الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

الموسومة بـ :

البعد السياسي في العرفان الصوفي
ابن عربي نموذجا

إعداد الطالب:
شارفي عبد القادر

إشراف الأستاذ الدكتور:
بوعرفة عبد القادر

لجنة المناقشة

• أ.د عبد اللاوي محمد	أستاذ التعليم العالى	جامعة وهران	رئيسا
• أ.د بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالى	جامعة وهران	مشرفا ومقررا
• أ.د بهادي منير	أستاذ التعليم العالى	جامعة وهران	مناقشا
• أ.د دهوم عبد المجيد	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر -2-	مناقشا
• أ.د زروخى إسماعيل	أستاذ التعليم العالى	جامعة قسنطينة	مناقشا
• د. بوبكر جيلالي	أستاذ محاضر – أ –	جامعة الشلف	مناقشا

السنة الجامعية 2012_2013

كلمة شكـــر وإهداء

أتقـدم بالشـكر والثنـاء إلـى الأسـتاذ د. بوعرفـة عبـد القـادر المشـرف علـى هـذه الأطروحة، شاكرا إياه على سعة صدره، وصبره، وتسامحه، وتشجيعه المستمر. كما لا أفـوّت الفرصـة فـي توجيـه الشـكر إلـى زملائـي مـن الأسـاتذة بكليـة العلـوم الإنسـانية والاجتماعية بجامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، بكل شعبها.

كمـا أهـدي هـذا العمـل المتواضـع إلـى أسـرتي، التـي قاسـمتني الكـدّ والجـدّ، والتـي تحمّلت بسبب ذلك انشغالي عنها، راجيا من الله سبحانه وتعالى، أن يعوّضها نجاحي فـي هذه الشـهادة مـا كانـت قد فقدتـه منـي وقت إنجـازي لهـذا البحـث. وأخـص بالـذكر زوجتي الكريمة.

كما لا يسعني إلاّ أن أهدي، كذلك، هذا العمل المتواضع إلى طلبتي بشعبة الفلسفة بجامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، ومنهم أولئك الشغوفين بالفكر الإسلامي بكل تياراته ومذاهبه. وكذلك إلى زملائي بشعبة الفلسفة، وأخص بالذكر الدكتور جيلالي بوبكر، والدكتور عبد القادر بلعالم على تشجيعهما المستمر لي من أجل إتمام هذا البحث.

إلى هؤلاء جميعًا، وإلى كل من شجّعني أهدي هذا العمل المتواضع.

قال ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبـــة طائـف وألواح توراة ومصحف قـرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني

"ترجمان الأشواق"

مقدمة

يقوم الخطاب الصوفي عموما، ومنه خطاب ابن عربي على وجه الخصوص على قصدية داخلية متمثلة في الحقيقة الإلهية، أو الحقائق الإلهية. وهذه القصدية إنما كانت نتيجة للتجربة الصوفية في تفاعلها مع النص الديني، وهو ما يصرح به ابن عربي: " واعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه فإني أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه."، وبذلك فقد سعى هذا الخطاب إلى تحويل التجربة المعاشة إلى مقال يؤسس لمشروعية فهم خاص لتلك الحقائق الإلهية كما تم استنباطها عن طريق الفهم للنص الديني.

إن تمركز هذا الخطاب حول هذه القصدية، جعله يبدو كخطاب متعالي لتعالي موضوعه، ونظرا لطبيعة هذا الموضوع اعتبر المتصوفة اللغة الطبيعية الوضعية عاجزة في التعبير عن كنه هذا الموضوع وتبيان حقائقه، لذلك لجأوا إلى لغة الإشارة والرمز _ وقد كانت نصوص ابن عربي مثالا في ذلك _ وبذلك أصبح هذا الخطاب نظرا لطبيعة اللغة المعبّر بها خطابا مستغلقا إلاّ على مريديه، وهم أولئك الذين يعايشون التجربة الصوفية. هكذا بدا الخطاب الصوفي في عمومه، وهكذا ينظّر له من قبل الكثيرين.

غير أنه، ومن جهة نظر التحليل التاريخي الإيديولوجي، فإن هذا الخطاب شأنه شأن كل أنواع الخطابات الأخرى، هو نتاج لظروف تاريخية معينة، يسعى لإيجاد حلول للإشكاليات التي حملتها هذه الظروف. وفي الثقافة العربية الإسلامية، فإن صنوف الخطابات التي وجدت في تاريخ هذه الثقافة، إنما كانت نتيجة للظروف التاريخية التي تحكمت في مسارها، وهي بالأساس ظروف سياسية ودينية. والخطاب الصوفي لا يخرج عن هذا السياق العام المحدّد لمهمة هذا الخطاب أو ذاك.

لقد ظهر المتصوفة في مرحلة من مراحل التاريخ العربي الإسلامي، وفي ظرف تميز بظروف سياسية واجتماعية أشد تركيبا وتعقيدا تركت بصماتها على التاريخ الثقافي لهذا المجتمع. وقد كان هذا الظهور في بداياته سلوكيا _ عمليا، لكنه سرعان ما حوّل المتصوفة الحال إلى مقال ينظّر للتجربة، ويطرح رؤية فكرية مغايرة للرؤى التي كانت سائدة في هذه الحقبة التاريخية. وهي رؤية تجد أسباب ظهورها في تلك الظروف السياسية والاجتماعية، والتي كانت سببا لها كذلك في تراوحها بين الانفعال والفعل تجاه تلك الأحداث.

بناء على ما سبق طرحه، يمكننا تحديد الإشكالية التي ينطلق منها هذا البحث كالتالي:

هل كان الخطاب الصوفي يعبّر فعلا عن حقائق مجردة متعالية ذات طابع روحاني، يرسم من خلالها منهجية سلوكية وجدانية تعتمد على مقومات أخلاقية يجب أن يتبناها المريد لكي يعاين من خلالها هذه الحقائق مشاهدة ثم مكاشفة كما اصطلح على ذلك المتصوفة في مدارج الطريق الصوفي، وهي منهجية تستدعي التجرد من علائق الدنيا، والسير في طرق السلوك الذي يطهر القلب إلاّ من حضور هذه الحقائق حيث يبقى بعد أن يفنى. أم أن هذا الخطاب، وإن كان تعميقا للجانب الروحي والسمو الأخلاقي، فهو يبطن في ذاته رؤية لما يجب أن يكون عليه الواقع الدنيوي، أو أوضاع الدنيا بالمصطلح الفقهي والصوفي معا، وبالمفهوم المدني والسياسي لما يجب أن تكون عليه المدينة أو الدولة؟

تنطوي هذه الإشكالية على أسئلة فرعية تتعلق بمفهوم السلطة بمعناها السياسي والعلمي _ الديني، فالسياسي منها إنمّا يجد مبرره في واقع المسار السياسي للمجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى، وطبيعة السلطة القائمة فيه آنذاك، وموقف

المتصوفة منها، وموقف هذه السلطة منهم. أمّا عن العلمية _ الدينية، فمبرره يعود إلى كون المتصوفة جعلوا من أنفسهم ناطقين بالحقيقة الدينية، ولا شك أن ذلك سيطرح صراعا بينهم وبين المدعين لهذه السلطة من فقهاء وعلماء دين آخرين. كما أن أهمية هذه السلطة، إضافة إلى ما سبق، ذات علاقة بينها وبين السلطة السياسية في الإسلام، نظرا لمسألة الشرعية التي تطالب بها هذه السلطة والمتوقفة على السلطة العلمية _ الدينية.

إن مقاربتنا لهذه الإشكالية، توزعت على مدخل عام وخمسة فصول، حيث خصصنا المدخل للحديث عن البيئة الدينية والسياسية للمجتمع الإسلامي زمن النبوة، وما عقبه من أحداث على المستوى السياسي بالخصوص، والتي كان لها الأثر الأكبر في ظهور مختلف الفرق الإسلامية ، وما حمله خطابها من تبريريات لتلك الأحداث.

أما الفصل الأول، فقد خصصناه لشبكة المفاهيم ذات العلاقة بالبحث، وهي مفاهيم سياسية بالدرجة الأولى، وهي: مفهوم السياسة، ومفهوم الخلافة، ومفهوم الإمامة، مع استنتاج خلاصة تبرز العلاقة بين هذه المفاهيم. كما كان المبرّر لهذه المفاهيم أنها توضح لاحقا طبيعة العلاقة المتبادلة بين السلطة وبين المتصوفة، نظرا لدور السلطة السياسية في التأثير على التوجهات الفكرية والدينية في الإسلام في ذلك العصر.

أما الفصل الثاني، فقد تم تخصيصه لمفهوم التصوف والعوامل التي أدت إلى ظهوره، وانعكاس ذلك على وظيفته. وقد كان التركيز في هذا الفصل على تلك العوامل، إيمانا منّا بأن هذه العوامل هي المحددة لمسار التصوف، والتي ستصبغ مقولاته بصبغتها الخاصة، الأمر الذي يجعل من التصوف في نهاية أمره استجابة لظروف مرحلته، وطرحا لحلول إشكاليات تلك المرحلة.

أما الفصل الثالث، فقد تمّ التركيز فيه على بيئة التصوف في المنطقة المغاربية، أو المغرب الإسلامي، كما كان يسمى في الأدبيات الإسلامية التراثية. وأهمية ذلك نابعة من مسلمات المنهج التاريخي التحليلي، بحيث تصبح الأحداث التاريخية والعوامل المتحكمة فيها أساسية في فهم الانتاجات الفكرية والقوى الحاملة لها، والأهداف التي تسعى إليها، وعلاقة ذلك كله بالسلطة السياسية لما لها من أثر على ذلك. وظروف هذه البيئة المغاربية في تلك الفترة، لاشك وأنها أسهمت بشكل كبير في إنتاج الخطاب الصوفي عند ابن عربي _ الذي نتخذه هنا نموذجا _ بما يحمله من خصوصية تعكس أثر تلك الظروف.

أما الفصل الرابع والخامس فقد خصصا للكشف عن البعد السياسي الثاوي في هذا الخطاب، إذ تناولت في الفصل الرابع: الطريق الصوفي، وسلطان الولاية الصوفي حيث تمت قراءة الطريق الصوفي من وجهة نظر تأويلية للكشف عن دلالاتها السياسية من خلال تحليل العوامل التي ساعدت على نفوذ التصوف في المجتمع والتأثيرات السياسية التي طرحها هذا الانتشار. كما تم التطرق إلى تحليل سلطة الشيخ وأثر ذلك على المريد في الطريق الصوفي.

أما الفصل الخامس فقد خصص لدولة الأولياء والسياسة الشرعية، حيث تم التطرق إلى النموذج الذي يراه المتصوفة قادرا على تحقيق المدينة الفاضلة كما تجسدت زمن النبي ﷺ ، وهي المدينة التي تجمع بين الباطن والظاهر، والسياسة المتبعة فيها والتي يجب أن تستمد من الشريعة ببعدها الباطني والظاهري، وهو ما تناوله ابن عربي في كتابه "**التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**"، حيث قمت بتحليل هذا الكتاب للكشف عن طبيعة هذه السياسة الشرعية التي يجب أن تسود دولة الأولياء. وهذا النموذج المأمول عند المتصوفة، كان ينطوي على نقد للواقع السياسي والديني القائم انذاك، وهو ما طرحه بإسهاب في الباب الذي خصصه للإمام المهدي ووزرائه في

كتابه "**الفتوحات المكية**"، وهو ما قمنا بتحليله في المبحث الثاني من هذا الفصل: الحكم الإسلامي بين الواقع والمثال.

وأخيرا، خصصنا مبحثا استشرافيا في هذا الفصل يتعلق بالطروحات العرفانية لابن عربي والراهن العربي الإسلامي من خلال مآل هذه الطروحات لما بعد ابن عربي، وكيف وظفت في كثير من الطرق الصوفية خاصة في المغرب الإسلامي وكذلك في مشرقه، أين أصبحت هذه الطرق تمثل النموذج المصغر الذي حاول تجسيد نموذج الدولة كما تصورها المتصوفة، وكيف كان لهذه الطرق الأثر البارز في توحيد كلمة المسلمين والقيام بأعباء الجهاد الإسلامي ضد العدو الأجنبي، والوضعية التي آلت إليها هذه الطرق الصوفية اليوم في ظل واقع الأنظمة العربية الإسلامية.

أما عن المنهج المتبع في هذه الدراسة، فإنه منهج جمع بين المنهج التاريخي التحليلي والنقدي، وكذلك المنهج التأويلي. والجمع بين هذين المنهجين، مثل استجابة لطبيعة الموضوع. فمقاربة البعد السياسي في الخطاب الصوفي تقتضي إعطاء أولوية قصوى للواقع التاريخي وأحداثه التي مثلت عاملا حاسما في ظهور هذا التيار أو ذاك في الساحة الإسلامية، ومنه يمكن فهم خطابها ومقاصده التي يقوم عليه. وقد كان التصوف الإسلامي مندرجا ضمن هذا السياق العام للثقافة العربية الإسلامية. أما عن التأويل، فمرده إلى قيام الخطاب الصوفي على لغة الإشارة والرمز اللذان يقومان على الخلفية الباطنية له، ومن أجل إظهاره على السطح وتعريته، فإن ذلك يقتضي قراءة تأويلية لمقولاته وتصوراته.

إن هذه القراءة السياسية للعرفان الصوفي في الثقافة العربية الإسلامية مستلهمة من دراسات حديثة للتراث العربي الإسلامي، حاولت أن تبرز العلاقة العضوية بين السياسي والفكري، والانتهاء إلى أن الإنتاج المعرفي لم يكن في وقت من الأوقات

مستقلا عن السياسة وأحداثها في مسار هذا المجتمع. من هذه الدراسات، نجد: "**السلطة الثقافية والسلطة السياسية**" للدكتور "علي أومليل". ودراسة د. "محمد عابد الجابري" حول العقل العربي، خاصة في جزئها الأول "**تكوين العقل العربي**". و"**المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية**" للدكتور "عبد المجيد الصغير". و "**نشأة الفكر السياسي عند العرب**" للدكتور "محمد علي الكبسي". وغيرها من الدراسات في هذا السياق. وأشير هنا إلى أن هذه الدراسات لم تتعرض بشكل مباشر إلى التصوف، وإنما كان الغالب عليها النظرة الكلية للإنتاج المعرفي لهذه الثقافة، وسيكون التصوف بطبيعة الحال مندرجا في سياق هذا الإنتاج المعرفي. كما كان لهذه الدراسات أثر المنبه إلى ضرورة قراءة التصوف ضمن سياقه الاجتماعي والسياسي. أما عن الدراسات التي تناولت التصوف بشكل خاص، فإننا نميز فيها بين نوعين: الأولى دراسات ذات طابع اجتماعي وانتربولوجي اهتمت خصوصا بالطرق الصوفية وتأثيراتها الاجتماعية والسياسية. ومثال هذه الدراسات تلك التي أنجزها دارسون صاحبوا الحملات الاستعمارية، وأنجزوا تقارير عن الأهالي ساهمت في معرفة طبيعة الجماعة المراد السيطرة عليها، وهو ما حصل، على سبيل المثال، مع الاستعمار الفرنسي للجزائر. أما الثانية، فهي دراسات ذات طابع معرفي هدفت إلى الكشف عن البنية المعرفية للتصوف من خلال تصوراته ومقولاته، والأسباب القائمة وراء مواقفه. وهذا النوع من الدراسات سواء كانت عربية أو أجنبية كان الغالب عليها اهتمامها بالجانب المعرفي، والروحي، مع إشارات عابرة إلى بعده السياسي. ومن الدراسات التي اهتمت بالتصوف، ضمن هذا السياق، رغم قلتها، نجد: " ***هكذا تكلم ابن عربي*** *" للدكتور حامد ابو زيد.* و*"**الصوفية والسياسة في مصر**" للدكتور عمار علي حسن.* و *"**ولاة وأولياء _ السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط**" للدكتور محمد حلمي عبد الوهاب.* وقد كانت هذه الدراسات، إضافة إلى تلك الدراسات العامة السابقة الذكر، معينا لي في طرق هذا

الموضوع من زاوية تحليل الخطاب الصوفي لابن عربي ، باعتباره نموذجا للخطاب الصوفي عموما قصد مقاربة أبعاده السياسية التي ينطوي عليها.

أخيرا، ما نريد أن نخلص إليه من خلال هذا البحث، ليس فقط الكشف عن ذلك البعد السياسي المُغيّب في الخطاب الصوفي، والنظر إلى التصوف والمتصوفة كجماعة منعزلة لها عالمه الخاص، تركز فيه على الخلاص الفردي من خلال تطهير الروح من دنس الجسد وحمأة الدنيا والعودة بها إلى مبدئها الأصلي، بل وكذلك إلى أمكانية الكشف عن تصور سياسي يحمله الخطاب الصوفي لما يجب أن يكون عليه الحكم في الإسلام، يشارك به تصورات مطروحة اليوم لدى كثير من الحركات الإسلامية ذات الطابع السياسي.

مدخل نظري

الحديث عن فكر سياسي أو عن أبعاد ذات دلالة سياسية في الخطاب الصوفي، إنما يجد مبرره في إدراج هذا الخطاب ضمن سياقه الإيديولوجي ممثلا في تيار التصوف باعتباره أحد الفرق التي ظهرت على الساحة الإسلامية مقابل فرق وتيارات أخرى. فقد أحصى الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال" ـ الذي ألفه في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ــ أصناف الطالبين للحقيقة جاعلا منهم أربعة أصناف، وهم: " المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر، والباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم، والفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، والصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة." ثم يعقب على ذلك مباشرة " الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق، فإن شذ الحق عنهم، فلا يبقى في درك الحق مطمع."[1] إن الحق الذي لا يعدو هذه الأصناف الأربعة لا يقتصر على الجانب النظري البحت، بل هو يمتد إلى الجانب العملي المؤطر لسلوك الفرد والجماعة، باعتبار أن ما صح نظريا فهو أصح عمليا وأحق أن يتبع، ويصبح المخالف له في ذلك ضالا ومنحرفا سيتوجب تقويم سلوكه. وبذلك يصبح من الواضح أن هذا التصنيف لطلاب الحقيقة هو تصنيف سياسي بارز، ومبررنا في ذلك أن السياسة باعتبارها التدبير والتنظيم والتأطير العملي إنما معيارها التصنيف بين من هو مع السلطة، ومن هو ضدها باعتباره خارجا وباغيا. فمنطق الفكر هو ذاته منطق السلطة في التصنيف بين من هو على الحق ومن هو ضده أو منحرف عنه.

إن ميلاد الفرق الإسلامية وما تولّد عنها من تيارات ومذاهب وملل ونحل إنما ارتبط بتاريخ الإسلام ذاته ابتداء من لحظة الدعوة المحمدية بفترتيها المكية والمدنية،

---

[1] أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق وتقديم د. جميل صليبا و د. عياد كامل. دار الأندلس للطباعة والنشر. ط 1996 . ص: 89.

وبلحظة الخلافة الإسلامية عقب وفاة النبي ﷺ وما شهده المجتمع الإسلامي آنذاك من تطور على المستوى الاجتماعي والسياسي، ولا نقصد بالميلاد هنا نشوئها الفعلي، بل إن ذلك قد حصل بعد أحداث الفتنة الكبرى للفرق والتيارات الكبرى، وإنما نقصد ارتباط تفكيرها بتاريخ الإسلام، فقد مثلت أطره النظرية والعملية السلطة المرجعية التي استندت إليها هذه الفرقة أو تلك في تبرير مواقفها معتمدة التأويل كمنهج لذلك. وبذلك فقد مثّل المجال السياسي الخلفية الواعية أو اللاواعية لمختلف الخطابات المعرفية لهذه الفرق وما هو تابع لها سواء كانت هذه الخطابات مباشرة كالتي اهتمت بالتنظير السياسي لمسألة الخلافة، وأنظمة الحكم، والسياسة الشرعية، وغيرها، مما يدخل ضمن التأمل السياسي المباشر. أو ما كانت غير مباشرة في صورة خطاب معرفي ظاهره كلامي عقائدي، أو فقهي مذهبي، أو فلسفي، وحتى صوفي. بذلك أصبح هذا المجال السياسي بمثابة الفضاء الذي انضوت تحته كل الممارسات الخطابية المعرفية وغير المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، فقد "كان كل شيء يبدأ من السلطة ... وما من شيء في التاريخ الإسلامي إلا وهو مبصوم بخاتم السياسة: الفكر والفقه، والاجتماع والاقتصاد، واللغة والفن، والجغرافيا والسيكولوجيا، بل النص الشرعي ذاته"[1]، وهو ما يفسر حدّة الصراع فيما بينها لا على أساس الاختلاف في الرأي، بل على أساس دحض الآخر وإقصاءه بالحكم على تهافت خطابه وضلاله. وبالفعـــل " فقد كانت جلّ المعارك الفكرية قائمة على خلفية سياسية _ كامنة أو ظاهرة _، أكثر مما هي قائمة على قضايا يريد هذا الفريق، أو ذاك تأسيسها معرفيا أو دينيا... لقد كانت كل المعارف نشاطا سياسيا أكثر منها نشاطا معرفيا أو عمليا، فهي ردود عملية على حاجيات الدولة الرسمية أو على حاجيات القوى المعارضة لها، لهذا حكم دي بور أن "السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية عناية الباحثين أكثر مما نالته المسائل

[1] عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، المغرب. ط1، 1998. ص: 168.

الأخلاقية.""[1] ومما لاشك فيه أن هذه الفرق هي نتاج طبيعي لتطور المجتمع الإسلامي، وبذلك فخطاباتها المعرفية مسايرة لمستوى هذا التطور، ومسهمة في الآن نفسه في تقديم حلول لأزماته ومشاكله، وعلى رأس ذلك المشكلة السياسية. ولا يعني ذلك أن هذه الفرق هي دائما في خدمة السلطة الرسمية الماسكة بمقاليد الحكم في هذه الفترة أو تلك، وإنما قد تكون في خدمة المعارضة كما هو الحال بالنسبة للخوارج، والشيعة، وغيرها من الفرق المعارضة. إن الاختلاف والتعارض في الرؤى والتصورات بين هذه الفرق إنما يعكس لدرجة ما طبيعة الصراع السياسي فيما بينها.

لم يكن مضمون خطاب الفرق مقطوع الصلة بتراثه ممثلا في القرآن الكريم والسنة النبوية وسيرة السلف الصالح فقد مثّل هذا التراث سلطة مرجعية لجميعها وإن اختلفت كيفية ودرجة الاعتماد عليه، وليس ذلك إلا لاكتساب مشروعية الانتماء إلى الفضاء المعرفي الإسلامي، باعتباره خطابا موجها إلى المسلمين من وظائفه التأثير فيهم وتوجيههم وفق مقاصده وغاياته.

يترتب عن ذلك أن منهج البحث، الذي يجب أن تحدده طبيعة الموضوع، ينطلق من مساءلة الأصول المرجعية التي ينطلق وينبني عليها هذا الخطاب، ونقصد بهذه الأصول ما كان نصا من القرآن الكريم، أو من السنة النبوية، أو ما كان حدثا رمزيا، كعمل السلف الصالح مثلا. قصد الوقوف على ما اعتبره أصلا مرجعيا لخطابه فيه، وكذلك الكشف عن منهجية التعامل مع هذه الأصول، وبالتوازي مع ذلك فإننا لا نغفل عن الشروط الموضوعية الممثّلة في العوامل السياسية _ الاجتماعية، الباعثة على إنتاج هذا الخطاب، بل اعتبارها الأساس في وجوده، والموجهة لكيفية التعامل مع أصوله المرجعية.

تماشيا مع هذا التحديد العام لمنهج البحث، فإن العودة إلى الأصول لا يجب أن

---

[1] الكبسي محمد علي، **نشأة الفكر السياسي عند العرب**، حفريات في مسلمات الفكر السياسي. دار الفكر، دمشق. ط 1، 2005. ص: 65 و 66.

تكون عودة إلى النصوص مجردة عن وقائعها التي تفاعلت معها، فالنص القرآني كانت له أسبابا للنزول، كما أن أوامره ونواهيه وتوجهاته هي المشكّلة لسيرة النبي ﷺ وسنته. فالأصل لا يجب أن ينسينا الظروف التي استدعته، كما أن اعتمادها في قراءة الأصل يكشف ولا شك عن أبعاد جديدة لفهم النص.

وبناء، على ما تقدم افتراضه، من أن جُلّ المعارف التي ظهرت في الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط إنما تحددّت بالمجال السياسي، الذي يرتبط بدوره بتاريخ الإسلام ذاته، فإن منطلقنا في البحث سيكون ابتداء من عصر النبوة ذاته للكشف عن نواة هذا الفكر السياسي.

أـ عصر النبوة:

إن ميلاد الحدث السياسي ارتبط بزمن النبي ﷺ، متمثلا في ظهور الجماعة الإسلامية، وتكوّن الدولة. ويتبين ذلك من خلال وظيفة النبي ﷺ الأساسية، فقد كانت وظيفة دينية _ سياسية. فالديني منها ما ارتبط بأركان الإيمان (الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر)، والقيام بأركان الإسلام من صلاة وصيام وزكاة وحج. وقد كان ذلك شرط الانتماء إلى الإسلام. أما السياسي منها فقد ارتبط بموقف ووضع الجماعة الإسلامية الناشئة مقابل المخالفين والمناوئين لها. وقد تجسد ذلك من خلال "بيعتي العقبة " بين رسول الله ﷺ ووفود المدينة، وما تلاهما من الهجرة. "والواقع أن هاتين البيعتين... كانتا نقطة تحول في حياة الإسلام، ولم تكن الهجرة إلا إحدى النتائج التي ترتبت عليهما. والنظرة الصحيحة إليهما أن ينظر إليهما على أنهما حجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية."[1] كما أن من المطالب الملحّة التي واجهت النبي ﷺ في المدينة هي تنظيم "عيش" المهاجرين فيها، وقد كان التوجيه النبوي لذلك قائم على المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار استنادا إلى مبدأ الأخوة في الدين الذي أقره القرآن

[1] الريس محمد ضياء الدين، **النظريات السياسية الإسلامية**، مكتبة دار التراث، القاهرة. ط 7. ص: 30 و 31.

الكريم. وتمثّل المطلب الثاني في مسألة "التعايش" بين مختلف الفئات التي أصبحت تقطن المدينة (المسلمون واليهود)، وقد تعامل النبي ﷺ مع هذا المطلب من خلال عهد "الصحيفة" التي كتبها باعتبارها ميثاقا وعهدا لما يجب أن تكون عليه العلاقات بين مختلف هذه الفئات.[1] هذا إضافة إلى مطالب أخرى للجماعة الإسلامية لا تقل أهمية سواء من حيث التنظيم الداخلي، كتنفيذ العدالة، وبث التعليم، وجباية المال، وغيرها. أو من حيث العلاقات الخارجية كعقد المعاهدات، وإنفاذ السفارات، وغيرها.

تكمن قيمة هذا الحدث السياسي في أنه مثّل مرحلة تأسيس للدولة الإسلامية، ولِما يجب أن تكون عليه في مبادئها ووسائلها السياسية لتحقق النموذج الأمثل للأمة الإسلامية. فقد أقام الرسول ﷺ النموذج القدوة والقياس لما يجب أن يكون، ولذلك فقد كان أثرها بالنسبة للتفكير "ينحصر في أنها ستكون الروح العامة التي تلهم دائما التفكير، وتوجد النموذج أو المثل الكامل الذي تنظر إليه الآراء مهما اختلفت وجهاتها، وتؤلف النقطة التي تلتقي عندها كل المذاهب مهما تضاربت وتصادمت"[2].

لقد سار الخلفاء الراشدون _ على الأقل في عهدي أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب _ على نهج النبوة، دونما فتن عاصفة من شأنها هزّ المجتمع العربي الإسلامي وزرع البلبلة فيه، على عكس عهدتي الخليفتين عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب. إلا أن فترة هؤلاء الخلفاء اعتبرت النموذج الذي يجب الاحتذاء به، والقياس عليه لما يجب أن تكون عليه الإمامة / الخلافة في نظر "أهل السنة". ويعود الفضل في ذلك للإمام الشافعي _ واضع علم أصول الفقه _ في ترسيمه لهذا العصر وجعله نموذجا، رافعا بذلك كل النقائص والطعون التي يمكن أن تلحق به. وهذا الترسيم مبني على الأصول التي وضعها، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. بحيث يصبح

---

[1] انظر في ذلك: الجابري محمد عابد، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 3، 1995 . ص : 92 و 93.

[2] الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**. مرجع سابق، ص: 26.

الأصلين الأخيرين هما الحل لمسألة الإمامة / الخلافة عند أهل السنة وأساسا لنظريتها حولها.

لقد استطاع الفقه أن يحلّ إشكالية الإمامة / الخلافة وفق منهج النظر والاستنباط الذي حدّه علم أصول الفقه، في الوقت الذي فشلت فيه المحاولات المعتمدة على إيجاد النص المثبت لها. وانطلاقا من ذلك، فإن "عصر الخلفاء الراشدين سينظر إليه الفقهاء كالنموذج أو المثال، الذي ينبغي محاذاته والذي تتمثل فيه الروح الإسلامية الصحيحة، يستنبطون أحكامهم مما حدث فيه من أعمال، وما اتفق عليه من مبادئ، وما وضع من سياسة."[1]

أصبح "عصر الخلفاء الراشدين" المثال والنموذج المحتذى في مسالة الإمامة/ الخلافة، وليس في ذلك إلغاء لعصر النبوة الواجب اتخاذه كنموذج لِما تكون عليه دولة الخلافة، بل اعتبر عصر الخلفاء الراشدين امتدادا لعصر النبوة وسائرا على منهجها، ولذلك دلالته، فهو:

أولا، يندرج في سياق الردّ على الشيعة الطاعنين في خلافة أبي بكر الصديق وخليفته، بحيث يصبح الإجماع على خلافتهما بمثابة الأصل والنموذج الذي يقاس عليه.

وثانيا، أن اعتماد هذا العصر هو بمثابة تأكيد على إمكانية قدرة التزام المؤمن العادي بتعاليم الدين والسير على هدى السنة النبوية، فإذا كان عمل الرسول ﷺ في غالبيته يدخل ضمن الموحى به، إضافة إلى عصمته من الخطأ، فإن تقديم النموذج البشري هو مثال ممكن التطبيق لمن يحكم أو يسعى لتولي الحكم. وبذلك يصبح نموذج الخلافة ممكنا واقعيا، وليس بالأمر المستعصي الذي لا طاقة للبشر العاديين عليه.

ب ـ الفتنة الكبرى:

"تجمع المصادر العربية القديمة والحديثة على وجود فتنتين كبيرتين: الأولى وقى الله المسلمين شرها، وكادت تندلع في سقيفة بني ساعدة، نتيجة جدال بين المهاجرين

[1] المرجع السابق، ص: 102.

والأنصار حول من ينوب أو يخلف محمد رسول الله على أمته، ويحكم بكتابه وسنته. وقد حسم عمر بن الخطاب الأمر وترشح أبو بكر وكفى المؤمنين شر القتال. وبعد مرور أربعة وعشرين سنة وبالتحديد سنة خمس وثلاثين للهجرة عادت فتنة ثانية أعمق، وأشد، وأقسى من الأولى...وكانت فتنة عظيمة على المسلمين ابتدأت وانتهت بمقتل خليفتين عظيمين هما: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب".[1]

إن حدث الفتنة، خاصة الثانية منها، أدى إلى خلخلة جسد الأمة، بل وتفككه إلى أبعاض ممثلة في أحزاب وتيارات نشأ معها الفكر السياسي المؤرق بإشكاليات سياسية حادة (الحكم، الشرعية، الطاعة، الحق، ...)، غير أن التفكير في ذلك ارتبط دوما بالفضاء الإسلامي، أي البحث عن حلول لتلك الإشكاليات ضمن تعاليم الإسلام وشريعته، وتجربة السابقين (عصر الخلفاء، وبالتحديد عهد أبي بكر وعمر).

لقد مثلت الفتنة الكبرى، وما صاحبها من أحداث، امتحانا لنموذج الخلافة، وما يقوم عليه من أسس كالشرعية والطاعة. وأمام جلل هذه المحنة حاولت الأمة إعادة صياغة الأسئلة، والبحث عن حلول جديدة لوضع جديد، وهو ما استقر كآراء ومعتقدات لدى الفرق والمذاهب. إلا أنه رغم الاختلافات في الآراء والأفكار بقي نموذج الخلافة هو القاسم المشترك فيما بينها والمجمع عليه رغم الاختلافات في تصوره. " فقد صارت الخلافة من أهم ما يغذي مخيال الأمة الإسلامية بأسرها بقطع النظر عمن كان في السلطة أو من كان خارجا عنها"[2].

إن ما تمخض عنه حدث الفتنة الكبرى بالنسبة للمسلمين أمرين أساسيين، هما:

ـ انحراف الحكم في هذه الفترة عن نموذج الخلافة الراشدة،

---

[1] الكبسي محمد علي، **نشأة الفكر السياسي عند العرب**، مرجع سابق . ص : 79 و 80.

[2] المرجع نفسه. ص : 77.

ـ سعي الأمة، من خلال فرقها وتياراتها، للعودة إلى نموذج الخلافة الراشدة. لكن ليس دائما على الصورة التي وجد عليها زمن الخلفاء الراشدين، فذلك ما تم تجاوزه بالفعل، خاصة مع الأمويين، ولكن من حيث أن المتوليّ لشؤون المسلمين مكتسب للشرعية مما يؤهله للطاعة وبالتالي يصبح رمزا لوحدة المسلمين.

وكخلاصة لهذا المدخل، يمكننا استثمار نتائجه بخصوص موضوعنا الأساسي في هذا البحث، والمتعلق بالخطاب الصوفي في أبعاده السياسية، من النظر إلى التصوف باعتباره أحد نتاجات الفتنة، وأنه بلا شك مشارك في التجربة السياسية نظرا أو عملا، إيجابا أو سلبا. وليس ذلك إلا أن المتصوفة يقدمون أنفسهم كفرقة أو طائفة دينية تمتلك رؤية خاصة للدين، وذلك بالضبط ما يجعلها في صميم العملية السياسية. ومن هنا ينشأ السؤال حول طبيعة ومنحى هذا الاتجاه وأهدافه السياسية؟. هل كان المتصوفة كغيرهم من الفرق الأخرى يحلمون بنموذج المدينة الفاضلة كما تجسدت زمن النبي ﷺ وخلفائه الراشدين؟ أم أنهم اعتبروا فساد النظام السياسي وانحرافه عن نموذج الخلافة الراشدة سببه فساد الجانب الأخلاقي، وبالتالي فالإصلاح إنما ينطلق من إعادة بناء الفرد بإصلاح نفسه وتحلّيه بالقيم المعرفية والأخلاقية التي تؤهله لأن يكون حاكما صالحا؟، وبذلك لم يتنكر المتصوفة لأنظمة الحكم المتعاقبة في تاريخ المجتمع الإسلامي _ باعتباره واقعا _ لا يجب رفضه تماما، وإنما التعامل معه، ومحاولة إصلاحه.

هذه الأسئلة الفرعية، وما يمكنه أن يضاف إليها ضمن سياقها المطروحة فيه، هي ما تمكننا من مساءلة الخطاب الصوفي لنتمكن من كشف أبعاده السياسة التي تجعل منه _ رغم ما يبدو في ظاهره من تعاليه عن الهمّ السياسي _ منخرطا في الممارسة السياسية إيجابا أو سلبا .

الفصل الأول:

السياسة والخلافة والإمامة

تحديد المفاهيم

المبحث الاول:

1. السياسة في الفكر السياسي العربي الاسلامي.
   1.1 الدلالة اللغوية.
   2.1 الدلالة الاصطلاحية.
2. السياسة في الفكر السياسي الغربي:
   1.1 الدلالة اللغوية.
   2.1 الدلالة الاصطلاحية.
   3.1 نماذج من ذلك: (الفلسفة السياسية عند افلاطون، الفلسفة السياسية عند ارسطو).

المبحث الثاني: الخلافة.

1. الدلالة اللغوية.
2. الدلالة الاصطلاحية.

المبحث الثالث: الامامة.

1. الدلالة اللغوية.
2. الدلالة الاصطلاحية.

خلاصة عامة.

تمهيد :

إن ارتباط البحث بالفكر السياسي الإسلامي، يُحتِّم علينا ضبط المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها، في إطار سياقها التراثي حتى نتجنب عملية الإسقاط إذا ما تمّ النظر إليها من خلال مفاهيم سياسية معاصرة، إذ من شأن ذلك أن يبعدنا عن فهم القول السياسي لهذه الفترة، وفهم مقاصده. وإذا ما تمَّ اللجوء إلى المفاهيم المعاصرة فليس ذاك إلا من باب متابعة تطور المفهوم، إن كان في سياقه، أو من باب المقارنة بينه وبين هذه المفاهيم في ثقافات مغايرة.

ومن المفاهيم التي نراها أساسية ومحورية في البحث، مفهوم السياسة وما يرتبط به من مفاهيم يتضمنها أو ذات علاقة به، ومفهوم الخلافة باعتباره المجال النظري والواقعي لنشأة التفكير السياسي في الإسلام.

المبحث الأول : السياسة في الفكر السياسي العربي الإسلامي

1. الدلالة اللغوية:

جاء في لسان العرب، تحت مادة "سوس" أن السياسة: "... تعني الرياسة، يقال: ساسوهم سوسا، وإذا رأسوه قيل: سوسوه وساسوه. وساس الأمر سياسة: قام به، ورجل ساس من قوم ساسة، وسواس... وسوّسه القوم جعلوه يسوسهم. ويقال سوس فلان أمر بني فلان أي كلف سياستهم... وسوس الرجل أمور الناس... إذا ملك أمرهم ... وفلان مجرب قد ساس وسيس عليه أي أمر عليه، وفي الحديث: كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم، أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية. والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه، والسياسة: فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته ... وقال غيره: سوس له أمرا أي روضه وذهله، والسوس الأصل، والسوس: الطبع، الخلق، السجية."[1]

وفي معنى قريب منه يورد الزبيدي في أن "السياسة هي الخلق والسجية، ومجازا تعني الأمر والنهي، فقول ساس الرعية سياسة. وتعني أيضا القيام على الشيء بما يصلحه. والسوس هو الرياسة. وسوس فلان أمر الناس إذا صير ملكا أو ملك أمرهم"[2]

ونجد في المعجم الوسيط التعريف التالي: "سوس، وساس الناس ساسة، تولى رياستهم وقيادتهم. والدواب: راضها وأدبها. وساس الأمور دبّرها وقام بإصلاحها فهو سائس، جمع ساس وسواس ".[3]

ما يفيده هذا التعريف كمعاني لمفهوم السياسة في اللسان العربي يمكن إجمالها في

---

[1] ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، **لسان العرب**.ج6 اعتنى بتصحيحه أمين محمد عبد الوهاب و محمد الصادق العبيدي. دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي. بيروت، لبنان، ط3، 1419هـ، 1999م.. ص: 429، 430.

[2] الزبيدي، **تاج العروس**. تحقيق محمود محمد الطناحي، مطبعة الحكومة بالكويت 1987، باب السين .

[3] عبد السلام هارون، **المعجم الوسيط**. مجمع اللغة العربية، مطبعة مصر 1970، ج1، حرف (س)

ما يلي:

1. معنى التقويم، الذي يرتبط بالترويض، نظرا للعلاقة القائمة بين الإنسان والحيوان في ذلك، فإذا كان الترويض خاصا بالحيوان ينقله من الحالة المتوحشة إلى الحالة المستأنسة، فالسياسة في مجال الإنسان تقويم لسلوكه وطباعه. وبذلك تأخذ السياسة معنى التربية.
2. معنى الإصلاح، ولذلك كانت القيام على الشيء بما يصلحه، وهو معنى قريب من معنى التقويم. وبذلك فان شرط وجود السياسة هو فساد الأمر أو عدم استقامته، مما يستدعي وجود السياسة لإصلاحه.
3. التقويم والإصلاح يقتضيان وجود السائس الذي يكون فعله السياسة، ولا يكون ذلك إلا للسيد أو من قام مقامه.
4. بناء على هذه المعاني السابقة، فإن السياسة تنتهي إلى ممارسة أو فعل بين قطبين أحدهما سائس والآخر مسوس. وهذين القطبين ليسا في نفس الدرجة، بل يتميز السائس بالاستعلاء باعتباره الفاعل من خلال فعل السياسة، بينما الثاني هو محلّ تصرف السائس من خلال الأمر والنهي (فعل السياسة) الذي هو جوهر العلاقة السياسية.

2. الدلالة الاصطلاحية:

تتميز هذه الدلالة عن الدلالة اللغوية، في كونها تزيد عنها من حيث معاني السياسة في الحقول أو المجالات المعرفية المختلفة، بحيث يصبح المعنى متفقا والفن الذي يتبناه. وفي البداية نورد التعريف الذي ساقه "التهانوي" لكونه يمتاز "بأنه جمع فيه مختلف تعاريف السياسة التي استقاها من كتب الفقه والكلام والفلسفة ".[1]

---

[1] الكبسي محمد علي، **الفكر السياسي العربي من التطور إلى المصطلح**. دار الفكر بدمشق، ط1، 2006، ص: 230.

يقول التهانوي: "السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة. فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين و الملوك على كل منهم في ظاهرهم، ومن العلماء ورثة الأنبياء في باطنهم لا غير... ورسمت السياسة بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأموال. وفي (كليات) أبي البقاء ما حاصله، أن السياسة المطلقة هي إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل على الخاصة والعامة في ظواهرهم وبواطنهم. وهي إنما تكون للأنبياء، وتسمى سياسة مطلقة لأنها في جميع الخلق وفي جميع الأحوال. وأما السلاطين وأمرائهم فإنما تكون على كل منهم في ظواهرهم ولا تكون إلا منجية في العاجل لأنها عبارة عن إصلاح معاملة الناس فيما بينهم ونظمهم في أمور معاشهم تسمى سياسة مدنية. وأما من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء حقا على الخاصة في بواطنهم لا غير، أي لا تكون على العامة لأن إصلاحهم مبني على الشوكة الظاهرة والسلطنة القاهرة، وتسمى سياسة نفسية. وتقال أيضا على تدبير المعاش بإصلاح أحوال جماعة مخصوصة ... وتسمى سياسة بدنية. والسياسة نوعان: النوع الأول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة... والنوع الآخر سياسة ظالمة ... والسياسة المدنية من أقسام الحكمة العملية، وتسمى بالحكمة السياسية وعلم سياسة الملك والحكمة المدنية وهو علم تعلم منه أنواع الرياسة والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها، وموضوعه المراتب المدنية وأحكامها، والاجتماعات المدنية والرديئة ... هذا العلم وإن كان الملوك وأعوانهم أحوج إليه فلا يستغني عنه أحد من الناس لأن الإنسان مدني بالطبع".[1]

يتبين من هذا التعريف، تركيزه على الغاية من السياسة، والمتمثلة في "استصلاح

[1] التهانوي محمد علي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. ج1 مكتبة لبنان. بيروت، لبنان. ط1، 1996. ص: 993 و 994.

الخلق وإرشادهم". إلا أن تحقيق هذه الغاية متباين بين أنواع السياسة التي هي ثلاثة كما وردت في التعريف. فالثابت فيها الاستصلاح والإرشاد، لكن المتغير هو وسائلها. فان استندت إلى الشرع كانت سياسة شرعية، وهو ما اختص به الأنبياء، أو من استن بسنتهم حاملين الخلق على هدي الشرع. ومنه ظهرت في تراث الفكر السياسي العربي فن ما يسمى بـ "السياسة الشرعية"، والذي كان انتماؤه بالأساس إلى مجال الفقه. وإن هي استندت إلى غير الشرع كانت سياسة مدنية، ويجعلها التهانوي من أقسام الحكمة العملية.

غير أنه، وبالرجوع إلى واقع التصنيف في فن السياسة بالنسبة لتراث الفكر السياسي العربي نجد ثلاثة أنواع من النصوص السياسية، حسب التأريخ الكلاسيكي: "خطاب السياسة الشرعية (نصوص الماوردي والغزالي وابن تيمية وغيرهم من الفقهاء)، خطاب الفلسفة السياسية (نصوص الفارابي وابن سينا وابن رشد)، وخطاب الآداب السلطانية (نصوص نصائح الملوك). وهو تقسيم يعتبر منتوج الفلسفة السياسية والسياسة الشرعية منتوجا نظريا خالصا، وينظر إلى الآداب السلطانية كخطاب في التدبير السياسي المرتبط بالجوانب العملية والتنفيذية."[1]

فالسياسة المدنيّة منها ما هو عملي بحت كما ظهر في مصنفات الآداب السلطانية التي اعتمد مضمونها على "مرويات وحكم وأمثال، وطقوس الأبهة الملكية، وكيفيات في تدبير الشأن الخاص، وشؤون الرعية (الجباية والجند، وعمارة الأمصار وزراعتها)"[2]. وقد أخذت هذا الطابع لأن غاية مؤلفيها تمثّلت في التقرب إلى السلاطين والملوك أو الحرص على استدامة ملكهم وسلطانهم، لذلك كان غرضها الأساسي بيان "قواعد التدبير السياسي المساعد على النجاح في القيام بالمهمة

---

[1] عبد اللطيف كمال، **في تشريح أصول الاستبداد ـ قراءة في نظام الآداب السلطانية** ـ دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان. ط1، 1999. ص: 14.

[2] المرجع نفسه، ص: 78.

الملكية"[1].

بينما النظري منها، والذي عرف بـ "خطاب الفلسفة السياسية" فقد سار على منوال الفلسفة السياسية اليونانية كما عرفت عند أفلاطون وأرسطو. فلم يكن خطابا تبريريا لأنظمة الحكم الواقعية _ (نقصد بذلك الدولة السلطانية، وان حافظت على رمزية الخلافة، والتي عرفت تاريخيا بتحول الخلافة إلى ملك عضوض) _ هدفه تقديم النصيحة، وإنما سعى إلى التفكير في المدينة الفاضلة التي تليق بالإنسان أين تتحقق له السعادة الفعلية. فنجد الفارابي يدرج السياسة تحت "العلم المدني" محدّداً موضوعه في "الفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيّم التي تكون عنها الأفعال والسنن"، وتحديد غاياته "التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن" ويربط ذلك كله بسياسة المدن والأمم التي يجب أن يقوم بها الرئيس من أجل تحقيق السعادة. ولذلك كانت "الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكّن فيهم عليهم، وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها، والسياسة هي فعل هذه المهنة "[2].

ويذهب ابن رشد إلى تعريف السياسة بأنها "علم وصناعة عملية يجد بها الموجود الفاضل جوهر كينونته، وتستقيم بها أمور العامة، وتصل بها الجماعة إلى السعادة المنشودة ضمن نطاق التمدن البشري."[3]

ومع ابن خلدون، الذي ينهج نهجا واقعيا في النظر إلى السياسة باعتبارها أحد ظواهر العمران البشري مرتبطة بقيام الدول وزوالها، مرجعا إياها إلى جملة من القوانين، بحيث "إذا كانت مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبُصرائها كانت سياسة

---

[1] المرجع السابق، ص: 77.

[2] الفارابي، أبو نصر، **إحصاء العلوم**. دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر. بيروت، لبنان. ط1، 1996. ص: 79 وما بعدها.

[3] ابن رشد ابو الوليد، **الضروري في السياسة**. تعريب أحمد شحلان. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. ط1، 1998. ص: 73.

عقلية؛ وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة."[1]

هكذا يبرز التمييز بين العملي والنظري في السياسة، إلا أن هذا التمييز لا ينفي عن السياسة الغاية من وجودها والمتمثلة فعلا في الاستصلاح والرشاد كما تقرّر ذلك سابقا. والتمييز بين العملي والنظري كما وجد في تراث الفكر السياسي العربي الإسلامي لم يكن في حقيقته إلاّ تمييزا بين نوعين من القول السياسي، أحدهما كانت غايته تبريرية فرضتها ظروف سياسية طبعت تجربة الحكم الإسلامي في فترة من تاريخه، بينما كانت الثانية تؤسس فعلا لما يجب أن يكون عليه واقع الحكم في الإسلام من خلال النّظر في مقوّمات المدينة الفاضلة التي تمكّن الفرد من تنمية ملكاته والارتقاء بها أخلاقيا لتحقيق السعادة.

إن الغاية من السياسة ليست في النهاية إلا غايـة عمليّة مرتبطة بصالح الفرد والجماعة، لذلك كان "مفهومها يرتبط بكثير من المصطلحات التي كلها تتجه نحو العناية والتدبير"[2]. وبذلك ترتفع السياسة نظرا لاتساعها في تغطية كل مجالات الإنسان سواء ما تعلق بالفرد أو الجماعة إلى أن تكون أشرف الصناعات، وفي ذلك يقول ابن حمدون فـــي "التذكرة" "اشرف الصناعات أصولها، وأشرف أصولها السياسة إذ كانت حافظة نظام الكل، تستدعي هذه الصناعة من الكمال ما لا تستدعيه سائر الصناعات ولذلك يستخدم صاحبها سائر الصناع "[3].

لكن لنبادر إلى القول، ضمن سياق بحثنا المتعلق بتاريخ فعلي واقعي هو التاريخ

---

[1] عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**. تحقيق درويش الجويدي. المكتبة العصرية، صيدا. بيروت. ط2، 1996. ص: 177.

[2] بوعرفة عبد القادر، **المدينة والسياسة**، دراسة في (الضروري في السياسة) لابن رشد. مركز الكتاب للنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية . ط 1، 2006 . ص: 80.

[3] نقلا عن: الكبسي محمد علي، **نشأة الفكر السياسي عند العرب**. مرجع سابق. ص: 69.

السياسي العربي، إلى انه لا يجب حصر النشاط السياسي في السلطة السياسية فقط، فالسياسة أوسع ماصدقا من السلطة السياسية المتعارف عليها، بل هي تتسع لتشمل جماعات خارج ما يعرف بالسلطة السياسية. ولذلك كان مصطلح السلطة غامضا وملتبسا، بالنظر إلى أصلها وهويتها، وهو ما جعل "ميشيل فوكو" يجتهد في صياغة تعريف يزيل نوعا ما هذا اللبس والغموض، فيقول: "لا أعني بكلمة "السلطة" مجموع المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار دولة ما. كذلك لا أعني بكلمة سلطة نمطا من الإخضاع الذي، هو على العكس من العنف، إنما يتخذ شكل قاعدة، وأخيرا لا أعني بكلمة سلطة نظاما عاما من جهة الهيمنة، يمارسه عنصر أو مجموعة على عنصر آخر، أو مجموعة أخرى، تخترق مفاعيله الجسم الاجتماعي كله عبر انحرافات متتالية" وبعد هذه الإستبعادات، التي لا تعبر عن حقيقة السلطة، وإن كانت من مظاهرها، ينتهي إلى القول: بأنها "الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة، وصياغة القانون، والهيمنات الاجتماعية"[1]. إن هذه الاستراتيجيات تتلخص في النهاية في الحق في الأمر، ولذلك، فإننا نجد "السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر"[2]. وبذلك فإن من خاصية السلطة أن تكون لفرد أو جماعة أو هيأة تملك الحق في إصدار الأوامر لآخرين شرط تمتعها بالحق في ذلك، أي تملك شرعية إصدار الأوامر.

وتبعا لما تقرّر سلفا، فإن الممارسة السياسية تتسع لتشمل غير رجل الدولة، فإذا ما استثنينا الجماعات الصغيرة كالأسرة مثلا، فإننا نجد سياسة الدولة ترسم وفقا لتركيبة المجتمع وطبيعة الفئات المتحكمة فيه، "فالدولة ذاتها، مفعول وأثر للمجموع، ونتيجة للكثير من الدواليب والبؤر التي تجد موضعها في مستوى مختلف أتم الاختلاف

---

[1] فوكو ميشيل، **إرادة المعرفة**. ترجمة جورج أبي صالح ومطاع صفدي. مركز الإنماء القومي، 1990. ص: 101.

[2] ناصيف نصار، **منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر**. أمواج للنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. ط 2، 2001. ص: 7.

عن ذلك التي توجد فيه السلطة، وتمثل من جهتها أساسا لا مرئيا لها"[1]. وعليه فإننا نجد المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط باعتباره مجتمعا دينيا _ أي أن الخلفية المحدّدة لتصوراته وسلوكياته سواء على المستوى الفردي أو الجماعي إنما هو الدين الإسلامي _ فإن ولاؤه للعلماء من رجال الدين ربما كان أقوى من ولائه للسلطة الحاكمة. فالعلماء كانت سلطتهم لا تقل عن سلطة رجل الدولة، الأمر الذي يفسّر لنا علاقة الشدّ والجذب بين السلطتين، ومحاولة كل منهما كسب الآخر. وهذا ما لاحظه بحق عبد المجيد الصغير حينما رأى بأن "رجل السلطة الفعلية أو صاحب المعرفة العلمية فكل منهما رجل "سياسة" يملك سلطة وقدرة على التأثير."[2]

فالسياسة في هذا المجتمع إنما كانت تأخذ طابعا كليانيا هدفت السلطة السياسية من خلاله من بسط نفوذها على كل المجتمع وفرض أيديولوجيتها، ولم يكن ذلك ممكنا إلا من خلال استغلال الدين، ولم يكن ذلك ممكنا من الناحية الفعلية إلا من خلال رجال الدين أنفسهم إن أمكن، أو استغلال هذا الفريق دون ذاك مما يتسبب في وجود صراعات مذهبية وحتى عقائدية ليتحول الصراع من صراع سياسي إلى صراع ديني متخذا أشكالا مختلفة. وبذلك أمكن القول فعلا أنه "في تاريخ الإنتاج النظري الإسلامي في العصر الوسيط مستويات من القول، بعضها مباشر، وكثير منها يتمظهر بتوسط خطابات أخرى، تتوخى إصابة أهداف معينة، لكنها في الوقت نفسه تعكس درجة من درجات حضور السياسي ... ومعنى هذا أننا أمام طغيان للسياسي على مختلف مجالات النظر الإسلامي"[3].

هكذا تظهر السياسة في واقع المجتمع العربي الإسلامي الوسيط، وهكذا تطبع كل

---

[1] يفوت سالم، **سلطة المعرفة**، منشورات دار الإيمان. الرباط، المغرب. ط 2005، ص: 76.

[2] الصغير عبد المجيد، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. ط 1، 1994. ص: 8.

[3] عبد اللطيف كمال، **تشريح الاستبداد**. مرجع سابق. ص: 16.

نشاطه الفكري سواء في صورة مباشرة، أو غير مباشرة.

السياسة في الفكر السياسي الغربي:

من ناحية الاشتقاق اللغوي :

هناك إجماع حول أصل كلمة Politique في اللغة الفرنسية، أو Politics في اللغة الانكليزية المشتق من اللفظة اليونانية Polis. وتعني أساسا الحاضرة La Cité وهي " وحدة سياسية، وليست مجرد تجمع مديني. إنها التنظيم السياسي والاجتماعي الموحد داخل أرض محددة قد تضم مدينة أو عدة مدن وما يلحق بها من أرض ريفية"[1].

وهي من حيث وظيفتها " تشير إلى مجموع الأنشطة التي توجه الحياة الاجتماعية عموما نحو الفائدة العامة، وتحاول أن تجعل منهم جسما سياسيا موحدا"[2].

من ناحية الاصطلاح:

هناك تعاريف عدة للسياسة، ولكنها استندت في معظمها إلى الأصل اليوناني المستند إلى الحاضرة. " فقد بدأت الفلسفة السياسية في الحضارة الغربية ببداية فلسفة اليونان القديمة من Polis الكلمة اليونانية التي اشتقت منها كلمة Political ووفق ذلك، اتخذت الفلسفة السياسية منذ بدايتها موضوعا لها يتعين في تحديد أفضل طرق حكم دولة المدينة"[3]. ويعيّن جميل صليبا في معجمه الفلسفي بوضح ودقة ذلك بقوله:

---

[1] جان توشار وآخرين، **تاريخ الفكر السياسي**. ترجمة مقلد علي. الدار العالمية للطباعة والنشر. بيروت، لبنان. ط2، 1983. ص: 12.

[2] Jacob André et des autres, **Les Notions Philosophiques**. Ed. T1 et 2. P U F. Paris 1990 , P : 1979.

[3] هوندرتش تد، **دليل أكسفورد للفلسفة**. ج1 ترجمة الحصادي نجيب. المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا (دون ت، ط). ص: 498.

"إن موضوع علم السياسة عند قدماء الفلاسفة هو البحث في أنواع الدول والحكومات، وعلاقتها بعضها ببعض، والكلام على المراتب المدنية وأحكامها، والاجتماعات الإنسانية الفاضلة والرديئة، ووجوه استبقاء كل منها، وعلة زواله، وكيفية رعاية مصالح الخلق وعمارة المدن وغيرها"[1].

وقد جرت القواميس المتخصصة على هذا المنوال، مركزة في تعاريفها للسياسة على فن الحكم في الدولة، من ذلك، أن "السياسة هي علم المثالي أو المذهبي التي من خلالها تستطيع الحكومة توجيه فعلها أو ممارستها"[2] ونجد في المعجم الانكليزي كاسيل Cassel "السياسة هي فن الحكم والإدارة في المجتمع المدني"[3]. "السياسة هي فن حكم الدولة وليكن تعريف علم السياسة بأنه علم حكم الدول... الذي يحدّد علاقتها بمواطنيها وبغيرها من الدول"[4]، ومن التعاريف التي تقدمها الموسوعة السياسية أن "السياسة هي فن ممارسة القيادة والحكم وعلم السلطة أو الدولة"[5].

فمفهوم السياسة في الفكر الغربي ارتبط أساسا بالتصور اليوناني القديم من حيث الموضوع العام للسياسة المرتبط تحديدا بالحاضرة التي تحولت في التصور الغربي الحديث والمعاصر إلى الدولة ـ الأمة، أو الدولة العلمية كما هو الحال في التصور الماركسي للدولة[6].

إلاّ أن التصور القديم لدى فلاسفة اليونان، وبالأخص عند أفلاطون وأرسطو، بخصوص السياسة لم يكن منفصلا عن تصوراتهم الفلسفية. وقد كان ذلك شأن كل

---

(1) صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. بيروت، لبنان. ط 1982. ج1، ص: 679.

(2) Julia Didier, **Dictionnaire de la philosophie**. Librairie larouse, Paris 1964, p:235

(3) نقلا عن: الكبسي محمد علي، الفكر السياسي العربي من التطور إلى المصطلح. مرجع سابق. ص: 231.

(4) Marcel Prelot: **La Science Politique**. Que Sais- Je. Paris 1963. p8

(5) الكيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**. ج3. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، لبنان (د ت. ط). ص: 362.

(6) انظر في ذلك بدوي عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، ج2. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، لبنان. ط1، 1984. ص: 163.

الفلاسفة الذين اهتموا بالمشكلة السياسية، حيث "أن المبادئ السياسية التي وضعها هؤلاء قد استنبطوها من مبادئهم النظرية الفلسفية، فمبادئ الحكم العادل أو التنظيم المناسب للجماعة مستنبطة على نحو متفاوت في الدقة والإحكام من أرائهم في الوجـود، أو في الله، أو في الفرد، أو في الصيرورة "[1].

ويهمنا في هذا المجال التطرق إلى تصور كل من أفلاطون وأرسطو للسياسة، نظرا لأهميتهما وتأثيرهما في الفلسفة السياسية اللاحقة عنهما، خاصة في الخطاب الفلسفي السياسي الإسلامي في العصر الوسيط، بل الخطاب السياسي بوجه عام .

الفلسفة السياسية عند أفلاطون :

قد خصص أفلاطون غالبية محاوراته للسياسة، خاصة محاورة: "السياسة"، "السياسي"، "النواميس" أو القوانين"، و"الجمهورية". وقد كان منطلق أفلاطون في فلسفته السياسية هو البحث عن العدالة باعتبارها خاصية للفرد والدولة معا، ولذلك نجده يقيم تشابها بين الفرد والدولة بحيث أن ما يجب أن يكون عليه الفرد لتتحقق فضيلته هو نفسه ما يجب أن تكون عليه الدولة، ولذلك اعتبر الدولة صورة مُكَبرة للفرد. يقول أفلاطون في الكتاب الثاني من محاورة الجمهورية: "العدالة التي هي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضا في الدولة .. وإذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها. لذا أقترح أن نبحث في طبيعة العدالة أولا كما تبتدئ في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد"[2]. وإذا كانت العدالة هي القيمة الأخلاقية الجامعة للقيم الخلقية الأخرى، تمكّن من تنظيم الحياة البشرية،

---

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2] أفلاطون، **الجمهورية**. دراسة وترجمة فؤاد زكريا. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية، جمهورية مصر العربية . ط 2004. ص: 59 وما يليها.

الخاصة والعامة، على أفضل نحو، تأكد لنا أن هذه الفضيلة الأخلاقية هي ما يجب أن تقام عليه المدينة الفاضلة التي نظّر لها أفلاطون. وبذلك يغدو التصور السياسي عند أفلاطون مبنيا على نظريته في الأخلاق، الأمر الذي يفيد بأن الغاية من السياسة هي تحقيق السعادة للفرد والمجتمع كما تقتضيه القيم الأخلاقية، وهو ما يؤكد تايلور A. E. Taylor بأن "السياسة في محاورة الجمهورية مبنية على الأخلاق"[1]. ولذلك فان الأخلاقي عند أفلاطون سابق على السياسي، كما يرى (لاشيز_ري) حيث أن "الدولة دائما في نظره _ ومن وجهتي نظر ما هو كائن وما ينبغي أن يكون في آن واحد _ وسيلة لا غاية، تخضع في حالاتها المختلفة لخدمة القوة العاقلة أو القوة الغضبية أو الشهوات"[2]،

الفلسفة السياسية عند أرسطو :

من بين ما خصّه أرسطو للسياسة كتاب "السياسة"، "دساتير المدن السياسية"، وغيرها. وقد كان محور السياسة عنده هو الدولة. "فدولة المدينة أعلى مرتبة من الفرد، بهذا المعنى تعد الجماعة أهم من الفرد"[3]. ولكنه يختلف عن أستاذه أفلاطون من حيث منهج النظر في الفلسفة السياسية، فإذا كان أفلاطون يعتمد منهجا تقييميا أخلاقيا بالنظر إلى الدولة وفق ما يجب أن تكون، فان أرسطو ينطلق مما هو كائن. "فقد كان منهجه تكوينيا، لأن أرسطو كان يهتم في بحثه بأن يبيّن نشأة الدساتير المختلفة، ويدرسها باعتبارها نظما ممكنة للحكم."[4] وانطلاقا من هذا المنهج الواقعي فقد حاول في "كتبه العديدة، ولا سيما "السياسة" رسم معالم السياسة عن طريق دراسة طبيعة الدولة، والمواطنة، والنظم القائمة من ديمقراطية واوليغارشية وغيرها، وتقصي أسباب

---

[1] المرجع السابق، ص: 61.

[2] Lachiéze – Rey, Les idees morales, Sociales et Politiques de Platon, Paris (Vrin), 2°ed :1951, P:119

[3] هوندرتش تد، **دليل أكسفورد للفلسفة** ج1. مرجع سابق، ص: 493.

[4] بدوي عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**. مرجع سابق، ج 1. ص: 125.

انحلال الدول وأفضل الطرق لتحقيق الاستقرار"[1].

لكن تبقى الأخلاق بدورها الأساس في نظرية أرسطو السياسية، "لقد جعل الدولة تقوم أيضا على الأخلاق، وجعل الغاية منها تحقق الخير كما فعل أفلاطون، واعتمد في ذلك على مطالبة الدولة فقط بان تميز بين العدل والظلم، بين الحق والباطل، وان يكون من شانها أن تحافظ على القيم العليا، وان تمنع القيّم الدنيا من أن تظهر أو تتغلب".[2] هكذا تبدو الأخلاق الخلفية التي يؤسس عليها النظر الفلسفي في السياسة، لأنها مرتبطة بالجانب العملي للإنسان، ولا يصح أن يقوم العمل على الأهواء والغرائز، والتغلب. فإذا كانت طبيعة الإنسان قاصرة عن تحقيق كل أغراضه وحاجياته بمفرده، الأمر الذي فرض ضرورة التعاون، فإن ذلك ولا بد محتاج إلى ما يضمن هذا الاجتماع ويجعله يحقق مبتغى كل واحد من الأفراد، وذلك هو فعل السياسة الحقيقي في المجتمع الإنساني عامة، إلا أن عملها ينطلق من الوحدة الجامعة لهذا المجتمع، وهي هنا الدولة، عكس الأخلاق الفردية. إذن هناك أخلاق جماعية، فرضتها المصلحة العامة المنبثقة عن الوجود الاجتماعي، وقد تكون مقتضياتها مختلفة عما تسعى إليه الأخلاق الفردية. وإذا كانت المجتمعات البشرية متطورة، وحاجياتها متغيرة، ومتبدلة، فان ذلك يستدعي بدوره تغير أساليب السياسة وأدواتها في تحقيق خير المجموع، الأمر الذي ينعكس بدوره على مفهوم السياسة ووظائفها، خاصة مع المجتمعات المعاصرة التي لم تعد مجتمعات بسيطة قد تكون السلطة فيها مسندة إلى الجهاز التنفيذي فقط يشرف عليه الملك وحاشيته. وربما نجد في التعريف التالي ما يعبّر عن طبيعة المجتمعات المعاصرة التي أصبحت السلطة فيها مؤسساتية تخضع لجماعات الضغط المختلفة. "إن السياسة هي النشاط الاجتماعي الفريد من نوعه، الذي ينظم الحياة العامة،

---

[1] الكيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، ج3 . مرجع سابق. ص: 367.

[2] بدوي عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**. مرجع سابق، ج 1، ص: 125.

ويضمن الأمن ويقيم التوازن والوفاق _ من خلال القوة الشرعية والسيادة _ بين الأفراد والجماعات المتنافسة والمتصارعة في وحدة الحكم المستقلة على أساس علاقات القوة، والذي يحدد أوجه المشاركة في السلطة بنسبة الإسهام والأهمية في تحقيق الحفاظ على النظام الاجتماعي وسير المجتمع"[1].

نستنتج في الأخير، بخصوص موضوعنا الذي يتعلق بفترة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط، أن الخلفية الأخلاقية المؤطرة للنظر السياسي في الفلسفة اليونانية، كانت بدورها المؤسس للنظر السياسي في تراث الفكر السياسي الإسلامي بأقسامه الثلاثة. فالسياسة الشرعية وإن هي استندت إلى الشرع، فان جوهر الشرع هو الأخلاق، وبالنسبة لمدونة الآداب السلطانية، فلا شك أنها كانت تستند إلى الأخلاق، على الأقل من باب تبرير فعل وممارسة الملوك أمام رعاياهم، وكذلك من باب التأسيس لأخلاق خاصة بالملوك. أما ما تعلق بالفلسفة السياسية فإن تأثرها بالفلسفة اليونانية في هذا المجال يجعل قيام تصوراتها السياسية على الأخلاق أمر لا يحتاج إلى دليل. أما ما طرأ من تغيرات حول مفهوم السياسة ووظائفها قد كان من باب المقارنة وتتبع تطور المفهوم، الأمر الذي قد يساعدنا في مقاربتنا لموضوعنا من حيث الوصف والتقييم.

[1] الكيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، ج3. مرجع سابق، ص: 362.

المبحث الثاني: الخلافة

لقد شكلت الخلافة المحور الأساسي لمجال الفعل والممارسة السياسة، وكذا التنظير السياسي في مختلف مجالاته المعرفية، كما مثلت في التجربة السياسية للمجتمع العربي الإسلامي الحدث الأم لكل الأحداث السياسية التي شهدها هذا المجتمع في تاريخه، وما ترتب عنها من أوضاع اجتماعية معينة، وكذا ما صاحب ذلك من تيارات ومذاهب دينية وفكرية، تدين في ظهورها إلى ذلك الحدث الأم.

وما يشهد على قوة أثر هذا الحدث في حياة المسلمين آنذاك، أنه كان أول سبب في اختلافهم، وهو ما يذهب إليه الأشعري في قوله: "وأول ما حدث من اختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ـ صلى الله عليه وسلم ـ اختلافهم في الإمامة"[1]. وهذا الاختلاف وإن كان في بدايته بسيطا، إلا انه مع مرور الزمن جرّ إلى الاقتتال والتناحر، وهو ما يشير إليه الشهرستاني بقوله: "وأعظم خلاف بين الأمة الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمن"[2].

ونظرا للأهمية التي اكتستها الخلافة في التجربة السياسية لهذا المجتمع، فإنه من الأهمية بمكان الوقوف على طبيعة هذا المفهوم، من خلال بيان خصائصه المقومة له، والشروط الموجبة له، وكذا الآثار التي نتجت عنه مما ميزّ المجتمع العربي الإسلامي في هذه الفترة من تاريخه.

1 . الدلالة اللغوية :

ينطلق صاحب "لسان العرب" في تحديد المعنى اللغوي للخلافة من جذره اللغـوي "خلف"، فيقول: "خَلَفَ خُلفٌ إن الخلف ضد القدام ... وخلفه يخلفه صار خلفه ...

---

[1] الأشعري، علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**.ج1. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. ط1، 1950. ، ص: 39.

[2] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**.ج1. صححه وعلق عليه احمد فهيمي محمد. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان (د. ت). ص: 21.

والخلف: الظهر ... يقال: اخلف الرجل يده أي ردها إلى خلفه ... والتخلف: التأخر، واستخلف فلان فلانا جعله مكانه. يقال: خلفه في قومه خلافة، وخلفته أيضا إذا جئت بعده ... واستخلفته جعلته خليفتي، والخليفة الذي يستخلف ممن قبله. والجمع خلائف، وخلفاء. والخلافة: الإمارة ... جاز أن يقـــال للائمة خلفـاء الله في أرضـه بقولـه عز وجل:﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَـٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[ص، آ:26]، والخليفة السلطان الأعظم. والخالفة: الطالح ويسمى خلَفا بفتح اللام في الطلاح وخلْفا بإسكانها في الصلاح، والخلف يكون في الخير والشر، وكذلك خلف وخلف فلان مكان أبيه يخلف خلافة إذا كان مكانه ولم يصر فيه غيره، كان خليفة عليهم منه، يكون في الخير والشر ولذلك قيل: أوصاه بالخلافة، والخليفة من يقوم مقام الذاهب ويسد مسده ... وجمعه خلفاء"[1].

وعند الزمخشري، الخلافة من خَلَفَ، خَلَفه، جاء بعهد خلافة. وخلفه على أهله فأحسن الخلافة ... وخلف عليها فلان أذا تزوجها بعده ... وخلفه بخير آو شر ذكره به من غير حصرته"[2].

ما يستخلص من هذه الدلالة اللغوية، أن الخلافة هي إحلال شخص مكان شخص آخر، لكنها تشير كذلك إلى المعنى السياسي، وذلك حينما أشار ابن منظور إلى معنى الخلافة، حيث يجوز منه قابلية الأئمة أن يكونوا خلفاء لله في أرضه، وبذلك تصبح الخلافة خلافة عن الله، وخلافة عن الإنسان.

خلافة الإنسان للإنسان أمر تشهد له البداهة الحسية، وضرورات الواقع الإنساني، إلا أن خلافة الإنسان لله، فذلك ما يحتاج إلى دليل يعززه، فهل يشهد القرآن على صحة ذلك ؟.

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب** مصدر سابق، ج4، (مادة خلف)، ص: 182 وما يليها.

[2] الزمخشري محمود بن عمر، **أساس البلاغة**. دار صادر. بيروت، لبنان. 1399هـ_1979م. ص: 173.

ورد في القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة، آ: 30]

﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ﴾ [ص، آ: 26]

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ وَرَفَعَ بَعۡضَكُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلۡعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [الأنعام، آ: 165]

﴿وَلَو نَشَآءُ لَجَعَلۡنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَخۡلُفُونَ﴾ [الزُّخرف، آ: 60]

هذه الآيات لا تنص صراحة على الخلافة بمفهومها السياسي المتداول في التجربة السياسية للمجتمع العربي الإسلامي، كما أنها من ناحية أخرى لا تدل على أن معنى الاستخلاف هو لله، فإذا كانت الآية الأولى المتعلقة بآدم أبي البشر، والتي احتج بها صاحب لسان العرب على أنها تفيد جواز خلافة الأئمة لله كما ورد عن الزجاج[1]، فإن ما يذهب إليه جلّ المفسرين على أنها دالة على تعمير الكون. كما أن ما ورد عن داوود عليه السلام فهي للقضاء بين الناس وفق الحكم العادل، وهو ما يشير إليه محمد عمارة بقوله: "والناس في القرآن "خلفاء" و "خلائف" و "مستخلفون" ... فالخلافة هنا هي عن الله في عمارة الأرض لبني الإنسان، وليست الوظيفة السياسية المحددة

[1] انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج4. الصفحات نفسها.

لصاحب السلطة ورئيس الدولة الذي اختاره المسلمون يوم وفاة الرسول، وأسسوا باختياره نظام حكمهم هذا"[1]. فالدلالة اللغوية لا تفيد ذلك المعنى الذي يجعل من الخلافة خلافة لله، وكأن الإنسان نائب عنه في تسيير شؤون الناس في مجال الحكم والسياسة، وكون الخلافة نيابة عن المستخلف ففيه إشارة إلى أن المستخلف غائب، آو عاجز، فلذلك تكون خلافته له مبررة. إلا أن ذلك لا يجوز في حق الله سبحانه وتعالى. فإذا كانت الخلافة تقال على "من يستخلف غيره" أو "من خلفه غيره في أمر من الأمور"، فان ذلك "يدل على أن الاستخلاف متعلق بالبشر وان الله حي لا يموت، ولا ينام، وقادر "كما يذهب إليه القلقشندي في "الإنافة"[2].

2 . الدلالة الاصطلاحية :

بتجاوز الدلالة اللغوية التي من شانها أن تكون عامة تفيد كل معاني الاستخلاف، فان من خاصية الدلالة الاصطلاحية التركيز على المعنى الذي اشتهرت به الخلافة، والمجال الذي تم تداولها فيه، وهو هنا في الثقافة العربية الإسلامية محدد بالمجال السياسي، وبأكثر تحديد مرتبط بالسلطة العليا في الدولة.

نُنبّه في البداية إلى أن مصطلح الخلافة ارتبط بلفظ الإمامة، إلى درجة أن أصبح هذا الأخير طاغيا في الاستعمال عن لفظ الخلافة حتى عند أهل السنة، في حين أن لفظ الإمامة هو اصطلاح ارتضاه الشيعة للإشارة به إلى السلطة العليا في الدولة. والسبب في ذلك يعود، كما يقول احد الباحثين: "أن الشيعة هم الذين بدأوا البحث في هذا العلم، فهم واضعوه، وهم إذن الذين اختاروا مصطلحاته. ولما كان اللقب الذي اختاروه وخصوا به زعمائهم هو "الإمام"، فان المشكلة الأولى التي بدأوا يبحثونها

---

[1] عمارة محمد، **نظرية الخلافة**، ضمن كتاب **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، لبنان. ط1، 1995. ج 2 . ص: 186.

[2] نقلا : عن الكبسي محمد علي، **الفكر السياسي العربي من التطور إلى المصطلح**. مرجع سابق، ص: 56.

ويجادلون فيها خصومهم كانت "الإمامة" وانطلق خصومهم يجادلونهم بنفس اللغة، فثبت التقليد، ولم يكن هناك داع لتغييره"[1]. ورغم ذلك فان بين المصطلحين اختلاف راجع أساسا إلى اختلاف المرجعية المؤطرة لهما، وهو ما سنبينه لاحقا.

أ / الخلافة :

ذهب الماوردي إلى أن "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[2]، ويعرفها المطهر الحلي بأنها "رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي"[3]، كما يذهب ابن خلدون في تعريفه لها بأنها "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[4] .

ما يلاحظ على هذه التعريفات، المختلفة المشارب، اتفاقها على أمرين أساسين، هما:

1. أن الخلافة من حيث وظيفتها سلطة جامعة بين الديني والدنيوي، بحيث يصبح أمر الدين من صلاحيات الخليفة، وهذا ما يؤسس لفكرة علاقة الدين بالدولة، وما يترتب عنها من نتائج حول طبيعة الحكم في الإسلام، كما هو مشهور في أدبيات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.
2. أنها من حيث طبيعة وجودها خلافة للنبي، أو صاحب الشرع بتعبير ابن خلدون. وهذا ينفي عنها كونها خلافة لله، وهو المعنى الذي استبعدناه أثناء بحثنا في الدلالة اللغوية.

إلا أن هذا التحديد لم يكن على درجة كافية من الوضوح والدقة، بل على العكس من ذلك كان مثيرا لإشكالات كثيرة صاحبت مؤسسة الخلافة على مدار تاريخها. وقد

---

(1) الريس محمد ضياء الدين، **النظريات السياسية**. مرجع سابق، ص: 118.

(2) الماوردي علي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. دار الحرية، بغداد 1409هـ، 1989م/ الباب الأول في عقد الإمامة.

(3) المطهر الحلي، **كشف المراد في شرح تجديد الاعتقاد**، المطبعة العلمية. قم، إيران. بلا تاريخ، ص: 673.

(4) ابن خلدون، **المقدمة**. مصدر سابق، ص: 178.

تركزت هذه الإشكالات بدرجة أكبر حول (طبيعة الوجود، والوظيفة).

فمن حيث وجودها، تنص التعاريف الاصطلاحية على أنها خلافة للنبي، وهذا يثير قضايا إشكالية تتعلق بوظيفة النبي، هل هي وظيفة دعوية فقط، أم أنها تمتد لتشمل الشؤون العامة الناس، وغيرها مما يتعلق بالتدبير العام. وذلك ما يدخل في صميم التدبير السياسي. وإذا كانت النصوص التاريخية تؤكد بوضوح بان النبي قد جمع بين الوظيفتين، الدعوية والسياسية، فهل كان مرجعه في ذلك إلى الوحي فقط، آم الرأي والتدبير كذلك؟. إن الإجابة عن ذلك تمثل فيصلا بين أهم فريقين في تاريخ الإسلام، ألا وهما الشيعة، والسنة.

ومن حيث وظيفتها، فهي ذات ارتباط عضوي بالأمر الأول، فإذا كان هناك اتفاق حول كونها حراسة للدين، فهل لذلك تحديد، بمعنى توضيح حراسته، ورئاسته لأمور الدين، فهل تنص هذه المقولة على تداخل الديني والدنيوي، وبذلك يكون الخليفة جامعا بين السلطتين الدينية والدنيوية، آم بين السلطتين حدود فاصلة ؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها التي أثارتها قضية الخلافة، منوطة بالمرجعية المؤطرة للنظر في فهم الشريعة الإسلامية، سواء عند أهل السنة والجماعة، أو عند الشيعة باعتبارهما الفرقتين اللتين تمتلكان نظرية حول الخلافة أو الإمامة، عكس الخوارج رغم كونهم "أول من كان لهم موقف واضح من قضية الخلافة، على الرغم من إن موقفهم هذا لم يرق في يوم من الأيام إلى مستوى النظرية"[1].

الخلافة في منظور أهل السنة، يمكن استخلاصه مما ذهب إليه ابن خلدون في المقدمة تحت فصل "اختلاف الأمة في حكم هدا المنصب وشروطه "حيث يرى أن "تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال: خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله. واختلف في تسميته خليفة الله. فأجازه بعضهم اقتباسا من الخلافة العامة التي للآدميين

[1] الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**. مرجع سابق. ص: 108.

في قوله تعالى : ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة، آ: 30] وقوله : ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام، آ: 165]. ومنع الجمهور منه، لأن معنى الآية ليس عليه"[1].

يظهر من هذا التحديد أن الخلافة على معنيين: خلافة عامة، وهي المقصودة في القرآن الكريم، ومجعولة لعمارة الأرض، أما الثانية فهي نيابة عن الرسول، وهي المرتبطة بالحكم والسلطة. وجمهور علماء أهل السنة قد منعوا أن يكون الخليفة خليفة لله. وهذا المنع ارتبط بقرائن من تاريخ الخلافة ذاتها في صدر الإسلام جعلت الدلالة النصية للآيات الوارد فيها الاستخلاف تمنع من أن يكون الخليفة خليفة لله. ومن هذه القرائن ما أورده ابن خلدون من أن أبا بكر "نهى عنه لما دعي به، وقال " لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله ﷺ"[2]. وكذلك ما أورده القلقشندي في " الإنافة" عن عمر بن عبد العزيز لمّا سمع رجلا يناديه: يا خليفة الله، فقال: "ويلك فقد تناولت متناولا بعيدا، إن أمي سمتني عمر، فلو دعوتموني بهذا الاسم قبلت، ثم كبرت فكنيت أبا حفص فلو دعوتني به قبلت، ثم وليتموني أموركم فسميتموني أمير المؤمنين فلو دعوتني بذلك كفاك"[3]. وهكذا يتبين أن الخلافة في منظور أهل السنة ليست خلافة لله، وإنما هي للرسول، وبذلك يكون الخليفة مقلّدا للرسول في وظيفته الدنيوية دون الدينية، لأن ما هو ديني قد انتهى بوفاة النبي ﷺ، كما أن "الدين وضع الهي، نقبله ونتعبد بتكاليفه، مسلمين الوجه لله .. بينما السياسة أمور نأتمر ونتأمر معا في

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**. مصدر سابق، ص: 178.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

[3] القلقشندي، أحمد بن عبد الله، **الإنافة في معالم الخلافة**. تحقيق عبد الستار احمد فراج. عالم الكتب، بيروت، لبنان.(د. ت). ج1، ص:15.

قضاياها ... ونسلك سبيل الشورى في هذا الميدان"[1]. فهي سياسة مستوحاة من أصول الدين ومقاصده، ضف إلى ذلك أن الخليفة للرسول، حسب الشروط والمناقب التي وضعها الفقهاء له، تجعله اقرب إلى الرسول في أخلاقه، ولعل ذلك ما أفاد معنى أن يكون الخليفة خليفة لله، وهو ما وضحه الراغب الأصفهاني من أن خلافته لله "هو اقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة. ومكارم الشريعة هي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس في الحكم، والإحسان والفضل، والقصد منها أن يبلغ بذلك إلى جنة المأوى وجوار العزة تبارك وتعالى"[2]. وهذا الاقتداء يشترط مواصفات أخلاقية عالية تليق بمن يكون خليفة لله، يقول الأصفهاني دائما: "لا يصلح لخلافة الله ولا يكمل لعبادته، وعمرة أرضه، إلا من كان طاهر النفس قد أيل رجسها ونجسها ... لأن الخلافة هي الاقتداء به تعالى على الطاقة البشرية في تحري الأفعال البشرية"[3].

نستخلص من ذلك أن الخلافة، في منظور آهل السنة، هي خلافة للرسول، وليست لله إلاّ تجوّزا، وليس المقصود به أن يكون الخليفة نائبا عن الله، فذلك غير جائز في حقه، بل المقصود به أن يكون صاحب هذا المنصب متحلّياً بأخلاق التقوى التي تقرّبه من إدراك حقائق الدين وقضاياه، والتي بها يتمكن من سياسة الرعية وإدارة شؤونها، بمقتضى الوظيفة الأساسية للخلافة التي هي حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

واستبعاد النيابة عن الله في الخلافة ليس الغرض منه إلا نفي الطابع الديني الثيوقراطي عن الخلافة، وجعلها مؤسسة مدنية مهمتها القيام بأمر الأمة، ونلحظ ذلك في ما نقله الشهرستاني في "الإقدام" عن أبي بكر الصديق حينما قال بعد وفاة النبي

---

[1] عمارة محمد، **نظرية الخلافة**. مرجع سابق، ص: 198.

[2] الراغب الأصفهاني ابو القاسم، **كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة**. راجعه وقدم له عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية. ط1، 1973. ص: 26.

[3] المصدر نفسه، ص: 29.

ﷺ: "إن محمدا قد مضى إلى سبيله، ولا بد لهذا الأمر من قايم يقوم به، فانظروا، وهاتوا أراءكم يرحمكم الله"[1]. كما أن غياب النص في قضية الخلافة والخليفة، يعزز من صحة هذه الفكرة، فالخلافة إنما أساسها الشورى، فهي تقوم على الاختيار والبيعة والعقد. والخليفة أو الإمام ليس مشرّعا، على الرغم من أنه مجتهد، "إلا أنه لا يعدو كونه واحدا من المجتهدين .. وهو منفّذ للشريعة والقانون في الجوهر والأساس ... يقول القاضي عبد الجبار "اعلم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ هذه الأحكام الشرعية، نحو إقامة الحد، وحفظ البلد، وسد الثغور، وتجييش الجيوش والغزو، وتعديل الشهود، وما يجري هذا المجرى"[2].

تبدو الخلافة وفق هذا التصور اقرب إلى خلافة النبوة، لأنها اقتداء بسيرة صاحبها، إلا أن هناك دائما فارقا بين النظرية والتطبيق، خاصة إذا كان التفكير في الخلافة هو من منطلق ما يجب أن يكون، وليس مما هو كائن. فمن المعروف أن "التنظير للخلافة، سواء من طرف الشيعة أو من طرف أهل السنة لم يبدأ إلا بعد أكثر من قرن من الزمان على قيام مشكلة الحكم في الإسلام"[3]. ولذلك دلالته، بحيث أن التنظير جاء ليؤسس لما هو كائن، وإذا كان أهل السنة قد استندوا إلى فترة الحكم الراشد كمرجع تأسيسي لمسألة الخلافة في غياب النص، وشبه إجماعهم على شروط هذا المنصب التي حدّدها ابن خلدون في أربعة، وهي: " العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء، مما يؤثر في الرأي والعمل. واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي"[4]. وبالرجوع إلى شرط العلم فلا يكفي فيه "إلا أن يكون مجتهدا، لأن التقليد

---

[1] نقلا عن: عمارة محمد، **نظرية الخلافة**. مرجع سابق. ص: 185.
[2] المرجع نفسه. ص: 243.
[3] الجابري، **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص: 180 .
[4] ابن خلدون، **المقدمة**. مصدر سابق. ص: 180.

نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال"[1]. فان هذا الشرط هو بمثابة صمام الأمان للخليفة في أن يرى في أمور الدين و يقضي فيها بما أداه إليه اجتهاده، وذلك طبعا في ما ليس فيه نص قاطع أو إجماع متفق عليه. وإذا علمنا بان أمور السياسية أكثرها من الأمور الاجتهادية، أدى ذلك إلى إعطاء حرية أكبر للخليفة في إبداء الرأي وإلزام الآخرين به، خاصة وان بعض الفقهاء يرون بان الشورى واجبة إلا أنها غير ملزمة للحاكم. وإذا ما نظرنا إلى الخلافة من ناحية الممارسة الفعلية الواقعية فان كتب التاريخ تكشف لنا عن ممارسات هي بخلاف ذلك التصور الطوباوي للخلافة الذي صورته كتب الفقه وعلم الكلام لمؤسسة الخلافة. فقد ووجهت الخلافة منذ انتصابها بمشكلة الشرعية، ابتداء من اجتماع السقيفة إلى الفتنة الكبرى، وتوالي ذلك على مرِّ تاريخها، وهو الأمر الذي جعل منها ساحة للصراع بمختلف صوره، وظفت فيه كل الأدوات والوسائل، منها وبدرجة أكبر الدين. مما يجعلنا نتساءل، من كان في خدمة الآخر الخلافة في خدمة الدين أم العكس هو الصحيح، وهو أن الدين وُظّف لخدمة هذه السلطة أو تلك؟.

هكذا تنتهي نظرية الخلافة عند أهل السنة والجماعة، نظرية قائمة على الاجتهاد في غياب النص، ولكنه اجتهاد ارتكز أساسا على تجربة الخلافة نفسها، واستفاد من محنها وأزماتها، إلى درجة انه قال بإمامة المتغلب درءا للفتنة. فقد روي عن الأمام احمد انه قال: "من غلب بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه أماما عليه، برّا كان أو فاجرا، فهو أمير المؤمنين"[2].

---

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها .

[2] أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**. تحقيق محمد حامد الفقي. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان 1983. ص:4

المبحث الثالث: الإمامة.

لقد سبق وان بيّنا الأسباب التي جعلت من مصطلح الإمامة يطغى استعماله على مصطلح الخلافة عند أهل السنة القائلين بالخلافة والخليفة، في حين انه " لدى الشيعة فيظهر مصطلح الخليفة أو الخلافة لماما ويكاد يختفي تماما، ولا نعثر إلا على مصطلح الإمامة"[1]، ذلك ما يستدعي البحث في هذا المصطلح، والكشف عن الأسباب الكامنة وراء اقتصار الشيعة عليه دون مصطلح الخلافة .

1. الدلالة اللغوية :

جاء في لسان العرب لابن منظور: "وأمّ القوم، وأمّ بهم: تقدمهم، وهي الإمامة. والإمام كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين"[2]. ويذهب الفيروز آبادي في "القاموس المحيط" إلى أن "أمه: قصده ... والأئمة ويضم الحالة، والشرعة، والدين، والنعمة، والسنة والإمامة. وأمّهم وبهم تقدمهم، وهي الإمامة"[3].

فالدلالة اللغوية لكلمة "إمام" تفيد: التقدم، والقصد إلى جهة معينة، والهداية والإرشاد. وتعتبر صفة التقدم من أخص صفات الإمام، فلا يمكن أن يقتدى به ويؤم غيره إلا إذا كان متقدما، وبذلك تكون الإمامة مخالفة من حيث هذه الدلالة للخلافة، التي تعني في ذات الدلالة التخلف أو الحلول مكان شخص آخر. كما أن الإمام باعتباره متقدما غيره، فيكون قصده إما إلى الخير أو الشر. وبذلك فالإمامة حاملة لوجهين: الخير والشر معا.

هذه المعاني، تجد أصلها في القرآن الكريم، كما يتبين من هذه الآيات :

---

[1] الكبسي محمد علي، **الفكر السياسي العربي**، مرجع سابق. ص: 67.
[2] ابن منظور، **لسان العرب**. مصدر سابق، ج1، ص: 214.
[3] الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مطبعة بولاق، مصر 1301هـ. ج4 (مادة أمة).

﴿وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة، آ: 124]، وقوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَنَجۡعَلَهُمۡ أَئِمَّةٗ وَنَجۡعَلَهُمُ ٱلۡوَٰرِثِينَ﴾ [القصص، آ: 5]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَئِمَّةٗ يَهۡدُونَ بِأَمۡرِنَا وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِمۡ فِعۡلَ ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِۖ وَكَانُواْ لَنَا عَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء، آ: 73] وقوله تعالى:﴿وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَئِمَّةٗ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾ [القصص، آ: 41] وقوله تعالى:﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ﴾[التوبة، آ: 12].

ما تدل عليه هذه الآيات، أن الإمام هو المتبَع الذي يقتدى به، وهذا الاقتداء إما أن يكون بالهداية والإرشاد إلى الخير، أو إلى الشر. غير أن فخر الدين الرازي قد فرق بين الأمرين، قائلا: "إنها إذا أطلقت وحدها فإنها لا تفيد إلا معنى الهداية إلى الخير، فان أريد منها أن تفيد معنى الشر فلا بد من التنصيص على ذلك بإضافة قرينة على المعنى لمطلوب"[1]. فالشر مضاف إلى الإمام، وليس متضمنا في مفهومه الذي يقوم على الهداية إلى الخير، خاصة وان الله سبحانه وتعالى قد وصف به الأنبياء، كما ورد في الآيات السالفة الذكر. واختيار الشيعة لمصطلح الإمام بدل الخليفة ينمّ عن التأسي بهذا المعنى.

---

[1] الرازي فخر الدين، **مفاتيح الغيب**، ج4. ط1، القاهرة 1938، . ص: 43.

3. الدلالة الاصطلاحية:

بتجاوز الدلالة اللغوية، التي تقيم فرقا بين الإمامة والخلافة، فإننا نجد علماء السنة يجعلون الإمامة مرادفة للخلافة. فابن خلدون يعتبرها "أخت الخلافة"[1]، وينتهي ابن الأزرق من بحثه في مسألة الخلافة والإمامة إلى تقرير "أن المسالة الأولى تقدم ما يدلّ على أن المراد بها (الخلافة) وبالإمامة راجع إلى النيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا. ولأئمة الأصول في تحرير ذلك عبارات أصحها عند الآمدي، وفرض كلامهم في لفظ الإمامة أنها خلافة"[2]، كما اعتبر ابن حزم أن "لفظ "الإمام" إذا أطلق فانه لا ينصرف إلا إلى صاحب الإمامة الكبرى أو العامة"[3]. والإمامة الكبرى أو العامة هي الخلافة تمييزا لها عن الإمامة الصغرى التي تطلق على الصلاة.

وبالانتقال إلى الشيعة فان الأمر مختلف من حيث الدلالة التي تكتسيها الإمامة عندهم، ذلك أنه ارتبطت بتاريخ الشيعة ذاته، فيظهر مصطلح الإمامة عندهم كمصطلح معارض لمصطلح الخلافة، تماما مثلما أن حركتهم معارضة لنظام الحكم القائم على الخلافة. فهذه الأخيرة هي أخص من الإمامة لافتقارها للشرعية، ولذلك "نقل عن التفتازاني أن الشيعة كانوا يذهبون إلى أن الإمامة أخص من الخلافة. ومعنى ذلك أنها أكمل. فالإمام عندهم لا يعني إلا صاحب الحق الشرعي ... أما خليفة فيدل، أولا على صاحب السلطة الواقعة، وقد يكون غير ذي حق. ومن أجل هذا، فان الشيعة كانوا يسمون ولاة الأمر غير المعترف بهم "خلفاء" لا "أئمة"".[4]

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**. مصدر سابق. ص: 210.

[2] ابن الأزرق ابو عبد الله ، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ج 1. تحقيق علي سامي النشار. منشورات وزارة الإعلام، بغداد 1977. ص: 90.

[3] ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 4. تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. دار الجيل بيروت، لبنان (د. ت). ص 90.

[4] الريس، **النظريات السياسية**. مرجع سابق، ص: 119.

الإمامة عند الشيعة هي خلافة للنبوة، يقول إخوان الصفا: "واعلم أن الإمامة هي خلافة والخلافة نوعان: خلافة نبوة، وخلافة الملك"[1]، وليس المقصود بخلافة النبوة خلافة رسول الله كما هو في مصطلح أهل السنة، بل إن الإمام وارث للنبوة. فليست وظيفته مراعاة المصالح الدنيوية فقط، بل وكذلك مراعاة المصالح الدينية، التي هي الأساس في تنصيبه. ومن هنا قولهم بالوجوب في حقه. يقول الإمام الشيعي ابو جعفر الطوسي(385_ 460هـ): "إن شريعة نبينا لابدّ لها من حافظ .. ولا يخلو الحافظ لها من أن يكون جميع الأمة، أو بعضها .. وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الأمة، لأن الأمة يجوز عليها السهو والنسيان، وارتكاب الفساد والعدول عما عملته .. وإن ما جاز على آحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن إجماعها أكثر من انضمام آحادها بعضها على بعض .. وإذا كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على انفراد، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل .. فإذن لا بد للشريعة من حافظ معصوم، يُؤمن من جهته التغيير والتبديل والسهو، ليتمكن المكلّفون من السير إلى قوله. وهذا هو الإمام."[2]

يكشف هذا النص معالم نظرية الإمامة عند الشيعة المؤسسة على وجوب حفظ الشريعة، الذي يقتضي من جانبه أن القائم عليه لا يجوز عليه السهو والنسيان، وإذا كان ذلك غير متحقق لا في الأمة ولا في أحد أفرادها إلا إذا كان مُتّصفا بالعصمة.

تظهر العصمة كخاصية ضرورية للإمامة، وهذه لا يمكنها أن تكون إلاّ في أهل بيت النبي، ولذلك فالإمامة يجب أن تكون من بيت النبي لا في غيره. يقول السجستاني: "فإذا كانت الإمامة لا تستقر إلا في أهل بيت النبوءة، فكيف يتوهم أن النبوة تستقر في غير بيت أهل النبوءة"[3] .

---

[1] إخوان الصفا، وخلان الوفا، **الرسائل**، مج3. دار بيروت للطباعة والنشر، صادر. بيروت، لبنان(1957). ص: 494.

[2] انظر: محمد عمارة ، **نظرية الخلافة**. مرجع سابق. ص: 214 و 215.

[3] السجستاني، ابو يعقوب إسحاق، **كتاب إثبات النبوءات**. دار المشرق. بيروت، لبنان. ط2، 1987. ص: 159.

من موجبات العصمة، أن تكون مناقب الإمام أشبه بمناقب النبي، لا على أساس السعي للتخلق بأخلاقه، بل أن يَحلّ محلّه في كل شيء، وبذلك بدت "الإمامة لطفا إلهيا لعباده، أو كأنها في مرتبة النبوة من حيث كونها عفة وعصمة وسلوكا قويما وعدلا، فلا يمكن الاستغناء عنها. وصار الإمام محوّلا كلام الخالق إلى كلام الآدميين "حتى عرف وصار كلاما ظاهرا.""[1]

إذا كانت الإمامة على هذه الصورة، فلا يمكنها أن تكون قائمة على الاختيار والشورى، لان ذلك يتناقض وطبيعتها الإلهية، والمراد بذلك " أنها بتفويض وتنصيص من الله تبارك وتعالى"[2]، ومن هنا قالوا بالوصية. واحتج الشيعة في ذلك بالقرآن الكريم، وأثار السنة النبوية. فبالنسبة للقرآن الكريم استندوا إلى آية الولاية في قوله تعالى:﴿ وَلِيُّكُمُ إِنَّمَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ ﴾ [المائدة، آ: 55].

في هذه الآية الكريمة كما يقول العاملي " أثبت الله تعالى الولاية لنفسه ولرسوله وللذين آمنوا لا جميعهم، بل الذين اتصفوا بوصف خاص وهو إعطاؤهم للصدقة وهم في حالة الركوع من الصلاة. وهذا الوصف بعينه لم يتحقق إلاّ في شخص علي بن أبي طالب كما وردت بذلك الآثار المتضافرة"[3]، ومن أثار السنة النبوية يستند الشيعة إلى حديث الدّار، أو حديث بدء الدعوة، حيث يقول علي بن أبي طالب: أن النبي اخذ برقبتي ثم قال: "إن هذا أخي، ووصيي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوه"[4] كما

---

[1] الكبسي محمد علي، **الفكر السياسي العربي**. مرجع سابق. ص: 70.

[2] العاملي مكي حسن، **بداية المعرفة، منهجية حديثة في علم الكلام**. الدار الإسلامية، بيروت. لبنان. ط1، 1996. ص: 241.

[3] المرجع نفسه، ص: 225.

[4] نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 254.

يحتجون بحديث غدير خم*.

نظرا لذلك، فقد رفع الشيعة من شأن الإمامة إلى درجة المعتقد، واعتبروها ركنا من الدين. فقد رووا عن إمامهم أبي جعفر محمد بن علي زين العابدين انه قال: "إن الله فرض على العباد خمسا: الصلاة .. والزكاة .. والصوم.. والحج .. والولاية (الإمامة). وقالوا إن الإيمان لا يتم إلا بالاعتقاد بالإمامة".[1]

هكذا تتميز الإمامة عن الخلافة. فإذا كانت هذه الأخيرة خلافة للرسول، وكان الخليفة خليفة لرسول الله ينوب عنه في إدارة شؤون الأمة بما تقتضيه السياسة الشرعية، في حين أن لا سلطان له على الدين، فإننا نجد الإمامة وراثة للنبوة في جميع شؤونها، وبذلك فقد جمعت بين السلطتين الدينية والدنيوية على حد سواء .

خلاصة :

أظهرت التجربة السياسية العربية الإسلامية نظام حكم متميز هو "الخلافة" مثلت مجالا للممارسة السياسية، وتميُّز هذا النظام في الحكم إنما يرجع أساسا إلى الدين، بحيث انه لا يمكن في هذه التجربة عزل ما هو سياسي عن ما هو ديني، فهذا التداخل هو ما أفرز ذلك الاختلاف بين مصطلح الخلافة كما هو عند أهل السنة، ومصطلح الإمامة كما صاغه الشيعة. وكلا المصطلحين إنما هما ثمرة للصراع بين هاتين الفرقتين في الإسلام (الشيعة والسنة).

وإذا ما نظرنا إلى هذه المؤسسة من حيث وظيفتها، نجد التصور الشيعي لها، على

* غدير خم، مكان نزل به رسول الله ﷺ وخطب في أصحابه، ومما جاء في الخطبة: "ألستم تعلمون إني أولى بالمسلمين من أنفسهم؟ قالوا: بلى. فاخذ بيد علي فقال: "من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه وعاد من عاداه" وهو حديث ورد في كتب الحديث عند الشيعة وعند أهل السنة معا، بروايات مختلفة.

[1] نقلا عن: عمارة محمد، **نظرية الخلافة**. مرجع سابق، ص 247.

الأقل، ناجحا من حيث انسجامه وقدرته على تجاوز ما يمكن أن يؤثر على وظيفتها، وبالتالي استمراريتها. ذلك أن التوفيق بين الديني والدنيوي يعتبر أمرا محسوما حين جمع الشيعة السلطتين الدينية والدنيوية في شخص الإمام، وما رفعُ الإمامة إلى درجة المعتقد إلا ضمان الولاء المطلق من قبل الأتباع للإمام، مما يعني عمليا درء أيّة معارضة كانت، باعتبارها معارضة للدين، وليس لأمر دنيوي هو محل شورى واختيار.

أما في تصور أهل السنة، فالأمر يبدو على النقيض من ذلك، على الأقل في مستوى النظرية، فهذا التصور لم يحسم بصورة واضحة طبيعة العلاقة بين الشأن الديني، والشأن السياسي على مستوى مؤسسة الخلافة، فإذا كانت حسب منظريها "أنها حراسة للدين"، وليست بمؤسسة مشرّعة، فان ذلك جعلها محل مراقبة تجاه هذه الوظيفة، وبذلك بدت وكأنها تحت وصاية سلطة أسمى منها، ألا وهي سلطة "الفقهاء والعلماء" باعتبارهم القيّمين على الدين وأعلم به من غيرهم. غير أن وجوب قيام الخلافة في منظور أهل السنة وضرورة طاعة الخليفة حتى وان كان فاجرا أو فاسقا جعل العلاقة بين السلطتين علاقة جدلية قائمة على التأثير المتبادل، بحيث أن السلطة السياسية حاولت على الدوام إضفاء المشروعية الدينية على وجودها وممارستها السياسية، وذلك يعني عمليا انه يجب كسب ولاء المؤسسة الدينية، ولِمَا لا احتوائها والظهور من خلالها كما فعل الأمويون مع المرجئة، وكما فعل المأمون مع المعتزلة، والمتوكل مع الحنابلة ....

إن عدم حسم العلاقة بين الديني والسياسي على مستوى مؤسسة الخلافة، جعل منها محلا للصراع في الواقع الفعلي بين السلطة الدينية، والسلطة السياسية، ولما كانت السلطة السياسية دائما في حاجة إلى السلطة الدينية، فان الممارسة السياسية ذات الطبيعة النفعية والمصلحية من المفيد لها تنوع السلطة الدينية واختلافها من حيث مذاهبها العقائدية والفقهية، الأمر الذي يمكّنها من إضفاء المشروعية على ممارستها

السياسية، وبذلك فليس من المستبعد أن تكون السلطة السياسة هي المشجعة على هذا التنوع والاختلاف الذي لم يكن دائما سلسا وطبيعيا، بل كثيرا ما كان ميلاده نتيجة تصادم وصراع بين الفرق والمذاهب. وفي كل الأحوال فإن مردّ ذلك كله إلى فعل السلطة السياسية.

ولما كان التصوف حركة دينية سنية، فلا شك بان نشوءه، وممارسته، ومضمون خطابه، لا ينفصل عن هذا السياق العلائقي الجدلي للسلطتين السياسية والدينية، وذلك ما نحاول بيانه وإثباته في الفصل التالي.

الفصل الثاني:

التصوف: الماهية والنشأة

المبحث الاول :

1. ماهية التصوف.
2. خصائص التصوف.

المبحث الثاني: حول نشوء ظاهرة التصوف

- تمهيد.

1. حركة الزهد.
2. ميلاد التصوف.
3. انعكاس عوامل النشأة على التصوف.

المبحث الأول: **ماهية التصوف وخصائصه.**

قد مثّل التصوف الإسلامي ظاهرة متعددة الأبعاد من دينية وثقافية واجتماعية وسياسية، وشهدت هذه الظاهرة امتدادا على مستوى المكان، فلم تقتصر حركتها على منطقة دون أخرى، بل شملت كل بقاع العالم الإسلامي آنذاك شرقه وغربه، وامتدادا على مستوى الزمان، فلم تكف عن النمو والاتساع والتطور منذ نشأتها إلى يومنا هذا.

ونظرا لعمومية هذه الظاهرة وأهميتها في المجتمع العربي الإسلامي على الصعيدين الفكري والاجتماعي فإن الإحاطة بها من حيث خصائصها ومميزاتها تقتضي من الناحية المنهجية التطرق إلى مفهوم التصوف ذاته وتتبع مسار تشكله تاريخيا كما عرفته مدونات التصوف الإسلامي.

1. ماهية التصوف:

نميز في مدلول التصوف بين شقين: شق يتعلق بالمصطلح من حيث ولادته ومدلوله، وشق يتعلق بمضمون هذا المصطلح أو ما يمكن الاصطلاح عليه بماهية التصوف.

فمن حيث المصطلح، فقد مثل مبحثا إشكاليا بالنسبة لتلك الأبحاث التي اهتمت بالتأريخ لعلم التصوف وضبط مصطلحاته، سواء أكانت قديمة، أو حديثة عند الغربيين والعرب على السواء. حيث لم يحصل إجماع حول مدلول هذا المصطلح، ولا تاريخ ولادته في مشهد الثقافة العربية الإسلامية. فإذا كانت المصادر القديمة ترجع ظهور تسمية التصوف إلى القرن الثاني للهجرة، فإن من الحقائق التاريخية، أن هذه المصادر

المُدوّنة لعلم التصوف وتاريخه قد ظهرت "في فترة متأخرة نسبيا على ظهور التصوف ذاته وترسخ تقاليده الثقافية في بيئة العرب والمسلمين".[1]

تحيلنا هذه الحقيقة مباشرة إلى الشق الثاني المتعلق بماهية التصوف، فالمتصوفة قد خاضوا تجاربهم الصوفية الفردية بمعزل عن التقيد بمدلول محدّد للتصوف، فالتسمية لم تكن تشغل بال هؤلاء بقدر ما كانت التجربة الذاتية تستغرقهم لينطقوا بعدها بما أثمرت به من معارف ومواجيد. فإذا ما حاولنا الوقوف على مدلول التصوف عندهم فإننا نجده واسعا ومتعددا بل ومختلفا إلى درجة أن هذا الاختلاف نلاحظه عند الصوفي الواحد، وليس ذاك إلا لطبيعة التجربة الصوفية ذاتها*. وقد علّل الطوسي ذلك بأنه "رحمة من الله، لأن كل واحد يتكلم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وجده، فتكون فيهم لكل واحد من أهل الطاعات، وأرباب القلوب، والمريدين، والمتحققين، فائدة من كلامهم. وذلك أيضا على قدر تفاوتهم واختصاصهم ودرجاتهم."[2] نخلص مما سبق بيانه، إلى أن إشكالية المصطلح من حيث مدلوله وتاريخ نشأته إنما يعكس مدى درجة تعقد ظاهرة التصوف من حيث العوامل المساهمة في نشوئها، وكذا انطوائها على أبعاد مختلفة من دينية وثقافية واجتماعية وسياسية.

فمن حيث ماهية التصوف في حد ذاته، والتي يجب أن تستقى من المتصوفة أنفسهم، فإن التنوع والاختلاف لا يفيد صعوبة التحديد، بل بالعكس من ذلك أن هذه

---

[1] الكحلاوي محمد، **الفكر الصوفي في افريقية والغرب الإسلامي**. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت، لبنان. ط1 ـ 2009. ص: 24.

* قد أورد القشيري تعريفات كثيرة للتصوف متباعدة الأطراف والدلالات تحيل إلى "المحبة" و "الأخلاق" و "الزهد" و "التوكل" و "المعرفة" و "إصلاح أحوال القلوب" و "القرب من الله" و "التحقق بالحق" و "السعادة "، وكأنه يريد أن يخرج بمعنى "التصوف" عن كل تحديد أو كل محاولة تريد أن تختزله في تعريف واحد بذاته. انظر: الكحلاوي محمد، **الفكر الصوفي**. المرجع نفسه، ص: 29.

[2] السراج الطوسي، **اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي**. ضبطه وصححه الهنداوي كامل مصطفى. دار الكتاب العلمية. بيروت، لبنان. ط1، 2001. ص: 102.

الصعوبة توحي بغنى المفهوم وتجدده، مما يجعل التصوف مفهوما غير محصور، يتنوع ويتجدد ويغتني بما تمنحه إياه التجربة الصوفية ذاتها .

خصائص ظاهرة التصوف:

1. دينية:

ذكر الطوسي أن ما تختص به الصوفية "ترك ما لا يعنيهم، وقطع كل علاقة تحول بينهم وبين مطلوبهم ومقصودهم، إذ ليس لهم مطلوب ولا مقصود غير الله تبارك وتعالى."[1] من هنا كانت التجربة الصوفية "جزء لا يتجزأ من التجربة الدينية، إذ التصوف ""بُعدٌ" من أبعاد هذه التجربة الأخيرة، ما دامت التجربة الدينية تترجم في النهاية إلى بطانة عقائدية وممارسة أخلاقية "[2] .

لقد قدّم المتصوفة أنفسهم كناطقين بالحقيقة الدينية، نتيجةً لاشتِداد تأمّلاتهم الروحية، حيث أصبحوا يُفصحون عن معاني ومستنبطات جديدة تختلف عمّا هو عليه ظاهر الشريعة، فقد كانت الشريعة في نظرهم نقطة البداية لتعميق شعورهم الديني والخوض في تجربة روحية باطنية تتجاوز الظاهر والتي ليس لها من مقصد سوى الله. فالمعرفة اليقينية بالله إنما تتطلب قلبا غير مشغول سوى بحب الله والاشتياق إليه، ولذلك لم تكن أحكام الدين وتعاليمه في نظرهم مجرد أحكام ظاهرة تتعلق بالجوارح والمعاملات، بل وسائل لتطهير الباطن وتصفية القلب وتنقيته حتى يكون مرآة مجلوّة تتجلى فيه الحقائق الربانية التي هي "إشارات وبوادر وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء"[3]. وقد دعاهم ذلك إلى النظر في تجاربهم والعمل على

---

[1] المصدر السابق، ص: 16.

[2] الصغير عبد المجيد، **التصوف دعوة لا مواجهة**. نقلا عن الموقع الالكتروني www. islamic-sufism. com / article. php ?id=78

[3] السراج الطوسي، المصدر نفسه. ص: 22.

تنظيمها في إطار تنظيمي سُميّ في مصطلحهم بـ "الطريق الصوفي" الذي هو عبارة عن مراحل هي بمثابة معراج يسلكه "المريد" أو "السالك" للوصول إلى المعرفة الحقّة بالله. ومراحل هذا الطريق هي المقامات والأحوال. والمقامات هي "مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل"[1]، فهي بمثابة جماع التربية الخلقية والزهدية التي تسمو بنفس المريد إلى فضاء روحي لا تنشغل فيه بغير الله. وتعتبر المرحلة الأولى التي يتعين على السالك اجتيازها وأولها مقام التوبة لأنه يعني القطيعة مع حياة الإثم والمعصية ويليه مقام الورع المتمثل في مراعاة أوامر الشرع ونواهيه ثم ينتقل المريد إلى معاني الزهد والفقر وهما عبارة عن قطع العلائق مع الدنيا وشواغلها وفي ذلك إعداد النفس للتحقق بمقام الصبر وهنا تشعر تلك النفس بالخضوع التام للإرادة الإلهية وتتساوى عندها الأوضاع الدنيوية، لكن تلك العبودية المطلقة لا تبلغ أوجها إلا عن طريق مقام التوكل الذي يكون فيه الصوفي مُسقطا لكل تدبير مستغنيا بالله عن كل ما عداه فإذا روّض نفسه على الاستئناس بما في هذا الوضع من مشقة وعلى إدراك سعادته فيه كان ذلك دليلا على بلوغ مقام الرضا الذي يعتبر مدخلا لمحبة الله وهنا يبلغ الصوفي المرحلة الوسطى من الطريق لأن ما سبقها من مقامات هو من كسب العبد وثمرة مجهوده الخاص بينما الحب مشترك بينه وبين ربه وهو بداية لإرساء علاقة شخصية مع الله. أما الأحوال فهي منح إلهية وهبات ربانية لمن بلغ الكمال في مرحلة المقامات وتكون في صورة لوامع ولوائح قد تطول وقد تقصر ولكنها غير مستقرة عكس المقامات التي هي دائمة ومكتسبة. وتعتبر الأحوال المرحلة الثانية من الطريق بعد المقامات يسلكها الصوفي ويتدرج فيها وفق ترتيب معين. وقد جعل الكلاباذي عدد الأحوال عشرة وهي: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين.

[1] المصدر السابق، ص:40.

في حين يذكر غيره من بينها: القبض والبسط والحضور والغيبة والفناء والبقاء والصحو والمحو. وتعتبر المعرفة أعلى الدرجات ونهاية الطريق[1]. وقد عبّر الطوسي عن هذه الدرجة بحال اليقين الذي هو المكاشفة، وهو "أصل جميع الأحوال وإليه تنتهي جميع الأحوال، وهو آخر الأحوال، وباطن جميع الأحوال، وجميع الأحوال ظاهر اليقين، ونهاية اليقين: تحقق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب، ونهاية اليقين، الاستبشار، وحلاوة المناجاة، وصفاء النظر إلى الله تعالى، بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين بإزالة العلل ومعارضة التهم"[2].

إن الطريق الصوفي القائم على التدرج في مسلك المقامات والأحوال هو الطريق الواجب إتباعه لبلوغ الحقيقة. فالحقيقة الدينية لا تقف عند عتبة الشريعة وأحكامها الظاهرة، بل هي نقطة البداية لتعميق الشعور الديني الذي يمر عبر مرحلة التجربة الباطنية في استشعار وسبر كنه هذه الحقيقة التي مقصدها النهائي هو الله.

2. اجتماعي _ سياسي:

إن الدور الذي اضطلع به المتصوفة، ونقصد به النطق بالحقيقة الدينية، وهو الذي قادتهم إليه تجاربهم الخاصة، جعلهم يحتلون على مستوى الوضع الاجتماعي فئة خاصة، ذات طابع خاص تطرح بديلا لمنظور الحقيقة الدينية، مقابل فئة الفقهاء _ أو علماء الظاهر بتعبير المتصوفة _ ولم يكن هذا التقابل بين الفئتين ذا طابع سلمي تعاوني يغني من الرصيد المعرفي للحقيقة الدينية لكي يجعلها أفقا واسع الدلالة، بل بالعكس من ذلك تميز بطابع عدائي، مثّل الفقهاء فيه جانب المُتّهِم والمُحاكِم

[1] أنظر: توفيق بن عامر، **التراث الصوفي. المؤثرات الثقافية والنزعات الفلسفية.** (مجلة الحياة الثقافية)، العدد 112، 2000 تصدرها وزارة الثقافة بالجمهورية التونسية. ص: 10.

[2] السراج الطوسي، **اللمع**. المصدر السابق، ص:66.

للصوفية[1]. وكان من أثار ذلك ظهور تلك المؤلفات التي تحاول أن تصبغ التصوف بالصبغة الشرعية باحثة له عما يؤيد دعاويه في المتن الديني (القرآن الكريم والسنة النبوية)[2].

وقد كشف هذا الصراع في جانب منه، وعلى المستوى السياسي دور المؤسسة الدينية المحتكرة للحقيقة الدينية، حيث أن هذه المؤسسة هي الناطق باسم الدين، الشارحة لتعاليمه وقضاياه، والمنفّذة لأحكامه وشرائعه. ولا شك بأن وضعا كهذا لابد وأن يستند إلى سلطة سياسية تعضده وتنافح عنه، خاصة وأن مؤسسة الخلافة الإسلامية من واجباتها الأساسية حراسة الدين.

3. ثقافية _ معرفية:

يقوم التصوف في نسقه الفكري على مركزية فكرة الانفتاح على حقول المعارف الأخرى من فقه وكلام وفلسفة،* وغيرها من العلوم الأخرى. وهذا الانفتاح عدّد من مشارب المتصوفة، وأغنى ثقافتهم، وبالتالي أغنى تجاربهم مما جعلهم يَلِجون عوالم

---

[1] في عام 262 هـ ، 875 م ظهر ما يصطلح عليه بـ : "**محنة غلام الخليل**" وهوّ احمد بن محمد بن غالـــب" (تـ 262 هـ) ، حيث يذكر صبحي محمود : " أنها بالأحرى محنة الصوفية من قبل الحنابلة، كان غلام الخليل هذا حنبليا اتهم المتصوفة بالزندقة وأثار عليهم العامة، وسعى عند الخليفة الموفق، فأمر بالقبض على عدد كبير من الصوفية بلغ نيفا وسبعين، وانتهت المحنة بقتل بعضهم وهرب آخرين ". انظر صبحي محمود: **في علم الكلام**، مج2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت، لبنان. ط5، 1985. ص: 35.

[2]. من أهم هذه المؤلفات: التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر محمد الكلاباذي (تـ 380 هـ) وقوت القلوب لأبي طالب المكي (تـ 386هـ) والرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيري (تـ 465 هـ) وكشف المحجوب للهجويري (تـ 465 هـ) وكذلك كتاب إحياء علوم الدين للإمام ابي حامد الغزالي.

* من ذلك ما اجتهد فيه كثير من الباحثين في رد أصول التصوف الإسلامي إلى ثقافات وديانات مغايرة، سواء أكانت هندية، أو فارسية، أو مسيحية، وغيرها . نظرا للتشابه القائم سواء في الأفكار أو السلوكيات بين متصوفة الإسلام وهده الثقافات المغايرة. انظر في ذلك على سبيل المثال : حنا الفاخوري و خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**. ج 1 منشورات دار الجيل. بيروت، لبنان. ط 2، 1982. من ص 288 إلى ص 307 .

مختلفة سواء على مستوى السلوك الإنساني من خلال تصوراتهم للنفس الإنسانية وكيفية ترويضها حتى تكون طوع إرادة المتصوف، وهو الشيء الذي نلمسه في مدونات ما يعرف بالتصوف الأخلاقي والذي أصبح أساسا لما يعرف بالتصوف الطرقي الذي يتخذ من الخانقاهات والتكايا والزوايا مدارس للتربية الروحية. وكذلك على المستوى النظري فإننا نجد للمتصوفة رؤى ونظرات في الوجود والإنسان وغيرها من القضايا التي عالجتها الفلسفة، لا تقل في درجتها وقيمتها عما وصل إليه الفلاسفة أنفسهم، رغم تباين المنهج بينهما.

المبحث الثاني: حول نشوء ظاهرة التصوف في المجتمع العربي الإسلامي.

تذهب المصادر القديمة التي عنيت بتاريخ التصوف إلى أن هذا الاسم أطلق على المنتسبين للعبادة والنسك في القرن الثاني للهجرة. وفي ذلك يقول ابن خلدون: "لما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[1]، وهو ما ذهب إليه القشيري من قبل في رسالته، مرجعا السبب إلى ظهور البدع، حي يقول: "ثم اختلف الناس، وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين: الزهاد والعباد. ثم ظهرت البدع، وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا. فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة، باسم "التصوف". واشتهر هذا الرسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[2].

لقد كان لفظ الصوفية والمتصوفة لقبا لجماعة معينة تمييزا لها عن غيرها، وما يميزها هو الزهد في الدنيا والإقبال على العبادة، وبذلك فإن هذه المصادر تجعل من التصوف امتدادا وتطورا لحركة الزهد التي تنسبها هذه المصادر ذاتها إلى مصدر إسلامي صريح متمثلا في "سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين"[3] .

1. حركة الزهد:

أن يكون الزهد، باعتباره إعراضا عن زخرف الدنيا وزينتها، والتقشف في متاعها، أحد الخصال التي دعا إليها الإسلام، وتجسدت في سيرة الرسول ﷺ وسيرة أصحابه، سلوكا فرديا اختياريا يَنُمّ عن مدى تقوى هذا الفرد وتخلّقه، وهو ما يمكن نسبه إلى

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**. مصدر سابق، ص: 449.

[2] القشيري أبو القاسم عبد الكريم، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**. إعداد وتقديم المرعشلي محمد عبد الرحمن. دار إحياء التراث العربي. بيروت، لبنان. ط1998.1. ص : 30.

[3] ابن خلدون، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

سلوك الصحابة والتابعين، وبين أن يكون ظاهرة اجتماعية تخص جماعة معينة متميزة عن غيرها، فلا شك أن الأسباب تكون مختلفة. فهو في المستوى الأول، قد تكون دوافعه نفسية مرتكزة إلى درجة الإيمان والتقوى ولكنه في المستوى الثاني فإن الدوافع تتعدى ما هو نفساني إلى عوامل موضوعية فرضتها معطيات المرحلة التاريخية للمجتمع العربي الإسلامي آنذاك.

إن الظاهرة الاجتماعية، لا يمكن اختزالها في عامل واحد ممثلا في العامل النفسي الفردي فهو بطبيعته ذاتي ويخضع لاختيارات الفرد، كما إنه مضاد لطبيعة هذا النوع من الظواهر. ومن هنا فإن منهجية البحوث الاجتماعية والتاريخية تنظر إليها باعتبارها شبكة معقدة تتداخل في تكوينها وإنشائها عوامل عديدة ومختلفة. وفي هذا السياق يذهب حسين مروه بخصوص ظاهرة التصوف إلى القول بأن "التصوف، بمختلف ظاهراته، إنما هو _ في الأساس _ نتاج الواقع الاجتماعي"[1]. ومعطيات هذا الواقع الاجتماعي، يكشف عنها _ بخصوص حركة الزهد _ المستشرق الانجليزي نيكلسون بقوله: "في القرن الأول في الإسلام ... وجدت العوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره، كالحروب الأهلية الطويلة الدامية التي وقعت في عهد الصحابة وبين بني أمية، والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية، وازدياد التراخي في المسائل الأخلاقية، وما عاناه المسلمون في كنف الحكام المستبدين."[2]

إن هذه المعطيات الجديدة التي شهدها المجتمع العربي الإسلامي في قرنه الأول جعلت من الزهد "من حيث الواقع والجوهر، نمط حاد من أنماط رد الفعل لمجمل الأحداث الخطيرة الدامية والصراعات السياسية المتلاحقة منذ مصرع الخليفة

---

[1] مروه حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج2. دار الفارابي. بيروت، لبنان. ط 6، 1988. ص: 148.

[2] نيكلسون رينولد الين، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**. ترجمه أبو العلا عفيفي. ط القاهرة 1947 . ص: 17.

عثمان"[1]. هذا إضافة إلى ما طرأ على نمط الحياة الاجتماعية من ظهور للفروق الطبقية بين الأغنياء والفقراء نتيجة اتساع دولة المسلمين بفعل الفتوحات الإسلامية، وما غنموه من ورائها "فبدأ الثراء يظهر في المجتمع الإسلامي مقترنا بحياة الترف وما يستتبعه من انحرافات، ومن هنا وجد بعض المسلمين الأتقياء أن من واجبهم دعوة الناس إلى الزهد والورع وعدم الانغماس في الشهوات، ومن أمثلة الدعاة الصحابي أبو ذر الغفاري الذي انتقد حياة الأمويين المترفة وأساليبهم في الحكم"[2].

غير أن الزهد في هذه المرحلة لم يكن ليرقى إلى درجة التصوف لغلبة الطابع السلوكي الأخلاقي عليه سواء في مسلكه الفردي أو في دعوته الاجتماعية، مرتكزا في ذلك فقط على تعاليم الإسلام المستلهمة من نصوصه الأصلية، ومن سيرة النبي ﷺ وسيرة أصحابه. ولهذا فإنه من حيث مصادره فهو إسلامي خالص.

إلاّ أنه، وبالنظر للصراع السياسي الذي وظّف الدين كسلاح في معاركه، والذي تجلى في المجادلات الكلامية، ألقى بظلاله على حركة الزهاد فكان لزاما عليهم أن يبرّروا مواقفهم متخذين في ذلك سبيل الجدل الكلامي، وكشاهد على ذلك موقف الحسن البصري _ وهو من الشخصيات البارزة في الزهد في القرن الأول الهجري _ من مسألة القدر. فقد جاءه معبد الجهني وعطاء بن يسار، فقالا له: "يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك (يقصدون ملوك بني أمية) يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى. فقال لهما الحسن البصري "كذب أعداء الله."[3] وقد امتدت هذه التنظيرات لقيّم الزهد في ذات السياق عند متصوفة القرن

---

[1] حسين مروه ، المرجع السابق ، ج2 . ص150.

[2] جاد الله عبد المنعم منال، **التصوف في مصر والمغرب**. منشاة المعارف بالإسكندرية، جمهورية مصر العربية. (د. ط). ص: 122.

[3] انظر: حسين مروه ، مرجع نفسه، ص: 154.

الثالث والرابع الهجريين، من أولئك الحارث المحاسبي[1] الذي يعتبر أول من تكلم في مسائل الأخلاق وما يتصل بها من معاني _ وفق منهج زاوج بين البرهان والعرفان _ كالمجاهدة، والتوبة والصبر والرضا والتقوى وغيرها.

2. ميلاد التصوف:

قد أثمرت هذه الحركة، سواء على مستواها السلوكي أو التنظيري، ميلاد حركة التصوف كظاهرة فكرية _ سلوكية، بمعنى أن المتصوفة قد ارتقوا إلى طرح مسائل نظرية تتعلق بالألوهية والوجود والإنسان، وغاياته الأخلاقية، إلى غير ذلك من المسائل، وفق منهج ذوقي عرفاني، وما يترتب عن ذلك من أنماط سلوكية لها تأثيرها على العقائد والممارسة.

وقد كانت التجربة الصوفية تفصح عن معارفها واستنباطاتها، وتكسب شرعيتها وفق منهجها التأويلي للنصوص الدينية (قرآنا وسنة)، باعتبارها _ كما تمت إليه الإشارة سابقا _ جزءا لا يتجزأ من التجربة الدينية.

وممّا تجدر الإشارة إليه أن ميلاد التصوف كتطور لحركة الزهد لم يكن فقط بسبب طبيعة الإشكاليات النظرية لقضاياه الأساسية، بل يعود كذلك إلى تطور المجتمع العربي الإسلامي وما شهده من توسع جغرافي نتج عنه نوع من المثاقفة بين الشعوب الإسلامية، وأثر ذلك على المشهد السياسي للدولة الإسلامية المتميز بالصراعات المذهبية والإيديولوجية. ولذلك نجد في أوج ازدهار حركة الزهد تأثر بعض الزهاد بتصورات وسلوكيات اعتبرها البعض غريبة عن تعاليم الإسلام، وهو ما كان سببا في

[1] أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243 هـ) كان من العلماء الذين جمعوا بين علوم الظاهر وعلوم الإشارات والمعاملات، وكان أستاذ أكثر البغداديين. ويعتبر كتابه " الرعاية لحقوق الله " أول كتاب جامع لأبواب السلوك العملي في أسلوب علمي.

محاولة بعض الدارسين لتاريخ التصوف الإسلامي، وبخاصة المستشرقين، ردّ مصدر التصوف الإسلامي إلى أثر أجنبي نافين عنه كل انتماء إلى الإسلام[1].

صحيح بأن ميلاد التصوف الإسلامي وتطوره مدين إلى التأثيرات الأجنبية من دينية وفلسفية، ولكنه استطاع أن يمزج ذلك كله بثقافته الإسلامية الأصيلة ليظهر في النهاية تيارا إسلاميا أصيلا معبرا _ شأنه في ذلك شأن التيارات الفكرية والدينية _ عن رؤاه وتصوراته ومواقفه الاجتماعية والسياسية. بل إن هذه المواقف كانت العامل الأساس في استفادته من تراث غيره لفرض تصوراته، وإضفاء المصداقية على طروحاته. فالتجليات الثقافية في المجتمع العربي الإسلامي، لم تكن في حقيقتها إلا انعكاسا للصراعات السياسية التي ميزت المسار التاريخي لهذا المجتمع في تلك الحقبة الزمنية، وهو ما يؤكده أحد الباحثين المعاصرين بقوله: "إذا كانت الثقافة، أية ثقافة هي في جوهرها عملية سياسية، فإن الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية على الصراعات السياسية والاجتماعية، بل كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات"[2].

بالفعل، فقد كان للأحداث السياسية والاجتماعية الأثر البارز في إعلاء شأن الصوفية أو الحط من قيمتهم وتهميشهم. فكما تعرّض الصوفية في المشرق الإسلامي إلى تنكر الشيعة لهم وعدم الاعتراف بهم لكون المتصوفة يهددون أهم مبادئ العقائد الشيعية، والمتمثلة في الإمام المعصوم، وضرورة التلقي عنه والتعلم منه. فإن الموقف نفسه شهده الزهاد والعباد من الصوفية في بلاد المغرب الإسلامي، فقد كان دورهم باهتا ومغيبا في عهد الحكم الفاطمي (900 هـ . 972 م). لكن بعد ظهور دولة

---

[1] من تلك الدراسات: ما تعرض إليه نيكلسون من مؤثرات خارجية في ظهور التصوف الإسلامي. انظر كتابه: **الصوفية في الإسلام**. ترجمه وعلق عليه نور الدين شربية. مكتبة الخانجي بالقاهرة. ط 2، 2002.

[2] الجابري عابد محمد، **التراث والحداثة** .. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. ط 1، 1991. ص: 6 و 7.

بني زيري (أسست عام 362 هـ / 972 م) أصبح الوضع مختلفا تجاه دور المتصوفة، إذ " بعد أن واصل المعز بن باديس (406 . 454 هـ / 1016 . 1062 م) سياسة خلفائه من بني زيري في الاستقلال بإفريقية وقطع الصلة بالخليفة الفاطمي في القاهرة مشددا على اعتناق المذهب المالكي والسعي إلى نشره ودعمه منكرا على الشيعة أقوالهم وتأويلاتهم صار الإطار ملائما لبروز التصوف في افريقية نموذجا لحياة روحية ولإصلاح أخلاقي واجتماعي"[1].

ولم يكن للاختلاف الإيديولوجي والعقائدي بين الفرق الإسلامية، وبخاصة بين السنة والشيعة الأثر الوحيد على مكانة التصوف والمتصوفة في المجتمع، بل كذلك كان للاختلاف المذهبي نصيبه في الدائرة السنية، خاصة فيما عرف بالصراع بين الفقهاء والمتصوفة على دور ومكانة هؤلاء.

3 . انعكاسات عوامل النشأة على الخطاب الصوفي:

الخطاب الصوفي _ عموما _ هو في الأساس خطاب ديني لتمحوره حول الحقيقة الدينية في أبعادها اللاهوتية وتشريعاتها العملية _ الخلقية، إلا أنه خطاب يتميز عن غيره من الخطابات الدينية الكلامية والفقهية بمنهجه في المعرفة. فإذا كان الخطاب الديني الكلامي يعتمد قياس الغائب على الشاهد كآلية عقلية في إنتاج المعرفة، واعتماد الفقه على آلية القياس في استنباط الأحكام الجزئية من أصولها، فإن التصوف يعتمد "العرفان" القائم على الكشف كأساس للمعرفة، وهو في حقيقته ثمرة للتجربة الروحية التي يخوضها المتصوف مرتقيا من خلال المقامات والأحوال إلى الدرجة التي تتكشف له فيها الحقائق حول مسائل الألوهية وما يرتبط بها من حقائق،

---

[1] الكحلاوي محمد، **الفكر الصوفي**. مرجع سابق ، ص: 49 وما بعدها.

لذلك كان "نظام المعرفة في الفكر الصوفي لا ينفصل عن التجربة التي يخوضها المتصوف، إذ هي من شروط تكوّن هذه المعرفة"[1].

وما تثمر عنه هذه التجربة يؤوَّل في إطار النص الديني (القرآن والسنة) لإضفاء الشرعية عليه، وبذلك يصبح المنهج المتبع في المعرفة عند المتصوف قائم على "التفاعل بين التجربة من ناحية وتملّي مستويات معاني القرآن في دلالاتها الانطولوجية والميتافيزيقية من ناحية أخرى، وينتج عن هذا مزيد من الفهم عن الله في كلامه، فكلما تعمقت التجربة الروحية اتسعت دائرة الفهم"[2]. ولا شك أن مضمون المعرفة الصوفية مخالف لما انتهى إليه علماء الكلام في العقائد والفقهاء في نظرتهم للشريعة، وهو ما يفسر جوّ الصراع بين هؤلاء والمتصوفة إلى درجة أن اتهم المتصوفة في عقائدهم وممارستهم الطقوسية الشعائرية.

فإذا كان علماء الكلام _ سواء أكانوا معتزلة أو أشاعرة _ قد أسسوا كلامهم على النظر العقلي في سياقه البياني كما تدلّ عليه نصوص القرآن الكريم، وانتهوا بذلك إلى إقرار تميّز الحق عن الخلق، وإن اختلفوا في صفاته هل هي عين الذات أم زائدة عنها، فإن المتصوفة قد نهجوا سبيل الكشف القائم على الوصال والقرب، وبالتالي كانت أرائهم في التوحيد مجانبة بل مخالفة لما انتهى إليه علماء الكلام في ذلك. وإذا كان ذلك واضحا وبيّنا في القائلين بالاتحاد أو الحلول كما هو الحال عند الحلاج، أو القائلين بوحدة الوجود كما هو الحال عند ابن عربي وابن سبعين والبوني وغيرهم، فإنها لم تكن تختلف حتى عند المقرّين بأن تصوّفهم هو على منهاج السنة كما هو الحال عند الجنيد البغدادي الذي أُثر عليه أن "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"[3]، فقد قال بتوحيد

---

[1] المرجع السابق، ص: 89.

[2] المرجع نفسه، ص: 94.

[3] نقلا عن الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**. مرجع سابق، ص: 207.

القلب والشهود مقابل التوحيد العقلي الذي التزم به المتكلمون، واعتبره توحيد الخواص "فقد كان له الفضل في نقل التوحيد من الميدان الكلامي إلى الميدان الصوفي، أو من ميدان النظر العقلي إلى ميدان التجربة الروحية"[1]. فقد جعل التوحيد في الخلق على أربعة أوجه "فوجه منها توحيد العوام، ووجه منها توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر، ووجهان منها توحيد الخواص من أهل المعرفة"[2]، وتتلخص نظريته في توحيد الخواص من الوجه الثاني في أن يصير "شبحا قائما بين يدي الله، ليس بينهما ثالث تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له، وعن استجابته له بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراده منه. والعلم في ذلك إنه رجع آخر العبد إلى أوله أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون."[3]

أما على مستوى الفقه، فإن المتصوفة قد عابوا على الفقهاء اهتمامهم بظاهر الأعمال وبالفتيا دون اهتمام بباطن هذه الأعمال، الشيء الذي جعلهم يقدحون في طريقة هؤلاء الفقهاء ويرمونها بأنها علم الرسوم والقشور دون اللباب، وقد كان مشروع الإمام أبي حامد الغزالي في إحياء علوم الدين مبنيا على هدم هذه النظرة الفقهية للشريعة مركزا على باطن الأعمال.

ومن جهة أخرى، فإن الفقهاء يعيبون على المتصوفة قولهم بالباطن مقابل الظاهر، والحقيقة مقابل الشريعة، وإن كان بعض الفقهاء قد سلّموا بشرعية التصوف إلا أنهم قيدوه بالشريعة، فهذا الشاطبي الفقيه المالكي الذي يرفع من قيمة التصوف إلى مرتبة عليا من مراتب التدين، "إلا أنه قرّر من ناحية أخرى عموم الشريعة لجميع المكلفين

---

[1] أبو العلا عفيفي، **التصوف، الثورة الروحية في الإسلام**. دار المعارف، الإسكندرية 1963. ص: 156.

[2] الجنيد أبو القاسم، **رسائل الجنيد**، تحقيق علي حسن عبد القادر. ط 1988 . دار الكتب المصرية، القاهرة. جمهورية مصر العربية . ص : 61.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وشمولها لعالم الغيب والشهادة، إذ ردّ إليها كل ظاهر وباطن وحكمها في شتى المبادئ والأصول الصوفية، بأن جعلها مقياسا لسائر المقامات والأحوال، ومِحَكّا للكشف والكرامات وخوارق العادات"[1] .

يمكننا أن نتساءل انطلاقا من ذلك، كيف يمكن تفسير هذا التعارض والاختلاف ؟ هل باعتباره فقط مجرد اختلاف منهجي يتفق وطبيعة التجربة الصوفية، التي هي "إثمار لرسالة النبي الروحانية وجهد مستمر لعيش أنماط الوحي القرآني عيشا شخصيا عن طريق الاستبطان"[2] .

إن هذا التعليل يتفق تماما وتلك المسلّمة المنهجية التي تقضي بأن المنهج يكون تابعا لطبيعة الموضوع، وموضوع التصوف هنا بالتحديد التجربة الصوفية ذاتها التي تستبطن حقائق وباطن الرسالة بفعل معايشتها، الشيء الذي يجعل من المعرفة عرفانا أو "علما لدنيا" بمصطلح الصوفية .

غير أن هذا التعليل _ رغم وجاهته _ لا يعكس كل الحقيقة تجاه هذا الاختلاف بين المتصوفة وغيرهم، فلا شك أن ما يجلي الحقيقة كلها هو الظروف الموضوعية المحيطة بالنشأة، والمتمثلة في تلك الوقائع السياسية والاجتماعية للمجتمع العربي الإسلامي التي نشأ في سياقها التصوف وتشكل خطابه.

يمكنا أن نتبين هذه الوقائع من خلال النظر إلى التصوف بوصفه خطابا دينيا، ضمن سياق أو إطار المرجعية الدينية المتبناة من قبل السلطة السياسية القائمة، أو تلك المعتمدة لدى المعارضة، ذلك أن الصراع السياسي الذي ميّز هذه الفترة من تاريخ

---

[1] بن عامر توفيق، **مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي**. حوليات الجامعة التونسية عدد 39. 1995. ص: 59.

[2] هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. ترجمة مروه نصير، وقبيسي حسن. منشورات عويدات، بيروت. باريس. ط3. 1983 . ص: 283.

المجتمع العربي الإسلامي، قد وظف الدين كسلاح إيديولوجي لنصرة مواقفه. كما يمكننا النظر إليه ضمن إطار السلطة العلمية التي تحاول أن تفرض تصوراتها ورؤاها باعتبارها الحق الذي يجب أن يتبع، وغيره هو الباطل الواجب مقاومته وإبطاله، وهو الأمر الذي نلمسه بوضوح في الصراعات المذهبية والعقائدية خاصة عند أهل السنة. إن هذين المستويين من النظر إلى الخطاب الصوفي وتموقعه في نسيج الثقافة العربية الإسلامية، ليسا منفصلين عن بعضهما البعض، بل هما متداخلين وتربط بينهما علاقة جدلية تجعلهما متفاعلين ويؤثر احدهما في الآخر. ذلك أن السلطة العلمية، وأبرز من يمثلها الفقهاء وعلماء الكلام، فبحكم كونها سلطة تفرض نفسها على السلطة السياسية من أجل تبني تصوراتها ورؤاها وبالتالي مواقفها، مما عكس جوّا من المواجهة أحيانا بين هذه السلطة، والسلطة السياسية، مبرِّرُه كما يرى احد الباحثين هو أن "الخطاب الفقهي و "العلمي" الذي نجح في خلق مفاهيم أثبتت قدرتها على التأثير والتوجيه وسط الجمهور، الأمر الذي حمل الخليفة، باعتباره "سلطانا" مالكا لقوة السيف وراغبا أيضا في الاستحواذ وحده على سلطة "العلم" والحجة والبرهان، على الدخول مبكرا مع "رجل العلم" في سلسلة من المواجهات"[1]. وتستمد هذه السلطة العلمية سلطانها من شرعية تعالي الديني على السياسي في مجتمع ذا هوية دينية بالأساس مما يجعل السياسي في خدمة الديني ومنه يستمد شرعيته. ومن جهة أخرى فإن السلطة السياسية، وتبعا لمنطقها الخاص والمتمثل أصلا في أن "رجل السلطة السياسية لم يفتأ يدرك أن "العلم" في الإسلام ينطوي _ بحكم بنيته ووظيفته _ على "سلطة معرفية "منافسة يجب ضبطها، كي لا يحدث ما من شأنه أن يحُدّ من النفوذ المطلق الذي لا يبغي رجل السياسة عنه بديلا"[2]، فإنها تحاول أن تؤثر على ممثلي السلطة العلمية، قصد

---

[1] الصغير عبد المجيد، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**. دار المنتخب العربي للدراسات والنشر. بيروت، لبنان. ط 1، 1994 . ص : 125.

[2] المرجع نفسه. ص : 128.

إخضاعها لمتطلباتها ومصالحها، متخذة في ذلك وسائل مختلفة ومتنوعة، منها تأجيج الصراع المذهبي والعقائدي بين المذاهب والفرق قصد إضعافها حتى تتمكن من توجيهها والهيمنة عليها.

وبالعودة إلى مستويات النظر في الخطاب الصوفي، فإن المستوى الأول يحيلنا مباشرة إلى التعارض السياسي بين السنة والشيعة، حيث أنه يفسّر الكثير من إشكاليات الخطاب الصوفي في الإسلام.

وجوهر هذا التعارض السياسي قائم في مسالة الإمامة، حيث ينص الشيعة بمختلف تياراتهم على أن الإمامة وراثة، بينما يصر أهل السنة أنها اختيارية، وهي لعامة المسلمين دون تخصيص. والإمام عند الشيعة رمز للسلطة الدينية والسياسية معا، إذ لا انفصال بينهما، فكما أنه إمام المسلمين سياسيا، فهو الناطق باسم الحقيقة الدينية. وبذلك فهو المُجسد لوحدة المسلمين الدينية والسياسية. فالإمام عند الشيعة هو القيّم "على الكتاب وعلى القرآن يفسره ويبلغ تلاميذه المعنى الباطن للوحي"[1]، فهو وارث لعلم النبوة، هذا العلم الذي يختص بتمثل الإيحاءات الإلهية الروحية، التي ليست في النهاية إلا الباطن المستور الذي لا يعلمه إلاّ الأئمة، والذي لا يمكن "بنيانه بواسطة المنطق وبالقياسات الكبرى أو بالجدل الدفاعي كما في "علم الكلام" ... ولا يمكن تبليغ المعنى المستور إلا بواسطة علم هو إرث روحي "علم ارثي". وهذا الإرث الروحي هو ما تمثله المجموعة الضخمة من تعاليم أئمة الشيعة بصفتهم ورثة للأنبياء."[2]

هذا هو الدور الديني للإمام عند الشيعة، وبذلك فإن أقواله وأحاديثه هي تعاليم تجعل من المعرفة تعليما يتلقى من الأئمة، وليس كسبا بإمكان أي مسلم بلوغه. ولما

---

[1] كوربان ، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** . مرجع سابق، ص : 69.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

كان الإمام على هذه الدرجة فلا يمكنه أن يكون إلاّ من أهل بيت النبي ﷺ، وهو ما يفسر طعن الشيعة في الخلفاء الأوائل باعتبارهم مغتصبين لحق ليس لهم، ورفضهم لأية خلافة أموية كانت أو عباسية .

إن هذا التصور الشيعي لمسألة الإمامة، جعل أهل السنة يقررون مواقفهم تجاه مسالة السلطة السياسية والسلطة الدينية مع ضبط طبيعة العلاقة التي يجب أن تكون بينهما، في تعارض وتباين تام عن موقف الشيعة من مسالة الإمامة.

وبالعودة إلى التصوف _ ضمن هذا السياق التاريخي للمجتمع العربي الإسلامي _ فإننا نلاحظ بداية أن التصوف يشترك والتشيع في القول بالباطن، إذ يبدو . كما يلاحظ ذلك هنري كوربان "أن التصوف والتشيع، باعتبار أن في كليهما تجاوزا للتفسير الفقهي المحض للشريعة وصمودا ينطلق من الباطن، هما تعبيران عن أمر واحد"[1]. غير أن المتصوفة لا يتفقون والشيعة حول المضمون نفسه للباطن، فإذا كان مضمونه عند الشيعة هو تعاليم أئمتهم، فإنه عند المتصوفة هو ثمرة تجاربهم الصوفية المرتقية في سلم المقامات والأحوال.

والاختلاف في مضمون الباطن هو ما جعل أئمة الشيعة ينظرون إلى التصوف بعين حذرة ومتخوفة، ويصوّر هنري كوربان هذه الحقيقة بقوله: "إنا نلاحظ في العالم الشيعي تكتما حول الصوفية يصل إلى حد الإنكار، ليس في جانب "Mollas" الرسميين الذين يمثلون الشريعة وحدهم، وإنما من جانب الروحانيين الذين يستندون في عقيدتهم إلى تعاليم الأئمة أيضا، فهم يتكلمون بلغة الصوفية ويبشرون بنفس الميتافيزيقا الحكمية اللدنية، إلا أنهم لا يقبلون الصوفية ويبدون اتجاهها تحفظا شديدا، وهذا النموذج من التشيع الذي لا يزال مستمرا في أيامنا هذه"[2].

---

[1] المرجع السابق، ص: 72.

[2] المرجع نفسه، ص : 284.

فهل يمكننا أن نعلل هذا التخوف الذي أبداه الشيعة تجاه المتصوفة، والذي بلغ حدّ الإنكار، تعليلا سياسيا ؟.

يمكننا تأكيد ذلك _ إذا ما أخذنا في الاعتبار _ بأن "العدد الأكبر من متصوفي القرون الطويلة ينتمون إلى العالم السني"[1].

فمن جهة أولى، فإن هذا التعليل يندرج في إطار معارضة أهل السنة للشيعة، إذ يمكن أن يكون التصوف في الدائرة السنية بديلا لتعاليم أئمة الشيعة، وبذلك يمكن إدراج محاولة الإمام أبي حامد الغزالي في رده على الباطنية[2] ضمن هذا السياق الإيديولوجي، مع العلم أن الغزالي لم يرفض الباطن _ بل كان من منظريه في الدائرة السنية _ بل رفض مضمونه كما تجسد في الحركات الشيعية، خاصة الطائفة الإسماعيلية. وبناء على ذلك يمكن اعتبار التصوف من هذا المنظور التحليلي رد فعل سياسي من قبل أهل السنة تجاه الشيعة. ومن جهة أخرى، فإنه يمكن اعتبار التصوف محاولة لدرء الهوّة بين أهل السنة والشيعة، وبذلك يمكن اعتباره من هذا المنطلق طريقا ثالثا يمكن اعتماده في تجاوز الثنائية الدينية والسياسية التي تولدت عن الخلاف بين السنة والشيعة.

يستند هذا التفسير الأخير إلى مضمون الخطاب الصوفي ذاته، الذي درج من حيث التعريف برجال الصوفية إلى اعتبار أئمة الشيعة من هؤلاء الرجال، فقد ذكر الكلاباذي بأن "ممّن نطق بعلومهم، وعبّر عن مواجيدهم، ونشر مقاماتهم، ووصف أحوالهم قولا وفعلا بعد الصحابة رضوان الله عليهم: علي بن الحسين زين العابدين، وابنه محمد علي الباقر، وابنه جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه بعد علي،

---

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها .

[2] يذكر الإمام أبو حامد الغزالي: إن الأوامر الشريفة المقدسة المستظهرية هي التي ألزمته بتصنيف كتاب في الرد على الباطنية . وهذه الأوامر تعود إلى الوزير السلجوقي نظام الملك الذي كان مشجعا للتصوف والمتصوفة. انظر في ذلك: الجابري، **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق. ص 282.

والحسن، والحسين رضي الله عنهم ..."[1]. وهؤلاء الذين يجعلهم الكلاباذي من رجال الصوفية، هم من أسسوا للعرفان الشيعي، يقول كوربان: "إن كبرى قضايا العرفان الشيعي قد تكوّنت وبشكل رئيسي، حول تعاليم الأئمة الرابع والخامس والسادس، وهم علي زين العابدين (95 هـ)، محمد الباقر (115 هـ)، جعفر الصادق (145 هـ)، مضافا إليها بالطبع ما روي عن الإمام الأول"[2]. كما درج الصوفية في ربط أسانيدهم لشرعية طريقهم بهؤلاء الأئمة مرورا بالإمام علي بن أبي طالب وانتهاء إلى النبي ﷺ إذن، فليس من باب الاتفاق المحض والعفوي، أن تجعل الصوفية أئمة الشيعة من رجالاتها والناطقين بعلمها، بل إن ذلك يعكس وعيا لدى المتصوفة في تجريد تعاليم الأئمة من بعدها السياسي الشيعي الذي ينزع إلى الفرقة والشقاق، وإعادة قراءته فيما يجمع بين المسلمين كعامل وحدة واتفاق، خاصة وان هذه الشخصيات (= الأئمة) هم من الناحية الدينية ذوي ورع وتقوى ومنزّهين عن كل شبهة يمكنها أن تحط من استقامتهم الدينية، الشيء الذي جعلهم يحظون باحترام حتى في أوساط الدائرة السنية فضلا عن رجال التصوف الذين وجدوا في الاستناد إليهم نوعا من إضفاء الشرعية الدينية على تجاربهم، مبعدين من ذلك، كما سبق وان ذكرت، البعد السياسي الذي وظفته الفرق الشيعية في نضالاتها وصراعاتها السياسية.

وفقا لهذا التفسير، فإنه يتأكد لدينا بأن الخطاب الصوفي _ ضمن هذا السياق التاريخي _ إنما مثل طريقا ثالثا محاولا، كما أسلفت، ردم الفجوة القائمة بيت ذينك التيارين البارزين في تاريخ الإسلام (السنة والشيعة). ومما يؤكد مرة أخرى وجاهة هذا التفسير، أن القول بالباطن، إنما كان في نظر الصوفية من الحقائق التي تنطوي عليها الحقيقة الدينية. فلم يكن الباطن اختراعا شيعيا، بل له شواهد حتى في متون أهل

---

[1] الكلاباذي محمد أبو بكر، **التعرف على مذهب أهل التصوف**، قدم له وحققه النواوي محمود أمين، المكتبة الأزهرية للتراث. القاهرة . ط 1992.3 . ص : 34.

[2] كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** . مرجع سابق، ص : 75.

السنة، فقد ذكر السراج الطوسي أن: "العلم المستنبط هو العلم الباطن، وهو علم أهل التصوف، لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك...فالعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول الله ﷺ ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن."[1] كما أن القول بالباطن إضافة إلى ذلك، مثّل إستراتيجية معرفية واجه بها المتصوفة أهل الظاهر من الفقهاء وعلماء الكلام قصد إضعاف سلطتهم العلمية. وبذلك يصبح القول بالباطن مندرجا ضمن سياق المواجهة مع السلطة العلمية النافذة في الدائرة السنية، التي استندت فيها السلطة السياسية إلى سلطة الفقهاء المتمسكين بظاهر الشريعة كنوع من المعارضة السياسية للشيعة.

هكذا تظهر ملامح الخطاب الصوفي التي تشكلت ضمن سياق سياسي واجتماعي عاشه المجتمع العربي الإسلامي، فهو يحمل في طياته مجمل تلك الصراعات السياسية التي طبعت الإنتاج المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية، وبذلك لم تكن المعرفة في هذا المجتمع غاية في ذاتها، بل كانت توظيفا للصراع السياسي والسلطوي سواء بين الماسكين بالسلطة السياسية أو السلطة العلمية أو بين هؤلاء وأولئك. وقد أدرك ذلك عبد المجيد الصغير في تحليله للعلاقة بين رجل السلطة السياسية والعالم في المجتمع العربي الإسلامي حينما قال: "إن في العلاقة الجدلية بين الرجلين (يقصد رجل السلطة والعالم) في تاريخ الإسلام ما ينبئ بمدى حضور المشكل السياسي، كبعد من أبعاد تاريخ تشكل "المعرفة في الإسلام""[2].

---

[1] السراج الطوسي، **اللمع**. مصدر سابق، ص : 26.

[2] الصغير عبد المجيد، **الفكر الأصولي**. مرجع سابق ص : 150.

الفصل الثالث:

الحركة الصوفية ببلاد المغرب الإسلامي،

وظهور ابن عربي

المبحث الأول: الحركة الصوفية ببلاد الغرب الإسلامي: خصائص ومميزات.

1. المستوى النظري: المزاوجة بين التصوف والعلم الشرعي.
2. المستوى العملي: الدور الاجتماعي والسياسي:

1.2 الجانب الاجتماعي.

2.2 الجانب السياسي:

أ . علاقة المرابطين بالصوفية.

ب . الموحدون والصوفية.

المبحث الثاني: زمن ابن عربي وتشكل الخطاب الأكبري.

1. زمن ابن عربي:

1.1 ابن عربي والبيئة المغاربية.

2.1 مغادرة ابن عربي نحو المشرق.

2. تشكل الخطاب الأكبري.

المبحث الأول: الحركة الصوفية ببلاد الغرب الإسلامي: خصائص ومميزات.

إن مصطلح الغرب الإسلامي هي التسمية التي أصبحت تطلق على ما كان يعرف ببلاد المغرب والأندلس (العدوتين)، وقد مثّلت افريقية* جانبا مهما من هذا الفضاء الجغرافي في ذلك الوقت، فقد كانت بوابة ومحطة للنشاط الفكري والثقافي الذي كان يفد من بلاد المشرق الإسلامي عن طريق العلماء "الذين كانوا يفدون عليه، والطلاب الذين كانوا يوفدون إليه، والحجاج والتجار الذين كانوا يسافرون إلى هناك. ولهذا كان المغرب، منذ فجر الإسلام، يتابع حركات الأفكار والجهود التي كانت تبذلها المذاهب ... فليس من الغريب أن نجد في القيروان، وتونس خاصة، انعكاسا صادقا للمنازعات التي قامت بين المذاهب في الشرق"[1].

ولم تكن أفكار الزهد والتصوف خارجة عن هذا السياق، فقد شهد الغرب الإسلامي سلوكيات الزهد مع الرعيل الأول للفاتحين، ولم يلبث أن تحوّل إلى صفة ملازمة للعلماء والفقهاء خاصة المالكيين منهم، كما لم تخل حياتهم من ميل إلى التقشف وإيثار التنسك ومداومة الذكر والتعبد.*

---

* التسمية القديمة لتونس اليوم وأجزاء من الجزائر وليبيا الحاليتين. انظر في ذلك: الكحلاوي محمد: **الفكر الصوفي**. مرجع سابق، ص: 7 و هامش ص : 45.

[1] الفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، تعريب بدوي عبد الرحمن. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان. ط3، 1987. ص 114، 115.

* ذلك ما حفلت به كتب المناقب والتراجم في التعريف بهؤلاء الصلحاء من العلماء والفقهاء. ومن هذه الكتب: المدارك للقاضي عياض الذي جمع فيه "رقائق الوعظ ومناهج العلماء والزهاد" وكتاب "التشوف إلى رجال التصوف "لأبي يعقوب التادلي المعروف بابن الزيات " فقد ترجم في هذا الكتاب " لمن كان بحضرة مراكش من الصالحين ومن قدمها من أكابر الفضلاء. وقد شملت ترجمته – كما يقول في المقدمة – على أصناف من أفاضل العلماء والفقهاء ".

ونظرا لشيوع أفكار وسلوكيات الزهد بين العلماء والفقهاء، فإن ذلك ساعد على توفير بيئة ملائمة لظهور حركة الزهد والتصوف بمعناهما الاصطلاحي. وعلى هذا الأساس، فإن هناك من يرى بأن "بداية ظهور التصوف ببلاد الغرب الإسلامي كانت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، وهي بداية لا تتأخر كثيرا عن بداية التصوف في المشرق الإسلامي، ولا تتعدى بضعة عقود معدودة تتناسب زمنيا مع تأخر الفتح الإسلامي لبلاد المغرب"[1] .

إلاّ أنه، ونظرا لازدياد واتساع حركة التواصل بين المشرق والمغرب، ووقوف الطرفين على مدى التطور الحاصل في ميداني الزهد والتصوف، ارتقت مظاهرهما في الغرب الإسلامي إلى معناهما الاصطلاحي، فكان أن "ظهر مصطلح "صوفي" و"صوفية" و "تصوف" في المغرب والأندلس بأواخر القرن الثالث للهجرة وبدايات القرن الرابع، حيث صار اسم "صوفي" و "متصوف" منذ ذلك الحين يطلق على تلك الجماعات المتزهدة التي أصبحت تزاول رياضات وتتبع سبلا من التطهير الذاتي ومجاهدة النفس من أجل الاتصال بالحق"[2].

كما كان لحركة الزهد والتصوف في بلاد الغرب الإسلامي أثرا بارزا طبع الحياة الدينية والفكرية الثقافية، وامتد أثره إلى الحياة الاجتماعية، إلى درجة أن "المجتمع المغاربي كان ينظر إلى الزهاد والصالحين حتى من بين المسؤولين والقادة نظرة تقدير وتبجيل، خاصة بالنسبة للأجيال الأولى بعد الفتح الإسلامي"[3].

---

[1] البيلي محمد بركات، **الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس**. دار النهضة العربية، القاهرة. مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي 1993. ص: 93.

[2] الكحلاوي، **الفكر الصوفي**، مرجع سابق، ص: 60.

[3] حركات إبراهيم، **مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 9 هـ/ 15 م. ج3: التصوف**. دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب . ط1، 1424هـ، 2000م. ص: 23.

ونظرا لهذه المكانة التي احتلتها الحركة الصوفية في هذه المنطقة من العالم الإسلامي، فإنها شكّلت على مدار العقود الزمنية لهذه الفترة بيئة ثقافية وتاريخية يصعب تجاهلها في تفسير أي نشاط فكري أو اجتماعي وسياسي في هذه المنطقة. ولأهمية ذلك فإنه يتعين علينا إبراز أهم الخصائص والمميزات التي تقوم عليها، والتي مكنتها من احتلال تلك المرتبة في النسيج الاجتماعي والثقافي لهذه المنطقة من العالم الإسلامي.

1. على المستوى النظري (المزاوجة بين التصوف والعلم الشرعي):

لقد درج كثير من الباحثين في التمييز بين نوعين من التصوف:

أ_ تصوف سني، يغلب عليه الطابع العملي الأخلاقي وملتزم بحدود الشريعة الإسلامية. وقد حدّده ابن خلدون مميزا له عن التصوف المتأخر بقوله "التصوف رعاية حسن الآداب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده، مقدما الاهتمام بأفعال القلوب مراقبا خفاياها، حريصا بذلك على النجاة"[1]. وهو ما حدّده سابقا الغزالي بأنه يتمثل في "قلة الإشارة وترك الشطح في العبارة والتمسك بعلم الشريعة".[2] إن هذا النوع من التصوف يستند إلى مرجعية سنية أسسها كل من كتاب "الرعاية لحقوق الله "للحارث بن أسد المحاسبي، و "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، و"الرسالة القشيرية "لأبي القاسم بن هوزان القشيري، و"إحياء علوم الدين" للإمام أبي حامد الغزالي، ومن سار في هذا النهج .

وهذا النوع من التصوف يرتبط "بالشريعة، باعتبارها ما يجري على مقتضى القرآن

---

[1] عبد الرحمن ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**. دراسة وتحقيق ابو يعرب المرزوقي. الدار العربية للكتاب 1991. ص: 18.

[2] الغزالي، **المنقذ من الضلال**. مصدر سابق، ص: 114.

والسنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين، بالنص الديني وجعله المحك الأساسي لكل ما يخوض فيه المتصوفة"[1].

ب_ تصوف فلسفي أو معرفي أو حكمي، وهو ذلك النوع من التصوف الذي جنح أصحابه إلى تأملات ميتافيزيقية تستلهم رؤى فلسفية ممثلة في الغنوصية والاشراقية والأفلاطونية المحدثة، تتداخل مع تجاربهم الذوقية المرتكزة أساسا إلى الأصول الشرعية ممثلة في الكتاب والسنة، وهو ما أشار إليه كوربان في سياق حديثه عن نظرية المعرفة عند ابن عربي، من أنه "ربط بين الفلسفة أو الفلسفات المختلفة والتجربة الروحية"[2]. فالفرق بين النوعين لا يرجع إلى الاختلاف في المعتقد أو الأصول، بل فقط إلى درجة التأمل والتدبر في ذلك مستلهمين نتائج تجاربهم الخاصة وما تشربوه من أراء ونظريات فلسفية مختلفة.

وقد كان هذا التباين واضحا بين مدرستين في التصوف، مثلت الاتجاه السني مدرسة الجنيد، وقد قامت الرسالة* بالتعريف برجال هذه المدرسة. أما مدرسة التصوف الفلسفيّ فمن أهم أقطابها: ذي النون المصري، الحلاج، السهروردي المقتول... ومحي الدين بن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين والششتري"[3].

بالرجوع إلى البيئة المغاربية، فإنها قد شهدت هذه الثنائية الصوفية. فالنسبة للتصوف السني، فقد كان غالبا على شيوخ أهل المغرب بالخصوص، إذ أنه "وبالرجوع

---

[1] الإدريسي العدلوني محمد، **التصوف الأندلسي، أسسه النظرية واهم مدارسه**. دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب. ط1، 2005. ص: 16.

[2] H. Corbin, L'Imagination creatrice d'Ibn Arabi. Flamarion, Paris 2° ed. 1976. P: 23

* من هؤلاء: الجنيد والسلمي والوراق والمكي والقصاب ورويم والطوسي والكرخي والتستري، وغيرهم. انظر ترجمتهم في: **الرسالة القشيرية في علم التصوف**. مصدر سابق.

[3] الإدريسي، **التصوف الأندلسي**. المرجع نفسه، هامش صفحة: 16.

إلى كتب المناقب والطبقات الصوفية المغربية لهذا العهد، ولعل كتاب "التشوف" للتادلي يعد نموذجا لها، نلاحظ لدى جُل، إن لم يكن كل الأعلام الصوفية المغاربة غياب ذلك اللهث وراء بناء صروح من النظريات الاشراقية والمذاهب الفكرية التأويلية التي ترجع إلى أصول "مسرّية" أو غنوصية قديمة؛ وذلك مقابل حضور قوي للبعد الأخلاقي الذي طبع حياة أولئك الأعلام"[1]. فالتصوف الذي ارتضاه هؤلاء الشيوخ والأعلام قد تحدّد بالمجال الشرعي خاصة _ فيما كانت عليه مُدونة الفقه المالكي انذاك _ فقد استطاع أولئك الفقهاء من المزاوجة بين الفقه وبين الحياة الصوفية.

إلاّ أنه يجب أن نبادر إلى القول، بأن حكما كهذا لا ينفي واقعة ذلك الصراع بين الفقهاء والمتصوفة الذي ميّز تاريخ التصوف منذ عهوده الأولى، حيث تصبح هذه المزاوجة مدركة ضمن سياق تيار الزهد وخصائصه التي دعت إليها الشريعة، وتلك المعاني والدلالات الصوفية التي رسختها كتب التصوف السني، التي كانت تقتصر على تصوف المعاملات وتنفر من تصوف المكاشفة. وبذلك لم يرَ فقهاء المالكية، خاصة ذوي النزعة الزهدية التصوفية، أي مانع من الالتزام بهذا النوع من التصوف. وما توبة أبي الحسن علي بن حرزهم (ت 559هـ) من إدانة كتاب (الإحياء) للغزالي "حينما ظن في البداية مخالفته للكتاب والسنة ولكنه ما لبث أن عدل عن حكمه، بعد أن تبين له الطابع الأخلاقي للإحياء، وأنه يلتقي في الجوهر مع المقاصد الأخلاقية للشريعة"[2] إلا دليلا على هذا التوجه، واستلهام هذه المدونات الصوفية.

وفي بلاد الأندلس، قد شهدت حركة الزهد لدى علمائها هذه المزاوجة؛ إذ "كان من

---

[1] الصغير عبد المجيد، **تجليات الفكر المغربي**. شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، المغرب. ط1، 1421 هـ، 2000 م. ص: 167.

[2] المرجع نفسه، ص: 168.

جوانب هذه الحركة في المجتمع الأندلسي اهتمام الكثير منهم بالعلوم الدينية وقيامهم بتدريسها، فكان لكثير منهم حلقات تدريس ومجالس علم يؤمّها الطلاب ويفد إليها الناس من أنحاء شتى للسماع عليهم والتلقي عنهم"[1]. ولعل شخصية محمد بن وضاح بن بزيع القرطبي شاهد على قمة هذه المزاوجة بين حياة الزهد والتصوف، وبين العلم الشرعي. فابن وضاح (ت287هـ) "يعتبر من أول ممثلي المالكية الأندلسية وأهمهم، وقد لعب دورا مهما في تطوير علوم الحديث بالأندلس ... ومما يثير الإعجاب أيضا أنه كان زاهدا كبيرا...وإننا نلاحظ أن تعليمه لم يقتصر على الحديث فحسب، فقد كان يميل إلى إيراد حكايات الأولياء. وهذا ما يقره كاتب "الديباج" إذ يقول: "لم يختلف أحد من شيوخنا في أن ابن وضاح كان معلم أهل الأندلس العلم والزهد""[2].

لقد درج تلامذة ابن وضاح _ وما أكثرهم _ على السير وفق هذا المنهج، الأمر الذي جعل البيئة الأندلسية في القرون الأولى إلى غاية بداية القرن الخامس الهجري بيئة يتعايش فيها العلم الشرعي مع النزعة إلى الزهد والتصوف، وقد غلب هذا التوجه على هذه البيئة إلى درجة أن "أصبح القرن الرابع الهجري يستحق أن يدعى قرن الزهاد في الأندلس"[3].

إن البيئة الأندلسية وإن دانت لتيار الزهد والتصوف بمعناه السني الأخلاقي الذي مثله علماؤها وصلحاؤها إلى غاية القرن الثالث والرابع الهجريين، فإنها بالموازاة مع ذلك تشهد بروز تيار التصوف الفلسفي، والتي تعود نشأته حسب المختصين "إلى نهاية

---

(1) البيلي، **الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس**، مرجع سابق، ص : 136.

(2) كلود عداس، **التصوف الأندلسي وبروز ابن عربي**، ضمن كتاب: **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**. تحرير د. سلمى الخضراء الجيوسي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. ط1، 1998. ص: 1265.

(3) البيلي، **الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس**، المرجع نفسه ، ص : 162.

القرن الثالث للهجرة مع ابن مسرة• .. ومن المؤكد أن المصادر المتوفرة لنا الآن لا تشير إلى ظهور أي تيار صوفي متكامل سبق حركة ابن مسرة"[1].

إن ما تذهب إليه كلود عداس من نفيها لوجود أي تيار صوفي متكامل سابق لتصوف ابن مسرة ليس القصد منه إلا التيار الصوفي الفلسفي المشبع بالروح الاشراقية. أما التيار الصوفي السني المعتدل فلم يكن غائبا عن بلاد الأندلس، بل وفي عموم بلاد الغرب الإسلامي. فليس من ميزة لهذا القرن "إلا أنه سيعرف انطلاقة قوية للاتجاه الصوفي بالأندلس سواء باتجاهه الشرعي أو السني المعتدل، أو من خلال اتجاه جديد اتصف بالباطنية والإغراق في التأويل والإشارات والذي سيكون ابن مسرة رائده الأكبر"[2].

يمكننا أن نتساءل بناء على ذلك فيما إن كان هذا التيار الثاني والمتميز بميله إلى الطروحات الفلسفية، مجانبا للنزعة الأخلاقية العملية، أم انه يعكس تطورا على مستوى الخطاب والممارسة الصوفية؟.

بالعودة إلى التكوين العلمي لابن مسرة، ومن ثم تلامذته والمتأثرين به، تخبرنا المصادر أن ابن مسرة قد تلقى العلوم الشرعية في بلاد الأندلس عن طريق شيوخها المعروفين بزهدهم وصلاحهم، وتذكر كلود عداس بأن "ابن مسرة تلقى الفقه، وبخاصة

• محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح من أهل قرطبة يكنى أبا عبد الله (269هـ_319هـ)، تلقى على أبيه وعلى صديق أبيه "خليل بن عبد المالك الغفلة"، وكذلك من "ابن وضاح" و "الخشني" علومه الأولى في مختلف الفنون. من أهم كتبه: كتاب التبصرة (الاعتبار)، وكتاب الحروف.

[1] كلود عداس، **التصوف الأندلسي**. مرجع سابق، ص : 1262.

[2] البختي علال جمال، **الحضور الصوفي في بلاد الأندلس والمغرب**. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. ط1، 1426هـ، 2005م. ص: 12، 13.

الحديث عن والده وعن هذين العالمين"[1]. وهما ابن وضاح السابق الذكر، ومحمد الخشني "الذي كان بدوره راوية كبير من رواة الحديث ومؤلف للعديد من الشروح في هذه المادة"[2].

إن طبيعة هذا التكوين الذي تلقاه في بلاده، إضافة إلى رحلته للمشرق التي التقى فيها بفقهاء ومتصوفة، تعكس ولا شك، تشبعه بقيم تيار الزهد والتصوف العملي الأخلاقي، خاصة وأنه بعد عودته من المشرق قد وُصِف، حتى من قِبل المعادين لتوجهاته الصوفية،بأنه "كان يمثل دور الرجل التقي الورع"[3].

ولعل ما خطه ابن عربي في كتابه "روح القدس في محاسبة النفس"، وكتبه الأخرى حول صلحاء ومتصوفة بلاده، ليشعرنا بذلك التمازج بين الأخلاق الرفيعة المستمدة من تعاليم الشريعة الإسلامية، وبين الترقي في المقامات الروحية. من ذلك ما ذكره عن محمد الخياط انه "كان يخدم الفقراء بنفسه ويؤثرهم بالطعام واللباس وكان رحيما عطوفا رؤوفا"، ويقول عن الشيخ القبائلي انه "كان يعم بدعائه أهل السموات وأهل الأرض حتى الحيتان في البحر"[4] .

تعلق كلود عداس بخصوص هذه البيئة الصوفية في بلاد الأندلس، والتي نهل منها ابن عربي، وغيره من متصوفة الأندلس، بقولها: "إن هذه الخصال البشرية التي اهتزت لها مشاعر ابن عربي كانت مشفوعة بمواقف عرفانية هي من المؤكد متولدة عن تلكم الخصال، ويبدو أن ثلاثا من بينها كانت بمثابة السمات المميزة لمتصوفة الأندلس

---

(1) كلود عداس، **التصوف الأندلسي**. مرجع سابق، ص: 1266.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه ، ص: 1267.

(4) نقلا عن: المرجع نفسه. ص: 1287.

وهي: التقشف والفقر وإدمان النظر في القرآن" و تضيف "سواء كان متصوفة الأندلس متعلمين أو أميين، وسواء كانوا يمارسون مهنة أو ممتنعين عن ذلك، فقد كانوا جميعا يفضلون ترتيل القرآن على كل دراسة أو قراءة أخرى"[1].

تلك هي حال التصوف في بلاد الأندلس، الذي ما فتأ يستمد شرعيته من السنة والشريعة وفهمه للقرآن، وما تلك الاشراقات الروحية التي تميزت بها مدرسة ابن مسرة، وامتداداتها عند المتأخرين كابن عربي وابن سبعين وغيرهم، إلا ترقيا في سلم المقامات والأحوال الصوفية. إضافة إلى ذلك، فحتى الذين عُدّوا من شيوخ الطرق الملتزمين بحدود الشريعة، نجد في تصوفهم إشارات ونفحات عرفانية تعكس درجة تجاربهم الروحية. من ذلك ما نجده في مدونات الفكر الصوفي في افريقية في القرن 9 هـ/15 م كـ: "ابتسام الغروس" لعمر بن علي الراشدي تلميذ احمد بن عروس، ورسائل "مجموع الفضائل "لأحمد بن مخلوف الشابي (ت898 هـ) التي وجهها إلى مريديه وسلك فيها مسلك روح القدس لابن عربي. وكذلك مؤلفات احمد زروق (ت899 هـ) ... هذه المدونة تمتاز بارتباطها بالمدرسة الشاذلية• في التصوف، رغم ميلهم إلى ما يسمى بالتصوف المعرفي أو الحكمي"[2].

كخلاصة لذلك، فإن الفكر والممارسة الصوفية في بلاد الغرب الإسلامي تميزت بمحاولة المزاوجة والربط بين ما تمدّه به التجارب الروحية (=الصوفية) وتعاليم الشريعة

---

[1] كلود عداس، **التصوف الأندلسي**. مرجع سابق، ص: 1287.

• الشاذلية طريقة صوفية تنسب إلى أبي الحسن الشاذلي، وقد كان منطلقها الأول من بلاد مصر، ثم اتسع انتشارها ليشمل معظم البلاد العربية الإسلامية شرقا ومغربا. ومن أهم أعلامها إضافة إلى مؤسسها: أبو العباس المرسي، وابن عطاء الله السكندري.

[2] الكحلاوي، **الفكر الصوفي**. مرجع سابق، ص: 15.

الإسلامية، وإن كان الغالب على هذا التصوف جانبه العملي الأخلاقي، فلذلك أسبابه، وما عُرف بالتصوف الفلسفي أو الحكمي فإنه استمد أصوله من ذلك التصوف العملي الذي رسخ تقاليد الممارسة الصوفية في هذه البلاد على مدى قرون عديدة. وعلى هذا الأساس فإنه من الصعب فعلا إيجاد حدود جوهرية تفصل بين هذين النوعين من التصوف في تاريخ الحركة الصوفية للغرب الإسلامي. وإن كان هذا التمييز عادة يتم بناء على موقف الفقهاء من المتصوفة، إلا أنه موقف لم يكن دائما يعتمد معايير ثابتة في قبول هذه الممارسة أو رفضها، والتي غالبا ما تستند إلى أصل البدعة في الدين. بل بالعكس من ذلك، فغالبا ما تكون هذه المواقف التي يتخذها الفقهاء تجاه المتصوفة تستند إلى أسباب سياسية، وهو ما سنبرزه لاحقا .

2. الدور الاجتماعي والسياسي :

أ_ الجانب الاجتماعي :

إن التصوف، وإن كان في قرونه الأولى ببلاد الغرب الإسلامي، يغلب عليه الطابع الفردي، إلا ما خلا من بعض التنظيمات البسيطة التي لم ترق إلى مستوى الطريقة المنظمة، مثل حلقات الدرس والسماع أو التبرك بالشيوخ، فإن ذلك لم يمنعه من أن يكون "ذا حركة فعالة ومؤثرة وشديدة الالتصاق بالحياة العامة المغربية"[1]. وسيزداد هذا الدور بفعل اتساع حركة التصوف، وتحوّلها من الطابع الفردي إلى الطابع الجماعي المتميز بإنشاء الطرق التي تقوم على وجود المريدين والأتباع، وما صحبه من نشاط اجتماعي مكثف تمثل أساسا في الدور الذي كان يقوم به شيوخ الزوايا والرباطات.

[1] البيلي، **الزهاد والمتصوفة**. مرجع سابق، ص: 100.

فقد كانت الرباطات• في بداية الأمر " تقوم بواجب المرابطة والحراسة بشكل مستمر خلال القرون الأربعة الأولى خاصة، فقد أسهمت بشكل فعال في حماية السواحل الإفريقية ... ومن ثم فإن الرباطات عملت على تأمين حياة السكان بمختلف السواحل والمناطق التي تتمركز فيها"[1]. وقد تنامى دور هذه المؤسسات ليشمل الداخل كذلك كفض النزعات بين القبائل أو الأفراد، ورد الأخطار الداخلية كالذي حصل "عندما دخل الأعراب افريقية زمن المعز بن باديس (406 . 435 هـ) وبادروا إلى خراب القيروان عام 449 هـ/1057 م عارض المرابطون ذلك، فاقترنت حياتهم الزهدية والروحية ببعد إصلاحي وأخلاقي تمثل في ما عرف بتوبة الأعراب على يد هذا أو ذاك من الأولياء"[2].

كما كان لظاهرة "الأولياء" التي انتشرت في هذا الفضاء أثرا اجتماعيا بارزا، حيث يذكر المؤرخ المغربي إبراهيم القادري بوتشيش أن "ظاهرة الأولياء والصوفية ارتبط انتشارها بالمرحلة الأخيرة من العصر المرابطي، حيث نضبت موارد اقتصاد المغازي وتجذرت الأزمة في كل شرايين الحياة الخاصة مما جعلها تبرز كما لو كانت شكلا من

• فسّر الجوهري في (الصحاح)، الرباط بمعنيين: 1) المرابطة، وهي ملازمة ثغر العدو. 2) واحد الرباطات المبنيّة. وباختصار، فالرباط مصدر واسم مكان. والمرابطة بكلا المعنيين أصيلة في الإسلام. وقد جاء في الحديث النبوي: "عينان لا تمسهما النار، عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله"... فالرباطات الأولى التي أنشئت خلال عدة أجيال لاحقة، كان اغلبها لمراقبة تحركات العدو أو الأطراف التي تتّهم بالزيغ عن الإسلام... غير أن طول الإقامة أضاف إلى هذه الرباطات الثغريّة مهمة الإرشاد الديني وحتى التثقيف العام حتى يقضي المرابطون فراغهم في التعبد واكتساب المعارف خصوصا الدينية... إن الرباطات مؤسسات مفتوحة يدخلها الفقهاء والصوفية والمحدثون والموظفون ومختلف الشرائح، وقد تؤسس فيها طرق أو تردّد أوراد، وتتحلق فيها حلقات الدرس هنا وهناك. أما الزوايا فلا تشتغل أساسا بحراسة العدو ولا الثغور، بل هي تحت إدارة شيخ يستقبل مريديه وينشر بينهم طريقته إن كانت له طريقة، وكثيرا ما تكون بها حركة تعليم بإشراف هذا الشيخ أو مقدم الزاوية. انظر في ذلك: حركات إبراهيم، **مدخل إلى تاريخ العلوم**، ج3، مرجع سابق. ص: 28 ، 29.

[1] حركات : **تاريخ العلوم**. المرجع نفسه، ص: 51.

[2] الكحلاوي، **الفكر الصوفي**، مرجع سابق، ص: 48.

أشكال المعارضة التي ناهضت المؤسسة الحاكمة، ودعت إلى التكافل الاجتماعي والتشبث بالقيم الإنسانية. فأصبح ... تدخل الأولياء انذاك بديلا ضروريا لإعادة التوازن الاجتماعي، وحسبنا دليلا على هذا الارتباط قول ابن الخطيب عن الصوفي أبي العباس السبتي انه كان مستغاثا به في الأزمات"[1].

وفي بلاد الأندلس كان المشهد مماثلا لدور المتصوفة، حيث "مما تميز به التصوف خلال هذه الفترات إنشاء الرباطات الصغيرة التي كان يجتمع بها بعض الأفراد من النساك أفراد وجماعات من أجل التأمل والجهاد والمرابطة. وقد قلد النساك بعملهم هذا متصوفة افريقية الذين شاع عندهم بناء المتعبدات المنعزلة في منتصف القرن الثالث بمدينتي سوسة والمنستير وغيرهما"[2]. ولا شك أن هذا الإتباع سيصحبه نفس الدور الاجتماعي التربوي الذي كان يقوم به متصوفة المغرب الإسلامي"[3].

ب_ الجانب السياسي :

لقد كان للحركة الصوفية الأثر الأكبر في الشأن السياسي في هذه الفترة التاريخية لبلاد الغرب الإسلامي، سواء في مناهضتها للسلطة الزمنية، أو في مهادنة هذه السلطة لها، والبحث في انتهاج المسالك التي تتفق معها. وهو دور تميزت به عن نظيرتها بالمشرق الإسلامي التي لم يكن أثرها قويا في هذا الجانب، وهو ما حدا ببعض الباحثين في هذا المجال إلى القول: "إن كتب التاريخ المغربي، فيغلب على الظن أنها تحوي من الصوفيات أكثر مما تحويه مصنفات الشرق، لأن الدور الذي قام

---

[1] القادري بوتشيش إبراهيم، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، دار الطليعة، بيروت. لبنان 1993. ص: 125 و 126.

[2] البختي، **الحضور الصوفي**، مرجع سابق ص: 11 و 12.

[3] انظر البيلي، **الزهاد والمتصوفة**، مرجع سابق، ص: 136.

به التصوف المغربي في الميدان السياسي لا يكاد يضاهى. ويكفي أن نعلم أن أسرا مالكة لم تتمكن من مسك زمام الحكم بالمغرب إلا بفضل روابطها مع الصوفية الذين بلغت سلطتهم الروحية على الشعب مبلغا أصبحوا يوجهونه الوجهة التي يرتضونها"[1].

إن الواقع السياسي والاجتماعي لبلاد الغرب الإسلامي مثّل بيئة مناسبة لازدهار حركة التصوف، فمع الدور الذي كان يلعبه شيوخ التصوف، وكذا مؤسساته (الزوايا والرباطات) على المستوى الاجتماعي _ كما بينا ذلك سابقا _ قد أنتج في النهاية مجتمعا يميل إلى احترام وتقدير شيوخ التصوف، وإضفاء القداسة على شخوصهم، واللجوء إليهم حين تحلّ به المصائب والأزمات. لقد تمكن المتصوفة من خلال ذلك في بسط سلطانهم الروحي على فئات الشعب، مما جعل كل سلطة تأخذ بحسبانها دور المتصوفة، سواء في تثبيت سلطانها، أو في حل أزماتها.

وهناك الكثير من الوقائع السياسية والاجتماعية التي تقوم كشاهد على هذا الدور، والذي بفضله تعزز دور المتصوفة وعظم سلطانهم. من ذلك انه "عندما سبيت إحدى عشرة امرأة قرشية وعربية اثر معركة إخماد الثورة التي نشبت في جزيرة شريك في منتصف القرن 3هـ/9م بزعامة أحد قواد بني الأغلب والمعروف بابن زوكاي، "أرسل سحنون إلى جميع البوادي في طلب الصوفية فاجتمع نحو ألف رجل، فقال تخيروا لي من أحداثكم مائتي شاب أريدهم لأمر يأجرني الله عليه فاختاروا ما آمرهم". ويبدو أن أغلب الزهاد والعباد الذين قدموا كانوا ممن استوطن الرباطات والقلاع والجبال حيث القيام بوظيفة الجهاد ودرأ الأخطار الخارجية"[2].

---

[1] بنعبد الله عبد العزيز، **معلمة التصوف**،ج1، مطبعة المعارف الجديدة. الرباط، المغرب. ط1، 2001.ص:55.

[2] انظر الكحلاوي، **الفكر الصوفي**. مرجع سابق، ص: 47.

تُظهر هذه الواقعة، أن السلطة الزمنية كانت تستعين بالصوفية من أجل تحقيق الأمن والاستقرار داخليا وخارجيا من خلال حراسة السواحل، وهي الوظيفة التي كانت تقوم بها الرباطات.

وفي العدوة الأندلسية، لم يكن الأمر ليختلف عن نظيره ببلاد المغرب، حيث أن "الخط المعتدل للتصوف الأندلسي استمر في تواجده إلى جانب المدرسة الاشراقية المسرية، حيث عُرف أصحابه بالجمع بين التأمل العلمي والعبادة العملية، ولا سيما الجهاد الذي شكل مجالا أساسيا لانفجار النزعات الصوفية الروحانية خصوصا على عهد الحاجب المنصور بن أبي عامر. وبذلك مثّل هذا المنحى الصوفي اتجاها دينيا عزّز الوحدة الوطنية الأندلسية اتجاه النصارى حاثا الأندلسيين على جهادهم"[1].

وبالعودة إلى المغرب، فإن الحركة الصوفية ستشهد ازدهارا وهامشا من الحرية مع صعود المرابطين، حيث كان عصرهم هو "العصر الذي طغت عليه سمتا الصلاح والجهاد، وتجسدتا في عدد من رجال الحركة المرابطية نفسها"[2].

كما ستستفيد الحركة الصوفية أكثر من حيث التنظيم والاتساع، وبروز منظومتها الفكرية مع الموحدين، الذين عملوا على إضفاء طابع المصالحة والمهادنة مع المتصوفة، ولعلّ في دعوة ابن تومرت التي هدفت إلى "استثمار الفكر الصوفي و"المهدوية" وآمال العامة في الدعوة إلى المبادئ التي قامت عليها حركته"[3] ما يؤكد ذلك. ومما له دلالته ربط حركته بالإمام الغزالي الذي يُمثّل مرجعية أهل التصوف،

---

[1] البختي، **الحضور الصوفي**، مرجع سابق ص: 13.

[2] المغراوي محمد، **العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين**، أطروحة دكتوراه دولة في التاريخ. جامعة محمد الخامس، اكدال. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ، المغرب. (السنة الجامعية 2001 ، 2002)، (غير منشورة). ص: 282.

[3] الكحلاوي، **الفكر الصوفي**. مرجع سابق، ص: 51.

واستثمار ذلك في صراعه مع المرابطين الذين كانوا قد أدانوا كتاب "الإحياء" وأمروا بحرقه.

لم تكن العلاقة بين السلطة الزمنية (المرابطون ثم الموحدون) والمتصوفة على وتيرة واحدة، بل كانت تشهد تجاذبات وتوترات متواصلة، إلى درجة أنه كما يرى أحد الباحثين "خلال القرن السادس والسابع لم يعد مفر من التصادم بين السلطتين الزمنية التي يساندها قسم كبير من الفقهاء والروحية التي يمثلها الصوفية بوجه خاص"، ويضيف "أن الشطر الأكبر من الصراع كان من نصيب الشطر الغربي من المنطقة المغاربية بدءا ببجاية، ومن جهة أخرى كان على رأس السلطة في هذا الشطر المرابطون ثم الموحدون. وبينما لجأ الأولون إلى الزجر بالارتكاز على حاشيتهم من الفقهاء، فإن الموحدون زاوجوا بين الزجر ورعاية التأطير العقدي والفكري على أوسع نطاق أتيح لهم في سبيل إضعاف كل مراكز القوى الثقافية والدينية التي تتحرك بموازاتهم أو ضدهم"[1].

تلك هي الصورة التي طبعت العلاقة بين المرابطين ثم الموحدين والمتصوفة، ويعتبر الكشف عن أسباب هذه العلاقة المتوترة بين الجانبين هاما، لنتبين من خلالها مدى سلطان المتصوفة الذي بات يهدد السلطة الزمنية، وكذا الوقوف على أهم المقومات الفكرية التي تأسس عليها الخطاب الصوفي، الذي نضجت مفاهيمه وتصوراته وكذلك نظرياته في هذه الفترة الزمنية، خاصة في عهد الموحدين. والتي، من دون شك، قد تكون متأثرة في تشكلها وصياغتها بطبيعة هذه العلاقة.

---

[1] حركات، **تاريخ العلوم**. مرجع سابق، ص: 23 و 24.

1. علاقة المرابطين بالصوفية:

على الرغم من استعانة المرابطين في بداية عهدهم بالتراث الصوفي، وسلوك البعض من امرائهم سلوك الزهاد والعباد، إلا أن بطانة الحكم المرابطي الذي كان مُؤسَّسا في الأصل على فقهاء المالكية، سرعان ما وقف من المتصوفة موقف الخصم. "إذ في السنوات الأولى من حكم علي بن يوسف دخلت الدولة المرابطية في صراع مع رجال التصوف عبر حدثين كانت لهما تداعيات خطيرة هما إحراق كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي سنة 503هـ / 1109م، وتدشين حملة لمحاصرة التصوف وشيوخه بالأندلس، توجت باعتقال عدد منهم وتغريبهم إلى مراكش، كان آخرها سنة 536 هـ / 1142م، ويتعلق الأمر باعتقال أبي الحكم بن برجان وأبي العباس بن العريف وأبي بكر الميورقي"[1] .

بالنسبة لكتاب "الإحياء" للغزالي، فإن قيمته تمثلت في كونه "مثّل فتحا جديدا في الفكر الصوفي المغربي، ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا بأنه كان العامل المرجح في سيطرة الفكر الصوفي على العقلية الدينية للمغاربة [...] فقد ظل هذا الكتاب حاضرا لدى الأدبيات الصوفية والعلمية في المغرب منذ دخوله وحتى نهاية القرن الثامن. وقد اضطلع بدوره كموجه للسلوك وضابط للأخلاق ومشرعن للفلسفة السلوكية لدى أهل السنة"[2].

فما الذي احتواه هذا الكتاب حتى يصدر أمر بإحراقه من قبل السلطة المرابطية؟

"تحدثنا المصادر عن أن هذا الإحراق بدأ في قرطبة بالأندلس، ونُفّذ أيضا في المغرب. وذلك في إمارة علي بن يوسف المرابطي، الذي أخذ بفتوى فقهاء قرطبة، وعلى رأسهم

---

[1] المغراوي محمد، **العلماء والصلحاء** . مرجع سابق، ص: 393.

[2] البختي، **الحضور الصوفي**، مرجع سابق، ص: 54 و 55.

القاضي أبي عبد الله محمد بن علي بن حمدين. فأمر بإحراق الكتاب بقرطبة. وكتب إلى جميع بلاده آمرا بإحراقه، حيثما وجد، وصودرت نسخه من أصحابها لتلقى نفس المصير."[1]

بالرجوع إلى السؤال المطروح أعلاه، فإن الباحث مصطفى بنسباع يرى بأنه "بالعودة إلى كتاب الإحياء يخيل إلينا أن الجزء الذي يمكن أن يقدمنا إلى الأمام بصدد حل هذه القضية هو كتاب "الحلال والحرام" من إحياء علوم الدين. ذلك أن هذا الكتاب هو من أهم أجزاء الإحياء من الناحية الفقهية. والذين أفتوا بالإحراق هم بعض فقهاء الأندلس ... فما الذي يكون قد أقلق هؤلاء الفقهاء في "الحلال والحرام"؟. لعل الأبواب الرابع والخامس والسادس تقدم بعض ملامح الجواب. فالغزالي يناقش قضية "إدرارات السلاطين وصلاتهم وما يَحل منها وما يحرم. و"مسألة " الدخول على السلاطين ومخالطتهم. وأخيرا "كيفية خروج التائب عن المظالم المالية""[2].

هذه الأبواب التي تضمنها كتاب (الحلال والحرام) من "الإحياء"، لاشك أنها كانت "تصب كلها _ من حيث قصد الغزالي أو لم يقصد _ في زعزعة السياسة الاجتماعية للدولة المرابطية، كما كانت تضرب الاختيارات الفقهية لهذه الدولة ورجالها في الصميم"[3] خاصة إذا ما علمنا بأن فقهاء البلاط المرابطي قد كانوا منتفعين من هذه السياسة التي هاجمها الغزالي، وهم الذين وصفهم ابن تومرت في كتابه بأنهم "يتوسلون بفتياهم إلى أباطيلهم وأهوائهم كلما سألوهم عن شيء أفتوهم به على ما وافق أهواءهم

---

[1] بنسباع مصطفى، **السلطة بين التسنن و"التشيع" والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين**. منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية ، تطوان، المغرب . ط1، 1999. ص: 80.

[2] المرجع نفسه، ص: 82 و 83.

[3] البختي، **الحضور الصوفي**. مرجع سابق، ص: 56.

وأغراضهم فضلوا وأضلوا، فهم عبيد الدينار والدرهم والخميصة الذين تحتهم في الذل والهوان، تركوا دينهم وخسروا آخرتهم ابتغاء مرضاتهم"[1].

رغم وجاهة هذا التفسير كسبب للإحراق، إلا أننا نراه قاصرا في إدراك أبعاد أمر الإحراق. فالإفتاء بإحراق الكتاب لم يكن فقط بسبب طعنه في اختيارات الفقهاء والسلطة المرابطية الموالين لها، بقدر ما كان بسبب الوسط الصوفي الذي تبنى هذه الأفكار، وأصبحت لديه بمثابة دستور ضابط لتصرفاته وأفكاره، إذ تبني أراء الغزالي هو بمثابة إيجاد معارضة فعلية للسلطة الزمنية وفقهائها. فحدث إحراق "الإحياء" هو محاولة لتحجيم دور المتصوفة والقضاء على معينهم الفكري والإيديولوجي. وما يثبت ذلك أن "الاعتراض على إحراق الإحياء لم يصدر إلا من قبل الصوفية أو من طرف الفقهاء المتصوفة."[2]

كما أنه من جهة أخرى، فإن تبني الصوفية لتعاليم "الإحياء"، كان بدوره راجعا إلى النفحة الباطنية التي تميّز بها هذا الكتاب. فنقد الغزالي للباطنية لم يمنعه من تأثره بالمنهج الباطني الذوقي الواضح في الإحياء. "ولمّا كان الصراع المرابطي الباطني قائما ومحتدما بفعل الصراع السياسي فقد كان من اللازم محاربة كل فكر يدعم إيديولوجية الأعداء حتى ولو كان فكرا صوفيا مثل فكر الغزالي"[3].

لم يكن لحادثة الإحراق أن تحدّ من تأثير كتاب "الإحياء"، أو تحدّ من تنامي التيار الصوفي المتشبع بتعاليمه، بل إن هذه الحادثة "تدل على أن تيار التصوف كان قد

---

[1] ابن تومرت محمد (المهدي)، **أعز ما يطلب**. تقديم وتحقيق أبو الغني أبو العزم. مؤسسة الغني للنشر، الرباط، المغرب. د. ط ولا تاريخ. ص: 245، 246.

[2] البختي، **الحضور الصوفي**. مرجع سابق، ص: 58.

[3] المرجع نفسه، ص: 59.

تبلور في الأندلس والمغرب، وسيظل يتنامى إلى أن ينفجر في شكل ثورات مسلحة، كثورة احد المتصوفة بسبتة عام 520 هـ / 1126 م، وثورة المريدين في الأندلس 539 هـ /1144 م بزعامة ابن قسي، وثورة ابن هود في المغرب سنة 541 هـ/ 1146 م"[1].

لم يكف المرابطون عن ملاحقة المتصوفة، بل استمروا في سياستهم المعادية لهذا التيار، خاصة ذلك الفريق المتشبع بأفكار المدرسة المسرّية، التي كان ينظر إليها بأنها تتبنى إيديولوجية "الآخر" الفاطمي. وقد كان شيوخ "ألمرية" هدفا لهذه الحملة. فقد قام قاضي مدينة ألمرية ابن الأسود "فوفد على علي بن يوسف بمراكش فسعى بابن العريف• عنده وخوّفه منه غاية التّخويف. فكتب إلى عامل ألمرية يأمره بإشخاصه إلى مراكش"[2]. وقد شملت هذه الملاحقة ابن برجان (عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال الاشبيلي (ت 536هـ/1141م) الذي كان "من أهل المعرفة بالقراءات والحديث، والتحقيق بعلم الكلام والتصوف، مع الزهد والاجتهاد في العبادة"[3]، والميورقي (محمد بن الحسين بن احمد بن يحي الأنصاري الخزرجي (ت537هـ/1142م). كما واجه المرابطون ثورة المريدين في الأندلس بزعامة الصوفي أبو القاسم احمد بن الحسين بن قسي الشلبي (ت 546 هـ / 1151 م) .

2. الموحدون والصوفية:

إن من بين العوامل التي ساهمت في التمكين للدعوة الموحدية في مواجهتها للمرابطين يتمثل في استثمار رصيد كل ما كان يمثل عدوا ومصدر إزعاج للسلطة

---

(1) بنسباع مصطفى، **السلطة بين التسنن**.. مرجع سابق، ص: 88.

• هو أبو العباس احمد بن محمد بن موسى الصنهاجي، المعروف بابن العريف (481هـ _ 536هـ)، وهو من شيوخ التصوف.

(2) نقلا عن: بنسباع مصطفى، **السلطة بين التسنن**.. المرجع نفسه، ص: 110.

(3) الذهبي محمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء**. ج20. مؤسسة الرسالة، سنة النشر1422هـ،2001م. ص: 72

المرابطية، وعلى رأس ذلك الحركة الصوفية، خاصة في شقها الثوري (ثورة المريدين) بزعامة ابن قسي، والتي هدفت إلى الإطاحة بالسلطة المرابطية ببلاد الأندلس. في هذه الظروف العصيبة التي كانت تمر بها السلطة المرابطية، كانت الدعوة الموحدية تكسب الانتصارات على المستوى الفكري والعقائدي زمن مؤسس الدعوة المهدي ابن تومرت•، وعلى المستوى الميداني العسكري على يد خليفة ابن تومرت عبد المؤمن بن علي.

بالنسبة لابن تومرت، فقد صورته المصادر التاريخية المرتبطة بهذه الفترة، سواء كانت رسمية أو غير رسمية بأنه فتى شب على التقوى والورع، من ذلك ما يذهب إليه عبد الواحد المراكشي بأنه " كان يكثر التزهد والتقلل، ويظهر التشبه بالصالحين والتشدد في إقامة الحدود، جاريا في ذلك على السنة الأولى"، كما تضفي عليه هذه المصادر "طابع الولاية والكرامة عندما تخرج بدعوته من حيز العمل المنظم إلى حيز الظواهر الخارقة للعادة؛ وهذا ما نلمسه بوضوح عند أبي بكر البيذق وابن القطان اللذين يوردان كثيرا من " كرامات " المهدي ابن تومرت"[1].

إن هذه الصورة التي يُقدّم بها ابن تومرت تتعلق أساسا بمحاولة إضفاء طابع الولاية على سيرته، أو إعادة إنتاج الرمزية الصوفية عن طريق إبراز المنحى الزهدي

• المهدي ابن تومرت (473-524هـ/1080-1130م). قال عنه الذهبي في **سير أعلام النبلاء** ، مصدر سابق، (ج19) "انه الشيخ الإمام، الفقيه الأصولي الزاهد أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت البربري المصمودي الهرغي، الخارج بالمغرب، المدعي انه علوي حسني، وانه الإمام المعصوم المهدي... رحل من السوس الأقصى شابا إلى المشرق، فحج وتفقه، وحصل أطرافا من العلم، وكان أمارا بالمعروف نهاء عن المنكر... اخذ عن اليكا الهراسي، وأبي حامد الغزالي، وأبي بكر الطرطوشي. كان لهجا بعلم الكلام، خائضا في مزال الأقدام، ألف عقيدة لقبها بالمرشدة، فيها توحيد وخبر بانحراف فحمل عليها أتباعه، وسماهم الموحدين، ونبز من خالف المرشدة بالتجسيم وأباح دمه" .

[1] الشريف محمد، **التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي**. الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، الرباط ط1، 2004. ص: 21.

التقشفي والكرامـي (التنبؤي) في سيرته الذاتية "[1].

لا يختلف، ابن تومرت وفق هذه الصورة عن شيوخ التصوف، وهو ما يثير التساؤل التالي: هو لماذا استثمار الشخصية الصوفية في سيرة ابن تومرت ؟

لعل الجواب الأقرب لذلك، يكمن في وضعية التصوف على المستوى الحركي _ الميداني في نهاية سلطة المرابطين وظهور الموحدين، حيث اتسعت دائرة التصوف في المجتمع المغاربي والأندلسي، وأصبحت له قواعد وتنظيمات، ذات تأثير اجتماعي، نظرا "لما توفّر لأقطابه وشيوخه من حضور اجتماعي ومصداقية روحية وأخلاقية استندت إلى رصيد غني من الولاية والصلاح"[2]. أمام هذه الوضعية، لم يكن لأي دعوة أو حركة أن تنجح في مجتمع يدين بولائه لشيوخ التصوف، إلا بركوب موجة التصوف ذاتها، وهو ما فعله ابن تومرت كما صورته لنا مصادر ذلك الوقت. وذلك ما يُمكِّن في الحقيقة من استمالة شيوخ التصوف أنفسهم لدعوته، لأن في ذلك إظهار لتتبع طريقتهم وقبول لأفكارهم. وعلى المستوى السياسي، فإن ذلك يمثّل احتواء لفكر المعارضين للسلطة المرابطية، هذا إضافة إلى عناصر أخرى قد تمّ توظيفها في إنجاح مشروعه السياسي، وبذلك يكون ابن تومرت قد نجح في "استثمار التيار الصوفي الذي استقطب العامة، وربط حركته بالغزالي، ومزج بين الفكر الصوفي والمهدوية وآمال العامة"[3]

---

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها .

[2] المغراوي محمد، **العلماء والصلحاء**.. مرجع سابق، ص: 390.

[3] النجار عبد المجيد، **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**. دار الغرب الإسلامي. بيروت، لبنان 1992. ص : 72، 73

لقد ارتبط نجاح المشروع السياسي للدعوة الموحدية باستثمار الفكر الصوفي ومقوماته، وكذا استغلال (ثورة المريدين) بزعامة ابن قسي الذي استنجد بالموحدين في حربه ضد المرابطين. غير أن استتباب الأمر للموحدين بعد أفول المرابطين قد أفصح عن سياسة جديدة تجاه المتصوفة؛ حيث "سيتضح الموقف الرسمي للدولة الموحدية من المتصوفة بصورة جليّة خلال فترة الخليفة عبد المؤمن بن علي(ت558هـ/ 1163م)"[1]. وهذا الموقف إنما انبنى _ حسب الباحثين _ "ببعض الانتفاضات والتحركات التي كان ارتباطها بالتصوف متفاوتا، لكنها اشتركت في تحدي الموحدين سواء بالأندلس أو بالمغرب الأقصى، ويتعلق الأمر أساسا بثورة المريدين، وثورة الهادي الماسي. ويبدو أن السلطة الموحدية قد استندت إلى هذه الحركات في تأويلها للمشهد الصوفي وتعاملها معه منذ بدايتها، الشيء الذي فرض عليها مراعاة جانب الحذر من شيوخ التصوف وتجمعات المتصوفة"[2].

إن هاتين الثورتين وغيرها من الانتفاضات، إضافة إلى اتساع قاعدة التصوف، قد جعلت موقف الموحدين من المتصوفة ينبني على " تأويل سياسي مبسط انتهى بها في أحيان كثيرة إلى الشك في سلوك شيوخ التصوف والحذر والتوجس من نواياهم. وزاد من تعميق الهوة بين الطرفين في بعض الأحيان أن الموحدين ترجموا رؤيتهم تلك ترجمة أمنية، فغدا ما كان مجرد هواجس موقفا رسميا له أهميته وخطورته"[3]. وقد تمثلت هذه الرؤية الأمنية في تتبع ومراقبة تطور حركة التصوف والتنقير عن الشيوخ ذوي الإشعاع الروحي والاجتماعي وإشخاصهم إلى مراكش إن اقتضى الحال"[4].

---

(1) الشريف محمد، **التصوف والسلطة**.. مرجع سابق، ص: 31.

(2) المغراوي محمد، **العلماء والصلحاء**.. مرجع سابق، ص: 393.

(3) المرجع نفسه. ص: 390.

(4) المرجع نفسه، ص: 425.

لقد كان هاجس الموحدين من شيوخ التصوف وأقطابه مبني أساسا على المكانة التي كان يحتلها هؤلاء في المجتمع، والتي أهلتهم لأن يكونوا محور ارتكاز يلتف حوله الناس وبذلك يكثر أتباعه. وكان الموحدون على وعي بخطورة ذلك، خاصة وأن صاحب دعوتهم _ المهدي ابن تومرت _ قد انطلق في دعوته من هذا المنطلق، فلم يكن إلا فقيها أعزل استطاع بفضل استثماره للسلوك الصوفي من جلب الأتباع الذين تؤسس عليهم الدولة فيما بعد. فهذا الوعي كان حاضرا وباستمرار في موقف الموحدين من شيوخ وأقطاب الحركة الصوفية.

ومن جهة أخرى، فإن السياسة الأمنية تجاه الحركة الصوفية، إنما تجد تفسيرها في المنحى الإيديولوجي للدولة الموحدية، والمتمثل أساسا في ترسيم العقيدة الاشعرية، والرجوع إلى الأصول في الفقه، ومحاربة فقه الفروع. وقد حرص الموحدون على تعميم هذا التوجه الإيديولوجي على المستوى الفكري والاجتماعي، لتحقيق وحدة سياسية وسدّ الذرائع المفضية إلى الفرقة والتنازع[1] وبذلك يضمنون ولاء جميع فئات المجتمع لهم، الأمر الذي يُمكّنهم من التّحكّم في علاقاتهم بالمجتمع، وتسخير هذه العلاقة في تقوية نفوذهم. وهذه الممارسة إنما تتفق و"ثوابت العقل السياسي المتمثلة في تكريس السيطرة وتقوية وسائلها، فكان لا بد من إخضاع جميع عناصر المجتمع بما فيها التصوف وباقي النخب ومراقبة مواقعهم، والحرص على تحجيم أدوارهم وتحييد قوتهم وتسخيرها لخدمة أهداف لا تقف في وجه الطموح السياسي للحكم"[2].

لم تكن العلاقة بين الموحدين والمتصوفة يسودها التوتر والخصام الدائم، بل شهدت أحيانا كثيرة نوعا من التصالح والموادعة، خاصة إذا ما استطاعت السلطة

---

(1) انظر: عبد المجيد الصغير، **تجليات الفكر المغربي**. مرجع سابق، ص: 165 وما بعدها .

(2) المغراوي محمد، **العلماء والصلحاء**.. مرجع سابق، ص: 391.

استمالة بعض الرموز لأيديولوجيتها، وهو ما نجحت فيه بالفعل، لكن الأساس الذي يحكم هذه العلاقة إنما هو المصلحة السياسية "فالموضوع ارتبط عندهم بالجانب السياسي كما ارتبط عند سابقيهم المرابطين. فلم تكن العداوة بينهم وبين المتصوفة _ وأشياعهم _ إلا عندما يُشكّل هؤلاء خطرا محدقا على نظام الدولة ومصالحها"[1].

ومن جهة المتصوفة، فإن الطموح السياسي، لاشك وأنه كان يختلف في صورته عن طموح رجل الدولة خاصة عند أولئك الذين ينتمون إلى التصوف السني العملي، فقد كان الغالب على شيوخ هذا التيار الميل إلى تقوية الجانب الروحي، كما دأبت أدبياتهم على الحض من مجانبة السلطان والترفع عن مطالب الدنيا. غير أن المرجعية الإسلامية التي يستند إليها هؤلاء تفرض عليهم اتخاذ مواقف تجاه ما تفرضه الظروف والتحولات، من ذلك مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يشمل كل مناحي الحياة الإسلامية من أدناها إلى أعلاه مُمثلا بالشأن السياسي. إن هذه المرجعية كانت تجعل من شيوخ التصوف مرجعا لما يتخذه الناس من مواقف في حياتهم، والتي غالبا ما تكون مخالفة لما تأمر به السلطة السياسية أو تلزم الناس به. وهذا ما كان يخشاه بالفعل أمراء الموحدين لإدراكهم مكانة وقيمة هؤلاء الشيوخ ومدى تأثيرهم وسلطانهم.

أما بالنسبة لرموز التصوف الفلسفي أو "الباطني"، فلم يكن طموحه السياسي خافيا، بل كان مماثلا لطموح رجل الدولة، ولعلّ في "ثورة المريدين" دليلا على ذلك. وهو ما حدا بالموحدين بعدم الترحيب بهذا النوع من الاتجاه الصوفي الفلسفي، فلم يحتضنوا أياً من رموزه. ومردّ ذلك كما يقول عبد المجيد الصغير أن: "الفكر الصوفي الأندلسي بما عرف به من اتجاه تلفيقي، ومن نزعة إشراقية، ومن صدام مستمر مع الفقهاء، وأحيانا

---

[1] البختي، **الحضور الصوفي**. مرجع سابق، ص: 64.

من مواجهة عنيفة مع الدولة نفسها، كان حتما أن ينتهي ذلك إلى القطيعة التامة مع التوجهات الفكرية والسياسية للدولة الموحدية"[1].

المبحث الثاني: زمن ابن عربي وتشكل الخطاب الأكبري

1. زمن الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي* :

يتزامن المسار التكويني لحياة ابن عربي الصوفية حتى سنة انتقاله نهائيا إلى بلاد المشرق الإسلامي سنة 598 هـ، مع فترة حكم الخليفة الأموي أبي يعقوب يوسف (558 هـ _ 580 هـ / 1163 _ 1184 م)، وفترة ابنه أبي يوسف يعقوب المنصور (580 هـ _ 595 هـ / 1184 _ 1199 م).

إن التركيز على هذا الجانب السياسي، هو امتداد لما سبق طرحه حول العلاقة بين الموحدين والمتصوفة، إلا أنه يتميز هنا بنوع من الخصوصية تتعلق بالمناخ العام الاجتماعي والسياسي الذي ظهر فيه ابن عربي، ومارس فيه تكوّنه العلمي والصوفـــي

---

(1) الصغير عبد المجيد، **تجليات الفكر المغربي**. مرجع سابق، ص: 165.

* هو: أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبد الله الطائي الحاتمي محيي الدين يرقى نسبه إلى عبد الله بن حاتم الطائي، وكان يعرف بابن العربي في المغرب واصطلح أهل المشرق على ذكره بغير ألف ولام فرقا بينه وبين قاضي قضاة اشبيلية أبي بكر محمد بن العربي المعفري المتوفى سنة 543هـ. ولد ابن عربي في (ليلة الاثنين 17 رمضان سنة 560هـ الموافق 28 تموز/ يوليو 1165م) في "مرسية" حاضرة شرقي الأندلس التي كان يحكمها بالإضافة إلى "بلنسية" الأمير المستقل سلطان الموحدين " محمد بن مردنيش" كما كانت ولادة ابن عربي في عهد الخليفة العباسي "المستنجد بالله". انتقل مع أسرته لما بلغ الثامنة من عمره(سنة 568هـ) إلى "اشبيلية" بعد أن خضعت "مرسية" إلى حكم الموحدين، وهناك تلقى علوم عصره المعروفة على أشهر علماء الأندلس. حقق ابن عربي منذ مطلع شبابه شهرة عريضة في الأندلس وشمالي إفريقيا حيث قضى شطرا كبيرا من حياته متنقلا في مقابلات متواصلة مع المتصوفة ومناظرات مع مختلف الجماعات والمذاهب والنحل، وقصده الكثير من التلامذة والشيوخ بقصد الاتصال به، والإفادة من أفكاره. بعد مغادرته إلى المشرق زار العديد من عواصمه، والتقى الكثير من علمائه وأقطاب التصوف واستفاد منهم كما استفادوا منه، وكان له مريدين وأتباع. وانتهى به الترحال بعد حياة حافلة بالعطاء في دمشق، وتوفي بها (ليلة الجمعة 28 من شهر ربيع الآخر سنة 638هـ الموافق 16 تشرين الثاني/ نوفمبر 1240م) عن عمر يناهز 78عاما.

معا، والذي لا شك فيه تأثره في ذلك بالظروف العامة (الاجتماعية والسياسية) لهذه الفترة من الحكم الموحدي.

لقد عرفت بلاد المغرب الإسلامي في عهد الخليفة أبي يعقوب يوسف استقرارا سياسيا ورخاء اقتصاديا، وإن كانا نسبيين، كانت له أثاره الايجابية على الحركة العلمية والثقافية. فقد عُرف عنه حبّه للعلوم، وبالأخص الفلسفة، فقرّب إليه الفلاسفة، "حيث كان يزين مجلسه بقادة الفكر وزعماء الرأي من أمثال أبي بكر بن طفيل، وابن رشد الفيلسوف، وأبي بكر بن عبد الملك بن زهر الطبيب العبقري"[1]. وليس من المستبعد أن يكون هذا الجو المشجّع على الفلسفة والعلوم سببا بدوره في إتاحة الفرصة أمام ترقي ونضج التصوف الفلسفي، والذي سيكون ابن عربي أحد ثماره.

إلاّ أنه، من حيث سياسته تجاه المتصوفة لم يكن يختلف كثيرا عن أبيه "عبد المؤمن بن علي" الذي اعتمد سياسة العنف والمواجهة تجاه المتصوفة. ولكن تلك السياسة ما كانت لتكسر شوكة تيار التصوف، ولا الحدّ من امتداده واكتساحه لنسيج المجتمع. ويُرجع أحد الباحثين سبب ذلك في العدوة المغربية إلى أن "استفحال التمايز الاجتماعي وفرض العقيدة التومرتية بنزعتها العقلية الجافة، قد فتح المجال أمام تنامي النزعة الصوفية وإعطاء الفرصة للتيار الصوفي ليشغل حيزا كبيرا داخل المجتمع المغربي، حيث أفرز ذلك التيار تطورا على مستوى السلوك والممارسة، تمثّل في اتساع مجال اتصاله بالعامة والبسطاء، وكذا في مراعاته لمتطلبات المجتمع وتكييفه مع بنياته وحاجاته. فنموذج الولي وسلوكه كان على طـرفي نقيض من سلوك الحاكم الموحـدي

---

[1] علي حاج يوسف محمد، **شمس المغرب؛ سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي ومذهبه**. فصلت للدراسات والترجمة والنشر. ط1، 2006. ص: 43.

الذي وسمه أحد الباحثين النبهاء بـ "المتعصب" و "المتغطرس" إزاء كل من لا ينتسب لعقيدة المهدي""[1].

لم يكن وضع حركة التصوف بالعدوة الأندلسية ليختلف عنها في المغرب لتشابه الوضع السياسي، فعلى الرغم من دحر التطلعات السياسية للحركة الصوفية ممثلة في "ثورة المريدين" بزعامة ابن قسي، من قبل المرابطين، إلا أن ذلك لم يثن هذه الحركة حتى في عهد الموحدين _ الذين اشتهروا كما يقول عبد المالك المراكشـــــي: "وكان دأب عبد المؤمن وبنيه التنقير عمن هذه حاله والكشف عن باطن أمره متخوفين من ثورته وخروجه عليهم"[2] _ من الامتداد على المستوى الاجتماعي والديني في عموم بلاد الأندلس تقريبا. ولعل في ترجمة "ابن عربي" لكثير من صلحاء ومتصوفة الأندلس*، الذين لم يحظوا بالتعريف في كتب التراجم، لدليل على عمق هذه الحركة ومدى توغلها في النسيج الاجتماعي لبلاد الأندلس .

إن واقع الحركة الصوفية، الذي جعل منها قوة اجتماعية يُحسب لها حسابها هي التي دفعت الخليفة الموحدي الثالث "أبي يعقوب المنصور" لأن يسلك مسلك المهادنة والاستقطاب لرموز المتصوفة، وترسيم ممارساتهم، إلى درجـة أن فترتـه عرفت بفتـــرة

---

[1] الشريف محمد، **التصوف والسلطة**.. مرجع سابق، ص: 55 و 56.

[2] المراكشي ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**. السفر 8 . تحقيق محمد بنشريفة، دار الثقافة. بيروت، لبنان (د . ت). ص: 205.

* تقول سعاد الحكيم: إن ابن عربي ترجم في كتابيه (روح القدس) و (الدرة الفاخرة) لأكثر من سبعين رجلا من رجال الصوفية. وهي ترجمة لها أهميتان : الأهمية الأولى أنها نصوص نادرة وتكاد تكون المصادر الوحيدة لمعرفة هؤلاء الصوفيين. والأهمية الثانية، أن ابن عربي لم ينقل الترجمة عن الكتب والموسوعات، بل هي ترجمة حية لأشخاص التقى بهم وعاش معهم فترات تطول وتقصر، وبالتالي استطاع أن يلتقط جوهر شخصية الواحد منهم ويعكسها في مؤلفه. انظر : سعاد الحكيم : علاقة المشرق بالمغرب (نموذج ابن عربي). الموقع الالكتروني ديوان أصدقاء المغرب :/groupe.google.com/d/msg/fayad61

الاعتراف الرسمي بالحركة الصوفية.

ويبدأ هذا السلوك من شخصه، إذ عُرف عنه أنه كان يتشدّد في تطبيق أحكام الشريعة على حقيقتها، وفي الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود حتى في أهله وعشيرته. وكان يذهب في ذلك إلى حدود بعيدة حتى قيل أنه عاقب على شرب الخمر بالقتل، وكان يشدّد في إلزام الناس بإقامة الصلوات الخمس، ويأمر بالمناداة عليها ويعاقب على تركها"[1]. وهو ما جعل بعض المصادر تجعله من المنتمين إلى التيار الزهدي[2]. وبخصوص علاقته بالمتصوفة، يقول عنه عبد الواحد المراكشي: "وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت، وقامت لهم سوق، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس، ولم يزل يستدعي الصالحين من البلاد ويكتب إليهم يسألهم الدعاء، ويصل من يقبل صلته منهم بالصلات الجزيلة"[3].

ويذهب الدكتور محمد الشريف إلى أن هذا التوجه عند هذا الخليفة إنما هو نتيجة لسياسته الإصلاحية التي ارتكزت على ثلاثة عناصر أساسية متمثلة في:

1. البعد الاجتماعي والأخلاقي في إصلاحاته،
2. البعد الاجتهادي في سياسته الأندلسية،
3. سياسة ترسيم التعليم الصوفي وتنظيم التيار الصوفي في طوائف.[4]

إن هذا الجو من الانفتاح تجاه المتصوفة، شجّع على نشاط هؤلاء وممارسته في العلانية، مادامت السلطة العليا للدولة قد سمحت بذلك، بل وشجعته. وهو الشيء الذي

---

[1] علي حاج يوسف محمد، **شمس المغرب**. مرجع سابق، ص: 41.

[2] انظر: المراكشي عبد الواحد، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. تحقيق محمد سعيد العربان، ومحمد العربي الخطابي. القاهرة 1949. ص: 319.

[3] المصدر نفسه، ص: 278.

[4] انظر في ذلك: الشريف محمد، **التصوف والسلطة**. مرجع سابق، من الصفحة 58 إلى الصفحة 69.

انعكس بالإيجاب على الحركة الصوفية من حيث ازدياد مريديها وانتشار أفكارها وممارساتها، مما يعني من الوجهة الفكرية والعقائدية انحصارا للعقيدة التومرتية، التي سعى خلفاء الموحدين إلزام الناس بها. وقد كان (المنصور) مدركا لذلك، فعمل هو ذاته على عدم المغالاة في تقدير تراث ابن تومرت وتعاليمه إلى درجة انه "قد أحدث ما يمكن أن يسمى انقلابا حقيقيا في ميدان المذهب والعقيدة في دولة الموحدين"[1]. وكذلك كان شأنه مع فقه الفروع _ الذين تميّز دور أصحابه بالتضييق على الفكر الصوفي _ فعمد إلى "منع بعض كتب علم الفروع، وإحراقه لعدد منها بعد تخليصها من الأحاديث والآيات القرآنية ... وفي ذلك إشارة رمزية لقت استقبالا وحفاوة لدى الأوساط الصوفية."[2]

إن هذه الصورة التي آلت إليها أوضاع المغرب والأندلس سياسيا وثقافيا، تعكس مدى نجاح سياسية الخليفة "أبي يعقوب المنصور" في جعله المتصوفة أهمّ من يشكّل القاعدة الاجتماعية العريضة للدولة الموحدية، وأن شيوخ وأقطاب الحركة الصوفية أصبحوا يمثلون سلطة معرفية ودينية لا يمكن تجاوزها آخذة مكان سلطة الفقهاء، لا على أساس الإزاحة التامة، بل على أساس الاستيعاب والتجاوز، بمعنى أن الفقه أصبح منسجما والمنطلقات الفكرية للمتصوفة. وهو ما سعى إليه المتصوفة أمام سياسة التأطير والتدجين التي كان يمارسها الخلفاء الموحدون إزاء كل قوة تتحرك ضد أو بموازاة مشروعهم العقائدي والإيديولوجي، "فكثير من الصوفية واجهوا الثورة الفكرية التومرتية بسلاحها فاقبلوا على دراسة الحديث والأصول والكلام، فضلا عن المعارف الإسلامية الأخرى، وأخضعوا هذه العلوم لمفاهيمهم في مجال التصوف"[3]. وكان من

---

(1) علي حاج يوسف محمد، **شمس المغرب**. مرجع سابق، ص: 41.

(2) الشريف محمد، التصوف والسلطة.. المرجع سابق، ص: 66.

(3) حركات إبراهيم، **تاريخ العلوم**، مرجع سابق. ص: 24.

ثمرة هذه الإستراتيجية الثقافية ظهور نموذج الفقيه المتصوف، أو المتصوف الفقيه الذي يعكس معه رفع صور التضاد بين الفقه والتصوف. كما أنها ارتفعت بمرجعية التصوف من التجربة الذاتية فقط إلى مرجعية فكرية مؤسسة على علوم الشريعة وملتزمة بحدودها، ومتبعة للسنة.

في المقابل، لم تكن هذه الصورة لتخفي توجس السلطة الموحدية _ حتى في عهد "أبي يعقوب المنصور" _ من دور المتصوفة. وهذا التوجس الذي ترجمته العديد من المواقف تجاه بعض شيوخ التصوف، متمثلا في التنقيب والإشخاص. من ذلك موقفه من الشيخ "أبي مدين الغوث"، حيث "مازال هذا الأخير مستقرا بمدينة بجاية إلى أن وشي به بعض المنكرين لكرامات الأولياء من علماء الظاهر لخليفة زمانه في المغرب المنصور سنة 594 هـ زاعمين أنه له شبها بالإمام المهدي وأتباعه كثيرون، وأصحابه في كل بلد وإقليم. فما كان من للمنصور إلا أن أمر بإشخاصه إلى حضرة مراكش لاستنطاقه، بعد أن طلب من واليه على بجاية "الاعتناء به وحمله خير محمل". ووافته المنية وهو متوجه إلى مراكش ودفن بالعباد خارج تلمسان"[1].

إن هذه الازدواجية السياسية في التعامل مع الحركة الصوفية ليست في الحقيقة إلا مظهرا لتوجه سياسي جوهري لدى الموحدين يتمثل في الحرص على استمرار مشروع الدولة الموحدية، وهو مشروع الوحدة سواء على المستوى العقائدي أو المذهبي، وهو المشروع الذي قامت عليه الدعوة الموحدية ابتداء من ابن تومرت. وشرط نجاح هذا المشروع هو القضاء أو احتواء كل ما من شأنه أن يكون مضادا أو نقيضا له.

من هذا المنطلق، يجب قراءة الجهود الإصلاحية للخليفة الموحدي "أبي يعقوب المنصور". فلما كان من غير الممكن القضاء على الحركة الصوفية، لم يبقى أمامه

[1] ابن الزيات، أبي يعقوب يوسف بن يحي التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**. تحقيق احمد التوفيق. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، المغرب. ط2، 1997. ص: 319.

إلا محاولة استقطابها وتدجينها ومن ثم استيعابها ضمن التوجه الإيديولوجي للدولة الموحدية. وقد نجحت هذه الجهود الإصلاحية في استقطاب تيار ما يسمى بالتصوف السني المعتدل ذي التوجهات العملية الأخلاقية، والذي كان الكثير من شيوخه مرحبين بهذه السياسة المنفتحة والمتسامحة مع سلوكياتهم وممارساتهم. ويدل ذلك في الوقت نفسه على محاولة دؤوبة لقطع الطريق عن ذلك التيار الباطني المتشبع بالأفكار الشيعية وعلى رأسها فكرة المهدوية، والذي هدّد الدولة المرابطية من قبل، ولا يزال يهدّد الدولة الموحدية، التي "ابتليت حتى قبل بداية تصدعها بثورات ذات مرجعية مهدوية"[1] كما أن محاولة استمالة التيار الصوفي السني المعتدل هو في الوقت نفسه كسب لقاعدة شعبية عريضة سيكون ولاءها لشيوخ هذا التيار، مما يعني تجفيف المنابع القاعدية للتيار الباطني الذي يجب القضاء عليه، وبذلك فإن "الخليفة المنصور كان قد عزم مع نفسه أن يتخلص مما ظل عائقا بإيديولوجية الدولة من عناصر شيعية مهدوية وهي عناصر أساسية في الوسط الصوفي الأندلسي"[2].

كيف انعكس ذلك كله على تكوين ابن عربي قبل مغادرته لبلاد المغرب الإسلامي نهائيا؟ إن تصوف ابن عربي فلسفي بالدرجة الأولى، مما يعني أن التيار الذي كان الموحدون ومن قبلهم المرابطون يحاربونه لم يزل قائما على مستوى الفكر الصوفي في بلاد الأندلس بالأخص.

كما أن تصوفه مَدين في منطلقاته وأسسه إلى تصوف أولئك الشيوخ الذين تربى على أيديهم، وتعلّم منهم، فمن خلالهم استمر التراث الصوفي الأندلسي ابتداء من تعاليم ابن مسرة الجبلي وأتباعه، ومرورا بأقطاب مدينة ألمرية، وما رسخ عند معاصريه سواء كانوا أندلسيين أو مغاربة من تجارب ذوقية، وإشراقات روحانية، وجدت في مناخ

---

(1) الشريف محمد، **التصوف والسلطة**.. مرجع سابق، ص: 72.

(2) عبد المجيد الصغير، **تجليات الفكر المغربي**.. مرجع سابق، ص: 166.

الاستقرار السياسي وحرية الفكر التي اتسم بها عهد المنصور الموحدي وأبيه من قبله تربة خصبة للنمو، شرط أن لا يتعدى ذلك إلى الطموح السياسي من (قبيل ثورة المريدين)، التي مثلت للأندلسيين فتنة "أثرت بعمق في المجتمع الأندلسي الذي أصبح يرى فيها عودة لعصر الطوائف، فشكلت أزمة للفقهاء والمتصوفة على السواء."[1]

لقد كانت هذه الأزمة بدورها درسا استوعبه المتصوفة، فكان طابع الاعتدال غالبا على حركتهم، فعمدوا في معظمهم إلى مجانبة السلطان والنأي عن الخوض في شؤون السياسة العملية، دون أن ينفي ذلك صور الاحتجاج السياسي المتمثل في استنكار ظلم وتجاوز الحكام والوقوف إلى جانب المظلومين[2].

وقد كان ابن عربي من هذا الصنف الذي ينأى بنفسه عن السلطان، فقد كان "أمير المؤمنين يرسل القاضي أبا القاسم احمد بن محمد بن بقي إلى الشيخ محي الدين ليقنعه بالعمل مع السلطان يعقوب المنصور ولكنه كان يرفض. ويبدو أن أمير المؤمنين كان يتوقع ذلك لأنه كان يأمر القاضي أن يعرض عليه الأمر من غير أن يجبره".[3] كما كانت له مواقف حادة مع سلاطين زمانه، من ذلك رفضه للطعام الذي أهداه إليه صاحب سبته، وقال فيه "أنا لم أقبل ذلك الطعام ولا أرى أن آكُلُه فإنه عندي حرام، ولا يمكن لي أن آمركم بأكله فإني أحب لكم ما أحب لنفسي". وهذه المواقف من أمراء وحكام زمانه قد تشربها من شيوخه خاصة الشيخ الفقير الزاهد أبو محمد عبد الله القطان، فقد ذكر ابن عربي مواقفه من الحكام بإعجاب في رسالته روح القدس، كما وصفه بأنه: "كان يصدع بالأمر، لا تأخذه في الله لومة لائم، يرد كلام السلاطين في وجوههم أقبح الرد، له صولة يرمي من شاء بالحق ولا يبالي. عرض بنفسه للقتل من

(1) المغراوي محمد، **العلماء والصلحاء**. مرجع سابق، ص: 402.

(2) المرجع نفسه، ص: 395.

(3) علي حاج يوسف محمد، **شمس المغرب**. مرجع سابق، ص: 199.

كثرة سبه لأفعال السلاطين وما هم عليه من مخالفة الشريعة."[1] وهي مواقف تنم عن احتجاج سياسي، ورفض للظلم وأمر بالمعروف.

عمليا، كان ابن عربي منقبضا من حكام زمانه في بلاد المغرب الإسلامي، ولعل ذلك راجع إلى الجو العام الذي كانت ظروف بلاد المغرب الإسلامي عليه على عهد الموحدين، لكنه بالمقابل كان مهتما ومتابعا لشؤون المسلمين تسوءه أوضاعهم الانهزامية، ويفرح لانتصاراتهم، من ذلك ما قصه علينا في كتاب الفتوحات المكية _ في سياق الحديث عن قيمة الحروف العددية فيما يعرف "بحساب الجمل" _ بخصوص انتصار سلطان الموحدين "أبي يعقوب المنصور" على ألفونسو الثامن سنة 591 هـ في موقعة "الأراك" لينتهي في نهاية القصة إلى القول " ثم جزت إلى الأندلس، إلى أن نصر الله جيش المسلمين وفتح الله به قلعة رباح وألاركو وكركوى وما أنضاف إلى هذه القلاع من الولايات"[2] وتظهر هذه القصة مدى اهتمام ابن عربي بأوضاع عصره إلى درجة حرصه على ذكر تواريخها ومدنها المحررة بدقة، كما أنها تكشف طبيعة علاقاته بحكام زمانه، فهو وإن كان منقبضا من مخالطتهم والعمل معهم، فإن ذلك مرتبط بظروف خاصة راجعة إلى سياسة هذا الحاكم في رعيته، وقد بيّنا ذلك سابقا، أما وإن تعلق الأمر بحماية ديار المسلمين والذّود عنها كما حصل في موقعة (الأراك)، فإن الموقف يكون مغايرا تماما. وهذا يدلّ على مدى انخراط ابن عربي في قضايا عصره واهتمامه بها. ومن جهة أخرى، فإنه على مستوى الفكـر لم تكن كتاباته تخل من طروحات وتصورات سياسية ربما كانت تلتقي والسياسة الفعلية لحكـام زمانـــه

---

[1] محي الدين بن العربي، **شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس**. جمع وتأليف محمود محمود الغراب. ط2، 1994. ص: 104.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مج7. ضبطه وصححه احمد شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. ط1، 1420هـ_1999م. الباب 558، ص: 323.

أو تختلف عنها. وذلك ما سنتبينه في الفصل اللاحق.

مغادرة ابن عربي نحو المشرق:

كعادته، فإن كل ما يقوم به إنما هو عن أمر الهي، سواء أكان رؤيا، أو إلهاما، أو تجليا إلهيا، وغيره من سبل التواصل الغيبي التي اختص بها الأولياء. وبالفعل فقد كانت مغادرته إلى بلاد المشرق ابتداء من سنة 597 هـ عن أمر الهي في رؤيا رآها في حالة التجلي، وقد أُمِر فيها بأن يصطحب معه شخصا اسمه محمد الحصار الذي التقاه في مدينة فاس، وشدّ رحالهما معا ومعه صديقه عبد الله بدر الحبشي[1]. وهناك ببلاد المشرق تكون له سياحات عديدة بين حواضرها كمكة المكرمة، وبيت المقدس، وبغداد، وغيرها. وهناك يكثر مريدوه ومحبوه، وتزداد تآليفه إلى أن ينتهي به المطاف بدمشق ابتداء من سنة 620 هـ/1223م وهو في سن الستين من عمره، ولم يغادرها حتى وافته المنية بها سنة 638هـ/1240م.

هذه الرحلة لم تكن مجرد رحلة عادية، بل كانت رحلة وداع لبلاد أحبها كثيرا وأحب شيوخها الذين لا يفتر يذكرهم بخير ويَحِن لأيامهم. فلا شك وأن وراءها أسباب قوية جعلته يأخذ هذا القرار الحاسم في حياته.

فهل كانت لأسباب إلهية، وهو ما يحرص ابن عربي على ذكره بصورة مباشرة، حيث علّل هذا الذهاب برؤيا رآها في حالة تجلي، هي بمثابة أمر الهي يأمره بالتوجه نحو المشرق الإسلامي، وليس له من غاية إلا البحث عن موطن الاشراقات والتنزلات الروحانية ، كما يعلّل ذلك هنري كوربان "على انه بعد شعور بالهزيمة، أدرك بأن

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية**. مج4، الباب 198. ص: 98.

وضعه الروحي هو بدون مستقبل في الغرب الإسلامي"[1] ، ولم يكن ذلك الموطن سوى مكة المكرمة التي سيقضي فيها زمنا طويلا، وفيها يفتح عليه بفيض من الفتوحات، ستكون موسوعته "الفتوحات المكية" سجلا لها.

ستكون مكة بالفعل موطن التنزلات والفتوحات الربانية، وهو ما ينصّ عليه صراحة في مقدمة كتابه الفتوحات المكيّة التي أهداها إلى صاحبه بتونس عبد العزيز المهدوي. ومما جاء في هذه المقدمة دالا على مكانة مكة وأهميتها للعابدين والصالحين والعارفين، قوله: "نريد أن نُعرّف أيضا في هذا الموضوع الصفي الكريم أبا محمد عبد العزيز رضي الله عنه ما تعطيه مكة من البركات وإنها خير وسيلة عبادية وأشرف منزلة ترابية ... تنهض به همة الشوق إليه وتنزل به رغبة المزيد عليه [...] ومن شرط العالم المشاهد صاحب المقامات الغيبية والمشاهد أن يعلم أن للأمكنة في القلوب اللطيفة تأثيرا ولو وجد القلب في أي موضع كان الوجود الأعم فوجوده بمكة أسنى وأتم [...] ولا أشك كشفا وعلما أنه وإن عمرت الملائكة جميع الأرض مع تفاضلهم في المعارف والرتب فإن أعلاهم رتبة وأعظمهم علما ومعرفة عَمَرةُ المسجد الحرام. وعلى قدر جلسائك يكون وجودك فإنه لهمم الجلساء في قلب الجليس لهم تأثيرا وهممهم على قدر مراتبهم."[2] تلك منزلة البيت العتيق في نفوس السائرين إلى الله، وهي منزلة من شأنها أن تشدّ إليه هؤلاء وتبعدهم عن أوطانهم كما فعلت مع ابن عربي. إلا أن ذلك لم يمنعه من السياحة في حواضر المشرق الإسلامي غير مكة، مما يجعل من هذه الأخيرة مصدرا للالهامات والاشراقات، وكأن الشرق الذي شهد مهبط الرسالات وظهور الأنبياء، هو المنبع والمعين لكل من سلك الطريق نحو الله تعالى.

---

[1] H. Corbin, L'Imagination creatrice d'Ibn Arabi. Flamarion_Paris 1976, 2° ed. P46.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**. مج1، الباب الرابع. ص: 153 و 154.

ورغم ما لهذا السبب من وجاهة من منظور أهل العرفان، إلا انه من منظور الباحث الموضوعي قد لا يكون سببا كافيا لمغادرة ابن عربي النهائية لبلاد المغرب، لذا فإن الطرح الموضوعي يقتضي البحث عن أسباب أكثر واقعية، وعليه أرى _ كما يرى عدد من الباحثين* _ أن للأوضاع السياسية التي كان يشهدها العالم الإسلامي آنذاك أثرا كبيرا في هذه الرحلة.

"فقد كان العالم الإسلامي يحيا حياة سياسية لا تتعادل مع مجده الثقافي، تهدده أخطار متلاحقة في المغرب والمشرق عاش فيها ابن عربي، وأحس بها في أعماق كيانه"[1]. كما كانت أوضاع المغرب الإسلامي، خاصة ببلاد الأندلس أيام الموحدين تشهد من حين لآخر مناوشات وحروب بين النصارى والمسلمين، جعلها غير مستقرة، وبالتالي لا تساعد على توفير مناخ ملائم لحياة روحية هادئة، خاصة وأن دولة الموحدين "بدأت تنهار في عهد محمد الناصر(610هـ)، حيث تآلب عليها ملوك اسبانيا وأمراؤها، وهزموا جيش الناصر هزيمة منكرة عام 609هـ، ثم أخذت المدن الإسلامية الكبرى تسقط في يد الأعداء مدينة تلو الأخرى، فسقطت في غير رجعة قرطبة عام 934هـ، وبلنسية عام 636هـ. وكل ذلك في حياة ابن عربي، وتلتها مدن أخرى بعد موته"[2]. إن عظم هذه المآسي والهزائم التي حلت ببلاد الأندلس، من شأنها أن تكون دافعا قويا للبحث عن مكان مستقر وآمن، ومما شجّع على البقاء هو أنباء الهزائم التي مني بها المسلمون في بلاد الأندلس وضياع حواضرهم من تحت أيديهم.

غير أن المشرق، في هذا الوقت، لم يكن سياسيا "بأحسن حـالا من المغـرب، فقد

---

* من هؤلاء نصر حامد أبو زيد في كتابه: هكذا تكلم ابن عربي. وكذا عثمان يحي في مقدمته لكتاب الفتوحات المكية، السفر الأول.

[1] عثمان يحي، **مقدمة الفتوحات المكية**، السفر الأول، ص: 28.

[2] المصدر نفسه، ص: 28 و 29.

طحنته حروب صليبية شبت فيه، قبل أن يصل إليه ابن عربي، بما يزيد على 100 سنة، واستمرت بعد موته 30 سنة أخرى. وكتب هو نفسه عام 609هـ من بغداد إلى السلجوقيين في آسيا الصغرى يستحثهم على مقاومة الصليبين, ورد عدوانهم على المسلمين. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل شهد ابن عربي في المشرق خطرا أعظم، هو خطر المغول الذين زحفوا بجحافلهم على العالم الإسلامي في مطلع القرن السابع الهجري، فأهلكوا الحرث والنسل. وقضوا على الخلافة العباسية، وأحرقوا بغداد بما فيها من نفائس وتحف عام 656هـ، بعد موت ابن عربي بنحو17 سنة."[1]

هذا التشابه في الأوضاع السياسة للعالم الإسلامي مغربا ومشرقا، والذي كان ابن عربي شاهدا عليه، يقلل من حجم عامل البحث عن موطن الاستقرار والأمن، بل إن تشابه هذه الأوضاع وآلامها هي ما جعل ابن عربي يرى في العالم الإسلامي كله موطنا واحدا له، ومن واجبه ـ كعارف بالله ـ الاهتمام به، والتفكير_ الذي سيكون مؤيدا بالكشف_ بحلول لمعضلاته السياسية.

تشكل الخطاب الأكبري :

مع الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي نجد هناك تلازما بين حياة التصوف وبين الكتابة عن التصوف، هذا التلازم يعكسه ذلك الكم الهائل من المؤلفات التي كانت تصب جميعها في واد التصوف _ على حد تعبير د. أبو العلا عفيفي _ فقد كانت وظيفة الكتابة عنده تتمثل في تحويل التجربة الوجدانية المعاشة إلى مقال حول ذلك المعيوش، مقال يفكّر وينظّر لتلك التجربة. إنه بمعنى آخر تحويل التجربة إلى عالم

[1] المصدر السابق، ص: 29.

النص الذي يجلّي خصوصية الخطاب الصوفي عند هذا الشيخ. ذلك أن "النص هو خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة"[1]. إن ما يجعل النص خطابا هي قصدية الخطاب ذاتها، فالمنتج للخطاب إنما يقصد من خلاله مدلولا خاصا يكون الخطاب بذاته دالا عليه، وهو الشيء الذي يميزه عن الخطابات الأخرى ويجعله مختلفا عنها. وبذلك يمكن "اعتبار الخطاب، بكل ما يحتويه من جمل، دالا واحدا، يقول نفسه ويتوحد بها. وهذا يعني أنه دال ينشد تميزه في مفارقته للخطابات واختلافها عنها"[2]. فإذا ما نظرنا إلى النص الصوفي عند ابن عربي وجدناه يقوم على هذه القصدية التي ليست سوى التصوّف ذاته وما ينشأ عنه من علوم ومعارف. وهي القصدية ذاتها التي سعى إليها متصوفون سابقون عن ابن عربي، من خلال مؤلفاتهم، أو من خلال أقوالهم التي جمعها مؤرخو التصوف والدّارسون له. هذه القصدية كانت تتجلى في هذا الخطاب، كما يرى الكلاباذي، من خلال نطقه بعلومهم، والتعبير عن مواجيدهم، ونشر مقاماتهم ووصف أحوالهم قولا وفعلا[3]. وينافح في ذات الوقت عن نهجهم وموقفهم تجاه المواقف الأخرى. هذه القصدية المشتركة هي ما يوحّد الخطاب الصوفي رغم فرديتها التي يحيل عليها كذلك، إذ أن "كل خطاب يحيل على ذات متكلمة"[4] وبذلك وإن كـان خطاب ابن عربي ينطق بتجربته الخاصة إلا إنه يندرج ضمن السياق العام للخطـــاب

---

[1] ريكور بول، **النص والتأويل**. ترجمة منصف عبد الحق. (مجلة العرب والفكر العالمي)، مركز الإنماء القومي. بيروت، لبنان. العدد3،1988. ص: 37.

[2] عياشي منذر، **النص: ممارسته وتجلياته**. (مجلة الفكر العربي المعاصر)، مركز الإنماء القومي. بيروت، لبنان. عدد،96،97.1992. ص: 60.

[3] الكلاباذي أبو بكر محمد، **التعرف لمذهب أهل التصوف**. قدم له وحققه النواوي محمود أمين. ط3. 1992. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة. ص: 34.

[4] منصف عبد الحق، **مفارقات الخطاب الفلسفي** بين الاستعمال المفاهيمي للغة والاستعمال الاستعاري (مجلة الفكر العربي المعاصر)، مركز الإنماء القومي. بيروت، لبنان. عدد 1993. ص: 15.

الصوفي. وإذا كان مجال ابن عربي هو التصوف بالدرجة الأولى فإن خطاب التصوف عنده اعتمد كل معارف زمانه تقريبا سواء كانت نقلية أو عقلية، ولذلك فإن الإطلالة على علوم التصوف عنده هو في الوقت نفسه إطلالة على الفكر الإسلامي. فقد مثل "قمة نضج الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة، من فقه ولاهوت وفلسفة وتصوف، هذا فضلا عن علوم "تفسير القرآن" وعلوم "الحديث النبوي" وعلوم اللغة والبلاغة...الخ من هذه الزاوية فإن دراسته في السياق الإسلامي تكشف عن بانوراما الفكر الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين(الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين)"[1].

ويقوم كتابه "الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية" كشاهد على ذلك، إذ يصفه د. عثمان يحي محقق هذا الكتاب بأنه شبيه "بموسوعة ثقافية روحية؛ فيها علم وفلسفة وقصص وتاريخ وتفسير وحديث وأدب وسلوك وتأملات ومكاشفات. وهو دون نزاع أكبر مؤلف عربي في التصوف وصل إلينا."[2] كما أن مؤلفاته الأخرى لم تكن بدورها لتختلف عما خطه في الفتوحات، "فهذا الكتاب هو بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته، حتى ليمكن أن يقال أن مادتها جميعا، بما في ذلك القصائد، تقع بغير صعوبة في الأربعة آلاف صفحة تقريبا التي تشملها الفتوحات."[3]

يرتكز الخطاب الصوفي عند ابن عربي على النص أساسا ممثلا في القرآن الكريم والحديث النبوي، فهو يتخذ منه الأصل الذي يؤسس من خلاله فهمه لذاته وللوجود بصورة عامة. وهو يؤكد على ذلك بقوله: "اعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي

---

(1) نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**. مرجع سابق، ص: 24.

(2) عثمان يحي، **مقدمة الفتوحات المكية**، ص: 27.

(3) أسين بلاثيوس، **ابن عربي حياته ومذهبه**. ترجمة بدوي عبد الرحمن. مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1965. ص: 89.

وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه فإني أعطيت مفاتيح الفهم والإمداد منه."[1] إن هذا الفهم يقوم على محورين، أولهما تجربته الخاصة وذلك وفقا لطبيعة التجربة الصوفية، فالقوم وإن اشتركوا في سلوك الطريق إلا أن كل واحد منهم ينطق بحاله الخاص، وهذا ما يضفي عليها الطابع الذاتي الفردي. والثاني ميراث سابقيه من المتصوفة، لا على أساس النقل فقط بل الاستيعاب والتجاوز كذلك، من ذلك ما تلاحظه د. سعاد الحكيم عندما تقارن بين ما جاء في الرسالة القشيرية من مفاهيم واصطلاحات وما جاء به ابن عربي في قسم المعاملات من كتابه "الفتوحات المكية". فتلاحظ أن القشيري "جمع في رسالته بين الأعمال والمقامات فوضع الجوع والخلوة والمجاهدة مع الزهد والتوبة والخوف والرجاء، فجمع بذلك وعلى مستوى واحد أعمال السالك ومقاماته. وتابعه ابن عربي جامعا أبواب القشيري تحت عنوان واحد هو: المعاملات، وضمنه كل التجربة الصوفية الموروثة. ولكنه كان يخرج عن كل باب من الأبواب وعن كل مفهوم موروث، بمفهومه الجديد وعباراته الجديدة "فمقام التوبة" موروث يتبعه مقام: "ترك التوبة" وهو مقام جديد وتجربة جديدة ومسمى جديد وعبارة اصطلاحية جديدة"[2].

ونجده يستند في هذا المحور كذلك إلى التراث الفلسفي الذي كان سائدا في عصره، وما التقاؤه بابن رشد(ت 595 هـ) الذي أشار إليه في "الفتوحات المكية"، إلا دليلا على كون الشيخ مطلعا على مقالات الفلاسفة ومميزا لما يتفق منها ومنهجه المعرفي وما هو مخالف له. وما يؤكد ذلك ما ذكره في الفتوحات بخصوص هذه المسألة، وهو

---

[1] نقلا عن الشعراني عبد الوهاب، **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر**. شرح وتقديم نواف الجراح. دار صادر، بيروت . لبنان. ط1، 2003. ص: 8.

[2] الحكيم سعاد، **ابن عربي ومولد لغة جديدة**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان ط1،1991. ص: 55.

بصدد الرّد على المعترض على العلم النبوي الذي يحصل للمحققين بطريق الكشف لإمكانية توافق ما يحصل عن طريق الكشف مع ما يتوصل إليه عن طريق العقل، بقوله: "الفيلسوف ليس كل علمه باطلا، فعسى تكون تلك المسالة فيما عنده من الحق ولا سيما إن وجدنا الرسول عليه السلام قد قال بها، ولا سيما فيما وضعوه من الحكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر، فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسالة المعينة وأنها حق"[1]. بذلك يكون فكر ابن عربي، شأنه شأن الفكر الذي لا يصدر عن فراغ؛ فقد ورث تراثا صوفيا وفلسفيا يمتد لقرون قبله، وأمر اطلاعه عليه، والاستفادة منه، أمر مفروغ منه. "فلم يأخذ "ابن عربي" من مصدر واحد، ولم يقتصر على منبع محدد، فقد جمع عناصر عدة وأحالها إلى مركب جديد له من التماسك والأصالة وفق المنظور الإسلامي داخل إطار مذهبه."[2]

ما يهمنا في الخطاب الأكبري، هو التركيز على الجوانب التي تحيل على ما له علاقة بالبعد السياسي، غير أن ذلك لا يعني تميز هذه الجوانب عن طبيعة خطابه العام الذي ينتمي إلى عالم التصوف بكل ما يحمله ذلك من رؤى عرفانية كشفية ذات طابع روحاني، ذلك "إن التجارب الروحية العظمى في التاريخ، وتجربة "ابن عربي" واحدة من هذه التجارب المتميزة بلا شك _ تجارب ذات طابع كوني لا شك في ذلك _ ولكن ليس معنى ذلك أنها منقطعة الصلة بسياقاتها التاريخية والثقافية دينيا ولغويا"[3]. وقد سبق وان اشرنا إلى ما لاحظه د. عثمان يحي، بخصوص كتاب

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مج1. ص:56.

[2] قاسم محمد عباس و حسين محمد عجيل، **رسائل ابن عربي**. منشورات المجمع الثقافي أبو ظبي . الإمارات العربية المتحدة . ط1 . 1998. ص: 21.

[3] نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، مرجع سابق. ص: 64.

الفتوحات المكية، بأنه متأثر بالظروف السياسية لعصره، من هنا فإننا ننظر إلى خطاب الشيخ الأكبر من الزاوية المنهجية التي ارتآها "د. نصر حامد أبو زيد" حين أكّد حرصه على النظر " للشيخ وحياته وتجاربه الروحية من جانبين: جانب التاريخ، بكل ما يتضمنه الوجود التاريخي من ارتباطات وانحيازات، بل ومعوقات. وجانب انطلاق الروح في محاولتها للتحرر من أسر اللحظة التاريخية ومن قيود الزمان والمكان في محاولة النظر لتجربة ابن عربي من خلال جدلية العلاقة بين الروحي الكوني والتاريخي الثقافي"[1]. والكشف عما يربط ابن عربي بأحداث عصره، وبرؤيته العامة للواقع السياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية ليس منفصلا بتاتا عن كشوفاته الروحية الصوفية، بل كثيرا ما تكون تلك الرؤى الصوفية العرفانية تحيل بصورة مباشرة على هذه الجوانب، وفي أحيان أخرى تنحو نحوا غير مباشر من خلال سياقات عرفانية خاصة، أو من خلال أسلوب المجاز، والإشارة والرمز. وهو أسلوب تميزت به كتابات الشيخ الأكبر.

[1] المرجع نفسه، ص: 74.

الفصل الرابع:

الطريق الصوفي، وسلطان الولاية

المبحث الأول: الطريقة الصوفية، البنية والدلالة.

- تمهيد

1. مستويات الطريق الصوفي:

أ. المستوى الديني.

ب. المستوى الاجتماعي.

ت. العلاقة بينهما.

2. الطريقة الصوفية، المنهج والغاية.
3. هيكلة الطريق الصوفي:

❖ تمهيد

1. الشيخ.
2. المريد (السالك).
3. العلاقة بينهما.

المبحث الثاني: الولاية الصوفية وتجلياتها السلطوية.

- تمهيد.

1. المعنى اللغوي.
2. المعنى الاصطلاحي.
3. نظرية الولاية عند ابن عربي:

أ. مدلول الولاية.

ب. علاقة الولاية بالنبوة والرسالة.

تمهيد:

لم يكن التركيز في الفصل السابق على عصر ابن عربي، وأثر ذلك على خصائص الحركة الصوفية المغاربية، إلاّ بهدف الكشف عن العلاقة الجدلية بين خطاب حركة تميزت بطابعها العرفاني الصوفي وبين الواقع التاريخي بكل زخمه السياسي والاجتماعي. وقد أبرزت هذه العلاقة من جانب آخر أن المتصوّفة ليسوا فئة متعالية عن هموم عصرها مؤثرة الانزواء إلى عالم روحاني ينشد السعادة الروحية المتعالية عن هموم الدنيا، بل بالعكس، أنهم فئة _ في إطار السياق التاريخي للأمة الإسلامية _ مثلهم مثل غيرهم من الفئات التي اهتمت بهذا التاريخ ومعضلاته، محاولة تقديم حلول لمشكلاته وأزماته، وفق رؤية عرفانية كشفية تميزهم عن غيرهم من الفئات والفرق الأخرى.

يندرج خطاب ابن عربي ضمن هذا السياق، والاكتفاء به _ في نظري _ هو بمثابة نموذج تجتمع فيه كل رؤى المتصوّفة، أو بالأحرى هو تعبير نظري عرفاني لرؤية أهل التصوّف لمختلف القضايا التي عالجها ابن عربي، إضافة إلى كونه خطابا يتميز بالتنظير للمعارف الصوفية وفق منهج استدلالي.

نسعى في هذا الفصل، من هذا المنطلق، إلى قراءة هذا الخطاب في مقولاته وجوانبه المُحيلة على ذلك البعد، محلّلين ومستنتجين لما يُمكن أن يؤسس لرؤية سياسية صوفية في الفكر الإسلامي.

المبحث الأول: الطريقة الصوفية: البنية والدلالة.

منذ منتصف القرن الثالث الهجري بدأ الصوفية ينتظمون في طوائف وطرق ولكل طريقة نظامها الخاص الذي يلتزم به أفرادها ... ومن أوائل هذه الطرق "السقطية" نسبة إلى السري سقطي، و"الجنيدية" نسبة إلى الجنيد، و"النورية" نسبة إلى أبي الحسن النوري[1]. ويستمر هذا النظام ليظهر بصورة أكثر تأسيسا في القرن الخامس الهجري، ويعتبر "الشيخ عبد القادر الجيلاني المتوفى سنة561هـ/1166م أول من نادى بالطرق الصوفية وأسسها"[2].

لم يعد التصوّف ممارسة فردية، بل تحوّل بفعل نظام الطريقة إلى ممارسة جماعية، بحيث "أصبح الصوفي الذي يعتكف في عزلة عن الناس، تستغرقه رياضاته ومجاهداته، وتستوعبه مشاهداته ومكاشافاته، ويحتويه العمل على تصفية نفسه وتجريدها من علائق الجسم، قد تحوّل هذا الصوفي إلى رجل شديد الحرص على الاجتماع بمريديه وأتباعه، والاتصال بسائر الناس، فقراء كانوا أو أغنياء، ورعايا أو حكاما، يتفاعل مع البيئة التي يعيش فيها"[3].

1. مستويات الطريق الصوفي:

بناء على ما سبق بيانه، فإننا نميز في الطريق الصوفي بين مستويين:

أ. المستوى الديني: وهو ما تميز به المتصوّفة عن غيرهم كطريق إلى الله، بحيث تصبح هي "السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في

---

[1] حلمي مصطفى، **الحياة الروحية في الإسلام**، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1984. ص: 134.

[2] الحفني عبد المنعم، **الموسوعة الصوفية**. مكتبة مدبولي، القاهرة. ط1، 2003. ص: 852.

[3] الطويل توفيق، **التصوّف إبان الحكم العثماني**. مكتبة الجماميز، القاهرة (د. ت). ص: 38.

المقامات."[1] فلفظ الطريق هنا "يختصر جملة "الطريق إلى الله"، لذلك كان من الشمول بحيث تتدرج تحته التجربة الصوفية بكاملها، ابتداء من تنبه القلب من غفلته، مرورا بمجاهدة النفس ورياضتها وصولا إلى النشاط الروحي وتفتح فعاليته"[2]. بهذا المعنى يكون الطريق مرادفا للممارسة الصوفية.

ب. المستوى الاجتماعي: وهو ما ظهر مع ظهور الطرق الصوفية، أين تحوّل التصوّف إلى ممارسة جماعية، وتصبح هذه الطرق "مجموعة القواعد والرسوم التي يضعها المشايخ لبلوغ المريد الغاية من التصوّف. وهي التحقق بالحق سبحانه وتعالى. وتتعدد الطرق الصوفية بتعدد المشايخ."[3]

ليس هناك تعارض أو تضاد بين المستويين، بل إن المستوى الاجتماعي يتضمن في ذاته الديني ويعتبر تطويرا له، وبذلك يصبح المستوى الاجتماعي معبّرا عن فئة أو طائفة داخل نسق المجتمع الإسلامي لها حضورها وفعاليتها ودورها الاجتماعي.

والارتقاء إلى المستوى الاجتماعي كانت له أسبابه منها ما هو راجع إلى الطريقة الصوفية ذاتها، حيث إن بلوغ أعلى المقامات من قبل السالكين يجعل منهم شيوخا يرشدون غيرهم المبتدئين في طريق التصوّف ويعينونهم على الترقي في المنازل والمقامات سواء أكان ذلك عن طريق الصحبة فقط كما كان عليه حال ابن عربي في الأندلس، فهو لم يتلق من شيخ ذي طريقة معروفة، بل عن جملة من الشيوخ كما ترجم لهم في كتابيه "روح القدس"، و"الدرة الفاخرة". أو عن طريق يد شيخ له طريقته

---

[1] الجرجاني، **التعريفات**. مكتبة لبنان، بيروت. ط 1985. باب الطاء.

[2] سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**. المؤسسة الجامعية للدراسات وانشر والتوزيع. بيروت، لبنان. ط1، 14011هـ_ 1981م. ص: 720 و 721.

[3] الحفني عبد المنعم، **الموسوعة الصوفية**. مرجع سابق. ص: 852.

الخاصة في التربية والتسليك مثل ما كان معروفا في بلاد المشرق الإسلامي. كما أن تحفّظ أهل التصوّف من الممارسة الفردية للمريدين وعدم ثقتهم في مسلكهم، استدعى ضرورة وجود الشيخ في الطريق، "وهو الذي قالت فيه السادة من أهل طريق الله من لم يكن له أستاذ فان الشيطان أستاذه."[1]

ونجد من حيث، الأسباب السياسية، أن اجتماع الصوفية في جماعات وطرق كان بإيعاز من السلطات الحاكمة وتشجيع منها. ذلك ما نجده مع "نظام الملك السلجوقي" في مواجهته للباطنيين ودور الإمام الغزالي في ذلك معروف. ويذكر أحد الباحثين أن "العصر الفاطمي هو العصر الذهبي بالنسبة للتصوف، فلقد شجع الفاطميون المتصوّفة على التوافد إلى مصر لهدف سياسي بحت مفاده تدعيم نفوذهم وتثبيت شرعيتهم. فبالتصوّف سعى الفاطميون لإبعاد الناس عن مجال السياسة بالإغراق في الزهد واختلاق المناسبات التي تشغلهم عن الحكم وإقامة الأضرحة على قبور بعضها وهي لشخصيات لها مكانتها في نفوس المصريين" ويضيف بعد ذلك قائلا: "ولما تولى صلاح الدين الأيوبي حكم مصر كان يدرك تماما أن الهزيمة العسكرية والسياسية للفاطميين لا تكفي، فالدولة الفاطمية كان لها إيديولوجيتها الخاصة ولذا أضحى من الضروري أن يبحث عن أيديولوجية بديلة ولهذا قرّب منه المتصوّفة السنة [...] ومن الأدلة الدامغة على اهتمام صلاح الدين بالصوفية الإمكانيات المادية الهائلة التي كانت متاحة لخانقاه سعيد السعداء"[2]. وقد اشرنا في الفصل السابق للسياسة التي

---

[1] ابن عربي، **الأمر المحكم المربوط في ما يلزم أهل طريق الله من المشروط.** طبع بالمطبعة الإنسية ببيروت سنة 1213هـ. ص: 3.

[2] عمار علي حسن، **الصوفية والسياسة في مصر**. مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر. القاهرة. ط1، 1997. ص: 87 و 88.

انتهجها الأمير الموحدي المنصور تجاه الصوفية نظرا للمكانة والدور اللذين كانا يتمتعان بهما في المجتمع المغربي.

2. الطريقة الصوفية: المنهج والغاية.

تتميز الطريقة الصوفية من حيث المنهج بأنها طريقة تقوم على الذوق والعلم اللدني المعبّر عنه بالعرفان. فهي "مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر، على اعتبار الأولى ذوق، والثانية برهان."[1] ويوضح ابن عربي هذه المقابلة بين المنهجين مبرّرا منهج أهل الطريقة في سياق ردّه على المنكرين لها بقوله "فإن تعرّض لك أيها الأخ المسترشد من ينفّرك عن الطريق فيقول لك طالبهم بالدليل والبرهان يعني أهل هذه الطريقة، فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية، فأعرض عنه، وقل له مجاوبا في مقابلة ذلك: ما الدليل على حلاوة العسل؟ ما الدليل على لذة الجماع وأشباهها؟ وخبّرني عن ماهية هذه الأشياء، فلا بد أن يقول لك هذا علم لا يحصل إلا بالذوق، فلا يدخل تحت حدّ ولا يقوم عليه دليل، فقل له: وهذا مثل ذلك."[2]

وحقيقة الذوق تقوم بمعايشة التجربة الصوفية، وبذلك كان قِوام هذه الطريقة العمل لا التأمل والنظر، ويتلخص العمل في مجاهدة النفس وتزكيتها حتى تتأهب لقبول النفحات الربانية والفتوحات الإلهية. وهذه المجاهدة يؤسسها ابن عربي على أربعة أركان، هي: الصمت والعزلة والجوع والسهر "فهذه الأربعة ... هي عمادُ هذا الطريق

---

[1] أبو الوفا التفتازاني، **الطريقة الأكبرية**، ضمن الكتاب التذكاري **محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده**، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة 1389 هـ_ 1969م. ص: 309.

[2] ابن عربي، **كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**. اعتنى به د. عاصم إبراهيم الكتاني. دار الكتب العلمية بيروت، لبنان. ط2، 2002. ص: 15.

الأسنى وقوائمه ومن لا قدم له فيها ولا رسوخ فهو تائه عن طريق الله تعالى"[1]. وابن عربي، فيما يذهب إليه بهذا الصدد، متفق مع من تقدّمه من مشايخ الصوفية، فيذكر السهروردي البغدادي أنه "قد اتفق مشايخ الصوفية على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء: قلة الطعام، وقلة المنام، وقلة الكلام، والاعتزال عن الناس.""[2]

أما من حيث الغاية منها، فهي بداية "الطريق إلى الله". غير أن ذلك يثير تساؤلا عميقا، ستكون الإجابة عنه بدورها مثيرة لتميز الصوفية عن غيرهم من الفرق الدينية الأخرى بخصوص السبيل الأمثل لمعرفة الله وعبادته.

بخصوص معرفة الله، فالتقابل قائم بين الصوفية وعلماء الكلام والفلاسفة، وفي الدائرة الإسلامية نركز تحديدا على علماء الكلام، لارتباط علمهم بالعقيدة، وعلى رأسها معرفة الله تعالى.

يذهب د. محمود صبحي إلى أن الصوفية ليسوا "أهل نظر وفكر وإنما أهل سلوك وطريق، ومن ثم لا تسمح طبيعة التصوّف بجدل المتكلمين، وإذ أسرف المتكلمون على أنفسهم في الجدل والمدافعة غالى حدّ أن كفّروا خصومهم من الموحِّدين، وأحالوا المسلمين فرقا، فقد جاء التصوّف ليقدم للناس شيئا أجدى لهم من الجدل والمشاغبات مما يمكن أن يكون فيه صلاح لهم في دينهم وآخرتهم، فنبه إلى وساوس النفوس ووجوب الخلاص منه إلى مشاهدات القلوب ولزوم معاينتها."[3]

قد اتخذ علماء الكلام، سبيل العقل والنظر في إثبات العقائد الإسلامية، وكما هـو

---

[1] ابن عربي، رسائل ابن عربي، **كتاب حلية الأبدال وما يظهر منها من المعارف والأحوال**. تحقيق محمد عزت المكتبة التوفيقية (د. ت). ص: 497.

[2] أبو الوفا التفتازاني، الطريقة الاكبرية. مرجع سابق، ص: 310.

[3] صبحي احمد محمود، **التصوّف ايجابياته وسلبياته**. دار المعارف، القاهرة. (د، ت). ص: 57.

معروف فإن أسباب ظهور علم الكلام كانت داخلية بالدرجة الأولى، حينما ارتبطت بعض قضاياه العقائدية بقضايا عملية واجهت المسلمين في حياتهم، من ذلك مسألة الجبر والاختيار، ومسألة مرتكب الكبيرة التي نشأت مع أحداث الفتنة الكبرى. وقد اعتمد هؤلاء سبيل الجدل الذي يقوم على دحض دعاوى الخصم واثبات دعوى المحاجج. فكان أن انجر عن ذلك بين فرق المتكلمين إيقاع العداوة والبغضاء، وتكفير بعضهم بعضا، وظنت كل فرقة أنها وحدها الناجية، بناء على حديث الفرقة الناجية•.

على هذا الأساس، فإن المتصوّفة، ونظرا لما أحدثه علم الكلام في الداخل الإسلامي، قد نبهوا إلى خطورته خاصة على عقيدة العوام، فالعوام "بلا خلاف من كل متشرع صحيح العقل عقائدهم سليمة وأنهم مسلمون مع أنهم لم يطالعوا شيئا من علم الكلام ولا عرفوا مذاهب الخصوم"[1]. وإنما حاجته مقتصرة على ما دعت إليه الأسباب الخارجية من الذّود عن العقيدة الإسلامية تجاه خصومها المنكرين لها، "فعلماء هذا العلم رضي الله عنهم ما وضعوه وصنفوا فيه ما صنفوه ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله، إنما وضعوه ارداعا للخصوم."[2] ويعوّل ابن عربي على القرآن نفسه كمصدر للعقائد "فإذا كان الشخص مؤمنا بالقرآن أنه كلام الله قاطعا به فليأخذ عقيدته منه من غير تأويل ولا ميل"[3]، فالقرآن بخصوص العقائد هو "بمنزلة الدليل العقلي في الدلالة، إذ

• قال رسول الله ﷺ: "ليأتِيَنَّ على أمتي ما أتى على بني اسرائيلَ، تفرّق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملَّةً، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملّة تزيد عليهم مِلّة، كلهم في النار إلا ملةً واحدةً". قالوا: يا رسول الله، وما الملّة التي تتغلّب؟ قال: "ما أنا عليه وأصحابي". أورد هذا الحديث، الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي في كتابه: **الفرق بين الفرق**. دار المعرفة بيروت، لبنان. ط2 . 1417هـ،1997م. ص: 11.

[1] ابن عربي، الفتوحات، مج 1. ص: 59.

[2] المصدر نفسه، ص: 60.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هو الصدق الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصِّلت، آ:42]. فلا يحتاج المتأهب مع ثبوت هذا الأصل إلى أدلة العقول"[1].

لكن هل يعني ذلك أن ابن عربي يقف مع أهل الظاهر بخصوص تقرير العقائد دون تأويل أو ميل؟

إن هذا الموقف يعبّر في حقيقة الأمر على مستويات للخطاب بالنسبة للمتلقي، فالمخاطب هنا هم العامة الذين يجب أن يكتفوا بظاهر النصوص كما تلقوها من المربين أو الأباء، أما بالنسبة للناظر والمتأول فان نظره قاصر في إحاطته علما بما هو قاصد الإحاطة به من معرفة الله وصفاته، فلم يبق إلا العارف الذي هو من الخاصة، وسبيله إلى ذلك المعرفة اللدنية التي تقوم على انتهاج الطريق الصوفي. وقد كان ابن عربي في ذلك واضحا حينما _ قرر بعد توضيحه لهذه المقدمات، وما يجب أن يقف عنده العامي في العقائد _ قال: "فهذه عقيدة العوام من أهل الإسلام أهل التقليد وأهل النظر ... ثم اتلوها بعقيدة خواص أهل الله، من أهل طريق الله من المحققين أهل الكشف والوجود... وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة لكنها كما ذكرنا متفرقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها فإنه العلم الحق، والقول الصدق، وليس وراءها مرمى، ويستوي فيها البصير والأعمى، تلحق الأباعد بالأداني، وتلحم الأسافل بالأعالي"[2].

إن الدلالة التي يكتسيها هذا الموقف، تتمثل في كون المتصوّفة هم الفئة القــادرة

---

[1] المصدر السابق، ص: 59.

[2] المصدر نفسه، ص: 65.

والمؤهلة لأن تعرف الحقائق الإلهية على ما هي عليه، وفي ذلك إثبات لأهلية هذه الفئة لأن تحتل صدارة السلطة العلمية بخصوص قضايا الدين عقيدة وشريعة. أما بخصوص الشريعة المتوقف مجالها على العبادات والمعاملات، فهي من اختصاص الفقهاء الذين ما نُدِبوا إلا لبيان أحكام الشريعة والبتّ في القضايا الشرعية المستجدة في حياة المسلمين، فهل سَلّم المتصوّفة لهؤلاء بأن تكون الشريعة هي السبيل الأوحد في معرفة الله وعبادته؟

لقد تم "تصنيف الدين إلى شريعة وحقيقة، وهو تصنيف أخذ به كل من الشيعة والمتصوّفة منذ بدء انتشار التيارات العرفانية في الإسلام"[1]. وقد نظر المتصوّفة إلى الشريعة على أنها تمثل الظاهر وهو للعامة، أما بالنسبة للخاصة فلا بد من تجاوزه إلى الباطن الذي هو الحقيقة، وقد أدى بهم هذا التصنيف إلى الإقلال من شأن أحكام الشريعة وحدودها بل وفروضها، وهو ما أقلق الفقهاء واتهموا المتصوّفة بالكفر والمروق من الدين. إلا انه حصل في مسار تاريخ التصوّف تصحيح لهذا التطرف، اعتمد التقريب بين الشريعة والحقيقة، وأنه لا يصح باطن دون ظاهر. وقد كان القشيري من أهم الشخصيات الصوفية العاملة في هذا المجال، وهو يحدّد بوضوح طبيعة كل منهما والعلاقة التي يجب أن تكون بينها، حيث يقول: "الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية"، ثم يضيف مباشرة "فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول. فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق. فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده. والشريعة قيام بما أمر

---

[1] الجابري عابد محمد، **بنية العقل العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. ط5، 1996. ص: 277.

والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر."[1]

وابن عربي، كما يلاحظ أبو الوفا التفتازاني "يجعل من العلم الشرعي نقطة البداية في سلوك السالك، وفي هذا يوجّه إليه الخطاب قائلا له: "فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي تقوم به طهارتك وصلاتك وحياتك وتقواك (يشير إلى علم الفقه)، وما يفرض عليك طلبه خاصة، لا تزيد على ذلك. وهو أول باب السلوك، ثم العمل، ثم الورع، ثم الزهد، ثم التوكل. ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحول والكرامات والتنزلات"[2]. بل ويحرص ابن عربي على جعل الشريعة هي الأساس لكل عمل، حيث يقول: "فأصل رياضتنا ومجاهدتنا، وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما كان من عملنا بالكتاب والسنة. وفيضنا روحاني إلهي لكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى شريعة، فأوصلتنا إلى المُشرّع وهو الله تعالى لأنه جعلها طريقا إليه."[3]

إلا أن ذلك لا يعني الوقوف عند حدود الأحكام الفقهية الظاهرة، وإلا لما أصبح هناك فرق بين الفقه والتصوّف. بل يعتبر ذلك عتبة نحو الفقه الباطني المتعلق بأحوال القلوب وهو مدار التصوّف. ونجد ابن عربي في حديثه عن أحكام العبادات من طهارة، وصلاة، وصوم، وغيرها بعد ما يُقرّر الأحكام الظاهرة وفق المذهب الفقـــهي

---

(1) القشيري، الرسالة. مصدر سابق. ص: 43.

(2) التفتازاني أبو الوفا، **الطريقة الاكبرية**. مرجع سابق، ص: 314.

(3) نقلا عن المرجع نفسه، ص: 314. ويعلق الكاتب في هامش الصفحة نفسها على هذا الموقف، بقوله: "ولعل تمسك ابن عربي بالشريعة على هذا النحو مما جعل ابن تيمية، وهو اشد خصومه، يعترف له بأنه اقرب متفلسفة الصوفية إلى الإسلام، لأنه ـ على حد تعبير ابن تيمية ـ " يقرر الأمر والشرائع ويأمر بالسلوك مما أمر به المشايخ".

الذي يرتئيه، يسعى إلى البحث عن أسرارها وهي المعاني الباطنة التي تتضمنها.[1]

وتعتبر هذه المعاني الباطنة _ سواء على مستوى العقيدة، أو على مستوى الشريعة _ هي المطلوبة والمقصودة من الخطاب الإلهي، وهي التي جعلها الله سبحانه وتعالى وقفا على أهل خاصته من العارفين، وبذلك فما دام "مقصود التصوّف تصفية البواطن، وإخلاص النية "فكل علم يتوقف عليه، إما من باب الشرط أو من باب الكمال. وبذلك لا مفرّ لعلم الفقه، وهو أشهر تلك العلوم، من الاستناد إلى التصوّف، مادامت كل العلوم في حقل الثقافة الإسلامية تهدف إلى "مكارم الأخلاق"، وهو ما يعتبره الصوفية داخلا في نطاق اختصاص علمهم. إذ المقصود من كل علم "صدق التوجه إلى الله" وهو مقصود يستند إلى مفهوم الإخلاص ويقتضي سلوكا صوفيا يقوم على تصفية البواطن من "دقائق الرياء"، وهذا هو الذي يؤدي إلى "مقام الإحسان.""[2]

إن هذا التميّز بين الصوفية وغيرهم من الفئات الأخرى، يؤسس على المستوى المعرفي في تباين النظام المعرفي الذي تستند إليه، ويمكن بناء على ذلك التمييز بين ثلاث فئات أمام الحقائق الدينية الإلهية، كما يوضّح ذلك الإمام القشيري بصدد تفسيره للآية ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ ﴾ [الأنعام، آ: 125] من جملة ما يقول: "... ويقال: نور في البداية هو نور العقل، ونور في الوسائط هو نور العلم، ونور في النهاية هو نور العرفان، فصاحب العقل مع البرهان صاحب العلم مع

---

[1] انظر في ذلك: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، حيث يخصص أبوابا في معرفة أسرار الطهارة، ومعرفة أسرار الصلاة، وغيرها. مج1، مج2.

[2] الصغير عبد المجيد، **خصوصية التجربة الصوفية في المغرب**، مفاهيم وتجليات. رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة. ط1، 2011 . ص: 27 و 28.

البيان وصاحب المعرفة في حكم العيان."[1]

فالأنظمة المعرفية الثلاث، هي : البيان والبرهان والعرفان•، وطريقة أهل التصوّف تقوم على العرفان باعتباره أعلى من البرهان والبيان. وهذا الاستعلاء المعرفي سينجر عنه استعلاء اجتماعي، بحيث يصبح المتصوّفة هم من يجب أن يحتل المكانة العليا في الهرم الاجتماعي والديني، مما يكسبه كذلك سلطة سياسية من حيث دوره في إسباغ الشرعية على السلطة السياسية الزمنية. إلا أن هذا الاستعلاء الذي حرص المتصوّفة على تبوئه لم يكن خصومهم من الفقهاء _ بالتحديد _ ليتنازلوا لهم عنه، الأمر الذي جعل المتصوّفة يدافعون عن شرعية علمهم وفهمهم للخطاب الديني في مستوياته المختلفة، وهو دفاع لابد وان يسعى إلى دحض حجة الخصم وبيان تهافتها، ونكتشف مع ابن عربي من خلال نصوصه، حدّة ذلك الصراع الذي بلغ درجة لجوء المتصوّفة إلى الإشارة والرمز للتعبير عن معارفهم، الأمر الذي يدل على أن الإشارة والرمز لم يكونا فقط للطافة ودقة المعاني الصوفية فقط، بل مثّل إستراتيجية دفاعية لهذه المعارف حتى تتأصل ويُكتب لها الوجود خوفا من أن تلحقها أيادي الخصوم فتفتي بإتلافها وإحراقها كما فعلت مع كتاب الإحياء للغزالي في عهد المرابطين.

يقول ابن عربي في الباب الرابع والخمسون في معرفة الإشارات من الفتوحات المكية: "... وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام. ولما

---

[1] القشيري عبد الكريم بن هوزان، **لطائف الإشارات**، ج1. تحقيق إبراهيم بسيوني. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. ط2، 1981. ص: 499.

• قد بين د. الجابري عابد محمد هذه الأنظمة المعرفية الثلاث وكيف اشتغلت في إنتاج المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية. انظر كتابيه: تكوين العقل العربي، و بنية العقل العربي.

كان الأمر في الوجود الواقع على ما سبق به العلم القديم ... عدل أصحابنا إلى الإشارات كما عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشارة، فكلامهم رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرا لمعانيه النافعة"[1].

ويضيف ابن عربي حول بيان طبيعة القرآن الكريم من أن " كل آية لها وجهان: وجه يرونه في نفوسهم، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقاية لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق واقتدوا في ذلك بسنن الهدى، فإن الله كان قادرا على تنصيص ما تأوله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم."[2]

هكذا تغدوا الإشارة من سنن الهدى، بمعنى أن النص الديني في حدّ ذاته قد لجأ إلى الإشارة بغية التّستر على معاني قد لا يدركها العامة أو من هم دون أهل الاختصاص فيقع الشك أو الاتهام في كتاب الله، أما من عَبَر الإشارة إلى المقصود في المعنى فذلك من رُزق الفهم في كتاب الله، وليس ذاك إلا للعارفين الذين تجاوزوا حدود البيان والبرهان إلى العرفان. وتصبح الإشارة نوعا من الإستراتيجية في التبليغ تأخذ بعين الاعتبار موقف الخصوم لهذه المعارف، يقول ابن عربي: "ولما رأى أهل الله أنه قد اعتبر الإشارة استعملوها فيما بينهم ولكنهم بيّنوا معناها ومحلّها ووقتها فلا يستعملونها فيما بينهم ولا في أنفسهم إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم أو لأمر

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية. مج1، الباب 54 ، ص: 421.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يقوم في نفوسهم، واصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم، كما سلكت العرب في كلامها من التشبيهات والاستعارات ليفهم بعضهم عن بعض، فإذا خلوا بأبناء جنسهم تكلموا بما هو الأمر عليه بالنص الصريح، وإذا حضر معهم من ليس منهم تكلموا بينهم بالألفاظ التي اصطلحوا عليها، فلا يعرف الجليس الأجنبي ما هم فيه ولا ما يقولون"[1].

يتضح من ذلك، أن جوّ الصراع القائم بين الفقهاء باعتبارهم يمثلون السلطة الدينية الشرعية التي تتكلم باسم الدين، وبين فئة المتصوّفة الذين يحرصون على انتزاع هذه المكانة منهم، كان من بين الأسباب الرئيسية في تشكيل الخطاب الصوفي عامة، وعند ابن عربي خاصة، في لغته ومصطلحاته التي هي مفاتيح لفهم هذا الخطاب، ولعل ذلك ما كان سببا أيضا في الادعاء بأن فهم هذا الخطاب يقتضي معايشة التجربة الصوفية ذاتها، وأن يكون من مريدي طريقتهم، وهو ما أشار إليه ابن عربي بقوله: "... هذه الطريقة خاصة إذا دخلها المريد الصادق وبهذا يعرف صدقه عندهم وما عنده خبر بما اصطلحوا عليه ولم يعلم أن قوما من أهل الله اصطلحوا على ألفاظ مخصوصة، فإذا قعد معهم وتكلموا باصطلاحهم على تلك الألفاظ التي لا يعرفها سواهم أو من أخذها عنهم فَهِم هذا المريد الصادق جميع ما يتكلمون به حتى كأنه الواضع لذلك الاصطلاح ويشاركهم في الكلام بها معهم ولا يستغرب ذلك من نفسه بل يجد علم ذلك ضروريا لا يقدر على دفعه وكأنه مازال يعلمه ولا يدري كيف حصل له، والدخيل من غير هذه الطائفة لا يجد ذلك إلا بموقف، فهذا معنى الإشارة عند القوم ولا يتكلمون بها إلا عند حضور الغير أو في تآليفهم ومصنفاتهم لا غير"[2].

---

[1] المصدر السابق، ص: 424.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن إضفاء المشروعية على التصوّف وما ينتجه من معارف، سيؤدي إلى احتلال مكانة السلطة العلمية في المجتمع والدولة، غير أن ذلك مشروط بتحول هذه الفئة إلى جماعة مؤطرة، وهذا ما يحيلنا إلى الحديث عن الطريقة في مستواها الاجتماعي.

3. هيكلة الطريقة الصوفية:

يذهب الباحث عبد المجيد الصغير إلى القول: "أن عدم قدرة الفقيه على محاصرة الفكر الصوفي والحدّ من نفوذه وسلطته الجديدة ترجع إلى اتجاه هذا الأخير منذ البداية _ وبعكس ما فعله الفلاسفة _ إلى أصل السلطة في الإسلام (القرآن والسنة) يستنطقه ويؤوله ويوظفه؛ كما يرجع ذلك إلى قدرته على التكيف مع البيئة الإسلامية. وهذا ما مكّنه من التغلغل في أعماق الحياة الشعبية، بل وأن يأخذ أحيانا كثيرة زمام المبادرة والتأثير من يد الفقيه والمتكلم، إن لم نقل من يد "السياسي" أيضا في بعض الأحيان... لهذا السبب _ أي بسبب هذه الشعبية التي زادت من انتشارها عوامل حضارية متباينة _ لم يستطع الفقهاء، رغم نفوذهم الطبيعي في مجتمع الإسلام، الوقوف في وجه التصوّف والحدّ من انتشاره."[1]

تغلغل الصوفية في أعماق الحياة الشعبية، هو العامل الأكبر لنفوذهم وعدم قدرة الخصم في الحدّ منه. وبالفعل فقد كانت الحياة الشعبية هي المجال الأوسع لنشاط الصوفية وفق علاقة جدلية متبادلة بين هذا الوسط الشعبي الذي يرتمي في أحضان أهل التصوّف من خلال المريدين والأتباع، والمتصوّفة أنفسهم الذين اخذوا على عاتقهم الوقوف إلى جانب المحرومين والمعدومين والمظلومين من طبقات الشعب المختلفة لتلبية رغباتهم وحلّ مشاكلهم. وهي صورة عكست اختلافا فيما بينهم وبين الفقهاء، وهو ما يلاحظه أحد الباحثين، حينما أكّد، أن المتصوفة "كانوا بمثابة الوعاء الذي يضم

[1] الصغير عبد المجيد، **خصوصية التجربة الصوفية**، مرجع سابق. ص: 16.

أرواحا غير نخبوية في جعبتهم، وأدى انفتاحهم وتفاعلهم وتسامحهم ونزعتهم الإنسانية التي يمتازون بها عن غيرهم، إلى تسرّب التصوف وتغلغله في النفوس على نطاق واسع، حتى شمل هذا التسرب طوائف كانت مهمشة في المجتمع الإسلامي محتقرة على الأخص في الخطاب السياسي والثقافي، كالشطارين والعيارين والفتيان، ممّن لا حظّ لهم إلا في التوبيخ، ولا نصيب يخصهم إلا من التقريع؛ حيث كان فقهاء السلطة ومؤرخوها ينعتون هؤلاء بأشد الألفاظ تحقيرا، مثل: الرعاع _ الغوغاء _ حشو الرعية، والى الحدّ الذي ذهب فيه هؤلاء إلى القول أن "تثقيف الرعاع فساد للدنيا وتفقه السفلة إفساد للدين""[1]. ووقوف المتصوّفة إلى جانب الفئات الشعبية المحرومة، هو موقف لصيق بتاريخ التصوّف ذاته، بل يسبقه إلى تاريخ الحركة الزهدية التي كانت في الأساس ردّ فعل على مظاهر التفاوت الطبقي في المجتمع الإسلامي، ونجد في تاريخ التصوّف الإسلامي مواقف كثيرة لشخصيات صوفية سَعَت إلى الحكام من أجل رفع المظالم عن بعض الناس، ومنهم من أنكر علانية ظلم الحكام وطغيانهم تجاه رعيتهم. فمواقف كهذه لابد وأن تُمكّن المتصوّفة من التغلغل في الأوساط الشعبية. وهذا الدور بقي لصيقا بالحركة الصوفية من خلال مشايخ الطرق الصوفية إلى زماننا هذا. وفي هذا السياق يذهب باحث آخر إلى القول: أنه "كان لاستمرار الاستبداد والتسلط أثره العميق في انتشار التصوّف بين الجماهير، فظاهرة التعلق بالأولياء واللجوء إليهم لاستجلاب الخير ودرء الشر توجد بكثرة في القطاعات المقهورة من السكان وخصوصا حين يعمّ الجهل والعجز وقلة الحيلة وحيث يتعرض الإنسان لدرجات عالية من الاستلاب، فالإنسان المقهور يكون بحاجة إلى قوة تحميه تجسدت في الأولياء، فهم

[1] محمد حلمي عبد الوهاب، **ولاة وأولياء**، السلطة والمتصوفة في العصر الوسيط. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت . لبنان. ط1 . 2009. ص: 71.

المحامون والملاذ."[1] فكما مثّل شيوخ التصوّف الملاذ للفئات الشعبية المحرومة، فإنهم من خلال بعض سلوكياتهم الدّالة على الزهد والترفّع عن الدنيا مثّلوا علامة على ممارسة دينية بديلة لممارسة دينية رسمية عملت على تبرير سلوك الحكام، وهو واقع عزز من تجذر الصوفية وشدة التصاقها بالواقع الشعبي المحروم أفصح عن نفسه في شكل حركات الدروشة، فكان "هؤلاء الدراويش والمجاذيب الذين ارتدوا الملابس المناقضة للعادات وعاشروا الحرافيش والمعدمين باسم الدين كانوا في الحقيقة يدعون إلى التحرّر من القواعد الاجتماعية الصادرة عن السلطة وينتزعون من المعممين الرسميين قسما واسعا من الطبقات الشعبية التي تحترمهم لما يظهرونه من احتقار لحياة الرفاهية والترف التي تكون المحرك الفعلي للطبقة الحاكمة الطامعة."[2]

إن هذا الدور الاجتماعي للحركة الصوفية، إنما انبنى على أساس من التصوّف الجماعي، الذي هو في الوقت نفسه نتيجة له. فكيف كانت هيكلة هذا النمط من التصوّف؟.

يقول ابن عربي: "واعلم أن أهل طريق الله شخصان صادق وصديق أعني تابعا ومتبوعا فالتابع هو المريد والسالك والتلميذ والمتبوع هو الشيح والأستاذ والمعلم."[3] في هذا النص بيان لهيكلة الطريق الصوفي الذي لا تتعدى أركانه الثلاثة، وهي الشيخ والمريد وعلاقة تبعية المريد لشيخه.

1. الشيخ:

إنه عماد الطريق، فلا تصح إلا به. فهو يحتل مقام الدعوة إلى الله، "واعلم أن

---

[1] عمار علي حسن، **الصوفية والسياسة في مصر**، مرجع سابق. ص: 108.

[2] انظر: المرجع نفسه، ص: 109.

[3] ابن عربي، **المحكم المربوط**، مصدر سابق. ص: 2.

مقام الدعوة إلى الله وهو مقام النبوة والوراثة الكاملة والحاصل فيه يقال له النبي في زمان النبوة، ويقال له الشيخ والوارث والأستاذ في حق العلماء بالله من غير أن يكونوا أنبياء، وهو الذي قالت فيه السادة من أهل الطريق إلى الله من لم يكن له أستاذ فإن الشيطان أستاذه"[1]. فهذا المقام يؤهل الشيخ لأن يكون مُربيا ومُرشدا ومُسلِّكاً للمريد.

وتلخص د. سعاد الحكيم ضرورة الشيخ في الطريق الصوفي بقولها: "فالتجربة الصوفية المنبثقة عن مجاهدة المُريد لنفسه. تدخل في معركة عدوها فيها يمتلك من الأسلحة الخفية الشيء الكثير، ولعل أخطرها مقدرة النفس على تسخير العقل لخلق مبررات لأفعالها. فالعقل إذا سخر للنفس أخضع الإنسان بجمعيته لها. فكل ما يقوم به الإنسان يُخيّل إليه أن مصدره عقلاني وهو في الواقع نفساني. وقد تنبه الصوفية إلى خطر النفس وهيمنتها وسلطانها على كونيات الإنسان جميعها. هذه الهيمنة التي تظهر على مستوى "إرادتها" فهي تريد كذا، لذا تزين بالمبررات العقلية أهمية ما تريده وضرورته، وتنفي بعقلانية واضحة كل أثر للنفس في هذه "الإرادة" بل قد تذهب إلى أبعد من ذلك فتظهر انتفاء الأنانية ووضوح الإيثار في هذه "الإرادة" بالذات، وهذا واضح ومعروف لمن خبر "النفس" وتلمس مداخلها. لذلك رأى الصوفية أن أصوب الطريق في محاربة النفس هو تسليم هذه "الإرادة" إلى "غير"، فلا يكون للنفس في هذه الإرادة نصيب. فتضعف النفس تدريجيا على مستوى الشهوات وتبرز "الروح" في الإنسان. وهذا "الغير" الذي تسلمه الذات "إرادتها" هو المشار إليه عند الصوفية"بالشيخ". فهو الدليل في سفر الصوفي إلى معرفة الحق... وهو مربي يشذب

---

[1] المصدر السابق، ص: 2 و 3.

شطحات النفس... وهو مؤدّب يُعدّ المريد للوقوف بين يدي الحضرة الإلهية بما يليق بآدابها"[1].

تكمن وظيفة الشيخ ، حسب النص، في تخليّة النفس البشرية من شهواتها ونزواتها وتحليّتها بما يليق بالإنسان من مكارم الأخلاق وما يليق بالحضرة الإلهية التي أخذ المريد على عاتقه السفر إليها. ولذلك كان الشيخ في عُرف المتصوّفة هو شيخ التربية، الذي من صفاته، كما يرى ابن عربي "أن يكون عارفا بالخواطر النفسية والشيطانية والملكية والربانية، عارفا بالأصل الذي تنبعث منه هذه الخواطر، عارفا بما فيها من العلل والأمراض الصارفة عن صحة الوصول إلى عين الحقيقة، عارفا بالأدوية وأعيانها، عارفا بالأزمنة التي تحمل المريد على استعمالها، عارفا بالأمزجة، عارفا بالعوائق والعلائق الخارجة مثل الوالدين والأولاد والأهل والسلطان، عارفا بسياستهم ويجذبه المريد صاحب العلة من أيديهم. هذا كله إذا كان المريد له رغبة في طريق الله وإن لم يكن له رغبة فلا ينفع."[2]

1. المريد، السالك:

"المريد" اسم فاعل من "أراد" وقد اكتسب "المريد" في التصوّف هذا الاسم لسببين:

الأول: أنه أراد الوصول إلى معرفة الحق أو إلى الحضرة الإلهية.

الثاني: أنه يحرّر هذه الإرادة من نفسه، بتسليمها. لذلك "المريد" هو اسم فاعل. وتسليم الإرادة: تقنية الوصول إلى الله.

فالوصول إلى معرفة الحق في المنهج الصوفي قائم على سلوك معين يبدأ بالإرادة

---

[1] الحكيم سعاد، **المعجم الصوفي**، مرجع سابق. ص: 620 و 621.

[2] ابن عربي، المصدر السابق. ص: 3 و 4.

الذاتية للفرد [الذي يريد الوصول]، مرورا بتقنية معينة على مستوى الإرادة [تحرير الإرادة من النفس وسلطانها بتسليمها إلى الغير، المجاهدات والرياضات] وصولا إلى أدب الحضرة الإلهية [يصبح "المريد" مؤهلا للتلقي] وهنا ينتهي عمل الإنسان إذ يستطيع أن يكتسب الأهلية، أما التلقي فهو من الحق"[1].

وسمي بالسّالِك لسلوكه الطريق، والشيخ بالمُسلّك لأنه يقوم بعملية التسليك في الطريق وفق تقنية معينة تقوم على الرياضة والمجاهدة الصوفية يقطع من خلالها الطريق عبر المقامات والأحوال.

2. العلاقة بين الشيخ والمريد:

هي علاقة تبعية بالدرجة الأولى، فالمريد تابع، والشيخ متبوع. وتبعية المريد تتمثل في الطاعة التامة والكاملة لشيخه دون نزاع أو مخالفة. ومقابل ذلك فالشيخ تقوم وظيفته على جملة من الشروط تتقاطع مع شروط المريد أثناء عملية التربية والتلقي، ومن بين هذه الشروط التي يخص بها ابن عربي الشيخ، نجد:

* "إذا لم يكن صاحب ذوق وأخذ الطريق من الكتب وأفواه الرجال وقعد يربي به المريد طلبا للمرتبة والرئاسة فإنه مهلك لمن تبعه لأنه لا يعرف مورد الطالب ولا مصدره، فلا بد أن يكون عند الشيخ دين الأنبياء وتدبير الأطباء وسياسة الملوك. وحينئذ يقال له أستاذ."

* "أن يحاسب المريد على أنفاسه وحركاته ويضيق على قدر صدقه في اتباعه فإنه طريق الشدة ليس للرخاء فيه مدخل لأن الرخص إنما هي للعامة."

* "إذا تكلم في مسألة وقام إليه منازع فيها أن يقطع الكلام فإنه لا كلام لهم رضي الله عنهم بحضرة نفس المنازع لان علومهم لا تقبل المنازعة لأنها وراثية نبوية وكان

[1] الحكيم سعاد، المعجم الصوفي. المرجع السابق، ص: 723.

عليه الصلاة والسلام إذا تنوزع عنده يقول عند نبي لا ينبغي تنازع، وذلك لان المعارف الإلهية والإشارات اللطيفة الربانية خارجة عن مدارك العقول من كون العقول ناظرة لا من كونها قابلة فلم يبق فيها إلا الكشف. ومن أخبر عما عاين وشاهد لا يجوز للسامع النزاع في ما أتى به بل يجب عليه في حكم الطريق التصديق به إن كان مريدا أو التسليم به إن كان أجنبيا. فإن المريد إن لم يعقد الصدق فيما يقوله الشيخ فمتى يفلح. ومتى رأيت الشيخ ترك المريد يستدل عليه في المسائل بالأدلة الشرعية أو العقلية ولا يزجره ويهجره عليها فقد خانه في التربية، فإن المريد لا ينبغي له الكلام إلا في ما شاهده وعاينه والصم عليه واجب والفكر عليه حرام والنظر عليه في الأدلة محظور[...] والأولى بالشيخ إذا رأى المريد يجنح إلى استعمال عقله في النظريات ولا يرجع إلى رأيه في ما يدله عليه فليطرده عن منزله فإنه يفسد عليه بقية أصحابه ولا يفلح هو في نفسه فان المريد عرائس الله حور مقصورات في الخيام قاصروا الطرف عن كل مشهد سوى ما يقودهم إليه الشيخ. ويجب على الشيخ إذا علم حرمته سقطت في قلب المريد أن يطرده عن منزله بسياسته فإنه أكبر الأعداء كما قيل."[1]

لقد سقت هذه النصوص _ رغم طولها _ لتقوم دليلا على طبيعة العلاقة التي تربط الشيخ بالمريد، وهي علاقة، لا تحتاج إلى عمق تفكير، لكي نرى فيها قمة الخضوع إلى درجة أن المريد أصبح مجرد آلة طيعة في يد الشيخ يصنع به ما يشاء، وأهم ما يركز عليه النص لضمان هذه التبعية المطلقة هو إبطال عمل العقل والفكر، فاستعمالهما حرام، ومن ثبت عليه ذلك فيجب أن يطرد لأنه عدو.

إن هذا النوع من التربية أشبه بالتربية العسكرية القائمة على تنفيذ الأوامر، وفي المجال العسكري فإن الأمر مبرّر، أما أن يُربى المريد على هذه الشاكلة التي يلغي

[1] ابن عربي، المصدر السابق، ص: 4 و 5 و 6.

فيها عقله تماما، ويصبح النظر العقلي جريرة وإثما، فليس الغرض منه سوى أن يكون المريد بمثابة الجندي الذي يُعد للمعركة. وبالفعل فإن الغرض هو ذاك، فليس من هدف هنا سوى إنشاء جيش من المطيعين الذين يأتمرون بأوامر الشيخ دون تنازع، أو جدال. وبذلك تصبح الطرقية جماعة فاعلة في المجتمع بإمكانها أن تكون في خدمة السلطة الحاكمة أو مضادة لها، وهذا ما حصل في التاريخ الإسلامي _ والذي عرضنا لبعض صوره في علاقة المرابطين والموحدين من الحركة الصوفية _ وهو واقع لا يزال قائما إلى الآن مع التصوّف الطرقي الذي تقوم العلاقة فيه بين المريدين والشيخ على ذات الشروط التي قال بها ابن عربي، مما يوحي بأنها شروط عامة للطريق الصوفي أيا كان شيخه، وأين ما كان مكانه أو زمانه. من ذلك، ما نجده في أصول الطريقة عند الحامدية الشاذلية المعاصرة، كما يعرضها الباحث عمار علي حسن، حيث يقول: "ومن أصول الطريقة الحامدية الشاذلية ألا ينازع التلميذ شيخه ولا أن يطلب منه دليلا على ما أمر به أو فعله ومن اعترض على الشيخ نقض عهده وانقطع عن شيخه ولو كان ملازما له وانسد باب "المدد" الذي هو مرهون برضاء الشيخ [...] والإرادة هي أن يلقي التلميذ بنفسه بين يدي شيخه ويسلم له قياده ويكون بين يديه كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كما يشاء ولا يعترض عليه بقلبه ولا بلسانه ويسلم له كل ما يراه منه ولو كان على غير ظاهر الشرع."[1]

الشيخ، وفق هذا التصور، نموذج متعالي مقامه من مقام النبوة التي لا اعتراض على أحكامها وتصرفاتها. وهذه المماثلة في المقام تضمن تبرير أقوال وسلوك الشيخ، بل تجعلها من قبيل الوحي الذي يجب الإيمان والتصديق به. ويوحي للمريد بأن

[1] عمار علي حسن، الصوفية والسياسة في مصر. مرجع سابق، ص: 81.

اعتراضه على الشيخ إنما هو مخالفة وعصيان يستوجب التوبة. فطاعة الشيخ من طاعة الله، كما كانت طاعة الرسول من طاعة الله.

ومنهج المعرفة الصوفية القائم على الحدس والكشف، يجعل من هذه المعرفة متعالية وغير قابلة للنقاش أو المحاججة، فهذه "المعرفة لا يمكن التحقق من صدقها أو زيفها ولذا يصعب إبطال مزاعمه أو ادعاءاته بالكرامة والولاية وما ينتج عن ذلك من أعمال خارقة للعادة تبهر العامة"[1].

إن ما يمكن أن نستخلصه من هذه الممارسة الصوفية الجماعية، الممثلة في الطرقية، أن قيّم الخضوع التي يربي عليها مشايخ الصوفية مريديهم، تنتج في النهاية جماعة مغلقة عاجزة فكريا على التأقلم مع الأوضاع السائدة إلا بأمر من الشيخ الذي يوجهها الوجهة التي يريد، وبذلك فإن هذا النوع من الجماعات يسهل تجنيده لخدمة السلطة الحاكمة، أو أن تكون ضدا لها كما حصل في كثير من الثورات المضادة للسلطة القائمة، وثورة ابن قسي مثال على ذلك. وبذلك يتبين لنا أن الممارسة الصوفية الجماعية هي التي حوّلت المتصوّفة إلى جماعة ضاغطة في المجتمع على المستوى الديني والاجتماعي والسياسي.

غير أن هذا التميّز وفق هذه المواصفات، إنما يجد مبرره في الأوضاع السياسية للأمة الإسلامية آنذاك، عصر ابن عربي وما تلاه، فقد كانت "الأمة الإسلامية تمر بمرحلة قاسية من التمزق والخلاف في تلك الفترة، وبينما كانت نذر العواصف تتجمع أو تنفجر هناك على حدود الأمة شرقا وغربا، إذ بالتصوّف يشكل منذ ذلك التاريخ، شيئا فشيئا، مركز تجمع والتقاء جماعي مشترك"[2]. بالفعل فقد مثّل التصوّف في

---

[1] المرجع السابق، ص: 60.

[2] شودكيفيتش ميشيل، **الولاية**. ترجمة الطيب أحمد. المجلس الأعلى للثقافة 2000، القاهرة . ص: 20.

صورته الجماعية ملاذا للأمة يجمع شملها ويوحد جهودها في وقت عصفت بوحدتها الخلافات المذهبية والسياسية، فكان لزاما البحث عن بديل تتوحد الأمة من خلاله مرة أخرى، وتلك كانت مهمة شيوخ التصوّف آنذاك، الذين رأوا بأن الإخلاص للشيخ وعقد الصدق به هو السبيل إلى جمع الكلمة وبالتالي تحقيق الوحدة.

المبحث الثاني: الولاية الصوفية وتجلياتها السلطوية.

تكتسب الولاية عند الصوفية قيمتها من كونها مدار التصوّف كله وغايته، "فالتصوّف والولاية أمران لا يفترقان، وبغير أولياء لا يوجد تصوف؛ إذ الولاية هي أصل التصوّف ومنبعه، وزاده الذي يحيا به، ومنها يستمد دوره في بقاء الولاية واستمرارها."[1] فمقام الولاية عند الصوفية، هو مقام السيادة في الطريقة، فالوليّ هو الهادي، والمرشد، والمعين، والمعلم، وكل ما تتضمنه فكرة السيادة من وظائف، وما سيادة الشيخ في الطريقة إلا مدد من سيادة الولاية، وترجمة لنفوذها ومقامها. بل إن هذه السيادة تمتد إلى حفظ الكون، يقول الهجويري: "جعلهم الله أولياء العالم...حتى إن الأمطار تمطر من السماء ببركتهم وينبت النبات من الأرض بصفاء أحوالهم وينتصر المسلمون على الكفار بهمتهم"[2]

غير أن مفهوم الولاية عند الصوفية، هو في حقيقته أمره، من المفاهيم المتنقلة، فلم يكن إبداعا صوفيا بحتا، بل نجده أولا عند الشيعة. وقد أخذ عند هؤلاء دلالة سياسية ارتبطت بالإمام باعتباره الوصي والخليفة على المسلمين، كما أنه تغذى باستمرار بظروف الصراع السياسي بين الشيعة وخصومهم الذين اعتبروهم مغتصبين للإمامة.• إلا أن المتصوّفة قد نزعوا عن هذا المفهوم دلالته السياسية المباشرة، وأخضعوه لتصوراتهم وطروحاتهم المذهبية، وإن بقي محافظا في الحقيقة على بنيته المعرفية

---

(1) شودكيفيتش ميشيل، **الولاية**. مرجع سابق، ص: 18.

(2) الهجويري علي بن عثمان، **كشف المحجوب**. ترجمة اسعاد عبد الهادي قنديل. بيروت، دار النهضة العربية، 1980. ص: 447.

• لقد أوضح د. الجابري عابد محمد في كتابه " بنية العقل العربي" بصورة موسعة هذا المفهوم بمرجعياته المؤسسة له، وأبعاده المختلفة، عند الشيعة الاثنا عشرية، والإسماعيلية. في الفصل الثالث: تحت عنوان: النبوة والولاية، ابتداء من ص: 317.

كما ظهر أول مرة عند الشيعة.

ووجه الاختلاف بين الولايتين الصوفية والشيعية، يرجعه الجابري إلى وجهين، أولهما يتمثل في "أن الإمام الشيعي فقيه وزعيم سياسي وقائد روحي في نفس الوقت. أما الوليّ الصوفي فإن الموهبة الأساسية التي يدعيها والمهمة الرئيسية التي يمارسها هي القيادة الروحية"[1]. وهذا الذي يشير إليه الجابري هو الوظيفة السياسية المباشرة التي أصرّ عليها الفكر الشيعي في تنظيراته لمفهوم الولاية، إلا أن هذه الوظيفة في الولاية الصوفية، وإن كانت غير مباشرة، فهي من أهم الدلالات الضمنية لهذه الولاية، خاصة إذا علمنا بأن البعد السياسي لا ينفك عن وظيفة السلطة بكل مضامينها. وتاريخيا فقد شكّل المتصوّفة انطلاقا من وظيفة الولاية دورا سلطويا على المستوى المعرفي والديني والذي انعكس بدوره على المستوى السياسي. وهو ما كنا قد اشرنا إليه سابقا، وهو ما سنبينه لاحقا من خلال تحليلنا لمفهوم الولاية الصوفية ووظائفها عند المتصوّفة.

أما الوجه الثاني للاختلاف بين الولايتين (الصوفية والشيعية)، فهو مرتبط بالنسب، "فإن ما يميزها عن الولاية الشيعية هي كونها غير محصورة في "آل البيت" كالولاية الشيعية بل هي لا تتقيد بشرط "النسب" وإن كان كثير من أولياء الصوفية ينتسبون إلى "الشرفاء" من ذرية علي وفاطمة. على أن مفهوم "آل البيت" قد وسّعه الصوفية المتأخرون فجعلوه يشمل "أهل الله" كافة من أمة محمد سواء كانوا من نسل فاطمة أو من نسل غيرها، بل إن من المتصوّفة من وسع دائرة هذا المفهوم ليشمل الأمم الأخرى

[1] الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق. ص: 345.

كذلك"[1]. وفي ذلك إشارة إلى صور التعديل في المفهوم عند الصوفية، والذي يعكس دلالة الترفع عن الصراع المذهبي بين الفرق الإسلامية، خاصة السنة والشيعة.

مفهوم الولاية:

1. المعنى اللغوي:

كلمة "ولي" جمعها "أولياء" وأصل الكلمة هو "و ل ى". وحين نتدبر معاني مادة "و ل ى" نجد أن معنى القرب والدّنو هو أول ما يتبادر إلى الذهن من معاني هذه المادة، ثم تتولد عنه بعد ذلك دلالتان أخريان: دلالة على الصديق ودلالة على الحاكم والمدبّر والقائم بالأمر. وإذن؛ فالوليّ بالمعنى الدقيق هو: القريب. وهو أيضا، وكما يلاحظ ابن منظور في لسان العرب: النصير والمدبر"[2].

وفي المراجع الصوفية، نجد الهجويري يحدّد لفظة "الولاية" لغويا كالتالي: "أما الوَلاية بفتح الواو فهي في حقيقة اللغة بمعنى النصرة. والوِلاية بكسر الواو فهي الإمارة، وكلتاهما مصدر "ولي"...الولاية أيضا: الربوبية ومن ذلك أن الله تعالى قال: ﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَـٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ ۚ﴾ [الكهف، آ:44] لأن الكفار يتولونه ويرجعون إليه ويتبرأون من معبوداتهم. والولاية أيضا بمعنى المحبة"[3].

وينتهي شودكيفيتش، بعد عرضه لمختلف الصياغات اللغوية لمادة (و ل ى) إلى القول: " أنه من وجهة نظر لغوية بحته: أن وزن فِعالة الذي تصاغ عليه كلمة "وِلاية" لاشك أنه يستعمل في الدلالة على ممارسة الفعل أو الوظيفة، مثل خلافة التي تعني

---

(1) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(2) ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**. مرجع سابق، ص: 35.

(3) الهجويري، كشف المحجوب. مصدر سابق، ص: 443.

وظيفة الخلافة، وإمارة التي تعني وظيفة الأمير. ونفس الشيء أيضا بالنسبة للولاية التي تعني في الاصطلاح السياسي والإداري وظيفة الوليّ _ بمعنى الحاكم _ ومجال اختصاصه بوجه عام. أما وزن فَعالة الذي تصاغ عليه كلمة وَلاية فإنه يستعمل للدلالة على "الحالة". ويبدو أن هذا الوزن هو الأكثر ملاءمة لصياغة مصطلح يدل على الوليّ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة."[1]

وقد أسس المتصوّفة دلالة مفهوم الولاية، إضافة إلى اللغة، على القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، باعتبارهما أصلين لكل مفهوم إسلامي شرعي.

ففي القرآن الكريم، "أخذت الولاية معنى: النصرة والتولية. وقد أطلقها تعالى على ذاته اسما بالإطلاق، أو بالإضافة إلى بعض عباده. كما أطلقها تعالى على عبيده، أو بالإضافة بعضهم إلى بعض. وقد أحصت د. سعاد الحكيم مختلف الدلالات التي أخذها مصطلح "الولاية" في القرآن الكريم، على النحو التالي:

1. الوليّ هو الله

أ. بالإطلاق: ﴿ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا ﴾[النساء، آ: 45]

ب. بالإضافة إلى بعض عباده: (المؤمنين، الصالحين، المتقين...) ﴿ٱعۡتَصِمُوا بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ﴾ [الحج، آ: 78] ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ ﴾ [البقرة، آ:257] ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعراف، آ:196] ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ [الجاثية، آ:19]

[1] ميشيل شودكيفيتش: الولاية. مرجع سابق، ص: 35 و 36.

2. الوليّ هو الإنسان.

أ. ولي الله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴾ [يونس، آ: 63]

ب. المؤمنين بعضهم أولياء بعض: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة، آ: 71]

ت. الكافرين بعضهم أولياء بعض: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال، آ: 73] ﴿وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية، آ: 19]

ج. ولي الشيطان: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَٰنِ وَلِيًّا﴾ [مريم، آ: 45] ﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴾ [النساء، آ: 119]"[1].

وفي الحديث الشريف، فقد روى عن النبي ﷺ في الحديث القدسي "من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب"[2] وقوله أيضا: "إن اغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحال ذو حظ من الصلاة أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر، وكان غامضا في الناس لا يشار إليه"[3]، والحديث الذي يحتفي به المتصوّفة كثيرا، قوله ﷺ : "من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب"[4]. "وهكذا نجد أن موضوع الولاية في أساسه وتكونه ينبع من القرآن

---

[1] الحكيم سعاد، **المعجم الصوفي**. ص: 1231، 1232.

[2] رواه البخاري في الرقائق، رقم 38، وابن ماجه في: الفتن، رقم 16.

[3] رواه الترمذي في سننه (كتاب الزهد) باب 53.

[4] رواه البخاري في الرقائق 38.

ويرجع إليه، غير أن فهم الكتاب إنما يزداد ثراء مع تدبر الأحاديث النبوية التي تكرر فيها ورود مادة (و ل ى) بصورة واضحة"[1].

2. المعنى الاصطلاحي للولاية:

" بدأت فكرة الولاية مع متصوفة القرنين الثاني والثالث الهجريين تتلمس طريقها إلى الظهور مع الفضيل بن عياض(ت 187هـ)، معروف الكرخي(200هـ)، الجنيد(ت297هـ)، المحاسبي(ت243هـ)، ذي النون المصري(245هـ)، البسطامي(ت261هـ). ولم تتأكد إلا في جرأة حكيم ترمذ الذي جعلها محور فلسفته الصوفية، وقطب معظم إنتاجه؛ [...] وهذا الاهتمام من الترمذي بالولاية أدى به في النهاية إلى أن تصوفه بكامله ليس سوى نظرية متكاملة في الولاية"[2].

فالترمذي• يعتبر أول من عالج فكرة الولاية معالجة وافية، باعتبارها احد مقومات التصوّف وأساسه، "وكان كتابه "ختم الأولياء"، بمثابة ثورة وطفرة في تاريخ التصوّف، تتميز بالطموح وتطال مفاعيلها الجوانب الفكرية والسياسية كافة، لو قدر لها أن تبلغ نهايتها المأمولة"[3].

يستهل الترمذي كتابه "ختم الأولياء" بالتفرقة بين "أولياء حق الله" و "أولياء الله"، ويرى أن كلاهما يحسبان أنهما أولياء الله[4]. ويشرح صاحب كتاب "الولاية" هذه التفرقة

---

(1) ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**. المرجع السابق، ص: 39.

(2) الحكيم سعاد، **المعجم الصوفي**. مرجع سابق، ص: 1233.

• ابو عبد الله محمد بن علي بن الحسين الترمذي الملقب بالحكيم الترمذي، توفي نحو 320هـ.

(3) محمد حلمي عبد الوهاب، **ولاة وأولياء**. مرجع سابق، ص: 82.

(4) الحكيم الترمذي ابو عبد الله، **ختم الأولياء**. وضع حواشيه الشيخ عبد الوارث محمد علي زدار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ط1، 1999. ص: 5.

بقوله: "إن الحياة الروحية تتجلى في مظهرين، أو بتعبير أصح، في درجتين: الدرجة الأولى المتأسسة على قاعدة "التزام الصدق"؛ بمعنى أداء التكاليف بأسرها على الوجه الأكمل، سواء في ذلك التكاليف الظاهرية والباطنية، وهي تكاليف تقتضيها طبيعة العلاقة بين العبد وسيده، أما الدرجة الأخرى فإنها تأتـــــي ثمــرة "المنة". ويناسب الشخص في الدرجة الأولى وصف: "العبادة"، أما في الدرجة الثانية فيناسبه وصف "العبودية"، وهي تعني عند الترمذي ... الشعور بافتقار جميع الكائنات إلى الله تعالى افتقارا مطلقا" ويضيف: "إن وليّ "حق الله" إذا كان مدار ولايته على رعاية التكاليف الشرعية فهو إذ يفعل فإنما يفعل نظير مقابل يرجو حصوله، أما " وليّ الله " فهو _ خلافا لما سبق _ لا يرعى إلا الله ولا يتعلق إلا به، ومن ثم فليس هناك شيء آخر يقايض عليه أو يبذل من اجله، وتحقق "ولي الله" بالعبودية المطلقة يؤهل قلبه لتجليات الكمال المطلق، ومن هنا كانت إحدى علامات الولاية الحقة، ... وهي فيما يقول الترمذي : نزول السكينة على قلوب الأولياء، والسكينة هي "السلام""[1].

أهلية قلب المتميز بالعبودية المطلقة، التي لا رجاء لها سوى القربة، لتجليات الكمال المطلق، هو ما أثار ذلك السؤال الكبير والعويص حول علاقة الولاية بالنبوة. فالكمال المطلق هو للأنبياء والرسل لعصمتهم عن الأخطاء كبيرها وصغيرها، فهل بإمكان المتحقق بالعبودية على شرط الترمذي أن يبلغ ذلك؟.

لقد تفطن الفقهاء لذلك، وأدركوا لما يمكن أن تؤول إليه هذه النظرية، فقد ذكر ابو عبد الرحمن السلمي: أنهم أخرجوا الحكيم من ترمذ، وشهدوا عليه بالكفر، وذلك بسبب تصنيفه كتاب "ختم الولاية"، وكتاب "علل الشريعة"، وقالوا: إنه يقول: أن للأولياء خاتما

[1] ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**. مرجع سابق، ص: 49.

كالأنبياء لهم خاتم، وأنه يفضل الولاية على النبوة، واحتج بحديث: "يغبطهم النبيون والشهداء". فقدم بلخ، فقبلوه لموافقته لهم في المذهب."[1]

لقد كان لهذه التهمة، وما تبعها من إجراءات بحق الحكيم الترمذي أثرا سيئا لدى المتصوّفة من بعده، وحتى عند الذين أخذوا على عاتقهم التأريخ للتصوف من أمثال القشيري، وغيره. "فإذا ما ذهبنا نستطلع المؤلفات الصوفية نفسها ألفيناها تشمل باليقين على إشارات شديدة الوضوح في بعض الأحيان تتعلق بموضوع الولاية، لكن يشيع في هذه المؤلفات ميل ظاهر إلى التكتم والحذر كلما أخذ الحديث مجراه صوب مفهوم الولاية، وتحديد مقوماتها وخصائصها، بل هناك نصوص كثيرة لا تلوي على مصطلح "ولاية" وتستعمل بدلا منه مصطلح: عارف أو صوفي، أو أي مصطلح آخر مشابه"[2].

يعود السبب في ذلك، كما أسلفت سابقا، إلى ما أثارته هذه النظرية من علاقة بين النبوة والولاية، وما يمكن أن ينجر عن ذلك من إعلاء للولاية على النبوة، وقد حدث بالفعل عند أتباع وتلامذة الترمذي نفسه. ولكنه من جهة أخرى يستحضر جوّ الصراع بين الشيعة وأهل السنة، فقد كانت فكرة الولاية الشيعية من بين أهم أسباب الصراع بين الفريقين لارتباطها بالإمامة، وما يترتب عن ذلك من استئثار للمعرفة الدينية، سواء على المستوى التشريعي أو العقائدي. ومنه، فإن حقيقة التخوف من قبل الفقهاء أن يتحول الوليّ إلى منزلة الإمام الشيعي في الوسط السني، وفي ذلك تهديد أيّما تهديد للسلطة الدينية كما هي في عرف أهل السنة، وكذلك السلطة السياسية القائمة على أساس الاختلاف الإيديولوجي مع الشيعة. وعليه فكان لزاما أن تحارب هذه الأفكار وينكل بمن ينادي بها.

---

[1] مقدمة كتاب ختم الأولياء، مصدر سابق. ص: 3 و4.

[2] ميشيل شودكيفيتش، الولاية. مرجع سابق. ص: 45.

غير أن وسائل التهديد ما كانت لتمنع حرية الفكر، وإن استطاعت أن تشل من حركته لفترة وجيزة. فكتاب الترمذي "ختم الأولياء" اعتبر خطوة جبارة وقفزة نوعية في طرح ما اعتبر دوما من صلب التصوّف، وإن كفّ كثيرون من التطرق إليه، نظرا لما كان يحيط بهم من صور القمع والحجر، وفعلا فقد سكت المتصوّفة بعد الترمذي في التطرق إلى هذا الموضوع، وخاصة في أسئلته التي طرحها في هذا الكتاب، والتي تعتبر الإجابة عنها هي بمثابة تأسيس لنظرية في الولاية، تلك الأسئلة المائة والسبعة والخمسون ظلت تنتظر دون جواب زمن ابن عربي الذي واجه التحدي وأجاب في الفتوحات عن الأسئلة جميعها.•

3. نظرية الولاية الصوفية عند ابن عربي:

عند صاحب كتاب "الولاية"، فإن ابن عربي هو المنظر الفعلي لفكرة الولاية بكل أبعادها، وذلك حينما يرى بأنه "إذا رجعنا إلى الولاية في الإسلام فإننا نجد أن ملامح هذا المفهوم وقسماته إنما تتحدد على يد ابن عربي، ومن خلال أنظاره وتصوراته"، كما يرى بأن قضية الولاية هي بمثابة "حجر الزاوية" في كل كتابات ابن عربي[1]. ذلك أن مرتبة الولاية هي التي تؤهله لأن يكون عارفا ومُمِدا بالحقائق الإلهية، بل الوارث للعلم النبوي والأمين عليه تعليما وهداية، وذلك ما نقرأه بوضوح فيما يقوله ابن عربي: "اعلم أن النبوة البشرية على قسمين: قسم من الله إلى عبده من غير روح ملكي بين الله وبين عبده، بل إخبارات إلهية يجدها في نفسه من الغيب، أو في تجليات لا يتعلق بذلك

• انظر الإجابة عن تلك الأسئلة في الفتوحات المكية، الباب الثالث والسبعون.

[1] ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**. مرجع سابق. ص: 79. ونضيف هنا، أن هذا الكتاب قد تطرق بشكل مفصّل وموسّع لمسألة الولاية في الفكر الصوفي عموما، وفي فكر ابن عربي بشكل خاص.

الإخبار حكم تحليل ولا تحريم، بل تعريف إلهي ومزيد علم بالإله، أو تعريف بفساد حكم قد ثبت بالنقل صحته عند علماء الرسوم، فيطلع صاحب هذا المقام على صحة ما صح من ذلك وفساد ما فسد، مع وجود النقل بالطرق الضعيفة، أو صحة ما فسد عند أرباب النقل، أو فساد ما صح عندهم، والإخبار بنتائج الأعمال، وأسباب السعادات، وحكم التكاليف في الظاهر والباطن، ومعرفة الحد في ذلك والمطلع، كل ذلك ببينة من الله وشاهد عدل إلهي من نفسه، غير انه لا سبيل أن يكون على شرع يخصه يخالف شرع نبيه ورسوله الذي أرسل إليه وأمرنا باتباعه فيتبعه على علم صحيح وقدم صدق ثابت عند الله تعالى"[1].

مقام الولاية، التي هي من أقسام النبوة البشرية، كما يرى ذلك ابن عربي، تجعل منه قيّما على العلم النبوي، وفي ذات الوقت مقيّد بشرعه لا يتجاوزه، وذلك من أوجه الاختلاف بين النبوة والولاية. كما أن هذا النص يضعنا في صميم بحث قضية الولاية، ونعني بذلك ارتباطها بالنبوة، فالولاية عند ابن عربي لا تنفك عن مسالة النبوة والرسالة، وليس ذاك إلا لما تشترك فيه مع النبوة، وهو ما استفاض ابن عربي في بيانه وتوضيحه في مؤلفاته خاصة "الفتوحات المكيّة" و"فصوص الحكم". إلا أنه من جهتنا لن نتطرق إلى هذا الموضوع في كل جوانبه•، بل فقط إلى ما هو متعلق بموضوع بحثنا في ذلك.

أ. مدلول الولاية:

من حيث مدلول الولاية، يربطها ابن عربي بـ "النصرة" "فان الولاية نصر الوليّ

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية. مج 3، الباب 156. ص: 383.

• للتوسع في ذلك، يرجع إلى كتاب الفتوحات المكية في الأبواب المتعلقة بهذا الموضوع، وكذلك كتاب فصوص الحكم. ومن الدراسات الحديثة والجيدة في هذا المجال كتاب "الولاية" لـ "ميشيل شودكيفتش".

أي نصر الناصر."[1] وهو نعت إلهي لذلك كان عاما يشمل كل المخلوقات، لكنه نعت "لا ينسبه الله لنفسه إلا بتعلق خاص للمؤمنين خاصة والصالحين من عباده وهو ذو النصر العام في كل منصور. ولما كان نعتا إلهيا هذا النصر المعبّر عنه بالولاية وتسمى سبحانه به وهو اسم الوليّ وأكثر ما يأتي مقيدا كقوله: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة، آ: 257] سرى في كل ما ينسب إليه إلهية مما ليس بإله"[2].

وهذا التحديد لمفهوم الولاية يقود إلى مسالة كلامية لها علاقة بمفهوم المؤمن والكافر من باب النصرة، فقد كان الاعتقاد، ولا يزال مستمرا، بأن متعلق النصرة مرتبط بالمؤمن الموحّد المضاد للمشرك وغيره من ملّة الكفر، إلا أن ابن عربي يغير هذا التصور من خلال تمييزه بين الولاية بلسان العموم، والولاية بلسان الخصوص. فالولاية بلسان الخصوص تتعلق "بأي شخص صدق في احترام الألوهية واستحضرها وإن اخطأ في نسبتها ولكن هي مشهودة كان النصر الإلهي معه غيرة إلهية على المقام الإلهي فإنه العزيز الذي لا يغلب، فما جعل نصره واجبا عليه للموحد وإنما جعله للمؤمن بما ينبغي للألوهية من الحرمة ووفى بها من وفى، وهذا من أسرار الولاية التي لا يشعر بها كل عالم"[3]. من هنا يظهر أن المؤمن الذي يتولىّ الله نصرته هو كل مؤمن آمن بقضيته ووفى لها، وهذه القضية سواء تعلقت بأمر عقائدي ديني، أو فكرة، أو أي قضية كان نوعها. فالشرط في النصرة هو الإيمان بالقضية.[4] أما الولاية بلسان العموم، استنادا إلى قوله تعالى: (وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ)[الروم، آ: 47]،

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية. مج 3، الباب 152. ص: 371.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص: 372.

(4) انظر في ذلك نصر حامد ابو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**. مرجع سابق. حيث حلّل هذه القضية باستفاضة. ص: 77، وما يليها.

فيقول: "إن الموحّد إذا أخلص في إيمانه وثبت نصر على قرنه بلا شك فإذا طرأ عليه خلل ولم يكن مصمت الإيمان وتزلزل خذله الحق وما وجد في نفسه قوة يقف بها لعدوه وعلى المؤمن فما نصر الله العدو، وإنما خذل المؤمن لذلك الخلل الذي داخله فلما خذله لم يجد مؤيدا فانهزم فبالضرورة يتبعه عدوه فما هو نصر للعدو وإنما هو خذلان للمؤمن لما ذكرناه."[1]

تصبح مسالة الإيمان بالقضية هي المحور في النصرة، وإذا كان الله قد قطع وعده بنصرة المؤمن، الذي هنا هو الموحد _ إذا ما نظرنا إلى الولاية بلسان الخصوص _ فإن نصره مشروط بإيمانه بما يدافع عنه، أما إن تخاذل في ذلك أو داخله شك في إيمانه فإنه بالضرورة ينهزم. وعليه فالنصرة مشروطة بالإيمان.

وإذا نحن استدعينا عصر ابن عربي، وهو العصر الذي تكالبت فيه القوى المعادية للمسلمين، خاصة الحروب الصليبية، وما تبعها من حروب المغول، نجد في هذا التصور تعليلا من ابن عربي لهزائم المسلمين المتتالية، وتفسيرا لانتصارات الكفار. فهو بذلك يخاطب المسلمين إلى ضرورة مراجعة إيمانهم بالله وبرسالة الإسلام حتى تتأكد ويصح الإيمان بها، فالنصر مرتبط بقوة الدافع وصدقه، والمتمثل في الإيمان بالقضية، وليس مجرد استعدادات خارجية، وإن كانت ضرورية في كل معركة.

هكذا يعلل ابن عربي انهزام المسلمين الموحّدين، ويبرر انتصار المشركين والكفار انطلاقا من تصوره لمفهوم الولاية المقرون بالاسم الإلهي الذي جعله الله عاما لكل مؤمن. ويعلل ابن عربي هذا التصور باستناده إلى الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ

[1] ابن عربي، الفتوحات. المصدر السابق، ص: 372.

بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدۡنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف، آ: 172]

"لم يقل ألست بواحد لعلمه بأنه إذا أوجدهم أشرك بعضهم ووحّد بعضهم واجتمعوا في الإقرار بالربوبية له وزاد المشرك الشريك"[1]. فالناس كلهم مؤمنون منذ الأزل _ كما تنص على ذلك الآية الكريمة _ لكن يبقى الخطأ في النسبة وهي المعبر عنها بالشرك.

ب. علاقة الولاية بالنبوة والرسالة:

"اعلم أن الولاية هي المحيطة العامة وهي الدائرة الكبرى، فمن حكمها أن يتولىّ الله من شاء من عباده بنبوّة وهي من أحكام الولاية وقد يتولاه بالرسالة وهي من أحكام الولاية أيضا، فكل رسول لابد أن يكون نبياً، وكل نبي لا بد أن يكون ولياً، فكل رسول لا بد أن يكون ولياً."[2] ووفق أقيسة القياس الأرسطي، تصبح الصورة كالآتي:

كل رسول نبي،

وكل نبي ولي،

إذن: فكل رسول ولي.

فالنتيجة المراد إثباتها، هي أن الرسالة من خصوص الولاية، بناء على النبوة التي تتوسط كل من الولاية والرسالة. فتكون الولاية هي الحد الأكبر لوروده محمولا في النتيجة، وبذلك تدخل الحدود الأخرى كلها ضمنه، فاستحقت الولاية بذلك الدائرة المحيطة والمستغرقة لغيرها من نبوة ورسالة.

---

[1] ابن عربي، المصدر السابق، ص: 372.

[2] المصدر نفسه، ص: 387.

فهل يعني ذلك أن الولاية أرفع درجة من النبوة، وبالتالي الوليّ أرفع من النبي؟

إن ذلك ما خشيّه الفقهاء من علوم الظاهر، وهو ما جعلهم يرون في هذه المقابلة تطاول على مقام النبوة، وجعلها من المكتسبات التي بإمكان الإنسان بلوغها. وفي ذلك هدم لأساسيات معلومة في الدين، مما يعتبر خروجا عنه. فكيف عالج ابن عربي هذه الإشكالية؟.

يعالج ابن عربي هذه الإشكالية بناء على المنطق البياني، أي ما تقتضيه أساليب اللغة العربية، وكذا على ما يمُدّه به الكشف في فهم النصوص الدينية.

فبخصوص النبوة، يقول: "النبوة التي هي غير مهموزة فهي الرفعة ولم يطلق الله منها اسم ولها في الإله اسم رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده. ولها أيضا الاسم العلي والأعلى وهي النبوة المهموزة وهي مولدة عن النبوة التي هي الرفعة، فالقصر الأصل والمدّ زيادة، ألا ترى العرب في ضرورة الشعر تجوّز قصر الممدود لأنه رجوع إلى الأصل، ولا تجوّز مدّ المقصور لأنه خروج عن الأصل، والروح بيّنه تعالى وبيّن من شاء من عباده بالبشارة والنذارة، وللأولياء في هذه النبوة مشرب عظيم"[1].

ففي هذا النص، نلاحظ بأن مقام النبوة هو من المكتسبات، لأنه مرتبط بالدرجة الرفيعة، وبإمكان الوليّ أن يصل بفضل أعماله إلى الدرجة الرفيعة، فيكون مشاركا لمقام النبوة، وهو ما أكده بقوله " بأن للأولياء في هذه النبوة مشرب عظيم". فإذا كان الأمر كذلك فهل يجوز تسمية الوليّ بالنبي؟

[1] ابن عربي، الفتوحات. المصدر السابق. ص: 382.

إن الجواب عن ذلك هو النفي القاطع، استنادا إلى المرويات، حيث يقــول: "قال ﷺ: (إن الرسالة والنبوة قد انقطعت) وما انقطعت إلا من وجه خاص انقطع منها مسمىّ النبيّ والرسول ولذلك قال: (فلا رسول بعدي ولا نبي) ثم أبقى منها المبشرات وأبقى منها حكم المجتهدين وأزال عنهم الاسم"[1].

إن العلاقة وثيقة جدا بين الوليّ والنبي، إلى درجة أن النبوة مدرجة في الولاية، فكل نبي هو ولي، لكن تسميته بالنبي ترجع إلى الخبر باعتبارها نعتا إلهيا فيمن اختصه الله بالوحي عن طريق روح قدسي أمين ينزل بالرسالة على قلبه. فتكون النبوة هنا على قسمين: نبوة عامة وهي المشتركة بين الوليّ والنبي، ونبوة خاصة: وهي نبوة التشريع. وعليه يصبح تأويل الحديث (لا نبي بعدي) مقصوده نبوة التشريع لا النبوة العامة.

أما الرسالة البشرية، وهي التي اختص بها الله تعالى الأنبياء والرسل، فإنها "نعت كوني متوسط بين مُرسِل ومُرسَل إليه والمُرسَل به يُعبّر عنه بالرسالة... وتنقطع بانقطاع التبليغ بالفعل، ويزول حكمها بانقضاء التبليغ، قال تعالى:﴿مَّاعَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ۗ﴾[المائدة، آ: 99] وأوجب عليه ذلك فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ ﴾ [المائدة، آ: 67] فالرسالة هنا هي التي أرسل بها وبلّغها، وهكذا وردت في القرآن حيث ما وردت، ولا يقبلها الرسول إلا بواسطة روح قدسي أمين ينزل بالرسالة على قلبه وأحيانا يتمثل له الملك رجل...ولا تكون الرسالة إلا كما ذكرنا، ولا يكون هذا الوصف إلا للرسول البشري"[2].

---

[1] المصدر السابق، الصفحة 380.

[2] المصدر نفسه، ص: 388.

والفرق بين النبي والرسول "أن النبي إذا أُلقي إليه الروح كما ذكرناه اقتصر بذلك الحكم على نفسه خاصة ويحرُم عليه أن يتبع غيره فهذا هو النبي، فإذا قيل له: ﴿بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾[المائدة، آ: 67] إما لطائفة مخصوصة كسائر الأنبياء، وإما عامة للناس ولم يكن ذلك إلا لمحمد ﷺ لم يكن لغيره قبله، فسميّ بهذا الوجه رسولا والذي جاء به رسالة"[1].

ويمكن للرسول أن لا يكون نبيا، كما يمكنه أن يكون نبيا رسولا، وذلك كله مبني على وظيفة الحكم، يقول: "فكل رسول لم يخص بشيء من الحكم في حق نفسه فهو رسول لا نبيّ، وإن خصّ مع التبليغ فهو رسول ونبيّ، فما كل رسول نبيّ على ما قلناه، ولا كل نبي رسول بلا خلاف."[2]

والرسالة تختص أصلا بالحكم إضافة إلى الخبر "ولأنبياء الشرائع والرسل الخبر والحكم، ثم ينقسم الحكم إلى أمر ونهي، ثم ينقسم الأمر إلى قسمين: إلى مخيّر فيه وهو المباح، وإلى مرغّب فيه، ثم ينقسم المرغّب فيه إلى قسمين: إلى ما يذمّ تاركه شرعا وهو الواجب والفرض، وإلى ما يحمد بفعله وهو المندوب ولا يذمّ بتركه. والنهي ينقسم قسمين: نهي عن أمر يتعلق الذمّ بفاعله وهو المحظور، ونهي يتعلق الحمد بتركه ولا يذمّ بفعله وهو المكروه"[3].

أما الخبر "فينقسم قسمين: قسم يتعلق بما هو الحق عليه، وقسم يتعلق بما هو العالم عليه. والذي يتعلق بما هو الحق عليه ينقسم قسمين: قسم يعلم وقسم لا يعلم،

---

(1) المصدر السابق، ص: 389.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص: 387.

فالذي لا يعلم ذاته، والذي يعلم ينقسم قسمين: قسم يطلب المماثلة وعدم المناسبة وهو صفات التنزيه والسلب مثل ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [الشورى، آ: 11] والقدوس وشبه ذلك، وقسم يطلب المماثلة وهو صفات الأفعال، وكل اسم إلهي يطلب العالم، وهذه الأقسام كلها مجموع الرسالة وبه أتت الرسل."[1]

فالخبر والحكم ليس بعد هذا التوضيح إلا العقيدة والشريعة، وهما مضمون الرسالة، ومكوّنا الدين، ومن واجب الرسول تبليغهما لمقتضى ماهية الرسالة.

فإذا ما عدنا إلى الوليّ، فإننا نجده يتميز عن الرسول مثل ما تميّز به عن نبي التشريع، فهو تابع للرسول فيما بلغ به من الشرائع، فليس له الحكم، بل فقط له الخبر عن طريق وحي يختلف في صورته وطريقته عن وحي الرسل، "كأن يكون وحيا أو إلهاما أو نفثا أو إلقاء أو وجودا"[2]. وبذلك يصرّ ابن عربي على أن المنقطع من الوحي هو ما تعلق بالحكم الإلهي، فليس لولي مهما بلغ من الدرجة أن يكون له ذلك، وإلا كان مُحدِثا لدين جديد. فالأولياء تابعون في الشرائع لرسالة الرسول. غير أن الاشتراك في اسم الرسول هو بالإتباع، وهو المعبّر عنه بـ "الوراثة"، الورثة وهم الأتباع الذين أمروا بالتبليغ كمعاذ وعلي ودحية رسل رسول الله ﷺ ولا يزال كل متأخر مأمورا بالتبليغ ممن أمر بالتبليغ متصل الطريق مأمورا عن مأمور إلى رسول الله ﷺ يسمى رسولا"[3]. غير أن وراثة الرسول تختلف بين أهل الاجتهاد من علماء الرسوم، وبين أهل الكشف من رجال الله المعبّر عنهم بالأولياء.

---

[1] المصدر السابق، ص: 388.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، ص: 389.

فبالنسبة للمجتهدين فلهم الحكم من أقسام الرسالة، حيث أن الله تعالى قد أمر "من لا علم له بالحكم الإلهي أن يسأل أهل الذكر فيفتونه بما أدّاه إليه اجتهادهم، وإن اختلفوا كما اختلفت الشرائع ﴿ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ ﴾ [المائدة، آ: 48] وكذلك لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله ومنهاجا وهو عين دليله في إثبات الحكم، ويحْرُم العدول عنه، وقرّر الشرع الإلهي ذلك كله"[1].

أما بالنسبة للأولياء المشاركون للنبوة في مقام الولاية، وبذلك سموا بـ "أنبياء الأولياء" فإن وراثتهم تكون في الحقيقة من الله، ذلك أن "الوليّ لا يأخذ النبوة من النبيّ إلا بعد أن يرثها الحق منهم ثم يلقيها إلى الوليّ ليكون ذلك أتمّ في حقه حتى ينتسب في ذلك إلى الله لا إلى غيره"[2]، وتصبح وراثة الوليّ لعلوم وأحوال النبي هي من المصدر أو المعدن الذي تلقى منه النبي، وليس ذاك إلا مصدر أو معدن الولاية نفسها التي يندرج تحتها النبي. ويوضح ابن عربي هذه الوراثة كالتالي: "وأما حالة أنبياء الأولياء في هذه الأمة فهو كل شخص أقامه الحق في تَجلّ من تجلياته وأقام له مظهر محمد ﷺ ومظهر جبريل عليه السلام، فاسمعه ذلك المظهر الروحاني خطاب الأحكام المشروعة لمظهر محمد ﷺ حتى إذا فرغ من خطابه وفزع عن قلب هذا الوليّ عَقِل صاحب هذا المشهد جميع ما تضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة في هذه الأمة المحمدية، فيأخذها هذا الوليّ كما أخذها المظهر المحمدي للحضور الذي حصل له في هذه الحضرة مما أمر به ذلك المظهر المحمدي من التبليغ لهذه الأمة

---

[1] المصدر السابق، ص: 381.

[2] المصدر نفسه، ص: 382.

فيُردّ إلى نفسه، وقد وعى ما خاطب الروح به مظهر محمد ﷺ وعلم صحته علم يقين، فأخذ حكم هذا النبيّ وعمل به على بينة من ربه."[1]

نحن أمام مظهر من مظاهر الصراع على السلطة العلمية بين الفقهاء، أو علوم الرسوم عموما، وبين مشايخ المتصوّفة(الأولياء)، فعلم أهل الظاهر من الفقهاء ومن شاكلهم، حتى وإن كانوا من الورثة للعلم النبوي، إلا أن وراثتهم لا تتعدى الاجتهاد في ما ليس فيه نص، أما غير ذلك فهو رسول لرسول الله مبلّغ عنه لا أكثر. أما ما ليس فيه نص فهو اجتهاد منه وحكمه آنذاك هو ما أداه إليه اجتهاده وأعطاه دليله، وليس حكم الله، إذ لو كان حكم الله لما كان فيه اختلاف، ولكنه، رغم ذلك راجع، إلى حكم الشريعة بحكم تقرير الشارع لذلك. فنحن في الحقيقة_ ووفق هذا التحليل _ أمام علم بشري متوقف على حكم النظر واستعمال العقل، وهو المعبّر عنه بالاستنباط عند الفقهاء. أما علم الأولياء فهو يقين، بل عين اليقين، وتبعا لذلك فإن المرجع في معرفة مسائل الدين وقضاياه هو للأولياء، فهم أحق بالإتباع من غيرهم، بل الواجب على الغير من علماء الدين الرجوع إليهم. "فهم، (يعني الأولياء) في هذه الأمة مثل الأنبياء في بني إسرائيل على مرتبة تعبّد هارون بشريعة موسى عليهما السلام مع كونه نبيا، فإن الله قد شهد بنبوّته وصرّح بها في القرآن، فمثل هؤلاء يحفظون الشريعة الصحيحة التي لا شك فيها على أنفسهم وعلى هذه الأمة ممن اتبعهم فهم أعلم الناس بالشرع"[2]. وفي هذا النص يسوق ابن عربي الدليل من القرآن الكريم على أنهم أولى بالإتباع وغيرهم تابع لهم، فهم بمثابة هارون من موسى المتعبّد بشريعته رغم أنه نبي. كما وقد

[1] المصدر السابق، مج1، الباب 14، ص: 229، 230.

[2] المصدر نفسه، ص: 230.

ورد في "الخبر عن النبي ﷺ أن علماء هذه الأمة أنبياء بني إسرائيل"[1]، فأولياء هذه الأمة استنتاجا لما سبق هم أنبياء متعبدون بشرع الرسول محمد ﷺ الذي ورثوه من ذات الحضرة التي أخذ منها الرسول مضمون الرسالة.

إن هذا التفوق الذي يؤكد عليه ابن عربي بخصوص منزلة الأولياء، ودورهم تجاه الحياة الدينية بصورة عامة، نجده على أرض الواقع منعكسا في النزاع والخصام بين أهل التصوّف وعلماء الدين من فقهاء وغيرهم. فأولوية الطريق الصوفي هي عن قناعة تتعزّز باستمرار بأن الله يمدّ الصوفي بما هو عليه الحق في ذاته، كما أنه مقتنع مقابل ذلك أن علماء الرسوم المزاحمون له ليس موقفهم ذاك عن علم يقيني مشهود، وإنما عن اجتهاد قائم على النظر وطرق الأدلة، فاقدا لليقين. وقد أشار ابن عربي إلى ذلك، حين أكّد على أن الأولياء هم أعلم الناس بالشرع "غير أن الفقهاء لا يسلّمون لهم بذلك، وهؤلاء لا يلزمهم إقامة الدليل على صدقهم بل يجب عليهم الكتم لمقامهم، ولا يردون على علماء الرسوم فيما ثبت عندهم مع علمهم بأن ذلك خطا في نفس الأمر، فحكمهم حكم المجتهد."[2]

لكن هل يحق للولي أن يجتهد فيما ليس فيه نص؟ كما يفعل الفقهاء أمام المستجدات. إن المَعين الذي يغرف منه الوليّ يؤهله لذلك، بل يصبح هو النموذج الأصلي لمقام نبوة التشريع، وبذلك تكون أفعاله وأقواله داخلة في الشرع المتعبّد به، كما أن "لهم بحكم شرع النبي ﷺ أن يَسُنوا سُنة حسنة مما لا تُحِل حراما ولا تُحرِم حلالا، ومما لها أصل في الأحكام المشروعة وتسنينه إياها ما أعطاه له مقامه، وإنما حكم به

---

[1] المصدر السابق، ص: 231.

[2] المصدر نفسه، ص: 230.

الشرع وقرّره بقوله: "من سنّ سُنّة حَسَنة "الحديث"[1]. بذلك تكتمل السلطة الكاملة للولي في أن يكون القيّم على دين الله شريعة وعقيدة، وما يقرّره من أحكام وسلوكيات تجاه المجتمع، شرط التزامه بالشريعة التي نزلت على محمد ﷺ. وهذا الالتزام في الحقيقة ليس حرفيا، كما هو الحال في أدبيات رجال الدين من أهل الظاهر _ وبالخصوص في المدرسة السلفية الحنبلية عند شيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته _ بل هو التزام متوقف على الفهم لهذه الشريعة الذي يستند بدوره إلى الكشف القائم بدوره على المبشرات كما هو الحال في الرؤى، أو الإلهام، وغيره. ولمّا كان الوليّ يستمد هذا الفهم مما استمده النبي لاشتراكهما في الولاية، فإن فهمه يصبح بمثابة حكم الشريعة الذي لا راد له، وبذلك فقد ضمن الوليّ عدم الاعتراض على ما يأتيه أو يقول به، وليس ذاك إلا وجه من أوجه العصمة التي تعلي من سلطة الوليّ مقابل كل سلطة أخرى في المجتمع الإسلامي.

يمكننا أن نستخلص مما سبق أن مقام الولاية التي حرص ابن عربي على جعلها القضية المركزية في خطابه، لم تكن في الحقيقة إلا تبريرا لشرعية العلم اللدني الذي يأتي به الوليّ، وتبريرا لما يُقرّه الأولياء من أحكام وسلوكيات في المجتمع. فالأولياء ليسوا مجرد طلاب علم قد يصيبون أو يخطئون مثل غيرهم من علماء الظاهر، بل علمهم يقيني مستمد من حضرة الولاية التي يشتركون فيها والأنبياء، إلا أن الاختلاف بينهما هو في وظيفة التشريع، وحتى هذه الوظيفة تضمحل أمام تأويل وفهم أسرار الشريعة التي يختص بها الوليّ.

إن هذه المكانة التي يحتلها الأولياء في المجتمع الإسلامي تؤهلهم لأن يكونوا سلطة دينية مرجعية في فهم الدين وحقائقه، فهم متبوعون لا تابعون ذلك ما يعطيه

[1] المصدر السابق، مج 3، ص: 383.

مقام الولاية. وإذا علمنا بأن السلطة الزمنية في المجتمع الإسلامي إنما تدين بولائها إلى السلطة الدينية، تأكد لنا أن الصراع على السلطة الدينية إنما هو في حقيقته صراع على السلطة السياسية. وهو ما لاحظناه في الفصل السابق.

يمكننا أن نتساءل الآن، انطلاقا من ، كون الوليّ هو الوريث الفعلي للنبيّ، والذي يقوم مقامه بعد وفاته، هل هذه الوراثة تختص فقط بوظيفة النبي الدينية والدعوية، أم هي تمتد إلى وظيفته السياسية باعتباره نبيا ومؤسسا لدولة؟، كما أوضحنا ذلك في مدخل هذه الدراسة حول وظيفة النبي.

لاشك بأنها وراثة جامعة، مما يعني أن للمتصوفة موقف من السلطة الفعلية القائمة في المجتمع الإسلامي. ذاك ما سنتعرف عليه في الفصل القادم.

الفصل الخامس:

دولة الأولياء، والسياسة الشرعية

المبحث الأول: دولة الأولياء أو الحكومة الباطنية.

I. الحكومة الباطنية:

- تمهيد.
- أعضاء حكومة الباطن ووظائفهم.

1. القطب.
2. وزيري القطب ووظائفهم.
3. الأوتاد.
4. الأبدال.
5. النقباء.

II. السياسة الشرعية من خلال كتاب "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية"

- تمهيد.

أ. الخليفة.

ب. الشروط الأخلاقية للخليفة.

ت. فضيلة العدل.

ث. الوزير.

ج. الكاتب.

ح. المسددون والعاملون.

خ. السفراء والرسل.

د. القواد والجنود

- خلاصة.

المبحث الثاني:

I. الحكم الاسلامي بين الواقع والمثال.

- تمهيد.

_ الإمام المهدي، وحلم الدولة العادلة.

_ وزراء الإمام المهدي ووظائفهم.

- خلاصة.

II. ابن عربي وراهن الحركة الصوفية.

المبحث الأول: دولة الأوليّاء أو الحكومة الباطنية.

تمهيد:

لقد كان المستشرق الانجليزي "رينولد ألن نيكلسون" من أول المستعملين لمصطلح "حكومة الباطن" في كتابه "الصوفية في الإسلام"، وقد ظهر بعد ذلك هذا المصطلح كعنوان لكتاب "الحكومة الباطنية" للدكتور "حسن محمد الشرقاوي". وهذا المصطلح المتداول عند الدارسين للتصوف والحياة الصوفية، يشير أساسا إلى طبيعة التنظيم الذي تقوم عليه حياة الجماعة الصوفية، وهو تنظيم أشبه بتنظيم الدولة المدنية. يقول الشرقاوي: "لهؤلاء الصالحين، دولة وحكومة، ونظام ورئاسة، وطاعة وإخلاص، وأحكام واتصالات، ومجالس واجتماعات، وأوامر وتعليمات، وسلطات واختصاصات"[1].

يجب أولا أن نفرق، كما يفرق الصوفية عموما بين الظاهر والباطن، وفي مسألة السلطة السياسية المعبّر عنها بالخلافة أو الإمامة، فإن هذا التمييز ضروري. فقد نظر المتصوّفة، ومنهم ابن عربي، إلى قضية خلافة النبي ﷺ من جانبها الباطني، أي من جهة كونه وليّاً أكثر مما نظروا إليها من جهة كونه رسولا مبلغا لرسالة ربه. فالجانب الروحي كان طاغيا في هذه المسألة. والتركيز على هذا الجانب على خلاف الجانب الآخر لكونه الأصل في الخلافة، أما الخلافة الظاهرة فهي تابعة للخلافة الباطنة وليّست مستقلة عنها. والرسول ﷺ كان إماما للباطن وإماما للظاهر معا، فقد اكتملت فيه النيابة الكاملة عن ربّه، وبذلك كان إنسانا كاملا.

والنبي محمد ﷺ _ حسب نيكلسون _ هو في نظر الصوفية " الإنسان الكامل" الذي تجلت فيه جميع الصفات الإلهية، فهو وليّ من حيث باطنه، رسول من حيث

---

[1] الشرقاوي حسن محمد، **الحكومة الباطنية**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. ط1 ـ 1412 هـ ـ 1992 م. ص: 20.

ظاهره، ومقامه من حيث الولاية أعظم وأعلى من مقامه من حيث النبوة والرسالة ... ومن هذه الناحية يعتبر الصوفية أنفسهم خلفاء النبي والممثلين الشخصيين له في خلافته عن الله، وهم يعتقدون أنه لولا هذه الخلافة الباطنة لخرب العالم وعمته الفوضى، ولولا وساطتهم لما وصلت رحمة الله إلى الخلق."[1] وهذه الخلافة الباطنة مؤسسة على حكومة باطن يصفها " نيكلسون" بقولـــــه: "وللأوليّاء "حكومة باطن" يرون أن عليها يتوقف نظام العالم. ورأس هذه الحكومة الأعلى يسمى "القطب" وهو أرفع صوفية عصره، وإليه رئاسة الاجتماعات، التي يعقدها في انتظام مجلس شوراه الموقر وأعضاء هذا المجلس لا يعوقهم عن الحضور حواجز الزمان والمكان، وإنما يأتون من أرجاء الأرض في لمحة طرف يعبرون البحار والجبال والصحارى في يسر بالغ، كما يسير عوام البشر في السبيل الممهد. ودون القطب تقوم طبقات ودرجات مختلفة من الأولياء وقد عدّها "الهجويري" في ترتيب تصاعدي كما يلي: الأخيار الثلاثمائة، فالأبدال الأربعين، فالأبرار السبعة، فالأوتاد، فالنقباء الثلاثة. وهؤلاء جميعا يعرف الواحد منهم الآخر ولا يعمل الواحد منهم إلا برضى الباقين. وعلى الأوتاد الطواف حول الأرض جميعا كل ليلة، فإن كان هناك مكان لم تقع عينهم عليه بدت فيه في اليوم الثاني شائبة ونقص، فيخبرون القطب حتى يجعل همّه إلى ذلك المكان المشوب، فيبرأ مما أصابه بفضل القطب."[2]

وللوقوف على طبيعة هذه الحكومة، بصورة أكثر تفصيلا، يتعين علينا التعرف على أعضائها ووظيفة كل منهم، كما تحدّدت في مدونة الشيخ الأكبر ابن عربي، وذلك دائما في حدود ما يتطلبه البحث.

---

[1] نيكلسون رينولد، **في التصوّف الإسلامي وتاريخه**. ترجمة أبو العلا عفيفي. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1947 . ص: 161.

[2] نيكلسون رينولد، **الصوفية في الإسلام**. ترجمة وتعليق نور الدين شريبة. مكتبة الخانجي بالقاهرة . ط 2، 1422 هـ - 2002 م. ص: 120.

أعضاء حكومة الباطن ووظائفهم:

1. القطب:

يستعمل ابن عربي لفظة "قطب" نكرة مضافة، وهي في هذه الحال تكتسب معناها وشخصها من إضافتها. والقطب هنا يؤخذ بالمعنى اللغوي _ الذي هو "قطب الرحى، لأنه يجمع أمرها إذا كان دوره عليها" _ فيصبح عنده "كل شخص يدور عليه أمر من الأمور، أو مقام من المقامات، أو حال من الأحوال"[1]. وهو ما أشار إليه ابن عربي في حديثه عن الأقطاب المحمديين: "الأقطاب المحمديين كل من دار عليه أمر جماعة من الناس في إقليم أو جهة كالأبدال في الأقاليم السبعة لكل إقليم بدل هو قطب ذلك الإقليم، وكالأوتاد الأربعة لهم أربع جهات يحفظها الله بهم من شرق وغرب وجنوب وشمال لكل جهة وتد، وكأقطاب القرى فلا بد في كل قرية من وليّ لله تعالى به يحفظ الله تلك القرية سواء كانت تلك القرية كافرة أو مؤمنه فذلك الوليّ قطبها. وكذلك أصحاب المقامات فلا بد للزهاد من قطب يكون المدار عليه في الزهد في أهل زمانه، وكذلك في التوكل والمحبة وسائر المقامات والأحوال لابد في كل صنف من أربابها من قطب يدور عليه ذلك المقام"[2].

ويستعملها، بالمعنى الاصطلاحي، غير مضافة "وهي هنا تفيد شخصا معينا(القطب) في مرتبة (القطبية). وترى سعاد الحكيم، أن موقفه هنا هو على شقين:

أولا_ القطب هو واحد من آدم إلى يوم القيامة، لم يتلق القطبية من قطب سبقه، بل هو القطب الواحد، وهو رسول حيّ بجسمه في هذه الدار"[3]. وبخصوص هذا القطب فإن ابن عربي، يحصره في النبي محمد ﷺ حيث يقول: "أما القطب الواحد فهو روح محمد ﷺ وهو الممدّ لجميع الأنبياء والرسل سلام الله عليهم أجمعين، والأقطاب

(1) سعاد الحكيم ، **المعجم الصوفي**. مرجع سابق، ص: 910.

(2) ابن عربي، **الفتوحات**. مصدر سابق. مج7، الباب 62، ص: 112.

(3) سعاد الحكيم، المرجع نفسه، ص: 911.

من حين النشء الإنساني إلى يوم القيامة. قيل له ﷺ: متى كنت نبياً؟ فقال ﷺ و"آدم بين الماء والطين""[1]. ومن الرسل الذين استحقوا منزل القطبية المستمدة من روح محمد ﷺ: إبراهيم وإسماعيل وإسحاق"[2]. كما أبقى الله من بعد محمد ﷺ "من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار الدنيا ثلاثة وهم: إدريس عليه السلام بقي حيّا بجسده وأسكنه الله السماء الرابعة ... وأبقى في الأرض أيضا إلياس وعيسى وكلاهما من المرسلين وهما قائمان بالدين الحنيفيّ الذي جاء به محمد ﷺ فهؤلاء ثلاثة من الرسل المجمع عليهم أنهم رسل. وأما الخضر وهو الرابع فهو من المختلف فيه عند غيرنا لا عندنا، فهؤلاء باقون بأجسامهم في الدار الدنيا فكلهم كالأوتاد"[3].

هؤلاء من الرسل الأقطاب الذي يدور عليهم مدار العالم. ويمكن أن يكون من غير الرسل، وإن كان واحد زمانه. وهو ما أشارت إليه سعاد الحكيم في الشق الثاني: بأنه واحد في الزمان الواحد، يتعدد على مرّ الأزمنة، يتلقى مرتبة القطبية من القطب الذي ينتقل بالموت إلى العالم الآخر، وهو ليس برسول بل من الأوليّاء بصورة عامة، ومن "الأفراد" بصورة خاصة"[4].

تتعدد صور القطب، فقد يكون من الرسل، أو من غيرهم كالأوليّاء. إلا أنه مهما تعددت هذه الصور فهم في الحقيقة نواب وخلفاء للقطب الواحد الذي هو محمد ﷺ ومن روحه يستمدون. ومن مرادفات القطب الخليفة، ولذلك "جرت السنة الإلهية في القطب إذا وليّ المقام أن يقوم في مجلس القربة والتمكين وينصب له فيه تخت عظيم...فيقعد عليه ويقف بين يديه الإمامان اللذان جعلهما الله له، ويمد يده للمبايعة

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات**. مج1، الباب 14، ص: 231.

[2] المصدر نفسه. مج4، الباب 270، ص: 300.

[3] المصدر نفسه، مج3، الباب 73، ص: 10.

[4] سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**. المرجع السابق. ص: 911.

الإلهية والاستخلاف وتؤمر الأرواح الملكية والجن والبشر الروحاني بمبايعته واحدا بعد واحد"[1].

والقطبية التي هي مرتبة القطب، بلغة عصرية هي "بمثابة السلطة التنفيذية للعلم الإلهي الذي يمثل السلطة التشريعية"، ومنها يستمد وظيفته المتمثلة في الخلافة "تخوله التصرف في الكون، ولكنه تصرف تنفيذي يحكمه العلم الإلهي. فالقطب هو واحد في الزمان، وله رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق، يستطيع من خلالها أن يمارس صلاحياته، من حيث أن حوائج العالم أجمعه تتوقف عليه"[2]. وهي الخاصية التي أشار إليها ابن عربي بخصوص القطب من كون "القطب ينظر إلى الكل، وينظر إليه الكل، فإنه مرآة الحق ومتنزل الأمر."[3] فالقطب بذلك يتوسط عالم الأمر وعالم الخلق، فهو الواسطة بين الله وخلقه في قضاء مصالحهم وحوائجهم.•

2. وزيري القطب، ووظائفهم:

للقطب إمامين، هم بمثابة وزيريه. واحد على يمينه ويسمى عبد ربه، والآخر على يساره ويسمى عبد الملك.

- من خصائص وأحوال إمام اليمين المسمى عبد ربه:

_ "إن حاله البكاء شفقة على العالم لما يراهم عليه من المخالفات وينظر إلى توجه الأسماء الإلهية التي تقتضي العقاب والأخذ، ولا يتجلى له من الأسماء الإلهية ما تقتضيه المخالفات من العفو والتجاوز فلهذا يكثر بكاؤه، فلا يزال داعيا لعباد الله رحيما بهم سائلا الله سبحانه أن يسلك بهم طريق الموافقات"

_ له قوة سلطان على الشياطين الملازمين أهل الخير والصلاح ليصرفوهم عن طريقه.

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات**. مج4، الباب 270، ص: 301.

[2] سعاد الحكيم، المرجع السابق، ص: 912.

[3] ابن عربي، **رسالة القطب والنقباء**. تحقيق وتقديم عبد الفتاح سعيد. مؤسسة الانتشار العربي. (د . ت). ص:27

• انظر حول خصائص وأحوال القطب المتضمنة لجملة من وظائفه، الفتوحات المكية. مج4، الباب 270.

_ من خاصيته التصديق بكل خبر مخبر به عن الله سواء كان ذلك المخبر صادقا في أخباره أو مفتريا.

_ وبيده مصالح العالم وما ينتفعون به وهو يربي الأفراد ويغذيهم بالمعارف الإلهية، ويقسم المعارف على أهلها بميزان محقق على قدر ما يرى فيه صلاح ذلك العارف لتحيا بتلك المعرفة نفسه.

_ وله السيادة على الثقلين والحكم والتصرف فيهما بما تعطيه المصلحة لهم."[1]

- أما إمام اليسار المسمى عبد الملك، فما يمتاز بـه:

_ أن له الشدة والقهر وله التصرف بجميع الأسماء الإلهية التي تستدعي الكون مثل: الخالق والرازق والملك والبارئ على بعض وجوهه وغير ذلك.

_ يُلجأ إليه في الشدائد والنوازل الكبار فيفرجها الله على يده فإن الله قد جعل له عليه سلطانا. وله الكرم...وله الإنعام على الخلق من حيث لا يشعرون"[2].

وإضافة إلى الملكين فإن للقطب رجالا تسمّوا بناء على ما أوكل لهم وظائف، يُعينون القطب في حفظ مدار العالم، منهم:

1. الأوتاد: "وهم أربعة في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون...الواحد منهم يحفظ الله به المشرق وولايته فيه، والآخر المغرب، والآخر الجنوب، والآخر الشمال، والتقسيم من الكعبة. وهؤلاء قد يعبر عنهم بالجبال لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾[النبأ، آ: 6 و7] فإنه بالجبال سكن ميد الأرض، كذلك حكم هؤلاء في العالم حكم الجبال في الأرض"[3].

2. الأبدال: "وسموا هؤلاء أبدالا لكونهم إذا فارقوا موضعا ويريدون أن يخلفوا بدلاً منهم

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية**. مج4، الباب 270، ص: 302.

[2] المصدر نفسه. ص: 303.

[3] المصدر نفسه. مج3، الباب 73، ص: 12.

في ذلك الموضع لأمر يرونه مصلحة وقربى يتركوا به شخصا على صورته لا يشك أحد ممّن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل وليّس هو بل هو شخص روحاني يتركه بدله بالقصد على علم منه، فكل من له هذه القوة فهو البدل." "وهم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، لكل بدل إقليم فيه ولايته"[1]. ويجعلهم ابن عربي على قدم الأنبياء والرسل، ويقصد بذلك وراثتهم لهم فيما اختصوا به. كما أن لهم حظا من الأسماء الإلهية التي بها يظهرون في وظائفهم.

3. النقباء: "وهم اثنا عشر نقيبا في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بـــروج الفلك الإثني عشر برجا، كل نقيب عالم بخاصية كل برج، وبما أودع الله في مقامه من الأسرار والتأثيرات، وما يعطي للنزلاء فيه من الكواكب السيارة والثوابت...وقد جعل الله بأيدي هؤلاء النقباء علوم الشرائع المنزّله، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها ومعرفة مكرها وخداعها..."[2].

هذا إضافة إلى طبقات أخرى كالحواريين، والرجبيين، والأمناء، وغيرهم•. وأهم ما يلاحظ على هذه الهيكلة لمؤسسة الخلافة الباطنة، أن وظائفها تتسع لتشمل كل مستويات العالم في جانبه الفيزيائي الطبيعي والإنساني خاصة في مجاله النفسي. إنها بتعبير مجمل، لها وظيفة التصرف المطلق في الكون، وكأن تدبير الله للعالم وتصرفه فيه إنما يمرّ عبر هذه الطبقات من الأوليّاء. وللوساطة هنا دور إيجابي، فهي ليست متلقية فقط، بل إن هذا الأمر يخضع لما يرجوه هؤلاء من الله بحق العباد والكون عموما. فهم بمثابة الوسيلة التي يتوسل بها إلى الله لرفع المصائب وقضاء الحوائج والحفاظ على نظام العالم.وقد جعلهم ابن عربي أجسادا آدمية وليّسوا روحانيين فهم من الناس يعيشون بينهم ويتصرفون كما يتصرف كل الناس،إنهم الأوليّاء من الصوفية.

---

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه، ص: 13.

• انظر حول هذه الطبقات المصدر نفسه، الباب نفسه، وهو يجعلهم من رجال الله في الطريقة.

فمعرفتهم تغني عن الالتجاء إلى صاحب السلطة الزمنية، بل إن صاحب هذه السلطة هو تحت سلطانهم، ولذلك سعى السلاطين والأمراء المؤمنين بسلطانهم هذا إلى الاستعانة بهم في نصرة أعدائهم وطلب بركاتهم ودعائهم. هكذا يصبح للباطن سلطان على الظاهر، فكما هو في المعارف، والشرائع، هو كذلك في السلطان السياسي.

لكن، ألم يكن هذا السلطان الباطن الممثل في دولة القطب وأعوانه، هو تعبير عما يجب أن يكون عليه السلطان في حقيقته، بحيث يصبح نموذجا يحتذى به السلطان الظاهر الممثل في صورة الخلافة الزمنية والسلطنات والإمارات التي نشط في ظلها التصوّف، ومنها عصر ابن عربي نفسه؟

بالنظر إلى الوضع السياسي الذي آلت إليه الأمة الإسلامية في عصر ابن عربي، والمتميز أصلا بالتشرذم والضعف، وما أصاب الخلافة الإسلامية من وَهَن، إلى أن أصبحت رسماً لا مضمون له، قد ولّد بلا شك حالة من الإحباط في صفوف الرعية ونخبها الدينية والفكرية، التي لجأت إلى التفكير في أسباب هذا التدهور وطرح ما يمكنه أن يكون علاجا لما آلت إليه الأمة على مستواها السياسي. وإننا لنلمس ذلك في الفلسفة، مثلا عند إخوان الصفا في رسائلهم، والفارابي في مدينته الفاضلة، وفي تدبير المتوحد لابن باجة، وغيرها من الطروحات الفكرية التي كان هاجس الهمّ السياسي خلفية لها. ولماذا لا يكون هذا الهمّ السياسي نفسه وراء هذه الرؤية العرفانية لما يجب أن تكون عليه السلطة في الإسلام، خاصة إذا علمنا بأن ابن عربي يرى بأن هذه الدولة كانت ظاهرة في عهد رسول الله ﷺ فقد كان أبا بكر وعمر رضي الله عنهما إمامين للرسول، وكان اسم أبا بكر عبد ربه باعتباره إمام اليمين، وعمر عبد الملك فهو إمام اليسار[1]. والتحول إلى الباطن فيه إشعار لانحراف مؤسسة الخلافة في الإسلام عن النموذج السياسي لدولة الرسول ﷺ وخلفاؤه الأربعة.

[1] انظر: المصدر السابق. مج4، الباب 270، ص: 300.

كما أنه _ ومن جهة أخرى _ فإن هذا الانحراف وكذلك ما عرفته مؤسسة السلطة في الإسلام من تغيرات هيكلية ووظيفية أفرزت انفصال السلطة السياسية عن السلطة العلمية _ الدينية اللتين كانتا مندمجتين فيما سبق(عهد رسول الله وخلفاؤه الأربعة)، وأصبحت السلطة السياسية في الإسلام تكتسب شرعيتها من السلطة الدينية الممثلة في الفقهاء بالدرجة الأولى. فيكون النموذج الذي يقدمه المتصوّفة للسلطة هو تعبير عن حلم لما يجب أن تكون عليه السلطة في الإسلام، وفي ذات الوقت أن المعين لهذا النموذج والمحقق له هم المتصوّفة أنفسهم من خلال سلطان الولاية الموازي لسلطان أهل الظاهر ودولتهم. فدولة الباطن هي إشارة مبطنة لفشل دولة الظاهر في زمن نفوذ المتصوّفة.

علاقة التصوف بالتشيع:

غير أن هذا التعليل، لا يجب أن يحجب عنا تلك الحقيقة التاريخية التي كشفتها جل الدراسات القديمة أو الحديثة عن علاقة التصوّف بالتشيع خاصة في مستوى نموذج دولة الباطن. فقديما لاحظ ابن خلدون هذه العلاقة القويّة بين الطرفين حينما كتب يقول: "إن المتأخرين من المتصوّفة ... كان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة ... فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر في كلام المتصوّفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان" ثم يضيف: "والذي يظهر أن المتصوّفة بالعراق لما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها مما هو معروف فاقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع وأفردوه بذلك، أن لا يقع اختلاف، كما تقرر في الشرع، ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله، لأنه رأس العارفين، وأفردوه بذلك تشبيها بالإمام في

الظاهر، وأن يكون على وازنه في الباطن، وسموه قطبا لمدار المعرفة عليه، وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغة في التشبيه فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوّفة في أمر الفاطمي وما شحنوا كتبهم في ذلك مما ليس لسلف المتصوّفة فيه كلام بنفي أو إثبات، وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم"[1]. ووفقا لذلك يذهب الجابري إلى أن "الولاية الصوفية مؤسسة على الولاية/الإمامة عند الشيعة ومستنسخة منها"[2].

هذه الدعوى التي تستند إلى التشابه في هيكلية بناء الدولة ووظيفة أعضائها، وإن اختلفت في المسميات والألفاظ، تجعل من النظرية الصوفية في هذا المجال مجرد دعوى شيعية، وأن المتصوّفة أمثال ابن عربي، هم من الدعاة الإسماعيليين الهادفين إلى إقامة الدولة الشيعية. غير أن هذه الدعوى تفرغ في حقيقتها التصوّف النظري من كل إبداع خاص به، وتخرج به عن سياقه المعرفي والمذهبي بالخصوص. لاشك أن عملية التأثير والتأثر* في الأفكار في الوسط الإسلامي هي عملية طبيعية، فقد كانت الأفكار الشيعية جزء من الثقافة الدينية المتداولة في الساحة الإسلامية، مثل ما

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**. تحرير علي عبد الواحد وافي. القاهرة، لجنة البيان العربي. 1957 ـ 1962. ج3، ص: 1074، 1075.

[2] محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**. مرجع سابق، ص: 346. والأمر نفسه يؤكد عليه الدكتور مصطفى كمال الشيبي في كتابه: **الصلة بين التصوّف والتشيع**. خاصة في موضوع الولاية. كما يسعى المستشرق هنري كوربان إلى التأكيد على أن التصوّف هو الابن الشرعي للتشيع، وأن المفاهيم والتصورات التي جاء بها هذا الأخير إنما هي بضاعة شيعية. يراجع في ذلك كتابه " **الفلسفة الإسلامية** " و كتابه " **En Islam Iranien**".

* يذهب ميشيل شودكيفيتش في كتابه: **الولاية**، معلقا على تأثر ابن عربي في نظريته للولاية بأفكار شيعية إلى القول: "نحن لا ننكر وجود صلات أو علاقات تأثير وتأثر متبادلة بين التصوّف والتشيع، خصوصا فيما قبل العهد الصفوي، سواء تم هذا التأثير والتأثر على مستوى المصطلحات أو مستوى المفاهيم؛ إن نفي هذا النوع من العلاقة بين التصوّف والتشيع أمر غير مقبول، لكن الذي نؤكد عليه في هذا المقام هو أن علاقات التأثير لم تكن من جانب التشيع وحده، وإنما كانت أمرا متبادلا من الجانبين، يدلنا على ذلك أن تأثير ابن عربي في نظرية "الولاية" عند الشيعة أمر ثابت ومفروغ منه، وقد أكده كثير من مؤلفي الشيعة أنفسهم" ص: 96.

كانت الثقافة الدينية السنية، وقد تنوعت طرق هذا التأثير من تلقي العلم، إلى المناظرات بين العلماء، إلى الالتقاء حول أفكار معينة مثل ما كان حاصلا في مذهب الاعتزال، وغير ذلك. وإن كان الفارق الحاسم بين الطرفين هو في المسألة السياسية كما هو معروف تاريخيا. وقد حرص ابن عربي نفسه في أكثر من مناسبة على النأي بنفسه عن دعوى التشيع والباطن بالمفهوم الشيعي، فإذا كان الشيعة يقولون بالباطن مهملين الظاهر تماما، فإن ابن عربي يربط بينهما، ولا يتجاوز دور الظاهر، فهو يقول بهما معا.

وبالعودة، في هذا المقام، إلى الفكرة التي سبق وأن طرحتها في مدخل هذا البحث، والتي تتلخص في أن الرؤية الصوفية تمثل نوعا من التركيب بين السنة والشيعة، فقد ولدَت هذه الرؤية اختلافا في الرؤى بين قائل أن التصوّف ليس إلا امتدادا للتشيع خاصة في نظرية الولاية التي قال بها المتصوّفة، ومنهم ابن عربي على الخصوص. وبين موقف يحاول جاهدا تبرئة التصوّف النظري من دعوى التشيع.

يقوم هذا التركيب _ في سياق خطاب ابن عربي _ من جانب أهل السنة، على ما يُجمعون عليه من أصول في التشريع، وشرعية الخلفاء الأربعة، وقبول إمارة الغالب أو المتغلب، فهذه الأصول يقول بها المتصوّفة ويحتكمون إليها في استنباطاتهم. أما من جهة الشيعة، فالولاء لأهل البيت الذي هو من أصول الشيعة بمختلف فرقها، فإننا نستخلص موقف ابن عربي في ذلك مما ذكره في الباب التاسع والعشرون من الفتوحات المكية. فمما جاء في هذا الباب، والذي يخصصه "في معرفة سرّ سلمان الذي ألحقه بأهل البيت"، نجده يؤكد على القضايا التالية:

1ـ طهارة أهل البيت: "لما كان رسول الله ﷺ عبدا محضا قد طهره الله وأهل بيته تطهيرا وأذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فإن الرجس هو القذر عند العرب... قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرًا﴾ [سورة الأحزاب، آ: 33] فلا يضاف إليهم إلا مُطهّر".

2ـ مغفرة الله لهم: " قد شرك أهل البيت مع رسول الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [سورة الفتح، آ: 2] ... فدخل الشرفاء أولاد فاطمة كلهم ومن هو من أهل البيت مثل سلمان الفارسي إلى يوم القيامة في حكم هذه الآية من الغفران، فهم المطهّرون اختصاصا من الله وعناية بهم لشرف محمد ﷺ وعناية الله به، ولا يظهر حكم هذا الشرف لأهل البيت إلا في الدار الآخرة فإنهم يحشرون مغفورا لهم. وأما في الدنيا فمن أتى منهم حدّاً أقيم عليه كالتائب إذا بلغ الحاكم أمره وقد زنى أو سرق أو شرب أقيم عليه الحد مع تحقق المغفرة كماعز وأمثاله ولا يجوز ذمه".

3ـ موقف المسلمين منهم: " ينبغي لكل مسلم مؤمن بالله بما أنزله أن يصدق الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ فيعتقد في جميع ما يصدر من أهل البيت أن الله قد عفا عنهم فيه، فلا ينبغي لمسلم أن يلحق المذمّة بهم ولا ما يشنأ أعراض من قد شهد الله بتطهيره وذهاب الرجس عنه لا بعمل عملوه ولا بخير قدّموه بل سابق عناية من الله بهمۚ ﴿ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [سورة الحديد: الآية 21]" ويضيف: "ينبغي أن يقابل المسلم جميع ما يطرأ عليه من أهل البيت في ماله ونفسه وعرضه وأهله وذويه، فيقابل ذلك كله بالرضى والتسليم والصبر، ولا يلحق المذمّة بهم أصلا، وإن توجهت عليهم الأحكام المقررة شرعا فذلك لا يقدح في هذا بل يجريه مجرى المقادير، وإنما منعنا تعليق الذمّ بهم إذ ميّزهم الله عنّا بما ليس لما معهم فيه قدم".

4ـ المبغض لأهل البيت: "لو صحت محبتك لله ولرسوله أحببت أهل بيت رسول الله ﷺ ورأيت كل ما يصدر منهم في حقك مما لا يوافق طبعك ولا غرضك أنه جمال تتنعم بوقوعه منهم، فتعلم عند ذلك أن لك عناية عند الله الذي أحببتهم من أجله حيث ذكرك من يحبّه وخطرت على باله وهم أهل بيت رسوله ﷺ، فتشكر الله تعالى على

هذه النعمة فإنهم ذكروك بألسنة طاهرة بتطهير الله طهارة لم يبلغها علمك، وإذا رأيناك على ضدّ هذه الحالة مع أهل البيت الذي أنت محتاج إليهم ولرسول الله ﷺ حيث هداك الله به فكيف أثق أنا بودّك الذي تزعم به أنك شديد الحب في والرعاية لحقوقي أو لجانبي وأنت في حق أهل نبيك بهذه المثابة من الوقوع فيهم، والله ما ذاك إلا من نقص إيمانك ومن مكر الله بك واستدراجه إياك من حيث لا تعلم، وصورة المكر أن تقول وتعتقد أنك في ذلك تذبّ عن دين الله وشرعه، وتقول في طلب حقّك إنك ما طلبت إلا ما أباح الله لك طلبه ويندرج الذمّ في ذلك الطلب المشروع والبغض والمقت وإيثارك نفسك على أهل البيت وأنت لا تشعر بذلك، والدّواء الشافي من هذا الدّاء العضال أن لا ترى لنفسك معهم حقا وتنزل عن حقك لئلا يندرج في طلبه ما ذكرته لك وما أنت من حكام المسلمين حتى يتعين عليك إقامة حدٍّ أو إنصاف مظلوم أو ردّ حق لأهله، فإن كنت حاكما ولا بد فاسْع في استنزال صاحب الحق عن حقّه إذا كان المحكوم عليه من أهل البيت، فإن أبى حينئذ يتعين عليك إمضاء حكم الشرع فيه، فلو كشف الله لك يا وليّ عن منازلهم عند الله في الآخرة لوددت أن تكون مولى من مواليهم"[1].

تأخذ هذه النصوص أسلوب التقرير فيما هم عليه أهل بيت النبي ﷺ وما يجب تجاههم، ويستند ابن عربي إلى آيات من القرآن الحكيم يخرج بها عن دلالتها الظاهرة مؤولا إياها بما يخدم تقريره. ومضمون ذلك هو الولاء المطلق لأهل بيت النبيﷺ فطاعتهم هي من طاعة الله ورسوله، لكونهم قد اختصوا بما اختص به النبيﷺ وخاصة المغفرة، وظلمهم لغيرهم هو من باب ما جرت به المقادير التي يجب مقابلتها بالاستسلام والرضى.

[1] ابن عربي، المصدر السابق، مج1، الباب 29، ص: 298 و 299 و 300.

هل نحن أمام نفحة شيعية واضحة، مادام الولاء لأهل البيت هو واجب ديني، والصبر على إيذائهم وعدم ذمّه، بل اعتباره نعمة من الله تستوجب الشكر؟. إن ما يجعل الجواب موافقا للسؤال، هو ما نلاحظه في إشارة ابن عربي للمعترض على هذه الطاعة العمياء والولاء المطلق. بل نرى بأن هذا التلميح مرتبط بأحداث الفتنة الكبرى وما نشأ عنها من مطالبة أهل بيت النبي ﷺ بحقهم في الأمر، وما جوبهوا به من أحداث دامية كانت سببا في ما آل إليه وضع الحركة الشيعية بعد ذلك. فالمعترض هنا من المسلمين لأنه يدعي الذبّ عن دين الله وشرعه، فبغضه لا يمكن أن يُفسّر إلا في إطار الصراع السياسي بين الشيعة وخصومهم. غير أن هذا الاستنتاج لا يستقيم وموقف ابن عربي، وعموم الصوفية في الدائرة السنية، مع الإقرار بأصول أهل السنة سواء على المستوى التشريعي أو على المستوى السياسي(= الخلافة).

إن التوفيق يستند إلى الفصل بين الديني الذي يتعالى عن الزمن، وبين ما هو زمني خاضع للظروف والأحداث. فمحبة أهل بيت النبي وطاعتهم هي من صميم الدين، وأهل السنة لا خلاف عندهم على ذلك، بل إن هناك نصوص ثابتة عند أهل السنة تقرّ بذلك. غير أن المغالاة في الطاعة لأهل البيت التي ترفعهم إلى درجة الأنبياء هو المرفوض عند أهل السنة، فهم كغيرهم من المسلمين من حيث الحقوق والواجبات، إذ لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى كما جاء في الحديث. وهذا ما يتجاوزه ابن عربي فهو يخصهم بما خص به الله نبيه وعلى رأس ذلك المغفرة ـ كما رأينا ذلك سابقا ـ غير أن هذه الدرجة لا يترتب عنها ما ادعاه الشيعة حول الإمام وما يتمتع به من صفات، وأهمها الوراثة والعصمة. فيمكن لأحد أفراد بيت النبي أن يذنب ويقام عليه الحد، ولكن مفهوم العصمة يقوم على عدم ارتكاب المعصية. أما الوراثة فقد جعلها ابن عربي عامة لكل المسلمين لمن ارتقى سلم الطريق الصوفي.

يمكننا أن نستخلص من ذلك أن الولاء لأهل بيت النبي ﷺ لا يعني بتاتا ما تشكّل في الوعي الشيعي من عقائد وتصورات، بل هم منارة للرقي الروحي والديني، ولا يصح أن

يطهرهم الله إلا إذا كان قد خصهم بميزات تستوجب ذلك. وتاريخيا فإن أهل بيت النبي ﷺ كانوا محل احترام وتقدير وكانت محبتهم هي من محبة رسول الله ﷺ إلا أن استغلال هذه المكانة سياسيا قد أساء إليهم، وهو ما ظهر في بغض البعض لهم.

لذلك فإن اتفقت هيكلة الدولة بين المتصوّفة كما رأيناها عند ابن عربي، وبين ما تقرّر في أدبيات الشيعة الإسماعيلية فإن ذلك يقوم على طبيعة الدولة التي يجب أن يحكمها وارث لمقام النبوة العامة. فهو عند الشيعة لا يصح إلاّ أن يكون من الأئمة من أهل بيت النبي ﷺ لما يتمتع به من خصائص تؤهله لهذه المرتبة. والأمر نفسه عند المتصوّفة فلا يحق هذا المنصب إلاّ لمن تأهل لذلك وهو الوارث من أمة محمد ﷺ. فالتشابه إنما اقتضته طبيعة الدولة التي تستمد نموذج خلافتها من النبي نفسه الممدّ عن طريق روحه من يستحق ذلك من أمته.

1. السياسة الشرعية، من خلال كتاب: "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية".

تترابط أفكار ابن عربي بعضها ببعض، كما يفسر بعضها بعضا رغم اختلاف الزمان والتوقيت في طرحها. فنظرية الولاية التي وقفنا على بعض جوانبها فيما سبق، خاصة فيما يتعلق بمرتبة القطب ودوره الأساسي في حفظ العالم بكل مكوناته، فهي تعكس في جانب منها تصورا سياسيا لطبيعة التسيير والتدبير الذي يقوم به القطب وأعوانه في حفظ العالم.

إن زوج الظاهر والباطن في البنية المعرفية العرفانية التي يعتمدها المتصوّفة، تحيلنا _ في هذا السياق السياسي _ إلى اعتبار حكومة الظاهر، أو حكم الظاهر بتعبير ابن عربي، يجب أن تكون نسخة لحكومة الباطن حتى تصح المماثلة والمطابقة. فالباطن هو النموذج والمعتبر لما يكون عليه الظاهر.

لقد كتب ابن عربي، وهو ببلاد الأندلس، كتاب "**التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**". وكانت مناسبة تأليفه كما يقول: "كان سبب تأليفنا لهذا الكتاب أنه لما زرت الشيخ صالح أبا محمد المورورري بمدينة مورور، وجدت عنده كتابا يسمى "**سر الأسرار**"، صنفه الحكيم لذي القرنين لما ضعف عن المشي معه. فقال أبو محمد: هذا مؤلف قد نظر في تدبير هذه المملكة الدنيوية؛ وكنت أريد منك أن تقابله بسياسة من المملكة الإنسانية التي فيها سعادتنا. فأجبته وأودعت في هذا الكتاب من معاني تدبير الملك أكثر من الذي أودعه الحكيم؛ ... فهذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك في خدمته وصاحب طريق الآخرة في نفسه؛ وكل يحشر على نيته وقصده، والله المستعان."[1]

---

[1] ابن عربي، **التدبيرات الإلهية**، مصدر سابق. ص: 20.

إن مصطلح التدبيرات، الوارد في عنوان الكتاب، بلفظ الجمع لعدة تدبيرات وليس تدبيرا واحدا، يبدو أنه "مصطلح سياسي بدليل وضع لفظ "الإصلاح" في العنوان. ولكنه في الظاهر في السياسية وفي الباطن في الدين، في الظاهر في الدنيا، وفي الباطن في الآخرة. وقد يكون المقصود السياسة"[1]. هذه المزاوجة بين الظاهر والباطن مستخلصة من الكتاب نفسه، فقد كانت مناسبته دالة على وضعه وهو سياسة المملكة الإنسانية مقابل المملكة الدنيوية. فسياسة المملكة الإنسانية بحسب ما ورد في الكتاب هي سياسة البدن أو الجسم انطلاقا من قطبين أساسيين متعارضين، هما الروح والهوى، وما تحتهما من أعوان. ومادة الكتاب دالة على ذلك من خلال السبعة عشر بابا الموزعة عليها، وهي:

الباب الأول: في وجود الخليفة الذي هو ملك البدن وإغراض المتصوّفة فيه وتعبيرهم عنه وهو الروح.

الباب الثاني: في اختلاف العلماء في ماهيته وحقيقته.

الباب الثالث: في إقامة مدينة الجسم وتفاصيلها التي هي ملك هذا الخليفة.

الباب الرابع: في ذكر السبب الذي لأجله وقعت الحرب بين العقل والهوى.

الباب الخامس: في الاسم الذي يخص الإمام وحده، وفي صفاته وأحواله، وأن الإمام لا يخلو أن يكون واحدا من أربعة.

الباب السادس: في العدل وهو قاضي هذه المدينة.

الباب السابع: في معرفة الوزير وصفاته، وكيف يجب أن يكون.

---

[1] حنفي حسن، **من الفناء إلى البقاء** (محاولة لإعادة بناء علوم التصوّف). دار المدار الإسلامي. بيروت ـ لبنان ط1 ـ 2009. ص: 742.

الباب الثامن: في الفراسة الشرعية والحكمية.

الباب التاسع: في الكاتب وصفاته وكتبه.

الباب العاشر: في المسددين والعاملين أصحاب الجبايات والخراج.

الباب الحادي عشر: في رفع الجبايات إلى الحضرة ووقوف الإمام عليه ورفعها إلى الملك الحق سبحانه وتعالى.

الباب الثاني عشر: في السفراء والرسل الموجهين إلى الثائرين بمدينة البدن.

الباب الثالث عشر: في سياسة القواد والأجناد ومراتبهم.

الباب الرابع عشر: في سياسة الحروب والمكايد وترتيب الجيوش عند اللقاء.

الباب الخامس عشر: في ذكر السر الذي يغلب به أعداء هذه المدينة والتنبيه عليه.

الباب السادس عشر: في ترتيب الغذاء الجسماني والروحاني على فصول السنة لإقامة هذا الملك الإنساني وبقائه.

الباب السابع عشر: في خواص الأسرار المودعة في الإنسان وكيف ينبغي أن يكون السالك في أحواله.

ما يلاحظ على عناوين هذه الأبواب، ارتباطها الواضح بهيكلة الدولة كما عرفت في المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط، أي بدولة الخلافة (الخليفة، الوزير، الكاتب، القضاء، مؤسسة الخراج والجبايات، الجيش(القواد، والجنود)،...). وبالعودة إلى عنوان الكتاب المتضمن لمصطلح "الإصلاح"، فإن هذا المصطلح يتضمن وجود الفساد والانحراف عمّا يجب أن يكون عليه الحكم. وإذا ما استدعينا زمن تأليف الكتاب، وهو أثناء وجود ابن عربي ببلاد الأندلس، فهو زمن مرتبط بعصر ملوك الطوائف وما عقبه من حكم المرابطين ثم الموحدين. إنه عصر تميز بالفتن والقلاقل

والحروب. ولذلك كان عصرا يتطلب الإصلاح بلا شك، ومن هنا يمكننا تلمس إشارة العنوان.

إن سياسة البدن تقابلها سياسة الدولة (المملكة الدنيوية)، فيصبح البدن صورة مصغرة ونموذجا في الوقت نفسه للمجتمع، جريا على منهج الصوفية التي "جرت في هذا النظر والاعتبار مجرى العرب في كلامها في الاستعارات والمجاز بأدنى شبه وأيسر صفة تجمع بينهما"[1]. وبذلك، فإن الظاهر هو المقصود، فالكتاب هو في إصلاح المملكة الدنيوية انطلاقا من النموذج الأصلي لها، وهو سياسة البدن أو الجسم الذي هو مدينة الخليفة. فكما يسوس هذا الجسم الصغير يسوس الجسم الكبير الذي هو الدولة.

وقبل التطرق إلى أهم الأفكار السياسية التي طرحها ابن عربي في هذا الكتاب، يجدر بنا التنويه بأفكار سياسية سابقة لابن عربي تتخذ نفس النموذج بين العالم الأصغر والعالم الأكبر والتي لا نشك بأن ابن عربي قد استفاد منها في سياق ما تمّ نقله من الفكر الفلسفي اليوناني إلى الفكر الإسلامي، وما تمّ أنتاجه في هذا الفكر انطلاقا من أعمال الترجمة هذه "فمظاهر الفكر اليوناني، في فضاء الفكر الإسلامي، شملت مجالات واسعة، وأثرت في كثير من أنظمة القول في الفكر الإسلامي. كما أن التراث السياسي الأخلاقي اليوناني شكل مرجعية لأكثر من نمط في الفكر السياسي الإسلامي"[2]. من هذه الأفكار ما ذهب إليه أفلاطون في كتابه الجمهورية. "ففي الكتاب الثاني من المحاورة يبدأ أفلاطون بحثه في الدولة، أي في السياسة، بقوله: "هب أن شخصا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بعد، ثم أنبأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر، فلا

---

[1] ابن عربي، المصدر السابق. ص: 9.

[2] عبد اللطيف كمال، **في تشريح أصول الاستبداد**. مرجع سابق، ص: 68.

شك في أنها تكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة، ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا.. والعدالة التي هي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضا في الدولة.. وإذن في الصورة الكبيرة للعدالة يكون من السهل علينا إدراكها. لذا اقترح أن نبحث في طبيعة العدالة أولا كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر ونقارن بين الاثنين"[1]. إن التصور واحد بين الاثنين وإن اختلف منهج المقارنة، فإذا كان أفلاطون يجعل من تحقق العدالة في الدولة نموذجا لتحققها في الفرد، فإن ابن عربي يسلك ضد ذلك، أي من الفرد إلى الدولة. مع العلم أن فكرة العدالة هي الفكرة المحورية عند كليهما. كما أن فكرة الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير، هي من بين الأفكار الأساسية عند إخوان الصفا في محاولتهم الفلسفية.

وكتاب ابن عربي هذا، الذي نحا فيه منحى أرسطو في كتابه "سر الأسرار"•، اعتبر مرجعا أساسيا لخطاب الآداب السلطانية الذي أنتجه أساسا كُتاب السلاطين والملوك لتبرير ملكهم، فهو خطاب "يؤسس لتصور معين للملك، أو لنقل تصور محدد للسياسة الملوكية، سياسة السلاطين الذين تعاقبوا على حكم الجماعة الإسلامية"[2]. ومحاولة ابن عربي لا تخرج عن هذا السياق، خاصة وأنه جعل كتابه موقوفا على التدبير، وهو مصطلح محوري في خطاب الآداب السلطانية، إذ من بين دلالاته أنه "نظام ضبط الممارسة السياسية العملية، انطلاقا من أصول وقواعد محددة. وهذا يعني

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**. مرجع سابق، ص: 59 ـ 60.

• يقول عبد اللطيف كمال في كتابه **تشريح الاستبداد**. مرجع سابق، ص: 69: "إن كتاب "السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة، المعروف بـ "سر الأسرار"، قد نسبه مترجمه يوحنا بن البطريق إلى أرسطو، وان كان الباحثون في الآداب السريانية، كما يورد ذلك محقق الكتاب عبد الرحمن بدوي، يعتقدون بوجود أصل سرياني مفقود لهذا النص. ذلك أن مترجمه يعلن صراحة انه ترجمه من "اللسان اليوناني إلى اللسان الرومي إلى اللسان العربي" وتتضمن المخطوطة ثلاث مقالات: الأولى في أصناف الملك، والثانية في حال الملك وهيئته، والثالثة في صورة العدل".

[2] المرجع نفسه. ص: 126.

أن التدبير وسيلة من وسائل رفع الفوضى والارتجال، أي كل ما يفسد الممارسة السياسية. ولهذا، فإن مبدأ التدبير يتضمن مراعاة الانسجام والتلاحم، كما يتضمن مبدأ التنظيم."[1] هذا، بالإضافة إلى التراث الفقهي في القول السياسي، إذ تعتبر أعمال الماوردي ذات الصلة بنمط الآداب السلطانية، والتي شملها كتابه "الآداب السلطانية"، وهي: نصيحة الملوك، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، وقوانين الوزارة وسياسة الملك، والتحفة الملوكية في الآداب السياسية؛ مثالا لذلك. فقد أسس الماوردي من خلال هذه الأعمال المرجعية الإسلامية للقول السياسي في الدائرة السنية، ويتمثل طابعها الإسلامي في استنادها إلى مبررات نصية وفقهية[2]. إن هذا التراث المتنوع، والذي كانت تحفل به الساحة الثقافية الإسلامية في زمن ابن عربي قد ترك بصماته في رؤاه السياسية للمجتمع الإسلامي، هذا فضلا عن ضغوط الواقع التي كان لها دورا في بلورتها على الصورة التي ظهرت فيها.

بالعودة إلى كتاب التدبيرات، نجد الفكرة العامة تتمحور _ كما يرى د. حامد طاهر_ حول "الإشادة بمكانة الإنسان باعتباره أسمى المخلوقات الإلهية، والذي منحه خلافته في الأرض، وعلّمه الأسماء كلها، وأسجد له ملائكته، وفضله على كثير من الكائنات الأخرى. ثم المقابلة بين ما ركبه الله تعالى في بدن هذا الإنسان وروحه ونفسه وقلبه.. الخ، وبين ما يوجد في العالم من أجرام وأفلاك ومظاهر وظواهر.. الخ، وينتهي ابن عربي من هذه المقابلة بأن الإنسان هو النسخة المصغرة من العالم الكبير. ثم كما يوجد في العالم الكبير نظام مطرد، وسنن إلهية تحكمه، كذلك يوجد في الإنسان "أو ينبغي أن يوجد" نفس النظام، الذي بدونه يفقد الإنسان مكانته، ويصبح معرضًا للوقوع في الكفر والشرك، والنفاق والعصيان.

---

[1] المرجع السابق، ص: 189.

[2] انظر في ذلك: المرجع نفسه، ابتداء من ص: 85 وما يليها.

إن الإنسان _ الفرد _ عبارة عن مملكة قائمة بذاتها، وهو لا يختلف عن الممالك الدنيوية التي لابد لها من ملك يحكمها، ونظام يسيطر عليها، وأفراد مسؤولين، يديرون شؤونها. من هنا يبدأ ابن عربي في عقد مقارنة تفصيلية بين ما يوجد في الإنسان من قوى ووظائف، وبين العالم الكبير وما فيه من قوى ووظائف. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يقوم بمقارنة تفصيلية _ أيضًا _ بين قوى الإنسان الفرد ووظائفها وبين أفراد الدولة ووظائفها المختلفة.

تقوم فكرة الكتاب الرئيسية إذن على وضع الإنسان في مقابلة بين العالم من فوقه، وبين الدولة من حوله، في محاولة فريدة من نوعها بين إحداث التطابق بين ثلاثة أطراف قد تبدو متباعدة، وهى: الإنسان والعالم والدولة"[1].

نبني تحليلنا لهذه الفكرة على أهم القضايا المطروحة في الكتاب والتي تعتبر أساسية في توضيح سياسة المملكة الدنيوية، متجاوزين في ذلك سياسة البدن إلا فيما كان ضروريا لعملية التوضيح المطلوبة.

أ. <u>الخليفة:</u>

يؤسس ابن عربي وجود الخليفة على أساس نصي، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾ [البقرة، آ: 30]، ويرى بأن أهل الحقائق عبّروا عن هذا الخليفة بعبارات مختلفة لكل منها معنى: فمنهم من عبّر عنه بالإمام المبين، ومنهم من عبّر عنه بالعرش، ومنهم من عبّر عنه بمرآة الحق[2].

ويجعل ابن عربي من قضية وجود الخليفة، مسألة فلسفية وجودية على غرار النسق الفلسفي الذي عالج من خلاله الفارابي مسألة "أراء أهل المدينة الفاضلة". حيث أن

[1] طاهر احمد: الدولة المثالية عند محي الدين بن عربي. مقال منشور على موقع الأستاذ الدكتور حامد طاهر www.hamedtahar.com

[2] ابن عربي، **التدبيرات**، المصدر السابق. ص: 21.

وجوده عند ابن عربي إنما يُعبّر في النهاية عن الخلافة العامة، وهي المرآة المجلوة "فلما أوجد هذا الخليفة على حسب ما أوجده قال له أنت المرآة وبك ننظر إلى الموجودات، وفيك ظهرت الأسماء والصفات؛ أنت الدليل عليّ، وجهتك خليفة في عالمك تظهر فيهم بما أعطيتك تمدهم بأنواري وتغذيهم بأسراري، وأنت المطالب بجميع ما يطرأ في الملك"[1]. وبهذه العبارات العرفانية، نحن أمام حقيقة القطب الذي يتوسط عالم الأمر وعالم الخلق.

ويستدرك ابن عربي في سره للخواص، أن من بين ما عُبِّر به عن الخليفة، قولهم بأنه مركز الدائرة. "والذي حملهم على ذلك أنهم لما نظروا (رضي الله عنهم) إلى عدل هذا الخليفة في ملكه واستقامة طريقته في هيئاته وأحكامه وقضاياه، سموه مركز دائرة الكون لوجود العدل به، وإنما حملوه على مركز الكرة نظرا منهم إلى أن كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساويا لصاحبه رأوا ذلك غاية العدل فسموه مركز الدائرة لهذا المعنى"[2]. وأهمية هذه التسمية تعود إلى كونها أقرب إلى مشروعية الملك الدنيوي، فوجود الملك منوط بتحقيق العدل، الذي يكتسي أهمية بالغة في الحفظ على المملكة واستمرارها.

ومن شروط الخليفة، والذي يُعبِّر عنه أحيانا بـ "الإمام"، فإن ابن عربي يقول بما اشترطه العلماء فيه. "وشرائط الإمامة على ما ذكرته العلماء عشر: ست منها خِلقية لا تكتسب، وأربع منها مكتسبة. أما الخلقية فالبلوغ والعقل والحرية والذكورية ونسب قريش وفيه خلاف، ولم يره بعض العلماء؛ وسلامة حاسة السمع والبصر. وأما الأربع المكتسبة فالنجدة والكفاية والعلم والورع"[3]. ويُفصِّل ابن عربي هذه الشروط وفقا لما قال به العلماء في ذلك. وأهمية هذه الشروط مرتبطة بمسألة توليّة الإمام أو الخليفة،

---

[1] المصدر السابق، ص: 30.

[2] المصدر نفسه. ص: 27.

[3] المصدر نفسه، ص: 38.

لذلك نجده يدرجها في باب ذكر السبب الذي لأجله وقع الحرب بين العقل والهوى. فمسألة توليّة الإمام من المسائل التي يقع عليها النزاع مما يجرّ إلى الفتن والحروب، وقد قال الشهرستاني في ذلك "وأعظم خلاف في الأمة خلاف الإمامة إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان"[1]. وأحداث الفتنة الكبرى بين المسلمين شاهد على ذلك. غير أن ابن عربي يرجع هذا النزاع إلى حب الرئاسة، الذي هو أمر غريزي تدعو إليه طبيعة الإنسان "اعلم وفقك الله أن السبب الذي لأجله نشأت الفتنة ووقعت الحرب حتى كشفت عن ساقها، وعمت الوقائع جميع أقطار المملكة وآفاقها، هو طلب الرئاسة على هذا الملك الإنساني"[2]. وهذا النزاع بين طالبي الرئاسة يلبس لبوسا أخلاقيا لتبريره، فالطالب يقصد به النجاة بالمملكة، ومعنى ذلك أن المملكة معرضة للهلاك إن تنازعها اثنان أو أكثر. فهل الهلاك مترتب عن النزاع بين الطالبين للرئاسة، أم هو ناتج عن تأمر أكثر من واحد لها في الوقت نفسه؟

ما يراه ابن عربي أن هلاك المملكة متوقف على تأمر أكثر من واحد لها، وليس عن النزاع بين الطالبين لها، فالنزاع أمر طبيعي ناتج عن سبب طبيعي متمثل في حب الرئاسة، إلا أنه يجب أن يرأسها واحد لا اثنان. وعلة ذلك قائمة في التدبير. حيث إن الرئيس (من الرئاسة) هو كذلك لقيامه بتدبير شؤون المملكة، ولذلك فلا يصح عقلاً ولا شرعاً من أن يُدبِّر اثنان أمر المملكة في الوقت نفسه. فمن حيث العقل: تنازع الإرادتين "فلا تصح إقامة ملك بين مُدبّرين وإن اتحدت إرادتهما. قال تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء، آ: 22]، لأنه قد يأمر أحد الخليفتين بعين ما ينهى عنه الآخر، ولا بد من امتثال أمر أحدهما إذ لا يسوغ امتثال الأمرين: فإن تركوا عوقبوا، وإن أطاعوا أحدهما عاقبهم الآخر، إذ بنفس ما يطيعون الواحد عصوا الآخر، فعقبهم من عصوه، فوجب على من أطاعوه نصرتهم، فأدى ذلك إلى حروب وفتن

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**. مصدر سابق. ج1، ص: 13.

(2) ابن عربي، **التدبيرات**. المصدر السابق، ص: 37.

تشكل عن تدبير بالملك، فيخرب، فلهذا نَصَّ على خليفة واحد"[1]. أما من حيث الشرع فهو يستند إلى الآية السابق ذكرها. ومنطق الاستدلال هنا واضح، حيث نجد المماثلة بين ملك الله، وملك الملك. فكما لا يصحّ أن يكون هناك إلهين، كذلك لا يصح أن يكون هناك أميرين. وعليه فلا بد أن يكون الإمام واحد، وهو الذي استوفى الشروط السالفة الذكر، التي تصبح المعيار في التوليّة، وحينئذ يُقتل المعاند إن هو لم يدخل في الأمر. ويستشهد ابن عربي في ذلك بما ورد في الحديث " إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما"[2].

وبالعودة إلى سبب النزاع _ على المستوى النفسي _ فإن الروح ينجو بسبب طاعته "لأمر داع من خارج يقال له الشرع، عرفه الروح إذ هو من جنسه؛ وجهله الهوى. فالهوى يتخيل له النجاة في حيزه؛ والروح يعلم أن النجاة في حيزه؛ فنشأ الخلاف ووقع الشتات"[3]. وبمنطق المماثلة بين الباطن والظاهر، فإن حسن تدبير الخليفة الذي يترتب عنه نجاة المملكة وصلاح أمرها متوقف على الالتزام بما دعا إليه الشرع، وبذلك كانت الشروط التي اشترطها العلماء في الخليفة ذات مرجعية شرعية، وهي بمثابة الاحتكام إلى الشرع في توليّة منصب الخليفة.

غير أن هذا التصور في استحقاق الخلافة يصطدم بالحقيقة الواقعية، حين يتنازع اثنان أو أكثر على منصب الخلافة، وكل منهم مسلم تتوفر فيه شروط التوليّة، وهو ما حصل بالفعل في تاريخ الخلافة الإسلامية، بل وهي الواقعة التي أشار إليها الشهرستاني في معرض حديثه عن الخلاف الحاصل في الأمة. إن ابن عربي عالج

---

(1) المصدر السابق، ص: 42.

(2) المصدر نفسه، ص: 37.

(3) نفسه، ص: 40.

المسألة على المستوى الفردي (بين الروح والهوى)، حيث أن الهوى لا يمتثل إلى أمر الشرع. وعلى المستوى السياسي يمكن أن ننظر إلى الأمر من زاويتين اثنتين:

الأولى: أن الخليفة، خليفة لله على ملكه. فالعالم كله بمؤمنه وكافره يجب أن يكون تحت إمرته وتدبيره، وتكون الشريعة هي الحاكم في شؤون الناس. وما سعى المسلمون في فتوحاتهم إلا لذلك. حينذاك فالولاية للمسلم على الكافر بلا منازع. فعليه أن يقبل بحكم المسلمين وإلا فليقاتل حتى يكون الأمر لله وحده. ومن هذه الزاوية فإن الأمر لا خلاف عليه.

الثانية: أن النزاع على منصب الخلافة بين المسلمين، وهو من بين أسباب الخلاف في الأمة، فإن ابن عربي يثيره كالتالي: "فإن قيل قد سمعنا الله يقول: هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلۡأَرۡضِۚ [فاطر، آ: 39]، وقد قلت إنه أحدٌ شرعاً، فكيف الجمع؟ فنقول: إن سرّ الخلافة واحد وهو متوارث تتوارثه هذه الأشباح؛ فإن ظهرت في شخص ما دام ذلك الشخص متصفا به. ومن المحال شرعا أن يوجد لذلك القبيل في ذلك الزمان بعينه في شخص آخر ثانٍ؛ وإن ادعاه أحد فهو باطل ودعواه مردودة، فانتقل معه اسم الخليفة، فلهذا قيل خلائف." ويضيف ابن عربي بعد ذلك مباشرة "فانظر في هذا الفصل فقد نبهت على أسرار لم أجزم على إيضاحها"[1]. نص غامض لم يتم الكشف فيه بوضوح عن أسرار هذه المسألة، إلا أن الثابت فيه أن الخليفة واحد لا يجوز أن يكون اثنان وهو ما أقره الشرع في نظره. فلم يبق إلا أن يقاتل فهو دجال. وحرص ابن عربي على جعل الخلافة سرا متوارثا، فإنه يحمل على وجهين: أن يكون ممن ورث النبوة العامة، وهي مرتبة الولاية، وفي ذلك إشارة إلى سلطة المتصوف الذي يكون صاحب السلطة الزمنية تحت ولائه في التدبير، وهو ما لمسناه في العلاقة بين المتصوّفة والحكام. كما أنه يُحمل على مفهوم الإمامة في التصور الشيعي الذي يجعل

[1] المصدر السابق، ص: 43.

الإمامة وراثة خاصة بأهل بيت النبي دون سواهم.

ففي المنظور السني، الخلافة تعقد لواحد، ومن خالف أمر الجماعة في ذلك قوتل، إلا أنه حصل في التاريخ الإسلامي أن انقسمت بلاد الخلافة الإسلامية إلى إمارات وسلطنات تنازع الحكم المركزي، وتسمى أصحابها بالأمراء والخلفاء. وقد استطاع الفقه السياسي (المنظر للخلافة) من التكيف مع هذه الوضعية الجديدة، ويقر بشرعية ذلك تحت مسمى إمارات التغلب. وعلى الرعية التي هي تحت حكمه السمع والطاعة مادام يحتكم إلى الشريعة. فيكون الأمير بذلك واحدا على إمارته، لأنه لا يصح أن يُدبّرها أميرين، مع جواز أن يكون لإقليم آخر، أو أمارة أخرى أمير. وهو ما انتهى عليه وضع الخلافة الإسلامية زمن العباسيين. وقد كان واقع الخلافة زمن ابن عربي على هذه الصورة، وربما كان لوضع الأندلس السياسي في هذه الرؤية نصيب. فقد تميّز الحكم الإسلامي بالأندلس بالفتن والقلاقل خاصة في عهد أمراء الطوائف وما أعقبه بعد ذلك زمن المرابطين ثم الموحدين، مما جعل الأندلسيين يحلمون بالاستقرار السياسي، الذين رأوا بأن انفلاته ارتبط بضعف الخلافة المركزية.

ب. الصفات الخلقية للخليفة:

على غرار خطاب مدونات الآداب السلطانية، فإن ابن عربي بعد أن ينتهي إلى تأكيد ضرورة وجود الخليفة وأنه واحد في الزمان، فإنه ينتقل بعد ذلك إلى رصد جملة من الصفات الأخلاقية (المستمدة من التخلق بالأسماء الربانية) التي يجب أن يتحلى بها الخليفة لتتحلى بها رعيته في أخلاقها وبها يتحقق الهدف، ألا وهو النجاة كما تقرر سابقا.

والتأكيد على الأخلاق كأساس في التدبير السياسي، يعكس التزاما بنظرية الأخلاق السياسية، وهي النظرية التي تقيم السياسة على الأخلاق، وترى بأن هدف السياسة هو في الأخير هدف أخلاقي. وقد تميزت النظرية السياسية عند اليونان بهذه الصفة، التي

كانت لها امتداداتها في الفكر السياسي الإسلامي، حتى وان كانت في صورتها المنحولة كما بينا ذلك سابقا.

إن الصفات الأخلاقية التي يلزم بها ابن عربي الخليفة، _ وهو يناديه هنا بالسيد الكريم _ تجمع بين الأخلاق الفردية، أي ما يجب أن يتحلى به هو في نفسه، وبين الأخلاق الجماعية التي تقوم على العلاقة بينه وبين الغير(مُعينيه، ورعيته). من هذه الأخلاق:

- الحفاظ على الشريعة، "حافظ على شريعتك واجعل ملكك خادمـا لها، ولا تعكـس فيعكس عليك، ولا تغفل عن النظر في كل حين في رعاية الأحكام الظاهرة والأسرار الباطنة المتولدة عنها،... ثم يندرج الأمر إلى وزيرك فيكون على هذه الحالة إلى كتابك إلى كل والٍ في مملكتك"[1].

في هذه الوصية، تصحيح لما درج عليه الخلفاء في جعل الشريعة غطاء يحتمون به، ويبررون من خلالها أفعالهم وتصرفاتهم، لذلك نجده يؤكد على عدم العكس في الخدمة. فالحاكم يجب أن يكون حافظا للشريعة ملتزما بأحكامها، لا أن تكون الشريعة خادمة لملكه يستغلها من خلال الفقهاء المتزلفين لتبرير سلوكاته وأفعاله. وهو من خلال هذه الوصية يعلي من شأن الشريعة، وأن الناس جميعهم تحت سلطانها. إلا أنه إضافة إلى ذلك، فليس عليه أن يهتم بالأحكام الظاهرة بل ينظر إلى الأسرار الباطنة المتولدة عنها، وفي ذلك إشارة إلى الحد من سلطة الفقهاء الذين مثلوا دوما السلطة الدينية التي يرجع إليها الحاكم، فهناك من يجمعون بين الظاهر والباطن(= المتصوّفة)، فهم المؤهلون لفهم الشريعة. ورعاية أحكام الشريعة بهذه الصورة هو رعاية لهذه الفئة من العلماء. ولا يقتصر ذلك على الحاكم فقط، بل يجب أن يمتد إلى سائر أمصاره ابتداء من وزيره إلى عماله، فيكون الالتزام بالشريعة ظاهرا وباطنا سياسة عامة للدولة.

---

[1] المصدر السابق، ص: 43.

وهذه الوصية جامعة للوصايا الأخرى فهي ليست أخلاقية فقط بل شرعية ولأجلها قام منصب الخلافة. وما هو أخلاقي مندرج تحتها مادام الحاكم مراعيا للظاهر والباطن.

- "فعليك بكظم الغيظ وتوقير الكبير ورحمة الصغير، ورؤية إحسان المحسن، والغض عن إساءته، والتغافل عن الزلة والسقطة، وذلك بأن تذل العين يوما بنظرة في فضول، أو اللسان في لفظة فضول، فتكظم الغيظ بالاستغفار والإنابة مما وقع فيه، ..."[1].
- العلاقة مع الرعية (سياسة المدينة)، "ينبغي لك عندما تريد أن تبرز لأهـل مملكتك ... فلتقدم وزيرك العقل إلى جميع مملكتك يقوم فيهم مقامك، ويعرفهم بتجليك لهم، ويوقر أيضا في قلوبهم من حنانك ولطفك ورحمة وجودك وجسيم منتك ما لا يؤديهم إلى الإذلال عليك، فيلقوا بك في حد الاعتدال لا قانطين ولا مدلين، بل معتدلين إن أرادوا الانبساط عليك قبضهم ما وقر في نفوسهم من جبروتك وعظيم سطوتك، وإن أرادوا الانقباض بسطهم ما وقر في نفوسهم من حنانك ورأفتك، فهم في شهودك بين الخوف والرجاء في مقام الهيبة والأنس، قد أمنوا العقاب وخافوا الإجلال"[2].

إنها أخلاق الملوك التي يجب أن يتميزوا بها عن الرعية، وبها يتمكنون من سياستها. ومبنى هذه السياسة يتأرجح بين الخوف والرجاء، فلا الرعية منقبضة من حاكمها لأن ذلك علامة على الاستبداد والقهر، ومن شأنه أن يجعل الرعية مخادعة في ولائها للحاكم. وبالعكس فإن كانوا منبسطين آمنين من سطوة الحاكم أدى بهم ذلك إلى التراخي وسقوط منزلته في نفوسهم. وتحقيق هذه السياسة موكول إلى الوزير المتميز بالعقل.

- الإعراض عن الدنيا، "نزه نفسك عن الدنيا وأوضارها، واجعلها خادمة لك ولرعيتك

---

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه. ص: 44.

... فالدنيا وفقك الله تطلبك حتى توفيك ما قدّره لك من استخلفك من جاهك ورزقك وأرزاق رعيتك، فأجمل في الطلب واسع في تخليص رعيتك وتخليص نفسك باشتغالك بما كلفك من استخلفك من الأوامر والنواهي والحدود. فعليك بالإعراض عن الدنيا تأتك خادمة راغمة؛ والذي يصل إليك منها وأنت مقبل عليها هو الذي يصل إليك وأنت معرض عنها"[1].

نصيحة زهدية، دافعها الإقبال المفرط على متاع الدنيا، وما قد ينجر عنه من مظاهر التفاوت بين الناس، مما قد يأذن بخراب العمران كما يقول ابن خلدون[2]. وفي هذه النصيحة تذكير بأخلاق النبوة والخلفاء الراشدين الذين كانت الدنيا في أيديهم لا في قلوبهم، وبذلك كانت خادمة لهم. فالتخلق بهذه الصفة يجعل الرعية تتصف بها أسوة بك. فالناس على دين ملوكها.

هذا إضافة إلى جملة من الأخلاق الجامعة بين ما هو فردي وما هو جماعي، تصب كلها في حسن السياسة والتدبير الذي يؤدي بدوره إلى صلاح المملكة. ويختم ابن عربي جملة هذه الصفات الأخلاقية بالتمييز بين أنواع الملوك. "قالت الحكماء: الملوك أربعة لا خامس لها:

1. ملك سخي على نفسه سخي على رعيته،
2. ملك لئيم على نفسه لئيم على رعيته،
3. ملك سخي على نفسه لئيم على رعيته،
4. ملك لئيم على نفسه سخي على رعيته. ولا يخلو ملك من احد هذه الأوصاف، كذلك هذا الخليفة لا يخلو من احدها."[3]

---

[1] المصدر السابق، ص: 45.

[2] يخصص ابن خلدون فصلا في مقدمته حول: "انه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم" تراجع الصفحة 482 من المقدمة، ج2. تحقيق علي عبد الواحد وافي.

[3] ابن عربي، المصدر السابق، ص: 49.

وتتحدد أوصاف هذه الأنواع عنده، بناء على العرفان، في: العلم والعمل. ويوجه النصيحة إلى السيد الكريم، قائلا: "إن كنت صاحب علم وعمل فأنت سخي على رعيتك سخي على نفسك، وإن كنت لا صاحب علم ولا عمل، فأنت لئيم على نفسك ورعيتك، وإن كنت صاحب علم لا صاحب عمل فأنت سخي على نفسك لئيم على رعيتك، وإن كنت صاحب عمل لا صاحب علم فأنت لئيم على نفسك سخي على رعيتك." ولا شك أن النوع الأول هو الأكمل لذلك نجده ينصح السيد قائلا له: "إذا تحققت هذا فابذل لكل عالم ما يحتاج إليه ... فتكون في المقام المحمدي صاحب علم وعمل وهو الكمال. والسخاء كل السخاء الزهد فيما أيدي الناس، فما أحبت رعية مليكها حتى زهد فيما عندها. والسخاء يورث المحبة، والمحبة تورث القربة، والقربة تورث الوصلة، والوصلة تورث الجمع"[1].

هذه هي جملة الخصال الأخلاقية التي رأى ابن عربي أنها تحقق التدبير الحسن للمملكة، والهدف الجلي من وراء التحلي بها هو تعزيز الروابط بين الحاكم والرعية، فسياسته للرعية قائمة على أساس أخلاقي قوامه الإحسان والسخاء، والرعية بذلك ستتخلق بأخلاقه، الأمر الذي يؤدي إلى صلاح المملكة. إضافة إلى ذلك فإن ابن عربي يحرص على فضيلة العدل كأساس للملك.

ج. فضيلة العدل: وهو قاضي هذه المدينة القائم بأحكامها. يرفع ابن عربي من شأن هذه الفضيلة ليجعل بقاء المدينة متوقف عليها، فيقول: "ينبغي لك أن أردت بقاء مملكتك والظفر بأعدائك، أن يكون متوليّ أحكام رعيتك ومنفذ قضاياك العدل، فإنه أبقاه الله عليك ما وليّ مدينة قط ولا مملكة إلا ظهرت فيها البركة ونمت الأرزاق وعمت الخيرات جميعها... وهو الميزان الموضوع في الأرض وبه يكون الفصل في العرض الأكبر بين العباد، وهو الحاكم في ذلك اليوم، وهو المأمور به شرعا. وأن الملك جسد

[1] م، السابق، ص: 49 و 51.

روحه العدل، ومتى لم يكن العدل خرب الملك. وكانت الحكماء تقول: "عدل السلطان أنفع للرعية من خصب الزمان"[1]. ويسوق ابن عربي شواهد نصية من القرآن الكريم، ومن السنة النبوية، للدلالة على قيمة العدل وأهميته، ليخلص في النهاية إلى النصيحة التالية، يقدمها إلى حاكم عصره، قائلا: "العدل سار في جميع الأشياء، فاجعل العدل حاكما على نفسك وأهلك ورجلك وخولك وعبيدك وأصحابك، وجميع من توجه عليه حكمك، وفي كلامك وفعلك ظاهرا وباطنا"[2].

ويستعين الإمام أو الخليفة في تدبيره للمدينة أو المملكة بوزير، وكاتب. ويكون له سفراء ورسل بينه وبين أعدائه. كما يستعين بالجند لحماية المملكة، وقائمين على الجبايات والخراج.

لا يخرج ابن عربي، في تصوره لمؤسسات الدولة ـ بالتعبير الحديث ـ عما تتطلبه أية دولة في مختلف أشكالها لقيامها، وما يشترطه في هذه المؤسسات هي الصفات الأخلاقية لا أكثر، كما اشترط ذلك في الإمام أو الخليفة.

د. فالنسبة للوزير، تكمن أهميته في أنه "جرى التدبير الرباني الحكمي في العادة أن لا يستقيم آمر ملك في ملكه إلا بوزير يدبره يكون واسطة بين المالك والمملوك. ولذلك اقتضت الحكمة لما أبرزنا هذا الخليفة المذكور أن نجعل له وزيرا يسمى عقلا، وعليه يتوجه الخطاب من الله تعالى إذ هو مدبر المملكة"[3]. وشروطه التي ينبغي أن يتحلى بها حتى يتم اتخاذه، قد أجملها ابن عربي في تسعة وثلاثين صفة خلقية[4]، وهي بمثابة معايير تميز الوزير عن غيره مما قد يشتبه به.

---

(1) المصدر السابق، ص: 52.

(2) نفسه، ص: 53.

(3) نفسه، ص: 54.

(4) انظر الصفحة 57 من المصدر نفسه.

هـ. أما الكاتب، فيشترط فيه صفات خلقية وأخرى مهنية تتعلق بطبيعة وظيفته، فهو: "موجود شريف اصطنعه الخليفة لنفسه واتخذه سميرا لأنسه؛ فما يجب عليه أن يكون حسن الخلق صبورا حمولا للأذى، كاتما للأسرار الملكوتيه، فصيحا بليغا يستدرج المعاني الكثيرة في عبارات وجيزة تنبئ عنها صريحا، لا يسوق نصا في كتابه إلا في مقام يأمن عقابه. فإن لم يأمن فليسق من ألفاظ في كتابه ما يحتمل معنيين فصاعدا. حتى لو ظهر على الإمام في بعض كتبه شيء يعطيه أحد محتملات اللفظ، وكره الإمام ذلك، عَدل الإمام إلى الاحتمال الثاني الذي يحتمله ذلك اللفظ، والله كثير العفو والتجاوز"، ويضيف "وأن يجمع بين اعتدال حروفه ومعانيه، ولا يستعمل في كتابه إلا الألفاظ الصقيلة العبارة الخطابية التي لها وقع في النفس وتعلق القلب؛ وأن يبدأ في سجلاته بالحمد والثناء والصلاة، ثم يأخذ في عدل الإمام وأوصافه الحسنة الشريفة ومقامه المنيف، ويرغب فيه، ثم بعد ذلك يذكر ما أمر به"[1].

و. وبخصوص المسدّدين والعاملين أصحاب الجبايات والخراج، فالضرورة الداعية إليهم يلخصها في قوله: "والذي ينبغي لك أيها الإمام الكريم، إذ لا تتمكن أن تباشر الأشياء بنفسك، أن تجعل الأمر متحداً فتنظر في أمير ثقة قوي الجأش ينظر في استخراج هذه الجبايات من أيدي الرعية على طريق العدل والسياسة، فإنك لا بقاء لك دون بيت مال ولا غنى عنه ألبته، وأنت مطالب بجميعها، تطلبك الرعية بالرفق وحسن المعاشرة، ويطلبك من استخلفك بامتثال الأمر وتمشية العدل؛ فاحذر هذين المقامين ولا تولّ مسدداً ولا عاملا إلا عارفا يقدر ماله وعليه شحيحا". ويحرص ابن عربي على أن يكون واحدا "فإن الكثرة تؤدي إلى الفساد في الأمر الواحد، فإنك إن وليّت أكثر من واحد طلب كل واحد منهم الجاه عندك والظهور على صاحبه، فيظهرون الاجتهاد، والرعية ضعيفة فربما حملوا عليها ما لا تحتمل فيكون ذلك سببا إلى قطيعتهم وهلاكهم.

---

[1] م، السابق. ص: 72.

فالذي يفسده بهذا النظر أكثر مما يصلحه، وقد قال ﷺ "إن الخبيث لا أرضا قطع ولا ظهر أبقى"، وقال: " من يشاد هذا الدين يغلبه"، وقال من استخلفك: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ﴾ [الإسراء، آ:29]"[1].

ز. أما بخصوص السفراء والرسل، فإنه يشترط فيهم أخلاق ملوكهم، ذلك "إن الحكمة قد أعطت عند من غلب عقله على شهوته من الملوك أنه لا يوجه رسولا إلى عدو من أعدائه إلا ذا فطنة وذكاء وشجاعة ووفاء وسخاء وصدق وديانة وأمانة وعلم بالحجة ومواقع الكلام. فإن الرسول دليل على مرسله ومنزلته، فإن كان على هذه الأوصاف علم أن مرسله بهذه المثابة وأعلى. فإنه لولا علم من أرسله وعقله لما ميز هذا الرسول من غيره"[2]. كما ينصح الملك بمعاملة رسل أعدائه بالحسنى، فذلك واجب في حقهم وانفع لهم مما يمكن أن تحدثه هذه المعاملة فيهم.

ي. أما القواد والجنود، فإن الحاجة إليهم قائمة في كون "الأجناد هم الأعمدة التي يقوم عليها فسطاط الملك والأوتاد الذين يمسكونه. واعلم أن الملك بيت؛ فلا بد له من أربعة أركان تمسكه؛ ... وهي أوصافك المحمودة وخلقك الرفيعة؛ فلتصطف منهم أربعة خواص تدور عليهم أفلاك مملكتك ورحى سلطانك؛ وما بقي من الأجناد فتحت أمر هؤلاء الأربعة؛ فينحصر لك النظر فيهم وهم يدبرون ملكك كل واحد بطائفة معلومة". وفي هذا الباب يعرج ابن عربي على الجهات التي يدخل منها الفساد إلى المملكة، وهي مداخل الشيطان في الغواية، استنادا إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَأٓتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡ﴾ [الأعراف، آ: 17]. وبناء على ذلك ينصحه بأن يجعل المراقبة عطايا هؤلاء الأربعة. وبذلك، "مهما جاءك العدو من أي ناحية جاء وجد من يمنعه من الوصول إلى مراده فيك؛ فتجعل الخوف عن يمينك،

---

[1] المصدر السابق، ص: 77، 78.

[2] نفسه. ص: 82.

والرجاء عن شمالك، والعلم إمامك بين يديك، والتفكر من خلفك. فإذا جاء العدو عن يمينك وجد الخوف بأجناده فلا يستطيع معه دفاعا، وكذلك ما بقي"[1]. وبالانتقال إلى الظاهر من خلال ذلك، فإن على الإمام أن ينظر إلى المواطن التي يمكن أن ينفذ منها العدو فيعمل على سدّها وإقامة الجند عليها.

خلاصة:

نخلص في نهاية هذا العرض التحليلي لأبواب كتاب "**التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**"، إلى أن السياسة التي يقرها ابن عربي في تدبير المملكة شرعية في مبناها وأفعالها لاستنادها إلى النصوص الدينية من قرآن وحديث وفق تصور عرفاني يقوم على تأويل هذه النصوص بحثا عن الأسرار الباطنية. وهذه السياسة التي يقرها الشيخ الأكبر لا تختلف _ كما سبقت الإشارة إليه _ عن مدونة الآداب السلطانية التي اهتم خطابها بالتدبير لضمان الملك وصيانته. وهي الآداب التي اتخذت التراث اليوناني المنحول، وكذلك التراث السياسي الفارسي مرجعية لها.

إضافة إلى ذلك، فإن لهذه السياسة هدف مباشر أعلن عنه منذ البداية، وهو سياسة البدن. فيصبح هدفها بذلك هو صلاح الإنسان الفرد. فإذا كان الفرد في المجتمع صالحا مستقيما متحكما في شهواته وغرائزه، خاضعا لسلطان عقله الذي يستمد من الروح التي هي من الله، فإنه سيكون إنسانا ربانيا. وهو هنا المريد الذي يسلك الطريق الصوفي ويرتقي في مقاماته من خلال التربية الروحية التي يتلقاها عن الشيخ المربي. وإذا ما سادت هذه التربية فإن المجتمع سيكون بدوره مثاليا في أخلاقه. وبالمقابل فإن الصورة التي يتربى عليها الفرد هي ما يجب أن تسلك عليه الدولة،

[1] المصدر السابق، ص: 84، 85.

انطلاقا مما يقرره الإمام أو الخليفة، فبصلاحه تصلح المملكة وبفساده تفسد. فنحن إذن أمام صورتين متطابقتين، إلا أن إحداهما صغيرة، وهي هذا الإنسان الفرد. وأخرى كبيرة وهي الدولة. وما يجب أن يكونا عليه هو ما هو عليه العالم الأكبر في نظامه وسننه.

المبحث الثاني: الحكم الإسلامي بين الواقع والمثال.

تمهيد:

إن الصورة المثلى التي رسمها ابن عربي لما يجب أن تكون عليه السياسة التدبيرية للملك، هي سياسة قائمة على جملة من الأخلاق المستمدة مما أقرّه الشرع الحنيف، ومما قال به الحكماء. ولكي تكون سياسة حسنة وصالحة وجب أن تحاكي نظام العالم لكون الإنسان نسخة له. غير أن اللافت في هذه الصورة، هو أن ابن عربي لا يتعرض إلى مسألة شرعية الخلافة، كما تعرض إليها علماء الكلام والفقهاء أمثال الماوردي، إلاّ من باب تأصيل مسألة الخليفة باعتباره خليفة لله في هذه المملكة، وكذا كونه واحدا فقط. إضافة إلى ذلك فإنه يستعمل أسماء مختلفة لهذا الخليفة، فمرة ينعته بالخليفة، ومرة بالإمام، ومرة بالملك،...، وهذا التنوع في الأسماء له دلالته من حيث أنها تدل على مختلف التعابير التي اتخذها الخليفة على طول التاريخ الإسلامي حتى زمانه، وفي ذلك إقرار بشرعيتها شرط التزامها بمحددات الشرع ومضامينه.

وفي السياق نفسه، فإن موقف ابن عربي من ملوك وأمراء عصره تراوحت بين النفور، كما كان حاله مع أمراء عصره في بلاد الأندلس والمغرب. وبين الإقبال على الملوك وإسداء النصح لهم، كما كان حاله مع أمراء وملوك بلاد المشرق. وتعتبر رسالته إلى الملك كيكاؤس* مثالا لهذه العلاقة. فهو لم يكن من الرافضين لما انتهى إليه أمر الخلافة في زمانه، وهو موقف ينسجم وموقف أهل السنة. غير أن عدم

* الملك عز الدين كيكاؤس هو ابن الملك غياث الدين كيخسرو من الحكام السلجوقيين، احد أمراء سلاجقة الروم وقد كانت لابن عربي حظوة ومكانة عنده، وبقيت مستمرة حتى عند ابنه كيكاؤس. وقد بعث هذا الأخير لابن عربي رسالة يستشيره فيها في أمر النصارى بأنطاكية التي تم استرجاعها من يد الفرنجة عام 602هـ/1205م. وبقيت تحت أيدي السلاجقة حتى سنة 607هـ/1210م ثم هجم عليها الفرنجة النصارى وقتلوا من بها من المسلمين. وقد رد عليه ابن عربي برسالة ينصحه فيها، ويأمره بما يجب أن يعاملهم به. وهذه الرسالة قد وردت في كتاب الفتوحات المكية: مج8، الباب 560، ص: 379، 380.

الرفض لم يمنعه من انتقاد ممارسات وتصرفات الأمراء والسلاطين. وهذه الانتقادات وإن تَبطّنت في ثوب النصيحة، فهي في حقيقتها تُبطِن أملاً لما يجب أن يكــون عليه الحكم الفعلي في الإسلام.

- الإمام المهدي، وحلم الدولة العادلة:

لقد مثلت فكرة المهدي المنتظر*، في الوسط السني، حلما للناقمين على الوضع السياسي والاجتماعي، في إصلاح هذا الوضع والرجوع به إلى ما كان عليه زمن النبي ﷺ وزمن خلفائه الراشدين،. أما عند الشيعة فالمهدي من أئمتهم وسيظهر في آخر الزمان ليصحح وضعا انحرف منذ وفاة النبي ﷺ ويعيد الأمر لأصحابه الشرعيين، ويقوم بعد ذلك بتحقيق حلم الدولة المنشودة.

لقد مثّل الإمام المهدي لابن عربي الحلم ذاته، فعلى يديه تتحقق المدينة الفاضلة كما أرسى قواعدها النبي ﷺ، المدينة النموذج لما يجب أن تكون عليه الدولة في الإسلام، وليس كما تصوّرها الفلاسفة. ويمكن لهذه الفكرة أن تكون نابعة من تأثيرات الوسط السياسي والديني في بلاد المغرب زمن ابن عربي. فقد كانت "فكرة المهدوية" من بين الأفكار التي اعتمدها المصلحون والثوار في تحقيق طموحاتهم، ويعتبر ابن تومرت مثالا لذلك.

*تعود فكرة الإمام المهدي المنتظر إلى الشيعة الاثنا عشرية، فهو الإمام محمد بن الحسن المهدي، وتعتقد هذه الفرقة الشيعية انه المتمم لسلسلة الأئمة، فهو الإمام الثاني عشر والأخير، وهو الآن غائب، وسيظهر في آخر الزمان "ليملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلما وجورا". وهو عند أهل السنة والجماعة محمد بن عبد الله يوافق اسمه اسم النبي ﷺ ، كما يرون بأنه لم يرد في الأحاديث. وفكرته كما وجدت عند الشيعة قد استغلت في الوسط السني، خاصة ببلاد المغرب الإسلامي، من ذلك ادعاء ابن تومرت مؤسس الدولة الموحدية "المهدية". كما ظهر أدعياء كثر في هذه المنطقة يدّعون المهدية طمعا في السلطان الذي به يصلحون أحوال الدين والدنيا. ويمكن أن يكون لشيوع هذه الفكرة في بلاد المغرب الإسلامي أثرا في اعتقاد ابن عربي بها.

يصور ابن عربي حال الوضع السياسي في الإسلام بعد زمن النبي ﷺ، انطلاقا من الحديث المتداول في الأوساط السنية، والذي ينصّ على أن خير القرون هي القرون الأربعة الأولى*، والقرن الرابع هو زمن ظهور الإمام المهدي، فيقول: "وظهر في القرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية قرن رسول الله ﷺ وهو قرن الصحابة، ثم الذي يليه، ثم الذي يلي الثاني، ثم جاء بينهما فترات وحدثت أمور وانتشرت أهواء وسفكت دماء، وعاثت الذئاب في البلاد وكثر الفساد، إلى أن طمّ الجور وطما سيله، وأدبر نهار العدل بالظلم حين أقبل ليله"[1]. إن ظهور الإمام المهدي مرتبط بالانحراف الخطير الذي حصل في تاريخ الإسلام بعد زمن الأخيار(=الصحابة وتابعيهم)، فوظيفته تتمثل في تصحيح هذا المسار وإعادته إلى سيرته الأولى. ولذلك كانت أهم وظيفة له "ملء الأرض قسطا وعدلا بعد أن ملئت جورا وظلما".

وعن المهدي في شخصه، فهو "خليفة من عترة رسول الله ﷺ من ولد فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله ﷺ جده الحسين بن علي بن أبي طالب يبايع بين الركن والمقام، يشبه رسول الله ﷺ في خلقه بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء

*ورد حديث "خير القرون قرني ثم الذي يلونهم..." في الصحيحين(البخاري ومسلم)، كما ورد في كتب الحديث الأخرى الصحيحة. ونشير في هذا السياق، بأن المتصوفة، وكذلك الشيعة من قبلهم يربطون ظهور المهدي بآخر الزمان. ويعلق د. محمد عابد الجابري على ذلك بقوله: "ومن الغريب أن ابن عربي الذي يحلو له، كما يحلو لجميع المتصوفة، الاستشهاد بالقرآن، ينسى أو يتناسى هذه الآية الصريحة التي تقول: ﴿يَسۡـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِۖ قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا﴾[الأحزاب: 63]، ينسى هذه الآية الصريحة ويذهب مع خياله وهواجسه فيحدد لـ "الساعة" موعدا... على أن ابن عربي لم يكن الوحيد الذي فعل ذلك، فلقد تسربت هذه الهواجس والتخمينات إلى الفكر العربي الإسلامي، بما في ذلك السني منه، في وقت مبكر. ولا شك انه كان لـ "الفتنة الكبرى" التي عانى منها المسلمون بعد مقتل عثمان اثر في هذه النظرة التشاؤمية التي تتوقع نهاية العالم." **بنية العقل العربي**، مرجع سابق. ص: 303.

[1] ابن عربي، الفتوحات. المصدر السابق، الباب 366، مج6، ص: 52.

لأنه لا يكون أحد مثل رسول الله ﷺ في أخلاقه"[1]، وهو في نفسه "فصاحب حق وسياسة مدنية يعرف من الله قدر ما تحتاج إليه مرتبته ومنزله لأنه خليفة مسدد"[2].

- وزراء المهدي ووظائفهم:

يحدّد ابن عربي سياسة المهدي المعززة بالسيف، انطلاقا من عدد وزرائه الذي يوازي مدة إقامته. وقد علم ابن عربي ذلك عن طريق الكشف في صورة الخبر، إذ يقول: "قيض الله واحدا من أهل الله تعالى وخاصته يقال له أحمد بن عقاب اختصه الله بالأهلية صغيرا فوقع منه ابتداء ذكر هؤلاء الوزراء فقال لي: هم تسعة، فقلت له: إن كانوا تسعة فإن مدة بقاء المهدي لا بد أن تكون تسع سنين فإني عليم بما يحتاج إليه وزيره، فإن كان واحدا اجتمع في ذلك الواحد جميع ما يحتاج إليه، وإن كانوا أكثر من واحد فما يكونون أكثر من تسعة فإنه إليها انتهى الشك"، وسياسته تقوم على تسعة أمور بحسب عدد وزرائه، وهي: "نفوذ البصر، ومعرفة الخطاب الإلهي، وعلم الترجمة عن الله، وتعيين المراتب لولاة الأمر، والرحمة في الغضب، وما يحتاج إليه الملك من الأرزاق المحسوسة والمعقولة، وعلم تداخل الأمور بعضها ببعض، والمبالغة في الاستقصاء في قضاء حوائج الناس، والوقوف على علم الغيب الذي يحتاج إليه في الكون في مدته خاصة، فهذه تسعة أمور لا بد أن تكون في وزير الإمام المهدي إن كان الوزير واحدا أو وزرائه إن كانوا أكثر من واحد"[3].

1- بخصوص نفوذ البصر، فهو متعلق بالدعاء، وذلك "ليكون دعاؤه إلى الله على بصيرة في المدعوّ إليه لا في المدعو فينظر في عين كل مدعوّ ممن يدعوه فيرى ما يمكن له الإجابة إلى دعوته فيدعوه من ذلك ولو بطريق الإلحاح وما يرى منه أنه لا يجيب دعوته من غير إلحاح لإقامة الحجة عليه خاصة، فإن المهدي حجة الله على

---

(1) المصدر السابق ، ص:51.

(2) المصدر نفسه ، ص: 52.

(3) المصدر نفسه، ص: 57.

أهل زمانه وهي درجة الأنبياء التي تقع فيها المشاركة قال الله تعالى: ﴿قُلۡ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ ﴾ [يوسف، آ: 108] أخبر بذلك عن نبيه ﷺ، فالمهدي ممن اتبعه وهو ﷺ لا يخطئ في دعائه إلى الله فمتبعه لا يخطئ فإنه يقفو أثره، وكذا ورد في الخبر في صفة المهدي أنه قال ﷺ "يقفو أثري لا يخطئ" وهذه هي العصمة في الدعاء إلى الله وينالها كثير من الأوليّاء بل كلهم"[1]. هذه الخاصية تجعل من المهدي وارثا للنبوة العامة، مما يجعل من حكمه ليس مقتصرا على الظاهر فقط بل يمتد إلى الباطن وهو ما كان عليه النبي ﷺ .

2ـ معرفة الخطاب الإلهي عند الالتقاء، فنجد ابن عربي هنا يميز بين أنواع الإلقاء للخطاب الإلهي، وما يتميز به الأوليّاء عن الأنبياء في ذلك[2]، والغرض من ذلك أن المهدي من خلال وظيفة هذا الوزير إنما يتلقى الخطاب الإلهي تجليا على الصورة التي يتلقاها أوليّاء الله، وبذلك فإن ما يخبر به عن الله فهو حق يقين لا شك فيه.

3ـ أما علم الترجمة، فيقصد به ترجمة الخطاب الإلهي الملقى إلى الوليّ. وهنا يفرق ابن عربي بين ما يفهمه أهل الظاهر من الترجمة وما يفهمه أهل الكشف من ذلك. فأهل الظاهر من علماء الرسوم يرون في الترجمة أنها بلسان الحال، فلذلك "يخرجون قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ ﴾ [الإسراء، آ: 44] يقولون بلسان الحال وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا ﴾ [الأحزاب، آ: 72] فجعلوا هذه الإبانة والإشفاق حالا لا حقيقة، وكذلك قوله عنهما: ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾[فصلت، آ: 11]، وهذا كله ليس بصحيح ولا مراد في هذه الآيات بل الأمر على ظاهره كما ورد هكذا يدركه أهل الكشف، فإذا ترجموا من الموجودات فإنما يترجمون عما تخاطبهم به لا عن أحوالهم إذ لو نطقوا

---

[1] المصدر السابق، ص: 57.

[2] يراجع في ذلك الصفحة 58 من المصدر نفسه.

لقالوا هذا"[1]. ونجد ابن عربي هنا بخصوص علم وزراء المهدي يخصهم بما اختص به المتصوّفة الواصلين درجة الولاية، مما يدلّ على أن حكومة المهدي هي حكومة أوليّاء الله الذين اختصوا بسياسة الباطن والظاهر معا.

4- تعيين المراتب لولاة الأمر، وهي خاصية ذات علاقة مباشرة بالسياسة الظاهرة للدولة، ويتعلق التعيين هنا لهؤلاء الولاة بمسألة العدل ومجانبة الظلم. فصاحب هذا العلم "ينظر في نفس الشخص الذي يريد أن يوليّه ويرفع الميزان بينه وبين المرتبة، فإذا رأى الاعتدال في الوزن من غير ترجيح لكفة المرتبة ولاّه وإن رجح الوالي فلا يضره وإن رجحن كفة المرتبة عليه لم يولّه لأنه ينقص علم ما رجحه به فيجور بلا شك وهو أصل الجور في الولاة". ويثير ابن عربي هنا مسألة الاختلاف بين أصحاب الكشف وعلماء الرسوم بخصوص انفصال العلم عن العمل، فإذا كان علماء الرسوم يجوزون إمكانية أن يكون عمل الحاكم مخالفا لعلمه في هذه المسألة، فإن أصحاب الكشف فمن المحال "أن يعلم ويعدل عن حكم علمه جملة واحدة،... ولهذا يكون المهدي" يملؤها قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما"". ومن دلالة إثارة هذا الخلاف هنا، هو مركزية قضية العدل. فهي لم تعد مسألة اختيارية، أو من المسائل التي يمكن التراخي فيها، بل أصبحت مع تعاظم الجور والفساد أكثر إلحاحا مما يتعين معه أن تتحقق مع الخليفة المهدي. ولذلك رأى بأنه من المحال أن يعلم الفساد والجور ولا يترتب عنه العمل على تحقيق العدل. والمراتب التي يُقضى فيها بميزان العدل هي ثلاثة: الدماء والأعراض والأموال. وتحقيق العدل في هذه المراتب منوط بالعقل، لذلك فإنه ينظر في توليّته فإن "رآه يتصرف تحت حكم العلم علم أنه عاقل فولاّه، وإن رآه يحكم على علمه وأن علمه معه مقهور تحت حكم شهوته وسلطان هواه لم يولّه مع علمه بالحكم"[2]. وفضيلة العقل هي بالمعنى الأخلاقي حيث تأخذ دلالاتها من العُقال الذي تربط به

[1] المصدر السابق ، ص: 58 و 59.

[2] المصدر نفسه ، ص: 59.

الناقة، فهو يربط صاحبه عن أن يكون تحت حكم شهوته أو نزواته. والتأكيد على العقل بهذا المعنى هنا ليس إلاّ لارتباطه بالعدل. فالعدل هنا ليس مسألة نظرية يمكن أن تخضع للخطأ والصواب، وإنما هي قضية عملية تتعلق بها دماء وأعراض وأموال الناس، لذلك وجب الحرص أن يكون الحاكم أو القاضي هنا منزها أيّما يكون التنزيه عن الميل إلى شهواته أو نزواته، وحتى إلى جملة انفعالاته كالغضب وما سواها.

5- الرحمة في الغضب، يحددها ابن عربي في "أن لا تكون إلا في الحدود المشروعة والتعزير، وما عدا ذلك فغضب ليس فيه من الرحمة شيء" وهذا التفريق هو بين الغضب المشروع الذي يكون لحقوق الله، وبين الغضب الذي يكون للنفس. فما كان لله فهو مشوب بالرحمة، ويعلل ابن عربي ذلك بقوله: "إذا غضب لله فغضبه غضب الله وغضب الله لا يخلص عن رحمة إلهية تشوبه، فغضبه في الدنيا ما نصبه من الحدود والتعزيرات، وغضبه في الآخرة ما يقيم من الحدود على من يدخل النار، فهو وإن كان غضبا فهو تطهير لما شابه من الرحمة في الدنيا والآخرة، لأن الرحمة لما سبقت الغضب في الوجود عمت الكون كله ووسعت كل شيء، فلما جاء الغضب في الوجود وجد الرحمة قد سبقته ولا بد من وجوده، فكان مع الرحمة كالماء مع اللبن إذا شابه أو خالطه، فلم يخلص الماء من اللبن كذلك لم يخلص الغضب من الرحمة، فحكمت على الغضب لأنها صاحبة المحل، فينتهي غضب الله في المغضوب عليهم، ورحمة الله لا تنتهي". فالغضب الإلهي هو تطهير، وبذلك كان إقامة الحدود تطهيرا لصاحبها من ذنبه، وهو عند الله من المرحومين. ولذلك وجب النظر إلى مسألة الحدود في الإسلام لا على أنها مجرد عقوبة تكافئ درجة الجرم المرتكب، بل هي تطهير له، وربما كان هذا المعنى من أساسيات أخلاق المسلم في طلبه بأن يُطهر من ذنبه ويطالب بإقامة الحد عليه، ولنا في ماعز الذي زنى زمن النبي ﷺ مثالا على ذلك. كما يمكن لهذه الصفة الأخلاقية أن تتسع لتشمل صفات العفو والتسامح والتراحم، وهي صفات أساسية في العلاقات الإنسانية. وعلى الحاكم أن يتخلق بأخلاق الله فيجعل الرحمة أوسع من

الغضب، وتلك هي صفة المهدي، فإنه "لا يغضب إلا لله فلا يتعدى في غضبه إقامة حدود الله التي شرعها بخلاف من يغضب لهواه ومخالفة غرضه، فمثل هذا الذي يغضب لله لا يمكن أن يكون إلاّ عادلا ومقسطا لا جائرا ولا قاسطا"[1].

6- علم ما يحتاج إليه الملك من الأرزاق، هنا نتعرف على تصورات ابن عربي للسياسة المالية في الدولة، والتي هي من أهم ركائزها. يفرق ابن عربي هنا بين الأرزاق المعقولة، والأرزاق المحسوسة. وإذا كان أصحاب الأرزاق المعقولة خارج حكم الخليفة، وهو هنا المهدي، فإن الأرزاق المحسوسة فهي من أهم واجباته.

يبدأ ابن عربي بتحديد رزق الله، فهو بقية الله، "فكل رزق في الكون من بقية الله. والفرق بين ما لله وما للإنسان في المال، يوضحه كالتالي: "إن جميع ما في العالم من الأموال لا يخلو إما أن يكون لها مالك معين أو لا يكون لها مالك، فإن كان لها مالك معين فهي من بقية الله لهذا الشخص، وإن لم يكن لها مالك معين فهي لجميع المسلمين، فجعل الله لهم وكيلا هذا الإمام يحفظ عليهم ذلك، فهذا من بقية الله الذي زاد على المال المملوك، فكل رزق في العالم بقية الله، إن عرفت معنى بقية الله فمال زيد بقية الله لزيد لما حجر الله عليه التصرف في مال عمرو بغير إذنه، ومال عمرو بقية الله لعمرو لما حجر عليه التصرف في مال زيد بغير إذنه، فما في العالم رزق إلا وهو بقية الله، فيحكم الإمام فيه بقدر ما أنزل الله من الحكم فيه فاعلم ذلك". ومعنى ذلك أن المال المعبر عنه بالرزق هو مال الله، والناس مستخلفين فيه. إلا انه على ضربين: ما كان لصاحب معين، وهو مالكه، والملكية هنا هي حجر الغير في التصرف فيه إلا بأذنه. أما الضرب الثاني، فهو الذي خلا عن مالكه، فهو بذلك ملك لعامة المسلمين، والإمام وكيله، ويتصرف فيه بحسب ما نص الشرع على ذلك. وكلا الضربين راجعين إلى حكم الإمام فيه بما أنزل الله. ووفق هذا التصور فإن الملكية في

[1] المصدر السابق، ص: 59 و 60.

الإسلام هي في حقيقتها استخلاف لا يصح فيها التصرف إلا وفق ما نص عليه الشرع، واقتضته المصلحة العامة التي يعود إلى الإمام تقديرها. ويضيف ابن عربي أن هذه المسألة إنما هي فرع لأصل، وهو: "أن الله خلق لنا ما في الأرض جميعا ثم حجر وأبقى فما أبقاه سماه بقية الله وما حجر سماه حراما أي المكلّف ممنوع من التصرف فيه حالا أو زمانا أو مكانا مع التحجير، فإن الأصل التوقف عن إطلاق الحكم فيه بشيء، فإذا جاء حكم الله فيه كنا بحسب الحكم الإلهي الذي ورد به الشرع إلينا، فمن عرف هذا عرف كيف يتصرف في الأرزاق"[1]. هذا الأصل يجعل من المال مشاعا في أصله بين الناس، وهو كذلك إلى أن يرد الحكم الإلهي بالتخصيص أو التحجير الذي هو هنا تحريم التصرّف فيه إلا بالإذن من صاحبه، أو ما حَكَم فيه الإمام باعتباره وكيلا.

7- علم تداخل الأمور بعضها على بعض، فهذا معنى قوله تعالى: ﴿يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ﴾ [فاطر، آ: 13] فالمولج ذكر والمولج فيه أنثى، هذا الحكم له مستصحب حيث ظهر، فهو في العلوم العلم النظري، وهو في الحس النكاح الحيواني والنباتي، وليّس شيء من ذلك مرادا لنفسه فقط بل هو مراد لنفسه ولما ينتجه... وهو سار في جميع الصنائع العملية والعلمية". وضرورته للإمام متعلقة بالأحكام التي يقرها كيف ما كان نوعها. فالإمام إذا ما علم بذلك، أي هذا العلم، "لم تدخل عليه شبهة في أحكامه، وهذا هو الميزان الموضوع في العالم في المعاني والمحسوسات، والعاقل يتصرف بالميزان في العالمين بل في كل شيء له التصرف فيه". وهذا العلم خاص بالرسل والعلماء على السواء "فما ظهر حكم في العالم من رسول إلاّ عن نكاح معنوي لا في النصوص ولا في الحاكمين بالقياس". وحكم المهدي لا يكون إلاّ "بما يلقي إليه الملك من عند الله الذي بعثه الله إليه ليسدّده، وذلك هو الشرع الحقيقي المحمدي الذي لو كان محمد ﷺ حيا ورفعت إليه تلك النازلة لم يحكم

[1] المصدر السابق، ص: 61 و 62.

فيها إلا بما حكم هذا الإمام". نفهم من ذلك أن هذا العلم الذي خص به الله رسله وأوليّاءه، يعلمون من خلاله الحكم الجازم في هذه المسألة أو تلك، لكن دون اللجوء إلى القياس. فمبرر القياس عند أصحابه هو فيما لم يرد فيه نص أمام مستجدات الوقائع التي تحتاج إلى أحكام فقهية. فالمهدي هنا لا يلجأ إلى القياس كآلية في استنباط الحكم، بل سبيله ما سار عليه أهل الكشف من الأوليّاء. ونلحظ من ذلك بروز الصراع بين أهل الكشف من الصوفية، وأهل الظاهر من علماء الرسوم كما ينعتهم ابن عربي. وهذا الصراع الذي غذاه التنازع على احتلال مرتبة السلطة العلمية في الدولة، سينتهي مع المهدي لصالح أهل الكشف. وفي سياق هذا العلم يكشف ابن عربي عن مساوئ هذه الفئة من العلماء الذين لم يسلموا لأهل الكشف بما يذهبون إليه في فتاويهم. فأهل الكشف "النبي عندهم موجود فلا يأخذون الحكم ألا عنه، ولهذا الفقير الصادق لا ينتمي إلى مذهب إنما هو مع الرسول الذي هو مشهود له، كما أن الرسول مع الوحي الذي ينزل عليه، فينزل على قلوب العارفين الصادقين من الله التعريف بحكم النوازل أنه حكم الشرع الذي بعث به رسول الله ﷺ ". وإنكار ذلك من أهل الرسوم ليس عائدا إلى خطئه في ذاته، وإنما يعود إلى ما هم عليه من جاه وسلطان يخشون فقدانه، "وأصحاب علم الرسوم ليست لهم هذه المرتبة لما أكبّوا عليه من حب الجاه والرياسة والتقدم على عباد الله وافتقار العامة إليهم، فلا يفلحون في أنفسهم ولا يفلح بهم، وهي حالة فقهاء الزمان الراغبين في المناصب من قضاء وشهادة وحسبة وتدريس". هؤلاء ومن سار في خطاهم من المنتسبين إلى الدين، فهم أعداء المهدي، "فإذا خرج هذا الإمام المهدي فليس له عدوّ مبين إلا الفقهاء خاصة فإنهم لا تبقى لهم رياسة ولا تمييز عن العامة، ولا يبقى لهم علم بحكم إلا قليل، ويرتفع الخلاف من العالم في الأحكام بوجود هذا الإمام"[1]. فمن واجبات هذا الإمام رفع الخلاف في الدين، والذي كان سببه الفقهاء الذي اشتد الخلاف بينهم إلى أن وصل درجة الاقتتال كما يقول.

8ـ المبالغة والاستقصاء في قضاء حوائج الناس، فإنه متعين على الإمام خصوصا دون جميع الناس، فإن الله ما قدمه على خلقه ونصبه إماما لهم إلا ليسعى في

[1] المصدر السابق، ص: 62 و 63.

مصالحهم" ويضيف "وحركة الأئمة كلهم العادلة إنما تكون في حق الغير لا في حق أنفسهم، فإذا رأيتم السلطان يشتغل بغير رعيته وما يحتاجون إليه فاعلموا أنه قد عزلته المرتبة بهذا الفعل ولا فرق بينه وبين العامة".[1]

9ـ الوقوف على علم الغيب الذي يحتاج إليه في الكون، "الإمام في هذه المسألة له اطلاع من جانب الحق على ما يريد الحق أن يحدثه من الشؤون قبل وقوعها في الوجود، فيطلع في اليوم الذي قبل وقوع ذلك الشأن، فإن كان مما فيه منفعة لرعيته شكر الله وسكت عنه، وإن كان مما فيه عقوبة بنزول بلاء عام أو على أشخاص معينين سأل الله فيهم وشفع وتضرع فصرف الله عنهم ذلك البلاء برحمته وفضله وأجاب دعاءه وسؤاله"[2]. ومن قضايا هذا الأمر اطلاعه على كل ما يتعلق بعالم الغيب في حق أمته، وما تستوجبه النوازل من الأحكام الشرعية كشفا لا بعمل القياس.

خلاصة:

هكذا يحدّد ابن عربي السياسة التي يسير عليها المهدي في سنواته التسع التي يقضيها بين الناس. وكما لا حظنا من خلال التحليل السابق لهذه الصفات التسع التي هي بمثابة وظائف لوزرائه الذين يستعين بهم، فإنها تكشف عن سلطات تفوق طاقة البشر العاديين، بل هي من اختصاص المقربين من الأوليّاء، فنحن أمام سلطة القطب كما بيناها سابقا. وهي سياسة يحاول ابن عربي أن يستعيد من خلالها نموذج المدينة الفاضلة كما كانت عليه زمن النبي ﷺ، ولا يقدر على استعادة هذا النموذج إلا من ورث النبوة العامة. فنحن أمام دولة يجب أن يحكمها الأوليّاء. وهذا هو حلم ابن عربي.

---

[1] المصدر السابق، ص: 63 و 64

[2] المصدر نفسه، ص: 65.

2. ابن عربي وراهن الحركة الصوفية:

إن جملة التصورات السياسية التي وقفنا عليها من خلال المتن الأكبري، إنما تدرج ضمن إطار عام وهو الولاية الصوفية كما هي عند ابن عربي، ولذلك فإننا نستعيد قول ميشيل شودكيفيتش حين يرى بأن قضية الولاية هي بمثابة "حجر الزاوية" في كل كتابات ابن عربي[1].

الولاية الصوفية _ كما وقفنا على أهم معالمها سابقا_ هي المنتهى للطريق الصوفي، الذي يكون السفر فيه "من الظاهر إلى الباطن، من الشريعة إلى الحقيقة، من العالم إلى الله"[2]، فيكون الوليّ الصوفي هو من تحقّق بمقامات هذا الطريق، وأصبح مجلى الحق، وتصبح الولاية الصوفية بهذا المعنى، في كل أدوارها ووظائفها تعبير عن الباطن والحقيقة، مقابل الظاهر والشريعة. والباطن هنا هو تجاوز في حقيقته لمظاهر الدين بوصفه تشريعا فقط، إلى عمق الحقيقة الدينية، محاولا بلوغ "الوحدة الخفية الكامنة في أصول النظم الدينية المختلفة"[3]، ولذلك كانت الشريعة خاصة، ومتغيرة في أحكامها، وهو ما عبّر عنه ابن عربي بالنبوّة الخاصة التي يكون فيها النبي مُكلَّفا بتبليغ الرسالة، إمّا لقوم مخصوصين كما كانت عليه رسائل الأنبياء السابقين، أو كانت عامة لكافة البشر كما هي عليه رسالة الإسلام. والمقصود بالتغيير، إمّا النسخ كما هو للرسالات السابقة، أو تغيّر الفتوى بحسب الظروف والأوضاع كما هو في الفقه الإسلامي. بينما جوهر الدين واحد وهو الإقرار بالربوبية، ولذلك كانت ولاية الله عامة لمخلوقاته جميعا من حيث ما هم عبيده، وهم بذلك كلهم مؤمنون به. ويبرّر ابن عربي هذا الموقف بقوله: "ولما كان متعلق الولاية المؤمنين لذلك أشهدهم على أنفسهم:

---

[1] ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**. مرجع سابق، ص: 79.

[2] محمد حلمي عبد الوهاب، **ولاة وأولياء**. مرجع سابق، ص: 301.

[3] السيد حسن نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**. ترجمة د. كمال خليل اليازجي. الدار المتحدة للنشر. بيروت، لبنان. ط1، 1975. ص: 149.

﴿أَلَسۡتَ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ﴾[الأعراف، آ: 172] ولم يقل لهم ألست بواحد لعلمه بأنه إذا أوجدهم أشرك بعضهم ووحّد بعضهم واجتمعوا في الإقرار بالربوبية له وزاد المشرك الشريك."[1] وبذلك فالدين الحق الذي يقوم على العبودية لله ، يتساوى فيه الجميع موحّدهم ومشركهم، لذلك فإن "ولاية الله عامة التعلق لا تختص بأمر دون أمر، ولهذا جعل الوجود كله ناطقا بتسبيحه عالما بصلاته فلم يتولّ الله إلاّ المؤمنين وما ثمّ إلاّ مؤمن والكفر عرض، عرض للإنسان بمجيء الشرائع المنزلة، ولولا وجود الشرائع ما كان ثمّ كفر بالله يعطي الشقاء"[2].

إذا ما نحن رجعنا إلى الدلالة السياسية للولاية الصوفية، فإن الباطن الذي تسعى إليه هو إحلال دولة تشمل الجميع، إنها دولة عالمية_ إن صح التعبير_ يتم فيها تجاوز الشرائع الحرفية المقيدة بظروف الزمان والمكان إلى الدين الحق الذي يتساوى فيه الجميع، وأمر النظام فيها متروك إلى خليفة الله _ والذي هو هنا الوليّ، أو القطب _ فهو المؤهل بحكم استمداده من معين النبوة العامة أن يُقِر من الشرائع والسنن ما يراه صالحا في حق الجميع. ولقد كانت تلك دعوة التصوف عبر تاريخه من خلال أقطابه، حيث مثّل التصوف "تيارا إنسانيا يدعو إلى التوفيق بين سائر القوى السياسية الدينية المتصارعة، بل تطلّع إلى ما هو أبعد من ذلك، فاستهدف المصالحة بين الأديان"[3]. وقد عبّر ابن عربي عن ذلك نظما بقوله:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبــة طائــف وألواح توراة ومصحف قرآن

---

[1] ابن عربي، الفتوحات، مج3، الباب 152، ص: 372.

[2] المصدر نفسه، ص: 373.

[3] محمود إسماعيل، **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**. دار سينا للنشر، القاهرة 1994. ص: 70.

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني[1]

من هذه الزاوية، فقد اعتبر التصوف ملاذا للخلاص الإنساني "بفضل تفعيل قيم التسامح التي ما انفك يتصف بها المتصوفة كي يحققوا "ذلك المجتمع المفتوح الذي تحدث عنه برغسون في كتابه المشهور "**ينبوعا الأخلاق والدين**"، لأنهم منفتحون على التجارب الدينية الإنسانية كلها، متعاطفون مع سائر التيارات الروحية، مستشعرون للأخوة الإنسانية الجامعة بين الناس جميعا على اختلاف الأزمنة والأمكنة"[2].

إن دولة الباطن، من هذه الزاوية، قادرة على تجاوز المعضلات التنظيمية والتشريعية، بل وحتى السياسية التي تواجه مشاريع الإسلام السياسي الذي تنادي به الجماعات الإسلامية المعاصرة من غير الصوفية. فهذه المشاريع التي انطلقت تقريبا منذ سقوط الخلافة الإسلامية عام 1924م، تدعو إلى قيام الدولة الإسلامية وفق نموذج جاهز يستمد صورته ومضمونه من تشريعات سلفية نصية. بينما نجد الرؤية الصوفية تركز على الجانب الباطني الذي يولي اهتمامه إلى الفرد المسلم، بل المؤمن عموما، ليكون تحت رعاية ولي الله، المستمدة من ولاية الله لعامة خلقه، ونلمس هذه العالمية التي تقوم أساسا على إدراك المتصوفة للحكمة بمفهومها الكلي الشامل عند جلال الدين الرومي (604هـ _ 672هـ) _ وهو من المتأثرين بابن عربي _ "الذي كان بين اتباعه بعض النصارى واليهود، والذي حفل ديوانه "المثنوي" بأبيات تؤكد شمول الدين، قال في كتابه "**فيه ما فيه**"، مشيرا إشارة مباشرة إلى الأديان المختلفة: كنت أتحدث يوما إلى جمع من الناس، وكان فيهم جماعة من غير المسلمين، فأخذوا في أثناء حديثي يبكون ويتواجدون. فسأل أحدهم: ماذا يفهمون من هذا الأمر، وماذا يعلمون؟ إن واحدا في الألف فقط من المسلمين أنفسهم يدرك هذا النوع من الكلام،

---

[1] ابن عربي، **ترجمان الأشواق**. دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت، لبنان. ط 1981. ص: 43، 44.

[2] محمد حلمي عبد الوهاب، **ولاة وأولياء**. مرجع سابق، ص: 35.

فماذا فهموا حتى بكوا؟ فأجاب الشيخ: ليس من الواجب أن يفهموا المدلول الروحي الذي تنطوي عليه هذه الألفاظ، وإنما مردّ هذه الظاهرة إلى الألفاظ نفسها، وهم يفهمونها ولا شك. وعلى كل فالجميع يقرون بوحدانية الله، وبأنه الخالق والمدبّر، والمسيطر على كل شيء، وإليه مرجع كل شيء، وإنه هو الذي يعاقب ويغفر. وعندما يسمع أي كان هذه الألفاظ، التي هي وصف لله وتذكير به، يأخذه اهتياج عام وشعور بالغبطة، لأن من هذه الألفاظ ينبعث عبير محبوبهم وأقصى مرادهم."[1]

ما يحرص عليه المتصوفة هو صحوة الضمير الإنساني، الذي يجب أن يتخلق بأخلاق الله، ولذلك كان اهتمامهم بتربية الفرد التربية التي تليق بالإنسان باعتباره خليفة لله، مركزين في ذلك على أن تكون غايته هي الله سالكين طريق الحب نحوه، ومنه نحو خلقه، فاستحقوا بذلك أن يكونوا رسلا للمحبة والرحمة والأخوة التي تشمل الإنسانية جمعاء.

هذه القيم الأخلاقية الرفيعة، يصعب تحقيقها في واقع تاريخي متميز بالخلافات والصراعات الدينية والمذهبية، والتي تقوم عليها كافة الأديان. من هنا لجأ الصوفية إلى الباطن، باعتباره تجاوزا للظاهر الذي تَحُول معوقاته الموضوعية تحقيق هذا النموذج. وليس معنى الباطن هنا هو الهروب من الواقع والانزواء عن الناس، ومعايشة هذا الحلم على المستوى الشعوري فقط، بل هو أكثر واقعية، إنه بالتحديد الدولة الموازية للدولة الرسمية. فالقطب أو الولي الذي يرأس هذه الدولة هو شخص من الناس تأهل لأن يخصه الله بهذه المكانة، وأتباعه من الناس وهم المريدين والأتباع، وسلطانه مستمد من الله، فهو خليفته في ملكوته، ومنه يستمد شرعية تسلطه على خلق الله، وأولهم المريدين والأتباع. فهذه الدولة قائمة فعلا في الجماعات الصوفية، والمسماة

[1] سيد حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**. مرجع سابق، ص: 173.

اصطلاحا بالطرق الصوفية، وهي التسمية الغالبة على الجماعة الصوفية اليوم.

الطرق الصوفية، هي نموذج مصغّر مؤسِّس لمفهوم الدولة كما تصورها كبار الصوفية، فاعتقاداتها مستلهمة من تصورات مشايخ الصوفية عن القطب والولي، وأدوارهم ووظائفهم، وهي ملتزمة بقواعد الطريق كما رسمها شيوخها المؤسسين لها، وملتزمة في الوقت نفسه بطبيعة الحقوق والواجبات التي يجب أن تسودها. ولكنها تبقى دائما كجماعة ضاغطة في المجتمع الإسلامي سواء بالإيجاب أو السلب، كما كان سلفها عبر محطات التاريخ الإسلامي ، ويتحدد موقفها بالقياس إلى الجماعات الموازية لها في المجتمع، بخصوص الأوضاع السياسية والثقافية للمجتمع الإسلامي.

بخصوص المسألة السياسية، فقد كانت الطرقية شديدة الارتباط بالجانب السياسي، ويعود سبب ذلك إلى تعاظم دور الصوفية واتساع نفوذهم، وقد كان ذلك بارزا في بلاد الغرب الإسلامي أكثر منه في شرقه، وقد سبق وان بيّنا جانبا من ذلك في الفصل الذي تحدثنا فيه عن الحركة الصوفية بالغرب الإسلامي، وحتى بعد الموحدين، وتوزع أقطار الشمال الإفريقي بين دويلات وإمارات متنازعة ومتصارعة، فإن نفوذ الصوفية كان طاغيا، إلى درجة، أن ارجع بعض الباحثين صعود السعديين بالمغرب الأقصى إلى سدّة الحكم إلى نفوذ الصوفية، يقول: "تضخم نفوذ الصوفية والتفاف جماهير الشعب الغزيرة حولهم وخوف بعض الملوك من مناورات تؤدي إلى قلب الحكم ، والذي يستعرض الظروف التي اعتلت عائلة السعديين مثلا بفضلها أريكة العرش يعلم مدى نفوذ الصوفية في تلك العصور"[1]. وقد تعزز هذا النفوذ للطرق الصوفية، وأصبحوا يمثلون السلطة الفعلية في المجتمع نتيجة ضعف السلطة الزمنية، وتفككها، مما انعكس سلبا على الشعور بالوحدة لدى الأهالي، فكان رجال التصوف بحكم نظامهم الطرقي البديل للشعور بالوحدة الدينية بالدرجة الأولى، ومما ساعد على ذلك تعرض البلاد إلى خطر الغزو الصليبي، إذ كان "لسقوط الأندلس وغزو البرتغاليين والراسبان لسواحل

[1] بنعبد الله عبد العزيز، **معلمة التصوف الإسلامي**. مرجع سابق، ج1 ص: 79.

إفريقيا الشمالية رد فعل قوي في نفوس الجماهير التي انتفضت في الحواضر والبوادي للجهاد في معركة صليبية عنيفة اتخذت المغرب مسرحا لها وقد اذكي هذا الاعتداء الروح العسكرية وبغض الأجنبي المغير، وتبطنت هذه الوجهة الساذجة باتجاه صوفي جديد نما وترعرع ضمن وحدة شعبية شاملة قاد ثورتها العلماء والصوفية والأشراف"[1]. وهذه الروح العارمة في مقاومة الغازي عن طريق الجهاد، كانت روحا عارمة شملت كل بقاع الشمال الإفريقي، نظرا لسبل التواصل الميسرة بين بقاعها وانتشار الأفكار والأتباع فيما بينها. ففي المغرب الأوسط (الجزائر) لم يكن الوضع مختلفا، فقد كانت الحركة الصوفية "منتشرة بكامل القطر قبل مجيء العثمانيين، وإذا كان "الحس الوطني" كما نفهمه اليوم يكاد يكون منعدما عند الخاصة بله العامة، فإن "الحس الروحي" المشوب بالتصوف هو الذي كان يجمع شتات القبائل والإمارات تحت مظلته، وبه كانوا يشعرون أن مصيرهم واحد إزاء الغزو الصليبي لهم، فرغم تفرقهم وتناحرهم أحيانا من أجل توسيع نفوذهم واكتسابهم لمزيد من الاقطاعات، إلا أنهم سرعان ما توحدهم كلمة "الجهاد" في سبيل الذود عن حرمة الإسلام وحماة، وأن الصوفية في الغالب هم الذين كانوا يغذون تلك الوطنية الدينية، أو ما يمكن أن نطلق عليه "سلطة صوفية"[2]. وهذه السلطة الصوفية، كانت واسعة النطاق ومتعددة، نظرا لضعف السلطة السياسية الزمنية واضطرابها، مما أثر على حضورها، فكان مشايخ المتصوفة يعوضون هذا الغياب، "فكان لكل مدينة رمزها الروحي، الذي يؤلف بين القلوب. فالثعالبي ظل حيا ثم ميتا، يمثل رمز السلطة الروحية في مدينة الجزائر وأحواض متّيجة، وكان القطب الصوفي محمد الهواري يمثل تلك السلطة في وهران، وكانت مازالت قسنطينة "مدينة سيدي راشد" وتدعى تلمسان _ رغم وجود سلطة زمنية بها آنئذ _ مدينة "سيدي بومدين

---

[1] المرجع السابق. ص: 32.

[2] الحضور الصوفي في الجزائر على العهد العثماني، مقالات:
www.vitaminedz.com/Article_Articles_7883_241592_1.html. /soufisafi

الغوث"، وفي معسكر كانت "الطريقة القادرية" التي أسسها سلف الأمير عبد القادر هي التي تمثل تلك السلطة، وفي أحواض شلف وتنس كان يمثلها آل أبهلول المجاجي، وفي عنابة كانت المشيخة في عائلة "ساسي البوني"، وفي غيرها من المدن والجبال والسهول كان غيرهم من الرموز الروحيين"[1]. إنه، ونظرا لنفوذ سلطة مشايخ الطرق الصوفية فإن الأجنبي لم يستطع أن يطأ أرض الجزائر إلا بالتحالف مع شيوخ هذه الطرق كما حصل للعثمانيين، الذين استعانوا بهم في رد الهجمات الصليبية البرتغالية والاسبانية. كما كانت هذه الطرق _ نظرا لسلطتها_ هي المقاوم للغزو الفرنسي، ولنا في مقاومة الأمير عبد القادر خير مثال على ذلك.

وحتى في المشرق الإسلامي، كان لمشايخ الطرق الصوفية الأثر البارز في سلطتهم على عامة الناس، مما جعل الأيوبيين، ثم المماليك يرفعون من قيمتهم ويترددون إليهم لكسب مرضاتهم وولائهم، وقد حفل العهد العثماني بالتقرب من مشايخ الطرق الصوفية، وبناء الأضرحة ، والإنفاق على الزوايا، وإطلاق العنان لممارسة الأنشطة الصوفية، وكل ذلك مرجعه إلى ضرورة التحالف مع هذه السلطة الروحية لكسب ولاء الجماهير.

إن هذه السلطة التي اكتسبها المتصوفة طغت على كافة السلطات الأخرى الدينية والسياسية في المجتمع، وأصبحت شرعية هذه السلطات الأخيرة مستمد منها، ومشروطة بها، "فالتعاون مع رجال الله وزواياهم ضروري، بالنظر إلى الاندماج الثقافي القوي الذي تحققه مذاهبهم وحساسيتهم، إضافة إلى الممارسات الولائية التي نشرتها حركتهم في المجتمع، بما في ذلك استقراطية العلماء التي تراقب الشرعيات. في إطار هذا الاندماج الثقافي الحقيقي، الذي يعتبر اندماجا اجتماعيا أيضا، يظل الدور الذي

[1] الحضور الصوفي في الجزائر على العهد العثماني. المرجع السابق، ص: 4.

تقوم به الزوايا دورا بارزا حتى أنه يتحتم على كل حاكم واع به إحاطتهم بإجلال واضح المعالم"[1]

مرة أخرى نؤكد بأن هذا السلطان الصوفي، يرجع أساسا إلى العامل السياسي والديني معا، إذ بعد ضعف الخلافة الإسلامية المركزية، وتفكك العالم الإسلامي إلى دويلات وإمارات متناحرة أدى إلى ضعف السلطة الزمنية، فكان أن شعر أقطاب التصوف بسلبيات ذلك على الإسلام ودولته، وما رأيناه في تصورات ابن عربي السياسية يوحي بذلك، فنادوا بضرورة صيانة الوحدة الإسلامية لمواجهة الخطر الخارجي، فكان المتصوفة من خلال زواياهم وتكاياهم البديل للسلطة الزمنية الضعيفة.

أما على المستوى الديني والثقافي، فإن الطرقية هي تكريس للتربية الروحية القائمة على تطهير الباطن وإعلاء قيمته مقابل الظاهر، بمعنى التأكيد على قيم الفناء عن كل ما سوى الله، وتكريس لقيم الخضوع والطاعة العمياء للشيوخ. وقد ترتب عن هذا النوع من التربية نتيجتين متعارضتين، أولاهما: تربية المريد على القيم الأخلاقية التي تصب بجميعها في إنكار الذات والتعالي الأخلاقي، ولذلك نجد هذه التربية تعمل على محاربة نزوات النفس وشهواتها، والارتقاء بالفرد إلى درجة الكائن الرباني، وهذه قيمة الأخلاق الفردية التي هي أساسية في صلاح المجتمع. أما الثانية، فإنها تُنشأ نموذجا من الأفراد يعتقدون ولا ينتقدون، إرادتهم مسلوبة، وعقولهم معطلة. فيكون من نتائج ذلك إنشاء جيش من الموالين يأتمرون بأوامر شيوخهم دون نقد أو مراجعة. وهذا ما يؤهل مشايخ الصوفية من استغلال هؤلاء المريدين والأتباع في تحقيق ما يصبون إليه، فقد كان هذا التوجيه في وقت ما موجّها نحو صد العدوان الخارجي وحماية دار الإسلام، الموقف الجهادي الذي نهض به هؤلاء في وقت تقاعست السلطة الزمنية عن القيام به، وهو ما

[1] حمودي عبد الله، **الشيخ والمريد** (النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة). ترجمة جحفة عبد المجيد. دار بوتقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب. ط4، 2010. ص: 112.

أكسبها شرعية أقوى لدى الجماهير. لكن كيف هو موقفها اليوم من الأنظمة الحاكمة في الدول الإسلامية، وكيف هو موقفها من الثقافة الغربية والتحديات التي تطرحها هذه الثقافة أمام النخب الفكرية والدينية في العالم الإسلامي اليوم؟.

إن التفتح الذي تتميز به الروح الصوفية تجاه الثقافات المختلفة، انطلاقا من مفهوم الدين الحق الذي يدين به كل إنسان وإن اختلفت صوره، فإنها لم ترفض الآخر من حيث التبادل الثقافي، فصورتها الجهادية هي رفض للهيمنة والاستعمار الذي لا يعترف بهويتها وثقافتها، وهو موقف وطني إضافة إلى كونه واجبا دينيا. أما غير ذلك فقد أبدت الحركة الصوفية المعاصرة قدرة على التعاطي مع ثقافة الغرب بالخصوص، والتكيف مع المستجدات الاجتماعية والسياسية، ولذلك لم يعرف عنها أنها دخلت في صراع مع الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي، بل استطاعت هذه الأنظمة أن تكسب ولاءها، وتستميل الجماهير المؤمنة من خلالها.

بناء على هذه المواصفات التي تميزت بها الحركة الصوفية المعاصرة، "يراهن الكثيرون حاليا على قدرة المتصوفة في التعبير عن الشكل المستقبلي للإسلام."[1] وهذه المراهنة إنما يتبناها الغرب من اجل إيجاد بديل للجماعات الإسلامية المتطرفة _ بحسب نظره _ والتي ترفض ثقافة الغرب وقيمه. وقد وجد الغربيون، خاصة الأمريكيون في تجارب كثير من الحركات الصوفية المعاصرة ما يخدم مشاريعها الثقافية، ومن ثم مشاريعها الاقتصادية والسياسية. ولذلك "يعول الأمريكيون في تصورهم هذا على ما جادت به تجربة النقشبندية* في تركيا، حيث استوعب المتصوفة قيم العلمانية، وطوّروا

---

[1] طارق عبد السلام لعجال واحمد زكي إبراهيم، التصوف بين التوظيف السياسي والثابت التاريخي. ص: 168. Umrefjournal.um.edu.my/filebank/published_article/3675/11/20163-184Araabica.pdf

* يقول ابو الوفا التفتازاني: "وقد اظهر كثير من شيوخ الطرق الأخرى وأتباعهم احترامهم لابن عربي كالنقشبندية الذين وصفوه بأنه خاتم الأولياء المحمديين ونقلوا عنه كثيرا". انظر مقاله، الطريقة الأكبرية، ص: 340. وعليه يمكن القول بأن الطريقة النقشبندية تابعة في تصوراتها ومنهجها إلى الشيخ الأكبر ابن عربي.

رؤيتهم الدينية لتواكب العصر، وتتماشى مع النهج الديمقراطي على مستوى القيم والإجراءات. كما يُعوِّلون على تجربة التصوف مع السياسة في السنغال إحدى أهم الدول التي يتجلى فيه الدور السياسي للمدارس الصوفية، وهي وإن كانت فاعلة بشكل عميق في الساحة السياسية، إلا أنها لا ترى حرجا في الجمع بين مرجعيتها الإسلامية وبين تبني سياسييها وقادتها للفكر العلماني الصرف على الطريقة الفرنسية". كما أن هناك حركات يراهن عليها هذا المشروع، يمثلها "النموذج المصري بشكل دقيق، حيث يتماهى شيوخ الطرق هناك في المشروع السياسي للسلطة الحاكمة، ولا يكلفون أنفسهم حتى عناء الاستفسار حول القضايا السياسية المستجدة، فقط ولاء مطلق للحاكم ومشاريعه مهما كانت سياسة هذا الحاكم ومهما تعارضت توجهاته مع تصورهم الكوني، وهي قناعة تتجلى بوضوح في العديد من دول العالم الإسلامي كسوريا ومصر والجزائر والمغرب، مما يعطي السلط الحاكمة جرعات بقاء طويلة الأمد رغم تسلطها وحقد العامة عليها"[1].

ما هو أساسي وجوهري في الحركة الصوفية اليوم، هو روح التفتح التي تمتاز بها، وهي الروح التي تمكنها من التعاطي بإيجابيه مع مقتضيات العصر ثقافيا وسياسيا، وهو فعلا ، الشيء الذي يؤهلها لأن تكون التعبير عن الشكل المستقبلي للإسلام.

أما موقف الكثير من هذه الطرق في العالم العربي بالخصوص من السلطة الحاكمة، فهو في نظري يندرج ضمن سياق طبيعة هذه الأنظمة الشمولية التي تسعى إلى السيطرة على الأجساد والأفكار، فليست هذه السلبية إلا نتيجة لسياسات القمع والهيمنة الكلّية، فلاذ المتصوفة إلى زواياهم وتكاياهم مفضلين الانعزال، ومشتغلين بتربية الفرد الصالح الذي ربما يقود يوما إلى دولة العدل كما تصوروها. دون أن ينفي ذلك انحراف عديد من هذه الطرق عن النهج الأصيل للتصوف، واتخاذه مطية لتبرير

[1] طارق عبد السلام لعجال..، التصوف بين التوظيف السياسي والثابت التاريخي. المرجع السابق، الصفحة نفسها.

طموح أدعياء المشيخة الصوفية، وتبرير سياسات الحكام وإن تنافت وقيّم الدين التي التزم بها مشايخ الصوفية الحقيقيون.

خـــاتمـــــــة

لقد اتخذنا من خطاب ابن عربي إطلالة على الفكر الصوفي محاولين الكشف عن دلالاته السياسية في مقولاته وتصوراته. وقد تبين لنا، بأن هذا الخطاب، وإن كانت دلالته المباشرة ترمي إلى الكشف عن طبيعة التجربة الصوفية في تألقها الروحي، فإن ذلك ليس إلا من باب ارتباط هذه التجربة بالبعد الروحي للتجربة الدينية في جوهرها. أما من حيث سياق هذا الخطاب في مشهد الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، فإنه يرتبط بجملة الظروف الداعية إلى نشوئه، وهي بالأساس ظروف سياسية.

لم يكن السياسي في التجربة العربية الإسلامية منفصلا عن الديني، بل اتخذت العلاقة بينهما طابعا جدليا تميز بالتأثير المتبادل، وذلك نظرا لخصوصية الدين الإسلامي الجامع بين الدين في بعده الروحي والدنيوي في بعده الزمني، ومن هنا كانت المسألة السياسية من ضمن أولويات الشأن الديني. وعلى هذا الأساس فإن السياسي في التاريخ الإسلامي كان يستمد شرعيته من المؤسسة الدينية، ويقصد بها هنا (طبقة العلماء والفقهاء الذين مثلوا المرجعية الأساسية لمفهوم الدين عقائديا وتشريعيا في الدائرة السنية)، أما عند الشيعة فالأمر خلاف ذلك.

وقد أفرزت مسألة الشرعية هذه، تجاذبا بين المؤسستين الدينية والسياسية، كانت الغلبة فيها _ في الغالب الأعم _ للسياسي على الديني، تمثل في عملية تأويل وتطويع للنصوص حتى تتوافق وما هو سياسي، الأمر الذي أثر على الخطاب الديني سواء في مستواه العقائدي(=علم الكلام) أو التشريعي(=الفقه)، وجعله تابعا في طروحاته للمتغير السياسي.

لقد ظهر الخطاب الصوفي، في جو هذه العلاقة، باحثا عن مسلك آخر في فهم التجربة الدينية الإسلامية، وكيف يجب أن تكون علاقتها بالسلطة الزمنية. ومن هنا

فإن منطلق التصورات السياسية لهذا الخطاب هو الدين، مما يجعله خطابا مندرجا ضمن سياق التصور الإسلامي للدولة، أو الحكم. إلا أن تصوراته تلك تتبني على رؤية ومنهج مغايرين لرؤية ومنهج المؤسسة الدينية التي كانت قائمة وفق التحديد السابق. فقد رفض المتصوفة إخضاع فهم التجربة الدينية لميزان العقل، فقد اعتبروه قاصرا في الإحاطة بأبعاد هذه التجربة، كما رفضوا طرق إثبات الرواية التي اعتمدها المحدثون والفقهاء. وقد كان مبررهم في ذلك، أن اعتماد هذه الوسائل القاصرة من شأنه أن يؤدي إلى الغلط والاختلاف، الأمر الذي ينجر عنه النزاع والاختلاف ومن ثم الشقاق والتخاصم. ودلالة ذلك على مسرح الأحداث الواقعية هو تجاوز لمظاهر الصراع الكلامي والفقهي، وإعادة الوحدة للخطاب الديني، وتأسيس لعلاقة جديدة بين الديني والسياسي. كما أنه يدل على ضرورة استبدال المؤسسة الدينية (=الفقهاء) بسلطة المتصوفة، باعتبارهم أحق من غيرهم في فهم الدين، والنطق بحقائقه. وقد لاحظنا عبر فصول هذا البحث ما أثاره طلب هذا الامتياز من صراع بين الفقهاء والمتصوفة، وهو في الأساس صراع على السلطة العلمية الدينية المانحة الشرعية للسلطة السياسية.

لقد أسس المتصوفة رؤيتهم على العرفان، باعتباره أرقى من البرهان المؤسس على العقل. فالعرفان معاينة ومشاهدة تحقق اليقين. ومكمن هذا اليقين هو الباطن، وليس الظاهر، فالظاهر هو بمثابة عبور نحو الحقيقة التي تمثل جوهر الدين، أي بلوغ الثابت الذي لا يتغير، مقابل الظاهر القابل للتغير والتبدل، وذلك هو شأن الشريعة في كثير من أحكامها.

هذه المعاينة للحقيقة، يجسدها القطب، أو الولي. ومن ثم فإن سلطة المتصوفة تتلخص في الولي، باعتباره الوارث للحقيقة المحمدية، والذي يستمد علمه من معين النبوة، وهي القاسم المشترك بينه وبين النبي. فالولي هنا، وفق هذه الخصوصية هو

القيّم على الدين، والمرجع لكل سلطة كانت في المجتمع الإسلامي. فيضمن بذلك وحدة الدين، ووحدة الكلمة، إنه صمام الأمان لكل خلاف أو نزاع. فشرط الوحدة في الدين أو السياسة هو الولي، فيكون دوره كما كان دور النبي ﷺ في زمانه. فإذا كان النزاع والشقاق في الأمة الإسلامية قد بدأ بعد وفاة النبي ﷺ ، فإن شرط القضاء على ذلك متوقف على عودة الرمز الذي يجمع الكلمة. وهنا هو الولي.

تلك هي الرؤية التي استخلصناها من خطاب ابن عربي، وهي رؤية _ كما سبق ذكره _ تدرج السياسي في الديني، بل تجعله من وظيفة الديني. ، ولَمّا لم يكن النبي مجرد داع إلى الله فحسب، بل سعى إلى تأسيس مجتمع قائم على أساس تلك المبادئ التي يدعو إليها، فإن وظيفة الولي الذي هو خليفة للنبي ووريثه هي وظيفة النبي ذاتها.

لقد سعى المتصوفة عبر محطات التاريخ الإسلامي، خاصة في زمن ضعف السلطة الزمنية نحو تجسيد هذه الرؤية، وإنشاء سلطة موازية للسلطة السياسية، وأقوى منها، حيث لم تكن سلطة الأمير أو السلطان لتضاهي سلطة الولي، بل كانت تستمد شرعيتها منه. وبذلك يمكننا مرة أخرى، بالاستناد إلى النظرية والتاريخ، من استنتاج أن التصوف الإسلامي لم يكن مجرد تعبير عن الحياة الروحية فحسب، بل تكمن أصالته في أنه استطاع أن يلقي بظلال هده الروحانية على الواقع المعيش للإنسان في مستوياته المختلفة من الأخلاقي الفردي إلى السياسي الاجتماعي. ورغم ذلك، فهل بإمكان التصوف اليوم أن يستجيب للتحديات التي يواجهها المجتمع العربي الإسلامي على المستوى السياسي، الذي يبقى دوما، رغم كل محاولات الفصل، لصيقاً بالديني؟.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

(استعملنا القران الكريم وفق رواية حفص)

I- المصادر:

1. البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن الناصر. دار طوق النجاة. ط1، 1422هـ.
2. الترمذي، أبي عيسى: سنن الترمذي، تحقيق احمد محمد شاكر. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (د. ت).
3. ابن ماجة، الحافظ أبي عبد الله: سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء الكتب العربية (د. ت).
4. ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. ط2، 1405هـ _ 1985م.
5. _ _ _ _ _: الفتوحات المكية. ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. ط1، 1420هـ_1999م .
6. _ _ _ _ _: شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس. جمع وتأليف محمود محمود الغراب. ط2 1994.
7. _ _ _ _ _ : رسائل ابن عربي. تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس و حسين محمد عجيل. منشورات المجمع الثقافي أبو ظبي . الإمارات العربية المتحدة. ط1، 1998.
8. _ _ _ _ _ : رسائل ابن عربي، كتاب حلية الأبدال وما يظهر منها من المعارف والأحوال. تحقيق: محمد عزت. المكتبة التوفيقية (د. ت).
9. _ _ _ _ _ : كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. اعتنى به د. عاصم إبراهيم الكتاني. دار الكتب العلمية بيروت، لبنان. ط2، 2002.

10. _ _ _ _ _ : الأمر المحكم المربوط في ما يلزم أهل طريق الله من المشروط. طبع بالمطبعة الإنسية ببيروت سنة 1213هـ.
11. _ _ _ _ _ : رسالة القطب والنقباء. تحقيق وتقديم عبد الفتاح سعيد. مؤسسة الانتشار العربي. بدون تاريخ.
12. _ _ _ _ _ : ترجمان الأشواق. دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت، لبنان. ط 1981 .
13. الشعراني عبد الوهاب: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر. شرح وتقديم: نواف الجراح. دار صادر. بيروت، لبنان. ط1، 2003.
14. السراج الطوسي: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي. ضبطه وصححه : الهنداوي كامل مصطفى. دار الكتاب العلمية. بيروت، لبنان. ط1، 2001.
15. القشيري، أبو القاسم عبد الكريم: الرسالة القشيرية في علم التصوف. إعداد وتقديم: المرعشلي محمد عبد الرحمن. دار إحياء التراث العربي. بيروت، لبنان. ط1.1998.
16. _ _ _ _ _ : لطائف الإشارات. تحقيق: إبراهيم بسيوني. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. ط2، 1981.
17. الكلاباذي محمد أبو بكر: التعرف على مذهب أهل التصوف، قدم له وحققه: النواوي محمود أمين، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة . ط 1992.3.
18. الهجويري، ابو الحسن علي بن عثمان: كشف المحجوب. ترجمة : اسعاد عبد الهادي قنديل بيروت، دار النهضة العربية. 1980.
19. الجنيد، أبو القاسم: رسائل الجنيد، تحقيق : علي حسن عبد القادر. د. ط 1988. دار الكتب المصرية، القاهرة.
20. الحكيم الترمذي: ختم الأولياء، وضع حواشيه: الشيخ عبد الوارث محمد علي زدار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. ط1، 1999.

21. ابن الزيات، أبي يعقوب التادلي: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي. تحقيق احمد التوفيق. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، المغرب. ط2، 1997.
22. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: المقدمة. تحقيق: درويش الجويدي. المكتبة العصرية، صيدا، بيروت. ط2، 1996.
23. _ _ _ _ _ : المقدمة. تحرير علي عبد الواحد وافي. القاهرة، لجنة البيان العربي. 1957 ـ 1962.
24. _ _ _ _ _ : شفاء السائل لتهذيب المسائل(دراسة تحليلية بين السلطان الروحي والسلطان السياسي): ابو يعرب المرزوقي. الدار العربية للكتاب 1991.
25. الفارابي، أبو نصر: إحصاء العلوم. دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان ط1، 1996.
26. الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق وتقديم د. جميل صليبا و د. عياد كامل. دار الأندلس للطباعة والنشر. ط 1996.
27. ابن رشد: الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. نقله عن العبرية إلى العربية: د. شحلان احمد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. ط1، 1998.
28. الأشعري، ابو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. ط1، 1950.
29. الشهرستاني، ابو الفتح: الملل والنحل. صححه وعلق عليه: احمد فهيمي محمد. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان (د. ت).
30. ابن حزم، ابو محمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر و عبد الرحمن عميرة. دار الجيل بيروت، لبنان (د. ت).
31. إخوان الصفا وخلان الوفا: الرسائل. دار بيروت للطباعة والنشر، صادر. بيروت، لبنان(1957).

32. الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب .ط1، القاهرة 1938.

33. الراغب الأصفهاني، ابو القاسم: كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، راجعه وقدم له عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية. ط1، 1973.

34. السجستاني، ابو يعقوب: كتاب إثبات النبوءات. دار المشرق. بيروت، لبنان. ط2، 1987.

35. ابن تومرت، محمد (المهدي): اعز ما يطلب. تقديم وتحقيق: د. أبو الغني أبو العزم. مؤسسة الغني للنشر، الرباط _ المغرب. (د. ت).

36. المطهر الحلي: كشف المراد في شرح تجديد الاعتقاد، المطبعة العلمية. قم، إيران. بلا تاريخ.

37. عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق. دار المعرفة بيروت، لبنان. ط2 . 1417هـ،1997م.

38. الماوردي علي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية. دار الحرية، بغداد 1409هـ، 1989م.

39. ابو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية. تحقيق محمد حامد الفقي. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان 1983.

40. ابن الأزرق، ابو عبد الله: بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق علي سامي النشار. منشورات وزارة الأعلام، بغداد 1977.

41. المراكشي، ابن عبد الملك: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة. تحقيق محمد بنشريفة، دار الثقافة، بيروت . لبنان (د . ت).

42. المراكشي، عبد الواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تحقيق: محمد سعيد العربان، ومحمد العربي الخطابي. القاهرة 1949.

II- المراجع:

1. الكبسي محمد علي: نشأة الفكر السياسي عند العرب، حفريات في مسلمات الفكر السياسي. دار الفكر (آفاق معرفة متجددة)، دمشق. ط 1، 2005.
2. _ _ _ _ _ : الفكر السياسي العربي من التطور إلى المصطلح. دار الفكر بدمشق، ط1، 2006.
3. الجابري محمد عابد : العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 3، 1995.
4. _ _ _ _ _ : بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. ط5، 1996.
5. _ _ _ _ _ : التراث والحداثة . دراسات .. ومناقشات. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. ط 1، 1991.
6. نيكلسون رينولد الين: الصوفية في الإسلام. ترجمه وعلق عليه نور الدين شربية. مكتبة الخانجي بالقاهرة . ط 2، 2002.
7. _ _ _ _ _ : في التصوف الإسلامي وتاريخه. ترجمه أبو العلا عفيفي. ط القاهرة 1947.
8. الصغير عبد المجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان . ط 1، 1994.
9. _ _ _ _ _ : تجليات الفكر المغربي، دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب. شركة النشر والتوزيع، المدارس. الدار البيضاء، المغرب/ ط1، 1421هـ _ 2000
10. _ _ _ _ : خصوصية التجربة الصوفية في المغرب، مفاهيم وتجليات. رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة. ط1، 2011.
11. صبحي محمود: في علم الكلام. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت، لبنان. ط5، 1985.
12. _ _ _ _ _ : التصوّف ايجابياته وسلبياته. دار المعارف، القاهرة. (د، ت).

13. الكحلاوي محمد: الفكر الصوفي في افريقية والغرب الإسلامي. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت، لبنان. ط1 ـ 2009.
14. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام. دار المعارف، الإسكندرية 1963.
15. عمارة محمد: نظرية الخلافة، ضمن كتاب موسوعة الحضارة العربية الإسلامية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، لبنان. ط1، 1995.
16. العاملي مكي حسن: بداية المعرفة، منهجية حديثة في علم الكلام. الدار الإسلامية، بيروت، لبنان . ط1، 1996.
17. حنا الفاخوري و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية. منشورات دار الجيل. بيروت، لبنان. ط 2، 1982.
18. مروه حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي. بيروت، لبنان. ط 6، 1988.
19. جاد الله عبد المنعم منال: التصوف في مصر والمغرب. منشاة المعارف بالإسكندرية، جمهورية مصر العربية. (د. ت).
20. البيلي محمد بركات: الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري. دار النهضة العربية، القاهرة. مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي 1993.
21. الإدريسي العدلوني محمد: التصوف الأندلسي، أسسه النظرية واهم مدارسه. دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب. ط1، 2005.
22. كلود عداس: التصوف الأندلسي وبروز ابن عربي، ضمن كتاب: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس. تحرير: د. سلمى الخضراء الجيوسي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. ط1، 1998.
23. البختي علال جمال: الحضور الصوفي في بلاد الأندلس والمغرب. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة . ط1، 1426هـ_ 2005م

24. بنعبد الله عبد العزيز: معلمة التصوف،ج1، مطبعة المعارف الجديدة. الرباط، المغرب. ط1، 2001.
25. إبراهيم حركات: مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 9 هـ،15م ج3: التصوف. دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء _ المغرب. ط1، 1424هـ_ 2000 م.
26. المغراوي محمد: العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين، أطروحة دكتوراه دولة في التاريخ. جامعة محمد الخامس _ اكدال ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط _ المغرب. (غير منشورة). السنة الجامعية 2001، 2002.
27. علي حاج يوسف محمد: شمس المغرب؛ سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي ومذهبه. فصلت للدراسات والترجمة والنشر. ط1، 2006.
28. أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه. ترجمه عن الاسبانية: بدوي عبد الرحمن. مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1965.
29. سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. ط1،1991.
30. حلمي مصطفى: الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1984.
31. شودكيفيتش ميشيل: الولاية، ترجمة: الطيب احمد. المجلس الأعلى للثقافة 2000، القاهرة.
32. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الأكبرية، ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة 1389 هـ_ 1969م.
33. الشرقاوي حسن محمد: الحكومة الباطنية. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. ط1 ـ 1412 هـ ـ 1992 م

34. حنفي حسن: من الفناء إلى البقاء (محاولة لإعادة بناء علوم التصوّف). دار المدار الإسلامي. بيروت ـ لبنان. ط1 ـ 2009.
35. السيد حسن نصر: الصوفية بين الأمس واليوم. تر: د. كمال خليل اليازجي. الدار المتحدة للنشر. بيروت، لبنان. ط1، 1975.
36. أفلاطون: الجمهورية. دراسة وترجمة فؤاد زكريا. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية، جمهورية مصر العربية. ط 2004.
37. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية. تر: مروه نصير، وقبيسي حسن. منشورات عويدات، بيروت. باريس. ط1983.3.
38. ألفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، نقله إلى العربية بدوي عبد الرحمن. ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت _ لبنان، 1987.
39. بنسباع مصطفى: السلطة بين التسنن و"التشيع" والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين. منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان _ المغرب. ط1، 1999.
40. الشريف محمد: التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي. الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، الرباط. ط1، 2004.
41. الطويل توفيق: التصوّف إبان الحكم العثماني. مكتبة الجماميز،القاهرة (د. ت).
42. القادري بوتشيش إبراهيم: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، دار الطليعة، بيروت 1993.
43. النجار عبد المجيد: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب. دار الغرب الإسلامي. بيروت، لبنان 1992.
44. عمار علي حسن: الصوفية والسياسة في مصر. مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة. ط1، 1997.
45. محمد حلمي عبد الوهاب: ولاة وأولياء(السلطة والمتصوفة في العصر الوسيط). الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت . لبنان. ط1، 2009 .

46. عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، المغرب. ط1، 1998.
47. الريس محمد ضياء الدين: النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة. ط7 .
48. عبد اللطيف كمال: في تشريح أصول الاستبداد ـ قراءة في نظام الآداب السلطانية ـ دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان. ط1، 1999.
49. بوعرفة عبد القادر: المدينة والسياسة، دراسة في (الضروري في السياسة) لابن رشد. مركز الكتاب للنشر. القاهرة، جمهورية مصر العربية. ط 1، 2006.
50. ميشيل فوكو: إرادة المعرفة. ترجمة وتحقيق جورج أبي صالح ومطاع صفدي. مركز الإنماء القومي، 1990.
51. ناصيف نصار: منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، أمواج للنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. ط 2، 2001.
52. يفوت سالم: سلطة المعرفة، منشورات دار الإيمان. الرباط، المغرب. ط 2005.
53. جان توشار وآخرين: تاريخ الفكر السياسي. تر: مقلد علي. الدار العالمية للطباعة والنشر. بيروت، لبنان. ط2، 1983.
54. محمود إسماعيل: دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي. دار سينا للنشر، القاهرة 1994.
55. حمودي عبد الله: الشيخ والمريد (النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة). ترجمة: جحفة عبد المجيد. دار بوتقال للنشر، الدار البيضاء_ المغرب. ط4، 2010.

III- المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي: لسان العرب، اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب و محمد الصادق العبيدي. دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي. بيروت، لبنان/ط3، 1419هـ _ 1999م.
2. الزبيدي: تاج العروس، تحقيق محمود محمد الطناحي، مطبعة الحكومة بالكويت 1976.
3. المعجم الوسيط، إشراف عبد السلام هارون، مجمع اللغة العربية، مطبعة مصر 1970.
4. التهانوي محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. مكتبة لبنان. بيروت، لبنان. ط1 ـ 1996.
5. هوندرتش تد: دليل أكسفورد للفلسفة ترجمة الحصادي نجيب .المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا (د. ت)
6. صليبا جميل: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. بيروت، لبنان. ط 1982.
7. الكيالي عبد الوهاب: موسوعة السياسة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، لبنان (د. ت).
8. بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، لبنان. ط 1، 1984.
9. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مطبعة بولاق، مصر 1301هـ.
10. الذهبي محمد بن احمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء. مؤسسة الرسالة، سنة النشر1422هـ،2001م.
11. الحفني عبد المنعم: الموسوعة الصوفية. مكتبة مدبولي، القاهرة. ط1، 2003.
12. الجرجاني: التعريفات. مكتبة لبنان، بيروت. ط 1985.
13. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي. المؤسسة الجامعية للدراسات وانشر والتوزيع. بيروت، لبنان. ط1، 14011هـ_ 1981م.

14. محمود بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة. دار صادر. بيروت، لبنان. 1399هـ_1979م

IV- المجلات والدوريات:

1. توفيق بن عامر: التراث الصوفي. المؤثرات الثقافية والنزعات الفلسفية. (مجلة الحياة الثقافية)، العدد:112، 2000 تصدرها وزارة الثقافة بالجمهورية التونسية.
2. توفيق بن عامر: مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي. حوليات الجامعة التونسية رقم 39. 1995
3. بول ريكور: النص والتأويل. ترجمة منصف عبد الحق. (مجلة العرب والفكر العالمي)، مركز الإنماء القومي. بيروت، لبنان العدد3،1988.
4. منصف عبد الحق: مفارقات الخطاب الفلسفي بين الاستعمال المفاهيمي للغة والاستعمال الاستعاري. عدد 1993. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي. بيروت، لبنان.
5. منذر عياشي: النص، ممارسته وتجلياته. (مجلة الفكر العربي المعاصر)، مركز الإنماء القومي. بيروت، لبنان. عدد96،97.1992

V- المواقع الالكترونية:

1. الصغير عبد المجيد: التصوف دعوة لا مواجهة. نقلا عن الموقع الالكتروني:
www. islamic-sufism. com / article. php ?id=78
2. سعاد الحكيم : علاقة المشرق بالمغرب (نموذج ابن عربي).الموقع الالكتروني ديوان أصدقاء المغرب :/groupe.google.com/d/msg/fayad61
3. طاهر احمد: الدولة المثالية عند محي الدين بن عربي. مقال منشور على موقع الأستاذ الدكتور حامد طاهر www.hamedtahar.com

4. الحضـــور الصـــوفي فـــي الجزائـــر علـــى العهـــد العثمـــاني، www.vitaminedz.com/Article_Articles_7883_241592_1.html

5. طارق عبد السلام لعجال واحمد زكي إبراهيم: التصوف بين التوظيف السياسي والثابت التاريخي.
Umrefjournal.um.edu.my/filebank/published_article/3675/11/20163

VI- المراجع باللغة الأجنبية:

1. Marcel Prelot: La Science Politique. Que Sais- Je. Paris 1963
2. H. Corbin, L'Imagination creatrice d'Ibn Arabi. Flamarion_Paris, 2°ed, 1976
3. Lachiéze – Rey, Les idees morales, Sociales et Politiques de Platon, Paris (Vrin), 2°ed, 1951.

VII- المعاجم والموسوعات:

1. André Jacob et des autres: Les Notions Philosophiques. Ed. T1 et 2. P U F. Paris 1990
2. Julia Didier, Dictionnaire de la philosophie. Librairie larouse, Paris 1964.

كلمة شكر وإهداء
مقدمة..... أ

مدخل نظري:

تمهيد..... 10
أ- عصر النبوة..... 13
ب- الفتنة الكبرى..... 15

الفصل الأول: السياسة والخلافة والإمامة (تحديد المفاهيم).

تمهيد..... 20
المبحث الأول: السياسة في الفكر السياسي العربي الإسلامي.
1.1 الدلالة اللغوية..... 21
2.1 الدلالة الاصطلاحية..... 22
3.1 السياسة في الفكر السياسي الغربي..... 29
المبحث الثاني: الخلافة.
1.2 الدلالة اللغوية..... 36
2.2 الدلالة الاصطلاحية..... 39
المبحث الثالث: الإمامة.
1.3 الدلالة اللغوية..... 46
2.3 الدلالة الاصطلاحية..... 47
خلاصة..... 51

الفصل الثاني: التصوف: الماهية والنشأة.

المبحث الأول:
1. ماهية التصوف..... 56
2. خصائص ظاهرة التصوف:
1.2 دينية..... 58
2.2 اجتماعية _ سياسية..... 60
3.2 ثقافية _ معرفية..... 61

المبحث الثاني: حول نشوء ظاهرة التصوف في المجتمع العربي الإسلامي.
1. حركة الزهد..... 63
2. ميلاد التصوف..... 66
3. انعكاسات عوامل النشأة على الخطاب الصوفي..... 68

الفصل الثالث: الحركة الصوفية ببلاد المغرب الإسلامي، وظهور ابن عربي.
المبحث الأول: الحركة الصوفية ببلاد المغرب الإسلامي: خصائص ومميزات.
تمهيد..... 80
1. على المستوى النظري (المزاوجة بين التصوف والعلم الشرعي).
أ- التصوف السني..... 82
ب- التصوف الفلسفي أو الحكمي..... 83
2. الدور الاجتماعي والسياسي:
أ- الجانب الاجتماعي..... 89
ب- الجانب السياسي..... 91
1. علاقة المرابطين بالصوفية..... 95
2. الموحدون والصوفية..... 98
المبحث الثاني: زمن ابن عربي وتشكل الخطاب الأكبري.
1. زمن الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي..... 104
2. مغادرة ابن عربي نحو المشرق..... 113
3. تشكل الخطاب الأكبري..... 116

الفصل الرابع: الطريق الصوفي، وسلطان الولاية.
تمهيد..... 124
المبحث الأول: الطريقة الصوفية: البنية والدلالة.
1. مستويات الطريق الصوفي:
أ- المستوى الديني..... 125
ب- المستوى الاجتماعي..... 126
2. الطريقة الصوفية المنهج والغاية..... 128
3. هيكلة الطريقة الصوفية..... 138

1.3 الشيخ..... 140
2.3 المريد، السالك..... 142
3.3 العلاقة بين الشيخ والمريد..... 143
المبحث الثاني: الولاية الصوفية وتجلياتها السلطوية.
_ تمهيد..... 148
_ مفهوم الولاية:
1. المعنى اللغوي..... 150
2. المعنى الاصطلاحي..... 153
3. نظرية الولاية الصوفية عند ابن عربي:
أ- تمهيد..... 156
ب- مدلول الولاية..... 157
ت- علاقة الولاية بالنبوة والرسالة..... 160

الفصل الخامس: دولة الأولياء، والسياسة الشرعية.
المبحث الأول: دولة الأولياء، أو الحكومة الباطنية.
_ تمهيد..... 173
_ أعضاء حكومة الباطن:
1. القطب..... 175
2. وزيري القطب، وأعوانه، ووظائفهم..... 177
_ علاقة التصوف بالتشيع..... 181
_ السياسة الشرعية من خلال كتاب "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية" 188
أ- الخليفة..... 194
ب- الصفات الخلقية للخليفة..... 199
ج _ فضيلة العدل..... 203
د_ أهمية الوزير..... 204
هـ_ الكاتب..... 205
و_ المسددون والعاملون وأصحاب الجبايات والخراج..... 205
ز_ السفراء والرسل..... 206
ي_ القواد والجنود..... 206
_ خلاصة..... 207

المبحث الثاني:

1. الحكم الإسلامي بين الواقع والمثال.

_ تمهيد..... 209

_الإمام المهدي وحلم الدولة العادلة..... 210

_ وزراء المهدي ووظائفهم..... 212

_ خلاصة..... 219

2. ابن عربي، وراهن الحركة الصوفية..... 220

خاتمة..... 231

قائمة المصادر والمراجع..... 235

فهرس المحتويات..... 248