Al-Qasemi Journal of Islamic Studies, **volume 9, issue 1 (2025), 95-138**

السموّ الصوفي: من الإنسان الخامل إلى الإنسان الكامل

(الجزء الثاني)

وفاء أحمد السوافطة[1]

Sufi transcendence: from the inert human being to the perfect human: Part 2

Wafa Ahmed Al-Sawafta

Abstract

After addressing, in the A first part, the educational, cognitive, worship, and mystical frameworks that Sheikh Ali Nur al-Din al-Yashruti linked to the pillars of his path to achieve human elevation from the inactive human to the Perfect Human, the researcher continues in the second part of the research to study the constants and variables in the educational function within the Sufi path. He begins by discussing the constant of creed, identifying its impact on Sufi variables such as human traditions and customs, as well as the practices and diverse rituals that the path imparts to the disciples, tailored to their individual differences and states of consciousness.

"In conclusion, the researcher studies the educational tools employed by Al-Sheikh Al-Yashruti to achieve his mystical and educational philosophy. The most significant tools include: The Sheikh (who assumes the role of an educator or mentor); surpassing the educational role to provide divine (transcendent) knowledge; then the Sufi path (which emulates the role of family, school, or academy in its individual impact and represents the guild or party in its societal influence). Additionally, the researcher does not overlook the importance of individual effort or personal motivation, which plays a crucial role in the disciples' upbringing. Finally, the researcher sheds light on the role of challenges posed by external decriers (the others) in Sufi thought."

---

[1] دكتوراة الفلسفة من الجامعة اللبنانية.

In the end, the paper concludes that the Sufi path faced numerous challenges, the most significant of which were: bridging the gap between the ancient and the modern in dealing with the contemporary human; the necessity of establishing a modern and effective educational approach that balances between reason and emotion, the ancient and the modern, the senses and the spirit, and between Sharia and truth. Finally, it sheds light on the individual following Al-Yashrutiyya path, illustrating their role in contemporary society as a practical model for the theoretical framework embraced by the path.

Key words: Sufism, Al-Yashrutiyya, Education, Philosophy, Sheikh Ali Nur al-Din al-Yashruti, Mysticism.

الملخّص

بعد أن تناول الباحث في الجزء الأول الأطر التربوية والمعرفية والتعبدية والغيبية التي ربطها الشيخ علي نور الدين اليشرطي بأركان طريقته، لتحقيق هدف السمو بالإنسان من الإنسان الخامل إلى الإنسان الكامل، يتابع في الجزء الثاني من البحث دراسة محوري الثابت والمتغير في الوظيفة التربوية داخل الطريقة الصوفية؛ فيتناول في البداية ثابت العقيدة، ويحدد تأثيرها في المتغيرات الصوفية، نحو: الإنسان بما يوجده حوله من تقاليد وأعراف؛ والطريقة، بما تحمله للمريدين من أداءات وشعائر متباينة، تتناسب مع فروقاتهم الفردية، وأحوالهم العرفانية.

وفي ختام البحث يتناول الدارس الأدوات التربوية التي اعتمد عليها الشيخ اليشرطي، لتحقيق فلسفته العرفانية والتربوية، وأهمها: الشيخ (الذي يقوم بدور المعلم أو التربوي)؛ ثم يتخطى ذلك الدور التعليمي إلى الإمداد بالعلوم اللدنية (الوهبية)؛ ثم الطريقة (التي تحاكي دور الأسرة أو المدرسة أو الأكاديمية في أثرها الفردي، وتمثل النقابة أو الحزب في أثرها المجتمعي؛ وكذلك، لا يهمل الباحث الجهد الذاتي أو الدافع الشخصي الذي يؤدي دورا هاما في تربية المريدين؛ وأخيرا يسلط الباحث الضوء على دور التحديات التي يمثلها العذول (الأغيار) في الفكر الصوفي.

ليخلص في النهاية إلى أن الطريقة واجهت تحديات كثيرة، كان أهمها: الموائمة بين القديم والحديث، من حيث التعامل مع الإنسان المعاصر؛ وضرورة وضع منهج تربوي حديث وفاعل، يتوازن بين العقل والقلب، وبين القديم والحديث، وبين الحس والروح، وبين الشريعة والحقيقة.. ثم يسلط الضوء، في النهاية، على إنسان الطريقة اليشرطية، ويبين دوره في المجتمع المعاصر، كنموذج تطبيقي للإطار النظري الذي تبنته الطريقة.

تطور الوظيفة التربوية

إن تغير الظروف والأحوال التي مرت على التصوف الإسلامي، أدى إلى تطور الوظيفة التربوية للتصوف، زمانيًا ومكانيًا. لكن هذا التطور طرأ على بعض المتغيرات التي تقبل التطوير، فيما حافظ التصوف على ثبات بعض العناصر التربوية، وأهمها العقيدة. لكن كيف وفق شيوخ الطريقة الشاذلية اليشرطية بين الثابت والمتغيرات؟

أ. الثابت: العقيدة

إن أهم ثابت عزز الدور الوظيفي للتربية الصوفية، لدى شيوخ ومريدي الطريقة الشاذلية، ومن بعدها الطريقة اليشرطية هو العقيدة الإسلامية، أو الشريعة التي لم تكن في كل مراحل الفكر الصوفي المعتدل مرحلة تهمل بعد الوصول إلى العرفان، كما هو شأن بعض الجماعات الباطنية التي اعتبرت الباطن بديلًا عن الشريعة. وفي خضم هذا الخلط، جاء اتهام الصوفية بأنها تُسقِط من اعتبارها الوجود المادي، وتتجاوز الحدود والقيود التي يفرضها الشرع والعقل والواقع. كما اتُهِم المتصوفة بأنهم يتجاوزون المنطق وأحكامه، وصولًا إلى الحقيقة المطلقة. وما لم يستطع المستشرقون فهمه[2]، وتابعهم، في ذلك، بعض الباحثين العرب[3] هو أن توازن الظاهر (الشريعة) والباطن (الحقيقة) بالنسبة للكثير من المتصوفين، جزء من حياتهم الفكرية والعقائدية، وليست قضية حياتية، يحاول أن يتكيّف فيها المتصوف مع واقع معين، فقط.

ومن زاوية النص الصوفي، فإن سعاد الحكيم اعتبرت أنه فيما ركّز الفقيه على البعد الظاهر من محمد ﷺ، فقد ركّز الصوفي على البعد الباطن[4]. مع أن الصوفي في ممارساته الطرقية كان يحاول الموازنة بين بُعدَي الباطن والظاهر. فالمتصوفة فلسفتهم توحيدية،

[2] أمثال ماسينيون ونيكلسون.

[3] أمثال الجابري وفرّوخ وزكي مبارك.

[4] الحكيم، **عودة الواصل**، 49.

تقوم على وجود الظاهر إلى جانب الباطن في كيان المريد، خاصة، وكذا في لُحمة الوجود، عامة. أما تقديم الباطن على الظاهر، في مسيرة المتصوف، فهو بحسب رأي معتدلي المتصوفة، تقديم منهجي تستدعيه ضروراتُ جدليةِ الشكل والمعنى، حثًّا للمريد على تجاوز التجربة الظاهرة للوصول إلى القيمة، أو المعنى، أو الجوهر.

لقد تعامل الشيخ اليشرطي مع الشريعة، باعتبارها تمثل الوجه الاجتماعي للطرقية، من جانب، كما أنها القاعدة العامة التي تجمع أكبر عدد ممكن من الفئات الاجتماعية، لأن الشريعة قوانين اجتماعية، وأنظمة اقتصادية ثابتة. ومن هذا المنطلق، لم يتعامل الشيخ اليشرطي، مع الشريعة، على أنها مجرد رادع وضابط لتصرفات المتصوف، بقدر ما هي صعود بالمتصوف من دائرة ضيّقة إلى دائرة أوسع، من دائرة (فقه الأحكام) إلى دائرة (إحكام الفقه)، أو من دائرة التعلق بالرسوم إلى دائرة طلب الكنوز التي تحت الرسوم، دون أي فصام بين الدائرتين. فالطريقة الشاذلية اليشرطية تبنّت خطًّا أخلاقيا يوحّد بين الشريعة والحقيقة، بمعنى أن "الشريعة إجمال والحقيقة تفصيل، أو الشريعة استدلال والحقيقة كشف، أو الشريعة غيب والحقيقة شهادة"[5].

إن تحقيق هذا التوازن في حياة المريد، كما يرى شيخنا، يأخذ طريقين: طريقًا صاعدًا، يأخذ بأسباب الشرع، وأسباب العمل، والاستدلال، أولًا: ﴿من سلك فملَك﴾[6]؛ وطريقًا نازلا، لا يأتي عن طريق الأسباب، بل يعتمد على الإلهام، والشهادة، والفضل، والحب، (من ملَك فسلَك)[7]. وقد ركّز الشيخ اليشرطي، في أحاديثه، على هذه الجدلية بين الظاهر والباطن، فمثّل العلاقة بينهما على أنها علاقة تجاذب بين طرفين، يحاول كل منهما إثبات وجوده بطريقته الخاصة، فالظاهر يطلب سرعة **خفاه**، أي عدم تعيّنه أمام قوة سطوع الباطن، في حين أن الباطن يطلب شدة **ظهوره**، وتحقيق خفاء الظاهر وظهور

[5] الشرقاوي، حسن، **الحكومة الباطنية**، 24.

[6] هذا النص مأخوذ من **الصلاة المشيشية** ، التي تسمى لدى الشاذلية بـ(الوظيفة).

[7] النص، أيضًا، مأخوذ من **الصلاة المشيشية**.

الباطن يعني اتحادهما، في مرحلة من المراحل، أو فناء أحدهما في الآخر، أو اندماجهما في وحدة ثابتة.

من هذا المفهوم، أيضًا، ركز الشيخ اليشرطي على أن مريده مطلوب منه أن يحسم الصراع في داخله بمعادلة بسيطة، وهي أن يسند المريد **ظاهره** للكتاب والسنة، إذ هما **أولًا** ضمانة مؤكدة لعدم الشطح؛ **وثانيًا**، هما نموذج جيد للتوازن بين الظاهر والباطن. وفي نفس الوقت، مطلوب من المريد أن يطلق **باطنه** للحق، أي أن يفتح قابله واستعداده لتجليات الحق. وبذلك، يحقق توافقية متوازنة بين الوجود المعاش وبين الحقيقة المطلوبة في باطنه. وقد ركز الشيخ اليشرطي على ثابت العقيدة في عقلية مريده، وفسر ما يريده من أتباعه، فقال: (ما دمت بتقوى الله، فأكلُك عبادة، وشربك عبادة، ونومك عبادة، وكل حركاتك عبادة، في جانب الله)[8].

آثر الشيخ اليشرطي التخلي عن اللغة الفلسفية الموغلة في التعقيد والتنظير المفارق لواقع الحياة. وكان، في المقابل، يركّز، في خطابه، على استخدام لغة واضحة وبسيطة، مركّزًا خطابه على قيمة الثبات على المبدأ. فهذا هو المطلوب في هذه المرحلة الحضارية، لأن الثبات على المبدأ، هو العلاج الناجع لكل أمراض الأمة. إنه "الدوغما"[9] التي تطلق الطاقات البشرية من مكامنها، وتدفع المجتمع نحو التماسك والانتظام. كما أن الثبات، حسب مفهوم الشيخ يعني، أيضًا، الوصول إلى حالة اليقين المعرفي، وهي حالة توازن فلسفي وفكري، تعتبر هدفًا ساميا لكل العقائد الإيجابية، وهو مرفق هام في فلسفة الشيخ اليشرطي.

[8] **م. ن**، 311.

[9] المقصود **بالدوغما**، هنا، العقائدية المطلقة التي تسعى إلى هدفها بثقة وتسليم، دون طلب تحقق أو تمحيص.

ب. المتغيرات:

على الرغم من ثابت العقيدة الذي ذكرناه سابقًا، لكن الطرق الصوفية تتعامل مع مجموعة من المتغيرات التي تتفاوت من عصر إلى عصر، وربما كان بعضها سببًا رئيسًا في اختفاء بعض الطرق أو ضعف تأثيرها على المريدين. ومن أبرز هذه المتغيرات: الإنسان بما يحمله من تقاليد وعادات وأفكاروثقافات؛ والطريقة بما تحمله من أداءات وطقوس وميزات جغرافية أو بيئية.

1. متغير (الإنسان- التقاليد)

لو تناولنا متغير الإنسان لوجدنا أن عقليته وتصرفاته وعاداته وتقاليده وبيئته، هي أكثر المتغيرات التي ميزت طريقة عن غيرها، عبر مراحل زمنية متفاوتة. وقد شمل هذا التغيير الجانب الشكلي والجانب المضموني. إذ انتقل التصوف من أشكال ومضامين زهدية – أخلاقية وعظية، إلى فلسفية – عرفانية؛ ثم إلى أخرى طُرُقية – اجتماعية.

ويبدو، أن هذه المجالي الثلاثة ترتبط فيما بينها، ارتباطًا عضويًّا، بمعنى أن كل واحدٍ منها له تأثيرٌ خفيٌ أو جليٌّ في الأُخريين. فتطوّر الطُرقية، ذات الأبعاد الاجتماعية جاء تبعًا لتطوّر المضامين الزهدية الأخلاقية، أولًا؛ وتطوّر الفلسفة العرفانية التي وصل إليها التصوف، ثانيًا. إذ بدأ التصوف، كما هو معروف، زهديًا أخلاقيًا، عندما كان المجتمع الإسلامي، في المدينة المنورة في القرن الثاني الهجري، يتجه نحو الترف والبُعد عن قيم الإسلام الأساسية؛ ثم صار فقهًا، عندما اتجه فقهاء البصرة والكوفة نحو الفقه والكلام والتفسير[10]؛ ثم تطور وصار فلسفةً، عندما احتكّ المجتمع الإسلامي بالمؤثّرات الخارجية؛ وبعد ذلك، أصبح طريقةً، عندما بدأ التفكك والتفسّخ يصيب المجتمعات ويوهن الأُسرة والجماعة الإسلامية، وبخاصة بعد اصطدام المجتمع الإسلامي بالغزوات الصليبية والاستعمارية الحديثة.

[10] ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، 296.

وتظلّ عملية التطوّر الجدلي آخذةً في الصعود والهبوط، إلى ما لانهاية، حسب طبيعة التفاعلات الحاصلة في المجتمع. بل إننا سنجد أن هذه التطورات ستترك أثرها على عقلية المتصوفة المعاصرين؛ إذ سنجد منهم من لا يزال يعيش التجربة الزهدية، وآخر يتوقف عند التجربة الفلسفية. وهذا ما سيؤثر لاحقًا على الأدوات التي سيستخدمها الشيخ في منهجه التربوي.

وقد نبّه الكلاباذي صاحب **التعرّف** إلى هذا البُعد الاجتماعي لهذه الظاهرة، فقال إن تسمية "الصوفية" جاءت تعبيرًا عن ظاهر أحوالهم وتركهم الدنيا، في زمانٍ ومكانٍ ما، وجاءت تسميتهم "الشكفتيّة" تعبيرًا عن سياحتهم في البراري وإيوائهم إلى الكهوف، إذ إن "الشَكفَتْ"، بلغة بعض البلدان التي انتشر فيها التصوف، تعني الغار والكهف. أما أهل الشام فسمّوهم "جوعيّة"؛ لأنهم "إنما ينالون من الطعام قَدْرَ ما يقيم الصُلب للضرورة"[11]. فالتسميات التي حملها الصوفية كانت تختلف من مكانٍ إلى مكان، وحسب طبيعة النعت الذي يحملونه.

إن المتغير الاجتماعي واضحٌ للعيان، من خلال مجموع الأسماء التي حملها الصوفية في كل عصر. فقد تطورت تلك الجماعات من كونها مجرد مجموعة من "الزهّادِ" إزاء طغيان المادة والترف، في فترةٍ من فترات الخلافتين الأموية والعباسية، فقد كانوا يلبسون الصوف نقيضًا للرفاهية التي تتمتّع بها بعض فئات المجتمع؛ ثم أصبحوا مجموعة من " الغرباءِ" عندما وقف العرفان بينهم وبين عامة المسلمين؛ وهم ذاتهم سيكونون "مرابطين"، عندما تعصف بالأمّة رياح الاجتياح الصليبي والاستعماري فيما يأتي.

ويرى بعض الباحثين أن تصرفاتهم جاءت احتجاجًا وثورة على الواقع؛ فلبس الصوف أخذ هذا البعد، عندما اشتهر بعض الخلفاء الأمويين وبطانتهم بلبس الخزّ والوشي[12]. وكذلك، كان ظهور الشكفتية احتجاجًا على سُكنى القصور الوارفة والجنان الغنّاء. وكان ظهور

[11] الكلاباذي، أبو بكر، **التعرّف**، ص 21-22.

[12] الشيبي، كامل، **الصلة بين التصوف والتشيّع**، ج1، 286.

الجوعية نقيضًا جدليًا لإقبال الناس على ولائم السياسيين والخلفاء، وأكل المال الحرام[13]. وحتى الاشتقاق اللغوي تطوّر، لدى المتصوفة، من مدلولٍ "حسّيٍ" يُشير إلى لباس الصوف، إلى مدلولٍ "مضموني" يتحدث عن محمولاتٍ جديدة، كالرمز إلى الصفاء، أو إلى خصوصية أصحاب الصُفّة.

لقد انتبه الشيخ اليشرطي إلى هذا التغير الحاصل على إنسان الطريقة شكلًا ومضمونًا، بحسب تفاوت الظروف والبيئات، واختلاف العادات والتقاليد، فوصف الحالة التي يكون عليها مريدو هذه الطريق، من حيث استمرارية صلتهم بالحياة والمجتمع، في وقت تتضاعف فيه صلتهم بالله وتفرغهم لعبادته، فقال: (أهل هذه الطريق تراهم في أسبابهم، وما هم في أسبابهم؛ تراهم مع أولادهم، وما هم مع أولادهم؛ تراهم مع نسائهم، وما هم مع نسائهم؛ تراهم في الدنيا، وما هم في الدنيا؛ والأمر جنون)[14]. إذن، فحياة المريد، وممارساته الاجتماعية، أضحت جزءًا لا يتجزأ من سيره في جانب الله؛ بمعنى عدم الفصل بين ظاهر حياة المريد وباطنها. ومن هنا، تظهر علائم التغيير والتطوير على الإنسان الصوفي.

وقد ركز الشيخ اليشرطي على إعطاء قيمة للظاهر، أو للوجود باعتباره المرقاة التي يسمو بها المريد إلى مدارج الباطن؛ لكنها قيمة تالية لإرث الباطن والحال، يقول الشيخ: (إن الإرث إرث الباطن والحال، لا إرث الظاهر والمال)[15]. ولو ربطنا هذا المفهوم بالمعنى الإجرائي للمعرفة لدى الشيخ اليشرطي، لاتضحت لنا ملامح النظرية اليشرطية. فهو، في نظرته الشمولية، لا يفصل الفناء عن البقاء؛ كما أنه لا يفصل الظاهر عن الباطن، ولا النظرية عن التطبيق، بمعنى أن المريد الذي يجتهد في السير الصوفي، حتى يصبح عارفًا متحققًا، عليه أن يعود إلى واقعه، فيؤثر فيه، ويتأثر به، انطلاقًا من بُعدين: البُعد **الأول**، بشري،

[13] زيعور، علي، **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف**، وهو يقدم فصلا كاملا عن التطور الدلالي لمصطلح تصوف.

[14] اليشرطية، **نفحات الحق**، 109.

[15] الحرستاني، **جوهرة المحبين**، 31.

يؤدي معاني العبودية، فيفرّق ويميز؛ والبُعد **الثاني**، أحدي، يتفاعل فيه باطن العارف مع شهوده الذي وصل إليه، والذي أوصله إلى معاينة حضور الذات الإلهية في كل ذرة من ذرات الوجود، فيجمع ويوحّد؛ لكن دون خلط أو شطح، أو تضييع لمراتب الوجود.

ومع متغير الإنسان – العادات تتغير الأساليب التربوية لدى المتصوفة، وعلى الأخص لدى الشيخ اليشرطي، إذ ظلت فلسفة التربية الصوفية تدور حول ثلاثة منطلقات أساسية هي:

أولًا: المسلم، بكل طاقاته وإمكاناته. وقد ركّز فلاسفة التربية، من المدرسة الشاذلية، في هذا الجانب، على كبح شهوات المسلم، عبر ترقّيه في مقامات مختلفة، وبأدوات تربوية متنوعة. فمن يصلح له التجريد، لا تصلح له الأسباب؛ ومن تصلح له الأسباب قد يضرّه التجريد. إذ نصح أحمد زروق مريده ألا يأخذ من الأذكار إلا ما تعينه القوى النفسانية عليه.

وثانيًا: علاقته بالجماعة، التي تعينه على أداء فروض العبادة، وهذا الجانب لا يتحقق، إلا إذا زهد الصوفي بالدنيا، وأقبل على الطاعة[16].

وثالثًا: علاقة الصوفي بربه. وقد تحددت طبيعة العلاقة ما بين المسلم والله، في الطريق الصوفي، بمنهجين[17]: أحدهما، طريق صاعد، يعرج فيه العبد من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة، أو من الأرض إلى السماء، متجاوزًا سلسلة من المقامات والمراتب، حتى يصل إلى هدفه الأسمى، الذي قد يكون "الفناء في الله"، وهو سبيل فلاسفة التصوف، كالحلاج، وابن عربي، والجيلي ...وغيرهم. والمنهج الآخر، طريق نازل، تتغير فيه الصفات البشرية، وتتحول العوالم الإنسانية، وتتهيأ النفس عبر أحوال ومكاشفات، للاتصال بمحبوبها الأعظم. ويرى الشاذليون، كالسكندري وزرّوق، أن

[16] قاسم، **المذاهب الصوفية**، 121-122.

[17] عفيفي، أبو العلا، **التصوف**؛ و Trimingham, *The Sufi orders*, pp.139-140.

هذا السبيل لا يمكن أن يتحقق، إلا إذا فنيت النفس عن صفاتها، وتحررت من قيودها، واستسلمت لتدبير خالقها.

إذن، فقانون الجماعة الصوفية يتطلب وجود فئاتٍ متفاوتة المواهب والأداءات، كلٌّ بحسب ما اختصه الله له، وبذلك تحافظ الجماعة الصوفية على خصوصية الشخصية الفردية، إذا سار كل فرد في الطريق المرسوم له. يقول السكندري: "تنوعت أجناس الأعمال لتنوّع واردات الأحوال"[18]. وهو، بذلك، يرى شرعية التميز، والتعددية، ضمن المنهج الصوفي. وهذا الموقف يختفي خلف قولٍ آخر لزروق، يوضح ما قصدته، إذ يقول: "ولا يزال الصوفية بخير ما تنافروا، فإذا اصطلحوا قلّ دينهم" [19]. أما شيخنا اليشرطي، فيرى أن هناك (من يعتقد شيخَه وليًّا، يأته المدد من الولاية. ومَن يعتقده مَلاكًا، يأته المدد من الملائكية. ومن يعتقده مرشدًا يأته المدد من الإرشاد) [20].

إن كل متصوف يلتزم نهجاً فتح الله عليه، من خلاله، وقد لا يفتح لغيره، في ذات النهج. يقول الشيخ زروق: " قوم أقامهم الحق لخدمته، وقوم اختصهم لمحبته" [21]، ويقول: "ربما فتح لك باب الطاعة وما فتح لك باب القبول، وقضى عليك بالذنب، فكان سبب الوصول" [22]. لكن هذا الاستسلام للقدر يحتاج إلى رؤية ثاقبة لمفهوم القضاء والقدر، وعدم تعارضه مع الحرية الإنسانية، وعدم تعطيل حركة التاريخ. وهذه الرؤية تتلخص في الاستسلام لما هُيئ العبد له في هذه الدنيا، كما يقول السكندري: " إذا أردت أن تعرف قدرك

[18] السكندري، **التنوير في إسقاط التدبير**، 82.

[19] زروق، **قواعد**، ص70.

[20] **نفحات الحق**، 563.

[21] زروق، **قرة العين**، ج 1، 236.

[22] **م. ن**، 280.

عنده، فانظر في ماذا يقيمك"[23]. فعمل الإنسان يجب أن يتوافق مع إرادة الله له، وهي الإرادة التي يمكن أن يدركها بمطالعة ما هي عليه حالته.

2. متغير (الطريقة – الأداءات)

وباقتران مع متغير الإنسان – العادات، يأتي متغير الطريقة – الأداءات، إذ بعد أن كانت الطريقة تعبيرًا فرديًا عن موقف محدد من الحياة والمجتمع، جاءت الطُرُقية لتُعبر عن المفهوم الاجتماعي للتصوف في مرحلة لاحقة، ولتتجاوز الموقف الفردي. إذ إن كلمة (طريقة) كانت تُشير، عند صوفية القرن الثالث والرابع الهجريين، إلى مجموعة من الآداب والأخلاق التي يتمسك بها الصوفية، وذُكرت الكلمة مقابلةً لمعنى الإرشاد النفسي والخلقي، الذي يربّي به الشيخ مريده[24]. يقول عامر النجار أن لفظة (طريقة) أخذت معنيين متعاقبين، في التصوف. فهي، في القرن الثالث والرابع الهجريين، كانت عبارة عن "منهج النفس الأخلاقي الذي يدبر عمليًا، ضروب السلوك الفردي". لكنها، بعد القرن الخامس الهجري، أصبحت عبارة عن "جملة مراسم التدبير الروحي المعمول بها من أجل المعاشرة في الجماعات الإخوانية الإسلامية المختلفة". ووصلت الطُرقية، في بعض مراحل تطورها، إلى أن أصبحت تدل على "المعاشرة القائمة على الرعاية الإسلامية العادية" [25].

وهذا التعميم، رغم ما فيه من عدم الدقة، إلا أنه يضع علامة فارقةً هامة، كان لابد للمرحلة الطُرقية من أن تتميز بها، وهي اختفاء الفردانية لحساب الجماعة وغَلَبة التطبيق الجماعي على النظَر الفردي. ولعل هذا، بحد ذاته، سيعبّر عن مفصل هام انتقل إليه التصوف، وتمثّل في غَلَبة الهمّ الجماعي على الفردي، وقد تطلّب هذا انتقال المتصوّف من البحث في أصل الوجود ومآله، وتجلّيات الأسماء والصفات الإلهية، والوحدة والكثرة... ألخ.

[23] **م. ن**، 247.

[24] التفتازاني، أبو الوفا، **مدخل**، 128-129.

[25] النجار، عامر، **الطرق**، 25-26.

إلى نشر الإسلام في آسيا وإفريقيا، فكان التصوف أول تنظيم جماعي يقوم بهذا العمل. إذ اعتبر عبد الله عبد الرازق أن "انتشار الإسلام في إفريقيا ... إنما يرجع، في الشطر الأكبر منه، إلى رجال الطُرق الصوفية"[26]. وأكد أن التصوف في القارة الإفريقية جزء أساس من البيئة الإسلامية، بل هو محور حركاتها الإصلاحية، وله آثاره البعيدة في كل مناحي الحياة[27]، ويورد بعضهم أن عدد الزوايا في الجزائر، في مطلع القرن الماضي بلغ 250 ألف زاوية[28]. بينما بلغت في تونس 60 ألفًا[29]، وفي المغرب 200 ألف[30].

لكن هل كان هذا التنظيم الاجتماعي يذيب الشخصية الفردية، أم كان يصهرها ليعيد صياغتها من جديد، مع المحافظة على مقوماتها الذاتية وإبداعها الفردي؟ يجيب قاسم غني: إنه، في حين كانت كل فرق التصوف تجمعها أصولٌ مشتركة، كانت شخصية الأفراد مُصانة، فكان لكل شخصٍ أسلوبٌ في التفكير والفهم وسليقةٌ خاصةٌ به[31]. لكن التفتازاني، على الرغم من أنه كان شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر، كان له رأي مخالف، عندما اعتبر أن الطُرقية رافقت تدهور التصوف، وانحصرت في الطقوس والشكليات. ولذلك، لم يظهر، من بين هذه الجموع الغفيرة، التي اتبعت الطرق الصوفية، شخصياتٌ لها ما لشخصيات التصوف الأولى، من مكانة روحية مرموقة [32].

وبرأيي أنه لا بد للتصوف في أوج كماله من أن يشتمل على البُعدين "الفردي – الفلسفي (أو النفسي)"، و"الجماعي – الطُرُقي"، ولكن الأمر يتوقف على زاوية الرؤية التي ننظر منها

[26] عبد الله عبد الرازق، **أضواء على الطرق الصوفية**، 26.

[27] **م. ن**، 3.

[28] الجر، خليل، **الفكر الفلسفي**، ص306-307.

[29] **م. ن**، 306.

[30] عبد الرازق، عبد الله، **أضواء...** ، ص20.

[31] غني، قاسم، **تاريخ التصوف**، 81-83.

[32] التفتازاني، أبو الوفا، **مدخل...**، 24.

إليه. فقد رأى بعض الدارسين أن التصوف، في بدء أمره، كان صورة من صور الحياة الدينية، لا يأخذ بها إلا الأفراد، ولا يأخذها عن هؤلاء الأفراد إلا خاصةُ أصحابهم، وهنا ندرك أن البُعد الجماعي كان حاضرًا ولو على نطاقٍ ضيق. ثم أصبح التصوف رويدًا رويدًا حركة منظمةً، ومدرسةً يتخرج منها الأولياء، لها قواعدها وأسسها وكتبها، التي تلخص سيرة المريدين وأخلاقهم وعبادتهم. وأصبح المُريد يتلقى قواعد الطريق الصوفي عن أستاذه[33]. ويجزم بعض الباحثين[34]، بأن التصوف ليس نظريات نفسية، أو أخلاقية، أو ميتافيزيقية، بقدر ما هو طريقةٌ في الحياة، ورياضة عملية تمارَس من أجل تحقيق الكمال الأخلاقي. بل، ويؤكد أن آراء كبار مشايخ التصوف لم يُكتب لها البقاء في العالم الإسلامي، قرونًا، إلا من خلال الطُرق العملية التي أسّسوها.

وكما حصل في الإسلام (الأصل)، وفي الأديان الأخرى . حصل في التصوف الإسلامي، حين ظهرت جماعاتٌ تميل إلى جانب الطقوس الظاهرية، فأغرقت التصوف، معها في الرسوم والأشكال؛ وظهرت جماعاتٌ أخرى، أغرقت نفسها في علوم الباطن (المحض) فغلبت عليها الشطحات الفلسفية. أما أهل الوسطية، فهم الذين وازنوا بين الفرد والجماعة، كما وازنوا بين الظاهر والباطن، والشريعة والحقيقة، والفلسفة والزهد. وعلى مدى التاريخ الطويل للتصوف الإسلامي، فإن المتصوفة "الكمّل"، هم الذين جمعوا بين هذه العناصر المتقابلة دون حيفٍ، أو إخلالٍ، بواحدةٍ على حساب الأخرى.

وقد سبق معنا أن الشيخ اليشرطي قد أدرك هذا التباين والتغير والتطور في الأداءات الصوفية، جنبًا إلى جنب مع التغير في وظيفة الطريقة الصوفية، إذ ورد معنا أنه بين أن كل واحد من أئمة الصوفية له رأي؛ فمنهم من اختار الخلوة منهجا أدائيا في طريقته، (ومنهم من اختار الرياضة، ومنهم من اختار السياحة. وسيدنا أبو الحسن الشاذلي، رضى الله عنه،

[33] نيكلسون، رينولدز، **في التصوف**، 19.

[34] النجار، عامر، **الطرق**، 76. ونجد النص نفسه لدى التفتازاني، **الطُرق الصوفية في مصر**، 9و10.

فضّل الحب الإلهي. فطريقتنا طريقة حب الله ورسوله) [35]. وبناء على ذلك، فقد تباين المتصوفة – كما سبق وذكرنا- في تعداد المراتب والمقامات. لكن الشيخ المداني، جاء بمعنى مختلف لذلك، فقال (فقر الفقير إسقاط ياء الضمير). ومن بعده جاء الشيخ اليشرطي، فجعل منهاج الطريق تدليًا، بعد أن كان ترقيًا[36].

وزيادة في التأكيد على هذا التغيير، نجد في قصة الشيخ اليشرطي مع الشيخ إسماعيل الخطيب، الطوباسي، الذي كان يمسك بيده كتابا حول (المعرفة). فبين له أن المعرفة، في المفهوم الطرقي للشيخ اليشرطي قد اختلفت عن المرحلة الفلسفية، حيث صارت تعني (المعرفة والحقيقة أن تذكر الله بإخلاص، وتحب أخاك بإخلاص، وتطعم هذه اللقمة بإخلاص)[37]. ففي المرحلة الطرقية، تمحورت البُنية الاجتماعية للتصوف، حول المحور التالي، وهو: هل يظل التصوف موقفًا فرديًا من الكون والحياة، وحتى من الدين؟ وفي هذه المرحلة، هل نغلّب التأثير النفساني والفلسفي على التأثير الاجتماعي؟ أم أنه كون التصوف تجربة جماعية، تركّز على ترسيخ قيم الجماعة، وتنظيم طريقتهم في الحياة، فإن التصوف يقترب من الحياة الشعبية للناس، في محاولة " لعلاج الهيئة الاجتماعية "؟[38].

إن اقتراب التصوف من الجمهور، أمرٌ لا يقلّل من قيمة التصوف. فهو، في كل مراحل تطوراته، كان قريبًا من عامة الناس ولم ينزل مستواه الفكري. وهذه شهادة من المستشرق شودكوفيتش، الذي قال: "التصوف كان، في غالب، أمره لصيقًا بأوساط الجماهير والبسطاء، كأهل الصُفّة، وكالعديد من الأولياء الذين كانوا إما إسكافيًا، أو حدّادًا، أو رقيقًا،

[35] اليشرطية، **نفحات**، 61.

[36] **م.ن**، ص74.

[37] **م.ن**، ص62.

[38] بدوي، عبد الرحمن، **تاريخ التصوف**، 23-25؛ وانظر: أبي خزام، **معجم**، 3.

أو أُمّيًا لا يقرأ ولا يكتب. لكن الأولياء سواء كانوا علماء أو أميين، هم العلماء على الحقيقة"[39]. كما يقول بدوي، عن اختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية: "للطرق الصوفية المنتظمة دور هائل في نشر الدعوة الإسلامية، كما حدث في الهند وإفريقيا. ومردّ هذا إلى اختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية، في هذه البلاد، وعيشهم بين العامة والفقراء"[40].

3. الأدوات التربوية التي عوّل عليها التصوف:

إن الوصول إلى الأهداف التربوية يتطلب من المعلم أو المدرب التربوي أو الشيخ الصوفي تكريس مجموعة من الأدوات التي تساعده على تحقيق تلك الأهداف في وقتها. ويمكنني إجمال الأدوات التربوية التي يعوّل عليها التصوف، بعامة، والشيخ اليشرطي، بخاصة، في التالية:

أ. الشيخ (المعلم)،

ب. العلم اللدني (الوهبي)،

ت. والطريقة،

ث. والجهد الذاتي،

ج. والعذول.

في الطريق الصوفي، لا يكفي الاقتصار على العلوم العقلية أو الكسبية، فإضافة إلى تلك العلوم الكسبية يؤمن الشيخ أن الإنسان بحاجة إلى علوم وهبية. فمثله مثل كثير من شيوخ الطرق الصوفية يؤمن الشيخ أن للمعرفة أو للتربية ثلاث طرق تبدأ بالتدرج المعرفي من (علم اليقين)، ثم (عين اليقين)، وأخيرًا (حق اليقين)[41]. لكن (يقين) الصوفي لا يبدأ من الشك، بتدرّجاته العقلية التي بيّنها الغزالي في كتبه، أو التي تحدث عنها ديكارت، وإنما يبدأ اليقين الصوفي من القرآن والسنة.

[39] شودكيفيتش، علي، **الولاية والنبوة**، 20.

[40] بدوي، **تاريخ التصوف**، 25.

[41] انظر هذا التقسيم لدى الطوسي، السراج، **اللمع**، 102.

أ. الشيخ (المعلم)

لقد تمحورت مبادئُ وتطبيقاتُ الطرق الصوفية، وبخاصة الطريقة الشاذلية، حول محور الشيخ (المعلّم)، والجماعة (المريدين). وقد جاء هذا الواقع الجديد تعبيرًا عن انتقال جوهري في المنهج الصوفي، من محور (الفرد - الله)، الذي يقوم على العلاقة الصوفية بين الفرد وبين الله مباشرة، عبر رحلة من المقامات والمراتب التي تهدف لتصفية النفس وصهرها في مقام الفناء، إلى محور (الجماعة - الله) الذي يقوم على أسس اجتماعية تكافلية، تترسخ عبر العمل الجماعي والمحبة الأخوية. وقد أصبح واقع التشتت الاجتماعي والسياسي يستلزم وجود القيادة الدينية (القدوة)، في ظل غياب مظهر الشخصية النبوية، إذ أصبحت الوراثة المحمدية هي التعبير الأسلم عن ذلك، وقد ركز الشاذليون على هذا المحور فاعتبروا أن الإيمان بالشيخ جزء من الإيمان الحقيقي، بقياس أن الجماعة الإسلامية ما كان لها أن تحقق ما حققته في الماضي، لولا التفافها حول شخصية الرسول - الفرد. فالشيخ هو وارث العلم المحمدي، وإمام الوقت، أو القائد الديني الذي يجب أن تلتفَّ حوله الجماعة.

للوصول إلى الهدف الذي ترسمه الطريقة للمريد، يركز الشيخ اليشرطي على دور الشيخ، بعامة، في تجلية هذا القلب، وإظهار ملامح تلك الفطرة المحمدية، وما على المريد إلا الاستعداد بتوحيد إرادته مع إرادة شيخه أو بتجلية قابله المحمدي، الذي اختصه الحق به، واختاره الشيخ بناء على هذا القابل، حيث يرى الشيخ أنه من عهد آدم، عليه السلام، إلى تاريخ نبينا محمد ﷺ، وكل نبي له جماعة، أحبّهم وأحبّوه، من عالم الأزل. فلما ظهروا في عالم الشهادة، مَنَحَهم على قدْر محبتهم. ومِن بعد نبينا محمد ﷺ، كذلك كان حال المرشدين، كل واحد منهم له جماعة من الأزل. وفي وقت ظهورهم في عالم الشهادة، يمنحهم على قدر محبتهم. ولما آلت المشيخة إلى الشيخ اليشرطي (لم نكلّف إخواننا المجيء إلينا؛ بل تركنا بلادنا وأولادنا، وجئنا إلى بلادهم، وجعلناهم محبوبين ومحبّين، ومنحناهم على مقتضى محبتنا لهم، لا على قدر محبتهم لنا...)[42].

[42] **اليشرطية، نفحات**، 76.

لكن ما هي الأداءات المتوجبة على المريد، طالما أنه عرف شيخه؟ المريد عليه أن يجتذب قلب شيخه نحوه، بالعبادة والاجتهاد، لأن (قلب الشيخ، دائمًا دومًا، مستغرق بذكر الله وأنوار رسول الله، لا تلفته حاجة من حاجات الدنيا، إلا قلب المريد الصادق) [43]، والطريق، لذلك، هو العبادة واتباع الشرع الشريف، فـ (معراج الفقير إلى شيخه الشرع المحمدي)[44]. فإن حصل المريد على رضى الشيخ توحدت شخصيته معه، كما قال، في أحد الأحاديث، عن توحيده لشخصية شيخه المداني: (لمّا افتقدت سمعي، وجدت سمع سيدي المداني، .. فصار شيخي قلبي، وزاويتي رأسي)[45].

وقد احتل (الشيخ) الدور الرئيس في علاقة المحبة؛ باعتباره القطب الذي تدور عليه الدوائر، والسبب في تجميع أشتات المريدين حوله، في ظل غياب النقابات المهنية والجمعيات الخيرية ومراكز التعليم والتربية، إذ كانت محبة الشيخ، باعتباره معلمًا، أو وارثًا، أو نائبًا عن النبي، بحسب عقيدة المتصوف، أداءان مهمان بالنسبة للمرحلة الطرقية التي كان يمر بها التصوف، وخاصة عندما أخذت الطرق على عاتقها الدور الاجتماعي في المجتمع. ولذا، فالشيخ هو صاحب الطريقة، والمربي والمعلم والمدرب للمريدين على منهاج وأحكام الطريقة، وهو الواسطة التي يحصل بها الاجتهاد والإمداد، وهو قطب ومحور للعلاقات جميعها. يقول الشيخ اليشرطي: (الطريق طريقتنا، والنور نورنا، إن شئنا نمده للفقير، وإن شئنا نطويه عنه)[46]. ويرى الشيخ أن الإنسان تتنازعه ثلاثة أقسام: الظلمة الشيطانية، ونور الإيمان، ونور الإحسان. فإذا أخذ أحدهم الطريق عن شيخ، فإن الله، سبحانه وتعالى، يخلصه من الظلمة الشيطانية، التي تشمل ظلمة الجهل، وظلمة الأنا، وظلمة الكفر، ويبقى بين نوري الإيمان الذي يزيد على نور قمر الآفاق، ألف ألف ضعف؛ والإحسان الذي يزيد على نور

[43] م. ن، 185.

[44] م. ن، 116.

[45] م. ن، 216.

[46] م. ن، 59.

شمس الآفاق، ألف ألف ضعف[47].

إن علاقة المريد بالشيخ، الذي ينوب عن الرسول، هي علاقة قائمة على الحب. أما علاقة المريد بالجماعة فعلاقة قائمة على الانتماء والمسؤولية. يقول الشيخ اليشرطي، معبرًا عن هذا المعنى: (الفقير الصادق هو الذي يُنهض إخوانه بجانب الله، ويُحيي قلوبهم بالله، ويعرّفهم به، ويدلّهم عليه)[48].

ولا يمكن تحقيق ذلك إلا عن طريق شيخٍ صوفي، محمديّ المنهج (شمولي)؛ خبير بشؤون عصره من ناحية، وحاجات مريديه من ناحية أخرى؛ فيعطي من فلسفته بقَدَر، ويصل بين أطراف الجماعة بقَدَر؛ يعزّز الفردية، أو الشخصية الصوفية بقَدَر، ويذيب الفوارق بين الأفراد بقَدَر، حتى تنصهر كلُّ الطاقات الخلّاقة، لا في نظرية صوفية تحتل مكانًا مهملًا في كتاب، بل في بُنيةٍ اجتماعية تتمحور حول نظريات صوفية مختلفة، تتلاقح من مَعين العصر الذي تعايشه، وتستمدّ من مَعين قوة الشيخ الباطنية الاستمرارية وقوة المواجهة. فلو كان إبراهيم بن أدهم في زمان الشيخ- كما جاء في أحد أحاديثه- لأعطاه مقامه وهو جالس على كرسي مملكته[49].

ولا مناص من الاعتراف بأن الشيخ علي اليشرطي كان ذا فكرٍ مثالي، من جانب، وفكر إجرائي، من جانب آخر. فقد كانت آراؤه تنسجم مع ما يذهب إليه الفلاسفة الإسلاميون والمثاليون، في أحد جوانبها، وكانت تتفق مع مناهج البحث الحديثة. وهذا ما حفظ استمرارية الطريقة وآراء الشيخ ضمن مجتمع سريع التقلب والتطور. فالتدرج المعرفي، من علم إلى عين إلى حق اليقين، سيقابل، في الفلسفة الحديثة، الانتقال من الملاحظة والفرضية، إلى التجربة، إلى تحقيق الفروض. وقد شرح الشيخ اليشرطي هذا التدرج المعرفي،

[47] **م. ن**، 15.

[48] **م. ن**، 277.

[49] **م. ن**، 222.

فقال: (إذا قيل لك: يوجد في الشام عالِمٌ كبير في علم الظاهر، والباطن، والمعرفة، والتحقيق، والشهود، والأخلاق المُرضية، والأوصاف المحمّدية، فماذا يصير عندك؟! (علم اليقين). فإذا جاء الرجل، ورأيته كما ذُكر لك، فماذا يصير عندك؟! (عين اليقين). فإذا صَحِبته، وعرفت ظاهره وباطنه، فوجدته فوق ما وصفوه لك، ماذا يصير عندك؟ (حق اليقين). إذن، ما الذي فني بينك وبينه، وهو على ما هو عليه، وأنت على ما أنت عليه، لا زيادة ولا نقصان في وجود ذاته وذاتك؟! الجواب: الذي فني بينك وبينه الجهل، أي جهلك به)[50].

ب. العلوم اللدنية (الوهبية)

العلم اللدنّي، هو العلم الذي يقع في القلب بدون تعلّم، ولكنه يهجم على القلب، بغير حيلة واجتهاد من العبد. وقد عرّف الهروي الأنصاري العلم اللدني، بأنه "العلم الذي يقذفه الله في القلب إلهامًا، بلا سبب من العبد ولا استدلال" [51].

الشيخ اليشرطي، اعتبر أن المعرفة ليست فقط مددًا سيتلقاه الإنسان من السماء؛ بل هناك معرفة مركوزة في حجرة من حجرات عقل الإنسان الباطن، لكنه محجوب عنها بشهواته وتفكيره الدنيوي. فهو يعترف بقصور العقل المجرد عن الوصول إلى تلك المشارف السامية للمعرفة. ويقول إن السبيل إلى هكذا معرفة لن يكون، إلا عن طريق الذوق الصوفي. والذوق الصوفي ليس أمرًا مفارقًا خارجًا عن إرادة الإنسان، أو بعيدًا عن مُكناته البشرية؛ فهو أمر مفطور فيه، منذ اللحظات الأولى للخلق، لكن غطّته الحجب الظلمانية وعوامل الصدأ المتكونة من طول معايشة المادة والكثافة البشرية. ولا سبيل إلى إماطتها من طريق المعرفة البشرية إلا بالذِكْر، أو استحضار الهدف المنشود ضمن الوعي الإنساني. إذ (كل مولودٍ يولد على الفطرة. ومنذ أن يطلق عليه الاسم، ويدعى به، تلبسه الخلقية. ولا يزال

[50] **م. ن** ، ص 418-419.

[51] هلال، إبراهيم، في كتابه: **المعرفة الإشراقية**، ص173.

ينمو، إلى أن يبلغ سن الرشد، فيفرح أبواه. ولو عرفا قيود العقل، لبكيا عليه...)[52].

لا شك في أن الشيخ اليشرطي، في ذلك، مثله مثل الكثيرين من المتصوفة، الذين يؤمنون بضرورة إزالة حجاب الأكوان من طريق السالك، ومن ضمنها العقل، حتى تتضح لديه الرؤية، فـ (... العقل عقال، أي تراكم الحجب. ولا يقدر على الخلاص من تلك الحجب، إلا صاحب مرتبة نورانية محمدية)[53]. لكن الشيخ اليشرطي لا يتعامل مع هذه الحجب الدنيوية بسلبية واعتزال، بل ما يدعو إليه هو جعل كل المظاهر الحياتية والوجودية في بصر العارف لا في بصيرته، وفي يده لا في قلبه. فالغين (أي الحجاب) مطلوب من المريد أن يطمسه في قلب العين (أي الحضور)، كما جاء في أحد أحاديثه[54]، أي أن يربط المريد مظاهر الوجود المختلفة بمعنى التوحيد الكامن خلفها؛ إذ لا يغيب عن فلسفة الشيخ أن هذه المخلوقات مظاهر الحق.

وانسجامًا مع نظرته في **وحدة الشهود المحمدي**، مال الشيخ اليشرطي إلى ما يقترب من هذا الرأي. فجعل كافة الموارد تَرِدُ على الإنسان (من أربع جهات: ملكي ورحماني ونفساني وشيطاني...)[55]؛ فتستقرّ في مستودع واحد هو القلب. ولكن، على الرغم من تنوع مصادر هذه الموارد، فإن هذا التنوع وهمي، أو ظاهري. والمريد المتمكّن هو الذي يستطيع تجاوز هذا التعدّد

---

[52] **اليشرطية، نفحات**، 106.

[53] **م. ن**، 106.

[54] الإشارة إلى حديث الشيخ اليشرطي: (... أتظنّ أن معنى فناء نفسك أنك تفنى؟! ماذا قال صاحب الوظيفة الشريفة، رضي الله عنه؟! قال: (وأزل عن العين غينَك). مع أن العين لم يتصل بها حرف من الحروف. ولكن، لوجود النقطة فوقها، وُصفت بالغين. وما هي الغين؟! هي وجودي ووجودك. فيجب أن تزيل النقطة مِن فوقها. أزل النقطة من فوقها، وضعها في باطنها. فلو وضعنا ألف نقطة في باطن العين، وطمسناها بالحبر لا يضرّ، بعد أن أصبحت في باطنها). اليشرطية، **نفحات**، 469.

[55] اليشرطية، **نفحات**، 439؛ والقشيري يقسم الخواطر إلى ذات الأنواع؛ فمنها ما يكون ملكًا، وهو الإلهام؛ وما يكون بإلقاء شيطان وهو الوسواس؛ وما يكون حديث النفس، وهو الهواجس؛ وما يكون من قبل الحق، وهو خاطر الحق. انظر: القشيري، **الرسالة**، 43.

الظاهري، والنفاذ إلى الوَحدة القابعة خلفه. يقول الشيخ اليشرطي: (هي الخواطر، إذا قويت على العبد، تخلّ شعوره. والفقير، إذا تضايق، وكثرت عليه الخواطر، فليردّها إلى **وَحدة شهوده**)[56]. فالمصدر الحقيقي للموارد هو حضرة **القابل والاستعداد**، أو درجة الشهود التي يعيشها المريد (من روح مشهدك يأتيك مددك)[57]. فماذا يقصد بروح مشهدك، أو وحدة شهود المريد؟ إنه قابلك (القابل المحمدي) و(استعدادك) الآدمي الذي يهيئك لتلقي المدد. وكيف تكون هذه التهيئة؟ إنها تحتاج إلى عمل جماعي، وآخر فردي.

وهذا ما يفسره قول الشيخ اليشرطي، بلغة أخرى، إن اجتماع المريدين على الخير والنصيحة، وذكر الله يخلق فيهم المدد، فيعيش المريدون حالة الحضور والشهود والتناغم مع الحضرة المحمدية (اجتمعوا، واذكروا، وتناصحوا، والمدد يأتيكم هكذا) . وأشار بإصبعه على دائرة الفقراء [أي المريدين][58].

وهذا الحديث الأخير يعني أن الشيخ يؤمن أن المدد، ليس حالة مفارقة أو غريبة عن المريد؛ بل إن المريد الصادق يعيش المدد في داخله، ويقدر على توليده في يومه. بل هو يؤمن أن الكون كله من تقديرات الإنسان والقيامة قائمة على رأسه[59]. فالدائرة كلها تدور على الإنسان وقابله وإرادته. وهذا الرأي لا يبدو غريبًا، إذا قارناه بالمفهوم السائد للخاطر، الذي يعني هبوط العلم أو المعرفة على الإنسان من الأعلى، إذ إن "توليد" المريد للخاطر يعني تفاعل (الإلهي) مع (البشري) واصطباغه بالتدرج المعرفي له، ومخالطته لأمزجة الكثافة البشرية، وتأثره بها. ويفسر الشيخ اليشرطي هذه الفكرة، بالذات، بأن (الإنسان لا يرى في الوجود، إلا ما هو مطبوع في قلبه، ولو كان الفعل ظاهرًا من غيره)[60].

---

[56] اليشرطية، **نفحات**، 87.

[57] طه، **أحاديث**، خ، 210.

[58] اليشرطية، **نفحات**، 72.

[59] **م. ن**، ص477.

[60] **م. ن**، ص157.

إذن، فهل تتعدد مصادر الخواطر بتعدد المتلقين؟ ثم، هل تتشابه حالات الخواطر، في شهود كل مريد من المريدين؟

يعتقد الشيخ اليشرطي أن مصادر الخواطر، وإن تنوعت قوالب المتلقين بتنوع ثقافاتهم واجتهاداتهم وقوة الإمداد لديهم، فهذه الخواطر لا تتعدد مصادرها، فهي تنبع من يقين المريدين أو إيمانهم؛ لكن الخاطر نفسه على درجات، بينما اليقين واحد، لكنه على مراحل (علم، وعين، وحقيقة)؛ فالخواطر، بحسب رؤية الشيخ، منها ما هو رحماني، ومنها ما هو شيطاني، ومنها ما هو بين بين، (فما وافق الكتاب والسنة فهو رحماني، فاعمل به. وما خالف الكتاب والسنة فهو شيطاني، فاجتنبه. وإذا لم يتبين لك ما هو، فاتركه في بقعة إمكانه، حتى يتبين)[61].

وسُئل الشيخ اليشرطي مرةً: هل فوق الإيمان شيء؟ فقال: (نعم. توجد أرض الثبوت، وهي الإقامة على الحق)[62]. ويتمايز الشيخ اليشرطي، في نظرته هذه، عن نظرة أبي سليمان الداراني الذي اعتبر الإيمان في أعلى رتب المعرفة، إذ فضّله على اليقين؛ لأن " الإيمان وطنات، واليقين خطرات "[63]. فقد زاد الشيخ اليشرطي على الإيمان مرتبة "الثبوت"، وهو الإيمان المدعوم بالروح القدس، كما ورد في حديثه الذي مر سابقًا[64].

والأبعد من ذلك أن الشيخ اليشرطي، على الرغم من تمييزه بين الواردات المختلفة، عامة، فإنه يعتبر بعضًا منها، كالموارد والخواطر والهواتف، أعراضًا يتوجب على الفقير أن يتجاوزها، حتى لا يقع في (الاستدراج). فيقول الشيخ، في هذا: (الموارد، والخواطر، والهواتف، كلها عرض، لا يقف عندها المريد)[65]، طالما أنها لم تتدعم بتأييد الروح القدس، أو لم تصل حد الثبوت

[61] **م. ن**، 101-102.

[62] **م. ن**، 424. والثبوت لدى المتصوفة يشير إلى استمرارية العمل والجد لإدراك " الأعيان الثابتة "، أو الوصول إلى حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة.

[63] الطوسي، **اللمع**، 446.

[64] اليشرطية، **نفحات**، 371.

[65] **م. ن، نفحات**، 86.

واليقين الثابت. لذا، فهو، هنا، لم يشمل الخاطر الرحماني معها، لأنه يعتبره أسماها وأوثقها.

فهل يصل الأمر إلى درجة عدم الثقة بما يصل إلينا عن طريق الواردات، عامة؟ وما الضابط لصدقها؟

بتأثيرٍ من مواقف متشددة، وقف بعض الباحثين ضد الواردات الصوفية، عامة، دون تصنيف، أو تمييز بين الإلهام والخاطر. إذ رأى بعضهم[66] أن الخاطر، بكافة ضروبه، ليس يقينيًا قطعيًا، كما يقول الصوفية، لأنه قد يكون "وسوسة"؛ واشترط أن يضبط بالقرآن والسنة. كما رأى بعضهم[67] أنه لا يكون العلم اللدنّي مقبولًا إذا تماشى مع آراء الإشراقيين، الذين ربطوه بعالم المُثل؛ ولكنه يكون مقبولًا إذا كان ثمرة كمال العبودية لله. لذا، اشترطوا لقبول العلم اللدني شرطين:

أولًا . أن يتماشى مع الكتاب والسنة؛

وثانيًا . أن يقوم على سبب أو دليل.

أما الشيخ اليشرطي، فهو يركّز على التمييز بين الوارد الإلهامي الرحماني وبين الخاطر النفساني، أو الشيطاني. ومن أجل هذا، قيّد الإلهام بضابطين، هما: الشرع (النقل)، والعبادة (العمل)؛ حتى لا تدخل النفس على المريد، فتبدّل حقائق الأشياء لديه، وحتى تتقوى مصداقيتها ويقينيتها عنده. لذا، قال: (جعلت وِردي مواردي)[68]، أي في صلاتي يكون إلهامي؛ لأنه يعتقد أنه بعيدًا عن الصلاة والعبادة لا تضمن الموارد، لا من حيث استمراريتها، ولا مِن حيث مصداقيتها. ولذلك طلب أن يزن الفقير موارده بميزان الشرع[69]. كما أكّد نظريته بأن موارد المريدين تتفاوت بحسب اجتهادهم وتدرّجهم في العبادة. فـ (الله يحاسب الفقير على الخاطر. فإن كان ظلمانيًا، تُجلى له

[66] سارة، **الاتصال**، 203-204.

[67] هلال، **المعرفة الإشراقية**، 170-177.

[68] اليشرطية، **نفحات**، 213.

[69] **م. ن**، 80-81.

صورة ظلمانية، يتعذّب بها. وإذا خطر له خاطر نوراني، تُجلى له صورة نورانية يتنعّم بها)[70].

لكن ما هو موقفه من ضابط الدليل والعقل؟

إن الشيخ اليشرطي يتبنى موقفًا شموليًا - توفيقيًا. وهذا الموقف يدعوه إلى قبول كافة الأطراف المتباينة، مع عدم المساس بجوهر عقيدته. لذا، فإن العقل، وإن كان من الصعب جعله ضابطًا على الإلهامات والموارد، بحالته الأولية، حالة القيود المنطقية والنظرية، إلا أن الشيخ، ومن خلال ما طرحه من معادلات توفيقية، تدعو إلى جعل العقل محمولًا كثيفًا على جناح طائر خفيف، كالروح، أو العلم الإلهي. مِن خلال ذلك، يتقبّل الشيخ اليشرطي وجود العقل، بعد أن "يتكحّل بالوحدانية"، في حضرة الإلهام، كعامل تمييز، أو كضابط إيقاع، يتدخل في الترتيب الداخلي للموضوع، ولا يتدخل في عملية التنقية (التصديق أو التكذيب)؛ لأن عملية التنقية تلك أُنيطت بضابط النقل. لذا، كان يشدد دائمًا على أن يدعم المريد موارده بالسند، أو فليسكت[71].

أما العقل فمطلوب منه أن يكون أكثر انطلاقًا وتفتّحًا، حتى لا يقع في مزالق ومغالطات وقيود، ينسجها حول نفسه كخيوط العنكبوت. فنحن نجد في أحاديث الشيخ اليشرطي إشارات كثيرة إلى قيود العقل. إذ إنه يؤكد، دائمًا، أن المعرفة الإلهية لا تدرك بالعقل المقيّد بطبيعته، فالعقل يدرِك، لكن ليس العقل المقيد بالطبيعة. وها هو الشيخ اليشرطي يؤكد خطر التصنّم والتمسك بالعقيدة الخاطئة واعتقاد أفضليتها، إذ (... ما مِن فقير إلا وفتحت له وجهة في الطريق. فإذا ربط، وقال هذه حق، كفر، والعياذ بالله، وقوله عقيدة فاسدة)[72].

من هنا، كان على المريد أن يبحث عن اليقين، وكذا، عليه أن يتدرّب على التمييز بين الخواطر والموارد. وهذا التمييز تتدخل فيه عوامل كثيرة، منها العقل، فبالعقل يكتشف الإنسان

[70] **م. ن**، 489.

[71] **م. ن**، 83.

[72] **م. ن**، 350.

أن الإلهام نوراني روحاني. ولذا، فهو يبعث الرضا والراحة. كما يكتشف أن الخاطر عقلاني مشتق من معنى الخطر، فيه ظلمانية ووسوسة. ولذلك، فهو يبعث الشك والقلق. من هذا المنطق فضّل الشيخ الإلهام الشهودي، الذي يشاهد فيه المريد الحقيقة عيانًا ويقينًا، ويميز، بما يمنحه الله من نورانية، بين الأشياء، وقال إنه يَفْضُل قناطيرَ الأعمال[73]، لأن العمل بلا هداية، أو تمييز، أو كشف، محض عادات لا طائل تحتها. وقال، كذلك،: (قال سبعون رجلًا من العارفين: أنْ لا جنة، إلا الشهود؛ ولا جهنم، إلا البعاد)[74].

يرى الفيلسوف محمد إقبال أن حالة الوحي، أو الإلهام، تختلف حقيقته باختلاف مراحل التدرّج والتطور في الوجود، عامة. فالنبات الذي يزكو طليقًا في الفضاء؛ والحيوان الذي ينشئ له تطوره عضوًا جديدًا، ليمكنه من التكيّف مع بيئته؛ والإنسان المستلهم للنور من أعماق الوجود... كل أولئك أحوال من الوحي تختلف، في طبيعتها، وفقًا لحاجات مستقبِل الوحي، أو لحاجة نوعه[75]. وهو معنى يوسّع من نطاق الإلهام حتى يشمل كل أنواع المعرفة البشرية وغير البشرية. وهذا موقف مهم، لنا، عند دراستنا للتصوف؛ إذ إن المتصوف المؤمن بوَحدة الموجِد، لا يؤمن بسريان هذه الوَحدة في الجنس البشري، فقط، بل إن كل مظاهر الوجود، حتى الجمادات منها، هي مجلى لهذه الوحدة الذاتية. فهل تنعكس الوحدة على الإلهام، أيضًا؟ بمعنى أن الإلهامات تتشابه مصدرًا ومادةً، بين أنواع المؤمنين؟

ويرى بعض الباحثين[76] أن الفتح أو الإلهام يختلف من شخصٍ لآخر. لذا، لم يكن الصوفي نسخة من أخيه، في معرفته، ولو كانت معرفة الله نمطًا واحدًا، لكان الله محدّدًا في ذلك النمط. ويرى بعضهم الآخر أن الإيمان لا يختلف لدى العوام والمتصوفة والمتكلمين؛ لكنه يفسّر التفاوت

[73] **م. ن**، 539.

[74] **م. ن**، 592.

[75] إقبال، محمد، **تجديد التفكير**، 143.

[76] عطا، عبد القادر، **التصوف**، 292.

الحاصل، فيقول إن الإيمان ليس ثابتًا بل متحركًا، لأن الإيمان يقين له درجات: عميق، ومتوسط، وسطحي "إنه إيمان واحد في جوهره، واختلافه ظاهري، يميز بين دين ودين، ولا يميز بين مؤمن ومؤمن، إلا بمقداره من الغنى، والعمق، والصفاء"[77].

إذن، وكما قلت سابقًا، فلو وجد تفاوت في درجات الإيمان أو الإلهام، أو كان الإيمان واحدًا، لكنه متحرك، فإن ما يصل إليه الشيخ اليشرطي، بالنتيجة، أن هذا التفاوت، أو التغاير، أمر سطحي، أو حجابي، إذ الأصل وحدة المتجلّي في الكثرة والتنوع. وطريق الشيخ اليشرطي المعرفية تدعو المريد إلى أن "يميّز ويمهّد"، أي يجمع ويفرّق، حتى يحقق الشمول. فالمعرفة الصوفية، وإن كانت تقنع بالمعرفة الحسية والعقلية، في البدايات، إلا أنها تتجاوز ذلك، عن طريق الزهد والعبادة، إلى المعرفة الإلهامية، التي قال عنها الشيخ اليشرطي: (الطريق كالجوهر المكنون في صندوق. والمفتاح ذكر الله. وأسنان المفتاح كفّ الحواس عن المخالفات)[78].

لكن المعادلة اليشرطية، التي سبق ذكرها، حول تفاعل العلم الإلهي مع العقل والإدراك، للسمو بالمعرفة الإنسانية، لا تعني بأي حال من الأحوال التخلّي عن العقل والإغراق في الغيبيات، بل إن ملامح الوسطية، أو الشمولية اليشرطية تتمركز في الصحو الجامع بين إدراكات الإنسان كافة، مع تحقيق المعرفة المستمرة، الفاعلة في الحياة والمجتمع. فالمعرفة الإلهامية لا تثير جدلًا حول شرعيتها، بقدر ما تثيره مصداقية تلك المعرفة، ودرجتها من التحقيق، ودورها في الحياة وتغيير الواقع. حيث يرى المحاسبي أنه، كما تختلف درجة الإيمان بين العارفين، فإن الحركة المعرفية تنتج زيادة اليقين وزيادة العبودية لله[79].

الشيخ اليشرطي لا يستدعي الإلهام لكي يتصرف الإنسان في الكون، أو يستخرج أسرار الحياة الكامنة فيها، ولا لكي يتحول البشر إلى ملائكة، بل هو يعتقد أن التوازن بين العقل

[77] شلق، علي، **العقل الصوفي**، ص27-28؛ وهو ينسب كل هذا إلى الغزالي ويعتبرها نظريته.

[78] اليشرطية، **نفحات**، 58.

[79] عطا، **التصوف**، 279.

والإلهام يخلق إنسانًا جديدًا، لا هو بالملاك ولا هو بالحيوان، إنه إنسان العقل والإلهام، أو القوة والشفافية في آن معًا؛ إنه إنسان المعرفة والمحبة، كما عبر عن ذلك محمد إقبال بقوله: منتهى غاية الذات [البشرية] ليس أن ترى شيئًا [خارقًا للطبيعة]، بل أن تصير شيئًا [أي على الصعيدين الأخلاقي والمعرفي][80].

ننتهي، إذن، من هذا المبحث إلى أن الشيخ اليشرطي لا يتفق مع الرأي القائل بأن العقل في جوهره متناهٍ، ومن ثم لا يقدر على إدراك غير المتناهي، إذ إن هذا رأي "ينهض على تصور خاطئ لحركة العقل في تحصيل المعرفة"[81]. بل إن العقل قادر على تحصيل المعرفة، والسمو نحو الإلهام واليقين المعرفي، ضمن رياضات معينة، تخرج به من أرض أقفار القيود، وتسمو به إلى سماء الإطلاق.

ت. الطريقة (المدرسة/ المجتمع)

وجد الشيخ اليشرطي أن التحقيق الأمثل لمعادلة الجمع بين الفلسفة الصوفية والحياة الاجتماعية الطرقية، لا يتحقق، بشكل واضح وملموس ومتكامل، إلا عن طريق تقديم حياة طُرُقية بسيطة، لا تقوم على كثرة أورادٍ أو عبادات، ولا على غوصٍ في متاهاتٍ فلسفيةٍ تنأى بالمتصوف عن الواقع المعاش، ولا على زهدٍ يعزل صاحبه عن المجتمع والناس، بل هي تتحقق بجمع الشيخ الصوفي بين طرفي المعادلة (الجماعة - الفرد).

كما لا ينسى الشيخ اليشرطي، الدور التربوي للأخ والجماعة، في كشف عيوب النفس، وإعانة المريد على التخلص من الأوضار والأدران، والسمو في مراتب التحقيق واليقين. حيث يقول الشيخ: (... أخوك الذي دائمًا معك على نفسك، في سيرك، وليس الذي مع نفسك عليك)[82]. بل إن الشيخ يعطي لعلماء الجماعة دورًا يوازي دور الشيخ في تربية المريد. إذ يقول:

[80] إقبال، **تجديد التفكير**، 226.

[81] **م. ن**، 12.

[82] اليشرطية، **نفحات**، 576.

(إن تعذر عليك الاجتماع بشيخك، والاستماع إليه، والى إخوانك، فعليك بمجالسة علماء الورع)[83].

ويتعدى دور الجماعة، أو الأخ النصيحة والتوجيه، عند الشيخ اليشرطي، إلى كون محبة الأخ وخدمته جزءًا مهمًا من التربية أو العبادة المطلوبة من المريد، للوصول إلى المعرفة الإلهية، فجعل الشيخ إطعام الجوعان، وإعطاء المحتاج، من نوافل العبادات الموصلة[84]. ويمكننا أن نتخيل أثر هذه القاعدة الصوفية على تعزيز المحبة والعوامل الإيجابية بين أعضاء المجتمع الصوفي.

لذا، كان أحد أهداف الوجود الطرقي، في التصوف الإسلامي، هو تنظيم العلاقات ما بين هذه الأبعاد الثلاثة (الشيخ - المريد - الطريقة)؛ فالشيخ هو قطب الدائرة، أو المحور الذي تدور عليه الدوائر؛ والمريد هو الذي يتأثر فعلًا وانفعالًا، في حركة جدلية صاعدة ونازلة؛ والطريقة هي التي تنظم تلك العلاقات المتداخلة، على أسس ونظم ضابطة. يقول الشيخ اليشرطي، واصفًا تفاوت دوائر المريدين، في السلوك إلى الله، وهو تفاوت منهجي لا جوهري، فكل واحد من أئمة الصوفية اختار المنهج الذي يميز طريقته؛ كالخلوة، والرياضة، والسياحة. أما الطريقة الشاذلية اليشرطية فقد انتهجت طريقة حب الله ورسوله[85].

إذن، فالشأن الاجتماعي هو المسيطر على الخطاب الصوفي في هذه المرحلة- على الأقل-؛ لأن الشيخ يريد للمريد أن يتخطى حقبة العمل الفردي، التي عاشها المتصوفة السابقون، وينخرط في العمل الجماعي. تروي السيدة فاطمة اليشرطية أن أحد أتباع والدها، جاء يستأذن شيخه في أن يترك مهنة التعليم، نظرًا لتقدّمه في السن. فقال له الشيخ اليشرطي: (ألا تعلم، يا شيخ مصطفى، أن منزلتك عند الله كبيرة؟! أنت سفير بين الحق والخلق، تلقّن آياته لخلقه)[86].

[83] م. ن، 108.

[84] م. ن، 60-61.

[85] م. ن، 61.

[86] م. ن، 663.

وبهذا فإن الشيخ يلفت نظر مريديه إلى ضرب جديد من الجهاد، هو جهاد توازني شمولي.

فالإنسان، في مفهوم الشيخ، هو الأهمّ في هذا الكون، لأنه نقطة ارتكاز الوجود، وهو كتلة من المشاعر والأحاسيس؛ وبالتالي، فأي مبدأ أو عقيدة لا تلبّي هذه المشاعر والأحاسيس هي عقيدة ناقصة. ومن أجل ذلك، فالزهد الذي يدعو إليه الشيخ اليشرطي هو زهد أسمى من الزهد عن المادة، هو زهد شمولي يجمع بين المادة والتعفف عنها، في آن واحد. هو زهد معنوي نفسي، يعمل على بناء شخصية إسلامية صوفية إيجابية، فيدعو إلى البناء والعمل والاختلاط بالمجتمع، ولا يدعو إلى البطالة والعزلة والتقوقع.

ولتحقيق هذه الشمولية الاجتماعية والحياتية، نجد الشيخ اليشرطي يعتبر الإنسان ببعديه: الظاهر (الشرع)؛ والباطن (الحقيقة)، محورًا لعلاقات مستمرة ومتصاعدة مع المجتمع والوجود. فالإنسان جزء من الوجود، والوجود جزء من الإنسان، بالمقابل[87]. وهذه المركزية الوجودية تساعد الإنسان على إقامة علاقات متوازنة مع الأشياء من حوله، وتسخير مظاهر الطبيعة له. وقد تمثّل هذا الموقف في إيلاء الشيخ الأهمية لكل جزئيات الوجود البشري، بتعادل وتوازن، دون غلبة جانب على آخر. والأهم من ذلك، أن الشيخ اليشرطي كرّس كل ما تعنيه الحياة الطُرقية لخدمة الفرد، وتحقيق تواصله مع الجماعة. وبالتالي، طلب من مريديه ترجمة العبادة والنظريات الفكرية إلى تعايش واقعي، ينصبّ على التكافل الاجتماعي، وخدمة الجماعة. لكن، إذا ركّزنا حياتنا الطريقية على المعاملات، واكتفينا من عباداتنا بالعمل، وحلّت محل الذكر محبة الأخ، ألا يلغي ذلك مبدأ العمل الباطني، ويهدم مبدأ التفاوت والتدرّج بين المريدين، في تحصيل العرفان الصوفي؟ ثم، إن كان هذا المبدأ يقرّب التصوف من قطاعات شعبية واسعة، تشمل العاملين والموظفين والتجار والجنود... الخ، أفلا يقلل ذلك من عدد العاملين في التصوف، والمتفرّغين للعرفان وتحصيل المقامات الصوفية، مما يهبط بمستوى الفكر الصوفي إلى مستوى العامة؟.

[87] م. ن، ص 476-477.

إن توازنية الشيخ اليشرطي لا تسمح بالتركيز على جانب دون آخر. فهو إن رفض الزهد وحبّذ العمل، وإن قدّم محبة الأخ على الذِكر، أو نادى بترك الخلوة والعزلة، والتوجّه نحو التجارة والمشغل، فهو إنما يسعى، من وراء ذلك، إلى تحقيق الشمولية التوفيقية التي كان دائمًا يجاهد من أجلها. من منطلق أن كل تصرفات المسلم عبادة يؤجر عليها، إذا أخلص فيها.

ث. الجهد الذاتي (الرغبة/ الدافع)

يركز الشيخ اليشرطي على الجهد الذاتي للمريد في الاستعداد، وتصفية النفس، والاجتهاد والسعي الدؤوب للتخلص من الكثافة، فما الوجود الذي يقابل الإنسان إلا وجوده. (والنظر فيه، بأية صورةٍ من الممكنات ترى فيها الرجس، يكون ذلك من نقص إيمانك، طهر وجودك، يكمل إيمانك)[88]. لذا، فتربية النفس تتطلب عزلها عن عوالم الأنانية والشهوة، التي يعتبرها الشيخ أعظم داء في الوجود[89]. لكن ترقي النفس لا يلغي أنها في أغلب أوضاعها ضعيفة وقابلة للانحراف. (والحق، سبحانه، هو الذي يضع فيها القوة...)[90]. فاللحظات التي تكون فيها النفس ضعيفة أو مشوبة بالحجب والشوائب، تنتج عبادة غير موصلة، أو تؤدي حركات خاوية من المعنى الروحي المقصود منها. كما شرح، ذات مرة، فقال: (...الوجد من الله، والتواجد من النفس)[91].

لكن الجهد الذاتي يبقى ساكنًا في قلب الفقير حتى يتهيأ له أن يجتمع بمن يحرك فيه تلك القوى الخفية، ويشعل جذوة المحبة لله ولأهل الله، ويأخذه في طريق الصلاح والسمو. فقد قال الشيخ لمن سأله عن طريقة إزالة العَرَض الذي يطرأ علينا: (أما سمعت الآية الكريمة: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسن فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** ﴾[2]؟! فالإنسان يخلق على فِطرة التوحيد. والحديث الشريف يقول: (كلُّ مولود يولد على الفطرة)[3]. والعَرَض الذي يطرأ عليه هو الشِرْك

[88] **م. ن**، 158.

[89] **م. ن**، 384.

[90] **م. ن**، 420.

[91] **م. ن**، 455.

الخفي. فإذا مَنَّ الله عليه، وجمعه بنبيٍّ مرسل، أو بوارث محمدي أكمل، هنالك تشتعل نار المحبة في قلبه، فتحرق ذلك العَرَض الذي هو شرك خفي، ويرجع الإنسان إلى فطرة التوحيد)[92].

كما أن قضية الجهد الذاتي ترتبط بنظرية (القابل والاستعداد) التي تبناها الشيخ اليشرطي، فالنور الإلهي هو أصل الوجود، وهو نور ثابتٌ بثبات الذات الإلهية. لكن الله، عزّ وجلّ، نوّع انعكاسات هذا النور في مرايا الوجود، بحسب تجلّيات الصفات والأسماء الإلهية. وربط التغير في أحكام الوجود بتغير انعكاسات (القابل والاستعداد)، لدى الإنسان. فجعل نور الحقيقة المحمدية أصلًا للوجود الحادث. إذ مِن تكثُّف هذا النور، بدرجات متفاوتة "متدرجة"، سيتم تصنيف الخلق إلى أهل سعادة وأهل شقاوة. فهذه النورانية (الأصل) هي البرزخ الممدّ لما كان وما يكون. لكن ذلك الإمداد سيتم بشرط تهيئة (القابل والاستعداد). ومعنى هذا، أن الأصل، في الإنسان، هو الفطرة المحمدية التي احتجبت بحكم الوجود البشري، وتكثّف المادة. وهذه الفطرة معرّفة بـ"القابل"، في نظرية الشيخ. أما "الاستعداد" عنده، فهو الجهد الذاتي بتهيئة القلب وتنقيته لتلقي المدد، والرقي بالمريد من حال إلى حال.

فـ(العارف) هو الذي قابل استعداده قابِلَه، فسلك طريقه الصاعد نحو إشراق الذات؛ وغير العارف (الجاهل) أو (الهامل) هو من حجبته الصور الوجودية والكثافة الطبيعية عن مشاهدة النورانية المنطوية فيه، وتابع هواه ومتطلبات شهوانيته، فسقط في وَحْل المادة. فهما (مرتبتان: إما أن يكون العبد الفاعل، والحق فيه القابل؛ وإما أن يكون الحق فاعلًا، والعبد قابلًا. والثانية أكمل)[93] .

ج. العذول (التحديات):

العذول هو الآخر، الذي يكثر من اللوم، لعدم قدرته على الفهم والإدراك. والعلاقة مع

[92] **م. ن**، 212.

[93] **م. ن**، 609.

الآخر، سواء أكان فردًا أم مجتمعًا، قضية في غاية الأهمية بالنسبة للشيخ، فهذا العذول هو تجسيد للتحديات التي ربما ترفع المريد للأعلى، أو تشده للأسفل. لذا، فإن الشيخ اليشرطي، يعتبر الظاهر، ومن ضمنه (الآخر) جسرًا يؤدي إلى الباطن، وما على المريد إلا أن يتوافق مع هذه القشرة الظاهرة، دون إهمالٍ لهذا الظاهر أو إقلال من قيمته. ولذلك، فإن الشيخ يعطي المريد مفتاحًا ذا استمرارية وديمومة، لينتقل به من عالم الفرق الأول (التحديات) إلى عالم الجمع (الفناء)، وهذا المفتاح هو الذكر الخفي الذي يجعل منه الشيخ تمثلًا للروح القرآني. لكن، بما أنه لا يريد لمريده أن يظل يحيا في مقام الجمع، لأنه مقام مُهلك، لذا، فإنه يدعو مريده إلى العودة إلى عالم الفرق الثاني (البقاء بعد الفناء)؛ حتى يوفّق فيه المريد المُجِدّ بين الظاهر والباطن، وبين الشريعة والحقيقة... ألخ. فيحيا متوافقًا منسجمًا مع عالمه الخارجي، بعيدًا عن الاضطراب والتناقض مع الوجود والمجتمع؛ إذ إن تلك الثنائيات تشكل تحديًا كبيرًا للمسلم، عامة، وللصوفي، خاصة.

وللتخلص من هذه التحديات، والتي تتجسد في العواذل، اعتبر الشيخ اليشرطي أن طريقته ليست طريقة كرامات. بل هي طريقة معرفة بالله[94]. وأن مقام (الاستقامة)، أو (الثبوت)، أو مقام (حق اليقين)، هو الهدف الأساس للمريد، وهو أرقى المقامات التي يمكن أن يحصل عليها المريد الصادق. وقد جعل اليشرطي هذا المبدأ عنوانًا لدعوته الفكرية، إذا جاز التعبير، أو لحركته التجديدية، التي بدأت بنقد الواقع الصوفي، القائم على الانغماس في الجانب الغيبي للفكر، وإهمال الجانب الواقعي المُعاش. كما أن ثورته على الكرامة والفكر الغيبي الصوفي أراد لها أن تقوم على أسس يقينية. لذا، فالطريق، عنده، هي الأعيان الثابتة في العلم[95]، وهي الثبوت[96]. والكشف الصوفي، إذا لم تدعمه قواعد يقينية، أو شرعية، يكون عُرضة للاهتزاز

[94] طه، **أحاديث**، خ، 65.

[95] اليشرطية، **نفحات**، 59.

[96] **م. ن**، 59.

والشك والتراجع. والرجل (هو الذي لا تزحزحه التجليات عن مقام التمكين)[97].

ومِن هذا المنطلق، يطلب الشيخ اليشرطي مِن مريديه عدم الاكتفاء بظواهر الأشياء، أو الوقوف عند مطالع الفتوحات والموارد والخواطر والهواتف، التي تلوح للمريد، في بدايات سيره الطريقي، فيتصور أنها الحق، أو يحصر الحق فيها[98]، فيقع في تحديات أو مزالق التشبيه والتنزيه، أو أوحال التوحيد. ونبّه الشيخ مريديه، إلى ما يمكن أن يقع فيه بعضهم، نتيجة ظهور أحوالهم واشتهارها، بما يخالف معتقدات الناس، فتسبب لهم التنكير عليهم وعلى أحوالهم من قبل الغير (العذول)[99]. من أجل ذلك، ركز على تصحيح هذا المسار في الفكر الصوفي. مؤكدًا على أن نسبته ومدده محمديان. إذ إن السير المحمدي يعتمد على التوازن بين العقل والروح، وبين الشريعة والحقيقة. وفيما يُعرف ورثة الأنبياء بما يظهر عليهم مِن خرق عوائد، فإن الوارث المحمدي مجهولٌ في العموم، معلومٌ في الخصوص، لأن خرق عاداته إنما هو "حال وعلم في قلبه"[100]. وهذه الصفات هي ما نلاحظ أن الشيخ اليشرطي ركز عليها مذهبَه الصوفي، إذ تعمّد أن يبدو شيخًا عاديًا، أمام مريديه، فهو لم يتباهَ بالكرامات أو الأحوال. وهو كذلك يريد لمريده أن يتوافق مع مجتمعه كشخص إيجابي، ولا يريد له أن يستقوي بالكرامات، أو يتفاخر بالأحوال التي قد تخلق الحواجز بينه وبين الآخر، إذ يقول الشيخ اليشرطي: (... إن أقل مرتبة يحصل عليها مَن يدّعي التوحيد مرتبة الكشف عن القلوب، لا عمّا وراء الجدران كما تفعل السحرة...)[101].

---

[97] **م. ن**، 287.

[98] انظر: **م. ن**، 86.

[99] **م. ن**، 74.

[100] شودكيفيتش، **الولاية والنبوة**، 76.

[101] اليشرطية، **نفحات**، 231.

خاتمة

كان أمام الطريقة الشاذلية اليشرطية عدة تحديات، يفترض بمشايخها، تجاوزها، وأهمها:

- الموائمة بين القديم والحديث، من حيث التعامل مع الإنسان المعاصر. فالمريد الذي يعيش في عصر التقدم المادي والعلمي، على كافة الأصعدة، يحتاج إلى طريقة صوفية تجمع ما بين لغة المشاعر ولغة العقل، حتى يستطيع المريد أن يتوازن، دون شعور بالخلل أو النقص. وهذه القضية وإن كانت قضية كل زمان ومكان، ولم تكن قضية طارئة على عصر الشيخ علي نور الدين اليشرطي، إلا أنها بدت أكثر إلحاحا، في وقت جزر المد الروحي وطغيان المدّ المادي، مع تراجع تأثير الخلافة الإسلامية، وانتشار تعاليم المدنية الغربية، القائمة على أسس علمية ومادية محضة.
- ضرورة وضع منهج تربوي حديث وفاعل، يجمع أشلاء الإنسان المشتت بين العقل والقلب، وبين القديم والحديث، وبين الحس والروح، وبين الشريعة والحقيقة.

إن التوازنية الأخلاقية، تعتبر مِن أهم ميزات الفلسفة الصوفية المعتدلة، والفلسفة اليشرطية على الخصوص. إذ علينا أن نعترف أن بعض الفلسفات الصوفية لم تستطع أن تحقق التوازن المطلوب بين النظرية والتطبيق، فتجاوزت أفكارُها قدرةَ أتباعِها، فانفضّوا مِن حولها، أو ذابت شخصياتهم وانمحت.

إن الظروف التي سبقت عهد الشيخ اليشرطي، إضافة إلى الأحوال السيئة التي مرّت بها الطرق الصوفية في عهد قريب عليه، أي في عهد المماليك وأوائل عهد العثمانيين[102]. كل ذلك، يعطينا صورة جلية عمّا حققته اليشرطية من تميّزٍ بالمحافظة على شخصية أفرادها، وإمدادهم بكل ما يدعم استقلاليتهم الباطنية والظاهرية. وخير ما يدل على ذلك قول الشيخ اليشرطي لمريديه إن كل حركاتهم، بما فيها أكلهم وشربهم، عبادة[103]. وهذا ما أنتج لنا شخصيات

[102] الشعراني، **الطبقات**، ج2، 144-152؛ وانظر، النجار، **الطرق**، 55.

[103] انظر: اليشرطية، **نفحات**، 311.

صوفية متوازنة ومعتدلة، ذات فكر مستقل وحرّ، غير متطرفة، أو متزمتة لرأي أو فكر.

عند ملاحظة تأثير تعاليم الشيخ في مريديه، علينا أن نبحث عن ملامح هذا التأثير على أرض الواقع، وذلك باستقراء الإجابات عن بعض الأسئلة التي تدور حول ذات الموضوع، مِن مثل:

1. هل ترجم الشيخ علي نور الدين اليشرطي فلسفته الصوفية إلى تطبيق ملموس، ذي أثرٍ في الواقع الذي نحياه؟ أم ظلّت، كما هو شأن بعض الجماعات العقائدية المتزمّتة (الراديكالية)، مجرد فكرٍ طائفيٍ ضيق، لا يقبل الانتشار والتوسع؟
2. ثم، هل امتدت دعوة الشيخ واستمرت بين أبنائه، وأحفاده، وأتباعه؟ وبالتالي، هل تجاوزت دعوته الحدود التي عاش فيها، ولاقت تعاليمه قبولًا في المجتمع الذي عاش فيه الشيخ؟.

وأثناء بحثنا عن إجابة السؤال الأول، وجدنا أمامنا طريقة صوفية، تجاوزت تعاليمها حلقات الذِكر والأوراد، وانخرط أفرادها في الهيئة الاجتماعية، وساهموا في البناء الحضاري، كعلماء، ومفتين، وفقهاء، وقضاة، ومدرسين، ومؤلفين، ومناضلين، إذ تقول السيدة فاطمة اليشرطية إن الزاوية اليشرطية، في عهد والدها، كانت مشبعة بأجواء الحياة الثقافية الروحية، بما تعنيه الحياة الثقافية مِن زَخَم. فإضافة إلى العبادة، كانت مجالس الشيخ اليشرطي تجمع بين الذكر والفكر والعلم والأدب والسماع حيث كانت حَلَق التدريس، التي تعقد في الزاوية، تُقرأ فيها دروس الفقه، والحقيقة، والحديث، والتفسير، والتصوف. وتضيف السيدة فاطمة، أن بعض العلماء، الذين تحلّقوا حول الشيخ، كانوا يشغلون وظائف متنوعة ومؤثرة في الحياة العامة، مثل"... إلقاء دروس الفقه والحديث والتفسير وغيرها من علوم الدين، في جامع الجزار. كما اختص فريق آخر بتدريس العلوم الشرعية في الكلية الأحمدية "[104].

[104] اليشرطية، **رحلة**، 260و261.

وبما أن اتجاه هذا البحث ليس التأريخ، وإنما تحليل المعطيات التاريخية، بما يخدم الفكرة التي نبحثها، من الجانب الفكري والتربوي، فإنني سأكتفي بذكر بعض الاقتباسات التاريخية، التي تطلعنا على تأثير الطريقة وتعاليم الشيخ علي نور الدين اليشرطي ومريديه على الحركة العلمية والثقافية مِن حولهم. فهذا زهير غنايم يصف لنا الواقع الثقافي والعلمي الذي كان يعايشه الشيخ اليشرطي، آنذاك، فيذكر أن التعليم كان "محدودًا في الدولة العثمانية. وكانت المدارس قليلة، واقتصرت على بعض المدارس الدينية. ولم يكن للدولة العثمانية سياسة تعليمية محددة، ولم تعتبر التعليم من المهمات التي عليها القيام بها والإشراف عليها. كما أن السكان لم يُقبلوا على التعليم، لعدم حاجتهم إليه في حياتهم العملية واليومية..." [105].

في مثل هذا الجو نشطت الطريقة اليشرطية، في المجتمع المحلي، على عدة أصعدة، من بينها صعيد: العِلم والفكر، والذِكْر والعبادة، والتكافل والتآخي. فعلى صعيد العِلم، ساهمت الزاوية اليشرطية ، إلى حدٍّ كبير ورئيس، في نشر الثقافة العامة، وخاصة الدينية، في المجتمع المحلي، آنذاك؛ وذلك مِن خلال الدروس المختلفة التي كانت تدرّس في الزوايا. فهذه السيدة فاطمة اليشرطية تروي أن حلق التدريس كانت تعقد في الزاوية اليشرطية، " فتقرأ دروس الفقه، والحديث، والتفسير، والتصوف، وغير ذلك من علوم الشريعة والحقيقة، مساء كل يوم. وكانت الزاوية، آنذاك، أشبه بمعهد علمي، تقصده طوائف الخلق، لا للسلوك وطلب المعرفة والتحقيق فحسب، بل للاستفادة من ذلك الينبوع الأقدس..." [106]. وهذا يعني أنه كان لكتب التصوف والفقه والحديث واللغة، في تلك الجلسات واللقاءات، النصيب الأوفر مِن المداولات والأبحاث العلمية، إذ تتعرض السيدة اليشرطية لذكر أسماء بعض كتب التصوف، التي كانت تحظى باهتمام الشيخ ومريديه، كـ**الفتوحات المكية**، و**الإنسان الكامل**، و**إحياء علوم الدين**.

[105] غنايم، زهير، **لواء عكا**، 536.

[106] اليشرطية، **رحلة**، 260.

وإزاء تدني التعليم، واحتجاب الثقافة خلف أسوار القصور العالية، وبيوتات الأغنياء العريقة، وتلوّن الثقافة بألوان غريبة مستغربة عن واقع الأمة العربية والإسلامية. وإزاء واقع الفقر، الذي جعل الناس يحجمون عن التعلّم والتثقف؛ فإن أي دورٍ بسيط في تثقيف الإنسان العادي، آنذاك، أو تعليمه، سيكون له تقدير عميق في ذلك المجتمع المتعطّش للمعرفة والعلم.

وهنا، يُبرز الباحث زهير غنايم دور الطرق الصوفية في الحركة الثقافية، آنذاك، فيقول: "لقد انتشرت ...الحركات الصوفية، مثل الحركة الشاذلية التي تُنسب إلى الشيخ علي ... اليشرطي...، ولقد انضم إليه عدد كبير من الناس، ... فبقي فيها إلى أن توفي سنة 1899م. ثم خلفه ابنه الشيخ إبراهيم في رئاسة الحركة[يقصد الطريقة] الشاذلية إلى أن توفي سنة 1928م"[107]. وتحدث غنايم، بطريقة غير مباشرة، عن الدور الذي لعبته الطريقة اليشرطية في المجتمع، من خلال حديثه عن بعض الشخصيات التي انتسبت للطريقة، ثم كان لها دور هام في الثقافة والعلم في بيئاتهم. فها هو يتحدث عن دور (المدرسة الأحمدية)، وعن دور مدرّسها الشيخ عبد الله الجزار (1855-1939م)، في الحياة الثقافية بمدينة عكة وقراها. فيقول إن الشيخ الجزار دَرَس في الأزهر. وبعد عودته إلى عكة، أسس المدرسة الأحمدية[108]، وانتسب للطريقة الشاذلية اليشرطية. ثم، عُيّن إمامًا وخطيبًا في جامع الجزار، وقاضيًا شرعيًا ومفتيًا في عكة، في أواخر العصر العثماني. وقد اهتم برواية الحديث، وحقق سنة 1928م "رسالة

[107] غنايم، **لواء عكا**، ص301.

[108] من الأخطاء التي وقع فيها المؤرخ زهير غنايم أنه ينسب تأسيس المدرسة الأحمدية إلى الشيخ عبد الله الجزار (ص 302)، لكن الشيخ الجزار ساهم، في تنظيم المدرسة، وتوسيع مكتبتها، والتدريس فيها. انظر، الدباغ، مصطفى، **بلادنا فلسطين**، ج 7، ق 2، ص247-248؛ كما أن غنايم يستعمل، خطأ، مصطلح (حركة) للتعبير عن الطريقة.

الربيع بن الليث" [109]. ثم، قال إن المدرسة الأحمدية، التي أقيمت في صحن جامع الجزار، زُوّدت مكتبتها بالكتب الدينية والفقهية. ونقل عن محمد كرد علي قوله[110] إن أستاذ المدرسة الأحمدية، الشيخ عبد الله الجزار، الذي كان معروفًا بالتقوى، " أقام مدرسته، وجمع لطلبته مكتبة حافلة بالأسفار الدينية المختلفة. ولو سعى كل فقيه من فقهاء الإسلام بتعليم قومه، على نحو ما فعل الشيخ الجزار، لما اضمحلت العلوم الإسلامية"[111].

ولم يكن الجزار وحده، مِن أتباع الطريقة اليشرطية، ممن كان لهم دور هام في المجتمع، آنذاك. فقد تسلم الإفتاء، والقضاء الشرعي، والتدريس، وغيره، في لواء عكة وغيرها، عدد من أتباع الطريقة اليشرطية. وقد أورد الباحث غنايم أسماء اثنين من العلماء، من أتباع الطريقة اليشرطية، الذين تولوا الإفتاء في مدينة عكة، وهم الشيخ علي ميري، وتولى الإفتاء سنة 1885م، وعبد الله الجزار، وتولى الإفتاء سنة 1910م[112]. أما الشيخ أسعد الشقيري، فقد كان مفتي الفيلق الرابع التابع لجمال باشا، أثناء الحرب العالمية الأولى، سنة 1893م[113]. والشقيري لم يكن يشرطيًا، لكنه كان من المترددين على مجالس الشيخ، وتأثر بتعاليمه، وجرت له مع الشيخ اليشرطي كرامات، إلى درجة أنه صار محبًا للطريقة[114].

يضاف إلى كل ما ذكر، أن الطريقة الشاذلية اليشرطية بقيت حية بتعاليمها ونظامها التربوي، إذ حافظت دعوة الشيخ اليشرطي على استمراريتها بين أبنائه، وأحفاده، حتى يومنا هذا، فقد تعاقب أبناء الشيخ وأحفاده على حمل مشعل الطريقة بعد انتقاله، إذ تولى مشيخة

[109] غنايم، **لواء عكا**، 302.

[110] نشر ذلك في صحيفة **المقتبس**، العدد 934، عام 1913م، 3.

[111] غنايم، **لواء عكا**، 267.

[112] **م. ن**، 80.

[113] هو والد أحمد الشقيري، أول رئيس لمنظمة التحرير الفلسطينية، وكان من علماء عكا، وأحد أعضاء المبعوثان. انظر: بوري، **عكا**، 233.

[114] اليشرطية، **رحلة**، 290.

الطريقة بعده ابنه الشيخ إبراهيم اليشرطي (ت 1928م)، ثم آلت المشيخة إلى ابن الشيخ إبراهيم، وهو الشيخ محمد الهادي اليشرطي(ت 1980م)، ومنه إلى ابنه الشيخ أحمد اليشرطي (ت2021م)، ومنه إلى ابنه الدكتور علي اليشرطي (ت 2022م)، إلى أن تسلم دفّة قيادة الطريقة شيخها الحالي المرشد الهادي علي اليشرطي. ومع ملاحظة أن الطريقة مرت بظروف صعبة نتيجة عدم استقرار المنطقة، لكن ذلك لم يمنعها من تطوير أدواتها التربوية والتعليمية والعرفانية بما يتلاءم والظروف المستجدة.

المراجع:

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon pr. , 1971.

ابن الخطيب، لسان الدين. **روضة التعريف بالحب الشريف**. تحق محمد الكتاني، الدار البيضاء: الثقافة، د. ت.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة، تاريخ ابن خلدون...** بيروت: الكتاب اللبناني، 1956.

ابن عربي، محيي الدين. **الفتوحات المكية**. القاهرة: الكتب العربية، 1911.

ابن عربي، محيي الدين. **ترجمان الأشواق**. بيروت: دار صادر، 1966.

أبي خزام، أنور فؤاد. **معجم المصطلحات الصوفية**. بيروت: مك لبنان، 1993.

إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**. ط.2. تر عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968.

آل سعود، سارة بنت عبد المحسن. **نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام**. جدة: المنارة، 1991.

بدوي، عبد الرحمن. **الإنسان الكامل في الإسلام**. ط.2. الكويت: وكالة المطبوعات، 1976.

بدوي، عبد الرحمن. **تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى نهاية القرن الثاني**. ط.2. الكويت: وكالة المطبوعات، 1978.

ابن مخلوف، محمد. **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**. بيروت: دار الكتاب العربية، د.ت.

ابن عامر، توفيق. **الإنسان الصوفي**، موقع طواسين: https://tawaseen.com/?p=1913.

بوري، متى، وشبل، يوسف. **عكا: تراث وذكريات**. ط.2. بيروت: الحمراء، 1994.

البيطار، عبد الرزاق. **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**. تحق محمد بهجة البيطار. دمشق: المجمع العلمي العربي، 1963.

التفتازاني، أبو الوفا. **الطُرق الصوفية في مصر**. القاهرة: مط الأمانة، 1991.

التفتازاني، أبو الوفا. **مدخل إلى التصوف الإسلامي**. القاهرة: الثقافة للطباعة، 1974.

الجر، خليل، وآخرون. **الفكر الفلسفي في مائة سنة**. بيروت: هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية، 1962. مقال (**التصوف**)، بقلم: عادل العوا.

الجيلي، عبد الكريم. **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**. جزءان. ط.4. د.م.: الفكر، 1975.

الحرستاني، علي المصطفى الطقطاق. **جوهرة المحبين في مناقب سيدنا ومولانا الشيخ علي نور الدين اليشرطي**. خ. 1317هـ.

الحكيم، سعاد. **ابن عربي ومولد لغة جديدة**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.

الحكيم، سعاد. **الإنسان الكامل، الموسوعة الفلسفية العربية**. معهد الإنماء العربي، مج. 1. 1986.

الحكيم، سعاد. **المعجم الصوفي**. بيروت: دندرة، 1981.

الحكيم، سعاد. **عودة الواصل: دراسات حول الإنسان الصوفي**. بيروت: دندرة، 1994.

خزعل، طه. **أحاديث الشيخ علي نور الدين اليشرطي**. خ، عكا: 5 شباط 1940.

خواجة، أحمد. **الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي**. بيروت: منشورات عويدات، 1983.

الدباغ، مصطفى. **بلادنا فلسطين**. ج.7. ق.2. كفر قرع: دار الهدى، 1991.

درنيقة، محمد أحمد. **الطريقة الشاذلية وأعلامها**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990.

الدسياوي، أحمد. **الإمام أبو العباس المرسي**. القاهرة: المعارف، 1965.

زروق، أحمد. **قرة العين في شرح حكم العارف بالله ابن عطاء الله السكندري**. تحق محمد بن الشريف، بيروت، صيدا: مك العصرية، د. ت.

زروق، أحمد. **قواعد التصوف**. القاهرة: المعاهد؛ وبيروت: الجيل، 1992.

زهرة، أحمد علي. **الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة**. دمشق: دار نينوى، 2005.

زيعور، علي. **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف**. بيروت: الطليعة، 1979.

السكندري، ابن عطاء الله. **لطائف المنن في مناقب الشيخ المرسي وشيخه أبو الحسن**. القاهرة: مط الفخرية، 1972.

السكندري، ابن عطاء الله. **التنوير في إسقاط التدبير**. القاهرة: مط محمد علي صبيح، 1346هـ.

السوافطة، وفاء. **المدرسة الشاذلية اليشرطية وشيخها ....** ط.2. دمشق: دار البشائر، 2017.

السوافطة، وفاء. "نظرية القابل والاستعداد عند الشيخ علي نور الدين اليشرطي." مجلة *Al-Qasemi Journal of Islamic Studies*, volume 2, Issue 2 (2017), 101-156

الشرقاوي، حسن. **الحكومة الباطنية**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992.

الشعراني، أبو المواهب. **الطبقات الكبرى، وبهامشه الأنوار القدسية**. جزءان، القاهرة: مك الشعبية، 1954؛ ومصطفى البابي الحلبي، 1954.

شلق، علي، **العقل الصوفي في الإسلام**. بيروت: المدى، 1985.

شودكيفيتش، ميشيل. **الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي**. تر أحمد الطيب، مراكش: القبة الزرقاء، 1999.

الشيبي، كامل. **الصلة بين التصوف والتشيع**. ط.3. بيروت: دار الأندلس، 1982.

الصغير، عبد المجيد. **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**. المغرب: الآفاق الجديدة، د.ت.

الطوسي، أبو النصر. **اللمع**، تحق عبد الحليم محمود وطه سرور. القاهرة: الكتب الحديثة، 1960.

الطويل، توفيق. **التصوف في مصر إبان العصر العثماني**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.

عبد الحليم محمود. **قطبا المغرب**. القاهرة: الكتاب المصري، بيروت: الكتاب اللبناني، 1990.

عبد القادر محمود. **دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية**. القاهرة: الفكر العربي، 1978.

عبد الله عبد الرازق. **أضواء على الطرق الصوفية في القارّة الإفريقية**. القاهرة: مك مدبولي، 1989.

عطا، عبد القادر. **التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي**. بيروت: الجيل، 1987.

عفيفي، أبو العلا. **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**. القاهرة: المعارف، 1963.

العوادي، عدنان. **الشعر الصوفي، حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي**. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1986.

عياد، أحمد. **التصوف الإسلامي**. القاهرة: الأنجلو المصرية، 1970.

عياد، أحمد. **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**. القاهرة: الطباعة المحمدية بالأزهر، 1964.

غنايم، زهير. **لواء عكا في عهد التنظيمات العثمانية (1864-1918م)**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1999.

غني، قاسم. **تاريخ التصوف في الإسلام**. تر صادق نشأت. القاهرة: النهضة المصرية، 1970.

الفاسي، محمد. **الفتوحات الربّانية، في تفضيل الطريقة الشاذلية**. القاهرة: المعاهد، 1921.

قاسم، عبد الحكيم. **المذاهب الصوفية ومدارسها**. القاهرة: مك مدبولي، 1989.

القشيري، عبد الكريم. **الرسالة**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، د. ت.

الكلاباذي، أبو بكر محمد. **التعرف لمذهب أهل التصوف**. بيروت: مك العلمية، 1980.

الكيلاني، موسى زيد. **الحركات الإسلامية في الأردن**. عمان: دار البشير، 1990.

للوه، عمر. **المضامين التربوية للفكر الصوفي في الإسلام**. دمشق: دار البشائر، 2012.

ماسينيون، وعبد الرازق. **التصوف**. بيروت: الكتاب اللبناني، 1984.

مبارك، زكي. **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**. بيروت: الجيل، د.ت.

مسلم بن الحجاج. **الجامع الصحيح**. بيروت: الآفاق الجديدة، د. ت.

المناوي، عبد الرؤوف. **الكواكب الدرّية في تراجم السادة الصوفية (طبقات المناوي**

الكبرى). (جزءان). القاهرة: مك الأزهرية للتراث، 1994.

المنوفي، محمود. **جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف**. القاهرة: الحلبي، 1967.

النجار، عامر. **الطرق الصوفية في مصر: نشأتها ونظمها وروادها: الرفاعي، الجيلاني، البدوي، الشاذلي، الدسوقي**. ط.3. القاهرة: المعارف، 1986.

نصر، سيد حسين. **الصوفية بين الأمس واليوم**. تر. كمال اليازجي. بيروت: المتحدة، 1975.

نيكلسون، رينولد. **في التصوف الإسلامي وتاريخه**. تر أبو العلا عفيفي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969.

هلال، إبراهيم. **نظرية المعرفة الإشراقية**. القاهرة: النهضة العربية، 1977.

هلال، إبراهيم. **نظرية المعرفة الإشراقية**. ج.1. القاهرة: النهضة العربية، 1977.

يالجن، مقداد. **فلسفة الحياة الروحية: منابعها ومشاربها ونشأتها، ونشأة التصوف والطرق الصوفية**. بيروت: دار الشروق، 1985.

اليشرطية، فاطمة. **رحلة إلى الحق**. ط.4. د.م: د. ن، 1997.