Al-Qasemi Journal of Islamic Studies, **volume 8, issue 2 (2024), 73-120**

السموّ الصّوفي - من الإنسان الخامل إلى الإنسان الكامل (مقاربة في الفلسفة الاجتماعية والتربوية للطريقة الشاذلية اليشرطية)[1] (الجزء الأول)

وفاء أحمد السوافطة[2]

Sufi transcendence - from the inert human being to the perfect human being (An approach to the social and educational philosophy of the Shadhiliyya al-Yashartiyah method)- Part 1

Wafa Ahmed Al-Sawafta

Abstract

The first part of this study briefly addresses the religious and Sufi perspectives on "human" from two viewpoints: the first is realistically existential, considering it a transition from the higher realm of the divine presence to the ground of reality and suffering; the second is cognitive, viewing humans as successors to the Creator on Earth, having been taught all the names.

On the path to reaching the main axis of this research, which is the return to elevating humanity from the realm of inactive human to the higher realm of "The Perfect Human", the researcher attempts to deduce whether Islamic Sufism has a clear and effective educational and instructional approach unified for undertaking this task. He observes the perspectives of Sufi masters regarding "human" and the methods of nurturing. This leads to the most important theory in Sufi thought, namely, the theory of the "The Perfect Human."

---

[1] ألقي جزء من هذا البحث في مؤتمر (**العمل الصوفي في عالم متجدد**) الذي عقده المجلس الصوفي العالمي في أندونيسيا، من 29-9 إلى 2-10-2023م.

[2] دكتوراة الفلسفة من الجامعة اللبنانية، له عدة مؤلفات، منها: **أنموذج من الوجود الصوفي في المشرق العربي: المدرسة الشاذلية اليشرطية...؛ نظرية الحب الإلهي عند لسان الدين بن الخطيب...؛ سائرون إلى الله؛ شهداء على قرن من الانهيار...**

The researcher discusses Al-Tariqa Al-Shathuliyya Al-Yashrutiyya as a model, introducing the founder of this sufi path, Al-Sheikh Ali Nur Al-Din Al-Yashruti, and his path (Tariqa) that branched out from the main Shathuliyya path. The researcher presents the perspective of the founding Sheikh Al-Yashruti, in which he categorizes the human being into; inactive/ idle human, capable human, then ascends to active human, ultimately approaching the verges of "the Perfect Human".

The researcher concludes the first part by addressing the pillars of Al-Shathuliyya Al-Yashrutiyya path. To achieve ethical elevation in individuals, Al-Sheikh Al-Yashruti devised an educational method that begins with the pillars of his path, establishing its connection to humanity. The foundation of his educational approach is based on Love, as the first pillar, to define its emotional framework; followed by Thought, providing the cognitive framework; then Meditation, reflecting the devotional framework; and finally, Submission, to supply the mystical (spiritual) framework for the approach.

الملخّص

يتناول الجزء الأول من هذه الدراسة بشكل مختصر، موقف الدين والتصوف من "الإنسان" دينيًا وصوفيًا من نظرتين: الأولى وجودية واقعية، باعتباره انتقل من سماء المعية إلى أرض الواقع والمعاناة، والثانية معرفية تنظر إلى الإنسان خليفة للخالق في الأرض، إذ علّمه الأسماء كلها.

وفي طريق الوصول إلى المحور الأساس في البحث، وهو العودة للارتقاء بالإنسان من أرض الإنسان الخامل إلى سماء الإنسان الكامل، يحاول الباحث أن يستنتج إن كان للتصوف الإسلامي منهج تربوي وتعليمي واضح وفاعل موحّد للقيام بهذه المهمة؛ فيرصد وجهات نظر شيوخ التصوف حول " الإنسان"، وسبل تربيته، وصولًا إلى أهم نظرية في الفكر الصوفي وهي نظرية "الإنسان الكامل".

ثمّ يعرض الباحث للحديث عن الطريقة الشاذلية اليشرطية نموذجًا، فيعرّف بمؤسس الطريقة الشيخ علي نور الدين اليشرطي، وبطريقته التي تفرعت عن الطريقة الشاذلية الأم. ثمّ يعرض لرؤية الشيخ اليشرطي، التي يقسم فيها الكائن البشري إلى إنسان خامل/بطّال، وإنسان قابل، ثم يرتقي إلى إنسان فاعل، حتى يرتقي عتبات الإنسان الكامل.

ويختم الباحث الجزء الأول بتناول أركان الطريقة الشاذلية اليشرطية؛ فقد وضع الشيخ اليشرطيّ للوصول إلى هدف السمو الأخلاقي بالإنسان منهجًا تربويًّا يبدأ من أركان طريقته التي يمتّن ارتباطها بالإنسان، وتأسيسها لمنهجه التربوي القائم على المحبة أوّلًا، لتحديد الإطار الوجداني لها؛ والفكر ثانيًا، والذي يوفر الإطار المعرفي؛ ثم الذكر الذي يعكس الإطار التعبدي؛ وأخيرًا التسليم، لتوفير الإطار الغيبي (اللدني) للمنهج.

1. المقدمة

أ. هل للنّظرية الصّوفيّة الإسلاميّة متّسع في المجتمعات المعاصرة؟

"يوجد المفكر بقدر وجوده في مشكلات عصره، وفي حوار عصره.. إلا أنّ الزمن الصوفي يختلف عن الزمن الفلسفي، والمجتمع الصوفي يختلف عن المجتمع الاجتماعي".[3]

لا شكّ أنّ الوقت الراهن يشهد تراجعًا كبيرًا في المفاهيم القيمية والتربوية السائدة؛ والأهم من ذلك، تسطّح المفاهيم الفكرية، وضحالة الرؤى لدى كثير من علماء ومفكري المجتمع، بتأثير تسييس الفكر، سواء كان دينيًا أم مدنيًا من جانب؛ وتأثير طغيان الجانب المادي في الحياة، وثقافة "البعد الواحد" من جانب آخر.

ومع أنّ جزءًا "متواضعًا" من قطاع الفكر الديني، وبالأخص التصوف الإسلامي، بقي عصيًّا على التمزق الاجتماعي والتطويع السياسي، متمسكًا بالأفكار العميقة التي خطّها شيوخه، وبقي أتباعه يسعون إلى إثراء تلك الممارسات والتعاليم من خلال ربطها بالقيم الدينية والإنسانية من ناحية، وبالواقع المعاش من ناحية ثانية، وبالتطور المستقبلي من ناحية ثالثة. إلّا أنّ جزءًا "أكبر" قد تأثر بإقبال الكثير من أطياف المجتمعات الإسلامية على الحياة المادية في ظل تراجع الأوضاع الاقتصادية لتلك المجتمعات، وفي ظل قهر الظروف السياسية والاقتصادية، والتفكك الاجتماعي، وفقدان "الإنسان" لهويته الوجودية والحضارية والدينية.

[3] الحكيم، سعاد، **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، ص37.

يرى بعض المفكرين المعاصرين أنّ مما ساهم في هذا التراجع القيمي لمفهوم الإنسانية هو التركيز على البعدين المادي والعقلي في الإنسان، وإهمال الإنسان بما هو روح، وجملة من المحركات الوجدانية العميقة التي تحسم المواقف الوجودية في معظم الأمور، مما ضاعف ظواهر الإرهاب والقتل.[4] كما يرى هؤلاء أنّ معظم "مفكري العقل" العرب أضحوا عبارة عن كتل عقلية بلا أحاسيس وجدانية. لذا، لن ننجح إلّا بالتواصل "مع الآخرين تواصلًا "روحيًا" أو وجدانيًا، فيه رغبة وعاطفة وتفهم واعتراف ومحبة".[5] انعكس هذا الخلل برمّته على ميدان التربية، إذ ركز التربويون على الجانب المعرفي في شخصية المتعلم، وأهملوا جوانب النمو الأخرى: الجسمية والانفعالية والاجتماعية والعاطفية، وهذا ما يتعارض والتطور السويّ للشخصية الإنسانية.[6]

من هنا، تعزّز دور التصوف بما يمثّله من انفتاح على الإنسانية، وبما يحمله من تواصل وجداني ومحبة، لتصحيح مسيرة الإنسان من الانكفاء نحو المدارج المادية، والسمو بها إلى معارج إلهية. لذا، رأى بعضهم[7] أنّ المطلوب من التصوف هو تلبية حاجة الإنسان إلى البعد الروحي، إذ أنّ التصوف، برأيهم، أكثر تسامحًا من أمثاله من التيارات الدينية الأخرى، إن ظلّ مخلصًا لتلك الروح التي جعلت شاعرهم يقول:

لقد صارَ قلبي قابلًا كلَ صُورةٍ ... فمرعىً لغزلانٍ ودَيرٌ لرُهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآن
أدين بدين الحب أنَّى توجّهتْ ... ركائبه، فالحب ديني وإيماني[8]

[4] جدعان، فهمي، **مقابلة مع تلفزيون العربي**.

[5] م.ن.

[6] للوة، عمر، **المضامين التربوية للفكر الصوفي في الإسلام**، ص 197.

[7] موقع قنطرة، **حوار مع الكاتب حسين شاويش**.

[8] بن عربي، محيي الدين، **ترجمان الأشواق، ص** 43-44.

ويوافق هذا الرأي كثيرون ممن يرون أنّ التصوف بات يشكّل مخرجًا للأمة العربية من الاتجاه نحو التطرّف، إذ أنّ المتصوفة في غالبيتهم غير مسيّسين، ويتأثرون بتوجهات شيوخهم الذين يحضّونهم على الاعتدال والتسامح والمحبة. بل إنّ إحدى الدراسات الغربية تؤكد أنّ التعامل مع الطرق الصوفية أسلم من التعامل مع جماعات المجتمع المدني الذين يؤمنون بالقيم الغربية.[9]

وحتى نصل إلى قناعة بأهمية وضرورة الفكر الصوفي في هذه المرحلة الحاسمة من حضارتنا الحالية، فإنّنا ننطلق من تقسيم مدارس التصوف إلى المراحل التالية:

- اليقين: حيث كانت تلك المدارس معلمًا للأخلاق، في مرحلة الزهد الصوفي.
- التكوين: حيث تم التوفيق بين المنهج الذوقي والنظر العقلي في فهم الدين، في مرحلة الفلسفة الصوفية.
- التمكين: حيث تأسست الطرق الصوفية، وهي مرحلة الطريقة التقليدية.
- التحصين: بعد ظهور طرق ريادية، جمعت بين التراث التربوي الصوفي وبين الحداثة.[10]

لكن إن أردنا التحدّث عن "الإنسان" بالمنظار الصوفي، علينا أن نحدد وجهتنا: هل نظل نتكلم عن الإنسان بالمفهوم الوجودي العام (الأنطولوجي)؟ حيث بقي "الإنسان" من هذا البُعد يتربع على عرش الفلسفات والممارسات والتعاليم الصوفية، باعتباره الوجه المقابل أو المكمّل لتصوّر الألوهية، إذ لا معنى لمفهوم "الألوهية" بدون مألوهين، مثلما أنّه لا معنى لمفهوم الرحمة بدون مرحومين، وهو سياق قد أخذ دورًا كبيرًا من النقاش والدرس؛ أم أنّنا سنتحدث ههنا عن الإنسان المعاصر بالتحديد الواقعي وبالمنظور التربوي؟ إذ سنضطر للخوض في كثير من النظريات

[9] السيد، رضوان، **التصوف باعتباره مخرجًا من التطرف**، (مقال)، عن موقع طواسين: http://tawaseen.com/?p=3902.

[10] للوة، **المضامين**، ص 76-94.

التربوية التي تسعى لتقديم حلول لكثير من أزمات الإنسان المعاصر، وذلك بالتنازل عن تلك النظرة المثالية أو الوجودية العامة.

بعض الصوفية اليوم يلتمسون السبل لحل مشكلات الإنسان المعاصر الذي تتشظى طاقاته الروحية تحت وطأة المتطلبات المادية للحياة. ذلك أنّهم يعملون أساسًا على تذكير الإنسان بمن هو حقيقةً، وتحريره من سجن "الأنا" الوهمي.[11] ويرى آخرون أنّ دراسة الإنسان وكيفية اتصاله بالذات تؤلف عند المتصوفة همًّا يوميًا ينصرف الصوفي لمعاناته، بدل أن ينصرف لبحثه بحثًا جدليًا عقيمًا.[12] فالإبداع الذي أغناه التصوف هو الذي قاد إلى السمو بالإنسان إلى درجة تقارب صفات الربوبية، وردم الهوة بين عالمي الغيب والحس. فالصوفي، على النقيض من فكرة التنزيه المُغالي، يجعل الله هدفًا يُبلغ ويُعرف بالقلب، بل ويتجلّى في الإنسان، ويفنى الإنسان فيه.[13]

لذا، سنتحدث في هذا الوقت عن نظريات تربوية تتعامل مع تباينات إنسانية وفروقات فردية وأزمات متجددة معقدة مع تعقد ظروف وحيثيات الزمان والمكان، خاصّة أنّ فلسفة التربية الصوفية في الإسلام جاءت انبثاقًا من رؤية المتصوفين لله وللإنسان وللوجود.[14]

أ. سبب اختيار الطريقة الشاذلية اليشرطية أنموذجًا للبحث

لو أسهبنا في ذكر الدور التربوي للتصوف من بداياته حتى اليوم، لاحتجنا إلى الكثير من المجلدات لتبيان دور كل مدرسة صوفية في تربية الأجيال، خاصّة وأنّ كثيرًا من الباحثين قد تناولوا المدارس الصوفية القديمة بالكثير من الدراسة. لكنّني ارتأيت أن أقتصر على دور الطريقة الشاذلية اليشرطية، والتي كانت موضوع بحثي في أطروحة الدكتوراة، لوقوفها على مفترق طرق بين عصرين: عصر الدولة العثمانية الدينية الشمولية، والعصر الحديث، عصر الدولة المدنية

[11] نصر، سيد حسين، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص 40.

[12] خواجة، أحمد، **الله والإنسان في الفكر العربي الإسلامي**، ص170.

[13] **م. ن**، ص 179-180.

[14] للوة، **المضامين**، ص 166.

والحداثة. وبالتالي، سيساعد ذلك على قراءة مقدار نجاحها في التوازن بين التصوف التقليدي والحداثة أو المعاصرة، ودور ذلك في صنع الإنسان الكامل.

2. " الإنسان" دينيًا وصوفيًا: (وجوديًا ومعرفيًا)

ينظر الدين والتصوف إلى الإنسان نظرة وجودية شمولية، باعتباره الخليفة في الأرض، أو كما ينظر بعض المتصوفة إليه بأنّه "خُلق على صورة الكمال الإلهي". لكن كُلًّا من الدين والتصوف يضعان الإنسان أمام الواقع المعاش، طالما أنّ الله قد نقله من سماء الشمولية وجنّة المعية الإلهية إلى أرض الواقع والمعاناة. لذا، سأبدأ بالحديث أوّلًا عن نظرة الإسلام إلى الإنسان، من خلال استقراء النصوص القرآنية، ثمّ سأستطرد في الحديث عن نظرة التربويين المتصوفين له.

لقد وُضعت الكثير من المؤلّفات في بحث نظرة الإسلام إلى الإنسان، لكنّنا نستطيع أن نلقي نظرة عاجلة إلى الإنسان، كما توضّحه الآيات القرآنية التالية:

1. فالإنسان في أصله لم يكُ شيئًا، أي كان عدمًا، لكنّ الله خلقه من مادة دونيّة، أو طينٍ لازب، فبدأ وجوده من الضعف:
   - ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ **وَلَمْ يَكُ شَيْئًا**﴾- مريم: 67.
   - ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ **مِنْ صَلْصَالٍ** مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ - الحجر: 26
   - ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ **مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ**﴾- المؤمنون: 12
   - ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ **ضَعِيفًا**﴾- النساء: 28
   - ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ **وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ**﴾- لقمان: 14
2. ويذكّر الحق الإنسان بأنّه بعد أن تجاوز مرحلة الخلق الأول، اغترّ بعقله، وصار ينظر إلى نفسه نظرة المساواة، بل والمخاصمة وكثرة الجدال مع الحق:
   - ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ **خَصِيمٌ** مُبِينٌ﴾- النحل: 4
   - ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ **أَكْثَرَ** شَيْءٍ **جَدَلًا**﴾- الكهف: 54

- ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ **لَكَنُودٌ**﴾- العاديات: 6

3. ولمّا كمّله الحق بالإرادة، وأنعم عليه برحمته، وسلّمه الخلافة، لم يصبر على متطلباتها، وكان يؤوسًا وعجولًا:

- ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ **ظَلُومًا جَهُولًا**﴾- الأحزاب: 72
- ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ **لَيَئُوسٌ**﴾- هود: 9
- ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ **عَجُولًا**﴾- الإسراء: 11

4. ولا يكتفي الإنسان بالجدال مغترًا بإرادته الحرّة، بل يصل إلى مرحلة ينكر فيها نِعَم الله عليه، وهو في مقابل هذه الإنعامات يميل إلى التقتير والكفر:

- ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ **أَعْرَضَ** وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ﴾- الإسراء: 83
- ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ **قَتُورًا**﴾- الإسراء: 100
- ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ **لَظَلُومٌ كَفَّارٌ**﴾- إبراهيم: 34

فالإنسان، من وجهة النظر الدينية المحضة، حمّله الله أعباء الخلافة، إلّا أنّه:

- إمّا أن يتمثّل هذه الخلافة، لكنه يغترّ بها، فيستبدّ ويتكبّر، ويستعمر ويظلم.
- أو يضعف عن أداء مترتباتها، فينشغل بمتطلباته الفردية، فهو ضعيف مفتقر إلى الله.
- أو كفور منكر لهذه الخلافة، ظلوم إذا ترك دون رقابة أو مرجعية.
- أو يؤوس متقلب المزاج إذا تعرض لضغوطات الحياة.
- خصيم لمن خلقه إذا شعر بالقوة.
- عجول يريد الحياة طوع بنانه، ويتناسى أنّه مخلوق من طين.

5. وهنا يأتي دور الأحكام الدينية والممارسات الروحية لرده إلى طريق الصواب، وإعادة تأهيله، وتفجير الطاقة الإيجابية داخله:

- ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا **حِسَابَهُم**﴾- الغاشية: 25 -26

- ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم **بِالْقِسْطِ**﴾- يونس: 47
- ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً **تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم** بِهَا﴾- التوبة: 103
- ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ **لَا تَقْنَطُوا** مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ **يَغْفِرُ الذُّنُوبَ** جَمِيعًا...* **وَأَنِيبُوا** إِلَىٰ رَبِّكُمْ **وَأَسْلِمُوا** لَهُ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ...* **وَاتَّبِعُوا** أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾- الزمر: 53 -55

فالقرآن مع أنّه صوّر الإنسان هلوعًا يؤوسًا ضعيفًا محتاجًا لرحمة الله، إلّا أنّه مع ذلك هو الكائن الأكمل والأسمى في هذا العالم، فاستحق سجود الملائكة له.[15]

فبمَ اختلفت النظرة الصوفية عن النظرة الدينية؟

النظرة الدينية العامة للإنسان تضعه أمام اختبار تربوي حاد. فأصل الإنسان هو الفطرة النقية الصافية، التي تتطلب البيئة التربوية السليمة حتى يحافظ على نقائها، لكنّ الدين أحال تربية الإنسان إلى منظومة من الأحكام والقوانين التي تفترض ثنائية سلوكية، فهو إما شاكرًا وإما كفورًا، وبالتالي، فمآله النهائي-إذا التزم بتلك الأحكام- الجنّة، وإن خالفها سقط في الدَرْك الأسفل من النار.

وفي حين جمّدت معظم النظرات الفقهية تعاليم الدين في قوالب جاهزة لا روح فيها، ونأت بعض الفلسفات بالفرد إلى عالم مُفارق مُتخيَّل يعزّز فرديته وتوحّده، جاء أغلب التصوف وسطيًا بين هذه الاتجاهات كلها، فتركّز جهد شيوخه على روح المريد وعقله، متسامين به إلى موقع متوسط ومتفرّد. فالصوفي يبدأ من ذات الأرض التي صورها القرآن، لكنّه لا يكتفي بذلك، بل يكمل مسيرته الأرضية ليحلّق في السماء مخلوقًا ملائكيًا رفيعًا.

التصوف لا يقف بالإنسان على أرض الأحكام والتعاليم فقط، وإنّما يحلّق به نحو آفاق المعرفة؛ معرفة نفسه، فإذا عرفها، استحق معرفة وجوده، ومعرفة خالقه. ولذلك، سنرى أنّ المنهج الصوفي في غالبية مدارسه أو "طرقه"، يركز على المزج بين النظرة الشمولية (السماوية)،

[15] خواجة، أحمد، **الله والإنسان**، ص 24.

وبين النظرة التفصيلية الواقعية (الأرضية). مع أنّ هناك من يرى أنّ الفلسفة التربوية الصوفية أقرب إلى الفلسفة المثالية، باختلاف أنّ المثالية منهجها عقلي، ومدرسة الصوفية منهجها الكشف والذوق.[16] ويلخّص هذا التصوّر قول الشيخ الشاذلي أنّ "الإنسان أُنزل إلى الأرض ليتكمّل"، فكان "نزول كرامة لا نزول إهانة"؛ ولذلك سُميت طريقته بـ (طريقة الشكر).[17] كما قال وريثه الشيخ المرسي: "آدم خلقه الله بيده...فما أنزله إليها[الأرض] لينقصه، بل ليكمّله"،[18] إذ ظهرت في الإنسان جميع الأسماء الإلهية؛ ولذلك حازت هذه النشأة الإنسانية رتبة "الإحاطة والجمع".

يكون الإنسان عند ابن عربي كاملًا بالمعنيين:

1. الوجودي (الأنطولوجي)؛ لأنّ الله خلق العالم كشبح مسوّى لا روح فيه، فكان آدم روح تلك الصورة. وخلق الله آدم على صورته، فهو كامل بهذا المعنى.
2. المعرفي (الأبستمولوجي)؛ لأنّه الوحيد الذي علّمه الله الأسماء الحسنى، وائتمنه على خزائن ملكه.[19]

وفي كل المراحل التي مرّ بها التصوف، كان ينظر للإنسان باعتباره مادةً فطرية خامًا، قابلة للتشكل والتكوين والتدوير، حتى يتم رفعه من أرض الخمول إلى سماء العرفان والفاعلية؛ ففي المرحلة الزهدية (مرحلة الإسراء الأفقي) للتصوف، ارتأى شيوخه أنّ العلاج الناجع للأفراد هو في "تخلّي" النفس عن التعلق بكل ما يشغلها من أسباب وعلائق، مما مهّد لظاهرة الانعزال عن المجتمعات، والتقوقع في الكهوف والغابات، بعيدًا عن أدران الحياة المادية. وفي هذه المرحلة كانت النظرة التربوية إلى الإنسان نظرة تقليدية تتخذ من شخصية الرسول ﷺ (المعتكف في غار حراء) نموذجًا وقدوة لكل مسلم يرغب في أن يسير على النهج التربوي. وفي هذه المرحلة، يمكننا أن نقول

---

[16] للوة، **المضامين**، ص 166.

[17] الصغير، عبد المجيد، **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**، ص 34-35.

[18] المناوي، عبد الرؤوف، **الكواكب الدرّية**، ج2، ص 22.

[19] خواجة، **الله والإنسان**، ص 199.

إنّ الآراء الفقهية في الورع والتقوى قد لبست ثوبًا صوفيًا، كما تمثل ذلك في كتاب **إحياء علوم الدين** لأبي حامد الغزالي (ت 450-505هـ).

أمّا المرحلة الفلسفية للتصوف، فقد انطلقت في رحلة معراج عمودية، من الأرض إلى السماء، وحملت مصطلحات "العرفان" ومعانيه، إذ لاحظ بعضهم أنّ التصوف لم يقف عند حد الزهد الذي كان ينحت في إرادة الإنسان، بل حاول الوصول إلى معرفة الذات الإلهية،[20] مبتعدًا عن محور الإنسان. بل ووضع قواعد فكرية لفناء الإنسان في الحقيقة الإلهية. مع أنّ المتصوفة الذين اتجهوا هذا الاتجاه الوجودي، اعتبروا أنّ الإنسان "سيد العالم"، واعتبروا أنّ فكرة الخلافة الإلهية في الأرض هي الخلافة التي ورثها الإنسان عن جدّه، أول خليفة لله.[21]

وفي هذه المرحلة كان المراد بالإنسان الصوفي: الأنموذج الذي وضعه المتصوفة للإنسان، أو الذي كان هدفًا وغاية لطموحهم، يرون فيه تجسيدًا للمثال، ويرومون تحقيقه على أرض الواقع سواء من جهة الجوهر، أو من جهة السلوك، أو من خلال ما يربطه من علاقات مع الخالق ومع الكون. فالإنسان كائن بشري لكن جوهره إلهي، كما قال تعالى: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}.[22] وكان الحلاج أول من رأى أنّ الإنسان من أصل إلهي، وأنّه فوق الملائكة شأنًا، ولولا ذلك لما أمرهم الله بالسجود لآدم.[23] وبما أنّ الإنسان هو الحريّ بالمعرفة، وهو المعني بالدليل، فهو إذن المرآة التي يتجلّى فيها الله لذاته في أكمل صورة،[24] حيث يقول الشيخ علي نور الدين اليشرطي عن الإنسان في أحد أحاديثه: "الإنسان من خزائن الله، سبحانه".[25]

---

[20] زهرة، أحمد علي، **الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة**، ص 50.

[21] **م.ن**، ص 210.

[22] بن عامر، توفيق، **الإنسان الصوفي**، (مقال)؛ والآية من سورة **الحجر**: 29.

[23] زهرة، **الصوفية**، ص181.

[24] بن عامر، **الإنسان الصوفي**.

[25] اليشرطية، فاطمة، **نفحات الحق**، حديث رقم 765.

وتعدّ مرحلة الطرق المرحلة الثالثة من مراحل السير الصوفي، وهي ما يمكن وصفها بمرحلة تدلّي العوارف والآداب والإمداد، من السماء إلى الأرض، حيث تقوم الطرق الصوفية باستمداد معارف الشيخ الذي سار على خطى النبي في إسرائه ومعراجه، حتى جسّد أو حاكى شخصية "الإنسان الكامل"، ثم جلس لتعليم وتدريب مريديه، كي يرقى بهم إلى مراتب متقدمة. فبعد تكوّن الطرق الصوفية صارت التربية الصوفية لا تؤخذ من الكتب فقط، بل من الحياة الاجتماعية التي تمثلها المرحلة الطرقية، فيما يشبه ما يسمى بـ"النقابات" أو "الرُبَط" أو "المعاهد"، إذ تكاثف ظهور الطرق الصوفية في مرحلة من مراحل أواخر الدولة الإسلامية وبدايات الدول الحديثة، استجابة لتحديات مختلفة، وتحقيقًا لأهداف متنوعة؛ فقد جاءت تلك المرحلة بعد تطورات فكرية، وتفاعلات وجدانية، أثبتت أنّ العمل الجماعي أمرٌ حتميّ؛ وعمّقت، كذلك، مفهوم التعددية في الاجتهاد، وحق الاختلاف في مناهج السلوك.

ووجد أتباع الطرق الصوفية الحديثة في العمل الجماعي تحقيقًا لعدة أهداف، منها:

- **مواجهة التّمزّق والتّشرذم** الذي كانت المجتمعات الإسلامية تعاني منه.
- **الخروج من دائرة الحوارات الفلسفية والكلامية** إلى الدائرة المدرسية التطبيقية للعلوم الصوفية.
- **توليد (طرح) جديد يقترب من النبض الإنساني**، بعد أن وسّع بعض الفلاسفة الهوّة ما بين الفكر والتطبيق، وبعد أن انشغل بعض المتصوفة بالتجارب الفردية (الكرامية والجذبية) عن هموم الجماعة والأمّة.
- **مقاومة الطغيان الاستعماري العسكري والثقافي على الساحة العربية والإسلامية**، إذ فرض ذلك على التصوف -في تلك المرحلة- الدخول في نمط جديد من الجهاد الجماعي الطُرقي.

أما على الصعيد التربوي، فإنّ من أهم أهداف فلسفة التربية الصوفية التي تحققت عبر تاريخ طويل من الزهد والعرفان والطرقية، هي ما كان على النحو الآتي:

- تزكية النفس.
- التكافل الاجتماعي.
- التأدب بكمال الأدب.
- ونشر العلوم العرفانية.[26]

3. هل للتصوف الإسلامي منهج تربوي وتعليمي واضح وفاعل موحّد؟

أ. وجهات نظر الشاذليين حول " الإنسان" وسبل تربيته.

ربما يكون أمامنا متسع في ثنايا هذا البحث للإجابة عن مجموعة من التساؤلات التي طرحها بعض المفكرين، نحو:

1. هل اهتم التصوف في مرحلة من مراحل تطوره، بالكائن الأعلى على حساب الاهتمام بالإنسان؟ وما هو تصوره للكمالات الإنسانية؟[27]
2. وبالتالي، هل للتصوف الإسلامي رؤية خاصة "للإنسان"، ومنهج تربوي وتعليمي واضح وفاعل وموحد إزاء هذا الإنسان؟ وما هي ملامح وقسمات هذا المنهج الخاص؟
3. ما الذي يقصده الشاذلية بـ"السموّ"، ههنا؟ هل هو نفحة إشراقية، تهبط على الإنسان من علٍ، كما هو رأي من تأثروا بفلاسفة الإشراق؟ أم هو مجرد معرفة جوهر النفس، كما هو مذهب من تأثروا بابن سينا؟ أم هو الوصول إلى معارف وعلوم متدرجة في الصعود، كما هو موقف الجنيدية قديمًا؟

يؤمن المتصوفة أنّ الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، ما يعني أنّ المدارس الصوفية تتباين في نظراتها التربوية، وهذا ما سيتضح أكثر عندما نتناول نظرة الطريقة الشاذلية اليشرطية، وسنركز في بحثنا على بعض التباينات المنهجية التي ميزتها عن بعض الطرق الصوفية، كما ميزتها

[26] للوه، **المضامين**، ص 184-194.

[27] بن عامر، **الإنسان الصوفي**.

عن الطريقة الشاذلية الأم، إذ يعتبر شيخها اليشرطي أنّ بعض المتصوفين عددوا المراتب والمقامات، وبذلك أضاعوا المريدين.[28]

يمكننا حصر الاختلافات التربوية المرتبطة بالإنسان والتي وجدت بين المتصوفة، فيما يلي:

- المقامات والمراتب.
- الموقف من الزهد.
- الموقف من العقل.

وأرى لزامًا عليّ هنا، بيان الجذور الصوفية والأسس الفكرية والتربوية التي انبثقت عنها الطريقة الشاذلية الأم، والتي تعتبر من الطرق الصوفية الشهيرة التي نادت بالإصلاح الفكري والتربوي، إذ تجنب الشيخ أبو الحسن الشاذلي، وخليفته المرسي، الاستغراق في المسائل الفلسفية (الجانب العرفاني)، وركزوا جلّ اهتمامهم على التنظيم الجماعي، بشحذ همم الجماعة للتآلف والاجتماع والعمل، وتجنب ما يسبب الخلافات والجدل. ولعل هذا الدافع كان هو الأقوى وراء عدم إقبال الشيخين على التأليف.[29] ويفسر أبو العباس ذلك الموقف بقوله: "هذه علوم لا يحمل فهمها عموم الخلق.."،[30] ولذلك كان يطلب من المريد، في هذه المرحلة، العمل بدون تحكيم العقل في الإلهامات التي تمنح للعبد، كما يقول أبو الحسن: "إذا جاذبتك هواتف الحق، فإياك أن تستشهد بالمحسوسات على... الغيبيات، وتردّها فتكون من الجاهلين. واحذر أن تدخل في شيء من ذلك بالعقل أيضًا".[31] ومما يوضح ذلك قوله: "إذا جالست العلماء، فلا تحدثهم إلا بالعلوم المنقولة والروايات الصحيحة... وإذا جالست العبّاد والزهّاد، فاجلس

[28] اليشرطية، **نفحات**، حديث رقم 55.

[29] النجار، **الطرق الصوفية**، ص220.

[30] المناوي، **الكواكب الدرية**، ج2، ص27.

[31] المنوفي، محمود، **جمهرة الأولياء**، ج2، ص221.

معهم على بساط الزهد والعبادة، وحل لهم ما استمرأوه... وإذا جالست الصديقين ففارق ما تعلم، تظفر بالعلم المكنون".[32]

كانت مدرسة ابن مشيش تقوم على الانصراف عن الخلق، بينما كانت مدرسة أبي الحسن تقوم على الاختلاط بالناس. ولذلك، لم يؤسس الأول طريقةً، وإن كان قد اشتهر بوضع الوظيفة المسماة بـ"الصلاة المشيشية"،[33] مع أنّ الشيخ الشاذلي كان يقول: "إن أردت أن تصبح على يديك الكيمياء، فأسقط الخلق من قلبك".[34] ولعل إسقاط الخلق من القلب، قُصد به قطع الأمل من قدرتهم أو تأثيرهم في مسار الحياة، والتسليم لله بهذه القدرة وحدها. ولكن ذلك لم يكن ليمنع الشاذلي أو أتباعه من الاختلاط بالناس، والتأثير فيهم قولًا وعملًا، فقد تزعَّم هو ذاته حركةً إصلاحيةً في الأندلس وشمالي إفريقيا، لتخليص صوفية تلك المناطق من نظريات الحلول والوحدة.[35]

وقد تميّز الشاذلي عمَّن عاصره أو سبقه مِن شيوخ التصوف[36] بموقف يتلخّص في نبذ مَن يتّخذ لباسًا خاصًا، أو يشتهر بتصرفات تكشف زهده، فكان يقول: "ليس هذا الطريق بالرهبانية، ولا بأكل النخالة والشعير، ولبس المرقّع".[37] وكذا، سار على نهجه شيوخ الشاذلية بعده، فقد كان الشيخ أبو العباس المُرسي يقول لمريديه دائمًا: "عليكم بالسبب، وليجعل أحدُكم مكوكَه سبحته".[38]

---

[32] **م. ن**، ص222.

[33] عبد الحليم محمود، **قطبا المغرب**، ص 32 و 39.

[34] المنوفي، **جمهرة الأولياء**، ج2، ص 215.

[35] درنيقة، محمد، **الطريقة الشاذلية...**، ص 22.

[36] المناوي، **م. ن**، ج2، ص 82.

[37] عياد، أحمد، **المفاخر العلية...**، ص 92.

[38] عياد، **م.ن**، ص 65.

ملمح تربوي آخر نجده لدى شيوخ الشاذلية، ذاكَ أنّهم كانوا يربّون مريديهم على الزهد في المقامات والأحوال، بمعنى أن لا تكون مطلوبة لهم بحد ذاتها، وإنّما اقتصار طلبهم على فناء الأنا. لذلك، يقول أبو الحسن: "ليس الشأن من تطوى له الأرض... إنّما الشأن من تطوى عنه أوصاف نفسه"،[39] فقد كان التركيز في هذه المدرسة الصوفية على العمل الذي كان مفهومه يعني في المنظور الشاذلي الاشتغال بالنفس قهرًا.

ودعم شيوخ الشاذلية وجود طبقية خلّاقة فاعلة في المجتمع الصوفي، هي طبقية معرفية لا طبقية المؤهلات والخصائص، إذ لا تنكر سعاد الحكيم أنّ الفكر الصوفي فكر طبقي، لأنّ طبقاته مرتبطة بالاهتمامات والسلوك، ولكل إنسان الحق في أن يترقى من طبقة إلى طبقة، لأنّ طبقاتهم منشؤها الخُلُق والسلوك، على حين أنّ طبقات الفلاسفة تصنيف لقدرات الناس العقلية.[40]

كذلك، جاء تركيز الشاذلية على منهج لنزول المعرفة اللدنية، مِن لدن الحق إلى العبد، حلًا لإشكالية التناقض بين ما ينادي به المتصوفة من جهد ذاتي فردي لتجاوز مقاماتٍ متسلسلة، حتى يصل إلى المعرفة، وبين ما كان يدعو إليه بعض شيوخ الطرق، ومنهم الشاذلية، من توحيدٍ للجهود الفردية، والعمل ضمن الجماعة للوصول إلى الهدف المنشود. فالجماعة التي تتمحور حول تعاليم شيخ عارف، أو وارث، لا تحتاج لتعذيب النفس والعيش في ظروفٍ صعبة، كما كان شأن المتصوفة الأوائل. وبرّر زرّوق سبب ترك الشاذلية وأكابر الصوفية لسُكنى القفار، وترك الرهبانية، برغبتهم في النظر في تفاصيل الوجود ووقائعه، لأنّ "تكرار الوقائع يؤكد الحقيقة".[41] يحيلنا رأيه هذا بشكل مباشر إلى نصيحة الشاذلي لمريده: "يا بُنيَّ بَرِّد الماء، فإنّك إن شربت ماءً باردًا حمدت الله بكُلّية قلبك، وإن شربته ساخنًا، حمدت الله عن كزازة".[42]

---

[39] السكندري، ابن عطاء الله، **لطائف المنن**، ص 155.

[40] الحكيم، سعاد، **عودة الواصل**، ص 29.

[41] **م. ن**، ص 319.

[42] زروق، أحمد، **قواعد التصوف**، ص 20.

والتزم شيوخ المدرسة الشاذلية بمعايير معتدلة، أهمها التوفيق بين الشريعة والحقيقة، مع تغليب الشريعة على الحقيقة، فقد كان عبد الوهاب الشعراني ينصح تلاميذه بقوله: "دوروا مع الشرع كيف كان، لا مع الكشف، فإنّه [الكشف] قد يخطئ".[43] والعقلانيّة كذلك من هذه المعايير، بمعنى عدم الشطح، أو التسليم الأعمى والتقليد. فقد منح شيوخ الشاذلية لمريديهم قدرًا كافيًا من الحرّية في العمل والاجتهاد، وكذلك طالبوهم بعدم التسليم في الأمور التي تهم معتقدهم دون اختبار عمليّ وتحقق يقيني، فهذا الشيخ المرسي كان يقول: "...إن وجدتم منهلًا أعذب من هذا المنهل فَرِدوا".[44]

ولتأسيس القاعدة الاجتماعية الصوفية على أسس علمية، اتجه الشيخ أحمد زرّوق اتجاهًا أخلاقيًا مميزًا يركّز فيه على النفس البشرية، وانسجامًا مع نظريته في ازدواجية مصدرية العلم، يرى أنّ الأخلاق لها مصدران: داخلي وخارجي. وهو يركّز على العوامل الداخلية في النفس، فيعرّف الخلُق بأنّه "هيئة راسخة في النفس، تنشأ عنها الأمور بسهولة. فَحَسَنُها حسَن، وقبيحها قبيح".[45] فالأخلاق النفسانية – أساسًا أمور داخلية، لا تعتبر بالعوارض الخارجية. فالبخل، مثلًا، هو ثقل العطاء على النفس، والسخاء ضدّه.[46]

ب. (الإنسان الكامل) غاية الفكر الصوفي

ترى سعاد الحكيم أنّ ابن عربي كان أول من استخدم تعبير "الإنسان الكامل" في الفكر الإسلامي والصوفي والفلسفي، وقد استقى مضمونه من ينابيع متعددة.[47] فيما يرى ماسينيون أنّ "الإنسان الكامل" فكرة قديمة، توازي فكرة "الإنسان الأول" عند المزدكية، وفكرة "آدم

[43] المناوي، **الكواكب**، ج4، ص 73.

[44] الدسياوي، أحمد، **الإمام أبو العباس المرسي**، ص 140.

[45] زروق، **قواعد التصوف**، ص 92.

[46] **م. ن**، ص 94.

[47] الحكيم، **المعجم الصوفي**، ص 160.

قدمون" عند اليهود، وفكرة "الإنسان القديم" عند المانوية، و"الكلمة" عند النصارى.[48] أما نيكلسون فقد ساوى بين نظرية "الإنسان الكامل" و"الحقيقة المحمدية" ونظرية "المُطاع" عند الغزالي.[49]

وما يهمنا هنا، في البعد التربوي، أنّ التصوف وظّف هذه النظرية توظيفًا يسمو به عن المراتب الدونية؛ إذ نُظر للإنسانية بمعناها العام بأنّها مرتبة "الخلافة عن الله"، فالخليفة يظهر بصفات من استخلفه. لكن، ليس كل فرد من أفراد البشر خليفة، بل هو إنسان حيوان، وليس إنسانًا خليفة، بمعنى أنّه كان صورة العالم، مقابل الإنسان الكامل الذي أضاف إلى مجموع حقائق العالم مجموع حقائق الحق،[50] كما ورد في قوله ﷺ: "خَلَقَ الله آدم على صورته"،[51] وذلك أنّ الله تعالى حي، عليم، قادر، سميع، بصير، متكلم، وكذلك الإنسان حي، عليم.... وبما أنّ **الإنسان الكامل** هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية، استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنّه المعبّر عن حقيقته بتلك العبارات، إذ أنّ الله تعالى أوجب على نفسه ألّا تُرى أسماؤه وصفاته إلّا في الإنسان الكامل،[52] فكانت في هذه النظرة دعوة للتخلق بصفات الكمال، والخروج من مدارج الحيوانية. وهكذا، فإنّ عبارة "الإنسان الكامل" تطلق باشتراك لفظي، فقط على النبي ﷺ بالذات والأصالة، وعلى كل من "تماهى" بالصفات المحمدية، ونال الكمال، تحقّقًا وليس ذاتًا.[53]

وترى سعاد الحكيم أنّ للكمال "في الإنسان الكامل" معنيين: معنى وجودي (أنطولوجي) ومعرفي (أبستمولوجي) وليس خَلقيًا. فبالمعنى الأول، الإنسان هو الحدّ الجامع الفاصل بين

---

[48] الحكيم، **الإنسان الكامل**، (مقال)، ص137؛ وبدوي، **الإنسان الكامل في الإسلام**، ص113.

[49] الحكيم، **الإنسان الكامل**، ص 136.

[50] الحكيم، **المعجم الصوفي**، ص 154-156؛ وابن عربي، **الفتوحات المكية**، ف3، ص437.

[51] حديث صحيح، رواه أبو هريرة، وأخرجه مسلم في **صحيحه**، ج4، ص2183.

[52] الجيلي، عبد الكريم، **الإنسان الكامل**، ج2، ص 160.

[53] الحكيم، **الإنسان الكامل**، ص 144.

الحق والعالم؛ وبالمعنى الثاني، تتحدد وظيفة الإنسان الكامل الأبستمولوجية بأنّه المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته.[54] ويمكننا أن نضيف معنىً تربويًا ترسّخ عبر قرون طويلة، وبرر وجود الآلاف من الطرق الصوفية، مثّلت فيه فكرة الإنسان الكامل منهجًا لملايين المريدين للتخلق بمعايير الكمال المحمدي.

4. تعريف بالطريقة الشاذلية اليشرطية ومؤسسها

أ. تعريف بالشيخ علي نور الدين اليشرطي، وطريقته اليشرطية.

مؤسس الطريقة الشاذلية اليشرطية، هو الشيخ علي نور الدين بن يشرط، التونسي "الحسني الإدريسي"، وقد ولد سنة (1794م)[55] في مدينة بنزرت في إيالة تونس الغرب. ينتسب والده "محمّد" إلى بني يشرط، وهي قبيلة بالمغرب، تنتسب إلى سيدنا الحسن؛ وكان قائدًا كبيرًا في الجيش التونسي.[56] أمّا والدته، فهي السيدة مريم تاجرية، أنجبت سبعة من الذكور والإناث، مات منهم ثلاثة في سن الطفولة، وعاش أربعة إلى أن بلغوا سن الشباب، ثمّ ذهبوا ضحية وباء "الريح الأصفر" في أسبوع واحد. ولما بلغت سن الكهولة، وكاد الحزن واليأس يقضيان عليها، حملت بابنها علي نور الدين.[57]

قادته محبته لأولياء الله إلى خدمة كثيرٍ من الصالحين، وصحب كثيرًا من العلماء والفقهاء والفضلاء والأشياخ ورجال الله. وقد أدّى به ذلك إلى سلوك عدة طرق صوفية، منها: الطريقة "العيسوية" التي يرجع أصلها إلى الطريقة الجزولية الشاذلية، وهي تنسب إلى الشيخ محمد بن عيسى المكناسي (ت1527م)،[58] والطريقة "المدنية" التي تنسب إلى الشيخ

[54] الحكيم، **المعجم الصوفي**، ص161-163.

[55] اليشرطية، فاطمة، **رحلة إلى الحق**، ص 171.

[56] البيطار، عبد الرزاق، **حلية البشر**، ص 1065.

[57] اليشرطية، **رحلة**، ص 172.

[58] الطويل، توفيق، **التصوف في مصر**، ص 82.

محمد حسن بن حمزة ظافر المدني[59] (1780-1852م)[60] الذي أخذ الطريقة الشاذلية عنه.[61] ولما وجد شيخه فيه الأهلية، أجازه إعطاء الطريقة المدنية، وجعله مقدّمًا على الجماعة، "ولم تزل مرتبته تتعالى، وخوارقه في الطريقة تتوالى، إلى أن تأهّل للإرشاد..."[62] ولما صدر الإذن الإلهي له بالسفر إلى الشرق، بعد أن فقد في المغرب شيخه وأمه،[63] رحل الشيخ اليشرطي إلى الحجاز، بعيدًا عن أولاد شيخه الذين تولوا مشيخة الطريقة المدنية بعد والدهم. وبعد رحلة حج طويلة إلى مكة، استقر به المُقام في مدينة عكّا على الساحل الفلسطيني سنة 1850م.

قام الشيخ علي نور الدين اليشرطي بدور مهم في تربية المريدين على أخلاق الدين الحنيف، وتعاليم التصوف القائمة على المحبة والفكر والذكر والتسليم لله عز وجل، في كل شؤون الحياة. وشهد بعض المؤرخين أنّ انتشار الطريقة الشاذلية اليشرطية في فلسطين دفع عن المجتمع الإسلامي هناك الكثير من أخطار الانحراف والدعوات المشبوهة التي بدأت تؤثر على عقول الشباب والعامة آنذاك، إضافة إلى حماية المجتمع في ذلك الحين من التمزق والشرذمة التي كان الاستعمار يسعى لبثها بين العائلات الكبيرة.[64]

انتشرت الطريقة الشاذلية اليشرطية في شرق إفريقيا وغربها، وقام أتباعها بدور كبير في نشر الإسلام، والمحافظة على قيمه وأخلاقه بين قطاعات واسعة من المجتمعات الإسلامية والعربية، إذ لا زال عدد كبير من أتباعها يواجهون بصلابة حملات التنصير والتغريب والسلخ عن الدين، والتي تقوم بها جهات كثيرة هناك. وقد لاقت دعوة الشيخ علي نور الدين

---

[59] اليشرطية، **رحلة**، ص 182-183.

[60] ابن مخلوف، محمد، **شجرة النور الزكية**، ص 383؛ وعند الفاسي، محمد، **الفتوحات الربانية**، ص 43-46، أن الشيخ المدني توفي سنة 1264 هـ.

[61] اليشرطية، **رحلة**، ص 183.

[62] البيطار، **حلية**، ج2، ص 1065.

[63] اليشرطية، **رحلة**، ص207-208.

[64] الكيلاني، موسى، **الحركات الإسلامية في الأردن**، ص 129.

اليشرطي، آنذاك، قبولًا واسعًا لدى علماء ذلك العصر، فاتّبعه كبار علماء فلسطين ومفتي وقضاة بلاد الشام، أمثال: الشيخ قاسم العرابي، مفتي عكّا ولوائها، آنذاك؛ والشيخ مصطفى نجا، مفتي بيروت الأكبر الأسبق؛ والشيخ محمد علي النقيب الحسيني – نقيب الأشراف في مدينة القدس، في حينه؛ والشيخ محمد العرابي، الذي تولى الإفتاء في قرية عرابة، في ذلك الحين؛ والشيخ أحمد عباس الأزهري البيروتي، مؤسس الكلية العثمانية التي سميت فيما بعد باسمه؛ والشيخ عبد المجيد السعدي، مفتي عكّا ولوائها؛ والشيخ أحمد الأغرّ، الذي تولى منصب الإفتاء الشرعي في عهد الدولة العثمانية؛ والشيخ مصطفى أبو ريشة، مفتي البقاع؛ والشيخ سعيد الاسطواني، الذي تولى منصب القضاء الشرعي في دمشق في عهد الدولة العثمانية؛ والشيخ رشيد سنان أستاذ مدرسة "عبدالله باشا العظم" لطلبة العلم الشريف في دمشق، وغيرهم كثيرون. كما اتبع الشيخ اليشرطي، آنذاك، عدد كبير من رجالات السلطنة العثمانية، أمثال السلطان عبد الحميد الثاني، الذي كتب رسالة يوضح فيها تآمر يهود الدونمة على الأمة الإسلامية، وتخطيطهم لشراء أراضي فلسطين.[65] واتبع الشيخ، كذلك، أمثال علي رضا باشا باشكاتب المابين الهمايوني الذي وهب لأبناء الطريقة زاوية البلطجية في دمشق، وكثيرون غيرهم.

لقد كان الشيخ اليشرطي واحدًا من شيوخ الطرق الصوفية الذين حملوا على عاتقهم مهمة التجديد والإصلاح في الفكر الصوفي، في الفترة التي امتدت ما بين منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (1850-1900م)، وكان لمدرسته آنذاك تأثير كبير في المجتمعات الإسلامية، إذ أنّ العصر الذي عاش فيه الشيخ اليشرطي كان عصر الطُرقية الوسطية، التي تأخذ بكل تلك العلوم المعاصرة والتراثية في نسيج اجتماعي واحد؛ فقد كان ذلك الوقت بداية الخروج من مرحلة تاريخية ماضية تطرح الجمود وراءها، والدخول في مرحلة تاريخية أخرى قادمة، تستشرف حاضر الإنسان ومستقبله.

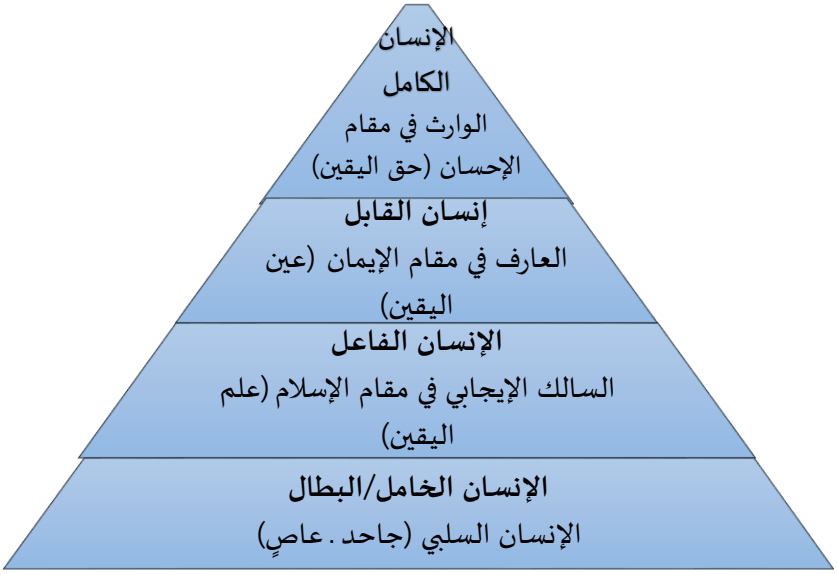
[65] انظر: مجلة **العربي**، العدد 169، عام 1972.

ومن أهم عناصر الإصلاح التربوي التي ميزت مشيخة الطريقة الشاذلية اليشرطية:

1. عدم الإغراق في الفلسفة والعقلانية، ومراعاة الجوانب الروحانية والعاطفية للإنسان.
2. الاعتدال في الأحوال، وربطها بمعايير عقلانية وشرعية.
3. عدم الإغراق في الشكليات والطقوس، والتركيز على الجوهر وحقائق الأمور.
4. عدم استغراق الإنسان بالعزلة، وإعادة ربطه بالجماعة والطريقة.

ب. تقسيم الشيخ اليشرطي الإنسان إلى إنسان: بطّال/هامل- قابل -فاعل -كامل

جعل الشيخ اليشرطي الهيكلية التي تقوم عليها الطريقة اليشرطية مختلفة عما عهدناه في الطرق الأخرى، فقد كانت الهيكلية الطرقية، في الطرق الأخرى، تنتظم في سلسلة طويلة من ورثة وأقطاب وأبدال وخلفاء وعرفاء ونجباء ونحو ذلك. أمّا في الطريقة اليشرطية، فيمكن تلخيص تسلسل الهيكلية على النحو التالي:



والهدف من هذه الهيكلية، اختزال المسافات بين المريد وبين المعرفة، وتوسيع التقسيم الثنائي للبشر بين مؤمن وكافر، ليشمل درجات متراتبة تعطي للوجود معنىً جدليًا صاعدًا،

ينتقل به مِن مرتبة **الإنسان الخامل**، وهو الإنسان السلبي الذي لا يكترث إلا لطعامه وشرابه وشهواته، وهو يشمل "...كل من سار مع نفسه، وسرح في مسارح شهواته عن معارج قُدسه، فقد نقض عهدَه، وأوجَب النكوُص بُعدَه، ومَرق مِن الدين، ولم يَشعُر بحاله، وغِرق في مساقِط أوحالِه".[66] وهو الذي وصفه الشيخ بالبطّال، إذ قال: "إنّ الله يكره العبد البطّال"،[67] أو بالعاصي، في قوله: "العُصاة من أمّة محمد ﷺ فوق رؤوسهم خيمة مِن أسماء الله الحسنى. اسم "الرحيم"، مِن أسماء الرحمة، واسم "شديد العقاب"، مِن أسماء الانتقام...".[68] ثمّ إلى مرتبة **الإنسان الفاعل** الذي قال عنه الشيخ: "العبد الفاعل، والحق فيه القابل"،[69] فيتحرك الإنسان من تحت خيمة المعصية، أو أسماء الشدة، إلى خيمة الرحمة، فينتقل معها الإنسان مِن مرتبة السلبية إلى الإيجابية، ليبدأ أول مراتب اليقين، وهو "علم اليقين"؛ ثمّ إذا واصل اجتهاده، وحفّته العناية والخصوصية الإلهيتان، يترقّى إلى رتبة **إنسان القابل**، وهو العارف في مقام الإيمان، أو مَن يَرِد مقام عين اليقين، فيستسلم لإرادة الحق، فيصبح الحق فاعلًا، والعبد قابلًا،[70] كيفما يريد. وأخيرًا، إذا ثبت الإنسان على مقامه، وتم له الاصطفاء، يصل إلى مرتبة "الإنسان الكامل" الذي قال عنه الشيخ إنّه يحتوي الوجود بأكمله: "الإنسان الكامل ضمنه الكليات والجزئيات، والعلويات والسفليات، والحيوانات والنباتات، وما كان وما يكون...".[71]

---

[66] اليشرطية، **نفحات**، ص ص 88-89.

[67] **م. ن**، ص 534. والبطّال، في اللغة، تقال للرجل إذا كثر توقفه عن العمل، أو من لا يجد عملًا يتفق مع استعداده وقدرته.

[68] **م. ن**، ص 598. وانظر: طه، **أحاديث**، مخطوط، ص10.

[69] اليشرطية، **نفحات**، ص 609.

[70] **م. ن**، ص 609.

[71] **م. ن**، ص 139.

ولو بدأنا مسارنا بالبحث التربوي، في مراحل السمو الأخلاقي في تعاليم الشيخ اليشرطي، من شخصية "الإنسان الكامل" التي تعتبر النموذج التربوي الذي يوجّه ويرشد مَن دونه مِن المريدين للسعي والعمل للوصول إلى مراحل متقدمة، فإنّنا نجد أنّ الشيخ اليشرطي كذلك قد آمن أنّ محمدًا ﷺ هو الإنسان الكامل في هذا الكون، لأنّه الشخص الوحيد القادر على تقديم تلك المنظومة المتكاملة المتجانسة، التي أعجزت وتُعجز التنظيمات السياسية والفلسفية والاجتماعية -إذا خلت من البُعد الروحي. لذلك اعتبر الشيخ اليشرطي أنّ نظرية "الإنسان الكامل" هي المحاولة الإنسانية للوصول إلى كمال الرؤية المحمدية الشاملة، إذ قرر الشيخ، منذ البداية، أنّه "...ما في العالم إنسان كامل، إلّا محمد عليه الصلاة والسلام. ومَن عَرَفَه فقد عرف الحق".[72] وهكذا، اختزل الشيخ اليشرطي بلغة شفيفة، المسافة بين عالَمي الشهادة والغيب، لكنّه لم يُبق هذا الاختزال حبيس اللغة، بل ترجمه إلى واقع إجرائي وفكري، دمج الغيب في الشهادة، والشهادة في الغيب، واختزلها جميعًا في كيان واحد هو الإنسان.

إنّ الإنسان، عند الشيخ اليشرطي، سواء كان **الإنسان الكامل** الذي انعكست فيه مرآة الحق، أو **الإنسان الفاعل** الذي هو مناط التكليف والمسؤولية، هذا الإنسان بعامّة، هو السماء وهو الأرض، هو القوة وهو الضعف، هو القضاء الإلهي ومسرح القدر، فهو يسمو بوصاله، وهو يشقى بانفصاله، وهو يتكوّر فيصير نقطة ماء مهين، وهو يشرئب كونًا واسعًا عساه يسع العالم الإلهي الأكبر. وقد استخدم الشيخ اليشرطي الصورة ذاتها عندما اعتبر أنّ للحضرة المحمدية المباهاة بمرآتها الإلهية، ولها الانعكاس، فتارةً "... يكون الحاكم على الصورة اسمه الباطن، والظاهر الحق. وتارةً يكون الحاكم على الصورة اسمه الظاهر، والباطن الخلق.."[73].

[72] **م. ن**، ص 139.

[73] **م. ن**، ص 170.

إنّ الشيخ، بمقتضى الرؤية اليشرطية، هو الوارث الزماني لروحانية **الإنسان الكامل** محمد ﷺ، والشيخ هو الذي يرسم لمريديه طريق السمو والارتقاء لمحاكاة النموذج المحمدي. وقد ربط الشيخ اليشرطي بين مفهوميّ "**الإنسان الكامل**" وَ"**القطب الخاتم**" من خلال الربط بين وجوده كوارثٍ محمدي، ووجود الحضرة المحمدية، معتبرًا أنّه يستمد منها علومه ومفاهيمه ومبادئه؛ إذ كان يردد: "أنا قلبي متعلّق بالحضرة المحمدية، لا يلتفت أبدًا".[74] وتحقيقًا للربط ما بين الإنسان الكامل والوارث المحمدي، كان الشيخ اليشرطي يركّز في أحاديثه على شخصية **الوارث المحمدي**، على اعتبار أنّ الصورة الروحانية للوارث المحمدي ثابتة، وهي مجمل الحقيقة المحمدية التي تنطوي في المظاهر المتعددة؛ والصورة البشرية للوارث هي تفصيل تلك الحقيقة التي تتبدل بحسب الزمان والمكان، وتتقلب في مظاهر شتى. ويصل الشيخ اليشرطي إلى نتيجة مفادها أنّ الشيخ، عامة، هو البرزخ الواصل ما بين الحضرة المحمدية والمريدين، مثلما أنّ الشيخ يتلقى المدد من الحضرتين الإلهية والمحمدية، إذا لم تتلقّه الأولى، تتلقاه الثانية.[75]

لقد عزز الشيخ اليشرطي في الشخصية المحمدية تكريمه للظاهر المتجسّد في الصورة المحمدية، وجعل لهذه الصورة امتدادها المكاني والزماني، لتعطي في "المكان" مقام الإحسان بكل تجلياته ومضامينه الاجتماعية، التي تبدأ من إطعام الأخ والعطف على المسكين؛ ولتعطي في "الزمان" مقام التوحيد الذي يتجاوز كل الصور المتلونة للوجود الإلهي، ويركز النظر على العامل المحرك لكل مظاهر الحياة. كما رأى الشيخ اليشرطي أنّ هذا العامل المحرك هو "**القابل**" المحمدي الأبدي الذي يتلاقى مع "**الاستعداد**" البشري الزمني، ليضفي على سكونية الوجود معاني توليدية جديدة، تصبغ الحياة بلون زاهٍ قشيب، وتعطي الجماعة مبررات الوجود، وتنسخ من قواميس الفعل الإنساني لغة الفردانية والعزلة والأنا والعدم والتناهي.

[74] **م. ن**، ص 409.

[75] **م. ن**، ص 139.

من هذا المنظور الشمولي، تمايز الشيخ اليشرطي بنظريته في **وحدة الشهود المحمدي**[76] التي يمزجها بمعانٍ اجتماعية، ويدمجها بمفهومه هو للوحدة الشهودية، فيفسر مقام وَحدة الشهود تفسيرًا فريدًا، يتعامل مع الموجودات تعاملًا حقيقيًا لا عدميًا، فيقول: "... مَن يعطف على الفقير، ربنا سبحانه وتعالى يحنّن عليه. ومَن يرحم الفقير، ربي يحسن إليه. وهذه **وحدة الشهود**، لا يحصل عليها أي إنسان، فهي للأنبياء والأصفياء".[77] يبعدنا هذا المفهوم عمّا ألفناه من تفسيرات فلسفية مُغرِقة في النظرية والشطح لوَحدة الشهود، أو وَحدة الوجود. ويرتبط الحديث السابق في وَحدة الشهود بأحد الأحاديث القدسية التي مرت معنا، والتي يخاطب فيها الحق عبده قائلًا: "يا ابن آدم! مرضتُ فلم تعدني. قال: يا رب، كيف أعودك وأنت رب العالمين؟! قال: أما علمت أنّ عبدي فلانًا مرض فلم تعده. أما علمت أنّك لو عدته لوجدتني عنده؟...".[78]

والوَحدة التي سعى إليها الشيخ اليشرطي لم تكن وَحدة وجودية أو حلولية، تعتبر الموجودات عدمًا؛ بل هي وَحدة بقائية لا فنائية، سمّاها بالفَرق الثاني؛ يسري صاحبها في الممكنات سريان الماء في العود الأخضر.[79] لذا، يجب على الفقير الصادق أن يخرج مِن ظلمة الجهل إلى صُبح الفرق، بأن "يعطي كل ذي حق حقه مِن المراتب والأحكام، كي تفتح له خزائن الأسرار".[80]

أما "الإنسان الفاعل" فهو الإنسان الذي استجابت فطرته لإرادة الله، وتحركت فعالياته لتطبيق الشرائع والمبادئ الإنسانية، فهو مجلى التكليف الإلهي، وحامل المسؤولية الإنسانية. وقد اعتبر الشيخ اليشرطي الإنسان الفاعل ببعديه الظاهر (الشرع) والباطن (الحقيقة)، محورًا

---

[76] لمزيد من الاطلاع على نظرية (وحدة الشهود المحمدي)، راجع: السوافطة، وفاء، **المدرسة الشاذلية اليشرطية**.

[77] اليشرطية، **نفحات**، ص295.

[78] **صحيح مسلم**، ج 4، ص1990.

[79] اليشرطية، **نفحات**، ص 583.

[80] **م. ن**، ص 88.

لعلاقات مستمرة ومتصاعدة مع المجتمع والوجود، فالإنسان هو مركز الوجود. يقول الشيخ اليشرطي: "الإنسان جزء من الوجود، من حيث بشريته. والوجود جزء من الإنسان، من حيث حقيقته".[81] تساعد هذه المركزية الوجودية الإنسانَ على إقامة علاقات متوازنة مع الأشياء من حوله، وتسخير مظاهر الطبيعة له.

لقد أولى الشيخ مزيدًا من الأهمية لكل جزئيات الوجود البشري، بتعادل وتوازن، فقال لمريديه: "وهذه المخلوقات مظاهر الحق. والأطوار متعددة، منها ثابت، بثبوته بكل متلون؛ ومتلوّن، بتلوّنه بكل ثابت".[82] والأهم من ذلك، أنّ الشيخ اليشرطي قد 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 وخدمة الجماعة، معتبرًا أنّ إطعام الجوعان وكسوة العريان يوصلان إلى المقام المحمود.[83]

ونقف هنا عند "إنسان القابل"، وهو مرحلة مهمة في البناء التربوي الصوفي، استلزمته نظرية الشيخ اليشرطي في "القابل والاستعداد"، التي على الرغم من أنّها ميزت آراءه الصوفية، وتمايزت بها نظريته التربوية، إلّا أنّنا نجد لهذه النظرية تمهيدًا أو تسويغًا لدى من سبقه من مفكرين ومتصوفة،[84] إذ يعتبر الشيخ اليشرطي أنّ القابل ثابت من الأزل، لكنّه متغير، متلون، متحرك بحركة الإنسان وظاهر الوجود؛ كما أنّ استعدادات المريدين لها دور مهم في هذا القابل. ولعل هذا التمايز هو ما يوضح قول الشيخ اليشرطي لمريديه أنّ الطريق كان ترقّيًا،

[81] **م. ن**، ص 476-477.

[82] **م. ن**، ص 168.

[83] **م. ن**، ص 581.

[84] لمزيد من الاطلاع على نظرية (القابل والاستعداد)، وجذورها الصوفية والفلسفية، راجع: السوافطة، وفاء، **نظرية القابل والاستعداد عند الشيخ علي نور الدين اليشرطي**، مقال، مجلة: Al-Qasemi Journal of Islamic Studies, volume 2, Issue 2 (2017), 101-156

فجعله تدلّيًا،[85] بمعنى أنّه جعل القابل المحمدي هو الممدّ لحركة الفقير، والمسيّر لنشاطه واستعداده؛ وكذلك قوله: "كان المرشدون يقولون للمريد: ها أنت وربك. ونحن نقول له: ها أنت"،[86] أي أنّ المعرفة الإلهية والمحرك المسيّر لفاعلية المريد، هي العجينة المحمدية المركوزة داخله، وكل ما عليه هو أن يزيل عنها ما ران عليها من غين.

وقد ظهر أنّ نظرية **القابل والاستعداد**، في بُعدها الأخلاقي والسلوكي، نظرية ذات زوايا ثلاث، كزوايا المثلث المتساوي الأضلاع، وتمثّلت وتفرّدت لدى الشيخ اليشرطي بما يلي:

1. الزاوية الأولى في المثلث، وتتمثل في **الرؤية الإنسانية** لنظرية "القابل والاستعداد". وتتلخص في أنّ الإنسان هو قطب الدائرة في معادلة الوجود. وبالتالي، فقد فُصّلت أمور الحياة والموت، والقضاء والقدر، على امتداد حجمه، وبارتفاع لا يتجاوز ارتفاعه.

لذا، تمايزت طروحات الشيخ اليشرطي بالقرب الشديد من نبض الإنسان، وبالبساطة والتيسير مع عدم التسطيح والابتذال. وتمايزت كذلك بالتركيز على العناية بالأخلاق الإنسانية والهيئة الاجتماعية للفرد، إذ استعان الشيخ بالصور التمثيلية حتى يقرّب للمريد العادي فكرة تأثير **الأنسنة** في الوجود، فشبّه "القابل والاستعداد" بالكرة التي تضربها فترتد إليك.[87] كما وجّه حديثه إلى مريديه، فنصحهم بالتمتع بهذه الحياة، بطعامها وشرابها ولباسها، لأنّها وُجدت أصلًا لخدمة الإنسان؛ مع الموازنة بين كل ذلك وبين الارتباط بالمبدأ الذي يجمعهم، أو العودة للقابل المحمدي الذي صدروا عنه.

2. الزاوية الثانية للمثلث - النظرية، وتتمثل **بالبُعد الوجودي والأخلاقي** للنظرية. فنظرية "القابل والاستعداد" ثنائية العرض، (قابل -محمدي، واستعداد - بشري)، وهذا يفترض دورًا وجوديًا اجتماعيًا للنظرية، إذ أنّ القابل أو الفطرة المحمدية كامنة في الإنسان، ولا

[85] اليشرطية، **نفحات**، ص 349.

[86] **م. ن**، ص 346.

[87] **م. ن**، ص 684.

يتحقق هذا الشهود إلّا بالعمل لتطهير النفس من أدرانها، وصيانة الأخلاق من الانحلال، وحماية العقل والروح من التشتت والسقوط في أوحال الفرق والجمع. وقد لخّص الشيخ اليشرطي هذا الدور بمجموعة من أحاديثه، فقال: "ما الوجود الذي يقابلك إلّا وجودك"،[88] واعتبر أنّ واجب الفقير الصادق في محبة شيخه، الوقوف على حدّه؛ بامتثال أوامره، واجتناب نواهيه.[89]

3. الزاوية الثالثة في مثلث نظرية القابل والاستعداد هي **البُعد الإلهي**، حين ينظر الشيخ اليشرطي للصفات الإلهية على أنّها غير مفارقة للوجود البشري، فهي على تماسّ قريب منه، بل هي أقرب إليه من حبل الوريد، وذلك عن طريق "وَحدة شهود" الحضرة البرزخية المحمدية، التي تمثل نقطة التقاء بين ما هو إلهي وما هو بشري. كما أنّ الصفات الإلهية، بالمنظور الكلامي اليشرطي، هي ما ينعكس في مرآة حضرة القابل المحمدي[90] التي ترتكز في فطرة المريد، وتستجيب لاستعداده الإنساني، فالشيخ قد اختصر على المريد كثيرًا من المقامات التي كان عليه تجاوزها قبل التحقيق، واكتفى بالاستعداد الخُلُقي، الذي يعني "التصفية والتجلية"، للوصول إلى ما هو مركوز في الفطرة البشرية مِن قابل محمدي.

والبعد الجديد في هذه النظرية، أنّ التربية التي يتبناها شيوخ الطريقة الشاذلية اليشرطية لا تقوم على البدء من نقطة الصفر أو من الفراغ، بل تقوم منهجيتهم على استثارة ما هو مفطور عليه الإنسان من معلومات وقيم ومفاهيم، لإخراجها إلى حيز الوجود. كما أنّ المعرفة والسلوك عند الشيخ اليشرطي، لم يعودا أمرًا خاصًا بفرد بعينه عن أمر بعينه، بل هما نبض جماعي وتواصل وجودي، تجتمع فيه كل عناصر الوجود في بؤرة واحدة مؤنسَنَة.

[88] **م. ن**، ص 158.

[89] **م. ن**، ص 88-89.

[90] **م. ن**، ص 153.

وبالعودة للحديث عن "الإنسان الخامل"، فهو من تعطلت نشاطاته وجهل قدره ومكانته، فقعد بلا جهد ولا اجتهاد بالمعنى الصوفي، وانشغل بالدنيا وهمومها عن المعرفة، واكتفى بأن يكون أقصى همه هو الطعام والشراب والشهوات البدنية. فإنّ التربية الصوفية تبدأ من أرض الخمول، لتحدث التغيير في هذا الإنسان، الذي على الرغم من خموله وتعطله عن الجد والاجتهاد، إلّا أنّه هدف أساس للتربية الصوفية، التي سنرى تفاصيلها لدى الشيخ اليشرطي، حيث سيجعله يسمو ويرتقي، حتى يتماهى مع الهدف الأسمى للحياة.

لكن الشيخ اليشرطي يحدد لهذا الإنسان البطّال (الخامل) مجموعة أهداف أو مراحل تربوية عليه أن يجتازها حتى يحقق ما خلق له. تبدأ هذه المراحل:

- بمعرفة النفس، حيث يطلب من كل من سار مع نفسه، وسرح في مسارح شهواته، فنقض عهده وغرق في مساقط أوحاله، الفرارَ مِن هذه الأقذار، "والخلاص ... من منازل الأوحال، إلى مراتب الكمال".[91]
- ومن تلك المراحل التي تلزم أن يمر بها الإنسان الخامل، مرحلة التحلّي والتعلّق بالصفات النورانية، أي اقتباس الأنوار، من مشكاة الأسرار.[92]
- هجر الأغيار، وترك ملذات الدنيا.

لكن، لماذا يكثر الشيخ من التحذير من الغير، أو من الموجودات، أو من الدنيا؟ وماذا يفهم من أحاديثه التي تدعو إلى الحضّ على هجر الخلق والمجتمع؟ ألا نعذر كل من اتهم التصوف بالسلبية والضعف، حين نرى مثل تلك العبارات القاسية بحق المجتمع والجماعة؟

قصد الشيخ اليشرطي في أحاديثه أن يقسو على الدنيا وطالبي الدنيا، من منطلق تحقير النظر للمادة والكثافة، ومحاولة التغلب عليها، حتى يتاح للمريد الانطلاق إلى آفاق

[91] **م. ن**، ص 88-89.

[92] **م. ن**، ص 88-89.

روحية واسعة. لذا، فإنّ لغة الشيخ مع هذا النمط من المريدين كانت متدرجة في الشدّة والقسوة، بسبب عاملين هما:

- اختلاف مستوى الخطاب، لاختلاف عقلية المخاطَبين.
- تفاوت درجة تعلّقهم بالحياة، وتقدّمهم في مراتب الطريق، واختلاف درجة تغلغل مرض حب الدنيا في نفوس بعضهم، مما يستلزم لغة خطابية مختلفة عن غيرها.

لكن، حتى لو بلغت لغة التنفير من الدنيا أبلغ درجاتها، فإنّ الشيخ اليشرطي لم يطلب من مريديه هجرها، بل الحذر منها وعدم الانغماس في ملذاتها، وتحقيق التوازن بين الظاهر والباطن، أو بين الروح والجسد. يقول الشيخ اليشرطي: "الدنيا خطوة المؤمن. والمريد الصادق تُطوى له الأرض".[93] يصف الشيخ اليشرطي أهل الطريق الذين يوازنون بين الحياة الدنيا وحياة الباطن: "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".[94]

يوضّح الشيخ علي نور الدين اليشرطي أنّه كأسلافه الشاذليين، يرفض الزهد المظهري الذي ينادي على الناس: "أيّها الناس! أنا فقير إليكم، فأعطوني"،[95] بل هو يقول لمريديه بلغة واضحة: "شيخكم مدده قوي. كلوا أطيب الطعام، واشربوا ألذّ الشراب، والبسوا أحسن اللباس، وناموا على الفراش الوثير. ولكن، اذكروا الله كثيرًا، ولا تخافوا".[96] إذًا، فما هو مفهوم الشيخ اليشرطي للزهد أو التخلّي، إذا كان يدعو مريديه لأطيب الطعام وألذّ الشراب وأحسن اللباس؟

---

[93] **م. ن**، ص 276.

[94] **م. ن**، ص 109.

[95] هذا المقولة تنسب لأبي الحسن الشاذلي؛ انظر: درنيقة، محمد، **الطريقة الشاذلية...**، ص 30.

[96] الحرستاني، علي، **جوهرة المحبين، مخطوط**، ص 34.

يحاكي منهجُ الشيخ اليشرطي التربوي المنهجَ النبوي الذي يجمع بين العمل والتوكل، فيطلب من مريده الذِكر، وامتثال الأمر [وهذا جانب العمل الصوفي]، "ولله سبحانه الفتوح، وانشراح الصدر [وهنا مُستقر التوكل والمِنَّة]"،[97] فالمعادلة التي كان يريد إقناع مريديه بها، هي أنّ الطريقة "بالحس والمعنى..."،[98] فالمريد في زهده يأخذ بالأسباب، لقول الشيخ: "ربي سبحانه يعطي بالسبب، ويمنع بالسبب، وهو الفاعل بالسبب"،[99] هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو يعتمد على الله ويتوكّل عليه.

إذًا، فقد كان الشيخ اليشرطي يؤيد "العزلة" كصورة من صور الزهد. فقد كانت جماعة تتحدث في التصوف والوصول إلى الله، فقال لهم الشيخ: "فليعزل الإنسان نفسه من الوسط".[100] وعلى ضوء ما عرفناه عن الشيخ، من نبذه للزهدِ والتقوقعِ بالمعنى الشكلي أو الظاهري، نفهم العزلة التي نادى بها الشيخ اليشرطي على أنّها أداة تربوية لفترات زمنية، يحتاج فيها المريد شيئًا من التركيز وتجميع الإرادة، إذ يتطلب الأمر أن يزهد الإنسان في كل ما حوله، ليحصر تفكيره في الله، ويتحقق له ما يسعى إليه. فالعزلة المذكورة في الحديث السابق مؤقتة، وهي لا تأخذ حيّزًا زمانيًا، بحيث تؤثر على علاقات المريد ووضعه الاجتماعي. وهي مطلوبة، لأنّها تؤدي إلى التركيز وتجميع الإرادة، وتعطي النفس قدرة على التحكّم بالشهوات، فقد قال الشيخ مؤكدًا على ضرورة تجميع إدراكات وإرادة الفقير: "حينما يدعو الإنسان ربه، وتكون إدراكاته مشتتة، يذهب الدعاء مشتّتًا. فإذا جمع الإنسان إدراكاته، ودعا ربه، تحصل الإجابة".[101]

و"العزل" في مفهوم الشيخ لا يعني اعتزال المجتمع والناس، فهذا يتعارض مع الفلسفة الاجتماعية والتربوية التي وجدت من أجلها الطرق عامّة، بل "العزل" في مفهومه يعني:

---

[97] اليشرطية، **نفحات**، ص 70.

[98] **م. ن**، ص 59.

[99] **م. ن**، ص 426.

[100] **م. ن**، ص 575.

[101] **م. ن**، ص 418.

أوّلًا؛ تدريب النفس بإخضاعها لقيادة العبادة، حيث قال: "النفس بيتها الشرع".[102]

ثانيًا؛ حجبها عن ملذاتها وشهواتها، لأنّ الترقي في معارج الطريق يتطلب التحكم بالنفس وشهواتها، إذ أنّ "الفقير الصادق في طريق الله، هو الذي يملك نفسه".[103]

5. ارتباط أركان الطريقة بالإنسان، وتأسيسها لمنهجها التربوي

كما ذكرت سابقًا، فقد انطلق المتصوفة في بناء منهجهم التربوي من رؤيتهم للإسلام على أنّه دين علم وعمل، وإيمان وعبادة. ولذلك، فقد جمع المنهاج التربوي الصوفي بين المعرفة بأحكام الإسلام والعمل بها،[104] إذ وجد شيوخ التصوف أنّ التحقيق الأمثل لمعادلة الجمع بين الفلسفة الصوفية والحياة الاجتماعية الطرقية، لا يتحقق بشكل واضح وملموس ومتكامل، إلّا عن طريق تقديم حياة طُرُقية، 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 بشكل تام؛ بل هي تتحقق بالجمع بين طرفي المعادلة (الجماعة - الفرد). ولا يمكن تحقيق مثل هذا الجمع إلّا 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 الاستمرارية والقدرة على المواجهة.

---

[102] **م. ن**، ص 475.

[103] **م. ن**، ص 279.

[104] للو، **المضامين**، ص 199-200.

فما هي، والحالة هذه، أهم المؤهّلات التي تساعد الشيخ على تحقيق طموح كهذا، عجزت عن تحقيقه الفلسفات والنظريات؟ إنّها، بلا ريب، القدرة على تحقيق التوازن بين الفرد والجماعة، بين الفلسفة والطرقية، بين الواقع والمثال، بين الماضي والحاضر. وهذا لا يتحقق إلا ضمن كيان أو منهج تربوي (طريقة) يقوم على عدة أركان. وقد حدد كثير من شيوخ الطرق الصوفية الذين سبقوا الشيخ اليشرطي أركانًا لتلك الطرق، فجعلوها قاعدة لانطلاق مريديهم نحو السمو. فمنهم من أسّس العلاقات الصوفية ما بين الله والإنسان على قاعدة الذِكْر(العبادة)، وما بين الإنسان والوجود على قاعدة الفكر؛ ومنهم من أقام تلك العلاقة على قاعدة "التوبة" والتخلي عن حظوظ النفس؛ وأغلبهم اعتبر"الحب" مفتاح تلك العلاقة مع الله ومع المجتمع ومع النفس.

لذا، أقام الشيخ اليشرطي بناءه الطريقي على أربعة أركان، اعتبرها من أهم مفاتيح بناء/تغيير الشخصية الإنسانية، وهي مفاتيح تمثلتها بجملتها الشخصية "المحمدية" في الحضرة "الإلهية"، وهي:

أ. **المحبة**: وحاضنتها "الطريقة" التي تربي المريد على محبة ذاته "بمعرفتها"، ومحبة أخيه "بصلته"، ومحبة الشيخ "بالتسليم"، ومحبة الخلق "بالتقدير والتدبير".

ب. **الذكر**: وحاضنته "العبادة" التي تمتد لتشمل حياة الفرد الشخصية بالعبادة الفردية "الذكر الخفي"، وحياته العامة بالعبادة الجماعية "الذكر الجلي"، بهدف ربط كل سكنات وحركات الفرد بالهدف المنشود، وهو معرفة الله.

ت. **الفكر**: وهو يتسامى بين حاضنتين أو مستويين: الأول، هو "العقل"، الذي يوصل المريد إلى مرحلة محدودة ولغة مقيدة؛ ثم يبدأ من المستوى الثاني، وهو "القلب"، الذي يستلم المريد من آخر حدود أقفار القيود ليوصله إلى سماء الذوق. كما وصف الشيخ عبد القادر الحمصي (الشاذلي اليشرطي) ذلك بقوله:

أشـــرقـتْ شـــمسُ وجودي فـــوقَ أقـــفـــارِ الـــقـــيـــودِ
فـــغـــدا اللهُ جـــلـــيـــســـمي وأنـــيـــســـمي في شـــهـــودي

ث. **التسليم**: ويحضنه "السر" أو مطلق الألوهية، وهو ثمرة تربوية وفكرية لمعايشة الذوق أكثر منه ركنًا.

ترتبط تلك الفاعليات في منظور الشيخ اليشرطي بأسس الطريقة (الكتاب والسنة)، **فالذكر** هو لبّ القرآن، بما هو متعبد بتلاوة كل حرف فيه؛ **والفكر** هو لباب السنّة، بما هي تفسير واجتهاد وتعميق لمفاهيم الشرع؛ **والمحبة** هي مجموع الروابط، ولُحمة العلاقات التي تجمع المريد بكل ما حوله؛ أما **التسليم** فهو الوجه الآخر للطريقة الصوفية، إذ هو ببسيط العبارة تسليم لله أولًا، وللشيخ بما هو دليل ومرشد إلى الله ثانيًا. وهنا، يفسر لنا الشيخ هذا الارتباط، فيقول في أحد أحاديثه: "الطريق ذكر الله ومحبة الشيخ".[105]

وهكذا، فقد أعاد الشيخ اليشرطي لعلاقات المريد مع الأشياء من حوله رصانتَها ومتانتَها، وذلك من خلال الأسس التي اعتمدها للطريقة (الكتاب والسنة). فالقرآن يعطي لهذه العلاقات أصوليتها؛ والسنة تغذّي التجربة العملية للفرد من خلال مجموعة من القيم والسلوكيات، باعتبار أنّ الكتاب والسنة ليسا مجرد تراث قديم، بل هما فاعلية متجددة في الزمان والمكان.

أ. المحبة – الإطار الوجداني

لمّا استقر التصوف في مرحلة الطرق، عوّل شيوخ الطرق على المحبة كثيرًا، فتوسع مفهوم المحبة ليشمل المحبة الإلهية ومحبة محمد ﷺ، ومحبة الشيخ المرشد أو الوراث المحمدي، ومحبة الأخوة الذين يشكّلون الجماعة أو الطائفة الصوفية.

وعندما نصل إلى مشارف عصرنا الحديث، نرى أنّ شيوخ الطرق الصوفية المعاصرة قد أضافوا اهتمامًا كثيرًا بالمحبة الإلهية، وجعلوها ركنًا من أركان الطريقة الصوفية لعدة أسباب، أهمها أنّ الحب الإلهي هو:

[105] اليشرطية، **نفحات**، ص 57.

- قوام الفلسفة الصوفية بعمومها، وجوهر فكرتها القائمة على أنّ الله خلق الوجود استجابة لمحبته في أن يُعرف، فخلق الخلق، وبث محبته في الكون بأكمله.
- السلاح القوي لمواجهة المدّ المادي والانحطاط الأخلاقي، فهو الأداة التوحيدية التي توحّد المسلمين في مواجهة عوامل التشتت والتشرذم والفرقة، لأنّ المادة تفرق الناس، والتفاوت في المعايير الأخلاقية يدفعهم إلى التناحر والاقتتال، أمّا المحبة فموحّدة تجمع القلوب على نبضة واحدة.
- الطاقة التي تشحن الفرد للرقي الأخلاقي والحضاري والإنساني، فنبضات القلب ولواعج الشوق، هي التي تصل ما انفصل، وتشدّ المرء إلى السعي نحو الامتلاء أبدًا، وتدفعه للتخلّق بأخلاق الحبيب.

لقد اهتم الشيخ اليشرطي، في هذا الجانب، بمفهوم المحبة، لتوسيع وتعميق دائرة العلاقات في الطريقة، فشملت إضافة للعلاقة ما بين المريد وشيخه ومعتقده، والوجود من حوله، علاقة المريد بإخوانه؛ وهي مقدمة ضرورية لإضفاء البعد الاجتماعي على الطريقة الصوفية، ولإثراء المشاركة الوجدانية للمتصوف في مجتمعه، إذ يؤكد الشيخ أنّ "الحب على ثلاثة أقسام: حب طبيعي ينفصل في عالَم المُلك، وحب روحاني ينفصل في عالَم الملكوت، وحب حقيقي لا ينفصل في عالَم المُلْك ولا في عالَم الملكوت".[106] وهو، كما سنرى من خلال هذا الحديث وغيره، يرى أنّ الأنماط الثلاثة للمحبة ضرورية داخل المجتمع الطرقي، لأنّ الأدنى منها يقود إلى الأعلى والأسمى.

وهكذا، إذا كانت المحبة ركنًا من أركان الطريقة الشاذلية اليشرطية، فهذا يعني أنّها من المقامات الكسبية التي تتطلب عملًا واجتهادًا من المريد، وتكون عندئذٍ محبة ابتدائية تسبق المعرفة، لها وظيفة وطبيعة مختلفة عما هو أمرها في النهايات؛ وإذا اعتبرها الشيخ مرتبة من مراتب الطريقة، فهذا يعني أنّها منّة إلهية، أو حالٌ تحصّل للمريد بعد

[106] **م. ن**، ص 67.

مرحلة معينة، وغالبًا ما تكون بعد حصول المريد على المعرفة، وعندها ستكون المحبة أرقى وأسمى من سابقتها.

فكيف ينظر الشيخ علي نور الدين اليشرطي إلى المحبة؟ وكيف يوفّق بين كونها أحوالًا وهبية ومننًا إلهية، تتطلب تصفية النفس من أدرانها، وبين كونها مقامات كسبية، تتطلب من المريد اجتهادات متراتبة، ترقى به من مقام إلى مقام، حتى يصل إلى مقام الحب الإلهي؟

تتعامل التربية الصوفية التي يتبناها الشيخ اليشرطي على أنّ مكونات الإنسان الأساسية ثلاثة، هي:

1) **النفس:** وليست كلّها سلبيّة عند الشيخ اليشرطي، بل هي على سبع مراتب، ترتقي من الكثافة إلى اللطافة، فهي: "أمّارة ولوامة وملهمة ومطمئنة وراضية ومرضية وكاملة".

فالنفس الأمّارة، هي التي تأمر صاحبها بمتابعة هواه، ومخالفة أوامر دينه، فيبيع آخرته بشهوة صغيرة. قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿إنّ النفس لأمّارة بالسوء﴾ (يوسف: 53).

والنفس اللوامة، للمؤمن؛ لأنّ القلب الميت لا يحس بطاعة ولا بمعصية. وقلب المؤمن حي، فإذا أطاع ربّه تنعّم قلبه، وإن عصاه تألّم فلامته نفسه، لتردّه إلى الطاعات. على أنّ للنفس اللوّامة شيئًا من الأمّارة، ولذلك قال تعالى: ﴿لا أقسم بيوم القيمة * ولا أقسم بالنفس اللوّامة﴾ (القيامة: 1و2).

والنفس الملهمة، هي التي قال تعالى فيها ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ (الشمس:8)، لبعدها عن مقام الثبوت والتمكين، ويلزمها الاجتهاد والتصفية.

أما النفس المطمئنة، فهي في أول درجة من درجات الكمال. إنّما يلزمها أن تكون راضية مرضية في جميع الأحكام. هنالك، يكون صاحبها محمودًا بترقّيه، بعد أن كان

حامدًا. قال الله تعالى: ﴿يا أيّتها النفس المطمئنّة* ارجعي إلى ربّك راضيةً مرضيّة * فادخلي في عبادي* وادخلي جنّتي﴾ (الفجر:27-30).

وأما النفس الكاملة، فهي في أعلى مرتبة في العبودية، ويكون صاحبها من أهل الشهود والعرفان والوصول إلى الله تعالى، قائمًا بوظائف ربوبيته تعالى، ظاهرًا باطنًا، بعد أن أغلق جميع الأبواب على شيطانه، ولم يجعل له عليه سلطانًا، قال تعالى: ﴿ولمن خاف مقام ربه جنّتان﴾ (الرحمن: 46).[107] ولذلك، فإنّ الدور التربوي للمحبة الإلهية في التصوف قائم على حرق عوالم النفس الأمّارة، وتربيتها للرقي بها إلى معارج المعرفة.

من هذا المنطلق، يطلب الشيخ من مريده أن يصلي [أي يقيم علاقة الصلة والمحبة] الصلاة الشمولية التي تجمع بين صلاة الجماد والنبات والحيوان. فإذا وقف الإنسان بين يدي ربه، "فهو كالجماد، في حالة وقوفه، لا يتحرك بنفسه ولا بغيره"، فإذا أحنى المصلّي القوس، "فهذا الانحناء كالنبات المتحرك بغيره لا بنفسه. والسجود كالحيوان المتحرك بنفسه وبغيره، ومجموعها صلاة الإنسان...".[108]

2) **العقل:** قد يكون العقل حجابًا في طريق المحبة والمعرفة، وقد يكون مُعينًا عليهما. لكن الشيخ يعتبر العقل حجابًا، وذلك في حالته المحضة القائمة على الشك وإخضاع الأمور الروحية أو العاطفية لمعاييره ومنطقه. لذا، لو عرف الأبوان ما سيفعله العقل بولدهما لبكيا عليه، كما صوّر الشيخ اليشرطي في أحد أحاديثه: "...فالعقل عقال، أي تراكم الحجب، ولا يقدر على الخلاص من تلك الحجب إلا صاحب مرتبة نورانية".[109] لكن إذا خضع العقل لقوانين الروح، فإنّه سيحلّق معها في عوالم المعرفة الإلهية، إذ يقول

[107] **م. ن**، ص 99.

[108] **م. ن**، ص 155-156.

[109] **م. ن**، ص 106.

الشيخ: "العلم الإلهي مطلق، والعقل والإدراك مقيدان. فإذا قوي العلم الإلهي عليهما، انطلقا بانطلاقه. وإن هما قويا على العلم الإلهي، تقيد تحت دائرة العقل والإدراك".[110]

3) **القلب:** يتعامل الشيخ اليشرطي مع القلب من ثلاث زوايا، ففي إحدى زواياه يستقر الحق، وفي الثانية تستقر عوامل النفس، وفي الثالثة تستقر الخواطر الشيطانية.[111] وكأنّني أستقرئ في هذا الحديث أنّ القلب، وهو يحمل معنى التقلب والتغيّر والحركة، يرتقي من حب المادة والشهوة -وهي عالم الشيطان- إلى حب النفس، وهي تخضع للرحمن مرة وللشيطان مرات، وإلى حب الله. لذا، ينصح الشيخ مريده بالمحافظة على زاوية الحق في القلب، لأنّ تلك الزاوية مسجد من مساجد الحق، وهي منبع الموارد الرحمانية، ومحل ارتقاء المريد من الخواطر الشيطانية (الكثافية) إلى الدرجات الرفيعة، فيقول: "احرص على قلبك لأنّه بيت ربّك، وما دونه غلط [لا شيء]".[112] كما قال في موضع آخر: "جهد الإنسان ألا يجعل قلبه محلًا لصور الخواطر، لقوله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وأنّ المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدًا﴾ (الجن: 18)".[113]

بل إنّ الشيخ اليشرطي يعتبر قلوب العارفين عروشًا للحق، كما أشار إلى ذلك في أكثر من موضع، حيث قال: "...والروح من عالم الأمر، والقلب بيت العزّة"،[114] وقال أيضًا: "...وكان مستواه الأسنى الفؤاد، الذي هو الكرسي..."[115] وكون هذا القلب متقلّبًا، فإنّه متلون متحرك، كما وصفه الشيخ بقوله: "العروش عرشان، عرش أكبر، وعرش أصغر،

[110] م. ن، ص 162.

[111] م. ن، ص 105-106.

[112] م. ن، ص 108.

[113] م. ن، ص ص107-108.

[114] م. ن، ص 475.

[115] م. ن، ص 137.

فالعرش الأكبر باطنه ثابت وظاهره متلون [وهو قلب العارف المتحقق]، والعرش الأصغر ظاهره ثابت وباطنه متلون [وهو قلب المبتدئ في طريق المحبة الإلهية]".[116]

ولذلك، وحتى يحافظ على مكانة قلبه المخصص للحق، على المريد أن يعمّر قلبه بالذكر والعبادة، لأنّ الذكر هو الذي يمنح القلب الهداية والنور، فتنقله من الأرض إلى السماء، حيث أنّ "الذكر يورث نور القلب، ونور القلب يورث نور الإيمان..."،[117] أو كما قال الشيخ: "الذي لا يقوي قلبه، لا يتعمر".[118] فالعبادة والذكر يغسلان القلب من كل الشوائب والأوضار التي تحول بين المريد وبين الحق، أو بين المريد وبين الآخرين، إذ مَن بات وفي قلبه ذرة من حقد على أخيه المؤمن، "نزع الله نور الإيمان من قلبه".[119] فمَن نظّف قلبَه سيتمكن من تلقي المدد، أمّا من بقي قلبه مسكونًا بالشوائب فإنّه سيحتاج إلى مزيد من الوقت لتطهيره. يقول الشيخ: "...فأمّا الذي إيمانه في القلب، فيأخذ علمًا وكشفًا وروحانية، وأمّا من إيمانه بظاهره، فتلزمه طهارة القلب".[120]

ولتحقيق الارتباط مع بقية مكوّنات الكيان البشري، يدعو الشيخ اليشرطي إلى اعتبار المحبة التي مقرها القلب قطبًا تدور عليه الدوائر، "فمتى أحببته ذكرته. ومتى ذكرته فكّرت فيه، وسلمت أمرك إليه"،[121] مصداقًا لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: 65).

بناء على ما سبق، يتعامل الشيخ اليشرطي مع الحب من ثلاث زوايا مختلفة:

---

[116] م. ن، ص 161.

[117] م. ن، ص 70.

[118] م. ن، ص 108.

[119] م. ن، ص 428.

[120] م. ن، ص 90.

[121] م. ن، ص 64.

ينظر الشيخ من الزاوية الأولى إلى المحبة على أنّها موجودة منذ الأزل، لأنّها أول فعل إلهي صدر عنه الخلق، لقوله تعالى في الحديث القدسي: "كنت كنزًا لا أعرف، فأحببت أن أُعرَف، فخلقت خلقًا، فعرفتهم بي، فعرفوني". لذا، يقول الشيخ: "الحب الإلهي قديم، وهو أول ما برز من الكنز".[122] وبناء على ذلك، يعتبر الشيخ أنّ المظاهر الكونية ليست إلا تكثفًا، أو انعكاسًا، أو ظلًا للوجود الإلهي الذي برز من كنز الخفاء بفعل الحب: حب الخالق لخلقه، وحبه ليعبد. أمّا اختلاف تلك المظاهر بين ثبوت وتغير، أو بين خير وشر، أو بين أبيض وأسود، فإنّما يكون باختلاف تكثف ذلك النور، أو بتغير الصفات الإلهية بين جمال وجلال، وقبض وبسط. وهو ينصح بالرجوع إلى فعل المحبة الذي يرقى بالذوق والحال لإدراك تلك التغيرات، لأنّ العقل وحده لا يمكنه إدراك ذلك.[123]

ومن الزاوية الثانية، يعتبر الشيخ أنّ المحبة كامنة في قلوب البشر، لكن يغطيها غبار الكثرة والمادة والكثافة، أو "ظلمات الطبيعة".[124] وبناء على ذلك، يؤكّد أنّ فطرة الإنسان إلهية نورانية، لأنّه "لم يولد مولود، إلا على الفطرة. والقابل من فيض فضل الله الأقدس".[125] وبذلك، اعتبر الشيخ أنّ المحبة هي بلغة الفلاسفة "الإيمان بالقوة "، والذي يوجد في كل إنسان، لكنه يحتاج إلى شيخ مربٍ، أو أخٍ صادق يجلو هذا الغبار عنه، حتى يخرجه إلى الإيمان "بالفعل"، ويصير المريد قادرًا على إدراك "حق اليقين".

ومن زاوية ثالثة، ينظر الشيخ اليشرطي إلى المحبة باعتبارها وسيلة لتفجير الطاقات الكامنة في الإنسان، فهو ينظر إليها باعتبارها "نار الله الموقدة" في صدر المريد، التي تصوغ قابل الفقير واستعداده، لكنّها تتطلب منه التصفية والتهيئة عن طريق العبادة عامّة، والذكر خاصّة، كما هو شأن النار التي تحيل بقوتها المعادن القاسية إلى حلي لينة وجميلة.

[122] م. ن، ص 65.

[123] م. ن، ص 137و138.

[124] م. ن، ص 68.

[125] م. ن، ص 160.

وقد جاء الشيخ على تصوير جميل لهذا الحال الذي يقوم فيه الذكر بإذكاء نار المحبة المتقدة في القلوب، فيقول لمن اشتكى إليه من أحوال المحبة: "لو أخذت قطعة من معدن الذهب أو الفضة إلى الصائغ، وطلبت منه أن يجعله سلسلة أو حلية، فماذا يصنع؟! يأخذها ويضعها في البوتقة، ثم يضعها على النار، وينفخ عليها بالكير، فتندلع النار وتزداد حرارتها، وتلين القطعة، فيخرجها من البوتقة، ويضعها فوق السندان، ويباشر طرقها بالمطرقة، ليكيفها حسب رغبته، ويصنع منها حلية يزين بها صدور الملوك. كذلك حال المحبة، فإنّها نار الله، والذكر هواؤها الذي ينفخ في النار ويولعها".[126]

ب. الذكر – الإطار الديني

جعل أبو الحسن الشاذلي الذكر على ثلاث مراتب: ذكر باللسان، وهو ذكر عوام المسلمين، الذين يذكرون الله خوفًا من النار، أو طمعًا في الجنة؛ وذكر بالقلب، وهو ذكر الخواص والمؤمنين؛ وذكر الروح لخواص الخواص، وهو ذكر المحسنين.[127] أمّا الشيخ اليشرطي فكونه قد تعامل مع الشريعة من منظور وسطي، يجمع بين الوجود الحسي المادي (عالم المُلْك)، والوجود الغيبي المُفارق (عالم الملكوت)، فقد اعتبر أنّ ما يناسب عالم المُلك هو **كلام** القرآن (الفرقان)، بمخارجه وحروفه وتفسيره، والأحاديث النبوية؛ أمّا ما يناسب عالم الملكوت فهو **روح** القرآن (الذِكْر)، بما هو كلام إلهي مُنزل في اللوح المحفوظ. لذا "فالذكر" في الطريقة اليشرطية على نسقين: **الذكر الخفي**، وهو الذي يختاره المريد ركنًا هادئًا قصيًا، ليذكر الله فيه، ويكون بترداد لفظ "الله" بصوت خافت؛ **والذكر الجلي**، وهو الذي يجهر به على شكل نغمات، في حَلَق الذكر مع إخوانه.[128]

[126] **م. ن**، ص 67-68.

[127] **درنيقة، الطريقة الشاذلية**، ص 47.

[128] اليشرطية، **رحلة**، ص ص 164 -165.

واعتبر الشيخ اليشرطي أنّ الذكر هو أحد أهم الوسائل التي تساعد المريد على الانتقال من مقام إلى مقام، وصولًا به إلى الهدف المنشود، "أوصيكم بذكر الله تعالى؛ فالذكر يورث نور القلب، ونور القلب يورث نور الإيمان، ونور الإيمان يورث العلم اللدنّي، والعلم اللدني يورث المقام الرفيع".[129] ويقول لمن يختارون طريق الاجتهاد والذكر: "ما زال العبد يذكر الله حتى يستولي عليه الاسم. ومتى استولى عليه الاسم، انطوت العبدية بالربية، وظهرت عليه صفات الرب. ولذة الرب تغيّب العبد عن وجوده، حسًّا ومعنى".[130] ويؤكد للمريدين أنّ الذكر بالغفلة لا بدّ وأن يأتي بالذكر باليقظة، والذكر باليقظة حتمًا سيأتي بالذكر بالحضور، "والذكر بالحضور يأتي بذكر يغيّب الذاكر في المذكور".[131]

وهنا، يستطرد الشيخ اليشرطي في الحديث عن أداة الذكر، ويعدد الحالات التي تنتج عن التعامل مع هذه الأداة، فيقول: "إذا العبد ذكر الله بلسانه، يكون الله سبحانه وتعالى جليس لسانه. وإذا ذكره بلسانه وقلبه، يكون الله سبحانه وتعالى جليس لسانه وقلبه. وإذا ذكره بلسانه وقلبه وجوارحه، يكون الله سبحانه جليس لسانه وقلبه وجوارحه".[132]

ولما كان الهدف أمام الشيخ اليشرطي محدّدًا ومرسومًا، فالطريقة في تطورها النوعي، تحاول أن تبني بُنية اجتماعية تستمر وتتواصل مع عناصر المجتمع الأخرى. وتلك البُنية لا يمكن لها أن تتم بالتركيز على التقوقع والعبادة الذاتية أو الفردية،[133] بل تتأتى بالتركيز على العمل الجماعي، وتحمُّل الفرد أو توسُّعه لباقي أعضاء جماعته وطريقته. فالفَناء، في المدرسة الشاذلية، أضحى يعني إنكار الذات، ولم يعد يعني إلغاء وعي الفرد أو نفي الذات.[134] وهذا

[129] اليشرطية، **نفحات**، ص 70.

[130] **م. ن**، ص 69.

[131] **م. ن**، ص 71.

[132] **م. ن**، ص 447.

[133] مبارك، زكي، **التصوف**، ج2، ص 131و ص134-136.

[134] عبد القادر محمود، **دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية**، ص 376.

المنطلق الذي ينطلق منه الشيخ اليشرطي، هو ما عبّر عنه من خلال الحديث الآتي: "هذا الوقت ليس بوقت كثرة عبادات وذكر؛ وإنّما هو وقت سعة ذاتية".[135]

فالتحدّيات التي تواجهها الأمة الإسلامية، تتطلب مرحلة جديدة من مراحل الجهاد الصوفي، ينتقل بالمريد من جهاد النفس بالعزلة، إلى جهاد النفس بالاختلاط، ومن الاعتزال عن الجماعة والإعراض عن الدنيا، قنوطًا من صلاحهم وصلاحها، إلى الإقبال عليها بدافع تغييرها، وتغيير طريقة التعامل معها. وفي موقف آخر، أكد الشيخ اليشرطي توجّهه الاجتماعي ونبذ العزلة، حين قال لأحد مريديه عندما طلب التجريد: "السعي للرزق امتثالًا لأمر الله تعالى، أفضل من الذكر. وأنا أُعلّمكم ما تقولونه بعد صلاة الصبح، وقراءة الوظيفة، وتلاوة الأوراد. قولوا: نوينا السعي للرزق امتثالًا لأمر الله تعالى. وهكذا، ينقضي يومكم وأنتم في عبادة".[136] وبهذا الحديث، يفتح الشيخ الباب أمام مريديه لتوسيع نطاق مفهوم العبادة، بحيث تشمل كل تصرفات وأعمال الإنسان اليومية، بما فيها العمل والواجبات الأسرية، والواجبات الاجتماعية، وغيرها.

فالقاعدة التي يسعى الشيخ اليشرطي إلى ترسيخها بين أتباعه، ملخّصها أنّ كل تصرفات المريد تُحسب له عبادة إذا اقترنت بالتقوى والإخلاص. ولذلك، فالشيخ يُعلي من قيمة العمل، وينتقص من قدر التكسّب والسؤال - "الفقير الذي يفتح حانوته، يشحذ من ربّه، خير له من أن يمدّ يده للخلق".[137] وكذلك، يحضّ الشيخ من جانبٍ على المحبة وصِدق التعامل بين أبناء الطريقة، ومن جانب آخر بين أبناء الطريقة وبقية عناصر المجتمع، ويعتبر ذلك من العبادات المقرّبة لله، أكثر من التقوقع والذكر. فالذِكر يعني، للشيخ اليشرطي، أكثر من مستوى؛ وبالتالي، فهو ينتج أكثر من صلة. فذكر المحبة يختلف عن ذكر الشكر، وذكر الشكر يختلف عن ذكر الطاعة، وذكر الطاعة يختلف عن ذكر التوحيد. "...اذكروا الله

[135] اليشرطية، **نفحات**، ص 457.

[136] **م. ن**، ص 550-551.

[137] **م. ن**، ص 281.

بالتوحيد، يذكركم بالتأييد. اذكروا الله بالشكر، يذكركم بالمزيد. اذكروه بالطاعة، يذكركم بالنعمة. اذكروه بالمحبة، يذكركم بالقرب".[138]

ت. الفكر – الإطار المعرفي

يظل "الذكر" ركنًا مشتركًا بين عامة المسلمين، فإن واظب المريد عليه ارتقى إلى ركن "الفكر" الذي يميز خاصة المؤمنين المشاهدين لأنوار العقل، قبل أن يصل المريد في رقيّه إلى ركن التسليم. وقد وجد الشيخ اليشرطي، بامتداده الحضاري في القرن العشرين، أنّه من الضروري أن يعيد للعقل حضوره، ولو بشكلٍ تدريجي أو جزئي. كما أدرك أنّ للعقل درجاتٍ ودركات، بمعنى أنّ له أوجًا يسمو إليه في لحظات قصيرة، وله حضيضًا يهوي إليه أحيانًا كثيرةً. فالعقل يُدرِك، لكن العقل -وهو أداة الفكر- عقلان في مفهوم الشيخ اليشرطي: عقلٌ مقيَّدٌ بمنطِقِه، محدودٌ بطبيعته؛ وآخر مطلقٌ، متحرّر من القيود والنزعات والكثافة.

مِن هذا المنطلق الفكري، أتى الشيخ اليشرطي بمعادلة تُبقي على دور العقل فاعلًا في جدلية متصاعدة نحو الأعلى. وطرح في معادلته تلك طريقةً سهلةً للتوفيق بين محدودية العقل وكثافته، منطلقًا من ملاحظته بأنّ العقل محمول ثقيلٌ، أو كثيفٌ بقيوده وحدوده ومنطقه وتحليلاته واستنتاجاته... لذا، رأى أنّه إذا حُمل على عنصرٍ أخفّ منه وأقدر على النفاذ والاختراق، حصلت معادلةٌ ناجحة، تُحقّق اليقين وتعطي العقلَ البشري المحدود القدرة على التحليق إلى آفاقٍ أرحب؛ مثلما هي عملية مزج المعادن الثمينة الكثيفة، أو الصلدة كالذهب، بمعادن أخسّ وأدنى مرتبة، لكنّها أكثر طواعية ولينًا، حتى يتهيأ للصائغ أن يشكّل تلك المعادن الثمينة، ويسبكها في أشكالٍ كانت تأباها في حالتها الأولى. وها هو الشيخ يعبّر عن هذه المعادلة الجديدة من خلال حديثه الذي مرّ معنا، ويصف فيه العلم الإلهي بأنّه مطلق، وأنّ العقل والإدراك مقيّدان بكثافتهما، فإذا قوي العلم الإلهي عليهما، انطلق العقل والإدراك بانطلاقه، وإن هما قويا على العلم الإلهي، "تقيّد تحت دائرة العقل

[138] م. ن، ص 69.

والإدراك".[139] ويحصل التقييد للإنسان، صاحب العقل والإدراك، وليس للعلم الإلهي؛ فالعلم الإلهي روحاني لا تحدّه قيود أو حدود. وتتصارع جميع هذه القوى داخل الإنسان، فإذا تفوقت الكثافة على الروحانية انحصر الإنسان بكل قواه ضمن حدود الكثافة، وإذا تغلبت الروحانية على الكثافة حلّقت به في أفلاك وأملاك عليا.

تُفسِح شمولية الفكر عند الشيخ اليشرطي مجالًا للعقل لكي يطوّر مُكناته الروحية من أجل أن يصبح عقلًا "مستفادًا" بحسب اصطلاحات الفلاسفة،[140] لكنّه بحسب اصطلاح الشيخ، يصبح عقلًا متناغمًا **باستعداداته**، مع فاعلية **القابل** المحمدي، فيصبح كلّه "**قابلًا واستعدادًا**"، فالمسافة جدّ قصيرة بين العقل والإلهام، بل إنّ العقل ذاته الذي كان في لحظة من اللحظات مركز الشك والتردد، يصبح مع رياضة النفس منطلقًا من منطلقات اليقين المعرفي، ونبعًا من ينابيع الإلهام. لكن ذلك لا يكون إلا بعد أن تتعادل كثافته النوعية مع كثافة الروح التي تحمله معها إلى معارج السمو والترقّي.

لقد وقف الشيخ اليشرطي موقفًا معتدلًا في تأسيس منظومة العلاقات داخل الجماعة على أساس روحي لا يتعارض مع النص الشرعي أوّلًا، ولا مع العقل ثانيًا. ولذا، نجد الشيخ يؤسّس موقفه من كافة القضايا على الاحتكام إلى العقل، لكن ليس العقل ببعده الرياضي فقط، بل ببعده الصوفي الذي سيطر عليه الذوق الصوفي، أو الإلهام، أو ما يمكن تسميته "بالعقل الوجداني".

ث. التسليم- الهدف المنشود

يأتي التسليم أخيرًا، حين تصبح إرادة الإنسان العارف مترابطة مع الإرادة الكلية للوجود، أي إرادة الحق. فالتسليم هو الوجه الآخر للطريقة الصوفية، إذ هو ببسيط العبارة تسليم

[139] **م. ن**، ص 162.

[140] ابن الخطيب، لسان الدين، **روضة التعريف...**، ص132و579.

لله أولًا، وللشيخ بما هو دليل ومرشد إلى الله، ثانيًا. وهنا، يفسر لنا الشيخ هذا الارتباط، فيقول: "الطريق ذكر الله ومحبة الشيخ".[141]

لقد بحث الشيخ اليشرطي عن أساس "الإشكالية النفسية"، فوجد أنّ النفس تستقوي بثلاثة حجب تطمس القلب وتؤثر على قراراتها في كل الأحوال؛ الحجاب الأوّل هو **الأنا**، أو إيثار النفس؛ ويصدر عنه حجاب ثانٍ هو **حب الظهور**، فحب الظهور "...يقصم الظهور"؛[142] والحجاب الثالث هو **حب التملّك**. وكان الحل، لدى الشيخ ينحصر في ثلاثة عناصر، على المريد أن يراعيها أثناء مسيرته الطريقية، وهذه العناصر يلخّصها الشيخ في: محبة المعتقد، كنقيض لحب الأنا والنفس؛ والتسليم لما يراه الشيخ، كعلاج لحب الظهور؛ وبذل المال للأخوة، كعلاج لحب التملك، "الذي يتخلّص من نفسه ويصل إلى ربه، يفعل أشياء ثلاثة: بذل المال، ومحبة الشيخ، والتسليم إليه".[143]

لقد صنّف (ترمنغهام) المراحل التي مر فيها التصوف الإسلامي إلى ثلاثة: **الأولى**، كان فيها استسلام الفرد لله، وهي ما عبّرت عنها مرحلة "الخانقاوات والفتوّة"؛ **والثانية**، استسلام الفرد للقانون الصوفي الذي تمثله الطريقة؛ **والثالثة**، استسلام الفرد للفرد الذي يمنحه البركة.[144] وهنا جاء تميّز الشاذلية، عندما رفضوا فكرة الاستسلام، واستبدلوها بفكرة المحبة والاتباع الواعي المقيّد بضوابط الشرع، إذ لم يكن دور الشيخ في التصوف الإسلامي منحَ البركة فقط، بل إنّ الشيخ يُعدّ المربي الروحي للمريدين. لذلك اعتبر الشيخ اليشرطي أنّ العلاقة ما بين الشيخ والمريد تتعدى الاستسلام له، والاكتفاء بتلاوة أوراده، "ليس الشيخ الذي يعطي الأوراد لمريده، ليقضي عمره في تلاوتها، وإنّما الشيخ الذي يقول لمريده: ها

---

[141] اليشرطية، **نفحات**، ص 57.

[142] **م. ن**، ص 560.

[143] **م. ن**، ص 85.

[144] Trimingham, Spence r, **The Sufi orders**, pp.72, 102.

أنت".[145] وإذا لم يؤيَّد مريد الطريقة بالتأييد الروحاني القدسي، "لا ينفعه كشفه ولا شهوده ولا معرفتُه"،[146] بل أكد دائمًا على ضرورة ربط مسيرة المريد وموارده بالموازين الشرعية والعقلانية، فقال: "إذا ورد على الفقير وارد، يجب أن يزنه بميزان الشرع، فإن وافق الشرع يقبله، وإلّا فليرده".[147] كما قال ابن عطاء السكندري: "اصحب من ينهضك حاله، ويدلّك على الله مقاله"، ويقول كذلك: "لئن تصحب جاهلًا لا يرضى عن نفسه، خير من أن تصحب عالمًا يرضى عن نفسه".[148]

..... يتبع الجزء الثاني.

[145] اليشرطية، **نفحات**، ص 542.

[146] **م . ن**، ص ص 345-346.

[147] **م . ن**، ص 80.

[148] زروق، **قرة العين**، ج 1، ص 185 و160.