Dirasat: Human and Social Sciences, Volume 54, No. 2, 2027, 10625

Deanship of Scientific Research

The Connotations of Sufism, its Terminology and its Intellectual and Social Contexts among Thinkers of the Arab-Islamic Renaissance

Amri Ammar*

Department of Arabic Language, Higher Institute for Applied Studies in the Humanities, University of Gafsa, Tunisia

Received: 1/2/2025
Revised: 11/3/2025
Accepted: 30/4/2025
Published online: 1/11/2026

* *Corresponding author:*
amriammar33@gmail.com

Citation: Ammar, A. (2026). The Connotations of Sufism, its Terminology and its Intellectual and Social Contexts among Thinkers of the Arab-Islamic Renaissance. *Dirasat: Human and Social Sciences*, *54*(2), 10625.
https://doi.org/10.35516/Hum.2026.10625

© 2027 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

Objectives: This research examines how Arab-Islamic Renaissance thinkers engaged with the meanings and terminology of modern Sufism, viewing it as in need of renewal due to its historical rigidity. It also analyzes their perspectives on key Sufi terms within their theoretical, practical, social, and religious contexts.

Methods: The researcher employed two approaches in this study. The first is historical, tracing the development of the concept of Sufism and some of its doctrinal and terminological structures to distinguish between what has remained constant and what has evolved. The second is a descriptive approach that considers the interaction among three parties: society, Sufi figures, and Renaissance thinkers. Within this framework, the study aimed to explore the characteristics of the critical perspective applied to Sufi terminology.

Results: The study found that part of Sufism's conceptual structure continued to draw legitimacy from its past, while another part was shaped by its historical context. Given the deteriorating state of the Arab-Islamic world in the 13th/19th century, Renaissance figures used this context as an opportunity to reinterpret Sufi concepts and examine their terminology in ways that aligned with the conditions of their time.

Conclusion: The study concluded that, according to Renaissance thinkers, Sufism requires a renewal of its meanings and a reexamination of its terminology. Despite the diversity in their opinions and perspectives, the terminology of Sufism remained rooted in its theoretical and practical contexts and had significant implications on the social, religious, and political levels.

Keywords : Connotation, Sufism, Thinkers, Renaissance.

دلالات التّصوّف واصطلاحاته وسياقاته الفكريّة والاجتماعيّة عند مفكّري عصر النّهضة العربيّة الإسلاميّة

عمار عامري*

قسم اللغة العربية، المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات، جامعة قفصة، تونس

ملخّص

الأهداف: يهدف البحث إلى معرفة مستوى تركيز رموز النّهضة العربيّة الإسلاميّة على دلالات التّصوّف الحديث واصطلاحاته. فقد كان التّصوّف حسب بعض الرّموز منعكفا على ماضيه في العالم العربيّ الإسلاميّ، خصوصا في القرن 13هـ/19م وعائقا أمام التّقدّم، ويحتاج إلى إعادة تحديث دلالاته وفحص اصطلاحاته. يهدف البحث كذلك إلى تحليل رأي رموز حركة النّهضة في محتوى بعض الاصطلاحات الّتي مثّلت المعجم الصّوفيّ ومفاهيمه المفتاحيّة، وذلك من خلال سياقاتها النّظريّة والعمليّة وانعكاسها على المستويات الاجتماعيّة والدّينيّة.

المنهجية: اتبع الباحث في هذه الدراسة منهجين: الأوّل تاريخيّ: بحث في تطوّر مفهوم التّصوّف والبعض من أجهزته العقديّة والاصطلاحيّة لتبيّن الثّابت منه والمتحوّل. أمّا الثّاني فهو المنهج الوصفيّ القائم على تفاعل ثلاثة أطراف: المجتمع، رموز التّصوّف، روّاد النّهضة. وبين هذا وذاك، كان لابدّ لنا من استقراء خصائص الحسّ النّقديّ المطبّق على اصطلاحات التّصوّف.

النتائج: أشارت نتائج الدراسة إلى أنّ جزء من جهاز التّصوّف ظلّ يستمدّ مشروعيّته من ماضيه، في حين استند الجزء الآخر إلى ظرفيته التّاريخيّة. ونظرا إلى أنّ ظرفية العالم العربيّ الإسلاميّ في القرن 13هـ/19م كانت متردّية، فقد استفاد رموز النهضة منها لإعادة قراءة مفاهيم التصوف وفحص اصطلاحاته بما يتوافق مع شروط العصر.

الخلاصة: توصلت الدراسة إلى خلاصة مفادها أنّ التصوف حسب رواد النهضة يحتاج إلى إعادة تحديث دلالاته وفحص اصطلاحاته. وعلى تنوّع آرائهم ومضامينها، فإنّ اصطلاحات التصوف لم تخرج عن سياقاتها النّظريّة والعمليّة وانعكست على المستويات الاجتماعيّة والدّينيّة والسّياسيّة.

الكلمات المفتاحية: دلالة، التصوف، مفكرون، عصر النهضة.

1. مقدّمة:

يُعَدُّ التّصوّف جزءًا أساسيًا من التّراث الإسلاميّ. وقد نحت كيانه مستفيدا من تعدّد التّجارب الرّوحيّة وثرائها على مرّ التّاريخ. وتطوّر جهازه الاصطلاحيّ تبعا لتطوّر دلالاته متأثّرا بعاملي التّاريخ والثّقافة، كما بقي وثيق الصّلة بمرجعياته وغاياته طيلة مراحل هذا المسار.

لا يتطلّب الفصلُ بين هذه المراحل إجراء بعينه أو دراسة كلّ مرحلة مقطوعة عن الأخرى، فأغلب هذه المراحل الّتي مرّ بها التّصوّف الإسلاميّ متشابك. وإنّما يتطلّب تبيّن الثّابت من المتحوّل في مستوى الخطابات الصّوفيّة الّتي شهدتها كلّ مرحلة من المراحل، وخصوصا مرحلة عصر النّهضة. فقد كانت التّجارب والخطابات الصّوفيّة عبر التّاريخ مسكونة، في أغلب الحالات، بهاجس الشّرعيّة الدّينيّة والاجتماعيّة، وربّما السّياسيّة. وتبعا لذلك، فقد نمت دلالات التّصوّف في ظلّ هذا الهاجس.

وتبعا لذلك، يتناول هذا البحث الثّابت والمتحوّل في دلالات التّصوّف واصطلاحاته في العصر الحديث. ونعتبر أنّه سواء أكان تجربة فرديّة أم جماعيّة، منقطعا عن تاريخ الأفكار أم منسجما معها، فقد أصبح للتّصوّف تدريجيّا جهاز من المفاهيم مستقل بذاته. لكنّ ما يهمّنا في هذا السّياق هو طبيعة جهازه الاصطلاحيّ في القرنين 13 و14هـ/19 و20م : هل ظلّ يستمدّ مشروعيّته من ماضيه أم قطع معه لينخرط في الفضاء الثّقافيّ والاجتماعيّ الحديث فكرا وتنظيرا؟ كيف استوت دلالاته واصطلاحاته في فكر عصر النّهضة نظرا وعملا؟ وهل يمكن أن نتحدّث عن قطيعة مع الماضي في المعرفة وفي المنهج؟

2. الأهداف:

يهدف هذا البحث إلى معرفة مستوى اشتغال سؤال النّهضة العربيّة الإسلاميّة على مفاهيم التّصوّف الّتي نشأ جزء منها في مراحل تاريخيّة متتالية، وجزء آخر في مراحل متقطّعة. ونظرا إلى أنّ واقع العالم العربيّ الإسلاميّ في القرن 13هـ/19م كان باعثا على إعادة سبر الدّلالات وفحص الاصطلاحات، فإنّنا نهدف إلى إعادة النّظر في موقف رموز النّهضة من محتوى هذه المفردات الّتي مثّلت المعجم الصّوفيّ ومفاهيمه المفتاحيّة، وذلك من خلال سياقاتها النّظريّة والعمليّة وانطباعها على المستويات الاجتماعيّة والدّينيّة.

3. المنهج

استقام تحليل أسئلة هذا البحث على منهجين: أوّلهما تاريخيّ يبحث في تطوّر مفهوم التّصوّف والبعض من أجهزته العقديّة والاصطلاحيّة لنتبيّن الثّابت منه والمتحوّل، خصوصا في عصر النّهضة. وثانيهما المنهج الوصفيّ القائم على النّظر في تفاعل ثلاثة أطراف: المجتمع، رموز التّصوّف، روّاد النّهضة في القرن 12هـ/19م. وبين هذا وذاك، كان لابدّ لنا من استقراء خصائص الحسّ النّقديّ المطبّق على اصطلاحات التّصوّف. ونظرا إلى طبيعة الأسئلة المستهدفة، فإنّنا سنعوّل على مواقف أبرز روّاد عصر النّهضة من التّصوّف والمتصوّفة الّتي ظهرت في القرن 12هـ/19م، والّتي عكست سجالا بين ماضي التّصوّف وحاضره، بين الاصطلاح والوظيفة، بين الرّفض والقبول وبين النّقض والإبرام.

4. في التّصوّف سابقا:

من الصّعب البتّ في أوّل بذرة لنشأة التّصوّف (L. Massignion, 1929)، فضلا عن اصطلاحاته، ويعود ذلك إلى طبيعة معدنه وتشابك مستوياته العقديّة والرّوحيّة والتّاريخيّة وعلاقته بسير الرّجال "المكرّمين" في كلّ مكان (الاصفهاني، 2009)، وطبقاته "المبجّلين" في كلّ زمان (السلمي، 2002). ولكن هذا التّشابك لا يمنعنا من استجلاء أغلب الأطروحات لتحديد جميع ثوابتها وموافقاتها. فقد إستوى التّصوّف في بداياته على مفاهيم الزّهد في الدّنيا ومحاسبة النّفس ومراقبتها، وهي مفاهيم كانت من أسئلة التّصوّف في بداية التّاريخ الإسلاميّ (القشيري، 2018: ص33). أمّا المرحلة الثّانية، فقد استمدّت مشروعيّتها من أفعال المجاهدة ومحاسبة النّفس (الحارث المحاسبي، 2016: ص174). أمّا في المرحلة الثّالثة، فلا تخرج دلالات التّصوّف في مجملها عمّا قرّره طبّ النّفس، فحيث حضور النّفس يحضر جهادها. أمّا المرحلة الرّابعة، فتتمثّل في مسعى الفناء في حبّ الذّات الإلهيّة ليحصل "الفوز بالكشف"،(ابن عربي، 2022)، أي كشف العوالم الخفيّة والمعارف الباطنيّة (السلمي، 2002: ص179).

5. تعريف التّصوّف في عصر النهضة :

اتّفقت أغلب المصادر الحديثة على أنّ التّصوّف هو ثمرة لتكامل الطّاقات الإنسانيّة الخلّاقة، أو تلك الّتي أنتجت أراء أعمق من النّظريّات الفلسفيّة البحتة. وقد سعى رموز التّصوّف في العصر الحديث على اختلاف طرقهم وتنوّع قراءاتهم وتجاربهم إلى نقد مقولات التّصوّف وإصلاحها والحفاظ على ما صمد من مقاصده الرّوحيّة، فجعلوا مشروع إصلاحهم قائما على ركيزتين على الأقلّ: القراءة الفيلولوجيّة لاصطلاحات التّصوّف، والقراءة التّاريخيّة لموقع التّصوّف في المجتمع الإسلاميّ في العصر الحديث.

وقد سار حسن رضوان (ت.1310هـ/1893م) في تعريفه "للصّوفيّ" على منوال الشّرح المعجميّ. حيث رأى أنّ هذا المصطلح لم يكن سائرا في عرف السّالكين في مدارج السّلوك، وإنّما هو تسمية استمدّت مشروعيّتها من اللّفظ الأصليّ "صوف" وهي مركّبة من ثلاثة أحرف: صاد، واو، فاء. وكلّ حرف له كمّ من المعاني المخصوصة. يقول [الرجز] :

فالصّاد صرف الهمّة القويّة في كل مرضي وصدق النّيّة

أما في شأن حرف الواو، فيقول [الرجز]:

والواو وصله جميع ما أمر　　بوصله المولى وفضله اشتهر

أمّا في شأن حرف الفاء، فيقول [الرجز]:

والفاء للفتوّة المعهودة　　في عرفهم وفقده شهوده

وقد اتجه في سياق هذه الأرجوزة (رضوان، 1904: ص475) نفسها إلى شرح ما غمض من هذه الحكم. على سبيل المثال بيّن أنّ المقصود "بالفتق" في عرف أهل الحق "عبارة عن اتّصافه بما يفيد تفصيلَ المادّةِ المطلقةِ بصورها النّوعيّةِ، أو ظهوره كلّما بطُنَ في الحضرة الواحديّة (رضوان، 1904: ص475).

ويبدو أنّ هذا التّعريف لم يكن متواترا في النّصوص السّابقة، فقد أشار زكي مبارك (ت.1372هـ/1952م) إلى ذلك قائلا: "والقول بأنّ كلمة "صوف" اختيرت لما تشير إليه [حروف] الصّاد والواو والفاء هو قول لم أره عند غيره من الصّوفيّة" (مبارك، 2017: ص248).

ويعود هذا الاتّجاه التّفسيريّ، كما أشار مكسيم رودنسون (M. Rodinson, 1982: p18)، إلى سيطرة علم الفيلولوجيا على دراسة المفاهيم بداية من القرن 13هـ/18م، وكانت مفاهيم التّصوّف حقلا ثريّا طبّقت عليه أدوات هذا العلم الّذي تداخل فيه علم اللّغة مع فقه اللّغة (J. Arbukle, 1970: pp17-31).

ولم يقتصر حسن رضوان على تعريف "المتصوّف"، بل تناول بالتّحليل طائفة من مفاهيم التّصوّف في العصر الحديث ودرسها دراسة فقهيّة-لغويّة، وعوّل في ذلك على الشّعر الّذي يجمع العقل بالوجدان، فإذا هما في فناء متواصل في "الحقّ"، وفيه ينوب الرّمز عن اللّفظ، فيتساوى عند المتصوّفة ما يسمّيه ابن عربي بـ"الظّاهر والباطن" ويصبح مصطلح "الظّاهر" دالّا على مصطلح "الباطن" وهو ما يسمّيه هنري كوربان (ت.1397هـ/1987م): "الخيال الخلّاق" (H. Corbin, 1958). ومن أبرز المفاهيم الّتي اعتنى بها حسن رضوان: مفهوم "وحدة الوجود"، يقول [الرجز]:

وكلّ ما سواه نجم آفل　　بل في شهود العارفين باطل

فليس إلّا الله والمظاهر　　لجملة الأسماء وهو الظّاهر

وقد إهتمّ بشرح هذه الأبيات، فأكّد أنّ كلّ ما سوى الله من الأعيان الظّاهرة والماهيّات الممكنة سواء أكانت علويّة أو سفليّة باطلة في شواهد العارفين، لا حقيقة لها ولا ذات (رضوان، 1904: ص ص 247-255).

ورغم هذا التّوجّه الفيلولوجيّ في تعريف مصطلحات "المتصوّف" و"التّصوّف" و"وحدة الوجود"، فإنّ هذه التّعريفات تبدو، على تواضع مغزاها، منخرطة في سياقها الحضاريّ ومستلهمة، في جزء منها، ثقافة عصر النّهضة الّتي عوّلت على أدوات البحث الإجرائيّ المعتمدة في الغرب. ثمّ إنّ هذا التّوجّه لم يرتق إلى مستوى تطلّعات رموز النّهضة، ناهيك أنّ تعريفات التّصوّف قد تعدّدت معجميّا بتعدّد العصور (عفيفي، 1962)، بما في ذلك العصر الحديث.

وقد حافظ مبحث الحروف في التّصوّف في عصر النّهضة على بعض من ماضيه ولكنّه أصبح أقرب إلى التّصوّف العرفانيّ الّذي شاع في مصنّفات ابن عربي (ت.638هـ/1240م). وفي حقيقة الأمر، توجد علاقة وثيقة بين مبحث الحروف، أو ما يمكن أن نسمّيه "السّيميائيّة الصّوفيّة"(زيناي، 2020: ص166)، ومبحث الحساب والفلك الرّوحانيّ (مفتاح، 1987: ص15).

وامتدّ منهاج حسن رضوان ليؤثّر في الباحثين المعاصرين. فقد تأثّرت سعاد الحكيم بمنهجه، وحاولت دراسة التّصوّف من خلال دراسة اللّغة الصّوفيّة، ولكن بمنوال يناسب العصر. ويعدّ "المعجم الصّوفيّ"، الّذي صدر سنة 1402هـ/1981، من أبرز ثمرات جهودها في الكشف عن اللّغة الصّوفيّة. وهو مصنّف لم يخرج، في حقيقة الأمر، عمّا سطّره ابن عربي في فتوحاته المكّيّة، ولكن ميزته أنّه بلغة عصرها. وقد عوّلت الكاتبة في تعريفاتها للتّصوّف على مراودتها للمصطلحات المتواترة في الفكر الصّوفيّ الحديث، مثل "القلب" و"النّفس" (الحكيم، 1981: ص ص916، 1067).

ولا جدال في أنّ المنهج كان عائقا في دراسة المعجم الصّوفيّ (وعيل، وآخرون، 2023: ص ص145-164)، وذلك لعدم وضوح حدود التّفرقة بين الذّاتيّ والموضوعيّ في التّجربة الصّوفيّة. ولكن يبدو أنّ هذا التّدقيق الاصطلاحيّ كان نتيجة لسببين على الأقلّ: أوّلهما سوء الفهم الّذي طال مقاصد التّصوّف ومفاهيمه في العصر الحديث حتّى صار محلّ شبهة نالت من مشروعيّته العقائديّة ومصداقيّته الاجتماعيّة. وثانيهما، الوعي بضرورة استعادة علوم التّصوّف لما في بواطنها من تسامح وانفتاح على الآخر. فقد أخذ أهلُ التّصوّف - ومنهم ابن باديس (ت.1359/1940م) - على اختلاف مدارسهم على عاتقهم مشعل الإصلاح وجعلوا مشروعهم قائما على عنصرين طالا أبرز مفاهيم التّصوّف وهما: النّفس والقلب (المهداوي، 2015: ص ص1-12)، إذ هما قطبا رحى الصّلاحِ أو الفَسادِ، متوسّلين بما ورد في الحديث المرويّ من طريق مسلم: "ألا وإنّ في الجسد لمضغةً إذا صَلُحتْ صَلحَ الجسدُ كلُّهُ وإذا فسدتْ فَسدَ الجسَدُ كلُّهُ" (مسلم، 1999: ص345). وقد عقّب ابن باديس على هذه الثّنائيّة وعدّها قطب رحى التّصوّف (ابن باديس، 1979: ص73)، ذاهبا إلى حدّ القول بأنّ المقصود من القلب هو النّفس الإنسانيّة المرتبطة به وبالبدن كلّه، مع كون القلب عضوا رئيسيّا في البدن (ابن باديس، 1979: ص74). وصلاح القلب، بمعنى النّفس، رهين الاعتقاد الصّحيح والأخلاق السّمحة، وهما بدورهما رهينان صحّة العلم وصلاح الإرادة، فإذا استقامت النّفس استقام الجسد.

مصطلح التّصوّف" أصل من سفر تكوين الإنسان وترقّيه

لم يقتصر التثبّت في الأصول في الثّقافة الإسلاميّة على اصطلاحات الاجتماع والفلسفة والفنّ والدّين، بل شمل أيضا مصطلحات التّصوّف. وقد حدا ذلك ببعض مفكّري عصر النّهضة إلى إدراج دراسة مفاهيم التّصوّف ضمن قضايا الإنسان وتبيان صلتها بتكوينه ونشأته. وقد آثر بعضهم استصفاء مفاهيم التّصوّف في صيغتها الرّوحيّة الأولى، أي لحظة تكوين الإنسان. وخيّر آخرون، وأولهم أحمد بن عجيبة، ولوج تاريخيّة الإنسان لضبط مفهوم التّصوّف.

كان أحمد بن عجيبة (ت.1224هـ/1809م) من أبرز رموز تاريخ التّصوّف في العصر الحديث، بفعل دوره المهمّ في تدقيق معاني التّصوّف من حيث جهازها النّظريّ وفلسفتها الرّوحيّة. فرأى أنّ الانسان مزدوج التّركيب، من روح وجسد. ولمّا التبست الرّوح بالجسد، فقدت عرفانها وإدراكها، واشتغلت بتدبير الهيكل الطّينيّ الّذي وضعت فيه بأمر ربّانيّ. وهي تحاول السّير من جديد في مدارج التّطهير.

لكنّ الأهمّ يكمن في تصوّره لمفهوم التّكوين، حيث يرى أنّ الإنسان له وجودان: وجود قبل الخلق، ووجود ما بعد الخلق. فأمّا وجوده قبل الخلق، فهو على منوال النّبيّ محمّد الّذي يعدّ نموذج الإنسانيّة. فأوّل ما خلق الله في الوجود قبضة نورانيّة تمثّل نور النّبيّ مُحمّد، وتسمّى "بالقبضة المحمّديّة". ووسم الإنسان لحظة خلقه بسبعة خصال: "القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسّمع، والبصر، والكلام" (ابن عجيبة، 2010: ج2، ص216). وهي مجموع التّقويم الحسن، أو "في أحسن تقويم" باللّفظ القرآنيّ.

ويعتقد ابن عجيبة أنّ هذا الوجود السّابق، الّذي ورد في الحديث النّبويّ والمسمّى بالقبضة المحمّديّة، يشمل وجود أرواح البشر كافّة، إذ يعتقد أنّ مبدأ الإنسان في رتبة الكون ومنتهاه هو التّقدّم عليه والتّأخّر عنه، "فجيش الأرواح سابق على الكون بعد طيّه، فهو أوّل الكون ومنتهاه" (ابن عجيبة، 2010:ج2، ص268).

أمّا مفهومه لمصطلح "التّصوّف" فهو "علم يعرف به كيف السّلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرّذائل، وتحليتها بأنواع الفضائل، وأوّله علم ووسطه عمل وآخره موهبة" (ابن عجيبة، 2004: ص4) و(بشير جلطي، 2011: ص15). وبين العلم والعمل والموهبة وشائج متلازمة، ذلك أنّ المقصود بالعلم المجاهدة لتطهير النّفس، ويشفع بالعمل أي التزام الطّاعات والفضائل، ويسمّي هذا التّواصل "التّخلية والتّحلية" الضّامنتين للطّهارة. وتتمثّل مقاصد العمل في تحقيق المثل العليا، حتّى تغشى النّفس مرتبة الفضائل (الصغير، 1999: ص95).

6. التّصوّف وعاء النّيابة الالهيّة عند محمد اقبال

يذهب محمد إقبال (ت.1357هـ/1938م) إلى أنّ ظهور الحقيقة الإلهيّة مشروط بترقّي الإنسانيّة في جانبها الرّوحيّ. وهذا التّرقّي يقتضي ظهور أمّة مثاليّة تتجلّى في بعض أفرادها المثل العليا لتصبح وعاء "تظهر فيه النّيابة الإلهيّة". ولا بد لهؤلاء الأفراد من توحيد خياراتهم وتوجّهاتهم حتّى يظهر نائب للحقّ أو ما يسمّيه "الإنسان الكامل" (إقبال، 1956: ص15) الّذي لن يتوانى في بلوغ ذروة الكمال. ويرى أنّ الله فضّل الإنسان على بقيّة المخلوقات فمنحه النّور يستضيء به في مدارج السّالكين. والارتقاء بالنّفس ضرورة اقتضاها عصر محمد إقبال الّذي طغت عليه النّزعة المادّيّة. وقد فنّد إقبال المذهب الطّبيعيّ الّذي لا يرى الحقيقة إلّا فيما يطابق العقل والتّجربة، ويحسب الوعي مجرد نتاج لتفاعلات المادة. ومما قاله في هذا الشأن: "لقد ناقشتُ موضوع التّصوّف بطريقة علميّة موضوعيّة [...] وانتهيتُ من هذه المناقشة إلى أنّ التّصوّف كان نتاجا ضروريّا لمجموعة من العوامل الأخلاقيّة والفكريّة الّتي كان لابدّ أن تحرّك النّفس الغافية نحو مثل أعلى للحياة" (عزام، 1954: ص18). لهذا يرى إقبال أنّ التّصوّف كفيل باستعادة الإنسان نزعته الرّوحيّة الضّامنة لبشريّته، وإعداد الإنسان العصريّ"(عزام، 1954: ص18).

7. "التّصوّف" مفهوم روحيّ وعمليّ في عصر النّهضة

قريبا من منوال السّابقين في حركة النّهضة القائم على استعادة روح التّصوّف ووظيفته في كمال الإنسان وترقيه، بنى العربي الدرقاوي (ت.1239هـ/1823م) مفهومه للتصوف على الأخلاق. يقول في رسالة إلى أتباعه: "الخلق الكريم هو التّصوّف عند الصّوفيّين" (الدرقاوي، 1999: ص70). ودعا المتصوّفة إلى التّزيّن بالأخلاق الحميدة، (الدرقاوي، 1999: ص ص72-73). وقد ربط مفهوم التّصوّف بحسن الأخلاق والسّلوك السّليم والمسالم دون عدوانيّة. يقول في إحدى مواعظه: "لا تشتغل قطّ بمن يؤذيك، واشتغل بالله يردّه عنك" (الدرقاوي، 1999: ص75).

أمّا التّجربة الصّوفيّة، فلها شروطها حسب العربي الدرقاوي. يتمثّل الشّرط الأوّل في أن تكون سرّا بين العابد والمعبود. أمّا الشّرط الثّاني فيتمثّل في ضرورة الحثّ على إماتة النّفس. وخلال هذين الشّرطين، يفني المريد تجربته في المكابدة. وقد نبّه العارفَ إلى "عدم إظهار الكرامات" (الدرقاوي، 1999: ص78)، خوفا من انقلاب تلك الحقائق النّورانيّة إلى حقائق ظلمانيّة، فتستحيل معها الطّهارة الكاملة.

أمّا تعريفه للمتصوّف، فيرى أنّه لا حياة لقلبه إلّا بفراغه من حبّ الدّنيا. واستشهد بقول بعضهم: "المحبّة عروس ومهرها النّفوس، ما تحيا القلوب إلّا بموت النّفوس" (الدرقاوي، 1999: ص76). ويُعرف المتصوّفُ، حسب رأيه، كذلك بمجاهدته وليس بلباس المرقّعة الّتي أصبحت في عصره صفة المتصوّف. يقول في رسائله: "دع عنك المرقّعة إذ هي لك شهرة، واذكر ربّك وأنت على حال حتّى يشتعل قنديلك" (الدرقاوي، 1999: ص71). واعتبر في سياق ذلك أنّ المتصوّف يجب أن يلزم شيخا يربّيه على الطّريق، (الدرقاوي، 1999: ص83).

كانت أفكار العربي الدرقاوي حول التّصوّف في القرن 13ه/19م مبنية على ما جاء في السّنّة النّبويّة من الالتزام بالأقوال والأفعال والعبادات، وكنس الطّريق الصّوفيّ من البدع . وقد ركّز على الأخلاق الحميدة باعتبارها صفة المتصوّف، وهو تركيز يعكس هاجس رموز عصر النّهضة في تطوير التّصوّف باعتباره جزء من الإسلام.

أمّا التّصوف عند عبد القادر الجزائري (ت.1300ه/1883م)، فهو فكر ورؤية تأمليّة في القرآن والسّنّة النّبويّة قبل أن يكون تجربة تدرّج في المقامات. يقول متحدّثا عن تجربته: "بأنّه يدرك عن الحقّ بفهمه القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة الشّريفة بالتّفهّم الرّبّانيّ" (الأمير عبد القادر، 2004: ص82). وعندما تحصل للمريد معرفة كافية وشافية بهذين المصدرين المقدّسين، يمكنه توظيف مقاصدهما في طهارة النّفس. يقول [المنسرح]:

كنت قبل اليوم صبا أسأل المحبوب ميلا

فأزال الستر عني فبدا لي الفصل وصلا (الأمير عبد القادر، 2004: ص38).

وعلى الصّوفيّ أن يبحث عن ذاته في رحلته لتهذيبها ومدّها بمدد التّقوى. يقول في بعض مواقفه: "فما كان هجري لذاتي إلا في طلب ذاتي ولا كانت رحلتي، إلا لنحلتي، ولا وصولي إلّا إليّ، ولا تفتيشي إلّا عليّ. ولا كان سفري غلا منّي إليّ" (الأمير عبد القادر، 2004: 11).

وقد تأثّر علال الفاسي -وهو من المتأخّرين - (ت.1394ه/1974م) بهذا التّصوّر، حيث اعتبر التّصوّف منهجا روحيّا وأداة عمليّة ولا يخرج عن منهاجين: أوّلهما منهاج الحقائق الباطنة خلف الشّريعة الّذي نادى به أبو يزيد البسطاميّ (ت.261ه/874م). أمّا المنهاج الثّاني فهو الّذي نادى به الجنيد البغداديّ (ت.298ه/910م)، ويتمثّل في حفظ الأخلاق والاعتصام بالرّقائق أنموذجا للحياة.

وبحكم تجذّر علال الفاسي في واقعه الاجتماعي، فقد كان الرأي عنده أنّ الطّريقتين، القادريّة والشّاذليّة، المتصدّرتين للمشهد الرّوحيّ في المغرب في العصر الحديث هما نتاج هذين المنهاجين لم يحيدا عنهما. وقد خالف بعضَ الفقهاء، قائلا بأن بعض المفاهيم، مثل "الوحدة"، لم تخرج عن مرجعيّتها الدّينيّة والتّاريخيّة، يقول: "إنّ الصّوفيّة أبعد النّاس عن فكرة الوحدة الّتي تعني لاهوتيّة الكون أو الأفراد كما هو الأمر عند النّصارى، فللوحدة الصّوفيّة معنى آخر، أي رباط صوفيّ بين المحبّ والمحبوب وليس مزجا للذّوات أو تركيبا للأقانيم" (علال الفاسي، 1988: ص70). ولذلك فقد عارض المستشرقين في بعض تفاسيرهم قائلا: "ينبغي أن نعلن بصراحة عدم فهم ماسينيون وغيره من المستشرقين لكلام الحلّاج وابن عربي" (الفاسي، 1988: ص70).

ويرى الفاسي، على غرار تريمنغهام.(Trimingham, 1971: pp 31-105) ، أنّ رجال التّصوّف في القرنين 13 و14ه/ 18 و19م، كانوا سدّا منيعا ضدّ الاستعمار الغربيّ، وأن مقاومتهم أثبتت وعيا عميقا بقضايا التّحرّر الوطني والحفاظ على مقوّمات المجتمع الإسلاميّ. فكلاهما يرى أنّ رجال التّصوّف في العصر الحديث كانوا متجذّرين في المجتمع مضطلعين بقضاياه، مستلهمين مواقفهم من صدق الحسّ الوطنيّ.

"الطّريقة الصّوفيّة" مفهوم على محكّ فكر النّهضة العربيّة

تجاوز تعريف التّصوّف في القرن13ه/19م حدود التّجربة الفرديّة، وأضحى تعريفا ينضبط مع مقاصد التّجربة الجماعيّة أو الطّريقة الصّوفيّة الّتي تنخرط فيها جماعة مهيكلة تمارس التّجربة الصّوفيّة. ويعرّف الجرجاني (ت.816ه/1413م) الطّريقة بأنّها "السّيرة المختصّة بالسّالكين" (الجرجاني، 2013 : ج1، ص45). أمّا المنتمون إلى الطّريقة، فينعتهم الجنيد البغدادي (ت.298ه/910م) بقوله: "هم آل البيت لا يدخل فيهم غيرهم" (الجنيد، 2015: ص101).

وقد ارتقى تعريف الطّريقة في العصر الحديث إلى مستوى أعلى، حيث صارت تكتنز بعدا دينيّا وبعدا تاريخيّا (الزمزمي، 1987: ص5). وقد تعدّدت الطّرق الصّوفيّة في العصر الحديث (Trimingham, 1954: p197)، لا مجال في هذه الورقة لحصرها.

ولكلّ طريقة في العصر الحديث مرجعيّتها الرّوحيّة وقواعدها العمليّة. وتتشيّع كلّ مجموعة لاتّجاه معيّن ويخضع المبتدئون في كلّ طريقة لطقوس البدء. يقول البنّاني (ت.1353ه/1934م) عن أهمّيّة الذّكر: "أقرب الطّرق وأقصرها هو ذكر الله تعالى" (البناني، 2013، ص17). بالإضافة إلى التّأمّلات النّسكيّة، وسهرات الوجد، الّتي يحدث أحيانا أن يصاحبها النّغم والرّقص. وتقام كذلك المناسبات السّنويّة (الزّردة، الموسم)، وتؤدّى الزيارة لقبر المؤسّس مع تقديم الصّدقات، عنوانا للوفاء واعترافا للشّيخ بسداد أعماله وقوة وساطته. وقد ذهب بعض المؤيّدين للطّرق الصّوفيّة إلى إضفاء الشّرعيّة على ممارساتهم وطقوسهم (الزمزمي، 1987: ص25).

ويلتزم الشّيخ بتسطير آداب المريدين ويلقّنهم الآداب كلّها (الجيلاني، 1997: ج2، ص188). وربّما ساهم بعض الشّيوخ حتّى في خيارات اللّباس (النجار، 1995). وتتابعت الأعراف المسطورة وتأصلت، مثل البيعة (زروق، 1997: ص16). وبيعة المريد لشيخه أحد شروط التّشيّع للطّريقة (البناني، 2013: ص24).

ويعدّ الإرث المادّيّ لكل طريقة مقدّسا يهابه المريدون، وحتّى المجتمع الحاضن للطّريقة ورموزها. والضّريح هو أحد أبرز هذه الرّموز. يقول الشّعراني (ت.973ه/1565م): "ذكر لي بعض المشايخ أنّ الله تعالى يوكّل بقبر الوليّ ملكا يقضي الحوائج، وتارة يخرج الوليّ من قبره ويقضيها بنفسه" (الباجوري، 2002: ص ص168-169). وضريح/مزار الوليّ عنوان بركة وضامن لتواصل الطّريقة. ويبدأ بقبر ثم يشيّد عليه ما يمكن أن يستجيب لمواصفات الضّريح (الأزهري، 2001: ج4، ص12)، حتّى يتحوّل إلى خلوة أو زاوية يقصدها الزّوّار على اختلاف حوائجهم ومسائلهم. وهناك آداب سنّها المتصوّفة والقائمون

على الأضرحة (البناني، 2013: ص27). وليست الزّيارة في هذا السّياق إلّا مناسبة يجتمع فيها جماعة المعتنقين، يسمّون بالأتباع، وهو مصطلح له في تاريخ الأفكار موضع، ورد قديما على لسان (السلمي، 1937). وحديثا تناولته (كيلاني، 1962). و(غني، 2017).

أولى رموز التّصوّف في عصر النّهضة أهميّة بالغة للمفاهيم الرّوحيّة. ولمّا كان نظام الطّرق الصّوفيّة، باعتبارها تصوّفا جماعيّا، قائما على "التّكافل الاجتماعيّ والدّعم الرّوحيّ" (A. Schimmel, 1975: p170)، فإنّ على السّالك أن يستعين بشيخه، بوليّه، بقطبه، بوتده للوصول إلى تلك الحقائق عن طريق الوِرد أو التّلقين، أو العهد أو الوصيّة. بل، من ابتغى الجنّة، فعليه بوليّه. يقول التّيجانيّ، وهو من أقطاب القرن 12ه/18م (ت.1150ه/1737م): "من حصل له النّظر فينا يوم الجمعة أو الإثنين يدخل الجنّة بغير حساب ولا عقاب" (علي حرازم، 2022: ج2، 180). ولكن ما طبيعة هذه التّسميات الّتي ظهرت في التّصوّف في العصر الحديث؟

"الوليّ" مصطلح صوفيّ على محكّ النّقد في الفكر النّهضويّ

كان مفهوم "الوليّ" في صدارة المفاهيم الّتي تناولها رموز النّهضة بالنّقد في فجر عصر النّهضة. فقد عدّه محمد بن عبد الوهّاب (ت.1206ه/1792م) من عوامل الجمود والسّبات الّذي استغرق فيه العالم الإسلاميّ تحت سلطة العثمانيّين، بل وصمه بأنّه من طرق الاعتقاد الفاسد (الباجوري، 2002). ذلك أن الاتّجاه السّلفيّ، بزعامة محمد بن عبد الوهّاب، ينفي مسألة الوساطة بين الله وعبده، ويحمّل الاعتقاد في الأولياء بعضا من المسؤوليّة عن غربة الإسلام. فماهي الظّروف التّاريخيّة الّتي نشأ فيها هذا المفهوم؟ وكيف أصبح محلّ أخذ وردّ؟

لا يمكن نفي الظّروف التّاريخيّة الّتي نشأ فيها هذا المفهوم، ذلك أنّ مفهوم الوليّ آل إلى حال تزيد من ترسيخ واقع الانحطاط. فمفهوم الوليّ يتعارض مع ما كانت يرمي إليه رموز النّهضة في بداياتها من إعادة بناء مقاصد الإسلام الأول. وهذا التّعارض بالغ الوضوح، ذلك أنّ الوليّ، في أدبيّات التّصوّف، هو من حصل بفضل تقواه على بركة تُقْدِره على إتيان المعجزات. وهو عارف بالله وبصفاته. يقول التّاجوري (ت.1276ه/1860م): "وسُمّي وليّا لأنّ الله تولّى أمره فلم يكله إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة" (الباجوري، 2002).

وتلتبس الكرامات بالوليّ، فهي دلائل على صدق طويّته، ويعتقد بعض جامعي المناقب " أنّ الله يجريها على أيدي خواصّ عباده" (النبهاني، د.ت: ج1، ص12). وتدريجيّا، أخذ الشّيخ مكانة الوليّ سواء بالوصاية والمباركة، أو بجملة الأفعال التّقويّة الّتي ظهرت عليه طيلة حياته التّعبّديّة، فارتقت به في المخيال الشّعبيّ، تنزيها له عن أيّ شبهة في استقامته. وبالمقابل، يجتهد الشّيخ في الالتزام بالسّكينة والتّعبّد. وتكنّ له المجموعة كلّ التّبجيل (E. Dermenghem, 1954 :p203). فهو يتحلّى بالسّلوك القويم أخذه عن سلفه أخذا زكيّا. ويعرّف القاشاني (ت.730ه/1330م) التّزكية بأنّها "الاتّصاف بصفة الفناء" (القاشاني، 2016: ص99)، ويعرّف التّحلية بأنّها "الاتّصاف بصفة البقاء". وتحصل الأولى بترك الدّنيا. أمّا الثّانية فسبيلها الإقبال على العبادة الدّائمة.

اكتسب الوليّ تدريجيّا سلطة اجتماعيّة واسعة خصوصا في القرنين 12 و13ه/17 و18م، وحتّى بداية القرن14ه/20م، وأصبحت له مكانة كبيرة عند الخاصّة من أتباعه والعامّة. واتّكل أفراد المجتمع على قدراته في قضاء حوائجهم، واستسلامهم له استسلاما كلّيّا وادّعائهم أنّ للوليّ أو الشّيخ قوّة خارقة تمكّنه من الارتفاع على الآخرين بفضل تقواه وورعه، بل، بفضل اطّلاعه على الغيوب في ظرف انحسرت فيه حركة التّطوّر وانغلقت أبواب الاجتهاد. وتشكّلت بذلك الولاية والطّريقة الصّوفيّة فاستحوذتا على مخيال المجتمع وأصبحتا رافدين أساسيّين في "الاجتماع الدّينيّ الإسلاميّ" (الهرماسي، 2018: ص118). وبسبب هذا التّأثير، فقدت المؤسّسة الدّينيّة الرّسميّة مشروعيّتها خصوصا في مطلع القرن 13ه/19م. ويعتقد الهرماسي في سياق تحليل ثنائيّة "إسلام الفقهاء وإسلام الأولياء" (الهرماسي، 2018: ص118) أنّ الوليّ الصّالح أو شيخ الطّريقة احتلّ في هذه الفترة مركز الصّدارة، في حين تراجعت سلطة الفقيه "بعد أن انتهت المنافسة لغير مصلحته. فسعى إلى البحث "عن تسويات مع المجتمع الطّرقيّ" (الهرماسي، 2018: ص118).

هاجم محمد بن عبد الوهاب هؤلاء الأولياء، وأعلن أنّ الاعتقاد فيهم شّرك ، وأنّه ليس في القرآن والسّنّة ما يبرّر وجودهم. وقد أشار في رسالة وجّهها إلى ابن المطوّع (أحد فقهاء نجد وقضاتها، توفي آخر ق12ه/ق18م) إلى مظاهر الشّرك ومواطن الشّبهات. وقال إنّ أتباع الأولياء قد حدا بهم الإثم إلى التّبرّك بالآثار "Reliques"، واتّخاذ الأضرحة مساجد.

فالموقف عند محمّد بن عبد الوهّاب إذن هو أنّ الولاية الصّوفيّة لا أثر لها في النّصوص الأصول. أما الطّرق الصّوفيّة فهي ترى أنّه لا يمكن بلوغ الحقائق إلا بمدد من الوليّ الصّالح. ولكلّ طريقة صوفيّة منهجها في التّلقي (عبد القادر زيناي، 2018). ولهذا، كانت رواية "المناقب"، أي مناقب الأولياء، من أبرز دروس الزّاوية وأهمّ مصدر للإلهام يعوّل عليه المتصوّفة في معارفهم، وذلك برواية الكرامات والمنامات والأحلام (النبهاني، 1986 وعيسى، 2005 وجنبوبي، 2006)، باعتبارها مصادر أساسيّة للتّلقي والتّفسير، وهو ما دعّم استقطابهم تدريجيّا لأغلب الشّرائح الاجتماعيّة، وحتّى السّياسيّة. ولهذا وقف محمّد بن عبد الوهّاب منها موقف الرّفض، ناعيا عليها خروجها على أصول الشّرع.

ونظرا إلى أنّ أغلب الدّراسات الفقهيّة الحديثة تذهب إلى أنّ النّصّ القرآني كونيّ، فيمكن للخطاب الصّوفيّ في العصر الحديث أن ينحو هو أيضا هذا المنحى، وبحمل راية التّحدّي الحضاريّ في سياق التّدافع الثّقافيّ وبداية انفتاح الشّرق على الغرب. فهل انسجم الخطاب الصّوفيّ في عصر النّهضة مع هذا السّياق الحضاريّ والثّقافيّ الجديد؟

من الصّعب الجزم بأنّ الخطاب الصّوفيّ انسجم مع مقولات الدّعوة إلى الإصلاح. فقد انطلق جمال الدّين الأفغاني (ت.1314هـ/1897م) في مشروعه الإصلاحيّ من مفاهيم عصر النّهضة، كإعمال العقل وتقديس العمل وتطوير المجتمع (إبراهيم غرايبه، 1999). وقد تحقّق للأفغاني أنّ ما يميّز الإنسان عن بقية المخلوقات هو ملكة العقل، فهي الضّامنة لانعتاقه وتطوّره، وآلته لاكتساح الطّبيعة وكشف مغالقها. وقد عمد في مصنّفاته الإصلاحيّة إلى تبيان مواطن الخلل والتّأخّر الّتي عاقت تقدّم المسلمين وحالت دون انخراطهم في حركة النّهضة، فقال بضرورة الاعتماد على العقل والتّفاني في العمل للالتحاق بركب العالم المتقدّم.

وقد تناول جمال الدّين الأفغانيّ التّصوّف بالنّقد، متّهما المتصوّفة بنفي العقل وتبرير التّواكل وإقصاء العلم والدّعوة إلى ترك العمل بسبب من الغلوّ في الزّهد وفي التّوكّل بتعلّة أنّ الإنسان رهين القضاء والقدر وأنّه لا يمكن معارضة سنن الله في الكون.

وقد سار أحمد الصّابوني (ت.1334هـ/1916م) في جزء من كتاباته، على منهج الأفغانيّ في الانطلاق من صحيح العقيدة. ففي مصنّفه "الدّروس الجليّة" (الصابوني، 1925)، تطرّق إلى موقع المتصوّفة، ملاحظا أنّهم في مرتبة اجتماعيّة أعلى من مرتبة العلماء، وفسّر ذلك بالتّعريف المتداول للتّصوّف بأنّه تنازل عن متاع الدّنيا وسعي لتزكية النّفس، بل إنّه اعترف لهم بمجاهداتهم وبكراماتهم. إلّا أنّ المتصوّفة المعاصرين قد حادوا، في رأيه، عن هذه التّعاليم السّمحة المتوارثة، فصاروا "محتالين" (الصابوني، 1925: ص42) لتعلُّلهم بالقضاء والقدر تبريرا للتّواكل والعزوف عن العمل.

وعلى المنوال ذاته، وقف المصلح محمد عبده (ت.1323هـ/1905م) من طقوس المتصوّفة وبعض مبادئها موقف الرّفض وعدّها من البدع الّتي شوّهت تاريخ الإسلام وضلّلت المجتمعات الإسلاميّة في العصر الحديث. وعمل على تنبيههم قائلا: "فليعلم أهل البدع والخرافات أنّ نجوم طلاسمهم قد أفلتت [...]، فإنّه عمّا قليل تنقشع ظلماتهم عن قلوب العامّة، فلا يصغون لكلماتهم المبهمة، ولا يعبؤون بأعمالهم الشّعوذيّة" (عمارة، 1993: ج2، ص57).

وقد وقف محمد عبده من التّصوّف موقفين: يتعلّق الأوّل ببعض مبادئ التّصوّف، بينما يتعلق الثّاني بطقوس الصّوفيّة في عصره، وفيه أربعة مبادئ.

في الموقف الأوّل، يرى أنّ مبادئ التّصوّف قد فسدت عند أدعيائه في عصره. ومن بينها مبدأ الزّهد الّذي أسرف فيه متصوّفة العصر الحديث. فالزّهد في منظورهم مدرج لانصراف الرّغبة عن متاع الغرور وتطهير للنّفس من علائق الجسد، بينما يرى الإمام أنّ مقاصد الزّهد تتمثّل في "تهذيب الأخلاق، وترويض النّفس بأعمال الدّين، وجذبها إليه، [...] وتعريفها بأسراره وحكمه بالتّدرّج" (أمين، 1996: ص181).

أمّا الموقف الثّاني، فتمثّل في نقده مواقفهم من خلال مبادئ عديدة. أوّلها الّذي أثار استنكار محمد عبده يتمثّل في "الذّكر" الّذي عدّه من رسومهم الدّارسة، فوصف مجالس ذكرهم بقوله: "يتمايل الذّاكرون يمينا وشمالا حول واحد منهم ينشدهم بعض الأشعار الغراميّة" (وجدي، 2000: ص123).

أمّا المبدأ الثّاني فيتمثّل في "الحلول". إذ رغم إيمان عبده بوجود علوم يختصّ بها المتصوّفة، فإنه تحفّظ على جواز إذاعتها بين "من تقيّدوا بالنّواميس الطبيعيّة" (رشيد رضا، 2006: ج3، ص552). ومن بين مصطلحات هذه العلوم مصطلح "الحلول" الّذي يرى أنّه غير ذي أصل في القرآن والسّنّة، ولهذا يقول إنّه "لو كان سلطانا لضرب عنق من يقول به" (قاسم، 2009: ص26).

ويتمثّل المبدأ الثّالث في "كرامات الأولياء" الّتي رأى أنّها أصبحت عادة دارجة في الوسط الصّوفيّ في العصر الحديث يتنافس عليها الأولياء، رغم أنّ الدّين منها براء. والظّاهر أنّه يردّ بذلك على الطّرق الصّوفيّة في العصر الحديث، كالرّفاعيّة والسّعديّة، الّتي تتكالب على استغلال الكرامات كمجرد حيلة "من الحيل المذمومة" (عمارة، 1993: ج2، ص52.) المؤدّية إلى الاستئثار بالمشيخة وامتيازاتها.

أما المبدأ الرّابع فيتمثّل في "ثنائيّة الحقيقة والشّريعة"، وهي ثنائيّة ثابتة في فكر المتصوّفة قديما وحديثا. وقد وظّفها رموز التّصوّف في عصر النّهضة تارة بتقديم الحقيقة على الشّريعة، وتارة بنبذ الشّريعة باعتبارها من خصائص الفقهاء وسدنة مؤسّسة التّشريع. ويرى محمد عبده أنّ هذا الفصل الّذي أحدثه المتصوّفة في العصر الحديث قد مكّن المذنب من الإفلات من العقاب، بل صار الذّنب حجّة للنّجاة بزعم أنّ المذنب فاز بكرامة تجعله في حلّ من الالتزامات الشّرعيّة.

ولكن رغم تحفّظ محمد عبده على بعض طقوس المتصوّفة وأفكارهم ومصطلحاتهم، فإنّه لم ينف التّصوّف ولم ينكره، وإنّما تركّز نقده تحديدا على بعض الممارسات والمفاهيم الّتي أصابها في رأيه انحراف عن معدن التّصوّف الحقيقيّ الّذي يوازن بين العقل والرّوح (جاد الله، 2015: ص ص79-110).

8. "سلطة الأولياء" مفهوم على محكّ النّقد

نسج عبد العزيز الثّعالبي (ت.1363هـ/1944م)، وهو من رموز الحركة الإصلاحيّة بتونس، على منوال محمد عبده في المناداة بضرورة تطوّر المجتمع وتحرّره من أوهام الطّرق الصّوفيّة. ودعا في مصنفه "روح التّحرّر في القرآن" إلى الحد من سيطرة التّصوّرات الدّينيّة الخاطئة والبالية. وقد بنى نظرته التّجديديّة على التّأويل الصّحيح للقرآن، فحثّ على نبذ وصايا شيوخ الطّرق الصّوفيّة، قائلا إنّ القرآن "لا يقرّ بوجود كهنة ولا أحبار، إذ لا وجود لواسطة بين الله وعباده" (الثعالبي، 1985: ص57). ولاحظ كثرة الأولياء ومشايخ الطّرق، مستغربا لجوء النّاس إلى هؤلاء يبتهلون إليهم دون الله. ولهذا قال إنّ خرافات الصّوفيّة تفسد الأرواح وتلوّث العقل بالأوهام (الثعالبي، 1985: ص58).

بلغ نقد سلطة الأولياء ذروته في المشرق. فقد أنكر رشيد رضا سلطة الأولياء واعتبرهم مستغلّين نفوذهم لدفع أتباعهم إلى الإعراض عن الأعمال الصّالحة. ثمّ مهّدوا الطّريق أمام الغرب لاستعمار البلاد (رشيد رضا، 1990: ج1، ص ص409-410). وبنى الجابي نقده للتّصوّف على منوال سلفه رشيد رضا، وذهب إلى أنّ "العلم الباطن" الّذي يلهج به أولياء الطّرق وأصفياؤهم، ليس له مرجعيّة تاريخيّة ولا معرفيّة (الجابي، 1982: ص ص14-17). بل، رأى أنّه من المفاهيم الّتي "شوّهت الإسلام" (الجابي، 1982: ص34).

بالمقابل، لم تكن مواقف التّيّارات النّهضويّة من أولياء الطّرق مواقف موحّدة قبولا أو إنكارا. فقد رأت بعض التّيّارات النّهضويّة أنّ التّعامل الايجابيّ مع الطّرق الصّوفيّة في القرنين 13ه و14ه/19م و20م يمكن أن يكون عاملا مساهما في النّهضة: من ذلك أن جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين، (تأسست حوالي 1348ه/1930م)، اتّفقت مع شيوخ الطّرق الصّوفيّة على تنقية الدّين من البدع ودعم حركة الإصلاح الدّينيّ. ولكن السّؤال الّذي يبقى مطروحا في ظلّ التّوازنات الفكريّة لمفكّري عصر النّهضة هو: ما طبيعة خطاب السّلفيّة في ظلّ حركة النّهضة على المستويين الدّينيّ والثّقافيّ؟

لقد تنبّه ر. ب. ميتشل (ت.1403ه/1983م) إلى علاقة "القرابة" (المدغري، 2001) بين الصّوفيّة والسّلفيّة (R. P. Mitchell, 1969: p14) وعزا ذلك إلى وحدة الغاية لكلتيهما، وهي الحفاظ على المرجعيّة الدّينيّة الواحدة والنّهل من مآثر السّلف، دون الارتماء في أحضان الأفكار الحديثة. وقد مثّل حسن البنّا تيار التّوفيق بين السّلفيّة والصّوفيّة (R. P. Mitchell, 1969: p322)، ودعّمه محمد الحامد (ت. 1389ه/1969م) في هذا الاتّجاه التّوفيقيّ. فقد أبدى بدوره تحفّظا (الحامد، 1965) على الأفكار العلمانيّة الّتي بدأت تعصف بمفاهيم السّلفيّة. وكان هذا التّحفّظ نابعا من الحرص على تحصين كلّ من السّلفيّة والصّوفيّة وتحقيق مقاصدهما.

9. النتائج والخلاصة:

شهد القرنان 13ه/19م و14ه/20م تبلور حركة النّهضة العربيّة الّتي سادت العالم العربيّ الإسلاميّ في تلك الفترة التّاريخيّة والّتي بدأت تعتمل منذ الصّدمة النّاجمة عن الحملة الفرنسيّة على مصر قبيل نهاية القرن 12ه/18م، وانفتاح الشّرق على الغرب. وقد رفع أغلب رموز فكر النّهضة شعارات الثّورة الأوروبيّة، فنادوا بالعقلانيّة والانسانيّة وإعادة بناء الفكر الإسلاميّ، مستلهمين أفكار فلاسفة عصر الأنوار الأوروبيّ، ولكن من منظور إسلاميّ. وقد راهنوا على الإصلاح الدّينيّ، الّذي كان محوره التّصوّف، للقضاء على التّخلّف. ذلك أنّ ثلّة من مفكّري عصر النّهضة قد رأوا أنّ سببه تمثّل في انتشار البدع والخرافات الّتي لصقت بالإسلام من طريق التّصوّف. ولهذا ركّز بعضهم دعواتهم الإصلاحيّة على إعادة قراءة تجربة التّصوّف وصياغة اصطلاحاته بمنوال يستجيب لمقاصد القرآن والسّنّة باعتبارهما قاعدتين في تمثّل العبادات وصياغة المقاصد. في حين ركّز البعض الآخر على ضرورة وضع حدّ للمدّ الطّرقيّ من خلال نقد سلطة الوليّ أو اختزال التّديّن في تجارب الشّيوخ.

وقد استنتجنا أنّ روّاد النّهضة لم يتمكّنوا من قراءة التّصوّف ومفاهيمه وخصائصه إلّا من خلال منطلقاته التّاريخيّة، ولكن في ضوء مقاصدهم النّهضويّة. كما استنتجنا من خلال قراءاتهم أنّ اصطلاحات التّصوّف في العصر الحديث قد عرفت صيرورة تراكميّة كانت بدايتها مع روّاد حركة الإحياء، قبل أن يتبنّى النّهضويّون بعض المفاهيم ويضعوا غيرها على محكّ النّقد. ولكنّهم لم يمضوا إلى حدّ تقديم البدائل، إلّا في حدود، ولذلك لم تقع قطيعة، إلّا بنصيب، بين مفاهيم التّصوّف واصطلاحاته القديمة والحديثة.

المصادر والمراجع

إبراهيم بن محمد، الباجوري (ت.1277ه/1860م). (2002). تحفة المريد، تحقيق عبد الله محمد الخليلي. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن المبارك، عبد الله (ت.181ه/797م). (2010). كتاب الزهد والرقائق، تحقيق عبد الرحمن الأعظمي. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن باديس، عبد الحميد (ت.1359ه/1940م). (1979). تفسير ابن باديس، جمع وترتيب توفيق محمد شاهين ومحمد صالح رمضان. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عجيبة، أحمد (ت.1224ه/1808م). (2004). معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي.

ابن عجيبة، أحمد (ت.1224ه/1808م). (2010). الفتوحات الإلهيّة في شرح المباحث الأصليّة، تحقيق إبراهيم الكيالي والحسيني الشاذلي الدرقاوي. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عربي، محي الدين (ت.543ه/1240م). (2022). فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي. مصر الجديدة: ببلومانيا.

أبو القاسم، الجنيد (ت.298ه/910م). (2015). السر في أنفاس الصّوفيّة، تحقيق مجدي محمد إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو القاسم، القشيري (ت.465ه/. (2018). الرسالة القشيرية، تحقيق أحمد هاشم السلمي. بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو عبد الرحمن، السلمي (ت.412ه/1021م). (2002). طبقات الصّوفيّة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو نعيم، الاصفهاني (ت.430ه/1038م). (2009). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. القاهرة: دار الحديث.

الأزهري، أبو منصور (ت.370هـ/895م). (2001). تهذيب اللغة. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
إقبال، محمد (ت.1357هـ/1938م). (1956). ديوان الأسرار والرموز. مصر: دار القلم.
الإمام، أحمد (241هـ/855م). (1969). المسند. مصر: دار الحديث.
الإمام، مسلم (ت.261هـ/875م). (1955). صحيح مسلم. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
بلقاسم، خالد. (2004). الكتابة والتصوف عند ابن عربي. الدار البيضاء: دار توبقال.
البناني، أبو بكر (ت.1284هـ/1867م). (2013). بغية السالك وإرشاد الهالك، تحقيق أبو بكر الحداوي وإسماعيل المساوي. لبنان: ناشرون.
الثعالبي، عبد العزيز (ت.1363هـ/1944م). (1985). روح التحرر في القرآن. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
الجابي، محمد سعيد (ت.1367هـ/1948م). (1982). النقد والتزييف. بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
جاد الله، عادل سالم عطية. (2015). "موقف الإمام محمد عبده النقدي من بعض ممارسات المتصوفة في عصره". الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، م21، عدد82.
الجرجاني، علي (ت.816هـ/1413م). (2013). التعريفات، تحقيق محمد علي أبو العباس. القاهرة: دار الطلائع.
جلطي، بشير. (2011). حقيقة التصوف بين التأصيل والتأثير. بيروت: دار الكتب العلمية.
جنبوبي، محمد. (2006). الأولياء في المغرب: الظاهرة بين التجليات والجذور التاريخية والسوسيوثقافية. المغرب: كنال اوجوردوي.
الجيلاني، عبد القادر (ت.587هـ/1166م). (1997). الغنية لطالبي طريق الحق، تحقيق صلاح عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية.
الحامد، محمد (ت.1389هـ/1969م). (1965). ردود على أباطيل وتمحيصات لحقائق دينية. حماة: دار الإمام مسلم.
حرازم، علي. (2022). جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني. بيروت: دار الكتب العلمية.
الحكيم، سعاد. (1981). الحكمة في حدود الكلمة، لبنان: دندرة للطباعة والنشر.
الدرقاوي، العربي (ت.1239هـ/1823م). (1999). مجموعة رسائل مولاي العربي الدرقاوي الحسني رحمه الله، تحقيق بسام محمد بارود، أبو ظبي: المجمع الثقافي.
رضا، محمد رشيد (ت.1354هـ/1935م). (1990). تفسير المنار. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
رضا، محمد رشيد (ت.1354هـ/1935م). (2006). تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. (ط2). القاهرة: منشورات الفضيلة.
رضوان، حسن (ت.1344هـ/1929م). (1904). روض القلوب المستطاب. مصر: ديوان عموم الأوقاف المصرية.
زروق، عبد الله. (1997). أصول التصوف. القاهرة: مكتبة الزهراء.
الزمزمي، محمد بن الصديق الحسني المغربي (ت.1408هـ/1987م). (د. ت). الانتصار لطريق الصّوفيّة الأخيار. د. ن: د. م.
زيناي، طارق، (2020). فصول في التصوف والعرفان. الأردن: مركز الكتاب الأكاديمي.
السهروردي، شهاب الدين (ت.632هـ/1191م). (1917). عوارف المعارف. مصر: مطبعة السعادة.
السهلي، ع. (2005). *الطّرق الصّوفيّة: نشأتها وقائدها وآثارها*. الرياض: كنوز اشبيليا لنشر والتوزيع.
الصابوني، أ. (1925). *الدّروس الجلية*. سوريا: مكتبة الإخلاص.
الصغير، ع. (1999). *التصوف كوعي وممارسة: دراسة في الفلسفة الصّوفيّة عند أحمد بن عجيبة*. الدار البيضاء: دار الثقافة.
عبد القادر، ا. (2004). *المواقف الروحية والفيوضات السبوحية*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
عبد القادر، ا. (2004). *المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد*. تونس: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر.
عثمان، أ. (1996). *رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده*. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
عزام، ع. (1954). *محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره*. باكستان: مطبوعات باكستان.
عفيفي، أ. (1962). *التصوف: الثورة الروحية في الإسلام*. بيروت: دار الشعب.
عمارة، م. (1993). *الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده*. بيروت-القاهرة: دهر الشروق.
عيسى، ل. (2015). "مدوّنة المناقب ببلاد المغرب من القرن 10م إلى القرن 17م: عرض منهجي نقدي". *المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية. تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاجتماعية والاقتصادية*، 42، 130.
غرايبه، إ. (1999). *جمال الدين الأفغاني: عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي*. (ط1). الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
غني، ق. (2017). *تاريخ التصوف*. دمشق: دار نينوى للنشر والتوزيع.
الفاسي، ع.(1988). *التصوف الإسلامي في المغرب*. الرباط: مطبعة الرسالة.
قاسم، م. (2009). *الإسلام بين أمسه وغدّه*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
القاشاني، ع. (2016). *آداب الطّريقة وأسرار الحقيقة "رسالة السوائح الغيبية والمواهب العينية"*. بيروت: دار الكتب العلمية.
كيلاني، ق. (1962). *في التصوف الإسلامي، مفهومه وتطوره وأعلامه*. لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
مبارك، ز. (2017). *التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق*. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.
المحاسبي، ا. (2016). *الرعاية لحقوق الإنسان*. مصر: دار المعارف.

المدغري، ع. (2001). *التصوف السلفي*. المغرب: وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية.
المديوني، م. (2010). *حاشية ديوان أنس المريد في التصوف والتوحيد*. بيروت: دار الكتب العلمية.
مفتاح، ع. (1997). *مفاتيح فصوص الحكم لابن عربي*. مراكش: دار القبة الزرقاء للنشر.
المهداوي، إ. (2015). القلب ودلالته عند الصّوفيّة. *مجلة مداد الآداب، كلية الآداب الجامعة العراقية*، 1(11)،251-261.
النبهاني، ي. (1986). *جامع كرامات الأولياء*. بيروت: دار الكتب العلمية.
الهجويري، ع. (2010). *كشف المحجوب*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
الهرماسي، ع. (2018). *المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر: دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي*. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
وجدي، م. (2000). *من معالم الإسلام*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
وعيل، ش.، زياني، م.، وآخرون. (2023). *المعجم الصّوفي وإشكالية المنهج: معضلة التجربة وسؤال الإمكان والتحقق: سؤال المنهج في الأبحاث الاجتماعيّة*. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

References

ʿAbd al-Ḥamīd, I. (1979). *Tafsīr Ibn Bādīs*. Beirut: Dar al-kutub al-ʿilmiyya.
Abd al-Mağīd, A. (1999). *Al-taṣawwuf kawaʿy wa mumārasa*. Casablanca: Dār al-ṯaqāfa.
ʿAbd al-Qādir, A. (2004). *Al-mawāqif al-rūḥiyya wa al-fuyūḍāt al-subūḥiyya*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
ʿAbd al-Qādir, A. (2004). *Al-mawāqif fī al-taṣawwuf wa al-waʿẓ wa al-Iršād*. Tunisia: Dār al-yaqḍa al-ʿarabiyya.
Abd al-wahhāb, ʿA. (1954). *Muḥammad Iqbāl, sīratuhu wa falsafatuhu wa šiʿruhu*. Pakistan: Maṭbūʿāt Pakistan.
Abū ʿAbd al-Raḥmān, A. (2002). *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
Abū al-Qāsim, A. (2015). *Al-sirr fī anfās al-ṣūfiyya*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
Abū al-Qāsim, A. (2018). *Al-risāla fī al-taṣawwuf*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
ʿAfīfī, A. (1962). *Al-Taṣawwuf : al-ṯawra al-rūḥiyya fi l-ʾislām*. Beirut: Dār al-šaʿb.
Al- Ṣābūnī, A. (1925). *Al-Durūs al-ğaliyya*. Syria: Maktab al-ʾiḫlāṣ.
Al-Azharī, A. (2001). *Tahḏīb al-luġa*. Beirut : Dār ʾiḥyā al-turāṯ al-ʿarabī.
Al-Bannānī, A. (2013). *Buġyat al-Sālik w Iršād al-Hālik*. Lebanon: Nāšrūn.
Al-Dargāwī, A. (1999). *Mağmūʿat rasāʾil mawlāy al-ʿArbī al-Dargāwī al-Hasanī*. Abu Dhabi: Al-mağmaʿ al-taqāfī.
Al-fāsī, A. (1988). *Al-taṣawwuf al-islāmī fī al-maġrib*. Rabat: Maṭbaʿat al-risāla.
Al-Ğābī, M. (1982). *Al-naqd wa al-tazyīf*. Beirut: al-maktab al-islāmī l-al-ṭibāʿa w-našr.
al-Ğilānī, A. (1997). *Al-Ġuniya li tālibī ṭarīq al-ḥaqq*. Beirut: Dar al-kutub al-ʿilmiyya.
Al-Ğurğani, A. (2013). *Al-Taʿrīfāt*. Cairo: Dār al-Ṭalāʾiʿ.
Al-Ḥakīm, S. (1981). *Al-ḥikma fi ḥudūd al-kalima*. Lebanon: Dandara.
Al-Ḥāmid, M. (1956). *Rudūd ʿalā ʾabāṭil wa tamḥīsāt li ḥaqāʾiq dīniyya*. Hama: Dār al-imām Muslim.
Al-Hirmāsī, ʿA. (2018). *Al-muğtaʿ wa al-islām wa al-nuḫab al-iṣlāḥiyya fi tounis wa al-ğazāʾir: dirāsa muqārana min manẓūr ʿilm al-i ğtimāʿ al-tārīḫī*. Qatar: al-markiz al-ʿarabī l al-abtāṯ wa al-dirāst al-siyāsāt.
Al-Ḥuğwīriī, A. (2010). *Kašf al-maḥğūb*. Cairo: Maktabat al-ṯaqāfa al-dīniyya.
Al-ʾImām A. (1969). *Al-Musnad*. Egypt: Dār al-Ḥadīṯ.
Al-ʾImām Muslim. (1955). *Ṣaḥīḥ muslim*. Egypt: Maṭbaʿat ʿīsā bābī al-Ḥalabī.
Al-Iṣfahānī, A. (2009). *Ḥilyat al-awliyā wa ṭabaqāt al-ʾaṣfiyā*. Cairo: Dār al-ḥadīṯ.
Al-Madyūnī, M. (2010). *Ḥāšyiat diwān ʾuns al-murīd fi al-taṣawwuf w al-tawḥīd*. Beirut: Dar al-kutub al-ʿilmiyya.
Al-Mahdāwī, I. (2015). Al-qalb wa dalālatuhu ʿind al-ṣūfiyya. *Mağallat midād al-ʾadab, College of Arts, Iraqi University*, 11(1), 251-261.
Al-Midġarī, ʿA. (2001). *Al-taṣawwuf al-salafī*. Morroco: Wazārt al-awqāf w al-šuʾūn al-islāmiyya.
Al-Muḥāsibī, A. (2016). *Al-riʿāya li ḥuqūq al-ʾinsān*. Egypt: Dār al-maʿārif.
Al-Nabhānī, Y. (1986). *Ğamiʿ Karāmāt al-ʾawliyā*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.

Al-Qāšānī, A. (2016). *Adāb al-ṭarīqa wa asrār al-ḥaqīqa*. Beirut: Dar al-kutub al-ʿilmiyya.

Al-Sahli, ʿA. (2005). *Al-ṭuruq al-ṣūfiyya : našʾatuhā wa qaʾiduhā waʾātāruhā*. Riyad: Kunūz Išbiliya.

Al-Suhrawardī, Š. (1917). *ʿAwārif al-maʿārif*. Egypt: al-saʿāda.

Al-Ṯaʿālibī, A. (1985). *Rūḥ al-taḥarrur fī al-qurʾān*. Beirut: Dār al-Ġarb al-islāmi.

Al-Zimzimī, M. (n.d.). *Al-intiṣār lī ṭarīq al-ṣūfiyya*.

ʿAmāra, M. (1993). *Al-aʿmāl al-kāmila l-l imām M. ʿAbduh*. Beirut: Dahr al-šurūq.

Arbukle, J. (1970). *August Schleicher and the Linguistics/Philology Dichotomy: A Chapter in the History of Linguistics Word*. London: Routledge.

Bilqāsim, Ḥ. (2004). *Al-kitāba wa al-taṣawwuf ʿind Ibn ʿArabī*. Casablanca: Dār ṭubqāl.

Corbin, H. (1958). *Imagination créative dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Paris: Flammarion.

Dermenghem, E. (1954). *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. Paris: Gallimard.

Ğād Allāh, Ā. (2015). Mawqif al-imām Muḥammad ʿAbduh al-naqdī min badi mumārasāt al-mutaṣawwifa fī ʿaṣrihi. *Al-maʿhid al-ʿālamī l-al-fikr al-islāmī, Jordan*, 21(82), 80-99.

Ğaltī, B. (2011). *Ḥaqīqat al-taṣawwuf bayna al-taʾṣīl w al-Taʾṯīr*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.

Ganī, Qasim. (2017). *Tarīḫ al-taṣawwuf*. Damascus: Nīnawa l al-našr w-tawzīʿ.

Garāyba, Ibrāhīm. (1999). *Ğamāl al-Dīn al-Afġānī, ʿaṭāʾuhu al-fikrī wa manhaǧuhu al-ʾiṣlāḥī*. (1st éd.). Jordan: Al-maʿhad al-ʿalamī l -al-fikr al-ʾislāmī.

Ḥarāzim, ʿAlī. (2002). *Ǧawāhir al-maʿānī wa bulūġ al-amānī fī fayḍ sīdī ʿAbī al-ʿAbbās al-tiǧānī*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.

Ibn ʿAǧība, A. (2004). *Miʿrāǧ al-tašawwufʾilā ḥaqāʾiq al-taṣafwwuf*. Casablanca: Markaz al-turāṯ al-ṯaqāfī al-ʿarabī.

Ibn ʿAǧība, A. (2010). *Al-futūḥāt al-ʾilāhiyya fī šarḥ al-mabāḥiṯ al-ʾaṣliyya*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.

Ibn al-Mubārik, ʿAbd. (2010). *Kitāb al-zuh wa al-raqāʾiq*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.

Ibn ʿArabī, M. (2022). *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Egypt: Biblūmānia.

Ibrāhīm Ibn Muḥammad, A. (2002). *Tuḥfat al-murīd*. Beirut : Dār al-kutub al-ʾilmiyya.

Iqbāl, M. (1956). *Diwān al-asrār wa al-wuǧūd*. Egypt: Dār al-qalam.

ʿIsā, L. (2015). Mudawwanat al-manāqib bi bilād al-maġrib mina al-qarn 10 ilā al-qarn 17, ʿarḍ manhaǧī naqdī. *Al-maǧalla al-tūnusiyya l-al-ʿulūm al-iǧtimāʿiyya. Tunis: Markiz al-dirāsāt wa al-abḥāṯ al-iǧtimāʿiyya w al-iqtiṣādiyya*, 21(82), 37-66.

Jacques, A., & Collin, D. (1821). *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses*. Paris: Guinen et Compagnie.

Rodinson M. (1982). *La fascination de l'islam, Les étapes du regard occidental sur le monde musulman, Les études arabes et islamiques en Europe.* Paris : François Maspero.

Janbūbī, M. (2006). *Al-awliyā fī al-maġrib, al-ḍāhira bayna al-taǧalliyāt wa al-ǧuḏūr al-tāriḫiyya wa al-sūsyūṯaqāfiyya*. Morrocco: Canal d'aujourdhui.

Kilānī, Q. (1962). *Fī al-taṣawwuf al-islāmī, mafhūmuhu wa taṭawwuruhu waʾaʿlāmuhu*. Lebanon: Al-maktaba al-ʿaṣriyya l al-tibāʿa w al-našr.

Massignion, L. (1929). *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la Mystique en pays d'Islam*. Paris : Librairie orientaliste Paul Geunthner.

Miftāḥ, Abd. (1977). *Mafātīḥ Fuṣūs al-ḥikam l-Ibn ʿArabī*. Marrakech: Dār al-qubba al-zarqʿā l-al-našr.

Mubārik, Z. (2017). *Al-taṣawwuf al-ʾislāmī fī al-ʾadab w al-ʾiḫlāq*. Great Britain: Hindāwī.

Paul Mitchell, R. (1969). *The Society of the Muslim Brothers*. U. K: Oxford University Press.

Qāsim, M. (2009). *Al-ʾislām bayna ʾamsihi wa ġaddihi*. Cairo: al-Hayʾa al-ʿāmma l-al-kitāb.

Raḍwān, Ḥ. (1904). *Rawḍ al-qulūb al-mustaṭāb*. Egypt: Diwān ʿumum al-awqāf al-miṣriyya.

Riḍā, M. (1990). *Tafsīr al-manār*. Egypt: al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿāmma l-al-kitāb.

Riḍā, M. (2006). *Tārīḫ al-ustāḏ al-imām Muḥammad ʿAbduh*. Cairo: Manšurāt al-faḍīla.

Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: University of North Caroline Press.

ʿUṯmān, A. (1996). *Rāʾid al-fikr al-miṣrī al-ʾimām Muḥmmad ʿAbdah*. Cairo: Al-hayʾa al-ʿāmma li-šuʾūn al-maṭābiʿ al-

amīriyya.

Wağdī, M. (2000). *Min maʿālim al-islām*. Cairo: Al-Hayʾa al-ʿāmma l-al-kitāb.

Waʿīl, Š. (2023). Al-muʿğam al-ṣufī wa iškāliyat al-manhağ, maʿḍilat al-tağriba wa suʾāl al-ʾimkān wa al-taḥaquq. *Suʾāl al-manhağ fī al-abhāt al-ʾiğtimāʿyya*. Qatar: Al-markiz al-ʿarabī l-al-abḥāṯ wa dirāsat al-siyāsāt.

Zarrūq, ʿAbd. (1997). *Uṣūl al-taṣawwuf*. Cairo: Maktabat al-Zahrāʾ.

Zīnay, T. (2020). *Fuṣūl fi al-taṣawwuf w al-ʿirfān*. Jordan: Markiz al-kitāb al-akādīmī.