



التأثير المتبادل بين التجربتين الصوفيتين المغربية والمشرقية (ما بين القرن 3هـ/9م و9هـ/15م)

أنس بوسلام

قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق، جامعة الحسن الثاني، المغرب

anassbou352@gmail.com

Abstract

This paper examines Sufism as a form of cultural and intellectual exchange between the Maghreb and the Mashriq during the medieval period. It explores the reciprocal influence between the Maghrebi and Mashriqi Sufi traditions from the 3rd/9th to the 9th/15th centuries, beginning with the formative influence of al-Junayd, continuing through the reception and impact of Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), and concluding with the Sufi experiences of the two eminent masters, Abū al-Ḥasan al-Shādhilī and Aḥmad Zarrūq.

Keywords

Sufism; Maghreb; Mashriq; Medieval Period; Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences); Abū al-Ḥasan al-Shādhilī; Aḥmad Zarrūq.

مستخلص البحث

نتناول في هذا البحث التصوف باعتباره شكلا من أشكال التبادل الثقافي والتراثي بين المغرب والمشرق خلال العصر الوسيط، حيث نستعرض التأثير المتبادل بين التجربتين الصوفيتين المغربية والمشرقية (ما بين القرن 3هـ/9م و9هـ/15م) بدءا بالتأثير التأسيسي للجنيد ومرورا بقضية كتاب "إحياء علوم الدين" وانتهاء بتجربة كل من القطيبين الصوفيّين أبي الحسن الشاذلي وأحمد زروق.

التصوف، المغرب، المشرق، العصر الوسيط، كتاب "إحياء علوم الدين"، أبو الحسن الشاذلي، أحمد زروق.

كلمات
أساسية

يكثُر الأخذ والرد عندما نتحدث عن المقارنة بين التجربة الصوفية المغربية ونظيرتها بالشرق والتأثير المتبادل بين التجريبتين، خاصة حينما تُثار أسئلة من قبيل:

- أي وزن للتجربة الصوفية المغربية مقارنة بقيمة التجربة المشرقية؟
- ما مميزات التصوف المغربي مقارنة بتجربة المشرق؟
- متى بدأ تأثير التصوف المشرقي في نظيره المغربي؟
- هل أثر التصوف المغربي بدوره في تصوف المشرق؟
- ما حدود استقلالية التجربة الصوفية المغربية عن نظيرتها المشرقية؟
- ما الذي يمكن قوله بشأن بلورة المجتمعات الإسلامية سواء بالمغرب أو المشرق للتصوف باعتباره مشروع إنفاذ وإصلاح وتغيير؟

يبدو أن بروز ظاهرة التصوف بالمغرب الأقصى كان متأخرا بالنسبة لبلاد المشرق، وحتى بالنسبة لبلاد إفريقية والأندلس، وذلك على غرار تأخر الظواهر الحضارية الأخرى ثقافية كانت أو سياسية، وقد يكون هذا التأخر مرتبطا بتأخر الآثار الكتابية الشاهدة لا بتأخر الظاهرة نفسها.

وقد اختلفت الدراسات الحديثة في تحديد الانطلاقة الحقيقية والفعلية لظاهرة التصوف بالمغرب، ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف، فإن الغالب المرجح أن العصر المرابطي – عموما – شهد بداية تبلور التجربة الصوفية المغربية ذات المميزات الخاصة والاتجاهات المعروفة، مع العلم أن التأثيرات الخارجية بدأت قبل هذه الفترة، وكذلك الممارسة الصوفية غير أنها كانت غير واضحة المعالم لاسيما خلال القرون الأربع الأولى، ذلك أنه من الصعب تصنيف الأشخاص إلى فقيه وآخر متصوف، فالجميع كان يتحلى بسمات الزهد والعلم والخير والتقفة في الدين والتجرد من الدنيا وغير ذلك، وهذا ما تؤكد عدة مصادر مثل "ترتيب المدارك" للقاضي عياض (يُنظر: القاضي عياض، 1982، ص 110 – 113، و 278 – 302).

من أجل معالجة محاور البحث تبيننا المنهج التاريخي المستند إلى تحديد المشكلة من خلال اختيار الحدث المراد دراسته بدقة فجمع البيانات اعتمادا على مجموعة من المصادر والدراسات ثم نقدها وأخيرا تحليل وتفسير النتائج، كما تم الارتكاز في البحث على المنهج التحليلي، باعتباره منهجا يقوم على تقسيم أو تجزئة الظاهرة أو المشكلة البحثية إلى العناصر الأولية التي تُكوّنُها؛ لتسهيل عملية الدراسة، وبلوغ الأسباب التي أدّت إلى نشوئها فضلا عن خصوصياتها ومميزاتها.

النتائج والمناقشة

1- التجريبتان الصوفيتان المشرقية والمغربية: التأثير التأسيسي للجنيد

تنوعت مظاهر التأثير والتأثر بين التجربة الصوفية المغربية ونظيرتها المشرقية، وقد كانت البداية من منتصف القرن 3هـ/9م مع أبي القاسم الجنيد البغدادي (215 – 298هـ/830 – 910م)، ولا أدل على وزن هذا الولي ومدرسته في التصوف المغربي من اتخاذه من طرف عدد من الدارسين عنصرا ومحطة في التحقيب للمراحل التي مرت بها الطوائف الصوفية بالمغرب، حيث حدد عالم الاجتماع الفرنسي إدوارد ميشو بيلير Edouard Michaux- Bellaires مثلا – هذه المراحل في ثلاث:

- من الجنيد إلى الشاذلي.
 - من الشاذلي إلى الجزولي.
 - ما بعد الجزولي.
- وحينما حدد مدارس التصوف جعلها كالاتي:
- مدرسة الجنيد، يتبعها الشعبيون والأمازيغيون
 - مدرسة الغزالي، يتبعها الماجريون والحاحيون والأغماتيون والحنصاليون.
 - مدرسة الشاذلي، وهي التي سيمثلها الجزولي وأحمد زروق وأتباعهما (Michaux-Bellaire, 1927).

وقد تبع الأستاذ علال الفاسي هذا التقسيم، مع تعديل بسيط عندما جعل المراحل أربعة:

- من الجنيد والبسطامي إلى عهد أبي مدين وعبد القادر الجيلاني.
- من أبي مدين وابن مشيش إلى الشاذلي.
- من الشاذلي إلى الجزولي.

- ما بعد الجزولي (الفاسي، يناير- فبراير 1970، ص 44).

تتشترك هذه التقسيمات في وجود شخصيات مهمة وجهت التصوف وتركزت آثارها عليه، والملاحظ أن من بين هذه الشخصيات من ينتمي إلى المشرق وهما الجنيد وعبد القادر الجيلاني (470 – 561/1078 – 1166م).

تأسست طريقة الجنيد على متابعة السُّنة ومراقبة الباطن واختيار الصحو دون السكر ورياضة النفس دون الخلوة. وشروطها ثمانية: دوام الوضوء – الخلوة – نية الاختلاء – مداومة على الذكر – دوام الصوم – ترك الخاطر – دوام ربط القلب بالشيخ – دوام الرضا بقضاء الله وترك الاعتراض على الله وعلى الشيخ.

هناك عدة أسانيد تربط الجنيد بالرسول صلى الله عليه وسلم، ولا حاجة لذكرها في هذا السياق، غير أن ما يهمنا هو أن معظم أسانيد الطرق الصوفية المغربية تتجمع عند هذا الولي لتتفرع بعد ذلك، إذ لا نكاد نجد طريقة لا تتصل به إلا نادراً، وحتى في هذه الحالة غالباً ما تتوفر على سند ثان يوصلها إلا الجنيد.

من الصعب الإحاطة بأسماء كل الذين أخذوا عن الجنيد وأسانيدهم، لذلك نركز الحديث على ما يهمنا من هؤلاء، وهم الذين ترتفع أسانيدهم إلى أبي مدين عبر شخصيات كان لها أكبر الأثر في التصوف وهي: ابن حرزهم والجيلاني وأبو يعزى:

- السند الأول: أخذ علي بن إسماعيل بن حرزهم رأس المدرسة الغزالية بالمغرب عن عمه صالح بن حرزهم عن الإمام الغزالي عن أبي المعالي إمام الحرمين عن أبي طاهر المكي عن الجنيد (ابن قنفذ، 1965، ص 93).

- السند الثاني: أخذ عبد القادر الجيلاني شيخ الطريقة القادرية عن أبي سعيد مبارك المخزومي عن أبي القاسم القرشي عن أبي الفرج محمد التميمي عن أبي بكر الشبلي عن الجنيد. (Dragues, 1951, Annexe)

- السند الثالث: أخذ أبو يعزى عن أبي شعيب أيوب الصنهاجي عن أبي يَنُور عبد الله الدكالي عن أبي بكر الدينوري عن أبي الحسين بن محمد النوري عن الجنيد. (Dragues, 1951, Annexe).

وجدير بالذكر أن أبا مدين يشبه الجنيد في انتهاء أسانيد عصره إليه لكثرة تنقله واتصاله بالشيوخ، ثم تفرعها عنه بعد ذلك عن طريق تلامذته ومريديه.

بعد التأثير التأسيسي للجنيد تعددت نماذج التأثير المتبادلة بين التجريبتين الصوفيتين المغربية والمشرقية، ومن أبرزها قضية كتاب "إحياء علوم الدين" وتجربة كل من القطبين الصوفيين أبي الحسن الشاذلي وأحمد زروق.

2- قضية كتاب "إحياء علوم الدين"

لاشك أن كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي (450-505هـ / 1058 - 1111م)، مثل عاملا مفصليا في هيمنة التيار الصوفي على الذهنية المغربية، كما ظل حاضرا في الأدبيات الصوفية والعلمية في المغرب منذ دخوله وحتى نهاية القرن 14هـ/م. يختلف الباحثون حول الدافع الحقيقي وراء إحراق كتاب الإحياء، فمنهم من فسر ذلك بميله إلى انتقاد الفقهاء وتقريعهم بسبب انشغالهم بالأمر الدنيوية، ومنهم من برره بسلفية الفقهاء والأمراء المرابطين الذين حاربوا توجه الغزالي الأشعري، ومنهم من يعزو ذلك للآراء الصوفية الكشفية والإشراقية للكتاب، وهو ما لم تكن لتقبله الدولة المرابطية لنزعتها الجهادية والعملية.

ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف، فإن كتاب الإحياء تضمن من المبادئ والأفكار والمواقف الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والدينية، ما دفع الفقهاء والحكام المرابطين، على حد سواء، إلى النقمة عليه، ومن دلائل ذلك أن الغزالي سقّه الفقهاء الموالين للسلطة، وحرّم ما يأخذونه من السلاطين من هبات وأعطيات، كما أنكر الغزالي فرض الخراج والضرائب على المسلمين، وحرّم مجالسة الملوك والسلاطين إلا في الملمات الكبرى، أضف إلى ذلك تحريمه توظيف الكفار في أعمال الدولة، ومن المعروف أن المرابطين استعملوا أهل الذمة في جباية الضرائب.

إن هذه المواقف والتوجيهات وغيرها، سرعان ما التقطت التقاطا من قبل متصوفة المغرب، وأضحت منهاجا للعمل داخل الحقل الصوفي المغربي ونبراسا يقتدي به أهل التصوف، ومن تجليات شغف المتصوفة المغاربة بهذا الكتاب، أن أبا الفضل يوسف بن النحوي كان قد انتسخ الإحياء في ثلاثين جزءا، فإذا دخل شهر رمضان قرأ في كل يوم جزءا (ابن الزيات، 1997، ص 96)، وكان إذا انصرف عنه حملة الفقه، يقول لخاصة أصحابه: تعالوا نأخذ في نور العلم، فيأخذ معهم في علوم الآخرة وأسرار التصوف (ابن الزيات، 1997، ص 147)، وذلك في إشارة ضمنية لكتاب الإحياء، أما علي بن إسماعيل بن محمد بن عبد الله بن حرزهم، فود أنه لم ينظر في عمره سوى كتاب الإحياء (ابن الزيات، 1997، ص 96)، وهكذا، أضحى سلوك المتصوفة تجاه المرابطين مستلهما من آراء

الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين، خاصة ما يتعلق بقبول أعطياتهم ومخالطتهم، وكأنهم يطبقون ما ورد في كتاب الحلال والحرام من الإحياء (بنسباج، 1999، ص 109).

لقد كان الصراع الفقهي الصوفي حاضرا بقوة في قضية الإحراق، والذي تم، للإشارة بمراكش أوائل القرن 12/هـ، بأمر مباشر من أمير المسلمين علي بن يوسف، ومما يبرهن على هذا الصراع أن معارضة إحراق الكتاب اقتضت على فئة المتصوفة، وإذا كانت هذه المعارضة أشد بالأندلس، فإن المغرب الأقصى، لم يكن بمنأى مطلقا عن هذا العراك الإيديولوجي والسياسي، والتي وظفت خلاله الكرامة كسلاح من قبل الأولياء وأهل التصوف، فعن الولي أبي محمد عبد الله المليجي، أنه حين "أفتى الفقهاء بمراكش بإحراقه، فكان كلما سُمي له واحد منهم دعا عليه، ثم قال: والله لا أفلح هؤلاء الأشقياء. فما انقضى شهر حتى مات جميع أولئك الفقهاء" (ابن الزيات، 1997، ص 145)، وقد أكد هذا الولي الصالح ونظيره أبو الفضل يوسف بن النحوي، أن الكتاب لم يكن يتضمن في رأيهم ما يناقض أو ينافي السنة (ابن الزيات، 1997، ص 96، 145).

لقد ولدت الانتقادات التي وجهها كتاب الإحياء للسلطين وفقهائهم اتحادا بين فقهاء المالكية وأمرأه المرابطين، على اعتبار أن الكتاب قد ضرب الكثير من ثوابت الفريقين، مما دفع الحكام إلى إصدار قرار الحرق بعدما بعث إليهم الفقهاء بمبررات هذا الحكم، وعلى رأسها، أنه يساهم في ترويج الفكر الصوفي، لذلك لا غرابة أن يقوم المريدون بنسخه سرا. ورغم كل الجهود التي قامت بها السلطة المرابطية لإلصاق التهمة بالمتصوفة بتأويلهم القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، فإنها لم تغلج، بل كانت النتيجة عكسية، فانتصر التيار الصوفي فوق حدود المتوقع (بوتشيش، فبراير 2007، ص 44)، رغم أن عملية إحراق كتاب الإحياء، قد استمرت إلى غاية عهد الأمير تاشفين بن علي.

3- تجربتا أبي الحسن الشاذلي وأحمد زروق

أ- تجربة أبي الحسن الشاذلي

يعتبر الشاذلي أبرز نموذج على الإطلاق لتأثير التجربة الصوفي المغربية في نظيرتها المشرقية حيث ارتفع جاهه وكثر محبوه، فأصبح أشهر من نار على علم، واستطاع أن يكسب قلوب العديد من الناس، وأن يبهر الكل بورعه، وبصفاء معرفته، وبروعة مجالس علمه ومناظراته، يقول شيخ الأزهر الأسبق عبد الحليم محمود: "وخضع لدعوته أهل المشرق والمغرب قاطبة، وكان يحضر مجلسه أكابر العلماء من أهل عصره، مثل: الشيخ عز الدين عبد السلام، والشيخ تقي الدين العيد، والشيخ عبد العظيم المنذري..، ولقد كانت إقامته بمصر، فترة استقرار مادي ومعنوي، وكانت فترة خصبة من حيث الدعوة، ومن

حيث تربية الرجال" (محمود، 1967، ص 43)، ويصفه سلطان العلماء العز بن عبد السلام قائلا: "لقد كان ذا نضج في العلم، ونضج في التفكير، وروحانية في الحديث، وشفافية في البصيرة" (التمسماني، 2006، ص 36)، أما الشيخ عبد الحليم محمود فيقول فيه: "جاء في طريق القوم بالأسلوب العجيب، والمنهج الغريب الذي جمع بين العلم والحال أو الهمة والمقال، وتخرج بصحبته جماعة من الأكابر وتلمذ له أعيان كثيرة من أعيان الله تعالى" (محمود، 1967، ص 43)، ومثل الشاذلي جذر السند الصوفي بمصر لعدد من الأولياء والطرق مثل الطريقة العزمية (نسبة للشيخ أبي العزائم)، والتي مازالت تنشط بالديار المصرية إلى يومنا هذا، ولا أدل على تأثير أبي الحسن الشاذلي في التصوف المشرقي من كون هذا المتصوف، قد أدركه الأجل بوادي حميثة بصعيد مصر في سفره للحج، وقد دفن هناك، وضريحه - إلى يومنا هذا - يزوره مئات الألوف كل سنة .

يعد أبو العباس المرسي أبرز ولي عمل على استمرارية الطريقة الشاذلية بمصر والمشرق الإسلامي، وهو تلميذ ووارث سر أبي الحسن الشاذلي، وقد التقى به أبو العباس في تونس سنة 640هـ/1242م، ومن يومها وهو يلزمه ورحل معه إلى مصر، ورأى الشاذلي في أبي العباس فطرة طاهرة، ونفسا خيرة واستعدادا طيبا، للإقبال على الله، فمنحه ورده وغمره بعنايته، وأخذ في تربيته تربية تؤهله ليكون خليفته من بعده، وقال له: "يا أبا العباس، والله ما صحبتك إلا لتكون أنت أنا، وأنا أنت يا أبا العباس، فيك ما في الأولياء وليس في الأولياء ما فيك" وصحت صحبة أبي العباس المرسي لشيخه الشاذلي، وصار من بعده إماما للطريقة الشاذلية، وفي عام 642هـ/1244م خرج الشاذلي من تونس إلى الديار المصرية، ومعه أبو العباس المرسي وأخوه عبد الله وخادمه أبو العزائم ماضي قاصدين الإسكندرية، واستمر أبو العباس مع الشاذلي يسير في ضوء تربيته وينهج طريقه لا يحيد عنه قيد شعرة إلى أن كانت وفاة الشاذلي.

تولى أبو العباس مشيخة الطريقة الشاذلية بعد الشاذلي سنة 656هـ/1258م، وكان عمره آنذاك أربعين سنة وظل يحمل لواء العلم والتصوف حتى وفاته، بعد أن قضى أربعة وأربعين عاما في الإسكندرية، سطع خلالها نجم الطريقة الشاذلية في الآفاق، وتوفي سنة 686هـ/1287م، ودفن بالإسكندرية وقد تلقى العلم على يدي أبي العباس وصاحبه الكثير من علماء عصره كالإمام البوصيري وابن عطاء الله السكندري وياقوت العرش وابن اللبان والعز بن عبد السلام وابن أبي شامة وغيرهم.

ب- تجربة أحمد البرنسي الفاسي المعروف بزرّوق

هو الفقيه المالكي المعروف صاحب الشروحات المعتمدة عند المالكية، ومن أهم من اعتنى بجانب التربية والسلوك في الكتابات الإسلامية، وتذكر العديد من المصادر أن

زروق قام بحركة تصحيحية لمسار التصوف من خلال حصيلة سنوات من التعلم والسفر بين الحواضر العلمية في العالم الإسلامي، والتي أظهرت التصوف كمنهج حياة متكامل وفق الكتاب والسنة.

ولد أحمد زروق بتازة في المغرب سنة 846هـ/1442م، وقد سلك وأخذ علم التصوف، على يد الشيخ عبد الله المكي الشاذلي، وعن الشيخ محمد قاسم القوري، هذا الأخير كان "أبعدهم أثرا في روحه وفكره، وأحمد بن سعيد المكناسي، والشيخ محمد عبد الله الزيتوني، والذي توغل في محبته واجتهد في خدمته ولازمه في حضره وسفره" (معلمة المغرب، 2005، ص 4628)، كما أخذ عن الشيخين أحمد السلوي والعيدوسي.

وفي عام 873هـ/1468م عزم الشيخ زروق على أداء فريضة الحج، فرحل إلى القاهرة، ومكث فيها فترة قصيرة، ثم غادرها إلى مكة والمدينة، وبعد أداء مناسك الحج جاور في المدينة مدة عام، ثم عاد من الحج إلى القاهرة، واستقر بها عام 876هـ/1471م، حيث اتصل فيها بشيوخ التصوف وطرقه، وحضر الدروس في الأزهر، وكان من أهم من اتصل بهم من العلماء والمشايخ: محمد السخاوي، وأبو إسحاق التتوخي، ونور الدين السنهوري وآخرين، وقرأ خلال تلك السنة من أمهات الكتب في الفقه والحديث والتصوف، وبذلك اجتمع له في المغرب والمشرق شيوخ من الفقهاء والمتصوفة، وهو أمر أثر في مستقبل حياته وأفكاره، حيث رأى أن الفقه والتصوف موضوعان مترابطان، حتى أطلق عليه لقب "الجامع بين الشريعة والحقيقة"، وفي عام 877هـ/1472م، قفل راجعا من رحلته إلى بلده فاس، وظل يتبادل الرسائل مع شيخه أبي العباس أحمد بن عقبة الحضرمي في طريق عودته إلى طرابلس الغرب، فتونس، وبجاية إلى أن وصل إلى فاس عام 879هـ/1474م، وكان دائم الهجوم بها على الفقهاء الجاهلين والقراء المداهنيين والصوفية المنافقين في كثير من مؤلفاته ورسائله، فقصد بجاية عام 884هـ/1479م، حيث كان له رفاق وأتباع، ثم غادرها في أواخر سنة 884هـ/1479م إلى القاهرة للاجتماع بشيخه الحضرمي، وأخذ عنه الطريقة وصار شيخه في السلوك وانتسب إليه ولازمه، وقضى فيها بقية العام و العام الذي يليه، وجدد علاقته مع العلماء، و صار شيخا علما له مكانته، فكان يدرس في الجامع الأزهر، وكان يحضر درسه ما يزيد على ستة آلاف مستمع، وتولى إمامة المالكية وصار المرجع في المذهب.

يعد الشيخ زروق من أهم من نظّر واعتنى بالتصوف، واجتهد في إبراز كونه من تعاليم الإسلام المهمة، لما يحمله من معاني الإحسان والتزكية، وكان لا يلتفت إلى غلاة المتصوفة ولا يقرّهم على بدعهم وتجاوزاتهم، واتجه إلى تبيان التصوف الحقيقي الذي أقره

علماء السلف مثل مالك والشافعي وابن حنبل، أما عن حقيقة التصوف وضرورة الجمع بينه وبين الفقه، يقول زرّوق: "لا تصوف إلا بفقه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه ولا فقه إلا بتصوف إذ لا عمل إلا بصدق وتوجه لله تعالى. ولا هما - التصوف والفقه - إلا بالإيمان، إذ لا يصح واحد منهما دونه" (درنيقة، 2009، ص 88 - 89)، و"اعلم أن الفقه والتصوف أخوان في الدلالة على أحكام الله سبحانه، إذ حقيقة التصوف ترجع إلى صدق التوجه إلى الله من حيث يرضى بما يرضى" (زرّوق، 2007، ص 20)، ويقول أيضا: "التصوف لا يعتبر إلا مع العمل به، والاستظهار به دون عمل تدليس وقد قيل العلم يهتف بالعمل، فإن وجده وإلا ارتحل" (المناوي، 2008، ص 360).

إنه مبدؤه الصوفي الذي يجعل الفقه والأصول فيه شرطين واجبين لكمال علم التصوف، إذ لا يمكن التخلي عنهما بتاتا، حيث يقول: "وأصول القوم مبنية على الكتاب والسنة... ثم الفقه والأصول شرط فيه، والمشروط لا يصح بدون شرطه" (زرّوق، 2007، ص 19-21).

أسس زرّوق مركزا إسلاميا في مصراته بعد أن اختارها ليستقر بها سنة 886هـ/1481م وعرف المركز باسم زاوية سيدي أحمد زرّوق البرنسي، وكان لهذا أثر كبير على الحياة العلمية والاجتماعية والتربوية على صعيد العالم الإسلامي. وقد توفي ودفن بمصراته، وللشيخ زرّوق مخطوطات كثيرة في مختلف مكتبات العالم يرجع إليها الباحثون في شتى مجالات علوم الشريعة والتصوف، ومن مؤلفاته في التصوف: "عُدة المريد" و"سنة وثلاثون شرحاً على الحكم العطائية" (لابن عطاء الله السكندري) وشرح لكتاب دلائل الخيرات، و"النصيحة الكافية لمن خصّه الله بالعافية"، و"قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويصل الأصول والفقه بالطريقة"، و"شرح حزب البحر للإمام الشاذلي"، و"شرح أسماء الله الحسنى".

الاستنتاج والخلاصة

وتأسيسا على ما سلف يمكن الخروج بالنتائج الآتية:

- لا تقل التجربة الصوفية المغربية غنى وأهمية عن نظيرتها في المشرق الإسلامي.

- خلافا للشائع، فقد كان تأثير التصوف المغربي في مثيله بالمشرق مكافئا لما تلقاه من مؤثرات الأول من الثاني.

وانطلاقا مما سبق أيضا، يمكن توليد التساؤلات الآتية:

- إلى أي حد يمكن اعتبار بلورة المجتمعات الإسلامية خلال العصر الوسيط للتصوف كبديل ومشروع تغيير، دليلاً على تخلف هذا المجتمع ويأسه من حل أزوماته، فاتكل على قوى ما ورائية في تناول ومعالجة معضلاته؟ قد تختلف الإجابة حسب الخلفية وزاوية التحليل التي ننطلق منها، وهكذا يمكن الوقوف على التصورين الآتيين:

* المتصوفة قوة إنقاذ ملأت لحظات الفراغ السياسي وحضرت أثناء الأزمات الاقتصادية والاجتماعية... التي عرفها المغرب خلال فترات متعددة فساهموا في الدفاع عن البلاد وحافظوا على التوازن والعدالة الاجتماعية وعالجوا العديد من مشاكل المجتمع الاقتصادية (دافع عن هذا الطرح جل المصادر التاريخية ومؤلفي كتب المناقب التي ذكرناها في المقال، وكذا الأجيال الأولى من الكتاب المحدثين من ذوي التكوين التقليدي والمحافظة. يُنظر - مثلاً - التليدي، 1987).

* المتصوفة فئة اجتماعية منعت من تحقيق تغييرات عميقة في المجتمع المغربي من خلال تعطيل دور العقل والعلم في التعامل مع الأزمات والمعضلات البنوية التي عانى منها هذا المجتمع طيلة قرون (تبنى هذا التصور مجموعة من المؤرخين المغاربة المعاصرين من بينهم إبراهيم القادري بوتشيش. يُنظر مؤلف هذا الأخير، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، 1993، الفصل الثالث المتعلق بالأولياء).

- إلى أي حد يمكن اعتبار التجربة الصوفية المغربية امتداداً للتجربة الصوفية الشرقية، وما حدود هذا التأثير، وإلى أي حد يمكن اعتبار هذه التجربة المغربية مستقلة وقائمة الذات؟ لا جدال في كون مؤثرات المشرق كان لها فعلها ولا سبيل إلى إنكار ذلك، لكن التجربة الصوفية المغربية - رغم ذلك - كان لها مميزات الخاصة الناجمة عن تظافر عدد من الظروف والشروط المتعلقة بالحالة المغربية، ومن تلك المميزات نذكر غلبة الاتجاه السني المعتدل وتفوق التجربة المغربية - في نظرنا - حتى على نظيرتها الشرقية فيما يخص ظاهرة الرباطات والطرق، غير أن تجربة المغرب الصوفية - بالمقابل - كانت أكثر بساطة وأقل تعقيداً من حيث الخلفيات الفلسفية مقارنة بما كان عليه الحال بالمشرق.

المراجع

بنسباع، مصطفى. (1999). السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين. منشورات كلية الآداب. تطوان. الطبعة الأولى.

بوتشيش، إبراهيم القادري. (1993). المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع - الذهنيات - الأولياء. دار الطليعة. بيروت.

- بوتشيش، إبراهيم القادري. (فبراير 2007). حول محن المتصوفة المغاربة في العصر المرابطي. مجلة المناهل. إصدار وزارة الثقافة. الرباط. العدد 80. السنة 29.
- التليدي، عبد الله. (1987). المطرب بمشاهير أولياء المغرب. مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال. طنجة.
- التمسماني، المهدي. (2006). الإمام سيدي أبو الحسن الشاذلي. ضمن كتاب الإمام مولاي عبد السلام بن مشيش. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى.
- درنيقة، أحمد. (2009). الطريقة الشاذلية وأعلامها. المؤسسة الحديثة للكتاب. لبنان.
- زروق، أبو العباس أحمد الفاسي. (2007). عدة المريد الصادق. ضبطه عاصم إبراهيم الكيلاني. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى.
- ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف التادلي. (1997). التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي. تحقيق أحمد التوفيق. منشورات كلية الآداب. الرباط. سلسلة بحوث ودراسات رقم 22. الطبعة الثانية.
- الفاسي، علال. (يناير – فبراير 1970). التصوف الإسلامي في المغرب. مجلة الثقافة المغربية. إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافة. الرباط. العدد الأول.
- القاري، حسن. (2007). ابن برّجان الأندلسي وجهوده في التفسير الصوفي وعلم الكلام. مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية. المجلد 23. العدد الأول.
- القاضي عياض، ابن موسى بن عياض السبتي. (1982). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. الجزء السابع. تحقيق سعيد أعراب. مطابع الشويخ – ديسبريس. تطوان.
- ابن قنفذ، أحمد الخطيب. (1965). أنس الفقير وعز الحقيير. منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي. الرباط.
- محمود، عبد الحليم. (1967). أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. القاهرة.
- معلمة المغرب، الجزء الرابع عشر. (2005). الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر. مطابع سلا.
- المنائي، عبد الرؤوف. (2008). الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية. الجزء الثاني. تحقيق أحمد فريد المزيدي. دار الكتب العلمية. لبنان. الطبعة الأولى.
- Dragues, Georges. (1951). Esquisse D'Histoire Religieuse du Maroc: Confréries et Zaouias. Peyronnet. Paris.
- Michaux-Bellaire, Edouard. (1927). Confréries religieuses au Maroc. Archives marocaines. Vol XXVII.