ص ص 287-304 P-ISSN : 2571-9807 / E-ISSN : 2710-8244

الحرية الصوفية ووظيفتها من خلال قراءة الفكر الماركسي العربي

Sufi freedom and its use through reading Arab Marxist thought

ط . د سلطاني عبد القادر
جامعة سعيدة الجزائر
abdelkader.soltani@univ-saida.dz

د. حفيان محمد
جامعة سعيدة الجزائر
hafiane2010@yahoo.fr

تاريخ الارسال: 19-08-2020 تاريخ القبول:13-12-2020 تاريخ النشر: 10-04-2021

الملخص:

يقوم هذا المقال على الولوج في قراءة التيار الماركسي العربي للتراث الصوفي، من خلال أنموذجين من أعلامه وهما: حسين مروة، وطيب تيزيني. وتعلق الأمر بمقام الحرية عند الصوفية، فكيف رآه هؤلاء المفكرون؟ وكيف وظَّفوه في إطار منهجهم التاريخي المادي؟

وقد خلص البحث إلى أن هذا التيار كشف عن بذور التحرر الصوفية من خلال: النزوع إلى التحرر في بدايات تشكل الوعي الصوفي بعدم الانغماس في الملذات والخلافات السياسية، وجنوح بعض المنتسبين إلى التصوف إلى التحرر من تعاليم الشريعة، إضافة إلى التحرر في إنشاء مصطلح خاص، وكذا التحرر من القيود الاجتماعية والاقتصادية بواسطة الحب الإلهي. **الكلمات المفتاحية:** الحرية؛ التصوف؛ وظيفية؛ الفكر الماركسي؛ الفكر العربي.

Abstract:

This article is based on revealing the Arab Marxist Tendency's reading of the Sufi heritage, through two models of his flags, namely: Hussein Marwa and Tayeb Tizini. The study related to the status of freedom in Sufism, so how did these thinkers see it ? how did they employ it within their historical materialistic method?

The research concluded that this trend exposed the Sufi seeds of liberation through: the tendency to liberation in the beginning of the formation of the Sufi awareness of not indulging in pleasures and political disputes, and the tendency of some of those affiliated to Sufism to free from the limits of the Sharia, And freedom to create a special term, as well as freedom from social and economic restrictions by means of divine love.

Keywords: freedom, Sufism, functional, Marxist thought, Arab thought .

(*) المؤلف المرسل: ط. د. سلطاني عبد القادر abdelkader.soltani@univ-saida.dz

المقدمة:

عرف التراث العربي الإسلامي عدة قراءات تسلطت على نصوصه نتيجة ظروف تاريخية وحضارية مختلفة، الهدف منها تصحيح الأخطاء، وتقويم الاعوجاج، أو البحث عن مقدرات كامنة في ذاته تكون سببا للنهضة المنشودة، أو سببا في معرفة التخلف الجاثم على رقاب أهله، إما بما كسبت أيديهم، أو من خلال جنوحهم إلى التقليد، وبعدهم عن الإبداع والاجتهاد في ميادين عديدة. أو بفعل قوى عالمية سيطرت على مصادر النهوض في هذه الملة، سواء أكانت هذه المصادر اقتصادية اجتماعية، أو ثقافية علمية.

ومن ألوان التراث العربي الإسلامي التي انصبت عليها بعضُ المشاريع بالبحث والدراسة والنقد، التصوف العربي الإسلامي، فقد تعددت القراءات لهذا التراث ذي الطابع الخاص، وأهمُّ ما فيه من الخصوصية أنه ثمرة تجربة ذاتية شخصية تتميز بالتفرد في ذواتها وأسبابها ودوافعها وفي الظروف الملابسة والمرافقة لها، كما تتفرد في مخرجاتها ونتائجها، من أجل هذا نجد تيارات فكرية معاصرة مختلفة المشارب ترى في هذا اللون من التفكير الإسلامي ملاذا للقراءة والإسقاط والنقد والتوجيه، وَفْق مناهجها المعبِّرة عن الأهداف المَرُومة، التي تنشد النهوض، أو محاولة الإصلاح، أو التحرر من قيود التخلف.

ومن هذه التيارات التي اهتمت بقراءة التراث العربي الإسلامي في إطار تحقيق النهضة ضمن شروطها الموضوعية، نجد التيار الماركسي، الذي سطع في جوِّه أعلام، منهم من اختص بلون من ألوان التراث، ومنهم من جعل التراث برمته تحت رحمة منظاره، أو آلة تشريحه، سالكا في ذلك كله تطبيق المنهج الجدلي التاريخي أو المادي. من هؤلاء نجد مُفَكِرَيْنِ شغلت أفكارهما الورى، بسبب مشروعهما التي اكتسى طابع الشمول لجميع التراث، أو لاحتواء المشروع على فكرة الجدل، والتناقض والمدافعة التي يجد فيه كل إنسان الرغبة في إثبات ذاته وأفكاره، أو لخلفيتهما التراثية التي تسمح بالاطلاع الجيد على التراث في أصوله، وإبداء الرأي الناقد بشروطه. هذان المفكران هما : حسين مروة، وطيب تيزيني.

ومن المسائل المهمة التي اعتنت بها التجربة الصوفية، مسألة الحرية، لذلك كان الإشكال الخاص بهذه المداخلة: ما مدى اعتناء التيار الماركسي من خلال هذه المشاريع في قراءة الحرية عند الصوفية؟ وما هي توظيفاتهم لهذه المسألة من خلال الفكر الصوفي؟

يهدف هذا المقال إلى كشف الغطاء عن حقيقة الحرية كمصطلح وممارسة في الفكر الصوفي، وإبراز منزلتها في أدبيات ومصطلح الصوفية، وكذا الاطلاع على مدى اهتمام التيار الماركسي بالحرية، وبحقيقتها كفاعل في التغيير الاجتماعي.

لأجل تحقيق هذه الأهداف، سلك البحث منهج التحليل؛ من خلال تتبع مفهوم ومصطلح الحرية في الفكر الصوفي، وكذا تتبعها في الفكر الماركسي من خلال المشاريع التي أنتجها هذين المفكرَيْن. ثم القيام بتحليل ما جمعه التتبع في حدود المنهج المادي الجدلي الذي يعتمده هؤلاء في قراءة التراث وتقويمه.

الخطة التي أنتجها البحث كانت في البداية بالبحث في مفهوم الحرية في المصطلح الصوفي الخاص، وثم محاولة الكشف عن نظرة الفكر الماركسي إلى التصوف العربي الإسلامي، ثم إبراز أشكال الحرية التي رآها هذا التيار في التصوف، فكانت كالآتي : النزوع إلى التحرر والتميز في البدايات، ثم الحرية الصوفية تجاه تعاليم الشريعة، ثم التحرر من خلال إنشاء مفهوم ومصطلح جديد يمثل هذه الطائفة، ثم البحث عن الحرية في أعطاف الحب الإلهي، ثم قام البحث بمحاولة لتلخيص تلك النظرة للحرية الصوفية وفقا للأدوات التي يستخدمها هذا التيار في قراءة التراث عامة، وفي مسألة الحرية الصوفية خاصة. ثم جاءت الخاتمة حاملة النتائج والتوصيات.

1- الحرية في الفكر الصوفي :

الحرية في اللغة خلاف العبودية، وهي البراءة من العيب والنقص، والخلو من الشوائب[1]. أما في الاصطلاح الصوفيّ فقد حفلت المدوناتُ الصوفيَّة بذكر الحرية كمصطلح قائم بذاته، فهي عندهم " الخروج عن رقِّ الأغيار"[2]، والمراد بالأغيار السِّوَى وهو غير الله تعالى. والمتأمِّل لهذا التعريف يجد فيه نوعا من الجدل الداخلي فالحرية تحمل عندهم معنيين متناقضين هما: الحرية والعبودية؛ الحرية والانعتاق من قيود ما سوى الله. مع العبودية والرق التام لله تعالى.

والحرية عندهم معروضة على المراتب التي وضعوها في تدريج الاصطلاحات، خاصة عند ظهور أعلام التصوف الفلسفي، أو النظري. فكل اصطلاح عندهم يكون على مستوًى معين، فالمستويات بحسب درجة السالكين للطريق الصوفي، فهم عامة، وخاصة، وخاصة الخاصة. والسالكون هؤلاء يتدرجون في تحقيق الحرية من مقام إلى مقام، بحسب قوة التعلق، والتجريد

لديهم. فالحرية عند عامة السالكين الانعتاق عن رقِّ اتِّباع الشهوات الظاهرة، بعدم فعل المعاصي والذنوب المعهودة في الشريعة، والانعتاق من الميل لها داخلا؛ بتمنيها وإعمال الفكر فيها. أما الحرية عند الخاصة فهي الخروج عن رقِّ المرادات، لفناء إراداتهم في إرادة الحق، فهم مقصرُون على مراد واحد هو مراد الله تعالى فقط. أما خاصة الخاصة فهم الخارجون عن عبوديَّة الرسوم والأجساد، وعبودية الآثار الناشئة عنها، وذلك لبلوغهم مرحلة تلاشت فيها منطق رؤية ما سوى الله، وهي مرحلة تجلي نور الأنوار.[3]

فحقيقة الحريَّة في اصطلاحاتهم بصفة عامة، الخروج عن أنواع الرِّق بمختلف أشكالها، ومختلف متعلقاتها، سواء أكانت مخلوقات، أو أعراضا في الدنيا، أو أعراضا في الآخرة. وعلامة صحتها عندهم سقوط التمييز في قلبه بين الأشياء، فيتساوى لديه النفيس والخسيس، واللذة والألم، والنعمة والنقمة. لذلك قالوا: من دخل الدنيا وهو عنها حر، ارتحل إلى الآخرة وهو عنها حر.[4]

وفي الحِكَم العطائيَّة أعظم الإشارات المنبهة إلى حقيقة الحرية في الفكر الصوفي، الذي يمثل مرتبة الإحسان في الإسلام. من ذلك قوله في الحكمة الرابعة والثلاثين:" **اُخرُجْ من أوصافِ بشريَّتِك عن كل وصفٍ مناقض لعبوديَّتك...**"[5]. يأمر ابنُ عطاء الله السكندري السالكَ أن يتحرر من كل وصف من أوصاف البشرية والإنسانية يناقض غاية وجوده وهو العبودية لخالقه، فهذا تحرر من وجه لتحقيق عبودية من وجه آخر. وقال في الحكمة الحادية والأربعين:" **العجبُ كلُّ العجبِ ممَّن يهرب ممَّا لا انفكاك له عنه، ويطلب ما لا بقاء له معه...**"[6]. يشير ابنُ عطاء الله إلى محاولة تحرر العبد الجاهل من رقِّه لربه تعالى، والذي هو حقيقة وجوده، ولا تحرر له منه أبدا مهما حاول، والسبب في ذلك غفلته عن ذلك أحيانا، أو جهله لحقيقة الأمر. لأنه يطلب الرِّق والتبعية لشيء لا يدوم وسيزول لا محالة. فمن العجب التحرر مِنْ مَنْ صفته الأول والآخر، والاسترقاق لمن صفته الزوال والتحوُّل.

ولا تظهر حقيقةُ الحريَّة عندهم – كما تم الإشارة إليه سابقا – إلا في تحقيق كمال العبودية، لذلك يتردد في مقولاتهم: **من أراد الحريَّة فليَصِل العبودية**، أي يُديم ويُكثِر مواصلة العبودية للحق. فإذا صدق لله تعالى في عبوديته خلصت عن رق الأغيار حرِّيتُه[7]. فتحقيق الحرية متوقف عندهم على تمام تحقيق نقيضها، وهو العبودية، وهما وإن كانتا متناقضتين في

الاصطلاح إلا أنهما في الفكر الصوفيّ مختلفتا المتعلق؛ فمتعلق الحرية هو ما سوى الحق، وأما متعلق العبودية فهو الحق لله دون ما سواه. لذلك يقول الغزالي:"... فتفنى إرادته في إرادة الله تعالى، وهذا عبد عُتق عن غير الله فصار حرّا، ثم عاد وعُتق عن نفسه فصار حرّا، وصار مفقودا لنفسه موجودا لسيّده ومولاه، إن حرَّكَهُ تحرك، وإن سكَّنَهُ سكن، وإن ابتلاه رضي، لم يبق فيه متسع لطلب والتماس واعتراض، بل هو بين يدي الله تعالى كالميت بين يدي الغاسل، وهذا منتهى الصدق في العبودية لله تعالى"[8].

والعبودية عندهم ترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار، والمراد بالاختيار الميل إلى واردٍ من الواردات أو النوازل التي تنزل على عبد من المكروهات أو المحبوبات. فيكون عبداً له في كل حال، كما أنه ربه في كل حال. والعبودية أشرف المقامات لأن الحق في كتابه وصف أفضل خلقه، وأصفى أنبيائه، بهذه الصفة في معرض الامتنان بالنعم، وإظهار المعجزات، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا ﴾ [الإسراء: 01]، وقال:﴿ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ﴾ [النجم: 10]، فلو كان اسمٌ أجلُ من العبودية لسمَّاه به.[9]

2- نظرة الفكر الماركسي إلى التصوف العربي الإسلامي:

يعتمد التيار الماركسي منهجاً خاصاً يُعرف بالمنهج المادي التاريخي أو المنهج الجدلي، جعلوه المنهج الوحيد القادر على فهم، وكشف المقدرات الكامنة في أصول التراث، وتجليَّة العلاقات المؤثرة بين فروعه، أو فيه من خلال محيطه، أو منه في جميع ما يدور في فلكه من المتغيرات. يقول حسين مروة:" إن المنهج المادي التاريخي هو وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قِيَمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعيَّة بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر " [10].

يعترف الفكر الماركسي بظاهرة التصوف، وبالوجود الواقعي لجميع أشكالها، ولا ينكرها لأنه يرى فيها تعبيرا عن واقع اجتماعي وتاريخي لا يستطاع إغفاله، وإنما الذي ينكره هذا التيار هو التفسير المثالي للظاهرة، الذي يجعلها ظاهرة نفسية منعزلة ، تنشأ في منأًى عن الواقع المعيش، في شكل مفارق للسياق التاريخي، والظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. فالتصوف عندهم عبارة عن علاقة حركية، لا تعرف الثبات، فهي غير سكونية تظهر من خلال تدافع

بين ذات الفرد ومجتمعه الذي يعيش فيه، وبين وعيه الخاص ضمن طائفته ونشاطه العملي في مجتمعه. كل ذلك في وسط دائرة واسعة تحمل أشكالا من الصراع بين أشكال العلاقات الاجتماعية وأشكال الوعي البشري، أو بين قوانين العالم المادي وقوانين الفكر من خلال النشاط الروحي للإنسان.[11]

2- مظاهر الحرية في حركية التصوف الإسلامي التاريخية .

يرى أصحاب التيار الماركسي تمثلات عديدة للحرية من خلال مسار التصوف التاريخي، منذ النشوء إلى غاية استوائه على سوقه، ظهرت من خلال مواقف اتخذها أصحاب هذا الفكر تعبيرا منهم عن رأي يمثل قناعة ذات طابع سلبيّ أو ايجابيّ بحسب الظروف التي نشأ من خلالها هذا الرأي.

2-1- النزوع إلى التحرر في بدايات تشكل الفكر الصوفي:

يقول (طيب تيزيني) عن أسباب نشوء التصوف العربي الإسلامي :" التصوف المعني لم ينشأ ليسوّغ ما قدَّمه أولئك، وإنما نشأ ليملأ فضاء لم يكن لهؤلاء أن يملئوه في الحضارة العربية الإسلامية؛ ذلك هو الفضاء الروحي الإنساني المفعم بالشوق إلى العدل والحرية والمساواة والتسامح والأخوة بين البشر"[12]. من أجل هذا ميز (حسين مروة) بين مسلكين من مسالك الزهد في البدايات الأولى للتصوف، وهما: مسلك الصحابة الأوائل؛ والذي اتسم بالطابع الأخلاقي الصرف، مع الالتزام بأسلوب عيش يومي بسيط متواضع، دون أن يحمل موقفا أو نظرة متميزة اتجاه الشعائر الإسلامية أو الميتافيزيقا الإسلامية، أو اتجاه المسائل الاجتماعية الأساسية، أو المعرفية. أما المسلك الآخر للزهد فقد اتسم بطبيعة مختلفة عن المسلك السابق، من خلال اتخاذه موقفا محددا، كان دافعه اجتماعيا سياسيا، نتج إثر الأحداث الخطيرة التي مست جسد الأمة الإسلامية بعد فتنة قتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان.[13]

هذا المسلك الجديد وإن كان قد اتصف بالسلبية العدمية، من خلال عدم إبدائه رأيا في تلك الفتنة، وفي نتائجها الوخيمة على الأمة في فترة حرجة من حياتها. إلا أنه بالرغم من ذلك يمثل نوع تحرر من قيود وأسر أفكار الأطراف المتصارعة التي شاركت في تلك الفتنة مع اختلاف في المقاصد والأهداف لكل طرف. فقد انكمشت مجموعة من الأعلام المعدودين من سلف

المتصوفة على أنفسها، واعتزلت الأمر الوافد على الأمة، معتزلة في بيوتها، مع انكماش على النفس في عبادة الله فحسب.[14]

وهذ التحرر من اتخاذ موقف من الصراع الدائر بين الأطراف في أثناء فتنة الخليفة الثالث عثمان بن عفان، أو بعد مقتله، يعد في حد ذاته بذرة ثورية نشأت في أصلاب وفي أصول هذا التيار الفكري في بداياته، إذا هو موقف ثوري بجوهره، يجمل في طياته نزوعا نحو التفرد، وعدم التبعية، والنأي بالنفس، والتحرر من التجاذبات السياسية والاجتماعية. فهو يظهر من خلال تميزا بدأ هذا الفكر بتبنيه في بداياته لأجل إنشاء لبنات تؤسس لفكر جديد، ورؤية مختلفة اتصف بها أفاضل من الصحابة عرفوا بالزهد، والابتعاد عن مغريات السلطة، التي ما لبثت تظهر آثارها في بعض الأفراد، مما سببا خللا في البنية الاجتماعية، والفكرية لهذه الدولة، انعكست في مسار هذه الدولة، وفي وريثاتها إلى غاية الزمن الحاضر، مخلفة نتائج أضرت أحيانا بسيرورتها، وأسهمت في تنوع فكري فتح الآفاق واسعة أمام حرية إبداء الرأي والتفكير أحيانا أخرى. وهذا الموقف الجديد انطلق من وعي هؤلاء المتصوفة الأوائل بضرورة الحرية، والانعتاق من أي قيود تسهم في تكبيل آرائهم وتصرفاتهم، من خلال الاصطفاف إلى جانب من هذه الجوانب المتصارعة.[15]

ثم انتقل الأمر من الصحابة إلى التابعين الذين ورثوا ذلك الانكفاء على النفس، فصار من مميزات التصوف بعد منتصف القرن الأول الهجري، الرفض الصريح للأوضاع الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة في ظل الخلافة الأموية، معبرا عن الرفض بعض أسلاف المتصوفة أمثال الحسن البصري، وآخرون ممن انضموا إلى حركات عنيفة، مثلت معارضة مسلحة ناقمة عن الأوضاع السياسية والاجتماعية. إضافة إلى رد فعلي سلوكي تمثل في الانقطاع عن ممارسة أي نشاط اجتماعي، والتفرغ لممارسة الشعائر الدينية، مع قهر للنفس، وحملها على مشاق الأعمال البدنية الدينية، وحرمانها من ملذات الحياة، واستشعار الحزن العميق والقلق الدائم من عواقب السيئات التي يعملها الناس، والتأمل الذاتي البعيد عن الناس، المتحرر من جميع القيود الجماعية التي تفرضها أدبيات الشريعة في ظل مجموعة من الأفراد.[16]

2-2- الحرية الصوفية وتعاليم الشريعة:

لم يحافظ الزهد الذي عرفه المتقدمون على بساطة مفهومه، معبرا عن موقف سياسي عدمي، بل تغيرت معالمه عموما على إثر الظروف الاجتماعية، وتنوع المصادر الثقافية باتساع الرقعة الجغرافية للخلافة الإسلامية، مما أدخل تعقيدات ومركبات مختلفة الأصول والمضامين والأشكال، وذلك خلال القرن الثاني الهجري. مما ولد موقفا نظريا تجاه الحياة والموت، فربط الزهاد حينذاك بين صحة الزهد والإمعان في كراهية الدنيا واحتقارها، فانتقل الزهد من موقف سياسي في الأصل إلى موقف نظري، بنظرة محددة في شئون الحياة وما وراء الحياة، مما استدرج درج البعض منهم إلى تقديم تفسيرات خاصة لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وفقا لما يستلزمه ذلك الموقف النظري، ففضلوا العبادة الدينية على العمل الاجتماعي، والكسب وسائر الملذات الدنيوية.[17]

أدت تلك الاجتهادات الزهدية إلى ظهور النواة الأولى للتأويل، ببروز مقولة الظاهر والباطن لكل نص من نصوص الشريعة، مما فتح أمام الفكر الصوفي، مجالا آخر للتحرر من قيود الفكر الديني الرسمي: عقيدة وشريعة. فقد قالوا أن للقرآن مضمونا ظاهريا هو منطوقه وهو مؤدى الدلالات اللفظية البيانية واللغوية المباشرة كما يفهمها عامة الناس، أو عامة المتعلمين. ومضمونا باطنيا هو عند المتصوفة المضمون الحقيقي الموجه إليهم لا يكتشفه إلا الراسخون في العلم، والمراد بالعلم هنا المعرفة اللدنية التي يختص الله لها من يشاء من عباده من طرق مخصوصة معلومة ضمن منظومة الصوفية المعرفية. فسموا ظاهر النص قولا بالشريعة الظاهرة، وباطنه قولا بالحقيقة. ووصلوا إلى القول بسقوط الشريعة إذا كشفت الحقيقة، أي حصول نوع من التحرر من قيود الشريعة التي يلتزم بها العوام وخواص من أهل الشريعة، فلا قيود عليهم فهم أحرار لأنهم استغنوا عن الوسائط الواصلة بين العبد وربه وهي الشريعة وما شابهها من تعاليم الرسل، واتصلوا بالحق من دون واسطة، فهم أحرار في مقام التجلي[18]. يقول طيب تيزيني:" وهذا بالضبط ما قطفت ثماره الحركة الصوفية الإسلامية، حين رفعت إلى الصدارة حقها في أن تعيش النص الإسلامي كتجربة فريدة، بعد أن أخذ روَّادها يسعون إلى التحرر من قيود عملية جديدة راحت تتصاعد عمقا وسطحا، وهي تفقيه وتقعيد الدين الجديد بأسسه وفروعه وما بينهما وذلك على أيدي فقهاء تمسكوا بحرفية القرآن، وأطاحوا بروحانيته"[19].

لكن أمر التحرر من تعاليم الرسل الذي فهم من طرف الماركسيين ليس على إطلاقه عند أعلام التصوف، فقد اعتوره سوء فهم على مر العصور؛ إذ حصل الخلط بين مفهومي العبودية

والحرية عند طائفة من المنتحلين لمذهب التصوف، فقالوا بالتحرر من قيود الشريعة. وهو الأمر الذي نبَّه عليه أقطاب التصوف، ومنهم السراج الطوسي في كتابه ((اللمع))؛ إذ يقول عن هؤلاء: " ... فظنت الفرقة الضالة أن اسم الحرية أتم من اسم العبودية، للمتعارف بين الخلق أن الأحرار أعلى مرتبة، وأسنى درجة في أحوال الدنيا من العبيد، فقاست على ذلك، فضلت، وتوهَّمت أن العبد ما دام بينه وبين الله تعالى تعبد فهو مسمى باسم العبودية، فإذا وصل إلى الله صار حرّا، وإذا صار حرا سقطت عنه العبودية ... خفيت على هذه الفرقة الضالة أن العبد لا يكون في الحقيقة عبدا، حتى يكون قلبه حرا من جميع ما سوى الله عز وجل، فعند ذلك يكون في الحقيقة عبدا لله".[20]

إضافة إلى ما سبق ذكره يرى أنصار المنهج المادي أن في الجنوح إلى التأويل عند الصوفية، دعوة إلى الحرية في تلقي النصوص الدينية، وإلى الحرية في فهمه وتصييره فعلا من أفعال التنوير المحارب للظلامية المتسلطة. والذي أكسبها قوة وانتشارا في الأوساط الشعبية هو اعتمادها على النص الديني ذاته، فصارت متغلغلة عمقا وسطحا، فكانت ملاذ وصوت الأوساط المهمَّشة المُفقَّرة الذليلة الباحثة عن الحرية والكرامة. فكان في أحشاء ذلك أيضا نوع ثورة على الأوضاع القائمة على الصعيد الديني، امتطاها الصوفية لأجل التحرر من قيود السلطة الدينية القائمة، والذي مهد بعد ذلك إلى توفير أشكال للوعي الفلسفي عند العرب في القرون التالية. يقول حسين مروة :" ثم تطور إلى موقف فكري يتضمن معارضة ذات وجهين: ديني (التأويل) وسياسي (استنكار الظلم الاجتماعي والاستبداد)"[21].

2-3- التحرر في إنشاء مصطلح خاص:

طفحت الكتب والدراسات العلمية والتاريخية في ذكر أسباب إطلاق كلمة التصوف على هذه الطائفة المخصوصة، وفي تناول مصادر ومعاني كلمة التصوف، ودلالتها المختلفة مما هو مشهور وليس في إعادة الحديث عنه طائل. إلا أن أصحاب التيار الماركسي يرون في اختيار في هذا المصطلح من طرف الزهاد الأوائل نوعا من التحرر والتميز الذي أرادوه من خلال اخيار هذا المصطلح، لذلك يورد في مثل هذا المقام قول عبد الكريم القشيري؛ إذ يرى فيه أصحاب هذا التيار أصدق تعبير عن هذا التميز والتحرر من الألقاب التي سائدة في تلك الحقبة [22]، فسعى أولئك الزهاد للانفلات من أسْرِ الألقاب التي كانت سائدة، والتي كانت حاملة في طياتها الأبعاد الفكرية والايديولوجية للمتلقَّبين بها، فاختاروا أي يكونوا صوفية طلبا للتعبير

عن موقف فكري واجتماعي وسياسي جديد ومتميز، يقول القشيري:" انفرد خواص أهل السنة، المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة، باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المئتين من الهجرة."[23]

وفي تعبير القشيري بانفراد الصوفية من الجماعة الأم وهي أهل السنة، وأنهم خواصها المتحققون بأمرٍ لم يشاركهم فيه أحد. دليل على نشوء تيار فكري مختلف خارج من رحم هذه الجامعة الكبيرة التقليدية، والتي تنسب إليها ممارسات السلطة السياسية أحيانا، وإن كان هذا التيار لا يختلف في عموم عقيدته ابتداء عن معتقد أهل السنة إلا أنه سيتميز عنها في مصادر المعرفة، وفي أنواع السلوك، والمعاملة بشكل يظهر التحرر في أدبيات مصطلحاتها، وفي حركات أعمالها، وفي مواقفها السياسية والاجتماعية، وفي وعيها بمتطلبات الفترات التي تعايشها رفضا وقبولا، أو مشاركة وانسحابا. ويشير حسين مروة إلى تقليدية مصطلح أهل السنة بقوله :" فإن في تعبير أهل السنة بذاته مؤشر صريح يدل على المفهوم التقليدي للمسلمين، وهو تعبير يوضع عادة في مقابل الصوفية بالمصطلح النظري المعروف، ومقابل أصحاب المذاهب العقلانية والفلسفية والباطنية"[24].

وقد جعل الزهاد الأوائل في لبس الصوف شعارا لهم، لما كان من تناسب بين الزهد مسلك اجتماعي خاص، وبين لباس الصوف من تناسب مادي منشؤه كون هذا اللباس كان مرتبطا في العصور القديمة، بالفقر والفقراء أو المفقرين، بقدر ما كان الحرير والألبسة الفارهة شعارا للأغنياء وذوي الجاه من السراة في المجتمع. كما كان في صنعة الصوف البسيطة في تلك الأزمان تناسب آخر مع البساطة التي كانت تنشدها هذه الطائفة والبعد عن التكلف، إذ لم يكن الصوف على زمانهم يحتاج كثير صنعة، وإنما معالجة أولية بسيطة، لتوافق مقصدهم من البعد عن الترف والتنعم والاغراق في متع وملذات الدنيا. لذلك فقد جعلوا من الصوف شعارا ماديا لسلوكهم الزهدي، هذا من حيث الشكل، أما من حيث الفكرة فقد كان لبس الصوف وجها من وجوه الوعي العمومي، والتحدي والمعارضة السلبية لأريستقراطية السلطة الحاكمة، وهو فكرة متعمدة التجسيد تمثل جوهر وجود الزهد في بداياته[25]. لذلك لم تكن مصادفة أن يكون زهاد الكوفة أسبق الصوفية إلى لبس الصوف، لأنها كانت مركز المعارضة الأساسي للأمويين[26]، وقد كان خلفاؤهم يلبسون من الثياب الفاخرة عند خروجهم إلى العامة، أو ظهورهم في المناسبات، كما كانت الكوفة نفسها من أشهر المدن إتقانا لصناعة زخرفة الثياب وتحليتها.

فكان لبس الصوف الخشن نوع معارضة متعمدة ردا على ترف الحاكمين وتعريضا بسلوكهم كشكل من أشكال المعارضة السياسية.[27]

يرى أنصار المنهج المادي الجدلي أن التصوف أو الزهد الأول حافظ على مصدر وجوده إلى غاية القرن الثاني للهجرة، إذ أنه بدأ كما أشير سابقا كموقف سياسي حيال الصراع السياسي الدموي الذي ظهر في بدايات الدولة العربية الإسلامية، ثم انتقل إلى موقف معارض للاستبداد والظلم الاجتماعي بعد تقوي الدولة الأموية، لكن ظاهرة الزهد لم تستطع الصمود على هذا الموقف بعد ذلك فقد أخذت تنفصل نسبيا عن مصدر وجودها بعدم اتخاذ المواقف تجاه التغيرات الاجتماعية والسياسية، فصارت تميل إلى العزلة والانزواء والميل الشديد إلى البعد الديني، الذي يمثل عمودها الرئيس كظاهرة سلوكية في الجانب الشكلي، فغلبت الجانب الشكلي على الجانب الاجتماعي السياسي الفاعل. فصار التصوف بعد ذلك مسلكا دينيا خالصا منقطع الصلة بالواقع الاجتماعي، منقطع الصلة بالجانب العملي الحركي الفاعل الذي يمثل فرعا من فروع الإسلام نفسه الذي تتبعه هذه الظاهرة.[28]

كل هذا كان سببا في غياب الرؤية الاجتماعية لدى الممارسين للتجربة الصوفية، مما أفقدهم الوعي المطلوب من أجل التفاعل الايجابي مع الأحداث المتسارعة في مجتمعاتهم، ومحاولة إثبات الدور المنوط بهم كحركة فكرية لها أبعاد اجتماعية وسياسية ظهرت من خلال البذور الأولى في المرحلة الجنينية للزهد في الإسلام. إضافة إلى ذلك ساعدت العزلة أولئك المتصوفة على الاستغراق في تجاربهم الدينية، والانكفاء على نفس بالمحاسبة والمجاهدة، والرياضة المستمرة للتخلص من ملذات الدنيا وشهواتها، والإقبال الدائم على الآخرة. مما كوَّن لديهم وعياً جديداً له ميتافيزيقياه الخاصة، المنغلقة على النفس، مما أنتج بدوره لدى أصحابه نوع اغتراب، كان من أهم مظاهره بروز نزعات جديدة تمثلت في ((الحب الإلهي))، والتي خرج من أحضانها مفاهيم فلسفية جديدة كـ "وحدة الوجود"، و" الاتحاد"، و" الحلول"، "الإنسان الكامل"[29].

2-4- الحرية في أعطاف الحب الإلهي:

اشتهرت رابعة العدوية بهذا المصطلح وإن عرفه آخرون، لأسباب منها عناية مؤرخي التصوف بها عناية خاصة قد أضفت عليها أحيانا نوعا من الأسطورية، أو للاهتمام بها كونها

امرأة، واشتهار أمر الزهاد من النساء قليل لطبيعة المجتمع المسلم الخاصة، التي تحظى فيه الأنثى بمزيد من الستر والمحافظة والابتعاد عن الأضواء في حدود مضبوطة. وقد سبق إلى ذهن أحد مؤرخي التصوف إشكال يدور في هذا المعنى سطره قبل أن يُعرِّف برابعة العدوية قال فيه :" فإن قيل لم ذكرتها بين المشايخ الرجال؟ قلنا : لأنه قال رسول الله ﷺ : (إن الله لا ينظر إلى صوركم، ولكنه ينظر إلى نياتكم وقلوبكم)"[30]. فكأنه توقع هذا السؤال فأعد للسؤال جوابا، ثم أفاض بعد ذلك في ذكر الأدلة الشرعية على أن النساء شقائق الرجال، وأنه لا فضل للرجل على المرأة إلا في حدود فطرية معروفة في التراث العربي الإسلامي.

يرى أصحاب المنهج الجدلي المادي في تجربة رابعة العدوية أكبر مثال للتحرر، إذ يسعفهم في الربط بالواقع الاجتماعي والسياسي، والقهر والفقر المفروض من طرف المجتمع المتغلب على الطبقات الضعيفة، فرابعة نشأت يتيمة بعد وفاة والديها، وتفرق أخوتها عنها، وحلول قحط وجدب كبير بالبصرة، مما دعاها إلى ان تعمل في أحد البيوت، فاستغل حاجتها أحد أرباب العمل، فباعها بدراهم معدودة، فأصبحت مسترقة بعد أن كانت حرة.[31] لذلك نجد في ثنايا هذه التجربة، الثنائية المسعفة لفهم حقيقتها من وجهة هذا المنهج، ففيها تجتمع الحرية المادية المنشودة، والرق الواقع. والتي ستحاول رابعة التحرر منه من خلال بعد آخر عير مادي، وهو بعد الحب الإلهي، والميل نحو الانعتاق والتحرر الروحي، في مواجهة الأسر المادي، الذي فرضته الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

يرى (حسين مروة) في قصص التي أوردتها كتب تراجم الصوفية في أسباب تحرر رابعة من الرق، كثيرا من المبالغات والأساطير، وأن تلك المصادر اعتمدت كثيرا على أخبار المغيبات والخوارق في محاولة الكشف عن حقيقة التحرر الذي حصل لها من الرق المادي. وصرح أن الانعزال المتطرف لرابعة العدوية، وانكفائها على نفسها بالعبادة والإخبات الدائم كما يصوره مؤرخو الصوفية بطريقة أسطورية، ومن ورائه العشق الإلهي، كان دافعه اجتماعيا نفسيا، ومحركه الفقر الوحشي والحرمان المادي الذي عاشته رابعة، وموقده الإذلال المتعمد والمفروض من طرف السادة، والتحسر على الشباب الذي لم تذق لذته كسائر الفتيات، كل ذلك أجج في أعماقها حمم المأساة، وزاد في محرقتها، مما دفعها إلى أقصى حالات الوُجْد الروحي، هروبا إلى وجهة غير مادية إفراغا لذلك الحرمان المادي في جانب روحي، لا يستطيع مسترقُها ولا الواقع الاجتماعي منعها منه، أو السيطرة عليه، فهو ملاذها الأوحد، وسبيل تحررها الأسعد.

فسعت للتحرر من الرق المادي عن طريق العشق الإلهي إلهاء للبدن المأسور، وترويحا للنفس المحرومة.[32] يقول طيب تيزيني :" وفي سبيل الدفاع عن حريتها وكرامتها المستباحتين من قبل عتاة المال والقوة المتحالفة مع أمثالها في مجتمع عاشت فيه رابعة مملوكة كالمتاع، رفضت الانصياع لكل القوى القائمة على القسر، بما فيه القوة الإلهية، فقد سألها البعض : إلى أين تهدفين يا رابعة؟ فأجابت : إلى السماء ألقي بالنار في الجنة، وأصُبُ الماء على جهنم، فلا يبقيان سببا لعبادة الله من أجلهما."[33]

هذا كله في المجال العام، أما إذا اقتربنا من التجربة الخاصة لرابعة، نجد في كلام رابعة السابق أنها أطلقت الحرية الإنسانية من حيث هي منفرة عن كل قيد، متحررة من كل شرط، منعتقة من ثنائية من عقاب وثواب، فالعبادة عندها مقصودة بذاتها لله دون مقابل ودون إكراه سابق بالرغبة والرهبة. بل قد ذهبت أبعد من ذلك فقد جعلت محبة النبي ﷺ من طرفها لا تظهر[34]، لأن حبها المتماهي مع الله، وحبه لها قطع الطريق أمام كل حب قد يتصور الرائي لحقيقة تصوفها. يقول طيب تيزيني في ذلك :" وبذلك حررت الحب من كل الحوافز، التي تتحدر من خارجه، مؤسسة بذلك ثلاثية الحرية والالتزام والمسؤولية ... حين يصبح الأمر هكذا، يغدو المحب متماهيا بالمحب، وهذا بذلك، وتكون جمهورية السعادة والعدالة والحرية قد تحولت إلى كون معيش حقا"[35].

وإذا حصل التأمل أكثر، وجد الناظر أبعادا أخرى للحرية، تظهر في تعدد الحب لدى رابعة خصوصا في الأبيات المشهورة عنها[36]، والتي أفصحت بتعدد حبها للإله. وعلاقة ذلك التعدد بمفهومي الذات والوجود ومفهوم القيمة. الذاتية في الإنسان والإله، وحقيقة وجود كل منهما، بحيث يُبْقى هذا الحب حدا معينا من ذاتية كل منهما، مما يفصح عن مستويين اثنين ضمن العلاقة الواحدة، فيفسح لحظة من الحرية في الحب بين الفريقين، انطلاقا من مقتضيات العدل، فالحقُّ يحب أولياءه ويجتبيهم، وهم كذلك يحبونه ويتعلقون به، وهذا من تمام العدل، ومن ضرورة النِّديَّة كذلك؛ انطلاقا من اللاهوتي ونزولا نحو الإنسي، وانطلاقا من الإنسي صعودا إلى اللاهوتي الساعي لتحقيق الحرية الداخلية مثبتا جدارته بالإلهي.[37]

3- نظرة إلى منهجية قراءة مقام الحرية الصوفية عند التيار الماركسي:

يجد المتتبع لأعمال هذين المفكرين، من خلال قراءاتهما للتصوف العربي الإسلامي، أنهما طبقا أدوات المنهج التاريخي الجدلي المعتمد لديهم، لأجل دراسة التصوف كظاهرة غير ساكنة في الزمن التاريخي، لذلك تنوعت وتعددت تفسيراتهم للتصوف وللحرية في الأزمنة المختلفة التي مر عليها المشرط المنهجي المستخدم في عملية القراءة، فلكل زمن ظروفه الاجتماعية، المتأثرة بالوضع الاقتصادي، وشروطه الموضوعية. ومن الآليات المنهجية المستخدمة في المنهج والتي يمكن أن نبحث عنها في هذا المقال المتعلقة بالتصوف[38]، نجد آلية القيم الثنائية. هذه الآلية وظَّفها أصحاب المنهج التاريخي الجدلي في قراءة التصوف.

وتظهر هذه الثنائية دائما لأجل إنشاء نوع من الصراع الذي يقوم عليه المنهج دائما، لذلك نجد المتصوفة عندهم ظهروا في البدايات الأولى كزهاد، آثروا الحياد، إثر الصراع الذي نشب على السلطة، وعلى اقتسام الثروة، فكانت ردة فعلهم حول هذه الثنائية المتصارعة التزام الحياد، والبعد عن الفتن، إطفاء لها بعدم المشاركة. ثم تطور الأمر، واتسعت رقعة الدولة، وعظمت الثروة مما خلق تمايزا طبقيا داخل المجتمع، بين فئة تحوز الثروة والسلطة وتسوس الدين، وبين فئة مهمشة مفقرة ذليلة، تسعى لرفع الغبن والتحرر من ذلك الواقع المزرين من خلال وعيها بحقيقة ما يراد لها، وما يراد بها، فيسعى الصوفية لحمل لواء الثورة، والانتفاض ضد الفئة المتغلبة من خلال الزهد الغالي، أو ذم الدنيا وملذات، وتحقيرها في أعين العامة، مع تحقير لأبنائها الراتعين في شهواتها، أو من خلال الوعظ والجهر ببيان واقع الناس الأليم، أو المشاركة في الانتفاضات المسلحة.

كما تتجسد الثنائية كذلك في مقابلة التصوف كفكر متحرر متنور في مقابل السلطة الدينية الرسمية المنغلقة على نفسها، المتوقفة على حرفية النصوص، فيما يسعى التصوف للانعتاق من تلك القيود الرسمية من خلال التأويل، الذي يعطي للنص الديني معاني عديدة تبني فكرا وفلسفة حرة، جامعة لأطياف متعددة في المجتمع العربي الإسلامي.

ومن آليات هذا المنهج نجد كذلك التحليل الاجتماعي الاقتصادي، فغالب قراءات التصوف ومن خلاله الحرية عند الصوفية نابعة من الحتمية التاريخية والاقتصادية التب اقتضها ظروف معينة كان لا بد منها أن تنتج ظاهرة التصوف كفكر أو كممارسة نتيجة للظروف التاريخية التي ظهر بمجيئ الإسلام وبتطور دوله، وتغير نظم الحكم فيها من الرسالة إلى الخلافة

الراشدة، إلى الحكم العضوض المتغلب . فيبرز التصوف معبرا دائما عن الفئات المهمشة في المجتمع، التي تئن تحت وطأة التسلط، فمن خلاله تظهر الزفرات، وتخرج الآهات من حلوق تلك الفئات المستضعفة الساعية إلى التحرر. فمنظومة الحكم وعلاقاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، وظهور المدن الجديدة الدائرة في فلك وقبضة أصحاب الثروة والسلطة كلها أسباب دفعت تلك الفئات للوعي بحقيقة ما تعيشه، وما تصبو إليه، رفعا للغبن الواقع عليها، أو المتوقع في مستقبلها.

الخاتمة:

في ختام هذه المقال يمكن للقارئ أن يصل إلى النتائج التالية :

– أن المنهج التاريخي الجدلي يرى التصوف في عمومه عبارة عن ظاهرة اجتماعية وليدة واقع اجتماعي واقتصادي وسياسي معين، بعيدا نوعا ما عن الخصوصية البشرية كدافع مهم في ظهور الزهد الذي هو مسلك ديني بحت.

– الحرية عند الصوفية من خلال هذا المنهج هدف سعى إليه المتصوفة إما بشكل سلبي من خلال اعتزال الأطراف المتصارعة على السلطة، أو بشكل إيجابي من خلال التغيير اللفظي أو المادي في أشكال متعددة الصور.

– للتصوف طابعه الخاص كمصطلح خاص نشأ في مساحة إسلامية، ثم رام التحرر من قيودها المفروضة إما من خلال إنشاء اسم جديد، أو لباس متميز، أو تفرد بسلوك خاص، أو بفهم خاص للنصوص الدينية.

– انتقال التصوف من سلوكي له وعي اجتماعي يتأثر ويؤثر فيما حوله، إلى فكر نظري منعزل عن واقعه أدى إلى ظهور أشكال من العزلة الإرادية، كانت سببا في ظهور مفاهيم وممارسات مثلها: الحب الإلهي، ووحدة الوجود، والقول بمفهوم الإنسان الكامل، على غيرها من المصطلحات.

– في مسلك الحب الإلهي أعظم إشارة إلى التحرر من القيود المادية، والانعتاق منها بطلب تحقيق محبة الإله الحق.

– الحرية في المنهج التاريخي الجدلي يغلب عليا الطابع المادي، بخلاف الحرية المعبر عنها في اصطلاحات الصوفية.

أما التوصيات التي يمكن أن ترى فمنها: زيادة التركيز على قراءة التراث الصوفي وكشف خباياه، ومحاولة مقارنته بأنواع التصوف في الأديان الأخرى، وعند الشعوب المختلفة. وإيلاء أهمية للمناهج الحديثة في فهم ظاهرة التصوف والحقائق والمفاهيم الملازمة لها من أجل معرفة صحيحة للتراث العربي الإسلامي والاستفادة منه في تحقيق أسباب النهضة.

الهوامش:

[1]– ينظر: محمد ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط)، دمشق، 1399هـ / 1979م، ج 2، ص 6.

[2] – عبد الرزاق الكاشاني، **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، تصحيح وتعليق: مجيد هادي زاده، مركز نشر ميراث، (د.ط)، طهران، 1379هـ، ص 234.

[3] – ينظر: علي بن محمد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، مكتبة لبنان، (د.ط)، بيروت، 1985م، ص90،91؛ الكاشاني، **لطائف الأعلام**، ص 234، 235.

[4] – ينظر: القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق: عبد الرحمن محمود، ومحمود بن الشريف، مجلة كتاب الشعب، (د.ط)، القاهرة، 1409هـ/ 1989م، ص 379.

[5] – ابن عطاء الله السكندري، **شرح الحكم العطائية لابن عباد الرندي**، دراسة: محمد عبد المقصود هيكل، مركز الأهرام، ط1، القاهرة، 1408هـ/ 1988م، ص 168.

[6] – ابن عطاء الله السكندري، **المصدر نفسه**، ص 188 .

[7] – ينظر : القشيري، **المصدر السابق**، ص 378، 379.

[8] - محمد أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، جدة، 1432هـ/ 2011م، ج9، ص ص 100– 101.

[9] – ينظر: القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص 345، 346.

[10] – حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفرابي، ط2، بيروت، 2008م ، ج1، ص 8.

[11] – ينظر: حسين مروة، المصدر نفسه، ج3، ص 46.

[12] – طيب تيزيني، **التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي**، وزارة الثقافة، (د.ط)، دمشق، 2011م، ص 46.

[13] – ينظر: طيب تيزيني، **المصدر نفسه** ، ص 27؛ حسين مروة، **النزعات المادية**، ج3 ، ص 49–50.

[14] – فقد ذكر ابن كثير في البداية والنهابة أن كثيرا من الصحابة اعتزلوا هذه الفتنة ولزموا بيوتهم. ينظر: محمد بن إسماعيل ابن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله بن تركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1418هـ/ 1998م، ج10، ص 345؛ حسين مروة، **النزعات المادية**، ج3، ص 50.

[15] – ينظر : حسين مروة، **تراثنا كيف نعرفه**، مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، بيروت، 1986م، ص 326، 327 .

[16] – ينظر : حسين مروة، **النزعات المادية**، ج3، ص 55، طيب تيزيني، **التصوف العربي الإسلامي**، ص 44.

[17] – ينظر: حسين مروة، **المصدر نفسه**، ج3، ص 61، 62، طيب تيزيني، **المصدر نفسه**، ص 44.

[18] – ينظر: حسين مروة، **النزعات المادية**، ج3، ص 63، طيب تيزيني، **التصوف العربي الإسلامي**، ص 59-62.

[19] – طيب تيزيني، **التصوف العربي الإسلامي**، ص ص 119، 120.

[20] – عبد الله السراج، **اللمع**، دار الكتب الحديثة، (د.ط)، مصر، 1380هـ/ 1960م، ص 531.

[21] – حسين مروة، **النزعات المادية**، ج3، ص65.

[22] – ينظر: حسين مروة، النزعات المادية، ج3، ص69.

[23] – عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص 42.

[24] – حسين مروة، **النزعات المادية**، ج3، ص 70.

[25] – يقول تيزيني عن الصوف:" وبالدلالة على موقعه الرمزي في حياة مجموعات مختلفة من الناس، سواء تحددوا بوصفهم الاجتماعي المفعم بالبؤس والفاقة، أم بتوهجهم التنويري النقدي، أم بشعورهم الإثني بالدونية، أم بأهدافهم في التغيير باتجاه الحرية والمساواة والعدل إلخ". طيب تيزيني، **التصوف العربي الإسلامي**، ص 73.

[26] – ينظر أثر المدينة باعتبارها مركز الثروة والسلطة والأيدولوجيا وما يتولد عن ذلك من صراع وحراك. طيب تيزيني، **التصوف العربي الإسلامي**، ص 84- 88.

[27] – ينظر :حسين مروة، **النزعات المادية**، ج3، ص 71، 72.

[28] – ينظر : حسين مروة، **المصدر نفسه** ، ج3، ص 72، 73.

[29] – ينظر: حسين مروة، **المصدر نفسه**، ج3، ص 73، 74.

[30] – فريد الدين عطار، **تذكرة الأولياء**، تحقيق: محمد أديب الجادر، دار المكتبي، ط1، دمشق، 1430هـ/ 2009م، ص 94 .

[31] – ينظر : فريد الدين عطار، **المصدر نفسه**، ص 96.

[32] – ينظر : حسين مروة، **النزعات المادية**، ج3، ص 87.

[33] – طيب تيزيني، **المصدر السابق**، ص 169.

[34] – ذكر صاحب تذكرة الأولياء أثرا عنها جاء فيه :" قالت رأيت النبي ﷺ في المنام قال : يا رابعة، هل تحبينني؟ قلت: يا رسول اللهن من الذي لا يحبك، ولكن محبة الله تعالى استولت على قلبي بحيث لم يبق فيه موضع لمحبة غيره، ولا لعداوة أجد". فريد الدين عطار، **تذكرة الأولياء**، ص 105.

[35] – طيب تيزيني، **المصدر السابق** ، ص ص 170، 171.

[36] – التي تقول فيها :" أحبك حُبَيْنِ، حبُّ الهوى * وحُباً لأنك أهل لذاك... ". ينظر: عبد الرحمن بدوي، **شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية**، مكتبة النهضة المصرية، (د.ط)، القاهرة، (د.ت)، ص162.

[37] – ينظر : طيب تيزيني، **المصدر السابق**، ص 163، 164.

[38] – ينظر في ذكر هذه الآليات: شاكير السحمودي، **مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث**، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط1، جدة، 1431هـ / 2010 م، ص 41.