الجذور النظرية لمفهوم المقاولاتية الاجتماعية في فلسفة ابن عربي الصوفية

Theoretical Roots of the Social Entrepreneurship in thee Mystical Philosophy of Ibn Arabi

جلجال عبد القادر[1]، مصطفى راجعي[*]

[1] جامعة عبد الحميد بن باديس. مستغانم (الجزائر) djeldjelaek@gmail.com

[2] جامعة عبد الحميد بن باديس. مستغانم (الجزائر)mustapha.radji@univ-mosta.dz

تاريخ الاستلام: 2022/12/21 تاريخ القبول: 2023/04/06 تاريخ النشر: 2023/05/04

ملخص:

تستهدف هذه الدراسة للكشف عن الأسس النظرية للمقاولاتية المجتمعية في الفلسفة الصوفية من خلال تحليل مفهوم الخدمة عن ابن عربي الذي يفسر لنا لماذا ارتبط الصوفية بظاهرة خدمة المجتمع من خلال تأسيس الزوايا التي كانت مؤسسات مجتمعية تهدف للاستجابة للحاجات المختلفة لمجتمعاتهم التي أصبحنا نعرفها اليوم بالمقاولاتية الاجتماعية. تفسر الدراسة هذا الارتباط الوثيق بين التصوف وظاهرة المقاولاتية الاجتماعية بالرجوع الى تحليل نظرية التجلي ونظرية المعرفة كما صاغهما محي الدين بن عربي في فلسفته الصوفية. سنقوم بتحليل هاتين النظريتين ثم نحلل مختلف مظاهر الخدمة كما عرفها التصوف، سواء تعلق الأمر بالتجارب الصوفية الفردية، أو بتلك المؤسسات المجتمعية الصوفية وذلك اعتبارا من أن هذه التجارب الصوفية كانت ولا زالت تعبر عن ذلك الدور الخدمي الذي سعى التصوف إلى القيام به..

كلمات مفتاحية: التصوف، ابن عربي، نظرية التجلي، المقاولاتية الاجتماعية. الزوايا

Abstract: This study aims to reveal the theoretical foundations of social entrepreneurship in Sufi philosophy by analyzing the concept of service in Ibn Arabi works, we will explain why Sufism was associated with the phenomenon of community service through the establishment of corners that were community institutions aimed at responding to the different needs of their communities, which we know today as social entrepreneurship. this close connection between Sufism and the social entrepreneurship by referring to the analysis of the theory of manifestation and the theory of knowledge as formulated by Ibn Arabi in his Sufi philosophy. Therefore, we will analyze these two theories, then moving, in a second stage, to monitoring and tracking the various aspects of service as defined by Sufism, whether it is related to individual Sufi experiences, or those Sufi community institutions.

.**Keywords:** Sufism, Ibn Arabi, the theory of manifestation, Social entrepreneurship,,Zawaya

*المؤلف الرسل

1. مقدمة :

تنصرف هذه الدراسة إلى محاولة استكشاف الأسباب العميقة التي جعلت التجربة الصوفية متعلقة أشد التعلق بمفهوم خدمة الانسان ، أي ذلك الانخراط الكامل للمتصوفة في سد ما تفرزه حياة البشر من حاجات روحية واجتماعية واقتصادية انطلاقا من مبادرات فردية التي تجسدت تاريخيا في تأسيس الطرق الصوفية و الزوايا و هي مؤسسات لخدمة المجتمع و التي أصبحنا نعرفها اليوم في الادبيات الاقتصادية والاجتماعية بالمقاولاتية الاجتماعية التضامنية ، لدرجة يوحي معها هذا الانخراط وكأن خدمة الإنسان تمثل المهمة الأساسية التي وجدت من أجلها التجربة الصوفية، منذ أن ظهر التصوف وإلى اليوم.[1]

فما هي الأسباب العميقة التي جعلت من ارتباط التصوف، منذ ظهوره إلى اليوم، بخدمة المجتمع، ارتباطا جوهريا تميزت به التجربة الصوفية منذ أن كانت الأخيرة ممارسة فردية اختارها الرعيل الأول من المتصوفة مسلكا لهم في حياتهم، وإلى أن صارت، في تاريخ لاحق، ممارسة جماعية تؤطرها مؤسسات اجتماعية ممثلة في الزوايا الصوفية، وليس مجرد ارتباط عرضي أملاه مزاج هذا الصوفي أو ذاك، أو اقتضاه نزوع مخصوص لهذه الزاوية أو تلك؟

تفترض هذه الدراسة أن هذا الارتباط الكبير بين التصوف وظاهرة خدمة المجتمع لا يسعنا فهمه إلا بالعودة إلى نظرية الوجود ونظرية المعرفة كما صاغهما أكبر متصوف حكمي عرفه التصوف الإسلامي، ونعني به محيي الدين بن عربي. وقد وقع اختيار الدراسة على ابن عربي بالذات لأنه أقرب المتصوفة إلى الفلسفة وأهم مَن بنى من الصوفية صرحا صوفيا متكاملا ينفتح على أبعاد معرفية وأنطولوجية وأخلاقية، بلغة نظرية بعيدة عن لغة الإشارة والرمز من ناحية، ولأنه عاش في القرن السابع هجري/ الثالث عشر ميلادي، ذلك القرن الذي غدا فيه العالم الإسلامي عالم تصوف بامتياز.

2.نظرية التجلي عند ابن عربي:

يستند ابن عربي في نظرية الوجود إلى تلك الفكرة المهيمنة في الإسلام، والتي تمثل عقيدته الأساسية، ونعني بها وحدانية الله. وقد كانت هذه الفكرة شاغل علماء الكلام الأُوَل، فمنذ أن بدأوا "يتعرفون على فن الجدل والمنطق في المناظرات.. تصدوا لعقيدة الثنائية المانوية ولعقيدة التثليث وكل ما شاكل ذلك من عقائد الشرك، والدفاع عن الله الواحد الأحد وقد جرى المتصوفة جري هؤلاء.[2]

إن الله في عرف الصوفية هو "الوجود المطلق الذي لا بشرط شيء، فهو إذن غير الوجود الذهني، وغير الوجود الخارجي اللذان هما أثران من آثاره ومظهران من مظاهره. كما أنه لا يمكن أن يكون مقيدا بالإطلاق كما هو مطلق عن التقييد، وفي التقييد، وليس بكلي أو بجزئي ولا خاص ولا عام ، فهو بهذا المعنى ذات مغرقة في أُحديتها ووجود بحت خال من أي شرط في وجوده، متجرد عن أي نسبة أو إضافة من تلك النسب والإضافات التي تلحق موجودات العالم الخارجي. [3]

يفسر ابن عربي والمتصوفة الحكميون نشأة الوجود برغبة الله المطلق في أحديته في أن يتعرف على ذاته في موجودات مغايرة له، "فإن رؤية الشيء نفسَه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسَه في أمر آخر يكون له كالمرآة [4] إلى جانب رغبة الله المطلق في رؤية نفسه في خلقه، أحب أيضا أن يتعرف عليه خلقه وأن يكتشفوا الكنز المخبوء فيهم "كما ورد في الحديث القدسي: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، فبي عرفوني". فالعلاقة بين الحق والخلق ليست سوى... العلم به ومعرفته وإدراك ذاته فيهم. "[5]

يحل ابن عربي مشكلة صدور الأجزاء عن الكل أو الكثرة عن الوحدة أو الموجودات شديدة التنوع عن الذات الإلهية المتميزة بوحدتها المطلقة بصياغته لنظرية التجلي، التي تصور الوجود على أنه وجود مراتب تكون فيه الذات الإلهية مبتدأه. والمرتبة الأولى التي سيتجلى فيها الله أو الوجود المطلق، و"تكون منطلقا لظهور الكثرة هي مرتبة "الألوهة" وهي بمثابة التجلي الأقدس من مرحلة الأحدية (الوحدة المطلقة) إلى مرحلة الوحدانية (الكثرة المتوحدة). والألوهة عند ابن عربي هي الحقيقة المتصلة بالذات الإلهية من حيث هي ذات لها أسماء وصفات " [6] .

توجد هذه الأسماء والصفات الإلهية، بهذا المعنى، في الجوهر الإلهي مطلق الوجود، "وهي ذلك الجوهر نفسه، لأن الأسماء والصفات التي تشير إليها، بالرغم من أنها لا تتطابق مع الجوهر الإلهي، من حيث هي كذلك، ليست مع ذلك مخالفة له"[7]. وإذا كانت الذات الإلهية هي الوجود المطلق المجرد من أي نسبة أو إضافة أو علاقة، "فإن الأسماء الإلهية هي نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة (هي الله)، إذ لا يصح هناك كثرة بوجود أعيان فيه تعالى"، وتصبح بذلك هذه "الصفات الإلهية والأسماء -أسماء الله الحسنى- بمثابة التعينات الكلية للوجود. [8]

إن الألوهة، بوصفها الذات الإلهية المطلقة متجلية في أسمائها وصفاتها، "تطلب بإلحاح... أن تكون لها أبعادها الفعلية ونسبها الحقيقية، فهي تتطلب المألوه كما تتطلب الأبوة البنوة" ولأن الألوهة، ممثلة في أسماء الله وصفاته، تفتقر إلى الوجود الحقيقي وتتشوق إلى التحقق فعليا "والخروج من طور الاسم الصرف إلى التجسد الفعلي، كان لا بد أن يوجد العالم الذي لن يكون حينئذ سوى المجال الذي ظهرت فيه حقائق الأسماء الإلهية وبرزت معانيها ومقتضياتها، أو هو على وجه أصح الأسماء الإلهية متجسدة واقعا وحقيقة.[9]

تغدو، بهذا المعنى، كل صفة يقع عليها إدراكنا في موجود من موجودات الواقع" مجلًى من مجالي صفة إلهية مطلقة أو اسم إلهي مطلق، كالجمال مثلا: فإن كل جميل مجلًى ومظهر للجمال المطلق الذي هو الجمال الإلهي.. وهكذا الأمر في الصفات الإلهية الأخرى كالحياة والسمع والبصر والإرادة وغيرها من الصفات[10]. وثمة فقط يمكن أن تتحقق الغاية من الخلق، فبعد أن رأى لله سبحانه نفسه في نفسه سيرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه. إن هذه الرؤية الثانية يعطيها المحل المنظور إليه، أي تعطيها طبيعة المرآة التي ليست في النهاية سوى عالم الأشياء والموجودات[11].

تفضي بنا نظرية التجلي إلى فكرة أساسية في نظرية الوجود عند ابن عربي تفيد أن حضور الذات الإلهية في أي موجود يمثل "هويته المخصوصة، ونسيجه الذاتي الذي به هو لا سواه. وبعبارة أخرى، إن الحق تعالى الظاهر في كل شيء هو ما أصطلح على تسميته ب «حقيقة الشيء" أي جوهر ذاته ولب كيانه الذي به يتميز. وبهذا...يصبح كل شيء حقا، ويضمن الحق هيمنته الدائمة على كل شيء، ويتحقق إشرافه وتدبيره المتواصل للعالم"[12]. بهذا المعنى سيصبح الحق " أُحدي العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاته"[13] ، وسيصبح الوجود وجودا واحدا بمظهرين، مظهره الأول هو الوجود المطلق أو الوجود الحق، الحال في موجودات العالم والممثل لحقيقتها، ومظهره الثاني وهو الوجود الخلق متمثلا في موجودات العالم التي يتجسد فيها الوجود الحق.

يسمي ابن عربي هذا الوجود الذي يعكس فيه وجهاه أحدهما الآخر "وحدة الوجود". والذي يعبر عن هذه الوحدة التي تسم الوجود هو أن وجهيه لا يعكس أحدهما الآخر فحسب، بل يتطلبه أيضا، "فأما الله المطلق فإنه يحقق عبر إيجاد الممكن ظهور مظاهره ويهيئ المجال لفعالية أسمائه ولبروز متعلقات صفاته. وأما الممكن فإنه رهين العدم أصلا، لا خروج له عنه إلا بتنفيس إلهي في تجل أقدس" ينقله من السكون والكمون إلى الحياة.[14]

يسري التجلي الإلهي في الموجودات، حسب ابن عربي، على التدريج، ولا يسري بالشدة نفسها وبالتوهج ذاته، نظرا لاختلاف مراتبها في الوجود، فهو "يتجلى فيها بحسب استعدادها"[15] ، و"على ما أعطته (هذه) المعلومات (أي الموجودات المنظورة) مما هي عليه في نفسها" [16]. وسيكون آخر موجود تتجلى فيه الذات الإلهية على وجه أكمل هو الإنسان، بحيث يغدو مسار الخلق والتجلي اتجاها "نحو كمال الوجود الحادث بظهور الموجود الأخير الذي ستتوفر فيه كل الكمالات الحادثة، وهو الإنسان"[17] ممثلا في شخص آدم، والبشر جميعا من بعده.

لقد قضت المشيئة الإلهية أن يقطع العالم مراحل شتى وأن يشهد تحولات كثيرة، وأن تكون خاتمة مسيرته ظهور آدم/الإنسان، مما يعني أن "مسيرة العالم منذ إيجاد أول موجود فيه ليست سوى استعدادا متواصلا لتوليد هذا المخلوق الكوني. وعلى وجه أدق، فإن الكون كله ليس في حقيقته وأصله، إلا صورا غير مكتملة للإنسان. وبظهور الإنسان يكون نظام الخلق قد بلغ غايته، وصيرورة العالم قد آلت إلى منتهاها. ويكون عالم الإمكان، بالتالي، قد حصل على كمال إمكانه" [18] . يسوق ابن عربي تشبيها دالا على معنى هذه الصيرورة التي عرفها الوجود تمهيدا لبلوغ كماله مع ظهور الإنسان، الذي كان "لا بد من تقدم وجود العالم عليه، وأن يكون هو آخر موجود بالفعل، وإن كان أول موجود بالقصد، كمن طلب الاستظلال والاستكنان، فوقعت فكرته على السقف ثم انحدر إلى الأساس. فكان الأساس آخر مقصود بالعلم وأول موجود بالفعل، وكان السقف أول معلوم بالقصد وآخر موجود بالفعل، فعين الإنسان هي المقصودة، وإليه توجهت العناية الكلية" [19]، فكان الغاية من إيجاد الوجود كله.

3.نظرية المعرفة عند ابن عربي:

تحيلنا فكرة أن الإنسان هو غاية الوجود إلى فكرة مركزية في نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي وهي أن هذا الإنسان هو خلاصة ذلك الوجود، فهو "نسخة من العالم كله، فما من حقيقة في العالم إلا وهي في الإنسان، فهو الكلمة الجامعة وهو المختصر الشريف، وجعل الحقائق الإلهية التي توجهت على إيجاد العالم بأسره توجهت على إيجاد هذه النشأة الإنسانية الإمامية" [20]. وإذا كان الإنسان في هذه المرتبة من العالم، بحيث يحتوي كل أجزاء العالم، ولا جزء منها يحتويه، "فإن منطق الإحالة المتبادلة بين ماهيتي كل واحد منهما يصبح أمرا ممكنا وصحيحا. فعندما نتحدث عن الإنسان، نكون قد ذكرنا العالم، وعندما نذكر العالم، نكون قد تحدثنا عن الإنسان في شكل آخر.. وعليه فإن العالم "إنسان كبير" والإنسان "عالم صغير". العالم إنسان متفرق الأجزاء والإنسان عالم مجتمع الأجزاء" [21] يحوز ما في غيره من الكمالات كلها.

يكتمل العالم، إذن، مع ظهور الإنسان، "فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية" [22]، فيصبح الإنسان، لاجتماع كمالات العالم فيه، بمعنى ما، روح العالم وهويته والعالم صورته، وفي المقابل، يصبح الإنسان، بالنسبة إلى الله "صورته الظاهرة، وهويته روح هذه الصورة (أي الذات الإلهية) المدبرة لها. فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه. فهو "الأول" بالمعنى و"الآخر" بالصورة وهو "الظاهر" بتغير الأحكام والأحوال و"الباطن" بالتدبير" [23]. فالإنسان، بهذا المعنى واسطة بين الله والعالم.

إن الإنسان، بهذا المعنى، هو "من الله بمنزلة إنسان العين من العين، وهو من الوجود قلب الوجود النابض وعقله المدرك لحقائقه" [24] ،المكتنز لسره. ثمة فقط، ومع الإنسان وحده تنجلي صورة الله كاملة غير منقوصة من حيث أسمائه وصفاته، "إذ لولاه (أي الإنسان) لظلت مرآة الوجود معتمة مظلمة لا ينعكس عليها كمال إلهي فيرى أو يعرف" [25]، فمع الإنسان تتحقق الغاية من الخلق، فمن وجه، يرى الله ذاته في صورة غيرية، ومن وجه ثان، يتعرف عليه خلقه مثلما أحب أن يُعرف. لكن الإنسان، وإن كان، مبدئيا، وبالجملة، مؤهل لمعرفة السر الإلهي واكتشافه في ذاته، ومن ثم في العالم بأسره. لكنه في الواقع، قاصر عن هذه المعرفة ما لم يصر "إنسانا كاملا" أو "وليا" أو "خليفة".

إن وجود الإنسان في العالم لا يمثل سوى منطلقا للمعرفة وبداية لها فقط. صحيح أن الإنسان ينتسب، منذ ولادته "إلى آدم، ويمتلك الكرامة الأصلية من حيث هو ابن آدم، لكنه لم يصر بعد إنسانا كاملا" [26] مطلعا على السر الإلهي المودع فيه وفي الوجود بكل تجلياته، حائزا عليه بالفعل وليس موجودا فيه بقوة أنه مخلوق آدمي وحسب. ولذلك سمى ابن عربي هذا الإنسان الذي هو في مرتبة الوجود دون المعرفة "الإنسان الحيوان"، فهو يقول، في إشارته إلى الإنسان الكامل، العارف بالله: "ولسنا نريد الإنسان بما هو إنسان حيوان فقط، بل بما هو إنسان وخليفة، وبالإنسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال، وما كل إنسان خليفة، فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة" [27]. وواضح أن مقابلة مفهوم الخليفة بالإنسان الحيوان يحيل، في هذا السياق، إلى مدلول معرفي يعني استخلاف الله الإنسان على صورته وحقيقته، وضرورة السعي إلى استنكاهها واكتشافها، للتحرر من ربقة الحيوانية واللامعرفة، والانفتاح، من خلال معرفة الله، على أفق الإنسانية الحقة.

يتنازع الإنسان عنصران صميمان فيه، عنصره الطبيعي المادي ممثلا في جسده وما يختزنه من غرائز وشهوات. إنه العنصر الذي يجعل الإنسان جزءا من العالم. أما عنصره الثاني، فهو روحه البشرية، تلك النفحة الربانية التي تسكن جسده المجبول من تراب. فالبشر، من جهة أرواحهم ذوات الطبيعة الإلهية، يمكنهم الاتصال بالله، لكنهم في الوقت ذاته منفصلون عنه بحكم مادية أجسامهم وشهواتهم وغرائزهم الحيوانية، ويبقى هدف البشرية الدائم التوحد مع الله من خلال تجاوز ما يفصل البشر عنه، عبر مجاهدة النفس ومحاربة غرائزها، من خلال مسار أخلاقي طويل، شاق ومضن، ينتهي بهم إلى العودة إلى أصلهم الإلهي. يمثل تقديم الخدمة إلى الناس والسعي في تلبية احتياجاتهم عنصرا أساسيا في هذا المسار الأخلاقي، يبتدئ به الصوفي طريقه ويستمر معه، بل ويتعزز أكثر، بعد أن يصل مرتبة الكمال والولاية. وموضوع الخدمة في التجربة الصوفية سيكون مدار القسم الثاني من هذه الدراسة.

4.الخدمة نزوع إنساني كوني:

ينظر القائلون من المتصوفة بوحدة الوجود إلى الموجودات جميعها بعين الحب والرحمة والشفقة اعتبارا من أن الذات الإلهية تسري في كل موجود بمقدار. وما دام الإنسان أرفع الموجودات، بحيث تتجلى فيه الذات الإلهية كاملة، كان أحق هذه الموجودات بالحب وبالرحمة وبالرعاية وبالصون، فإذا كانت "هذه النشأة الإنسانية بكاملها روحا وجسما ونفسا (قد) خلقها الله على صورته.. (ف) اعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله" [28] والانتصار له سبحانه.

يورد ابن عربي، في معنى أولوية الحفاظ على هذه النشأة الإنسانية، قصة بناء النبي داود لبيت المقدس مرات عديدة، فإنه كان "كلما فرغ منه تهدم، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود: ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال: بلى، ولكنهم أليسوا عبادي.. فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة وإقامتها أولى من هدمها.. وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها، فأنت أولى بمراعاتها إذ لك بذلك السعادة" [29]. ومعلوم أن صون حياة الإنسان لا يكون بكف الأذى عنها فحسب، بل بالانتباه إلى كل الحاجات التي من شأن سدها الحفاظ على هذه الحياة.

يتبين مما سبق أن الخدمة عند ابن عربي، والمتصوفة عموما، لا تقف عند جماعة مخصوصة مثل جماعة المسلمين أو الجماعة الصوفية، بل إنها تتوجه إلى الإنسان في عمومه. يؤكد ذلك انفتاح تصوف وحدة الوجود على البشر جميعا، وذلك أنه قد لزم عن القول بها، "أي القول بأن كل وجود وكل فكر وعمل إنما هو في الحقيقة لله، لوازم لم يتحرج الصوفية من التسليم بها، من ذلك أن العالم وكل ما فيه خير في ذاته" [30]، يدخل في ذلك ما نعتبره شرورا ومعاص، لأن ما يبدو لنا كذلك إنما هو في نظر الصوفية عدم محض، أي عدم تحقق للصفات والأسماء الإلهية، ونحن نعلم أن أي موجود إنما هو في حقيقته تجسيد لاسم أو صفة إلهيين. ولذلك يرى ابن عربي أن "الكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرتضى عنه وإن شقى زمانا في دار الآخرة... فمن عباد الله من تدركهم الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان" [31] ، فلا وجود لشر يمكن أن نصف به وجودا أو فعلا ما داما متعينين ومشخصين.

يستند ابن عربي إلى نظرية التجلي في قبول جميع المعتقدات والديانات، علاوة على خيريتها التي يضفيها عليها وجودها، حسب ما ذكر سابقا، فهو يسلم "بمبدأ وحدة الأديان، فالدين كله واحد، وهو لله، مهما تعددت صوره وأشكاله" [32]، فكل طائفة دينية تدرك من الله ما استطاعت أن تدركه تصوراتها التي كونتها عنه، وبمقدار ما تجلى الحق في قلوب أصحابها حسب استعدادهم، وإن كان "الله تعالى في أينية كل وجهة" [33] وفي كل معتقد. ولذلك فإن من يناصب العداء لغيره بسبب معارضته لمعتقده إنما هو جاهل لهذه الحقيقة، ف "لو عرف ما قال الجنيد: "لون الماء لون إنائه"، لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف أن الله في كل صورة وكل معتقد.. فإله المعتقدات تأخذه الحدود، فهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء، لأنه عين الأشياء وعين نفسه" [34]. فمن البين، إذن، والحال كذلك، أن تلبية المتصوف لحاجات الناس والسعي في سدها لا يتوجه نحو أصحاب معتقد مخصوص بل يتوجه نحو جميع الناس من حيث هم كذلك، "فالنشأة الإنسانية" المتعالية على كل معتقد ودين هي المطلوبة، قطعا، بالخدمة والصون والرعاية.

5.الخدمة ومذهب الصدقة عند المتصوفة:اتخذت الخدمة عند المتصوفة، خصوصا، عند متصوفة ما قبل زمن نشوء الزوايا، صورة صدقات ومد يد العون إلى المحتاجين من الناس، والمريدين ضعاف الحال، المتحلقين حول شيوخهم الصوفية طلبا للعلم وطمعا في بلوغ نهاية الطريق. فقد عرف عن إبراهيم بن أدهم أنه "كان يعمل حطابا يقطع الخشب ويجمعه، كما كان يؤجر نفسه في موسم الحصاد.. وكان على ما يذكر، ينفق جزءا من أجر عمله على مريديه. فما كان هذا الصوفي يعبر عن حنوه على البائسين بالصيغة البوذية، وذلك أن يغمرهم، بعد أن أفعم التفكير قلبه وعمر التأمل صدره، بصداقته، بل كان يقدم لهم المساعدة الإيجابية، المساعدة العملية المادية" [35] التي تحفظ حياتهم وتصون كرامتهم الإنسانية

استمر منحى تقديم المساعدة المادية إلى المحتاجين مع المتصوفة وترسخ إلى أن صار مذهبا كاملا لدى بعضهم، يستخدمون فيه مفهوم الصدقة في تأول الدين. والمثال على ذلك الصوفي أبو العباس السبتي (المتوفى سنة 601 ه). لقد وصل إلى مراكش بعد أن شرع في سياحته، قادما إليها من سبتة "سنة أربعين وخمسمائة، وهي السنة التي تأكد فيها انتصار الموحدين على المرابطين، خصوصا بعد مقتل تاشفين سنة تسع وثلاثين وخمسمائة" [36]. وقد ضرب الموحدون حصارا على مراكش قبيل سقوطها أثر على ساكنتها، إذ "فقدوا الرجال والأموال وحرموا من الموارد الوافرة والتجارات الرائجة.. وقد مرت عليهم السنوات العجاف.. والمستقبل أمامهم غامض" [37]. في هذا السياق التاريخي المأزوم كان مقدم أبي العباس السبتي إلى مراكش، وضمن هذا السياق صاغ مذهبه في الصدقة.

لقد كان أبو العباس السبتي يرد سائر أصول الشرع إلى الصدقة، فقد كان يقول في تأويله للآية القرآنية "إن الله يأمر بالعدل والإحسان" (الآية 90 من سورة النحل): أنني "لم أزل أبحث عنها في التفسير إلى أن وقفت على غريب التفسير، وفيه أنها نزلت حين آخى النبي بين المهاجرين والأنصار، وأنهم سألوا النبي أن يعلمهم حكم المؤاخاة فأمرهم بالمشاطرة، ففهمت أن العدل المأمور به هو المشاطرة.. فعقدت مع الله نية ألا يأتيني شيء إلا وأنا أشاطر فيه إخواني من المؤمنين الفقراء" [38]. واستمر على هذه الحال لسنوات، إلى أن عاد وتدبر الآية مرة أخرى، فقال: "فوجدت العدل هو الشطر والإحسان ما زاد عليه... فعقدت مع الله عهدا ألا يأتيني شيء قليل أو كثير إلا أمسكت منه الثلث وصرفت الثلثين إلى الله تعالى" [39] . وانتهى الحال بأبي العباس السبتي إلى "إعطاء تسعة أعشار والتمسك بالعشر... فمن خرج عن تسعة أعشار وتمسك بالعشر فقد أخذ لنفسه الواجب وأعطى للمساكين ما يجب له فيما يملك".[40]

كان أبو العباس السبتي لا يكف عن دعوة الناس إلى المتاجرة مع الله، ف "الدرهم بعشرة إشارة إلى قوله تعالى: "من جاء بحسنة فله عشرا مثلها" (الأنعام، 160)، ويحثهم في الأسواق والمحلات العامة، على حل مشاكلهم، وتحقيق مطالبهم، عن طريق الصدقة والإحسان" [41]. لقد كان يرى في الصدقة السبيل إلى تجاوز كل المصاعب، فإذا "أتاه أحد بأي أمر، يأمره بالصدقة ويقول له: تصدق ويتفق لك كل ما تريد" [42]. وفي المقابل، كان يعتقد أن أصل الشر في الدنيا والآخرة هو البخل والإعراض عن مد يد العون إلى المحتاج.

اتسع نطاق التيار الصوفي القائم على مبدأ الصدقة، فانتشر في إفريقيا (تونس) و "في المغرب الأوسط ضاهى به ما كان يقوم به متصوفة التصوف السني القائم على الصدقة في المغرب الأقصى بزعامة أبي العباس السبتي"[43]. فقد كان "أبو إسحاق إبراهيم التنسي (المتوفى 680 هـ) يتصدق من أرباح تجارته، وببجاية كان أبو النجم هلال بن يونس الغبريني يتصدق بغلال أرضه، بينما بسط أبو سليمان داود الوجهاني يده ،فكان يتصدق بأكثر غلاله ولا يتناول منها إلا القليل" [44]. وغير هؤلاء كثير من أصحاب مذهب الصدقة من صوفية المغرب الإسلامي على ذلك العهد.

6.الزوايا الصوفية كمقاولات اجتماعية ريادية :

لقد أدى نشوء الطرق الصوفية والزوايا التي تمثلها، في كامل العالم الإسلامي، بدءا من القرن 7 هـ/13 م، إلى تغير عميق في مفهوم الخدمة، فلم تعد الأخيرة مجرد نزوع فردي يجتذب هذا الصوفي أو ذاك نحو جمع الصدقات وتوزيعها على من يحتاجونها من رقيقي الحال، بل أضحت عملا معقدا ينفتح على أدوار متعددة اجتماعية واقتصادية وثقافية تؤديها مؤسسات الزوايا. لقد أصبحت الزوايا، بحق- بسبب ما صارت تضطلع به من تدخلات متعددة وأدوار معقدة، وما يتطلبه ذلك من تنظيم عقلاني وتجنيد للموارد ووجود ولي أو صالح ذي همة عالية، يتمتع بشخصية كارزمية، يضفي الفعالية والنجاعة على زاويته- مقاولات ذات طابع اجتماعي تضامني.

تمثل الحاجة الروحية، ولا شك، حاجة ملحة لدى الجماعة المسلمة استجابت لها الطرق الصوفية وزواياها. فمن ناحية، قد عمق هذه الحاجة اتساع رقعة العالم الإسلامي ودخول شعوب إلى الإسلام، بعيدة في الزمان والمكان عن زمن النبوة ومهبطها، ومن ناحية أخرى، انكباب الفقهاء على مسائل شكلية فارغة من أي محتوى روحاني، وعجز "فلسفة الكلام التي مارسها المتكلمون من أهل السنة عن سدها. فقد كان الناس يتوقون إلى علاقة شخصية بالله ورسوله أكثر قربا"[45]. لقد اندمج المتصوفة، إلى حد كبير، في المجتمعات الإسلامية على اختلاف أعراقها ولغاتها، ف "من الحقائق الثابتة أن أجزاء كبيرة من الهند وإندونيسيا وإفريقيا السوداء قد دخلت الإسلام من خلال النشاط الدؤوب لوعاظ الصوفية الذين كانوا يجسدون في معيشتهم أبسط التكاليف الإسلامية، حبا عاديا لله، وثقة به، وحبا للنبي ولمن حولهم من الناس " [46]، مما قربهم أكثر من الأهالي المحليين.

لقد أدى تعاظم الدور الروحي للأولياء والزوايا إلى أن يصير التصوف ليس جزءا من دين الشعب فحسب، بل أيضا "جزءا من دين النخبة، يعني أننا يجب ألا نتخيل وجود أي تناقض صارخ بين إسلام "العوام" وإسلام النخب...فإن تغلغل المعتقدات والمؤسسات المتعلقة بالأولياء بين العلماء والسلاطين يشير إلى أن تبجيل الأولياء ظهر في قمة الهرم الاجتماعي وانتقل إلى ما دون ذلك"[47] من طبقات الشعب الأخرى.

لقد بات من الضروري على الزاوية أن تهيئ نفسها لاستقبال أعداد كبيرة من الزائرين وأبناء السبيل، ناهيك عن المقيمين بها بشكل قار، خصوصا وقد تحولت مع الوقت إلى مدارس تقدم تكوينا علميا لمريديها وتلامذتها نظير ما كانت تقدمه المدارس التقليدية التي تشرف عليها الدولة، علاوة على رياضاتهم الروحية التي كان الشيخ يشرف عليها ويراقبها، فقد كان عند الصالح الفقيه أبي عبد الله محمد بن أبي زيد بزاويته ب «قصر المنستير" بتونس في القرن 7 هـ ما يزيد عن المائة مريد "جمع لهم من الريع ما يقوم بهم.. ونزلاء القصر المائة هم من سكانه القارين الذين يتكفل بهم في الصرف عليهم وإطعامهم بحيث يتفرغون لما هم فيه من دراسة وتعبد ورياضة روحية".[48]

نمّى هذا الاندماج الكبير للأولياء في الحياة الاجتماعية الإحساس بالمسؤولية لديهم تجاه الشرائح الاجتماعية كافة والهشة منها خاصة، ورشحهم للعب أدوار اجتماعية واقتصادية تزداد مع تفاقم الأزمات الاقتصادية والاجتماعية كتلك التي عرفها المغرب الإسلامي بصورة دورية في القرن 08 هـ/ 14 م وما تلاه، فقد شهدت إفريقية (تونس) سنة 755 هـ "تقهقرا في الفلاحة وبالتالي ضعفا أو انخفاضا في مداخيل الفئات التي كانت تعيش من الحرث والأرض.. وما رافقها من تفاقم الكوارث الطبيعية من جفاف واكتساح الجراد وتفشي الأوبئة والمجاعات التي غالبا ما تقترن بارتفاع الأسعار. وهذه الوضعية نفسها عاشتها بقية دول المغرب الإسلامي"[49] . ولم تكن إفريقية وحدها ضحية هذه المجاعات. ففي سنة 776 هـ انتشرت المجاعة العظيمة بالمغرب وعم الخراب به"[50] .والحال نفسه عرفه مجتمع المغرب الأوسط الذي شهد هو الآخر "أزمات اقتصادية واجتماعية حاقت به كالجفاف والمجاعات والكوارث الطبيعية والتفسخ الأخلاقي والتفاوت الطبقي" [51] ويصاحب ذلك، في العادة، اشتداد وطأة الأداءات والمجابي والمكوس التي تفرضها السلط.

ساهمت الزوايا، إلى حد كبير، في التخفيف من وطأة هذه الأزمات بتقديم الطعام والشراب للمحتاجين، وتحولت إلى فضاءات تأوي المشردين، وإلى مشاف تسعف المرضى. كما أن عظم ما بلغه "حجم المجابي المسلطة على ذوي الحرف من حد قد لا نعيه إلا بمناسبة مبادرة أحد الخلفاء إلى إعفاء الناس منها... يفسر إلى حد بعيد مدى حقد العامة على القواد ورموز الدولة ومدى سعيهم إلى الأولياء كي يشفعوا بهم لدى السلطان أو الوالي أو عامل المخزن" [52] ، كما أصبحت "ظاهرة طلب اللجوء إلى الزوايا، التي أصبحت حُرُما، للهروب من دفع المترتب عليهم من مجاب"[53] معروفة وشائعة.

كان لزاما على الزاوية، بعد أن تنامت أدوارها وتعددت وظائفها، أن تنحو منحى عقلانيا في تنظيمها وتتبنى تقسيما للعمل يجعل منها مقاولة اجتماعية تضامنية ذات فعالية عالية. لقد شُرع العمل بهذا التنظيم في المشرق مبكرا مع المائة الرابعة للهجرة، ولم تعمل به الزوايا في المغرب إلا مع المائة السابعة هجرية عندما " تشعبت المهام المرتبطة بالحياة داخل الزاوية، (وهذا) يعتبر نتيجة طبيعية لتشعب وظائف الزاوية ولتعدد سكانها ونزلائها بحيث أصبح لمهمة التنظيم هذه رجال معدون لذلك" [54]. ومع الزيادة التي عرفها عمال الزاوية و"خدامها"، "برز التخصص في المهام، فأصبح هناك طباخ مكلف فقط بهذه المهمة، وهو "طباخ الزاوية"، كما نفترض أنه في الزوايا حيث توجد "خزانة الكتب"، كان هناك من هو مسؤول عنها، وكذلك من يهتم بصيانة الزاوية من الناحية المعمارية ومن يسهر على تأمين حاجياتها من حصر وزيت والتصرف فيها" وتدبير أمورها.[55]

لقد أدى هذا التشعب الكبير فيما تقوم به الزوايا من أدوار ثقافية واجتماعية واقتصادية إلى تجنيد موارد مادية ما فتئت تزداد مع اتساع نطاق تدخلاتها. لقد لعب الولي دورا محوريا في تجنيد هذه الموارد المادية نتيجة ما كان يتمتع بشخصية كارزمية، متأتية من كونه إنسانا كاملا، تكشف له السر الإلهي، وصارت إرادته متوافقة مع الإرادة الإلهية، فأصبح قادرا على إتيان الخوارق، أو ما يسمى بلغة الصوفية الكرامات. وقد استعمل الأولياء كراماتهم كأداة فعالة في توفير موارد مادية هامة لقاء ما يقدمونه من خدمات، ك "حراسة القوافل التجارية والإشراف على عمليات توزيع المياه والتدخل لدى السلطان لإعفاء الناس من المكوس ورفع المظالم الجبائية عنهم، والخفر في المواشي والزرع وحمايته من أية إذاعية أو اعتداء" [56]. وطمعا في نيل رضا الأولياء وبركتهم ودفعا لانتقامهم، كان السلاطين يجزلون العطاء للأولياء ويتوددون لهم بالهدايا.

لم تعد الزوايا، بعد رسوخ قدمها، في المغرب الإسلامي القروسطي، تعتمد على الهبات والفتوح والموارد الموسمية فحسب، بل أصبحت تتمتع بموارد قارة تغطي نفقات ما تقدمه من خدمات. فقد كان يخصص للزوايا جزء من الزكاة، كما أصبح سلاطين دول هذه الفترة وملوكها يدفعون من بيت المال أموالا قارة للزوايا. كما كانت بحوزة بعض الزوايا أراض زراعية وهبها لها السلاطين أو بعض أتباعها ميسوري الحال من عامة المسلمين.

7.خاتمة:

يحيلنا التحليل السابق إلى أن مفهوم الخدمة ليس وليد ملابسات تاريخية بعينها بل هو متعلَق أساسي من متعلقات المعتقد الصوفي. فهذا الأخير عندما يسعى في خدمة الآخر إنما هو يفعل ذلك استجابة لمقتضى من مقتضيات عقيدته الصوفية. فكل سياق تاريخي يوجد المتصوف ضمنه يسمح بأشكال من الخدمة قد يعدلها سياق تاريخي آخر أو يرفضها ويستبدلها بغيرها من الأشكال، لكن الثابت في كل ذلك أن المتصوف، حرصا منه على كماله الأخلاقي والروحي، لا يتوانى عن تقديم الخدمة للآخر ولا يوفر جهدا في توسيع نطاقها وتنويع صورها كلما أتاحت له شروط وجوده التاريخية ذلك. لقد وجدنا في نظرية ابن عربي المعرفية أساسا نظريا لما قام به الصوفية من تأسيس الجماعات الصوفية والزوايا لتلبية الحاجات المختلفة لمجتمعاتهم سواء كانت حاجات روحية وتربوية او أمنية او اجتماعية او اقتصادية او غيرها. في الأخير يمكن أن نقول أن فلسفة التصوف تشكل أساسا نظريا لما أصبح يعرف اليوم بالاقتصاد التضامني والاجتماعي والمبادرات المقاولاتية المجتمعية.

5. المراجع:

[1] موساوي خيرة، راجعي مصطفى، (2022)." الزوايا مقاولات اجتماعية في خدمة السلام " ، أعمال الملتقى تعزيز قيم السلام والعيش المشترك في المنطقة المغاربية، مؤسسة جنة العارف، الجزائر

[2] شميل آنا ماري، (2006). "الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف". ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب. (الطبعة الأولى). منشورات الجمل. كولونيا. ألمانيا. بغداد. العراق. ص 41

[3] عبد الباعث الترجمان سهيلة، (2002). "نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي. دراسة تحليلية مقارنة". (الطبعة الأولى). منشورات مكتبة خزعل. بيروت. لبنان. ص23

[4] ابن عربي محيي الدين، (1946)."فصوص الحكم". تعليق أبو العلا عفيفي. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. مصر. ص 48

[5] عبد الباعث الترجمان سهيلة، (2002). مرجع سابق. ص283-284

[6] الشبلي سعيد، (2010). "نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي". مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. ص 75

[7] كوربان هنري، (2006). "الخيال الخلاق عند ابن عربي". ترجمة: فريد الزاهي. منشورات مرسم. الرباط. المغرب. ص 110

[8] ابن عربي محيي الدين، (1985). "الفتوحات المكية". الجزء الثالث. تحقيق وتقديم عثمان يحيى. (الطبعة الثانية). الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. مصر. ص 60

[9] الشبلي سعيد، (2010). مرجع سابق. ص74- 75

[10] عفيفي أبو العلا ، "التصوف. الثورة الروحية في الإسلام". دار الشعب للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. ص 224

[11] ابن عربي محيي الدين، (1946). مرجع سابق. ص48

[12] الشبلي سعيد، (2010). مرجع سابق. ص 36-

[13] ابن عربي محيي الدين، (1946). مرجع سابق. ص 200

[14] الشبلي سعيد، (2010). مرجع سابق. ص34

[15] الشلبي سعيد، (2010).مرجع سابق. ص34

[16] ابن عربي محيي الدين، (1946). مرجع سابق. ص131

[17] الشلبي سعيد، (2010). مرجع سابق. ص85

[18] لشبلي سعيد، (2010). نفس المرجع السابق. ص85

[19] ابن عربي محيي الدين، (2019). "رسالة عقلة المستوفز" وردت ضمن كتاب "درر رسائل ابن عربي". (الطبعة الأولى). منشورات الأعلى للمطبوعات. بيروت. لبنان، ص 523

[20] ابن عربي محيي الدين، (2019). نفس المرجع السابق، ص 531

[21] الشلبي سعيد، (2010). مرجع سابق. ص86

[22] ابن عربي محيي الدين، (1946)، مرجع سابق. ص173

[23] ابن عربي محيي الدين، (1946)، نفس المرجع السابق. ص173

[24] ابن عربي محيي الدين، (1946). نفس المرجع السابق. ص10

[25] ابن عربي محيي الدين، (1946). مرجع سابق. ص173

[26] الشلبي سعيد، (2010). مرجع سابق. ص 350

[27] ابن عربي محيي الدين، (2019). مرجع سابق. ص521

[28] ابن عربي محيي الدين، (1946). مرجع سابق. ص 167

[29] ابن عربي محيي الدين، (1946). نفس المرجع السابق. ص 167-168

[30] ابن عربي محيي الدين، (1946)، نفس المرجع السابق، ص 168-
[31] ابن عربي محيي الدين، (1946). نفس المرجع السابق. ص114
[32] عبد الباعث الترجمان سهيلة، (2002). مرجع سابق. ص454
[33] ابن عربي محيي الدين، (1946). مرجع سابق، ص114
[34] ابن عربي محيي الدين، (1946). نفس المرجع السابق. ص226
[35] أندري تور، (2003). "التصوف الإسلامي". ترجمة: عدنان عباس علي. (الطبعة الأولى). منشورات دار الجمل. كولونيا. ألمانيا. ص 127
[36] جلاب حسين، (1994)."الحركة الصوفية بمراكش وأثرها على الأدب" ، الجزء الأول، "الحركة الصوفية بمراكش. ظاهرة سبعة رجال". (الطبعة الأولى). المطبعة والوراقة الوطنية. مراكش. المغرب. ص 97
[37] البايك محمد، (2013). "الفتوة والشباب". (الطبعة الأولى). المطبعة والوراقة الوطنية. مراكش. المغرب. ص 136

[38] التادلي أبو يعقوب يوسف بن يحيى المعروف بابن الزيات، (1997). "التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي" ، تحقيق: أحمد التوفيق. (الطبعة الثانية). مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. المغرب. ص 460
[39] التادلي أبو يعقوب يوسف بن يحيى المعروف بابن الزيات، (1997). مرجع سابق. ص 460
[40] التادلي أبو يعقوب يوسف بن يحيى المعروف بابن الزيات، (1997). نفس المرجع السابق 473
[41] جلاب حسين، (1994)، مرجع سابق، ص 104
[42] التادلي أبو يعقوب يوسف بن يحيى المعروف بابن الزيات، (1997). مرجع سابق. ص454
[43] بونابي الطاهر، "التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 هجريين/ 12 و13 ميلاديين. نشأته، تياراته، دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي". شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع. عين مليلة. الجزائر. ص 169

[44] بونابي الطاهر، نفس المرجع السابق. ص 190
[45] شميل آنا ماري، (2006). "الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف". ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب. (الطبعة الأولى). منشورات الجمل. كولونيا. ألمانيا. بغداد. العراق. ص 262
[46] شميل آنا ماري، (2006). نفس المرجع السابق، ص 272
[47] غرين نايل، (2017). "الصوفية. تاريخها ونشأتها". ترجمة: صفية مختار. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة. مصر. ص 29

[48] العامري نللي سلامة، (2006). "الولاية والمجتمع. مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقية في العهد الحفصي". (الطبعة الثانية). دار الفرابي. بيروت. ص 108

[49] العامري نللي سلامة، (2006). نفس المرجع السابق. ص 72
[50] العامري نللي سلامة، (2006). نفس المرجع السابق. ص72
[51] بونابي الطاهر، مرجع سابق. ص 189
[52] العامري نللي سلامة، (2006). مرجع سابق. ص73-74
[53] العامري نللي سلامة، (2006). نفس المرجع السابق. ص74
[54] العامري نللي سلامة، (2006). نفس المرجع السابق. ص199
[55] العامري نللي سلامة، (2006). نفس المرجع السابق. ص 200
[56] العامري نللي سلامة، (2006). نفس المرجع السابق. ص274