QURANIC & LEGAL DETERMINANTS OF THE MYSTICAL EXPERIENCE: THE ROLE OF SUFISM IN IMAM YASIN'S THOUGHT & PRACTICES

المحددات القرآنية والمقاصدية للتجربة الصوفية: دور التصوف في التغيير في فكر وممارسات الإمام ياسين

عبد الرحمن عبيد حسين[i]

[i] محاضر بكلية دراسات القرآن والسنة، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية. a_o_hussein@yahoo.com

Abstract

The mystical (Sufi) approach of education is an important factor in the theory of the prophetic method of Imam [c]Abd al-Salam Yasin and this factor is noticed in the cognitive levels of Imam Yasin thought and practices. The first level is theoretical followed the abandonment of his spiritual guide (Murshid Sufi) and mystical culture which isolated him from the society and politics, but this philosophical background level was abandoned by Imam Yassine although he dedicated one of his major works to defy it from the fanatic Salafi and attempt to find the roots of the mystical experience in Quran and Sunnah. The second level is shown in Imam Yassine activities as the founder of Adl & Ihsan association. There he tried to dismantle the mystical experience from its philosophical burdens and focus more on mystical instructions of education and ethics and his experience as a leader and teacher has been matured and by the time Sunnah become the criteria of mystical practices. Imam Yassine called in his writings all Muslims not to be afraid of mystical terms and conceptions, at the same time to be aware of wrong mystical approach which, historically, gave a passive impression about Sufism.

Keywords: *Sufi, imam Yasin, isolated, faith, objectives*.

ملخص البحث

التربية الصوفية مِفصل مؤثر في هيكل البناء والتغيير في نظرية المنهاج النبوي، ويتوزع هذا الدور على مستويين معرفيين مختلفين في فكر وممارسات الإمام ياسين رحمه الله تعالى، المستوى الأول نظري وثيق الصلة بالفترة التي سبقت هجرة الإمام ياسين للحضرة الصوفية بما تحمله من معاني الانغلاق والعزلة والغيبوبة الفكرية في مدارج السلوك الروحي إلى ميدان العمل الجماعي بما يمليه من ضروروات التواصل والانفتاح والتفاني في مدارج المسؤوليات، وهذا المستوى النظري معقد في أمشاجه الفلسفية ومناهج الدحض والإثبات التي يشرعها في وجه مخالفيه من حماة العقيدة السلفية، ومثير في دعاويه

المستطيلة حول المعرفة الصوفية، وقد هجرها الإمام ياسين جميعاً غير عابئ بأنوارها وجذبها الذي استهلك ولا يزال يستهلك الكثيرين من أهل الفكر والنظر ومدركاً في الوقت نفسه لغاياتها التي تندرج في المقاصد العامة للدين في انسجام وسلاسة. والمستوى الثاني عملي ينتشل التجربة الصوفية من بُعدها الفلسفي ويحول تعاليمها الإيمانية في التربية والسلوك إلى روابط تنظيمية يسودها أفق فكري وسياسي واعٍ يتحرك على رقعة الواقع ويزاحم المناهضين، روابط أنضجها طول المراس وصبر القائد الصارم وحرص الأب الحاني، وبتعبير الإمام فإن التزكية طبّ نبوي لم يضع وتوارثته الأجيال، والنبات الرباني يشتد سوقه بالتربية الربانية للارتقاء بالفرد والجماعة إلى الغاية الإحسانية فالغاية الاستخلافية. وبين فصل تمثل في الانقطاع عن الزاوية ووصل تمثل في الانقطاع إلى العمل نضجت التجربة الصوفية في فكر وممارسات الإمام ياسين واتخذت مساراً سمته التدبر والإنصاف، العدل والإحسان؛ وفي هذا المسار يدعو الإمام ياسين إلى عدم التخوف من مصطلحات التصوف وجناية الممارسات الخاطئة عليها والتي أحلتها في حيز مظلم في قاع المخزون الفكري يحيط بها الشك والإبهام والحذر أو صريح الرفض والعداء ليستبين للجميع الفرق بين الدعوة إلى التصوف والدعوة إلى اقتحام العقبة، ولتجنب المخرقة التي تقصي التربية الإحسانية من السياق الجهادي وتنتج جيلين أحدهما فقد بصره والآخر فقد بصيرته.

الكلمات المفتاحية: الصوفية، الإمام ياسين، العزلة، العقيدة، المقاصد.

مقدمة

يظن الكثيرون أن التصوف رديف الدروشة فلا محلّ له في الأدبيات الفكرية والفلسفية والعمل السياسي ذي الطابع العملي البراغماتي، وهذا وهمٌ ساهم في صنعه الطرق الصوفية بشكل مباشر أو غير مباشر، وأيدته كثير من الأدبيات الصوفية قديماً وحديثاً، وأنضجه بصورة حاسمة وقوف بعض أرباب التجربة الصوفية إلى ركن الأنظمة الحاكمة فمستهم نيران الفساد والطغيان؛ بيد أنه وهم تحول إلى نظرية حملت أصحابها محمل الانتقاص والهزء من تجربة لم تقتصر حدودها على الدين الإسلامي، فضربوا كفاً في كف متعجبين من المراهنات المستمرة على التصوف، ومتعجبين من دفاع الشيخ ياسين عن التجربة الصوفية في مستوى التنظير الأدبي ومستوى المسلك الأخلاقي وهو مفكر يناقش بحرية وعمق الحداثة والحداثيين، ويردّ بثقة على النظريات الغربية التي غزت العالم الإسلامي ولا زالت، وهو مؤسس جماعة العدل والإحسان!

وينبئنا التاريخ عن عمالقة في تاريخ الفكر الإسلامي لجأوا إلى التجربة الصوفية وقت محنهم العقلية والسياسية والاجتماعية، لا هرباً من واقعهم بل استجابة إلى نداء المولى الذي يطالب عباده أن يفروا إليه! فالغزالي الفيلسوف الذي ناظر كبار الفلاسفة، والأصولي الذي اقتدى بمستصفاه الأصوليون والفقيه الذي يخطأ من يتجاوز كتبه في الفقه الشافعي؛ وابن تيمية الفيلسوف والمتكلم والمحدث والفقيه والمفسر؛ وابن خلدون المؤرخ العظيم صاحب المقدمة الإسلامية إلى علم الاجتماع والسياسي البارع. هؤلاء العمالقة دخلوا في تجربة صوفية حقيقية فكانت تقريراتهم عن التصوف عميقة في دلالاتها، ودقيقة في موضوعاتها، وشكلت بمجموعها مرجعاً للأجيال والباحثين حول المعرفة الصوفية ومدارج التصوف ومسالكه. ومن ظن أن هؤلاء وغيرهم دراويش بضاعتهم الرقص وانتحال الكرامات فهو سطحي في قراءاته، متبع لتابع يرثى له!

ويخال لمن يتابع سير هؤلاء العمالقة أنهم فعلاً هربوا من واقعهم وفشلهم متلمسين بصيصاً من الأمل في مجالس النسيان والعزلة، ولو اطلع على بعض الأدبيات الصوفية، كأشعار حافظ الشيرازي الذي يسمى الرباط أو الزاوية الصوفية بالخمارة!، لتأكد له هذا الظن، ولكن لِمَ نَقِفُ وسط قراءاتنا لسيرهم ولا نتابع مسيرة حياتهم بعد انصرافهم إلى الخلوة وانصرافهم منها؟ ألم يخرج الغزالي بمشروع مستنير بعد تجربته الصوفية؟ ألم يكن إحياء علوم الدين بما له وعليه محاولة لإصلاح حال الأمة؟ إن الحقيقة التي يتهرب من قولها الكثيرون من حملة الفكر هي: ليس كل من طلب "ذق فتعرف" مقتدر على إدراك وسلوك الطريق إلى التجربة الصوفية.

والإمام عبد السلام ياسين لجأ إلى التصوف بعد حالة من الحيرة والاضطراب وهو في سن الأربعين فاحتضنه رباط الشيخ العباس، وذاق حلاوة التجربة الصوفية، ودان لطهارتها وسحرها، إلا أنه لم يقف عند حدودها النورانية الطاغية، بل رأى في عزلتها خطراً على سير الدعوة، وموتاً للمنهاج النبوي في صورته التي اكتملت في فكره، وسعى إلى تحقيقه سعي المجاهد المخلص. وكتابه "الإحسان" خير دليل على هذا، فقد ألفه بعد أكثر من عقدين على تجربته الصوفية، فلم يجد حرجاً في الانتصار للتصوف المستنير بالكتاب والسنّة، كما لم يجامل السادة الصوفية في رأيه الحاسم حول العزلة السلبية والانقطاع عن المجتمع والاستسلام لسحر الجذبة ونور المواجيد وحلاوة التجربة.

وفي عالم التصوف نجد أصنافاً مختلفة من الباحثين والدارسين، من متخصص في تاريخ التصوف وآرائه الفلسفية ومدارجه العملية كنيكلسون وآرثر آربري الذي قضى ردحاً من عمره في ترجمة الأشعار الصوفية، وهؤلاء مؤرخون ليس لهم من التصوف إلا ظاهره الذي لا يتجاوز معاني التزكية والزهد، أو ما التبس به من أطروحات فلسفية عميقة ودعوات إنسانية تتخطى حدود الأديان وشرائعها!؛ ومن طالب لمسالكه الأخلاقية ومناهجه التربوية، وهؤلاء ليس لهم نصيب من المعرفة الصوفية، ومن منغمس في عالم الأنوار الصوفية ومستهلك عمره في مقاماته الروحية، وهؤلاء كثير إلا إن من استطاع منهم الخروج من دوامة

المعرفة الصوفية منهم قليل، ومن هؤلاء شيخ الإسلام الغزالي وغيره، ومنهم الأستاذ المربي عبد السلام ياسين.

المبحث الأول: ماهية المعرفة الصوفية في ظل تطور علم النفس المعاصر

أجمع كل متصوفة العالم، من متصوفة الهندوس والبوذيين واليهود والنصارى والمسلمين، على وجود معرفة خارج إطار النص الديني والتراث الفكري والفلسفي هي المعرفة الصوفية، وتواترت التجارب الصوفية على توكيد هذه المعرفة دون تحديد واضح لإطارها، ودون وضع تعريف جامع مانع متفق عليه بين أهل الملل والنحل، إلا أنهم خصوها بوصف ظاهر منضبط ومستديم.[1]

وكانت الدراسات الصوفية حتى بدايات القرن العشرين مرتكزة على أقوال أعلامها ومؤلفاتهم، وتحليل أوجه الاتفاق والتضارب، ونشب جدل كبير بين الدارسين حول اقتباس تصوف لاحق من سابق وتأثره به، ولم يدخل التصوف ضمن الدراسات النفسية إلا مع مجيء عالم النفس والفيلسوف الأمريكي وليام جيمس (William James)، الذي أخضع التجربة الصوفية للملاحظة المختبرية والتحليل النفسي العلمي القائم على دراسة الحالة وتشخصها لفترة زمنية كافية، وخرج من ذلك بمحصلة دقيقة أودعها في كتابه: "تنوع الخبرة الدينية" في الفصل الخاص بالتصوف، كما تطرق لبعض خصائص التجربة والمعرفة الصوفية في كتابه الآخر: البراغماتية أو النفعية/الوَسَلية.

والنقطة الأولى التي أثبتها هي أن التجربة الصوفية تولد وتنمو في بيئة خاصة بالدين الذي يتبعه أصحاب التجربة، وأن كل المحاولات الرامية إلى إثبات التأثر والاقتباس بين التصوفات، كاقتباس التصوف المسيحي من اليهودي والهندوسي، محاولات يائسة تخالف الموضوعية، وغير مؤسسة على دراسة نفسية عميقة لظاهرة عالمية تتكرر باستمرار، وتطلق دعاوى متشابهة. وأكّد هذه النقطة من بعده متخصصون كبار في الدراسات الصوفية كآرثر آربري، المستشرق البريطاني المعروف، حيث قال: "إن جهوداً مضنية بذلت من أجل البرهنة على أن لوناً معيناً من التصوف قد تأثر في نشأته بآخر، والحق فإن إقامة البرهان على صدق مثل هذه القضية الشائكة أمر غاية في الصعوبة، بل إنه يبدو مستحيلاً!"[2]، خلافاً لبعض المستشرقين الآخرين الذين سعوا بهمة إلى إثبات عملية التأثير والتأثر كالمستشرق اجناز جولدزيهر، حيث قال: "وتصوفه –أي التصوف الإسلامي– ليس إلا تمثلاً لتيارات الآراء الهندية والأفلاطونية الجديدة الفلسفية".[3]

---

[1] ينظر: عبد الحميد، عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. بيروت: دار اجيل، ط1، 1993. ص 141 وما بعدها.

[2] آربري، آرثر، في التصوف الإسلامي، 73.

[3] جولدزيهر، إجناز، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين. بيروت: دار الرائد العربي، د. ط، 1946م، 5.

أول ما يمكن إثباته عن المعرفة الصوفية أنها معرفة غير مؤثرة، فردانية خالصة لا يصح تعميمها، وهذا معنى قول أهل التصوف: "ذُقْ تَعْرِفْ" فكل تجربة تختلف عن الأخرى في نتائجها المباشرة وتتفق مع غيرها في الوصف العام للتجربة وهي أن ما أُكرم به صاحب التجربة لا يمكن التعبير عنه بأي لغة، وأي محاولة لكشف أسرار هذه التجربة بلغة البشر ستؤدي إلى مغالطات وأخطاء قد تكون قاتلة.

وكبرى الضربات الموجهة والموجعة إلى المعرفة الصوفية أنها لم تأت بمبتكرات على الصعيد العلمي، فلم نسمع ولم نقرأ في تاريخ الأولياء أنهم اخترعوا شيئاً من المخترعات التي قد تضعهم في مصاف نيوتين وأديسون وغيرهم من المخترعين، ولم يدع كبار مفكري وفلاسفة وعلماء الإسلام أن علومهم جاءتهم من فيوضات التصوف، فلا مستصفى الغزالي ولا مقدمة ابن خلدون ولا كتاب سيبويه ثمار للتجربة الصوفية، ولا المؤلفات الفقهية والتفاسير كذلك من مشكاتها وما ادعاها أصحابها؛ وما قيل من أن ابن رشد الفيلسوف تحدث مع ابن عربي الصوفي وهو صبي بعد فوجده يعلم في الفلسفة مثله وربما أكثر فأكبره ذلك فعزاه إلى الفيوضات الصوفية. فروايات خيالية لا نصيب لها من الصحة، ولم يصبح ابن عربي في عداد الفلاسفة إلا بعد طول مراس مع المؤلفات الفلسفية وإقبال على دراسة العلوم اليونانية وفلسفات الهند.

فيخلص من ذلك أن المردود المادي للتجربة الصوفية معدوم بالمرة، والعول على المردود النفسي واضطراب الشعور فيها يدفع الباحثين إلى وضع التجربة الصوفية جنباً إلى جنب مع الظواهر النفسية التي يجب إخضاعها للدراسة والمراقبة المستمرة، وأول من سبق في هذا المضمار إلى ذلك هو عالم النفس الأمريكي وليام جيمس صاحب كتاب البراغماتية/الوسلية، وعقد في كتابه (تنوع التجربة الدينية) مقارنات بين تصوفات عالمية باحثاً عن أوجه التماثل والافتراق بينها، وحدّد أربع قضايا تتفق فيها تصوفات العالم كلها، وهي:[4]

1. أنها أحوال إدراكية (noetic). إذ تبدو لأصحابها على أنها حالات معرفة، وأنه يكشف لهم فيها عن حقيقة موضوعية، وأنها بمثابة الإلهامات (revelations)، وليست من قبيل المعرفة البرهانية.
2. وهي –أيضًا– أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها (ineffability)؛ لأنها أحوال وجدانية (states of feeling)، وما كان كذلك يصعب نقل مضمونه للغير في صورة لفظية دقيقة.
3. وهو بعد ذلك أحوال سريعة الزوال (tronsiency)، أي لا تستمر مع الصوفي لمدة طويلة، ولكن أثرها ثابت في ذاكرة صاحبها على وجه ما.

[4] التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م، 4–5.

4. وهي أخيرًا أحوال سالبة (Passivity)، من حيث أن الإنسان لا يحدثها بإرادته، إذ هو في تجربته الصوفية يبدو كما لو كان خاضعًا لقوة خارجية عُلْيَا تسيطر عليه.

وهناك باحث آخر هو بيوك (R.M.Buche) يحدد سبع خصائص لأحوال التصوف هي:

1. النور الباطني الذاتي (the subjective light).
2. السمو الأخلاقي (moral elevation).
3. الإشراق العقلي (intellectual elluminstion).
4. الشعور بالخلود (sense of immortality).
5. فقدان الخوف من الموت (loss of fear of Death).
6. فقدان الشعور بالذنب (loss of sense of sin).
7. المفاجأة (suddeness).

وفي لحظات الغياب الصوفي في حالات الغيبوبة يدخل الصوفي في عالم من الصور والألوان، يرى في هذا العالم أناساً يعرفهم وآخرين لم يلتق بهم أبداً، ويسمع بعض الأسماء والألقاب من حوارات تجري على عجل بين أولئك الناس وبين آخرين أقزام ومخلوقات أخرى عجيبة، وتختلف الرؤية الصوفية نتيجة الجهد والإرهاق بعد الرياضة الصوفية في الحضرة وقوة التركيز، فبعضهم يخرج بأضغاث لا معنى لها تخضع فيما لتأويلات متعددة وتهال عليها هالات النور والكشف، ويخرج آخرون بحصيلة واضحة وهو ما يحدث في الخلوات الفردية على وجه الخصوص حيث قوة التركيز وصفاء الروح من أكدار الإرهاق والضجيج، وتطول في الخلوات الغيبوبة الصوفية في عالم يشع بالأنوار والصور وآيات القرآن الكريم وأصوات المآذن تصدح بعذوبة ورقة والأحداث، بعض هذه الأحداث مضت وتحقق وقوعها وأخرى من المستقبل.

وثمة مانع آخر يمنع بعض أهل التجربة الصوفية من الإفصاح عن شي من حقائق مكاشفاتهم على الرغم من امتلاكهم لأدوات التعبير الجزئية، وهذا المانع هو الإصرار على الاحتفاظ بالهالة النورانية للتجربة الصوفية وما تتمخض عنه من مكاشفات، والخشية من ضياع المكاسب التاريخية لهذه التجربة ونزول الأولياء إلى مقامات الناس العاديين وضياع كراماتهم في مهب الريح، وهو مانع أناني متشبع بالخوف والرهبة خاصة وأن السواد الأعظم من أرباب هذه التجربة بمنأى من الكتابات العلمية وحظوظهم من العلوم الشرعية مُلائية مبناها الحفظ والتلقين، وفي أفضل الحالات الرهابية للمانعين يتعللون بضعف مدارك من لم يذق عن فهم مقاصدهم، وأن الكشف عن مكاشفاتهم النورانية سيورث بلبلة وفتنة.

وخلاصة القول في حدود المعرفة الصوفية وحجمها الواقعي:

1. المعرفة الصوفية لم ولن تضيف شيئاً إلى الرصيد العلمي والمكتشفات العلمية مها صغرت.

2. المعرفة الصوفية لا تكشف عن الأحداث المستقبلية الجسام، بل إن العرافين والمنجمين يقدمون معلومات أوفى في هذا الباب من أرباب التصوف.
3. المعرفة الصوفية تتداخل فيها أحداث الماضي والحاضر والمستقبل بصورة تجعل الصوفي في حيرة فلا يكشف عن رؤاه خشية الوقوع في المتاعب، الأمر الذي حدث للبعض حين كشف عن أحداث ظنها مستقبلية وإذا بها وقعت في الماضي وأدت إلى هتك بعض الأسرار الشخصية للمريدين.
4. المعرفة الصوفية تتعلق بأحوال مريدي الشيخ، وأصدقاء صاحب التجربة وقلما تتعداهم إلى غيرهم، وهذا هو السر في خوف المريد الدائم من شيخه.
5. المعرفة الصوفية غير قابلة للتعبير والترجمة لتزاحم الأحداث والأشخاص في عالمها المضيء، وهي معرفة مؤقتة يسودها الغموض وسرعان ما تدخل عالم النسيان.

واحتفظ الشيخ ياسين من هذا التجربة بآداب ومسالك الطريق التي تهذب الخلق، وتقوي الروابط الأخوية، وتنشر جواً من التسامح والرضا؛ ولم يطعن في حقيقة المعرفة الصوفية ولا كشف عن حدودها، فهي في نهاية المطاف تجربة فردانية تقرب الصوفي من الحضرة الإلهية.

المبحث الثاني: المنافحة المقاصدية للإمام ياسين عن التصوف في مستوياته النظرية

يرى الإمام أن إحدى البدهيات في الدراسات حول التصوف تحولت إلى ساحة جدال وأخذ وردّ وهي لا تستحق كل هذا، فالتصوف لا بدّ أن يحقق مقصداً حيوياً يهبه المشروعية وقوة الاستمرار ألا وهو الالتزام بسيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم، والتصوف الذي لا يتحقق فيه هذا المقصد تصوف فاسد ليس من الإسلام في شيء. فقال لائماً: "ويكون لعبارة التصوف السنّي معنى وهو أن تسير في الطريق وأنت على يقين من أنك على سنّة المصطفى صلى الله عليه وسلم لا في دروب الغواية والتيه. إن كنت تقيد في شرطك التصوف بالسنّة فهذا من باب تحصيل الحاصل، أو كنت تنفي بتقييدك التصوف الفلسفي، تصوف الحلول والاتحاد الذي ليس من الإسلام ولا من التصوف في شيء، فكأن الذباب الحائم حول المائدة شغل بالك عن المائدة فأعطيته من الاهتمام تحرزاً منك أو خوفاً مبالغاً فيه أكثر مما يستحق! وكثيراً ما تعقم هذه الحيطة الحركة أو تكون ستاراً يختبئ وراءه كسل العقل وركود الروح".[5]

[5] ياسين، عبد السلام، الإحسان، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، ط1، 1998م، 1/32-33.

وقد وضع الإمام ياسين مجموعة من القواعد المقاصدية لضبط التجربة الصوفية، وحقائق أهل التصوف، ومنهاج السلوك خارج الحضرة الصوفية، وصاغ هذه القواعد على شكل نقاط في غاية الاختصار والإيجاز إلا أنها تشكل معالم كبيرة في طريق التجربة الصوفية وهي غير مرتبة حسب المتعارف عليه، وهي:[6]

1. فطم السرّ عن الكدورات الطبيعية.
2. فطم الروح عن التجارب الحسية.
3. فطم العقل عن الخيالات الوهمية.

مقصد حفظ صفاء النفس: فطم الروح عن التجارب الحسية

وهذا المقصد جليل، يهدف إلى فصل تام بين التجربة الصوفية في آفاقها الروحية وتساميها على المادة وبين ما يكدر صفوها من انصراف العقل إلى تحصيل المنافع المادية وانصراف الجسد إلى الشهوات والمتع. ولا يتحقق هذا المقصد إلا بوجود المرشد، يقول الإمام عن طرق تحصيل الإحسان: "سماعٌ وقبول وتربية"[7]. وهذا المرشد قد يكون أدنى درجة علمية من المريد ولا ضير في ذلك فالمهم هو وجود المعلم الصادق: "لكن التربية القلبية التي ترسخ الإيمان، وتسمو بالروح لمعارج الإحسان، تلقاها على يد أهل الطريق كما تلقاها الغزالي وما لا يحصى من علمائنا العاملين".[8]

وربما يقصد الإمام من فصل التجربة الروحية عن التجربة الحسية استبعاد أن تكون التجربة الصوفية نتاج عمل فيزيائي يختصره الدارسون بالرياضة الصوفية، فهذه الرياضة وإن كانت ضرورية للوصول إلى التجربة إلا أن النتائج النهائية لا تنبني عليها، فكم من صوفي دخل في غيبوبة صوفية عشرات المرات ولم يخرج منها بطائل، ولم ينله منها سوى التعب والإجهاد، وقد يدخل من صفت سريرته مرة واحدة في التجربة الصوفية فيخرج منها بزاد وفير خاصة إن جمع بين صفاء السريرة وصفاء الذهن.

ومهما كانت قوة تأثير التجربة الصوفية في السالك عليه أن يعلم أن تجربته لا ترفع من مقامه أمام الناس، ولا تصنع منه قائداً أو مصلحاً، ولا تبيح له تخطي حدود ظواهر الدين، وأن السلوك إلى الله أعظم من هذا وذاك: "إن السلوك إلى الله جلت عظمته لا يمر عن طريق انتصابك قاضياً على الناس، ولا عن

---

[6] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 96/1. تذكرنا هذا القواعد الموجزة بالقواعد التي وضعها الإمام السيوطي في كتابه الصغير: تناسق الدرر في تناسب السور، وهي ثمانية تفريعات يقوم عليها علم المناسبة القرآنية والوحدة الموضوعية بين سور القرآن الكريم في ترتيبها العثماني. انظر: السيوطي، جلال الدين، تناسق الدرر في تناسب السور، القاهرة، عالم الكتب، ط2، 1987م، 24-25.

[7] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 81/1.

[8] ياسين، عبد السلام، رجال القومة والإصلاح، ط1، 2001م، 127.

طريق تعمقك في دراسة علم السلوك، ولا عن طريق دفاعك الذي لا يجدي ولا يليق بما ابتدعه أصحاب الأحوال باسم التصوف، وما جناه المتفلسفون على الطريق باسم التصوف".[9]

مقصد حفظ الأسرار: فطم السرّ عن الكدورات الطبيعية

لا ريب أن الشيخ ياسين يقصد بالسرّ هنا السريرة أي باطن الإنسان، وحقيقة نواياه، ولا يقصد بها أسرار الطريق وأسرار التجربة الصوفية بالتعيين وإن ضمنتها السريرة تبعاً، وهذا التضمين يحملنا على أن نضع أسرار التجربة في خفايا سريرة السالك، وفصلها عن الكدورات الطبيعية، كطلب الشهرة والجاه والمال، يعني الاحتفاظ بها في باطن النفس وعدم إفشائها احتفاظاً بنقاء السريرة مما يكدرها من الإقبال على الدنيا ومطالبها، وقد أجمع أصحاب التجربة الصوفية أن حفظ السر شرط لمن رام السلامة في مدارج السلوك والأحوال.

والحقيقة التي يتحدث عنها الصوفية لا تتجاوز ما أثبتناه في المبحث الأول، وما يتداوله طلبة التصوف في مجالسهم من أن صاحب التجربة الصوفية يطلع على اللوح المحفوظ وقرأ فيه ما شاء الله له أن يقرأ فوهم خالص، وتداخل الأحداث والأصوات والأشخاص في رؤى التجربة الصوفية في عالم تطغى عليه الأنوار ليس انتقالاً إلى سدرة المنتهى وقراءة في ألواح القدم[10]، وما يتمخض عن كل ذلك ليس اكتشافاً علمياً باهراً أو حديثاً عن مصائر الأمم والشعوب بالدقة الموجودة في اللوح المحفوظ، ولا يعلم هل الأحداث التي تعاقبت في التجربة من الماضي أو المستقبل، وجلّ الأحداث يتعلق بالمقربين من صاحب التجربة من المريدين والتلاميذ والأصدقاء، ولكل هذه الأسباب وجب على صاحب التجربة التزام الصمت، خاصة وأن المعرفة التي حصلها معرفة مؤقتة تزول بسرعة ولا يبقى منها سوى لمحات خاطفة غارقة في الأنوار والضباب.

وقد اقتبس الإمام ياسين نتفاً من تقريرات الرفاعي حول المعرفة والسرّ، وهذه الاقتباسات تدل على قبول الإمام ياسين لها والاستشهاد بها من منابع التصوف والتجربة الصوفية: "واعلم أن مثل القلب كالقصر، والمعرفة فيه كالسلطان، والعقل أمير على الأركان، له تَبَعٌ وأعوان. واللسان كالترجمان. والسر من خزائن الرحمان. ولا بد لكل واحد منها من الاستقامة في مواضعه. ودوران كلِّها على استقامة السر مع الحق جل وعلا. فإذا استقام السر استقامت المعرفة، فيستقيم العقل. وإذا استقام العقل استقام القلب. وإذا استقام القلب استقامت النفس. وإذا استقامت النفس استقامت الأحوال. فالسر مُنوَّر بنور الجمال

[9] ياسين، عبد السلام، إمامة الأمة، لبنان، دار لبنان للطباعة والنشر، ط1، 2009م، 131.

[10] ذهبت خيالات المسلمين حول اللوح المحفوظ كل مذهب، وربما قرّ في مخيلة الصوفية أن اللوح المحفوظ ألواح عظيمة تسدّ الخافقين بما تحمله من أخبار الأولين والآخرين، وهذه الخيال الجامح أصبح مضحكاً في أيامنا هذه، بعد ظهور الأقراص المدمجة والفيسبوك والأقراص الصلبة التي لا يتعدى حجمها كف الإنسان والتي سعة بعضها يتعدى عشرات الآلاف من الجيجا بايت وتقدر على تخزين ملفات البلايين من البشر وسير حياتهم الذاتية. ولله المثل الأعلى.

والجلال. والعقل منور بنور اليقظة والاعتبار. والقلب مُنَوَّر بنور الخشية والأفكار. والنَّفس منورة بنور الرياضة والانزجار. فالسر بَحْرٌ من بحور العطايا، وأمواج الهمة فيه لا يحصى عددها، ولا يَنْقَطِع مددها. وإن استقامة السر مع الحق هي الدّوام على بساط المشاهدة، مع فقد رؤية الاستقامة".[11]

واقتبس تقريرات أوضح وأدل من كلام الشيخ عبد القادر: "يا قوم! دعوا عنكم الهوسات والأمانيَّ الباطلة. اِخرَسْ أنت. فإن أراد الله عز وجل منك النطق فهو ينطقك. إذا أرادك لأمر هيأك له. صحبتُه سبحانه والأدب معه خرسٌ كليٌّ. فإذا تم الخرس يجيء النطق منه إن شاء أو يديم ذلك إلى حينِ الاتصال بالآخرة. وهذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: من عرف الله كلَّ لسانُه. يَكِلّ لسان ظاهره وباطنه عن الاعتراض عليه في شيء من الأشياء. يصير موافَقَةً بلا منازعة. يُعْمِي عينيْ قلبه عن النظر إلى غيره. يتمزق سرُّه، ويتلاشى أمرُه، ويتفرق ماله، ويخرج من وجوده، ويخرج من دنياه وآخرته. يذهب اسمُه ورسمُه".[12]

مقصد ضبط العقل: حفظ العقل عن الخيالات الوهمية

المحافظة على العقل من متاهات المعرفة الصوفية مقصد مارسه الإمام ياسين حين انقطع عن الحضرة الصوفية وانصرف بكليته إلى العمل التنظيمي، ولم يستسلم لعذوبة النفحات الصوفية، وسحرها الذي أغرى الكثيرين بالعزلة والانكفاء في الرباط. فالذي يرابط في الزاوية الصوفية أشبه بمن فقد عقله لاستسلامه للجذبة الروحية التي لا تتميز في كثير من جوانبها عن الجنون والعته!

وفي هذا يقول الإمام ياسين: "إذا كنت وحدك في خلوة همُّك نفسك ومصيرُك ومقامُك عند الله فلا تُبالِ. أما إذا كان هم مصيرك ومقامك لا ينفك عن هم الأمة ومصيرها فما في المسلك الصوفي بهذا الصدد لك من أسوة. هم رضي الله عنهم خاضوا بلاء العزلة والصمت ودوام الصوم والمراقبة والذكر، ونحن معشر السالكين على محجة الجهاد، بلاؤنا بإطعام الجائع ودعوة الغافل، ورفع الصوت غضبا لله، ومخالطة الناس، وتنظيمهم في صف الجهاد، مع دوام ذكر الله، والاستمساك بحبل الله، والاعتصام به لتوحيد الأمة بعد طرد المستكبرين والمترفين من سدة السلطان. وبلاء الحاجة والفاقة والتخلف، فإننا كالأيتام في مأدبة اللئام الحضارية الوفرية، باعث مادي مضايق مُلح قابض على الحلقوم يجرنا بسلاسل الضرورة للوحدة وما تقتضيه ونقتضيه من التصنيع والفاعلية في الأرض".[13]

[11] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 264/1.

[12] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 275/1.

[13] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 170/1.

المبحث الثالث: حلقات الارتقاء الصوفي من الغاية الإحسانية إلى الغاية الاستخلافية

الخلافة الثانية التي يدعو إليها الشيخ ياسين خلافة مؤسسة على بنيان التربية الإحسانية، والمدخل الطبيعي إليها هو تصفية القلب، فهو المضغة التي إن صلحت صلح الجسد كله، وإن فسدت فسد الجسد كله، وهذا التربية الإحسانية مستمدة من التربية النبوية المطهرة، ومفتاحها طهارة القلب، يقول الإمام: "في أفق الخلافة على المنهاج النبوي نستبصر التربية النبوية من زاوية طب القلوب".[14]

إن الشيخ ياسين في تقييمه للتجربة الصوفية يركز على المداخل التربوية والمحصلة العملية لهذه المداخل في التنشئة الإيمانية للجماعة وتقوية الروابط الحركية: "فالتجديد المطلوب للأمة هو تجديد بواعثها لتقوم، أفراداً تجدد إيمانهم بالتربية، وجماعة تجددت قوتها بتجدد بواعث أعضائها الإيمانية"[15]، والتربية الإيمانية مصدرها القرآن الكريم والممارسات العلمية للصوفية التي لا ينبغي الاقتصار عليها دون الموارد التي استقت منها فيوضاتها وأنوارها: "وللتربية أصول وقواعد من كتاب الله وسنّة رسوله، حفظها وحافظ عليها القوم (أي الصوفية) رضي الله عنهم، واجتهدوا واجتهادهم فرع، ونحن وإن استدللنا في طفولتنا بالفرع على وجود الأصل، واقتبسنا والتمسنا نوراً من الفروع، لا نبتغي بالأصل بدلاً.[16]

فالتصوف الإسلامي اعتراه تغير وتبدل، وتطور على مستويات مختلفة وفي أصقاع مختلفة لا يجمعها جامع، ولعل الإمام القشيري ومن بعده الغزالي ألجما التصوف من الانحدار إلى دوائر الفرق الباطنية وضبطاه بضوابط القرآن والسنّة، وعن هذه التبدلات يقول الإمام ياسين: "طرأ بعد القرون الفاضلة الثلاثة هجوم الفكر الفلسفي الهيليني وتأثير التأله الفارسي والهندي والصابئي. وطرأ بعد الإمام الغزالي الذي حاول إصلاح ذات البين بين فقهاء الأحكام وفقهاء التربية تسلل الفلسفة الإشراقية وعقائد الحلول والاتحاد الملعونة، لكن موكب النور من كتائب أهل الله ما سار منذ عهد النبوة إلا على هدي أصيل وإن جدت مصطلحات دعت إليها ضرورة التفاهم بين أهل الاختصاص، وتكتلات دعت إليها ضرورة التعاون".[17]

المنهاج النبوي ضابطاً للتجربة الصوفية في رفقتها المحدودة

يضخ الشيخ ياسين معاني التجمع الصوفي، الخالية من اللفتات الحركية والترقي المنتظم والعلاقات التنظيمية، برؤيته التربوية الشاملة: "التربية عمل يسبقه علم، التربية تنمية وارتفاع: إسلام فإيمان فإحسان، التربية صلاة، جماعة تلتقي خمس مرات في اليوم. ومن الجمعة للجمعة مجالس إيمان، وشُعب إيمان، التربية مسجد

[14] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 435/1.

[15] ياسين، عبد السلام، المنهاج النبوي، ط2، 1989م، 40.

[16] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 24/1-25.

[17] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 27/1.

وحلقات علم وذكر. التربية عضو في جماعة المسلمين"[18]؛ ويؤكد أن الخطب والمواعظ التي لا يليها متابعة جهدٌ ضائع: "والتربية المبلغة النافذة جهد ضائع إذا لم يلق استعداداً منفتحاً وأذناً قلبية صاغية، ومادة قابلة أن تنقدح فيها شعلة تنوير وتنير. وإلا فهو رماد ركمته هامد"[19]، والشيخ وإن لم يشر إلى الصوفية فالكلام ينطبق على كثير من جهودهم الوعظية والتعليمية التي تذهب أدراج الرياح، ولا يحزن عليها أرباب التجارب الصوفية بل يعولون على الأجر الأخروى وتصفية النية من أكدار المادة، وهي مقولة حق إلا أنها تنطوي على اعتراف بالفشل في تشكيل رابطة تنظيمية، وتوجيه الجهود لتصب في ساقية التربية العملية المنتجة.

وإذا كان التصوف في صورته البسيطة ومحدودية أفقه على الصعيد العملي، لا يتجاوز مدارج التطهر الروحي الفرداني كان لزاماً على من ألزم نفسه بمدارجه وانخرط في العمل التنظيمي في الوقت نفسه أن يوسع من الرفقة الضيقة للحضرة ويضع لها قيماً حركية إلى جنب قيمها الروحية ويبث حياة سياسية في العلاقات المنغقلة بين الشيخ والمريد، وفي هذا يقول الشيخ ياسين: "إذا كان تهذيب النفس وترويضها على الزهد في الدنيا أصلاً من أصول التربية الإيمانية الإحسانية، وشرطاً من شروطها في خاصة الفرد المؤمن الذي نفض يده من كل شيء ليتفرغ لطلب الله في رفقة محدودة بعيداً عن المجتمع، فإن مشروطيتها آكد وتحقيقها أبعد منالاً في حق المؤمنين العاملين جماعة، القائمين جماعة، لإحقاق الحق وإظهار دين الله".[20]

وجماعة المؤمنين التي يتحدث عنها الإمام جماعة تجاوزت في تطلعاتها الأهداف التطهرية للتصوف والتزمت بها في الوقت نفسه في دربها إلى حمل هموم ومسؤوليات الأمة والسعي إلى إصلاح حالها: "لو كان مشروعنا أن ننعزل عن الدنيا وفتنها لتنفرغ للآخرة ونسلك إليها الطريق السهلة لكان تقليد السادة الصوفية الذيت تعطرت بأنفاسهم الأيام لنا سنداً كافياً؛ لكن مشروعنا جهادي ونظرنا إلى الصحابة رضوان الله المنغمسين في جو الوحي والقتال، كان الإحسان العبادي والإحسان الجهادي لا ينفكان في حياتهم، وفي حياة الصوفية انفك الجهاد عن العبادة، وترك السلطان زائغاً عن القرآن".[21]

التصوف الإحساني وخطر النزعات الصوفية الباطنية

التربية التي يقصدها الشيخ تربية منضبطة بأدبي الكتاب والسنّة، بخلاف بعض الفرق الصوفية التي انفلتت من عرى هذين الضابطين فانقذفت إلى دوائر الفرق الباطنية حيث الهوى والتطلعات الفردية هي الحكم والموجه، يقول الشيخ رحمه الله: "الغاية أن يعرف العبد ربه، بأن يتقرب إليه حتى يحبه سبحانه، ويكرمه بما يكرم به أوليائه. وكل القربات من أقوال وأفعال وأحوال وأخلاق في جوف هذه الغاية (التربية الروحية،

[18] ياسين، عبد السلام، حوار الماضي والمستقبل، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، ط1، 1997م، 84.

[19] ياسين، عبد السلام، المنظومة الوعظية، ط1، 1996م، 22.

[20] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 435/1.

[21] ياسين، عبد السلام، سنّة الله، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2005م، 19.

التربية الروحية)، وفي طريقها، ومن شروطها بضابط الكتاب والسنّة والاتباع، وكل ما يسميه لسان الاصطلاح تربية دون أن يحقق هذه الغاية فليس التربية التي نقصدها".[22]

ووضّح الإمام ضرورة اتباع الكتاب والسنّة في ظاهر العبادات والقربات: "من رام الصعود إلى مراتب الإحسان وسلوك طريق العرفان دون أن يحكم إسلامه الظاهر وإيمانه الباطن خُلقاً وطاعة وأدباً مع الله والناس، كان كمن يبني على غير أساس، وسقط على أمّ رأسه!"[23]، ويصف الداعين إلى إسقاط الفرائض من غلاة المتصوفة بالعابثين: "ومن الناس من يزعم أن السلوك إلى الله عن طريق الحب أمر إرادي يتحقق بدون اعتبار الأمر والنهي الوارد بهما الشرع، ويتحدثون عن المحبة والدنو والقرب والعشق والهيام وسائر هذه المصطلحات، ثم تجدهم عند الأمر والنهي متلكئين متهاونين، هؤلاء عابثون مستهزئون"[24].

بل إن اتباع المظاهر الخارجية العامة للدين معيار على صدق المسلم ودوام التمسك بها دليل الإيمان، فقد دعا النبي عليه الصلاة والسلام إلى الشهود بالإيمان لمن ارتاد المساجد، يقول الشيخ ياسين: "إنه معيار لا يخطئ في معرفة الصادقين وتمييز أهل الزغل والتخليط: التمسك بظاهر الشريعة كما يتمسك الغريق بخشبة النجاة، فإن طريق السلوك وعقباته مزروعة بأنواع الابتلاء من نوع الفتن الظاهرة التي يعانيها الخاص والعام، ومن نوع الفتن الباطنة؛ فإن كان تمسك المؤمن من العامة بالشريعة واجباً مرة، فهو في حقّ السالك مؤكد مرتين".[25]

وينصب الشيخ ياسين المريد دليلاً على إيمان الداعي، فمتى اكتملت خصال المريد وتحققت فيه معاني الملازمة والأخذ الرشيد دلّ ذلك على علو مرتبة إيمان الداعي: "مقدار إيمان المدعو ودرجته وعمقه تقاس بوجود الداعي وبدرجة إيمانه على قدر ما اقتبس منه المدعو سماعاً فطرياً، وصحبة عملية، وملازمة وأخذاً".[26] ويبدي الإمام أسفه وحزنه على من يلغي التجربة الصوفية ومسالكها الحميدة بجرة قلم لما يقرأه عن الشطحات الصوفية ويذعن للتعميمات الجائرة التي يصدرها حماة العقيدة السلفية على المتصوفة والتصوف فتحرم هذه الصرخات الحروفية المدوية، وباسم السنّة والمأثورات، الدعوة والدعاة من خير عظيم، وتجلب غيرها من الصرخات الحداثية التنويرية للأجيال التائهة خواءً روحياً ملفعاً برداء العقل والفلسفة: "وتحسّر انت وحدك يا من يحمل همّ الأمة على ما تسرب إلى جوهر الدين من خلال التصوف الشاطح، وعلى ما تعانيه الدعوة من خواء روحي. هذه النفوس الصاحية إلى الإسلام، وهذا الشباب المتطلع إلى

[22] ياسين، عبد السلام، المنهاج النبوي تربية وتنظيماً وزحفاً، 384.
[23] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 1/17-18.
[24] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 1/174.
[25] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 1/22-23.
[26] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 1/10.

صلاح كيف نهدي إليه، والمعمعة حامية، بشرى التزكي وترياق الشفاء تحت شعار مقبول مثل التربية الروحية؟!".[27]

خاتمة البحث ونتائجه

توصل البحث إلى مجموعة من النتائج بعضها يتعلق بطبيعة المعرفة الصوفي، وبعضها الآخر بالمقاصد التي ضبط بها الشيخ ياسين التجربة الصوفية ومدارج الانتقال من الحضرة إلى العالمية، فيما يتعلق بطبيعة المعرفة الصوفية يعتقد الباحث أن المعرفة الصوفية لم ولن تضيف شيئاً إلى الرصيد العلمي والمكتشفات العلمية؛ وأنها لا تكشف عن الأحداث المستقبلية الجسام؛ وتتداخل فيها أحداث الماضي والحاضر والمستقبل بصورة تجعل الصوفي في حيرة فلا يكشف عن رؤاه خشية الوقوع في المتاعب؛ وأنها تتعلق بأحوال مريدي الشيخ، وأصدقاء صاحب التجربة وقلما تتعداهم إلى غيرهم، وهذا هو السر في خوف المريد الدائم من شيخه؛ وأنها معرفة غير قابلة للتعبير والترجمة لتزاحم الأحداث والأشخاص في عالمها المضيء، وهي معرفة مؤقتة يسودها الغموض وسرعان ما تدخل عالم النسيان. أما القواعد المقاصدية التي وضعها الإمام ياسين لضبط التجربة الصوفية فتتمثل في محاور ثلاثة:

1. فطم السرّ عن الكدورات الطبيعية.
2. فطم الروح عن التجارب الحسية.
3. فطم العقل عن الخيالات الوهمية.

والشيخ ياسين في تقييمه للتجربة الصوفية يركز على المداخل التربوية والمحصلة العملية لهذه المداخل في التنشئة الإيمانية للجماعة وتقوية الروابط الحركية، يضخ الشيخ ياسين معاني التجمع الصوفي، الخالية من اللفتات الحركية والترقي المنتظم والعلاقات التنظيمية، برؤيته التربوية الشاملة، وإذا كان التصوف في صورته البسيطة ومحدودية أفقه على الصعيد العملي، لا يتجاوز مدارج التطهر الروحي الفرداني كان لزاماً على من ألزم نفسه بمدارجه وانخرط في العمل التنظيمي في الوقت نفسه أن يوسع من الرفقة الضيقة للحضرة ويضع لها قيماً حركية إلى جنب قيمها الروحية ويبث حياة سياسية في العلاقات المنغقلة بين الشيخ والمريد، وجماعة المؤمنين التي يتحدث عنها الإمام جماعة تجاوزت في تطلعاتها الأهداف التطهرية للتصوف والتزمت بها في الوقت نفسه في دربها إلى حمل هموم ومسؤوليات الأمة والسعي إلى إصلاح حالها، والتربية التي يقصدها الشيخ تربية منضبطة بأدبي الكتاب والسنّة، بخلاف بعض الفرق الصوفية التي انفلتت من عرى هذين الضابطين فانقذفت إلى دوائر الفرق الباطنية حيث الهوى والتطلعات الفردية هي الحكم والموجه.

[27] ياسين، عبد السلام، الإحسان، 1/22-23.

ويبدي الإمام أسفه وحزنه على من يلغي التجربة الصوفية ومسالكها الحميدة بجرة قلم لما يقرأه عن الشطحات الصوفية ويذعن للتعميمات الجائرة التي يصدرها حماة العقيدة السلفية على المتصوفة والتصوف فتحرم هذه الصرخات الحروفية المدوية، وباسم السنّة والمأثورات، الدعوة والدعاة من خير عظيم، وتجلب غيرها من الصرخات الحداثية التنويرية للأجيال التائهة خواءً روحياً ملفعاً برداء العقل والفلسفة.

المصادر والمراجع

التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م.

جولدزيهر، إجناز، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين. بيروت: دار الرائد العربي، د. ط، 1946م.

السيوطي، جلال الدين، تناسق الدرر في تناسب السور، القاهرة، عالم الكتب، ط2، 1987م.

ياسين، عبد السلام، الإحسان، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، ط1، 1998م.

ياسين، عبد السلام، المنظومة الوعظية، ط1، 1996م.

ياسين، عبد السلام، المنهاج النبوي، ط2، 1989م.

ياسين، عبد السلام، إمامة الأمة، لبنان، دار لبنان للطباعة والنشر، ط1، 2009م.

ياسين، عبد السلام، حوار الماضي والمستقبل، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، ط1، 1997م.

ياسين، عبد السلام، رجال القومة والإصلاح، ط1، 2001م.

ياسين، عبد السلام، سنّة الله، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2005م.

BIBLIOGRAPHY

Goldziher, Ignac. 1946. *Al-ᶜAqidah Wa al-Shariᶜah fi al-Islam*. Transl. Muhammad Yusuf Musa et.al. N.p: Dar al-Ra'id al-ᶜArabiyy.

Al-Suyutiyy, jala al-Din. 1987. *Tanasuq al-Durar Fi Tanasub al-Suwar*. Cairo: ᶜAlam al-Kutub.

Al-Tuftazaniyy, Abu al-Wafa al-Ghanimiyy. 1979. *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islamiyy*. Cairo: Dar al-Thaqafah Li al-Nashr Wa al-Tawziᶜ.

Yasin, ᶜAbd al-Salam. 1998. *Al-Ihsan*. al-Dar al-Baida': Matbuᶜat al-Ufuq.

Yasin, ᶜAbd al-Salam. 1996. *Al-Manzumat al-Waᶜziyyah*. N.p: n.pb.

Yasin, ᶜAbd al-Salam. 1989. *Al-Minhaj al-Nabawiyy*. N.p: n.pb.

Yasin, ᶜAbd al-Salam. 2009. *Imamat al-Ummah*. Labenon: Dar Lubnan Li al-Tibaᶜah wa al-Nashr.

Yasin, ᶜAbd al-Salam. 1997. *Hiwar al-Madiyy wa al-Mustaqbal*. al-Dar al-Baida': Matbuᶜat al-Ufuq.

Yasin, ᶜAbd al-Salam. 2001. *Rijal al-Qawmah wa al-Islah*. N.p: n.pb.

Yasin, ᶜAbd al-Salam. 2005. *Sunnatullah*. al-Dar al-Baida': Matbaᶜat al-Najah al-Jadidah.

إنكار

الآراء الواردة في هذه المقالة هي آراء المؤلف. "القناطر: مجلة الدراسات الإسلامية العالمية" لن تكون مسؤولة عن أي خسارة أو ضرر أو مسؤولية أخرى بسبب استخدام مضمون هذه المقالة.