

The Tribe and the Sufi Orders: Structural Resemblances and Distinctions

Muhammed Nur KAPLAN |  <https://orcid.org/0000-0001-8075-6497>

Asst. Prof. | Corresponding Author | muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr

Karabük University |  <https://ror.org/04wy7gp54>

Arabic Language and Rhetoric | Karabük, Türkiye

Ahmad Alshamam |  <https://orcid.org/0009-0001-2434-4022>

Independent Researcher | Author | awsshami@gmail.com

Abstract

This research addresses the similarities and differences between the tribal structure and the Sufi order in the theoretical and practical dimensions. The introduction deals with the definition of structure in sociology in general, its elements, its role, and its transformations as a prelude to addressing our topic: A tribe and the Sufi order from a structural perspective. In the first section, the research focuses on the structure and essence of it in tribal and tariqi consciousness by analysing their perception of the concept of lineage and the tree of descent that is present in both structures. The section concludes with the pattern of relationships between the members and structures of the two structures, and therefore examines the hierarchies that were established and followed in the relationships that played a role in the perpetuation of the structure, comparing the hierarchy of status, control and leadership and the pattern of their distribution in both structures. In the second section, the research focuses on the tools and mechanisms relied upon by both; the tribe and the way to establish a symbolic dimension to the group's identity, which the group seeks to push its members to distinguish themselves from others in the environment. The first represents the circulation, creation, and appropriation of heritage from narrated history and real or imagined ancient historical events, which was handled by poetry in the tribe and Sufism with religious songs, with the presence of heroic narratives in both groups, but narrated orally in the tribe and written in the order. The second is through the embodiment of the community through a spatially defined asset, namely the Madhaffa and the zawiyah. It examined the impact of all this on the formation of identity, memory and collective imagination based on Benedict Anderson's concept of imagined communities. This research also traces the consecration of the nervousness necessary for the survival and continuity of the group, on the way to establishing a tradition that traces the tradition of the tribe, on which a nervousness is built under the tribe's blood bond. The third section of study dealt with the effectiveness of the structure (tribal and Tariqi), the nature of its tendency, and the forms of its movement, by focusing first on the tendency of expansion and spread. In addition, to comparing the limited number and location of the tribe versus the ability of the Tariqi to expand and spread, despite the fact that they both share the concept of migration, with its different meanings and implications between the two structures, as well as the concept of containment in the structure of both structures. As the Tariqi transcended and contained the tribes and penetrated the borders between them. This is followed by identifying the mechanism of renewal and its tools in both social spaces; the transformations in the structure and role of each of them as evidenced by the area of spread and friction with the city and urban centres, and their relationship with the authority in their local locations, or within the imperial sphere of the Ottoman Sultanate, and the stage of European occupation afterwards. Finally, the study is analysing the image of the other and their meanings in the two mentioned structures.

Keywords

Sufism, Sociology of Sufism, Tariqah, Structure, Tribe

Citation

Kaplan, Muhammed Nur – Alshamam, Ahmad. "The Tribe and the Sufi Orders: Structural Resemblances and Distinctions". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 329-341.

<https://doi.org/10.32950/rid.1586667>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 16.11.2024	Date of Acceptance: 25.03.2025 Date of Publication: 20.04.2025
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (MNK) %50 , author (AA) %50..	
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.	
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.	

Abstracting and Indexes



Kabile ve Tasavvuf Tarikatı: Yapıların Benzerlik ve Farklılıkları

Muhammed Nur KAPLAN |  <https://orcid.org/0000-0001-8075-6497>

Dr. Öğr. Üyesi | Sorumlu Yazar | muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr

Karabük Üniversitesi |  <https://ror.org/04wy7gp54>

Arap Dili ve Belagatı | Karabük, Türkiye

Ahmad Alshamam |  <https://orcid.org/0009-0001-2434-4022>

Bağımsız Araştırmacı | Yazar | awsshami@gmail.com

Öz

Bu çalışma, teorik ve pratik boyutlarda kabile yapısı ile tasavvuf tarikat yapısı arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ele almaktadır. Giriş kısmında, sosyolojide yapı kavramı, unsurları, rolleri ve dönüşümleri tanımlanarak çalışmanın ana konusu olan kabile ve tarikat, yapısal bir perspektiften incelenmiştir. Araştırmanın birinci bölümünde, kabilevi ve tarikat bilincinde yapının iskeleti ve özü analiz edilmiştir. Bu bağlamda, her iki yapının soy kavramına ve şecereye ilişkin algıları ele alınmış; biat ve itaate ilişkin kavramların yansımaları, biçimleri ve dönüşümleri incelenmiştir. Ayrıca bu bölümde, liderin ismi ve kimliğine bağlılık ile hayatta ya da ölmüş sembolik şahsiyetlerin her iki yapıdaki etkisi incelenmiştir. Bunun yanı sıra, her iki yapıda ilişkileri düzenleyen ataeril zihniyetin etkisi, liderin ya da şeyhin sembolik sermayesi olarak değerlendirilmiştir. Bölüm, yapıdaki bireyler arası ilişkilerin düzenini ve yapının kurumsallaşmasını sağlayan hiyerarşik düzenin incelenmesiyle sonlandırılmıştır. Burada, liderlik, kontrol ve statü dağılımı açısından iki yapı karşılaştırılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümü hem kabilenin hem de tarikatın üyelerini çevredeki diğerlerinden farklılaştırmaya ve onları grubun bir parçası olarak kendilerine ait özelliklerle damgalamak amacıyla grubun kimliğine sembolik bir boyut kazandırmak ve doktrinsel, kültürel ve sosyal rollerini geliştirmek için uyumlarını sağlamak amacıyla dayandığı araç ve mekanizmalara odaklanmaktadır. Bu bağlamda, iki nokta incelenmiştir. Birincisi, geçmiş olayların gerçek ya da hayali tarih anlatılarıyla aktarımıdır. Bu işlevi kabilelerde şairler; tarikatlerdeyse ilahiler üstlenmektedir. Ayrıca kabilede sözlü tarikatta yazılı olmak suretiyle her iki grupta kahramanlık hikâyeleri de bu işlevi yerine getirmektedir. İkincisi ise, topluluğun mekânsal bir varlık üzerinden somutlaştırılmasıdır. Bu, misafirhane, zaviye ve başka mekânlar üzerinden incelenmiştir. Bu süreçlerin kimlik, toplumsal hafıza ve hayal gücünün şekillendirilmesindeki etkileri, Benedict Anderson'un "hayali topluluklar" kavramından hareketle tartışılmıştır. Bu bölümde ayrıca, topluluğun devamlılığı için gerekli olan asabiyet kavramı ele alınmış ve tarikatdaki asabiyyet, kabiledeki kan bağlarına dayalı asabiyyetten nasıl etkilendiği incelenmiştir. Araştırmanın üçüncü bölümü, kabile ve tarikat yapılarının etkinliğini, yönelimlerini ve hareket biçimlerini analiz eder. İlk olarak, genişleme ve yayılma eğilimleri karşılaştırılmıştır. Kabilelerin yerel mekân ve nüfus sınırlılığına karşın, tarikatların genişleme kapasitesine dikkat çekilmiştir. Göç mefhumu her ikisinde de bulunmasına rağmen iki yapıdaki farklı anlamları ve etkileri bağlamında bu kavram ele alınmıştır. Daha sonra, her iki yapının içme mekanizmaları analiz edilmiştir. Tarikatların bu anlamda kabileleri geride bırakıp, sınırlarını aştığı vurgulanmıştır. Daha sonra her iki yapının toplumsal alanda yenilenmesinin mekanizması ve her birinin şehir ve kent merkezleriyle yayılma ve temas alanı ve yerel olarak bulunduğu yerlerde veya Osmanlı Devleti'nin imparatorluk alanı içindeki otoriteyle ilişkisi açısından ve sonrasında Avrupa sömürgeciliği sürecindeki yapıları ve rollerindeki değişimleri ele alınmıştır. Son olarak, adı geçen iki yapının "öteki" algısı ve bunun anlamları analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Tasavvuf Sosyolojisi, Tarikat, Yapı, Kabile

Atıf

Kaplan, Muhammed Nur – Alshamam, Ahmad. "Kabile ve Tasavvuf Tarikatı: Yapıların Benzerlik ve Farklılıkları". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 329-341.

<https://doi.org/10.32950/rid.1586667>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 16.11.2024

Kabul Tarihi: 25.03.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Yazar Katkı Düzeyleri

Sorumlu yazar (MNK) %50, yazar (AA) %50..

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi



مقدمة

تحظى البنية بمكانة مهمة في الدراسات الاجتماعية المعاصرة، إذ يعدّها بعض علماء الاجتماع المنطلق الأساس في فهم المجتمعات وحركاتها، لكونها تعبّر عن المنظومة المشتملة على مجموعة من العناصر المرتبطة فيما بينها بهيكلية ثابتة نسبياً وضمن وجود متعين تاريخياً، والخاضعة للتحوّل وإعادة التشكيل بما يتفق والتطورات المحيطة، لتؤثّر في تبلور أنماط السلوك، وإعادة إنتاجه بما يتفق مع مصلحة العلاقات وتوازنها ضمن أنساقها، ومع الحفاظ أيضاً على انتظام العناصر المكونة لها ضمن هذه الهيكلية القابلة للتحوّلات، دون أن تفسد هذه التحوّلات كينونتها كبنية.

وتعرف البنية بأنها "عبارة عن مجموعة من العلاقات بين أجزاء أي نسق حي، والتي يمكن أن تظهر على أساس إمبريقي في شكل ثابت على امتداد فترة من الزمن¹. وتشكل هذه العلاقات نسقاً بين الفاعلين يسعى لتكريس نمط لها ضمن أطر محددة دون الخروج الكلي عن المجتمع الذي تنتمي إليه، ما ينشئ جملة من الأدوار والدوافع التي تحرك الأفراد وسلوكهم، وتمنحهم تصوراً خاصاً بهم يميزهم عن غيرهم، فيسهم في إنتاج مجموعة من القيم الخاصة بالجماعة ضمن مختلف أنساقها المؤسسة لها.

ويمكن أن تكون البنية مجتمعا كاملاً، أو جزءاً منه؛ كالبنية الاجتماعية القرابية أو الدينية، كذلك قد تكون إطاراً لأحد أنشطة المجتمع الحياتية؛ كالبنية الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية.

وتعد القبيلة - كبنية - الشكل الأكثر تطوراً عن البنية الأولية للمجتمع/ أي الأسرة، لكون الأولى تتضمن العناصر المكونة للثانية، وتتماثل معها في الوجود التاريخي، وفي نمط العلاقات والانتظام بين أنساقها.

والأمر ذاته ينطبق على التصوف، والذي اتخذ - بعد تحوله من النمط المعرفي الفردي (النظري والسلوكي) إلى النمط الجماعي الطريقي - شكل بنية تشتمل على عناصر مكونة وثابتة، وعلى نظام علاقات يميل إلى الاستقرار النسبي مستنداً إلى بعد ثقافي خاص به وداعم لوجوده.

وإذا كانت القبيلة ذات بنية اجتماعية لها وجودها التاريخي كإحدى البنى المؤسسة للمجتمع في مرحلة ما قبل الدولة، والتي استمرت بعد ولادة الأخيرة عبر منظومة متماسكة ومعتمدة على رابطة الدم والعصبة والتعاقد؛ (أو عبر تحوّلها ذاتها إلى دولة)، فقد مثل العامل الديني - إضافة لكونه استجابة لحاجة روحية عامة - دافعاً لسلوك جماعي يتم عبره تجاوز الاختلاف والفرقة بغية إنشاء كيان اجتماعي منظم بالخضوع لعصبية الدولة لا القبيلة.

ولما كانت البنية قاسماً مشتركاً رئيساً بين القبيلة والطريقة لا يمكن بدونه فهم العلاقات التنظيمية والاجتماعية المتشابكة التي تقوم عليها كل منهما، فإن ما نفترضه في هذه الدراسة أن الإنسان الذي تشده كل منهما (أي الطريقة والقبيلة) هو الإنسان التاريخي والمختل في آن معاً، وما على المنتمين إليهما إلا استعادة هذا النموذج وتقليده كي يتحقق لهم طريق الخلاص، لأنه إذا كانت الحاجة إلى البنية في القبيلة ترتبط بالأمن الوجودي الذي يضمن حفظ المصالح وتحقيقها بين أفرادها، فإن هدف بنية الطريقة الصوفية هو تحقيق الأمن الروحي لمنتسبيها.

من جهة الصوفية أيضاً، وإذا كان الباحث نايل غرين قد عدّها تقليداً مستمراً لما في الأدبيات السابقة²، وبالتالي تخضع بنيتها لأطر العلاقات القديمة ذاتها، فإن الباحث المغربي عبدالله حمودي ينحو منحى آخر في النظر إلى الأثر التحديثي للصوفية مقارنة بالبنى السابقة عليها، إذ يبين حمودي أن الصوفية تريد على القبيلة في إنتاج قيمة مضافة ومؤسسة لفهم جديد على صعيد البنية والدور؛ وذلك حين تعطي بعض مكوناتها الرمزية بعداً أكثر روحية، ولئن كانت القبيلة تنبني على مفهوم الأبوية - البطركية - والأسرة، فقد تميزت الطريقة الصوفية عن القبيلة بإكساب الأب قيمة روحية ودينية عبر مفهوم الولي³، وهذا ما يفسر إحالة كثير من الممارسات وأكلياتها في مجتمعاتنا لرمزية أخرى، بحسب ما يرى الباحث، والذي ينظر إلى أن ذهنية "الشيخ والمريد"، والتي عملت الطريقة الصوفية على تكريسها، يمكن أن تكون مفتاحاً لفهم كل معضلات التبعية والهيمنة وتحليل الآليات التي كرستها في شتى مظاهر الحياة والعمل والفعل السياسي في المجتمعات العربية، ففي حين تستمد القبيلة دورها الاجتماعي بالاستناد إلى سلطة الأب؛ تستند الصوفية إلى سلطة الولي، ما يوجد اختلافاً مهماً بين بنيتيهما، إذ يدعم النظام الأبوي قوة الأبناء واتحادهم بالاعتماد على رابطة الدم دون أن يمنعهم من الاختلاف مع الأب، أو بين بعضهم بعضاً في الآراء والمواقف، وحتى المعتقد أحياناً، في حين أن تكريس خضوع الأتباع والمريدين لسلطة الولي عبر منحه بعداً أبوياً يستند إلى رابطة روحية ذات أبعاد فكرية وعقيدية لا يُسمح للأتباع بالاختلاف مع شيخهم حولها.

بناء على هذه المقاربة المبدئية بين بنيتي كل من القبيلة والطريقة، سيسعى بحثنا إلى تتبع العناصر الرئيسة فيهما وآليات عملها، وذلك من خلال فضّ الإشكالية الرئيسة التي تهدف إلى رصد أنماط التشابه والاختلاف بين البنية القبيلة والبنية الصوفية الطرقية، وذلك بالتركيز على هيكلية البنية وجوهرها أولاً، ثم أدواتها وآليات قيام أدوارها ثانياً، ثم فاعليتها وطبيعة حركتها ثالثاً، وذلك بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي من جهة تحليل بنيتي كل من القبيلة والطريقة، بالإضافة إلى المنهج المقارن في مقارنة نقاط التشابه والاختلاف بينهما.

1. هيكلية البنية وجوهرها:

لكل بنية نظام ذو هيكلية يحدد علاقاتها وأنساقها ويحفظ استمرارها وترسيخها، وسنجد في كل من الطريقة والقبيلة أن بنيتيهما تتبع هيكلية محددة يمكن تقصيصها من خلال العناصر الآتية:

1.1. السلالة وشجرة النسب:

يشكل النسب الروحي أو السلسلة ركناً أساسياً في بنية الطريقة، ومنه تستمد شرعية وجودها الروحي حين تصف نفسها بأنها استمرار لمنهج شريف تاريخياً،

¹ T. Parsons. The Structure of Social Action, The Free Press, New York 1949.P 34.

² نايل غرين، *الصوفية نشأتها وتاريخها*، ترجمة: صفية مختار (المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2018م)، 159.

³ عبد الله حمودي، *الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة*، ترجمة: عبد المجيد جحفل (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010م)، 12.

وتذهب بعض الآراء في هذا السياق إلى أن اهتمام الصوفية بموضوع النسب جاء نتيجة تأثر المتصوفة بعلوم الحديث، باعتباره من أوائل العلوم التي كتبت في تاريخ الأمة، فقد كان المحدثون يعنون عناية فائقة بسلسلة رجال الحديث⁴، سواء من جهة الأسناد أو من جهة "علوم الجرح والتعديل". غير أننا نعتقد خلاف هذا الرأي، إذ يعود اهتمام الصوفية بموضوع النسب إلى طبيعة تجربتها ذاتها، إذ رغم أنها فردية وخاصة، وأن لكل متصوف طريقته، إلا أن هذا الطريق يصبح لدى مرید الشيخ مثلاً يُحتذى ليبلغ عبره ما بلغه الشيخ من قبل. إن استمرار عملية الاقتداء هذه وتحول المريدين إلى شيوخ لهم مریديهم هو ما يصنع جوهر ما نسميه "النسب الصوفي".

تجمع الطرق الصوفية على عودة سندها الصوفي إلى رجال فجر الإسلام، وعلى رأسهم النبي ﷺ أو آل بيته أو أحد أصحابه المبرزين، ويمكن في العموم تتبع النسب الصوفي في نوعين اثنين؛ الأول: النسب العقدي/ السلوكي الذي يؤصل للطريقة كنمط تدين محدد، له وجوده في مذاهب السلف، والثاني: النسب القرابي لمؤسسي تلك الطرق ومن جاء بعدهم من رجالاتها، وهذا يعني اعتبار "الصوفية في كثير من الأحيان تجسيدا للإسلام السلطوي القائم على القدرات المباركة المتوارثة من خلال أنساب مرموقة، ولقد عرّف أحد علماء الأنثروبولوجيا شيوخ الصوفية بأنهم- الأشخاص الذين يتدفق في دهم المدون في سجل أنسابهم بركة النبي محمد ﷺ⁵، ما يعني أن الغاية واحدة في نوعي النسب: الروحي السلوكي والروحي القرابي، وهي الاتصال المتسلسل بصاحب الرسالة ﷺ دون أي قطع أو فجوة، وهذا شرط لازم عند أغلب المتصوفة إن لم يكن جميعهم، وفيه يقول ابن خلدون: "من أراد أن يتصوف دون شيخ يكون قد رباها شيخ آخر بسند سلوكي إلى المعلم الأول والمرشد الحق صلى الله عليه وسلم فقد رام أمراً صعباً ورمى مرمى بعيداً"⁶.

يشكل النسب إذن في البنية الصوفية رابطة روحية، سواء قام على قرابة الدم أو الامتثال للاعتقاد والسلوك. بالمقابل يشكل النسب في البنية القبلية رابطة مادية تتكى على عصبية سلسلتها قائمة على نسب الدم حصراً، وهو ما قال فيه ابن خلدون: "وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة من الوقار والتجلة... ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد"⁷.

ويبلغ اهتمام القبيلة بالنسب مبلغاً كبيراً يدل عليه فخرها بالاحتفاظ بشجرة نسبها؛ وهذا ما يفسر علو شأن النسابين في المجتمع العربي، إذ لما كان النسب يشكل لدى المجتمع القبلي أساس الأصالة ومعيارها، فقد برع العرب في حفظ وتزكية أنساب الرجال من جهة الأب والأم، حتى أنهم أسقطوا ثقافتهم هذه على الحيوانات التي كانوا يعتمدون عليها في معاشهم؛ فتعلموا حفظ الأعراق المميزة و"الأصيلة" في خيلهم وجمالهم وبعض أنعامهم، واعتنوا باقتفاء آثار التزاوج بين أنواعها وسلالاتها.

إذن، ولأهمية اتصال النسب في البنتين (القبلية والصوفية) ومركزيته في وعيها، تحرص القبيلة والطريقة كلاهما على تشجير سلسلة النسب وكتابتها، لتكرس في الطريقة المفهوم الروحي المتعلق بالبركة والقداسة، أو لتكرس في القبيلة المفهوم العصبي المتعلق بشرف نسب الشيخ ومشروعية مشيخته.

1.2. البيعة، الولاء والطاعة:

لا جدال في سوسيولوجيا المجتمعات البدوية على أن القبيلة هي الشكل الأكثر تطوراً للنواة الأولى للجماعة البشرية في شكلها العشائري؛ أي العائلة؛ ومثلما كانت العائلة/ أو الأسرة أولى المؤسسات التي تتشكل فيها آليات الضبط الاجتماعي والأدوار التراتبية للسلطة من خلال النظام الأسري، فقد انسحبت تلك الآلية لتكون متضمنة في المؤسسة القبلية الأكثر تطوراً، ولتؤدي السلطة فيها مهام الضبط والتنظيم ذاتها على النطاق الأوسع، وكما اكتسب الأب تسمية رب الأسرة وعماد سلطتها، سيكون لشيخ القبيلة معنى التسمية ذاتها، والسلطة المناطة بها. فالشيخ في القبيلة هو رمز السلطة المكرسة، والموسعة اعتماداً على تاريخ الأب، باعتباره راعي القبيلة والعارف بمصالحها والضليع بإدارة شؤونها كافة.

وعلى غرار القبيلة، تحذو الطريقة الحذو ذاته، ليتماثل دور الشيخ مع الدور الأبوي وتتماثل بنية الطريقة مع البنية العائلية وتترابيتها ووظائفها، فيصبح شيخها السيد، والأب الروحي والولي، الذي يتمتع بقدرات خاصة ويضطلع بدور روحي في تكوين رؤية المريدين حول مفاهيم الحياة الموت والدين، ولا ينبغي لأحد منهم مخالفتها أو الخروج عنه، إذ يمثل الشيخ عمود الطريقة على غرار الأب/ عمود للأسرة، ولذلك "لولا الشيخ لما كانت هناك طريقة صوفية"⁸.

ولئن كان الشيخ في القبيلة مضطلاً بالحياتي والمعيشي، فقد ترسّخ الاعتقاد بأن شيخ الطريقة مختصّ بالحياة الروحية لمريديه من جهة معرفته بالله وطرق الوصول إليه، وضليع بالمعارف الدينية وأسرار العلوم اللدنية، وقادر على تقديم الأجوبة التي تهدئ من روع الأفراد وتمنحهم الطمأنينة لانتمائها إلى العلوم اللدنية، غير المستندة لعلوم العقل والنقل، ومصدرها الرئيس ما استقر في قلوب الشيوخ والأولياء الواصلين إلى الله بلا واسطة، وذلك "لصفاء قلوبهم عن الأكار وخلوها عن الأغيار، فتتجلي لهم العلوم الإلهية"⁹.

أما من جهة "البيعة"، فتعتمدها القبيلة في تنصيب شيخها الجديد بحضور الوجهاء وشيوخ العشائر (التابعة للقبيلة) في مكان عام، أو في مضافة القبيلة، وتكون بيعة عامة وجماعية يتم الترتيب لها ضمن طقوس احتفالية خاصة؛ بينما تتضمن الطريقة بيعة فردية باعتبار مكانة الشيخ قائمة لا نزاع حولها، ويعقدها الشيخ بشكل مستمر مع الأفراد المنتمنين للطريقة حديثاً وفقاً لطقوس معينة أيضاً. مع وجود مفهوم السيد لدى الصوفية والولي وذلك يعني الولاية الكاملة بعد البيعة، وهي عهد بين الشيخ والمريد، حيث يُلبس الشيخ المريد خرقة التصوف "فيسلم نفسه إليه ويعمل به في جميع تصاريفه، فيلبسه الخرقة إظهاراً للتصرف فيه، فيكون لبس الخرقة علامة التفويض والتسليم"¹⁰.

توجب البيعة الصوفية طاعة مطلقة لسلطة مطلقة بناء على العهد المقطوع، وتكتسب صفة قطعية بتبعية المريد لشيخه أسوة ببيعة صحابة للنبي ﷺ، وهو ما

⁴ عبود عبد الله العسكري، *الطرق الصوفية: واقع وطموح* (دمشق: دار النمر، 2006م)، 47.

⁵ غرين، *الصوفية نشأتها وتاريخها*، 25.

⁶ عبد الرحمن بن خلدون، *شفاء السائل لتهديب المسائل*، تحقيق: محمد مطيع الحافظ (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1996م)، 67.

⁷ عبد الرحمن بن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار يعرب، 2004م)، 254/1.

⁸ غرين، *الصوفية نشأتها وتاريخها*، 27.

⁹ انظر: محمد بن أحمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: عبد الله بن المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة للنشر، 2006م)، 458/8.

¹⁰ شهاب الدين عمر بن محمد الشهروردی، *عوارف المعارف*، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2006م)، 108/1.

يكرّس في نفوس المريدين حالة من الانقياد الروحي التام للولي، والذي يختلف عما هو قار في ذهنية القبيلة واستيعابها للاختلاف في الآراء دون الخروج على رأي الشيخ، حيث يُعتمد مبدأ التشاور في أمور القبيلة ومعضلاتها وما يواجهها من مشكلات، أما في الذهنية الصوفية، "فالشيخ للمريدين أمين الإلهام: كما أن جبريل أمين الوحي، فكما لا يخون جبريل في الوحي لا يخون الشيخ في الإلهام"¹¹ إذ لا تشاور ولا نقاش لقرار الشيخ، بل القول بترك الاعتراض في جميع الأحوال محمود جداً.¹²

أما التورث فإنه يعبر عنه باتجاهين، توريث الرياسة وهو ما تحقّقه البيعة لدى كل من البنيّتين، وتوريث القيم والتقاليد. ويرتبط التورث في الرياسة أو المشيخة لدى الصوفية غالباً بالنسب حيث يورث الشيخ ابناً له، ودرج ذلك في شتى الطرق للإبقاء على مركزية اسم الشيخ ومركزية صفته وتكريس التقليد حفاظاً على الطريقة. وينطوي تكليف المريدين المبرزين بخلافة الشيخ على مهمة استراتيجية تتعلق بنشر الطريقة واستثمار طاقة الأتباع الأكثر قدرة على تحقيق ذلك، خاصة بعد إجازتهم بعلوم الطريقة وأصولها وأسرارها، "فقد درج العلماء وطلاب العلوم والمعارف الدينية، على اعتبار السلوك على يد شيخ صوفي وأخذ الطريق عليه ومبايعته؛ ركناً أساسياً في تشكيل البنية المعرفية والروحية المتكاملة للعالم والداعية... وينطبق هذا حتى على خريجي التعليم الأكاديمي وحاملي شهادات الدكتوراه"¹³، كما أن توريث التقاليد في الصوفية قد تركز عبر شتى آليات التنظيم والتشابك والتواصل، ومن خلال الابتعاد عن الحجاج بين طريقة صوفية وأخرى، والاتفاق في الوقت ذاته على الحجاج ضد منكري التصوف من علماء الإسلام، والحرص على استمرارية تقاليد تنظيم آداب التعامل بين الشيخ والمريد، والتي بقيت ثابتة دون أي تغيير.

1.3. التسمية باسم الزعيم:

مثلما تنسب الأسرة إلى الأب أو الجد الأكبر؛ تنسب القبيلة كذلك إلى جد أكبر يمثل الأب الأول لأبنائها، وقد أسلفنا أنه قد تتخذ بعض القبائل أسماءها من حوادث تاريخية خاصة، فقبيلة الولدة مثلاً تستقي تسميتها كفرع من أرومة كبرى اسمها البوشعبان، وجاءت تسميتها "الولدة" من حادثة مذبحة قبلية قتل فيها كل رجالها ولم يبق سوى النساء والأطفال – الأولاد الذين كبروا ورفعوا اسم قبيلتهم واستعادوا سطوتها¹⁴. وبالعوموم حين يزداد عدد أفراد القبيلة مع الزمن فإنها تتفرع إلى عشائر يحمل كل منها اسم جد، فقبيلة طيء مثلاً تضم عشائر الكياخي نسبة إلى كياخي، والعساف نسبة إلى عساف، وقبيلة الشرايين فيها عشائر الحمدون نسبة إلى حمدون، وكذلك البومسرة والبوغالب والبو محمد والطه وكل اسم فرع مشتق من أبي ذاك الفرع، والغالب هو اتخاذ القبيلة اسمها من جد محدد. وفي الطريقة الصوفية تبدو الصورة ذاتها بشكل أوضح، حين تُنسب الطريقة إلى مؤسسها وتُسمى باسمه، وهو أمر ينطبق على كل الطرق الصوفية، فمثلاً: تنسب الرفاعية لشيخها أحمد الرفاعي (ت 558هـ)، والشاذلية لشيخها أبو الحسن الشاذلي (ت 656هـ)، والقادرية لشيخها عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ)، والبكتاشية لشيخها حجي بكتاش ولي (ت 738هـ)، والنقشبندية لشيخها محمد بهاء الدين شاه نقشبند (ت 791هـ)، وأيضاً الطريقة الخلوتية التي تنسب لشيخها محمد بن أحمد بن محمد كريم الدين الخلوتي (ت 986هـ).

1.4. التراتبية الهرمية:

لكل قبيلة شجرة نسب توصلها إلى جد أكبر، وهناك هرمية مشتقة من شجرة النسب التي تُرد لها القبيلة، إذ أن "كل شعب تحته قبائل، وكل قبيلة تحتها عمارة، وكل عمارة تحتها بطون ثم الفخيدة ثم العشيرة"¹⁵، وقد يختلف ترتيب الفروع وأصولها بين شعب وآخر، نجد مثلاً في العراق وسوريا أن تسلسل شجرة النسب النازل يبدأ من القبيلة، ثم العشيرة، ثم الفخذ.

وتسير الهرمية ضمن البنية القبلية في اتجاهين، الأول: بنسب القبيلة إلى أرومة قبلية أعلى وصولاً إلى عدنان وقحطان، وعرب عاربة أو مستعربة، والثاني ضمن الهرمية الداخلية التراتبية في الجماعة الواحدة، حيث نجد في القبيلة أن الشيخ يتربع على رأس القبيلة مع احتفاظ بيت المشيخة بخصائص تميزه عما سواه. ثم يأتي بعدها في المستوى المؤسسي مجلس القبيلة المؤلف من شيوخ العشائر المشكلة لها ووجهاتها، ثم تتكرر نفس البنية ضمن العشيرة وصولاً إلى الفخذ، وقد أضمرت بعض القبائل بعداً طبقياً في بنيتها؛ حيث يمكن للقبيلة وبيت المشيخة أو العشيرة التي تربست القبيلة أن تكون ذات مال كثير وأراضي واسعة، وإقطاع يتم توزيعها من قبل الشيخ للعشائر التابعة للقبيلة، والتي بدورها توزعها على فلاحها ما جعل الإقطاع في المناطق القبلية يأخذ طابعاً قسرياً داخلياً، وقد تكون طبقة الفلاحين من قواعد القبيلة نفسها، أو من العشائر التابعة لها. وقد جرى اقتطاع الأراضي للقبائل وشيوخها منذ المرحلة العثمانية؛ وذلك لأجل حماية طرق الحج والتجارة وضبط المناطق عبر توطين القبائل ضد هجمات المخربين وهجمات قبائل رحل تمارس الغزو¹⁶، ولإسناد اقتصاد الدولة العثمانية عبر تشجيع الزراعة والاستفادة منها عبر الضرائب المترتبة على استثمار الزراعي.

بالمقابل تتضمن البنية الصوفية تراتبية أولى ذات جوهر تبعية، أي تبعية جماعة صوفية في بلد ما أو مدينة للطريقة الرئيسية التي انبثقت عنها تاريخياً، ولا يقتصر الأمر على الطرق الصوفية التقليدية المعروفة، فالطريقة النقشبندية ذاتها تعرضت إلى تحولات تاريخية رئيسية، النقشبندية الأحرارية التي تعود إلى الشيخ عبيد الله الأحرار (ت 895هـ)، ثم النقشبندية المجددية أو الفاروقية نسبة إلى الشيخ أحمد الفاروقي (ت 1034هـ)، وأخيراً النقشبندية الخالدية العائدة للشيخ خالد البغدادي (ت 1827م)، وأيضاً في القرن العشرين تنتمي الخزويية، وجماعة منزل، وجماعة أسكندر باشا، وجماعة اسماعيل آغا إلى النقشبندية الخالدية ذاتها.

ولا تقتصر التراتبية الصوفية – غالباً – على مرجعية خارجية تعود لأصل الطريقة وممارساتها الخاصة التي تميزها عن جماعات تنتسب لطرق أخرى، بل فيها أيضاً تراتبية داخلية ضمن الطريقة أو الجماعة، وهي تتألف من الشيخ بوصفه المربي والشخصية المركزية في الطريقة، والذي لا يمكن مخالفته ولا مراجعته في

¹¹ عبد الحليم محمود، عوارف المعارف، ص 206.

¹² محمد بن المنور بن أبي سعيد، أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، ترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل (القاهرة: المجلس الأعلى للترجمة، 2007م)، ص 39.

¹³ محمد نفيسة، "الصوفية في دمشق بين الطريقة والسياسة"، مجلة قلمون، 13-14 (كانون الأول 2020م)، ص 157.

¹⁴ مقابلة شخصية مع أحد وجهاء قبيلة الولدة، ألمانيا، بتاريخ: 2023/8/19م.

¹⁵ حسن بن محمد علي آل ثاني، مجموع الفضائل في فن النسب وتاريخ القبائل قبيلة آل بن علي وسليم والمعاصيد (الدوحة، بدر للنشر، 2007م)، ص 23.

¹⁶ انظر: جنكيز أورهنلو، إسكان العشائر في عهد الامبراطورية العثمانية، ترجمة: فاروق مصطفى (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 2005م)، ص 76.

ما يرى ويقول ويأمر به. ويتربع الشيخ على رأس هرم التراتبية ثم يأتي بعده الخليفة (والذي يدعى صاحب السجادة) ليقوم بالأعمال المناطة به باعتباره المدير لشؤون الطريقة في غياب الشيخ، والمشرف على الزوايا الفرعية في المناطق الأخرى.

2. أدوات البنية وتكريسها:

يمثل تكريس البنية وتعزيز آلياتها عبر أدوات محددة سياسة مهمة لدى كل من البينيتين رغم أن لكل منهما غايات مختلفة وآليات مختلفة، إذ تشابه البنيتان في المفهوم وتختلفان في دوال التعبير عن تلك السياسة لضمان تحقق السلطة والسطوة والخطوة، وستقف فيما يأتي على أهم هذه الأدوات.

2.1. السرد البطولي والتاريخ:

لا تخلو قبيلة من سرديات بطولية مستقرة في ضميرها الجمعي وذاكرتها؛ حيث مرت جميع القبائل بحروب بينية وتنازع وغزو بحثاً عن المرعى والنفوذ؛ لذلك دأبت القبيلة على ابتداء مواقف بطولات شيخها وأحداث كرمه وشهامته، والمواظبة على ترديدها، حتى أصبحت معياراً يقاس عليه ابن القبيلة عن غيره من سكان الحضر، وضرورة مسلمة لدى كل شيخ وكل قبيلة بعيداً عن اختلاف كل منها ببعض العادات الخاصة، ولأنه لا يخلو تاريخ أي قبيلة من بطولات في صولات الحروب البينية، فإن ذلك شجع في المستوى الداخلي وجود سرديات عن حوادث بطولة وصبر وحنكة في إدارة شؤون القبيلة في الملمات لدى شيخها، وعليه لا وجود لشيخ قبيلة دون أن يكون هناك حديث عن كرمه وشجاعته وحكمته.

مقابل ذلك نجد لدى الصوفية وطرقها سرديات تتمحور حول قيمة رئيسها على مستوى القدرات الخارقة لشيخوخا وكراماتهم، وغالباً ما يتم نقل هذه السرديات بشكل شفاهي مع تحوير في أغلب الأحيان. ولقد كان للأتباع دورهم في إنشاء تصور عن الشيخ وقدراته ومحاولة أسطرته؛ لأن ذلك ينهل من المجال الروحي والغيبي الذي اشتغل عليه لتمييز الشيخ عن غيره وإثبات تفرده.

هكذا تتطابق الطبيعة الملحمية المتخيلة للجماعة، سواء لدى القبيلة أو الطريقة، ورمزيتها التي يجب أن تبرز من خلال صفات الشيخ في الجهتين، إذ تشترك كل منهما في تعظيم وجودها وأسطرته في المتخيل الجمعي بالتماهي مع السرديات الخاصة بمكانة الشيخ، حيث تتكون صورة القبيلة بالاستناد إلى الحدث البطولي لجدها الأول الذي تنسب له. أما في إطار الطرق الصوفية المتعلقة بالمجال الروحي الديني فيستند تعظيم الطريقة وأسطرتها وتميزها إلى مفهوم ديني هو الولاية والكرامة، ولذلك تتناقل الطرق الصوفية، شفاة وكتابة، قصص كرامات أوليائها وشيوخها وأفعالهم الخارقة¹⁷.

ولما كان الشعر يمثل ديوان العرب وأداتهم الشفاهية للتأريخ وتشكيل الهوية وتناقلها، ونظراً لما يتضمنه من بلاغة ومبالغة وتخيل وملحمية وأسطرة، فقد شكل استجابة ومجالاً مفتوحاً للسرد والأسطورة والملحمية في كلا البينيتين، وقد خلف أثراً في البنيتين، فظهر في القبيلة كجزء من ذهنيتهما، كما ظهر في الطريقة التي وجدت فيه ما يتفق مع ضرورة أسطرتها عبر تكريس البعد الروحي والقدرة الخارقة للشيخ وكرامته.

ولا يعدّ التناقل الشفاهي في تاريخ البنيتين أساساً للفطنة والذكاء فحسب، بل وأساس العلم أيضاً، حيث يوثق الصويان "ظلت رواية الشعر وتدارسه وتناقله بين العلماء وتلامذتهم تتم مشافهة عبر السماع والتلقين حتى لا يلحن فيه من ينشده حتى أواخر القرن الثالث الهجري"¹⁸، ومثل ذلك دأبت الصوفية على تكريس الاعتبار لتعلم العلم شفاة على يد شيخ بدلاً من الكتب، إضافة لتكريس مفهوم الكشف والارتقاء بالنفس من خلال التربية والتدريب الروحي عبر الطريقة؛ خلافاً لما يمكن تحصيله من كتب العلم الشرعي والفقه وباقي علوم الدين.

مقابل قصائد الفخر في البنية القبلية كانت هناك المدائح الصوفية¹⁹، سواء للنبي ﷺ، أو لكرامات شيوخها الأقدمين أو الحاضرين. وتختلف موضوعات الفخر القبلي من جهة، والمدح الصوفي من جهة ثانية، بناء على اختلاف نمط حياة كل من البنيتين، إذ تركز الطريقة نمط حياة اعتزال وتقشف في الملبس والسكن والمأكل والمشرب ومتع الحياة. في حين تنعكس صورة البطولة والكرم في القبيلة من خلال القوة والسطوة وحيازة الخيل والسلاح والتباهي بالولائم. نلاحظ هنا تباين نمط الاستعراض لدى كل من البنيتين: القبيلة في مجالها الحياتي، والطريقة في مجالها الديني الأخروي، الأولى تركز على ما يكرس حضورها من كرم وشجاعة وبذخ وقوة، والثانية تحاكي ما تقوله من تقشف ودعوة للتقوى. ورغم ذلك لا يمكن إغفال ما طرأ لدى الصوفية في مراحل تاريخية محددة، كما هو الحال في عهدي السلاجقة والعثمانيين، من استعراض للجانب الحياتي لدى شيوخها وكبار مريديهم، والذي صنعتها الهبات والعطايا وتقرب السلاطين لمشايخ الطرق الصوفية²⁰. ولأن الصوفية مثلت النمط الأبرز لتمثيل الإسلام في العصور الوسطى أصبح التمييز بينها وبين الإسلام صعباً، ما أدى إلى اكتسابها منعة من النقد حتى عند تخلي شيوخها عن الزهد؛ "لأن الصوفية لم يكن لها وجود محدد كفته بالمعنى المعاصر، وهذا يعني أن مهاجمة الصوفية ككل ستكون هجوماً على الإسلام نفسه"²¹.

2.2. المضافة والزواية:

يشكل المكان ثيمة رمزية ذات دلالة بالنسبة لأي بنية اجتماعية أو شبكة قبلية كانت أو صوفية، فالنسبة للقبائل، ونتيجة لتنتقلها عن موطنها الأول، ولحاجتها الدائمة للاجتماع والتشاور وتبادل الأفكار؛ فقد شكلت المضافة المجلس الثابت في تاريخ أي قبيلة في حلها وترحالها، فيها تقرر القبيلة الحرب، أو الرحيل بحثاً عن موطن جديد. والمضافة أيضاً مقصد الضيف الغرب والدخيل والمنقطع، وقبلة الشعراء يتبادلون قصص القبائل وأحداثها وقيم أسلافها، وفيها يجتمع الحكماء وتنعقد مجالس التقاضي بين القبائل وصلحها، ويشكل مجلس المضافة في تاريخ القبائل بيت المعرفة والتفاعل والتعلم، حتى لقد درجت في أمثال

¹⁷ راجع كتب: عبد المجيد بن محمد الخاني، الحقائق الوردية في حقائق الأجلاء النقشبندية، محمد أمين الكردي الأربلي، المواهب السرمدية في مناقب السادات النقشبندية، يوسف بن إسماعيل النبهاني، جامع كرامات الأولياء، وغيرها من الكتب.

¹⁸ سعد الصويان، الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور دراسة أنثروبولوجية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010م) 72.

¹⁹ يمكن الإشارة بهذا الصدد إلى الداووين التي كتبها أبو الهدى الصيادي (1849 – 1909م) حول عدد من الشخصيات الرمزية الصوفية مثل: عبد القادر الجيلاني والرفاعي وغيرهم.

²⁰ انظر: غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 30.

²¹ انظر: غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 152.

القبائل مقولة" المجالس مدارس"، وصار وجود هذه المجالس تقليداً متبعاً لدى أبناء القبيلة في القرى المتناثرة وبين وجهاتها ومخاتيرها وشيوخ العشائر ورؤساء الأفخاذ، كما أن مضافة القبيلة المقرونة بشيخها تكون ذات بعد رمزي يعكس كرم الشيخ وفضله؛ ولذلك فحين يكون الشيخ في مستوى مادي مشابه لبقية أفراد القبيلة فإنهم يحرصون على الإسهام ببعض ما لديهم من الماشية أو الأراضي لتكون تحت تصرف الشيخ.

لا تختلف رمزية المكان في الطريقة الصوفية عن البنية القبلية، فقد كانت الزاوية أو التكية هي المكان الذي يتم فيه عقد جلسات الذكر والتوبة والبيعة، وهي المكان الذي يقطنه الشيخ ومريدوه من الطلبة المقربين الذي يرغبون بالتلمذ على يده، وتقع نفقة تأسيسها واستمرارها على عاتق المتبرعين والمتصدقين. كما شكلت التكايا عبر تاريخها مكاناً مفتوحاً، وله ميزانيته الخاصة، لإيواء المحتاجين والغرباء والمسافرين، وعمد الشيوخ إلى تكريس شكل تنظيمي لرعايتها وتمويلها وتوسعته لتصبح جزءاً من المجال المؤسسي المجتمعي الذي يحافظ على استمرار دورها وتأثيرها الاجتماعي. كما دأبت الصوفية تاريخياً على دفن شيوخها في التكايا والربط، فصارت تلعب دوراً روحياً باعتبارها مقصداً لطالبي البركة والخير، ما كرس قيمتها لدى الأتباع والعامّة وهذا ما يوضحه "ما كانت عليه دمشق وحدها في 1890 حيث كان فيها أكثر من 200 جامع وحوالي 200 ضريح للأولياء والأماكن المقدسة و14 تكية صوفية"²².

2.3. صناعة الهوية، الذاكرة والمخيال الجمعي:

استندت كل من البنيتين؛ القبيلة والصوفية، على مخيلة جمعية خاصة، كانت متوارثة لدى القبيلة في حين تمت صناعتها ثم توريثها لدى الطريقة، حيث شكل تطويع المخيلة أساساً لصناعة الهوية، ففي القبيلة مثلت الهوية القبلية المبنية على التعاقد حياة تدخل في يوميات الفرد والجماعة، حيث يشكل الترابط القريبي فيها (رابط الدم)، أو رابط التعاقد القبلي (عبر الحلف والتعاقد)، ضماناً لتحقيق العصبة اللازمة لانتصار القبيلة لأبنائها، وذويان الجزء في الكل والفرد في الجماعة، ويحقق كل طرف للآخر غاية مشتركة، وهي الحماية وحفظ الحياة والمصالح، والتي ارتبطت دوماً وفقاً لطبيعة الصحراء وتناحر القبائل بالحرب والقوة والمنعة، وبالرغبة في تكريس سطوتها وفرض سلطتها لضمان أسباب وجوده واستمرارها. إذ لا تحتاج القبيلة لشيء أهم امتلاك أسباب القوة وتمتين روابط التعاقد الموجودة أصلاً بين أفرادها، والعمل لصالح الجماعة في شؤونها الحياتية.

أما في الطريقة الصوفية فقد دأبت تدريجياً على صناعة هوية خاصة تميز بها عن محيطها وتدعو الآخر للانخراط فيها، إذ تم تشكيل ذاكرة لتأطير الأفراد الملتزمين بها، وتطويع الهوية الدينية لتكون الطريقة أداة للتعبير عنها وعن التدين بشكل عام، وذلك ما أدى إلى تكريس التمايز الجماعتي عن مجتمع الأفراد، وتشكيل نقاط ارتكاز تضمن تمييز الجماعة عن غيرها أو عن المحيط، وهو ما مكّنها من لعب دور مهم في المجتمع والدولة.

يطرح بنديكت أندرسون نظريته حول تشكل الجماعة المتخيلة "حين تتفكك جماعة الانتماء المباشر تقوم الجماعة المتخيلة بالمهمتين: المهمة التعويضية عن الجماعات الحميمية الأهلية التي اندثرت، ومهمتها الحديثة بإقامة جماعة سياسية تسعى نحو الوحدة والسيادة بتأسيس الكيانية السياسية... وهي ليست خيالية، بل حقيقية وواقعية لا لأن فعلها وتأثيرها واقعي فحسب؛ بل لأن تخيلها يجري بأدوات واقعية"²³، وهذا ما ينسحب على الجماعة الدينية التي تتجاوز حدود القرية أو القبيلة²⁴. ولما كان لدى الطريقة رغبة في تكريس وجودها ضمن المجتمع عبر تحويل حالة دينية ما إلى ظاهرة لها حواملها ورعاتها وركائزها، فقد اتبعت التوثيق أو السرد البطولي والملحمي – والذي تشارك فيه مع القبيلة – كما اتبعت تثبيت رواية الكرامات لشيوخها، وترجيح وجودهم كأولياء، مع استحضار مفردة الولي من القرآن، وترويح قيمة "أولياء الله" و"أهل الله"، وخاتم الأولياء²⁵، وأصحاب الكرامات واستحضارهم في أدق حالات التعبّد، حيث لابد من استحضار صورة الشيخ في الحضرة ومجالس الذكر (خاصة في الطريقة النقشبندية) لما له من قيمة في إشعار المتبع بقربه ممن علمه وأدبه؛ حتى صار وسيطاً بينه وبين ربه سعيّاً للوصول إلى الله بالقلب.

في هذه النقطة يظهر أثر جديد في فقه الطريقة وهي الشيخ الحي الذي ناقشه عبدالله حمودي باقتضاب، لكننا نجد أنه يمكن مقارنته باعتباره المثال الحي والموارد والمصدر؛ وهذا ما يمكن تلمسه في تركيز الطريقة على أن الدين يجب ألا يؤخذ من الكتب، بل بتقليد حملته بناء على الاعتقاد بأن انتقال الدين من جبل إلى آخر... خير من تعلمه وانتقاله بالتدوين، فتعلم الدين من السطور يكون سبباً في ظهور الاختلافات والفروقات عند تطبيقه، وهذا ما جعل أولياء الله الذين يحيون دين الإسلام بمحبة عظيمة يلعبون دوراً كبيراً في انتقاله من جبل إلى آخر دون أن يُحرّف غيره من الأديان²⁶، وهذا ما يُظهر في الوعي الصوفي شكلاً من أشكال تجاوز السلطة المرجعية للنص بواسطة إعلاء سلطة حامل هذا النص.

كما ذهب الصوفية شكلياً إلى التأصيل لمذهبها عبر اتباع نفس الطريقة التي تم اتباعها في رواية الحديث وكتب الفقه والتفسير، فأعلنت بعض طرقها مثلاً أنها تتبع التأصيل ذاته في عباداتها وممارساتها عبر اتصال المنهج الصوفي بأصول تصل إلى النبي ﷺ، وتنقل منه لأبي بكر ثم سلمان الفارسي ثم جعفر فأبي يزيد البسطامي، وصولاً إلى يوسف الهمداني²⁷. ثم أوجدت نظام الإجازة من شيخ إلى شيخ لتشكيل سلسلة سميت بالسلسلة الذهبية للطريقة وشيوخها. وقد تم تكريس مركزية هذه السلسلة عبر الاعتقاد بأن قراءة الأسماء التي تكونتها تفيد في تفريغ الكروب وقضاء الحوائج²⁸، مما يعني دخولها كشعيرة تعبدية يؤجر المريد عليها، وتعد عاملاً في الاستجابة لدعائه.

²² عباس المرشد، الجغرافيا المتدينة الامتداد والاستيعاب لدى متصوفة الشام، الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2013م)، 397.

²³ بندكت أندرسون، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014م)، 14.

²⁴ انظر: أندرسون، الجماعات المتخيلة، 15.

²⁵ يعود الفضل الرئيس في إبداع هذا المفهوم "خاتم الأولياء" إلى الصوفي الكبير الحكيم الترمذي (ت: 319هـ) الذي خصص كتاباً له، وقد عرفه – أي خاتم الأولياء – بأنه من أعطى ختم الولاية، وبالختم صار حجة الله على أوليائه، ... وهو الولي الذي يسير به الله على طريق محمد صلى الله عليه وسلم بنبوته مختوماً بختم الله، فكما كان محمد صلى الله عليه وسلم حجة على الأنبياء، فكذلك يصير هذا الولي حجة على الأولياء. أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق: عبد الوارث محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، 77.

²⁶ عثمان نوري طوباش، السلسلة الذهبية الصوفية النقشبندية، ترجمة: محمد عز الدين سيف (إسطنبول: دار الأرقم، 2017م)، 53.

²⁷ طوباش، السلسلة الذهبية الصوفية النقشبندية، 59.

²⁸ انظر: محمد أمين الكردي الأربلي، تنوير القلوب في معرفة علام الغيوب (حلب: مطبعة الصباح، 1991م)، 598.

3. فاعلية البنية وحركيتها:

لا شك أن دراسة فاعلية كل من البنيتين في مرحلة أو نموذج ثابت لا تنفي بالغرض، بل لا بد من تقصي نزعاتهما وتحولاتهما وتبُّع الطبيعة المتحركة والمتفاعلة في الذهنية المؤسسة لكليهما، لذا سنركز في كل من البنيتين النقاط على النقاط الآتية:

3.1. نزعة التوسع والانتشار، الهجرة والاحتواء:

تحمل كل من البنية القبلية والشبكة الصوفية رغبة في التوسع والانتشار، ولذلك ذهبت القبيلة باتجاه تثبيت وجودها بالسيطرة على مواطن الرعي والحمى أو الهجرة لمواطن أخرى مع ارتباط حجمها بالنسل، في حين أن الصوفية اعتمدت على الدعوة متجاوزة حدود القبائل والأقوام. لذا فقد انتشر نمط الدعوة والانتشار الطريقي في شتى البلدان.

ويشكل هذا الفرق بين الأداتين عاملاً وازناً في تمايز قدرتهما على التوسع والانتشار، حيث تعجز القبيلة كبنية عرقية نسبية لها معدل تزايد سكاني محدد، عن منافسة الطريقة الصوفية التي تنتشر وتتسع عبر الدعوة لنمط تدين مفتوح على مختلف البيئات والجماعات البشرية المسلمة، ومتفق مع عاداتها وتقاليدها. بالإضافة إلى نشاط الصوفية في الدعوة للإسلام في بيئات غير مسلمة؛ كما في أفريقيا وغيرها، إذ تعتمد الصوفية على الانتشار بالفكرة والتقليد بعيداً عن العرق الذي هو عماد القبيلة، التي تعيش ضمن وسط قبلي يضم قبائل أخرى تشاركها السباق على السلطة والموارد.

من جهة أخرى، يشكل مفهوم الهجرة لدى الصوفية مبدأً أساسياً لتحقيقها وثباتها وانتشارها، وهذا ما يوضحه تحولها نتيجة للغزو الدامية من في الشرق إلى بلاد الشام والأناضول في العهد السلجوقي إلى الثغور ثم المدن الجديدة المفتوحة وصولاً إلى الحدود الغربية لدولة السلاجقة ولاحقاً الدولة العثمانية مثل القلندرية والحيدرية والوفائية²⁹.

أما في ما يخص سياسة الاحتواء فقد عجزت القبيلة عن أن تحتوي أكثر من أفرادها، واقتصرت إمكانياتها خارج ذلك على الدخول في تحالفات مع محيطها كان الهدف منه غالباً تثبيت وجودها لدى السلطات المحلية ضمن الدولة. لعبت القبيلة أحياناً دوراً في التشابك مع الدولة في النماذج التي تشكلت فيها الدولة على أساس القبيلة كما في الخليج، وبعض بلدان المغرب العربي، أو في إثبات وجودها وهيمنتها كسلطة محلية لها حصة أو دور واعتبار لدى السلطة المركزية. بالمقابل فقد نجحت الصوفية، سواء في موطنها أو في المناطق الجديدة، في سياسة الاحتواء والاستحواذ على المجال العام، الديني والاجتماعي، رغم عدم انخراطها في السياسة، إذ تركت السياسة لأصحابها وبقيت تعمل خلفهم كموجه وداعم. تجلّى ذلك أيضاً على المستوى المحلي حين طرحت الصوفية نفسها كمرجعية مستقلة ومحيدة بعيداً عن التعصب أو التحيز القبلي ما منحها بعداً قيادياً لا يتسم بالصدارة الاعتبارية الظاهرة، بل بالثقل، فاستطاعت تشكيل سلطة موازية للسلطة القبلية ومهيمنة عليها؛ كما في بدايات تشكل السلطنة العثمانية وتجمع القبائل الريفية تحت سلطة قائد صوفي لا ينتمي لأي منها. ظهر ذلك أيضاً في التحالف مع قوى الجيش في السلطنة العثمانية التي لعبت دوراً محورياً في تأسيسها وتحديد قيمها الروحية والفكرية والدينية وغيرها لاحقاً³⁰.

أما في مرحلة الدولة الحديثة ما بعد الاستعمار فقد ذهبت الطريقة باتجاه أن تكون ظهيراً لأنظمة الحكم وتلعب دوراً في تثبيتها واستمرارها، مستفيدة أحياناً من حاجة تلك الأنظمة لمحاربة الإسلام السلفي والإسلام السياسي، وبما يوائم خطة هذه الأنظمة لتأميم الدين، وجعله مواكباً لرؤاها، وعن ذلك تشكلت لاحقاً ظاهرة فقهاء السلطان، والتي هدفت لتمكين الدولة من احتكار الدين ومرجعياته الاجتماعية³¹.

وبالعموم.. فقد أسهم هذا الاحتواء في أن تثبت الصوفية نفسها كشريك حقيقي حتى في المناطق التي كانت تحت هيمنة سلطة القبيلة، وأن تنجح في استيعاب العامة وتمثّل مواقفهم بطرق شتى تتفق في معظمها مع المزاج العام السائد في البلاد.

3.2. التجديد وأدواته:

حملت القبيلة وزر عدم انخراطها في الدولة رغم أنها شكلت عنصراً مهماً في تكوين المدينة تاريخياً، واستمر النقد موجهاً لما تبقى منها كبنية ريفية تعتمد على العصبية في التشابك مع المحيط، بما يصطدم بفكرة المواطنة في الدولة الحديثة، في حين التصقت الصوفية، عبر ظاهرة التدين، بشتى أشكال الدولة، دون أن تصطدم بمبدأ المواطنة عموماً، فضلاً عن انحسارها إلى التصوف السلوكي خاصة.

نلاحظ أن قسماً من موجة النقد بالمعنى أعلاه، والتي انطلقت بعد الاطلاع على التقدم الأوروبي عبر موجات الاستعمار لأفريقيا والهند وانكشاف أوضاع دول المشرق وتأخرها، قد ذهب باتجاه التجديد الديني، محملاً الإسلام بالعموم، ونمط التدين الديني بالخصوص، مغبة تلك الأوضاع، ورغم أنه يمكن إرجاع مرحلة الانحدار لظروف عدة منها ما هو اقتصادي وثقافي ومؤسسي ومنهجي وصناعي، لكن قسماً منها ذهب باتجاه نقد الصوفية، وخصوصاً في انتقالها في كثير من صورها إلى الخرافات والأساطير، وإهمال العلم، وقد جاء ذلك متوافقاً مع مرحلة الحركة الوهابية التي دعت إلى العودة لأصول الدين وتجنب البدع والطرق، فنشأت حركة إصلاح ديني في تركيا وسوريا والعراق نهايات المرحلة العثمانية تضم شخصيات صوفية عملت على محاولة تنقية الصوفية مما شابها في مراحل سابقة، ومحاولة إنشاء مقاربة تضعها في موقف التوافق مع الدين وأصوله، مع الحفاظ على أصول النهج الصوفي وأسسها، سعياً لإخراجها من حالة الركود والتسليم، حيث "تزايد الهجوم القديم على البدع في أواخر القرن التاسع عشر ليتحول إلى مطالبة بإصلاح كامل للإيمان"³².

²⁹ انظر: اورخان أوقاي، الحياة الدينية، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، إشراف: أكمل الدين احسان أوغلو، ترجمة: صالح سعادوي، (استانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية (إرسكا)، 1999م)، 171.

³⁰ يذكر المؤرخ عاشق باشا زاده أربع فرق لعبت دوراً أساسياً في تأسيس الدولة العثمانية، الأولى: غازيان الروم وهم الأبطال القليلون في الأناضول، والثانية: أبدال الروم وهم درويش خراسان، والثالثة آخيان الروم أي الآخية، وباجيان الروم الآخية النسوية التركمانية، والتي أسستها فاطمة خاتون باجي زوجة آخي أورن مؤسس الآخية. انظر:

Aşık Paşazâde, Osmanlıların Tarihi, haz. Kemal Yavuz, Yekta Saraç, (İstanbul: K. Kitaplığı, 2003), 298.

³¹ عباس المرشد، الجغرافيا المتدنية الامتداد والاستيعاب لدى متصوفة الشام، الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام، 408.

³² غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 218.

نشطت أيضاً حركة مماثلة روادها صوفيون في بعض دول المغرب العربي ومناطق أخرى من أفريقيا، كان من أشهرها الحركة السنوسية. أما الهند فقد أسس فيها المقاوم الشيخ أحمد البريلوي الطريقة الصوفية المحمدية خارجاً عن الطرق التي تتلمذ عليها وضمت تجديداً وتأصيلاً وإصلاحاً مبكراً بمواجهة الاستعمار البريطاني منذ القرن الثامن عشر. كما أنه إبان دعوة الحداثة في بداية القرن التاسع عشر، والتي شهدت حركات أصولية في أديان العالم³³، تشكل ضمن الصوفية التركية تيار إصلاحية ذو منزع صوفي لمواجهة الحركات الإصلاحية الأصولية والتيار الحداثي معاً.

ومن ناحية أخرى، ووفقاً لما لاحظته نابل غرين عن أن ركود الصوفية المديد عبر قرون قد "مثل أساساً للمجال الإمبراطوري التجاري والزراعي والبيروقراطي"³⁴، ما يدفعنا لتفسير توافق السطوة الإمبراطورية مشرقياً مع التوجه الصوفي الراكن للسكون وعدم الفعل في المجتمع أو الدعوة لتغييره؛ بل وغالباً التحالف مع السلطات التي احتاجتها لتوطيد حكمها وضمان استقرار البلاد. أما في مرحلة خروج الاستعمار فنجد أن الصوفية أبقت على نفسها بحالات محددة أحياناً، وعبر ولاء بلا أثر سياسي، لتكون متوافقة مع السلطات الحاكمة في الأنظمة الشمولية والعسكرية، وفي موقف حراك فاعل أحياناً أخرى في البلدان التي وقفت أنظمتها ضد الدين كما تركيا، كرد على موجة العلمانية التركية والأنظمة العسكرية التي منعتها أو دأبت على تحجيمها، حيث سعت الصوفية إلى الدفاع عن الدين على طريقتها التي كانت شكله الأوحده، محافظة على أطرها رغم القرارات الخاصة بالمساجد والمعاهد الدينية، وشكلت مظلة فكرية لتيار الإسلام السياسي وناشطة في أطره، حتى أنجزت أحزاباً حكمت تركيا عدة فترات سابقاً، والآن. ولا شك أن وجود هامش معارضة وأحزاب كان له دور في دفع الصوفية إلى تأطير نفسها والانتقال للأحزاب خلافاً للأنظمة الدكتاتورية العربية التي استخدمت الصوفية وجبرتها وافقدتها القدرة على الانتقال نحو فعل سياسي.

أما في المناطق التي حورب فيها المسلمون، كما في الهند، فقد افرقت بين مجددة فاعلة وأخرى تقليدية معتزلة عن الفعل الاجتماعي³⁵، في حين بقيت الصوفية في الأطراف والأرياف طريقاً تعميها مظاهر الشعوذة والخرافات، ويسيطر عليها العاملون بالسحر تحت مسمى الشيخ والعارف والعراف والسيد.

يمكن القول عموماً، أن القبائل والطرق، قد تبنت على اختلافها، موقف الشعوب من الاستعمار وشاركت في الثورات ضده والعمل على طرده، ولعل النموذج الأوضح في هذا السياق هو التوحد المفصلي الذي حصل في المغرب العربي بين كل من الطريقة والقبيلة، حيث كانت الحركة السنوسية قبلية وصوفية في آن واحد، فقد اعتمدت على النسب الأشرافي للرسول ﷺ قبلية، وعلى الطريقة المتصلة بالنسب إليه، لتشكل بنية اجتماعية متكاملة مع تطور النمط الاقتصادي السلعي في برقة و محيطها الأوسع، ولتمثل السنوسية حركة المجتمع حينذاك، فكانت عماد حركة المقاومة وصولاً إلى الدولة³⁶، كما تجلى هذا التشابك في تونس عبر دور خاص للطريقة كطرف مقابل للسلطة المخزنية- الدولة، ومتفق مع القبيلة لتجذير سلطة الزاوية الخمليشية وفرض وجودها المحوري بين تعدد الأقطاب³⁷.

نجد إذن أنه من جهة انتقال القبيلة إلى المدينة، فقد كان أثره جزئياً وغير مؤثر، نظراً لانتقال أبنائها كأفراد وجماعات صغيرة اندمجت في الفضاء المدني. في حين اعتمدت الطريقة الصوفية ولتثبيت سلطتها في المجتمع المدني، ومن ثم الأطراف، عدم الاصطدام مع السلطة، بل والاتفاق معها ورغم أن منبتها العرفاني الذي تعدت به كان موقفاً معارضاً لنسق السلطة، فقد تبنت موقفاً مؤيداً للسلطة في العصر الحديث، وقد لعبت دوراً محدداً بعدم ممارسة السياسة حتى صارت قاعدة لدى مرديها، ما يشكل موقفاً سياسياً بعدم معارضة السلطة القائمة سواء كانت عربية أم أجنبية. أما تركيا فتخرج من هذا التصنيف باعتبار أن الصوفية فيها قد دفعت باتجاه تأسيس أحزاب سياسية.

النتيجة في ذلك كله، نجد أن موقف الصوفية، عربياً، كان شبيهاً بموقف القبيلة، حيث وافقت بعضها الاستعمار كالطريقة التيجانية التي عملت مع الفرنسيين في الجزائر، في حين وقفت السنوسية ضده. وعموماً لا يمكن الحكم على جميع الطرق حكماً واحداً في موقفها من الاستعمار، رغم أن موقف أغلبها كان رافضاً له. ولكن الثابت في مرحلة دولة ما بعد الاستعمار هو الموقف الموارب الذي وقفه التصوف من السلطة، والرافض لأي اصطدام معها حتى ولو كانت لا دينية بالمطلق.

3.3. صورة الآخر ومدلولها بين الطريقة والقبيلة:

تتصل صورة الآخر في الوعي القبلي والصوفي اتصالاً وثيقاً ببيئتهما ومجال حضورهما ومحيط تأثيرهما. ولما كان المجال الذي شغلته القبيلة هو بيئات البداوة والريف، في حين انتشرت الصوفية باتجاه معاكس بدءاً من المدن الكبرى، ثم انتقلت إلى الأطراف والمدن البعيدة والأرياف. سنجد أولاً أن ثنائية مدينة / ريف قد شكلت لدى أبناء القبائل ثقافة خاصة غير مرحب بها، ليس على مستوى وعي العلاقات وأنساق التواصل والتشابك فحسب، بل وحتى على مستوى عادات الطعام والملبس، ما طبع القبيلة تاريخياً بالريف وعلاقاتها، لطبع الطريقة بالمقابل بطابع المدينة وأنساقها، وهذا ما جعل لنشوء الدولة، ومن ثم سياسات السلطة، دوراً مؤثراً في حياة الطرق، حيث نلاحظ على المستوى التاريخي أنه وعند نشوء الدولة السلجوقية ثم العثمانية كان الاعتماد على الصوفية القبلية في الريف، وذلك لكونها تمتلك السلطة الروحية على القبائل التي تحتاجها السلطة؛ لتحقيق إجماع مع رابطة روحية تتجاوز تنافس القبائل، ثم مع تطور الدولة واتساعها، وتمدنها، كُرست الصوفية المدنية لتحظى بالاهتمام والدعم المادي والسياسي والمؤسسي، وذلك لاعتبارات خاصة تهدف لدعم الاستقرار ولعب دور الوسيط بين الدولة والمجتمع منعاً لحدوث حالات تمرد ضدها³⁸. كما سعت السلطة إلى توثيق العلاقة مع الصوفية المدنية لكونها متعلمة مسالمة ومفيدة في الحفاظ على النظام الاجتماعي³⁹، وبذلك استطاعت الأخيرة ترسيخ مكانتها عبر التشارك مع البيروقراطية الحاكمة.

وللبحث عن صورة الآخر ومدلولها في ظل هذا التشابك والافتراق بين الطريقة والقبيلة، ينبغي أولاً تعريف الآخر لديهما، فهو عند القبيلة قبيلة أخرى، ولقد

³³ انظر: غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 219.

³⁴ غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 219.

³⁵ انظر: غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 222.

³⁶ انظر: بوزوجة سميرة، الطريقة السنوسية ومواقفها من قضايا العصر محلياً وإقليمياً دولياً (وهران: جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، أطروحة دكتوراة، 2017-2018م)، 53.

³⁷ انظر: محمد ججاح، الزاوية بين القبيلة والدولة مساهمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي للزاوية الخمليشية بالريف (المغرب: منشورات أفريقيا الشرق، 2015م)، 1/المقدمة.

³⁸ المرشد، الإسلام الثامن: التصوف في بلاد الشام، 389.

³⁹ غرين، الصوفية نشأتها وتاريخها، 160.

انعكس هذا الأمر سياسياً في التوافق على أطر وأعراف قبلية عامة، مع احتفاظ كل قبيلة بحقها في العمل لمصلحتها بما لا يصطدم مع أخرى في ظل انحسار ذهنية الغنيمية والغزو في مرحلة الدولة، لتتطور بالمقابل ذهنية النكاية فتكون وسيلة سلسلة ومحركة للتفرد والاستثثار والتنفع.

والشكل الثاني للآخر هو الآخر غير القبلي أي الحضري وقد فصل علي الوردي نظرة ابن الريف القبلي المتعالي على ابن المدينة وأهلها سواء في الملبس والمأكل والعادات والقيم، في حين لدى الطريقة نجد: الآخر هو غير المتدين عموماً وغالباً نجد النظرة له أنه خارج الدين أو ضال، أو ربما عدو، ولذلك تقتضي آداب الطريقة أن شيخها "يجب عليه أن يمنع المريدين عن التكلم مع غير إخوانهم إلا للضرورة"⁴⁰، غير أن التبدلات السياسية الحديثة التي رافقت مرحلة الدولة الوطنية ورغبة الصوفية في عدم تجاهل النشاط السياسي غير المباشر، كرسّت مع الوقت طريقة مفتوحة في التعامل مع الآخر باعتباره حليفاً أو داعماً سياسياً محتملاً.

أما الشكل الأكثر استقراراً للصورة الآخر في الوعي الصوفي في مرحلة الدولة الحديثة، فقد جاء نتيجة مواجهة الصوفية للمد الإسلامي السلفي الذي عمل على محاجبتها في أصولها وفقهاها، فتحزبت ضده ونظرت له كعدو يصارعها المكانة والسلطة وينافسها على رأس المال الرمزي للدين، وهو ما أدخلها في حالة تحزب وتخذق مضادة لتلك الممارسة بغية الاستثثار بالدين واحتكاره.

الخاتمة:

تقودنا خاتمة هذا البحث إلى ثلاث مقولات تمثل باعتقادنا النقاط الرئيسية المفسرة للتشابه والاختلاف بين البنيتين الصوفية القبلية على حد سواء، ويمكن إجمال هذه المقولات فيما يأتي:

1. البنية المغلقة والبنية المفتوحة:

تعتمد البنية الاجتماعية المغلقة على عدد محدود من الأفراد، وتنحصر فيهم وفي النسل الذي ينتمي لهم، كالعائلة أو بعض أشكال الدين الذي لا يقبل دخول فرد من خارجه؛ وتكاد تكون هذه البنية مشتقة من الأسرة التي تُعد القبيلة شكلها الأكبر؛ خاصة وأن الأخيرة بقيت مغلقة ومحدودة بالنسل القرايبي؛ لتتشكل كيانياتها وبنيتها على ترابط عضوي ورابطة دم محددة؛ بالإضافة إلى أن المتغيرات الاقتصادية والموارد لا تؤثر في زيادة كنفيتها. في حين أن البنية المفتوحة تشكل شبكة قابلة للنمو والتطور، حين تشكل فيما بين مكوناتها ترابطاً يتجاوز البنى المغلقة ويضمها، ما يعني أن الكتلة المتشكلة عنها مفتوحة قابلة للتوسع وقادرة على تجاوز الجغرافيا، وهو ما امتلكته الدعوات القائمة على مبدأ روعي أو فكري، وعلى رأسها الدعوة الدينية والصوفية التي رغم أنها شكلت الفضاء الطرقي الذي يحتوي البنى المغلقة ضمنه، وإلا أنها ارتكزت إلى القيم الروحية التي أسست لنسق مستقل له تعاضده وسردياته الخاصة التي تميز بها المتصوفون عن العامة. اتسمت الطريقة الصوفية أيضاً بكونها دعوة دينية مفتوحة سواء للمسلمين أو في البلدان غير مسلمة، فشكّلت بذلك شبكة متصلة من الدعوة للإسلام لدى شعوب كثيرة؛ كمناطق أفريقيا والهند وبعض أجزاء أوروبا.

2. السلطة الرمزية والمجسدة – سلطة الملك لا الحكم:

لما كانت السلطة التي تعتمد رمزية روحية، تمتاز بحضورها في أذهان أصحابها وضحاياها؛ باعتبار أنها تعتمد رقابة ذاتية يخضع الفرد فيها نفسه لرمز معين؛ فإن طرح كل من القبيلة والطريقة لنفسها كجزء من سلطة المجتمع قبالة السلطة المجسدة (أنظمة الحكم) أظهر فرقا مميزا بينها، إذ نجد أن القبيلة عجزت أن تكون مستقلة عن الدولة ونظم الحكم، وذلك لوجود قبائل أخرى تقبل بالتبعية للسلطة مقابل الاستفادة منها في الاستقواء على غيرها من القبائل، ما أخضع المجتمع القبلي عموماً للعبة التخادم والتنافس مع السلطة المركزية العاملة على استثماره، وأخضع القبيلة ذاتها لاحتمال التشطي عبر جدلية التجاذب الداخلي وظهور وجهات قبلية تصنعها وتدعمها السلطة المركزية. أما الطريقة الصوفية فقد تفردت بكونها انتشرت في وسط لا يناقضه نداء آخر، ولا يمثل الخارجون عن شبكتها وعلاقاتها عدواً، بل هدفاً مؤهلاً لدخولها، وبقيت على مسافة كافية في الغالب من سلطة أنظمة الحكم مكنتها بسلطتها الاعتبارية والرمزية في المجال العام، وبذلك نجحت الصوفية في تجنب الصدام مع السلطة عموماً، وحافظت على موقع يغري السلطة بالتقرب منه واستثماره لصالحها؛ خصوصاً أنها نجحت في احتكار القيم الرمزية للدين.

أما من جهة تشابه البنية بين الطريقة والقبيلة، فقد لعبت كل منهما دور الوسيط بين الدولة والفرد، لكن ما امتازت به الطريقة هو قدرتها على اختراق، أو جمع، البنى القبلية بما يتلاءم ورؤية السلطة الحاكمة وغاياتها. كما اتسمت الطرق الصوفية أيضاً بحفظ توازن القوى بين الريف والمدينة في المناطق المفتوحة، ما استوجب تحول دور الوسيط من الشيخ الصوفي القبلي إلى المرجع "الديني" الذي يري شؤون الدولة ورعاياها.

3. التأقلم والتحول وإمكانات الانزياح:

برعت الصوفية في استيعاب عادات وتقاليد الشعوب، وتحورت بما يوافق ثقافات المختلفة، بل ونقلت ثقافات الشعوب وبعض عاداتها إليها، نجد مثلاً أن "القدماء من شيوخ النقشبندية كانوا من أهالي تركستان وما وراء النهر. ولذلك تسربت عادات هذه المنطقة وتقاليدها إلى الطريقة النقشبندية"⁴¹، كما أن المرونة التي تحملها في وسط محكوم بعادات وتقاليد كثيرة، وصعوبات حياتية جمة، استطاعت أن تكون أفقا محلصاً وفضفاضاً قبالة الجهل بالدين وشؤونه، حين استطاعت أن تعتني بما يجول في روح الفرد وتدفعه إلى أن يتطهر من ذنوبه ويجد الأمان الروحي الذي ينشده. ولذلك يتجلى الانزياح الأول لدى الصوفية في ابتداعها خطأ تعبدياً خاصاً بعيداً عن العامة وعن جمهور علماء السلف، ولقد جاءت مكونات هذا الخط التعبدية مستمدة من الإشراقية والعرفانية أحياناً، أو من اجتهاد علماء التصوف الأولين كالغزالي؛ وإبداعه في تصور العبادة والاعتزال والتعلم عبر آليات جديدة لم تخالف أصول الدين بل التزمت به. أما الانزياح الثاني فيتجلى في نزوع الصوفية إلى المرونة وتقبل ثقافات الآخرين وإدخالها ضمن الطقوس المفتوحة للتدين والعبادة، وهذا ما نجده واضحاً في التصوف التركي

⁴⁰ الكردي الأربلي، تنوير القلوب، 526.

⁴¹ انظر: الشيخ قسم الكفوي أحد شيوخ النقشبندية، من المقدمة في كتابه، Kasım Kufrahi, Nakşibendiliğin Kuruluşu ve Yayılışı (Intiodaction) Türkiyat Enst. no. 337 Istanbul-1949

الذي اغتنى من ثقافات الأمم السابقة وعاداتها وتنوع معتقداتها، دون أن يلزمه ذلك بالخروج عن النسق الصوفي الإسلامي وسنن وتعاليم رواده المبرزين، لتمثل تركيا موطناً لتطور التصوف وتجذره التاريخي والاجتماعي، الأمر الذي أتاح الإمكان لبروز ثقله الثقافي والسياسي، وشرطاً رئيساً لنجاح تأثير الطرق الصوفية في المجال العام.

نجد بالمقابل أن القبيلة لم تحظ بأي من إمكانات التأقلم والتحول والانزياح التي حظيت بها الطريقة، وبخاصة في المجالين السياسي والاجتماعي العامين، إلا في حالات محددة ارتبطت إما بغياب الطريقة الصوفية، كما في دول الخليج التي تأسست على الأصول القبلية، وإما بحضور الطريقة في بنية القبيلة وتقديم الدعم لها، كما في المغرب العربي الذي استطاع تشكيل حركة متناسقة بين الجانبين؛ الصوفي والقبلي، أسهمت في تطوير المجتمع المغربي وتشكيل تفاعلاته.

المصادر والمراجع

- ابن خلدون، عبد الرحمن. *شفاء السائل لتهديب المسائل*. تحقيق: محمد مطيع الحافظ. دمشق: دار الفكر المعاصر، الطبعة 1، 1996م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. *مقدمة ابن خلدون*. تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب، الطبعة 1، 2004م.
- آل ثاني، حسن بن محمد بن علي. *مجموع الفضائل في فن النسب وتاريخ القبائل قبيلة آل بن علي وسليم والمعاوية*. الدوحة: بدر للنشر، الطبعة 2، 2007م.
- أندرسون، بندكت. *الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها*. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. بيروت، 2014م.
- أوقاي، اورخان. *الحياة الدينية، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة*. إشراف: أكمل الدين احسان أوغلو. ترجمة: صالح سعداوي. استانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية (إرسكا). 1999م.
- أورهونلو، جنكيز. *إسكان العشائر في عهد الامبراطورية العثمانية*. ترجمة: فاروق مصطفى. دمشق: دار الطليعة الجديدة، 2005م.
- بن أبي سعيد، محمد بن المنور. *أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد*. ترجمة: إسعاد عبد الهادي، قنديل القاهرة: المجلس الأعلى للترجمة، 2007م.
- جحاح، محمد. *الزاوية بين القبيلة والدولة مساهمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي للزاوية الخمليشية بالريف*. المغرب: منشورات أفريقيا الشرق، 2015م.
- الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن، ختم الأولياء، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.
- حمودي، عبد الله. *الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة*. ترجمة: عبد المجيد جحفل. الدار البيضاء، دار توبقال، الطبعة 4، 2010م.
- سميرة، بوزبوجة. *الطريقة السنوسية ومواقفها من قضايا العصر محلياً إقليمياً دولياً*. وهران: جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، أطروحة دكتوراة، 2017-2018م.
- السهروردي، شهاب الدين عمر بن محمد. *عوارف المعارف*. تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة 1، 2006م.
- الصويان، سعد. *الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور دراسة أنثروبولوجية*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010م.
- طوباش، عثمان نوري. *السلسلة الذهبية الصوفية النقشبندية*. ترجمة: محمد عز الدين سيف. إسطنبول: دار الأرقم، 2017م.
- العسكري، عبود عبد الله. *الطرق الصوفية: واقع وطموح*. دمشق: دار النمر، الطبعة 1، 2006م.
- غرين، نايل. *الصوفية نشأتها وتاريخها*. ترجمة: صفية مختار. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، د. ط، 2018م.
- القرطبي، محمد بن أحمد. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: عبد الله بن المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة للنشر، الطبعة 1، 2006م.
- الكردي الأربلي، محمد أمين. *تنوير القلوب في معرفة علام الغيوب*. حلب: مطبعة الصباح، 1991م.
- المرشد، عباس. *الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام*. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2013م.
- نفيسة، محمد. "الصوفية في دمشق بين الطريقة والسياسة". *مجلة قلمون* 13-14 (كانون الأول 2020م)، 157-178. <https://2u.pw/RK5VxDzp>

Kaynakça | References

- Abbâs el-Mürşid, el-İslâm el-Nâim. *et-Tasavvuf fî Bilâdi's-Şâm, Bahs: el-Cuğrâfiyyetu'l-Mutedeyyine fî Bilâdi's-Şâm*, Mecmûatu Baḥiseyn. Dubai: Merkez el-Mesbâr li'd-Dirâsâti ve'l-Buḥûsi, 2013.
- Abdullah Ḥamûdî, eş-Şeyḥu'l-Mürîd. *en-Nusuku's-şekâfi li's-Şulta fî'l-Müctemâ'âtî'l-Arabîyyeti'l-Hadîse*. Trc. Abdü'l-Mecîd Caḥfel. Dârü'l-Beyzâ: Tobukal, 2010.
- Abûd el-'Askarî. *et-Turûku's-Şûfiyye: Vâkea' ve Tumûh*, Dârü'l-Nemîr. Şam: 2006.
- Aşık Paşazâde. *Osmanoğulları'nın Tarihi*. Hz. Kemal Yavuz - Yekta Saraç. İstanbul: K. Kitaplığı, 2003.
- Benedict Anderson. *el-Cemâ'ât'ul-Müteḥayyile: el-Teammulâtu fî Asli'l-Ḳawmiyyeti ve İntişârihâ*. Beyrut: el-Merkezu'l-Arabî li'l-Abhâs ve Dirâsâti'l-Siyâset, 2014.
- Buzbuca Samira. *el-Tarîkatu's-Şenûsiyye ve Mevâkıfuha min Ḳadâyi'l-Asri Meḥallîyyen İklîmiyyen Duvelîyyen*. Risâletu Doktorâ, Câmî'et Uherân Ahmed bin Belle, 2017/2018.
- Ebu Abdullah el-Ḳurtubi. *el-Câmiu'l-Aḥkâmî'l-Ḳur'ânî*. Thk. Abdullah bin el-Muḥsin el-Turkî. Beyrut: Mûessesetu'r-Risâleti li'n-Neşr, 2006.
- es-Suhreverdî. *Avârifu'l-Ma'ârif*. Thk. Aḥmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kâḥire: Mektebetu'l-şekâfeti'l-Dîniyye, 2006.
- Hakîm et-Tirmizî. *Hatmü'l-Evliyâ*. Thk. Abdülvâris Muhammed Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ḥasan bin Muḥammed bin Ali es-Sâni. *Meşmû'u'l-Fedâil fî Fenni'l-Nesebi ve Târîhi'l-Ḳabâ'il Ḳabileti Âl'i bin Ali ve Selîm ve'l-Me'âdîd*. Doha: Bedr li'n-Neşr, 2007.
- İbn Ebî Sa'îd, Muhammed İbnü'l-Münevver. *Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî's-Şeyh Ebî Sa'îd*. çev. Is'aad Abdel Hâdî Kandîl. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li't-Terceme, 2007.
- İbn Ḥaldûn. *el-Muḳaddime*. Thk. Abdullah Muḥammed ed-Dervîş. Şam: Dâru Ya'rub, 2004.
- İbn Ḥaldûn. *Şifâ'us-Sâili li-Tehzîbi'l-Mesâil*. Thk. Muḥammed Mutî' el-Ḥafız. Dar'ul-Fikri'l-Muâsır, 1996.
- Muḥammed Emin el-Kurdî el-Erbilî. *Tenvîru'l-Ḳulûb fî Ma'rifeti Âllâmî'l-Guyûb*. Halep: Maṭbatu's-Şabâḥ, 1991.
- Muḥammed Nafîse. "eş-Şûfiyye fî Dimeşk Beyne't-Tarîkati ve's-Siyâse". Mecelletu Ḳalamûn: el-Mecelletu'l-Sûriyyeti'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 13-14, 2020.
- Neil Green. *eş-Şûfiyyetu Neş'etuhâ ve Târîḥuhâ*, Trc. Şâfiye Muḥtâr. el-Memleketu'l-Muttaḥide: Mu'essesetu Hindâvî, 2018.
- Okay, Orhan. *El-Hayâtü'd-dîniyye, ed-Devletü'l-Osmâniyye: Tarîḥ ve Hadâra*. Trc. Salih Sadevî. İstanbul: IRCICA, 1999.
- Orhanlı, Cengiz. *İskânü'l-aşâir fî 'ahdi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Trc. Faruk Mustafa. Dimaşk: Dârü't-Talî'a el-Cedîde, 2005.
- Osman Nûrî Topbaş. *el-Silsiletü'z-Zehebîyye's-Şûfiyye: el-Nakşibendiyye*. Terc. Muḥammed İzzeddîn Seyf. İstanbul: Dâru'l-Erkâm, 2017.
- Şaad es-Şûyân. *eş-Şaḥrau'l-Arabîyye: şekâfetuhâ ve Şi'ruhâ Aber'l-'Usûr Dirâsetu Antropolojiiyyeti*. Beyrut: eş-Şebeketu'l-Arabîyyetu li'l-Abhâsi ve'n-Neşr, 2010.
- T. Parsons. *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press, 1949.

