

التصوف في اليمن في القرن السابع الهجري وأثره على الحياة الاجتماعية والسياسية

د. عرفات الرميمة

هناك اعتباران منهجيان ينطلق منهما تناولنا لموضوع هذه الدراسة؛ حيث يتعلق الاعتبار الأول بعدم جدوى الحديث عن التصوف في اليمن مبتوراً عن سياقه الطبيعي المتمثل في مسألتَي التصوف الإسلامي عموماً والزهد بشكل خاص. وقد كانت مسألة الزهد - تحديداً - مقدمة ضرورية للتصوف الإسلامي، حيث ظهرت نتائجها في سلوك بعض المسلمين عامةً، والمتصوفة منهم على وجه الخصوص. كان التصوف الإسلامي بمثابة المنبت الأصل أو الرحم الذي خرجت منه فروع التصوف في اليمن وباقي البلاد الإسلامية. وبالتالي؛ لن نتعرف على التصوف في اليمن المعرفة الصحيحة دون التعرف على التصوف الإسلامي من بداياته الأولى حتى اكتماله، فكل معرفة بالأصل تعني معرفة بالفرع أيضاً.

أما الاعتبار الثاني فيتعلق بصعوبة الحديث - في سياق هذه الدراسة - عن التصوف في اليمن والتعرف على ماهيته وتحديد خصائصه بصورة شاملة تغطي الفترة الزمنية منذ ظهور التصوف في القرن الثالث الهجري، أو أن تشمل الحيز الجغرافي لوجود التصوف في مساحة اليمن كاملاً. فإجراء مثل تلك الدراسة عن التصوف في اليمن بصورة شاملة (زماناً ومكاناً) لا ريب بحاجة لجهد كبير يستلزم وجود فريق متكامل من الباحثين وفترة زمنية قد تمتد لسنوات.

التأطير - سالف الذكر - لحدود الدراسة (موضوعاً وزماناً ومكاناً) تقتضيه ضرورات

منهجية تحاشياً لإصابة الدراسة بالترهل أو التخمّة البحثية، ولتمكين الباحث من ضبط حدود موضوعها بشكل علمي أقرب لشروط الدقة والموضوعية.

وفقاً لما تقدم، سوف نتحدث في هذه الدراسة عن التصوف في اليمن في القرن السابع الهجري وهو القرن الذي تكونت فيه ماهية التصوف في اليمن وبانت معالمه بشكل واضح مكّنت الدارسين من معرفتها. وسوف نتعرف على الأثر الذي أحدثته التصوف على مجمل الحياة الاجتماعية والسياسية في اليمن من خلال مواقف ومؤلفات الشيخ أحمد بن علوان باعتباره أهم شخصية صوفية ظهرت في اليمن في عصره وكون له طريقة خاصة به هي (الطريقة العلوانية) التي كان لها أتباع ومريدون داخل اليمن وخارجها ولا تزال لها الريادة حتى الآن، وباعتباره أيضاً نموذجاً يمكن القياس عليه من خلال هذه الدراسة.

بدايات التصوف في الإسلام ومقدماته :

لا يمكن الحديث عن التصوف والدخول إليه إلا من باب الزهد، فقد بدأ التصوف زهداً وانتهى إلى التصوف الفلسفي. ويمكن القول إن الزهد عامةً هو خلاف الرغبة في الشيء أو الحرص عليه، وهو عكس كل ميل ورغبة وهوى في الدنيا، ونستنتج ذلك من خلال المعنى اللغوي لكلمة (زهدٌ)، فالزهد والزّهادة في الدنيا، ولا يقال الزهد إلا في الدين خاصة، والزهد ضد الرغبة والحرص على الدنيا، والزّهادة في الأشياء كلها ضد الرغبة. وزهد أيضاً بالضم والتزهيد في الشيء وعن الشيء خلاف الترغيب فيه، وزهدٌ في الأمر رغبته عنه، وفي حديث الزهري: وسئل عن الزهد في الدنيا فقال: هو ألا يغلب الحلال شكره ولا الحرام صبره، أراد ألا يعجز ويقصر شكره على ما رزقه الله من الحلال ولا صبره عن ترك الحرام، ويفهم ذلك من قوله تعالى: {وَشَرُّهُ يَتَمَنَّ بِخَسِ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ} (سورة يوسف، آية: ٢٠)^(١).

الزهد له بذور في تعاليم الإسلام نجدها في الكتاب الكريم والسنة الصحيحة، ونجد له تجسيداً عملياً في سلوك الرسول الأكرم (عليه وعلى آله أفضل الصلوات وأتم التسليم) وسلوك بعض صحابته الأخيار الذين طلقوا الدنيا وأعرضوا عن متاعها الحلال، أي إن جذور الزهد إسلامية خالصة. وللزهد في الإسلام مفهوم خاص يختلف به عن غيره من الديانات

١- ينظر في ذلك: ابن منظور، لسان العرب، مادة (زهد).

الأخرى؛ فهو ليس رهبانية أو انقطاعاً عن الحياة الدنيا، بل هو معنى يتحقق به الإنسان فيجعل منه صاحب نظرة خاصة للحياة الدنيا يعمل فيها ويكد ولكنه لا يجعل لها سلطاناً على قلبه ولا يدعها تصرفه عن طاعة ربه^(١).

يُعدُّ الزهد أساساً متيناً بُني عليه التصوف فيما بعد، فإذا كان الأساس هشاً فإن البناء سوف ينهار، "ومن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده، لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة"^(٢). والزهد لا يكون إلا عن الرزق الحلال أما الحرام فقد نهى الإسلام عنه وأمر باجتنابه، بمعنى أن الإنسان قد يمتلك المال لكنه لا يجعله غايته التي يسعى إليها، ويتساوى عنده المال وجوداً وعدمًا، فقد يجد المال طريقه إلى يد الزاهد لكنه لا يجد الطريق أبداً إلى قلبه، وذلك هو لبُّ الزهد وجوهره، أي: أن تموت الرغبة في امتلاك المال مع توفره وليس العكس، أما من لا يملك المال أساساً فلا يعتبر زاهداً إلا بمقدار ما يجعل القناعة عن الأشياء بديلاً عنها. وعندما سُئل أحد الصوفية عن الزهد قال: "أن تكون معرضاً عما تملك لا أن تكون معرضاً عما لا تملك، فإن من لا يملك شيئاً فيمَّ يكون زاهداً؟"^(٣).

بداية الزهد قناعة في القلب عن الرغائب يتبعها تخلي الجسد عنها، وعندما سُئل الجنيد عن الزهد قال: "تخلي الأيدي من الأملاك وتخلي القلوب من الطمع"، وقد سُئل سري السَّقْطِي عن الزهد فقال: "يخلو قلبه مما خلت منه يده"^(٤).

يتضح مما سبق أن الزهد في المفهوم الإسلامي هو ارتفاع بالإنسان فوق شهواته ومطالبه النفسية والجسدية، وفيه تحرر واضح للإنسان من أن يكون عبداً لرغباته وشهواته ويخلص عبادته لله وحده. ويبدو مقام الإنسان واضحاً في الزهد من خلال عنايته بتهديب نفسه عن الماديات التي لا تجعل منه إنساناً حقيقياً جديراً بتلك الصفة، بمقدار ما تجعل منه إنساناً بأبعاد الطول والعرض فقط.

من المقدمات إلى النتائج:

يمكن القول إن الزهد شكّل طبيعته مقدمةً للتصوف، فهو يمثل طفولته وبداياته

١- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة، دار الثقافة، طبعة ١٩٩٣م، ص ٥٩.

٢- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، (نسخ وتصحيح: نيكلسون)، لندن، مطبعة بريل، طبعة ١٩١٤م، ص ٤٦.

٣- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٩.

٤- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، مرجع سابق، ص ٤٦.

الأولى فيما يمثل التصوف شباب الزهد ونضجه وفتوته، وذلك يعني أن التصوف لم يظهر فجأة ولم ينبثق دفعةً واحدة، ولكنه كان نتيجة لتداخل عدة عوامل (اجتماعية وسياسية وثقافية ونفسية)، ويرى البعض أن التصوف هو امتداد غير مستقيم لحركة الزهد التي ظهرت قوية أثناء الحكم الأموي^(١). وهناك بعض الباحثين العرب يرجعون حركة الزهد إلى ما قبل الدولة الأموية وتحديداً خلال الفترة التي تلت مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان (٣٥هـ)، من أولئك - على سبيل المثال - (حسين مروة) الذي فرّق في ذلك الشأن بين مسألتين: أولهما السلوك الزهدي لكبار الصحابة الذي اتسم بالطابع الأخلاقي الذي اقتصر على الالتزام بأسلوب الحياة اليومية المتواضعة دون أن يتجاوز ذلك ليتحول إلى ظاهرة عامة أو أن يحمل موقفاً متميزاً أو نظرية خاصة في الشعائر الإسلامية، وكان هذا المسلك متأثراً بالنشأة الأولى للإسلام قبل الفتوحات الإسلامية. والمسألة الثانية هي الزهد الذي اتخذ شكلاً دينياً ولكن جوهره اجتماعي سياسي وكان ردة فعل لمجمل الأحداث الخطيرة الدامية والصراعات السياسية المتلاحقة منذ مقتل الخليفة الثالث.

لقد اتخذ ذلك المسلك الزهدي طبيعة الموقف السياسي المعارض، لكنه أول الأمر اتخذ محتوىً سلبياً عديمياً لأنه وقف من الأحداث الدامية (مقتل عثمان أو القتال بين الإمام علي ومعارضيه) موقف الرفض للقتال وللعوامل السياسية التي أدت إليه دون إبداء الرأي الصريح وتحميل المخطئ خطأه والوقوف مع الحق ضد الباطل. لكن ذلك الموقف السلبي العدمي لأولئك الزهاد لم يستمر طويلاً بل أخذ زهدهم يبرز بوصفه ظاهرة عامة مضمونها معارضة الأوضاع الاجتماعية القائمة - آنذاك - والمتمثلة في بروز ظاهرة ثراء الحكام الأمويين وأقاربهم وفقر العامة من الناس بما فيهم السابقين إلى الإسلام. إن الظلم الاجتماعي في عهد الدولة الأموية كان في جزء منه باعثاً لظهور الزهد كردة فعل واحتجاج على كل المظاهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الكوفة والبصرة ومصر^(٢).

يمكن القول إن خصائص الزهد في تلك المرحلة كان مضمونها الرئيس هو الرفض الواضح لجميع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في عهد الدولة الأموية، وكان لذلك الرفض تجليات سلوكية أهمها: الانقطاع عن ممارسة الأنشطة الاجتماعية

١- عبد السلام نور الدين، العقل والحضارة، نيقوسيا - قبرص، دار سومر، ط٢، ١٩٩٢م، ص ٥٠.

٢- حسين مروة، النزعات المادية، بيروت، دار الفارابي، ج ٢، طبعة ١٩٧٩م، ص ١٥٠ - ١٥٣.

والاقتصادية والسياسية والتفرغ التام لممارسة الشعائر الدينية، مع قهر النفس وتعويدها احتمال كل المشاق وحرمانها كل مشتريات العيش واستشعار الحزن والقلق الدائم من عواقب الذنوب وخاصة الذنوب السياسية التي أدت إلى تمادي أغلب الأمويين في كَنز الذهب والفضة وحياة اللهو والمجون. وعن هذا الأصل السلوكي الذي يُسمى في عُرف الصوفية المجاهدة (مجاهدة النفس على كبح شهوات الجسد) قامت معظم التقاليد الصوفية بمختلف أشكالها الطرائقية والمذهبية، ومن هذا الأصل السلوكي بدأ النسب الحقيقي الذي يصل الزهد - بمعناه التاريخي - بالتصوف^(١).

لقد احتاج الزهد إلى عدة عقود كانت كافية لإنضاجه تماماً كي يتحول إلى التصوف المعروف.

ويعد التصوف تطوراً متدرجاً من سلوك الزهد والتتسك سابقاً، إلى القول بالمحبة والفناء والحلول فالتأمل الفلسفي فيما بعد، وتمثلت المرحلة الفلسفية في حركته بمدرستين أساسيتين هما: الإشراقية التي أسسها السهروردي، والوجودية التي أسسها ابن عربي^(٢). وفي هذه المرحلة اختلط التصوف بالفلسفة وظهرت مصطلحات فلسفية اصطفت بالذوق الصوفي مثل الحلول والفناء ووحدة الوجود، وما يهمن الآن هو معرفة التصوف من باب الزهد.

معنى التصوف:

هناك مشكلة يصادفها كل دارس للتصوف الإسلامي تتصل بأصل التسمية: من أين جاء اسم التصوف؟ وتلك مشكلة قديمة - جديدة، ذلك أن أبا نصر السراج الطوسي (٣٧٨هـ)، وهو من أوائل من تناولوا التصوف بالدراسة، قد أفرد فصلاً في كتابه (اللمع) بعنوان: "باب الكشف عن اسم الصوفية ولم سُموا بهذا ولم نسبوا إلى هذه اللبسة"، وقد بدأ بالتساؤل عن السبب في تسمية الصوفية بهذا الاسم دون أن ينسبوا إلى حال أو علم معين كما ينسب الفقهاء إلى الفقه والمحدثون إلى الحديث، ويرد الطوسي على ذلك قائلاً: "لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفاً

١- المرجع السابق، ص ١٥٩.

٢- ارتور سعديف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٢٧٥.

ومستأنفاً (.....) فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالاً دون حال ولا أضفتهم إلى علم دون علم"^(١). لكنه (أي الطوسي) يعود ويقرر أنه سماهم صوفية نسبة إلى ظاهر الملابس المنسوجة من الصوف التي يرتدونها، موضحاً أن لبس الصوف دأب الأنبياء والأولياء والأصفياء عليهم السلام^(٢).

أي إن التصوف - وفقاً لمفهوم الطوسي سالف الذكر - كان زهداً عن متاع الدنيا وخصوصاً عن اللباس الذي يُعطي الانطباع الأول عن صاحبه ويخبر عن حاله، فأراد الصوفية أن يزهّدوا عن اللباس المترف الناعم المريح من خلال اختيار لبس الصوف. وقد شاع اسم التصوف - نسبةً إلى لبس الصوف - وتلقفه كل من كتب عن التصوف بعد عصر الطوسي وحتى الآن، لأنه مناسب من حيث الاشتقاق، وقد قيل تصوّف لمن لبس الصوف، كما يقال تقمّص لمن لبس القميص.

لكن الطوسي ذكر سبباً آخر للتسمية لم يلتفت إليه أحد من الكتّاب الذين تناولوا التصوف شرحاً ونقداً، وهو أنه يعني الفقر، إذ يقول في ذلك: "وأهل الشأم يسمون الصوفية فقراء ويقولون قد سماهم الله فقراء فقال تعالى: {لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ} (سورة الحشر، آية: ٨)، وقال تعالى: {لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ} (سورة البقرة، آية: ٢٧٣)، وقيل لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن يحيى الجلاء (رحمه الله) ما معنى الصوفي قال: ليس نعرفه في شرط العلم ولكن نعرف فقيراً مجرداً من الأسباب كان مع الله عز وجل بلا مكان ولا يمنعه الحق من علم كل مكان سُمي صوفياً"^(٣).

يؤكد ما ذهبنا إليه ما قاله الكلاباذي (٣٨٠هـ) بقوله: "وأهل الشأم سموهم "جوعية" لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يُقيم الصلب للضرورة (.....) ومن تخليهم عن الأملاك سُموا فقراء. قيل لبعضهم: من الصوفي؟ قال: "الذي لا يملك ولا يُملك" يعني لا يسترقه الطمع. وقال آخر: هو الذي لا يملك شيئاً وإن ملك بذله"^(٤). وزيادة في التأكيد يذهب القشيري (٤٦٥هـ) إلى أن التصوف: "مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالبدل والإيثار وترك التعرض والاختيار. وقال معروف الكرخي: "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس

١ - أبو نصر السراج الطوسي، اللع في التصوف، مرجع سابق، ص ٢٠.

٢ - المرجع السابق، ص ٢١.

٣ - المرجع نفسه، ص ٢٧.

٤ - الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل الصوف، دمشق، دار الإيمان، (د. ت)، ص ٢١ - ٢٤.

مما في أيدي الخلائق فمن لم يتحقق بالفقر لم يتحقق بالتصوف"^(١).

ذلك يعني أن التصوف بدأ زهداً في الدنيا، وكانت علامة المتصوف الحقيقي أن يفتقر - وإن كان غنياً - عن كل الأشياء المادية التي تربطه بالدنيا وبمن يعيش فيها، ولا يرغب في أي شيء مما يمتلكه الناس من متاعها، وبخاصة المال لأنه يمتلك الناس ويصبحون عبيداً له من دون الله، وبذلك لا يتخلف الصوفي عن اللحاق بركب الروح الأعلى. ويؤكد القشيري أن علامة الصوفي الصادق: "أن يفتقر بعد الغنى ويذل بعد العز ويخفى بعد الشهرة، وعلامة الصوفي الكاذب أن يستغني بعد الفقر ويعز بعد الذل ويشتهر بعد الخفاء"^(٢).

إن ربط التصوف بالفقر سمة غالبية على أرباب التصوف وهو العلامة (الماركة الأصلية) المميزة لكل صوفي حقيقي وليس دخيلاً عليه، ذلك أن فقر الصوفي عن الماديات التي تربطه بالدنيا وبالكائنات هو الغنى الحقيقي والدائم الذي ينشده، لأنه يربطه بالغنى (الله) الذي لا يفتقر ولا يحتاج إلى أي شيء دونه، فمن استغنى بأي شيء غير الله سبحانه وتعالى فقد افتقر بما استغنى به، ومن ارتبط بالله وتحقق به وله ومن أجله فقد نال سعادة الدارين ولو لم يملك من متاع الدنيا شيئاً. فكل من عرف الله وارتبط به دون غيره عاش مرتاحاً غنياً به حتى وإن لم يملك شيئاً، وكل من لم يعرفه ولم يرتبط به يعيش تائهاً فقيراً حتى وإن امتلك كل الأشياء. وذلك لأن الغنى (مادة، جسد، دنيا، أرض) والفقر (روح، نفس، آخرة، سماء) وهذه من الثنائيات الصوفية المشهورة. وكان الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) يرى أن: "الفقر كائن في ماهية التصوف وهو أساسه وبه قوامه"^(٣).

أي إن ماهية التصوف الحقيقية هي افتقار صاحبه عما في أيدي الناس وترفعه وغناه عن المادة، وكما أوردنا سابقاً، قال الكرخي: "فمن لم يتحقق بالفقر لم يتحقق بالتصوف"، ذلك لأن المال يعمل على استعباد الإنسان من دون الله، فالسعي نحو الفقر هو الاستغناء الحقيقي عن جميع الماديات وهو حرية ضد العبودية التي تلتصق بالسعي وراءها، فالإنسان عبد كل ما استولى على نفسه، وشغل به عن الله تعالى. والإنسان في التصوف الإسلامي

١- أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشرية، بيروت، دار أسامة، طبعة ١٩٨٧م، ص ٢١٧ - ٢١٨.

٢- المرجع السابق، ص ٢١٧ - ٢١٨.

٣- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، الدار المصرية اللبنانية، ج ٥، (د. ت)، ص ٧٩.

يبلغ قمة الحرية حين يرفع نفسه عن شتى أنواع الضغوط الاقتصادية والاجتماعية، وقد تتخذ الحرية مفهوم الزهد والصبر والقناعة والإعراض عن الدنيا بالعبودية لله وحدة لبلوغ الحرية الحقيقية البعيدة عن استعباد الذات باللذة أو الضغوط الاقتصادية والاجتماعية^(١). وهنا يبرز مقام الإنسان في التصوف الإسلامي، المتحرر من أسر المادة - التي تفرض عبوديتها المستمرة باعتبارها ضرورة - والانسلاخ من طلبات الجسد التي لا تهدأ والإعلاء من شأن الروح للاقتراب من خالقها، وكما قال أحد المتصوفة: "الحرية أُلّا يكون العبد تحت رق المخلوقات ولا يجري عليه سلطان المكونات وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء (.....) قال الحسين بن منصور ليقصد الحلاج: من أراد الحرية فليصل العبودية"^(٢).

إن جوهر الحرية الحقيقي عند المتصوفة هو العبودية لله سبحانه وتعالى دون سواه، وتغدو "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب"^(٣). ويغدو الإنسان حراً كونه عبداً لله سبحانه وتعالى دون سواه، وهذا لسان حال المتصوفة؛ فالحرُّ لديهم هو من "لا يسترقه إلا كونه عبداً لله فهو حر عن ما سوى الله. فالحرية عبودية محققة لله فلا يكون عبداً لغير الله الذي خلقه ليعبده فوقى بما خلق فقيل فيه: نعم العبد انه أواب أي رجاع إلى العبودية التي خُلِق لها"^(٤).

يصبح التصوف مرادفاً لمعنى الحرية المطلقة ومعبراً عنها أكثر من غيره من فروع الفلسفة الإسلامية، وذلك على أساس أنه: "تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثّل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ من كل المؤثرات الخارجية الطبيعية والاجتماعية والنفسانية (.....) إننا نلمس معنى الحرية المطلقة في الإسلام عند المتصوفة لا عند المتكلمين أو الأصوليين"^(٥).

لقد تمت المماهة بين الفقر وبين التصوف، مما اضطر الإمام الغزالي إلى رسم العلاقة التي تحدد الالتقاء والافتراق بينهما بقوله: "فقد تُذكر أشياء في معنى التصوف ذُكر مثلها في معنى الفقر وتذكر أشياء في معنى الفقر ذكر مثلها في معنى التصوف، وحيث وقع الاشتباه فلا بد من بيان فاصل، فقد تشبهت الإشارات في الفقر بمعاني الزهد تارة وبمعاني

١- جميل م منيمنه، مشكلة الحرية في الإسلام، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤م، من ص ١٣٤ إلى ص ١٢٧، مرجع سابق.

٢- أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص ١٧١.

٣- علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، بغداد، وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٩٦م، ص ١١٦، مرجع سابق.

٤- جميل م منيمنه، مشكلة الحرية في الإسلام، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤م، ص ١٤٢، مرجع سابق.

٥- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١م، ص ٢٢، مرجع سابق.

التصوف تارة ولا يتبين للمسترشد بعضها مع البعض فنقول: التصوف غير الفقر والزهد غير الفقر والتصوف غير الزهد. فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر والزهد من مزيد من أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفياً وإن كان زاهداً فقيراً^(١).

يتضح لنا من كلام الغزالي أن المتصوف ليس هو الفقير فعلاً بل من يسعى نحو الفقر غنىً عنه وترفعاً عن المال، فليس كل فقير متصوفاً ولكن كل متصوف فقير هذا أولاً، وثانياً: أن هناك حدوداً فاصلة بين التصوف كسلوك والفقر كحالة اجتماعية من خلال ما ينفرد به المتصوفة من أحوال ومقامات وأذواق ومعارف لا يملكها غالبية الناس.

العرض السابق كان بمثابة لمحة موجزة عن التصوف الإسلامي، ولعلنا قد استطعنا تبيان ماهيته وخصائصه وأبرز ملامحه باعتباره الأصل الذي خرج منه التصوف في اليمن، وكل معرفة بالأصل تعني ضمناً معرفة تامة بالفرع، وذلك سينقلنا إلى تناول مسألة التصوف في اليمن.

التصوف في اليمن:

كما أشرنا في مقدمة الدراسة، لا يمكن الحديث عن التصوف في اليمن مبتوراً عن سياقه العام (التصوف الإسلامي)، فقد مر بنفس الخطوات التي مر بها التصوف الإسلامي من الزهد كحالة فردية إلى الانتظام في سلك التصوف الذي ظهر بشكله المتعارف عليه ابتداءً من نهاية القرن الهجري الثاني، حيث تميزت هويته وبانت معالمه بشكل واضح في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

عند الحديث عن جذور الصوفية في اليمن أو البذرة الصوفية الأولى التي غرست في اليمن نجد العلامة عبد الله الحبشي يرى أنها تعود إلى فجر الإسلام، وعلى وجه التحديد عندما قدم أهل اليمن (من زبيد) على رسول الله (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) ليدخلوا في الإسلام، فقال مقولته المشهورة في اليمنيين: "أتاكم أهل اليمن هم ألين قلوباً وأرق أفئدة، الإيمان يمان والحكمة يمانية"، حيث يرى الحبشي أنه من ذلك اليوم دخل التصوف إلى اليمن. ويمضي الحبشي في حديثه عن المتصوفين اليمنيين الأوائل فيختار أبا موسى الأشعري المتوفى سنة (٤٤هـ / ٦٦٥م) وأبا هريرة المتوفى سنة (٥٩هـ / ٦٧٩م) كنموذجين

١- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج ٥، ص ٧٩.

لأوائل الصوفية من اليمن، ليتناول بعد ذلك التابعين من المتصوفة فيقول: إن هناك عدداً كبيراً منهم تعود أصول أنسابهم إلى اليمن ومنهم التابعي الجليل طاووس بن كيسان المتوفى سنة (١٠٦هـ / ٧٢٥م) ووهب بن منبه المتوفى سنة (١٢٠هـ / ٧٣٨م). كما يشير الحبشي نقلاً عن صاحب تاريخ صنعاء بأنه كان يوجد العديد من الزهاد في صنعاء، وذلك في خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين^(١).

لكن، مع احترامنا الشديد لرأي العلامة الحبشي، إلا أنه قد خلط بين الزهد كسلوك غير ممنهج وبين التصوف كنظرية ومنهج ولم يفرق بينهما. فمن المعروف لدى الدارسين والباحثين في الفكر العربي الإسلامي أن الزهد في أواخر القرن الثاني الهجري تخطى نفسه وخرج من إطاره السلوكي الصرف إلى إطار تكيّف فيه السلوك والنظرية وتعامل معها، وعندما تكاملت الأسباب تحول الزهد تحولاً نوعياً كاملاً نحو التصوف، وهذا التحول الكامل يعني أنه حدث للتصوف انعطاف في جانبيين: الأول هو جانبه الفكري من حيث كونه أحد أشكال الوعي الاجتماعي في ظروف وخصائص تاريخية معينة، وحينها تكونت له أسسه النظرية ومفاهيمه الخاصة ومنطق حركته الذاتية المتمتع بنوع من الاستقلال النسبي. والثاني هو جانبه الاجتماعي من حيث كونه شكل خاص من أشكال انعكاس الواقع في الوعي، إذ أصبح تعبيراً عن موقف أيديولوجي بعد أن كان في أوائل مرحلته الزهدية تعبيراً عن موقف سياسي فحسب، وبهذا الانعطاف الأخير دخل التصوف في العملية الجارية لإعادة بناء المجتمع الإسلامي وأصبح جزءاً نشيطاً فيها، وذلك على أساس المعارضة لأيديولوجية الدولة الشيوقراطية التي كانت سائدة حينها^(٢).

التصوف في القرن السابع الهجري وظهور الدولة الرسولية:

التصوف في اليمن - وإن كان قد مرّ بالمراحل نفسها - إلا أنه لم تظهر معالمه وتشكل ملامحه بوضوح وتصبح له هويته التي تميزه سوى في القرن السابع الهجري (القرن الثالث عشر الميلادي)، وذلك مع نضوج التصوف الإسلامي وشيوعه في معظم الأقطار الإسلامية، وانتقال العديد من الطرق الصوفية المشهورة إلى اليمن، وكذلك الاستقرار السياسي والنهضة العلمية والفكرية التي صاحبت ظهور الدولة الرسولية (٦٢٨هـ - ٨٥٨هـ). كل ذلك

١- عبدالله محمد الحبشي، الصوفية والفقهاء في اليمن، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، ١٩٧٦م، ص ٩ - ١٢.

٢- حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩٣ - ١٩٤.

ترافق مع ظهور العديد من الشخصيات التي كان لها قصب السبق في مجال التصوف، نذكر منها على سبيل المثال: الشيخ علي بن عمر بن محمد الأهدل (في تهامة)، والشيخ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحكمي والمعروف بصاحب عواجه المتوفى سنة (٦١٧هـ) والشيخ جوهر بن عبد الله العدني المتوفى سنة (٦٢٦هـ) في عدن، والشيخ أبو الغيث بن جميل المتوفى سنة (٦٥١هـ) والشيخ أحمد بن علوان المتوفى سنة (٦٥٦هـ) في تعز، وأحمد بن الجعد الأبيّني المتوفى سنة (٦٩٠هـ) والصوفي أحمد بن موسى بن عجيل المتوفى سنة (٦٩٦هـ) في تهامة.

عندما تحدث العلامة عبد الله الحبشي عن تاريخ التصوف في الدول التي حكمت اليمن قبل الرسولين أكد أن: "تأريخهم الحقيقي يبتدئ بهذه الدولة الفتية التي كان من دأبها إحياء النهضات العلمية في اليمن عامة أياً كان نوعها، فهم شجعوا شتى طوائف العلماء من العبّاد والباحثين، ولا غرابة في ذلك فقد تشبع حكام بني رسول بالعلم حتى لا نعدم فيهم من يؤلف ويصنف ويناقش العلماء في مسائل البحث"^(١). وقد تحدث العديد من المؤرخين بأن الدولة الرسولية كانت أعظم دولة وطنية يمنية عرفها تاريخ اليمن منذ سقوط الدولة الحميرية، فقد توسعت سلطاتها لتشمل بعض المناطق في الجزيرة العربية حيث "تمكنت الدولة الرسولية من فرض سيادتها على مكة والحجاز عام (٦٣٩هـ / ١٢٤١م)"^(٢). كما شهدت تلك الدولة تطوراً لافتاً ونهضة شملت جميع المجالات حيث "قامت بإنهاض البلاد وتعميرها ونشر العلوم ونبع من أفرادها علماء عباقره حتى في الطب والرياضيات والتاريخ وغيرها ساهموا في إنهاض اليمن"^(٣).

كان من الضروري - آنذاك - أن ينتشر التصوف ويلقى المكانة التي يستحقها، فقد نشط التصوف في تلك الفترة نشاطاً ملحوظاً وصار له قاعدة عريضة من الأتباع والمريدين والمؤيدين. ومن أجل ذلك عمل حكام بني رسول بشتى الوجوه على تقريب كبار مشايخ الصوفية في اليمن إليهم نظراً لأن أصول آل رسول ترجع إلى الأكراد، ولذلك اعتمدت عليهم الدولة الأيوبية (سابقاً) في كثير من أمورها المهمة، وكان من الطبيعي أن يؤكدوا لليمنيين أنهم من أصل يمني وأن يثبتوا في نفوسهم وعقولهم وعقول عامة الناس من الرعية

١ - عبد الله الحبشي، الصوفية والفقهاء في اليمن، مرجع سابق، ص ٤٥.

٢ - صادق عبده علي قائد، التطور التاريخي للهوية الوطنية اليمنية، صنعاء، وزارة الثقافة والسياحة، ٢٠٠٤م، ص ٦١.

٣ - عبدالله عبدالوهاب الشماعي، اليمن الإنسان والحضارة، صنعاء، وزارة الثقافة والسياحة، ٢٠٠٤م، ص ١٤٠.

تلك المسألة المهمة والحيوية للوصول إلى سدة الحكم في اليمن دون أن يشوب نسبهم شائبة، ولم يجد آل رسول أفضل من كبار شيوخ الصوفية ليروجوا بين الناس أنهم من أصل يمني ويعود نسبهم إلى قبائل غسان إحدى القبائل اليمنية.

تذكر الروايات التاريخية أن عدداً من كبار شيوخ الصوفية كانوا يذيعون بين الناس أن اليمن سيتولى أمرها سلطان عظيم يعيد لها الأمن والأمان، وكانوا يقصدون به السلطان عمر الرسولي الذي لقب بعد ذلك بالمنصور. وفي هذا الصدد، يقول العلامة الحبشي: "عرف ذلك الشاب المتطلع لملك اليمن عمر بن علي الرسولي وهما ليقصد الفقيه الصوفي محمد الحكمي ومحمد البجلي، وهما كبار الصوفية في اليمن[قد تتبأ له بالملك ما يمكن لطموحه المتطلع من الاستفادة من نفوذهما الروحي (...). فأخذا يروجان مقالتهما السابقة بملكه اليمن، ويشيعان ذلك سراً ثم يذيعانه مقدماً لتهيئة النفوس والعقول لوثبته، وشاعت كلمتهما فتقبلها الناس بالترقب. ويضيف الحبشي: إذن فالدولة الرسولية تدين للصوفية بوجودها بعد أن مهدت لها عند الناس وأصبحت مما ينتظر وقوعه"⁽¹⁾. وهذا يعني أن الدولة الرسولية تبادلت المنافع مع الصوفية، فقد ساهم شيوخ التصوف في الترويج للرسوليين وعمل الرسوليين في التهيئة للتصوف من خلال المكانة المرموقة التي احتلها شيوخ التصوف لدى ملوك وسلطين تلك الدولة.

ماهية التصوف في القرن السابع الهجري (ابن علوان نموذجاً):

يمكن القول إن التصوف بوجه عام هو فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة للوصول إلى سعادته الروحية. وكلمة (تصوف)، وإن كانت من الكلمات الشائعة الاستعمال، إلا أنها - في الوقت عينه - من الكلمات الغامضة التي تتعدد مفوماتها بين الناس وقد تتباين أحياناً، وسبب ذلك أن التصوف حظ مشترك بين ديانات وفلسفات وثقافات وحضارات مختلفة وفي عصور مختلفة، ومن الطبيعي أن يُعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار وثقافات، ويخضع تعبيره عنها لما يسود حضارة عصره من ازدهار أو اضمحلال، لكن الواضح أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها، بيد أن الاختلاف بين صوفي وآخر يرجع أساساً إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثرة بظروف الزمان والمكان والحضارة التي ينتمي إليها

١ - عبد الله الحبشي، مرجع سابق، ص ٤٦.

كل واحد منهما^(١).

لم يكن اختيارنا للشيخ أحمد بن علوان (٦٥٦هـ) كنموذج نستطيع من خلاله التعرف على ماهية التصوف والأثر الذي طبع الحياة الاجتماعية والسياسية في القرن السابع الهجري خبط عشواء أو اختياراً اعتبارياً، لكنه اختيار نابع من معرفة لشخصية الشيخ ومكانته في نفوس الأتباع والمريدين سواء في زمانه أم في الوقت الراهن، وكذلك لما أحدثه من أثر واضح في إظهار معالم التصوف وتوضيح غاياته وأهدافه وتمييز الغث من السمين فيه.

لقد مثل ظهور الشيخ أحمد بن علوان علامة فارقة في تاريخ التصوف في اليمن، فقد حاز العديد من الألقاب التي تظهر المكانة التي احتلها، وأهم تلك الألقاب في زمانه لقب (جوزي اليمن) نسبة إلى أحد مشاهير علماء الإسلام وهو ابن الجوزي، وبعد ذلك ذاع لقب (أبي يزيد المعاني) و(الجنيد الثاني) نسبة إلى اثنين من أشهر أئمة التصوف الإسلامي هما أبو يزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦٤هـ) وأبو القاسم الجنيد البغدادي، واللذان عاشا في بغداد في القرن الثالث الهجري، وقد كان في اختيار تلك الألقاب دلالة على المقام الذي وصل إليه ابن علوان في التصوف في زمانه^(٢).

لكل ما تقدم من الأسباب، ذكر المؤرخ الشرجي الزبيدي (عاش بعد وفاة ابن علوان بمائتي عام تقريباً) أنه لا يُعلم لأحد من الأولياء في الجبل (لتمييزهم عن الأولياء في سهل تهامة) أتباع أكثر من الشيخ أحمد بن علوان. وليس في ذلك القول للمؤرخ الزبيدي أي مبالغة، فبالفعل لم يُعلم لأي من الأولياء في اليمن أتباع في حياته أو بعد مماته وإلى زماننا في الوقت الحاضر، كما هو موجود للشيخ أحمد ابن علوان^(٣).

لكل تلك الأسباب كان اختيارنا للشيخ أحمد بن علوان نموذجاً نستطيع من خلاله معرفة التصوف في اليمن في القرن السابع الهجري والأثر الذي أحدثه في حياة الناس في تلك الفترة.

١- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مرجع سابق، ص ٣.

٢- أحمد ابن علوان، مقدمة كتاب التوحيد الأعظم المبلغ من لا يعلم إلى رتبة من يعلم، (تحقيق: عبدالعزيز المنصوب)، صنعاء، مكتبة الإرشاد، ط ٥، ٢٠١٣م، ص ١٣.

٣- عبدالعزيز المنصوب، مقدمة كتاب الفتوح الفائت لأحمد بن علوان، صنعاء، مكتبة الإرشاد، ط ٤، ٢٠٠٦م، ص ٥٣.

تعريف ابن علوان للتصوف:

لقد كان ابن علوان مدركاً لماهية التصوف من خلال التجربة التي مر بها وعاشها وامتزج بها كما امتزجت بسلوكه، فهو يرى أن التصوف عبارة عن قصر يسكنه الفقراء، حيث يقول: "بُني قصر التصوف من جوهرين: أحدهما كمال التقوى والآخر حسن السخاء، فكمال التقوى أساسه وحُسن السخاء رأسه، وتم وانقطع الكلام، والسلام على ذوي الأفهام"^(١). وهو هنا يتابع ما يسمى التصوف الإسلامي (المسمى التصوف السُني) المستند أساساً على الكتاب والسنة، ولم يقترب في تعريفه ذلك من التصوف الفلسفي، مع أنه قد تعرّف على التصوف الفلسفي من خلال كتابات ابن عربي كما يظهر في اللغة الرمزية التي استخدمها في بعض قصائده ومؤلفاته.

هو أيضاً يرى أن للتصوف منهجاً وطريقاً يمكن الوصول إليه من خلاله، ويعتبر أن الفقر هو الطريق المؤدي مباشرة إلى التصوف، ويعرّف الفقر بقوله: "أعلم أن الفقر صفة وأن الصفة معرفة، وأن المعرفة أدب، وأن من لا أدب له لا معرفة له، ومن لا معرفة له لا صفة له، ومن لا صفة له لا فقر له، فالصفة هي القيام بالأدب المحمدية الحقيقية باطنياً، والأدب أن لا تبتدع شيئاً يخرج من فيك بأقوالك وأفعالك وأحوالك عن الاقتداء به (.....) إنما الفقر هو علم بالطريق وعمل على المتابعة والتحقيق والإيمان والتصديق مع ما يمد الله به من التوفيق"^(٢).

ابن علوان هنا يتطابق في تعريفه لمنهج التصوف بأنه "الفقر" مع ما قاله سابقاً الطوسي (٣٧٨هـ) والكلاباذي (٥٣٨٠هـ). والقشيري (٤٦٥هـ) عندما قالوا إن التصوف يعني الفقر وإن الصوفية هم الفقراء عملاً بقوله تعالى: {لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ} (سورة الحشر، آية: ٨) وقوله تعالى: {لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ} (سورة البقرة، آية: ٢٧٣). ويرى ابن علوان أن الفقر المقصود ليس شكلاً على الإطلاق، إنما هو مضمون وجوهر يظهر في أخلاق المتصوف وسلوكه قبل أن يظهر في ملبسه ومظهره، فهو يقول منتقداً: "واعلم أن الفقر في زماننا هذا ليس هو الفقر المشار إليه في صفة أهل الصفة ومن تابعهم، إنما هذا فقر دعاوى باطلة وأحكام غير عادلة وملازمة ومغامرة تؤدي إلى محاربة

١- المرجع السابق، ص ٦٤.

٢- المرجع نفسه، ص ٦٥.

ومخاصمة. إنما الفقر خُلق وصفاء وكرم ووفاء ومتابعة للمصطفى ومجانبة لأهل الطمع والجفاء"^(١).

انتقاد ابن علوان ذلك موجه لسلوك بعض من جعلوا من التصوف مظهراً لا جوهرًا ودروشة أقرب إلى الجنون، فهذا من وجهة نظره ليس تصوفاً حقيقياً إنما هو ادعاء وتمثيل. ولم يكن ابن علوان المنتقد الوحيد لتلك الظاهرة وإنما سبقه العديد من شيوخ الصوفية ومنهم القشيري الذي انتقد صوفية عصره لتمسكهم بلباس الفقراء والصوفية مع مخالفة لباسهم ومظهرهم في نفس الوقت لأفعالهم، مُنبهاً إلى أن صحة الباطن مع التمسك بالكتاب والسنة أهم من ظاهر اللباس فقط حيث يقول: "يا أخي لا يغرنك ما ترى ليقصد صوفية عصرها من ظاهر الرسم وموجود الاسم فعند مطالبة الحقائق يفتضح أهل الرسوم وكل تصوف لا يقارنه التنظيف والتعفف فهو مخرقة وتكلف وكل باطن يخالفه ظاهر باطل لا باطن (.....) وكل توحيد لا يصححه الكتاب والسنة فهو تلحيد لا توحيد وكل معرفة لا يقارنها ورع واستقامة فهي مخرفة لا معرفة"^(٢).

العرض السابق يوضح لنا أن الشيخ أحمد بن علوان كان مدركاً لحقيقة التصوف، نافذاً إلى جوهره ولبه، منتقداً لقشوره ومظهره من خلال نقده لبعض الدراويش الذين وقفوا عند قشور التصوف وكفاهم ذلك وكانوا السبب في انحدار التصوف وفقدانه لمكانته في المجتمع.

يمنة التصوف:

لقد استطاع ابن علوان أن يهضم التصوف ويتمثله عملاً وقولاً، ما مكّنه من لباس التصوف خرقة يمنية جددت ما بلي منه. وهو بذلك قد جعل للتصوف نكهة يمنية خالصة من خلال مزجه التصوف الإسلامي مع ما يتناسب وظروف البيئة اليمنية التي عاش فيها، وهو ما عُرف فيما بعد بالطريقة العلوانية، لأنه كان ينتمي إلى وطن مشدود ضمن الأعماق إلى محيط الواقع وإلى ثوابت المعرفة الدينية الخالية من كل تعقيد، فلم تشهد اليمن في عصره "ما شهدته بغداد أو دمشق أو مدن الأندلس من الصراعات العلمية والفلسفية والفكرية، وهذا ما أعطى لصوفية الشيخ خصوصية يمانية متميزة تمثلت في نزعة

١- أحمد بن علوان، مقدمة كتاب التوحيد الأعظم المبلغ من لا يعلم إلى رتبة من يعلم، مرجع سابق، ص ١٨٢.

٢- أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مرجع سابق، ص ١٤٧.

المشاركة في الحياة العامة وفي مواجهة الحكام ورفض الانفصال عن الواقع القاسي مع الالتزام الكامل والتام بجوهر التصوف وهو الزهد عن ملذات الحياة وممتلكاتها وانصراف عن المناصب والتعالي عن الخلق والاستغناء بمحبة الله وبالغنى الروحي عن كل أنواع الغنى المادي"^(١).

لقد استطاع ابن علوان - كما أشرنا سابقاً - أن يهضم كل ما قرأه عن التصوف الإسلامي وأن يمزجه بالثقافة الشرعية المتنوعة بين حفظ القرآن وكتب الحديث والفقه والنحو والبلاغة والتي تلقاها من بيئته، وأن يُخرج لنا تصوفاً إسلامياً بنكهة محلية عُرفت بالطريقة العلوانية، وهي في الحقيقة "عصارة وطنية لفكر صوفي يؤهل صاحبه أن يكون مناسباً لسلوك الطريق الصوفي أياً كان مسمى النهج الذي يسير عليه (.....) إن الطريقة العلوانية قد استطاعت أن تكون الخلفية الروحية والنفسية لجمع أبناء الطرق الصوفية من أبناء اليمن، حتى أنها أصبحت سياجاً منيعاً ينضوي تحت لوائه أبناء هذه الطرق مثلهم في ذلك مثل أبنائها المباشرين"^(٢).

يمكن أن نتبين ملامح الطريقة العلوانية من خلال ما كتبه ابن علوان عنها، فهو يرى أن طرق السلوك أربع: "الطريق الأول: اتباع ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه، وهذا هو الطريق الأعظم والصراط الأقوم الذي منه تتفرع طرق السلوك كلها. الطريق الثاني: متابعة المصطفى في سننه المأثورة وأخلاقه المشهورة. الطريق الثالث: البحث الشديد بالفهم والمعرفة عن عارف بكتاب الله وسنة رسوله، عامل بهما فتتخذة دليلاً وتجعل سبيله لك إلى الله سبيلاً. الطريق الرابع: تنقطع إليه أو تتكرر في زيارته والقدوم عليه"^(٣).

كما يجعل ابن علوان من السلوك المبني على اتباع أوامر الله واجتناب نواهيه من خلال القرآن الكريم وكذلك سنة الرسول (عليه وعلى آله الصلاة والسلام) مع الانقطاع لله ومراعاة المداومة على الأذكار والأوراد اليومية، بالإضافة إلى جعل العمل هو معيار ومقياس الصدق لكل سالك لطريق التصوف. فهو يرى أن العلم لا يستقيم بالعالم "حتى يعمل به ولا

١- أحمد بن علوان: الفتح الفائق الحاوي للمعاني الرفائق والإشارات الدقائق، (تحقيق: عبدالعزيز المنصوب)، صنعاء، مكتبة الإرشاد، ط الرابعة، ٢٠٠٦م، ص ١٢، مرجع سابق.

٢- أحمد بن علوان: الفتح الفائق الحاوي للمعاني الرفائق والإشارات الدقائق، (تحقيق: عبدالعزيز المنصوب)، صنعاء، مكتبة الإرشاد، ط الرابعة، ٢٠٠٦م، ص ٥٢، مرجع سابق.

٣- أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم المبلغ من لا يعلم إلى رتبة من يعلم، مرجع سابق، ص ١٨٢.

يعمل به حتى يزهد فيما زهد فيه من الدنيا ويرغب فيما رغب فيه من الآخرة، واعلم أن الأعمال شواهد الأقوال تكذيباً وتصديقاً وأن الأحوال شواهد الأعمال تحقيقاً أو تمزيقاً^(١). إن العمل والتطبيق لدى ابن علوان هو معيار الصدق والقبول لكل تصوف يُراد له أن يكون حقيقياً، حيث يؤكد أن "القول بلا عمل حجة على القائل والقول والعمل محجة للقائل والسائل"^(٢). والعلم لديه عبارة عن مقدمة لا تصح حتى نرى نتائجها في الواقع من خلال العمل الذي يظهر في سلوك الشيخ والمريد على السواء نتيجة للعلم، أما العلم بلا عمل فهو محض ادعاء وجهالة، وذلك هو شرط العلم لديه لأن "العلم دعوى والعالم مدع والعمل شاهد، فمن قام شاهده قبلت دعواه وصحت للمستفتين فتواه ووجبت متابعتها على كل ما سمعه وراه. فهذا هو مطلوب السالكين والدليل على طرق الناسكين"^(٣).

يقدم ابن علوان تعريفاً جديداً للعلم وللجهل لا يستند إلى واقع الناس الذي يجعل من العلم معرفة ومن الجهل عكس ذلك، لكنه يستند إلى جوهر التصوف بحسب ما يراه باعتباره سلوكاً يسلكه الفرد في الواقع حتى إذا كان لا يعرف القراءة والكتابة، ويقول في ذلك: "ثلاث خصال من كُنَّ فيه فهو يُكْتَبُ أبو الجهل وإن كان عالماً: الكبر والحرص والشح. وثلاث خصال من كُنَّ فيه فهو يُكْنَى أبو العلم وإن كان أمياً: التواضع والزهد والسخاء"^(٤).

ما سبق يعني أن ابن علوان لم يكن تلميذاً أو مقلداً لمن سبقه من أئمة التصوف، بل كان يمتلك نظرة خاصة به تحمل من الثقافة القرآنية والشرعية ومن البيئة اليمنية الكثير، ممزوجة بما تعلمه من شيوخ التصوف وأقطابه، وهذا ما جعلنا نقول أنه عمل على "يمننة" التصوف كي يلائم بيئة اليمن من خلال الطريقة العلوانية التي انتشرت في اليمن وفاضت إلى خارجه. فقد ذكر المؤلف عبدالرحمن بن عبدالكريم بن يوسف الأنصاري (من مؤرخي القرن الثاني عشر الهجري) في كتابه (تحفة المحبين والأصحاب فيما للمدنيين من الأنساب) أن الطريقة العلوانية انتشرت خارج اليمن خصوصاً في المدينة المنورة من خلال

١- المرجع السابق، ص ٢١٩.

٢- أحمد بن علوان: الفتح الفائق الحاوي للمعاني الرقائق والإشارات الدقائق، (تحقيق: عبدالعزيز المنسوب)، صنعاء، مكتبة الإرشاد، ط الرابعة، ٢٠٠٦م، ص ٣٤٦.

٣- أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم المبلغ من لا يعلم إلى رتبة من يعلم، مرجع سابق، ص ١٨٢.

٤- المرجع السابق، ص ٢١٩.

انتشار الزوايا العلوانية التي كان لها حضوراً مميزاً في تلك الرحاب المقدسة من بداية القرن العاشر إلى بداية القرن الثالث عشر الهجري، وذلك من خلال عدة شخصيات عملت على نقل الطريقة العلوانية ونشرها في تلك المناطق^(١).

وهكذا تبين لنا أن الطريقة العلوانية استطاعت أن تتغلغل في أوساط المجتمع حينها وناضت غيرها من الطرق الصوفية؛ بل إنها فاضت ووصل صيتها وانتشارها إلى خارج اليمن، وهذا يعني أن الصوفية قد تركت آثارها واضحة في المجتمع اليمني ولا تزال مُشاهدة حتى الآن.

الصوفية والمجتمع في اليمن:

انتشر التصوف في المجتمع اليمني في القرن السابع الهجري، ووصلت بعض الطرق الصوفية - كالطريقة القادرية - إلى معظم المناطق التي ازدهر فيها التصوف، والحقيقة التي لا شك فيها أن من يقرأ تاريخ الصوفية في اليمن بصفة خاصة والبلدان الإسلامية بصفة عامة سيلفت نظره أن الصوفية في بداية ظهورها وازدهارها كانت تغوص في أعماق المجتمع لتتعرف على مشاكله، وتقدم الحلول العملية له. وكان كبار مشايخ الصوفية يقفون بقوة وثبات وشجاعة ورباطة جأش في وجه الحكام الطغاة الذين يذيقون الناس العذاب الغليظ، فلم يعتمد الرعيل الأول من شيوخ الصوفية على الشعوذة والخمول والهروب من الواقع الاجتماعي، بل كانوا يعيشون مع المجتمع بكل فئاته وشرائحه المتباينة بكل مشاعرهم وأحاسيسهم ووجدانهم، وكانوا - بحق - صوت المظلومين والمعتدين في الأرض إزاء ظلم الحكام لرعاياهم^(٢).

هذا ما جعل صوت الصوفية مسموعاً ومؤثراً لدى العامة من الناس ولدى الخاصة من الحكام والسلاطين ورجالات الدولة، ما جعل كلمتهم مسموعة وانعكس على مجرى الحياة الاجتماعية والسياسية في عصرهم، ولا يزال لهم هذا الدور حتى الوقت الحاضر في بعض المناطق كتهامة ومناطق حضرموت التي لا يزال التصوف فيها مزدهراً ولم تصل إليها جرثومة الأفكار الوهابية المتطرفة.

١- احمد بن علوان: الفتح الفائق الحاوي للمعاني الرقائق والإشارات الدقائق، (تحقيق: عبدالعزيز المنسوب)، صنعاء، مكتبة الإرشاد، ط الرابعة، ٢٠٠٦م، ص٢٦٠-٢٥٠، مرجع سابق.

٢- محمد زكريا، "من أعلام الفكر الصوفي في اليمن"، موقع ١٤ أكتوبر؛ متوفر على الرابط:

<http://www.14october.com/news.aspx?newsno=105205>

تأثير التصوف على الحياة الاجتماعية والسياسية في اليمن:

نستطيع أن نبتين الأثر الذي صبغ به التصوف الحياة الاجتماعية والسياسية في اليمن في القرن السابع الهجري من خلال مواقف المتصوفة من الحكام وانحيازهم الواضح إلى صف العامة من الرعية الذين يُمثل الفقراء غالبيتهم العظمى، ونشرهم للقيم الحميدة والأخلاق الإسلامية الفاضلة وجعلها جزءاً لا يتجزأ من سلوك الاتباع والمريدين - وهم كثر - من خلال الوعظ والإرشاد بالسلوك والسيرة قبل الكلام، وهذا ما جعل لهم شعبية في أوساط عامة الناس وخاصتهم توازي شعبية الحكام أحياناً وتتفوق عليها في أغلب الأحيان. وهكذا أصبح "الصوفية في اليمن هم الصوت الوحيد المعبر عن الأمة بعيداً عن التزلف والرياء"^(١).

لقد انتشرت الصوفية في تلك الفترة، وذاع صيت العديد من شيوخ التصوف وأئتمته في اليمن، وأصبحوا يحضون بمكانة اجتماعية ودينية توازي المكانة التي وصل إليها الحكام والسلاطين في تلك الفترة وقد تتفوق عليها بناء على عدد المريدين والمكانة الاجتماعية التي يحتلونها في أوساط المجتمع، وبات معلوماً لدى جميع الدارسين أن الانتساب للتصوف في تلك الحقبة قد أعطى لصاحبه الحماية والحصانة والقوة والنفوذ. لقد سادت الثقافة الصوفية المجتمع اليمني وخاصة في تهامة وسواحلها وثمر عدن، وفي هذا الصدد يقول الدكتور عبد الرحمن الشجاع: "فقد صار الانتساب إلى التصوف جزءاً من شخصية الأمراء والوجهاء والعلماء"^(٢).

لقد أسفر التصوف في اليمن عن بروز شخصيات قوية على الساحة الاجتماعية والسياسية كان لها "الأثر الكبير في تغيير مجرى الحياة الثقافية في اليمن، وتحويلها من تعاليم حرفية تُعنى بدراسة النصوص التقليدية إلى علوم تعتمد على المواجهات والأذواق الخاصة ببعض أفرادها، وقد كان رعيهم الأول من الصوفية العمليين الذين لم يمنعهم زهدهم ونسكهم عن الاقتراب من الناس والدخول في همومهم، فانخرطوا في سلك المجتمع وكانوا المعبرين عن آمالهم وطموحهم أمام السلطة الحاكمة"^(٣).

١ - عبدالله الحبشي، مرجع سابق، ص ٢٩.

٢ - محمد زكريا، مرجع سابق.

٣ - عبدالله الحبشي، مرجع سابق، ص ٢٩.

كما انتشر التصوف انتشاراً كبيراً وبشكل سريع في كثير من مناطق وأقاليم اليمن بصورة عامة والمناطق الساحلية كتهامة وتعز وعدن بصورة خاصة. وذلك يعود إلى أن الرعييل الأول من شيوخ الصوفية الكبار قد اتسموا بالمصداقية والهيبة والجرأة والشجاعة والنزاهة والتقوى والورع، ما دفع الناس - وخاصة البسطاء منهم - إلى الالتفاف حولهم كما يلتف السوار على المعصم. ويذكر المؤرخون المعاصرون في تلك الفترة أن هؤلاء الشيوخ كانوا ملجأً المستغيثين والخائفين من ظلم الظالمين، وكان شيوخ الصوفية الكبار يواجهون السلاطين والأمراء والحكام الذين يذيقون الناس العذاب الغليظ بجرأة وقوة لا يخشون في الله لومة لائم^(١).

أهم تلك الشخصيات - على الإطلاق - التي ظهرت على مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية في تلك الفترة هو الشيخ أحمد بن علوان. حيث أدرك ابن علوان - بحسب فهمه للتصوف وتعريفه له - أن الفقر هو الطريق إلى التصوف، وهو اللغة التي تجمع أغلب الناس، ويتفاهمون بها ومن خلالها؛ فانحاز للفقراء باعتبارهم يشكلون السواد الأعظم من الناس، وهم جُلُّ مُريديه وأتباعه والمحبين له، فعاش بينهم ولم يُميز نفسه عنهم - برغم تميزه. وقد كان هؤلاء الأتباع والمريدون يمثلون القاعدة الشعبية العريضة التي يستند عليها شيوخ التصوف في مواجهة السلطة القائمة حينذاك، فهم يشبهون الدرع الواقية التي تحول بينهم وبين تلقي طعنات الحكام، ويشكلون نوعاً من السياج الذي حال ويحول دون تماذي الحكام في ظلم الرعية والجور عليهم دون وجه حق.

نقد ابن علوان للتفاوت الطبقي في عصره:

عندما يجعل ابن علوان من الفقر منهجاً وميزة فإنما هو ينتقد صراحة أو ضمناً مظاهر الترف والغنى التي كانت شائعة في عصره خصوصاً طبقة الملوك ورجالات الدولة التي استأثرت بالمال والبنيان لتجعل من الغنى غاية للتميز عن عامة الناس. وقد عبّر عن رفضه لبعض الأوضاع السائدة في عصره ومنها تصرفات الحكام وبعض رجالات الدولة الذين أرهقوا عامة الناس بجمع الضرائب والتضييق عليهم في معاشهم وأقواتهم ليتوسعوا من خلالها في العيش المترف من عرق الفقراء ومن قوتهم. حيث عبّر ابن علوان عن موقفه

١ - محمد زكريا، "الصوفية في اليمن: ظهورها وانتشارها"؛ متوفر على الرابط:

الرافض لتلك الأعمال من خلال كتابة الرسائل النارية للحكام والتي فيها من الشجاعة والحكمة والبلاغة والمعرفة بالأمر الشرعية والفقهية الكثير؛ فقد كانت تجمع بين النصح - من خلال التذكير لهم بواجباتهم تجاه الرعية - والتهديد بالعذاب الذي ينتظرهم في الآخرة إن لم يقوموا بواجبهم تجاه رعيّتهم.

مثل الشعر - أيضاً - ميداناً آخر استطاع فيه ابن علوان أن يصول ويجول ويظهر فيه مواقفه الراضة لتصرفات الحكام تجاه الرعية، وذلك من خلال بعض القصائد التي شكلت ثورة فنية واجتماعية أيضاً (شكلاً ومضموناً). فقد مثل الشعر الصوفي العلواني - بحد ذاته - ثورة أكدت العلاقة الوطيدة بين التصوف والشعر والثورة "وإذا كان معظم الباحثين الذين تناولوا بدراساتهم التجربة الصوفية في الأدب قد اكتشفوا العلاقة بين التصوف والدين والشعر، فإنهم قد تجاهلوا الصلة الوثيقة بين التصوف والثورة بوصفها (أي الثورة) بداية الاستضاء والتوهج ثم الانتصار الكبير على النفس، بما يمثله هذا الانتصار الداخلي من قدرة على التسامي والعلو بالنفس ومن قدرة على تخطي العوائق الخارجية وتأسيس عالم جديد قائم على المحبة والتطهر من دنس الحياة وضجر الارتكاس إلى أطماع الأرض"^(١).

الشعر كان (ولا يزال) "ديوان العرب"، فهو المعبر عن أفراحهم وأتراحهم، وفي عصر ابن علوان كان الشعر هو الجريدة الرسمية التي ترسم ملامح المناخ الاجتماعي والسياسي، وكان له "سطوة على تهيج مشاعر الناس في تلك الفترة حتى نتعرف بعمق على سماته الفنية وتأثيره على نفوس الناس على تباين طبقاتهم الاجتماعية، فالشعر كان في تلك الفترة التاريخية بمثابة وسيلة إعلامية وخطيرة للصوفية توضح مبادئ كبار شيوخ الصوفية وأفكارهم وأهدافهم ورسالتهم تجسداً حياً للناس"^(٢).

لقد كتب ابن علوان القصائد الثورية متضمنةً النفس الوعظي ذاته شكلاً، حيث تحدث من خلالها عن المصير الذي ينتظر الملوك باعتبارهم بشراً لا يختلفون عن مصير رعيّتهم من الفقراء. ففي إحدى قصائده تلك تحدث عن المجاعة التي ضربت منطقة تهامة

١ - عبد العزيز المقالح، "دراسة في ديوان شاعر الصوفية الأكبر في اليمن الشيخ عبد الهادي السوداني"، دراسات يمنية، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، عدد (٤٣)، ١٩٩١م، ص ١١، ١٢.

٢ - محمد زكريا، "الصوفية في اليمن: ظهورها وانتشارها"، مرجع سابق.

ووصلت إلى مناطق في صنعاء وعدن في عهد الملك الرسولي السلطان المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول المتوفى سنة (٦٩٤هـ / ٢٩٥م). لكن بيتاً في تلك القصيدة قد يوحي بأنها كانت موجهةً إلى عمر بن علي بن رسول (المقتول سنة ٦٤٧هـ)؛ إذ يخاطب فيه السلطان باسمه قائلاً:

يا ثالث العمرين افعل كفعلهما وليستوي منك فيه السر والعلن

بغض النظر عن الشخص الذي وجهت له القصيدة، فإن ما يهمننا هو النصائح الواردة فيها، والتببيه على الدور الحقيقي الذي ينبغي على الحاكم أن يضطلع به وهو القيام على أمر الرعية والعمل على إنقاذهم مما هم فيه باعتبار ذلك واجباً دونه عذاب الله في الآخرة؛ إذ يقول في بعض أبياته^(١):

أيام عمـرك أيام لها ثمنُ	عدل يعمُ وفعلُ كله حسنُ
قف بين نفسك والدنيا على مهل	والناس أنت ودنيا عمرك الزمن
فاستيقِ عدلاً يقول القائلون به	نعم المليك ونعم البلدة اليمنُ
يا ثالث العمرين افعل كفعلهما	وليستوي منك فيه السر والعلن
واختم بخيرٍ فإن الملكَ منتقل	إلى سواك فلا تستهوك الفتن
هذي تهامة لا دينار عندهم	ولحج أبين بل صنعاء بل عدن
فما ذنوب مساكين الجبال وهم	جيران بيتك والأحلاف والسكنُ
فانظر إليهم فعينُ الله ناظرةٌ	هم الأمانة والسلطان مؤتمن
عار عليك عماراتٌ مشيدةٌ	وللرعية دور كلها دمنُ
لا تفرحن بجمع المال كيف أتى	حاشا وعقلك عقلٌ راجحٌ رصن
فكلما زاد فاعلم أنه عنف	على الرعية أو ظلم به فتن
هذي عبارة خبر لا على خبر	وقصة شاهدها الهم والحزن
لا يستوي ملك تلهيه مملكةٌ	وذو ضرائر لا يتنابه الوسن
لا تركزن إليها إنها سخرت	من الذين إليها قبل قد ركنوا

١- احمد بن علوان: الفتح الفائق الحاوي للسعاني الرفائق والإشارات الدقائق، (تحقيق: عبدالعزيز المنسوب)، صنعاء، مكتبة الارشاد، ط الرابعة، ٢٠٠٦م، مرجع سابق، ص ٥٠٦ - ٥٠٨.

يسدي ابن علوان في تلك القصيدة النصيح للسلطان، ويربط بين عدل الحاكم وبين طيب العيش في اليمن التي امتدحها الله في القرآن بقوله تعالى: {بلدة طيبة ورب غفور}، وهو يذكّر السلطان أنه هو الناس: "والناس أنت"، ويجب أن تكون حياته انعكاساً لحياتهم سلباً أو إيجاباً، لكن عندما تعم المجاعة في معظم المدن وتصل إلى سكان الجبل (وهم جيران السلطان) فهذا يعني أن هناك خلل في العلاقة بين السلطان والرعية، وأن الأول لم يحمل أمانة السلطنة بالشكل المطلوب ولم يعكس صورة العلاقة المعيارية بين السلطان والرعية، وهذا هو العار بعينه الذي عناه ابن علوان في قصيدته:

"عار عليك عمارات مشيدة وللرعية دور كلها دمن"

وهو بذلك ينحاز في هذه القصيدة إلى صف الرعية والفقراء كما فعل دائماً في معظم قصائده أو رسائله إلى السلطان. والملاحظ في الآيات السابقة هو مدى الجرأة والشجاعة التي تحلى بها ابن علوان وهو يخاطب السلطان بتلك اللغة الشجاعة التي تنم عن عقلية حرة مستقلة لا تخاف في الله لومة لائم، وذلك هو ديدن التصوف في كل زمان ومكان، فما ميّز المتصوفة عن غيرهم هو التحرر من عبادة الدنيا والخوف من العباد إلى العبودية لله وحده والخوف منه دون سواه، وبذلك يصبح التصوف: "مرادفاً لمعنى الحرية المطلقة ومعبراً عنها أكثر من غيره من فروع الفلسفة الإسلامية، وذلك على أساس أنه تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثّل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ من كل المؤثرات الخارجية الطبيعية والاجتماعية والنفسانية (.....) إننا نلمس معنى الحرية المطلق في الإسلام عند المتصوفة لا عند المتكلمين أو الأصوليين"^(١).

لقد ترك ابن علوان التأمل في الكون باعتباره المرآة التي نرى فيها المكوّن - كما كان يفعل الكثير من المتصوفة - وانشغل بمن يعيشون فيه من البسطاء والفقراء، واتجه بشعره إلى الاهتمام بالهموم الإنسانية المعاشة التي سببها ظلم الحكام والمتنفذين للرعية وإرهاقهم بالمكوس والضرائب، ووجه نقداً قاسياً لمظاهر الترف والتسابق على الدنيا الفانية من خلال تشييد القصور، حيث قال في إحدى قصائده^(٢):

١- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١م، مرجع سابق، ص ٢٢.

٢- حمد بن علوان: الفتح الفائق الحاوي للمعاني الرفائق والإشارات الدقائق، (تحقيق: عبدالعزيز المنصوب)، صنعاء، مكتبة الإرشاد، ط الرابعة،

٢٠٠٦م، مرجع سابق، ص ٥١٠.

عجباً لمبتاعين عُمرأ أقصراً بدوام عمرٍ لا يزال معمرأ
 قوم شروا سخط الإله بشهوة الدود آجلها وعـاجلها الدرا
 ظلموا العباد لكي ينالوا رفعةً وليأكلوا أو يلبسـون الأفخرا
 أو يركبون الخيل أو تجنى لهم خرج العشائر أو يحلون الذرى
 قد ألحقتهم بالثـريا رفعةً ليس المعاد كما ترون إلى الثرى
 ولكم بكسرى بعد قيصر عبرةً من مثل كسرى منكم أو قيصرأ

ابن علوان في قصيدته هذه يشنع بالحكام ورجال الدولة الذين يتباهون ببناء القصور التي تخلق الفوارق الطبقيّة بين الناس، من خلال ظلمهم للرعية وفرض الضرائب التي تثقل كاهلهم، وهو يذكرهم أن المآل في الأخير إلى التراب عند الموت، يستوي في ذلك من يسكن القصر المنيف أو يسكن بيتاً من القش، وعلى من يتفاخرون ببناء القصور أن يأخذوا العبرة ممن كانوا قبلهم كسرى وقيصر. وهو هنا يذكرهم بقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَاراً فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِّنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ} (سورة غافر، آية: ٢١).

نقده لبطانة السوء:

إن الوقوف ضد الظلم يستلزم أولاً هز البنيان الظالم وتقويضه من الأساس لتسقط جميع جوانبه، وهذا ما فعله ابن علوان عندما صوب سهام نقده إلى فئة من أهم وأخطر الفئات في المجتمع وهي الفئة المعاونة للحاكم الظالم (البطانة الفاسدة أو اللوبي) التي تزيّن للحاكم أفعاله الظالمة خدمة لمصالحها، فيبصرها الشيخ بخطورة أعمالها تلك ويحقرها في مسعاها ومآلها علّ ذلك يكون رادعاً لها وزاجراً لأعمالها ومانعاً لغيرها، فيقول لهم ناصحاً: "وظلمتكم سيئاتكم في الدنيا وسيئات أنفسهم في الآخرة، فاحتسبوا ما صار إليهم ولا تكونوا على ظلم إخوانكم لهم أعواناً فتكونوا لهم أتباعاً يوم القيامة وإخواناً". وإمعاناً في السخرية من أعوان الظلمة قال ابن علوان فيهم^(١):

يا بايع التقوى بقيمة أكلة وعصى الإله لقد ركبت الأخطرا

١- أحمد بن علوان، مقدمة كتاب التوحيد الأعظم المبلغ من لا يعلم إلى رتبة من يعلم، مرجع سابق، ص ٢٩، ٣٠.

بالفلس والقيراط تصبح خالداً في نار من كنز الكنوز وقتظرا
فخرجت لا دنيا ولا أخرى معاً انظر لنفسك قبل ذلك منظرا
الذنب يغفر إن سلمت مظالمها إن المظالم ذنبا لن يغفرا

رسائله النارية للحاكم:

كثيراً ما كان ابن علوان يخاطب السلطان ويكتب إليه الرسائل في شؤون العامة، ونجد في تلك الرسائل الشجاعة من القول والنصيحة الجريئة والمنطقية في المواجهة التي لا تخلو من الاحترام لولي الأمر. ومن الرسائل التي كتبها إلى السلطان تلك التي تتحدث عن مظلمة الرعية في قرية (السّمكر) في منطقة الجند، إذ يشكو فيها من ظلم عبيد السلطان الذين يبيعون للناس العُطب (القطن) بسعر زائد عن ثمنه الحقيقي، والأدهى من ذلك أنهم يطلبون منهم الثمن قبل أن يتمكن الناس من بيعه، وهذا لديه قمة الظلم، ما استدعى أن يخاطب السلطان برسالة مختصرة مفيدة شاملة جامعة مسجوعة^(١).

بالإضافة لتناول ابن علوان الشأن العام ومخاطبة الملك بذلك، فإنه كان يستجيب لقضايا ومظالم الناس الفردية ويرفعها إلى السلطان. ومن ذلك رسالة رفعها متوسلاً من السلطان أن يطلق سراح سجين سُجن بشهادة زور في سجن حصن تعز (قلعة القاهرة حالياً)، حيث توسط لذلك السجين لأنه - كما ذكر - مظلوم ولأن له أمٌ ضعيفة زادها سجنه ضعفاً، وطلب من السلطان النظر في أمره وفك أسره. فقد كتب - بأسلوبه البليغ المشتمل على الجناس والطباق والسجع - رسالة إلى السلطان يقول فيها بعد البسملة والدعاء المعتاد: "في هذا الشهر المبارك صدقات ووسائل من الخيرات وقربات، فاجعل من صدقاتك أيديك الله فك أسير يقال له علوان من جهة الظفر، له في السجن زمان، شهد عليه شاهد زوراً بأنه وجد كنزاً ليوقعه في محذور، فأمر مولانا السلطان باعتقاله في حصن تعز عن ظاهر مقالة. وفي عدل مولانا السلطان لكل ملهوف ملاذ ومن كل شيطان معاذ من أن يأخذ بريئاً بغرض لأجل سبب من الدنيا وعرض. فلهذا المسجون والدة ضعيفة قد قطع قلبها الحزن عليه وضاعف كربها طول الاشتياق إليه، وشفيعنا فيه إلى مولانا السلطان عدله الذي يطلب به وجه الرحمن وعلمه الراسخ بالحديث والقرآن وفضله الذي فضّل به على كل

١- ينظر: أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم، مرجع سابق، ص ٣٣٣.

سلطان بفك هذا الأسير وذلك عليه يسير"^(١).

لعل أهم رسائل ابن علوان على الإطلاق - بحسب وجهة نظري - هي الوصية التي أرسل بها للسلطان يوسف بن عمر بن علي (٥٦٤٧ - ٦٩٤هـ) يوصيه فيها بالرعية في جبل ذخر (جبل حبشي في تعز حالياً) وجبل صبر. وذلك باعتبارها وصية جامعة تدل على تمكن الشيخ من العلوم الشرعية، بالإضافة إلى أن فيها الكثير من التوضيح للعديد من القضايا المتعلقة بالزكاة والأنصبة الواجبة فيها وكذلك بعض البدع التي أرهقت كاهل الرعية. والملاحظ في جميع الرسائل التي كان يوجهها ابن علوان للسلطان أنها لم تكن من تلك الرسائل التي يقصد صاحبها الاستعراض والتظاهر وتسجيل المواقف وإنما نجدها تناقش بالتحليل والموضوعية مقدمات القضايا والمشاكل التي يُريد الشيخ طرحها وذكرها للسلطان وأسبابها وعيوبها وآثارها المدمرة والسيئة ومن ثم أساليب مواجهتها وأهمية المعالجة لها والتذكير بوعد الله ووعيده"^(٢).

الوصية سابقة الذكر تُعدُّ وصيةً طويلة، لكننا سوف نركز على أهم نقاطها التي تتصل بموضوعنا. في الوصية يوضح ابن علوان بعد البسملة والدعاء المعتاد للسلطان في البداية أن الملك عارية الله المستعادة بالسلطان ورحمته المستفادة بالفكر ونعمته المستزادة بالشكر، لوائها العدل ويدها البذل وخليها العقل وعدوها الجهل، فإن ناضى الملك هذه الأوصاف فليس بهنيء إذاً ولا صافياً، ثم يذكر السلطان قائلاً: هذه نصيحة أجراها الله على لسان بعض رعيته تعين عليه فرض نصيحتك وقد آتاه الله من العلم والحلم ما جراه على تذكيرك بمعنى تثبت به قواعد سريرك لقوله عز وجل: ﴿وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾، ثم يوضح للسلطان أن الحقوق الواجبة في أموال الناس لها أصول شرعية ترجع إليها ومعانٍ حكمية تُحمل عليها، فأمر الشرع تؤخذ من الكتاب والسنة، وأما المعاني الحكمية فمنها ما روى عن بعض ملوك الروم أنه كتب إلى بعض عماله قائلاً لهم: "أما بعد: فإننا نجد في كتب آبائنا ووصاياهم أن عدل السلطان أنفع للرعية من خصب الزمان"، بعد ذلك يمتدح السلطان - مشجعاً له ورافعاً روحه المعنوية لتقبل النقد - بأن الله قد جمع له معرفة الشريعة والحكمة مستدلاً بآيات من القرآن وطالباً منه أن ينظر إلى السنة فيعمل بها

١- المرجع السابق، ص ٣٣٢.

٢- أحمد بن علوان، مقدمة كتاب التوحيد الأعظم المبلغ من لا يعلم إلى رتبة من يعلم، مرجع سابق، ص ٢٩.

إكراماً للنبي، وإلى البدعة فيمحوها إهانة للشيطان الغوي^(١).

ثم يوضح للسلطان بعضاً من البدع التي ابتدعتها بعض ولايته، ومنها على سبيل المثال: ما عينوه من الضرائب على الأرض الغبراء التي لا زرع فيها ولا ثمر يخرج منها^(٢). وبعد ذلك يُفصل للسلطان حقوق الله من الزكاة الواجبة في الثمار المشاهدة بأعين الأختار على حكم ما سلف من الآثار وهي الأعشار بغير ضرر ولا ضرار ولا مُثمن درهم ولا دينار^(٣). ثم يوضح له النصاب الواجب في البهائم المنتفع بها بحسب الشريعة، لا كما فرض بعض ولاية السوء الذي عينهم السلطان^(٤). ويستمر ابن علوان في نصحه للملك بكل شجاعة وصراحة، دون خوف أو وجل إلا من الله سبحانه وتعالى، قائلاً للسلطان: "واعلم أيها الملك أنه لا يبرئك عند الله أن تقلد في أمر رعيتك سواك لأنك أنت المسؤول عنهم لا ذاك، ولا لمثلك أن تغفل عن رعيتك شهراً واحداً فكيف شهوراً ولا عصراً واحداً فكيف عصوراً، فما أجدر بالملك أصلحه الله أن يجعل من الخصوم من الرعية دعاة والذئاب من أرباب دولته رعا"^(٥).

كما يستمر ابن علوان في توجيه النصح للملك مركزاً على الأولى فالأولى ومن الأولويات التي ركز عليها في قوله للملك: "ويعلم الملك أيده الله أن إدخال الراحة على أرملة ذات أطفال أو شيخ كبير ذي عيال بقيراط ينقص أو رهن يخلص أو كرب يُكشف أو سؤال يسعف أكثر ثواباً من ألوف يتصدق بها على صنوف، لأن الناظفة لا تقبل حتى يصح الفرض ومما يفضل على العائلة يجوز القرض"^(٦). وفي ذلك دليل على اهتمامه بمن يعيشون على هامش المجتمع من الأيتام والأرامل والمسنين، الذين لا يلتفت إليهم سوى من يملك إيماناً حقيقياً وإنسانية جمّة. ويختم وصيته للسلطان قائلاً: "فاشكر نعم الله عليك وأحسن كما أحسن الله إليك ولا يستغرق جهلك عقلك وتستفرغ وقت شغلك بجمع هذه العاجلة والغفلة عن الآجلة (.....) فربّ مئتمن ليومك من خصائص قومك، فلا تتركهم ملوكاً من بعدك

١- الشيخ أحمد بن علوان، الفتوح الفائق الحاوي للمعاني الرقائق والإشارات الدقائق، مرجع سابق، ص ٤٩٧.

٢- المرجع السابق، ص ٤٩٨.

٣- المرجع نفسه، ص ٥٠٠.

٤- المرجع نفسه، ص ٥٠١.

٥- المرجع نفسه، ص ٥٠٤.

٦- المرجع نفسه، ص ٥٠٤.

وتصبح مسكيناً في لحدك"^(١).

ختاماً: نصل إلى نتيجة فجوها أن التصوف الإسلامي قد انتشر في اليمن وخاصةً في المناطق الساحلية، واكتملت ملامحه في القرن السابع الهجري، وقد ظهرت شخصيات صوفية يمنية كان لها أكبر الأثر في الحياة الاجتماعية والسياسية في اليمن، وأهم تلك الشخصيات هو الشيخ أحمد ابن علوان الذي عمل على يمنية التصوف وكون طريقة خاصة به وهي (الطريقة العلوانية) التي انتشرت في اليمن ووصلت إلى المدينة المنورة، وكان للشيخ مواقفه المناصرة للفقراء والتي أثرت على حياة الناس ووجهت سلوك الحكام والسلاطين في عصره.

١ - المرجع نفسه، ص ٥٠٥، ٥٠٦.