

التصوف بين التأصيل الشرعي والجمالية الروحية – دراسة مقارنة بين

فكر حمزة الطوير وأنا ماري شيمل

أ. صابرة سعد عبدالله عوض*

قسم الفلسفة والدراسات الإسلامية، شعبة الفلسفة، مدرسة العلوم الإنسانية الأكاديمية
الليبية للدراسات العليا / طرابلس

abcfatima27@gmail.com:

تاريخ القبول 7 / 5 / 2026م

تاريخ الاستلام 6 / 3 / 2026م

Sufism Between Legal Foundation and Spiritual Aesthetics — A Comparative Study Between the Thought of Hamza Al-Tuwair and Anna-Marie Schimmel

A. Sabira Saad Abdullah Awad*

Department of Philosophy and Islamic Studies, Philosophy Division, Libyan
Academic School of Humanities for Graduate Studies / Tripoli

abcfatima27@gmail.com

Abstract:

This study seeks to explore the horizons of Islamic Sufism through a comparative approach that brings together two perspectives differing in methodology yet converging in reference: the vision of the Libyan scholar Hamza Masoud Al-Tuwair and the German thinker Annemarie Schimmel. The study is grounded in a central problem concerning how to reconcile "maqāsid-oriented Sufism," associated with the regulation of Sharia and the flexibility of ijtihād as proposed by Al-Tuwair, with "aesthetic Sufism," based on existence, divine love, and the feminine dimension as embodied by Schimmel.

The researcher adopts a descriptive, analytical, and comparative methodology to deconstruct this duality. The study concludes that, for Al-Tuwair, Sufism represents a necessary extension of Sharia and a means of deepening the understanding of Qur'anic objectives through practical

pedagogical models. In contrast, for Schimmel, it manifests as an inner insight that transcends material interpretation to reach the essence of "ultimate truth" through art and poetry. The comparison reveals fundamental points of convergence in the veneration of the Qur'anic text and the defense of the authenticity of Islamic Sufism, despite methodological differences between the "centrality of jurisprudence" and the "centrality of aesthetics". The significance of this research lies in presenting a model of intercultural exchange that restores Sufism as a cognitive bridge linking legal discipline with spiritual transcendence, thereby contributing to the development of contemporary Sufi studies and opening new horizons for understanding the "unknown unfamiliar" within religious experience.

Keywords:

Islamic Sufism- Hamza Al-Tuwair-Annemarie Schimmel- Maqāsid al-Sharī'a;- Spiritual Aesthetics-Intercultural Exchange- Feminine Sufism- Universality of Islam.

الملخص:

سعت هذه الدراسة إلى استكشاف آفاق التصوف الإسلامي من خلال مقارنة مقارنة تجمع بين رؤيتين متميزتين في المنهج، ومنسجمتين في المرجعية؛ رؤية الباحث الليبي حمزة مسعود الطوير، والمفكرة الألمانية أنا ماري شيمل. تنطلق الدراسة من إشكالية محورية تدور حول كيفية التوفيق بين "التصوف المقاصدي" المرتبط بضبط الشريعة ومرونة الاجتهاد كما يطرحه الطوير، وبين "التصوف الجمالي" القائم على الوجود والحب الإلهي والبعد الأنثوي كما تجسده شيمل. واعتمدت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي والمقارن لتفكيك هذه الثنائية، حيث خلصت الدراسة إلى أن التصوف عند الطوير يمثل تنمة ضرورية للشريعة وأداة لتعميق فهم المقاصد القرآنية عبر نماذج تربوية عملية، بينما يتجلى عند شيمل كبصيرة قلبية تتجاوز التفسير المادي لتصل إلى جوهر "الحقيقة المطلقة" عبر الفن والشعر. وتكشف المقارنة عن نقاط التقاء جوهرية في تعظيم النص القرآني والدفاع عن أصالة التصوف الإسلامي، رغم تباين الأدوات المنهجية بين "مركزية الفقه" و"مركزية الجمال". وتكمن أهمية البحث في تقديم نموذج للمثاقفة الحضارية التي تعيد الاعتبار للتصوف كجسر معرفي يربط بين الانضباط الشرعي والسمو الروحي، مما يساهم في تطوير الدراسات الصوفية المعاصرة وفتح آفاق جديدة لفهم "الغريب المجهول" في التجربة الدينية.

الكلمات المفتاحية: التصوف الإسلامي - حمزة الطوير - أنا ماري شيمل - المقاصد

الشرعية- الجمالية الروحية- المثاقفة الحضارية- التصوف الأنثوي- عالمية الإسلام. المقدمة:

إنّ التصوف في الإسلام هو مسار روحي وأخلاقي يسعى إلى تحقيق القرب من الله عبر تزكية النفس وترقيتها عن الشهوات والرغبات الدنيوية، وهو إذ يقوم على أسس الشريعة لا ينفصل عنها بل يكملها بإضفاء بعد داخلي على الطاعة الظاهرية ، فالتصوف يربط بين الالتزام بالعبادات والمعاملات وبين تحقيق الصفاء القلبي والروحاني، ما يعكس حكمة التشريع الإسلامي في تلبية حاجات الإنسان المادية والمعنوية(1) ، ومن هنا يظهر جلياً أن التصوف ليس مجرد ممارسة عاطفية أو تقليدية، بل هو علم وعمل يهدف إلى إدراك المقاصد العليا للشريعة (2).

وتتسم الشريعة الإسلامية بمرونة نصوصها وانفتاحها على التأويل، ما يجعلها صالحة لمواكبة تطورات العصور، وقد أكد القرآن على كمال الدين وتمام النعمة: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (3). وفي هذا السياق يظهر التصوف كأحد أبعاد الإسلام الروحية التي تكمل الشريعة، مستفيداً من مرونة التشريع لصنع التوازن بين الطاعة العملية والارتقاء الروحي (4)

وفي مقابل هذه الرؤية التأصيلية التي يقدمها الفقيه والباحث الليبي حمزة مسعود الطوير تبرز قراءة مختلفة ولكنها تظل من داخل التجربة الإسلامية، وهي قراءة المفكرة الألمانية المسلمة أنا ماري شميل، التي أسلمت وكرست حياتها لدراسة التصوف ونقله بصورة جمالية وروحية. ترى شميل أن التصوف يمثل أوسع التيارات الروحية التي سرت في مختلف الأديان، وتعرفه بأنه إدراك للحقيقة المطلقة أياً كان المسمى، وأن الغاية الحقيقية للمتصوفة لا يمكن إدراكها عقلياً بل بالبصيرة والقلب (5)، وتشير شميل أيضاً إلى أن التصوف هو الحياة الداخلية في الإسلام، وأن المتصوفة أسهموا في تحويل اللغات الشعبية إلى أدب رفيع (6)

وعلى الرغم من اختلاف المنهجين بين الطوير الذي يركز على الضبط الشرطي والمقاصدي، وشميل التي تركز على الجمالي والوجودي، فإن كليهما ينتميان إلى المرجعية الإسلامية ويدافعان عن مركزية التصوف في فهم الدين، من هنا، ينبع اهتمام هذا البحث بمقارنة الرؤيتين، والكشف عن عناصر الالتقاء والافتراق بينهما، ضمن إطار واضح.

إشكالية الدراسة :

تتطلق الإشكالية من إشكال معرفي صاغه الباحث الجزائري محمد أركون في سياق

حديثه عن المنهجيات في دراسة الإسلام، حيث يرى أن "الاختلاف في أدوات القراءة والمرجعيات المنهجية يؤدي إلى إنتاج تصورات متباينة عن الظاهرة الدينية الواحدة، دون أن يعني ذلك خروج أي منها عن حقلها المعرفي الأصلي" (7)

وبتطبيق هذا الطرح على موضوعنا، فإنّ كلاً من حمزة الطوير وأنا ماري شيمل يشتغلان على التصوف الإسلامي من داخل المرجعية الإسلامية، لكن بأدوات ومناهج مختلفة، فالتطوير ينطلق من علم أصول الفقه والمقاصد الشرعية والنظر إلى التصوف كتنمة للشرعية، بينما تتطلق شيمل من منهج جمالي روحاني متأثر بالشعر الصوفي والتراث الفارسي والهندي الإسلامي، مع تركيز على الحب الإلهي والجانب الأنثوي.

وعليه تمكن الإشكالية في:

كيف يمكن الجمع بين رؤية حمزة الطوير للتصوف (بوصفه علماً شرعياً مقاصدياً يرتبط بالنص ومكمل للفقه) ورؤية أنا ماري شيمل للتصوف (بوصفه تجربة جمالية وجودية تتمركز حول الحب الإلهي والأنوثة والكشف الباطني)، في إطار واحد يحافظ على انتماء كليهما للإسلام، مع كشف عناصر التقاطع والتباين بينهما؟

أهداف الدراسة :

تهدف هذه الدراسة الى :

1. تحديد مفهوم التصوف عند حمزة مسعود الطوير، من خلال تتبع إشارات في مؤلفاته حول عالمية الإسلام وصلاحيّة الشريعة، وبيان كيف يربط التصوف بالتقوى والاجتهاد والمقاصد الشرعية.
2. تحليل مفهوم التصوف عند أنا ماري شيمل، بالتركيز على أبعاده الثلاثة وهي: البعد الجمالي (الشعر والفن)، البعد الحبي (العشق الإلهي لدى رابعة العدوية وابن الفارض)، والبعد الأنثوي (تقديرها للنساء المتصوفات ودور الروح الأنثوية).
3. المقارنة بين الرؤيتين للكشف عن نقاط الالتقاء (مثل الإجلال للقرآن والسنة، والإشادة بشخصية رابعة العدوية، والدفاع عن جوهر التصوف) ونقاط الافتراق (مركزية الفقه مقابل مركزية الجمال، والتأصيل النصي مقابل التأويل الباطني، والنظرة للمرأة الصوفية).

المبحث الأول - مفهوم التصوف:

المطلب الأول - تعريف التصوف لغة واصطلاحاً:

أولاً - التصوف لغةً: يرتبط اللفظ الصوفي في المعنى اللغوي باللباس الخارجي أكثر مما يرتبط بحال روحي مجرد؛ فقد أشارت المصادر إلى أن كلمة "صوفية" تُشتق من "الصوف"، وهو اللباس الخشن الذي كان يرمز إلى التقشف والزهد (8)، ويرى أبو نصر الطوسي أن ارتداء الصوف كان "دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء" (9). ويضيف موضحاً أنهم "نُسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم يُنسبوا إلى نوع من العلوم والأحوال التي هم بها مترسمون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء والصديقين وشعار المساكين" (10). ويتفق السهروردي مع هذا المعنى، مشيراً إلى أن التسمية تعكس التواضع والزهد "فكانوا كالخرقة الملقاة أو الصوفة المرمية، فلا يرغب فيها أحد ولا يلتفت إليها، فاختير اسم الصوفية لهم" (11)، وأما الكلاباذي، فيؤكد أن التسمية ارتبطت باللباس نفسه، فيقول: "إنهم صوفية للبسهم الصوف" (12)، وقد رجح ابن خلدون هذا المعنى بقوله: "الأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف" (13).

ورداً على تفسير آخر يربط التسمية بـ "أصحاب الصفة"، يقول الكلاباذي إن بعضاً قال: "سُمّوا صوفية لقرب أوصافهم من جماعة من المسلمين كانوا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم في مكان يُسقى الصفة" (14).

ثانياً - التصوف اصطلاحاً :

وفق الطوسي فإنّ فالصوفية لا تُعرف باللباس، بل بالحال والسلوك ومستوى الإيمان والورع (15) وقد تنوعت التعريفات الاصطلاحية عند أعلامهم؛ فعرفها ذو النون المصري قائلاً: "هم قوم أثروا الله تعالى على كل شيء فاتركهم الله على كل شيء" (16)، وقال الجنيد: "أثرة الله في خلقه يخفيها إذا أحب، ويظهرها إذا أحب" (17) وأوضح أبو الحسن الفتّاد: "الصوفي مأخوذ من الصفاء، وهو القيام لله عز وجل في كل وقت بشرط الوفاء" (18). وأضاف سمنون: "الصوفية تعني أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء" (19). كما ورد عن الجريدي: "الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني" (20)، وقال الشبلي: "التصوف هو الجلوس مع الله تعالى بلا هم" (21) وأخيراً، لخص الكلاباذي الأمر بقوله: "إنما سُمّي الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها" (22).

المطلب الثاني - نشأة التصوف وأصالتها الإسلامية:

قد ثبت بالأدلة أنّ التصوف إسلامي المنشأ وليس دخيل، رغم ما طرحه بعض المستشرقين من نظريات تعود به إلى الرهبانية السريانية أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة أو الديانة الزرادشتية أو الفيدانتا الهندية (23)، و "منذ بداية الإسلام، شعر بعض المؤمنين بالحاجة إلى التأمل في القرآن، متحمسين بالدافع الروحي لمداممة التلاوة والتعمق في معانيه الداخلية" (24). وقد احتوى القرآن الكريم على عناصر الزهد والتصوف، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾ (25)، وقوله: ﴿مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ (26) وقوله: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ﴾ (27)

أما عوامل النشأة الاجتماعية، فيذكر ابن خلدون أن "أصل هذه الطريقة العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا... فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية" (28). ويضيف ملف البحث أن "الصوفية مثّلوا رد فعل دينياً وأخلاقياً تجاه مظاهر الترف" (29). ويؤكد أبو العلا عفيفي أن الصراعات السياسية منذ الفتنة الكبرى، وخاصة الخلاف بين علي بن أبي طالب ومعاوية، دفعت فئة من المسلمين إلى الانسحاب من الحياة العامة والاكتفاء بالخلوة والانعزال (30). ويتجلى الأصل القرآني للتصوف في آيات كثيرة تبني "التقوى والإيمان في القلب" (31)، وفي قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (32)، وهو ما يؤكد أن التصوف مستمد من الوحي وليس من خارج الإسلام.

المبحث الثاني - مفهوم التصوف عند حمزة مسعود الطوير:

المطلب الأول - علاقة التصوف بالشريعة والقرآن:

يرى حمزة مسعود الطوير أن التصوف ليس تجربة روحية منفصلة عن أحكام الدين، بل هو "مسار روحي وأخلاقي يسعى إلى تحقيق القرب من الله... وهو إذ يقوم على أسس الشريعة الإسلامية، لا ينفصل عنها، بل يكملها بإضفاء بعد داخلي وروحي على الطاعة الظاهرية" (33)، فالتصوف عنده يربط "بين الالتزام بالعبادات والمعاملات وبين تحقيق الصفاء القلبي والروحاني، ما يعكس حكمة التشريع الإسلامي في تلبية حاجات الإنسان المادية والمعنوية" (34). وهو ليس مجرد ممارسة عاطفية، بل "علم وعمل يهدف إلى إدراك المقاصد العليا للشريعة" (35)

ويؤكد الطوير أن القرآن هو المصدر الأول لهذا الفهم، فهو "لا يقتصر دوره على الجانب التشريعي فحسب، بل يمتد إلى البعد الروحي والأخلاقي... ويعبر التصوف عن هذا البعد الإيماني العميق، حيث يُنظر إلى القرآن كمرشد للنفس والروح" (36) كما يستند إلى السنة النبوية، فالممارسة الصوفية "لا تتعارض مع اتباع السنة، بل تصقل الروح وتعزز الالتزام بأحكام الشرع"، وأساس الصوفي الحقيقي هو "الالتزام بسنة النبي ﷺ" و"محبة الله والتقرب إليه بالإخلاص والزهد" (37)

المطلب الثاني - التصوف والمرونة التشريعية والاجتهاد:

إن حمزة الطوير يميز بين ثبات النصوص ومرونة فهمها؛ فالشريعة "صالحة لمواكبة التطور الإنساني لما تحتويه من نصوص مرنة مفتوحة للتأويل، أغلبها ظني الدلالة، ما يجعلها قابلة للاجتهاد في كل زمان ومكان" (38)، ويظهر التصوف هنا كـ "أداة روحية تساعد على فهم هذه النصوص على مستوى أعمق، ليس فقط في جانبها الفقهي بل في بعدها الروحي، إذ يربط بين العمل الظاهر والتزكية الداخلية للنفس" (39)، ويستشهد الطوير بقول الإمام عليّ لابن عباس: " فأوصاه أن يحاجهم بالسنة ما أمكنه ذلك؛ لأن ألفاظ النصوص قابلة للتأويل"، معتبراً أن مرونة الشريعة تشمل "التأويل الفقهي والبعد الصوفي الروحي" (40)، ويرى أن الاجتهاد بأنواعه "الفردية والجماعية" هو "خير دليل على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان"، لأن "الأحكام تتغير بتغير الأزمنة والشريعة تظل ثابتة في مقاصدها وروحها" (41). ويلخص ذلك بقوله: "التصوف مع مرونة الشريعة يبرز الوجه الروحي العميق للإسلام، ويؤكد أن الشريعة ليست مجرد أحكام عملية، بل منهج متكامل يربط بين العمل الظاهر والسمو النفسي الداخلي" (42).

المطلب الثالث - الأمثلة القرآنية التطبيقية في التربية الصوفية:

إنّ الطوير يتخذ من القصص القرآنية نماذج تربوية عملية للصوفي، مؤكداً أنها "ليست مجرد حكايات أو قصص للتأمل، بل أدوات تربوية عملية تهدف إلى: تهذيب النفس ومجاهدة الهوى، وتطوير قدرة الإنسان على الفهم الروحي للحياة والابتلاءات، وغرس قيم الرحمة والتسامح" (43). ويورد أربعة أمثلة أساسية:

— قصة يوسف عليه السلام وهي نموذج للصبر ومقاومة الشهوات، بقوله ﴿مَعَادُ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ (44)، فيتجسد "جوهر التصوف القائم على تزكية النفس ومجاهدة الهوى" (45)

— أيضاً قصة موسى - عليه السلام - والخضر وهي درس في "التأمل وفهم الحكمة الإلهية وراء الأحداث"، فالصوفي لا يكتفي بظاهر الأمور بل يسعى "إلى قراءة

أعمق تكشف المعنى الباطني" (46)، مستشهداً بقول الخضر: «وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا» (47).

كذلك آيات الرحمة والمغفرة مثل «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (48)، وفي قوله سبحانه: «وَلْيَغْفُوا وَلْيَصْفَحُوا» (49)، حيث أن التصوف "لا يقتصر على العلاقة الفردية مع الله، بل يمتد ليشمل الرحمة والتسامح في التعامل مع الآخرين" (50). وأيضا قصة أيوب عليه السلام وهي مثال "المقام الصبر والرضا"، فهو يجمع بين "الرضا بقضاء الله وبين اللجوء إلى رحمته بالدعاء" (51)، لقوله: «أَيُّ مَسْنِي الضُّرِّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (52).

ويخلص الطوير إلى أن التصوف عنده يصبح "مدرسة قرآنية تهدف إلى بناء إنسان متوازن يجمع بين تزكية الروح والالتزام العملي" (53).

المطلب الرابع — مقاصد التصوف (القواعد الخمس):

يورد الطوير (من خلال نقله عن يوسف خطار محمد) خمس قواعد تمثل مقاصد التصوف عنده:

1. صفاء النفس ومحاسبتها: "كل من أراد أن يسلك سبيل المقربين إلى الله يجب أن يحاسب نفسه قبل أن يحاسبه الله"، وقد قال عمر: "حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوها قبل أن توزنوا" (54).

2. قصد وجه الله: أن يقصد المتصوف "وجه ربه في جميع أقواله وأفعاله، غاسلاً قلبه بماء الإخلاص"، لقوله تعالى: «وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» (55) (56).

3. التمسك بالفقر والافتقار: "الزهد في الدنيا ومتاعها، والابتعاد بالنفس عما يلهيها"، والفقر "أساس التصوف وقوامه"، بمعنى "أن تكون الدنيا في يد الإنسان لا في قلبه" (57).

4. توطين القلب على الرحمة والمحبة: أن يلتزم الصوفي "بمحبة جميع المسلمين، ومنحهم حق الإسلام من التعظيم والتوقير"، فإذا داوم على ذلك "أفاض الله عليه أنوار الرحمة، وأذاقه حلاوة الرضا" (58).

5. التجمل بمكارم الأخلاق: "زبدة الدين وحقيقة أخلاق الصوفيين"، بأن يكون العبد "هيناً ليناً مع أهل بيته وعشيرته وجميع المسلمين"، ويتجلى ذلك في الحديث القدسي الذي يعلم أن عيادة المريض وإطعام الجائع وسقي العطشان كلها من محبة الله (59).

المبحث الثالث – مفهوم التصوف عند أنا ماري شميل :

المطلب الأول – التعريف بالتصوف عند شميل:

ترى أنا ماري شميل أن التصوف يمثل "أوسع التيارات الروحية التي سرت في مختلف الأديان" (60)، وتُعرّف التصوف بأنه "إدراك للحقيقة المطلقة، أيّاً كان المسمى الذي تُعطى له: حكمة، عشقاً، أو عدماً"، مؤكدة أن "هذه المسميات ليست سوى إشارات على الطريق، أما الغاية الحقيقية للمتصوفة فلا يمكن وصفها أو إدراكها إدراكاً عقلياً أو فلسفياً، إذ لا يحيط بها سوى البصيرة، وأداتها القلب" (61)

وقد اعتبرت شميل التصوف "الحياة الداخلية في الإسلام" (62)، ورأت أن المتصوفة "أسهموا في تحويل اللغات الشعبية إلى أدب رفيع المستوى، وكتابتهم تحمل أبعداً روحية وأنثوية" (63). وتفرق شميل بين نوعين من التجربة الصوفية: "تصوف بلا حدود" وهو التجربة الروحية الكونية التي تتجاوز الانتماءات والقيود، و"تصوف استبطان الذات" وهو التجربة الباطنية الخاصة التي يعيشها المريد في أعماقه (64). وقد تأثرت شميل في هذا التصور بمحيي الدين بن عربي الذي "عُرف بكونه ممثلاً بارزاً لهذا الاتجاه" (65)

المطلب الثاني – الحب الإلهي كمحور للتجربة الصوفية:

تصور شميل يركز للتصوف على الحب الإلهي بوصفه جوهر التجربة الروحية، وقد وجدت في رابعة العدوية النموذج الأسمى لهذا الحب. تروي شميل قصة رابعة وهي تجوب أزقة البصرة حاملة في يدها إناء ماء وفي الأخرى مشعلاً متقدداً، وعندما سُئلت عن مغزى ذلك، أجابت "بأنها تريد أن تطفئ نار جهنم وتشعل النار في الجنة، حتى لا يعبد الناس الله خوفاً من عذابه أو طمعاً في ثوابه، بل حباً في جماله الأبدي" (66).

وتُعرّف شميل رابعة بأنها "أول امرأة تدخل فكرة الحب الإلهي الطاهر في الفكر الصوفي... حيث أصبح الحب لفظاً أساسياً في هذا الفكر الصوفي... وبدأ يتحول القلب إلى مرآة صافية يمكنها استقبال النور الإلهي" (67)، ويصل هذا الحب عند شميل إلى درجة الفناء، فالمتصوف في تصورهما هو "من ليس له وجود" (68)، إذ "لا يعد صوفياً حقيقياً إلا إذا مر بتجربة روحانية عميقة وصلت إلى حدود الفناء، أي فناء الماديات، بدءاً من جسده وصولاً إلى سائر الماديات من حوله، ليصبح كما كان قبل أن يكون" (69). وقد تأثرت شميل في هذا المفهوم بشخصيات صوفية كبرى مثل الجنيد الذي ربط "بين الفناء الصوفي والحب الإلهي" (70)، وابن عربي الذي يرى أن "الحب هو أصل العبادة، إذ لا معبود إلا وهو محبوب، ولولا الحب لما وُجد عبادة" (71)

المطلب الثالث – المرأة والروح الأنثوية في التصوف:

قد تميزت شميل باهتمامها الخاص بالمرأة في التصوف، حيث قدمت "مقاربة ثورية لدور المرأة في الإسلام، إذ تجاوزت الرؤية التقليدية التي تركز على الأحكام الفقهية المتعلقة بالزواج والطلاق وتعدد الزوجات، لتصل إلى فهم فلسفي يعنى بروح الأنوثة باعتبارها الوجه الثاني للهوية الإنسانية"⁽⁷²⁾. وتلاحظ شميل أن "مرحلة الانخراط في التصوف هي مرحلة تساوي الرجل والمرأة، فالمرأة في سعيها إلى الوصول إلى المحبوب، إلى الله عز وجل، تمر بمراحل من الزهد والشدة والتجارب الروحية التي غالباً ما كانت حكراً على الرجال"، ومن هنا "يطلق على المرأة في بعض النصوص الصوفية لفظ رجل، إشارة إلى هذا التساوي"⁽⁷³⁾. وقد وضعت شميل "المرأة في مرتبة الروح بالنسبة للعاشق، معتبرة أن روح الصوفي روح أنثوية"⁽⁷⁴⁾ وتقدم شميل نماذج متعددة للنساء المتصوفات، مثل مريم البصرية "خادمة رابعة، وقد ماتت متأثرة عند سماعها موعظة عن المحبة"⁽⁷⁵⁾، وبحرية الموصلية "من عابدات البصرة، لها أقوال تعظم شأن العلم والتوبة"⁽⁷⁶⁾ وريحانة الوالهة "من متعبدات البصرة لها أشعار تدور حول المحبة"⁽⁷⁷⁾، ورابعة الشامية "زوجة الصوفي أحمد بن أبي الحواري، عرفت بكثرة تسبيحها"⁽⁷⁸⁾. وكتبت شميل ديواناً شعرياً بعنوان "عنادل تحت الثلج" يحوي ثمانين قصيدة، استخدمت فيه ألفاظاً صوفية "من مثل: الحق، الولي، الحجاب، نور على نور، منصور"⁽⁷⁹⁾، وتخلص شميل إلى أن "نشاط المرأة في ميدان التصوف حظي بالتشجيع والتأييد أكثر مما كان عليه في غيره من مجالات الإسلام"⁽⁸⁰⁾

المطلب الرابع – شميل بين القرآن والتراث الفارسي والهندي:

إنَّ اهتمام شميل بالتصوف لم يكن نظرياً محضاً، بل ارتبط بعلاقة عميقة مع النص القرآني، فقد "اعتبرت أن المنبع الأصيل لفهم الإسلام هو القرآن الكريم، وقد حفظت جزءاً منه"⁽⁸¹⁾. وقد تأثرت شميل في بداياتها بالترجمات الألمانية لجلال الدين الرومي التي أعدها فريدريش روكرت⁽⁸²⁾، ثم أتمت أولى ترجماتها لديوان "شمس الدين التبريزي" الذي صار لاحقاً موضوع كتابها "الشمس المنتصرة"⁽⁸³⁾ كما انجذبت شميل إلى الهند وباكستان، حيث درست أعمال محمد إقبال، واهتمت بالتراث الهندي الإسلامي، وأسست كرسيّاً للأستاذية مخصصاً لهذا الجزء المهم من العالم. وقد حاولت شميل من خلال كل هذه الدراسات أن تقدم "صورة شمولية عن المرأة والتجربة الصوفية وتقديمها إلى القارئ الغربي بعيداً عن أي تشويه أو اختزال"⁽⁸⁴⁾

وقد أوصت شميل قبل وفاتها عام 2003 في بون بأن "تقرأ سورة الفاتحة على قبرها، وأوصت بأن يكتب على شاهد قبرها بالعربية: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، وطلبت شاهداً باللغة العربية يوم دفنها" (85)، وهو دليل على تعلقها بالإسلام حتى آخر لحظة.

المبحث الرابع – المقارنة بين الرويتين:

المطلب الأول – نقاط الالتقاء الأساسية:

تري الباحثة أنه رغم اختلاف الخلفيات المنهجية بين حمزة الطوير الذي ينطلق من علم أصول الفقه والمقاصد الشرعية، وأنا ماري شميل التي تنطلق من الجمالية الروحية والتجربة الوجودية، إلا أن الباحثة تكشف عن نقاط التقاء جوهرية لا يمكن تجاهلها.

أولاً: يتفق الرجلان على أن التصوف إسلامي المنشأ وليس دخيلاً على الدين. فالطوير يثبت أن التصوف "يقوم على أسس الشريعة الإسلامية، لا ينفصل عنها، بل يكملها" (86)

وشميل تؤكد أن "منذ بداية الإسلام، شعر بعض المؤمنين بالحاجة إلى التأمل في القرآن" (87)، وترفض نظريات الاقتباس من الرهبانية أو الفلسفات الأجنبية، معتبرة أن القرآن "يتضمن عدداً من العناصر المتعلقة بالزهد والتصوف" (88) ثانياً: يلتقيان في التقدير العالي لشخصية رابعة العدوية، وإن اختلفت زاوية النظر، فشميل ترى في رابعة "أول امرأة تدخل فكرة الحب الإلهي الطاهر في الفكر الصوفي" (89)، وتورد قصتها المشهورة وهي تحمل إناء الماء والمشعل "لتطفئ نار جهنم وتشعل النار في الجنة، حتى لا يعبد الناس الله خوفاً من عذابه أو طمعاً في ثوابه، بل حباً في جماله الأبدي" (90)

أما الطوير، فينقل عنها قولها الشهير: "ما أعبدته خوفاً من ناره، ولا طمعاً في جنته... بل أعبدته حباً له وشوقاً إليه" (91)، وهو ذات المضمون الذي ركزت عليه شميل. ثالثاً: يؤكد كلاهما على أن التصوف لا يعني الانفصال عن النص القرآني. الطوير يصر على أن القرآن "لا يقتصر دوره على الجانب التشريعي فحسب، بل يمتد إلى البعد الروحي والأخلاقي" (92). وشميل، على الرغم من تأثرها بالتراث الفارسي والهندي، "اعتبرت أن المنبع الأصيل لفهم الإسلام هو القرآن الكريم، وقد حفظت جزءاً منه" (93)، وهذا يظهر أن كليهما لا يرى تناقضاً بين التصوف والقرآن، بل تكاملاً.

رابعاً: يرفضان فكرة أن التصوف بدعة أو خروج عن الإسلام. الطوير يرد على ذلك من خلال التأكيد على مرونة الشريعة وانفتاح النصوص الظنية على الاجتهاد⁽⁹⁴⁾، وشميل ترد من خلال إثبات الأصول القرآنية للزهد والتصوف، وتأكيداً أن "أمكن إثبات عدم الحاجة للرجوع إلى مثل هذه الافتراضات التي تشير إلى اقتباس التصوف الإسلامي من أصول أجنبية"⁽⁹⁵⁾

المطلب الثاني - نقاط الافتراق الجوهرية:

رغم نقاط الاتفاق، يبقى الفارق المنهجي بين الطوير وشميل واضحاً وجوهرياً، ويمكن رصد في ثلاث قضايا رئيسية.

أولاً: مركزية الفقه مقابل مركزية التجربة، الطوير يجعل التصوف خادماً للشريعة ومكماً لها، إذ يرى أن التصوف يربط "بين الالتزام بالعبادات والمعاملات وبين تحقيق الصفاء القلبي"⁽⁹⁶⁾، ويؤكد أن "التصوف مع مرونة الشريعة يبرز الوجه الروحي العميق للإسلام، ويؤكد أن الشريعة ليست مجرد أحكام عملية، بل منهج متكامل يربط بين العمل الظاهر والسمو النفسي الداخلي"⁽⁹⁷⁾ وأما شميل، فتعريفها للتصوف بأنه "إدراك للحقيقة المطلقة"⁽⁹⁸⁾ لا يحيل إلى أحكام فقهية ظاهرة، بل إلى تجربة قلبية مباشرة يكاد فيها الجانب العملي أن يغيب تماماً.

ثانياً: الاجتهاد المقاصدي مقابل الكشف الذوقي. الطوير يرى أن الاجتهاد (الفردى والجماعي) هو "خير دليل على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان"⁽⁹⁹⁾، وأن التصوف يساعد على فهم النصوص "على مستوى أعمق، ليس فقط في جانبها الفقهي بل في بعدها الروحي"⁽¹⁰⁰⁾. فهو يبقي العقل والنقل معاً. أما شميل، فتري أن "الغاية الحقيقية للمتصوفة لا يمكن وصفها أو إدراكها إدراكاً عقلياً أو فلسفياً، إذ لا يحيط بها سوى البصيرة، وأداتها القلب"⁽¹⁰¹⁾. فهنا يظهر الفرق، فالطوير يبحث عن فهم أعمق للنصوص (وهو ما يظل في إطار العقل والنقل)، بينما شميل تذهب إلى ما وراء العقل والنقل، إلى الذوق والكشف.

ثالثاً: النظرة إلى العلاقة بالتراث غير الإسلامي. الطوير يحذر من "الدراسات الاستشراقية المغرضة" التي تركز على أحكام المعاملات والحدود لمحاولة تفكيك المجتمعات الإسلامية⁽¹⁰²⁾، وهو يرفض أي تشريع بديل مستورد. أما شميل، فتعاملت مع التراث الفارسي والهندي بتقدير كبير، واعتبرته جزءاً من تكوين التصوف، بل تأثرت به تأثراً مباشراً، حيث "درست تجربة الحلاج في السياق الفارسي، وتعمقت في دراسة أشعار جلال الدين الرومي"⁽¹⁰³⁾، و"أسست كرسياً للأستاذية مخصصاً لهذا الجزء المهم من العالم"⁽¹⁰⁴⁾، هذا الاختلاف لا يعني أن

الطوير يرفض التراث الفارسي والهندي بالكامل، ولكنه يخضع أي تراث لميزان الشرع والنصوص.

كما أن شيمل، على إسلامها، لم تشعر بالحرج من الانفتاح على تلك الثقافات لأنها ترى التصوف خبرة إنسانية كونية تتجاوز الحدود الجغرافية.

المطلب الثالث - إمكانية التوفيق بين الرويتين:

تطرح الباحثة المطلب بسؤالها: هل يمكن التوفيق بين رؤية الطوير التي تؤسس التصوف في صلب الشريعة وبين رؤية شيمل التي تجعله خبرة قلبية تتجاوز الحدود الفقهية الظاهرة؟

من وجهة نظر الباحثة أن التوفيق ممكن، ولكن ليس عبر تجاهل الخلاف، بل عبر فهم طبيعة كل منهج، فالطوير يخاطب فقيهاً ومجتمعاً يحتاج إلى ضوابط وأحكام، لذلك كان همه الدفاع عن "صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان" وحماية المجتمع من "التفكيك" عبر الطعن في الأحكام⁽¹⁰⁵⁾. أما شيمل، فكانت تخاطب إنساناً غريباً (وشرقياً) يبحث عن معنى روحي في زمن العلمانية المادية. لذلك ركزت على "الحب الإلهي" و"الروح الأنثوية" و"الجماليات"، لأن هذا هو المدخل المناسب لمخاطبة ذلك الإنسان.

يمكن القول إن الطوير يمثل خطاب الممانعة والحفاظ على الهوية ضمن إطار مؤسسي، بينما تمثل شيمل خطاب الجذب والتلاقح الثقافي ضمن إطار جمالي. وهما ليسا متناقضين بالضرورة، بل مكملين. فالمسلم اليوم يحتاج إلى يقين الطوير بأن التصوف ليس بدعة وأن الشريعة صالحة، وفي الوقت نفسه يحتاج إلى جماليات شيمل التي تجعل التصوف محبباً وجذاباً للقلوب.

يدعم هذا التكامل حقيقة أن كليهما مسلمان، وأن الطوير نفسه يقر بأن الشريعة تحتوي على "أبعاد أخلاقية وروحية"⁽¹⁰⁶⁾، وأن شيمل "اعتبرت أن المنبع الأصيل لفهم الإسلام هو القرآن الكريم، وقد حفظت جزءاً منه"⁽¹⁰⁷⁾. فإذا كان الطوير يدافع عن الأصل، وشيمل تبرز ثمرة ذلك الأصل (الجمال والمحبة)، فلا تناقض حقيقي، بل مراحل مختلفة في سلم التلقي الصوفي.

أما الخلاف الحقيقي الذي يصعب تجاوزه، فهو في درجة مركزية الفقه داخل التصوف. فالطوير لا يقبل تصوفاً يتجاوز أحكام الشريعة الظاهرة، بينما شيمل (رغم إسلامها) لا تجعل للفقه حضوراً يذكر في كتاباتها عن التصوف، ولعل هذا الخلاف لا يحتاج إلى حل بقدر ما يحتاج إلى وعي بأنه خلاف في الدرجة لا في الأصل، وأن كليهما يخدم الإسلام من زاوية مختلفة.

الخاتمة :

خلصت هذه الدراسة المقارنة لمفهوم التصوف عند حمزة مسعود الطوير وأنا ماري شميل إلى أن التصوف الإسلامي يمثل بنية روحية متكاملة، متعددة الوجوه، يمكن مقاربتها من زوايا مختلفة دون أن يفصل ذلك عن أصولها الإسلامية. وقد أظهرت المقارنة أن كلاً من الطوير وشميل ينطلق من داخل المرجعية الإسلامية، وإن اختلفت زاوية النظر والمنهج وأسلوب تناول؛ فالأول يعالج التصوف بوصفه امتداداً للشريعة وتعبيراً عن مقاصدها، بينما تقارب شميل التصوف بوصفه خبرة وجدانية وجمالية تكشف البعد الداخلي والإنساني في الإسلام.

كما تبين أن التباين بينهما لا يمس أصل الانتماء إلى التصوف الإسلامي بقدر ما يتعلق بطريقة بناء المفهوم وحدود الاشتغال عليه. فالطوير يصرّ على ضرورة انضباط التصوف بأحكام الشريعة وظواهرها، ويرى أن صفاء الباطن لا يكتمل إلا في إطار الالتزام الشرعي، أما شميل فتركز على الحب الإلهي، والفناء، والجمال الروحي، وتتعامل مع التصوف بوصفه لغة القلب والبصيرة، بما يمنحه بعداً إنسانياً واسعاً يتجاوز الصياغات الفقهية المباشرة.

وقد بينت هذه المقارنة أن الطرفين، على اختلاف أدواتهما، يلتقيان في الدفاع عن أصالة التصوف الإسلامي ورفض نسبته إلى الدخيل أو المصنوع خارج الثقافة الإسلامية. ومن ثم فإن الدراسة لا تنتهي إلى ترجيح أحد التصورين على الآخر بقدر ما تكشف عن تكامل وظيفي بينهما؛ إذ يضيء الطوير جانب الضبط والتأصيل، بينما تكشف شميل عن الأثر الوجداني والجمالي للتصوف في التجربة الإسلامية.

النتائج :

توصلت الباحثة إلى النتائج الآتية:

أولاً - في مفهوم التصوف عند حمزة الطوير : يرى الطوير أن التصوف علم شرعي ذو بعد مقاصدي، يقوم على تركية النفس من داخل الشريعة لا خارجها، ويربط بين العبادة والسلوك والصفاء القلبي في إطار منضبط بأحكام الإسلام.

ثانياً - في مفهوم التصوف عند أنا ماري شميل : تنظر شميل إلى التصوف بوصفه الحياة الباطنة للإسلام، وفضاء للحب الإلهي، والتجربة الذوقية، والجمال الروحي، مع حضور واضح للبعد الوجداني مقابل غياب نسبي للتفصيلات الفقهية.

ثالثاً - موضع الاختلاف الأساسي : يتمثل الاختلاف الأبرز بينهما في العلاقة بين التصوف والفقه؛ فالطوير يجعل التصوف تابعاً للشريعة ومكملاً لها، بينما تمنح شميل الأولوية للخبرة الروحية والجمالية بوصفها المدخل الأعمق إلى فهم التصوف.

رابعاً – موضع الاتفاق الجوهرى : اتفق الطرفان على أن التصوف الإسلامى أصيل فى بنيته ومنشئه، وأن جذوره ممتدة فى القرآن والسنة، وأنه لا يُفهم بوصفه بدعة أو عنصراً دخيلاً على الإسلام.

خامساً – إماكن الجمع بين الرؤيتين : تظهر إمكانية التكامل بين التصورين إذا وُضع كلُّ منهما فى سياق المعرفى؛ فالطوير يخاطب الحاجة إلى الضبط والتأصيل، وشميل تخاطب الحاجة إلى التفسير الجمالى والإنسانى للتجربة الصوفية.

سادساً – حضور المرأة والأنثوى فى التصوف : لم يفرد الطوير معالجة خاصة لقضية المرأة فى التصوف، بينما جعلت شميل البعد الأنثوى أحد مفاتيح قراءتها للتجربة الصوفية، ووسعت من خلاله دائرة التمثيل التاريخى والرمزى للمتصوفات.

سابعاً – الفارق المنهجى : اعتمد الطوير المنهج التأصيلى النصى المرتكز إلى القرآن والسنة والمقاصد، فى حين اعتمدت شميل المنهج الجمالى المقارن القائم على تحليل النصوص الأدبية والرموز الروحية والتجارب الوجدانية.

التوصيات :

فى ضوء النتائج، تُوصى الباحثة بما يأتى:

أولاً – للباحثين فى مجال التصوف والدراسات الإسلامية

– تبني مقارنة تكاملية فى دراسة التصوف تجمع بين التأصيل الشرعى المقاصدى والتحليل الجمالى الروحى، بما يتيح فهماً أشمل لبنية التصوف دون اختزاله فى بعد واحد.

– توسيع نطاق الدراسات المقارنة بين الاتجاهات الصوفية المختلفة، خاصة بين المدارس ذات الخلفيات الثقافية المتباينة، للكشف عن تنوع الخطاب الصوفى داخل الإطار الإسلامى.

– إعادة النظر فى ثنائية "التصوف الفقهى" و"التصوف الجمالى" بوصفها تقسيمًا إجرائيًا لا يعكس بالضرورة طبيعة التصوف فى كليته.

ثانياً – لطلبة الدراسات العليا والمهتمين بالبحث العلمى

– توجيه الجهود البحثية نحو تحقيق ودراسة أعمال حمزة مسعود الطوير غير المنشورة، وتحليلها ضمن سياقها الفكرى، بما يسهم فى استكمال ملامح مشروعه فى التصوف.

– العمل على دراسة مؤلفات أنا ماري شميل دراسة تحليلية معمقة، خاصة تلك التى لم تُترجم بعد، مع ربطها بالسياق الإسلامى الأوسع.

– الإفادة من المناهج المقارنة في بناء الإطار النظري للرسائل العلمية، بما يعزز القدرة على تحليل الظواهر المركبة كالتصوف.

ثالثاً – للمؤسسات الأكاديمية ومراكز البحث:

– دعم المشاريع البحثية التي تتناول التصوف من منظور تكاملي يجمع بين النص الشرعي والتجربة الروحية، بدل الاختصار على المقاربات الأحادية

– تشجيع برامج الترجمة العلمية لأهمّ الكتب الصوفية، خصوصاً في اللغات الفارسية والتركية والأوردية، لإثراء المكتبة العربية

– تنظيم ندوات ومؤتمرات علمية متخصصة في الدراسات الصوفية المقارنة، بما يعزز الحوار بين الاتجاهات المختلفة.

رابعاً – لمحري المجالات العلمية ودور النشر:

– إعطاء أولوية لنشر الدراسات التي تعالج التصوف ضمن أطر منهجية متعددة، بما يسهم في تجاوز الطرح التجزيئي للظاهرة الصوفية.

– دعم نشر الأعمال المحققة والترجمات الرصينة في مجال التصوف، لما لها من دور في تطوير المعرفة الأكاديمية في هذا الحقل.

خامساً – توصية بحثية مستقبلية:

تقترح الباحثة توجيه دراسات لاحقة نحو الربط بين المنهج الجمالي في تفسير التصوف وأصول الفقه المقاصدي، بوصفه مجالاً خصباً لإنتاج معرفة مركبة تسهم في تطوير الدراسات الصوفية المعاصرة.

بيان تضارب المصالح:

يُقر المؤلف بعدم وجود أي تضارب مالي أو علاقات شخصية معروفة قد تؤثر على العمل المذكور في هذه الورقة

الهوامش :

- 1- حمزة مسعود الطوير، عالمية الإسلام، ص 57
- 2- المصدر نفسه، ص 57
- 3- سورة المائدة، الآية 3
- 4- حمزة مسعود الطوير، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص 58
- 5- أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا-بغداد، ط1، 2006، ص 7-8
- 6- أنا ماري شيميل، روعي أنثى، ترجمة وتقديم: غير مذكور، الكتب خان للنشر، القاهرة، ط1، 2016، ص 5
- 7- محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1998، ص 112
- 8- الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص 24
- 9- المرجع نفسه، ص 24
- 10- المرجع نفسه، ص 24
- 11- السهروردي، عوارف المعارف، مطبوع على هامش إحياء علوم الدين للغزالي، ج1، عالم الكتب، دمشق، دت، ص 295
- 12- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، دت، ص 29-31
- 13- ابن خلدون، المقدمة، المكتبة التجارية، مصر، دت، ص 467
- 14- محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، المرجع السابق، ص 29
- 15- الطوسي، اللمع، ص 26-28
- 16- المرجع نفسه، ص 26
- 17- المرجع نفسه، ص 26
- 18- المرجع نفسه، ص 27
- 19- المرجع نفسه، ص 28
- 20- الإمام زين الدين أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط1، دت، ص 280-282
- 21- المرجع نفسه، ص 282
- 22- محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 28
- 23- د. حسن نافعة وكليفورد بوزورث، تراث الإسلام الجزء الثاني، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمدة، مراجعة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص 54
- 24- المرجع نفسه، ص 54
- 25- التوبة: 109
- 26- يونس: 24
- 27- الحج: 37
- 28- حقائق عن التصوف، مجلد 1، دار العرفان، حلب، ط16، 1428هـ/2007م، ص 469
- 29- ابن خلدون، المقدمة، ص 328

- 30- أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط1، 1963، ص 6
- 31- حسن نافعة وبوزورث، تراث الإسلام، ص 54
- 32- فصلت: 42
- 33- حمزة مسعود الطوير، عالمية الإسلام، المصدر السابق، ص 57
- 34- المرجع نفسه، ص 57
- 35- المرجع نفسه، ص 57
- 36- حمزة مسعود الطوير، الاتجاه الفقهي في تفسير الثعلبي، دار اللؤلؤة، المنصورة، 1442هـ/2021م، ط1، ص 210
- 37- حمزة مسعود الطوير، دراسات في علم الحديث ومصطلحه، دار الكتب الوطنية-بنغازي، منشورات جامعة الجبل الغربي، 2012م، ط1، ص 26
- 38- حمزة مسعود الطوير، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص 58
- 39- المرجع نفسه، ص 58
- 40- المرجع نفسه، ص 58
- 41- المرجع نفسه، ص 61
- 42- حمزة مسعود الطوير، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص 58
- 43- محاضرة د. حمزة مسعود الطوير في مادة التصوف الإسلامي، الأكاديمية الليبية للدراسات العليا - جنزور، 2025/10/2
- 44- يوسف: 23
- 45- محاضرة د. حمزة مسعود الطوير في مادة التصوف الإسلامي، الأكاديمية الليبية للدراسات العليا - جنزور، 2025/10/2
- 46- المرجع نفسه ص 58
- 47- الكهف: 68
- 48- الأعراف: 156
- 49- النور: 22
- 50- المرجع نفسه ص 58
- 51- المرجع نفسه
- 52- الأنبياء: 83
- 53- المرجع نفسه
- 54- فضيلة الشيخ يوسف خطار محمد، الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، مكتبة دار الألباب، ط2، 1999م، ج1، دمشق، ص 18
- 55- الكهف: 28
- 56- المرجع نفسه
- 57- المرجع نفسه، ص 19
- 58- المرجع نفسه
- 59- المرجع نفسه، ص 19-20
- 60- أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا-بغداد، ط1، 2006، ص 7-8
- 61- المرجع نفسه، ص 8
- 62- أنا ماري شيمل، روي أنثى، ترجمة وتقديم غير مذكور، الكتب خان للنشر، القاهرة، ط1، 2016، ص 5

- 63- المرجع نفسه، ص 5
- 64- أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 9
- 65- المرجع نفسه، ص 8
- 66- أنا ماري شيميل، روجي أنثى، ص 63-64
- 67- المرجع نفسه، ص 64
- 68- نيكلسون، التصوف الإسلامي وتاريخه، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969، ص 40
- 69- المرجع نفسه، ص 40
- 70- المهدي أحمد جحيدر، القيم الخلقية بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي: دراسة تحليلية مقارنة، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط1، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 2009، ص 305
- 71- المرجع نفسه، ص 306
- 72- فاطمة توتاو، الاستشراق الألماني وكتابة التاريخ الإسلامي، جامعة أبي بكر بلقايد، 2011، ص 44
- 73- أنا ماري شيميل، روجي أنثى، ص 41
- 74- محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ص 37
- 75- أنا ماري شيميل، روجي أنثى، مرجع سابق ص 68
- 76- المرجع نفسه، هامش ص 68
- 77- المرجع نفسه، هامش ص 68
- 78- المرجع نفسه، هامش ص 68
- 79- أنا ماري شيميل، عنادل تحت الثلج، ترجمة أمل الجبوري، مكتبة المتنبي، دمشق، 2001، ص 17
- 80- فائزة بن عمور، "التصوف الأنثوي في الثقافة الإسلامية في مرآة الآخر: أنا ماري شيميل"، مجلة العلامة، العدد السابع، ديسمبر 2018، ص 168
- 81- فاطمة توتاو، الاستشراق الألماني، ص 44
- 82- محمد عبد السلام كفاقي، جلال الدين الرومي: حياته وآثاره، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1966، ج1، ص 42-43
- 83- أنا ماري شيميل، الشمس المنتصرة: دراسة آثار الشاعر الإسلامي جلال الدين الرومي، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار الإرشاد الإسلامي، طهران، ط1، 1421هـ، ص 21-22
- 84- أنا ماري شيميل، روجي أنثى، مرجع سابق، ص 5
- 85- أنا ماري شيميل، حياتي الغرب شرقية، مصدر سابق، ص 10
- 86- حمزة مسعود الطوير، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص 57
- 87- د. حسن نافعة وكليفورد بوزورث، تراث الإسلام الجزء الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص 54
- 88- المرجع نفسه، ص 54
- 89- أنا ماري شيميل، روجي أنثى، مرجع سابق، ص 64
- 90- المرجع نفسه، ص 63-64
- 91- المهدي أحمد جحيدر، القيم الخلقية بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي، دار الكتب الوطنية- بنغازي، 2009، ص 303
- 92- حمزة مسعود الطوير، الاتجاه الفقهي في تفسير الثعلبي، دار اللؤلؤة، المنصورة، 1442هـ/2021م، ط1، ص 210

- 93- فاطمة توتاو، الاستشراق الألماني وكتابة التاريخ الإسلامي، جامعة أبي بكر بلقايد، 2011، ص 44
- 94- حمزة مسعود الطوير، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص 58
- 95- حسن نافعة وبوزورث، تراث الإسلام، ص 54
- 96- حمزة الطوير، عالمية الإسلام، ص 57
- 97- المرجع نفسه، ص 58
- 98- أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص 8
- 99- حمزة الطوير، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص 61
- 100- المرجع نفسه، ص 58
- 101- أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص 8
- 102- حمزة الطوير، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص 59
- 103- المرجع نفسه، ص 9
- 104- المرجع نفسه، ص 9
- 105- حمزة الطوير، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص 59
- 106- المرجع نفسه، ص 59
- 107- فاطمة توتاو، الاستشراق الألماني، مرجع سابق، ص 44