



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الوادي



كلية العلوم الإسلامية

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية

أطروحة دكتوراه

مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث (LMD)

الشعبة: أصول الدين

التخصص: العقيدة

المضامين العرفانية في درس الكلامي - الشيخ أحمد بن مصطفى
العلاويّ أنموذجاً -

إعداد الطالبة: الجازية خديري

إشراف: أ.د. زهير بن كتفي

نوقشت أمام لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
بشير بوساحة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الوادي	رئيساً
زهير بن كتفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الوادي	مشرفاً ومقرراً
جمال الأشرف	أستاذ التعليم العالي	جامعة الوادي	مناقشاً
محمد عمارة	أستاذ محاضر - أ	جامعة الوادي	مناقشاً
معمر قول	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأغواط	مناقشاً
عبد الكريم رقيق	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مناقشاً

السنة الجامعية: 1447-1448 هـ / 2025-2026 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى روح الشيخ العارف بالله أحمد بن مصطفى العلويّ
المستغانميّ، نفعه من أثر حكّمته وجهدا على درب يقينه

إلى والديّ شكرا لصبركما ودعمكما

إلى زوجي سندي وسكينتي وفاء له

إلى أبنائي: إلياس، حسام، أيمن، رتاج، عن لطائف حبّكم

إلى إخوتي وأخواتي امتنانا لدوركم في حياتي

جزاكم الله خيرا جميعا.

شكر وتقدير

أوجه شكري وامتناني لمشرفي: الدكتور "زهير بن كنفى" على متابعته
الدقيقة لأطروحة منذ بدايتها حتى نضجها، فقد حرص على إرشادي بعلمه
ودقته، وبذل وقته في التنقيح والتصحيح، ولم يبخل عليّ بنصحه ودعمه
وعنايته، فله مني أخلص التقدير. وأسأل الله تعالى أن يُثيبه على ما قدّم،
ويجعل جهده في ميزان حسناته، ويقدر له الخير والبركة في دنياه وآخرته.
وأخص بالشكر والتقدير الأستاذ الدكتور: "معمر قول" على توجيهاته
القيّمة، ودعمه المستمر، ونصائحه المفيدة التي أغنت بعثي وأفادتني خلال
إعداد الأطروحة.

كما أتوجه بالشكر والعرفان إلى السادة أساتذة تخصص العقيدة بكلية
العلوم الإسلامية، لما غرسوه في نفوسنا من أسس علمية، ولما قدموه من توجيه
وإرشاد، أسهم في صقل شخصيتنا العلمية وغرس قيمة التأصيل والاعتدال،
فجزاهم الله خير ما يجزي المعلمين الصادقين.

الملخص

تندرج هذه الأطروحة في سياق الحاجة الملحة لتجديد الخطاب العقائدي الإسلامي عبر الجمع بين البرهان العقلي والذوق الروحي، مستحضرة نموذج الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي الذي عاش في بيئة جزائرية شهدت تحولات ثقافية وتحديات اجتماعية وسياسية كبرى. وقد تبلورت إشكالية البحث في تساؤل مركزي: كيف تجلّت المضامين العرفانية في صياغة الدرس الكلامي عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، وما أثر ذلك على توسيع فهم قضايا الإيمان والتوحيد، وتعزيز التكامل بين الاستدلال النظري والتجربة الذوقية؟

سعت الدراسة لتحليل السياق التاريخي الحاضن لتجربة الشيخ العلاوي، واستجلاء خصوصية مشروعه الإحيائي، مع التركيز على استشراف تداخل العرفان والكلام في معالجة قضايا المعرفة، التكليف، التوحيد، الصفات الإلهية، النبوة. واعتمدت الدراسة مناهج بحث متعددة: كالمنهج الاستقرائي لاستقصاء وتتبع ورصد حضور المضامين العرفانية في نصوص الشيخ العلاوي، والمنهج الوصفي التحليلي لتفسير بنية الخطاب الكلامي الصوفي، والمقارنة بين مواقف الشيخ العلاوي ورؤى المتكلمين والصوفية، فضلا عن المنهج التاريخي لرصد أثر التحولات الاجتماعية والسياسية في تكوّن المشروع الإحيائي الإصلاحية التربوي الفكري للشيخ العلاوي.

توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة، أبرزها: نجاح الشيخ العلاوي في إدماج التجربة الذوقية في البنية الكلامية الأشعرية، فجمع بين البرهان العقلي والشهود العرفاني دون إلغاء أحدهما لصالح الآخر، وأعاد ترتيب مصادر المعرفة في نسق تكاملي يحفظ مركزية الوحي وينضبط به العقل، بينما يكون الذوق ثمرة للتزكية العملية. وبيّنت الدراسة كيف نقل الشيخ العلاوي مفهوم التكليف من مجرد الامتثال الظاهري إلى حضور القلب في العبودية، فجعل التكليف ظاهرا وباطنا، جامعا بين سلامة العمل وصحة العقيدة، كما نوّه البحث بتحقيق التوازن بين التنزيه العقلي والتجلي الذوقي في معالجة مسألة الصفات الإلهية، وكشف عن خصوصية مقام النبوة ومركزية الحقيقة المحمدية دون الخلط بينها وبين الولاية. وهكذا حاولت الأطروحة الإسهام في سدّ الفجوة بين علم الكلام والتصوف، كما عملت على إبراز إمكانية التكامل بين العقل والذوق العرفاني الروحي في بناء الخطاب العقائدي الإسلامي، مع الحفاظ على أصالة الشرع وثوابت العقيدة.

الكلمات المفتاحية: المضامين العرفانية، علم الكلام، الاستدلال العقلي، التجربة الروحية، الشيخ العلاوي.

Abstract:

This dissertation comes under the urgent need to renew the Islamic theological discourse. It combines rational proof with spiritual taste, evoking the example of Sheikh Ahmed Bin Mustafa Al-Alawi, who lived in an Algerian environment that witnessed major cultural transformations and social and political challenges. The research problem crystallized into a central question: How did gnostic concepts manifest themselves in the formulation of Sheikh Ahmad bin Mustafa al-Alawi's theological lessons? What impact did this have on broadening the understanding of issues of faith and monotheism, and promoting integration between theoretical reasoning and experiential knowledge? The study sought to analyze the historical context surrounding Sheikh Al-Alawi's experience, to elucidate the uniqueness of his revivalist project, focusing on exploring the intersection of gnosis and theology in addressing issues of knowledge, commission, monotheism, divine attributes, and prophethood. The research adopted multiple methodologies: inductive methodology to investigate, track, and monitor the presence of gnostic content in Sheikh Al-Alawi's texts; descriptive analytical methodology to interpret the structure of Sufi discourse; and comparison between Sheikh Al-Alawi's positions and the views of theologians and Sufis. In addition to the historical approach to examine the impact of social and political transformations on the formation of Sheikh Al-Alawi's intellectual, educational, and reformist, revivalist project.

The study reached important conclusions, most notably: Sheikh Al-Alawi's success in integrating the experiential dimension into the Ash'ari linguistic structure. He combined rational proof with gnostic witness, negating none in favor of the other. He rearranged the sources of knowledge into an integrated system that preserves the centrality of revelation and regulates the mind. Taste, meanwhile, is the fruit of practical purification.

The study further showed how Sheikh Al-Alawi transferred the concept of duty from mere outward compliance to the presence of the heart in servitude. He made the sense of responsibility both visible and invisible, thus uniting correct action with sound belief.

The research also highlighted the balance he achieved between rational transcendence and mystical manifestation in addressing the issue of divine attributes. It revealed the exceptionality of the status of prophethood and the centrality of Muhammad's truth without conflating it with sainthood.

Thus, the thesis attempted to contribute to bridging the gap between theology and Sufism. It also sought to highlight the possibility of integration between reason and spiritual mysticism

in constructing Islamic doctrinal discourse, while preserving the authenticity of Sharia and the constants of doctrine.

Keywords: Gnostic content, Theology, Rational argumentation, Spiritual experience, Sheikh Al-Alawi.

Résumé:

Cette thèse répond à un besoin urgent de renouveler le discours théologique islamique. Elle combine preuve rationnelle et goût spirituel, en évoquant l'exemple du cheikh Ahmed ibn Mustafa Al-Alawi, qui a vécu dans un environnement algérien témoin de transformations culturelles majeures et de défis sociaux et politiques. Le problème de recherche s'est cristallisé autour d'une question centrale : comment les concepts gnostiques se sont-ils manifestés dans la formulation des enseignements théologiques du cheikh Ahmad ibn Mustafa al-Alawi ? Quel impact cela a-t-il eu sur l'élargissement de la compréhension des questions de foi et de monothéisme, et sur la promotion de l'intégration entre le raisonnement théorique et la connaissance expérientielle ? L'étude a cherché à analyser le contexte historique entourant l'expérience du cheikh Al-Alawi, afin d'élucider le caractère unique de son projet de renouveau, en se concentrant sur l'exploration de l'intersection entre le gnostisme et la théologie dans le traitement des questions de connaissance, de mission, de monothéisme, d'attributs divins et de prophétie. La recherche a adopté plusieurs méthodologies : une méthodologie inductive pour étudier, suivre et surveiller la présence de contenu gnostique dans les textes du cheikh Al-Alawi; une méthodologie analytique descriptive pour interpréter la structure du discours soufi; et une comparaison entre les positions du cheikh Al-Alawi et les points de vue des théologiens et des soufis. En plus de l'approche historique visant à examiner l'impact des transformations sociales et politiques sur la formation du projet intellectuel, éducatif, réformiste et revivaliste de Cheikh Al-Alawi. L'étude a abouti à des conclusions importantes, notamment : le succès de Cheikh Al-Alawi dans l'intégration de la dimension expérientielle dans la structure linguistique Ash'arite. Il a combiné la preuve rationnelle avec le témoignage gnostique, sans nier l'un au profit de l'autre. Il a réorganisé les sources de connaissance en un système intégré qui préserve la centralité de la révélation et régule l'esprit. Le goût, quant à lui, est le fruit d'une purification pratique.

L'étude a en outre montré comment Cheikh Al-Alawi a transféré le concept de devoir de la simple conformité extérieure à la présence du cœur dans la servitude. Il a rendu le sens des responsabilités à la fois visible et invisible, unissant ainsi l'action correcte à la croyance saine.

La recherche a également mis en évidence l'équilibre qu'il a atteint entre la transcendance rationnelle et la manifestation mystique dans le traitement de la question des attributs divins. Elle a révélé le caractère exceptionnel du statut de prophète et la centralité de la vérité de Mahomet sans la confondre avec la sainteté.

Ainsi, la thèse a tenté de contribuer à combler le fossé entre la théologie et le soufisme. Elle a également cherché à mettre en évidence la possibilité d'une intégration entre la raison et le mysticisme spirituel dans la construction du discours doctrinal islamique, tout en préservant l'authenticité de la charia et les constantes de la doctrine.

Mots-clés : Contenu gnostique, Théologie, Argumentation rationnelle, Expérience spirituelle, Cheikh Al-Alawi.

مكتبة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

يشكّل البحث في قضايا التصوف أو العرفان الإسلامي في إطار الدرس الكلامي من المداخل المهمة التي يمكن من خلالها محاولة جسر الهوة بين التصوف وبين علم الكلام، وفهم التحولات النوعية التي شهدتها الفكر العقدي الإسلامي من خلال الشروح التي قدمها بعض الصوفية على المتون الكلامية برؤية عرفانية. حيث لم يعد النظر في العقيدة مقتصرًا على السّجال المنطقيّ أو الاستدلال الكلامي، بل باتت التجربة الروحية وأبعاد الذوق العرفانيّ مكوّنًا رئيسيًا في بلورة رؤية كاملة للإيمان. وواقع العالم الإسلامي في القرون الأخيرة، وما حمله من تحولات اجتماعية وثقافية وسياسية، أظهر الحاجة الملحة لاستعادة قدرة العرفان أو التصوف بوصفه رافدا أساسيا لإحياء العقيدة وإعادة ربطها بالمعنى الروحي الوجودي للإنسان.

إن موضوع "المضامين العرفانية في الدرس الكلامي الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ أمودجا"، يبرز كضرورة منهجية وعلمية لكل باحث معنيّ بفهم تداخل وتشابك المسارات بين العقليّ والروحي في بنية المعرفة الإسلامية. واختيار هذا الموضوع نابع من إدراك لحدود المدرسة الكلامية وأساليب التجديد التي فرضها الواقع الحديث، حيث أصبح الجمع بين أصول النظر العقليّ والتجربة الروحية والكشف والشهود مطلبًا علميًا وعمليًا وأخلاقيا لصيانة العقيدة وتفعيل تأثيرها وسط تحديات التغريب والانحراف. إنّ قراءة تراث الشيخ العلاويّ ليس هو مجرد وقوف عند تجربة فردية، بل هو فهم عميق لمسار أمة وسياق مدرسة عقديّة، تحاول تجاوز تناقضات العصر وإعادة تشكيل منظومة القيم وفق المبدأ التكاملي بين النظر والاستدلال العقلي والتجربة الروحية.

تأتي الأطروحة وفق هذا التصور، محاولة للنهوض بالدرس العقدي على درب الشيخ العلاويّ، مستندة إلى مناهج التحقيق الكلامي والتحليل العرفاني، ساعية إلى بناء خطاب يجمع بين قوة المنطق العقلي وجمال الإشراق الروحي، ويجعل للعقيدة حضورًا فعّالًا وملموسًا في سيرورة الإنسان المسلم وواقعه المعاصر.

1-التعريف بالموضوع:

تبرز مكانة التراث العقدي والروحي في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال تزايد الحاجة الماسّة إلى إعادة قراءته برؤية تجديدية تراعي متطلبات العصر الراهن، دون المساس بثبات العقيدة التي تظلّ جوهرًا ثابتًا لا يتبدّل، مؤطرة بالأصول الثابتة المنقولة عن كتاب الله تعالى والسنة النبوية الشريفة. هذا والثبات في المبادئ لا يعني الجمود في أساليب الفهم والتفهم، كما يتطلّب تفسيرًا وتجددًا دائمًا ينسجم مع التحوّلات الفكرية والاجتماعية المعاصرة. ويندرج هذا الطموح ضمن إطار موضوع أطروحتي، وهو موضوع يحاول أن يتجاوز الدراسة التاريخية والتوثيق السردية إلى آفاق تحليل واستكشاف وإبراز المضامين الروحية والعرفانية في الخطاب الكلامي، والتعريف بمناطق التلاقي والاختلاف بين علم الكلام والعرفان في الفكر الإسلامي الحديث. وتنبع محورية اختيار هذه الإشكالية من التحوّلات الفكرية الحديثة التي أثارت تساؤلات حول مدى انسجام البناء العقدي الثابت مع متطلبات العصر والقدرة على مجازة تحولات الفهم والتأويل دون المساس بجوهر العقيدة. فكيف يُمكن ترميم العلاقة بين العقل والذوق، بين منهج الاستدلال النظري العقلي ومنهج الكشف الروحي، بين ظاهر النصّ وعمق الباطن؟

وفي هذا السياق، يُمثّل الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ أنموذجًا أصيلاً يخرن تجربة معرفية وروحية تمكنت من الجمع بين التأصيل الكلامي والانكشاف العرفانيّ. ومشروعه الإحيائيّ التزويجي جاء استجابة واعية لإحياء الروح في جسد العقيدة، من خلال تقديم قراءة غير كلامية، قراءة عرفانية لقضايا التوحيد والصفات والتبوة، تعكس معان وجودية حاملة للمعنى والمرجعية، تتجاوز مجرد التجديد الشكلي إلى تعميق الفهم وإثراء التأويل.

إنّ موضوع الأطروحة يتركز حول استقصاء كيفية حضور المضامين العرفانية في الدرس الكلامي من خلال نصوص الشيخ العلاويّ، ذلك الحضور الذي لم يقتصر على مستوى المفاهيم والمصطلحات، بل امتدّ ليشمل الهيكل الكامل للمنهج الذي يصوغ به الشيخ العلاويّ رؤيته العقديّة، بحيث تتداخل فيه مصادر المعرفة وأساليب الاستدلال، وترتسم ضمنه رؤية كونية شاملة تتجاوز الجزئيات لتضع كلّ عنصر من عناصر الدرس الكلامي والعرفاني داخل إطار منسجم يعكس وحدة الحقيقة والإيمان. ومن هنا يظهر حضور العرفان في مشروع العلاويّ كبنية منهجية متكاملة، تمنح الدرس الكلامي الإسلامي أفقًا جديدًا في عالم المعنى والسلوك، وتربط بين الظاهر والباطن، بين الإطار العقلي والتجربة الروحية في كيان معرفي نابض ومتجاوب مع مستجدّات الواقع.

2- أهمية الموضوع:

وعلاوة على ما تمت الإشارة إليه سابقاً، فإنّ أهمية الموضوع تظهر من خلال معالجته لمنطقة التداخل الدقيقة والغنيّة في الفكر الإسلامي، حيث يلتقي الاستدلال العقلي بإشراقات الذوق والشهود العرفانيّ. في ظل الكم الكبير من التساؤلات المعاصرة حول مفهوم الإيمان، وحدود العقل، وعمق التجربة الروحية، وينبثق هذا البحث كاستجابة معرفية وروحية متكاملة، تهدف إلى استعادة مكانة البعد العرفانيّ في تكوين الدرس الكلامي الإسلامي، مع إبراز قدرة التراث الإسلاميّ الدائمة على التّجديد والتفاعل مع متطلبات العصر.

كما تتجلى أهمية هذا الموضوع بوضوح في محاولته تجاوز القراءات التي قيّدت علم الكلام في إطار الجدل العقليّ البحث، أو اختزلت العرفان في تجربة ذاتية منعزلة. فهو يُبين كيف قدّم الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ نموذجاً متميزاً يجمع بين الدقّة التحليلية الكلامية وعمق الذوق الصوفي العرفانيّ، معيدا بذلك الوصل المقطوع بين الشريعة والحقيقة، وبين العقل والقلب. ولا يقتصر البحث على تتبّع المفاهيم، بل يتعداه إلى تعميق النّظر في البعد العرفانيّ الوجوديّ الذي أسسه العلاويّ.

3- إشكالية البحث:

تُعَدّ الإشكالية أساس كل بحث علمي، إذ تشكّل البوصلة التي توجّه مسار الدراسة وتحدّد معالمها المنهجية والفكرية. وفي ميدان العقيدة الإسلامية، حيث تتداخل القضايا الكبرى المتعلقة بحقيقة التّوحيد، وحدود العقل، وعمق التجربة الروحية، تتجاوز الإشكالية السؤال النظري لتصل إلى تأمل معمق في معنى التكامل بين الاستدلال العقلي والكشف العرفاني، وفي طبيعة التّفاعل بين العقل والذوق الإيماني. وتركّز أطروحتنا على إشكالية مركزية تشكّل لبّ البحث، ويمكن صياغتها كما يلي: **كيف تجلّت المضامين العرفانية في الدرس الكلاميّ عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ، وما أثرها في توسيع فهم قضايا الإيمان والتّوحيد بين البرهان العقليّ والذوق الروحيّ؟**

هذه الإشكالية لا تكتفي برصد حضور العرفان في شروح الشيخ العلاويّ لقضايا علم الكلام، بل تتعمق في تحليل آليات الالتقاء والاندماج بين البعدين العقليّ والذوقيّ ضمن بناء مشروع عقديّ تربوي معتمّق، كما تستكشف أثر هذا الاندماج في تجديد الخطاب العقديّ الإسلاميّ المعاصر. ومن منطلق الإشكالية المركزية تتفرع عدّة أسئلة بحثية منها:

- ما طبيعة العلاقة بين التحليل الكلامي والتأويل العرفاني في معالجة قضايا التوحيد، والصفات الإلهية، والنبوة في فكر الشيخ العلاوي؟

- ما الإضافات النوعية التي قدمها الشيخ العلاوي للدرس الكلامي عبر توظيف مضامين عرفانية دقيقة؟

- كيف تتجلى خصوصية المدرسة العلاوية في مزج الشريعة بالحقيقة والعقل بالقلب في تحديد الفكر الإسلامي الحديث؟

- ما حدود التكامل أو التمايز بين العقل البرهاني والذوق الشهودي في مشروعه الفكري التربوي؟

4-أهداف البحث:

تسعى هذه الأطروحة إلى تحقيق جملة من الأهداف، التي تظهر من خصوصية موضوعها وأهميته في تجديد النظرة إلى العلاقة بين علم الكلام والعرفان في الفكر الإسلامي الحديث، من خلال دراسة نموذجية لمشروع الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي. وتأتي على النحو التالي:

أ- تحليل السياق التاريخي والحضاري الذي نشأ فيه الشيخ العلاوي، مع الكشف عن أثر التحوّلات السياسية والاجتماعية والثقافية في بلورة مشروعه الإحيائي العرفاني الإصلاحية التربوي، موضحا التفاعل الحي بين الفكر والواقع.

ب- إبراز خصوصية مشروع الشيخ العلاوي في الجمع بين العقل والذوق، وذلك عبر الكشف عن الكيفية التي استطاع بها الشيخ توظيف مقتضيات الاستدلال العقلي وتجليات الذوق العرفاني في بناء خطاب عقيدي وروحي متكامل، بعيدا عن الانغلاق الجدلي.

ج- استكشاف أثر التجربة الروحية في إعادة صياغة المفاهيم العقائدية، بحيث تكشف الدراسة كيف تحوّلت العقيدة في مشروع العلاوي من الجدل الكلامي إلى التجربة الحية التي يشترك فيها القلب والعقل.

د- سدّ الفجوة المعرفية بين الدرس الكلامي والدراسات الصوفية الإسلامية، من خلال تقديم نموذج يظهر إمكانات التكامل بين العقل والذوق في الخطاب الديني المعاصر، ويسهم في مواجهة تحدياته الراهنة.

هـ- الإسهام العلمي في إثراء الدراسات الأكاديمية حول التجربة العلاوية، من خلال تحليل نصّي يكشف أبعاد الإبداع وتجليات الإشراق العرفاني في مشروع فكريّ توحيدّي إصلاحّي يواكب روح العصر ويلبيّ متطلّباته.

5-الدراسات السابقة:

استدعت دراسة "المضامين العرفانية في الدرس الكلامي عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي" مراجعة للتأج العلمي والبعثي الذي تناول شخصيته وفكره، سواء كان ذلك عبر أطروحات جامعية، أو مصادر مختلفة. وتتقدّم أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ "العرفان عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغامي"، للباحث: رزقي بن عومر، المقدّمة بجامعة محمد بن أحمد - وهران 2 (الجزائر)، بوصفها واحدة من أهمّ الأعمال الأكاديمية التي تناولت البعدين النظريّ والعملّي للعرفان في فكر الشيخ العلاوي. فقد تميّزت هذه الأطروحة باستقراء لمفاهيم التوحيد، والسلوك، ووحدة الوجود، وعرضت آراء العلاوي بمقاربات مقارنة بين رؤاه العرفانية ومقولات العرفاء الصوفية قبله وبعده. إلّا أنّ هذا العمل ظلّ مركزاً على المحاور العرفانية العامة ضمن إطار مقارن للعرفان ذاته، دون التوغّل في كيفية حضور البعد العرفانيّ في بنية الدرس الكلامي أو أثره على صياغة المفاهيم العقدية من منظور جدليّ وذوقيّ متكامل.

تنتقل الدراسة إلى الإطار المؤسسي والاجتماعي للطريقة العلاوية في عمل غزالة بوغانم. رسالة ماجستير، "الطريقة العلوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1909-1934" جامعة منتوري قسنطينة 2007-2008، تحت إشراف عبد الكريم بوصفصاف، ركزت على تأسيس الزاوية العلاوية في مستغانم ونشر الطريقة في المدن الجزائرية الرئيسيّة مثل: وهران والجزائر العاصمة وقسنطينة، ودورها في المقاومة الثقافيّة والاجتماعيّة ضد الاستعمار الفرنسي، من خلال التربية الروحيّة والتعليم الديني وإحياء اللغة العربية والتواصل مع الطرق الصوفيّة الأخرى كالرحمانيّة والبيجانيّة. مما ساعد الأطروحة في فهم السياق الحركي والاجتماعي للعرفان العلاوي كاستجابة عملية للتحديات الاستعماريّة وارتباطه بالواقع الجزائريّ المضطهد.

من بين الدراسات التي اعتمدت عليها الأطروحة في جانب السيرة الذاتيّة، كتاب ناصر الدين موهوب الحسني "الشيخ العلاوي المستغامي حياته ومآثره" 2015، الذي قدم سيرة ذاتية دقيقة وموثقة للشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، تغطي حياته الكاملة من النشأة في مستغانم والتلقي عن الشيخ محمد بن الحبيب البوزيديّ، حتى تأسيس الزاوية العلاوية ووفاته 1934م، مع تفصيل للمواقف

الاستعمارية وعلاقة العلاوي بالمشايخ والمريدين والرسائل التوجيهية للطريقة. كما أظهر الجهود الدعوية والتربوية، والتوسع الجغرافي للطريقة في الجزائر وخارجها والصراعات مع الاستعمار الثقافي، مما ساعد الأطروحة في رسم السياق التاريخي والاجتماعي الذي شكّل مشروع العلاوي العرفاني كاستجابة للتحديات الاستعمارية، مما أضاف بعدا تربويا وحركيا لفهم دمج العرفان في الدرس العقدي.

إنّ إسهام دراستي يختلف عن الأعمال السابقة في عدّة نقاط منها: أن هذه الدراسة تنطلق من محاولة استكشاف التداخل بين العرفان وعلم الكلام في طرح الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، من خلال تحليل حضور الذوق الشهودي ودوره المحوري في صلب بناء الخطاب العقدي. كما ترمي هذه الدراسة إلى بناء نموذج تطبيقي يظهر آليات هذا التكامل بين الاستدلال العقلي والتجربة الذوقية في قلب بنية العقيدة، مُضيئة التحولات الفكرية الناشئة عن التجربة العلاوية التي أثّرت في مسار الفكر العقدي، ما يؤدي إلى فتح آفاق جديدة لتجديد الخطاب الكلامي الإسلامي المعاصر، يتميز بالجمع بين البحث العقلي والعمق الروحي، ومواجهة التحديات العقلانية الحديثة بوعي ديني راجع إلى جذوره الروحية الأصيلة.

6- أسباب اختيار الموضوع:

تنبعث الدوافع الذاتية لاختيار موضوع هذه الأطروحة من رغبة علمية شخصية، إذ انطلقت من حاجة ملحّة إلى دراسة التصوف وعلم الكلام معًا من أجل تكوين رصيد معرفي متكامل يُؤهلني للبحث في قضايا العقيدة الإسلامية. وتبيّن لي من خلال التجربة الأكاديمية أنّ فهم مسائل العقيدة وإدراك أبعادها النظرية والذوقية يتطلّب الجمع بين النظر العقلي وإشراق الذوق العرفاني، وهذا الدافع الذاتي مثل منطلقا رئيسا لاستكشاف مجال لم ينل بعد حظّه الكافي من الدراسة المستقلة والمتعمّقة.

إنّ هذا الحافز الذاتي القوي لم يكن إلا بداية المشوار، إذ تعزز مسار البحث بتوجيه وخبرة مشرفي الدكتور "زهير بن كنفى"، الذي أدى دورا محوريا في اقتراح موضوع الأطروحة وتحديد عنوانها، وذلك ضمن مشروعه البحثي الموسّع، الذي يركّز على تجسير العلاقة بين العقل والقلب، أو بين مناهج علم الكلام والتصوف، في إطار رؤية شمولية تستند إلى أسس تراثية إسلامية أصيلة، مع الانفتاح على تحديات المعرفة والمجتمع المعاصرين.

وبناء على توصية المشرف، أضفت إلى الموضوع بُعدا منهجيا موضوعيا، مما عزّز اقتناعي بأهميته ومكانته المركزية في الدراسات العقدية المعاصرة، خاصة وأنه يعالج إشكالية راهنة في الفكر الإسلامي،

ويوفر إمكانية علمية للمساهمة في تحديد الدرس الكلامي بوجه عرفاني أصيل. وبهذا الاتساق بين الحاجة الذاتية والرؤية الموضوعية، جاء اختيار الموضوع ليمنح الأطروحة عمقا معرفيًا، وسعيًا لإثراء الدراسات العقديّة بقراءة تجمع بين العقل والذوق في مدرسة الشيخ العلاوي.

7- منهج البحث:

يكتسب منهج البحث في هذه الأطروحة أهمية نظرا لطبيعة الموضوع التي تروم محاولة تحسير العلاقة بين الدرس الكلامي والتجربة العرفانية الصوفية، وبما أن دراسة المضامين العرفانية عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي تتعامل مع نصوص ذات طابع رمزيّ إشاري وتأويلي، لذلك كان من الضروري اعتماد منهجية شاملة ومتعددة الجوانب تراعي خصوصية المادة المدروسة.

أولاً: المنهج الاستقرائي: اعتمدت الأطروحة على المنهج الاستقرائي بوصفه مدخلا أساسيا لاستقصاء مضامين العرفان في الخطاب الكلامي عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي. وتمثل هذا المنهج في مطالعة متتبعة لنصوص الشيخ العلاوي الأصلية، بما في ذلك رسائله وأقواله وشروحاته للمتون الكلامية، بهدف حصر الجانب العرفاني ضمن السياق الكلامي. سعى هذا الاستقراء إلى فحص كل نص في مظهره، وتتبع المصطلحات العقدية والعرفانية في سياقها، مع التركيز على استجلاء التأثير الروحي العميق في صياغة المادة العقدية عند الشيخ.

لم يقتصر الأمر على رصد المفاهيم، بل اشتمل على رصد آليات استدعاء العرفان في الشروح الكلامية، وبيان موقع التكامل أو التدافع الحاصل بين الذوق الشهودي والاستدلال العقلي. وحرصت على أن تبني الاستنتاجات على قراءة منهجية مستندة إلى الاستقراء الدقيق في المواضع والصفحات التي تتجلى فيها هذه المضامين.

ثانياً: المنهج الوصفي التحليلي: بعد الانتهاء من مرحلة استقصاء النصوص، انتقلت إلى المنهج الوصفي التحليلي الذي يقوم على تصنيف الظواهر الكلامية والعرفانية وتنظيمها وتفسيرها، وبيان أدوات اشتغال الشيخ عليها وطرائق معالجته لها. عملت من خلال هذا المنهج على تفسير بنية الخطاب الكلامي-العرفاني عند الشيخ العلاوي، بتحليل دلالات المفاهيم كالتوحيد والأسماء والصفات الإلهية والنبوة والولاية، وربطها بتجاربه الروحية.

ثالثاً: المنهج المقارن: اعتمدت الدراسة المنهج المقارن استجابة لمتطلبات موضوع الأطروحة، الذي يسعى إلى إبراز أوجه التداخل بين علم الكلام والعرفان. فقد أتاح استخدام هذا المنهج إمكانية

الكشف عن نقاط الاتفاق والاختلاف بين مواقف الشيخ العلاوي ورؤى كبار المتكلمين والصوفيّة الذين سبقوه أو عاصروه. وتركزت المقاربة على توضيح الإضافات التوعوية التي قدّمها الشيخ في معالجة قضايا التوحيد والصفات والتبوة.

رابعاً: المنهج التاريخي: أولت الدراسة عناية خاصّة بالبعد التاريخي لخطاب الشيخ العلاوي؛ إذ تمّ توظيف المنهج التاريخي لرصد التحوّلات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي أحاطت بتجربته، وتحليل أثرها المباشر في صياغة رؤيته العرفانية والكلامية. واستحضرت الدراسة السياق الثقافي والسياسي لعصر الشيخ لبيان دوافعه الإصلاحية وإحيائه للتربية الروحية، وإبراز أثر تجربته في تجديد الخطاب الديني والاجتماعي في الجزائر والعالم الإسلامي.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الإطار أن دراسة "المضامين العرفانية في الدرس الكلامي عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي" تتطلب عدم الاقتصار فقط على العرض الوصفي للمناهج بل لا بد من بيان التطبيق العملي الذي بإمكانه أن يبيّن الصلة بين اختيار المادة العلمية وبنية المنهج المعتمد. ولتحقيق الانسجام بين الجوانب النظرية والتطبيقية، حدّدت مسارات التحليل، وانتقيت المصادر الأصيلة التي تعكس رؤية الشيخ العلاوي، مع مراعاة الأبعاد الروحية والفكرية للنصوص. واعتمدت على تحليل النصوص العقديّة كما فسّرها العلاوي في ضوء تجربته العرفانية، مبيّنة أسباب الاقتصار أو التجاوز حسب مقتضى الموضوع وحاجته.

وفي إطار هذا المساق المنهجي اعتمدت في الأطروحة أساساً على المتن العقديّ "المرشد المعين" لابن عاشر، الذي يُمثّل مرجعية أشعرية راسخة في المغرب الإسلامي، وقد أولاه الشيخ العلاوي اهتماماً خاصاً حين خصّه بشرح عرفانيّ متميز سمّاه: "المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية". اختيار هذا المتن جاء قصد الجمع بين الصرامة العقديّة المستندة إلى القرآن والسنة النبوية والمشرب الروحي في فهمها عند الشيخ العلاوي، ولمقاربة سبل انتقال الموضوع العقدي من أطر التحليل الكلامي إلى مدارات التجربة العرفانية الأصيلة المستندة في أساسها إلى الشريعة.

وجاء اعتماد التفرعات العقديّة في البحث مستنداً بشكل مباشر إلى نسق "المرشد المعين" كما فسّره الشيخ العلاوي. وقد أوليت اهتماماً لتنظيم البحث وفق تصنيفات المتن ومقاصد الشرح، ليعكس البناء التطبيقي بدقة مسار معالجة الشيخ العلاوي للعقائد، ويتيح كشف الروابط بين البنية الأصليّة للنص والتأويل العرفاني، مع الحفاظ على الوحدة المنهجية وعمق الانتماء للمرجعية المبحوثة. مع ذلك

لم يقتصر العمل على "المنح القدوسية" فقط، بل توسّعت في استقراء معظم مؤلفات الشيخ العلاويّ سعياً إلى استكمال الرؤية واستجلاء مضامين مشروعه الإحيائيّ الإصلاحية التربوي. وأتاح هذا التوسّع تتبع تطور معالجته لقضايا التوحيد والصّفات والتّبوة عبر نصوص متنوعة، وربط تفسيراته العقديّة بالسياق العرفانيّ العام. كما سهّل رسم صورة دقيقة لتحوّل خطابه العقدي في ضوء التجربة الروحية، مبرزاً مظاهر التكامل بين البعدين الكلامي والعرفاني في خطاب الشيخ.

ونظراً لتنوع الاتجاهات الكلامية في التراث الإسلاميّ كالاتجاه الاعتزاليّ والماتيريدي وغيرهما من الاتجاهات الأخرى، فقد اقتصر البحث عمداً على المدرسة الأشعرية، ليس تقليلاً من أهمية المدارس الأخرى، بل حفاظاً على التماسك المنهجيّ وتفادياً للتشعب الذي قد يبعد الدراسة عن محورها. فقد ارتبط الشيخ العلاويّ بعمق وجدانيّ وفكريّ بالعقيدة الأشعرية، مما جعل هذا الاختيار متوافقاً مع نصوصه ورؤيته العرفانية الصوفية، مع التركيز على إبراز أوجه التكامل بين الاستدلال العقليّ والكشف الذوقي ضمن الإطار الأشعريّ الخاص.

كما أنني حرصتُ في هذه الأطروحة على تنظيم المادة البحثية بما يضمن ضبط المحتوى العلميّ وتجنب الحشو غير المفيد، لذلك اقتصر على ذكر أعلام الكلام والعرفان عند ورود أسمائهم لأول مرة في البحث، ليس فقط كتوثيق زمنيّ، بل أيضاً لتمكين تتبّع تطوّر المفاهيم والمصطلحات في إطار السياق التاريخيّ والفكريّ، ما يسهم في فهم التحولات المعرفيّة التي طرأت على الخطاب العرفانيّ وعلاقته بعلم الكلام عبر الأجيال. أما المصطلحات الصوفية الدقيقة التي تُمثّل عتبة مفهوميّة أساسية، فقد شرحتها بشكل انتقاليّ داخل المتن عند ورودها أو في الهوامش، حيث أسهم هذا الأسلوب في تسهيل الفهم دون إغراق النصّ الرئيسيّ بالتفاصيل اللغوية أو المفهومية الزائدة، محافظاً بذلك على انسيابية السرد وتركيز التحليل.

8- صعوبات البحث:

لم يكن إنجاز هذه الأطروحة حول "المضامين العرفانية في الدرس الكلامي الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ أنموذجاً" مساراً سهلاً أو معبّداً، بل واجهت خلالها مجموعة من الصعوبات التي أثّرت بشكل مباشر في مجرى البحث وعمق التحليل، ومنها:

أ- تعقيد المصطلحات وتداخل المعاني الكلامية والعرفانية: برزت صعوبة تفكيك المصطلحات التي يستخدمها الشيخ العلاويّ، إذ تتسم لغته بطابع رمزيّ وذوقي عميق يمزج بين مفاهيم علم الكلام

ومصطلحات العرفان الصوفي. فكثيرا ما تتشابك دلالات ومفاهيم مثل "الوجود"، و"التوحيد"، و"الحقيقة المحمدية"، و"التجلي"، و"الصفات" بين المعاني العقلية والذوقية. وقد استلزم هذا السياق تتبع جذور المصطلح خصوصا في التراث الصوفي، وتحليل السياق الخاص بالشيخ العلاوي، لتجنب أي إسقاطات أو تأويلات لا تنسجم مع رؤيته الخاصة.

ب- محدودية الدراسات السابقة المتخصصة: رغم وجود دراسات متعددة تناولت الشيخ العلاوي، إلا أنّ غالبها اقتصر على البعد التاريخي أو الجانب السلوكي التربوي للطريقة العلاوية، ولم يتعمق في المضامين العرفانية للدرس الكلامي بأسلوب منهجي دقيق. وقد وضع هذا النقص العلمي على عاتق الدراسة مسؤولية تأسيسية، تطلبت بناء إطار نظري يستند إلى مصادر أصلية وتحليل مقارن بين رموز الكلام والعرفان.

9- خطة البحث:

تُبنى هذه الأطروحة على أساس منهجيّ متدرّج، ينتقل بالقارئ من الجذور التاريخية والاجتماعية لتجربة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ إلى أعماق مشروعه الإحيائيّ التربويّ العرفانيّ، مع تحليل للمضامين الكلامية والعرفانية التي ميّزت خطابه. وقد راعيت في بناء الخطة تحقيق التدرّج والوضوح المنهجيّ، من خلال تقسيم البحث إلى: مقدّمة، وأربعة فصول رئيسية، وخاتمة جامعة، وذلك على النحو الآتي:

المقدّمة: تتناول تحديد موضوع الأطروحة، وبيان أهميتها، وإشكاليّتها المركزية، وأهدافها، والمنهج المعتمد، واستعراض الدراسات السابقة، إلى جانب تقديم لمحة موجزة عن خطة الفصول.

الفصل الأوّل: السياق الحضاريّ لعصر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ

يعرض هذا الفصل التحوّلات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينيّة التي شهدتها الجزائر والعالم الإسلاميّ في مطلع القرن العشرين، مع إبراز الظروف التي أثّرت في تكوين شخصية الشيخ العلاويّ الفكرية والروحية. كما يتناول نشأته ومساره في التلقي والسلوك ومقام الإرشاد، ويكشف خصوصية البيئة العلاوية وأثرها في بلورة مشروعه التجديديّ. وقد قسّمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث رئيسية: حيث جاء المبحث الأوّل بعنوان: السّياق الحضاريّ لعصر الشيخ العلاويّ: يتناول الظروف السياسيّة والاجتماعيّة والثقافية التي عاشتها الجزائر في مطلع القرن العشرين، وتأثير الاستعمار الفرنسي في تشكيل البيئة الفكرية والروحية التي نشأ فيها الشيخ العلاويّ. والمبحث الثاني: سيرة الشيخ العلاويّ ومساره

الروحي: يتابع مراحل نشأته وتعليمه، ومسيرته من التلقي إلى التربية والسلوك ونيل الإجازات والخلافة، مع رحلاته الدعوية الداخلية والخارجية وبلوغه مقام الإرشاد. أما المبحث الثالث: الطريقة العلاوية من التأسيس إلى التأصيل: يتناول تأسيس الطريقة العلاوية وبناء الزاوية، وخصائص التجربة الصوفية ونظام البيعة والأوراد، وهيكل الزاوية وانتشارها، إضافة إلى مؤلفات الشيخ وأعماله الإصلاحية في الصحافة والدعوة.

الفصل الثاني: مصادر المعرفة وإثبات وجود الله تعالى في عرفان الشيخ العلاوي

يركز هذا الفصل على تحليل حضور البعد العرفاني في معالجته للمسائل الكلامية، من خلال دراسة مفاهيم المعرفة وحدود العقل ودور الذوق والشهود في بناء العقيدة. ويظهر أدوات التحليل الكلامي وآليات الانتقال من الاستدلال العقلي إلى التجربة الروحية، مع كشف الإضافات التجديدية التي قدمها الشيخ في تطوير الدرس العقدي. وقد تم عرض هذا المحتوى في إطار ثلاثة مباحث هي: المبحث الأول: المعرفة وطرق تحصيلها بين المنظور الكلامي والعرفاني: يستعرض أقسام المعرفة ومصادرها عند المتكلمين والصوفية، ويركز على كيفية جمع الشيخ العلاوي بين النهجين، حيث دمج الحسن والعقل والخبر مع المكاشفة والعلم اللدني، وجعل المعرفة الإلهية أرفع العلوم، مؤكدا على دور التزكية والذوق الروحي. والمبحث الثاني: التكليف وألوياته في الفكر الكلامي وعرفان الشيخ العلاوي: يتناول الأسس العقلية للتكليف عند المتكلمين، ثم يوضح تجديد الشيخ العلاوي لمفهوم التكليف في السياق العرفاني، فيجمع بين الامتثال الظاهري وحضور الباطن، ويبرز دور العقل العرفاني في ترتيب الأحكام وبيان حدود الضروري والنظري. أما المبحث الثالث: وجود الله بين الأدلة الكلامية والتجليات العرفانية العلاوية: يدرس الأدلة على وجود الله تعالى كما يقرها المتكلمون، ثم يبين كيف طور الشيخ العلاوي فهمها فأضاف بعدا وجدانيا بتجربة الشهود والكشف الروحي، فجمع بين دليل الفطرة والإتقان والنظام مع الشهود العرفاني، وجعل الإيمان بالله تعالى جمعا بين البرهان العقلي والتجربة الروحية.

الفصل الثالث: التوحيد بين النظر الكلامي والتجربة العرفانية للشيخ العلاوي

يُخصص هذا الفصل لإبراز أهم المضامين العرفانية للتوحيد، إلى جانب المقارنة المنهجية بين الرؤية الكلامية والرؤية العرفانية للتوحيد كما بلورها الشيخ العلاوي، مع تحليل مفاهيم الأحادية والواحدية ووحدة الشهود والتجلي. ويتتبع كيفية إعادة صياغة مفهوم التوحيد ليصبح محورا جامعا يجمع بين العقل والذوق، وبين الشريعة والحقيقة، ويوضح أثر هذه الرؤية في تجديد الفكر العقدي الإسلامي. فقد جاء

المبحث الأول ليتحدث عن توحيد الله تعالى في علم الكلام وأقسامه ومسألة إثبات صفات الله، ويوضح موقف المتكلمين من الصفات الجائزة والمستحيلة في إطار الضرورة العقلية وحدود التنزيه. أما المبحث الثاني: التوحيد في عرفان العلاوي: بين مراتب التجلي والتوحيد الشهودي فاستعرض لمفهوم التوحيد في التصوف وخصوصية طرح الشيخ العلاوي الذي جمع بين التوحيد العقلي البرهاني والتوحيد الشهودي، مع التأكيد على وحدة الشهود والتجلي كبصمة خاصة في مشروعه العرفاني.

أما تفصيل مسألة الصفات الإلهية فقد جرى إفراده في الفصل الرابع لضرورة منهجية فرضتها طبيعة المادة العلمية المتوفرة في كتابات الشيخ العلاوي:

أولاً: وفرة المضامين العرفانية الغنية في الصفات الإلهية (التفسيية، السلبية، المعاني، المعنوية) وتحليلاتها الذوقية في مسار السلوك، التي تستوجب حيزاً تحليلياً واسعاً يفوق مجرد الإشارة ضمن إطار التوحيد العام.

ثانياً: قلّة المادة العلمية المتعلقة بمسألة النبوة في كتابات الشيخ العلاوي من منظور عرفاني مباشر، مما جعل تناولها في فصل مستقل غير ممكن إجرائياً، فجمعت مع الصفات في فصل رابع موحد يبرز تفاعل الشيخ مع الدرس الكلامي دون إلغاء الحد الفاصل بين الذوق العرفاني والنظر العقلي. وبهذا التقسيم المنهجي يصبح الفصل الثالث مكرساً للإطار التوحيدي العام (مفهوم، مراتب، منهج)، في حين يتولى الفصل الرابع تعميق هذا الإطار في مبحث الصفات الإلهية وتحليلات النبوة، مراعيًا وحدة الموضوع في كل فصل، والتمييز العلمي بين التأصيل الكلامي والتفعيل العرفاني داخل مشروع الشيخ العلاوي.

الفصل الرابع: الصفات الإلهية وتحليلات النبوة في عرفان العلاوي

يعالج هذا الفصل مسألة الصفات الإلهية لدى الشيخ العلاوي، في إطار التركيز على المضامين العرفانية لها، من خلال الجمع بين التنزيه العقلي والتجلي الذوقي، مع تحليل أقسام الصفات وتحليلاتها في التجربة الروحية. كما يدرس الفصل مفهوم النبوة في رؤية العلاوي العرفانية، وعلاقة النبوة بالولاية، ومكانة الحقيقة المحمدية في المشروع العرفاني للشيخ. وبذلك فقد احتوى هذا الفصل على مبحثين رئيسين، المبحث الأول: الصفات الإلهية بين التنزيه العقلي والتجلي الذوقي في عرفان الشيخ العلاوي: يستعرض تحليلات صفات الله تعالى عند الشيخ العلاوي بدءاً من الصفات النفسية والسلبية وصفات المعاني والمعنوية، ويوضح موقفه من الصفات الجائزة والمستحيلة في حق الله تعالى، حيث يوازن بين التنزيه

العقليّ الكلاميّ والتّجربة الدوقية العرفانية. أما المبحث الثّاني: النّبوة بين النّظر العقليّ والذوق العرفانيّ فيدرس تصوّر النّبوة في الفكر الكلامي ثم يُظهر كيف أعاد الشيخ العلاويّ فهمها وتفسيرها في سياق العرفان الصوفيّ، مع التركيز على مفهوم الولاية، ومركزية الحقيقة المحمدية وأبعادها الوجودية والوظيفية والرمزية في مشروعه الروحيّ التربويّ.

الخاتمة: تعرض أهمّ النتائج التي توصلت إليها الدراسة، وتقيم إسهام الشيخ أحمد بن مصطفىّ العلاويّ في تجديد الدرس الكلاميّ والعرفانيّ، مع اقتراح آفاق البحث المستقبليّ في موضوع تداخل الكلام والعرفان ضمن الفكر الإسلاميّ الحديث.

الفصل الأول:

أحمد بن مصطفى العلاويّ عصره وحياته

المبحث الأول: السّياق الحضاريّ لعصر الشيخ العلاويّ

المطلب الأول: التّحوّلات السياسيّة في زمن الشيخ العلاويّ

المطلب الثاني: ملامح الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة

المطلب الثالث: الأفق الفكريّ والروحيّ في البيئة العلاوية

المبحث الثاني: سيرة الشيخ العلاويّ ومساره الروحيّ

المطلب الأول: الجذور والنشأة

المطلب الثاني: التّحوّل الروحيّ من المريديّ إلى الشّيخ

المطلب الثالث: الرّحلات الكبرى وخاتمة المسيرة

المبحث الثالث: الطّريقة العلاويّة من التّأسيس إلى التّأصيل

المطلب الأول: المشرب الصّوفيّ وخصائص التجربة العلاويّة

المطلب الثاني: تأسيس الطّريقة العلاوية وبناء الرّواية

المطلب الثالث: مؤلفات الشيخ العلاويّ وأعماله الإصلاحيّة.

تمهيد:

يُثير فكر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي تساؤلات جوهرية حول علاقة المتصوف بواقع عصره، في وقت كانت الجزائر تعيش تحولات سياسية واجتماعية عميقة تحت وطأة الاستعمار الفرنسي. فإلى أي مدى كان هذا السياق عاملاً محركاً لتشكيل تجربته الروحية الإحيائية والتربوية؟ وكيف استطاع في ظل أزمت الهوية والمرجعية أن يؤسس طريقة صوفية تدمج بين التراث والتجديد؟ إن أهمية هذا الموضوع يظهر في الحاجة إلى استكشاف هذه التجربة في جوهرها العميق، بوصفها نموذجاً يطرح إشكالية التفاعل بين التصوف والفرد والاجتماع والثقافة والسياسة، وبين النص الديني والتجربة الروحية، وبين الإصلاح والتمسك بالتقاليد. ومن هنا يبرز سؤال محوري: كيف يستطيع الصوفي أن يؤدي دوراً فاعلاً في مسار أمته من خلال منهج تربوي روحي يبعث الحياة في العقيدة والسلوك؟

في هذا الفصل نركز على تحليل السياق الذي نشأ فيه العلاوي ومسار تحوله الروحي والفكري، مع دراسة تأسيس طريقته، معتمدين على منهج وصفي تحليلي يحاول الكشف عن خصوصيات مشروعه الإصلاحية الإحيائية التربوية في ظل ظروف استثنائية. بهذه القراءة، نفتح آفاقاً لفهم أعمق لدور التجربة الصوفية في مواجهة تحديات التاريخ، من دون إغفال خصوصياتها الروحية والفكرية.

المبحث الأول:

السياق الحضاري لعصر الشيخ العلاوي

يشكل الوعي بالسياق التاريخي والثقافي الذي نشأ فيه الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي (1874-1934م) مدخلا لا غنى عنه لفهم معالم رؤيته الفكرية والروحية، إذ إن الجزائر في مطلع القرن العشرين، وخصوصا في عشرينياته، كانت مسرحا لتحوّلات سياسية واجتماعية وفكرية كبرى. فقد مضى الاحتلال الفرنسي في تنفيذ سياسات استهدفت الهوية الإسلامية والوطنية، تمثّلت في ضرب اللغة العربية، وتقييد الشعائر الدينية، وسعى الاحتلال إلى إحلال الثقافة الفرنسية محلّ ما توارثه المجتمع من مقوّمات الهوية الإسلامية والحضارية، فأفضى ذلك إلى اضطراب المرجعيات التي كانت سائدة، وانبعثت أزمة حادة في الشعور بالهوية والانتماء.

وفي قلب هذا السياق المضطرب، تبلورت مواقف واستجابات فكرية ودينية متنوعة، تراوحت بين اتجاهات إصلاحية تسعى إلى ترميم البنية الدينية والاجتماعية، وبين نزعات انكفائية تعود إلى التراث بحثًا عن الأمان، وبين رؤى نادرة حاولت الجمع بين الأصالة والتجديد. ومن بين هذه الرؤى برز مشروع الشيخ العلاوي بوصفه إجابة عرفانية وتربوية متكاملة، لم تكتف ببرد الفعل على التحوّلات، بل سعت إلى بناء خطاب روحي أصيل ومتجدد، جاعلا من التصوف السني أساسا له، ويستنطق في الوقت ذاته أسئلة العصر وإكراهاته.

وبناء على ذلك تنبثق الإشكالية التي يطرحها هذا المبحث في هذا السؤال المحوري: إلى أي حد أسهمت التحوّلات السياسية والاجتماعية والفكرية التي شهدتها الجزائر في النصف الأول من القرن العشرين في صياغة الرؤية العرفانية للشيخ العلاوي؟، وما مدى تفاعل هذه العوامل في بناء مشروعه بوصفه خطابًا لإحياء الروح الدينية والثقافية في وجه الاستعمار وتحديات العصر؟

المطلب الأول: التحوّلات السياسية في زمن الشيخ العلاوي

يقتضي تناول تجربة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، في بعدها الفكري والروحي والتربوي والإحيائي والإصلاحي، الرجوع أولاً إلى السياق التاريخي والثقافي الذي نشأ فيه، لأنّ فهم هذا السياق يُعدّ مفتاحًا ضروريًا لاستيعاب ملامح مشروعه ومبررات ظهوره. فقد شهدت الجزائر خلال أواخر القرن التاسع عشر ميلادي وبداية القرن العشرين تحولات سياسية واجتماعية حادة نتيجة الاستعمار الفرنسي،

أدت إلى تراجع المؤسسات التعليمية والدينية، مما أحدث اضطراباً واسعاً في النسيج الاجتماعي والثقافي، وفتح المجال لتساؤلات عميقة حول المرجعية والهوية، وسبل الحفاظ على مقومات الشخصية الإسلامية في وجه محاولات الطمس والاستلاب.

وفي ظل هذه التحولات، لم يكن حضور الشيخ العلاوي مجرد استجابة ظرفية، بل جاء كتعبير عن حاجة ملحة إلى صياغة وعي ديني وروحي جديد قادر على التكيف مع الواقع دون أن يفقد جذوره. ومن هنا تبرز أهمية استكشاف السياق السياسي والاجتماعي والثقافي الذي رافق نشأة الشيخ، لفهم طبيعة التحديات التي واجهها والخيارات التي اتخذها في سبيل بلورة مشروعه التربوي والصوفي.

سيسلط هذا المبحث الضوء على أبرز ملامح المرحلة التاريخية التي سبقت ورافقت ظهور الشيخ العلاوي، مركزاً على الجوانب السياسية، والتحويلات الاجتماعية، والحراك الثقافي والديني، بهدف تحديد العناصر التي أثرت في تكوين رؤيته العرفانية، وساهمت في تبلور طريقته التي جمعت بين العمق الروحي والانخراط الإصلاحي، ضمن ظرف استثنائي من تاريخ الجزائر المعاصر.

هدف الاستعمار الفرنسي منذ 14 جوان 1830م إلى الاستيلاء على أرض الجزائر، ونهب ثرواتها، وتجهيل شعبها، وطمس هويته، والمساس بمقدساته، وهذا خلافاً لما نص عليه الاتفاق المبرم بين الداي والكونت دي بورمونت القائد الأعلى للجيش الفرنسي، الذي أقر بـ: "حرية العمل بالدين الإسلامي مع ضمان حرية جميع الطبقات والأديان، والممتلكات والتجارة والصناعة، واحترام كامل للمرأة الجزائرية، والتقاليد الجزائرية، على أنه لن يؤذن للجنود الفرنسيين بدخول المساجد الجزائرية".¹ ولكن السياسة الفرنسية كانت تريد الوصول إلى: جعل الجزائر مدينة فرنسية، وطمس التاريخ والشخصية الوطنية مع قهر أي نوع من أنواع المقاومة التي يمكن أن تزعج أمن فرنسا في الجزائر واستخدام كل الأساليب والوسائل لذلك الهدف.²

سعت فرنسا منذ احتلالها الجزائر إلى فرض سيطرتها الكاملة عبر سن قوانين جائرة، واتباع سياسة دمج إداري واستيطان واسع³، ما أدى إلى تدمير البنية الاجتماعية والاقتصادية للجزائريين. كما فرضت

1- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية (1900-1930)، ج2، ط4، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1992، ص18.

2- أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج2، ط2، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1998، ص89.

3- يحيى بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية (1830-1954)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ص24. (بتصرف)

التجنيد الإجباري¹، ودفعت المجاعات والقوانين الاستعمارية الكثيرين إلى الهجرة نحو الشام وفرنسا². وأدت هذه التحولات إلى بروز وعي سياسي جديد، تجسد في ظهور الحركة الوطنية الجزائرية، التي عبرت عن تطلعات الشعب من خلال أحزاب وجمعيات ونوادٍ ثقافية واجتماعية³. وتعددت تياراتها بين اتجاه المساواة الذي قاده الأمير خالد وسعى لانتزاع حقوق سياسية في إطار المنظومة الاستعمارية⁴. واتجاه الاستقلال الذي مثله حزب نجم شمال إفريقيا ثم حزب الشعب الجزائري، ورفع شعار الاستقلال الكامل عن فرنسا⁵. واتجاه الإدماج الذي عبرت عنه جماعة النخبة المثقفة بالثقافة الفرنسية وسعت لتحقيق المساواة القانونية مع الفرنسيين⁶. وأخيرا الاتجاه الإصلاحية الذي قاده جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وركز على إحياء الهوية الإسلامية والعربية ومقاومة التغريب عبر التعليم والإعلام والعمل الاجتماعي⁷. ركز الاتجاه الإصلاحية على تعزيز الهوية الوطنية من خلال نشر التعليم العربي الإسلامي، ومحاربة محاولات فرنسة المجتمع، فكانت المدارس الحرة، والصحافة الإصلاحية، والنوادي الثقافية أدوات رئيسية في مشروع النهضة ومقاومة الاستعمار⁸. ويمكن القول أنّ المسيرة الفكرية والروحية للشيخ العلاوي⁹

- 1 - أحمد الخطيب، حزب الشعب الجزائري جذوره التاريخية والوطنية ونشاطه السياسي والاجتماعي، ج1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص24. ويحي بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية (1830-1954)، ص36/35.
- 2 - أنظر: عمار هلال، الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام (1847-1918)، دار هومة، الجزائر، 2007، ص13-69.
- 3 - زليخة سماعيل المولودة علوش، تاريخ الجزائر من فترة ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، ط1، دار دزاير انفو، الجزائر، 2013، ص405. والوناس الحواس، نادي الترقى ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية بين (1927-1954)، كنوز الجزائر، 2012، الجزائر، ص8.
- 4 - جمال قنان، دراسات في المقاومة والاستعمار، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2009، ص182.
- 5 - عمارة عمورة، موجز في تاريخ الجزائر، ص167. خيرية عبد الصاحب وادي، الفكر القومي العربي في المغرب العربي، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1982، ص130.
- 6 - حميد عبد القادر، فرحات عباس رئيس الجمهورية، دار المعرفة، الجزائر، 2007، ص34.
- 7 - يحي بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية (1830-1954)، ص89.
- 8 - انظر: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار المغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1997، ص143. وعمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1997، ص250.
- 9 - ورد في جريدة الشهاب عام 1931م وصفٌ مفصل للقاء الشيخ عبد الحميد بن باديس بالشيخ العلاوي في مستغانم، حيث أشاد ابن باديس بأدب الشيخ العلاوي وحسن استقباله، وحرصه على تجنب مواضيع الخلاف والتركيز على نقاط الاتفاق، مما عكس روح التفاهم والاحترام المتبادل بين رموز الإصلاح والتصوف في الجزائر، جاء فيه "...قصدنا من المحطة إلى الأخ الشيخ بلقاسم بن حلوش...ومن غده دعا للعشاء معنا أعيان البلد منهم...وسماحة الشيخ سيدي أحمد بن عليوة شيخ الطريقة المشهورة،

تلتقي في جوهرها مع مبادئ وأطر هذا الاتجاه الإصلاحية¹. الذي ساد في الجزائر خلال النصف الأول من القرن العشرين، وإن تميّزت عنه بأسلوب خاص وطابع روحي عميق. فقد سعى الشيخ العلاوي إلى إحياء الوعي الديني، وتقوية الرابط بين المسلم وربّه، انطلاقاً من التجربة الصوفية الأصيلة، دون أن يُغفل البعد الاجتماعي والثقافي، الذي كان في قلب التحديات التي فرضها الاستعمار الفرنسي. يقول العلاوي في هذا السياق: "وأما الذي يظهر لنا أنّه الأولى بالاهتمام هو أن نحافظ أولاً على ما بقي بأيدينا من رسومنا الدينية وعوائدنا القومية غير المستهجنة، مع السعي المتواصل وراء التآم ما يتأتى التآمه من شعث الأمة بأقرب الوسائل للحصول على ذلك"². يظهر أن الشيخ العلاوي، وإن لم يكن في طليعة المشهد الإصلاحية من حيث التنظيم الحزبي أو الظهور السياسي، فقد أسهم بعمق في ترسيخ الوعي الديني والاجتماعي، من خلال مشروع إصلاحية هادئ ومتدرج، انطلق من الروح لتطال آثاره الواقع. لقد فهم الشيخ أن الحفاظ على هوية الأمة يبدأ من صيانة دينها وعاداتها الأصيلة، وأن إعادة لحمة المجتمع لا تكون بالصدام، بل بالتربية الروحية الجامعة. لذلك شكّل حضوره في هذا السياق بعداً نوعياً ضمن تيار الإصلاح، يقوم على التزكية والتوحيد، ويستهدف الإنسان من الداخل، في زمن كان فيه الخطر يهدد الوجدان والعقيدة معا.

يتضح مما سبق أن الأوضاع السياسية في الجزائر خلال فترة نشأة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي اتسمت باضطراب عميق، نتيجة السياسات الاستعمارية القمعية ومحاولات طمس الهوية الوطنية والدينية. هذا الواقع المضطرب أفرز حراكاً سياسياً وفكرياً متنوعاً، انقسم بين تيارات إصلاحية سعت لإحياء مقومات الأمة، وتوجهات إدماجية راهنت على التغيير من داخل المنظومة الاستعمارية،

وكان هذا أول تعرفنا بحضرتهما فكان اجتماعاً حافلاً بعدد كثير من الناس...وما افترق الجمع حتى دعانا الشيخ بن عليوة إلى العشاء عنده...حضرها من أعيان البلد ومن تلامذة الشيخ ما يناهز المائة، وبالغ الشيخ في الحفاوة والإكرام، وقام على خدمة ضيوفه بنفسه، فملاً القلوب والعيون وأطلق الألسنة بالشكر، ودارت في أثناء ذلك مذكرات أدبية في معاني بعض الأبيات زادت المجلس رونقاً، ومما شاهدته من أدب الشيخ مضيفنا وأعجبت به أنّه لم يتعرض أصلاً لمسألة من محلّ الخلاف يوجب التعرض لها عليّ أن أبدي رأيي وأدافع عنه فكانت محادثاتنا كلّها في الكثير مما هو محلّ اتفاق دون القليل الذي هو محلّ خلاف. ينظر: الشهاب، المجلد 7، الجزء 11، غرة رجب 1350هـ-1931م، ص 667.

¹ - وقد وصفه أحد أعضاء جمعية العلماء المسلمين السيد الزاهري "بأنّه من دعاة الإصلاح الديني"، في نسخة مصورة من رسالة، ينظر: أضاميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، تحقيق: الزهري علال، ج2، مطبعة طنجة، ط1، المغرب، 1987م، ص496.

² - ينظر: البلاغ، "كيف تتوخى الإصلاح"، العدد 14، 25 مارس 1927.

واتجاهات ثورية رفعت شعار الاستقلال والمقاومة. وفي خضم هذا الزخم، اختار الشيخ العلاوي مسارا إصلاحيا فريدا، استمد قوته من الداخل الروحي للأمة الإسلامية، وراعى خصوصيتها الدينية والثقافية، مقدما مشروعا تربويا وعرفانيا متجذرا في التراث الصوفي، ومنفتحا في الوقت ذاته على أسئلة العصر وتحدياته.

المطلب الثاني: ملامح الحياة الاجتماعية والاقتصادية

شهدت الجزائر خلال فترة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي أوضاعا اجتماعية واقتصادية متدهورة نتيجة السياسات الاستعمارية الفرنسية. فقد عانى المجتمع من الفقر وانتشار البطالة بسبب مصادرة الأراضي الزراعية واحتكار المستوطنين للثروات، مما أدى إلى تراجع مستوى المعيشة وتفكك البنية الاجتماعية. كما ازدادت الفوارق الطبقية وتعرضت العائلات الجزائرية لضغوط اقتصادية واجتماعية كبيرة، الأمر الذي ساهم في ظهور حركات إصلاحية ودعوات لإحياء القيم الأصيلة ومواجهة مظاهر الانحلال والتغريب.

وانطلاقا من هذه المعطيات، نتساءل: كيف أثرت السياسات الاستعمارية الفرنسية في الجزائر خلال عصر الشيخ العلاوي على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الجزائري، وما مدى انعكاس هذه السياسات على تماسك المجتمع الجزائري وهويته؟

1- اجتماعيا: سعى الاستعمار الفرنسي منذ دخوله الجزائر إلى الاستيلاء على خيرات البلاد والسيطرة على مؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية لخدمة المستوطنين الأوروبيين، مما أدى إلى زعزعة المجتمع الجزائري. وكان المجتمع قبل الاستعمار يتكون أساسا من العرب والقبائل والشاوية والإباضين، الذين شكّلوا الغالبية الساحقة من السكان، وعاشوا في انسجام وتلاحم بفضل وحدة الدين والتاريخ تحت مظلة الإسلام¹. أما العناصر المتبقية فهي: الأتراك، المسيحيون، اليهود، وهي لا تمثل سوى 1 بالمائة من نسبة السكان، ورغم اختلافها العرقي والديني إلا أنّها عاشت في انسجام وتعايش دائم، حيث كان المجتمع الجزائري ذو طبيعة مرنة يقبل التعايش رغم الاختلافات الدينية والعرقية في أمن وهدوء تام².

¹ - أنظر: أكرم بوجعة: "أوضاع الجزائر في مطلع القرن العشرين"، مجلة بابل، كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، العدد 28، 2016م، ص168.

² - عبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجا، دار الهدى، الجزائر، 2005، ج 1، ص99.

ولكن الاستعمار حاول زعزعة هذا الاستقرار، بسياسة فرق تسدّ وابتكر طرقاً وأساليب خبيثة لإحداث الفتنة بين مكوناته السكانية.

سعى الاستعمار الفرنسي إلى تفكيك البنية الاجتماعية الجزائرية من خلال تدمير القبائل والقيادات التقليدية والزعامات الدينية، حيث أقر أحد المسؤولين الفرنسيين بذلك في قوله: "حطمنا القبائل المؤثرة عسكرياً وصادرنا الأملاك وأضعفنا العائلات النافذة"¹. وقد كان نتيجة هذا القهر الاجتماعي، أن أصيب المجتمع بالركود والحمول، وتدهور حالة السكان، فنفشت الآفات الاجتماعية والفقر والجهل إضافة إلى غلاء المعيشة وزيادة المجاعة.

كانت الظروف الاجتماعية في الجزائر تحت الاستعمار الفرنسي قاسية للغاية، حيث أُغلقت كل المنافذ التي تؤدي إلى حياة طبيعية، مما أبقى السكان تحت القهر والذل والحرمان حتى الاستقلال. وكان سكان البوادي هم الأكثر تضرراً، حيث عاشوا في بؤس وشقاء شديدين، بجوار الثراء الفاحش الذي تمتع به الأجانب². كان الفقر أكبر المشاكل التي ضربت الجزائر خلال تلك الفترة، وهذا وإن دلّ فإنّما يدل على وجود ظروف معيشية سيئة لفئات اجتماعية لم يعد في وسعها توفير متطلبات الحياة³، إضافة إلى مصادرة المستعمر لأموال الجزائريين، والضرائب المجحفة التي فرضت على الجزائريين وأثقلت كاهلهم ولم يعد في وسعهم توفير لقمة العيش ولا الدّفْع⁴.

عانى الجزائريون خلال فترة الاستعمار الفرنسي من محاولات طمس الهوية الوطنية، إلى جانب انتشار الفقر والبطالة والتهميش الاجتماعي. وفي مواجهة هذه الأوضاع، برز دور الطرق الصوفية، وعلى رأسها الطريقة العلاوية، في الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية للمجتمع. فقد دعا الشيخ العلاوي إلى تقوية مناعة المجتمع والعودة إلى القيم الإسلامية الأصيلة، وركز في مقالاته الصحفية، خاصة في جريدة "لسان الدين"، على نقد الواقع الاجتماعي المتدهور، محاربا مظاهر الفقر والجهل والانحلال

1- فرحات عباس، ليل الاستعمار، ترجمة: أبو بكر رحال، مطبعة المحمدية، المغرب، 2002م، ص130.

2- مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص359-360.

3- مزبان السعيد، النشاط التبشيري للكردينال لا فيجيري في الجزائر 1827م/1882م، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2009م، ص85.

4- حمدان خوجة، المرأة، ترجمة: محمد العربي الزبيري، منشورات ANEP، الجزائر، 2005، ص145.

الأخلاقي، وانتشار الرذائل مثل الخمر والقمار والبغاء. كما أولى اهتماما كبيرا بإصلاح الأسرة ورفع مستوى الأخلاق، مما ساهم في تعزيز الروابط الاجتماعية ومواجهة التحديات التي فرضها الاستعمار¹.

2- اقتصاديا: عند الحديث عن الإنتاج الاقتصادي في الجزائر قبل الاحتلال نجد أن كثيرا من المفكرين يصفون هذا المجتمع بالرعوي والزراعي² خصوصا في الأرياف، أما في المدن فنجد نشاطا صناعيا تقليديا، وأما في المجال الزراعي والرعوي الذي كان يهيمن على الأرياف، فقد كانت العائلات الممتدة تشرف على الأراضي باعتبارها الوحدة الاقتصادية الاجتماعية التي يجد الفرد مضمونه فيها. وينقل لنا الباحث زمام نور الدين في هذا السياق قول كارل ماركس: "لازال في الجزائر بعد الهند أقوى آثار الشكل القديم للملكية في الأراضي، تمثل العشيرة والملكية الموحدة للعائلة هنا الأنواع السائدة في ملكية الأرض"³، وبالتالي فإن المجال الزراعي يعتبر أكثر الأنشطة استقطابا لشرائح المجتمع الجزائري، ولذلك استعمل الفرنسيون الأراضي الجزائرية كوسيلة للسيطرة على هذا الشعب، بداية من الاستيلاء عليها، ثم مصادرتها أو تحويلها إلى مستودع ومقر للمستوطنين الأوربيين، حيث حصل هؤلاء على ملكيات بشروط لصالحهم⁴. أما في المجال الصناعي فقد عملت السلطة الفرنسية على محاربة التصنيع بالجزائر، لتتمكن هذه الأخيرة من السيطرة على السوق الجزائرية وإبقائها سوقا مفتوحة لهم بلا حدود وبلا قيود⁵. وهكذا أصبح للمستوطنين في الجزائر وسائل الرقي والتقدم، أما الجزائريون فقد ضاعفت السلطات الفرنسية من مآسيه وآلامه وزادته جهلا وفقرا وعزلة عن الحياة العصرية⁶. في مواجهة هذا الواقع الاقتصادي المزري،

1- أنظر:

Mohamed Ben Abdelkader Bouazza, "Sheikh Ahmad al-Alawi and His Role in the Reformist Movements in Algeria," *Journal of Islamic Studies*, Vol. 12, No. 2, 2021, p. 287.

2- عبد اللطيف بن اشهو، تكون التخلف في الجزائر، محاولة لدراسة حدود التنمية الرأسمالية في الجزائر بين عامي 1830م/1962م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1989م، ص25.

3- زمام نور الدين، الآثار الاجتماعية للتحويلات الاقتصادية في المجتمع الجزائري، تحليل تاريخي بنائي لآليات الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي 1830م/1962م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، كلية الآداب، القاهرة، 1989م، ص100.

4- الغالي غربي، فرنسا والثورة الجزائرية 1954-1958م دراسة في السياسات والممارسات، غرناطة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009م، ص41.

5- رابح تركي، التعليم القومي والشخصية الجزائرية 1931-1956م، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص87.

6- عبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص67.

لعب الشيخ أحمد العلاوي دوراً مهماً في دعم التضامن الاجتماعي بين أتباعه ومريديه، وشجع على الزهد والاكتفاء الذاتي كوسائل لمقاومة الاستعمار والحفاظ على كرامة المجتمع الجزائري. في ظل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتدهورة التي شهدتها الجزائر خلال عصر الشيخ أحمد العلاوي، برز دور الشيخ العلاويّ والطريقة العلاوية كقوة إصلاحية واجتماعية هامة، حيث سعى الشيخ إلى تعزيز الروابط الاجتماعية والحفاظ على الهوية الدينية والثقافية، مقاوماً السياسات الاستعمارية التي هدفت إلى تفكيك المجتمع الجزائري وإضعافه. كما عمل على دعم التضامن الاجتماعي وتشجيع القيم الأصيلة مثل الزهد والاكتفاء الذاتي، مما ساهم في صمود المجتمع الجزائري أمام التحديات الاقتصادية والاجتماعية التي فرضها الاستعمار. وبذلك يمثل عصر الشيخ العلاويّ نموذجاً بارزاً في تاريخ المقاومة الاجتماعية والثقافية في الجزائر.

المطلب الثالث: الأفق الفكريّ والروحيّ في البيئة العلاوية

شهدت الجزائر في عصر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ تحولات فكرية وروحية عميقة، نتيجة السياسات الاستعمارية التي استهدفت الهوية الدينية والثقافية للمجتمع الجزائري، وأدت إلى ضعف المؤسسات الدينية وانتشار مظاهر التغريب والانحلال الأخلاقي. تتمثل أهمية الاطلاع على الأوضاع الفكرية والروحية في ذلك العصر في فهم كيفية تصدي المجتمع الجزائري لمحاولات طمس هويته، والدور المحوري الذي قام به قادة الإصلاح الديني، وعلى رأسهم الشيخ العلاويّ، في حماية القيم الدينية وتعزيز الوحدة الوطنية. ورغم وجود بعض الدراسات التي تناولت الإصلاح الديني في الجزائر، إلا أن إسهامات الشيخ العلاويّ في تجديد الحياة الفكرية والروحية لا تزال تحتاج إلى المزيد من البحث والتحليل. وهنا نتساءل: كيف استطاع الشيخ العلاويّ مواجهة التحديات الفكرية والروحية في عصره؟ وما هي الوسائل التي تبناها لإحياء الحياة الدينية والفكرية في المجتمع الجزائري في ظل الضغوط الاستعمارية؟

كانت الحياة الثقافية في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي تتسم بتنوع كبير يشمل الطبائع والرموز والفنون والعادات والتقاليد وأنماط العيش المختلفة، وكان يجمع كل ذلك الطابع الإسلامي الذي وحد بين مكونات المجتمع الجزائري، وأسهم في صهرهم ضمن هوية واحدة وزرع فيهم شعور الانتماء لوطن وأمة واحدة. ولم يقتصر هذا الطابع الإسلامي على الجانب الديني فحسب، بل شمل أيضاً الجوانب

الحضارية من تعليم وتنظيم ثقافي وقضائي، إضافة إلى العلاقات الاجتماعية والفكرية¹. في فترة العلاوي كانت الزوايا تتلقى دعماً من المؤسسات الخيرية، التي قامت بدور حيوي في توفير الموارد اللازمة لتعلم القرآن ونشر العلوم الشرعية، بواسطة تبرع الأثرياء أو أموال الأوقاف.

عملت فرنسا منذ دخولها الجزائر على محاربة اللغة العربية الفصحى وتشجيع اللهجات المحلية، وترسيم اللغة الفرنسية وتعميم استخدامها. كما شوهدت التاريخ الإسلامي واعتبرت فتراته عصوراً مظلمة، وركزت على التاريخ الأوروبي الروماني والبيزنطي. وأغلقت المدارس القرآنية والكتاتيب وصادرت الأوقاف والزوايا، بهدف تجهيل الشعب الجزائري². هدف المستعمر إلى إبعاد الجزائريين عن دينهم الإسلامي من خلال محاربه، فعمدوا إلى تدمير عقائده من أجل الوصول إلى غايتهم المنشودة³، مع نشر المسيحية، فقد ذكر في هذا الصدد أحد الفرنسيين بعد غزو الجيش الفرنسي للجزائر؛ "استحوذنا على أرض كانت في يوم من الأيام مزدهرة بالمسيحية"، يقصد بذلك الفترة الرومانية، وهذا دليل واضح على الحقد الدفين، ورغبة الفرنسيين في الانتقام للمسيحية والمسيحيين⁴، وحتى تتحكم بسهولة في المؤسسات الدينية صادرت الأوقاف باعتبارها الممول الأساسي والراعي الرسمي لدعم النشاطات الدينية والعلمية في الجزائر فحاربتها بمختلف الوسائل والأشكال⁵. واجه الشيخ العلاوي السياسات الثقافية الاستعمارية بتعزيز الثقافة والهوية الإسلامية بين الجزائريين، من خلال نشر التعليم الديني عبر زواياه المنتشرة في أنحاء الوطن. كما تبنى خطاباً يؤكد على أهمية الهوية الوطنية الإسلامية، وحذر من مظاهر التفرنج والتأثر بالغرب، حيث قال: "المتعلم العصري الصرف الذي صارت معلوماته وبالاً على أمته وقوميته، فأدخل على أبناء جنسه من الوسواس والشكوك بقدر ما أدخله عليه الغريون، ولهذا نراه يتكلم بلسان الغير لا بلسانه، ويعبر عن شعور الغير لا عن شعوره وكأنه غيره"⁶. يشكل قول الشيخ العلاوي تحذيراً من خطورة التفرنج وفقدان الهوية الإسلامية، ويعكس وعيه العميق بتحديات عصره الفكرية والروحية.

1- أنظر: مبارك بن محمد الهالالي الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج3، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، 317.

2- مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ص134.

3- محمد بن ناصر الشترى، التنصير في البلاد الإسلامية، دار الحبيب، الرياض، 1998م، ص16.

4- شاوشي جباشي، من مظاهر الصليبية للاستعمار الفرنسي بالجزائر 1830م-1962م، دار هومة، الجزائر، 11-12.

5- أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2001م، ص147.

6- البلاغ، العدد 53، 20 نوفمبر 1928م.

كما سعت السلطات الاستعمارية إلى محو اللغة العربية من خلال صبغ البلاد بالصبغة الفرنسية، فجاء بذلك قرار فرض وإجبارية اللغة الفرنسية في المدارس حتى تكون اللغة الأصلية للأجيال القادمة، لذا نجد الغزو الفرنسي شن حملة ضارية منذ وجوده بالبلاد عام 1830م¹، عملت على تحويل أغلب المساجد إلى مرافق ومصالح، فمنها ما حُوّل إلى كنائس وأخرى إلى مخازن للأسلحة ومستشفيات ومراكز صحية، ومساجد قليلة بقيت في خدمة مصالح المسلمين². أما الزوايا التي كان لها دور ريادي بالغ الأهمية قبيل وأثناء الاحتلال في الحفاظ على مقوّمات الشعب الجزائري، هذا ما جعلها تكون عرضة هي الأخرى للهدم والتّخريب والانقراض بسبب استيلاء الاحتلال الفرنسي على الأوقاف التي كانت تمولها³.

أما الكتابات القرآنية فهي أول المؤسسات التعليمية التي سعى الاستعمار إلى تحطيمها، وحارب التعليم في المساجد⁴، ورغم المظهر المزري لهذه الكتابات وفقر أصحابها، ورغم الأساليب التقليدية التي تُتبع بداخلها، إلا أنّها واجهت المخططات الفرنسية الساعية إلى التنصير وفرنسة المجتمع الجزائري⁵. عاش الشيخ العلاويّ في زمن الاستعمار الفرنسي للجزائر، حيث سعى الاحتلال إلى طمس الهوية العربية والإسلامية للشعب الجزائري. ورغم شهرته كشيخ متصوف ومرشد روحي، إلا أنّ له جانباً وطنياً بارزاً تجلّى في مقاومته للمشاريع الفرنسية، خاصة في المجالين الروحي والثقافي. فقد تصدى لمظاهر الفساد الأخلاقي والإداري، وحارب تيارات التغريب ومحاولات فرنسة المجتمع، كما وقف ضد الأعمال التبشيرية وفكرة التجنيس والاندماج مع الأمة الفرنسية. وبرزت هذه المواقف من خلال مقالاته في "لسان الدين" و"البلاغ الجزائري"، حيث تناول هذه القضايا ورفضها بشدة.

¹- رايح تركي، التعليم القومي والشخصية الجزائرية 1931-1956م، ص106.

²-قاصري محمد السعيد، موقع المسجد في المشروع الثقافي الاستعماري 1830-1900م، مجلة المعيار، العدد 10، قسنطينة، 2005م، ص166-167.

³- سعيد مزبان، السياسة الاستعمارية الفرنسية في منطقة القبائل ومواقف السكان منها 1871م-1914م، ج2، المؤسسة الوطنية للنشر، الجزائر، ص168.

⁴- أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، ص47.

⁵- يحي بوعزيز، موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر والعرب، ج1، دار الهدى للنشر، الجزائر، 2009، ص212.

وقد أكدت المصادر أن الشيخ العلاويّ كان واعيا بخطورة محاولات الاستعمار لإبعاد الأطفال عن حفظ القرآن الكريم، فعمل على تعزيز دور الزوايا وتحفيظ القرآن، وأبدى استياءه الشديد من إغلاق الزوايا، وحث أتباعه على الصمود والاستمرار في تعليم القرآن والعلوم الشرعية رغم الظروف الصعبة¹. يمكن اختتام المطالب بالتأكيد على الدور الاجتماعي والتربوي البارز الذي اضطلع به الشيخ العلاويّ في مواجهة التحديات التي فرضتها السياسات الاستعمارية الفرنسية على المجتمع الجزائري. فلم تقتصر جهوده على الجانب الروحي والديني فقط، بل امتدت لتعزيز التضامن الاجتماعي، ودعم التعليم الديني والتربوي من خلال تأسيس الزوايا والمدارس التي كانت مراكز إشعاع علمي وروحي. كما أسس جمعيات خيرية ساهمت في تربية النشء وتعليمهم، وركز على إصلاح الأسرة ورفع مستوى الأخلاق، مما ساعد في الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية للمجتمع الجزائري. هذا الدور الشامل جعل من الشيخ العلاويّ رمزاً للإصلاح الاجتماعي والتربوي، ومثالاً للمصلح الذي جمع بين المحافظة على الثوابت الدينية والانفتاح على متطلبات العصر.

فكيف أثرت البيئة الاجتماعية والسياسية في الجزائر على نشأة الشيخ العلاويّ؟ وما هي أبرز المحطات في حياة العلاويّ التي كان لها الأثر في تكوينه الروحي والفكري؟ هذا ما سنتناوله بالبحث والتحليل والتوضيح في المبحث المقبل.

ختاماً يتضح أن عصر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ كان مرحلة حافلة بالتحديات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والروحية، حيث واجه المجتمع الجزائري ضغوطاً هائلة من السياسات الاستعمارية التي استهدفت هويته ومقوماته. وفي ظل هذه الظروف، برز دور الشيخ العلاويّ كقائد روحي ومصلح اجتماعي وتربوي، استطاع أن يسهم في الحفاظ على تماسك المجتمع وتعزيز هويته الدينية والثقافية، من خلال الزوايا والتعليم والعمل الخيري والإصلاح الأخلاقي. وبهذا يكون المبحث قد أضاء الجوانب الأساسية التي شكلت ملامح تلك المرحلة، ومهد لفهم أعمق لدور الشيخ العلاوي في النهضة الإصلاحية بالجزائر.

¹ – Bouazza, "Sheikh Ahmad al-Alawi and His Role in the Reformist Movements in Algeria", p. 289.

المبحث الثاني:

سيرة الشيخ العلاويّ ومساره الروحيّ

انطلقت ملامح شخصية الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ من بيئة اجتماعية وسياسية مضطربة تركت أثرها العميق في تكوينه الروحي والمعرفي، ووجهت مساره نحو الإصلاح والتجديد. فقد عاش الشيخ العلاويّ في ظل الاستعمار الفرنسي الذي عمل على طمس الهوية الدينية والثقافية للشعب الجزائري، الأمر الذي دفعه إلى حمل هم الدفاع عن الروح والوجدان من موقع المرابي والداعية والعارف بالله.

ولفهم المشروع الإحيائي الإصلاحية التربوي العرفاني للشيخ العلاويّ، لا بد من العودة إلى جذوره الأولى وتتبع مراحل تحوّله من طالب سلوك إلى شيخ مرّب، واستكشاف المحطات المؤثرة في حياته، من النشأة إلى الرحلة الروحية، ومن التلقي إلى الإرشاد. ومن هنا تبرز مجموعة من الأسئلة: ما هي ملامح النشأة الأولى التي أسهمت في بلورة شخصيته؟ وكيف انتقل من مقام الطلب إلى مقام القيام على التربية والتوجيه؟

المطلب الأول: الجذور والنشأة

تُعد مرحلة النّسب والمولد والنشأة من أهم المحطات التي تلقي بظلالها على تكوين شخصية الإنسان، خاصة إذا كان الحديث عن شخصية مؤثرة في التاريخ الروحي والاجتماعي للجزائر كالشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ. فالجذور العائلية والبيئة الأولى التي نشأ فيها تترك بصماتها الواضحة على مساره الفكري والروحي، وتحدد إلى حد كبير ملامح شخصيته وتوجهاته في الحياة. من هنا نتبيّن أهمية الوقوف عند أصول الشيخ العلاويّ وظروف نشأته المبكرة، لفهم كيف أسهمت هذه العوامل في تشكيل رؤيته للعالم، ودفعته إلى سلوك طريق التصوف والإصلاح، وجعلت منه شخصية استثنائية في تاريخ الجزائر الحديث.

إنّ الشيخ العلاويّ من الشّخصيات الصوفية التي تركت آثارها على الحركة الفكرية في العالم. لقد انتزع بكلّ جدارة اهتمام المثقّفين والباحثين في المجالات الدينية والروحية والفلسفية والاجتماعية والثقافية،

وأفكاره التجديدية والإنسانية محل اهتمام متزايد، حيث يُعتبر من المصلحين الذين صنعوا مشروعاً فكرياً، يربط الإنسان بالله تعالى، ويعيش في انسجام تام مع محيطه ومع الآخرين كيفما كان وأينما كان¹. ولما كان الشيخ العلاوي يمثل هذه الشخصية الإصلاحية العميقة، عُرِف بكونه هو: "العارف بالله المكرّم، والوليّ الكبير، والمشهور بتلقين الاسم الأعظم، سيدي الشيخ أحمد بن مصطفى بن محمد بن أحمد بن الولي الصالح المعروف عند عامة عصره وبلده بـ "عُلَيوة"، اشتهر بعدة أسماء، منها: العَلَوِيُّ، والَعْلَاوِيُّ، وابنُ عُلَيوة. ولُقّب بـ "العارف بالله" و"الأستاذ" و"المجدد"². هو أبو العباس أحمد بن مصطفى بن محمد بن أحمد المعروف بالقاضي بن محمد المعروف ببوشنتوف، الذي مدحه الشيخ محمد بن حواء التويجيني صاحب منظومة "سبيكة العقيان فيمن بمُستغانم من العلماء والأعيان"³.

والحنفيّ اللازمُ التَّعبُدِ *** نَجَلُ عُلَيوةَ الفقيهِ المهتدي⁴

- 1- ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغانمي حياته ومآثره، منشورات العلمين، ط1، الجزائر، 2015م، ص51-52.
- 2- أحمد بن مصطفى العلوي، الأعمال الكاملة، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن الشّعار وماهر اللّبابيدي، ج1، كنز ناشرون، ط1، لبنان، 2023م، ص15.
- 3- التويجيني هو: محمد بن محمد بن حواء بن محمد بن الجيلاني بن عبد الله بن أحمد بن عمر بن عيسى التويجيني المستغانمي، وهو أديب، ومؤرخ، وناظم، تعلم بمستغانم ومات فيها، لا تشير المصادر التاريخية إلى تاريخ دقيق لميلاده إلا أن الكاتب الفرنسي "مارسال بودان" يعتقد أنها كانت في أواخر القرن 17م، استناداً إلى التاريخ الذي نظّم فيه منظومته في 22 نوفمبر 1729م. ينظر: محمد السعيد بالعيد، علماء الدين وأعيان المجتمع المحلي لمستغانم القرن 18م، دراسة انثروبولوجية لأرجوزة "سبيكة العقيان" لابن حواء التويجيني، مجلة انثروبولوجية الأديان، المجلد 18، العدد 1، الجزائر، 2022/01/15، ص159. ومن أهم ما أنتجه؛ أربع منظومات وكتاب، المنظومات له واحدة في الميراث و"الريحانة المروحة على القلوب المقترحة" و"الغوثة الكبرى" و"سبيكة العقيان في ذكر علماء مستغانم وأحوازه وأعيانه" وكتاب "فن الحكمة". ينظر: صادق بن قادة، الشيخ بن حواء المستغانمي ومنظومته سبيكة العقيان ومكانتها في إنتاج المناقب الجهوية، المجلة الجزائرية للمخطوطات، المجلد 1، العدد 2، الجزائر، ديسمبر 2019م، ص67. ومنظومة "سبيكة العقيان فيمن بمُستغانم من العلماء والأعيان" هي منظومة شعرية في تراجم علماء وأعيان مستغانم وأحوازها، أُلّفت دفاعاً عن مكانة المدينة العلمية. تشير الدراسات الحديثة إلى أنها ما تزال في أصلها من التراث المخطوط غير المحقّق، ولا توجد - بحسب المتاح - طبعة علمية منشورة مستقلة للنص، وإنما يُتداول اعتماداً على نسخ مخطوطة ونقول جزئية في مؤلفات محلية ودراسات أكاديمية تناولت شخصية المؤلف ومنظومته. ويمكن ترجيح وجود نسخها في خزائن المخطوطات بالجزائر، خاصة خزانة الزاوية العلاوية بمستغانم.
- 4- بن تونس رشيد محمد الهادي، نيل المغامم من تاريخ وتقاليد مستغانم، ط1، المطبعة العلوية، مستغانم، 1998م، ص207.

وبالانتقال إلى أصوله العائلية، فإنّ العلاوي هو نجل ابن الولي الصالح الملقب بمدبوغ الجبهة ابن الحاج علي المعروف عند العامة بعلوية، وهو المنتسب إليه ابن غانم، وهو القادم من الجزائر إلى مستغانم قصد السكنى بها، ولازال من بقي منهم معروفا إلى الآن، وبيتهم بيت علم وصلاح¹. وقد كان العلاوي كرجلي الأصل، حنفي المذهب²، لكنّه تحول من المذهب الحنفي إلى المذهب المالكي اقتداء بشيخه البوزيدي، وبقيت بعض معاملاته تتم على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، مثل حبسه لأملاكه وزواياه³.

أما عن ميلاده فقد وقع خلاف حول تاريخه فالمرجح هو 13 أكتوبر 1874م⁴ على الرغم من أنّ ما تورده أدبيات الطريقة العلاوية تشير كلّها إلى عام 1869م⁵، كان عمر والده حينئذ ستّا وأربعين سنة، أمّا والدته فكانت في الثلاثين من عمرها، وقد كان ميلاده في بيت من بيوت حي "العرصة"، وهو من الأحياء الشعبية الخارجة عن صور المدينة، ويقع شرقها. "وقبل تكوينه في رحم أمّه فاطمة تعمّدها الله برحمته، رأت في منامها النبي ﷺ وبيده الشريفة زهر من التّرجس، فتبسّم في وجهها ورمت به إليها فتقبّلته منه على استحياء، ولما أفاقت قصّت الرؤيا على زوجها فأولها بارتزاق ولد صالح خصوصا وهو اللّحوح في دعائه أن لا يذره الله فردا وهو أحسن الوارثين، فلم تمر عليها بضعة أسابيع حتى صدّق الله رؤياها فحملت به"⁶.

- 1- ينظر في: ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغانمي حياته ومآثره ص53. ومحمد بن محمد عبد الباري الحسني التونسي، الشهادت والفتاوى فيما صح لدى العلماء من أمر الشيخ العلاوي، ط1، المطبعة التونسية، تونس، 1925م، ص10.
- 2 Johan Cartigny : Cheik al Alawi : documents et témoignages, éditions les amis de l'islam, paris : 1984. p 80
- 3- عدة بن تونس، الروضة السنيّة في مآثر العلوية، ط2، المطبعة العلوية، مستغانم، ص108. وقد اختار الشيخ العلاوي المذهب الحنفي في حبس أملاكه وزواياه نظرا لسعة باب الوقف عندهم (حبس العين على ملك الواقف والتصدق بمنفعتها، وغير لازم أصالة)، بخلاف المالكية الذين يلزمون الوقف تماما بمجرد العقد.
- 4- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، ص126-127.
- 5- ينظر في: عدة بن تونس، الروضة السنيّة في مآثر العلوية، ص19. ومحمد التمساني، الحلل المرضية على الرسالة العلوية، ط1، المطبعة العلوية، مستغانم، ص6.
- 6- عدة بن تونس، الروضة السنيّة في مآثر العلوية، ص9.

لقد كانت للشيخ أحمد المكنانة المميّزة في أسرته، غير أنّ والده مصطفى الذي كان يحبه حبا شديدا، ولم يضربه قط إلا لتقصيره في حفظ القرآن الكريم¹، وعن ذلك يقول العلاوي "ولم نعقل عنه أنّه نهرني أو ضربني إلا أوقات تعليمه إيّاي، كان ذلك منه بما أني كنت متراخيا عن القراءة"². والشيء نفسه بالنسبة لوالدته فيخبرنا رحمه الله: "أمّا الوالدة -رحمها الله- أشدّ من الوالد تفنّنا في محبّتي، وأقوى تحفظا على سلامتي. حتّى كانت تمنعني ليلاً من الخروج بما أمكنها كغلق الباب وغيره"³.

يتبيّن بوضوح من خلال ما سبق أهمية النسب والنشأة في تكوين شخصية الشيخ العلاوي، وتوضّح كيف أن جذوره العائلية وبيئته الأولى كان لهما أثر بالغ في مسيرته الروحية والفكرية. فقد نشأ الشيخ في أسرة عُرفت بالصلاح والعلم، وتلقّى منذ صغره رعاية خاصة من والديه، مما غرس فيه القيم الدينية وحب العلم والسعي نحو الكمال الروحي. كما أن انتقاله من المذهب الحنفي إلى المالكي يعكس انفتاحه الفكري واستعداده للاجتهد والتجديد، وهو ما سيظهر لاحقا في مشروعه الإصلاحية. إن هذه الخلفية العائلية والاجتماعية تفسر إلى حد كبير سرّ المكنانة التي بلغها الشيخ العلاوي في مجاله، وتمنحنا فهما أعمق لدوافعه في الإصلاح والتجديد، وقدرته على التأثير في أتباعه ومجمّعه.

تلقّى الشيخ العلاوي أساسيات القراءة والكتابة وعلوم القرآن والحديث على يد والده، إذ لم يلتحق بالكتاب ولم يتلق تعليما نظاميا. حفظ من القرآن حتى سورة "الرحمن"، ثم اضطر لترك الحفظ لمساعدة والده في عمله كإسكافي وهو في سن مبكرة. ورغم بساطة تعليمه، فقد أظهر منذ صغره ذكاءً واستقلالية، وبرزت عليه علامات الاعتماد على النفس والقدرة على التكيف مع الظروف⁴.

مارس الشيخ العلاوي على صغر سنه عدّة أعمال، يقول: "فتردّدت على عدّة مهن، ثمّ انتهى بي الأمر إلى صناعة الحرّارة، فمهرت فيها، وتوسّع الحال من أجلها، فبقيت عدّة سنوات إلى أن انتقلت

1- غزالة بوغانم، الطريقة العلوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1909م-1934م، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008م، ص64.

2- عدة بن تونس، الروضة السنّية في مآثر العلوية، ص10.

3- المرجع نفسه، ص10.

4 - أنظر: رشيد محمد الهادي بن تونس، تسجيل صوتي محفوظ بأرشيف الزاوية العلوية، وهو عبارة عن ندوة جرت فعاليتها بمدينة غليزان استغرقت ستّ ساعات وثلاث دقائق، بتاريخ مجهول، ودارت حول حياة الشيخ العلاوي. وناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغانمي حياته وآثاره، ص58. مهدي محمد عبد الله إبراهيم، الإمام أحمد بن مصطفى العلاوي، دار الكتب المصرية، ط1، مصر، 2010م، ص28. (بتصرف)

إلى التجارة¹. فأصبح له متجر صغير لبيع المواد الجلدية مع شريكه وأخيه في الطريق بن عودة بن سليمان²، وعند عودته من رحلته إلى الجزائر وتصدره للإرشاد انقطع عن العمل، وتفرغ للإرشاد
 عملنا على كتم الحقيقة وصونها *** ومن صان سر الله أخذ بالشكر
 ولما جاد الوهاب عني بنشرها *** أهلني للتجريد من حيث لا أدري³
 يتضح من خلال ما سبق أنّ النسب الشريف، والمولد المبارك، والنشأة الأولى للشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، كانت جميعها عوامل أساسية في بناء شخصيته، وتشكيل مساره الروحي والفكري. إنّ هذه الجذور العائلية والاجتماعية لم تكن مجرد خلفية تاريخية، بل كانت منبعاً للإلهام والدافع القوي الذي حفّز الشيخ العلاوي على السير في طريق التصوف والإصلاح، وجعلت منه شخصية مؤثرة في مجتمعه، قادرة على التجديد والتأثير في أتباعه وأبناء عصره. وهكذا فإن فهم النسب والمولد والنشأة هو مفتاح أساسي لفهم شخصية الشيخ، ويمنحنا رؤية أعمق لأبعاد مشروعته الفكري والروحي، ومسيرته الحافلة بالعباءة والإصلاح.

المطلب الثاني: التحوّل الروحي من المريد إلى الشيخ

يُعدّ التحوّل الروحي في مسار الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي من المراحل الحاسمة التي تضيء لنا جوهر تجربته الصوفية، وتكشف عن أبعاد العرفان الذي تشربته روحه عبر مقامات السلوك ومنازل التزكية. فبعد أن تمهّيات له بيئة النشأة الصالحة، وانغرس في قلبه حبّ السلوك إلى الله تعالى، بدأ رحلته في دروب المجاهدة والرياضة الروحية، باحثاً عن سرّ القرب الإلهي، متعطشاً إلى فيض النور الرباني، متدرجاً في مقامات المريدين حتى بلغ مرتبة الإرشاد والولاية.
 إنّ هذا المسار كان تجربة عرفانية عميقة، تخللتها لحظات من التّجرد والانكسار، ومكابدات النفس، ومكاشفات القلب، حتى انفتحت له أبواب المعارف الإلهية، وتجلّت له أسرار الطريق، فصار مرشداً لمن بعده. تتجلى أهمية دراسة هذا التحوّل الروحي في كشف معالم التجديد الصوفي الذي تقلّده، وكيف انتقل من مرحلة التلقي إلى مرحلة العطاء، ومن دائرة الطلب إلى فضاء الهداية والإرشاد.

¹ - المرجع نفسه، ص10.

² - Salah Khelifa : alawisme et madanisme (des origines immédiates aux années 50), thèse pour l'obtention du doctorat d'état en histoire islamique, université : jean-Moulin (Lyon3) faculté des langues, p430. Date : Soutenance en 1987, p430.

³ - أحمد بن مصطفى العلاوي المستغامي، الديوان، ط6، جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، القاهرة، 2009م، ص37.

تظهر في مسيرة الشيخ العلاويّ مفارقة عميقة، إذ نشأ أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ولم يتلقّ العلم عبر الطرق التقليدية، كما صرّح هو بنفسه: "أما صناعة الكتابة فلم نتعاطاها، ولا دخلت الكتاب ولو يوماً واحداً، إلا ما استقدته من أبي رحمة الله عليه...". حظي الشيخ بتفهم ومعرفة تجاوزت كثيراً ما حصله أقرانه، حتى أدهش معاصريه بمعارفه ومؤلفاته. وعندما سُئل عن سر هذا الفتح أجاب بأن هذا العلم الذي يمتلكه هو "فتح من الله تعالى"؛ في إشارة إلى العلم اللدني، أي العلم الذي يمنحه الله لعباده، كما أعلنه الحق سبحانه في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: 65].

وقد أشار الشيخ العلاويّ في بعض مؤلفاته ورسائله، مثل "البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور"، إلى أن ما حصله من علم هو نتيجة الدخول إلى الحضرة الإلهية والانكشاف الروحي، وليس نتاج دراسة أو حفظ تقليدي¹. وهكذا تؤكد حالة الشيخ العلاويّ أن العلم ليس حكراً على من يجيد القراءة أو يحفظ المتون، بل قد يُفتح باب المعرفة على مصراعيه لمن أخلص النية وسلك طريق العبودية الصادقة، فيفيض الله تعالى عليه من لدنه علماً لا تدركه العقول ولا تصله الأفهام المعتادة. فيصبح العجز عن التعلم مدخلاً إلى نوع أرفع من المعرفة، حيث يتحول القلب إلى مرآة تعكس أنوار الحقائق.

لفهم التّحول العميق الذي مرّ به الشيخ العلاويّ، لا بد من التوقف عند بدايات مسيرته الروحية، حيث تتضح معالم التلقي من المشايخ، وجهاد النفس في درب السلوك، ووضع الأسس الأولى للطريق إلى الله تعالى. وسنتناول أبرز ملامح تجربته في مسار التلقي والسلوك، لتبيّن الركائز التي انطلقت منها تجربة العلاويّ العرفانية.

1-مرحلة التلقي والسلوك:

حيث انتقل الشيخ العلاويّ من طور البحث والتلقي على يد مشايخه إلى بداية التّحقق في طريق التصوف. وتظهر في هذه المرحلة معالم السلوك الروحي، بدءاً من انتسابه للطريقة العيساوية، ثم التّحول نحو البحث عن الشيخ الكامل، وصولاً إلى اللقاء الحاسم بالشيخ البوزيدي الذي شكل نقطة الانطلاق الحقيقية في تجربته العرفانية.

1 - أنظر: العلاويّ، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض التّور، ج1، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1995م، ص 20.

1-1 الانتقال من التجربة العيساويّة إلى البدايات العرفانية:

الميل الفطري للروحانيات والانضمام للعيساوية: يكشف انتساب الشيخ العلاويّ للطريقة العيساوية¹ عن ميل فطري للروحانيات، حيث تأثر بمقدم الطريقة في مستغانم "دحو ولد مجدوب" وانخرط في السلوك الصوفي في سن مبكرة. وقد أظهر اجتهادا في ممارسة أورااد الطريقة وخوارقها، إلا أن دافعه الأساسي كان التقرب إلى الله، كما يقول: "كانت عقيدتي فيما أتعاطاه إلا التقرب إلى الله ﷻ جهلا مئي"². لقد أعدت تجربة العلاويّ في الطريقة العيساوية نفسه للانتقال من المظاهر الشكلية إلى البحث عن الجوهر الروحي، فكان هذا الميل الفطري والتجربة الأولى بمثابة التمهيد للبحث عن الشيخ الكامل الذي يأخذ بيده إلى أعماق السلوك والمعرفة.

لحظة التّحول والإلهام: برز الشيخ العلاويّ بين أتباع العيساوية، غير أن شعوره بفراغ روحي عميق حثّه على البحث عن معنى أرقى وأصلى. وجاءت لحظة التّحول الحاسمة حين صادف حديثاً نبويّاً دفعه إلى ترك الخوارق والطقوس، مفضلاً التركيز على الأورااد والأدعية كسبيل إلى القرب الإلهي. يقول في هذا السياق: "استفدت منه ما ألزمني بترك ما كنت أتعاطاه من الخوارق... وألزمت نفسي على أن أقتصر في تلك النسبة على ما كان من قبل الأورااد والأدعية"³. سنتان أو أكثر بقليل كانت هي مدّة انتساب العلاوي للطريقة العيساوية التي تعدّ ثاني طريقة من حيث عدد الأتباع بعد الدراواية حيث "كانت

1 - العيساوية: من أبرز الطرق الصوفية التي ظهرت في بداية العصر الحديث "القرن السادس عشر ميلادي"، نسبة إلى مؤسسها الأوّل الشيخ محمد بن عيسى المكناسي، وقد انتشرت الطريقة العيساوية انتشاراً واسعاً، ولعلّ اعتمادها على الكرامات وإحياء حلقات الإنشاد والسماع والشطح الصوفي بانتظام، كان له أثره في اهتمام التّاس بها وفي تزايد عدد مريديها. ينظر: سالم عبد العزيز سالم عوده، الطريقة العيساوية، ص17.

2 - عدة بن تونس، الروضة السنّية في مآثر العلوية، ص11.

3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تضمّ ما بين ثلاثين إلى أربعين منتسبا بين عامي (1884-1895م)¹، رفقة الطريقة التجانية² والسنوسية³. هذا التحول كان بداية الانفصال عن الشكلية والسعي نحو الجوهر الروحي.

الدروس الشرعية والمطالعة الذاتية: بعد انصراف العلاوي عن جماعة العيساوية، التحق بالدروس الشرعية في الجامع الكبير بمستغانم، إلا أن انشغاله بالعمل كان عائقاً أمام استفادته الكاملة من هذه الدروس. فعوّض ذلك بشغفه العميق بالمطالعة والمذاكرة الليلية برفقة بعض المشايخ، مما أسهم في صقل ملكة الفهم. يقول العلاوي: "غير أنني كنت نديم المطالعة، وقد نستغرق الليل بتمامه"⁴. وهكذا يتّضح أن هذه المراحل التأسيسية أعدت الشيخ لاستقبال الفتح الروحي الأكبر، ولقاء الشيخ البوزيدي الذي سيشكل نقطة الانطلاق الحقيقية نحو مقام الإرشاد وتجربة العرفان الكاملة.

2-1 رحلة التلقي والتحول مع الشيخ البوزيدي:

البحث عن الشيخ الكامل: بعد مغادرته للطريقة العيساوية، بدأ الشيخ العلاوي مع صديقه الحاج بن عودة يبحثان عن شيخ روحي يرشدهم في طريق الله، وكانا يعتقدان أن العثور على شيخ بهذه الصفات أمر صعب. فجاءتهما فرصة اللقاء بالشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي⁵ (سيدي حمو الشيخ)

¹ Manuel Chabry, Mémoire pour l'EHESS, Les contours de la sainteté dans la figure de l'algérien Ahmed Alawi (1874-1934), fondateur de la confrérie Alawi, 2012, p20.

² التجانية: ترجع إلى أبي العباس محمد بن مختار التجاني (1737 - 1815م)، ولد في عين ماضي بالجنوب الجزائري، ثم انتقل إلى مراكش، ليبدأ دعوته الواسعة في فاس، ثم انتشرت الطريقة بعد ذلك جنوباً في الصحراء الكبرى غربي السودان ووسطه، ثم توسعت الطريقة خصوصاً في غرب إفريقيا. ينظر: سبنسر برمنجهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة وتعليق: عبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، 1994م، ص 173. وللمزيد والتفصيل أكثر أنظر: عبد الباقي مفتاح، أضواء على الشيخ أحمد التجاني وأتباعه، بيروت، دار الكتب العلمية.

³ السنوسية: هي حركة صوفية إصلاحية، تأسست في ليبيا على يد الشيخ محمد بن علي السنوسي (1787م - 1859م)، قامت على الجمع بين التصوف والتربية الروحية والإصلاح الديني والاجتماعي. وانتشرت الحركة في شمال إفريقيا والصحراء الكبرى، ولعبت دوراً بارزاً في مقاومة الاستعمار الإيطالي. ينظر: علي محمد الصلابي، تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا، ط3، دار المعرفة، بيروت، 2009م.

⁴ - عدة بن تونس، الروضة السننية في مآثر العلوية، ص10-11.

⁵ - محمد بن الحبيب البوزيدي: هو أحد كبار شيوخ الصوفية في الجزائر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان له دور كبير في نشر الطريقة الدرقاوية الشاذلية، "ولد بمدينة مستغانم سنة 1824م، نشأ في تربية أبيه سيدي الحبيب الذي كان من أشهر الفقهاء والعارفين بالله، ثم انتقل إلى الزاوية السنوسية حيث أتم دراسته من لغة ودراسات قرآنية وفقه الحديث، وبعدها انتقل للمغرب الأقصى ليلتقي بشيخه محمد بن عبد القادر المعروف "بابن قدور الوكيل"، ثم عاد لمسقط رأسه بمستغانم، عرف البوزيدي

دون سعي منهما، إذ زارهما في بلدتهما فجأة¹، واعتبر العلاوي ذلك توفيقاً إلهياً. وانتسب العلاوي للطريقة الدرقاوية على يد الشيخ البوزيدي سنة 1312هـ/1884م، وكان عمره 21 عاماً، بعد أن قضى أربع سنوات في الطريقة العيساوية².

نقطة التحول في سلوك العلاوي: تعرف العلاوي على الشيخ البوزيدي من خلال صديقه الذي وصفه له بأنه شيخ كامل رغم ما تعرض له من معارضة وابتلاء، ما اعتبره علامة على صدقه الروحي. لم يكن العلاوي هو من سعى للشيخ، بل كان البوزيدي يزور متجره ويجري معه وصديقه أحاديث روحية، حتى لاحظ فيه قابلية للتربية وتنأى له بمقام روحي رفيع³. في أحد اللقاءات، اختبر البوزيدي العلاوي بطلبه منه الإمساك بحية، ثم أوضح له أن النفس أخطر من الحية وأن مجاهدتها أعظم من ترويض الأفاعي. أثرت هذه الكلمات في العلاوي بعمق، وغيرت نظرتة للحياة الروحية، فركز على تربية النفس وتزكيتها كما أوصى أهل التصوف⁴. أدرك العلاوي أن الوصول إلى الشيخ الكامل ممكن، وأن البوزيدي هو القدوة التي كان يبحث عنها، فكان هذا اللقاء نقطة تحول وبداية جديدة في مسيرته الروحية. كان لقاء العلاوي بالشيخ البوزيدي نقطة تحول مركزية، إذ انتقل من مجرد باحث عن الحقيقة إلى مرشد يسير خلف قدوة روحية حقيقية، ما مهد الطريق أمامه للانخراط في تربية النفس والتدرج في مقامات السلوك، استعداداً للتكوين الروحي الأعمق.

3-1 التدرج في مقامات التربية ونيل الإجازة والخلافة:

بعد تفكير عميق، قرر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي الانضمام إلى طريقة الشيخ البوزيدي دون إخبار صديقه ابن عودة، ليكتشف لاحقاً أن صديقه سبقه إلى ذلك. ومنذ انتسابه للطريقة عام

بزهده وكراماته". انظر: عبد القادر بن طه، الأنوار القدسية الساطعة على الحضرة البوزيدية، مطبعة هومة، الجزائر، ص 16-

17.

1 - عدة بن تونس، الروضة السننية في مآثر العلوية، ص 12.

2 - غرالة بوغانم، الطريقة العلوية في الجزائر ومكائنها الدينية والاجتماعية 1909م-1993م، ص 70.

3 - عدة بن تونس، الروضة السننية في مآثر العلوية، ص 12.

4 - ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغامي حياته ومآثره، ص 66-67.

1312هـ/1894م¹، بدأ العلاوي رحلة روحية عميقة في معرفة النفس وأسرارها، حيث اتخذ الشيخ البوزيدي قدوة له، وداوم على مجالسته والتعلم منه². أبدى الشيخ البوزيدي احتراماً وتقديراً بالغين للعلّاي، حتى إنه أذن له بتربية المريدين ومنحه رتبة "المقدم" في الزاوية، وهي رتبة ذات أهمية كبيرة من الناحيتين التمثيلية والروحية داخل الطريقة.

نال العلاوي من شيخه العلم والحكمة، حتى أصبح خليفته ووارث سره، وبرز كواحد من أعلام التصوف في عصره³. وأخيراً وجد الشيخ العلاوي ضالته بعد رحلة طويلة في البحث عن نفسه، وعن مشرب نقّي يروي روحه، فصعد مركب الأنوار، وأبحر في رحاب الملكوت، عبر الاشتغال بتربية نفسه وتزكيتها من باطن الاثم وظاهره مُتمثلاً قوله تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ۝﴾ [الشَّمْسُ: 9-10]، مُدركاً حقيقة الدنيا ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ۝﴾ [آلِ عِمْرَانَ: 185]، سالكا طريق التقوى والعمل الصالح ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمِكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾ [البَقَرَةَ: 282]، وهذا تبعا لقاعدة "من عرف نفسه عرف ربه"⁴. تميزت هذه المرحلة بتكوين الشيخ العلاوي الروحي على يد شيخه البوزيدي، حيث انتقل من مريد مبتدئ إلى خليفة ومرشد، جامعاً بين العلم والحكمة، ومؤسساً لمكانته في عالم التصوف.

4-1 بلوغ مقام الإرشاد والقيادة الروحية:

بعد أن اجتاز الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي مرحلة التلقي والتربية الروحية في حضرة شيخه البوزيدي، وجد نفسه أمام ابتلاءات قاسية جمعت بين فقدان الشيخ والزوجة والمال، وانقطاع أسباب السفر والدنيا، حتى صار كالغريب في وطنه، مجرداً من كل سند إلا التوكل على الله تعالى. في تلك

1 - يذكر الشيخ العلاوي أنه التقى بشيخه البوزيدي سنة 1314هـ-1898م، وبذلك تكون مدة ملازمته لشيخه ثلاثة عشر سنة، ينظر: أحمد مصطفى العلاوي، برهان الخصوصية في الطريقة البوزيدية، (مخطوط)، أرشيف الزاوية العلاوية، مستغانم، رقم: ع0056.

2 - أنظر: رزقي بن عومر، العرفان عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي، أطروحة دكتوراه، غير مطبوعة، إشراف: محمد عبد اللاوي، قسم الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2021-2012م، ص18. (بتصرف)

3 - أنظر: ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغانمي حياته ومؤثره، ص73.

4- علي بن عبد الرحمن بن محمد العمراني، (المعروف بالجمال)، نصيحة المريد في طريق أهل السلوك والتجريد، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتاب العلمي، ط1، بيروت، 2005م، ص320. أورده كقاعدة صوفية عند الجمال، تحت قاعدة "ما يخطر ببالك كله هو الأولى"، بمثابة مبدأ تربوي في معرفة النفس والتوجه لله تعالى.

اللحظات الفاصلة، تجلّت حكمة المقادير الإلهية التي تُعدّ العارفين لمقامات أعلى، وتطهرهم من كل تعلّق سوى بالله تعالى، ليكونوا أهلاً لحمل أمانة الإرشاد والتوجيه.

فقد أعدّ العلاويّ نفسه للهجرة إلى ليبيا منذ عام 1907م، فأنهى أعماله التجارية والعقارية واستخرج رخصة السفر له ولزوجته، لكنه فضّل تأجيل سفره ليتفرغ لرعاية شيخه البوزيدي المريض، مؤمناً بفضل خدمة الصالحين ومشايخ التربية. وبعد فترة من التفاني في خدمة شيخه، انتقل الشيخ البوزيدي إلى جوار ربه يوم 12 شوال 1327هـ/27 أكتوبر 1909م، حيث تولى العلاويّ الصلاة عليه، وأثنى عليه الشيخ ابن يلس بكلمات مؤثرة، ليبدأ بذلك العلاويّ مرحلة جديدة من حياته الروحية بعد فقد شيخه ومرشده¹.

وبعد الدفن بأيام قليلة ورد إلى العلاويّ خبر من أصهاره يعلمونه بمرض زوجته في تلمسان، والتي كان قد أرسلها إلى أهلها من قبل لتودّعهم حتى تتمكن من الهجرة مع زوجها إلى طرابلس. ترك العلاويّ الأتباع في مشورات تعيين الخليفة ولحق بزوجه المسمّاة بن تركي خدوجة²، وعند وصوله إليها وجدها هي أيضاً في النزاع الأخير، فمكث معها ثلاث أيام، ثمّ انتقلت إلى بارثها، ودفنت بمقبرة السنوسي بتلمسان³.

تكشف هذه المرحلة عن نقطة تحول جوهرية في مسيرة العلاويّ، إذ خاض خلالها سلسلة من الابتلاءات التي أخرجته من دائرة الاعتماد على الأسباب إلى رحاب التوكل واليقين المطلق، فتهيأت النفس لتحمل رسالة التربية والإرشاد. وأصبحت تجربته الشخصية زادا روحيا ومصدرا للحكمة، مكنته من أن يكون منبع إلهام وقوة للسالكين الذين جاءوا من بعده.

يظهر من خلال ما سبق أن رحلة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ كانت مسارا وجوديا عميقاً، تدرّج فيه من ظمأ الروح الفطري إلى سكينه التّحقق العرفاني. لقد شكّلت كل مرحلة من مراحل التلقي والسلوك لبنة في صرح شخصيته الروحية؛ فكان بحثه عن المعنى هو الدافع الأول، وتجربته مع العيساوية باباً أولياً للذوق الروحي، ثم جاء لقاءه بالشيخ البوزيدي ليمنحه سرّ التربية الحقّة، ويوقظه إلى حقيقة التّفنّس ومعارج السلوك.

1- ينظر: ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغاميّ حياته ومآثره، ص76-77-80. (بتصرف)

2- ابن عيسى التجيني، الشافية في شرح اللّطيفة، مطبعة ميم، ط1، تلمسان، الجزائر، 2014م، ص17.

3- عدة بن تونس، الروضة السنّية في مآثر العلوية، ص18-19.

2-مرحلة التربية والإرشاد:

بعد مراحل التلقّي والتزكية وتجارب السلوك مع شيخه البوزيدي، أصبح الشيخ العلاويّ مؤهلاً لحمل أمانة التربية والإرشاد، جامعا بين العلم والحكمة والتجربة الروحية والرعاية الأبوية. نستعرض هنا كيف تحوّل من مرید إلى مرشد، مؤثرا في تربية النفوس وبث روح التجديد في التصوف. "لم يُعيّن الشيخ البوزيدي خليفة له عند وفاته، حفاظا على سرّ الطريقة وتأدبا مع الله. وعندما سأله بعض المریدين عن ذلك، أجابهم قائلاً: "عند أجلي أُعيد المفتاح إلى مالكة، وهو يضعه حيث يشاء"¹. هذا الموقف يجسّد مبدأ الميراث الروحي عند العارفين بنقل أمانة الولاية والسرّ الإلهي بين الأكابر عبر الكرامات والإلهامات القلبيّة والإجماع الروحي، لا بتعيين صريح أو وصيّة بشريّة، حفاظا على الطريقة واستمرار أثرها في النفوس. فالخليفة ليس منصبا يُورث، بل تجلّ للإذن القدري يتّضح بالمشاهدة والموافقة الجماعيّة على من أظهر الفناء والبقاء بالله تعالى.

في أثناء مشاورات أتباع الطريقة لاختيار خليفة للشيخ البوزيديّ، ورغم وجود الشيخ العلاويّ في مستغانم حينها، فإنه آثر عدم المشاركة في تلك الاجتماعات، التزاما منه بموقف التسليم لما يقرره الإخوان من دون تدخل أو ترجيح لرأيه، إيمانا بأن أمر الخلافة يُترك لاجتماع القلوب على من يرونه جديرا بذلك. وقد أبان الشيخ عن هذا المسلك بقوله: "أما أنا فما كنت أحضر لمفاوضاتهم بما أتيّ مستسلم لما يريدون، تابع لما يشيرون، وثانيا كنت غير ساكن البال من جهة المكث بهذا الوطن، فقلت لهم: لكم أن تصدّروا من شئتم لهذا الأمر وأنا معاضدكم، بما أتيّ كنت على علم أنّ في الجماعة من هو على استعداد"². بهذا السلوك تجلّت في شخصية الشيخ العلاويّ روح التواضع وابتعاده التام عن أي رغبة في الزعامة، خاصة وأن فكرة الهجرة كانت آنذاك حاضرة بقوة في ذهنه. ومع تصاعد وتيرة الخلاف بين المریدين حول مسألة اختيار الخليفة، بادر صديقه عودة بن سليمان باقتراح حكيم، داعيا الجميع إلى التريث أسبوعاً والتوكّل على الله، وانتظار دلالة قاطعة تُعين الخليفة الحق، سواء عبر رؤيا صالحة أو إشارة روحية. وخلال تلك الأيام، بدأت تتواتر الكرامات والرؤى بين أتباع الطريقة، وكلها تتجه نحو الشيخ العلاويّ باعتباره الأحق بهذا المنصب. ومما يجدر ذكره أن الشيخ نفسه رأى رؤيا مؤثرة قبل وفاة شيخه بأيام، وقد وصفها بقوله: "رأيت نفسي جالسا، وإذا بداخل علي فقمت إجلالا له لما لحقني من

1 - خالد بن تونس، التصوف الإرث المشترك، ركي بوزيد للنشر، ط1، الجزائر، 2009، ص139.

2- عدة بن تونس، الروضة السنّية في مآثر العلوية، ص19.

هيئته، وبعدهما أجلسته، جلست بين يديه، فظهر لي أنه رسول الله ﷺ فعدت على نفسي باللوم لأني لم أقم بواجب احترامه، لأني ما كنت أظن أنه رسول الله ﷺ فبقيت منكمشا مطرق الرأس حتى خاطبني قائلاً: ألا تعلم لأي سبب جئتك؟ فقلت: لا أدري يا رسول الله، فقال لي: إن سلطان الشرق قد توفي وستكون أنت إن شاء الله سلطاناً بدله، فما تقول؟ فقلت: إذا توليت أمر ذلك المنصب فمن ذا الذي ينصربي، ومن ذا الذي يتبعني؟ فأجاب عليه الصلاة والسلام: أنا معك وأنا أنصرك، ثم سكت. وبعد هنيهة انصرف عليه الصلاة والسلام، فاستيقظت على أثر من عندي وكأني ألاحظ أثر انصرافه يقظة¹. لقد كان لهذه الرؤيا وقع بالغ في نفس العلاوي، حتى أنه عبّر عنها بقصيدة شعرية وصفية، استحضر فيها تفاصيل المشهد الروحي وما حمله من معانٍ وإشارات، لتكون هذه الرؤيا علامة فاصلة في انتقاله إلى مقام التربية والإرشاد.

فَلَمَّا الْإِذْنَ سَابِقًا وَالْيَوْمَا *** بِنَشْرِ مَا خُفِيَ عَنِ الْعَوَامِ
 مِنْ رَسُولِ اللَّهِ كَانَ يَا قَوْمَا *** إِذْ قَالَ لِي بُشْرَاكَ يَا غُلَامَ
 قَدْ جَعَلْنَاكَ يُنْبِوعًا لِلْحِكْمَةِ *** أَنْتَ الْأَمِيرُ وَأَنْتَ الْهُمَامُ
 فُكُلْتُ يَا مَوْلَايَ فَلَا نَدَمَا *** ضَعُفَ عَزْمِي فِي هَذَا الْمَقَامِ
 فَقَالَ لِي سَقِينَاكَ لَا تَظْمَأُ *** أَيَّدْنَاكَ فَلَا تَحْشَ مَلَامِ
 قَوْلُ الْحَبِيبِ لَمْ يَتْرُكْ لِي وَهْمَا *** عَلَيْهِ الصَّلَاةُ مَعَ السَّلَامِ²

وقد بلغت الرؤى التي تلقاها المريدون في تلك الفترة نحو ستين رؤيا، كان معظمها يشير بوضوح إلى أحقية الشيخ العلاوي بتصدر خلافة شيخه البوزيدي³. وقد أكد العلاوي بنفسه هذا الأمر بقوله: "لما أقامني الله مقام الإرشاد، وكنت لا أرى لنفسي استحقاق ذلك، ولكن لما تحققت إقامة الله إليّ في ذلك المقام انطرحت بين يديه بدون أن أتكلف إلى شيء لعدم رغبتني فيه، وقلة استعداد لذلك الشأن، فكان الحق ينوب عني في أشياء لا خبر لي بها، وقد أخبرني أكثر الفقهاء (وهم الأتباع، هكذا يسمون في الطريقة الشاذلية) على اختلاف طبقاتهم بكرامات ظهرت لهم أفادتهم الرسوخ في الطريق

1- عدة بن تونس، الروضة السننية في مآثر العلوية، ص 131.

2- أحمد بن مصطفى العلاوي المستغامي، الديوان، ص 46.

3 - عدة بن تونس، الروضة السننية في مآثر العلوية، ص 128-150.

والتعظيم لجنابنا (...) فضلا عن المرابي التي يتعذر حصرها¹. توضح هذه الشهادات أن انتقال العلاوي إلى مقام الإرشاد جاء استجابة لإشارات روحية متكررة، وإجماع داخلي من أهل الطريق، وليس بدافع شخصي أو رغبة ذاتية، مما أضفى على خلافته شرعية عرفانية وروحية عميقة في وجدان المريدين.

شرح الشيخ العلاوي فور توليه مقام الإرشاد في أداء مهامه التربوية الصوفية، مع إبقاء فكرة الهجرة مؤجلة في ذهنه. فقد باشر بتوجيه المريدين وتلقينهم الأوراد وفق الطريقة الدرقاوية، وغرس في نفوسهم روح الأمل بمستقبل واعد للطريقة، ومن ذلك نظم قصيدته التي يبشر فيها بقرب الفتح وازدهار الانتشار:

بُشْرَاكُمْ خِلَايِي بِالْقُرْبِ وَالتَّوَدَّايِي *** جَمْعُكُمْ فِي أَمَانٍ مَا دُمْتُمْ فِي حَزْبِ اللَّهِ
بُشْرَاكُمْ سَادَتِي بِبُشْرَاكُمْ أَحَبَّتِي *** بَشَرْتُكُمْ بِالْآتِي أَنْتُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ
بَشَّرَنِي بَدْرُ البُدُورِ بِالنَّصْرِ مَعَ الظُّهُورِ *** مُجْبِنَا فِي سُورِ مَحْفُوفٍ بِلُطْفِ اللَّهِ
وَاللَّهِ لَقَدْ قَالَا بِأَفْصَحِ المَقَالَا *** نَصَرْنَاكَ فِي المَلَا أَنْتَ فِي أَمَانِ اللَّهِ
بَشَّرَنِي رُوحُ الأُسْتَاذِ البُوزِيدِي عَيْنِ المَدَدِ *** إِذْ قَالَ لِي بِاجْتِهَادٍ بَعْدَ أَنْ أَسَمَ بِاللَّهِ²

وفي تلك الفترة، توافدت عليه الوفود من أتباع طريقة الدرقاوية لتجديد البيعة، فكان تمرکز الأتباع في حواضر مستغانم وغليزان وتلمسان خاصة ولم يكونوا بالعدد الكبير، حيث لم يكن يتجاوز الألف فرد³.

تُوِّج مسار الشيخ العلاوي الروحي ببلوغه مقام التربية والإرشاد، فانتقل من مقام السالك المتلقي إلى مقام الشيخ الملقن، ومن مجاهدة النفس إلى إشرافه على سير القلوب، فغدا قطباً في طريق السلوك، ومرشداً تهتدي به الأرواح الحائرة. في هذا المقام لم يكتف الشيخ العلاوي بالحفاظ على المأثور الصوفي، بل بعث فيه حياةً متجددة، وأقام صرحاً لطريق يتفياً المريدون ظلالة، ويترقون فيه مراتب السلوك بإشرافه النوراني. فكان حضوره حضرة، وكلامه حالاً، وسيرته دليلاً على إمكان الجمع بين المقام والمقال، وبين الإخلاص العملي والمحبة الوجودية.

1- أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثة الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، 225-226.

2- أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي، الديوان، ص18-19.

3-Manuel Chabry, Les contours de la sainteté dans la figure de l'algérien Ahmed Alawi (1874-1934), p22.

المطلب الثالث: الرحلات الكبرى وخاتمة المسيرة

نتوقف بعد استعراض مسارات التحول الروحي التي اجتازها الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، وما رافقها من تجليات وارتقاعات في مدارج السلوك، عند مرحلة اتّسمت بالحركة والتنقل؛ إذ غدت الأسفار سمة أصيلة في نهجه الدعوي والروحي. انطلق الشيخ حاملاً رسالته من زاويته إلى آفاق أرحب، ينتقل بين المدن والقرى، وبين المغرب والمشرق، ييئس العلم، ويؤسس الزوايا، ويرسخ أقدام السالكين على طريق الذكر والعبادة. في هذا المطلب سنعرض لأهم رحلاته، ونكشف أبعادها الروحية والاجتماعية، قبل أن نصل إلى آخر محطات حياته، تلك التي أسدلت الستار على مسيرته في هذا العالم وافتتحت ذكراه الخالدة في وجدان مريديه ومحبيه.

أقام الشيخ العلاوي مدة من الزمن بمدينة مستغانم متحملاً مسؤولية المشيخة، محافظاً على سير الزاوية وتنظيم شؤون مريديه، غير أنّ فكرة الرحيل لم تفارقه، بل كانت تراوده من حين لآخر. وكيف لا تساوره هذه الفكرة، والسياسة في عُرف أهل التصوف من السنن الجارية التي سنّها الله لعباده السالكين، سعياً في تزكية النفوس وبتّ النور في الآفاق؟ قال ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿١٥﴾﴾ [المُلْك: 15]، فالسياحة كانت، في ذلك الزمان، الوسيلة الأساسية للدعوة إلى الله تعالى، ولتبليغ تعاليم الطريقة، ولإقامة جسور التعارف بين الأمم والشعوب، كما يشير قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحُجُرَات: 13]، فالمقصود بالتعارف هنا هو تعارف القلوب والأرواح على الحقّ والمعرفة الروحية، وتواصل المریدين في سبيل التزكية والمشاركة في الأعمال الصالحة لتحقيق الأخلاق العليا والإخلاص لله تعالى. فالشعوب والقبايل مخلوقة للتعاون على البرّ والتقوى، والسياسة وسيلة للتعلم من أهل الحق ونشر النور الإلهي، فالسفر في الأرض سياحة قلوب تتعارف على معرفة الله وتزكية النفس.

فطالما استمرت الروح في رحلتها نحو مدارج التزكية والأنوار، يحثّ الجسد أيضاً على الخروج من حالة السكون والانفتاح على آيات الله في الآفاق، متأملاً عظمة خلقه. ومن هذا المنطلق، اعتبرت السياحة عند أهل التصوف منهجاً تربوياً وسلوكياً روحياً، تُزرع به نور الحكمة وتتوهج من خلاله أنوار الهداية في القلوب. ومن تأمل سير العارفين بالله يدرك كيف تحولت خطواتهم إلى بذور أثمرت علماً

وإيماننا، وانتشر أثرها عبر الأجيال. وبهذا الأفق انطلقت رحلة الشيخ العلاوي، التي شهدت العديد من المحطات المضيئة.

1- سياحة الشيخ العلاوي: من التلقي الروحي إلى التبليغ العالمي

بعد أن استقر الشيخ العلاوي في مستغانم وأسّس طريقته، شرع في القيام برحلات إلى عدد من البلدان بهدف نشر الدعوة وبناء جسور روحية وثقافية بين المجتمعات. وقد حظيت هذه الرحلات باهتمام كبير من قبل الباحثين، الذين اختلفت آراؤهم حول تاريخ بدايتها ومدتها الزمنية.

فقد ذهب سبنسر تيرمنغهام إلى أنّ بداية رحلات الشيخ العلاوي تعود إلى عام 1909م¹، مؤكّداً أنه زار الهند وتعرّف هناك على المذاهب الصوفية وطرق الذكر والاعتكاف. ومن جانب آخر، أشار أوغستين بيرك إلى أن الشيخ العلاوي قد زار الشرق الأوسط وبلاد فارس والهند، واستمرت رحلته لعشر سنوات وانتهت بعودته إلى الجزائر عام 1919م². غير أن التقارير الفرنسية أفادت أن رجوع الشيخ العلاوي إلى الجزائر تم في عام 1909م، أي قبل وفاة شيخه البوزيدي³، في حين اعتبر مارتن لينغز أن مدة الرحلة لم تتجاوز السنتين، حيث وقعت بين عامي 1909م و1910م⁴. إلا أنّه بالنظر النقدي إلى هذه الروايات، يبدو واضحاً أن جميع هذه التواريخ ومدد الرحلة ليست دقيقة.

حيث تبرز شهادات بعض تلامذة الشيخ العلاوي التاريخ الصحيح لبداية رحلاته. إذ يُجمع كلٌّ من الشيخ محمد القصبي التونسي على أن الشيخ العلاوي زار تونس سنة 1328هـ، وهو ما يوافق نهاية عام 1910م⁵، وكذلك الشيخ الطاهر بن الحاج العربي التونسي الذي أخذ العهد عن الشيخ

1 - انظر: سبنسر تيرمنغهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة: عبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، 1994، ص382. حيث أورد أن العلاوي ذهب للهند، وتعلم المذاهب الصوفية، وطرق الذكر والاعتكاف.

2 - Augustin Berque, Un mystique moderniste, la revue africaine, n°79 vol. 2 , 1936.

3 - P. G. André, Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes , La maison des livres, Alger, p258.

4 - Martin Lings. Un Saint musulman du vingtième siècle, le Cheikh AL Alawi, édition traditionnelles, Paris : 1978, P92.

5 - انظر: البلاغ الجزائري، العدد 66، بتاريخ أفريل 1928م الموافق لـ 29 شوال 1346هـ، المطبعة العلوية، مستغانم، الجزائر، 1994م. /أضاميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، تحقيق: الزهري علال، ج2، مطبعة طنجة، ط1، المغرب، 1987م، ص219.

العلّاوي خلال تلك الفترة¹. ويستفاد من ذلك أن انطلاقه الشيخ في رحلاته خارج الجزائر تعود غالباً إلى أواخر عام 1910م، مما ينسجم مع الشهادات المعاصرة والوثائق المرتبطة بمريديه في تلك المرحلة. بعد التمعن في مصادر سيرة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ وما توافر من شهادات وكتابات حول تنقلاته، تبين أن فهم رحلاته يقتضي النظر إلى مختلف الأبعاد المرافقة لكل محطة، بحيث يُراعى فيها الجانب المكاني وتأثيره الروحي. وعليه قمت بتقسيم رحلاته إلى محطات بارزة، وفقاً لطبيعة كل مرحلة وأثرها في مشروعه الروحي والدعوي، بما يُتيح تتبع مسيرته بشكل أوضح. ومن المهم التأكيد أن هذا التقسيم لا يدّعي الإحاطة بجميع التفاصيل التاريخية، بل يُعد محاولة لفهم الجوانب الرمزية والعملية لرحلاته من خلال محطات أساسية.

1-1 الرحلة الأولى إلى: تونس وطرابلس وإسطنبول:

دخل الشيخ العلاويّ إلى تونس في أوائل عام 1329هـ في شهر محرم، الموافق لجانفي 1911م²، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الزيارة لم تكن الأولى من نوعها، فقد سبق له زيارة تونس في مراحل مختلفة من حياته: شاباً، ثم مريداً، ثم خليفة، إلى أن عاد إليها إماماً وشيخاً مجدداً. وقد لقيت زيارته هذه صدى واسعاً، فذاع صيته وانتشر فيضه، مما جعل جماعة من أتباع الشيخ الصادق الصحرّاوي المدني الدرقاوي الشاذلي - الذي كان قد توفي قبل أشهر - يقصدونه، فسمعوا له، واتخذوه مرشداً، وأخذوا عنه الطريقة. ثم توالى الوفود على الشيخ العلاويّ، من علماء، وأعيان، وصالحين، وسالكي طريق التصوف، وحتى من طلاب جامع الزيتونة³. وقد وصف الشيخ العلاوي بنفسه أجواء تلك المرحلة، يقول الشيخ العلاوي: "وكانت تحصل مذاكرات ومفاهمات في عدة نوازل (...). وهكذا عدة طلبة منهم مطوّعون ومنهم دون ذلك، وقد دخل الطريقة جماعة من القسم الأخير، وقد كان اقترح عليّ بعض الطلبة أن أجعل لهم درسا في "المرشد المعين" وأبسط لهم كلاما فيه من طريق الإشارة، فوقع ذلك موقعا حسنا عند السامعين، وكان السبب في تعلق بعض الطلبة بالطريق، وهكذا قضينا تلك المدّة بين الذكر والتذكير"⁴.

1 - محمد بن محمد عبد الباري الحسني التونسي، الشهادت والفتاوى فيما صح لدى العلماء من أمر الشيخ العلاوي، ط1، المطبعة التونسية، تونس، 1924م، ص 145.

2- محمد بن محمد عبد الباري الحسني التونسي، الشهادت والفتاوى فيما صح لدى العلماء من أمر الشيخ العلاوي، ص145.

3 - ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغامي حياته ومآثره، ص 124-125.

4- عدة بن تونس، الروضة السنّية في مآثر العلوية، ص23.

وبعد أن أتم الشيخ العلاويّ ما كان له من نشاط علمي وروحي بتونس، واطمأن إلى طبع كتابه بعد اتفاه مع صاحب المطبعة وتفويض أمر المتابعة إلى صديقه، استعدّ لمواصلة رحلته نحو أفق جديد. فلم يكن التوقف طويلاً، إذ قرّر التوجه بمفرده إلى طرابلس الغرب بليبيا، حيث كانت تنتظره محطة أخرى من محطات الدعوة والسياسة الصوفية، ممّلاً برسالة النور والهداية، ومستلهما سنّة السالكين في نشر الطريق حيثما حلّ وارتحل¹. وصل الشيخ العلاويّ إلى طرابلس، حيث كان أبناء عمومته في استقباله. ولم يطل مقامه هناك سوى بضعة أيام، حتى قرر مواصلة سفره إلى بلاد الخلافة. ويبدو أن فكرة الهجرة لم تغب عن ذهن الشيخ منذ ما يقارب خمس سنوات، أي منذ عام 1907م على الأقل².

تابع الشيخ العلاويّ مسيرته باتجاه الشرق، فكانت محطته التالية مدينة إسطنبول، التي وصل إليها في أواخر شهر يناير من عام 1911م. ولم تخلُ هذه الرحلة من عناء، بل واجه خلالها مشقة كبيرة، وقد عبّر عنها بقوله: "دخلت الأستانة بعدما كابدت من ألم هيجان البحر ما كان يقضي على حياتي، والذي زادني أسفا أنني لم أجد في ذلك الحين أنيسا يأخذ بيدي، ولقد اضطرت حتى لعبارة التّحية لما كنت أجهله من اللغات التركية"³.

كانت الأوضاع في تركيا خلال تلك الفترة تتقلب وتتفاهم، إذ تصاعد الصراع بين مؤيدي السلطان عبد الحميد الثاني ومعارضيه، فدخل الصوفية بدورهم المعترك السياسي بسبب اعتقادهم بوجود نصره الخليفة. يروي الشيخ العلاويّ تجربته وتأمله في تلك الأحوال قائلاً: "تيقنت أنّ ما أريده من المقام بتلك الديار غير متيسّر لأسباب أهمّها ما تفرّسته من انقلاب المملكة إلى جمهورية، ومن الجمهورية إلى الإباحية، فقفلت راجعا إلى الجزائر مكثفيا من الغنيمة بالإياب"⁴.

تشير هذه المرحلة الأولى من رحلة الشيخ العلاويّ إلى نجاحه في نشر الدعوة وبناء علاقات علمية وروحية جديدة، رغم الصعوبات التي واجهها. فقد استطاع إحياء الطريقة وترسيخ حضورها في تونس وطرابلس، والتواصل مع العلماء وطلاب العلم، مع الاستفادة من تجاربه في إسطنبول رغم الظروف السياسية المضطربة. وبناء على ذلك فقد وضعت هذه الرحلات أساساً متيناً لتوسّع مشروعه الدعوي

1- ناصر الدين موهوب الحسني، الشّيخ العلاويّ المستغانميّ حياته ومآثره، ص93.

2 - Manuel Chabry, Les contours de la sainteté dans la figure de l'algérien Ahmed Alawi (1874-1934), p21.

3 - عدة بن تونس، الروضة السنّية في مآثر العلوية، ص26.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وانتشار الطريقة العلاوية لاحقاً.

1-2 الجولات الداخلية وتثبيت الدعوة في الجزائر:

بدأ الشيخ العلاويّ بعد عودته من الرحلة الكبرى الأولى بال جولات الداخلية داخل الجزائر، حيث زار المدن والقرى لتثبيت الدعوة الإسلامية، وألقى الدروس، وأنشأ الزوايا، ومكّن المريدين من تعاليم الطريقة، مما عزز من انتشارها وترسيخها في المجتمع الجزائري.

بعد عودته إلى الجزائر وتوليه المشيخة، قام الشيخ العلاويّ بجولات داخلية متكررة في تلمسان والمدن المجاورة مثل مستغانم ووهران وسيدي بلعبّاس ومعسكر وغلزيان، لنشر الطريقة، إنشاء الزوايا، وتلقين المريدين تعاليمها، حيث ألقى الخطب والدروس ومذاكرة الأوراد¹.

رغم مراقبة السلطة الاستعمارية لخطوات الشيخ، شرع العلاويّ بعد نهاية الحرب العالمية الأولى في صيف 1919 برحلة طويلة في بلاد القبائل شرق الجزائر، ترافق فيها مع مجموعة من العلماء وزار خلالها برج بوعريّيج، الأوراس، قسنطينة، باتنة، قلمة، وعنابة، ثم تونس. وكان يعود بانتظام إلى العاصمة حيث أسس في 1923 جريدة "لسان الدين" ثم "البلاغ الجزائري"، ويقوم فيها سنوياً في سبتمبر مؤتمراً أطلق عليه اسم "الاحتفال السنوي"². شكّلت هذه المرحلة الثانية جسراً أساسياً في ترسيخ حضور الطريقة العلاوية داخل الجزائر، حيث عزز الشيخ العلاويّ الدعوة الروحية والاجتماعية رغم الضغوط الاستعمارية، ما مهد لانطلاق نشاطاته الدولية لاحقاً.

1-3 رحلات المغرب الأقصى وتعزيز الروابط العلمية:

تُشكّل هذه المرحلة امتداداً لجهود الشيخ العلاويّ في نشر الطريقة العلاوية، إذ توسّعت سياحته لتشمل مناطق جديدة خارج الجزائر. جاءت هذه الزيارات لتعكس تطوراً في نطاق الحركة الدعوية، ومكانة الشيخ كمرجعية صوفية في المغرب الكبير.

زار الشيخ العلاويّ المغرب الأقصى مرتين، كانت الأولى في عام 1924م، حيث ابتدأ رحلته من مدينة وجدة ثمّ انتقل إلى تاوريرت، مرورا بمدن وقرى منطقة الريف، ثم تابع طريقه إلى تازة وفاس ومكناس، قبل أن يصل إلى الرباط ومن بعدها الدار البيضاء ومراكش. "وفي فاس استقبله علماء القرويين وكبار فقهاء وأعيان البلاد والكتّاب والمثقفون وحظي باستقبال الشيخ عبد الحي الكتّاني (...). وممثل

1 - ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاويّ المستغانميّ حياته ومآثره، ص 119.

2- انظر: المرجع نفسه، ص 119-124. (بتصرف)

العائلة المالكة محمد المقرئ¹، وفي سنة 1928م زاره للمرة الثانية.

1-4 التبليغ العالمي والزيارات البارزة:

تمثل هذه المرحلة في رحلة الشيخ العلاوي انتقالاً روحياً واسع الأفق، إذ لم تعد سياحته محصورة في إطار محلي أو جهوي، بل أصبحت تجلّ لرسالة عرفانية سامية تتجاوز الحدود الجغرافية. إذ كان في سفره إلى أوروبا وبلاد الحجاز وبلاد الشام، سعيًا جادًا لتثبيت دعائم الطريق العلاوية، وتجسيداً حياً لتجربة الإيمان التي تتمتع فيها المعرفة بالله تعالى مع التواصل الإنساني العميق.

زار الشيخ العلاوي فرنسا سنة 1926م استجابة لدعوة رسمية لحضور افتتاح أول مسجد بباريس، في خطوة تعكس انفتاحه الدعوي وامتداد إشعاعه الروحي خارج العالم الإسلامي. كما مرّ بمدينة مرسيلا عند عودته من الحج سنة 1930م، حيث مكث فيها ثلاثة أيام، مواصلاً بذلك نهج التبليغ العرفاني في مختلف المحطات التي حلّ بها².

قام الشيخ العلاوي برحلة إلى البقاع المقدسة، امتثالاً لقوله ﷺ ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97]. واتباعه لدعوة الحق في منهجه الشريف، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا تُوكَّ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج: 27]، انطلق الشيخ بحراً من مدينة عنابة، متوجهاً إلى البقاع المقدسة، على متن باخرة يوم السبت التاسع عشر من ذي القعدة 1348هـ، الموافق 19 أبريل 1930م، وذلك بعد أن أتمّ جولة في زواياها بمنطقة القبائل والشرق الجزائري. "أما من صحب الأستاذ في سفره هذا من الأتباع فقد تجاوز حدّ الأربعين، بين ريفيين وجزائريين، وكان أهل الباخرة مسرورين بحلول الأستاذ بينهم"³. وفي يوم الأربعاء غرّة ذي الحجة 30 أبريل وصلت السفينة إلى ميناء جدة⁴. كما قام الشيخ العلاوي بزيارة لبلاد الشام، فركب البحر من جدة يوم السبت 25 ذي الحجة 1348م الموافق لـ 24 ماي 1930م، وفي الفترة بين 01 محرم و12 منه 30 ماي و09 جوان

1- خالد بن تونس، التصوف الإرث المشترك، ص173.

2- ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغامي حياته ومآثره، ص128.

3- محمد بن البشير، على متن الباخرة في الطريق إلى الحج، البلاغ الجزائري، العدد 164، بتاريخ 09/05/1930م،

4- ينظر: ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغامي حياته ومآثره، ص131-138.

أقام الشّيخ في بيروت ودمشق¹، وقد التقى العلاويّ في خلال إقامته في بيروت بعلمائها وصلحائها منهم الشّيخ يوسف النبهاني. تمّ انتقل إلى دمشق فهرع إليه الأعيان والعلماء والطلاب والفقراء من الصوفية لاستقباله، وفي مقدمتهم طلاب الشّيخ محمد بن يّلس التلمساني وعدد من مشائخ آل الخطيب. زار الشّيخ بدمشق العديد من المواقع والمعالم².

نصّب العلاويّ مقدّمه بدمشق الشام الشّيخ محمد الهاشمي، واستأذن هذا الأخير شيخه بأن يُبقي اسم الطريقة الشاذلية ببلاد الشام، دون ذكر العلاوية، حتى لا يلتبس الأمر عند العامة، نظرا لوجود الطائفة الشيعية العلوية بها، فأذن له بذلك، وإلى اليوم تعرف تُعرق الطريقة بالشاذلية ولكنّها في الحقيقة مرتبطة بالشّيخ العلاويّ المستغامي³، غادر الشّيخ دمشق يوم الاثنين 12 محرم 1349هـ 09 جوان 1930م.

زار الشّيخ، خلال زيارته لبلاد الشام، بيت المقدس في ظرف ميّزته أحداث ثورة البراق سنة 1929م التي شهدتها القدس "وكان حلوله وجماعته بالقدس الشريف بصفته وفدا مغربيا للدفاع عن مسألة البراق في عداد الوفود الإسلامية التي وفدت من كل قطر"⁴. وكان على رأس من خرج "أمين الحسيني مفتي المدينة وشيخ الإسلام وزعيم البلاد"⁵. كما زار الشّيخ غزة والخليل ويافا أين حظي باستقبال كبير في كلّ محطة، وفي يوم الثلاثاء 27 محرم 24 جوان اجتمع وفد كبير جلّه من السادة العلوية لوداع الشّيخ العلاويّ، وفي 5 صفر 1349هـ الموافق لـ 2 جويلية 1930م وصل لأرض الوطن، فمكث بالعاصمة يومين ثمّ انتقل لزاويته بمستغانم، فزارته الوفود من كلّ حذب وصبوب احتفالا برجوعه من البقاع المقدّسة.

شكّلت هذه المرحلة ذروة انفتاح المشروع العرفاني للشّيخ العلاويّ على العالم الإسلامي وخارجه، حيث تلاقت فيها مقامات السياحة الروحية بمقاصد التبليغ والدعوة، واختلط فيها عقب الحجاز بنور الشام وصوت الأذان في باريس. لقد جسّد الشّيخ العلاويّ في هذه الرحلة وحدة العالم الإسلامي الروحية، فغدا سفيرا للتصوف السني، حاملا مشعل المحبة الإلهية والتركية في زمن التحولات، مؤكّدا أن

1-أنظر: صلاح بن ديمراد، شكر واعتذار، البلاغ الجزائري، العدد 177، بتاريخ 22-08-1930م.

2- أنظر: جريدة الأنباء الدمشقية، العدد 128، جوان 1930م.

3- ناصر الدين موهوب الحسني، الشّيخ العلاوي المستغاميّ حياته ومآثره، ص143.

4-أنظر: العلقمي، حول جريدة الشورى ومكاتبها بالجزائر، البلاغ الجزائري، العدد 180، 12-09-1930.

5- عبد الله البيضراوي التباع، مطالع اليقين في مدح الإمام المبين، المطبعة العلوية، ط2، مستغانم، 1992م، ص72.

التجربة العرفانية الحقّة لا تعرف حدوداً، بل تسكن كل قلب نقيّ وتنبض في كل أرض طاهرة. تحنّت هذه المرحلة من حياة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ وقد تحوّلت رحلاته إلى مواكب نُورانية حملت همّ التبليغ العرفاني، وبشائر التواصل الروحي العابر للحدود. فمن انتقاله بين زوايا الجزائر، إلى زيارته أوروبا، ثم حجه إلى البيت الحرام، وزيارته بلاد الشام والقدس، تتجلى صورة الشيخ الداعية، المتصوف المرّي الذي سعى في الأرض بقلب عارف وعقل حكيم، ينشر أنوار الطريق ويثبت دعائمها أينما حلّ. لقد كانت هذه السياحة امتداداً لرسالته ومسيرته التربوية، يُلاقى فيها الأحاب، ويتفاعل مع قضايا الأمة، ويجسّد بذلك الصلة الحيّة بين التجربة العرفانية والواقع الإسلامي.

2- خاتمة المسيرة: وداع الجسد وخلود الرّوح

واصل الشيخ العلاويّ رحلاته في الآفاق لنشر النور وتثبيت المعنى، واختتم مسيرته بسفر أبديّ، حيث ودّع جسده الأرضي وبقي أثره الروحي خالداً في القلوب. مثلت وفاة الشيخ لحظة محورية اختزلت حياة رجل تجسدت رسالته في وجوده، وجعلت من سيرته تجلياً دائماً للمعرفة بالله والدعوة إليه. تركزت هذه المرحلة الأخيرة على ظروف وفاته، ووداع المريدين والمحبين، ليظل حياً في ذكرتهم ومسير السالكين على طريقه.

بداية من عام 1929م¹ تفاقم مرض الشيخ العلاويّ وتدهورت حالته الصحيّة، مما دعاه إلى التفكير في تعيين من يخلفه في قيادة الزاوية العلاوية. فدوّن وصيته الأولى لدى قاضي المحكمة الشرعية. وعندما زاره أتباعه في الزاوية أثناء مرضه، وجه إليهم النصيحة قائلاً: "اعلموا أنّ كلّ من يرشد إلى التّوحيد الخالص من الشرك الظّاهر أو الخفيّ، فهو النّاصح المخلص في إرشاده، فإنّه يجب على المكلف أن يطهّر قلبه من جميع شوائب الإلشراك فيمحو منه كلّ شريك، فإنّ ما دون الله لا يغني عن العبد شيئاً كيفما كان ذلك الدّون (...). والحق أنّ العباد كلّهم على اختلاف طبقاتهم ودرجاتهم، لا يملكون نفعاً ولا ضراً ولو لأنفسهم (...). إنّما الجميع في قبضة الكبير المتعالي الذي بيده ملكوت كلّ شيء. فياياكم والشرك الخفيّ الذي هو أخفى من ديب النّمل"². كان تركيز الشيخ العلاويّ في وصيته منصباً على تحقيق التّوحيد الخالص، أي تنقية القلب والروح من جميع أشكال الشرك الظاهر والخفي، والاعتراف بالعجز التّام للعبد واعتماده الكامل على قدرة الله وحده. وهذا ما يشكل جوهر رؤيته العرفانية التي

1 - البلاغ الجزائري، عدد 111، 10 شوال 1347هـ - 22 مارس 1929م.

2 - البلاغ الجزائري، عدد 111، 22 مارس 1929م.

تؤكد خلو القلب من كل ما يشرك بالله، وتثبيت العبودية التامة لله وحده في العبادات والسلوك الروحي. في وصيته الأولى التي كتبها عام 1929م حسب بموجبها الشيخ العلاوي حسباً حنياً جميع ما يملك وخاصة الزاوية وما يرتبط بها من بيوت على عموم المصلين من المسلمين وأتباع الطريقة العلوية خصوصاً، وعيّن عدة بن تونس مسيراً للزاوية مع بقية الأملاك برقابة ثنائية من ابن زفيطة عبد القادر وابن سماعين أحمد¹. أما وصيته الثانية فكانت في 21 سبتمبر 1931م، ليصبح عدة بن تونس بموجبها قيماً على ممتلكات زاوية تيجديت وعقارات أخرى عينها الشيخ في وصيته لكن هذه المرة دون رقيب². كان الشيخ مصاباً بمرض القلب بإضافة إلى داء الربو لذلك كثيراً ما كان يمكث في تلمسان تجنّباً للجو الرطب، ولكنه بالرغم من ذلك كان يواصل نشاطه وتذكيره للمريدين، وكأن شيئاً لم يكن³. كتب طبيبه الخاص مارسيل كاري يصف المراحل الأخيرة من عمر الشيخ "وهزناً في عام 1929م خبر تعرضه لنوبة قلبية، استدعيت على إثرها على عجل، فلما وصلت إليه كان نبضه لا يكاد يُسمع، واستطعت بحقنة في الوريد أن أعيده إلى وعيه (...). وتلا هذا نذر أخرى، ومع ذلك ظلّ الشيخ على قيد الحياة يكبو ثمّ ينهض قرابة عامين آخرين، وكان إذا تحسّنت حالته نسبياً عاد إلى مزاولته نشاطه المعتاد وكأن شيئاً لم يحدث، إلاّ أنّه كان يبدو عليه دائماً أنّه يتربّب بلهفة، وإن يكن في صبر، نهايته المحتومة"⁴.

وفجر يوم السبت 14 جويلية 1934م انتقل الشيخ أحمد العلاوي إلى جوار ربه.

رَوَيْدَكَ يَا صُبْحُ هَلْ لَكَ مِنْ حَبْرٍ	***	أَتَطْلُعُ وَشَمْسُ الْهُدَى عَلَى سَفَرٍ
رَوَيْدَكَ فَاتْرُكِ الدِّيَارَ حَلِيكَةً	***	رِفْقًا عَلَى تَارِكِ اللَّذَاتِ بِالسَّهْرِ
صَبِيحَةٌ تَرُكْتَ فِي الْقَلْبِ شُعْلَتَهُ	***	فَبَاتَ مِنْ بَعْدِهَا يَعْفُو عَلَى حَدَرٍ
مَصَابٌ جَلُّ بِهِ الْجَلَلُ فِي زَمَنِ	***	أَصْبَحَ فِيهِ شَرْعُ الْمُخْتَارِ فِي خَطَرٍ
عَزِيزٌ بِهِ شَحَّ الزَّمَانُ مُكْتَفِيًا	***	مَا جَاءَ فِي الْأَثَارِ عَلَى سَيِّدِ الْبَشَرِ
اللَّهُ يَبْعَثُ فِي كُلِّ قَرْنٍ رَجُلًا	***	بِهِ الدِّينُ يَنْجَلِي مِنْ وَصْمَةِ الصُّعْرِ
مَاتَ الْعَلَاوِيُّ فَمَنْ لِلدِّينِ يَنْصُرُهُ	***	مَاتَ الْعَلَاوِيُّ فَمَنْ لِلْأَنْثَى وَالذَّكْرِ ⁵

1 - ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغاني حياته ومآثره، ص 173.

2 - المرجع نفسه، ص 173.

3 - المرجع نفسه، ص 175.

4 - مارسيل كاري، ذكريات الشيخ العلاوي، ص 36-37.

5 - عدة بن تونس، الديوان، ص 134.

كلّف الشيخ العربي تشوار مقدّم مدينة تلمسان بمهمّة تغسيل الشيخ العلاوي وتكفينه، رفقة الشيخ عدة بن تونس، وصلّى عليه مفتي مستغانم عبد القادر بن قارة مصطفى، عصر يوم 15 جويلية، في حجرته التي كان يخلو فيها للكتابة والذكر بالزاوية. وحضر تشيع جنازته أزيد من خمسة آلاف شخص¹.

شهد أهل العلم، على اختلاف مراتبهم ومكانتهم، بسعة علم الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي الذي ينبع من ينابيعه الإلهية، وورعه العميق المستنير بنور المعرفة الربانية. فقد وصفه مفتي حضيرة تلمسان، الشيخ محمد بن الحاج علال، بـ "الشيخ المرشد المعظم" تقديرا لمكانته العلمية والروحانية. ويأتي تأكيد هذا التقدير من قضاة وعلماء آخرين، حيث عبّر قاضي مدينة بجاية، الشيخ السيد الحاج محمد السكندري، عن اعتزازه بالعلّاي قائلًا: "سيدي أحمد بن مصطفى الأستاذ المعظم، أعز الله الوجود بوجوده"، بينما شهد له إمام مدينة بيدو الصحراوية، الشيخ محمد المصطفى الشنقيطي، "بمتابعته لسلف الأمة في المواظبة على العبادة والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة"².

وقد امتد الثناء إلى مفتي مدينة بنزرت في تونس، الشيخ إدريس بن محفوظ الشرف البكري، الذي وصفه بـ "العارف الرباني ذي السرّ النوراني"، كما لقبه مفتي مدينة فاس الشيخ أحمد ابن السيد الحبيب بن منصور بـ "جامع الحقائق وكعبة المقاصد من أهل الطرق"³.

ولا يقتصر التكريم على المغرب فحسب، بل وصل إلى الحجاز، حيث عُرف الشيخ في المدينة المنورة باسم شيخ المحدثين، ولقبه السيد الحاج بلقاسم بن مسعود الدباغ بـ "العارف بالله والدال عليه، الوليّ الكامل المرّبي". كما منحه الشيخ سيف أحمد الذبحاني من اليمن لقب "قطب دائرة الإرشاد، هادي العباد إلى صلاح الرشاد". وقد عبّر الشيخ عبد الرحمن الشاغوري، في ديوانه "الحدائق النّدية في النّسمات الرّوحية" عن تقديره له في أبيات شعرية:

رَأَى الدِّينُ سَهْمَ البَيْنِ بِالْحَتْفِ أَقْدَمَا	***	عَلَيْهِ فَأَشْفَى رُكْنَهُ وَتَهَدَّمَا
وَفَاضَتْ عَلَى ذَاكَ الإِمَامِ مَدَامِعُ	***	وَحَرُّ الجَوَى مِنْ فَقْدِهِ قَدْ تَضَرَّمَا
فَقَرَّحَ لِمَا طَاحَ قَلْبًا وَمَهْجَةً	***	وَفَرَّحَ لِمَا رَاحَ طَهَ وَأَدَمَا

1- خالد بن تونس، التّصوف الإرث المشترك، ص 207.

2 - المرجع نفسه، ص 64.

3 - المرجع نفسه، ص 27.

فَيَا كَنِّ مَجْدٍ قَدْ تَعَاظَمَ رُكْنُهُ *** فَمَا لِي أَرَى الْعَزْبَانَ حَوْلَكَ حَوْمًا¹

وهكذا، تنتهي المسيرة الأرضية للشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، وقد أتم رسالته في التربية والإرشاد ونشر نور التوحيد. لم تكن وفاته نهاية، بل كانت بداية لعروج الروح وخلود الأثر، إذ بقيت تعاليمه حية في زواياه، ووصاياه دليلاً للسالكين، ونوره ممتداً في قلوب المريدين. لقد ودّع الدنيا بعد أن بلغ الأمانة وورث النور، فظلّ مقامه حاضراً في ذاكرة الأمة، تستلهم منه النفوس الطالبة للحق، وتنهل من معين هديه الأجيال المتعاقبة. بذلك يظل الشيخ العلاوي رمزا خالداً للصدق والمعرفة، ودليلاً للسائرين على درب الإحسان والتوحيد.

في ختام هذا المبحث، يتضح أن حياة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي كانت رحلة روحية فريدة، بدأت من أصول عريقة وهويات ووطنية ودينية مهددة في ظل الاستعمار الفرنسي، وتدرجت عبر تجارب عرفانية عميقة، حتى بلغ مقام الإرشاد وبناء الطريقة. هذا المسار حمل في طياته تحديات واجهها الشيخ بصبر وثبات، فجسّد النموذج الحي للجمع بين الأصالة والتجديد، وبين التربية الروحية والإصلاح الاجتماعي. وبفضل رحلاته رسخ العلاوي حضور التصوف كقوة مقاومة وهوية إسلامية جامعة، حتى غدا نهاية مسيرته بداية لخلود أثره في الوجدان الديني الجزائري والعالمي.

¹ - عبد الرحمن الشاغوري، ديوان الحدائق الندية في التسمات الروحية، ص 104.

المبحث الثالث:

الطريقة العلاوية من التأسيس إلى التأصيل

تصنف الطريقة العلاوية كإحدى أبرز المدارس الصوفية الحديثة التي نشأت في الجزائر مطلع القرن العشرين، وقد تميزت بقدرتها على الجمع بين الأصالة الروحية والتجديد الفكري والاجتماعي. نشأت هذه الطريقة على يد الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ، الذي استمد مشربه الصوفي من السند الشاذليّ والدرقاويّ، وحرص على ترسيخ منهج تربوي يوازن بين الذكر والسلوك الروحي من جهة، وبين الانفتاح على قضايا المجتمع الجزائريّ من جهة أخرى.

ويسعى هذا المبحث إلى دراسة الأسس التي قامت عليها الطريقة العلاوية، من خلال استعراض مشربها الصوفي الخاص، وظروف نشأتها وتطورها الهيكلي، إضافة إلى قراءة في مؤلفات الشيخ العلاويّ وأهم أعماله. كما يهدف إلى الكشف عن كيفية انتقال الطريقة من مرحلة التأسيس إلى مرحلة التأصيل، مع التركيز على دور الشيخ العلاويّ في تطوير الفكر الصوفي وتكييفه مع متغيرات عصره. من خلال هذا العرض، سيتم الوقوف على الخصائص المميزة للطريقة العلاوية، وأثرها في الحياة الدينية والفكرية في الجزائر، مع طرح تساؤلات حول طبيعة المشرب الصوفي للعلّاويّ، ودور الزاوية في نشر تعاليمه، وأهمية إنتاجه الفكري في بناء هوية الطريقة.

المطلب الأول: المشرب الصوفيّ وخصائص التجربة العلاويّة

يعتبر المشرب الصوفي للشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ الأساس الذي انطلقت منه طريقته، وهو يمثل الإطار الروحي والإحيائي والتربوي الذي شكّل معالم تجربته الصوفية وأثر في تكوين شخصيته، فقد تدرج الشيخ العلاويّ في مدارج السلوك الروحي، واستقى من معين الطريقة الشاذليّة الدرقاويّة، فجمع بين أصالة تصوف الغرب الإسلامي وسمات التجديد التي ميزت عصره. ويبرز مشربه الصوفي من خلال اهتمامه بالتوحيد الخالص، والذكر، وتركية النفس، مع الحرص على التوازن بين الشريعة والحقيقة، والعمل على تهذيب السلوك الفردي والجماعي.

تلقى العلاويّ تعليمه الأول في بيئة دينية، وحفظ جزءا من القرآن الكريم صغيرا، ثم انخرط في سلوك الطريق الصوفي على يد الشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي، متشعبا بروح الذكر، والزهد، والانقطاع إلى الله تعالى. ولأنّ المشرب الروحي للشيخ العلاويّ قائم على الذوق الصوفي الأصيل والتربية العملية

المتوارثة، فقد أولى أهمية بالغة لمسألة السند الروحي في طريقته، باعتباره الضمان الحقيقي لاستمرارية هذا المشرب وصحة الانتساب إليه. فالسند في التصوف العلاوي هو جسر روحي يربط المريدين بسلسلة متصلة من المشايخ الثقات وصولاً إلى النبي ﷺ، ويمنح الطريق شرعية روحية. من خلال هذا السند، ينتقل الفيض الروحي والتربية السلوكية من الشيخ إلى المرید، فيتحقق بذلك التلقي الصحيح والصحة الصادقة، ويضمن المرید إلى أصالة الطريق التي يسلكها.

وسند الطريقة العلاوية متصل اتصالاً روحياً بسيد الوجود صلى الله عليه وسلم، ولها خمسة وأربعون شيخاً، كان الشيخ العلاوي أول من أورد سند الطريقة العلاوية نثراً ثم نظماً فجاءت على لسانه كما يلي: "لما كان مشرب القوم رضوان الله عليهم أبلغ المشارب في التحقيق، وأسنى المدارج في التدقيق، تعين على كل منتسب إليهم أن يحقق مستنده على الوجه الأحق، لأن الحقائق لا تؤخذ من كل ذي دعوة إلا بعد تحقق انتسابه على الوجه الكامل، كما ستره إن شاء الله في هذه السلسلة المرتبطة خلفاً عن سلف، إلى رسول الله ﷺ من غير ريبة ولا أدنى شبهة، في درة من دررها، فالتمسك بالفرع آخذ بالأصل مهما تحقق الاتصال (...). ، ولندكر إسنادنا في الطريق، ومشايخنا في التحقيق، ليكون المرید من سلسلته على بصيرة. فأول من أخذنا عنه وآخر من اعتمدهنا إلى أن حصلنا على ما عنده هو أستاذنا الكبير، وولينا الشهير، سيدي محمد بن الحبيب البوزيدي الشريف المستغامي، وهو أخذ عن سيدي محمد بن قُدور الوكيل، أبي يعزى المهاجى، عن سيدي ومولاي العربي بن أحمد الدرقاوي، عن سيدي ومولاي عليّ الجمل، عن سيدي العربي بن أحمد، عن سيدي أحمد بن عبد الله، عن أبي الفيض سيدي قاسم الحصاصي، عن سيدي محمد بن عبد الله الفاسي، عن سيدي عبد الرحمن الفاسي، عن سيدي يوسف الفاسي، عن سيدي أبي الفيضات عبد الرحمن المجذوب، عن سيدي عليّ أبي الفضل الصنهاجي، عن سيدي محمد بن إبراهيم الفحام، عن سيدي أبي محمد أحمد زروق، عن سيدي أبي محمد أحمد بن عتبة الحضرمي، عن سيدي يحيى القادري، عن سيدي عليّ وفا، عن أبيه سيدي محمد بحر الصفا، عن سيدي داود بن باخلي، عن سيدي أحمد بن عطاء الله، عن سيدي أبي العباس المرسي، عن سيدي أبي الحسن الشاذلي، عن سيدي عبد السلام بن مشيش، عن سيدي عبد الرحمن العطار، عن سيدي تقي الدين الصوفي، عن سيدي فخر الدين، عن سيدي نور الدين أبي الحسن عليّ، عن سيدي محمد تاج الدين، عن سيدي محمد شمس الدين، عن سيدي زين الدين القزويني، عن سيدي أبي إسحاق إبراهيم البصري، عن سيدي أبي القاسم أحمد المرواني، عن سيدي سعيد، عن سيدي سعد،

عن سيدي محمد فتح السعود، عن سيدي الغزواني، عن سيدي أبي محمد جابر، عن سيدينا ومولانا الحسن السبط، عن أبيه سيدينا علي بن أبي طالب، عن سيدينا محمد صلى الله عليه وسلم، عن الأمين جبريل، عن رب العزة جل جلاله ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم : 42] ¹. وقد نظم الشيخ العلاوي هذا السند في قصيدة روحية جاء فيها:

أَيَّا رَبِّ سَأَلْنَاكَ النِّجَاةَ	***	بِأَهْلِ السَّلْسِلَةِ يَا ذَا الْمَنَّةِ
أَيَّا رَبِّ سَأَلْنَاكَ بِأَهْلِ الطَّرِيقِ	***	الْأَمَانَةَ عَلَىٰ غَوَامِضِ التَّحْقِيقِ
أَمْنَتَهُمْ عَلَىٰ أَسْرَارِ الْحَقِيقَةِ	***	فَصَانُوهَا وَوَضَّحُوا الطَّرِيقَةَ
إِلَىٰ أَنْ وَصَلْتَ لَنَا صَفِيَّةً	***	طَيِّبَةً نَقِيَّةً زَكِيَّةً
كَمَا فَاضَتْ مِنْ عُنْصُرِ الشَّرَابِ	***	عَيْنِ الْوُجُودِ الْمِصْطَفَىٰ الْعَرَبِيِّ
أَحْفَظْنَا يَا رَبِّ فِي سِرِّهَا كَمَا	***	أَحَدْنَاهَا مِنْ سَادَتِنَا الْكَرِيمَا
أَوْهَمُ مُتَّصِلِ الشَّرَابِ	***	مِنْ بِهِ صَحَّ وَصَلَّىٰ وَاقْتَرَابِي
وَإِرْحَمْ حَزِينَنَا وَجَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ	***	ثُمَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ²

لا يقتصر دور السند على الجانب التربوي الداخلي للطريقة، بل يحمل أيضاً دلالة عميقة على أصالة التصوف في الإسلام وامتداده النبوي، كما يتجلى ذلك في سلسلة مشايخ الطريقة العلاوية، فهو امتداد أصيل للمعرفة الروحية التي تلقاها الصحابة عن رسول الله ﷺ، وتوارثها الأئمة والأولياء صدرا عن صدر، في رواية تجمع بين العلم والذوق والشهود³. وهذا الاتصال الروحي المتصل بالنبي ﷺ لم يكن مجرد تسلسل شكلي، بل تجسّد في رجال عُرفوا بالعلم والعمل والزهد، حيث إن الأقطاب الذين تنتسب إليهم الطريقة العلاوية هم سلسلة من العارفين الربانيين، غالبيتهم من علماء المغرب العربي وينحدرون من أصول أندلسية جامعين بين علوم الشريعة وأسرار الحقيقة. تميز هؤلاء الأقطاب بتفانيهم في الزهد، والملاحظ أنّ الأقطاب الذين تنتسب إليهم هذه الطريقة هم من المغاربة، ومن أصول أندلسية كما أنّهم من أكابر العلماء والفقهاء، وما يميّز هذه الطّرق هو الزهد في الكرامات إذ تعدّ عائقا في الوصول إلى

1 - العلاوي، برهان الخصوصية في الطريقة البوزيدية، ص 25-26.

2 - العلاوي، الديوان، ص 197-200. (بتصرف)

3 - أنظر: عدة بن تونس، الدرة البهية في أورد وسند الطريقة العلاوية، ط4، المطبعة العلوية، مستغانم، 1987م، ص 25-26.

(بتصرف)

التحقيق¹.

يتبيّن من خلال دراسة المشرب الصوفي للشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ والسند الروحي لطريقته أن العلاوية قامت على أساس متين من الذوق الروحي المتصل بالسلسلة النبوية، وعلى تربية قائمة على الصحة والتلقي المباشر. وقد أضفى هذا الأساس للسند والمشرب خصوصية واضحة على الطريقة، وجعلها نموذجًا في الجمع بين أصالة التصوف المغاربي وروح التجديد. إلا أن خصوصية الطريقة لا تقتصر على هذا الجانب الروحي وحده، بل ستتجلى بوضوح أكبر في تأسيسها، وانخراطها في قضايا المجتمع الجزائري، وجمعها بين الشريعة والحقيقة، وهي الجوانب التي سيتناولها البحث في المطالب اللاحقة.

المطلب الثاني: تأسيس الطريقة العلاوية وبناء الزاوية

مثّل تأسيس الطريقة العلاوية وزاويتها منعطفًا حاسمًا في تاريخ التصوف بالجزائر، بوصفه مشروع تجديد روحي تبلور في خبرة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ ورؤيته الإحيائية للدين، واتخذ صورة إطارٍ جماعي منظمٍ يرمي السالكين ويزوّدهم بسند تربوي وروحي متكامل، يجمع بين الذكر والتعليم والترقية. فعدت الزاوية العلاوية بذلك فضاءً للتربية والتهذيب ومركز إشعاع ديني واجتماعي، يجمع بين أصالة السند الصوفي وضرورات التجديد.

ومن ثمّ يكون السؤال: إلى أي حدّ نجح الشيخ العلاويّ في تحويل مبدأ التأسيس الروحي إلى منظومة جماعية فعّالة تتجسّد في الواقع الاجتماعي؟ وكيف أسهمت الزاوية العلاوية في نقل هذا الرصيد الروحي من تجربة المؤسس إلى تربية المريدين وضبط سلوكهم، بما يضمن استدامة الأثر وتحدد الهداية عبر الأجيال؟

1- تأسيس الطريقة:

برزت الطريقة العلاوية في الجزائر في ظل تحولات سياسية واجتماعية عميقة فرضها الاستعمار الفرنسي، ما دفع الزعامات الدينية إلى البحث عن سبل جديدة للحفاظ على الهوية الإسلامية وتجديد الخطاب الديني بما يلائم متطلبات العصر. وفي هذا السياق، ظهرت الطريقة العلاوية كامتداد للتصوف الشاذلي، لكنها تميزت بأساليب تنظيمية حديثة وخصوصية روحية واجتماعية جعلتها تستقطب أتباعًا كثرًا وتسهم في إصلاح الواقع الديني والاجتماعي.

ولتحقيق إطلالة شاملة على هذا الموضوع، قسمته إلى ثلاثة عناصر رئيسية، وذلك بهدف إبراز

1 - عدة بن تونس، الروضة السنّية في مآثر العلووية، ص43.

مختلف أبعاده التاريخية والتنظيمية والروحية، وتيسير تناول كل جانب منها على حدة.

1-1 نشأة الطريقة العلاوية:

تُعرف الطريقة في التصوف بأتمها: هي المذهب والمنهج الذي ارتضاه أهل التصوف في سيرهم إلى الله والذي يقتضي منهم التخلي عن كل مذموم وتجاوز كل عائق والتدرج في مدارج الكمال¹. ولا تتلقى إلا من صدور الرجال، لأنّها علم أذواق وأحوال لا علم أوراق وأقوال، أمّا ما كتب في السطور فما هو إلا إشعاع ما في الصدور، ولا يستفيد منها إلا مجرد الإيمان به، والمُسَلَّم لأهله ومن جاء إلى تأليفهم بقلب سليم، أمّا من أتاها ونظرها بعين الانتقاد فلا يرجع إلا بالطرد والإبعاد².

أما عن نشأة الطريقة العلاوية واستقلالها، فقد تأسست بشكل رسمي سنة 1333هـ (1914-1915)، حسبما رواه خليفته الشيخ عدة بن تونس فقد استقلت طريقته فتسمت باسمه وكانت بداية هذه التسمية من تلمسان وسرعان ما انتشرت عند جميع الأتباع في المدن والقرى³، ولم يكن استقلال الطريقة العلاوية مجرد إجراء تنظيمي يفصلها عن الدرقاوية الشاذليّة، بل جاء ثمرة لرؤية معرفية وتربوية متكاملة، حدّد الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي من خلالها الأسس النظرية والعملية لمسارها الروحي وأهدافها الإصلاحية. ، عبّر عنها الشيخ العلاوي نفسه بقوله مجيباً عن سؤال في معنى الشريعة والطريقة والحقيقة فقال: "الشريعة هي عبارة عن الأحكام المنزلة على سيدنا محمد ﷺ، الاستفادة من قوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7] والطريقة هي عبارة عن تطبيق تلك الأحكام على أعمال المكلف، ظاهراً وباطناً، تطبيقاً محكماً. والحقيقة هي ما يحصل للمريد من المعارف والعلوم الناشئة عن أعماله" قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ﴾ [البقرة: 282]⁴، وهذا البيان يلخص التكامل المنهجي التي قامت عليها مدرسته؛ فالشريعة حافظة لظاهر العمل، والطريقة مسلك للتركيب، والحقيقة ثمرة روحية ومعرفية لهذا السلوك المتكامل، وهي رؤية تعكس التلازم الضروري بين المراتب الثلاث في تصور الشيخ، وتجعل من تأسيس الطريقة العلاوية امتداداً أصيلاً للتقليد يتضح من خلال ما سبق أن الطريقة العلاوية لم تكن مجرد امتداد شكلي للطرق الصوفية السابقة،

1 - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مطبعة عبد الرحمن محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الإسلامية، ص 333.

2 - الحسن القادري بن عبد العزيز، إرشاد الراغبين، مطبعة النهضة، تونس، ص 47.

3- عدة بن تونس، الروضة السنّية في مآثر العلوية، ص 29.

4 - العلاوي، أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، ط 2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1993م، ص 68.

بل جاءت استجابة لحاجة روحية واجتماعية ملحة في زمن ضعف فيه تأثير الطرق الصوفية على المجتمع الجزائري. فقد ركزت الطريقة على الجانب العملي والروحي في آن واحد، ووضعت لنفسها منهجا يقوم على التربية الروحية الحية، كما أن استقلال الطريقة وتسميتها باسم الشيخ العلاوي جاء ليؤكد خصوصيتها وتجديدها في الخطاب الصوفي، ويعكس وعي مؤسسها بضرورة الإصلاح ومواكبة متطلبات العصر. هذا التأسيس الفكري والتنظيمي سيمهد لفهم الخصوصيات والأساليب التنظيمية التي تميزت بها الطريقة العلاوية، والتي سيتم تناولها في المحور التالي.

1-2 خصوصيات التنظيم وأساليب التربية:

سُميت الطريقة العلاوية بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، بعد أن كانت تعرف سابقا بالدراوية في الغرب والشاذلية في الشرق. وقد ارتبطت شهرة الطريقة بفتوحات الشيخ العلاوي ومكانته الروحية، حيث انتشر أتباعه في مختلف المناطق، وشهد التاريخ بكراماته ومؤلفاته التي أثرت في التصوف المغربي بصفة عامة¹.

وقد ساهم في ترسيخ مكانة الطريقة وانتشارها انضمام شخصيات صوفية بارزة، مثل محمد بن الطيب الدراوي، الذي أعجب بأخلاق الشيخ العلاوي وأتباعه، وأكد في شهادته أنه وجد في الطريقة ما فتح بصيرته الروحية. كما التحق بالطريقة شيوخ كبار آخرون، من أبرزهم الشيخ بومدين بوتشيش، مما عزز مكانة الطريقة وانتشارها².

ولم تقتصر خصوصية الطريقة العلاوية على انتشارها الواسع واستقطابها للرموز الصوفية، بل تجلت أيضاً في أهدافها الإصلاحية، حيث ركزت على التربية الروحية ومحاربة البدع، مع الاهتمام بنشر الثقافة الدينية والتعليم. وقد اعتمدت في ذلك على وسائل حديثة مثل جريدة "البلاغ الجزائري"³، كما تميزت

1 - عدة بن تونس، الدرّة البهية في أورد وسند الطريقة العلاوية، ص 27-30.

2 - محمد بن محمد عبد الباري الحسيني التونسي، الشهاد والفتاوى، ص 152. أحدو الحسن، الزاوية العلوية الدراوية الشاذلية بمليلة ومؤسسها الشيخ العارف بالله سيدي محمادي بلحاج الطاهر، ط 1، مطبعة ليف، طنجة، 2022م، 118.

3 - وتؤكد مواد "البلاغ الجزائري" هذا التوجه الإصلاحي؛ إذ تتضمن مقالات للشيخ العلاوي تعالج إصلاح التدين ومقاومة الشبهات حول التصوف وبيان أصوله، فضلاً عن مقالات تعليمية وعقدية عامة، وتعقيبات نقدية على الطروحات المتحاملة على التصوف، ويبرز استخدام الوسيلة الصحفية لتبليغ رسالة الإصلاح وتعميم الثقافة الدينية على جمهور واسع. كما تُظهر الدراسات التي رصدت خطاب الجريدة تركيزها على الدفاع عن الدين واللغة، والتحذير من حملات التنصير والإلحاد، ومناهضة سياسات الاندماج والتجنيس، مع تبني خطاب اجتماعي أخلاقي يدعو إلى إصلاح التعليم والأسرة والفضاء العام، وهو ما ينسجم مع دعوة الطريقة إلى تجاوز الجمود والانفتاح المسؤول على المجتمع. أنظر: أضمام المدّ الساري لصحيفة البلاغ الجزائري،

بمواقفها التجديدية، إذ عارض الشيخ العلاوي بعض الممارسات التقليدية التي لا تتوافق مع روح التصوف النقبي، داعياً إلى تجاوز الجمود والانفتاح على المجتمع، ومؤكداً أن رسالة الطريقة هي التبليغ والإصلاح¹. رغم أن الطريقة العلاوية تُعد امتداداً للطريقة الدرقاوية، إلا أنها لم تلتزم تماماً بأسسها أو شعاراتها، بل انتقت من تراثها ما يلائم ظروفها وسياقها الزمني والاجتماعي. فقد تميزت العلاوية بالتجديد، حيث تجاوزت بعض الممارسات التقليدية، مع حفاظها على جوهر التصوف العملي والاجتماعي الذي يشارك في قضايا المجتمع دون عزلة، مستندة في منهجها إلى الكتاب والسنة، وساعية إلى إضفاء روح جديدة ومصداقية على التصوف الشاذلي².

وقد تجلّى هذا التجديد بوضوح في أساليبها التنظيمية المعاصرة، إذ يؤكد أبو القاسم سعد الله أن الطريقة العلاوية كانت طريقة عصرية بكل المقاييس، فقد استخدم الشيخ العلاوي وسائل حديثة لنشر أفكاره وتعاليمه، مثل شراء مطبعة خاصة بالزاوية وتأسيس صحف تهتم بالشأن السياسي والاجتماعي في الجزائر، وهو ما لم يكن مألوفاً لدى بقية الطرق الصوفية التقليدية³.

يتبين لنا مما سبق أن الطريقة العلاوية لم تكن مجرد امتداد لتراث صوفي عريق، بل كانت نفساً جديداً بعث الروح في جسد التصوف الجزائريّ بصفة خاصة والمغاربي على وجه العموم. فقد مزجت بين الأصالة والتجديد، فحافظت على جوهرها الروحي، وفي الوقت ذاته فتحت نوافذها لرياح العصر، فاستوعبت من تراث الدرقاوية والشاذلية ما يناسب واقعها، وتجاوزت ما عفى عليه الزمن. لقد كان للشيخ العلاويّ، بحكمته ونفاذ بصيرته، الفضل في أن يجعل من طريقته جسراً بين الماضي والحاضر، فامتدت ظلالها لتشمل التربية الروحية والإصلاح الاجتماعي، واستطاعت أن تترك بصمة واضحة في الوجدان الديني والفكري للجزائر وما حولها.

3-1 نظام البيعة والعهد:

تُعدّ البيعة في الطريقة العلاوية عقداً روحانياً يربط المرید بالشيخ، ويرى الشيخ العلاويّ أن البيعة تمثل نقطة الانطلاق نحو التوبة وتركية النفس، أما العهد فهو لحظة إشراق روحي يتلقاها المرید من

= تقديم وتحقيق عبد السلام بن أحمد الكنوني، مراجعة وإشراف خالد عدنان بن تونس، ج1، ط1، مؤسسة التغليف والطباعة والنشر، طنجة، 1986م.

1 - عدة بن تونس، الروضة السننية في مآثر العلوية، ص27.

2 - أنظر: أحدو الحسن، الزاوية العلوية الدرقاوية الشاذلية، ص120-121. (بتصرف)

3 - سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص138.

الشيخ، ويُعد بدايةً للإخلاص التام والسعي الصادق لرضا الله تعالى.

تم البيعة في الطريقة العلاوية عبر العهد والتلقين والإذن، حيث يتعهد الشيخ بتوجيه المريـد وإرشاده إلى طريق الحق، ويلتزم المريـد بطاعة الله ورسوله والمواظبة على الأذكار¹. لذا يسمي الصوفية البيعة والإذن والتلقين بالاسم (القبضة)، وهي البيعة الروحية والعهد بين المرشد والمريـد، قبض الله للقلب عبر يد المرشد لاستخراج ما فيها من خبائث وتغذيتها بالمعرفة، كما في قول الجيلاني نقلاً عن رفيق العجم "والأرواح تابعة للأجسام... فربط الله وجود الأرواح بوجود الأجسام، وبقاء الأجسام ببقاء الأرواح، وقبض عليها ليستخرج ما فيها ليعود بذلك عليها، فإنه منها يغذيها ومنها يخرج ما فيها"²، وهذا تأكيد للمعنى الظاهري في قبض كل أحد يد الآخر، ففي ذلك قبض لروحه وتأليف لها، يؤكد قول الحق ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10]، فهي ربط الوجود الباطن بالمرشد للتركيب والفتح الإلهي، امتداداً لمفهوم "القبض" (غلبة الخوف والإحجام عن المباح).

وعند أخذ العهد "ينبغي للمريـد أن يجلس أمام المرشد جلوس العبد، خافض الرأس جامعاً همته، حافظ لما يتلقاه من أستاذه، ثم يضع الأستاذ يده اليمنى في يده، ويذكر قوله تعالى ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [التحل: 91]، ثم الصلاة على الرسول ﷺ بهذه الصيغة: «اللهم صلِّ صلاة كاملة وسلم سلاماً تاماً على سيدنا محمد الذي تنحل به العقد، وتنفرج به الكرب، وتقضى به الحوائج، وتنال به الرغائب، وحسن الخواتيم، ويستسقى الغمام بوجهه الكريم وعلى آله وصحبه، في كل لحظة ونفس، بعدد كل معلوم لك يا الله يا الله يا الله»، ثم يوصي المرشد المريـد بتقوى الله، وبالخصوص الصلاة لوقتها وأن يعقبها بالأوراد. ثم يشتغل بتعليمه أو يكلف من يعلمه فرائض الإسلام³. وعندما يأذن المرشد للتلميذ في الذكر ينبغي له أن يستحضر عناية رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنه هو الواسطة العظمى، والمرشد الأوحـد، وأن لا يد له مع يده ﷺ هذا إن كان من أهل المقام، ولا ينبغي له أن يستحضر يد أستاذه⁴.

تتميز الطريقة العلاوية بأورادها الخاصة والعامة؛ فالورد الخاص هو ذكر الاسم الأعظم "الله"،

1 - أحمد التجاني الفوقي، التصوف الإسلامي مبادئه ومقاصده وغاياته، ط2، مطبعة المنار، تونس، 1987م، ص31.

2 - رفيق العجم، مصطلحات التصوف الإسلامي، ص747.

3 - العلاوي، برهان الخصوصية في الطريقة البوزيدية، ص22-23.

4 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج5، ص430.

الذي يُمنح للمريد بإذن خاص من الشيخ، ويُعد محور السلوك الروحي وسبيل الوصول إلى مقام التحقيق¹. أما الورد العام فهو من أوراد الطائفة الشاذلية ملخصه ترديد المريد صلاحاً ومساءً: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (مرة واحدة)، بسم الله الرحمن الرحيم (ثلاثاً)، ثم يتلو قوله تعالى ﴿وَمَا تَقْدُمُوا لَأَنفُسِكُمْ مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا وَأَسْتَعْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المزمل: 20] (مرة واحدة)، استغفر الله (مائة)، ثم قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 56] (مرة واحدة)، اللهم صلّ على سيدنا محمد عبدك ورسولك النبي الأمي وعلى آله وصحبه (مائة) وعلى رأسها يزيد وسلم تسليماً، ثم قوله تعالى ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾ [محمد: 19] (مرة)، لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير (مائة)، هذه ثلاث تساييح، وفي الحتام يقرأ سورة الإخلاص (ثلاثاً)، ثم يدعو الله لنفسه ولشيخه ولأهل سلسلة الطريق ولجميع المسلمين. أما ما انفردت به الطائفة العلوية زيادة على ما سبق ذكر لا إله إلا الله مع مدّ الصوت (ثلاثاً)، وبعدها محمد رسول الله عقب كل صلاة مفروضة². كما يلتزم المريد في الطريقة العلاوية بوظائف يومية، من أهمها قراءة سورة الواقعة صباحاً ومساءً، والصلاة المشيشية³ والكاملة،

1 - الحسن القادري بن عبد العزيز، إرشاد الراغبين، ص 28-29.

2 - أنظر: الحسن القادري بن عبد العزيز، إرشاد الراغبين، ص 31. (بتصرف)

3 - الصلاة المشيشية للشيخ عبد السلام بن مشيش: " اللهم صلّ على من منه انشقت الأسرار، وانفلقت الأنوار، وفيه ارتقت الحقائق، وتزلت علوم آدم عليه السلام فأعجز الخلاق، وله تضاءلت الفهوم فلم يدركه منا سابق ولا لاحق، فرياض الملكوت بزهر جماله مونة، وحياض الجبروت بفيض أنواره متدفقة، ولا شيء إلا وهو به منوط، إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل المتوسط، صلاةً تليق بك منك إليه كما هو أهله. اللهم إنه سرك الجامع الدال عليك، وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك. اللهم ألحقي بنسبه وحقيقي بحسبه، وعزّفي إياه معرفة أسلم بها من موارد الجهل، وأكرع بها من موارد الفضل، واحملي على سبيله إلى حضرتك حملاً محفوفاً بنصرتك، واقذف بي على الباطل فأدمغه، وزجّ بي في بحار الأحديّة، وانشلني من أوحال التوحيد، وأغرقي في عين بحر الوحدة، حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها، واجعل الحجاب الأعظم حياة روعي، وروحه سر حقيقي، وحقيقته جامع عوالم بتحقيق الحق الأول. يا أول، يا آخر، يا ظاهر، يا باطن، اسمع ندائي بما سمعت به نداء عبدك زكريا عليه السلام، وانصرتني بك لك، وأيدني بك لك، واجمع بيني وبينك، وحل بيني وبين غيرك. الله، الله، الله. إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد. ربنا آتانا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشداً. إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً. اللهم صلّ على سيدنا محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأمي، وعلى آله وصحبه، عدد الشفع والوتر، وعدد كلمات ربنا التامات المباركات، سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين. أنظر:

إضافة إلى أدعية خاصة سنّها الشيخ العلاوي¹.

يتضح من خلال دراسة الطريقة العلاوية أنّها شكّلت تجربة صوفية متجددة، جمعت بين أصالة التصوف الشاذلي الدرقاوي وروح العصر، فأُسست لنفسها مكانة دينية واجتماعية بارزة في الجزائر وخارجها. وقد كان لخصوصية البيعة والعهد، ونظام الأوراد، والأساليب التنظيمية الحديثة، دور محوري في تماسك الطريقة وانتشارها، مما جعلها نموذجاً للتصوف الإصلاحى المنفتح على المجتمع.

2- الزاوية العلاوية: من التأسيس إلى الانتشار

يُعد تأسيس الزاوية العلاوية محطة محورية في مسار الطريقة، فهي فضاء تربويّ وروحي يُجسد مبادئ الطريقة ويعكس رؤيتها في تربية المريدين وصقل نفوسهم. لقد جاء تأسيس الزاوية استجابة لحاجة متزايدة إلى تنظيم العمل الصوفي وتوفير بيئة حاضنة تجمع الأتباع وتوحد الجهود، خاصة مع اتساع دائرة المريدين وتزايد تأثير الشيخ العلاويّ في المجتمع الجزائري. ومن هنا أصبحت الزاوية العلاوية مركزاً لنشر العلم والتربية الروحية، ومحوراً للإشعاع الديني والاجتماعي، وأسهمت في ترسيخ الهوية الإسلامية وتعزيز القيم الأخلاقية في مواجهة تحديات العصر.

حين ضاقت زاوية الشيخ البوزيدي عن استيعاب أتباع الشيخ العلاويّ، برزت الحاجة إلى تأسيس زاوية جديدة تحتضن هذا المد الروحي المتزايد. وبروح جماعية تطوعية، تكاتف الفقراء لشراء قطعة أرض وتقديمها هدية للشيخ، متحدّين القيود الاستعمارية التي حالت دون تملك الأفراد لمساحات كبيرة. بدأ العمل في أساسات الزاوية سنة 1914م، غير أن الحرب العالمية الأولى أوقفت البناء، ليُستأنف لاحقاً عام 1920م². وتُشيد الزاوية العلاوية في حي "تجديت" العريق بمستغانم، بإشراف مباشر من الشيخ نفسه، ودون تدخل مهندس معماري أو رئيس بنائين، بل كان جميع العمال من المتطوعين، في مشهد يعكس روح التضامن والإخلاص³.

لم تكن الزاوية العلاوية مجرد مكان للعبادة، بل كانت موطناً لأهل الطريقة، وفضاءً تربوياً وروحياً يجتمع فيه المريدون تحت إشراف الشيخ أو المقدم. ضمت الزاوية قاعات للدروس والحلوات والطعام،

مقتطفات من أورداد وأدعية الطريقة العلاوية الدرقاوية الشاذلية، منشورات جمعية الشيخ العلاويّ للتربية والثقافة الصوفية، ط1، 2013م، ص 15.

1 - الحسن القادري بن عبد العزيز، إرشاد الراغبين، ص20.

2 - ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغانمي حياته وآثاره، ص104.

3 - مارسيل كاري، ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، ص17.

وأدت دورا اجتماعيا بارزا في التربية الروحية والصحة الدينية والحفاظ على الهوية الإسلامية والتراث الروحي. وهكذا تحولت الزاوية إلى مدرسة لصقل النفوس وتركيب الأخلاق، ومنازة تشع بقيم التصوف في السلوك اليومي للمريدين، وتغذي المجتمع بروح الإصلاح والمعرفة¹.

2-1 الهيكل التنظيمي للزاوية:

يتسم الهيكل التنظيمي للزاوية العلاوية بوضوح الأدوار وتكامل الوظائف الروحية والإدارية، ويمكن تلخيصه في العناصر التالية:

أولا- المشيخة: وتكون المشيخة لشيخ التربية المنقطع للعبادة والذكر والمذاكرة، يأخذ العهد والبيعة من المريدين ويلقنهم الأوراد ويربيهم ويدلهم على الطريق².

ثانيا- الفقراء وطبقاتهم: يُصنف أتباع الطريقة إلى "مريدين" وهم عامة الفقراء المنشغلين بإصلاح أنفسهم، و"أحباب" وهم المتعاطفون مع الطريقة دون التزام كامل بالسلوك³. ويتفرع عن الفقراء فئات تؤدي وظائف محددة:

1- وكيل الزاوية: يدير ممتلكات وعقارات الزاوية، ويوفر حاجاتها الكبرى، ويشرف على السير الحسن لها.

2- كتاب الشيخ وسفراءه: شكّل كتاب الشيخ أحمد مصطفى العلاوي طبقة خاصة ومتميزة من أتباعه، منهم: الطيب بن الشنين؛ أول مريد تعلق بنسبة الأستاذ وأول كاتب له منذ تصدره للإرشاد إلى أن توفي⁴، ومحمد بن القاسم الباديسي الفاسي، الذي رافق العلاوي في رحلته إلى تونس وظل مشرفا على طبع وتصحيح كتاب "المنح القدوسية"⁵، ومحمد بن خليفة المدني، وابن عبد الباري التونسي، والطاهر بن الواضح الزعموشي، ومحمد بن البشير الجريدي، ومحمد بن صالح التمساني، ومحمد بن محمد العوادي وغيرهم. أما عن سفراء الشيخ العلاوي فكان: عباس الجزيري التلمساني، والحاج صالح

1 - خالد بن تونس، التصوف الإرث المشترك، ص 181.

2 - محمد بن خليفة المدني، جواهر المعاني في بعض رسائل المدني، ص 50.

3 - غزالة بوغنام، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكائنها الدينية والاجتماعية (1909-1934)، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ والآثار، إشراف: عبد الكريم بوصفصاف، السنة الجامعية: 2007-2008م، ص 121.

4 - محمد بن محمد عبد الباري الحسني التونسي، الشهاد والفتاوى فيما صح لدى العلماء من أمر الشيخ العلاوي، ص 152.

5 - العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 34.

بن ديمراد¹.

3-المقدمون الكبار: وهم مجازون من قبل الشيخ، ومأذون لهم بالإرشاد، ولهم معرفة واسعة بالشرية وأسرار الطريقة، يعينهم الشيخ، كما ينشطون الحياة الروحية للأتباع، ويمثلون الشيخ في أقاليمهم، كان مأذونا لهم بأخذ العهد من المريدين، وتلقينهم الورد الخاص، وإدخالهم الخلوة، وتلقين بعض الحقائق لمن لديه استعداد منهم²: الحاج ابن عودة القاضي، العربي بن مصطفى التشوار التلمساني، عبد الرحمن بن لحسن بوعزيز الجعفري، الحاج حسن بن محمد الطرابلسي.

4-المذكرون: ذاكرون مذكرون، مجازون ومأذون لهم من قبل الشيخ في الإرشاد والدعوة إلى الله، وبت الطريقة، كل واحد منهم في منطقته، وغالبا ما تكون الموطن الأصلي للمذكر، فيخرجون سائحين لأداء واجبهم³. ومن أشهر مذكرى الطريقة: الحاج حسن بن محمد الطرابلسي، عدة بن تونس، محمد بن عبد الباري التونسي، محمد بن البشير الجريدي، محمد بن الشيخ القائم الخياطي الشريف البوعبدلي، محمد المدني بن خليفة القصبي المديوني.

5-المتجردون: فقراء اختاروا طواعية أن يكونوا في خدمة الطريق ماديا ومعنويا، وعلى رأس المتجردين المنقطعين لخدمة الشيخ الكتاب الذين يكون تجردهم لمدة محددة، ومنهم الشواش الذين كان منهم الحرس الخاص للشيخ، والساهرين على خدمة فقراء الزاوية وزوارها⁴.

ثالثا-أحباب الطريقة: هم من أتباع الطريقة وإن لم يأخذوا العهد عن الشيخ ولم يطلبوا السلوك على يديه، وقد لا يكون مسلما أصلا، لكنّه يكون يتعاطف سواء مع شيخها أو مريديها أو تعاليمها، ومن أحباب الطريقة: مصطفى العشعاشي، عبد الرحمن بن محمد الموسوم، مارسيل كاري. وهكذا بدا الهيكل التنظيمي للزاوية العلاوية أشبه بنسيج متين تتداخل فيه الخيوط الروحية والإدارية، فكل فئة تؤدي دورها في صمت العارفين، وكل حلقة تشد الأخرى في سلسلة متصلة من الخدمة والإخلاص.

2-2-انتشار الزوايا العلاوية داخل الجزائر وخارجها:

امتدت أنوار الزاوية العلاوية لتعم أرجاء الجزائر والمغرب العربي، بل وتجاوزتها إلى آفاق العالم

¹ - عدة بن تونس، الروضة السنّية في مآثر العلوية، ص 82.

² - Martin Lings.op-cit.p435.

³ - غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية (1909-1934)، ص 122.

⁴ - Salah Khelifa.op-cit.p434.

الإسلامي وأوروبا. فقد أسس الشيخ العلاوي العديد من الزوايا، بعضها حبسه في حياته وبعضها تركه تحت إشراف أعيان أتباعه المخلصين، فانتشرت الزوايا في مدن جزائرية كبرى مثل مستغانم، تلمسان، وهران، الجزائر العاصمة، عنابة، وخنشلة، لتكون منارات للذكر والتربية الروحية. أما في المغرب، فقد أشرفت الزوايا العلاوية على شواطئ الريف ومدنه، كما اتسع حضورها إلى تونس وفلسطين وسوريا والسودان والصومال، وصولاً إلى مرسيليا بفرنسا. ولم يقتصر أثرها على البلاد العربية، بل امتدت يد الشيخ العلاوي لتؤسس زوايا في قلب أوروبا: باريس، لاهاي، كاردف، وأديس أبابا، حيث ظل يرسل تلامذته لنشر الدعوة الإسلامية وتذكير الناس بالإيمان¹. لقد كانت هذه الزوايا في حياة الشيخ العلاوي عامرة بالذاكرين، قائمة على نشر الفضيلة والدعوة إلى الله تعالى، تشع بأنوار التصوف وتبث الأخلاق الطيبة في كل أرض حلّت بها، حتى غدت الزاوية العلاوية عنواناً للانتشار الروحي العابر للحدود والأجيال.

المطلب الثالث: مؤلفات الشيخ العلاوي وأعماله الإصلاحية

يُعدّ هذا المطلب محطة أساسية في فهم شخصية الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، إذ يُسلط الضوء على جانبين متكاملين من مسيرته: إنتاجه الصوفي العرفاني والفكري من جهة، وأبرز أعماله الإصلاحية والاجتماعية من جهة أخرى. فالشيخ العلاوي لم يكن مجرد شيخ طريقة صوفية، بل كان مجدداً ترك بصمة واضحة في مختلف ميادين المعرفة الإسلامية، من التفسير والفقهاء إلى التصوف والفلسفة والشعر، كما كان رائداً في توظيف وسائل الإعلام والعمل الجماعي لخدمة قضايا الدين والمجتمع في زمن التحولات العميقة التي شهدتها الجزائر تحت الاحتلال.

تأتي أهمية هذا المطلب من كونه يكشف عن ثراء تجربة الشيخ العلاوي وتنوع إسهاماته، حيث لم تقتصر جهوده على التأليف، بل امتدت إلى تأسيس الصحف والجمعيات، وتنظيم الفعاليات الفكرية والدينية، مما جعله شخصية محورية في الدفاع عن الهوية الإسلامية ومواجهة تيارات التغريب والانحلال. كما أن مؤلفاته تحمل عمقا عرفانياً وفكرياً كبيراً، وتعكس انتقاله من التجربة الشخصية إلى التأثير الجماعي، جامعاً بين الأصالة والتجديد في الفكر والعمل. سيتناول هذا المطلب قراءة تحليلية مختصرة في مؤلفات الشيخ العلاوي، مع إبراز خصائصها المنهجية ومضامينها، ثم يستعرض أهم الأعمال

1 - أنظر: عدة بن تونس، الروضة السننية في مآثر العلوية، ص 104-134. (بتصرف)

الإصلاحية التي قام بها، ليتضح من خلال ذلك الدور الريادي الذي اضطلع به في عصره، وأثره العميق في مسار التصوف والفكر الإسلامي الحديث.

1- قراءة في مؤلفات الشيخ العلاوي:

اختار الشيخ العلاوي أن يسلك طريقاً مغايراً في طلب العلم، فلم يرتبط بمقاعد الدرس التقليدية ولا حلقات التعليم الشائعة في عصره إلا قليلاً، بل أثر المطالعة والتأمل العميق، واستمد من فيض العلم اللدني ما أغنى روحه وفكره. فلم تكن معارفه حصيلة الكتب وحدها، بل كانت ثمرة إشراقات قلبية وتجارب روحية خاصة. أضفى هذا المسار الاستثنائي على كتاباته طابعاً متجدداً وعمقاً عرفانياً، فغدت مؤلفاته تعبيراً عن تجربة شخصية صادقة، وتخطب العقول والقلوب في آن واحد، بعيداً عن التكرار أو التقليد. وبهذا النهج ترك الشيخ العلاوي بصمة لا تمحى في التصوف الجزائري، وجعل من إنتاجه الصوفي مرجعاً في مسار الفكر الإسلامي الحديث.

تعكس مؤلفات الشيخ العلاوي عمق تجربته الروحية والعرفانية المتنوعة، حيث تنوعت بين كتب ورسائل تناولت مجالات التفسير، والتوحيد، والفقه، والتصوف، والفلسفة. كما تميز أيضاً بنظم الشعر الصوفي العرفاني، الذي يعبر عن رؤاه الروحية. وقد حظيت أعماله بطباعة واسعة، حيث تكفلت المطبعة العلوية بمستغانم بنشر معظم مؤلفاته، إلى جانب طبعات أخرى في تونس، وباريس، ودمشق، فيما تحفظ بعض نسخها في مصر، تحديداً في "دير الآباء الدومينيكان" ومكتبة دار الكتب المصرية.

1.1- مصنفاته في التفسير:

- البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور: يُعدّ كتاب البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور من أبرز إسهامات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي في مجال التفسير العرفاني، وقد وضع فيه منهجاً موسوعياً يقوم على النظر في النص القرآني من أربعة مستويات متكاملة: الظاهر الذي يتناول المعنى اللغوي والبياني، والباطن الذي يشير إلى المعاني الإشارية والذوقية، والحدّ الذي يضبط المقاصد والحدود الشرعية، والمطلع الذي يكشف عن إشراقات المعارف الروحية¹. غير أن المشروع لم يكتمل، إذ اقتصر على تفسير فاتحة الكتاب وما تلاها من سورة البقرة إلى الآية 207، عند قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ أُبْتِغَاءَ مَرْضَاتٍ اللَّهِ وَاللَّهُ رَعُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾²، وذلك قبل أن

1 - أنظر: العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج1، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1995م، ص 19.
(بتصرف)

يتوقف العمل لأسباب يُرجّح من بينها وفاة الشيخ العلاويّ. ورغم عدم استيعاب التفسير لجميع سور القرآن، فإنه شكّل نموذجاً لمنهج تفسيري يجمع بين التحليل الظاهري العميق والذوق العرفاني الرفيع، مع توظيفه في خدمة المقاصد الإيمانية والتربوية.

- **لباب العلم في سورة النجم:** تفسير خاص لسورة النجم، يبرز فيه دقائق الحقيقة المحمدية، ويعالج مسائل النبوة والوحي والرؤية والمعراج، مع تعمق في خصوصيات الرسالة الأحمدية¹.

- **مفتاح علوم السرّ في تفسير سورة العصر:** تفسير موجز لسورة العصر، كتبه تلبية لطلب أحد العلماء²، يبرز فيه البعد العرفاني لمفاهيم العصر والإيمان والعمل الصالح. كما أنّه ترجم للغة الفرنسية.

2.1- مصنفاته في التوحيد والفقّه المالكي:

- **القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول:** رسالة مختصرة في أصول العقيدة، تشرح وحدانية الله ونبوة محمد ﷺ بأسلوب مبسط يناسب المبتدئين. وحصرها في ثلاثة أقسام: فيما يجب على المكلف الشعور به، فيما يجب التسليم فيه، وفيما يجب الإيمان به³.

- **مبادئ التأييد في بعض ما يحتاج إليه المرید:** يُعدّ هذا الكتاب مؤلّفاً يجمع بين عرض جملة من مسائل العقيدة، وبيان أحكام الطهارة والعبادات على المذهب المالكي، مقروناً بتوجيهات تربوية عملية للمريدين في طريق التصوف. وقد صدرّ الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ كتابه بتنبية يوضّح فيه مقصده من هذا التصنيف ومنهجه في التأليف، مبيناً أنّ الغاية هي تقريب الضروري من أصول الإيمان وأحكام العبادات إلى أذهان المبتدئين والمریدين بلغة ميسّرة، مع التحذير من الاكتفاء بمجرد القراءة دون التلقّي المباشر عن أهل العلم. كما أكّد أن هذا المختصر لا يقوم مقام أمهات الكتب والمصادر المطوّلة، بل هو معين تمهيدي يهدف إلى تصحيح الاعتقاد وضبط العمل ورفع الحرج عن العامة والسالكين⁴، وأنّ تمام الانتفاع به مرهون بحسن الفهم، وصدق التطبيق، والرجوع إلى الشيوخ فيما يعرض من مسائل وإشكالات.

- **المنهاج المفيد في أحكام الفقّه والتوحيد:** إعادة صياغة موسعة لكتاب "مبادئ التأييد" على

1 - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج1، ص 595.

2 - العلاويّ، مفتاح علوم السرّ في تفسير سورة العصر، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، ص6.

3 - العلاويّ، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ط3، المطبعة العلاوية، 1991م، ص 10.

4 - العلاويّ، مبادئ التأييد في بعض ما يحتاج إليه المرید، ج1، ط3، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1989م، ص 8.

شكل سؤال وجواب، مع توسع في الشرح والتفصيل. وقد اختار أن يقدّم مادته العلمية على نسق السؤال والجواب، بما يتيح للقارئ وخاصة المبتدئ والمريد تلقي المعلومة ضمن سياق حوار يقرّب الفهم ويسهّل الحفظ¹.

- أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل: مجموعة من الفتاوى والرسائل (35 رسالة)، جمعت لتكون مرجعا في الفقه والعقيدة والتصوف، وتبرز عمق تجربة الشيخ العلاوي. وفيه قسمين قسم خاص بأجوبته عن بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والمسائل العلمية والدينية في التوحيد والفقه والتصوف. وقسم الرسائل ويضم رسائل الشيخ المستقلة في موضوعات عقدية وتربوية وصوفية².

- نور الأئمة في سنة وضع اليد على اليد: جواب عن مسألة وضع اليدين في الصلاة، يستعرض فيه العلاويّ الأدلة الفقهية ويبين موقف المذهب المالكي³.

3.1- مصنّفاته في التصوف:

- المنح القدوسية في شرح "المرشد المعين" بطريق الصوفية: شرح وضعه الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ على متن ابن عاشر، جمع فيه بين بيان المعاني الشرعية لمقامات الإسلام والإيمان والإحسان، والإشارات السلوكية التي تخدم التربية الروحية، في إطار يربط بين الشريعة والطريقة. وقد أوضح في مقدمته قيمة علم التصوف ومكانته بين العلوم⁴، وبين أن منهجه الذي يقوم على تبسيط الضروريات، وتعظيم الاتباع، ورفض الانحرافات، مع التأكيد على أن الانتفاع بهذا الفن لا يكون إلا بالتلقي المباشر عن أهله مقرونا بالعمل والمجاهدة.

- المواد الغيثة الناشئة عن الحكم الغوثية: يبيّن الشيخ العلاويّ أنّ الدافع إلى تأليف المواد الغيثة كان محبته العميقة لحكم أبي مدين وما وجد فيها من كشف للحقائق وصل للقلوب، إذ وقعت بيده وبأيدي بعض الإخوان قبل ستة عشر عاما فوجدوا فيها راحة وانشراحا لما اشتملت عليه من دقائق التوحيد والتربية ودواء النفوس، فرأى لزاما أن يخدمها بشرح يُظهر فوائدها وقرّب معانيها للسالكين، خصوصا بعد أن لاحظ قلة الاشتغال بها واضطراب ترتيب نُسخها؛ فنذر إن فسح الله في

1 - العلاويّ، المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، ط1، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1997م، ص 7.

2 - العلاويّ، أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1993م، ص 15.

3 - العلاويّ، نور الأئمة في سنة وضع اليد على اليد في الصلاة، ط3، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1992م، ص 5.

4 - العلاويّ، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ط2، المطبعة العلاوية، 1998م، ص 17.

أجله أن يجمع شتاتها ويرتّبها على فصول بحسب المقامات، ويصلح ما اعوجّج من نسبتها، ويبيّن مقاصدها على وجه يُيسّر مطالعتها، ثم تأخّر عن نذره حتى أيقظه تذكير بعض الأحبة وعتبهم اللطيف بأن يفِي بما عاهد الله عليه، فاستجاب لذلك¹، قاصدا التبرّك بخدمتها ونفع الناس بها، ومؤمّلا أن يكون في خدمته لها خدمة للصالحين واغتراف من نفحاتهم.

- **القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف:** تحرّك الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ بدافع الغيرة الدينية وصيانة وحدة المسلمين، من أجل تأليف هذا الكتاب، إذ رأى أن الطعن في مجالس الذكر والتصوف اعتداء على أعراض الذاكرين وإخلالا بجرمة أهل النسبة، وما يجزّه من فتنة وتمزيق للصف. واعتبر أن منشأ الخلل هو ضعف الفقه في تعريف المعروف والمنكر، وسوء وضع النصوص في غير مواضعها، والتعجّل في التبديع والتضليل بلا بيّنة صريحة ولا مراعاة لأصول الاجتهاد². كما أكّد أن الاجتماع على الذكر مشروع دلّت عليه نصوص عامة وخاصّة وآثار مستفيضة، وأن إطلاق حكم البدعة على أعمال يشهد الشرع بأصولها يفضي إلى تعطيل شعيرة الذكر، وإدخال الشك على العوام. ومن ثمّ كتب للذّب عن الذاكرين، وتقويم المفاهيم في حدّ البدعة وتقسيماتها، والتنبيه إلى خطورة التعميم في الطعن بأهل التصوف.

- **الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف:** رسالة ألّفها الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي ردّاً على مقال نشره أحد علماء المدينة المنورة في مجلة الشهاب (عدد 174) وجّهت انتقادات لاذعة للطرق الصوفية، فنشر ردوده أولاً في جريدة البلاغ الجزائري سنة 1929 بتوقيع "الناصر معروف"، ثمّ جمّعت في كتيب وطُبعت بتونس سنة 1931³. لبيان اختلال المقال ناقد التصوف في المبني والمعنى، وفساد مصادر احتجاجه، ولدفع التهمة عن التصوف بإقامة الأدلة والنقول عن كبار علماء الأمة على امتداد العصور، تثبيتها لمشروعيتها ومجده ودرءا لما رآه تجنيا يفضي إلى تبديع التصوف ومحو مكانته بين علوم الدين.

- **القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد:** الدافع المباشر لتأليف هذا الكتاب هو الردّ على اعتراض بعض المشايخ الذين أنكروا على العلاويين ملازمتهم ذكر الاسم المفرد "الله"، محتجّين بأنّه

1 - العلاويّ، المواد الغيضية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1989م، ص9-10.

2 - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج5، ص8-9.

3 - العلاويّ، رسالة الناصر معروف في الذّب عن مجد التصوف، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1990م، ص6.

غير مرّكب فلا يُعدّ عند النحاة كلاماً، وبأنه لم يثبت عن السلف بهذه الصيغة؛ فجاءت الرسالة مكتوباً موجهاً إلى أحد المعترضين لتصحيح هذا المبنى، وبيان أن اصطلاح النحاة لا يصلح حكماً على باب الأذكار، وأن الميزان الشرعي هو عموم نصوص الذكر وإطلاقه زماناً ومكاناً وصيغة، والاستشهاد بأقوال أئمة التصوف والفقهاء والتفسير¹، ثم طُبعت لاحقاً مستقلة بعد نشرها أولاً في البلاغ الجزائري بناء على طلبات قراء كثير.

- **دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار:** بعد أن مهّد الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ لمعاني الصلاة والسلام وبيّن تمييزهما بين التجلي والحفظ، انتقل إلى شرح صيغة مخصوصة جعلها موضع البيان التفصيلي في الكتاب، مفككاً ألفاظها ودلالاتها على الحقيقة المحمدية وأنوار الأسماء والصفات؛ وفيما يلي نص الصيغة كاملة كما أوردتها ودار عليها شرحه: "اللهم صلِّ وسلِّم بأنواع كمالاتك، في جميع تجلياتك، على سيدنا ومولانا محمد، أول الأنوار الفائضة من بحر عظمة الذات، المتحقّق في عالمي البطون والظهور بمعاني الأسماء والصفات، فهو أول حامدٍ ومتعبّدٍ بأنواع العبادات والقربات، والممدّد في عالمي الأرواح والأشباح لجميع الموجودات، وعلى آله وأصحابه صلاة تكشف لنا النقاب عن وجهه الكريم في المرائي واليقظات، وتعرّفنا بك وبه في جميع المراتب والحضرات، والطف بنا يا مولانا بجاهه في الحركات والسكنات، واللحظات والخطرات، سبحان ربك ربّ العزة عما يصفون، وسلامٌ على المرسلين، والحمد لله ربّ العالمين"². كما ختم العلاويّ الكتاب بالتبرك بصيغة موجزة عُرفت بالصلاة العلاوية: "اللهم يا من جعلت الصلاة على النبي من القربات، أتقرب إليك بكلّ صلاة صلّيت عليه من أول النشأة إلى ما لا نهاية للكمالات".

- **معراج السالكين ونهاية الواصلين:** شرح الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ في هذا الكتيب منظومة شيخه سيدي محمد بن الحبيب البوزيدي، وقد تناولها العلاويّ بيتاً بيتاً لبيان مراتب السلوك وأحوال الفناء والبقاء على طريقة أهل الأذواق.

لما فنيْتُ الفناء ما بقيتُ إلا أنا	***	في الحسّ وفي المعنى أنا الطالبُ المطلوب
شرابي لي مّيّ وسريّ في الأواني	***	حاشا يكون الثاني أنا الشاربُ المشروب
أنا الكأسُ والخمرُ أنا البابُ أنا الحضرة	***	أنا الجمعُ أنا الكثرةُ أنا المحبُّ المحبوب

1 - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج 5، ص 276.

2 - العلاويّ، دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبيّ المختار، ط3، المطبعة العلاوية، 1991م، ص 16-17.

من الغفلة يقطئه كسيتيه بنعم الثوب	***	كم من مُريدٍ سقيته من قيودٍ فكّيته
والأشيا بي قامت أنا رافع الحُجُب	***	أنا الذي ظهرت خمرتي مّي فاضت
بالقرب مع الأمان اللّي يتبعك محبوب	***	ناداني من كلّ امكان اصدع وبشّر الإخوان
بالقرب والمزيد حاشا مريدك محبوب	***	ناداني يا بوزيدي أصدع وبشّر عبادي
نسقي من أتى عندي يشرب غاية المشروب	***	الحمد لله الذي قوى لي أمدادي ¹
يغيب في ذات الغاني ويشاهد علام الغيوب	***	يشرب كأس المعاني يفنى عن كلّ فان
يا ذا الجود والجلاله يا مفرج الكرب	***	صلّ يا ربّ على من نوره تجلّى

- برهان الخصوصية في الطريقة البوزيدية: ألف الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي هذا كتاب لإثبات خصوصية طريقته من جهة السند التربوي والاتصال الروحي بشيخه العارف بالله مولاي محمد البوزيدي، عبر ترجمة وافية لمناقبه وبيان معالم منهجه في التربية والسلوك، وتوثيق سلسلة العهد وأصول الذكر وآدابه بصيغة عملية موجزة².

- النور الضاوي في حكم ومناجاة الشيخ العلاوي: يضم أدعية ومناجاة وحكما للشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، صيغت بلغة ذوقية تُنمي حضور القلب وتزكية النفس على قاعدة الجمع بين الشريعة والحقيقة. يتناول الكتيب مقامات العبودية كالاتقار والإنابة والمراقبة، ويوجّه المريد إلى أصول السلوك³

- النموذج الفريد المشير لخالص التوحيد: عالج فيه الشيخ العلاوي قضية وحدانية واجب الوجود، وكيف أن الكائنات بأسرها مظاهر دالة على وحدانيته وقدرته. وكشف عن معنى انطواء جميع الكتب المنزلة في نقطة "بسم الله الرحمن الرحيم"، وذهب إلى أنّ النقطة تشير إلى عظمة الذات المقدسة، وهي المقام المعبر عنه بمقام الوحدة، وأنّ الألف هي مركز الوجود، وهي إشارة إلى الذات المستحقة للربوبية، وأنّ الباء هي التجلي الأخير، وهي الروح الأعظم⁴.

- مفتاح الشهود في مظاهر الوجود: بيّن العلاوي أنّ دافعه لتأليف "مفتاح الشهود" كان تدبره

1 - العلاوي، معراج السالكين ونهاية الواصلين، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1992م، ص37-38.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 5، ص 400.

3 - أنظر: المصدر السابق، ص 475.

4 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 1، ص 76.

لعوالم الخلق وحركات الأفلاك وما يرد عليه من واردات غيبية تشغله عن غير العلويات، فاستشار شيخه البوزيدي فنصح بتدوين ما يرد عليه ليستريح، فسطرّ الكتاب وسكن عنه الانجذاب¹. يدور الكتاب حول محاور توحيدية ومعرفية كبرى: الحديث عن الحضرتين الأحادية والواحدية وتجلي الأسماء والصفات، والصفات والأفعال الإلهية وأيام الله، وبداية الخلق من الدخان وتدرّج الإيجاد، وسعة العوالم وإمكان عمران الكواكب، وموقع الأرض بين السماوات، وشرح حركات الشمس والأرض والقمر وأسباب الفصول والخسوف والكسوف، وتصوير السماء والكرسي والعرش بوصفها تمثيلات للسعة الإلهية لا للتجسيم، وطبائع العناصر وتركيب الأرض والرياح والأمطار والزلازل، وبيان أن اليومين في خلق الأرض من أيام الله لا يلزم أن يكونا يومنا الفلكي، ثم قصة الإنسان الأول ومعانيها التربوية ومعالجة الروح وعجز العقل عن كنهها، وختاماً تقرير قرب الميعاد.

1.4- مصنفاته في الفلسفة:

– الأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية: كتاب يتكوّن من سبعة وعشرين مبحثاً، يعالج فيه الشيخ العلاويّ قضايا الإنسان والمجتمع من منظور ديني وفلسفي. يناقش موضوعات مثل ماهية الإنسان، أصناف الناس، دور الضمير، وجود الله، العلاقة بين العقل والدين، وظيفة الشرائع الإلهية، وأثر الفلسفة الصحيحة في تعزيز التوحيد. كما يرفض العلاويّ الربط التلقائي بين الفلسفة والإلحاد²، ويؤكد أن الفلسفة الروحية الحقة تعزز الإيمان وتكشف آيات الله في الوجود. الكتاب يربط بين التأمل العقلي والتجربة الروحية، ويؤسس لفلسفة متجذرة في التصوف الإسلامي.

– مظهر البيّنات في التمهيد بالمقدمات: صدر هذا الكتاب للشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ كمقدمات فكرية صاغها تمهيداً لأجوبته عن "الأسئلة العشرة" التي بعث بها فرنسيون وعرب مسيحيون بعدما أقرّوا بالتوحيد والنبوة، وطلبوا جواباً مؤسساً على القرآن والحديث ومنسجماً مع المعقول العصري؛ فجمعت المقدمات ونشرت مستقلة لتيسير تلقّي الأجوبة اللاحقة³. يبني العلاويّ فيها برهان الحاجة المزدوجة لدين يزكّي الباطن وقانون يسوس الظاهر، وينقد الاكتفاء بالقوانين الوضعية أو صوت الضمير دون وازع إيماني، ويبيّن ثبات مقاصد الشرائع الإلهية مقابل تقلب تشريعات البشر بالأهواء، ويدعو

1 - العلاويّ، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ط3، المطبعة العلاوية، مستغانم، ص15.

2 - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج5، ص644.

3 - العلاويّ، مظهر البيّنات في التمهيد بالمقدمات، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1986م، ص5.

لا احترام عموم الرسالات مع اعتبار البعثة المحمدية تميماً لبشارات الإنجيل وموافقة لمقتضيات العصر. كما يقرر إجماع البشر على إثبات المدبر مع اختلاف التصور، ويعزو الإلحاد الحديث إلى تصور خاطئ للإله وحدودٍ للعقل توجب الاستنارة بالوحي، ويؤكد أن جوهر الدين واحد تتنوع شرعته بحسب مصالح الأزمنة، وأن القرآن أصل الهداية الراهنة، وأن الإيمان بالمعاد ضرورة أخلاقية واجتماعية لا يستغني عنها عمران البشر.

5.1- أشعاره:

- ديوان الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي: يضم ديوان الشيخ مجموعة كبيرة من القصائد والمدائح الإنشادية تتنوع بين المدائح النبوية والوجد الصوفي وتعليمات السلوك للمريد، تدور موضوعاته حول التوحيد والشهود ونفي السوى، والمحبة الروحية وتعظيم الحضرة المحمدية والشفاعة والافتداء، مع توجيهات في آداب الطريق كالذكر والخلوة وترك الهوى، إلى جانب معاني الفناء والبقاء والظاهر والباطن ووحدانية الشهود، مع حضور لهوية الطريقة العلاوية وصلتها بالسلسلة البوزيدية¹.

- منظومة الرسالة العلاوية في البعض من المسائل الشرعية: ألف الشيخ هذه الرسالة تلبية لطلب الفقراء وطلاب العلم، ورغبة في جمع أهم أحكام الدين وأصول الاعتقاد وآداب التصوف في متن منظوم سهل العبارة يقرب الفهم للعوام وينفع المبتدئ والمنتهي، وذلك لما رآه من ضعف الفقه ولحن اللسان وحاجة العصر إلى مختصر مُحكم على نهج المرشد المعين مع مزيد إيضاح وبسط. تضمّن الكتاب أبواب العقيدة (أركان الدين والإيمان بالملائكة والكتب والرسول والقدر وما يجب لله تعالى)².

لقد تعدّدت موارد الشيخ العلاويّ التي استقى منها النصوص والشواهد والأدلة وفي هذا دلالة واضحة على سعة اطلاعه، وقوة استحضاره للأدلة التي تؤيد ما يذهب إليه، فقد كان يعتمد بشكل أساسي على آيات القرآن الكريم، وغالبا ما يوردها برواية ورش، مع ميل واضح إلى التفسير الإشاري الذي يستخرج المعاني الباطنية والروحية للنصوص. كما استند إلى عدد كبير من الأحاديث النبوية، مستعيناً بمصادر متنوعة من الصحاح والسنن والمسانيد، ولم يتردد في الاستشهاد بالأحاديث الصحيحة والحسنة وأحياناً الضعيفة أو الموضوعية إذا كان السياق يخدم الفكرة التي يريد إيصالها. إلى جانب ذلك، كان الشيخ العلاويّ مولعا بالشعر العربي، فيستشهد بأبيات مختارة، ويضيف إليها أحيانا ما يناسب

1 - العلاويّ، ديوان سيدي الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ المستغامي، ط6، مطابع الشرطة، القاهرة، 2009م، ص 203.

2 - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج6، ص 255.

السياق، دون التقيد الصارم بأوزان الشعر. كما أكثر من الاستشهاد بأقوال العلماء والآثار في كتبه ورسائله¹.

يمكن القول بأن مؤلفات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ أحدثت نقلة نوعية في الفكر الصوفي الحديث في الجزائر، وذلك لأنّ تأثيره لم يقتصر على تجديد الخطاب الصوفي فحسب، بل امتد ليشمل بعث الروح الدينية والوطنية في مواجهة تحديات الاستعمار الفرنسي وسياسات التغريب. فقد أسهمت أعماله في إحياء التصوف بالجزائر بروح إصلاحية تجمع بين الأصالة والانفتاح على قضايا العصر. كما أن مؤلفاته قدمت نموذجاً متفرداً للخطاب الصوفي، حيث جمعت بين العمق الروحي والبعد الوطني، وأسهمت في ترسيخ الهوية الإسلامية الجزائرية وتعزيز تماسك المجتمع في فترة حرجة من تاريخه.

2- الصحافة والإعلام في المشروع الإصلاحيّ للعلّاويّ:

برزت أعمال الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ الإصلاحيّة في قلب مرحلة عصيبة من تاريخ الجزائر الحديث، حين اجتمعت ضغوط الاستعمار الفرنسي مع محاولات طمس الهوية الدينية والثقافية للشعب الجزائري. أدرك الشيخ العلاويّ مبكراً أن مواجهة هذه التحديات لا تكون إلا بتجديد وسائل العمل الديني والاجتماعي، فجمع بين الأصالة الصوفية وروح العصر، وسخر الصحافة والتعليم والجمعيات لخدمة قضايا الإصلاح والدفاع عن العقيدة والوطن، ليصبح بذلك واحداً من أبرز رواد النهضة الروحية والفكرية في الجزائر.

لم يكن مألوفاً في الأوساط الصوفية الجزائرية أن ينشغل شيوخ الطرق بتأسيس الصحف أو نشر المقالات، لكن الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ غيّر هذا الواقع، فكان من أوائل من أدركوا أهمية الإعلام في زمن الاحتلال الفرنسي. فبادر إلى الإشراف على إصدار الجرائد والكتابة فيها، ليصبح أوّل شيخ صوفي يطلق صحيفة في الجزائر، في وقت كان فيه كثير من كبار العلماء منشغلين بمناقشة جواز طباعة المصحف الشريف. حيث سبق العلاويّ عصره حين استشرف أثر الإعلام في تشكيل العقول وتوجيه المجتمع، فساهم عبر الصحافة في إثراء النقاش الفكري، وشجع على حرية التعبير وتبادل الآراء، ليؤسس بذلك تقليداً جديداً في العمل الصوفي والإصلاحي بالجزائر².

سعى الشيخ العلاويّ من خلال صحفه إلى جمع شتات البقية الصالحة في الأمة الجزائرية، ليعالج

1 - أنظر: العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج1، ص 91-92. (بتصرف)

2 - أنظر: خالد بن تونس، التصوف الإرث المشترك، ص163. (بتصرف)

أمراضها ويواجه انحرافات أبنائها من دعاة التجديد والتفرنج والإدماج والتجنيس. كما دافع عن التصوف، واستمال كلّ من يمكنه إصلاح حال الأمة من أبنائها. "فالصحيفة هي المرآة المجولة لتمثيل ذات الأمة بين الأمم، وهي الوساطة بينها وبين حكومتها، وهي المنبر العام لخطبائها، وهي السائق الوحيد لأفكارها"¹. ففي أوّل جانفي 1923م بمدينة الجزائر، صدرت أوّل صحيفة أسبوعية للشيخ العلاويّ باللغة العربية حاملة اسم: "لسان الدين"، جاء في التعريف بها أنّها: "جريدة دينية سياسية إخبارية وأسبوعية، أسست لإعلاء كلمة الدّين"²، تناولت صحيفة "لسان الدين" قضايا متنوعة، فشنت حملة قوية ضد تفرنج الشباب وانحرافهم، ودافعت عن سمعة الشيخ العلاويّ، كما ناقشت مسألة الخلافة الإسلامية، وكانت سبّاقة في الدعوة إلى تأسيس جمعية العلماء، وقد تجلّت هذه الروح الإصلاحية في دعوة الصحيفة الصريحة إلى تأسيس كيان ديني موحد يجمع المخلصين من أبناء الوطن، حيث جاء في أحد أعدادها قول الشيخ العلاوي: "لتشكيل حزب ديني يتخلل فروعه سائر القطر، يتألف من رجال مخلصين في أعمالهم، صادقين في أقوالهم، يبذلون سبيل تأييد مشروعهم النّفس والتّفيس، خطتهم في ذلك المناضلة عن الدّين والمحافظة على المروءة"³. غير أنّها ما لبثت أن توقفت بعد إصدار اثني عشر عددا منها.

وبعد توقف صحيفة "لسان الدين"، لم يتوقف الشيخ العلاويّ عند هذا الحد، بل سارع إلى اتخاذ خطوة أكثر جرأة تمثلت في اقتناء مطبعة خاصة للطريقة، حتى تكون تعاليمه مسموعة في بلدان المغرب العربي وفي منطقة الشرق الأوسط، حيث كان من الضروري أن تكسب الطّريقة مطبعة خاصة بها، وحصل ذلك في 22 نوفمبر 1924م، ثمّ أنشأ صحيفة "البلاغ الجزائريّ"، التي صدر العدد الأوّل لها بتاريخ 18 جمادى الثاني 1345هـ الموافق لـ 24 ديسمبر 1926م، وبإصدار الطّريقة الصوفية العلاوية لهذه الصحيفة، بعد توقيف السلطات الاستعمارية الفرنسية لرصيفتها الأولى والسّابقة وهي "لسان الدّين"، تسلك الطّريقة مسلكا جديدا في أسلوب عصري، في الدّعوة إلى الله، ونشر الطّريقة العلاوية، وهي كيفية فضلى في الاتصال، ومبادرة منها في وقت مبكر يدل على الذّكاء ومسيرة للتّطور

1 - البلاغ الجزائري، عدد 1، 18 جمادى الثانية 1345هـ/ 24 ديسمبر 1926م، أنظر: أضاميم المد الساري، ج1، ص56.

2 - محمد صالح آيت عجلت، صحف التّصوف الجزائرية 1920م-1955م، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 2007، ص51.

3 - لسان الدين، عدد 12، 2 شعبان 1341هـ الموافق لـ 20 مارس 1923م، مقال بعنوان: مسلمو الجزائر وحالتهم الدينية.

الاعلامي¹.

في الوقت الذي كانت فيه الصحف الإصلاحية مثل "الشهاب" و"الإصلاح" منبرا لعلماء النهضة لعرض أفكارهم وانتقاداتهم، والدفاع عن رؤيتهم الإصلاحية في مواجهة الطرق الصوفية، جاءت جريدة "البلاغ الجزائري" لتكون صوتا مدافعا عن التصوف والطرقية، ومعبرة عن التيار الصوفي في الساحة الجزائرية. فقد قدمت الصحيفة نفسها منذ عدها الأوّل كمنبر يخدم الدين والوطن، وحرصت على إيضاح المقاصد الدينية والفوائد الشرعية، مع رفض الطعن في أي مذهب داخل الأمة، مؤكدة وسطيتها وبرنامجهما الإسلامي. " وكان مما خصصته الأقدار لهاته الصحيفة من المشارب أن تظهر بلهجة علمية، في صبغة دينية، والمعنى أن خطتها في الكتابة، وغايتها في المحاورة، بذل الجهود في إيضاح المقاصد الدينيّة، والفوائد الشرعية، زيادة على ما ستطرقة إن شاء الله من الأبحاث الهامة، والنصائح العامة، معتمدة على الله في تحقيق الإنتاج، وتقويم الاعوجاج"².

تناولت جريدة البلاغ الجزائري العديد من المواضيع، كتاريخ التصوف منذ نشأته وأقوال أشهر العلماء فيه³، كما تحدثت عن تعاليمه، حيث أوضحت أن الطريقة العلاوية الصوفية تسعى لإكمال رسالة الأنبياء، عن طريق التعريف بجوهر الدين الإسلامي⁴، كما تكلمت عن الإسلام والتبشير⁵، وكتب الشيخ العلاويّ افتتاحيات ومقالات تناولت حال مسلمي الجزائر، حماية الهوية العقدية واللغوية، ومقاومة التنصير والإلحاد والتجنيس، ونقد الآفات الاجتماعية (كالخمر والبغاء والاختلاط)، والدعوة لتطهير التدين من الدجل المنسوب لبعض الطرق، ضمن مشروع يزاوج بين الإحياء الديني والوعي الوطني. تطور إشرافها وتوسّع توزيعها، واستمر صدورها حتى 1948م، فكانت من أبرز منابر العلاويين في تلك الحقبة.

حرص الشيخ العلاويّ على الكتابة الهادفة والقلم المسؤول، فنجده يذكر دائما المشتغلين في هذا

1 - محمد صالح آيت عجلت، صحف التصوف الجزائرية 1920م-1955م، ص 69.

2 - البلاغ الجزائري، عدد 1، 24 ديسمبر 1926م. انظر: أضماميم المد الساري، ج 1، ص 56.

3 - البلاغ الجزائري، عدد 34، 26 أوت 1927م، مقال بعنوان: "التصوف والصوفي".

4 - المرجع نفسه، عدد 120، 31 ماي 1929م، مقال بعنوان: "التعاليم العلوية".

5 - المرجع نفسه، عدد 116، 25 أفريل 1929م، مقال بعنوان: "اهتداء أحد المبشرين إلى الإسلام بعد ارتداده عنه".

الحقل بتوخي الحق¹، فوجه لهم النداء قائلاً: "أيها الكتاب الأجداد أسألكم بشرفكم وربكم وإيمانكم، إلا رفقتم بدينكم وأمتكم وإسلامكم، رفقا بأبنائكم وبناتكم، رفقا بأمانة الله التي تركت بين أيديكم حتى تبلغوها إلى من بعدكم، وتذكروا قبل عزمكم على ما تكتبون، أنكم مطلوبون يوم ينادي المناادي بالحق"².
يسجل التاريخ للشيخ العلاوي ريادته حين اقتحم ميدان الصحافة، وهو رجل تصوف، فجمع بين صفاء الروح وجرأة المبادرة. وأظهر بفعله أن الصوفي لا يكتفي بالعزلة والتأمل، بل ينخرط أيضا في قضايا مجتمعه، ويوظف أدوات العصر لخدمة الدين والوطن. بهذا العمل أثبت الشيخ أن التصوف الأصيل قادر على التجدد والمساهمة الفاعلة في نهضة الأمة، ليبقى أثره الإعلامي شاهدا على وعيه وجرأته في زمن التحديات.

3- الأنشطة الدعوية والاجتماعية: (جمعية الوعظ والاحتفال السنوي):

برزت جمعية الوعظ والإرشاد كواحدة من المبادرات الإصلاحية التي أطلقها الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي في أواخر حياته، في سياق سعيه الدؤوب لتعزيز الوعي الديني وترسيخ القيم الإسلامية في المجتمع الجزائري. جاءت هذه الجمعية لتكون إطارا منظما لنشر الأخلاق الحميدة، وتلقين العقيدة الصحيحة، وتفعيل دور الوعظ والتذكير بين مختلف فئات المجتمع. وقد عكست هذه الخطوة حرص الشيخ العلاوي على الجمع بين العمل الروحي والمؤسسي، وتأكيد أن الإصلاح الديني والاجتماعي لا يكتمل إلا من خلال العمل الجماعي المنظم، خاصة في ظل التحديات التي كانت تواجه الأمة آنذاك³.

تأسست جمعية الوعظ والإرشاد بوصفها إحدى المؤسسات التي أرسى دعائمها الشيخ العلاوي، انطلاقا من رؤية بعيدة المدى تضمن ديمومة مشروعه الإصلاحية بعد وفاته. فقد قدر، رحمه الله، أن ما بذله من خدمة علمية وروحية طوال خمسة عشر عاما من أنشطته مراحل حياته لن يؤتي ثماره ما لم يسند إلى إطار مؤسسي ثابت. ومن ثم أنشأ الجمعية لتكون نظاما قارا يحفظ جهود الأحياء الدينيين، ويواصل

1 - رزقي بن عومر، نادية درقام: "الممارسة الدينية والسياسية في حياة الشيخ العلاوي"، (مقال)، الحوار المتوسطي، المجلد التاسع، العدد 2، سبتمبر 2018م.

2 - البلاغ الجزائري، عدد 59، 3 رمضان 1346هـ الموافق لـ 24 فيفري 1928م، أنظر: مقال "تبعه الصحافة والصحافيين"، أضاميم المد الساري، ج1، ص245.

3 - أنظر: عبد القادر بن طه الملقب بدجاج البوزيدي، الضياء اللامع في تعريف منبع النور الساطع سيدي الشيخ العلوي المستغامي الذي هو لعلمي الشريعة والحقيقة 1869-1934م، مطبعة دار هومه، ص117. (بتصرف)

تنمية الوعي، ويحول دون تلاشي آثار العمل بانتهاء الأعمار؛ تأكيداً لكون الإصلاح عملاً جماعياً مستداماً، لا مبادرات عابرة تُقاس بنجاح صاحبها في حياته الخاصة، بل بقدرتها على الاستمرار لخدمة الدين والمجتمع¹.

مثّلت جمعية الوعظ والإرشاد امتداداً عملياً لفكر الشيخ العلاوي الإصلاحية، حيث جسّدت رؤيته في ضرورة العمل الجماعي المنظم لنشر القيم الإسلامية وتعزيز الوعي الديني في المجتمع. وبرغم بساطة الإمكانيات وظروف المرحلة، فقد تركت هذه الجمعية أثراً واضحاً في محيطها، وأسهمت في ترسيخ روح التعاون والتكافل بين أبناء الأمة، لتظل شاهداً على إخلاص الشيخ العلاوي وحرصه على خدمة دينه ووطنه حتى آخر أيام حياته.

أقام الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي احتفالاً سنوياً بدأه في زاويته الكبرى بمستغانم عام 1922م، ثم نقله إلى الجزائر العاصمة في عام 1925م. شكّل هذا الاحتفال فضاءً خصباً للتبادل الفكري، والحوار البناء، والنقاش المثمر بين العلماء والمفكرين، حيث اجتمع فيه المسلمون من مختلف المناطق والتوجهات، ليكون بذلك منصة حيوية للحوار والتشاور في قضايا الدين والمجتمع². سعى الشيخ العلاوي من خلال هذا المؤتمر إلى تحقيق وحدة المسلمين ومواجهة مظاهر التغريب والجهل التي كانت تثقل كاهل الأمة. جمع هذا الحدث الجزائريين والمغاربة والتونسيين وغيرهم من مختلف المشارب، ووضعه تحت إشراف لجنة علمية تضمن جودة النقاش وتنوعه. ألقى العلماء فيه دروسهم بعدة لغات، منها العربية والفرنسية والشلمية، ليصبح المؤتمر ملتقى حقيقياً للتواصل والتآخي بين المسلمين على اختلاف مناطقهم وتوجهاتهم.

أبقى الشيخ على الوسائل التقليدية التي تصقل وتهذب شخصية الفرد، تصهره داخل البنية الروحية للطريقة، كالأوراد والمذكرات والدروس المسجدية والسياسة الروحية، لكنه أضاف إليها وسائل أكثر عصريّة مما لم يكن معروفاً عند باقي الطرق الصوفية، كالصحافة والتأليف والتعليم وتأسيس الجمعيات والنوادي والمساهمات الفكرية والعلمية³.

1 - البلاغ الجزائري، عدد 463، الجمعة 3 مارس 1939م.

2- ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغامي حياته ومآثره، ص 265-266.

3 - محمد موري: "السلمية كثقافة بين تولستوي وأحمد بن مصطفى العلاوي"، (مداخلة)، الملتقى المغاربي: تعزيز قيم السلام والعيش المشترك في المنطقة المغاربية نحو حوار بناء وأمن مجتمعي، مؤسسة جنة العارف، مستغانم، 29-30 أكتوبر 2021م.

خلاصة الفصل الأوّل:

لقد حاولت أن أثبت في هذا الفصل أن تشكّل المشروع العرفاني العقدي عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ تبلور ضمن معادلة تاريخية مركّبة جمعت ثلاثة عوامل حاسمة: ضغط الواقع الاستعماري المرير وما خلّفه من خلخلة في الهوية الوطنية والدينية والبنية الاجتماعية للمجتمع الجزائري، وتحولات النشأة والتكوين، ثم ما أنجزه العلاويّ عملياً من تأسيس الزوايا وتوسيع حضورها، وما حرّره فكرياً عبر مؤلفاته، مضافاً إليه ما راكمه من رحلات وأسفار داخل الجزائر وخارجها، وهي العناصر التي نقلت تجربته من نطاق فردي إلى مشروع عام ذي امتداد واسع.

فعلى مستوى السياق، أبرز الفصل أن الجزائر مطلع القرن العشرين وقّرت أرضية قاسية دفعت نحو صياغة خطاب ديني يتجاوز حدود الوعظ إلى ترميم الهوية عبر التعليم وإنشاء الزوايا والعمل الاجتماعي، ما يفسّر حضور البعد الإحيائي الإصلاحية العملي والتربوي في التجربة العلاوية والتماهي بين الروحي والمدني. وعلى مستوى التكوين، تبيّن أن تلقي العلاويّ على يد شيخه "البوزيدي" كان المنعطف الأبرز في تشكّل رؤيته؛ إذ مهّد له طريق التربية والسلوك، ووجّه مداركه نحو الجمع بين العلم والعمل، وهو ما انعكس لاحقاً في تصوراته للعقل والذوق ضمن بناءه العقدي. أما على مستوى الامتداد العام، فقد وُظّفت الوسائط الحديثة من مطابع وصحف وجمعيات، والزوايا العابرة للحدود مما حوّل الرؤية إلى مشروع متشابك يزاوج بين التربية الروحية وخدمة الشأن العام، وهو ما أسّس لبعد تأثيري يشرح سعة حضور العلاويّ في المغرب العربي والمشرق وأوروبا.

إنّ معطيات هذا الفصل ترسم ملامح رؤية متماسكة لدى الشيخ العلاويّ تشدّ عناصرها إلى أصل واحد، وتعيد ترتيب العلاقة بين المعرفة والعمل في أفق يخدم غاية التوحيد ويبقي الدين حياً في الناس والواقع المعاش. وبناء على ما تبلور من ملامح، يحق لنا الآن أن نطرح السؤال الآتي: ما المنهج الذي به أعاد الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ تشكيل وظيفة العقل ضمن نسقه العرفاني بحيث يعمل تحت سلطان الوحي، وتبقى أدوات التمييز الكلامي فاعلة، تمهيداً لفهم النظر والاستدلال في مشروعه؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عنه فيما يأتي.

الفصل الثاني:

مصادر المعرفة وإثبات وجود الله تعالى في عرفان الشيخ

العلاوي

المبحث الأول: المعرفة وطرق تحصيلها بين المنظور الكلامي والعرفاني

المطلب الأول: المعرفة وطرق تحصيلها عند المتكلمين

المطلب الثاني: المعرفة وطرق تحصيلها في عرفان الصوفي

المطلب الثالث: العلم والمعرفة في منظور الشيخ العلاوي

المبحث الثاني: التكليف وأوليائه في الفكر الكلامي وعرفان الشيخ العلاوي

المطلب الأول: الأسس العقلية للتكليف في الفكر الكلامي

المطلب الثاني: التكليف في المنظور العرفاني للشيخ العلاوي

المبحث الثالث: وجود الله تعالى بين الأدلة الكلامية والتجليات العرفانية عند الشيخ

العلاوي

المطلب الأول: مفهوم الوجود الإلهي وأدلته عند المتكلمين

المطلب الثاني: وجود الله تعالى وتجلياته الإيمانية عند الشيخ العلاوي

تمهيد:

يحاول هذا الفصل أن يبحث في كيفية إدماج الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي لآليات النظر العقلي داخل نسق عرفاني يُبقي الوحي مصدرا محكما، ويجعل العقل خادماً منضبطاً، والذوق شاهداً مُهذباً بالتزكية. فالعقل عند الشيخ العلاوي ينتقل من كونه آلة تقريرية تحكم بالوجوب والجواز والاستحالة إلى عقل نوراني شهودي يُعالج مسائل الاعتقاد ضمن أفق توحيد يوازن بين الدليل والذوق.

تنطلق الدراسة في هذا الفصل من فرضية التكامل بين مصادر التلقي الثلاثة في مشروع الشيخ العلاوي؛ حيث تتساند نصوص الاعتقاد مع مجاهدات السلوك، فتترقى أدوات البرهان بضيء البصيرة، ويُضبط الذوق بحدود الشريعة الإسلامية. ومن ثمّ يعاد توظيف الأحكام العقلية الثلاثة داخل سياق معرفي: يُفهم الوجوب في ضوء شهود الأحدية، وتُنظّم دائرة الجائز بشرط الشرع، وتُؤطر الاستحالة بتنزيه يردع التخيل المجاوز لحدود الاعتقاد.

سيعالج الفصل محاوره في ثلاث مسارات: تفسير مفهوم العقل عند الشيخ العلاوي بين الجدلي والشهودي، مع بيان موقع الأحكام العقلية في بناء الاعتقاد بعد إعادة تعريفها عرفانياً، وتتبع أثر التجربة الروحية في ترقية أدوات الاستدلال وضبطها بنصوص التوحيد والصفات تمهيداً للمقارنة الموسعة في الفصل الذي يليه.

وعلى ضوء ما سبق، تبرز جملة من التساؤلات التي تحدّد نطاق هذا الفصل وتوجّه مسارات بحثه:

- كيف يُعيد الشيخ العلاوي بناء وظيفة العقل ضمن نسق عرفاني يجعل الوحي ميزاناً حاكماً، ويُقي أدوات التمييز الكلامي فعالة عبر ترقية العقل من الجدلي إلى الشهودي؟
- إلى أي مدى تُفضي هذه الصياغة التكاملية بين النظر والذوق إلى تجاوز عملي لثنائية الجدل الكلامي والذوق، بما يُنتج بنية معرفية قادرة على الاستجابة لتحديات الواقع العقدي المعاصر؟

المبحث الأول:

المعرفة وطرق تحصيلها بين المنظور الكلامي والعرفاني

يُعدّ البحث في مفهوم المعرفة وطرق تحصيلها من القضايا المحورية في الفكر الإسلامي، إذ شكّل هذا الموضوع أساساً لبناء التصورات العقدية لدى مختلف المدارس الإسلامية، وفي مقدمتها علم الكلام والتصوف. فقد انشغل المتكلمون منذ البدايات الأولى بتحديد ماهية المعرفة، وبيان مصادرها، ووضع الضوابط المنهجية لتحصيلها، باعتبارها المدخل الرئيس لإثبات العقائد والدفاع عنها. في المقابل كان للصوفية رؤيتهم الخاصة التي مزجت بين النقل والذوق، ووسّعت أفق المعرفة لتشمل التجربة الروحية والكشف العرفاني، إلى جانب الأدوات التقليدية كالخس والعقل.

ينطلق هذا المبحث من إشكالية مركزية: كيف تتحدد المعرفة وطرق تحصيلها في المنظور الكلامي، وإلى أي مدى تتمايز عنها في الرؤية العرفانية الصوفية؟ وما حدود التداخل والاختلاف بين هذين المسارين في بناء التصور الإسلامي للمعرفة؟ تتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة تتعلق بطبيعة العلم والمعرفة عند المتكلمين، وأدوات تحصيلها، ثم كيفية انتقال التصوف إلى توسيع مفهوم المعرفة ليشمل الخبر والمكاشفة والعلم اللدني، وصولاً إلى خصوصية معالجة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي لهذه المسائل، بوصفه أحد أبرز المجددين في الفكر الصوفي الجزائري الحديث.

تكتسي هذه المقارنة أهمية خاصة في ضوء التحوّلات الفكرية التي شهدتها العالم الإسلامي في العصر الحديث، حيث برزت الحاجة إلى إعادة قراءة التراث الكلامي والصوفي في ضوء تحديات العقلانية الحديثة، وتجديد الخطاب الديني بما يحقق التوازن بين مقتضيات البرهان العقلي وتحليلات الذوق الروحي. ومن هنا جاء هذا المبحث ليعرض أولاً موقف المتكلمين من المعرفة وطرق تحصيلها، ثم ينتقل إلى الرؤية العرفانية الصوفية، وأخيراً يُبرز كيفيات معالجة الشيخ العلاوي لهذه الإشكاليات.

يمهّد المبحث الأول الطريق أمام القارئ لفهم الأسس النظرية والمنهجية التي انطلق منها كل من المتكلمين والصوفية في بناء مفهوم المعرفة، وبهيمى الأرضية لاكتشاف خصوصية الخطاب العرفاني عند الشيخ العلاوي، في تفاعله مع قضايا العقل والنقل والذوق ضمن الدرس العقدي الإسلامي الحديث.

المطلب الأول: المعرفة وطرق تحصيلها عند المتكلمين

يمثل الحديث عن المعرفة وطرق تحصيلها عند المتكلمين مدخلا أساسيا لفهم البناء العقلي والمنهجي الذي تأسست عليه علوم العقيدة في الفكر الإسلامي. فقد انشغل المتكلمون منذ وقت مبكر بتحديد معنى العلم والمعرفة، وبيان أقسامها، وتوضيح الطرق التي يمكن للإنسان من خلالها الوصول إلى إدراك الحقائق، سواء كانت متعلقة بالعالم المشاهد أو بعالم الغيب. ويبرز في هذا السياق حرصهم على التفريق بين العلم الإلهي المطلق والعلم الإنساني المكتسب، وعلى تصنيف العلوم بحسب مصادرها ووسائل تحصيلها.

تنطلق إشكالية هذا المطلب من سؤال محوري: كيف نظر المتكلمون إلى مفهوم المعرفة، وما هي الأدوات التي اعتمدها في تحصيلها؟ وهل هناك تمايز جوهري بين الحس والعقل والخبر في بناء المعرفة الكلامية؟

ويكتسب هذا المطلب أهميته من كونه يسلط الضوء على الأسس النظرية التي اعتمدها المتكلمون في بناء تصوراتهم حول المعرفة، ويبرز كيف أن الحس والعقل والخبر شكّلت معا منظومة متكاملة في تحصيل العلم، مع اختلاف في ترتيبها وأولويتها بين أعلام المدرسة الكلامية. كما يوضح كيف أن العقل، رغم مكانته المركزية، ظل مرتبطا بالحس والخبر، ولم يُترك ليعمل بمعزل عن الوحي أو التجربة الحسية.

1- مفهوم العلم والمعرفة عند المتكلمين:

في الفكر الكلامي الإسلامي، غالبًا ما يُستعمل مصطلحا "العلم" و"المعرفة" على سبيل الترادف، إذ يشير كل منهما إلى إدراك الشيء على ما هو عليه بشكل مطابق للواقع. غير أن بعض العلماء فرّقوا بينهما من حيث الدلالة والسياق؛ فالعلم عندهم هو الإدراك الجازم الذي لا يحتمل النقيض، بينما المعرفة قد تُطلق على إدراك الشيء بعد الجهل به، أو على إدراك جزئي لا يبلغ مرتبة اليقين الكامل. ولهذا التمييز أهميته في ضبط المفاهيم عند تناول مسائل المعرفة وطرق تحصيلها في علم الكلام، إذ يؤثر في بناء التصورات العقدية والمنهجية لدى المتكلمين.

قبل البدء في الحديث عن المعرفة وطرق تحصيلها عند المتكلمين سنحاول أن نشير أولاً إلى مفهوم المعرفة والعلم وأقسامه من أجل توضيح الطريق الصحيح في البحث عن الحقيقة والوصول إلى نوع المعرفة.

يذهب الجويني (419 - 478هـ) إلى أن العلم هو: "معرفة المعلوم على ما هو به، وقول بعضهم: العلم تبين المعلوم على ما هو به. ومنها: العلم ما أوجب كون محله عالماً، ومنها قول طائفة: العلم ما يصبح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه"¹. شملت جملة الجويني العديد من المعاني والتعريفات منها: - أن العلم هو: "معرفة المعلوم على ما هو به" و "العلم تبين المعلوم على ما هو به": العبارتان معا تشيران إلى المفهوم نفسه، وهو أن العلم هو الإدراك والتوضيح الصحيح للمعلوم كما هو في واقعه. فالعلم عند الجويني لا يقتصر فقط على المعرفة، بل يشمل أيضا توضيح الحقيقة كما هي.

- "العلم ما أوجب كون محله عالماً": العلم في هذا السياق، هو الوسيلة التي تجعل الشخص أو المحل يعتبر عالماً. أي أن العلم هو ما يفضي إلى كون الشخص عالماً، إذ لا يتحقق العلم إلا إذا كانت المعرفة تُوجد هذه النتيجة.

- "العلم ما يصبح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه": فالعلم هو ما يترتب عليه من اتصف به القدرة على تنفيذ الأفعال بصورة صحيحة ومتقنة وفقا للمعرفة الكسبية.

يرى الباقلاني (338 - 403هـ) أنه لا يوجد فرق جوهري بين العلم والمعرفة، إذ يقول: "معرفة المعلوم على ما هو به، فكل علم معرفة، وكل معرفة علم". يدل هذا على أن الباقلاني يعتبر كلا المصطلحين متكافئين في الدلالة، ويركز على مطابقة الإدراك للواقع². أما الآمدي (440-513هـ) فقد عرّف العلم بأنه: "صفة يحصل بها لنفس المتّصف تمييز حقيقة ما، غير محسوسة في النفس، حصل عليه حصولاً لا يتطرق إليه احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه"³. بهذا التعريف، يشدد الآمدي على أن العلم هو صفة تُمكن الذات من تمييز الحقيقة تمييزاً يقينياً، ويحتاط بذلك من إدراك المحسوسات أو الظنون، ليجعل من العلم إدراكاً لا يعتره احتمال الخطأ.

1 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م، ص12.

2 - أبو بكر القاضي الطبيب الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، ط2، 2000م، ص13.

3 - سيف الدين الآمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط2، ج1، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، 2004م، ص78.

ويظهر أنّ الاستعمال العام لمصطلح العلم عند المتكلمين هو نفسه مصطلح المعرفة، حيث يفضيان في مفهومها الجوهرية إلى الانتهاء عند حد إدراك الشيء على ما هو عليه أو اعتقاد الشيء على ما هو به، وإن ذكروا بعض الاختلاف بينهما والتي لا تعد جوهرية¹.

2- أقسام وأنواع العلم عند المتكلمين:

قسم القاضي أبو بكر الباقلاني العلم إلى قسمين رئيسيين: "الأول: علم الله سبحانه، وهو صفته لذاته، وليس بعلم ضرورة ولا استدلال، قال الله تعالى ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: 166] "دلّت الآية على أن الله تعالى علما، وذلك لأنها تدل على إثبات علم الله تعالى، ولو كان علمه نفس ذاته لزم إضافة الشيء إلى نفسه وهو محال"²، وقال ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [فاطر: 11]، "وقال ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ [هود: 14]، فأثبت العلم لنفسه، ونصّ على أنّه صفة له في نص كتابه. والقسم الآخر: علم الخلق، وهو ينقسم قسمين: فقسم منه علم اضطرار، والآخر علم نظر واستدلال"³. يبرز من خلال هذا التقسيم عند الباقلاني الفرق الجوهرية بين العلم الإلهي الأزلي المطلق، الذي لا يتغير ولا يكتسب، وبين العلم الإنساني المحدود، الذي يتنوع إلى ضروري ونظري، ويظل دائما نسبيا وقابلا للنقص أو الزيادة. ويؤكد الباقلاني أن العلوم الضرورية بجانبها الحسي والبدهي من خلق الله تعالى، ولا قدرة للإنسان عليها أصلا، فهي مما يجده الإنسان في نفسه دون إرادة أو قصد. هذا التصور يرسخ في الفكر الكلامي مبدأ التمييز بين الخالق والمخلوق في باب العلم، ويؤسس لنظرية معرفية تجعل علم الله تعالى مرجعية مطلقة، بينما يبقى علم الإنسان مكتسبا، متغيرا، ومرتبنا بمحدود الإدراك البشري.

كما قسم الجويني العلم إلى القديم والحادث، فالعلم القديم صفة الباري تعالى القائم بذاته، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة المتقدّس عن كونه ضروريا أو

¹ - زهير بن كنفى، الرؤية النقدية عند محيي الدين بن العربي (أطروحة دكتوراه)، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2017-2018م، ص8. أنظر: راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ط1، مكتبة المؤيد، الرياض، 1992م، ص49.

² - أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج3، ط3، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ، ص268.

³ - الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص13. ينظر أيضا: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987م، ص26.

كسبيا. والعلم الحادث ينقسم إلى الضروري والبديهي والكسبي¹. واعتبر الجويني العلم نوعان: "العلم القديم" و"العلم الحادث".

يظهر من هذا التقسيم عند الجويني أن العلم الإلهي القديم يختص بالكمال والإحاطة المطلقة، بينما العلم الحادث الإنساني متعدد الأنواع، يتفاوت بين ما هو فطري أو بديهي، وما هو مكتسب بالنظر والاجتهاد. ويؤكد الجويني أن هذا التمييز ضروري لفهم الفارق الجوهرية بين علم الله الأزلي المطلق، وعلم الإنسان المحدود المتغير، وهو ما يشكل أساساً في نظرية المعرفة عند المتكلمين.

ويرى البغدادي (429-513هـ) بأن أهل السنة يقسمون علم الناس إلى ثلاثة أنواع: علم بديهي، وعلم حسي، وعلم استدلالي². فالعلم "البديهي" كما قلنا سابقاً هو العلم الذي يدركه الإنسان مباشرة دون الحاجة إلى تفكير، ومن خصائصه أنه علم فطري. والعلم "الحسي" يكتسب عن طريق الحواس فهو علم يعتمد على الإدراك الحسي المباشر. وأما العلم "الاستدلالي" فيحتاج إلى التفكير والاستنباط للوصول فهو علم قائم على الاستدلال العقلي. يبرز هذا التقسيم حرص المتكلمين على بيان تنوع مصادر المعرفة الإنسانية، وتوضيح الفروق بين ما هو فطري، وما هو مكتسب بالحس، وما يحتاج إلى جهد عقلي واستدلال منطقي.

يتضح مما سبق أن المتكلمين ميزوا بين العلم الإلهي المطلق، والعلم الإنساني المحدود، وقسموا الأخير إلى بديهي، وحسي، واستدلالي، مؤكدين بذلك على تنوع مصادر المعرفة ومراتبها. هذا التصور يشكل الأساس النظري لفهم طرق تحصيل المعرفة في الفكر الكلامي، ويمهد للانتقال إلى دراسة أدوات المعرفة بالتفصيل في الفقرات التالية.

3- طرق تحصيل المعرفة عند المتكلمين:

تُجمع كتب علم الكلام على أن طرق تحصيل المعرفة عند المتكلمين تقوم على ثلاثة أسس رئيسية: الحس، والعقل، والخبر. وقد عبّر عن هذا التصور نجم الدين عمر بن محمد النسفي (461-537هـ)، حيث قال: "وأَسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل"³. هذه الأسباب

1 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 13-14.

2 - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد عثمان الخشب، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 280.

3 - سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط 1، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1987م، ص 20.

الثلاثة عند النسفي تشكل إطاراً عاماً ومتكاملاً للوصول إلى العلم، وعليه فإن المصادر الرئيسية لتشكل المعرفة لدى المتكلمين ترجع إلى ثلاثة مصادر هي: الحس، والعقل، والخبر، أو هي: الحس، والسمع، والنظر والاستدلال العقليين. وهو المقرر عند أهل السنة والجماعة ف"أسباب العلم الحادث عن طريق الأشعري ثلاثة: الحواس الخمس الظاهرة السليمة، والخبر الصادق متواتراً كان أو مسموعاً من الرسول المؤيد والعقل"¹. يبرز من خلال هذا التصور حرص المتكلمين على بناء نظرية معرفية متكاملة تجمع بين الإدراك الحسي، والتلقي عن الخبر الصادق، والتأمل العقلي، مع التأكيد على تكامل هذه الأدوات في تحصيل العلم اليقيني. هذا المنهج يعكس التوجه السني في ضبط مصادر المعرفة، ويؤسس لفهم أعمق لمسار البحث عن الحقيقة في الفكر الكلامي الإسلامي.

3-1 الحس:

يرى البغدادي أن الحواس الخمس تُعدّ الأساس الأوّل لتحصيل العلوم الحسية عند المتكلمين، إذ يؤكد أن "الحواس عند أصحابنا وأكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم الحسية"². يعتبر البغدادي أن الوسيلة الأولى والأساسية للإدراك هي الحواس، فهي من أسس المعرفة. و"الحاسة" عبارة عن: "قوة طبيعية في الجسم، وبها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجية عنه وما يطرأ على جسمه من تغيرات، والحواس في العرف العام خمس وهي: البصر والشم والذوق واللمس والسمع"³. فالحاسة هي القدرة الفطرية التي جبل عليها الإنسان، وتمثل وسيلة طبيعية للفهم والإدراك، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧﴾﴾ [النحل: 78]. أما الأمدي فقد وسّع مفهوم الحاسة ليشمل الحواس الظاهرة والباطنة، فعرفها بأنّها: "قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة بالبدن، بعضها ظاهر وبعضها باطن"⁴. وتشمل الحواس الباطنة الحس المشترك، والمصورة، والمتخيلة، والمتوهمة، والحافظة. يبرز من هذا التوسع أن

1 - برهان الدين إبراهيم اللقاني، هداية المرید لجوهره التوحید، حققه وضبط حواشيه: مروان الحسین عبد الصالحین البجاوی، ج1، ط1، دار البصائر، القاهرة، 2009م، ص121-122.

2 - أنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ط1، مطبعة الدولة، إستانبول، 1928م، ص9.

3 - مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص65.

4 - سيف الدين الأمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، ج2، ص108.

المتكلمين نظروا إلى الحس باعتباره مدخلا أساسيا للمعرفة، يجمع بين الإدراك الظاهر والباطن، ويؤسس لبناء التصور المعرفي في الفكر الإسلامي.

هذا، ويبدو أن المدرسة الأشعرية قدّمت المعرفة الحسية على المعرفة العقلية، كما أشار إلى ذلك البغدادي، إذ ذكر أن أبا العباس القلانسي (توفي نحو 350هـ) قدّم العلوم النظرية على الحسية، في حين رأى أبو الحسن الأشعري (260-324هـ)، أن العلوم الحسية أولى، لأنها تعد أصولا للمعرفة النظرية. يعكس هذا الخلاف اختلافا في منهج تحصيل المعرفة بين أعلام المدرسة؛ فالقلانسي اعتبر أن العقل أسبق في الوصول إلى الحقائق الثابتة، بينما أكد الأشعري أن الإدراك الحسي هو الأساس الذي تُبنى عليه بقية المعارف¹. وفي السياق ذاته، ذهب الباقلاني إلى أن العلم الضروري الناتج عن الحواس لا يمكن الشك فيه، لأنه بديهي وواضح². كما أدخل الإيجي المعرفة الحسية ضمن دائرة المعارف الضرورية³.

يتضح أنّ الحس يُعد الأصل الأوّل للمعرفة عند المتكلمين، حيث اعتمدوا على الحواس الخمس كمدخل ضروري لإدراك العالم الخارجي. وقدّمت المدرسة الأشعرية المعرفة الحسية على العقلية، معتبرة أن الإدراك الحسي هو الأصل الذي تُبنى عليه بقية المعارف. إذ تثبت أن كثيرا من العلوم تبدأ بالمحسوسات التي يدركها الإنسان عن طريق الحواس الخمس، ولذلك جعلته في مقدمة طرق العلم الضرورية. كما أُجمع على أن العلم الضروري الناتج عن الحواس يتميز بالبداهة واليقين، ليشكّل بذلك الحسّ نقطة انطلاق رئيسية في بناء التصور المعرفي الإسلامي.

3-2 العقل:

اختلف المتكلمون في وضع مفهوم واحد للعقل، بل وتنوعت مفاهيمهم له نظرا لاستخدامه بطرق مختلفة وللدلالة على معانٍ متعددة، يقول الإيجي (680-756هـ): "اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته وذهب الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقا على معانٍ مختلفة فصار ذلك سبب اختلافهم"⁴. فالعقل عند بعضهم هو غريزة فطرية أودعها الله في الإنسان، كما عبّر عن ذلك الحارث

1 - أنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الإيمان، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، 2003م، ص 17. (بتصرف)

2 - الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 28.

3 - عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، علم الكتب، بيروت، 1979م، ص 14.

4 - المصدر نفسه، ص 31.

المحاسبي (165-243هـ) بقوله: "غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، ثم يطَّلَع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلَّعوا عليه من أن أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم وإنما عرَّفهم الله إيَّها بالعقل منه"¹. أي أنّ العقل منحة ربانية غير محسوسة بالحواس، بل يدرك أثرها في التمييز والفهم. أما الجويني فقد عرَّف العقل بأنّه: "صفة إذا ثبتت بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات"². فهو عنده ملكة أو صفة تمكّن الإنسان من إدراك المسلّمات والبديهيات العقلية، وتؤهله لفهم العلوم النظرية، مع إقراره بأن هناك بعض الضروريات التي يعجز العقل عن إدراكها أو البرهنة عليها.

وذهب الإمام الغزالي (450-505هـ) إلى أنّ العقل هو: "غريزة يتهيأ به إدراك العلوم النظرية، وكأنّه نور يقذف في القلب، والبصر نور في العين. فالعقل غريزة يولد العبد بها، ثم يزيد فيها بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول"³. يجمع الغزالي في تعريفه بين الرؤية الكلامية والعرفانية، فيؤكد على أن العقل قوة فطرية يولد بها الإنسان، لكنه في الوقت نفسه يشبّهه بالنور الإلهي الذي يشرق في القلب، ويجعل القلب موضع الفهم والهداية. ويذهب التفتازاني (722-792هـ) إلى أنّ العقل "هو قوة في النفس بها تستعد للعلوم والإدراكات. وهو المعني بقولهم: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وقيل: جوهر تدرك بها الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدات"⁴. فالعقل عنده قوة فطرية في الإنسان، تحتاج إلى الحواس لاكتساب المعارف، ويجمع بين الاستعداد الفطري والاعتماد على التجربة الحسية في تحصيل العلم.

وقد أبرز البغدادي شمولية مصادر المعرفة عند المتكلمين، فلم يقتصر على العقل والنقل فقط، بل أضاف إليهما المعرفة الشرعية النقلية والمعرفة الإلهامية الكشفية. ويبيّن ذلك بقوله: "العلوم النظرية على أربعة أقسام: أحدها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر، والثاني: معلوم من التجارب والعادات، والثالث: معلوم من جهة الشرع، والرابع: معلوم من جهة الإلهام في بعض الناس"⁵. ويعكس هذا

1 - الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، ط1، دار الفكر، 1971م، ص202.

2 - الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الذيب، ج1، ص96.

3 - الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، ص85.

4 - التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص20.

5 - البغدادي، أصول الدين، ص14.

التصنيف اتساع أفق الفكر الكلامي في إدراك تنوع مسالك المعرفة، حيث جمع بين الدليل العقلي، والتجربة، والوحي، والإلهام، مما يؤكد على شمولية الرؤية المعرفية في التراث الإسلامي. يتضح من آراء المتكلمين أن مفهوم العقل لديهم متنوع، فهو غريزة فطرية، أو قوة نفسية، أو نور إلهي يمكن الإنسان من إدراك العلوم النظرية والبدهييات، لكنه ليس مطلق القدرة ويحتاج إلى الحواس والتجربة لاستكمال المعرفة. كما أظهر البغدادي شمولية مصادر المعرفة عندهم، فجمع بين العقل، التجربة، النقل، والإلهام، مما يعكس رؤية معرفية متكاملة في الفكر الكلامي.

3-3 الخبر:

بوصفه الوحي الإلهي المتمثل في الكتاب والسنة، يُعد أحد المصادر الرئيسة للمعرفة في المنهج الكلامي، إذ يتجاوز حدود الإدراك الحسي والعقلي ليقدم حقائق يقينية تتعلق بالعقيدة وقضايا الغيب، ويشكل وسيلة لنقل المعارف التي يعجز الحس والعقل عن إدراكها بذاتها. من خلال هذا المصدر الرباني، تُحدد الأصول الاعتقادية الكبرى، ويزود الخبر العقل بمنطلقات وقواعد يبني عليها استدلالاته، ليحتل بذلك مكانة مركزية في البناء العقدي، كمصدر يُستقى منه التصور الكلي للحقائق الإيمانية. وقد ميّز سعد الدين التفتازاني بين نوعين من الخبر الصادق: الخبر المتواتر، وخبر الرسول الثابت رسالته بالمعجزة¹. يتضح من هذا التقسيم أن كلا النوعين يشكلان أساسا للمعرفة اليقينية التي تُبنى عليها العقائد الإسلامية، إذ يضمنان وصول الحقائق الإيمانية بعيداً عن الشك أو الظن. وعموماً فقد اتفق علماء الكلام على مفهوم الخبر، لكنهم اختلفوا في تقسيماته بناء على دلالاته ودرجة يقينه. يعتمد تصنيف الخبر على عدة معايير، منها مصدره، عدد الرواة، ودرجة الوثوق به. وبناء على هذه المعايير، ينقسم الخبر إلى:

-الخبر المتواتر: يرى البغدادي أن الخبر المتواتر يُنتج علماً يقينياً مباشراً إذا تعلّق بأمر يمكن إدراكه بالحواس². أما الجويني فذهب إلى أن الخبر المتواتر لا يفيد العلم لذاته، بل العادة هي التي تجعلنا نعتقد صدقه، ويظل احتمال خرق العادة قائماً، مما يجعل المعرفة الناتجة عنه غير مطلقة بل خاضعة لإرادة الله تعالى³. وذهب القاضي عبد الجبار (359-415هـ) إلى أن الخبر المتواتر يولد علماً ضرورياً لا يحتاج

1 - التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 17-19.

2 - البغدادي، أصول الدين، ص 21.

3 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، 412.

إلى برهان أو تفكير، وضرب مثالا بالأخبار عن البلدان أو عن شعائر الدين، حيث يُعلم صدقها اضطراراً¹.

- **خبر الواحد:** خبر الأحاد هو: هو الخبر الذي لم يبلغ حد التواتر، وينقسم إلى درجات: فبعضه لا يفيد الظن ولا يُعمل به، وبعضه يفيد الظن الراجح ويعمل به في بعض الحالات، أما إذا رواه جماعة فوق الثلاثة أو الأربعة فيسمى مشهوراً أو مستفيضاً ويعتبر أعلى منزلة بين أخبار الأحاد². أما البغدادي فيرى أن خبر الأحاد إذا صح سنده وكان متنه ممكناً عقلياً، أوجب العمل به في الأحكام العملية دون أن يفيد العلم اليقيني في العقائد³. ووافق الغزالي: إذ أكد أن خبر الواحد لا يفيد العلم، بل يفيد وجوب العمل فقط، مميزاً بين العلم اليقيني ووجوب العمل بالأحكام العملية بناء على خبر الأحاد⁴.

يتضح أنّ المتكلمين اعتمدوا الخبر المتواتر أساساً للعلم اليقيني، بينما قصرُوا خبر الأحاد على العمل في الأحكام دون العقائد، مؤكدين بذلك التمييز بين درجات الأخبار ودورها في تأسيس اليقين أو مجرد وجوب العمل.

في ضوء ما سبق، يتبين أن المتكلمين أسسوا نظرية معرفية متكاملة تقوم على التمييز بين العلم الإلهي المطلق والعلم الإنساني المكتسب، مع تصنيف دقيق لأقسام العلم بحسب مصادره ووسائل تحصيله. واعتمدوا في بناء المعرفة على ثلاثة أركان رئيسية: الحس، والعقل، والخبر، معتبرين أن كل واحد منها يؤدي دوراً تكاملياً في إدراك الحقائق. وقد منحوا الحس مكانة تأسيسية في المعرفة، وأكدوا على مركزية العقل كأداة لفهم المسلمات والبديهيات، مع الاعتراف بحدوده وارتباطه بالحواس والتجربة. أما الخبر، فاعتبر المصدر الأعلى للمعرفة اليقينية في قضايا الغيب والعقيدة. كما أظهر المتكلمون وعياً بتنوع درجات الأخبار وأثرها في تأسيس العلم أو وجوب العمل، ففرّقوا بين المتواتر الذي يُنتج اليقين، وخبر الأحاد الذي يُعمل به في الأحكام دون العقائد. وتؤكد هذه الرؤية شمولية المنهج الكلامي ومرونته في

1 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط1، مكتبة وهبة، مصر، 1996م، ص 768.

2 - الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ج2، ص32.

3 - البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 324-325.

4 - الغزالي، المستصفى في علم أصول، تحقيق محمد عبد السلام الشافعي، ص 116.

التعامل مع مصادر المعرفة، مع السعي الدائم لتحقيق التوازن بين متطلبات اليقين العقلي والإيماني ومقتضيات العمل الشرعي.

المطلب الثاني: المعرفة وطرق تحصيلها في العرفان الصوفي

تحتل المعرفة في التصوف الإسلامي مكانة محورية، إذ ترتبط عند الصوفية بتحقيق إدراك خاص للحقائق الإلهية والوجودية لا ينحصر في حدود العقل أو الحس، بل يتجاوزهما إلى الكشف والمشاهدة والإلهام. يبني المنهج العرفاني على تركيبة النفس وتصفية القلب، ويعتبر أن المعرفة الحقة هبة ربانية تُمنح للسالك بحسب استعداده الروحي وصفاء باطنه. يهدف هذا المطلب إلى تحليل مفهوم المعرفة في العرفان الصوفي، وبيان أدواتها ومراتبها، مع التركيز على خصوصية التجربة الصوفية في تحصيل العلم مقارنة بالمنهج العقلية، وإبراز كيف تتكامل مصادر المعرفة بين الوحي، والكشف، والعلم اللدني في بناء التصور الصوفي للمعرفة.

1- مفهوم المعرفة في العرفان الصوفي:

تحتل المعرفة في العرفان الصوفي مكانة مركزية، إذ ينظر إليها الصوفية بوصفها ثمرة السير الروحي وغاية السلوك إلى الله تعالى. ويتميز التصوف الإسلامي بتعدد مسالك تحصيل المعرفة، حيث يجمع بين الخبر، والمكاشفة، والعلم اللدني، مع التركيز على التجربة الذوقية والصفاء الباطني.

تتنوع معاني المعرفة في الاصطلاح الصوفي، حيث يرى القشيري (376-465هـ) أن المعرفة: "على لسان العلماء هي: العلم؛ فكل علم معرفة؛ وكل معرفة علم؛ وكل عالم بالله عارف¹؛ وكل عارف عالم، وعند هؤلاء القوم المعرفة: صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته (...)"². ولا يفرق في ذلك بين العلم والمعرفة، فكل عالم بالله هو عارف، وكل عارف عالم، والمعرفة عندهم إدراك خاص للحقائق الإلهية. وذهب بعضهم إلى أن المعرفة هي اليقين الذي لا يقبل الشك إذا تعلق بذات الله

1 - العارف: يكون كامل اليقظة والرضا لأمرين لا بد منهما، الأمر الأول: ما يُففتح به في مقامه من الفتوحات والفيوض والتجليات وعجائب الحقائق والأسرار التي لا يطيق العقل إحاطة الإدراك فضلا عن التلطف بها، والأمر الثاني: تيقظه ورصده لما يتقلب فيه الوجود من الأطوار من خير أو شر فيعلم في كل فعل من ذلك وفي كل أمر أي تجلّي للحق هو البارز فيه ومن أي حضرة كان ذلك الطور ولماذا وجد وماذا يريد منه، فيعطي لكل شيء من ذلك وكل أمر ما يستحقه بحكم الوظائف التي هي من مقتضيات العبودية. أنظر: أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دار فباء، القاهرة، 2000م، ص 75.

2 - القشيري، الرسالة القشيرية، ص 342.

وصفاته¹. أي أن هذه المعرفة عند الصوفية هي نور إلهي يُقذف في قلب السالك المستعد، فلا تتحقق بمجرد الاستدلال العقلي، بل هي إدراك مباشر يُمنح لمن بلغ صفاء روحيا عاليا.

يركز ابن عربي (560-638هـ) على أن المعرفة الصوفية الحقيقية لا تتحقق إلا بإدراك السالك لقصوره الذاتي وعجزه عن الإحاطة بحقيقة الذات الإلهية؛ فالمعرفة عنده هي: "أن تعرف ما أنت عليه وتعجز عما هو عليه"². أي أن يبلغ الإنسان مقام التواضع والخضوع الكامل أمام جلال الله تعالى، مدرِّكاً أن العقل وحده غير قادر على إدراك الحقيقة الإلهية المطلقة.

ويبيّن ابن عربي أن هذه المعرفة ليست علما نظريا أو تعلما تقليديا، بل هي تجربة ذوقية روحية، حيث يُعد الذوق أوّل درجات الشهود الصوفي للحقائق الإلهية. فالعارف بالله عند ابن عربي هو من وصل إلى مرتبة الذوق، أي من تذوق³ أنوار المعرفة الربانية في قلبه عبر الكشف والشهود، لا من اقتصر على التحصيل العقلي أو السمعي: "إن أصحابنا من أهل الله قد أطلقوا على العلماء بالله اسم العارفين، وعلى العلم بالله طريق الذوق معرفة، وحدوا هذا المقام بنتائجه ولوازمها التي تظهر عن هذه الصفة في أهلها"⁴. ويفرق ابن عربي بوضوح بين المعرفة الذوقية الربانية والمعرفة العقلية النظرية؛ فالمعرفة الصوفية تُكتسب بالمجاهدة والعمل والتقوى، وتقوم على الذوق والكشف واليقين، بينما العلم النظري الناتج عن التفكير العقلي يظل معرضا للشك والحيرة والاضطراب. فيصبح الذوق معيارا أساسيا للمعرفة في التصوف، ويعد العارف بالله هو من يذوق الحقائق الإلهية ويتحقق بها.

بهذا التوظيف لمصطلح الذوق، يكشف ابن عربي عن البعد العرفاني العميق للمعرفة الصوفية، ويؤسس لتمييز جوهرى بين العارف بالله والعالم التقليدي، مؤكداً أن المعرفة الحقة في التصوف لا تنال إلا بالذوق والشهود، وأن كل معرفة لا تصدر عن هذا الطريق يبقى يعترها النقص والشكوك⁵.

1 - أنظر: محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: جورج زيناقي، ج2، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م، ص 1584. (بتصرف)

2 - ابن عربي، رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد النمري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ص 77.

3 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999م، ص 373. (بتصرف)

4 - عبد الوهاب الشعراي، لوائح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية لمحّب الدين ابن عربي، تحقيق وتخرّيج وتعليق: فريد المزيدي، ج2، كتاب ناشرون، بيروت، ص 101.

5 - أنظر: المصدر نفسه، ص 447. (بتصرف)

وذهب بعض العارفين إلى أنّ المعرفة هي: "نور الرحمة الإلهية التي تشرق في قلب السالك المظلة المستعد القابل لذلك، وتزيل وتمحو كلّ مشخّصاته وقواه في الأشعة النورانية، وتعطلها عن العمل"¹. والمقصود بالسالك: هو الذي مشى على مقامات بحاله لا بعلمه وتصوره، فكان العلم الحاصل له عينا يأبى من ورود الشبهة المضلة إليه².

يفرّق الغزالي بين العلم والمعرفة، ويرى أن العلم الحقيقي يتحقق بانطباع حقيقة الشيء في القلب، إذ يقول: "اعلم أن محل العلم القلب (...). كذلك لكلّ معلوم حقيقة ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيه"³. ويضيف في موضع آخر: "العلم تصوّر النفس الناطقة المطمئنة، حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد، بأعيانها وكيفياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة"⁴. وهنا يتضح أن الغزالي يجعل "النفس الناطقة" وهي الجوهر العاقل المفكر في الإنسان، والمستعدة لتلقي الخطاب الإلهي وامتنال التكليف، هي الأداة التي تدرك الحقائق المجردة وتعيها بالبصيرة الباطنة، لا بالحس الظاهر فقط. فالنفس⁵ في أصلها نورانية قابلة للصلاح، لكنها تحتاج إلى مجاهدة الهوى وتزكية القلب حتى تصير مرآة صافية للمعرفة الإلهية. وبهذا المعنى يلتقي الغزالي مع التصور العرفاني الذي يجعل صفاء النفس واستعدادها الباطني شرطاً أساساً لتحصيل العلم الباطني والكشف الروحي، ويؤكد أن المعرفة الحقة لا تُنال إلا عبر تزكية النفس الناطقة وتوجيهها نحو الحقائق الإلهية.

- 1 - قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة عن الفارسية: صادق نشأت، راجعه: أحمد ناجي القيسي، محمد مصطفى حلمي، ط1، دار نينوى، دمشق، 2017م، ص 451.
- 2 - السالكون أربعة أقسام: سالك مجرد، ومجنوب مجرد، وسالك متدارك بالجذبة، ومجنوب متدارك بالسلوك. فالسالك المجرد لا يوهل للمشيخة ولا يبلغها لبقاء صفات نفسه عليه، والمجنوب المجرد من غير سلوك يبادئه الحق بآيات اليقين، ويرفع عن قلبه شيئاً من الحجاب. والسالك الذي تدرك بالجذبة هو الذي كانت بدايته بالمجاهدة والمكابدة، وفتح له باب المشاهدة. والمجنوب المتدارك بالسلوك يبادئه الحق بالكشوف وأنوار اليقين، ويرفع عن قلبه الحجاب، ويرتوي من بحر الحال، فيصير قلبه بطبع الروح، ونفسه بطبع القلب. انظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1987م، ص 127.
- 3 - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ضبط نصّه وخرّج أحاديثه محمد محمد تامر، ج3، ط2، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2004م، ص16.
- 4 - أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، اعتنى به وحققه: أبو سهل نجاح عوض صيام، ط1، دار مقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013م، ص27.
- 5 - أنظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي. ويقول ابن العربي عن النفس الناطقة: "إذا خلق لي نفساً ناطقة مدبرة عاقلة مفكرة مستعدة لقبول جميع ما كلفها به وهي محل خطابه المقصود بتكليفه وامتنال أوامره ونواهيه والوقوف عند حدوده ومراسمه" انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7، ص 128.

بعد بيان مفهوم المعرفة الصوفية وأدواتها ومراتبها، يمكن الإشارة إلى أن الصوفية قسّموا المعرفة إلى مستويات تتناسب مع درجات السالكين في القرب من الله تعالى، حيث تبدأ بمعرفة العوام المرتبطة بأحكام العبودية، ثم معرفة الخواص التي تعكس مقامات الإجلال والإحسان، وتنتهي بمعرفة خواص الخواص التي تمثل ذروة التجربة الصوفية من أنس ومناجاة وكشف أسرار القلب والسر¹. يعكس هذا التقسيم أن المعرفة في التصوف هي ترقّ روحي متدرج، يتحقق بالمجاهدة والصفاء الباطني، ويكشف عن خصوصية المنهج العرفاني في تحصيل العلم.

ويلاحظ أنّ أهل العرفان ومحققيه يميزون في بعض المواضع بين العلم والمعرفة، رغم التقارب بينهما في المعنى. فالمعرفة عندهم أخص من العلم، إذ يرون أن العلم يمكن اكتسابه بالوسائل الكسبيّة، بينما المعرفة العرفانية هبة ربانية خاصة تُمنح لفئة محددة من السالكين، وغايتها الوصول إلى اليقين التوحيدي بالله تعالى. فالعلم في التصور الصوفي، نور يُقذف في القلب لمن شاء الله له ذلك، أما المعرفة فهي إدراك خاص يقود إلى مقام اليقين، كما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ١٩﴾ [الحجر: 99]. ويؤكد الشيخ عبد القادر الجيلاني أهمية الاجتهاد في الطريق الروحي بقوله: "واجتهد في سلوك طريق المعرفة حتى يحصل لك الكشف والشهود، ويرتفع عنك حجب الأنانية والوجود"². وتبرز في هذا السياق دلالة مصطلحي "المعرفة" و"الكشف" في التصوف: فالمعرفة³ هنا تعني حضور السرّ في القلب وصفاء الفكر أثناء مراعاة مواجيد الأذكار، بحيث يشاهد السالك من عظمة الله ما تعجز عنه العبارة، أي أنها إدراك ذوقي باطني يتجاوز حدود العقل والحس. أما الكشف⁴، فهو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والحقائق الروحية، إذ ينكشف للسالك ما كان محجوباً عنه في عالم الغيب، ويشهد تلك الحقائق شهوداً مباشراً. وبذلك يصبح الكشف ثمرة عليا لطريق المعرفة، ووسيلة لرفع الحجب عن القلب، وهو ما يشكل جوهر التجربة العرفانية عند الجيلاني.

1 - أنظر: أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة. ويليهِ كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، 2004م، ص60. (بتصرف)

2 - عبد القادر الجيلاني، تفسير الجيلاني، تحقيق وتخرّيج وتعليق: أحمد فريد المزيدي، المكتبة المعرفية، باكستان، 2010م، ص456.

3 - رفيق العجم، مصطلحات التصوف الإسلامي، ص907.

4 - عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1987م، ص225.

ويذهب العرفاء إلى تقسيم اليقين إلى ثلاث مراتب متدرجة لا يمكن بلوغ الأعلى منها إلا بتجاوز الأدنى. وهذه المراتب هي: "علم اليقين¹"، "عين اليقين²"، "حق اليقين³"⁴. وقد استنبط الصوفية هذه المراتب من القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴿٧﴾ ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ ﴿٨﴾﴾ [التكاثُر: 5-8]، وقوله جلّ وعلا ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ ﴿١٥﴾﴾ [الواقعة: 95]. ويشرح القشيري هذه المراتب بقوله: "علم اليقين (...). ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان. فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف"⁵.

يتضح مما سبق أن المعرفة في العرفان الصوفي تمثل جوهر التجربة الروحية وغاية السلوك إلى الله تعالى، إذ تتجاوز حدود العقل والاستدلال إلى مقام الذوق والكشف والشهود. فالمعرفة العرفانية هي نور إلهي يُقذف في القلب، وهبة ربانية لا ينالها إلا من صفا باطنه وزكت نفسه بالمجاهدة والتجرد. وبهذا تبرز خصوصية التصوف في بناء تصور للمعرفة قائم على الحضور واليقين الذوقي، بعيدا عن المناهج الكلامية التي تكتفي بالاستدلال والبرهان.

ويبقى السؤال: ما هي الطرق والمناهج التي اعتمدها العرفاء في تحصيل هذه المعرفة الذوقية الفريدة، وكيف تحقق التجربة الصوفية هذا الانتقال من العلم الكسبي إلى مقام الشهود؟

2- طرق تحصيل المعرفة عند الصوفية:

طرق تحصيل المعرفة عند الصوفية هي محطات في رحلة روحية يعيشها السالك بكل كيانه. حين يخطو الإنسان أولى خطواته في طريق التصوف، يدرك أن المعرفة هنا ليست تراكما لمعلومات، بل تذوق للحقيقة، وارتقاء في سلم الوعي، وتجلّ لأنوار لم تكن لتتكشف لأهل الظاهر وحدهم. في التصوف، يبدأ السالك من الخبر، ويبقى منضبطا به؛ فالقرآن والسنة أصل كل معرفة، والذوق الصوفي الصحيح

1 - علم اليقين: اليقين السابق للرؤية، المرتبط بالمعرفة الإنسانية. أنظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط1، دار دندرة، بيروت، 1981م ص 1248.

2 - عين اليقين: ما أعطته المشاهدة والكشف. أنظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 191.

3 - حق اليقين: هو شهود الحق حقيقته في مقام عين الجمع الأحادية. انظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 295.

4 - فادي ناصر، فلسفة العرفان النظري، ص 311.

5 - القشيري، الرسالة القشيرية، ص 121.

تعميق لشهود معانيهما وآثارهما في النفس. في هذا المقام، يعيش العارف لحظة حضور مع الحق تعالى، يرى فيها بعين البصيرة ما تعجز عنه الحواس. ثم تأتي مرتبة العلم اللدني، وهي أرفع مراتب المعرفة عند القوم. بحيث لا يعود السالك بحاجة إلى دليل أو برهان خارجي، بل يفيض الله في قلبه نورا من العلم لا يكتسب بالتعلم ولا يدرك بالحواس.

هكذا تتكامل عند الصوفية طرق المعرفة: من خبر يُتلقى عن الوحي، إلى مكاشفة تشرق في القلب، إلى علم لدني يقذف فيه من لدن الله تعالى. كل ذلك في إطار من التوازن بين الشريعة والحقيقة، بين ظاهر الدين وباطنه. فما هي أبرز طرق تحصيل المعرفة عند الصوفية؟ وكيف يميز كل طريق منها التجربة الصوفية في سعيها نحو الحقيقة والمعرفة الإلهية؟

2-1 الخبر:

يحتل الخبر في التصوف موقع العتبة الأولى في مسار تحصيل المعرفة، إذ يعد المنبع الأول الذي ينهل منه السالك علومه عن الله تعالى والكون، وينطلق منه في بناء تجربته الروحية. حيث يشكل الجسر الذي يصل بين ظاهر الشريعة وباطن الحقيقة، ويحدد معالم الطريق قبل الشروع في مراتب الذوق والكشف. يقول تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: 59].

وفي سياق الحديث عن الخبر كمصدر معرفي، يبرز حضور النموذج النبوي والصحابي في الوجدان الصوفي، حيث "يرى الصوفية أن حياة النبي ﷺ وأصحابه، بما تحمله من زهد ونسك، تمثل النموذج الأسمى للروحانية الحقّة"¹. وتتأكد هذه الرؤية في أقوال أئمة الطريق. فها هو الجنيد (نحو 220-297هـ) رضي الله عنه يضع ضابطا صارما للمعرفة الصوفية بقوله: "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يسمع الحديث ويجالس الفقهاء، ويأخذ أدبه عن المتأدبين أفسد من اتبعه"². ويأتي أبو يزيد البسطامي (نحو 188-261هـ) ليعزز هذا المعنى، محذرا من الانخداع بالمظاهر الخارقة أو الكرامات، ما لم يكن صاحبها ملتزما بحدود الشريعة، فيقول: "لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات، حتى يرفع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجذونه عند الأمر بالمعروف والنهي، وحفظ الحد، وأداء

1 - محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، تقديم حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 33.

2 - أحمد بن محمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، ص 54.

الشريعة"¹. وقد جاء التحذير النبوي مصداقا لذلك قال النبي ﷺ: «مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»².

يتجلى من خلال هذه الأقوال أنّ التصوف الحق ليس انفلاتا عن الشريعة ولا افتتانا بالمظاهر، بل هو التزام راسخ بالكتاب والسنة، وميزان دقيق يعرض عليه كل حال أو كرامة. فالمعرفة الصوفية تبدأ من الخبر وتظل مشدودة إليه، ليبقى السالك في مأمن من الغلو والانحراف، ويظل قلبه موصولا بنور الوحي في كل مقام.

وإذا كان التمسك بالخبر والشريعة هو الأساس الذي ينطلق منه السالك، فإن هذا الالتزام يتحوّل إلى مسار عملي متدرج، كما يوضح أبو الوفاء الغنيمي في قوله: "إنّ الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقا للسلوك إلى الله، يبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيا، ويتدرج السالك له في مراحل متعدّدة تعرف عندهم بالمقامات والأحوال، وينتهي من مقاماته وأحواله إلى معرفة الله"³، يبيّن أبو الوفاء الغنيمي أنّ الطريق الصوفي يبدأ بمجاهدة النفس ويتدرج فيه السالك عبر مراحل متتابعة تُعرف بالمقامات والأحوال، حتى يبلغ معرفة الله. والمقام⁴ في الاصطلاح الصوفي هو المنزلة التي يبلغها العبد بالمجاهدة والعبادة، ويقوم فيها حتى يستوفي شروطها قبل أن يرتقي إلى غيرها؛ فهو ثمرة سعي السالك واجتهاده. أما الأحوال⁵، فهي تجليات روحية يفيضها الله على قلب العبد، تأتيه من غير اكتساب أو تعمد، وقد ترد عليه ميراثا لعمل صالح أو محض منّة إلهية، وهي متغيرة لا تدوم على حال. هكذا يتضح أنّ المقامات مكاسب يحققها السالك بالمجاهدة، بينما الأحوال مواهب تهبها العناية الإلهية لمن صفا قلبه في الطريق.

وقد استند الصوفية في تصورهم لهذه المقامات والأحوال إلى القرآن الكريم، باعتباره المصدر الأول والمرجع الأعلى، مستدلين بالآيات التي تشير إلى مراتب الإيمان وأحوال القلوب، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: 62]. ويشرح ابن عجيبة (1160-1224هـ) الولاية في ضوء هذا الفهم، فيقسمها إلى عامة وخاصة، ويربطها بتحقيق الإيمان

1 - الحافظ أبي نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج10، دار الفكر، بيروت، 1996م، ص 40.

2 - مسلم، الصحيح، كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، حديث 1718.

3 - أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ص 38.

4 - عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 246.

5 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 21.

والتقوى من جهة، وبالارتقاء في مدارج الفناء والبقاء من جهة أخرى يقول: "الولاية¹ على قسمين: ولاية عامة، وولاية عرفية خاصة، فالولاية العامة، هي التي ذكرها الحق تعالى: فكل من حقق الإيمان والتقوى؛ فله من الولاية على قدر ما حصل منها، والولاية الخاصة خاصة بأهل الفناء والبقاء، الجامعين بين الحقيقة والشريعة، بين الجذب والسلوك مع الزهد التام والمحبة الكاملة، وصحبة من تحققت ولايته"². بين ابن عجيبة أن الولاية العامة تتحقق بالإيمان والتقوى، بينما الولاية الخاصة ترتقي بأهل الفناء الذين يجمعون بين الشريعة والحقيقة، مما يظهر اعتماد الصوفية على الوحي كأساس للمعرفة عندهم.

يتضح من تصور الصوفية للمقامات والأحوال أن مسار السلوك الروحي هو امتداد حي لإشارات دقيقة وردت في كتاب الله تعالى. فالآيات القرآنية تزخر بتوجيهات ترسم معالم الطريق للسالك، وتضيء له مراحل القرب الإلهي. يقول تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: 35] في إشارة إلى ضرورة السعي والاجتهاد في طلب مقامات القرب من الله عبر الطاعة والمعرفة. ويؤكد ذلك قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: 69] حيث تبرز المجاهدة كشرط للتقوي في أنوار الهداية الإلهية. يرى أهل التصوف في هذه الآيات وأمثالها براهين واضحة على أن الارتقاء الروحي يبدأ بالتوبة ويتواصل بالتركيز والمجاهدة، حتى يبلغ المريد مقامات الرضا واليقين، ويظل قلبه مشدوداً إلى أنوار الوحي في كل مرحلة من مراحل الطريق.

شهد التصوف الإسلامي عناية خاصة بالأحاديث النبوية والقدسية، إذ وجد فيها السالكون إشارات هادية ونورا يكشف أسرار الطريق، فكانت الأحاديث منارات يهتدون بها في بناء معارفهم وتهذيب قلوبهم. وتعدّ هذه الأحاديث النبوية من أبرز المصادر التي يستند إليها التصوف الإسلامي في بناء أصوله المعرفية ومراتبه السلوكية. فعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «يَقُولُ اللَّهُ: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي، إِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ، ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَالٍ، ذَكَرْتُهُ فِي مَالٍ هُمْ خَيْرٌ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا، تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا، تَقَرَّبْتُ مِنْهُ

1 - الولاية: "مرتبة من مراتب القرب الإلهي، يتولى فيها الحق (...). العبد. هذا القرب الإلهي هو في الواقع قرب نسبة خاصة. فالولي يخص الحق هنا وينتسب إليه، إنّه للحق. وليس لذاته، لذلك الحق يتولاه". أنظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط1، دندرة، بيروت، 1981م ص 1234.

2- أبو العباس أحمد بن محمد بن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الله القرشي، ج2، القاهرة، 1999م، ص484.

بأعاً، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أُتَيْتُهُ هَرْوَلَةً»¹. يمثل هذا الحديث القدسي أحد المرتكزات الأساسية التي يستند إليها التصوف الإسلامي في بناء رؤيته للمعرفة والسلوك الروحي. ففي قوله ﷺ عن ربه: «أنا عند ظن عبدي بي...»، تتجلى معالم مقام حسن الظن بالله رب العالمين، الذي يُعد منطلقاً لكل رجاء ويقين في الطريق الصوفي. إذ يرى الصوفية أن السالك لا يبلغ مقامات القرب إلا إذا تأسس قلبه على حسن الظن بربه، وامتلاً رجاؤه بالثقة في عطاء الله ورحمته. ويكشف الحديث عن عمق العلاقة بين العبد وربّه، ولهذا جعل الصوفية هذا الحديث أصلاً في تربية القلب، وبناء مقام الرجاء واليقين، وجعلوا الذكر والمراقبة سلماً للترقي في مدارج القرب من الله تعالى.

وقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيدَنَّهُ»². يعدّ هذا الحديث القدسي من النصوص المحورية في التصوف الإسلامي، إذ يكشف عن مقام الولاية باعتباره أسمى درجات القرب والمحبة الإلهية. ففيه يبيّن النبي ﷺ أن الولاية لا تُنال إلا بالالتزام بالفرائض والاجتهاد في النوافل، حتى يبلغ العبد منزلة المحبة الخاصة. ويرى الصوفية في هذا الحديث أصلاً لمقام الفناء والبقاء؛ فالسالك حين يخلص في عبادته ويتقرب إلى الله تعالى بمحبة صادقة، يفنى عن إرادته في إرادة مولاه، ويثبت في حضرة القرب، فيفيض عليه الله تعالى من أنوار المعرفة ما يجعله في معية دائمة مع ربه عزّ وجلّ.

ويحتل حديث جبريل عليه السلام مكانة مركزية في البناء المعرفي والسلوكي للتصوف الإسلامي، إذ يرسم بوضوح مراتب الدين الثلاث: الإسلام، الإيمان، الإحسان. ويرى الصوفية في مقام الإحسان الذروة التي يتطلع إليها السالك، حيث تتحقق المراقبة الكاملة لله تعالى، ويغدو القلب حاضراً مع الحق في كل حال. فالإحسان، كما عبّر عنه النبي ﷺ، هو أن يعبد العبد ربه كأنه يراه، وهذه الحالة من الحضور واليقظة القلبية هي غاية المجاهدات الصوفية ولبّ التربية الروحية. فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: مَا الْإِيمَانُ؟

1 - مسلم، الصحيح، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحثّ على ذكر الله تعالى، حديث رقم 2675، دار الاحياء، بيروت، ج4، ص 2061.

2 - البخاري، الصحيح، كتاب الرقائق، باب التواضع، حديث رقم 6502، ج2، ط1، دار طوق النجاة، بيروت، ص 105.

قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، وبلقائه، ورسله وتؤمن بالبعث. قال: ما الإسلام؟ قال: الإسلام: أن تعبد الله، ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان. قال: ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك¹. ينطلق الصوفي من ظاهر الشريعة، مجتهداً في العبادات والمعاملات، ثم يرتقي في مدارج الإيمان، حتى يصل إلى مقام الإحسان الذي يصبح فيه قلبه مرآة تعكس أنوار الحق تعالى، ويعيش حالة دائمة من المراقبة والخشية والمحبة. بهذا الحديث يجد التصوف في السنة النبوية تأصيلاً لمقاماته الروحية، ويجعل من الإحسان غاية السالكين ومنتهى معارج القرب.

يتبين مما سبق أن الخبر في التصوف هو الأساس الذي تُبنى عليه كل تجربة روحية صادقة، والضمان الذي يحفظ السالك من الزلل والانحراف. كما يقول ابن عربي:

وراكبُ الفلكِ ما دامت تُسيره *** ريحُ الشريعةِ محفوظٌ وميمونٌ²

2-2 المباشرة:

تمثل المباشرة مرتبة مركزية في الرحلة الصوفية، إذ ينتقل السالك من الخبر إلى فضاء الشهود والذوق المباشر له. فالكشف في اللغة يعني رفع الحجاب وإزالة الغطاء، فيقال: "كشفت المرأة وجهها" أي أزلت النقاب عنه³. أما في الاصطلاح الصوفي، فقد تعددت التعريفات التي حاولت الإحاطة بهذا المفهوم، وانطلاقاً من أهمية هذا المفهوم في التجربة الصوفية، سأعرض فيما يلي مجموعة من التعاريف التي وضعها أعلام التصوف لمصطلح المباشرة، محاولاً الإحاطة بجوانبه المختلفة ومعانيه الدقيقة.

- عرّف بعض الصوفية المباشرة بأنها: "الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمر الحقيقية وجوداً وشهوداً"⁴. وليبيان المقصود بذلك، يجدر توضيح معنيي الشهود والوجود في الاصطلاح الصوفي؛ فالوجود: هو مقام قابل للتحصيل ثمنه الزهد في الموجود بمعنى الموجودات أي كل ما سوى

1 - مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بقدر الله تعالى، حديث رقم 8، ج1، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 37.

2 - ابن عربي، كتاب عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، ضمن رسائل ابن عربي (4)، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2004، 96.

3 - القيصري، شرح فصوص الحكم، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي، ج1، ط1، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، 1424هـ، ص127.

4 - الجرجاني، التعريفات، ص155.

الله¹. أما الشهود: فهو رؤية الحق بالحق²، أو هو "التور الذي يتحقق في النفس، فلا تصح المشاهدة إلا باجتماع نور القلب مع نور الحق، إذ الشهود هو معاينة الحقائق بنور البصيرة"³. فيتبين أن المكاشفة عند الصوفية هي حضور قلبي تتجلى فيه الحقائق الغيبية للعارف، إما شهودًا بنور القلب، أو وجودًا بمعايشة الحقيقة في حضرة الجمع. والجمع في اصطلاح القوم هو: "شهود الحق بلا خلق، وحضرة الحق هي حضرة الجمع، لأنها جامعة لحضرات الجمع والوجود والكشف والشهود، ولهذا قيل: أن التحقيق والوصول غير المتوهم والمعقول والدليل والبرهان، عين الكشف والعيان"⁴.

- والكاشفة عند القوم "تطلق بإزاء الأمانة بالفهم، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال، وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة. اعلم أن المكاشفة متعلقها المعاني، والمشاهدة متعلقها الذوات، فالمشاهدة للمسمى، والمكاشفة لحكم الأسماء"⁵. فالكاشفة هنا تُطلق بإزاء "الأمانة بالفهم"، أي فهم عقلي للحقائق الإلهية الموجودة في الكلام والأوصاف، وتُطلق بإزاء تحقيق "زيادة الحال"، أي تقدم المقامات والأحوال الروحية بالكشف المستمر، وتُطلق بإزاء "تحقيق الإشارة"، أي إدراك الإيماءات والرموز من المرشد أو الله تعالى. والمكاشفة متعلقها المعاني والأحكام، أما المشاهدة فمتعلقها الذوات، فالمشاهدة لرؤية المسميات بعينها كذات الله تعالى أو الحقيقة المحمدية، والمكاشفة لحكم الأسماء أي كيفية التجلي والأثر الذي ينبعث منها.

- و"الكشف عند أهل السلوك هو المكاشفة، والمكاشفة يقال لها رفع الحجاب الذي بين الروح الجسماني، الذي لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة. وقد تطلق المكاشفة على المشاهدة"⁶. في هذا التعريف ورد الكشف بمعنى المكاشفة، وهما يعبران عن مفهومين متقاربين بشكل كبير، غير أن المكاشفة قد تكون أكثر شمولاً وتعني الإفصاح عن شيء ما أو اظهار الحقيقة من خلال الفصل بين الروح والجسم المتحرك بجواسه.

1 - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 1130.

2 - عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 171.

3 - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 659.

4 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 255.

5 - المرجع نفسه، ص 931.

6 - محمد علي التهانوي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 2، ص 1366.

- ومن التعريفات الجامعة للكشف عند الصوفية ما قيل: "الكشف بيان ما يستتر على الفهم فَيُكشَفُ عنه للعبد كأنه رأي عين"¹. أي أن الصوفي يبلغ مقاما ينكشف فيه له من الحقائق ما كان غائبا عن إدراكه العقلي، فيصير الأمر له في الوضوح كالمعينة البصرية. فالكشف هنا انتقال من الغيب إلى الشهادة، ومن الحجاب إلى المشاهدة، وهو ثمرة صفاء القلب ونور البصيرة الذي يمنحه الله للعارف بعد صدق المجاهدة والطريق.

- ومن التعريفات الموجزة الجامعة قولهم: "المكاشفة مطالعة الحقائق من وراء ستر"². أي أن العارف يشهد حقائق الغيب بعد أن يرفع عنه الحجاب، فيصير له من الاطلاع ما لم يكن يدركه بالحواس أو الفكر، وهو ما يجمع عليه أعلام التصوف في وصفهم لهذه المرتبة العرفانية.

- يرى بعض الصوفية أنّ: "المكاشفة شهود العيان، وما فيها من الأحوال في عين الحق، فهو التحقيق الصحيح بمطالعة تجليات الأسماء الإلهية"³. فهنا تبلغ المكاشفة ذروتها، إذ يتحقق العارف بحضور خاص في حضرة الحق، ويشهد تجليات الأسماء والصفات الإلهية في قلبه ووجوده.

- ومن أبرز من تناول علم المكاشفة الإمام الغزالي، إذ يقول: المكاشفة "أن يرتفع الغطاء حتى يتّضح له جليّة الحق في هذه الأمور اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يُشكُّ فيه. وهذا ممكن في جوهر الانسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثت بقاذورات الدنيا"⁴. فيؤكد الغزالي أن هذا العلم ليس ثمرة ترتيب الأدلة أو نظم الكلام، بل هو نور يقذفه الله تعالى في الصدر، فيقول: "ولم يكن بنظم دليل وترتيب كلام، بل نور يقذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور⁵ هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظنّ أنّ الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة"⁶. وبذلك يتضح أن علم

1 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص791. وانظر: الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م، ص422.

2 - أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م، ص86.

3 - عبد الرزاق القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص346.

4 - الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص78.

5 - النور: هو الظاهر الذي ظهرت به الأشياء، ومن استقامت نفسه على التزكية بالطاعات من ظلمة الطباع، حتى يقابل بنورها نور الروح، من الله عليه باستغراق الشهود في المحبة. انظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص997.

6 - الغزالي، المنقذ من الضلال، ط1، مطبعة الجمالية، مصر، 1329هـ، ص6.

المكاشفة عند الغزالي هو علم يقيني يشرق في القلب بعد تصفيته من شوائب الدنيا، ويقوم على فيض التور الإلهي لا على مجرد الاستدلال العقلي.

وقد عبّر حسن رضوان (1824-1892م) عن حقيقة الكشف بهذه الآيات التي تلخص جوهر التجربة الصوفية:

فَالْكَشْفُ رَفْعُ ظُلْمَةِ الْحِجَابِ *** عَنْ قَلْبِهِ وَنَفْيِ الْارْتِيَابِ
فَعَنْ يَقِينٍ كُلِّ أَمْرٍ يَنْكَشِفُ *** لَهُ نِعَمٌ وَالْإِنْكَشَافُ يَخْتَلِفُ
أَيُّ بِاعْتِبَارٍ حَالٍ مَنْ يُكَاشِفُ *** لَكِنَّهُ فِي الْأَصْلِ لَا يُخَالِفُ¹

بهذا التصوير الشعري، تتضح طبيعة الكشف كرفع للظلمات والشكوك عن القلب، وتجلي الحقائق بحسب حال العارف واستعداده.

ومن المعاني العميقة التي عبّر عنها الصوفية في مقام المكاشفة والوصول، ما نظمها الشيخ العلاوي في "رسالته العلاوية"، حيث يصوّر حال العارف الذي يبلغ مرتبة الفناء، فيتلاشى عن ذاته ويزول عنه كلّ ما يمنعه من شهود الحقيقة. ففي هذه المرتبة، يتلقى العرف المدد الإلهي على الدوام، ويغدو هدفه الأسمى هو المعرفة التي تتحقق بالعيان والمكاشفة، كما يقول:

إِلَى هُنَا يُقَالُ فِيهِ قَدْ وَصَلَ *** إِذَا كَانَ مِنْدَرِجًا فِي مَحْوِ الْكُلِّ
وَلَمْ تَبْقَ عَلَيْهِ مِنْ بَقِيَّةٍ *** مَانِعَةٍ مِنْ شُهُودِ الْحَقِيقَةِ
يَأْتِي إِلَيْهِ الْمَدْدُ طَوَالَ الدَّوَامِ *** مُفْصَلًا وَجُمْلًا بِلَا انْفِصَامِ
وَعَايَةُ الْعِبَادِ هِيَ الْمَعْرِفَةُ *** عَلَى نَعْتِ الْعَيَانِ وَالْمَكَاشْفَةِ²

يستند الصوفية في تأكيد صحّة وقوع الكشف إلى مصادر شرعية ثابتة، حيث تشير آيات القرآن الكريم إلى الفتوح الإلهية التي تفتح للعباد أبواب المعرفة الروحية. ففي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ ثَبَاتًا ۖ وَإِذَا لَأَتَيْنَهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ۖ ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ۖ ﴿٦٨﴾﴾ [النساء: 66-68]، وقد فسرها ابن عجيبة بأن الهداية هنا

1 - حسن رضوان، روض القلوب المستطاب، ط1، ديوان عموم الأوقاف المصرية، 1322هـ، ص436.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج6، ص340.

تشمل هداية الإلهام¹ التي يمنحها الله للأولياء العارفين، مؤكداً أن طاعة العلماء والأولياء امتداد لطاعة الرسول ﷺ، وأن الإلهام والكشف أصل قرآني مشروع².

ومن الآيات التي يستدل بها الصوفية أيضاً قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: 29]، حيث يرون أن التقوى تفتح للعبد باب الفرقان، أي نور البصيرة الذي يميز به بين الحق والباطل، أو بين الحدوث والقدم. وقد فسّر بعضهم ذلك بأن الله يفيض على المتقين من أنوار جماله ما يعجز عنه العقل المجرد، فيصبح القلب قادراً على إدراك دقائق الحقائق التي لا تدركها العقول المحدودة بالوهم والخيال^{3 4}.

ومن الأدلة التي يستند إليها الصوفية في إثبات مشروعية الكشف قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، حيث فسّر القشيري هذه الآية بقوله: "عَلِمَ أَنَّ مَا يَخْصُ بِهِ الْحَقُّ أَوْلِيَاءَهُ مِنْ لَطَائِفِ الْعُلُومِ لَا حَصْرَ لَهُ"⁵. فالعلم الذي يفيضه الله على قلوب أوليائه يتجاوز حدود التحصيل العقلي، ويدل على أن باب الكشف والمعرفة الروحية مفتوح لمن صفا قلبه وصدق في سيره.

إذا كان القرآن الكريم قد أرسى الأسس التي يتكئ عليها التصوف في إثبات الكشف والإلهام، فإن السنة النبوية جاءت متممة لهذا المعنى، مؤكدة على إمكانية حصول الإلهام بوصفه وسيلة من وسائل الهداية والتأييد الرباني، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»⁶، يضع هذا الحديث المؤمن في مقام رفيع، إذ يجعله مرآة لنور

1 - الإلهام: هو نوع من الإدراك القلبي لا يعتمد على أي علة خارجية أو علامة ظاهرة، ولهذا التجرد والايغال في القذف سما الإلهام عن كلِّ الدلالات الأخرى. أنظر: عبد الله الشاذلي، موسوعة التصوف الإسلامي، ط1، دار الأفاق العربية، القاهرة، 2006م، ص76.

2 - أنظر: أبو العباس أحمد بن محمد بن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ج1، ص523. (بتصرف)

3 - الخيال: هو أصل الوجود، والذات الذي فيه كمال ظهور المعبود، وليس اعتقادنا بالحق أن له الصفات والأسماء إلا بسبب الخيال، فهو أصل العوالم بأسرها. انظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص93.

4 - أنظر: أحمد بن عمر نجم الدين الكبرى، التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ج3، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م، ص116. (بتصرف)

5 - أبو القاسم عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ج2، ط2، دار الكتب العلمية، 1971م، ص277.

6 - الترمذي، السنن، أبواب التفسير، باب ومن سورة الحجر، حديث رقم 3127، ج5، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص401. وقال الترمذي: حديث حسن غريب.

الله تعالى وأداة لإظهار الحقّ. فالفراسة عند الصوفية ثمرة طبيعية للسير في طريق التزكية وشفاء القلب؛ إذ يصبح القلب النقي مهياً لاستقبال أنوار الله وتجليات. ولهذا يرى الصوفية في هذا الحديث سنداً شرعياً قوياً لمشروعية الفراسة والكشف، مع التأكيد على ضرورة التزام الكشف بحدود الشريعة وعدم مخالفته نصوص الوحي.

وبعد تقرير مشروعية الفراسة والكشف في ضوء النصوص، يجيء الحديث التالي شاهداً أخصّ على إمكان الإلهام في هذه الأمة، مُجَسِّداً في "المُحَدِّثِينَ" وعلى رأسهم سيدنا عمر رضي الله عنه، بما يربط بين أصل المعنى ومظهره التطبيقي في السلف الصالح. فعن عبد الله بن عباس رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «لَقَدْ كَانَ فِيمَا قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدِّثُونَ، فَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ، فَإِنَّهُ عُمَرُ»¹، يستدل الصوفية بهذا الحديث على أن الإلهام والكشف لهما أصل في السنة النبوية، إذ يبيّن أن بعض المؤمنين يُلهمون الصواب من الله تعالى، كما كان حال عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فيكون لهم تمييز روحي ونور خاص في إدراك الحقائق، وهو ما يؤكّد مشروعية الكشف ضمن حدود الشريعة.

يتضح مما سبق أن المكاشفة تمثل ذروة التجربة الصوفية، حيث ينكشف للعارف من أنوار الحقائق ما يعجز عنه العقل المجرد، وذلك بنور يقذفه الله تعالى في القلب بعد صفاء المجاهدة وصدق التزكية. وقد تأصّل هذا المفهوم في القرآن والسنة وأقوال أعلام التصوف، ليكون الكشف ثمرة طبيعية للسير الروحي الصحيح، بشرط ألا يتعارض مع أصول الشريعة ونصوص الوحي.

2-3 العلم اللدني:

يبرز العلم اللدني في التصوف كأفق معرفي فريد، تتجاوز فيه المعرفة حدود الدرس والتحصيل، ليصبح القلب موضع إشراق لنور إلهي خاص. وقد بقي هذا المفهوم محل جدل وتأمل بين العلماء وأهل الطريق، لما ينطوي عليه من أسرار الفيض الرباني وخصوصية التلقي عن الحقّ سبحانه. وذهب القشيري في تعريف العلم اللدني إلى أنه: "العلم من لدن الله ما يتحصّل بطريق الإلهام دون التكلّف بالتطلّب. ويقال ما يعرف به الحق سبحانه الخواص من عباده. ويقال ما يعرف به الحق أولياءه فيما فيه صلاح عباده. وقيل هو ما لا يعود منه نفع إلى صاحبه، بل يكون نفعه لعباده مما فيه حق الله سبحانه. ويقال هو ما لا يجد صاحبه سبيلاً إلى جحده، وكان دليلاً على صحة ما يجده قطعاً،

¹ - البخاري، الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حديث رقم 3689، ج4، ط1، دار طوق النجاة، بيروت، ص 218.

فلو سألته عن برهانه لم يجد عليه دليلاً؛ فأقوى العلوم أبعدها عن الدليل"¹. وهذا التعريف يظهر أن العلم اللدني عند القشيري علم إلهامي خالص، يُمنح للخواص والأولياء دون طلب أو تحصيل، ويتميز بأنه يقيني لا يُمكن لصاحبه إنكاره، وغالباً ما يكون نفعه متعدداً للخلق، وهو علم لا يستدل عليه بالبرهان العقلي بل يشرق في القلب مباشرة من فيض الله تعالى.

وعرّف الغزالي العلم اللدني بأنه العلم الذي لا وساطة في حصوله بين النفس وبين الباري سبحانه، بل هو أشبه بضوء من سراج الغيب يشرق على قلب صاف خال من الشواغل، يقول: "والعلم اللدني هو الذي لا وساطة في حصوله بين النفس وبين الباري، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف، وذلك أن العلوم كلّها حاصلة معلومة في جوهر النفس الكلية الأولى الذي هو في الجوهر المفارقة الأولية المحضة بالنسبة إلى العقل الأول كنسبة حواء إلى آدم عليه السلام"². هذا التصور يبرز أن العلم اللدني عند الغزالي هو فيض إلهي خالص، يختص الله به من شاء من عباده، ويشرق في القلب بلا واسطة أو أسباب ظاهرة. أو هو "نوع من الإدراك القلبي لا يعتمد على أي علة خارجية أو علامة ظاهرة، ولهذا التجرد والإيغال في القذف سما الإلهام عن كل الدلالات الأخرى"³. فالعلم اللدني هو إدراك قلبي خالص لا يستند إلى أسباب أو علامات خارجية، بل يتحقق بتجرد القلب وصفائه.

يُعد العلم اللدني من أسمى العلوم وأعلاها مرتبة في المدرسة العرفانية، باعتباره فيض إلهي، ونور رباني يتجلى في القلب الصافي، غير أنه مقصور على الخواص، لكن منفعته تتعدى للعوام من خلق الله تعالى. وعلى الرغم من أن العلم اللدني والمكاشفة عند الصوفية يتداخلان من منطلق أنهما يُحصّل عليهما عن طريق الفتح الإلهي، إلا أنه بينهما بعض الفروق؛ من حيث أنّ العلم اللدني يشير إلى المضمون؛ أي يشير إلى تلك المعارف والعلوم الموهوبة من الله تعالى، بينما المكاشفة تشير إلى المصدر أو الوسيلة، حيث انكشاف الحجب الذي يحصل به هذا العلم. بعبارة أخرى المكاشفة هي الطريق والعلم اللدني هو ثمرة هذا الطريق أو المعلوم الذي يحصله العارف من هذا الطريق. فكل علم لدني يمر

1 - أبو القاسم عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، ج2، ص227.

2 - أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مطبعة كردستان العلمية، مصر، 1328هـ، ص28-29.

3 - عبد الله الشاذلي، موسوعة التصوف الإسلامي، ج2، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2006م، ص76.

غالبا بطريق المكاشفة، لكن ليس كل مكاشفة بالضرورة علما لدينا. يمكن القول عموما وبنوع من التجوّز أن المكاشفة طريقا أو منهجا معرفيا، بينما العلم اللدني نتيجة وثمره لهذا الطريق. يتبين من خلال استقراء أقوال الصوفية وأعلام الفكر الإسلامي أن العلم اللدني يمثل مرتبة خاصة من المعرفة، أساسها الفيض الإلهي المباشر دون واسطة أو تحصيل كسبي. وقد استند التصوف في تأصيل هذا المفهوم إلى نصوص قرآنية، أبرزها قوله تعالى في قصة الخضر: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾، معتبرين أن هذا العلم هبة ربانية يشرق بها القلب الصافي، ويفوق العلوم المكتسبة بقوة مصدره الإلهي الإلهامي. "فهو علم معرفة ذاته وصفاته، الذي لا يعلمه أحد إلا بتعليمه إياه"¹. ومع ذلك شدد الصوفية على أنّ العلم اللدني لا يتعارض مع الشريعة، بل يكون ثمرة للطاعة وشفاء الباطن، ويظل محكوماً بضوابط الوحي وأصول الدين.

يتضح من خلال العرض أن المعرفة في التصوف هي ثمرة سير روحي متدرج، يبدأ بالخبر المستند إلى الوحي، ويتسامى بالمكاشفة حتى يبلغ ذروة العلم اللدني، حيث يشرق في القلب نور خاص من الفيض الإلهي. هكذا يتكامل في الرؤية الصوفية بين ظاهر الشريعة وباطن الحقيقة، ليغدو العارف بالله منفتحا على أسرار الوجود، متحققا باليقين، مستنيرا بهداية الوحي، ومحصنا بضوابط الشريعة، فيتجلى له العلم الحق الذي لا يعتريه شك ولا يعوقه حجاب.

المطلب الثالث: العلم والمعرفة في منظور الشيخ العلاوي

يتجلى العلم في التصوف العلاوي باعتباره نفحة من فيض النور الإلهي، لا ينالها القلب إلا إذا صفا وتطهر من كدر النفس. ينطلق الشيخ العلاوي من رؤية ترى أن المعرفة الحقة لا تكتمل إلا إذا اجتمع ظاهر الشريعة مع باطن الحقيقة، فالعقل وحده لا يكفي، ولا الذوق الصوفي يغني عن العمل والاجتهاد. فيصبح العلم في تجربته سيرا بين ظاهر يؤخذ بالاجتهاد وباطن يُمنح بالفيض، فيتحوّل العارف من طالب للمعرفة إلى متلق لنور الكشف، حيث تتداخل حدود العقل والقلب ويصير العلم مقاما ذوقيا يعيش في الوجدان.

في ضوء هذا التصور، تظهر خصوصية الشيخ العلاوي في ربطه المعرفة بتزكية النفس، وجعلها ثمرة تفاعل بين السعي البشري والعطاء الإلهي، فلا انفصال بين العمل الروحي والشرعي، ولا تعارض بين

¹ - نجم الدين الكبرى أحمد بن عمر، التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي تحقيق: أحمد فريد المزيدي،

ج3، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م، ص145.

الاجتهاد والتسليم. وعليه يبرز سؤال جوهري: كيف رسم الشيخ العلاوي معالم الطريق إلى العلم والمعرفة؟ وما هي الشروط التي وضعها لنيل هذا المقام الذوقي؟ وهل يمكن للعارف أن يحقق التوازن بين الاجتهاد العقلي والفيض الرباني، أم أن هناك أسراراً لا يدركها إلا أهل الذوق والكشف؟

1- مفهوم العلم عند الشيخ العلاوي:

يمثل العلم عند العلاوي مدخلاً جوهرياً لفهم العلاقة بين الإنسان والحق سبحانه، إذ يُنظر إليه كصفة وجودية تشرق في القلب وتورث لصاحبها الهيبة والإجلال. ففي منظور الشيخ العلاوي، يتجاوز العلم حدوده النظرية ليغدو مقاماً ذوقياً يتفاوت باختلاف متعلقه: علم بالله، أو بأحكام الله، أو بمصنوعات الله. هذا التمايز يكشف عن عمق الرؤية العرفانية التي تربط العلم بالتحقق الروحي، وتجعله ثمرة لتزكية النفس وصفاء الباطن، لا نتيجة للجهد الذهني وحده.

فما طبيعة هذا العلم الذي يدعو إليه الشيخ العلاوي؟ وكيف تتجلى خصوصيته العرفانية في تمييزه بين مراتب العلم ومصادره؟

وانطلاقاً من هذا التصور العرفاني العميق للعلم، يقدم الشيخ العلاوي تعريفه الخاص الذي يكشف عن جوهر رؤيته ومقاصده الروحية، يقول العلاوي: العلم "صفة توجب لمن قامت به أن يتّصف بالإجلال ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ﴾ [الزمر: 9]، إلا أن العلم يعتبر باعتبار متعلقه، فإما أن يكون بالله، وإما أن يكون بأحكام الله وإما أن يكون بمصنوعات الله"¹. يتجلى البعد العرفاني للعلم عند الشيخ العلاوي في كونه مقاماً يشرق في القلب فالعلم الحق عنده هو نور إلهي يُلقى في القلب بعد صفاء النفس وتركيتها، ويورث صاحبه الهيبة والخشية. كما أن مراتب العلم تتفاوت بحسب متعلقه، فيكون العلم بالله أرفعها وأعمقها، ولا يُنال إلا بالفيض والكشف، بينما العلم بأحكام الله ومصنوعاته يظل دون ذلك في سلم العرفان. وبهذا يصبح العلم ثمرة تفاعل بين ظاهر الشريعة وباطن الحقيقة، ووسيلة للتزكية الروحية.

يضع العلاوي سلماً عرفانياً للعلوم، ويرى أن شرف العلم يتحدد بمدى قربه من معرفة الله تعالى، وأن كل علم يقود إلى الله يُدرج ضمن العلوم الشريفة، حتى لو كان أصله علمًا بالمصنوعات، متى ما صار نافذاً إلى أسرار الذات الإلهية. يقول: "فالعلم بالله جلّت مكانته عمّا سواه، كما أن العلم بأحكام

¹ - العلاوي، المواد الغيبية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص135.

الله يُجَلِّ عن العلم بمصنوعاته، إلا إذا كان العلم بالمصنوعات أُنموذجاً لمقتضى الذات فينخرط فيما سبق¹. وانطلاقاً من هذا التصنيف العرفاني لمراتب العلوم، ينتقل الشيخ العلاوي إلى بيان طبيعة العلم نفسه، مميّزاً بين ما يكتسب بالاجتهاد والعمل، وما يُوهب بالفضل الإلهي والاصطفاء الرباني.

يرى العلاوي أن العلم نوعان: مكتسب عن طريق التعليم والعمل وهذا موصل للجنة، وموهوب بمنّ من الحقّ تعالى واصطفاء للعبد لمن اتّقه وأطاعه موصل للفتح والكشف الرباني، حيث يقول: العلم "إمّا مكسوب، وإما موهوب، فالمكسوب من جملة العمل، فالجنة جزاؤه، والموهوب: جزاؤه المحبوب، لأنّ العلم بالله محض الفضل ومجرد النوال، وهو إقبال على الحقّ على عبده بكشف الأستار، فكيف يجزيه على ما أنعم عليه من الاقتراب ورفع الحجاب، وإن كان لا بد من الجزاء فهل يجزيه بأفضل ممّا جزاه، حيث فتح عليه رضوانه"² ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (٧٧)

[التَّوْبَةُ: 72]. يتضح في هذا الطرح العرفاني أن العلاوي يفرّق بين علمين: علم مكسوب يناله العبد بالسعي والتعلم والعمل الصالح، ويكون جزاؤه الجنة، وعلمٌ موهوب يُمنح للعبد منة وفضلاً من الله تعالى، وهو العلم بالله تعالى الذي يفتح أبواب الفتح والكشف الرباني. فالعلم الموهوب هو محض الفضل الإلهي، حيث يتجلى الإقبال الإلهي على العبد بكشف الأستار ورفع الحجب عن قلبه، فينعم بالقرب والمعرفة الذوقية. وفي هذا السياق، يبرز مفهوم الفتح: وهو كلّ ما يفتح الله به على عبده بعدما كان مغلقاً عليه من النعم الظاهرة والباطنة، سواء كانت أرزاقاً أو علوماً أو حقائق أو مكاشفات³. بهذا يصبح العلم بالله مقاماً لا ينال إلا بالفتح الرباني، أي بتجلي النور الإلهي في القلب بعد التزكية والتقوى، فيرتفع العارف من مرتبة العمل إلى مرتبة الشهود والمعانية، حيث يغدو العلم ذاته صورة من صور الفيض الرباني لا ثمرة للسعي وحده. وهذا ما ذهب إليه ابن عربي بقوله: "ونحن نعلم أن ثمّ علماً اكتسبناه من أفكارنا ومن حواسنا، وثمّ علماً لم نكتسبه بشيء من عندنا، بل هو هبة من الله عزّ وجلّ أنزله في قلوبنا وعلى أسرارنا، فوجدناه من غير سبب ظاهر"⁴. فالعلاوي، شأنه شأن ابن عربي، يفرّق بين العلم

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج4، ص179.

2 - العلاوي، المواد الغيبية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص135.

3 - ابن عربي، الكلمات التي تداولها الصوفية، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغل، دار جوامع الكلم، القاهرة، ص56.

4 - ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، السفر الرابع، المكتبة العربية، القاهرة، 1972م، ص120.

المكتسب الذي يُنال بالاجتهاد، والعلم الموهوب الذي يُلقى في القلب من غير وسائط، وبعده أرقى مراتب المعرفة الروحية.

يرتقي العلم عند الشيخ العلاوي من مجرد معرفة عقلية إلى مقام ذوقي يتحقق بنور الفيض الإلهي في القلب. فيغدو العلم بالله أسمى المراتب، لا ينال إلا بالفتح الرباني، ويورث لصاحبه الهيبة والقرب من الحق، فيصبح العلم معراجًا للعارف في مدارج العرفان.

2- أنفع العلوم وأرفعها عند العلاوي:

يرى الشيخ العلاوي أن العلم بأحكام الله تعالى، أي الفقه، ضرورة لكل مكلف، إذ يضبط سلوك المسلم ويمنعه من تجاوز حدود الله، مستندا في ذلك إلى قوله ﷺ: «مَنْ يُرِدْ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»¹. ومع أهمية الفقه في حياة المرید، إلا أن الشيخ العلاوي يجعل الغاية القصوى هي العلم بالله، الذي يتحقق بالذوق والكشف الروحي، متجاوزا بذلك حدود المعرفة النظرية إلى مقام الشهود والمعانيمة². ويشير العلاوي في بعض أبياته إلى أن معرفة أحكام الله تحصن المرید من الانحراف، وأن أنفع العلوم ما يُعرّف الإنسان بحق الله عليه، غير أن هذه المعرفة تظل خطوة أولى في الطريق، إذ تبقى الغاية عنده هي الانتقال من العلم النظري إلى مقام الذوق والكشف.

فَمَنْ عَرَفَ حُكْمَ الْإِلَهِ تَحَصَّنَا *** وَمَنْ جَهَلَ الْأَحْكَامَ مَالَ إِلَى الْعَمَى

وَمِنْ أَنْفَعِ الْعُلُومِ مَا تَعْرِفُ بِهِ *** مَا لِلْحَلْقِ مِنْ حَقٍّ وَمَنْ دَرَاهُ سَمَا³

أما أرفع العلوم عند العلاوي فهو علم التوحيد، لكونه متعلقًا بذات الله تعالى، حيث يقول: "أرفع العلوم وأزكاها وأعظمها وأعلاها، كيف لا وهو المتعلق بذات من ليس كمثلته شيء، وقد تقرر عند جمهور العلماء أن قدر العلم على قدر متعلقه، وإن كان الأمر كذلك فلا جرم أن يكون هو أرفع العلوم"⁴. يرى العلاوي أن أرفع العلوم هو علم التوحيد، لأنه متعلق بأسمى موضوع، وهو الله تعالى، وأن هذه المعرفة هي حال ذوقي يشرق في القلب، ويورث العارف شهودا وحضورا مع الحق تعالى، ولا يُنال إلا لمن صفا باطنه وصدق توجهه.

1 - الترمذي، سنن الترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 48، حديث رقم 2645.

2 - العلاوي، المواد الغيبية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص136.

3 - البيهقي، ليسا من ديوان الشيخ العلاوي وإنما من شرحه.

4 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج4، ص181.

هذا التصور يرسّخ مركزية البعد الذوقي والكشفي في المعرفة العرفانية عند العلاوي، ويجعل من التوحيد غاية السالكين في مدارج القرب الإلهي. ومع أن علم التوحيد هو أرفع العلوم وأسمى المقامات عند العلاوي، إلا أنه يبيّن بوضوح أن للمعرفة البشرية حدوداً لا يمكن تجاوزها في هذا الباب، فيقول: "لا يتعدى طوره فالحجاب¹ غايته وعدم الإدراك نهايته"². أي أن العلم بالتوحيد، رغم علو شأنه وسمو مرتبته، يبقى له حدّ لا يمكن للعقل البشري تجاوزه، لأن ذات الله تعالى أرفع من أن يدركها المخلوق أو يحيط بها علمه. فغاية العارف في هذا المقام أن يبلغ مرتبة الحجاب، أي أن يدرك عجزه عن الإحاطة بحقيقة الذات الإلهية، ويقف عند حدود الأدب مع الله تعالى. أما النهاية فهي الاعتراف بعدم الإدراك الكامل، لأن حقيقة الله تعالى فوق كل تصوّر ووصف.

ولتأكيد هذا المعنى، يستشهد العلاوي برأي أستاذ الطائفة أبو الحسن الشاذلي (571-636هـ) رضي الله عنه، الذي يوضح أن المعرفة الحقة بالله تعالى لا تقوم على الدليل العقلي، بل على نور الإيمان وصفاء اليقين، فيقول: "إننا لننظر إلى الله ببصر الإيمان والإيقان، فأغناها ذلك عن الدليل وإن كان لا بد فكاهباء إذا فتشته لم تجده شيئاً"³. بهذا الاستشهاد يعمق العلاوي البعد الذوقي في المعرفة العرفانية، ويبيّن أن شهود الحق مقام لا تدركه العقول المجردة، بل تناله القلوب الموقنة.

وللوقوف على عمق التجربة العرفانية في علم التوحيد، يستشهد العلاوي بكلام ابن عطاء الله السكندري (نحو 658-709هـ) الذي يصف مقام الفناء الكامل في الله تعالى، وهو من أرفع مراتب المعرفة الروحية حيث يقول: "سمعت شيخنا أبا العباس المرسي (616-686هـ) رضي الله عنه يقول: إن لله عبداً محق أفعالهم بأفعاله، وأوصافهم بأوصافه، وذواتهم بذاته، وحملهم من أسراره ما تعجز عامّة الأولياء عن سماعه، وهم الذين غرقوا في بحر الذات وتيار الصّفات فهي إذاً فناءات⁴ ثلاث: أن يفنيك

¹ - الحجاب: حائل يحول بين الشيء المطلوب المقصود وبين طالبه وقاصده، وقيل الحجاب الذي يحتجب به الإنسان عن قرب الله إما نوراني وهو نور الروح، وإما ظلماني وهو ظلمة الجسم، والمدركات الباطنة من النفس والعقل والسر والروح والخفي. انظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 74.

² - العلاوي، المواد الغيبية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، ص 137.

³ - ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن، ص 153.

⁴ - الفناء: وغيره من مقامات الاختصاص فإنّ صورها مختلفة وحقائقها واحدة لأنها ليست من جهة الاكتساب لكن من جهة الفضل. انظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 731.

عن أفعالك بأفعاله، وعن أوصافك بأوصافه، وعن ذاتك بذاته¹. ويكشف هذا القول عن جوهر التجربة العرفانية عند الشيخ العلاوي، حيث يشير إلى أن أسمى مراتب التوحيد تتمثل في الفناء الروحي، وهو أن يغيب العبد عن شهود أفعاله وصفاته وذاته، فلا يرى إلا أفعال الله تعالى وأوصافه وإرادته متجلية في كل شيء. وهذا المقام يعكس حالة من الغرق في شهود عظمة الحق تعالى والانشغال التام بحضرتة، حتى يعجز العبد عن الالتفات إلى نفسه أو إلى صفاته البشرية. ومن المهم التنبيه إلى أن هذه التعابير العرفانية لا تعني حلولاً أو اتحاداً بالذات الإلهية، بل تؤكد افتقار العبد وكمال التنزيه لله عز وجل، مع بقاء الفارق المطلق بين الخالق والمخلوق.

يؤكد الشيخ العلاوي أن المعرفة العرفانية الحقة هي حال روحي يتحقق فيه العبد بأقصى درجات القرب، ويشهد عجزه عن الإحاطة بسر الذات الإلهية، فيبلغ مقام الفناء الذي لا يناله إلا من اصطفاه الله وخصه بأسرار القرب والمعرفة.

يتضح مما سبق أن الشيخ العلاوي يميز بين مراتب العلوم من حيث أثرها في السلوك والقلب، فيجعل الفقه ضرورة لحفظ حدود الشريعة، بينما يرفع علم التوحيد إلى الذروة باعتباره وسيلة تحقيق القرب من الله تعالى. وبهذا التدرج تتكامل العلوم في نظره لتخدم غاية واحدة: وهي تهذيب النفس والوصول إلى المعرفة الإلهية التي هي أسمى المطالب وأرفع المقامات.

3- المعرفة وعين البصيرة عند الشيخ العلاوي:

تُشكل المعرفة محورا أساسيا في البناء الفكري والعرفاني للشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، حيث تتداخل في رؤيته أبعاد متعددة تجمع بين ما هو عقلي ونقلي وذوقي. ويظهر في نصوصه حضور لافت لسؤال المعرفة: ما حقيقتها؟ وما مصادرها؟ وكيف تُدرك في التجربة الصوفية؟

نبرز في هذا السياق تمييز الشيخ العلاوي بين مراتب المعرفة وأدواتها، وتحديد موقعها ضمن المسار الروحي للإنسان، مع استحضار الإشكاليات التي أثارها المتكلمون والصوفية حول طبيعة العلم وحدوده. فهل يتماهى مع التصورات الصوفية التقليدية أم يحمل خصوصية نابعة من تجربته ومساره العرفاني؟ وكيف عالج إشكالية العلاقة بين المعرفة العقلية والمعرفة الذوقية في نصوصه؟

تتضح خصوصية المعرفة في التصور العرفاني للشيخ العلاوي من خلال تأكيد المتكرر على أن المعرفة الحقة ليست ثمرة اجتهاد عقلي أو نتاج عمل ظاهري، بل هي في جوهرها إشراق قلبي وهبة ربانية

¹ - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 4، ص 182. انظر: ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص 96.

يفيض بها الله على من شاء من عباده. فالعلاوي يميز بوضوح بين المعرفة المكتسبة بالجهد البشري والمعرفة القلبية التي تهدف إلى استشعار الحضور الإلهي الدائم وفهم أسرار الملكوت. ويعبر عن هذا البعد العرفاني بقوله: "إنما هي تحفة إلهية يقذفها الله عزوجل في قلوب من يشاء من عباده" ¹، ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: 52]. ليؤكد أن المعرفة التي يقصدها هنا ليست المعرفة العقلية أو النظرية، بل هي "المعرفة الصوفية" أو "المعرفة الإلهية" التي تنبع من نور القلب وذوق الروح، وتتحقق بالاصطفاء الإلهي لا بمجرد السعي الذاتي. وعليه فإن الشيخ العلاوي يضعنا أمام تصور خاص للمعرفة، يجعلها مرتبطة بالذوق والكشف، حيث يصبح القلب هو موضع التجلي والمعرفة، لا العقل وحده.

ويؤكد الشيخ العلاوي في رؤيته العرفانية أن المعرفة بالله ليست ثمرة اجتهاد أو عمل ظاهري، بل هي نور إلهي يُقذف في القلوب، وهذا ما يعبر عنه أيضًا أبو العباس الدينوري (توفي نحو سنة 342هـ) بقوله: "إن لله عبادا لم يستصلحهم لمعرفته فشغلهم بخدمته، وله عباد لم يستصلحهم لخدمته فأهلهم لمعرفته" ². ويعبر الدينوري عن نفس المعنى الذي أكده العلاوي عن الفرق بين مقام الخدمة ومقام المعرفة، ويشير إلى أن المعرفة بالله مقام خاص لا يُنال إلا بالاصطفاء الرباني. بهذا يتبين أن كلا العارفين يريان أن المعرفة العرفانية الإلهية ليست نتاج العمل وحده، بل هي عطاء إلهي يختص به الله من شاء من عباده. وهذا المعنى العميق الذي يجمع بين مقام الخدمة ومقام المعرفة نجده أيضا عند ابن عطاء الله السكندري في حكمه، حيث يقول: "قوم أقامهم الحق لخدمته، وقوم اختصهم بمحبته ﴿كَلَّا نُمَدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾﴾ [الإسراء: 20]. فابن عطاء الله يجمع في حكمته بين ما أشار إليه كل من الدينوري والشيخ العلاوي، مؤكدا أن التفاوت بين العباد في مراتب القرب والمعرفة هو من فيض العطاء الإلهي، وأن لكل نصيبه بحسب ما اقتضته الحكمة الربانية: فهناك من يُقام في ساحة الخدمة، وهناك من يختص بمقام المحبة والمعرفة، وكل ذلك من عطاء الله الذي

1 - العلاوي، المواد الغيبية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص66.

2 - الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 10، ط1، دار الكتب، بيروت، 1988م، ص383.

لا يجب عن أحد، بل يقسمه بحكمة على عباده. ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ
وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 21].

بعد أن بيّن الشيخ العلاوي في قوله الأوّل أن المعرفة الحقّة بالله هي "تحفة إلهية"، مشدداً على بعدها الذوقي القلبي وكونها عطاء ربانيا لا ينال بالاجتهاد الظاهري، يعود العلاوي ليقدم تعريفاً آخر للمعرفة يبرز فيه البعد العقلي التأملي في إدراك الحقائق. فهو يقول: "هي عبارة عن نتيجة فكر في مصنوعات أحدثت في القلب يقينا محققاً وجزماً مطابقاً لما في نفس الأمر من أن العالم لا بدّ له من المدبّر، وأنّه أجلّ من أن يتّصف بغير الكمالات"¹. هنا ينتقل العلاوي إلى نوع آخر من المعرفة، وهي المعرفة العقلية التأملية التي تبدأ من النظر في المخلوقات والتأمل في نظام الكون، فتثمر يقينا في القلب بوجود المدبّر الأعلى وصفاته الكمالية. هذه المعرفة هي ثمرة فكر وتأمل عقلي، لكنها في النهاية تثمر يقينا قلبياً راسخاً، أي أن العقل هنا وسيلة والقلب هو المستقر النهائي للمعرفة.

يريد العلاوي أن يبيّن أن طريق المعرفة بالله تعالى متعدد: فهناك من يُفتح له بالوهب الإلهي المباشر وهي: (المعرفة الذوقية)، وهناك من يسلك طريق التأمل العقلي ليصل إلى اليقين القلبي وهي: (المعرفة العقلية) المؤدية إلى الذوق. لكن في جميع الأحوال، تظل المعرفة عند الشيخ العلاوي مرتبطة بالقلب، لأن القلب هو موضع التّجلي الإلهي، سواء أتى العلم إليه عن طريق الكشف أو عن طريق الفكر. وبذلك يجمع العلاوي بين البعد العرفاني الصرف والبعد العقلي التأملي، ليؤكد أن المعرفة الحقّة بالله تعالى تتجاوز حدود العقل المجرد، لكنها لا تلغيه بل تجعله وسيلة للوصول إلى شهود القلب.

وبعد أن بيّن الشيخ العلاوي أهمية البعد القلبي في تحصيل المعرفة، شدّد في مقابل ذلك على أن بلوغ مقام المعرفة الصوفية لا يتحقق إلّا عبر طريق المجاهدة الروحية وتزكية النفس. فهو يرى أن المعرفة التي ينشدها المرید هي ثمرة سلوك عملي طويل يتطلب منه أن يطهّر نفسه من الصفات المذمومة (التخلية) ويتحلّى بالصفات الحمودة (التحلية)، فيقول: "لا يتم للصوفي مقام المعرفة إلّا إذا خلصت النفس من شوائبها المذمومة وتحلت بالحلل الحمودة، وهذه طريق مسلوكة لكلّ من كان له نصيب من التصوف، غير أن العارف قد يتخلص من كلّ ذميمة ويتعذر عليه التّخلص من الهوى، بعد الخروج عنه، فكلّ من وقع به ما وقع وانقطع إلّا بسبب متابعتة الهوى، ولهذا لا يؤمن على الصوفي إلّا إذا لم يبق له

¹ - العلاوي، المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، ص 14.

هوى¹. وهذه العبارة دقيقة وتحقيق عميق من الشيخ العلاوي في بيان أن المعرفة الصوفية الذوقية تبقى دائما مشوبة بالخطوط والأغيار، وليست خالصة مطلقة، وهو ما يجعل هذه المعرفة نسبية. هذا التصور ينسجم مع ما قرره كبار الصوفية، من أن العلم الكشفي أو الإلهامي لا ينال إلا بعد التصفية والمجاهدة والتخلي عن علائق الدنيا. فالمعرفة التي يقصدها العلاوي هنا هي "المعرفة الكشفية أو الذوقية"، وهي أعلى مراتب المعرفة الصوفية، لا تدرك إلا بتزكية النفس وتطهير القلب من العلائق والشهوات، حتى يصبح القلب أهلا لتلقي الأنوار الإلهية والإشراقات الروحية. وهكذا يبرز العلاوي أن المعرفة الصوفية ليست حالة عابرة أو نتيجة جهد نظري، بل هي مقام يتحقق عبر مجاهدة النفس وتزكيتها، ليصبح القلب مرآة صافية تعكس أنوار الحقائق الإلهية. وهذا ما يجعل المعرفة عنده ذات طابع عملي وجودي، لا ينفصل عن سلوك المرید وتربيته الروحية، بل يتجلى في حياته وسلوكه وصفاء قلبه.

يواصل الشيخ العلاوي تأكيده على مركزية السعي الروحي في تحصيل المعرفة الصوفية، فيربط بين النهوض القلبي وصدق الطلب، وبين الاستحقاق للدخول في حضرة الحق. يقول: "فلا بدّ من النهوض وانزعاج القلب في طلب المحبوب، ومن لم تكن فيه رائحة النهوض فهو عن الحضرة مطرود، وكيف يستطيع القعود من تحقّق لديه المقصود"². يُظهر الشيخ العلاوي في هذا القول عمق الرؤية العرفانية لمسار العارف نحو المعرفة الإلهية، إذ يؤكد على أن الطريق إلى القرب من الله لا يتحقق إلا بحركة القلب الدائمة وصدق الشوق إلى المحبوب. فالنهوض هنا هو رمز للهمّة الروحية والانزعاج القلبي في طلب الحق، وهو شرط أساسي للدخول في الحضرة التي تمثل في الاصطلاح الصوفي مقامات متعددة من الحضور مع الله، يُقال عنها: "الحضرة ثماني حضرات، في كل حضرة من المناظر على حسب أذواق أهل تلك الحضرات"³.

بعد أن شدد الشيخ العلاوي على أن الاجتهاد والمجاهدة هما أساس الطريق العرفاني، أشار إلى أن هذه المجاهدة هي التي تفتح للعارف أبواب المشاهدة، حين يقول: "فمن لم يجاهد نفسه لم يشاهد"⁴. يؤكد أن بلوغ مقام المشاهدة ليس هبة عابرة، بل ثمرة سلوك روحي طويل، فالمشاهدة هنا هي ذروة

¹ - العلاوي، المواد الغيبيّة الناشئة عن الحكم الغوثيّة، ج 1، ص 47.

² - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 4، ص 526.

³ - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 289.

⁴ - العلاوي، المواد الغيبيّة الناشئة عن الحكم الغوثيّة، ج 2، ص 197.

المعرفة الذوقية، حيث يتحوّل الإيمان من مجرد تصديق إلى شهود قلبي، فيعيش العارف حالة حضور دائم مع الله، ويدوق من أسرار القرب ما لا يُنال إلا بالمجاهدة والصفاء¹.

وفي سياق حديثه عن شروط تحصيل المعرفة العرفانية ووسائلها، يلفت الشيخ العلاوي النظر إلى أن بلوغ عالم المعاني لا يكون إلا عبر أداة خاصة منحها الله للعارفين، وهي "البصيرة". فالمعرفة في التصور العلاوي هي نفاذ إلى بواطن الأشياء وحقائقها، ولا يتأتى إلا لمن أوتي نور البصيرة.

ويعرّف العلاوي البصيرة بأنها "سويداء القلب (...)" أو هي اللطيفة النورانية، أو تقول النكتة الربانية، أو الوديعة الإلهية، وبها تدرك حقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع، ما من شيء إلا وله حقيقة ولا تدرك تلك الحقيقة إلا بالبصيرة². بهذا التعريف يصرّح الشيخ العلاوي أن البصيرة هي جوهر روحي عميق مغروس في القلب، وهي بمثابة النور الإلهي الذي يكشف للعارف بواطن الأمور، ويمكنه من تجاوز ظاهر الأشياء إلى حقيقتها الأصلية في عالم الغيب³. فالبصيرة هي "اللطيفة النورانية" التي يفيض بها الله تعالى على من صفا قلبه وتطهرت نفسه، فيصبح قادرا على رؤية الحقائق كما هي، لا كما تبدو في الظاهر. ومن ثم فإن نوع المعرفة التي يركز عليها العلاوي هي "المعرفة الذوقية الكشفية"، أي تلك المعرفة التي تتحقق بالشهود القلبي والكشف الروحي، وتختص بمن أشرقت بصيرته بنور الهداية الربانية. وبهذا الفهم تتجلى البصيرة في فكر العلاوي كأداة مركزية للمعرفة الصوفية، وشرط أساسي لدخول عالم المعاني والوصول إلى أسرار الحقائق الوجودية.

ويعضّي الشيخ العلاوي في تعميق رؤيته لمقام البصيرة، فيكشف عن ثنائية دقيقة تميز هذا النور القلبي، إذ يرى أن للبصيرة وجهين متكاملين: "وجه للخلق ووجه للحق، أو نقول وجه للتشبيه ووجه للتزيه، أو نقول: باطنها للقدم وظاهرها للحدوث، أو نقول ظاهرها للكثيف وباطنها لللطيف. ولما كان الحق هو الظاهر والباطن فلا يتيسر إدراك العارف رؤية الحق من حيث الباطن وتتعدّر عليه رؤيته من حيث الظاهر إلا إذا انعكس بصره في بصيرته وصار كله بصيرة"⁴. ويبلغ العلاوي ذروة التوصيف حين يربط بين اكتمال البصيرة وبين رؤية الحق في جميع تجلياته.

1 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 892.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 4، ص 427.

3 - عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 35.

4 - العلاوي، المواد الغيبية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 2، ص 126.

في هذا السياق العرفاني العميق، تصبح البصيرة عند العلاوي أداة شاملة لا تقتصر على إدراك جانب واحد من الوجود، بل تُمكن العارف من شهود الحق في مظاهره المتعددة: في الخلق والخالق، في التشبيه والتنزيه، في الظاهر والباطن. ولا يتحقق هذا الكمال إلا إذا تجاوز العارف حدود الإدراك الحسي والعقلي، فصار بصره مندجاً في بصيرته، أي إذا أصبح كيانه كله نورا وكشفاً، لا ينظر بعين الجسد فقط، بل بعين القلب التي ترى الأسرار في كل شيء. يتضح أن المعرفة التي ينشدها العلاوي هي "المعرفة الشهودية الكاملة"، التي تجمع بين إدراك الظاهر والباطن، وتستند إلى البصيرة بوصفها النور الإلهي الجامع بين عالمي الغيب والشهادة.

ويجد هذا المعنى العميق الذي طرحه الشيخ العلاوي صدى واسعاً في الأدبيات الصوفية، حيث عبّر عنه بعبارات دقيقة تلخص مقام اتحاد البصر والبصيرة في الشهود.

أَعَارَتْهُ طَرْفًا رَأَاهَا بِهِ *** فَكَانَ الْبَصِيرَ لَهَا طَرْفُهَا

بهذا البيت الشعري، يتجسد المفهوم الذي أشار إليه العلاوي؛ أن الرؤية الحقيقية لا تكتمل إلا إذا صار العارف يرى بنور الله تعالى، فيتحد بصره الظاهري مع بصيرته الباطنية، ويصبح شهوده للحقائق شهوداً إلهياً خالصاً.

المعرفة عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي هي إشراق إلهي في القلب، كما يميز بين المعرفة الذوقية الكشفية التي يُمنح بالوهب الإلهي، والمعرفة العقلية التأملية التي تقود إلى يقين قلبي، لكنه يؤكد أن القلب هو مركز تلقي المعرفة في الحالتين. وبلوغ هذه المعرفة عنده يتطلب مجاهدة النفس وتزكيتها، ويظل شرطها الأساسي إشراق البصيرة، تلك اللطيفة النورانية التي تمكن العارف من شهود حقائق الأشياء في ظاهرها وباطنها. هكذا تتجلى المعرفة عند العلاوي كحالة شهودية روحية، تجمع بين العقل والذوق، وتستند إلى نور البصيرة في إدراك أسرار الوجود.

3-1 تركية النفس وبلوغ المعرفة الإلهية عند الشيخ العلاوي:

تعدُّ المعرفة في التصوف الإسلامي، خاصة عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، مسارا وجوديا وروحيا يتجاوز حدود المعرفة العقلية والعلمية المألوفة، ليؤسس لفهم أعمق للعلاقة بين العبد وربّه. فالمعرفة

هنا هي معرفة قلبية، باطنية تُدرك بالذوق الروحي والتجربة العرفانية، وتتطلب تزكية النفس وتهذيب القلب كمدخل أساسي لها.

إن ما نقصده في هذا السياق هو "المعرفة الإلهية" بالدرجة الأولى، تلك التي يحصلها المرید عبر التصفية الداخلية والتوجه القلبي نحو الله، والتي تمثل جوهر الرؤية الصوفية للعلاوي. فهي معرفة تتجلى عبر الكشف والمشاهدة، وتختلف جذريا عن المعرفة العامة القائمة على العقل أو الحواس، كما تختلف عن المعرفة الصوفية بمفهومها العام، لأنها تتعلق بالتجليات الإلهية الخاصة التي يدركها العارف بعد اجتياز مراحل التزكية والتربية الروحية.

يُشكّل مفهوم تزكية النفس عند الشيخ العلاوي ركيزة أساسية في مسيرة السالك نحو المعرفة الإلهية، حيث يقرر أن القلب لا يفتح أبوابه لأنوار العلم والمعرفة إلا بعد تطهير النفس من علائق الدنيا وآفاتهما. وفي هذا السياق يؤكد العلاوي على أن التزكية هي عملية روحية عميقة تهدف إلى تصفية الباطن وتحرير القلب من كل ما يعوقه عن الاتصال بالحقيقة الإلهية. يُبرز الشيخ العلاوي في قوله: "فمتى خلصت الأبدان من الحرام، وأدناس البشرية التي ينهى عنها العقل والدين والمروءة، وطهرت الأنفس من علائق الدنيا، زكت أرض القلب، فقبلت بذر العلوم والمعارف، فإن سقيت بعد ذلك بماء الرياض الشرعية النبوية المحمدية، وهي لا تخرج عن علم، ولا تبعد عن واجب ولا تعطل سنة، أنبتت من كل زوج كريم: من علم وحكمة وفائدة تعرف، فاجتني منها صاحبها ومن جالسها أنواع الطرف والفوائد والثمار"¹. هذا النص يعكس بوضوح الرؤية العرفانية للعلاوي، حيث تعتبر المعرفة القلبية ثمرة للتجربة الروحية والذوق الباطني، وهي معرفة متعالية تتحقق عبر المكاشفة والمشاهدة، وتتجاوز حدود العقل والحواس.

يؤسس العلاوي لمفهوم المعرفة الإلهية على أساس التزكية والتصفية الداخلية، ويبرز أن الطريق إلى الحقيقة يمر عبر القلب المصفى والروح المستنيرة، وهو ما يمثل لب الرؤية العرفانية في فكره. ولا يقف العلاوي عند حد تزكية النفس وتهذيب القلب، بل يدفع بنا إلى آفاق أوسع من المعنى، حيث تصبح النفس التي اعتادت ترك الآثام قادرة على التحليق في ملكوت السماوات والأرض، حيث تكتشف النفس أسرارها وحكمها لا تروى بالكلام، بل تمنح كنور إلهي ينزل على القلب المصفى. يقول العلاوي: "إذا اعتادت النفوس ترك الآثام جالت في ملكوت السماوات والأرض ورجعت لصاحبها بطرائق الحكمة

¹ - العلاوي، الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، ص42.

من غير أن يؤدي إليها عالم علما¹. هذا القول يكشف عن بعد عرفاني عميق، حيث تمنح المعرفة الإلهية هبة وليست مكتسبة، فيفيض القلب بأنوار الحكمة، ويتلقى العارف من الله تعالى ما لا يدرك بالعقل أو الحواس. فالحكمة هنا نور يسري في الروح المزكّاة، ينتزل عليها من غير واسطة أو تعليم، فيصبح القلب مرآة تعكس أنوار الحق، وتتجلى فيه أسرار الوجود.

تبدأ رحلة المرید الروحية بتربية النفس وتهذيبها، لكنها لا تتوقف عند ترك الآثام فحسب، بل تستدعي تواصل المجاهدة وتصفية القلب من كل ما يعوقه عن استقبال أنوار المعرفة الإلهية. وفي هذا السياق، يبرز قول ابن عربي ليصوّر هذا المسار الداخلي، فينشد:

سَبَّحْ إِيَّاهُ بِكُرَّةٍ وَأَصِيلًا *** فَالْتَعَلُّ يَرْجِعُ بِالْهُدَى إِكْلِيلاً
جَاهِدْ هَوَاكَ وَلَا تَكُنْ ذَا فِتْرَةٍ *** فِيهِ وَكُنْ لِلنَّائِبَاتِ حَلِيلًا
إِنَّ الْمُجَاهِدَ لَا يَزَالُ مُكَايِدًا *** يَهْوَى الْخَطُوبَ وَيُعَشِّقُ التَّغْلِيلًا
لَا تَزْكُنْ إِلَى الْبَطَالَةِ إِهْمًا *** تَزْدِي وَكَمْ لِلْحَادِثَاتِ وُصُولًا².

فالأبيات تذكر السالك بأن الطريق إلى المعرفة الإلهية يمر عبر الذكر، والمجاهدة، والصبر على المحن، وهو ما يتوافق مع رؤية الشيخ العلاوي في ضرورة تزكية القلب وتهذيبه كمدخل أساسي للمعرفة العرفانية. تُحتزل تجربة المعرفة الإلهية عند الشيخ العلاوي في كونها لقاء روحيا لا تحده حدود العقل أو اللغة، بل يتجلى في القلب المصفى الذي يتحرر من قيود المادة والهوى. فالمعرفة تحول وجودي يعيد صياغة كيان العارف، فيصبح مرآة لأنوار الحق، ويبلغ مقام الشهود الذي يجمع بين العمل الظاهر والرقى الروحي، في موازنة فريدة بين الشريعة والحقيقة، وبين الجهد البشري والفيض الإلهي، ما يجعل من التزكية معبرا حقيقيا إلى عالم المعرفة المتعالية.

1 - العلاوي، الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، ص44.

2 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص99.

2.3- أصول تحقيق المعرفة عند العلاوي:

بعد أن استعرضنا كيف تؤسس تزكية النفس لبلوغ المعرفة الإلهية في رؤية الشيخ العلاوي، نتقل إلى بيان الأصول العملية التي وضعها لتحقيق المعرفة الخاصة، حيث تعد هذه الأصول بمثابة الأسس الروحية التي يبني عليها العارف مسيرته نحو الحقيقة، ففتتح له أبواب المعرفة القلبية، وتكشف له أنوار الحقائق الإلهية من خلال التجربة العرفانية، وهو ما يظهر خصوصية الرؤية العرفانية للعلاوي ويجعل من المعرفة غاية لا تنال إلا بالتجربة الروحية العميقة والتوجه القلبي الصادق.

وتحصل المعرفة الخاصة للمتوجّه عند العلاوي بعد تصحيح ثلاثة أصول¹ وهي الأسس التي يجب أن يبني عليها المرید سعيه للوصول إلى الله:

-الأصل الأول: الاضطرار، قال تعالى ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [التَّمَلُّ:

62]² ويعني به العلاوي الحاجة الملحة إلى الله تعالى، بحيث يشعر السالك أنه لا غنى له عن ربه في أي لحظة، وأنه في حاجة دائمة إلى رحمته وهدايته. "والمضطر هو المقدورات لها من قدر الله، خلقها ولا يقدر على إيجادها غيره، فهي تضطر إلى أن تدعو الله بلسان الحاجة في إيجاده، فيجيبه بإخراجه عن العدم إلى الوجود"³. هذا الإحساس العميق بالاضطرار هو حالة روحية متجذرة في القلب تجعله يتوجه إلى الله في كل آن، فيفتح له أبواب المعرفة الخاصة. ففي المنظور العرفاني، يصبح القلب الذي يضطر إلى الله مستعداً لاستقبال أنوار المعرفة الإلهية، حيث يتجلى الإلهام الرباني على الروح المزكّاة، وتتكشف له الحقائق من غير واسطة أو تعليم ظاهر.

يُعدّ الاضطرار عند العلاوي مدخلاً أساسياً للمعرفة العرفانية، إذ يمهد القلب لتلقي الفيض الإلهي، ويجعله مرآة تعكس أنوار الحكمة والهداية، فيصبح المرید شاهداً لتجليات الحقّ في نفسه ووجوده.

-الأصل الثاني: القيام بما يجب من المفروض والمتأكّد من المسنونات ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ

لَهُ مَخْرَجًا ﴿٥﴾ [الطَّلَاق: 2]⁴. يعني "من يخش الله من القوة الفاعلة والقابلة، ولا يتعد عن حدود

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص150. (بتصرف)

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها (بتصرف)

3- نجم الدين الكبرى، التأويلات النجمية، ج4، ص340.

4 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص150.

الله، ويجتنب الفواحش، يجعل له مخرجاً من خواطر الشيطان، ومخرجاً من ضيق الهوى¹، ويشير العلاوي هنا إلى أن الالتزام بالعبادات المفروضة والمؤكدة من السنن يعكس جدية المريد في سعيه نحو المعرفة، ويُعد الانضباط في العبادة والامتثال لأحكام الله شرطاً أساسياً لتهيئة النفس لاستقبال المعرفة الخاصة. في المنظور العرفاني، لا تقتصر هذه العبادات على الجانب الظاهري فحسب، بل هي بمثابة رياضة روحية تُنمي في القلب طهارة الباطن، وتخلصه من العلائق والأهواء، فيصبح مستعداً لتلقي الأنوار الإلهية. وهكذا يبيّن العلاوي أن المعرفة القلبية هي ثمرة للتفاعل بين التزام الشريعة وتصفية الروح، حيث يُهيئ القلب لاستقبال الفيض الرباني، وتكشف له الحقائق من خلال الذوق الروحي والتجربة العرفانية، فيصبح العارف شاهداً على تجليات الحكمة في نفسه وفي الكون.

-الأصل الثالث: محبة المرشد العالم بمسالك الطريق ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لُقْمَانَ:

15] وقال أيضاً: ﴿لَا تَنفُدُونِ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرَّحْمَنُ: 33]². يُعدّ المرشد في المنظور العرفاني عند الشيخ العلاوي نافذةً يطل منها المريد على عوالم الروح والحقيقة. فتصبح محبة المرشد مُنعطفاً يتحوّل فيه العارف من عالم الظاهر إلى عالم الباطن، حيث يكتشف في صحبة المرشد آفاقاً جديدة من المعرفة القلبية. فالمرشد بتجربته العرفانية وحضوره الروحي، يُساعد المريد على تذوق حلاوة المعرفة الإلهية، ويُعينه على التخلص من أسر الأوهام والظلمات.

تسمو هذه الأصول عند الشيخ العلاوي من كونها مجرد قواعد سلوكية إلى معابر روحية تُهيئ القلب لاستقبال أنوار المعرفة الإلهية. فالاضطرار يُنير في النفس شعور الحاجة الدائمة إلى الله تعالى، والالتزام بالعبادة يُصقّي الباطن ويُهيئه لفيض الحكمة، ومحبة المرشد تُفتح أمام المريد أبواب التجربة الروحية العميقة. وبهذا التكامل تصبح المعرفة العرفانية عند العلاوي لقاءً قلبياً مع الحقيقة، يتجاوز حدود العقل والظاهر، ليلبغ العارف مقام الشهود.

بعد هذا العرض المفصل لمفاهيم المعرفة وطرق تحصيلها في المنظورين الكلامي والعرفاني، تبرز أمامنا جملة من النتائج الأساسية التي يمكن الوقوف عندها والتي تعكس التّمايز والتكامل بين العقل والذوق في بناء المعرفة الإسلامية.

¹ - نجم الدين الكبرى، التأويلات النجمية، ج6، ص 167.

² - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص150.

يتضح أن المعرفة في الفكر الإسلامي هي مسار وجودي تتداخل فيه مراتب الإدراك، وتتشابك فيه مقامات الشهود والبرهان. فبينما أسس المتكلمون نظرية معرفية متكاملة تقوم على التمييز بين العلم الإلهي المطلق والعلم الإنساني المكتسب، وجعلوا من الحس والعقل والخبر أركاناً متكاملة لتحصيل اليقين، جاء العرفان الصوفي ليعيد رسم حدود المعرفة، ويجعل من الذوق والكشف والعلم اللدني أفقا جديداً للوعي، حيث تصبح المعرفة حالة شهودية يحياها القلب.

وتبلغ هذه الرؤية ذروتها في تجربة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، الذي جمع في مشروعه بين مقتضيات البرهان العقلي وتجليات الذوق الروحي، فجعل من تزكية النفس وتصفية القلب شرطاً لازماً لنيل المعرفة الإلهية. في فكر الشيخ، لا ينفصل ظاهر الشريعة عن باطن الحقيقة، ولا يغني الاجتهاد العقلي عن الفيض الرباني، بل يتكاملان في رحلة المرید نحو الحقيقة. فتصبح المعرفة عنده تحفة إلهية، ونوراً يُقذف في القلب، وفتحاً ربانياً لا ينال إلا بالمجاهدة والصدق وصفاء الباطن.

إن هذا التكامل بين العقل والذوق، بين البرهان والكشف، بين الشريعة والحقيقة، هو ما يمنح المدرسة العلاوية خصوصيتها في تاريخ الفكر الصوفي الإسلامي، ويجعل من تجربتها العرفانية نموذجاً حياً لإمكان الجمع بين مقتضيات العقل وعمق التجربة الروحية. فالمعرفة هنا هي معراج وجودي يرتقي فيه العارف من ظاهر العلم إلى باطن الشهود، حتى يبلغ مقام القرب، فيتجلى له العلم الحق الذي لا يعتزبه شك ولا يعوقه حجاب.

بعد أن تناولنا في المبحث الأول مسألة المعرفة وطرق تحصيلها بين المنظورين الكلامي والعرفاني، واتضح لنا كيف تتباين الرؤى بين العقلانية الكلامية والذوقية العرفانية في مقارنة مصادر المعرفة وحدودها، يبرز سؤال جوهرى حول أثر هذه الرؤى في تحديد موقع الإنسان ودوره في الوجود. إذ إن التصورات حول المعرفة ليست معزولة عن النظر إلى التكليف، بل تشكل الأساس الذي ينبني عليه فهم مسؤولية الإنسان وغاية وجوده.

يأتي المبحث الثاني لينظر في التكليف وأوليائه في الفكر الكلامي وعرفان الشيخ العلاوي، مستكشفاً كيف انعكست التصورات المعرفية على مفهوم التكليف، وما أضافته التجربة العرفانية العلاوية من معانٍ ومراتب جديدة لهذا المفهوم، في ضوء تداخل الشريعة والحقيقة ومسارات السير والسلوك الروحي.

المبحث الثاني:

التكليف وأوليائه في الفكر الكلامي وعرfan الشيخ العلاوي

يُعدّ موضوع التكليف من القضايا المركزية التي شغلت الفكر الكلامي والعرفاني، إذ يتحدد من خلاله موقع الإنسان في نظام الوجود وحدود مسؤوليته أمام ربه. وقد تناول المتكلمون هذه المسألة بوضع قواعد عقلية دقيقة، فبحثوا في شروط المكلف وأول واجب عليه، وجعلوا من النظر العقلي أداة أساسية لتحصيل المعرفة بالله وإثبات الواجبات العقدية. في المقابل أعاد الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي بناء مفهوم التكليف ضمن أفق عرفاني، حيث تتداخل التجربة الذوقية والشهودية مع مقتضيات الشريعة، فيصبح التكليف عنده رحلة روحية تتجاوز حدود العقل إلى فضاء الكشف والوجدان. وانطلاقاً من هذا التمايز في معالجة قضية التكليف بين المنظرين، يبرز التساؤل التالي: هل تفي المقاربة الكلامية وحدها بضبط مفهوم التكليف ومسؤولية الإنسان، أم أن الرؤية العرفانية كما صاغها الشيخ العلاوي تكشف عن أبعاد أعمق تتجاوز الإطار العقلي؟

المطلب الأول: الأسس العقلية للتكليف في الفكر الكلامي

يُشكل البحث في الأسس العقلية للتكليف محورا هاما في علم الكلام، إذ انطلقت المدارس الكلامية من ضرورة تحديد الشروط التي تجعل الإنسان أهلا لتحمل الخطاب الشرعي ومسؤولية التكليف. وقد أولى المتكلمون أهمية خاصة لدور العقل، فاعتبروا النظر والاستدلال العقلي الوسيلة الأساسية لتحصيل المعرفة بالله تعالى، وتحديد أول واجب على المكلف. وتجلّى ذلك في تحليلهم لمفاهيم مثل النظر، والحكم العقلي، والعقل ذاته. ينطلق هذا المطلب من تتبع هذه الأسس العقلية، وبيّن كيف أسهمت في بناء التصور الكلامي للتكليف، وفي ضبط العلاقة بين العقل والوحي، مع توضيح أثرها في تشكيل منهجية الاستدلال ومسؤولية الإنسان العقدية.

ولعلّ أهم ما يلفت النظر في منهجية المتكلمين هو اعتمادهم على مفهوم النظر كأداة مركزية للوصول إلى المعرفة العقدية. وقد تطور هذا المفهوم ليصبح مصطلحا دقيقا له حدوده وشروطه في الاستعمال الكلامي. وفي هذا السياق يبرز تعريف إمام الحرمين الجويني كواحد من أهم التعريفات التي أسست للمنهج العقلي في علم الكلام يقول: "في اصطلاح الموحدين، هو الفكر الذي يطلب به من

قام به علما أو غلبة ظن¹. يكشف تعريف الجويني للنظر عن مضمون كلامي يتمثل في جعل النظر العقلي أساسا منهجيا للتكليف من خلال ربطه بمسألة أول واجب على المكلف، مع إقرار التدرج المعرفي بين اليقين والظن حسب طبيعة المسائل العقديّة، كل ذلك في إطار التكامل مع النقل حيث يعمل النظر العقلي وفق التوجيه الشرعي ومقاصده، مما يجعل من النظر ركيزة أساسية في البناء العقدي الأشعري ووسيلة ضرورية لتحقيق التكليف الشرعي والوصول إلى المعرفة بالله تعالى.

وإذا كان تعريف الجويني قد أسس للمفهوم الكلامي للنظر، فإن فخر الدين الرازي يقدم تطورا منهجيا أكثر دقة ووضوحا، حيث يدمج المفاهيم المنطقية مع الأصول الكلامية، ليقدّم تعريفا يعكس نضج المنهجية العقلية في علم الكلام. عرّف الرازي النظر والفكر بقوله: "النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنيّة، ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن"². ويكشف هذا التعريف عن مضمون كلامي متطور يتمثل في تحويل النظر إلى عملية استدلالية مركبة قائمة على الترتيب المنطقي للمقدمات وفق قواعد علمية دقيقة، مما يجعل النظر أداة منهجية أكثر صرامة وضبطا، كل ذلك مع الحفاظ على التكامل مع النقل باعتبار النظر العقلي وسيلة لتحقيق التكليف الشرعي والوصول إلى المعرفة العقديّة اليقينية، مما يؤسس لمنهجية عقلية-منطقية متكاملة تجمع بين دقة البرهان الفلسفي ومقاصد العقيدة الإسلامية.

وبعد بيان تعريف النظر ومضمونه عند كبار المتكلمين، يتضح أن مكانته لم تقتصر على الجانب المفاهيمي فحسب، بل امتدت لتشمل حكمه الشرعي وأهميته العملية في تحصيل المعرفة العقديّة، وهو ما يظهر جليا في تقريرهم لوجوب النظر في معرفة الله تعالى. "النظر في معرفة الله تعالى أي لأجل تحصيلها، واجب اجماعا منا"³. هذا النص يعبر عن إجماع المتكلمين على أن النظر العقلي الموصل إلى معرفة الله تعالى واجب على كل مكلف، لأن معرفة الله لا تحصل ضرورة ولا بالمشاهدة، بل تحتاج إلى نظر واستدلال. ويستند هذا الوجوب إلى القاعدة الأصولية: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". ويتفرع عن هذا الإجماع اختلاف منهجي بين الأشاعرة والمعتزلة في الأساس الذي يُبنى عليه وجوب النظر، إذ جعل الأشاعرة مدرك الوجوب هو الشرع، بينما اعتبر المعتزلة أن العقل وحده كاف في إثبات

1 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 03.

2 - فخر الدين محمد بن عمر الرازي، معالم أصول الدين، تحقيق: نزار حمّادي، ط 1، دار الفتح، الأردن، 2010م، ص 68.

3 - السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقيف، ج 1، ط 1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1998م، ص 257.

هذا الوجوب. يقول الجويني: "النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية. وذهب المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك واجبات، ومن جملتها النظر، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً"¹. وعلى هذا الأساس، بنى علماء الكلام موقفهم من وجوب النظر على دعائم شرعية وعقلية متكاملة، مما جعل النظر ركناً أصيلاً في منهجهم العقدي ووسيلة لا غنى عنها لتحصيل المعرفة الإيمانية الصحيحة.

احتج علماء الكلام على وجوب النظر من جهة الشرع بمسلكين: الأول: التمسك بظواهر النصوص الدالة على الوجوب، والثاني: إجماعهم على أن وجوب المعرفة بالله تعالى لا يتم إلا بالنظر، إذ هو غير بديهي، وكل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ فالنظر واجب². وبهذا الأساس، بنى علماء الكلام موقفهم من وجوب النظر على دعائم شرعية وعقلية متكاملة، مما جعل النظر ركناً أصيلاً في منهجهم العقدي ووسيلة لا غنى عنها لتحصيل المعرفة الإيمانية الصحيحة. ويعزز الرازي³ هذا الموقف بإشارته إلى أن القول بوجوب النظر قد أصبح مشهوراً ومعتمداً بين المتكلمين، مستندا في ذلك إلى قاعدة عقلية أصيلة تؤكد ارتباط الوسيلة بوجوب الغاية إذ يقول: "المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه، وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب"⁴. وبذلك يؤكد أن النظر ضرورة عقلية وشرعية لتحقيق الغاية العقدية الكبرى، وهي معرفة الله تعالى. فالمعرفة بالله الحاصلة عن الدليل العقلي الذي يفهمه أي إنسان عاقل، هي نفسها التصديق الإيماني المأمور به في القرآن؛ نعم إن التكليف الشرعي حسب الرازي هو الذي يفرض علينا المعرفة النظرية، ولكن المهم هو أن الموضوع واحد بين الخطاب القرآني والفكر البشري وهو الإيمان بالله،

1 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 08.

2 - سيف الدين الآمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ج 1، ط 1، دار الكتب والوثائق القومية، مصر، ص 155-156.

3 - عرف الرازي النظر بأنه: «استحضار علوم أو ظنون يتمكن المرء بها من تحصيل علم آخر» انظر: الرازي، الإشارة في علم الكلام، تحقيق: هاني محمد حامد محمد، ط 1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2009م، ص 40.

4 - فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، المطبعة الحسينية المصرية، ط 1، مصر، 1323هـ، ص 26.

فالذي يأمرنا الشرع بالإيمان به هو عينه الذي يأمرنا أن نعرفه بعقولنا، ولا يمكن الفصل بين العمليتين، لأنّ كلّ فصل من شأنه أن يفضي إلى عزل العقل عن معرفة الله¹.

ولمزيد من التوضيح في هذه المسألة، يذهب الإيجي إلى الجمع بين القولين، مفرقا بين المقصود بالذات والمقصود بالوسيلة، ليؤكد أن المعرفة هي الغاية المقصودة، بينما النّظر هو الوسيلة الضرورية لتحقيقها. بقوله: "والحقّ أنّه إن أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة، وإن أريد الأعم فهو القصد إلى النّظر، لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق"². بهذا القول، يوفق الإيجي بين الاتجاهين، ويؤكد أن الخلاف في هذه المسألة هو خلاف تنوع في تحديد الغاية والوسيلة، وليس خلاف تضاد في أصل التكليف.

وبذلك يتضح أن النّظر يمثل المنهج العقلي الذي يمكن المكلف من إصدار الأحكام العقلية في مسائل العقيدة، الأمر الذي يجعل من الضروري الوقوف عند مفهوم الحكم العقلي وأقسامه، باعتباره المحصلة المنطقية لعملية النّظر في الفكر الكلامي.

تتجلى أهمية الحكم العقلي في الفكر الكلامي باعتباره الأداة التي يعتمد عليها المتكلم في إثبات أصول العقيدة، وتحديد ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الله تعالى وصفاته. فالحكم العقلي هو مصطلح يتألف من كلمتين: "الحكم"، و"العقل"، أمّا الحكم فهو: القضاء³. وفي الاصطلاح العام يعني: إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً⁴، فالحكم العقلي يعتمد على قدرة العقل في التمييز بين الحقائق والصفات، سواء كان بالإثبات أو النفي، اعتماداً على البراهين العقلية. وقد يعبر عنه بأنّه إثبات أمر لأمر، أو نفي أمر عن أمر⁵، فالعقل يربط بين أمرين إما بالإثبات أو النفي. ولا بد لهذا الاسناد من سند، وهذا السند قد يكون شرعياً أو عقلياً أو اصطلاحياً⁶. فالحكم العقلي هو إسناد أمر إلى آخر

1 - محمد الصادقي: "مشروعية النّظر العقلي في تقرير العقائد عند المتكلمين: فخر الدين الرازي نموذجاً"، مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية، المغرب، 12 مارس 2023م، ص15.

2 - عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ج1، ط1، دار الجبل، بيروت، 1997م، ص166.

3 - محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص1095.

4 - الجرجاني، التعريفات، ص81.

5 - ينظر: الدسوقي، شرح أم البراهين، ص38.

6 - ينظر: محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون، تحقيق: علي دحروج، ج1، ص695.

بالإثبات أو النفي يعتمد على البراهين العقلية، ويحتاج إلى سند شرعي أو عقلي أو اصطلاحى لتحقيق صدقه ودقته.

وبهذا يتبين أن الحكم العقلي يرتكز في جوهره على قدرة العقل على الإدراك والتمييز. ومن هنا تبرز أهمية الوقوف عند مفهوم العقل ذاته، وبيان ماهيته، إذ هو الأداة التي بها تصدر الأحكام وتبنى عليها مسائل العقيدة. فالعقل من حيث الذات والماهية فهو: جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله "أنا"، وقيل هي نور في القلب يعرف الحق والباطل¹. فالعقل في التصور الكلامي هو جوهر مجرد يدرك به الإنسان الحقائق ويميز به بين الحق والباطل. ونجد تعريفاً آخر أكثر ارتباطاً بوظيفته المعرفية، يركز على جانب الاستعداد الفطري والإدراكي في النفس الإنسانية. العقل "قوة للنفس بما تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات"². فالعقل هنا هو استعداد ذاتي في النفس، يتجلى في القدرة على إدراك البديهيات والضروريات دون حاجة إلى تعليم أو تجربة سابقة. وعليه يصبح العقل هو الأساس الذي يُبنى عليه التكليف، إذ لولاه لما أمكن للإنسان أن يدرك الواجبات الدينية أو يميز بين الحق والباطل، وهو ما يجعله منوطاً للعلم والعمل في الفكر الكلامي.

وينقسم الحكم العقلي إلى ثلاثة أقسام: واجب ومستحيل وجائز. "إن كل ما يحكم به العقل، إن كان يقبل الثبوت والانتفاء معا فهو الجواز، وإن كان لا يقبل الأمرين معا، فإن كان يقبل الثبوت فقط دون الانتفاء فهو واجب، وإن كان يقبل الانتفاء فقط دون الثبوت فهو الاستحالة"³. تظهر أهمية الأحكام العقلية الثلاثة في علم الكلام في كونها الأساس المنهجي الذي يعتمد عليه المتكلمون في بناء استدلالاتهم حول العقائد الإسلامية. فهذه الأحكام تُعدّ أدوات عقلية ضرورية لفهم طبيعة الوجود، وتمييز ما يجب نسبه إلى الله تعالى وما يستحيل في حقه وما يجوز عليه، مما يضبط البحث العقدي ويمنع الوقوع في التناقض أو الخلط بين الممكنات والضروريات والمستحيلات.

1 - الجرجاني، التعريفات، 127-128.

2 - سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 20.

3 - محمد بن يوسف السنوسي الحسني، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، مكتبة مصطفى الباوي الحلبي وأولاده، 1953م، ص 12.

يُفهم ممّا سلف أن الأسس العقلية للتكليف في الفكر الكلامي تشكّل حجر الزاوية في بناء العقيدة الإسلامية، حيث اعتمد المتكلمون على العقل والنظر كشرط أساسي لتحمل المسؤولية الشرعية. كما أن تقسيم الحكم العقلي إلى الواجب والمستحيل والجائز وقر منهجية دقيقة لضبط مسائل العقيدة، وضمن التمييز بين ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الله تعالى. وبهذا يتبيّن أن التكليف في علم الكلام يقوم على تلازم العقل والشرع، بما يحقق وضوح المنهج وسلامة الاستدلال العقدي.

المطلب الثاني: التكليف في المنظور العرفاني للشيخ العلاوي

بعد استعراض الأسس العقلية للتكليف في الفكر الكلامي، يتجه البحث في هذا المطلب إلى تتبّع المضامين العرفانية التي تسربت إلى الدرس الكلامي وأثرت في مفاهيمه المركزية. ويهدف هذا الانتقال إلى الوقوف على الكيفيات التي صبغت بها الرؤية العرفانية مباحث التكليف، وكيف أسهمت في إثراء التصور العقدي وتوسيع أفقه، خاصة من خلال نماذج أعلام التصوف كالشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي. نسعى في هذا المطلب إلى إبراز التداخل بين المقاربتين، والكشف عن الأبعاد الروحية والمعرفية التي أضفتها التجربة العرفانية على قضايا علم الكلام.

1- تكامل الشريعة والحقيقة في مفهوم التكليف العرفاني:

يوضح الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي رؤيته العرفانية لمقام التكليف، مميّزًا بين المكلف الذي لا يزال في دائرة التقليد، والمكلف الذي بلغ مقام التحقيق والشهود. يقول العلاوي: "هو الذي حصلت له رؤية الحق، وارتفع عنه حجاب معرفة الله في سائر المظاهر (...). ومحطّ الكلام في المكلف الذي بلغ مقام الرجال، وخرج من سجن التقليد إلى فضاء التوحيد، وزعم أنّه عرف الله. فهذا هو المكلف بتكليف لا يطيقه أحد سواه. فينبغي له أن يعرفه بسائر الصفات لا بمجرد الذات، ولا ينكر ما سوى ذلك من التجليات¹، فإن الجاهل بالصفات جاهل بالموصوف"². يظهر الشيخ العلاوي في هذا النص جوهر التكليف العرفاني، حيث لا يكون المكلف الحقيقي عنده مجرد من بلغ سنّ البلوغ أو اكتملت فيه شروط العقل، بل هو من انكشفت له أنوار الحق وارتفع عنه حجاب الغفلة، فصار يشهد الله تعالى في جميع

¹ - التجليات: "التجلي عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على مقامات مختلفة، فمنها ما يتعلق بأنوار المعاني المجردة عن المواد من المعارف والأسرار، ومنها ما يتعلق بأنوار الأنوار". انظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 162.

² - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 46.

المظاهر. فالتكليف في هذا المقام هو مسؤولية روحية عميقة لا يطيقها إلا من خرج من ضيق التقليد إلى سعة التوحيد، وذاق طعم المعرفة بالله في تجلياته وصفاته. ويؤكد العلاوي أن العارف لا يقف عند معرفة الذات الإلهية من حيث الإجمال، بل يُطالب بمعرفة الصفات الإلهية في كل شيء، إذ إن الجهل بالصفات جهل بالموصوف نفسه. بهذا التصور يعدّ التكليف العرفاني دعوة دائمة إلى شهود الحق في كل تجلٍّ، وإلى السير في مقامات التوحيد حتى يتحقق العبد بمعرفة الله تعالى على وجه الشهود والعيان. وفي سياق تعميق الرؤية العرفانية للتكليف، يواصل الشيخ العلاوي بيان مقام العارف الحقيقي، مستعملاً مصطلحات صوفية دقيقة تعبّر عن مراتب الشهود والتجلي، فيقول: "فإياك أخي إن عرفته بالشهود أن تنكره في هذا الوجود فما ظهر سواه، وإياك أن تعرفه في الجمع وتجهله في الفرق، أو تعرفه في الرّق وتجهله في الفتق. فهو يريد منك أن تعرفه فيما يريد لا فيما تريد أنت"¹. يؤكد الشيخ العلاوي أن العارف بالله لا يكتفي بمعرفة الحق في مقام الجمع، أي في وحدة الشهود، بل يطالب بأن يشهد الحق في كلّ تفاصيل الوجود، فلا ينكره في مظاهر الخلق ولا يغفل عن حضوره في عالم الفرق، حيث تتجلى صفات العبودية وأحوال البشرية. فالفرق في الاصطلاح الصوفي، هو ما يُنسب إلى العبد من أفعال وكسب، وكل ما يليق بأحواله البشرية، وهو مقام التفرقة الذي يعيش فيه الإنسان بين الطاعة والمعصية، ويشهد فيه آثار القدرة الإلهية في نفسه وأعماله². أما الرّق، فهو حال إجمال المادة الوجدانية قبل ظهور الخلق، أي حالة البطون والغيبة، حيث تكون الحقائق مكونة غير متميزة، كما تكون الشجرة كامنة في النواة³. وفي المقابل يأتي الفتق ليعبّر عن تفصيل تلك المادة المطلقة وظهور الحقائق الكونية، أي بروز ما كان كامناً في الذات الأحادية إلى عالم التعيّن والتجلي⁴. بهذا التوظيف الدقيق للمصطلحات الصوفية، يدعو العلاوي العارف إلى ألا يقف عند شهود الحق في الوحدة فقط (الجمع)؛ من حيث معنى شهود أنّ كل شيء قائم به عزّ وجلّ، بل أن يدرك حضوره في التعدد والاختلاف (الفرق)، وألا يعرفه في حال الرّق، أي الإجمال والغيب، ثم يجمله في الفتق، أي في تفصيل مظاهر الوجود وتجليات الأسماء والصفات. فالمطلوب من العارف أن يكون شهوده لله شاملاً لكل المراتب، وأن يتخلى عن

1 - العلاوي، المنح القدوسية، ص 43.

2 - عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 205.

3 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 382.

4 - المرجع نفسه، ص 704.

إرادته الذاتية ليعرف الحق كما يريد هو سبحانه، لا كما يريد العبد لنفسه. وبهذا يبلغ العارف كمال المعرفة التي تجمع بين شهود الوحدة في الكثرة، وإدراك الغيب في عالم الشهادة، فيتحقق بمقام التوحيد الكامل الذي هو غاية السير العرفاني.

وتأكيدا لهذا المعنى العرفاني العميق، نجد أصداءه واضحة في شعر أعلام التصوف، كما عبّر عن ذلك صاحب "الإنسان الكامل" عبد الكريم الجيلي بقوله:

بَحَلِّي حَبِيبِي فِي مَرَائِي جَمَالِهِ *** ففِي كُلِّ مَرَأَى لِلْحَبِيبِ طَلَائِعُ:1

وقال آخر في نفس السياق:2

أَنْظُرُ جَمَالِي شَاهِدًا	***	فِي كُلِّ إِنْسَانٍ
كَأَلْمَاءٍ يَجْرِي نَافِدًا	***	فِي أَسِّ الْأَغْصَانِ
تُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ	***	وَالزَّهْرُ أَلْوَانُ

فالأبيات تدعو لشهود جمال الله تعالى في كل مخلوق، فالإنسان مرآة التجلي الإلهي كما يجري الماء الواحد نافذا في أصول الأغصان ثمرا إياها، وكما تسقى الأزهار بماء واحد فتتنوع ألوانها، فالجمال الإلهي ساري في الكون كله واحد المصدر متنوع التجليات، فمن نظر بعين القلب رأى في كل شيء شاهدا لوحدة الحق وسريان جماله.

وفي استكمالها لبيان مقام الشهود الكامل، يوجه الشيخ العلاوي العارف إلى ضرورة الثبات في معرفة الحق في جميع الأحوال، محذرا من الغفلة عن تجلياته في مظاهر الجلال كما في مظاهر الجمال، على سنة قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة: 245]. "فالقبض والبسط، فوق الخوف والرجاء، وفوق القبض والبسط: الهيبة والأنس، فالخوف والرجاء للمؤمنين، والقبض والبسط للسائرين، والهيبة والأنس للعارفين، ثم المحو في وجود العين للمتمكنين، فلا هيبة لهم، ولا أنس، ولا علم، ولا حسن"3. وأكد الشيخ العلاوي ضرورة مراعاة حضوره في كل حال من أحوال النفس، تصديقا لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: 191] "فالحق قدّم الذكر على الفكر على ترتيب السير، فإن المرید يُؤمر أول أمره بذكر اللسان، حتى

1- عبد الكريم الجيلي، النادرات العينية، تحقيق: يوسف زيدان، ط1، دار الأمين، القاهرة، 1999م، ص87.

2- ديوان أبي الحسن الششتري، تحقيق: علي سامي النشار، ط1، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، 1960، ص268.

3- البحر المديد، أحمد بن عجيبة، ج1، ص272.

يُفضي إلى الجنان، فينتقل الذكر إلى القلب، ثم إلى الروح، وهو الفكر، ثم إلى السير وهو شهود العيان، وهنا يجرس اللسان، ويغيب الإنسان في أنوار العيان، فإذا بلغ العبد هذا المقام، الذي هو مقام الأفراد، اتحدت عنده الأوراد، وصار وردا واحدا، وهو عكوف القلب في الحضرة بين فكرة ونظرة، أو أفراد القلب بالله، وتغيبه عما سواه¹. وفي سياق تأكيد هذه المراعاة لتجليات الحق في جميع الأحوال، يأتي تأكيد الشيخ العلاوي لهذه الضرورة بكلامه الذي يدعو إلى الثبات في اتباع طريق الحق دون انحراف، حيث يقول: "فاتبع طريق الحق، ولا تعدل عنها أين وجدتها، فتصير غافلا عن الله، كأنك لم تكن معه، وكل ذلك من عدم مراعاتك لظهوره، وغفلتك عن حضوره، فلا تعرفه بمجرد الجمال وتنكره فيما ظهر عليك من الجلال، بل كن راسخا في سائر الأحوال، وراعاه في الأضداد، فلا تعرفه في البسط وتنكره في القبض، أو تعرفه في العطاء وتنكره في المنع، أو تعرفه في العلم وتنكره في الجهل، فهذه معرفة التزويق لا معرفة التحقيق، والحبيب حبيب في كل حال"². يستنبط من كلام الشيخ العلاوي مضامين عرفانية تركيزها على الرسوخ في الحضرة الإلهية عبر الأضداد، ومراعاة التجليات الوجودية في مظاهر الجمال والجلال بالتساوي، مميزة بين معرفة التحقيق الوجدانية التي تحقق وحدة الشهود والفناء في الحق، ومعرفة التزويق الخارجية التي تؤدي إلى الغفلة والانحراف عن الطريق الصوي الصحيح، مع تأكيد العملية في المقامات القلبية للعارف. وعلى هذا المعنى الجامع قال تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٦﴾

[البقرة: 216]. يبين ابن عجيبة في تفسيره لهذه الآية، "أن كراهة النفس لما فيه مجاهدة لها وإزالة لهيمنتها، هو في حقيقته خير لها، لأنه يفضي إلى تحوّلها من أوصافها البشرية إلى شهود المعاني الروحية، بينما محبتها للذات الحسية والانغماس في الشهوات شرّ عليها لما يورثه من حرمان السعادة الأبدية. فالعلم الإلهي محيط بأن راحة القلوب وحياتها إنما تكون في مخالفة النفس وإماتة حظوظها، في حين يجهل أن حياة القلب مقرونة بموت النفس، وأن إطلاقها لشهواتها هو موت للقلب في الباطن"³.

يؤكد الشيخ العلاوي على ضرورة ثبات العارف في شهود الحق في جميع الأحوال، محذرا من الاقتصار على معرفة الله في مظاهر الجمال والانسراح، وهو ما يعرف في اصطلاح القوم بـ "حال البسط"،

¹ - المصدر السابق، ج1، ص 451.

² - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 48.

³ - البحر المديد، أحمد بن عجيبة، ج1، ص272، بتصرف.

وهو: حال روحي يتصف به العارف بعد تجاوزه مقامي الخوف والرجاء، ويومئ إلى انشراح الصدر وامتداد الفرح بواردات الجمال الإلهي¹؛ وعلى هذا المعنى جاء الحديث النبويّ الدال على خيرية أحوال المؤمن، وشرعية الشكر زمن السراء بوصفه من تمام الرسوخ، يقوله ﷺ: «عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَمْرَهُ كُلُّهُ لَهُ خَيْرٌ؛ إِنَّ أَصَابَتُهُ سَرَاءٌ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ...»². وفي المقابل ينبّه العلاويّ إلى لزوم شهود الحق في "حال القبض"، أي حالة الانكماش والضييق الروحي الناشئة عن تجليات الجلال، وهي مما يلازم الإنسان في الدنيا حتى يزول أثرها بدخوله الجنة³، وقد أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ﴾ [التَّعَابُنِ: 11]، وقد فسّرت هذه الآية بأن: ما ينزل بالإنسان من خير أو شر جار على مقتضى الإرادة الإلهية، وأن تحقق الإيمان في باطن العبد يورثه يقينا يطمئن به قلبه إلى أنّ ما قدّر له لا يخطئه، وما لم يقدر لا يصيبه، فيثبت عند تقلب أحوال القبض والبسط⁴. فالهداية هنا هداية قلب في حال القبض، تثبت العارف وتردّه إلى مقام الحضور وعدم الاضطراب، وهو ما ينسجم مع تقرير العلاويّ لضرورة الجمع بين شهود الجمال والجلال معا، وبذلك يكتمل ميزان السلوك؛ إذ يتبين اقتران العسر باليسر، والقبض بالبسط، ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشَّرْح: 5-6]. فلا ينحصر الشهود في السراء ولا يضيع في الضراء، بل يرسخ القلب بينهما على سواء في مقام الطمأنينة والثبات.

ويدعو العلاويّ العارف إلى أن يكون راسخا في جميع الأحوال، فيراعي حضور الله تعالى في الأضداد، وألا يغفل عن شهوده في كل ما يمر به من بسط أو قبض، سرور أو حزن. فالمعرفة العرفانية الحقّة تقتضي أن يدرك العارف أن كل حال يعيشه هو تجلّ من تجليات الأسماء والصفات الإلهية، فلا ينكر الحقّ في حال الجلال كما لا يغفل عنه في حال الجمال، بل يظل قلبه حاضرا مع الله تعالى في كل تقلبات الوجود، محققا بذلك كمال العبودية والرسوخ في التوحيد.

1 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 139.

2 - مسلم، الصحيح، كتاب الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كله خير، حديث رقم: 2999، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 4 ج، ص 2295.

3 - أنظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 898. (بتصرف)

4 - نجم الدين الكبرى، التأويلات النجمية، ج 6، ص 162، بتصرف.

يرسخ الشيخ العلاوي هذا التكامل بين الشريعة والحقيقة في سلوك العارف بأن يورد نصًا بالغ الدلالة يحدد فيه موقف العارف بالله من حدود الشريعة وتجليات الحقيقة، فيقول: "ألا يخرج بمعرفته عن الحدود. بل يكون راسخا جامعا، ظاهره مع الحدود، وباطنه مع الشهود، لا يحجبه فرقه عن جمعه، ولا جمعه عن فرقه، وتكون الحقيقة في باطنه مشهودة، والشريعة على ظاهره موجودة"¹. يُجسد هذا النص خلاصة الرؤية العرفانية للتكليف عند الشيخ العلاوي، حيث يؤكد أن بلوغ مقام المعرفة بالله تعالى لا يعني الانفلات من ضوابط الشريعة أو تجاوز أحكامها، بل يقتضي من العارف أن يجمع بين الالتزام الظاهري بالأوامر والنواهي، وبين الحضور الباطني مع الله في مقام الشهود. فالعارف الحق، في منظور العلاوي هو الذي يظل ظاهره منضبطا بحدود الشريعة، فلا يتهاون في أداء الفرائض ولا يتجاوز حدود الحلال والحرام، بينما يظل باطنه حاضرا مع الحقيقة الإلهية، يشهد أنوار الحق في كل شيء، ويعيش معاني التوحيد في قلبه وسلوكه. إن مضمون هذا النص يرسخ المبدأ العرفاني القائل بأن المعرفة بالله ليست ذريعة لترك الشريعة أو تجاوز حدودها، بل هي دافع لتعظيمها والالتزام بها على وجه أعمق وأشمل، حيث يتحوّل التكليف إلى تجربة روحية متكاملة تجمع بين الانضباط الظاهري والذوق الباطني، وتحقق للسالك مقام السكينة والرسوخ في كل الأحوال.

ينتقل الشيخ العلاوي بعد بيان الجمع بين الشريعة والحقيقة إلى تحديد أولويات المرید في طريق التكليف، مبرزاً ما يجب أن يبدأ به المكلف في سيره الروحي. ويركز العلاوي في هذا السياق على أن أول واجب على المكلف هو تحقيق: "معرفة الله تعالى ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام، فيعرف ما يجب لله ورسله وما يستحيل وما يجوز بقدر ما تسمح له قريحته وتسعه حوصلته ف ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]. والمكلف مطلوب بالسعي والاجتهاد في كل من الشرعيات ومتحتم من الواجبات، فلا يجوز له التّقصير فيما كلف به وطلب منه والوجوب منوط بالإمكان فلا تكليف بما لا تسعه الأذهان"². بحيث يدرك ما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز، بحسب طاقته واستعداده. وهنا يتجلى البعد العرفاني في ربط التكليف بوسع القلب واستعداد الروح، لا بمجرد القدرة

1 - العلاوي، المنح القدوسية، ص 45.

2 - محمد المدني، الأصول الدينية في شرح الرسالة العلاوية، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، محمد المنور المدني، ط1، دار الكتب العلمية، 2015م، ص80.

العقلية أو الجهد الظاهري. فالمعرفة عند العلاوي هي انفتاح روحي متدرج، يُراعى فيه حال المرید وطاقته، فيتحقق التكليف بقدر ما يتسع له القلب ويتهيأ له الوجدان.

يتكامل هذا الموقف مع الرؤية العرفانية للتكليف عند الشيخ العلاوي، حيث يصبح الاستناد إلى الأدلة النقلية جزءاً من مسار المرید في الجمع بين الشريعة والحقيقة. فكما أن التكليف العرفاني يتطلب شهود الحق في كل تجلٍ، فإنه يقتضي أيضاً أن يكون الدليل على الصفات والرسالة مستمداً من نور الوحي، ليكون شافياً للقلوب ومحققاً للمعرفة الذوقية. وفي هذا السياق يقول العلاوي: "فإنها واضحة جليّة ومقبولة مرضيّة، فمن أمعن النظر فيها وتأملها ببصر حديد وجمال فيها بفهم سديد وجدها كافية ولأمراض القلوب شافية، إذ في كلام الله القديم من الحجج الباهرة ما ينال به المرغوب، بخلاف ما لو تكلف المعلم لإقامة الأدلة غيرها فلا يقبلها قلب الإنسان"¹. عند العلاوي الاكتفاء بالأدلة النقلية ليس مجرد موقف أصولي، بل هو تعبير عن عمق عرفاني يجعل من كلام الله تعالى مصدراً للمعرفة والشهود، ويجعل من العارف متحققاً بالجمع بين ظاهر الشريعة وباطن الحقيقة، في إطار تكليف روحي متكامل. ولإجمال موقف الشيخ العلاوي في هذا السياق، نجد أنه قد عبّر عن رؤيته بوضوح في أبيات شعرية ضمن ديوانه، تلخص منهجه في تلقين المریدين أصول العقيدة والاعتماد على الدلائل النقلية، حيث يقول:

أَوَّلُ مَا يُلْقَى عَلَى الْمَرِيدِ *** تَعْرِيفُهُ بِالرُّسُلِ وَالتَّوْحِيدِ
بِقَدْرِ مَا قَدْ تَسَمَّحُ الْفَرِيحَةُ *** وَالْمُعَلِّمُ ذَأْبُهُ النَّصِيحَةُ
فَلَا يُلْقِي إِلَيْهِ مَا يَسْتَضَعِبُ *** عَلَى الْفُرَادِ لِئَلَّا يُسْتَعْطَبُ
فَكَفَانَا الدَّلَائِلُ النَّقْلِيَّةُ *** لِأَنَّهَا وَاضِحَةٌ جَلِيَّةُ
كَمْ عِنْدَنَا فِي ضِمْنِهَا مِنْ حُجَّةٍ *** قَوِيَّةٍ وَاضِحَةٍ الْمَحَجَّةِ²

في ضوء ما تقدّم، يتبيّن أن الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي قدّم تصوراً عرفانياً متكاملًا للتكليف، يقوم على الجمع بين ظاهر الشريعة وباطن الحقيقة، ويجعل من شهود الحق في جميع التجليات غاية العارف ولبّ التكليف الحقيقي. فالتكليف عنده هو مسؤولية روحية عميقة تتطلب من العبد أن يتحقق بمعرفة الله وصفاته في كل حال، وأن يظل قلبه حاضرًا مع الله تعالى في كل تقلبات الوجود. كما

1 - المرجع نفسه، ص 81.

2 - أحمد بن مصطفى العلاوي، الرسالة العلوية في بعض المسائل الشرعية، ط2، المطبعة العلوية، مستغانم، ص 10.

أن العلاوي يؤكد على أن الاكتفاء بالأدلة العقلية المستمدة من الوحي كاف لتحقيق المعرفة والشهود، إذ يرى في النصوص الإلهية نورا يغني عن التكلف العقلي، ويحقق للعارف السكينة واليقين. إن هذا التصور يبرز عمق المضامين العرفانية التي أضفاها الشيخ العلاوي على الدرس الكلامي، ويوضح كيف أسهمت الرؤية الصوفية في إعادة تشكيل مفهوم التكليف ليغدو رحلة روحية تتجاوز حدود الظاهر إلى آفاق الشهود والمعرفة الحقيقية بالله تعالى.

2- العقل العرفاني وأقسام الحكم العقلي:

يُعدّ العقل من المفاهيم المركزية في علم الكلام، إذ يُعتمد عليه في بناء الأحكام العقلية الثلاثة: الوجود، والاستحالة، والجواز. غير أن الرؤية العرفانية، كما صاغها الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، تمنح العقل بعدا آخر يتجاوز حدود المنطق الجدلي إلى أفق الشهود والمعرفة النورانية. في هذا العنصر نسلط الضوء على مفهوم العقل العرفاني عند الشيخ العلاوي، ونكشف كيف أعاد توظيف أقسام الحكم العقلي في سياق صوفي، ليمنحها دلالات روحية أعمق.

ينتقل الشيخ العلاوي بالعقل من إطار التعقل الجدلي إلى أفق أرحب يرتبط بالتجربة الروحية المباشرة، يقول: "لا يقيد بقيد مانع، ولا يتوقف على عادة أو وضع واضح. وهذا هو العقل¹ السالم من وجود الآفات المشار له في الأثر بأنه لا يوضع إلا في أحبّ المخلوقات. وحاصل الأمر أنّ صاحب هذا العقل خال من التوقفات، وقد اصطنعه الله لنفسه، فلا يرضى منه توجّها لغيره، وكلّ عقل يعقل ما سوى الله ليس بعقل عند أهل الله"². فالعقل عنده هو عقل نوراني شهودي، يصفو من الآفات ويتوجه بكليته إلى الله تعالى، فلا يعقل إلا الحقّ سبحانه ولا يلتفت إلى غيره، ليكون بذلك وعاءً لتلقي أنوار المعرفة الإلهية وتحقيق مقام الفناء في التوحيد، متجاوزا بذلك حدود العقل الكلامي.

ويتطرق الشيخ العلاوي إلى أقسام مقتضى حكم العقل وهي كما يقررها المتكلمون: الوجود والاستحالة والجواز، ولكنه لا يقف عند حدودهم بل يضمنها مضامين عرفانية تتعلق بالحقل الصوفي الذي يتحرك فيه، حيث يقول: "الوجود والاستحالة والجواز لا زائد عليها وهذا عقل الأكابر من العارفين الراسخين في العلم. أما المبتدئون أي: -المجازيب حالة السكر- فعقلهم لا ينحصر إلا في قسمين

¹ - العقل: "في الاسم واحد، وسلطانه ناقص وزائد وهو متبوع متفجع، يقوى بقوة أركانه ويزداد بزيادة سلطانه. وأول مقام العقل هو عقل الفطرة". أنظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 646.

² - العلاوي، المنح القدوسية، ص 38.

فقط، ومنهم من لا يعقل سوى الوجوب، فالأول يقول: "الله وما سواه مفقود"، والثاني لا يقول شيئاً لكونه مغموراً. وأمّا الراسخون الكُمل الذين يعطون كلّ ذي حقّ حقّه فيكون باطنهم لأهل السكر موافقاً، وظاهرهم لأهل الصّحو موافقاً، فمن أجل هذا استقام سيرهم، وعظم عند أبناء جنسهم وعند الله قدرهم¹.

في الرؤية العرفانية للشيخ العلاويّ، تتجلى أقسام الحكم العقلي (الوجوب، الاستحالة، الجواز) في سياق روحي يتداخل فيه معنى العقل مع أحوال السالكين ومقاماتهم. فالعقل الكامل عند العارفين الراسخين هو عقل شهودي نوراني، يدرك حقيقة هذه الأقسام الثلاثة في ضوء التوحيد، ويعطي كل قسم حقه بحسب المقام. أما المجاذيب² وهم الذين اصطفاهم الحقّ لحضرتهم وطهرهم بماء قدسيته، فيغلب عليهم حال السكر³ أي الغيبة بوارد إلهي قويّ يخرجهم عن التمييز المعتاد، فلا يدركون إلا الوجوب أو يغيبون عن كل تمييز، إذ يشهد أحدهم "الله وما سواه مفقود"، أو يظل مغموراً في حضرة الحق فلا يقول شيئاً أصلاً.

أما الراسخون الكُمل، فقد جمعوا بين باطن يوافق المجاذيب في سُكرهم، وظاهر يرافق أهل الصحو⁴، أي رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه. هؤلاء يحققون التوازن بين الفناء في الحقّ والبقاء مع الخلق، فيعطون كل مقام حقه، يعيشون السكر الروحي في باطنهم، ويظهرون الصحو والوعي في تعاملهم مع العالم. بهذا يصبح العقل عند العلاويّ مرآة تعكس درجات القرب من الحقّ، وتحقق فيه أقسام الحكم العقلي بحسب حال المرید؛ فالمجذوب في السكر يغيب عن التمييز، والراسخ الكامل يجمع بين السكر والصحو، فيحقق كمال التوحيد ويعطي كل قسم حقه في الباطن والظاهر. ينتقل الشيخ العلاويّ إلى بيان البعد العرفاني الكامن في كل قسم من أقسام الحكم العقلي، مستشهداً بأمثلة تكشف عن عمق تجربته الروحية. في مثال الواجب، يوضح العلاويّ أن: "الواجب الذي لا يقبل التّفي بوجه من الوجوه: ظهور الحقّ لأوليائه، وهذا الظهور صار عندهم لا يقبل التّفي بحال"⁵. هنا يتجلى المضمون العرفاني في أن الواجب، في نظر العارف، هو حقيقة روحية متحقّقة في

1 - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج3، ص 41.

2 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 831.

3 - أنظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 1205. (بتصرف)

4 - عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 149.

5 - العلاوي، المنح القدوسية، ص 39.

شهود الأولياء للحق تعالى. فظهور الحق لأوليائه يصبح أمراً ضروريا لا يمكن تصوره على غير ذلك، إذ يغدو الشهود الإلهي عندهم واقعا ثابتا لا يقبل الزوال أو الغياب. بهذا الفهم يتحوّل الواجب من مجرد ضرورة عقلية إلى ضرورة وجودية وذوقية، حيث يصبح حضور الحق وتجليه في قلوب العارفين هو الأصل الذي لا ينفك عنهم، ويستحيل في حقهم نفيه أو غيابه في أي حال من الأحوال. هذا التصور يرسخ مركزية التجربة الشهودية في الرؤية العرفانية، ويجعل من الواجب العقلي انعكاساً لحقيقة التوحيد التي يعيشها العارف في حضرة الحق.

ولعل الإمام الشاذليّ يكون قد أشار إلى ذلك عندما قال: "قويّ عليّ الشهود مرّة، فسألت الله أن يستره عنيّ، فهتف بي هاتف: لو سألته بما سأله أنبياءه وأصفيائه ومحمد حبيبه ما فعل، ولكن أسأله أن يقويّك عليه، فقوّاني والحمد لله"¹. فقول الشاذليّ يُعد شاهدا عرفانيا على أن الشهود الإلهي هو "واجب" في حياة الأولياء، لا ينفك عنهم ولا يُتصور في حقهم زواله، وهو ما عبّر عنه العلاويّ بأن ظهور الحق لأوليائه واجب لا يقبل النفي بحال. ويعمّق الشيخ العلاويّ هذا المعنى بنقله قول بعضهم: "لو كُلفت أن أرى ما سوى الله لم أستطع"²، يتجلى في هذا القول أنّ العارف قد بلغ من شهود الحق درجة صار فيها حضور الله تعالى في قلبه أمراً ضروريا لا يمكن انفكاكه عنه، حتى لو كُلف أن يرى غير الله تعالى لما استطاع ذلك. فالمضمون العرفاني هنا يؤكد أن الشهود الإلهي للعارف أصبح واجبا وجوديا، لا يقبل النفي أو الزوال، تماما كما أن الواجب العقلي لا يُتصور عدمه، وهو ما يرسخ مركزية التوحيد والشهود في التجربة الصوفية.

للوصول إلى فهم دقيق لمفهوم المستحيل عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ، لا بد من التمهيد بتعريفه كما ورد في نصه قبل استكشاف أبعاده العرفانية. يقول: "فهو الذي لا يقبلُ الثبوت بحال لعدم وجوده في الواقع، إذ لو كان موجودا لصحّ إثباته. ومثاله عند القوم: كوجود الغير، فعقل العارفين لا يقبل له إثباتا لعدم رؤيتهم له، إذ لو كان موجودا لوقع البصر عليه وكيف يقع على ما ليس بموجود؟"³. يرى الشيخ العلاويّ أن المستحيل، كوجود الغير، هو أمر لا يقبل الثبوت في نظر العارفين بالله تعالى،

¹ - ينظر: ابن عطاء الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، ط1، دار السلام الحديثة، مصر، 2007، ص145.

² - ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن، ص153

³ - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص42.

لأنهم في مقام الشهود لا يدركون إلا الوجود المطلق للحق تعالى. فكل ما سواه يُعدّ وهما لا حقيقة له، إذ يغيب عن شهودهم ولا يقع عليه إدراكهم، مما يجعل إثبات وجود "غير" الله مستحيلاً في التجربة العرفانية، حيث تتلاشى الكثرة ولا يبقى إلا الواحد الحق.

ولبيان هذا المعنى العرفاني وتأكيدده، عبّر بعض أهل التصوف عن هذه الحقيقة بقولهم:¹

مُدَّ عَرَفْتُ الْإِلَهَ لَمْ أَرْ غَيْرًا *** وَكَذَا الْعَيْزُ عِنْدَنَا مَمْنُوعٌ
مُدَّ بَجَمَعَتِ مَا حَشِيْتُ افْتِرَاقًا *** وَهَا أَنَا الْيَوْمَ وَاصِلٌ مَجْمُوعٌ

وقال آخر:²

فَالْعَارِفُونَ فَنَوًا وَلَمَّا يَشْهَدُوا *** شَيْئًا سِوَى الْمُتَكَبِّرِ الْمُتَعَالِ
وَرَأَوْا سِوَاهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ هَالِكًا *** فِي الْحَالِ وَالْمَاضِي وَالْإِسْتِقْبَالِ

تعكس الأبيات مضمونا عرفانيا عميقا يتمثل في نفي وجود الغير، وإثبات أن الوجود الحقيقي هو لله تعالى وحده، وهو ما يتوافق مع رؤية الشيخ العلاوي في تعريف المستحيل العرفاني.

وأما الجائز عندهم والمتعاطى بينهم: فهو إثباتهم للخلق على وجه المجاز والمعاملة، وفيهم لهم على ما يقتضي الجمع والمواصلة على حدّ سواء، فهذا المقام مستوي الطرفين، إن شاء أحدهم أثبت وجود الخلق في نظره لكي يقع التعاطي بينهم والمخالطة، وإن شاء محامهم حتى لا يقع تنازع ولا مشاطة³. ففي الرؤية العرفانية يُعتبر وجود الخلق "جائزاً" أي أنه ليس وجوداً حقيقياً مطلقاً كوجود الحقّ، ولا هو معدوم بالكلية كمثل المستحيل، بل هو وجود اعتباري يثبتته العارف من باب المجاز والمعاملة، وينفيه من حيث الحقيقة والشهود. فالعرفاء يتعاملون مع الخلق في الظاهر لإقامة المعاشرة والمخالطة، لكنهم في باطن شهودهم يرون أن الوجود الحقّ لله وحده، وأن الخلق لا حقيقة لهم إلا من حيث النسبة والمجاز. ولهذا يبقى هذا المقام مستوي الطرفين؛ يثبت العارف وجود الخلق عند الحاجة للتعامل، ويمحوهم من قلبه عند شهود الوحدة، فلا يقع في نزاع أو تعارض بين مقتضيات الظاهر وحقيقة الباطن.

1 - ورد هذان البيتان في مفتاح الفضائل والنعم في الكلام على بعض ما يتعلق بالحكم، أحمد بن أحمد زروق، تحقيق: محمد طيب، دار الكتب العلمية، لبنان، ص 479.

2 - ديوان أبي مدين شعيب الغوث، إعداد وجمع: عبد القادر سعود، سليمان القرشي، ط1، كتاب ناشرون، لبنان، 2011م، ص 30.

3 - العلاوي، المنح القدوسية، ص 40.

للتعمق في فهم مقام الجائز عند العارفين، يجدر الانتقال إلى بيان كيفية تلازم إثبات الخلق ونفيهم في شهودهم، وارتباط ذلك بمفهوم أحدية الذات كما قرره أهل التصوف. يقول العلاوي: "أنّ إثبات الخلق ونفيهم في نظر القوم على حدّ سواء، فلا يكون لهم في رؤيتهم للخلق عدم مشاهدتهم للخالق، كلاًّ وإنما لا انفكاك بين ذا وذاك لكونهم إذا أثبتوا الخلق أثبتوهم بالله، وإذا محوهم ففي الله. قال في الحكم العطائية: "الأكوان ثابتة بإثباته محوّة بأحدية ذاته". يرى العلاوي أن العارف يثبت وجود الخلق من حيث أنهم تجليات لله تعالى، وينفي عنهم الاستقلال الذاتي، فوجودهم معتمد على الحقّ وممحو في أحدية ذاته. ومصطلح أحدية الذات¹ يشير إلى الغيب الأزلي الذي لا أول له ولا آخر، حيث تتلاشى كل كثرة ويبقى الوجود للواحد القديم وحده. بهذا يكون شهود العارف للخلق لا ينفك عن شهوده للخالق، لأنّ الأكوان في حقيقتها صور أو مظاهر للذات الأحدية، فلا انفصال بين إثبات الخلق ونفيهم في التجربة العرفانية. "هنا تظهر كيف أن جميع الكائنات تعتمد في وجودها على الله، في حين أنّها ليست موجودة في حقيقتها إلاّ كصورة أو تجلّ لله تعالى. هذا معنى الجائز عندهم². وهذا هو جوهر مقام الجائز عندهم: إثبات الخلق من حيث التجلي والمعاملة، ونفيهم من حيث الحقيقة والشهود، في إطار شهود أحدية الذات الإلهية التي لا أول لها ولا آخر.

تبيّن من خلال منظور الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي أن العقل العرفاني يتجاوز حدود العقل الجدلي، ليصبح أداة شهودية نورانية تتلقى المعرفة الإلهية مباشرة. وقد أعاد العلاويّ توظيف أقسام الحكم العقلي الثلاثة: الوجود، الاستحالة، الجواز، في سياق روحي، فجعل الواجب هو شهود الحقّ الذي لا يغيب عن قلب العارف، والمستحيل هو إثبات وجود الغير أو استقلال الكائنات عن الله تعالى، أما الجائز فهو إثبات الخلق من حيث المجاز ونفيهم من حيث الحقيقة، في ضوء أحدية الذات.

أما الإضافة الجوهرية للعلاويّ فتكمن في ربط العقل بمقامات السلوك الصوفي، ليصبح العقل الكامل هو الذي يوازن بين الفناء في الحقّ تعالى والبقاء مع الخلق، وتتحوّل المعرفة إلى ثمرة الشهود والفيض الإلهي. هكذا يرسخ العلاويّ مركزية البعد العرفاني في فهم العقل وأحكامه، ويمنحها عمقاً روحياً يتجاوز حدود المنطق إلى أفق التوحيد والذوق.

1 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 15.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص44.

3- الضروري والنظري في أقسام الحكم العقلي وأبعادهما العرفانية:

يُعدّ موضوع الضروري والنظري في أقسام الحكم العقلي من القضايا الجوهرية في علم الكلام، غير أن الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي أعاد صياغة هذه المفاهيم من منظور عرفاني يختلف عن التصور الكلامي. فقد جعل الضروري هو ما يدركه العارف مباشرة بفتح رباني وذوق شهودي، بينما النظري هو ما يُنال بعد تأمل ومجاهدة روحية. هذا التحول من مركزية العقل إلى مركزية القلب والشهود بيّن خصوصية المنهج العرفاني في معالجة المسائل الكلامية، وي طرح أسئلة حول معيارية المعرفة وحدود التحقق الذوقي. وبذلك تكتسب دراسة الضروري والنظري عند العلاوي أهمية خاصة، إذ تتطلب تمييزاً دقيقاً بين المفاهيم الكلامية والعرفانية، وتحليلاً معمقاً للنصوص مع العناية بإبراز المضامين العرفانية في معالجة القضايا العقديّة.

يظهر الشيخ العلاوي في تقسيمه لأقسام الحكم العقلي بُعداً عرفانياً خاصاً يختلف عن التصور الكلامي، إذ يعيد تعريف الضروري والنظري بحسب تجربة العارف الروحية. يقول العلاوي: " فالضروري هو: الذي يدركه العارف بغير تأمل. والنظري هو: الذي يدركه بعد التأمل لدقته"¹. إنّ المضمون العرفاني في هذا القول يتمثل في أن إدراك الحقائق عند العلاوي هو في جوهره تجربة قلبية وذوقية. فالضروري عنده هو ما يُشرق في قلب العارف بلا حاجة إلى نظر أو تأمل، إذ هو فتح إلهي مباشر يُمنح للعارف من خلال صفاء القلب واستعداده الروحي. أما النظري، فهو ما يتطلب من العارف تأملاً ومجاهدة روحية حتى ينكشف له، بهذا التمييز يضع العلاوي المعرفة العرفانية في مرتبة أعلى من المعرفة العقلية، ويؤكد أن الوصول إلى الحقائق الإلهية رهين بالتجربة الروحية لا بمجرد التفكير العقلي المجرد.

ينتقل الشيخ العلاوي بعد تحديده لمفهومَي الضروري والنظري إلى ضرب أمثلة توضح كيف تتجلى هذه المفاهيم في القضايا العقديّة، فيقدم مثلاً للواجب الضروري يبرز فيه خصوصية الإدراك العرفاني للوحدانية، وفي سياق توضيحه لأمثلة الواجب الضروري، يصرّح الشيخ العلاوي قائلاً: " إثبات الوحدانية لله، فإن العارف يدركها بلا تأمل ولا تحيّل، وظهورها عند القوم أمر واضح كظهور الشّمس على العالم"². في هذا المثال يُظهر العلاوي أن إثبات الوحدانية لله تعالى عند العارفين هو حقيقة تنكشف لهم مباشرة وبلا وسائط، هذا الإدراك الشهودي للوحدانية يُعدّ فتحاً إلهياً يشرق في قلب العارف،

1 - العلاوي، المنح القدوسية، ص 40.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص44.

ويعكس أولوية الذوق والشهود في تحصيل المعرفة الإلهية عند العلاوي. فالوحدانية هنا هي ضرورة عرفانية يدركها أهل الذوق بلا عناء، مما يميز الرؤية العرفانية عن الرؤية الكلامية التي تجعل العقل مناطا لإثبات التوحيد. بهذا الطرح يؤكد العلاوي أن المعرفة الحقة بالله تعالى لا تنال إلا بتجربة روحية مباشرة، وأن شهود الوحدانية هو مقام خاص لأهل القلوب المستنيرة، لا يدركه إلا من ذاقه وانكشف له بنور الحق. وفي معرض بيانه للواجب النظري، يوضح الشيخ العلاوي بقوله: "كإثبات القدرة مع وجود القادر. فهذا لا يثبت لأحد حالة استغراقه في عظمة الذات إلا بعد التأمل، لأنّ ظهور الذات يقتضي بطون الأسماء والصفات، ومن تحقّق بعظمة الذات لا يمكن له أن يثبت شيئا زائدا على الذات لعدم تحيّرهما وشدة ظهورهما. وهذا المقام لا يدركه إلا من ذاقه واستغرق فيه"¹. يؤكد العلاوي في هذا القول بأن إثبات صفات الله تعالى، كإثبات القدرة مع وجود القادر، ليس أمرا بديهيا عند العارف المستغرق في شهود عظمة الذات الإلهية، بل هو أمر لا يتحقّق إلا بعد تأمل روحي عميق. فكلما اشتد حضور الذات في قلب العارف، غابت عنه الأسماء والصفات، لأنّ الذات الإلهية في عرف العلاوي مطلقة عن كل قيد أو إضافة. وعليه يصبح إثبات القدرة أو غيرها من الصفات أمرا نظريا يحتاج إلى مجاهدة وتأمل، إذ لا يدركه إلا من ذاق مقام الاستغراق في الذات وتحقق به.

وفي سياق ضربه لأمثلة المستحيل الضروري، يوضح العلاوي قائلا: "كون الذات متحيّزة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فهذا عندهم يدرك بلا تأمل". يؤكد العلاوي أن استحالة التحيّز على الذات الإلهية حقيقة يدركها العارف مباشرة دون حاجة إلى نظر أو استدلال عقلي، إذ إن التجربة العرفانية تفتح قلب العارف لرؤية إطلاق الذات وتنزّهاها عن الحدود والقيود. فالمعرفة هنا هي شهود روحي يجعل تنزيه الله تعالى عن التحيّز ضرورة ذوقية بديهية في وجدان العارف، تعكس صفاء التجربة الروحية وعمق الحضور الإلهي في القلب.

وفي بيانه للمستحيل النظري، يوضح العلاوي: "كمنع رؤية الحقّ فيما سوى هذا المظهر، بحيث يريد العارف أن يراه خارج العالم، فهذا مستحيل لكنه نظري. فإن العارف قبل تأمله لا يتحقّق المنع حتى يتمكن ويرسخ في الشهود، فإنّه حينئذ يدرك ذلك ويتحقّق عدم رؤية الحقّ خارج المظهر لعدم التحيّز، فلهذا لا يدركها ولو تهتّك من شدة الحرص"². يؤكد العلاوي هنا أن إدراك استحالة رؤية الحقّ

1 - المصدر نفسه، ص44.

2 - العلاوي، المنح القدوسية، ص 41.

سبحانه خارج مظاهر الوجود ليس أمرا بديهيًا، بل يتطلب تأملا وشهودا عميقين. فقبل أن يترسخ العارف في مقام الشهود، قد يظن إمكان رؤية الله خارج العالم، لكن مع التمكن الروحي يدرك أن الحق متجل في كل مظهر، وأن الذات الإلهية منزّهة عن التحيز. هذا الإدراك هو نتيجة استغراق ذوقي يجعل العارف يتيقن أن رؤية الحق لا تكون إلا في مظاهر الوجود، وأن البحث عنه خارجها وهم لا يتحقق مهما اشتد حرصا العارف. ويؤكد هذا المعنى ما عبّر عنه ابن عربي بقوله:

وَلَيْسَ تُنَالُ الدَّاتُ فِي غَيْرِ مَظْهَرٍ *** وَلَوْ هَلَكَ الْإِنْسَانُ مِنْ شِدَّةِ الْحِرْصِ¹

يُجمل ابن عربي هنا خلاصة التجربة العرفانية، إذ يقرر أن الذات الإلهية لا تُدرك إلا في مظاهر الوجود، مهما بلغ حرص المرید أو جهده في البحث عنها خارجها. فالمعرفة بالله تعالى هي شهود لحضور الحق في كل شيء، وهذا الإدراك لا يُنال إلا لمن تحقّق بالتجربة الشهودية العميقة.

أما في سياق حديثه عن الجائز الضروري، يذكر العلاوي مثلا بقوله: "جذبة أحد من الخلق لحضرة الحق فيصير من أهل المشاهدة، من غير أن تسبق له مجاهدة". يرى العلاوي هنا أن الوصول إلى مقام المشاهدة قد يتحقق فجأة بجذبة إلهية دون سابق مجاهدة أو سعي من العبد، فالمقام هنا منحة ربانية خالصة، هذا التصور يعكس مركزية الفيض الإلهي في التجربة العرفانية، حيث يكون القرب من الحق ثمرة إرادة الله تعالى وحده.

وفي معرض حديثه عن الجائز النظري، يورد العلاوي مثلا بقوله: "هو إخراج الله تبارك وتعالى لأحد أحبائه من أهل المشاهدة والاقتراب، إلى وجود القطيعة وسدّل الحجاب، فهذا جائز هنا لكن لا يدركه أحد إلا بوجود التأمل لغرابته عند القوم"². يوضح الشيخ العلاوي في هذا المثال أن التحول من مقام القرب والمشاهدة إلى مقام القطيعة والحجاب، رغم كونه جائزا في التصور العرفاني، إلا أنه أمر غريب لا يدركه إلا من تأمل في دقائق التجربة الروحية. يلفت العلاوي النظر إلى أن الأمر كله بيد الله تعالى، وأن سر التحولات الروحية لا ينكشف إلا لمن تعمق في فهم سنن السلوك العرفاني، فتصبح التجربة العرفانية مجالا لتجليات القدرة الإلهية المطلقة، لا تقف عند حدود المؤلف أو المتوقع في نظر السالكين.

1 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 514.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 46.

يتبين مما سبق أن الشيخ العلاوي أعاد صياغة مفهومي الضروري والنظري في الحكم العقلي من منظور عرفاني، فجعل المعرفة الحقّة بالله تقوم على الشهود والذوق لا على الاستدلال العقلي. فالضروري عنده إدراك قلبي مباشر، أما النظري فهو ثمرة مجاهدة وتأمل روحي. وبهذا تصبح القضايا العقدية الكبرى حقائق ذوقية تُدرك بالحضور، بينما تظل التفاصيل مرتبطة بالتأمل الروحي، وتبقى أحوال العارفين خاضعة لمشيئة الله وحده، فلا ينال المعرفة بالله تعالى إلا لمن تحقق بالذوق والشهود.

يتضح من خلال هذا المبحث أن موضوع التكليف يمثل نقطة التقاء واختلاف جوهرية بين الفكر الكلامي والرؤية العرفانية كما صاغها الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي. فقد أسس المتكلمون مفهوم التكليف على قواعد عقلية صارمة، جعلت من النظر العقلي والتمييز المنطقي أساسا لتحمل المسؤولية الشرعية وإثبات الواجبات العقدية، مع ربط وثيق بين العقل والنقل في بناء العقيدة. في المقابل نقل الشيخ العلاوي مفهوم التكليف إلى أفق روحي أعمق، حيث يصبح الشهود والذوق والتجربة الروحية هي الأصل في إدراك الحقائق الإلهية، ويغدو التكليف رحلة وجودية تتكامل فيها الشريعة مع الحقيقة، ويكون فيها حضور القلب واستعداد الروح مناطا للمعرفة والتكليف.

لقد كشف التحليل أن العلاوي لا ينفي دور العقل، بل يعيد توظيفه ضمن سياق عرفاني يجعل من العقل النوراني والشهودي أداة لتلقي الفيض الإلهي، ويمنح أقسام الحكم العقلي أبعادا روحية تتجاوز حدود المنطق الجدلي. كما أن العلاوي يرسخ مركزية الفيض الإلهي وسر التحولات الروحية في حياة العارف، ويجعل من الجمع بين ظاهر الشريعة وباطن الحقيقة شرطا لتحقيق كمال التكليف. وهكذا يتبين أن الرؤية العرفانية للعلاوي لا تلغي الأسس العقلية للتكليف، بل تعيد صياغتها في إطار تجربة روحية متكاملة، تجعل من المعرفة بالله تعالى مسؤولية قلبية وذوقية، وتفتح أمام الإنسان أفقا أعمق لفهم علاقته بالله وواجباته في الوجود.

يُظهر هذا المبحث كيف أن التكامل بين العقل والشهود، وبين الشريعة والحقيقة، هو جوهر الإضافة التي قدمها العلاوي للدرس الكلامي، حيث يتحوّل التكليف من التزام ظاهري إلى مقام روحي عميق، تتجسد فيه معاني الحضور الإلهي والالتزام الواعي في آن واحد.

وهنا يبرز التساؤل الذي يمهد للمبحث في المبحث التالي: إلى أي مدى تفي الأدلة العقلية وحدها بإثبات وجود الله تعالى في وعي الإنسان، أم أن التجربة العرفانية كما صاغها العلاوي تكشف عن أفق

آخر للمعرفة الإلهية لا يدرك إلا بالذوق والشهود؟ وكيف يمكن للبرهان العقلي أن يتكامل مع التجلي
الإيماني في بناء يقين العارف بوجود الله تعالى؟

المبحث الثالث:

وجود الله تعالى بين الأدلة الكلامية والتجليات العرفانية عند الشيخ

العلاوي

يُعدّ البحث في وجود الله تعالى من أعظم القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي، إذ يمثل الأساس الذي تُبنى عليه العقيدة الإسلامية وكلّ معاني التوحيد والعبادة. وقد تنوعت مناهج إثبات الوجود الإلهي بين الأدلة العقلية الصارمة التي اعتمدها المتكلمون، والتجليات الذوقية والشهودية التي أبرزها العرفاء، وفي مقدمتهم الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي. هذا التعدد في المقاربات يثير سؤالاً محورياً: هل تفي الأدلة العقلية وحدها بإرساء اليقين بوجود الله في قلب الإنسان، أم أن التجربة العرفانية تفتح أفقا أعمق للمعرفة الإلهية لا يدرك إلا بالذوق والشهود؟

المطلب الأول: مفهوم الوجود الإلهي وأدلته عند المتكلمين

يُعدّ إثبات وجود الله تعالى من أعظم مقاصد علم الكلام، إذ اعتمد المتكلمون على جملة من الأدلة العقلية والمنطقية لتقرير هذه الحقيقة العقدية الكبرى، وجعلوا الوجود الإلهي أساساً لكل بناء إيماني. وقد تنوعت مناهجهم بين اعتبار الوجود الإلهي أمراً بديهياً فطرياً، وبين الاستدلال عليه عبر براهين عقلية دقيقة، مما أرسى تقليداً علمياً صارماً في الفكر الإسلامي حول إثبات وجود الخالق.

1- تعريف الوجود الإلهي وصفته عند المتكلمين:

تنوع المتكلمون في مقاربتهم لتعريف الوجود الإلهي، فجمعوا بين التصور الفطري البديهي والتحديد الاصطلاحي الدقيق. فذهب فريق من المتكلمين إلى أن تصور الوجود الإلهي أمر بديهي لا يحتاج إلى تعريف¹، ويعني أن وجود الله أمر فطري وبديهي لدى الإنسان، لا يتطلب منه إثباتات تفصيلية ولا تعريفاً معقداً، لأنّ هذا التصور موجود في النفس البشرية، لأنّها جُبلت عليه. وذهب الإمام السنوسي (1202-1276هـ)، إلى أنّها حال واجبة للذات غير معللة بعلة، وعلى ذلك فالوجود صفة نفسية مغايرة لمفهومها لصفات المعاني والسلبية². يُظهر المضمون الكلامي من هذان التعريف أنّ وجود الله تعالى أمر بديهي

¹ - مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ج1، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م، ص141.

² - سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية، ط2، دار الرازي، عمان، 2004، ص29.

مغروس في الفطرة الإنسانية، لا يحتاج إلى تعريف أو برهان مفصل، لأن النفس البشرية مجبولة على الإيمان بالخالق. ذلك أنّ الوجود صفة نفسية واجبة للذات الإلهية، مغايرة لصفات المعاني والسلبية، ولا تحتاج إلى علة أو سبب خارجي، بل هي أصل الصفات وأساسها. وبذلك يجمع المتكلمون بين الإقرار الفطري بوجود الله تعالى والتأسيس العقلي الدقيق لهذه الصفة.

يستهل المتكلمون عرضهم لمفهوم الوجود الإلهي بتعريف اصطلاحي دقيق، فيقررون أن الوجود: "صفة نفسية للذات، والصفة النفسية للشيء: هو الحال اللازمة له ما دام متحققاً في الخارج، لا من أجل قيام معنى به؛ كالتحيز للجرم، واللونية للسواد، والقيام بالمحلّ للعرض، والتعلق بالمعلوم للعلم"¹. بمعنى أن الوجود هو صفة ذاتية للذات الإلهية، لا يحتاج لمؤثر أو سبب خارجي لإثباته. أو كما قيل: "ما أغرب حال الوجود أقرب الأشياء وأشهرها مع تشعب مباحثه وكثرة اختلاف العقلاء فيه"². يؤكد المتكلمون أن الوجود الإلهي صفة ذاتية لازمة للذات، لا تحتاج إلى علة أو مؤثر خارجي، بل هي أصل كل الصفات وأساس تحقق الذات الإلهية. هذا التعريف يظهر تنزيه الله تعالى عن كل نقص أو افتقار، ويجعل الوجود حقيقة مطلقة لا تقبل التعدد أو التغير. كما يعكس إدراكهم لصعوبة الإحاطة بمفهوم الوجود رغم بداهته، مما يبرر كثرة الخلافات حوله بين الفلاسفة والمتكلمين، ويؤسس لضرورة التمييز الدقيق بين الوجود الإلهي وغيره من أنواع الوجود في الفكر العقدي.

يحرص المتكلمون على بيان خصوصية صفة الوجود ضمن الصفات الإلهية، فيوضحون أن الوجود من الصفات النفسية التي: "تدلّ على الذات فقط بالمطابقة دون معنى زائد عليها وعلى بقية الصفات باللّزوم"³. يفيد هذا التعريف أن صفة الوجود تختص بالذات الإلهية مباشرة، فهي ليست صفة زائدة بل هي عين الذات نفسها، بينما ترتبط بقية الصفات (كالقدرة والإرادة) بالذات عن طريق اللّزوم. بهذا التحديد يؤكد المتكلمون تنزيه الله تعالى عن أي تركيب أو زيادة في صفاته، ويجعلون الوجود أساساً لكل الصفات الإلهية الأخرى.

1 - محمد بن الهاشمي التلمساني، مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة، تحقيق: عبد الرحمن محمد رشيد الشعار، ط1، دار الإحسان، القاهرة، 2021م، ص200.

2 - محمد السنباوي الأزهرى، حاشية ابن الأمير، تحقيق: أحمد فريد المزدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ص119.

3 - محمد بن الهاشمي التلمساني، مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة، ص158.

2- أدلة المتكلمين على وجود الله تعالى:

اعتمد المتكلمون في إثبات وجود الله تعالى على جملة من الأدلة المتنوعة، جمعوا فيها بين الفطرة الإنسانية والبراهين العقلية الدقيقة، ليؤسسوا بها يقين العقيدة ويقطعوا الشك في أصل الإيمان. ومن أبرز هذه الأدلة:

2-1 دليل الفطرة والبداهة:

يعتمد المتكلمون، وخاصة الأشاعرة، على دليل الفطرة والبداهة في إثبات وجود الله تعالى، معتبرين أن الإيمان بالخالق مغروس في النفس البشرية، وأن وجود الله تعالى بديهى للعقل السليم. فالإيمان بالله ليس مجرد فكرة مكتسبة أو نتيجة استدلال معقد، بل هو جزء أصيل من تكوين الإنسان النفسي والعقلي، إذ يشعر كل إنسان في أعماقه بحاجة الوجود إلى مصدر أول هو الله تعالى. ويؤكد أبو الحسن الأشعري هذا المعنى من خلال استدلاله على أنّ الإنسان، رغم كماله وقوته، لم يكن إلا نطفة ثم علقته، ولم يكن له قدرة على نقل نفسه من حال إلى حال أو إحداث السمع والبصر لنفسه. فالعقل السليم يدرك أن هذه التحولات والتطورات لا يمكن أن تحدث من تلقاء ذاتها، بل لا بد من مدبر ينقل الإنسان من طور إلى طور ويدبر أمره¹. بهذا يجعل الأشعري من التغير المستمر في الإنسان دليلاً عقلياً وفطرياً على وجود خالق صانع مدبر، ويعزز بذلك مكانة دليل الفطرة في منظومة الاستدلال الكلامي، حيث يلتقي البعد الفطري مع البرهان العقلي في إثبات وجود الله تعالى.

2-2 دليل الحدوث:

ينتقل المتكلمون بعد الاستدلال بالفطرة إلى اعتماد دليل الحدوث كبرهان عقلي مركزي على وجود الله تعالى. ويستند صفي الدين الهندي (644-715هـ) إلى فكرة أنّ كلّ ما وُجد بعد أن لم يكن، يحتاج إلى سبب لوجوده: "وفسر المحدث بما يكون مسبوقاً بالغير أو بالعدم، والأول أعم من الثاني، نظراً إلى اللفظ، لأن الغير أعم من الغير الوجودي أو العدمي، لكن مرادهم منه أولهما"². يرتكز دليل الحدوث على أن العالم حادث، أي وُجد بعد أن لم يكن، وكل حادث يحتاج إلى محدث قديم

¹ - أنظر: الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه: حموده غرابه، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، 1955م، ص 17-18. (بتصرف)

² - صفي الدين بن محمد الهندي، الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، تحقيق: عبد النصير أحمد الشافعي الملباري، ط1، دار البصائر، القاهرة، 2009م، ص 71.

أزلي. يوضح صفى الدين الهندي أن "المحدث" هو ما كان مسبقاً بالغير أو بالعدم، ويؤكد أن كل ما له بداية لا بد له من سبب خارج عنه يوجد. بهذا يستدل المتكلمون على أن وجود العالم لا يمكن أن يكون ذاتياً أو أزلياً، بل يدل على وجود خالق قديم متصف بالقدرة والإرادة والعلم، وهو الله تعالى. فدليل الحدوث يثبت ضرورة وجود الله بوصفه الموجد الأوّل للعالم، ويؤسس لصفاته الكمالية المطلقة، ويُعد من أقوى الأدلة العقلية في بناء العقيدة الإسلامية.

وقد ذهب الغزالي (450-505هـ) من قبل ذلك إلى بناء دليل الحدوث بتقسيم منطقي للعالم بين القدم والحدوث، ليؤسس برهانه على استحالة قدم العالم. ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً. وهذا المنهج يعتمد على تصوّرين للوصول إلى التصديق، فالمقدمة الأولى هي أنّ العالم إما قديم أو حادث، فإنّ علمنا أنّه حادث لاستحالة قدمه لقيام الحوادث به، وكلّ ما قام به حادث فهو حادث، ثبت أن العالم لا بدّ له من محدث وهو الله سبحانه وتعالى¹. يقرر الغزالي أن العالم إما قديم أو حادث، ولما كان القدم مستحيلاً لقيام الحوادث بالعالم، ثبت حدوثه، وكل حادث يحتاج إلى محدث، فيكون وجود الله تعالى ضرورة عقلية لاستحالة وجود العالم بذاته. يعزز الغزالي قوة دليل الحدوث كبرهان عقلي قاطع على وجود الله.

يؤكد الأشاعرة خلاصة دليل الحدوث بإجماعهم على أن العالم مخلوق محدث أوجده الله تعالى من العدم، كما يصرح الشهرستاني (467-548هـ) بقوله: "العالم محدث ومخلوق، أحدثه الباري تعالى وأبدعه، وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء"². برز هذا القول أنّ حدوث العالم وخلقه من العدم حقيقة أساسية في العقيدة الأشعرية، ويؤكد أن الله تعالى هو الموجد الأوّل لكل شيء، وأن وجوده سابق على كل وجود، مما يعمق مفهوم التوحيد والتنزيه في الفكر الكلامي.

3-2 دليل النظام والإتيان:

يعتمد المتكلمون في إثبات وجود الله تعالى على دليل النظام والإتيان، مستندين إلى ملاحظة الدقة البديعة في الكون، واستحالة أن يكون هذا النظام نتيجة الصدفة، بل لا بد له من خالق مدبر. يوضح الأشعري هذا الدليل بقوله: "فإذا وجدنا ما صار إليه الإنسان في هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام، وما فيه من الآلات المعدة لمصالحه، كسمعه وبصره، وشمّه وحسه وآلات ذوقه، وما أعد

1 - أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه محمد الخليلي، ط1، دار الكتب العلمية، 2004م، بيروت، ص 18.

2 - عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص 3.

له من آلات الغذاء التي لا قوام له إلاّ بها (...). وغير ذلك ممّا يطول شرحه مما يصح وقوعه بالإتقان¹. يرتكز دليل النظام عند الأشعري على أن انتظام الخلق وتناسق أجزائه، ووجود كل عضو في الإنسان أو الكائنات في موضعه ووظيفته، يدل على وجود خالق حكيم أوجد هذا النظام بدقة وعناية، ويستحيل أن يكون ذلك نتيجة الصدفة أو العشوائية. ويذهب الغزالي إلى أنّ التأمل في الآيات الكونية من أجل فهم حكمته منها هو: "الطريق إلى معرفة الله سبحانه والتعظيم له"². كما يرى أن التأمل في النظام الكوني وإدراك الحكمة في تفاصيل المخلوقات يقود الإنسان إلى معرفة الله وتعظيمه، ويجعل من النظام والإتقان في الكون دليلاً عقلياً وروحياً على وجود الله تعالى وصفاته الكمالية.

يتضح أن المتكلمين أسسوا يقينهم بوجود الله تعالى على منظومة عقلية متكاملة، جمعت بين بداهة الفطرة، وبرهان الحدوث، ودليل النظام والإتقان. هذه الأدلة بتكاملها رسّخت الإيمان بالله في النفس والعقل، وجعلت من وجود الخالق حقيقة راسخة لا يعترها شك في البناء العقدي الإسلامي.

المطلب الثاني: وجود الله تعالى وتجلياته الإيمانية عند العلاوي

يمثل بحث مسألة وجود الله تعالى عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي أحد المحاور الجوهرية في الفكر العرفاني الإسلامي، إذ تتقاطع فيه الأسئلة الكلامية الكبرى مع التجربة الصوفية العميقة. فالوجود الإلهي عند العلاوي حقيقة حية تتجلى في كل ذرة من الكون، وتنعكس في أعماق القلب الإنساني. ينطلق الشيخ العلاوي من رؤية توحيدية شاملة ترى أن الوجود كله ليس إلاّ تجليات لنور الحقّ تعالى، وأن إدراك هذه الحقيقة يتطلب انكشافاً روحياً وذوقياً وقلبياً يعلو على حدود الفكر المجرد.

يعيد الشيخ العلاوي قراءة الأدلة الكلامية من منظور عرفاني، فدمج بين العقل والفطرة والشهود، ويمنح كل دليل بعداً روحياً جديداً. فهو يؤكد على أن المعرفة الحقيقية بالله تعالى لا تتحقق إلاّ عبر التجربة الروحية التي يعيشها العارف في حضرة الحقّ. فيصبح الوجود الإلهي عند عنده محورا لتجربة التوحيد، وغاية للسلوك العرفاني، وميداناً لتجدد المعنى في حياة الإنسان.

فكيف أعاد الشيخ العلاوي بناء مسألة الوجود الإلهي، وما هي المضامين العرفانية التي أضفها على الأدلة الكلامية بحيث جعل من إثبات وجود الله تعالى تجربة روحية تتجاوز حدود العقل إلى فضاء الشهود والذوق؟

1 - الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجندي، مكتبة العلوم والحكم، 2002م،

2 - الغزالي، الحكمة في مخلوقات الله، تحقيق: محمد رشيد قباني، ط1، دار احياء العلوم، بيروت، 1978م، ص 14.

1- مفهوم الوجود الإلهي في المنظور العرفاني العلاوي:

بعد التمهيد الذي يظهر مركزية الوجود الإلهي في الرؤية العرفانية للعلاوي، يحسن بنا أن نتوقف عند مفهوم الوجود كما صاغه، لنكشف عن خصوصية هذا التصور وأبعاده العميقة في الفكر الصوفي. إنَّ الوجود عند الشيخ العلاوي صفة نفسية بمعنى: من جهة رجوعها إلى نفس الذات، فكانت الذات لا تعقل بغير هذا الاسم، ولا تتضمن شيئاً زائداً عن الذات¹. يتجلى البعد العرفاني في هذا التصور من خلال ربط الوجود بالحضور الإلهي المطلق، حيث لا يُدرك الله تعالى إلا من خلال شهود وجوده في كل شيء، كتجربة روحية يعيشها العارف في ذاته وفي مظاهر الكون جميعاً. فالعلاوي ينقل مفهوم الوجود من دائرة البرهان العقلي إلى أفق الذوق والشهود، ليؤسس بذلك لرؤية توحيدية تجعل من الوجود الإلهي حقيقة حية متجلية في كل الكائنات، دون أن يعني ذلك حلولاً أو اتحاداً، بل حضوراً وإحاطة لا يحدها عقل ولا يدركها حس. وعليه يتضح أن العلاوي يعيد بناء مفهوم الوجود الإلهي ليصبح محور التجربة العرفانية، وسبيل العارف إلى إدراك الكمال المطلق للذات الإلهية، في تمييز دقيق بين الوجود الحق ووجود المخلوقات الذي يبقى ضئيلاً ومجازياً.

بعد أن بينا أن الوجود الإلهي عند الشيخ العلاوي ليس صفة مضافة ولا مفهوماً منفصلاً عن الذات، تظهر أهمية الوقوف عند المعنى الاصطلاحي للوجود كما شرحه أعلام التصوف، لما لهذا التحديد من أثر في تعميق الفهم العرفاني للمسألة. يعرّف عبد الرزاق القاشاني (ت نحو 736هـ) في "معجم اصطلاحات الصوفية" الوجود بأنه: "إدراك حقيقة الشيء، وهو أسمى مراتب الشهود. أعني: وجود مقام يضمحل رسم الوجود فيه بالكلية بحصول الواجد في عين الأزلية، والمراد: وجود الحق عينه بعينه، حيث لا اسم ولا رسم"². هذا التعريف الصوفي ينسجم تماماً مع رؤية العلاوي الذي يرى أن الوجود في حق الله تعالى صفة نفسية ذاتية، لا تنفك عن الذات ولا تكتسب من غيرها. فالوجود هنا هو حقيقة مطلقة تمنع عن الذات الإلهية كل إمكان للفناء أو التغير³. في المنظور العرفاني يرتقي مفهوم الوجود ليصبح أرقى مراتب الشهود، حيث يفنى العارف عن وجوده المجازي ليبقى في حضرة الوجود الحق، بلا

1 - العلاوي، مبادئ التأيد في بعض ما يحتاج إليه المرید، ج1، المطبعة العلوية، مستغانم، 1989م، ص 30.

2 - أنظر: عبد الرزاق القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 371. (بتصرف)

3 - العلاوي، مبادئ التأيد، ص 27. (بتصرف)

اسم ولا رسم ولا تعين. بهذا الفهم، يتحوّل الوجود إلى تجربة روحية يعيشها العارف في مقام الفناء، ويشهد من خلالها حقيقة الذات الإلهية التي لا يحدها وصف ولا يدركها عقل.

وفي سياق تأكيده على مركزية الوجود في باب الصفات الإلهية، يصرّح الشيخ العلاوي بأن الوجود هو أوّل ما يجب وصف الله تعالى به، معرّفًا إياه: "إنّه ممّا يجب وصفه تعالى به قبل كل شيء الوجود، وهو عبارة عن كينونة الله على ما هو عليه"¹. يعكس هذا القول البعد العرفاني في فكر العلاوي، حيث يُنظر إلى الوجود الإلهي كحقيقة مطلقة ثابتة، هي عين الذات الإلهية التي لا يطرأ عليها تغير ولا نقص. فكينونة الله "على ما هو عليه" تعني أن وجوده أزلي أبدي، لا يتأثر بالزمان أو المكان، وهو الحضور المطلق الذي يدركه العارف بالشهود القلبي.

وانطلاقًا من هذا التّصور الجوهرية للوجود، يذهب الشيخ العلاوي إلى وصف الله تعالى بالوجود المطلق الذي يتسم بالكمال والنورانية المطلقة. يقول: "عين الموجود، والمراد به: الوجود المطلق الذي لا يتحيّز ولا يتعدّد ولا يتميّز. ولا يمكن أن يكون مع هذا الوجود وجود، لعدم تحيّزه وشدّة ظهوره وعظمة نوره"². يرى العلاوي أن الوجود الإلهي هو حقيقة مطلقة أزلية، لا تقبل التعدد أو التحيز، بل هو عين الذات الإلهية التي لا يطرأ عليها تغير ولا نقص. هذا الوجود يُدرك بالشهود القلبي لا بالعقل المجرد، حيث يعيش العارف حالة من الفناء عن ذاته ليشهد نور الحق المتجلي في كل شيء، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [التّور: 35]، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4]. "فمعية الحقّ للخلق هي معية قيومية وجودية، إذ وجود العبد نفسه مستفاد من نظر الحقّ إليه، وإمداده له بالوجود في كلّ آن"³ كما أن القرب الإلهي الذي يدركه العارف في أعماق روحه يجد صداه في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]. "أي أعلم بحاله مما كان أقرب إليه"⁴. ويؤكد الشيخ العلاوي أن هذا الحضور الإلهي المطلق هو أصل كل وجود، وأن كل المخلوقات تفتقر إليه في قيامها، كما قال تعالى: ﴿يَنبَأُهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: 15]. جاء في تفسير روح البيان "أن الله تعالى ما اختص شيئًا

1 - محمد بن صالح التسماني، الحلل المرضية على الرسالة العلوية، ط2، المطبعة العلوية، مستغانم، ص 85-86.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، 56.

3 - انظر: نجم الدين الكبرى، التأويلات التجميّة، ج6، ص91.

4 - أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ج5، ص449.

من المخلوقات بخطاب "أنتم الفقراء"، إلى الله إلاّ الإنسان، حتى الملائكة المقربين. فافتقار المخلوقات عموماً متعلق بأفعال الله من حيث الخلق والتدبير، بينما افتقار الإنسان هو افتقار إلى ذات الله وصفاته، أي فقر وجودي وكمالي شامل، إذ كلّ وجود الإنسان قائم بالحقّ، وكلّ كماله الروحي متوقف على إمداده"¹.

وبهذا المعنى، يؤكد الشيخ العلاوي أن الحضور الإلهي المطلق هو أصل كل الوجود، وأن كلّ المخلوقات تفتقر إليه في قيامها، بينما الإنسان يفتقر إليه فقراً ذاتياً وكمالياً، فتتجلّى وحدة المعية والقرب والفقر في الحقيقة الإلهية الواحدة، ويصبح إدراك العبد لهذا الفقر السبيل إلى تحقّق المعرفة والشهود القلبي لله تعالى.

شرح الشيخ العلاوي الوجود المطلق وكيفية إدراكه عند العارفين بالله، كما قدم وصفا عميقاً لتجربتهم العرفانية في إدراك الوجود الإلهي المطلق، وكيفية استغراقهم في تعظيمه فقال: "إن هذا الوجود لا يقبل الانتفاء في بصائر العارفين، كما أن الحسن لا يقبل الانتفاء في أبصار المحجوبين، إذ ربّما ظهور المعنى للمعنى أقوى من ظهور الحسن للحسن. ولهذا حين يطرأ ظهور الوجود المطلق على الصوفي يغرق في التعظيم، وذلك أنّه إذا جال في ميدان القدم لم يجد له غاية، فيلتفت إلى البقاء² فلا يجد له حدّاً ولا نهاية، فيغوص في غوامض البطون فلا يجد هنالك فلجة فيصعد مع مظاهر الظهور فلا يجد لديه فرجه (...). فتناديه حقائق الأسماء والصفات: هل طلبت تحييز الذات، أم أردت أن تصفه بالجهات؟ فأنت في مقام يقتضي بطون الأسماء والصفات، فما بالك بالمكوّنات؟ فحينئذ يسلم نفسه لذلك الوجود، ويتحقّق بأن ليس مع ذلك الوجود عدم ولا وجود"³. يصف العلاوي تجربة العارف بالله بأنها شهود روحي يتجاوز حدود الحسن والعقل، حيث يصبح الوجود الإلهي في قلب العارف أوضح من إدراك الحواس للمحسوسات. في هذا المقام، يدرك العارف أن الله تعالى هو القديم الذي لا بداية له، الباقي الذي لا نهاية له، وأنه مهما تعمق في تجليات الأسماء والصفات أو أسرار الكون، لا يجد نهاية لهذا

¹ - إسماعيل حقي البروسوي، روح البيان في تفسير القرآن، ضبطه وصححه: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، 2018م، ج7، ص332.

² - البقاء: "وهو ما بقي قائماً بعد الفناء، ورقته الأولى: بقاء المعلوم بعد سقوط العلم عينا لا علماً. والثانية: بقاء المشهود، بعد سقوط الشهود، وجوداً لا نعتاً. الثالثة: بقاء من لم يزل حقّاً، بإسقاط من لم يكن محقّاً". أنظر: رفيق العجم، مصطلحات التصوف الإسلامي، ص152.

³ - العلاوي، المنح القدوسية، ص49-50.

الوجود المطلق، بل يزداد حيرة وتعظيمًا أمام عظمة الذات الإلهية. فيسلم نفسه لهذا الحضور الإلهي الذي لا يُحد ولا يُدرك بالجهات، متيقنًا أن كل ما سواه وجود مجازي.

وفي سياق تأكيده على كمال الوجود الإلهي، يُظهر العلاوي جانبًا آخر من مضامين هذا الوجود، وهو الغنى المطلق للذات الإلهية واستغنائها عن كل شيء، حتى عن الصفات والمحل. يقول العلاوي: "ثم إن لذلك الوجود المطلق غنى تامًا ومطلقًا عامًا، بمعنى: أن الذات غنية عن سائر المكونات، بل حتى عن الصفات، فهي قائمة بنفسها لا تفتقر لغيرها، وكذلك غنية عن المحل. فالحق لا يفتقر لمحل يظهر فيه أو يستقر عليه، وكيف يفتقر إلى المحل والمحل قبل وجوده مفتقر إليه"¹. يرى العلاوي أن الوجود المطلق لله تعالى متّصف بالغنى التام، فلا يحتاج في قيامه أو ظهوره إلى شيء من المخلوقات أو حتى إلى الصفات أو المحل، بل الذات قائمة بنفسها، مستغنية عن كل ما سواها. فالله تعالى لا يفتقر لمحل يظهر فيه أو يستقر عليه، بل إن كل محل أو موجود إنما هو مفتقر إليه في وجوده. هذا المعنى العرفاني يعكس أرقى مراتب التنزيه، حيث يُنزه الحق تعالى عن كل قيد أو افتقار، ويؤكد استقلاله المطلق، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97]. ويستشهد العلاوي بهذا البيت الشعري وللتعبير عن حقيقة الغنى والاستقلال المطلق للوجود الإلهي والذي يلخص فيه جوهر التصور العرفاني للذات الإلهية:

أنا مُطلق الوجود غير مُجَيَّب *** مكاني إني مبيّ والعلم في جهلا²

يوضح العلاوي في تلخيصه لمفهوم الوجود الإلهي، أن حقيقة الوجود هي عين الذات الإلهية، وأن صفتي القدم والبقاء هما أساس التنزيه المطلق لله تعالى عن كل بداية أو نهاية. "وحاصل الأمر أن الوجود هو نفس الذات، والقدم صفة نافية لوجود الأُوليّة، كما أن البقاء ينفي عن الله وجود الآخريّة، بحيث يكون لذلك الوجود اختتام. فالله تعالى قديم ولا بداية لقدمه، وبقا ولا نهاية لبقائه"³. يؤكد العلاوي أن الله تعالى قديم بلا ابتداء وبقا بلا انتهاء، وأن وجوده مطلق لا يحده زمان أو مكان ولا يعتره نقص أو تغير. هذا الفهم العرفاني يرسخ معنى التنزيه الكامل، حيث يغدو الله تعالى هو الوجود الحق الذي لا

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 57.

2 - العلاوي، الديوان، ص 16.

3 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 57.

يقبل انقطاعاً أو اختتاماً، وهكذا يغدو شهود العارفين للوجود الإلهي شهوداً لأزلية القدم وأبدية البقاء، فيتحقق لهم معنى الفناء عن كل ما سواه والثبات مع الحق الذي لا بداية له ولا نهاية.

يبين العلاوي في رؤيته العرفانية للوجود الإلهي عمق التنزيه وكمال الاستغناء، حيث يجعل من الوجود عين الذات الإلهية، ويؤكد أن كل ما سواه مفتقر إليه في ذاته ووجوده. وإذا كان المتكلمون يثبتون وجود الله تعالى بالعقل ويصفونه بالقدم والبقاء، فإن العلاوي يضيف إلى ذلك بُعد الشهود الذوقي، فيجعل من إدراك الوجود الإلهي تجربة روحية حية، لا تكتمل إلا بالفناء عن الوجود المجازي والثبات مع الوجود الحق. وهكذا تتجلى إضافته في نقل المسألة من دائرة البرهان العقلي إلى فضاء الذوق والكشف، ليصبح الوجود الإلهي حقيقة حية متجلية في قلب العارف، لا تدرك إلا بالحضور والشهود.

2- أدلة وجود الله تعالى عند العلاوي:

يقدم الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي معالجة متميزة تستلهم عمق التراث الكلامي وتنفذ إلى لب التجربة العرفانية. فهو لا يكتفي بتكرار الأدلة العقلية، بل يعيد تأصيلها ضمن منظور روحي يجعل من الشهود والذوق العرفانيين أفقا جديدا للمعرفة الإلهية. فتتداخل في رؤيته الفطرة الصافية، والتأمل في نظام الكون، والكشف القلبي، لتشكّل معا مسالك متكاملة نحو إدراك وجود الحق تعالى. فكيف أعاد الشيخ العلاوي بناء أدلة وجود الله تعالى ضمن رؤية عرفانية، بحيث تحوّلت من مجرد براهين عقلية إلى مسارات روحية وشهودية تكشف عن عمق العلاقة بين الإنسان وخالقه؟

2-1 دليل الفطرة:

يؤكد الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي في تناوله لمسألة الإقرار بوجود الله تعالى أنّ العقول السليمة، على اختلاف مشاربها، مُجمعة على ضرورة الإقرار بوجود مُوجد غني بذاته تستند إليه الكائنات في وجودها، ويعتبر هذا الإقرار ضرورة عقلية وفطرية لا يختلف فيها اثنان من أصحاب الفطر السليمة. وفي هذا السياق، يستشهد العلاوي بقول ابن عربي الذي يوافق الرأي، إذ يقول: "اجتمعت الأدلة العقلية من كلّ طائفة، بل من ضرورات العقول أن لهم موجدا أوجدتهم يستندون إليه في وجودهم وهو غني عنهم، ما اختلف في ذلك اثنان"¹.

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 95.

يُقرّر الشيخ العلاوي أنّ وجود الله تعالى أوضح من أن يحتاج إلى بيان، إذ يدركه كلُّ صاحب فطرة سليمة، مستشهدا بقوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إِبْرَاهِيم: 10]. ويُنْبَع العلاوي ذلك بقوله: "فوجود الله تعالى أوضح من أن يحتاج إلى بيان إذ يدركه كلُّ صاحب فطرة سليمة¹. وبهذا الطرح يظهر العلاوي أنّ إدراك وجود الله تعالى أمر فطريّ أصيلٌ في الإنسان، لا يحتاج إلى برهان عقلي أو حسي، بل ينبع من أعماق الوجدان، ويظلُّ حاضرا في النفس مهما حاول الإنسان تجاهله أو كبتّه.

ويستند الشيخ العلاوي في تأسيس دليل الفطرة إلى الآية القرآنية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الْأَعْرَاف: 172] يرى العلاوي أن هذه الآية تُعبّر عن أصل عرفاني عميق لدليل الفطرة؛ فهي تشير إلى أن المعرفة بالله تعالى مغروسة في كيان الإنسان منذ الأزل، حين أشهدهم الله على أنفسهم بربوبيته. ويعتبر العلاوي أن هذه الشهادة الغيبية هي الأساس الذي ينبع منه الحنين الروحي للإنسان وشوق النفس للرجوع إلى مولاهما، مما يجعل الإيمان بالله أمرا فطريا متجدرا في وجدان الإنسان. واستنادا إلى هذا التصوّر، يكشف العلاوي كيف أن الفطرة تمثل منطلقا أصيلا في رحلة المعرفة الإلهية. يقول: "لا يبعد أن يوجد في فطرة الإنسان ما يرشده إلى استخلاص برهان وجود المدبّر، من أي شيء شاء، مهما كان مستخدما للقرينة طاهر الوجدان²". انطلاقا من تركيز العلاوي على مركزية الفطرة في مسار المعرفة الإلهية، يُبيّن أنّ الإنسان يحمل في أعماقه استعدادا فطريّا لاستخلاص برهان وجود المدبّر متى كان ذا وجدان طاهر وقرينة سليمة. فالفطرة عند العلاوي هي نورٌ داخليّ يُرشد الإنسان إلى إدراك الحقيقة الإلهية من أي مشهد أو تجربة في الكون. وفق هذا الطرح، يُؤسّس العلاوي لرؤية عرفانية تجعل من الفطرة مصدرا روحيا للهداية، وتمنح كلّ إنسان صادق القدرة على استشعار وجود الله تعالى بعيدا عن التعقيد العقلي أو البرهان النظري.

استنادا إلى تأكيد الشيخ العلاوي على حضور الفطرة الإلهية في أعماق الإنسان، يتضح أن هذا الاستعداد الفطري يُمثّل قوة دافعة لا تنطفئ، تدعو الإنسان دوما للرجوع إلى أصله الإلهي مهما حاول

1 - العلاوي، مبادئ التأيد، ص 27.

2 - وجدان: أخص من الوجد لأنه مصادقة الحق سبحانه. أنظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات التصوف، ص 264.

3 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج5، ص 688.

تجاهلها أو كبتها. يقول: "إنّ الفطرة الإلهية المودعة في صميم الإنسانية لم تنزل تطالب المكلف بالرجوع إلى منشئه والإخبات لأمره ونهييه، وهو ما لا يتأتى إخماده في الجملة، حاول الإنسان ذلك من نفسه أم لا، والكل يعلم مقدار حظّه من النزوع لهذا المبدأ، أحب أم كره¹. في هذا السياق العرفاني، يُبيّن العلاوي أنّ الفطرة الإلهية المودعة في الإنسان هي جوهر روحي أصيل يظل يطالب الإنسان بالرجوع إلى منشئه والإخبات لأمر الله تعالى ونهييه. هذه الفطرة لا يمكن إخمادها أو تجاوزها، إذ تظل حاضرة في الإنسان على اختلاف أحواله، وتدفعه باستمرار نحو البحث عن الحقيقة الإلهية والعودة إلى المبدأ الأول. ويستشهد العلاوي بقوله تعالى: ﴿فَطَرَتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الرُّوم: 30] ليؤكد أنّ هذا النزوع الفطري نحو الله تعالى هو جزء لا يتجزأ من كيان الإنسان، ويعبّر عن الحنين الروحي العميق الذي يربط الإنسان بخالقه، ويجعل الإيمان بالله أمراً وجودياً راسخاً في الوجدان قبل أن يكون قضية عقلية أو جدلية.

تشكّل هذه الرؤية إحدى الركائز العرفانية التي يؤكّد عليها العلاوي، إذ يرى أنّ الفطرة الإلهية المودعة في الإنسان هي جوهر أصيل يدفعه باستمرار إلى الرجوع إلى خالقه والخضوع لأوامره ونواهييه، مهما حاول الإنسان إنكار ذلك أو تجاوزه. ويعبّر هذا النزوع الفطري عن حركة داخلية دائمة في الإنسان نحو بلوغ الحقيقة الإلهية الكاملة، وهو ما يجسد معنى العبودية التامة لله تعالى. تعزز هذه الرؤية جملة من الآيات القرآنية، من أبرزها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذَّارِيَّات: 56]، التي تشير إلى الغاية الوجودية للإنسان، وقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿١﴾﴾ [الشَّمْس: 9-10]، التي تؤكد نزوع الفطرة نحو الطهارة والسمو الأخلاقي. وتُعد هذه الفطرة تعبيراً عن إرادة إلهية مطلقة تجعل الإنسان في حالة سعي دائم للعودة إلى الأصل الأول. ويؤيد هذا المعنى حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «ما من مؤلّدٍ إلّا يُولّد على الفِطْرَةِ»². حيث تشير الفطرة هنا إلى الاستعداد الروحي الطبيعي الذي يوجه الإنسان نحو الحقّ والإيمان بالله تعالى. بهذا الفهم تصبح الفطرة في منظور العلاوي هي قوة روحية أصيلة تلازم الإنسان وتدفعه دوماً للبحث عن الحقيقة الإلهية والاتصال بخالقه.

1 - العلاوي، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، مطبعة أحباب الإسلام، باريس، 1984م، ص 27-28.

2 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات...، حديث رقم 1358، ج 2، ص 94.

ويُظهر الشيخ العلاوي في حديثه عن الفطرة مدى انسجام تصوره مع ما قاله ابن عربي في هذا السياق: "وهذا باب التوحيد فلا حاجة لنا في إثبات الوجود فإنه ثابت عند الذي نازعنا في توحيده. وأما إثبات وجوده فمدرك بضرورة العقل"¹. حيث يرى ابن عربي أن الوجود الإلهي ليس محل نزاع لأنه ثابت بالفطرة والعقل. وهذه الرؤية تتناغم مع طرح العلاوي، الذي يرجع إدراك الإنسان بربه إلى العهد الأول.

استمررا في إبراز المضامين العرفانية في تناول الشيخ العلاوي لدليل الفطرة، يلفت النظر إلى عمق النزوع الفطري في الإنسان نحو العبودية لله تعالى، حتى في أحلك حالات الغفلة أو الضلال. يقول: "والظن الغالب أنه لا تخلو سريرة أي كان من هذا النزوع (...) وبالجملة فإن العبودية² في الإنسان أشوق للمعبودية من الحديد للمغنطيس. ويرشدك لذلك تطلبها لها في المظاهر، حسب ما نراه من تخيلها لها في الأحجار تارة، وفي التار أخرى، شبه الظمان يرى سرايا فيحسبه ماء"³. إن المضمون العرفاني لهذا القول يتمثل في أن العبودية لله تعالى هي جوهر وجود الإنسان، وأن الميل الفطري نحو المعبود لا يمكن إخماده أو تحويله عن أصله، بل قد يتبدى في صور ناقصة أو متخيلة إذا حُجبت الفطرة عن حقيقتها. فكل نزوع إلى التقديس أو البحث عن المطلق في مظاهر الكون هو في حقيقته تعبير عن الشوق الأصلي لله تعالى، حتى إذا انكشفت الحقيقة وجد الإنسان أن الله تعالى وحده هو المقصود والمنشود. وبهذا يرسخ العلاوي أن التجربة الروحية الأصيلة تعود بالإنسان دوماً إلى حضرة الحق، مهما تاهت به السبل أو تعددت مظاهر البحث عن المعبود.

بناء على ما تقدّم، يتبين أن دليل الفطرة عند الشيخ العلاوي يُشكّل ركيزة أساسية في البناء العرفاني للمعرفة الإلهية. إذ يرى العلاوي أن الإيمان بوجود الله تعالى أمر فطري مغروس في أعماق الإنسان منذ الأزل، وبظل حاضرا في وجدانه مهما حاول الإنكار أو الغفلة. ويوضح أن هذا النزوع الفطري نحو الله يتجلّى في الحنين الروحي والعبودية الكامنة في النفس، وبهذا الرؤية يُعيد العلاوي الاعتبار للفطرة كمسار روحي ووجودي، يجعل من التجربة الداخلية للإنسان منطلقاً أصيلاً للمعرفة بالله تعالى،

1 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 336.

2 - العبودية: ذلة محضة خالصة ذاتية للعبد لا يكلف العبد القيام فيها فإنها عين ذاته، فإذا قام بحقها كان قيامه عبادة ولا يقوم بها إلا من يسكن الأرض الإلهية الواسعة التي تسع الحدوث والقدم، فتلك أرض الله من سكن فيها تحقق بعبادة الله وإضافة الحق إليه. انظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 629.

3 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج5، ص 691.

ويؤسس لرؤية عرفانية ترى في الفطرة جوهر العلاقة بين العبد وربّه، وحقيقة لا يمكن إخمادها أو تجاوزها مهما تنوعت الظروف أو تبدلت الأحوال.

2-2 دليل الاتقان والصنعة:

تمهيدا لإبراز البعد العرفاني في دليل الإتقان والصنعة، يُوضّح العلاوي أن الوقوف عند الدليل قد يتحول إلى حجاب عن إدراك حقيقة الله تعالى. بقوله: "لأنّ الدليل حجاب عن المدلول. فمهما احتجت للدليل فأنت لذلك الدليل دليل"¹. يُشير إلى أن الاكتفاء بالأدلة العقلية أو الكونية وحدها قد يمنع القلب من شهود الحضور الإلهي المباشر. في الرؤية العرفانية لا يكون المقصود هو الدليل ذاته، بل تجاوزه إلى شهود المدلول، أي الله عز وجل، حيث تتحقق المعرفة الحقيقية عبر الذوق والكشف.

يعزّز العلاوي دليل الإتقان والصنعة بآيات قرآنية مثل قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: 102]، موضحا أن العالم بآياته المتقنة يشهد على وجود الله تعالى. لكنه يُنبه إلى أن التوقف عند الدليل الكوني قد يصير حجابا عن الحقيقة الإلهية، لأن الدليل المخلوق محدود لا يحيط بالمطلق. فالمعرفة الحقّة عند العلاوي تتطلب تجاوز الوسائط إلى شهود النور الإلهي في القلب، كما تشير الآية: ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]. "لأنّ النفس الإنسانية مرآة مهياة لظهور آيات الله بإرادته تعالى، وأن تبين الحقّ يتم بحسب مراتب الناس؛ فالعوام يدركونه من خلال شواهد الكون وتقلّب الأحوال الدّالة على حدوث العالم وافتقاره إلى محدث، والخواص يشهدونه ببصائر القلوب عبر ما يرد عليهم من أحوال القبض والبسط، والتّجلي والكشف وأنوار الغيب، أما أخصّ الخواص فيتحقّق لهم التّبين بالخروج من حجب الكشف إلى نور الحضرة الربانية، حيث تنكشف لهم حقائق الوجود وتتجلى صفات الجمال والجلال، فيصير العلم شهودا والبرهان عيانا"²

يستند الشيخ العلاوي إلى دليل الإتقان الذي يقوم على التأمل في عظمة المصنوعات وما تحويه من نظام محكم وحكمة بالغة، لاستنتاج وجود الله تعالى وكمال صفاته يقول: "ما نراه من عظيم المصنوعات، وندرته من الترتيبات والحكم الباهرة المنطوية في هذا العالم المرئي لنا، فنستدل بذلك على

¹ - العلاوي، المنح القدوسية، ص71.

² - انظر: نجم الدين الكبرى، التأويلات النجمية، ج 5، ص269.

وجود صانع له، وعلى أنه أحق أن يتّصف بكلّ وصف¹. أي أن هذا العالم بما فيه من ترتيبات بديعة وحكم ظاهرة، هو تجلّ لجمال الله تعالى وقدرته. لكنّه لا يتوقف عند إثبات وجود الإلهي فقط، بل يؤكد أن هذه المخلوقات تشهد بصفاته الكاملة، فهو الأحق بأن يتّصف بالحكمة والجمال والكمال المطلق،

كما قال تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: 88]

وفي سياق تعميق رؤيته لدليل الصنعة، يُوضح العلاوي شمولية هذا الدليل ودلالته الوجودية: إن للعقل أن يستدلّ على كلّ صفة وجبت نسبتها لذات الباري جلّ شأنه بقدر وسعه في المعارف، وبالخصوص: دليل وجوده تعالى، فإنّه لا يخفى على كلّ من له أدنى شعور، لأنّ وجود الصنعة يستلزم وجود الصانع لها. وهذا دليل كاف لمن اقتصر عليه لأنّه يتضمن بقية الدلائل، كما أنّ مدلوله الذي هو وجود الحقّ عزّ شأنه يتضمن سائر الصفات الواجبات². يرى العلاوي أن استدلال العقل بوجود الصنعة يقود بالضرورة إلى الإيمان بالصانع الكامل، وأنّ هذا الدليل وحده كاف لمن أخلص النظر، إذ يتضمن في جوهره إثبات جميع صفات الكمال الإلهي، ويجعل حضور الله وصفاته متجليا في كل مظاهر الوجود. يؤكد الشيخ العلاوي ضرورة تجاوز ظاهر الأشياء، ليبحثّ العاقل على استكشاف دلائل الحكمة الإلهية الكامنة في كل مظاهر الكون. بقوله: "وبناء على أنّه لا شيء مفرّغ من الدلالة على وجود المدبّر يجدر بالحكيم ألا يفوته ما يتوصّل به إلى إثبات المنشئ لهذا العالم، والحالة أنّه يرى نفسه قادرا على استخراج الشّيء من عكسه. وإذا فما باله يتغاضى عما اشتملت عليه هاته الكائنات من الحكم الباهرة وعمّا وراءها من المغيبات المستترات التي هو على يقين أن ما فاته منها أكثر ممّا حصل عليه"³. ويكشف بذلك عن مضمون عرفاني عميق، إذ يرى أن كل موجود يحمل في ذاته دلالة على وجود المدبّر، وأن على الحكيم ألا يغفل عن أسرار الخلق الباهرة والمغيبات المستترة في الكائنات. فالمعرفة الحقيقية عنده لا تقتصر على إدراك الظواهر، بل تتطلب تواضع العارف أمام اتساع الغيب الإلهي، والانفتاح الدائم على التأمل الروحي في عظمة الصنعة الإلهية.

يتضح من تحليل دليل الإتقان والصنعة عند العلاوي أنّه يتجاوز المنهج العقلي الذي اعتمده المتكلمون، إذ لا يكفي بجعل الكون دليلا عقليا على وجود الله تعالى، بل يربطه بالشهود الروحي

1 - العلاوي، المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، ص 30.

2 - العلاوي، مبادئ التأيد، ص 34.

3 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 5، ص 688.

والتأمل العرفاني. فالعلاوي يرى أن كل ما في الوجود يحمل دلالة على الصانع الكامل، لكن المعرفة الحقيقية بالله تعالى لا تتحقق إلا بتجاوز الظواهر والانفتاح على أسرار الخلق وحضور القلب. وعليه فإن العلاوي يضيف بعداً عرفانياً للدليل، يجعل من التأمل في الكون مسارا للوصول الروحي، لا مجرد إثبات عقلي، ويمنح الدرس الكلامي أفقا أعمق وأشمل.

2-3 دليل الشهود العرفاني:

يُمثل دليل الشهود العرفاني عند الشيخ العلاوي ذروة المسار الروحي في إثبات وجود الله تعالى، حيث لا يكتفي بالاستدلال العقلي أو التأمل الكوني، بل ينتقل إلى مقام الكشف والذوق الصوفي. في هذا المنهج تصبح المعرفة بالله تعالى ثمرة لحضور القلب وانكشاف البصيرة، يؤسس العلاوي لرؤية عرفانية تجعل من التجربة الشهودية المباشرة أرقى مراتب المعرفة الإلهية، فيرى الكون كله تجليات للحق تعالى، ويعتبر أن الشهود الروحي هو السبيل الأسمى للوصول إلى الحقيقة الإلهية الكاملة.

يُبين العلاوي أن بلوغ حقيقة التمييز بين الحدوث والقدم لا يُنال إلا بمقام الكشف، حيث ينكشف للعارف عالم الصفاء الإلهي الذي لا يشوبه تغير ولا تعدد، فيدرك أن كل ما سوى الله حادث ومتجدد، أما القدم فهو منزه عن كل ما في العالم من تغير وتلون. يقول: "فكل ما سوى الله حادث، أي متجدد ومتلون على خلاف الأصل، لأنّ القدم منزه عمّا في العالم. وذلك يدرك عند العارفين من طريق الكشف، إذ لا يحتاجون فيه للدليل. وذلك أنّه لما أطلعهم الله تعالى على حضرة القدم، وشاهدوا عالم الصفاء، لم يجدوا هناك ما ينفي وجود الحدوث، لأنّ الحدوث متغير، والأصل صفاء لا كدر فيه"¹. بهذا الاعتبار، يرسّخ العلاوي مضمونا عرفانيا عميقا، إذ يرى أن القدم هو صفة ذاتية لله تعالى تعني الأزلية المطلقة، أي الوجود الذي لا يسبقه عدم ولا يلحقه فناء، وهو الأصل الصفائي الذي لا يدركه التغير ولا يعتره الحدوث². أما الحدوث، فهو سمة ملازمة لكل ما سوى الله تعالى، ويظهر في تجدد العالم وتغير مظاهره. لكن العارف، حين يُطلعه الله على حضرة القدم ويشاهد عالم الصفاء، يدرك بفطرته النورانية أن الحدوث لا يمكن أن يطال الذات الإلهية، لأن الأصل الإلهي صفاء محض لا كدر فيه ولا تغير. فتصبح المعرفة الحقيقية بالقدم عند العلاوي تجربة كشفية روحية يتجلّى فيها الصفاء الإلهي، ويغدو العارف في حضرة لا يُدركها إلا من ذاق مقام الكشف.

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 73.

2 - أنظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1987م، ص214. (بتصرف)

يحقق العلاوي التمايز العرفاني عن المنهج الكلامي، إذ يجعل من الكشف الروحي والشهود القلبي السبيل الأسمى لإدراك القدم الإلهي، ويؤسس لفهم عرفاني يرى في كل ما سوى الله تعالى تجليات حادثة، بينما القدم الإلهي يظل منزهاً عن كل وصف أو تغير.

يستكمل العلاوي رؤيته العرفانية بإبراز وحدة الحقيقة خلف تعدد الظواهر الكونية، مستندا إلى إشارات قرآنية عميقة حول ابتداء الخلق ومآله. ويوضح أن حقيقة الأشياء في جوهرها واحدة، رغم ما يبدو للناظر من اختلاف وتعدد في صورها. ويستدل بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: 104]، يشير ابن عجيبة في تفسيره الإشاري لهذه الآية إلى أن طي السماء لا يقتصر على المعنى الكوني الأخروي، بل له بعد ذوقي يتعلق بحال العارف؛ "فإذا أشرقت على القلب شمس العرفان، انطوت عن شهوده عوالم الأكوان، وأفضى إلى فضاء العيان، فيغيب عن ملاحظة السوى بشهود الحق، حتى كأنه لا سماء تظله ولا أرض تحمله. وهذا المقام هو غاية من سبقت له العناية الإلهية، حيث تتجلى عليه أنوار التوجه في البداية، وأنوار المواجهة في النهاية، فتتكشف عنه حجب الوجود الكوني، وتفيض عليه أسرار المعرفة، فيتحقق بقوة روحية يتسع بها إدراكه لمعاني الوجود وتصريفه بإذن الله¹. وقاله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَاكُمْ وَإِلَّا بِعُتُوبٍ وَإِلَّا كَنَفْسٍ﴾ [لقمان: 28]. وهذه النفس الواحدة هي التي تنفس بها الوجود المطلق، وظهر الحق بالخلق². إن المضمون العرفاني لهذا القول يتجلى في أن الكثرة والتنوع في العالم ليست إلا مظاهر لحقيقة واحدة أزلية، وأن الخلق والبعث ليسا سوى تجليات متجددة لنفس الوجود الأصلي. فالعلاوي يرى أن سر الوحدة الإلهية يتجلى في كل شيء، وأن الوجود المخلوق ما هو إلا تنفس للوجود المطلق، يُرْسَخُ العلاوي هنا مركزية التوحيد الوجودي في الرؤية العرفانية، ويجعل من التأمل في وحدة الأصل خلف مظاهر التعدد مسارا للمعرفة والشهود الروحي.

يوصل العلاوي تعميق الفهم العرفاني للوجود، لبيّن أن إدراك الحدوث في كل ما سوى الله تعالى هو من أوضح مسلمات البصيرة الروحية يقول: "وكل ما سوى القدم فهو حادث. ولا ينكر الحدوث إلا جهول أو مغلوب على أمره. وإلا فالحدوث ظاهر عند أرباب البصائر كظهور الأمواج على البحر"³.

¹ - أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ج6، ص91.

² - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج5، ص539.

³ - العلاوي، المنح القدوسية، ص62.

وهنا يؤكد الشيخ العلاوي أن كل ما سوى الله تعالى حادث ومتغير، بينما القدم صفة أزلية خاصة بالله تعالى وحده. ويشير إلى أن وضوح الحدوث في العالم أمر يدركه أهل البصيرة بسهولة، إذ تظهر تغيراته كما تظهر الأمواج على البحر، ولا ينكر ذلك إلا من غابت عنه البصيرة أو غلبه الجهل. وبهذا يرسخ العلاوي أن التمييز بين القدم والحدوث أساس في التجربة العرفانية، ويجعل من إدراك الحدوث مدخلاً لفهم حقيقة التوحيد والتنزيه الإلهي.

يستشهد العلاوي بهذا البيت للتعبير عن عمق الرؤية العرفانية في التمييز بين القدم والحدوث:

الْبَحْرُ بَحْرٌ عَلَى مَا كَانَ مِنْ قَدَمٍ *** إِنَّ الْحَوَادِثَ أَمْوَاجٌ وَأَنْهَارٌ¹

يطرح الشيخ العلاوي دليل الحدوث من منظور عرفاني، معتمداً على البصيرة والكشف القلبي بدل الاقتصار على البرهان العقلي كما في علم الكلام. فالعارفون بالله يدركون الحدوث من خلال شهودهم للحقائق الباطنة في العالم، وهو ما تؤكد الآية: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطِلاً سُبْحَانَكَ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: 191] حيث يقود التأمل في الكون إلى إدراك التغير والحدوث، والدلالة على وجود خالق أزلي متصف بالقدم والتنزيه.

يختم العلاوي حديثه بالتأكيد على عجز العقل البشري عن الإحاطة بعظمة الله تعالى، فيقول: "جميع ما قلنا وما لم نقل بالنسبة لعظمته تعالى كخردلة في بحر لجي (...). وأن حصر ما قدمناه خارج عن طوق البشر ولو على سبيل الفكر، ولو مددناكم بقوة على قوة، والذي يفيدنا الحيرة هو مجيء المدد من جهته تعالى، وحصر الخلق للخلق غير ممكن"². المضمون العرفاني لهذا القول يتجلى في أن إدراك عظمة الله تعالى يورث العارف حيرة روحية مقدسة، إذ يعترف بقصور العقل عن الإحاطة بالذات الإلهية مهما بلغ من قوة أو معرفة. ويؤكد أن المدد الإلهي وحده هو الذي يفتح للعارف أبواب الفهم والتجلي، فيعيش في حيرة تملؤها الهيبة والتسليم، مدركاً أن حقيقة الله تعالى فوق كل تصور وحد، وأن كل معرفة بشرية تظل نقطة صغيرة في بحر الجلال الإلهي اللامتناهي. وفي هذا السياق ينقل ابن عباد النفزي (733-792هـ) في شرحه على الحكم العطائية قولاً دالاً وهو: "لا دليل على الله سواه، ولا وصول إليه بغيره"³؛ ليؤكد أن الحق تعالى هو الدليل والمدلول في آن واحد، فكل ما في الوجود يُشير

1 - انظر: عبد العني النابلسي، ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ط1، المطبعة الشرفية، مصر، 1306هـ، ص157.

2 - العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ط3، المطبعة العلوية، مستغانم، ص98-99.

3 - محمد بن إبراهيم ابن عباد النفزي الرندي، شرح الحكم، دار الفكر، ص121.

إليه، ولا يمكن الوصول إليه إلاّ به. ففي التصور العرفاني يصبح شهود الله تعالى في كل شيء هو الغاية والطريق معاً، فلا تكفي الأدلة العقلية أو الكونية وحدها، بل لا بد من انكشاف البصيرة وحضور القلب حتى يتحقق الوصول الحقيقي إليه.

خلاصة الفصل الثاني:

في ضوء البحث في المضامين العرفانية التي صبغت المسائل الكلامية في فكر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، تتكشف أمامنا نتائج عميقة تعيد تشكيل الرؤية العقديّة من داخل الدرس الكلامي، وتمنحها أبعاداً روحية ووجودية تتجاوز حدود المقاربات العقلية.

تتجلى أولى هذه النتائج في أن العلاوي لم يكتف بإعادة ترتيب المسائل الكلامية وفق منطق المقارنة بين العقل والنقل، بل أدخل الذوق والشهود القلبي كعنصر تأسيسي في بناء المعرفة العقديّة. فالمعرفة الإلهية في رؤيته هي نور يُقذف في القلب بعد صفاء الباطن وتركيز النفس عبر المجاهدة والتخلية والتحلية. وبهذا تصبح التجربة العرفانية هي المسار الأصيل لفهم الحقيقة الإلهية، ويغدو القلب مركز التلقي الحقيقي للمعرفة.

ولا يلغي العلاوي قيمة العقل أو الاستدلال، بل يعيد توظيفهما ضمن سياق عرفاني يجعل العقل النوراني والشهودي أداة لتلقي الفيض الإلهي. فالعقل عنده ليس آلة جدلية فحسب، بل مرآة تعكس درجات القرب من الحق، ويبلغ كماله حين يتوازن بين مقتضيات البرهان وتحليلات الذوق، فيرتقي من مقام النظر إلى مقام الشهود.

أما مصادر المعرفة ومراتبها، فقد وسعها العلاوي لتشمل الكشف، والعلم اللدني، والشهود، إلى جانب الحس والعقل والخبر. فالمعرفة الضرورية عنده هي ما يُشرق في القلب بلا تأمل، والنظرية ما تُنال بعد مجاهدة روحية، وهو بذلك يمنح التجربة الصوفية بعداً وجودياً يستند رأساً إلى النقل ويتجاوز المقولات العقلية ويُرسخ مركزية البصيرة والذوق في إدراك الحقائق.

في مفهوم التكليف، يعيد العلاوي بناء التصور التقليدي ليُجعل من شهود الحق في كل التجليات غاية المرید ولب التكليف الحقيقي. فالتكليف عنده هو مسؤولية روحية تتطلب من العبد أن يحقق معرفة الله تعالى وصفاته في كل حال، وأن يظل قلبه حاضراً مع الله تعالى في كل تقلبات الوجود، جامعاً بين ظاهر الشريعة وباطن الحقيقة.

وحين يتناول العلاوي إثبات وجود الله تعالى، لم يكتف بإعادة إنتاج الأدلة الكلامية (الفطرة، الحدوث، النظام)، بل ضمّنّها بعداً عرفانياً جديداً، يجعل من الشهود والتجربة القلبية أفقاً أعمق لإثبات الوجود الإلهي. فالوجود عنده هو حقيقة مطلقة تُدرك بالشهود، ويغدو كل ما سواه حادثاً زائلاً في حضرة القدم الإلهي.

أما الإضافة النوعية للعلاويّ، فتتجلى في قدرته على الجمع بين الشريعة والحقيقة، بين مقتضيات العقل وعمق التجربة الروحية. فالتزكية ومعراج القلب عنده شرط للمعرفة، والتكليف مسار وجودي يحقق التوازن بين العمل الظاهري والفتح الرباني، دون انفلات عن ضوابط الشريعة أو جمود عند حدود البرهان العقلي. هكذا يتضح أن المشروع العلاويّ يكشف عن كيفية تداخل المضامين العرفانية مع المسائل الكلامية، ويمنح الدرس العقدي أفقا جديدا لفهم المعرفة والتكليف والوجود الإلهي في ضوء التجربة العرفانية الأصيلة.

الفصل الثالث

التوحيد بين النظر الكلامي والتجربة العرفانية للشيخ

العلاوي

المبحث الأول: توحيد الله وصفاته في التأصيل الكلامي

المطلب الأول: التوحيد وأقسامه في علم الكلام

المطلب الثاني: إثبات الصفات وتنزيه الذات الإلهية في الفكر الكلامي

المبحث الثاني: التوحيد في عرفان العلاوي بين مراتب التجلي والتوحيد الشهودي

المطلب الأول: التوحيد في رؤية الشيخ العلاوي

المطلب الثاني: التوحيد بين الأحديّة والواحدية في عرفان الشيخ العلاوي.

تمهيد:

يُعتبر مفهوم التوحيد الركيزة الأساسية في البناء العقدي الإسلامي، إذ شكّل محور الجدل والنظر في المدارس الكلامية، وأساس التجربة الروحية في التصوف الإسلامي. وقد تباينت مقاربات العلماء والمفكرين حول التوحيد بين من اعتمده موضوعاً للعقل والبرهان، ومن جعله غاية للذوق والشهود. في هذا السياق، يبرز الدرس الكلامي في إثبات وحدانية الله وتنزيه ذاته وصفاته، مستعيناً بالأدلة العقلية والتصنيفات المنهجية (كأقسام التوحيد، والصفات الواجبة والجائزة والمستحيلة)، في مقابل التجربة العرفانية التي ترى في التوحيد مسارا وجوديا وذوقيا يتحقق عبر مراتب التجلي والشهود.

وقد عمل الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي على الجمع بين هذين البعدين؛ حيث انطلق من أصول الدرس الكلامي، لكنه أعاد صياغة المفاهيم التوحيدية ضمن رؤية عرفانية متجددة، تبرز خصوصية تجربته الروحية. ويظهر ذلك في تعامله مع مفهومي الأحدية والواحدية، وفي تطويره لمفهوم وحدة الشهود والتجلي، حيث تتجاوز مقارنته حدود التنظير العقلي إلى أفق التذوق الوجودي والمعاشية الروحية.

ينطلق هذا الفصل من محاولة توصيف البنية الكلامية للتوحيد وأقسامه، وينتقل إلى استكشاف المضامين العرفانية لها في تجربة الشيخ العلاوي، مع إبراز الفروق المنهجية والموضوعية بين الرؤية الكلامية والعرفانية. كما يسعى إلى بيان كيف أسهم الشيخ العلاوي في تجسير الفجوة بين العقل والذوق، وبين البرهان والشهود، عبر توظيفه المبتكر للمصطلحات وتطويره لمفاهيم التوحيد في سياق عرفاني خاص. وعليه فإن التساؤل الرئيسي لهذا الفصل هو: كيف أعاد الشيخ العلاوي بناء مفهوم التوحيد من خلال الجمع بين التأصيل الكلامي والتجربة العرفانية، وما هي المضامين الجديدة التي أضافها إلى الدرس العقدي الإسلامي؟

ينتظم هذا الفصل في مبحثين متكاملين: يعالج المبحث الأول التوحيد في الإطار الكلامي الأشعري من خلال تعريفه وحدود التنزيه وأدلة الوحدانية، وبيان لوازمها في نفي التشبيه وإثبات المخالفة، مع تقرير أقسام ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الله تعالى. ويقف المبحث الثاني على معالم التوحيد في التجربة العرفانية للشيخ العلاوي، عبر ضبط دلالات الأحدية والواحدية، وبيان مفهوم التجلي ومقام الشهود وحدود التأويل، مع تمييز وحدة الشهود عن وحدة الوجود ضمن معيار الانضباط الشرعي. وعلى هذا الأساس تُستخلص في خلاصة الفصل موازنة موجزة تُبين نقاط الالتقاء ومواطن التمايز وآثار ذلك في تجديد صياغة التوحيد بين الشريعة والحقيقة، تمهيداً للانتقال إلى مباحث الصفات والنبوة في الفصل اللاحق.

المبحث الأول:

توحيد الله وصفاته في التأصيل الكلامي

يُشكّل البحث في توحيد الله وصفاته أحد المحاور الجوهرية في علم الكلام، إذ انشغل المتكلمون منذ البدايات الأولى للفكر الإسلامي بتحديد معالم التوحيد وضبط دلالاته العقلية والشرعية. وقد تميز التأصيل الكلامي بتقسيم التوحيد إلى أقسام منهجية، وبوضع ضوابط دقيقة لإثبات الصفات الإلهية وتنزيه الذات عن كل نقص أو مشابهة للمخلوقات. انطلقت هذه المعالجة من ضرورة صون العقيدة الإسلامية من التشبيه والتجسيم، مع مراعاة مقتضيات العقل في إثبات الكمال الإلهي ونفي ما لا يليق بجلال الله تعالى.

تطرح هذه المقاربة الكلامية عدة إشكالات مركزية، من أبرزها: كيف يمكن التوفيق بين إثبات الصفات لله تعالى وإثبات التنزيه المطلق عن التشبيه، وما حدود العقل في إدراك حقيقة الذات الإلهية وصفاتها؟

المطلب الأول: التوحيد وأقسامه في علم الكلام

يُعَدّ تناول التوحيد وأقسامه مدخلا أساسيا لفهم منطلقات علم الكلام، إذ لم يكتف المتكلمون بإثبات وحدانية الله تعالى على نحو مجمل، بل عمدوا إلى تحليل مفهوم التوحيد وتشقيقه إلى أقسام دقيقة، تعكس تدرج النظر العقلي في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله. هذا التقسيم جاء استجابة لتحديات فكرية ظهرت مع تنوع الفرق واختلاف التصورات حول معنى الوحدة الإلهية، فصار البحث في أقسام التوحيد ضرورة لحماية العقيدة من الغلو أو التقصير، ولتوضيح ما يجب لله تعالى وما يستحيل عليه في ضوء العقل والنقل.

وبالنظر إلى أهمية هذا التقسيم في ضبط التصور العقدي، يبرز تساؤل يستدعي البحث: ما هي الأسس التي اعتمدها المتكلمون في تقسيم التوحيد، وكيف أسهم هذا التقسيم في بناء تصوّر عقدي متماسك يجمع بين إثبات الكمال الإلهي والتنزيه عن كل نقص أو مشابهة للمخلوقات؟

1- مفهوم التوحيد عند المتكلمين:

يُعَدّ التوحيد الأساس الذي قامت عليه العقيدة الإسلامية، وهو جوهر الرسالة الإلهية التي دعت إلى إفراد الله تعالى بالربوبية والألوهية، مع تنزيهه عن الشبه والنظير. وقد تناول علماء الكلام مسألة

التوحيد بمنهجية تستند إلى الجمع بين الدليل العقلي والنصي لإثبات وحدانية الله تعالى وتنزيهه عن صفات النقص. فكيف عبّر علماء الكلام عن مضمون التوحيد؟ وما الأسس التي اعتمدها في إثبات وحدانية الله تعالى ونفي التشبيه والشريك عنه؟

تعني كلمة التوحيد في سياقها اللغوي: الإيمان بالله تعالى وحده لا شريك له. وهي تعبير عن لا إله إلا الله، التي تدل على نفي الإلهية عن غير الله سبحانه وتعالى، وإثباتها له وحده. أما معنى أن الله تعالى واحد، فيعني أنه منفرد بالذات، فلا مثيل له ولا نظير، وأنه لا يتجزأ ولا يقبل التعدد. بينما معنى أن الله تعالى أحد، فهو منفرد بالمعنى الذي لا يقبل القسمة ولا التعدد في صفاته أو أفعاله. فالوصفين "الواحد والأحد" لا يجتمعان إلا لله عزوجل، حيث يجمع بين التفرد في الذات والمعنى¹.

وإذا كان التعريف اللغوي للتوحيد يعكس التزام المسلم بوحداية الله تعالى، فإن المتكلمين قد عملوا على توسيع هذا المفهوم وتفصيله بما يتناسب مع تصوراتهم الفكرية والعقائدية. وقد تباينت تعريفات المتكلمين للتوحيد، إذ طرح كلٌّ منهم رؤية تُعنى بجوانب مختلفة من التوحيد كتنزيه الله تعالى عن الشريك، وتأكيد وحدانيته المطلقة في الذات والصفات، إضافة إلى جوانب أخرى تتعلق بمسائل ذات صلة.

يُظهر الباقلاني الأسس العقدية والمنهجية التي اعتمدها علماء الكلام في بيان مفهوم التوحيد، بقوله: "التوحيد له: هو الإقرار بأنه ثابت موجود، وإله واحد فرد معبود ليس كمثلته شيء على ما قرر به قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 163]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]. تعريف الباقلاني للتوحيد يعكس منهجه الكلامي المتوازن الذي يستند إلى التكامل بين العقل والنقل، فهو يقدم التوحيد من زاويتين: الأولى عقلية حيث يشير إلى ثبوت وجود الله تعالى ووحدانيته وتنزيهه عن الشبيه والمثيل. والثانية نقلية: حيث يستدل بالآيات القرآنية التي تؤكد هذه المفاهيم وتدعمها.

وقد قدم الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 163]، عددا من المسائل العقدية الخاصة بتوحيد الله وصفاته، ومن أبرز هذه المسائل تفسيره للتوحيد وإثبات الإله الواحد، وإبطال تعدد الآلهة، كما تناول أهمية صفتي الرحمن والرحيم،

1 - أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص 450-451.

وفي سياق تحقيق ذلك عقليا يشير إلى أن الأشياء التي يصدق عليها وصف "الوحدانية" قد تتشارك في مفهوم الوحدة، ولكن تختلف في خصوصيات ماهيتها، سواء كانت جوهرًا أو عرضًا أو جسمًا أو مجردًا. كما يرى أنه من الممكن أن تكون كلّ واحدة من هذه الأشياء "واحدة" بمعنى مجرد أنّها فرد من جنس واحد، ومن ثمّ يظل كلّ شيء قائمًا بوحده مع غياب النظر إلى الآخر. وبذلك يوضح أن لفظ "الواحد" قد يفيد أحيانًا معناه الحسابي، وأحيانًا أخرى يعكس وصفاً لشيء معين مضافاً إلى شيء آخر¹. وبناءً على هذا التفصيل، يمكن الانتقال إلى المضمون الكلامي الذي ركز عليه الرازي، حيث يتضح أن إثبات وحدانية الله تعالى لا يقتصر على نفي تعدد الآلهة، بل يستلزم أيضاً إثبات التفرد الذاتي لله عز وجل، بحيث لا يشاركه في حقيقته شيء من الموجودات، سواء أكانت جوهرًا أم عرضًا أم جسمًا أم مجردًا. أما الجويني فيعتمد في تفسيره لمفهوم التوحيد على مبدأ التنزيه والإثبات في إطار المنهج الكلامي الأشعري، حيث يؤكد على ضرورة تنزيه الله تعالى عن أي شبهة للمخلوقات، ويشدّد على إثبات صفاته الإلهية بشكل يتوافق مع وحدانيته الكاملة، في هذا السياق يذكر الجويني أن: "الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك والرّب سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدّس عن قبول التّبعض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنّه لا مثيل له ولا نظير"².

والشهرستاني في بيانه لمفهوم التوحيد يقول: "الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه، إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه، فالباري تعالى واحد في ذاته لا قسم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له"³. بمعنى أن الله تعالى واحد في ذاته وصفاته وأفعاله، مؤكّداً على أن هذه الوحدانية هي وحدانية مطلقة لا تقبل التقسيم أو المشاركة.

ركّز علماء الكلام على أن التوحيد يتجسد في وحدانية الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، ويتمثّل التوحيد في الإقرار بأن الله تعالى واحد فرد لا مشابه له في شيء، وهو واحد جوهري لا تقبل وحدانيته الشريك أو النظير. كما يُفهم التوحيد على أنّه الواحد الذي لا يقبل الانقسام، مما يعني أن الله سبحانه

1 - الرازي، مفاتيح الغيب، ج4، ص 187.

2 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م، ص26.

3 - الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 85.

وتعالى لا نظير له في ذاته أو صفاته. إجمالاً يتفق المتكلمون على أن التوحيد هو تفرد الله تعالى في ألوهيته، مع نفي أي شريك أو مشابهاة له في ذاته وصفاته وأفعاله.

من المهم في الفكر الكلامي التمييز بين جوانب التوحيد المختلفة والتي يتم تقسيمها عادة إلى ثلاثة أقسام رئيسية: توحيد الذات، توحيد الصفات، توحيد الأفعال. وبناء على ذلك، كيف يتم تأصيل هذه الأقسام في الفكر الكلامي؟ وما الأسس التي يعتمد عليها كل قسم في تأكيد تفرد الله تعالى في ألوهيته؟

2- أقسام التوحيد عند المتكلمين:

-توحيد الذات: يعدّ توحيد الذات أساس العقيدة، إذ يقوم على إثبات أن الله تعالى واحد في ذاته، لا تقبل ذاته القسمة ولا التجزئة، منزّه عن الحدّ والمقدار، وإذا كان توحيد الذات يقتضي نفي التعدّد والتركيب فإنّه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة الوجود الحقّ، حيث قرر المتكلمون أن "الله هو الموجود على الحقيقة"¹. وحينما يؤكد المتكلمون أن الله تعالى هو الموجود على الحقيقة، فإنّهم يتبعون ذلك بتقرير أن وحدانيته تقتضي نفي كلّ أشكال التعدّد، سواء داخل ذاته أو خارجها. ومن هنا جاء التفصيل في نفي الكمّ المتصل والمنفصل، تأكيداً على أن الله تعالى لا يشاركه شيء في وجوده، لا من حيث التركيب، ولا من حيث النظير والمثيل. "فوحداية الذات تنفي الكمّ المتصل والمنفصل، فالمتّصل أن تكون ذاته مركبة من جواهر وأعراض وهو محال لأنّه لو كان مركباً لكان حادثاً، والمنفصل: أن تكون ذات أخرى يجب لها من الكمال ما يجب لله تعالى ويستحيل عليها من النقص ما يستحيل عليه وهذا محال، لأنّ الله لا شريك ولا نظير له"².

ولإثبات هذه الحقائق، استند المتكلمون إلى أدلة عقلية وشرعية تؤكد تفرد الله تعالى في ذاته، وتنفي عنه التركيب والشريك. ومن أهم هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 2]. حيث يتحدث تعالى عن كماله واستغناؤه عن كلّ شيء، ما ينفي أي تركيب أو احتياج في ذاته. كما أكد القرآن الكريم على أن الله تعالى هو الوجود الحقّ، القائم على كلّ شيء فقال: ﴿اللَّهُ خَلِقُ

¹ - أحمد المرزوقي، فتح العلام شرح منظومة عقيدة العوام، كتبه: هشام الكامل حامد موسى، ط1، دار المنار، مصر، 2013م، ص 37

² - عمر عبد الله كامل، تهذيب واختصار شروح السنوسية، (وهو تهذيب لشرح أحمد بن عيسى الأنصاري)، ط1، دار المصطفى، 2005م، ص 52.

كُلِّ شَيْءٌ ﴿[الزُّمَر: 62]﴾. مما يثبت أن الله تعالى هو الفاعل الوحيد الذي لا نظير له. وأيضا قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [الحَشْر: 23]. تأكيد على تفرد في الوجود وعدم وجود شريك أو مشابه له في ذاته. هذه الأدلة تثبت من خلال النصوص القرآنية أن الله تعالى ليس له شريك في ذاته، وتنفي عنه كل شكل من أشكال التركيب أو التعدد.

-توحيد الصفات: هو الجانب الذي يتناول تأكيد أن الله تعالى متفرد في صفاته ولا يشبهه أحد في كمالاته. فكما أن توحيد الذات يتأسس على نفي التعدد والتركيب، فإن توحيد الصفات يقوم على الإقرار بأن الله تعالى متفرد في صفاته الكمالية التي لا تشبهها صفات المخلوقات. حيث يذهب المتكلمون إلى أن "الله هو الحيّ وحده"¹. وتوحيد الصفات لا يتوقف عند مجرد نفي التعدد في صفات الله تعالى، بل يتجاوز ذلك ليشمل نفي الكم المتصل والمنفصل في هذه الصفات، "فوحداية الصفات تنفي الكم المتصل والمنفصل، فالمتصل: أن تكون له قدرتان وإرادتان وهكذا إلى آخر الصفات، لكن قدرته مع ذلك متعلقة بجميع الممكنات، وعلمه كاشف عن جميع المعلومات، وإرادته مخصصة لجميع الممكنات، وكذا يقال في جميع صفاته، فالتعدد في الصفات محال. وتنفي المنفصل: بأن لا يكون لأحد من المخلوقين صفات كصفات الله تعالى، بأن تكون له قدرة وإرادة تخصص وعلم محيط، وهذا محال لأن الله لا شبيه له"².

تؤكد العديد من الآيات القرآنية توحيد صفات الله تعالى، وتنفي عنه التعدد أو التشبيه في صفاته، ففي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: 2]، يثبت الله تعالى أنه الحيّ وحده، كما يثبت القرآن الكريم تنزيه الله تعالى عن أي نقص أو تعدد في صفاته، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشُّورَى: 11]، هذه الآية تنفي التشبيه عن الله تعالى، وتؤكد على أن صفات الله تعالى متفردة في كمالها ولا يقاس عليها شيء. وهذه الآيات تؤكد بشكل خاص على توحيد صفات الله تعالى وتنفي التشبيه أو التعدد.

-توحيد الأفعال: يؤكد توحيد الأفعال على انفراد الله تعالى بالفعل المطلق في الوجود، "مرجعه إلى أن الله هو الفاعل وحده"³. وانفراد الله تعالى بالفعل المطلق يقتضي أن يكون فعله متميزا عن أفعال

1 - أحمد المرزوقي، فتح العلام شرح منظومة عقيدة العوام، ص 37.

2 - عمر عبد الله كامل، تهذيب واختصار شروح السنوسية، ص 52.

3 - المرزوقي، فتح العلام، ص 37.

المخلوقات، فلا يمكن أن يكون لغيره فعل مماثل أو منفصل استقلالاً عن إرادته. ومن هنا جاء التأكيد على أن "وحدانية الأفعال تنفي الكم المنفصل فقط، بأن يكون غيره يفعل كفعله وهذا محال لأن الله لا شريك له، في أفعاله بل هو المنفرد بالإيجاد والإعدام، والمخلوقات ليس لها تأثير إلا قيام الفعل بها ويجب أن تعتقد أن الأفعال كلها لله تعالى"¹. يؤسس هذا القول لتوحيد الأفعال من خلال نفي تعدد الفاعلين استقلالاً، إذ يستحيل أن يكون هناك فعل صادر من غير الله تعالى يشابه فعله أو ينفصل عنه، لأن ذلك يؤدي إلى إثبات شريك له في التصرف، وهذا محال عقلاً ونقلاً.

يستند توحيد الأفعال في الفكر الكلامي إلى أدلة شرعية عديدة تؤكد انفراد الله تعالى بالفعل المطلق في الوجود، ومن أبرزها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: 96]. والتي يستدل بها الأشاعرة على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، مما ينفي استقلالهم بالفعل. كما تؤكد الآية: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ [الإسراء: 111]. على نفي الشريك في التصرف، مما يرسخ مبدأ انفراد الله تعالى بالأفعال دون منازع. أما قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: 29]، فيشير إلى خضوع مشيئة العباد لإرادة الله تعالى، وهو ما يتسق مع رؤية الأشاعرة للكسب ونفي القدرة المستقلة عن الإنسان. وأخيراً توضح الآية: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [السجدة: 5] أن الله تعالى هو المدبّر المطلق للكون. تعكس هذه الأدلة مجتمعة البعد الشرعي لتوحيد الأفعال، وتؤكد أن كل ما يقع في الوجود إنما يتم بإرادة الله تعالى وحده. في ختام هذا المطلب، يتضح أن معالجة التوحيد في علم الكلام تمثل حجر الزاوية في البناء العقدي الإسلامي، إذ لم يكتف المتكلمون بإثبات وحدانية الله تعالى على مستوى التصور المجرد، بل عمّقوا البحث في دلالاتها العقلية والشرعية، وواجهوا من خلال ذلك تحديات فكرية وفلسفية متنوعة. هذا الجهد أسهم في بلورة مفهوم التوحيد صياغة ومنهجاً، وجعل منه إطاراً مرجعياً لفهم الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها، مع التأكيد على ضرورة الجمع بين إثبات الكمال المطلق لله تعالى وتنزيهه عن كل نقص أو مشابهة للمخلوقات. لقد أرسى المتكلمون من خلال هذا التحليل أسساً متينة لصيانة العقيدة من الشبهات والانحرافات، وفتحوا آفاقاً واسعة أمام الفكر الإسلامي للتأمل في معاني التوحيد وتجلياتها في حياة الإنسان والكون.

1 - أحمد بن عيسى الأنصاري، شرح أم البراهين، ضبطه وصححه وعلّق عليه: عاصم إبراهيم الكيتالي، ص 108.

المطلب الثاني: إثبات الصفات وتنزيه الذات الإلهية في الفكر الكلامي

يعدّ البحث في الصفات الإلهية من أهم مباحث علم العقيدة الإسلامية، إذ يتوقف عليه تصور صحيح لمفهوم الألوهية ومعرفة الله تعالى على الوجه الذي يليق بجلاله وكماله. وقد اعتنى علماء الكلام بوضع ضوابط عقلية ونقلية دقيقة لتحديد الصفات التي يجب إثباتها لله تعالى، والتي يستحيل اتصافه بها، والتي يجوز نسبتها إليه. ويعتمد هذا التقسيم على مستند شرعي وعقلي يؤسس للتنزيه الإلهي، تنزيهه سبحانه وتعالى عن كل ما لا يليق به، ويثبت له الكمال المطلق.

ولتحقيق هذا الغرض، قسّم علماء الكلام الصفات الإلهية إلى ثلاثة أقسام رئيسية وفقاً لما يقتضيه العقل السليم من ضرورة الاتصاف أو الاستحالة أو الجواز، وهو ما سيتضح من خلال التفصيل التالي. تنقسم الصفات الإلهية في علم الكلام إلى ثلاثة أقسام عقلية رئيسية:

الصفات الواجبة: وهي الصفات التي يجب عقلاً ثبوتها لله تعالى، إذ يستحيل تصور الألوهية بدونها، كالوحدانية والقدرة والعلم، لكونها من لوازم وجوب الوجود الإلهي.

الصفات المستحيلة: وهي التي يستحيل في حق الله تعالى بها عقلاً، لأنها تقتضي النقص أو الحدوث، كالعجز والتغيير، مما ينافي كما الذات الإلهية.

الصفات الجائزة: وهي التي يجوز عقلاً ثبوتها لله تعالى أو عدمها، دون أن يلزم من ذلك محال، كأفعال الله المتعلقة بمشيئته وحكمته.

ويهدف هذا التقسيم إلى تحقيق تصور دقيق لصفات الله تعالى وفق مقتضيات العقل، بما يضمن إثبات الكمال المطلق له وتنزيهه عن كل نقص عزّ وجلّ.

1- الصفات الواجبة:

عند الحديث عن الصفات الإلهية، يميّز المتكلمون بين نوعين أساسيين من الصفات: الأوّل اللازمة لذات الله سبحانه وتعالى، وهي الصفات الملازمة لوجوده الأزلي، والثاني الصفات المتعلقة بأفعاله والتي تعكس إرادته وحكمته في الخلق. وفي هذا السياق يقدم الإمام الجويني في "الإرشاد" تحليلاً دقيقاً للصفات الواجبة لله تعالى، موضحاً الفرق بين الصفات النفسية والمعنوية، وخصائص كلّ منها. يقول الجويني: "اعلم أن صفاته سبحانه؛ منها نفسية، ومنها معنوية. وحقيقة صفة النفس، كلّ صفة إثبات لنفس، لازمة ما بقيت النفس، غير معللة بعلة قائمة بالموصوف"¹. ويقصد بذلك أن الصفات النفسية

¹ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 30.

هي التي تثبت الذات الإلهية في حد ذاتها، وتعد ضرورية لها، ولا يمكن أن تكون هذه الصفات مفارقة أو مفصولة عن وجوده.

يُميّز الجويني بين الصفات النفسية والصفات المعنوية، حيث يعرف الصفات المعنوية بأنها: "الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلة قائمة بالموصوف"¹. وتكمن خصائص هذه الصفات في كونها تدل على معان قائمة بذات الله تعالى، ولكنها متعلقة بأفعاله وأحكامه. وعلى الرغم من أن هذه الصفات تبرز في إطار تصرفات الله تعالى في الكون، إلا أنها ليست زائدة على الذات الإلهية، بل هي من لوازم ضرورية تتعلق بمظاهر الكمال الإلهي.

ومن خلال هذا التقسيم، يعكس الجويني التصور الأشعري للصفات الإلهية الذي يميّز بين الصفات الذاتية التي تقتضيها حقيقة الذات الإلهية، وبين الصفات المعنوية التي هي لوازم ضرورية لهذه الصفات الذاتية، وفي هذا المقام، يتم التأكيد على أن إثبات الصفات المعنوية لا يتعارض مع تنزيه الذات الإلهية، بل هو تأكيد على كمال الله تعالى، دون الوقوع في التشبيه أو التجسيم.

أما فيما يتعلق بالصفات السلبية فإنها تفهم على أنها تثبت للكمال الإلهي بنفي ما لا يليق به سبحانه وتعالى، فالتنزيه هنا لا يقتصر على نفي الصفات السلبية فحسب، بل يشمل نفي كل ما يتنافى مع كمال الله تعالى، مما يعكس ضرورة تفكير العقل في تنزيه الذات الإلهية عن كل ما يشوبها من نقص. "أي التي دلت على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى، وليست منحصرة على الصحيح"². وتعد الصفات السلبية جزءاً من التنزيه الشامل لله تعالى، الذي يمتد ليشمل جميع الصفات دون تحديد عدد بعينه، ويعكس هذا شمولية الفكر الكلامي في إدراك كمال الله وتنزيهه عن كل نقص أو شبه.

وفي إطار الحديث عن صفات الله تعالى تناول المتكلمون صفات المعاني باعتبارها صفات أزلية ثابتة لله تعالى، وأكدوا على علاقتها بالذات الإلهية دون أن تكون عينها أو شيئاً خارجاً عنها، وذلك تحقيقاً للتنزيه التام وتجنباً لشبهة التعدد. ويقرر اللقاني (ت 1041هـ) الفقيه المتكلم: "أنّ له تعالى صفات أزلية زائدة على الذات، فهو عالم وله علم، وقادر وله قدرة، وحيّ وله حياة إلى آخره، مع اختلاف في بعضها، وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات، وكذا في الصفات بعضها مع بعض؛ تحرزهم عن القول بتعدد القدماء؛ حتى منع بعضهم أن يقال: صفاته تعالى قديمة،

1 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2 - أحمد الشافعي البيجوري، تحفة المرید، ضبطه وصححه: عبد الله محمد الخليلي، ط2، بيروت، 2004م، ص 64.

وإن كانت أزلية، بل يقال: هو قديم بصفاته، وآثروا أن يقال: هي قديمة بذاته أو موجودة بذاته، ولا يقال: هي فيه أو معه أو مجاورة له أو حالة فيه لإيهام التغير، وأطبقوا على أنّها لا توصف بكونها أعراضاً ولا ملكات¹.

يذهب اللقاني إلى أن صفات المعاني لله تعالى، كالعلم والقدرة والحياة، صفات أزلية زائدة على ذاته، مع الاتفاق على أنّها ليست عين الذات ولا شيئاً خارجاً عنها، تحرزا من شبهة تعدد القدماء، ولتحقيق التنزيه التام لله تعالى. كما أكد على ضرورة استخدام العبارات التي لا توحى بالمجاورة أو الحلول، مشدداً على أن صفاته تعالى ليست أعراضاً ولا ملكات، بل هي قائمة بذاته على وجه يليق بكماله، وفق المنهج الأشعري الذي يجمع بين الإثبات والتنزيه.

يُميّز المتكلمون في سياق الحديث عن صفات الله تعالى، بين الصفات النفسية التي تلازم الذات الإلهية وتعد ضرورية لها، وبين الصفات المعنوية التي تدل على معاني متعلقة بأفعاله دون أن تكون عين ذاته. كما تطرقوا إلى الصفات السلبية التي تهدف إلى تنزيه الله تعالى عن كلّ ما يتنافى مع كماله. بالإضافة إلى ذلك تناولوا صفات المعاني باعتبارها صفات أزلية زائدة على الذات، لكنها ليست مضافة أو منفصلة عن الذات الإلهية. وعليه كيف يمكن الجمع بين إثبات هذه الصفات وتنزيه الله تعالى عن كلّ نقص أو شبهة تعدد؟

1-1 الصفة النفسية:

الوجود في علم الكلام الأشعري هو صفة واجبة للذات الإلهية، تعبر عن تحقق الذات وثبوتها بشكل مستقل عن كلّ ما سواها. إنّها الوجود المطلق الذي لا يشبهه شيء، ولا يتوقف على مخصص أو علة خارجية، "فالوجود؛ هو صفة نفسية قائمة بالذات المتّصفة به فقط لا تعقل الذات بدونه"². الوجود هنا ليس أمراً مضافاً إلى الذات، بل هو حقيقتها المتعالية، وهو ما يحدد تحقق وجودها واستقلالها. وبذلك فإن الذات الإلهية لا تعقل إلا بوجودها الذي يعتبر الأساس الجوهرى لحقيقة الذات، وكلّ ما يترتب عليها من صفات وأفعال.

¹ - برهان الدين إبراهيم اللقاني، هداية المرید لجوهرة التوحيد، حققه وضبط حواشيه: مروان حسين عبد الصالحين البجاوي، ج1، ط1، دار البصائر، القاهرة، 2009م، ص 359.

² - محمد الطيب بوسنة الجزائري، توضيح الدين على المرشد المعين، دراسة وتحقيق: عبد الكريم حامدي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2008م، ص 31.

إنّ وجود الله تعالى، وفقاً للفكر الأشعري، هو الوجود الواجب الذي لا يتغير ولا يحتاج إلى شيء خارجه. في المقابل كلّ ما عداه من الحوادث والمخلوقات لا يتحقق إلاّ بوجوده؛ "فاعلم أنّه يجب لمولانا جلّ وعزّ: الوجود، لتوقف وجود الحوادث على وجوده تعالى، ودليل حدوثها لزومها لما يفتقر إلى المخصص"¹. فالسنوسي يؤكد على أن وجود الله تعالى واجب بذاته وأساس لوجود الحوادث في الكون، إذ لا يمكن تصور وجود الحوادث دون وجود الله تعالى، لأن الحوادث تستلزم مخصصاً يخرجها من العدم إلى الوجود، وهذا المخصص هو الله جل جلاله.

بعد الحديث عن علاقة وجود الحوادث بوجود الله تعالى، يمكن الانتقال إلى بيان أن الوجود هو صفة واجبة للذات الإلهية، لا يتصور أو تعقل الذات بدونها، "والوجود هو حال واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلّة. وعلى ذلك فالوجود صفة نفسية مغايرة لمفهوما لصفات المعاني والسلبية. فالمعاني صفات وجودية، والسلبية عدمية، والنفسية حال فهي صفة ثبوتية لا توصف بالوجود ولا بالعدم. ثم هي حال للذات لا للصفات، وصفة الوجود أيضاً واجبة للذات مادامت الذات وهي أي الصفة غير معللة بعلّة"². ينطلق هذا القول من التأكيد على أن الوجود صفة نفسية واجبة للذات الإلهية، أي أنّه صفة تثبت لله تعالى بذاته دون حاجة إلى علة مخصصة لها. وبذلك فإن صفة الوجود تختلف عن الصفات الأخرى من حيث المفهوم والطبيعة، وبالتالي فإن الصفة النفسية تؤسس لفهم الذات الإلهية، حيث لا يمكن تصوّر الذات بدونها.

يستدل على وجود الله تعالى من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَر: 62]. حيث تثبت الآية صفة الوجود لله تعالى من خلال فعل الخلق، فالمخلوقات التي تظهر آثارها ودلالاتها في الكون تثبت عقلاً وجود خالق أوجدها من العدم. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [الحَشْر: 22]. حيث تؤكد الآية وجود الله تعالى بذاته، وتفردّه بالألوهية والربوبية، مما يدل على أن وجوده ضروري ومستقل لا يعتمد على غيره. وعليه فصفة الوجود هي الأساس الذي تبني عليه بقية الصفات الإلهية، وهي تظهر الكمال المطلق لله تعالى.

¹ - محمد بن يوسف السنوسي، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، علق عليه: سعيد فودة، ط1، دار الرازي، عمان، 2006م، ص 54.

² - سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية، ط2، دار الرازي، الأردن، 2004م، ص 33-34.

بعد أن تناولنا الصفة النفسية باعتبارها من لوازم جوهر الذات الإلهية، يمكن الانتقال إلى الصفات السلبية التي تتعلق بما يُستبعد عن الله تعالى من صفات نقص أو مشابهة للمخلوقات.

1-2 الصفات السلبية:

اتفقت معظم مدارس علم الكلام على أن الصفات السلبية الأساسية التي يجب اعتقادها لله تعالى هي: القدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية. "وهي خمسة وتسمى مهمّات الأمّهات، لأنّه يلزم من نفي ضد هذه الخمسة تنزيهه تعالى عن جميع النقائص"¹. وتبرز أهمية هذه الصفات في دورها المحوري في تحقيق مبدأ التنزيه المطلق، الذي يعدّ ركناً أساسياً من أركان التوحيد، إذ تنزّه الله تعالى كل ما لا يليق بجلاله وكماله، مما يؤدي إلى تصور إلهي منزّه عن الحدوث والنقص والمماثلة.

وعليه فإن بيان كلّ صفة من الصفات السلبية على وجه التفصيل يساهم في توضيح معانيها ودلالاتها العقدية، ويبرز أثرها في تحقيق مبدأ التنزيه والتوحيد. وفيما يلي عرض مختصر لكلّ صفة مع بيان دليلها النقلي.

-القدم: تعد صفة القدم من أبرز الصفات السلبية التي يجب إثباتها لله تعالى في علم الكلام، وتدل على أزلية الوجود الإلهي، بمعنى أنه لا بداية له ولا يمكن تصوّره في إطار الزمن أو التسلسل الزمني، كما يوضح اللّقاني ذلك بقوله: "وواجب لله تعالى القدم، بمعنى امتناع أن يسبق وجوده تعالى عدم، وإلّا لزم افتقاره تعالى إلى محدث، ثمّ محدثه ومحدث محدثه وهلمّ جرا كذلك؛ لانعقاد المماثلة بين الكلّ، وذلك مفضّ إمّا إلى الدور وإمّا إلى التسلسل، وكلاهما محال، فملزومها كذلك"². بمعنى أن القدم هي صفة أساسية للوجود الإلهي، ويستند إلى امتناع وقوع الافتقار إلى محدث، مما يؤدي إلى محال العقل من التسلسل والدور، وبالتالي لا يمكن تصوّر وجود الله تعالى إلّا على أنه وجود أزلي لا يتوقف على أي مسبب خارجي، وإمّا هو مستقل عن كلّ ما سواه، مما يرسخ مفهوم التوحيد ويعزز التنزيه لله تعالى عن أي نقص أو افتقار.

1 - أحمد الصاوي، شرح الصاوي على جوهر التوحيد، تحقيق عبد الفتاح البزم، ط2، دار ابن كثير، بيروت، 1999م، ص 148.

2 - برهان الدين إبراهيم اللّقاني، هداية المرید لجوهر التوحيد، ص 323.

ومن الأدلة على صفة القدم قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ [الحديد: 3]. حيث بيّن القرآن الكريم أن الله هو الأوّل الذي لا أوّل قبله، مما يثبت أزلية وجوده واستغناءه عن كلّ محدث أو سبب. كما يقول الرازي: "هو الأوّل لا أوّل قبله، وهذا المقام مقام مهيب، غامض عميق"¹.

-البقاء: صفة سلبية تتعلق بالاستمرارية الدائمة لوجود الله سبحانه وتعالى. كما أن القدم تثبت أزلية الله تعالى، فإن البقاء يثبت دوام وجوده بعد ذلك، أي عدم انقطاعه أو فنائه، لذلك فالبقاء في حقّ الله تعالى يعني أن وجوده لا ينتهي أو ينقضي في أي وقت فهو: "في حقه تعالى عدم الآخريّة، أو عدم اختتام الوجود، فالباقي هو الذي لا آخر لوجوده، أو الذي لا اختتام لوجوده"². بمعنى أن الله تعالى لا يمكن أن يكون له نهاية أو اختتام في وجوده، بل هو باق أبدياً.

ومن الأدلة القرآنية على صفة البقاء قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرّحمن: 27]. التي تظهر أن وجه الله تعالى هو الذي يبقى ويستمر دون أن يتغير أو يزول، وهذا هو المعنى الحقيقي للبقاء في حق الله تعالى.

-المخالفة للحوادث: هذه الصفة تتعلق بالتمييز الكامل لله تعالى عن جميع مخلوقاته ومحدثاته، وهي تمثّل تأكيداً آخر على تنزيه الله تعالى عن أي مشابهة أو مماثلة للخلق في ذاته وصفاته. كما قال السنوسي: "ويجب لله تعالى أن يكون مخالفاً في ذاته وصفاته لكلّ ما سواه من الحوادث، وإلاّ لكان حادثاً مثلها"³. يعني أن الله تعالى لا يشابه المخلوقات في أي من صفاته أو ذاته، فالحوادث تتسم بالتغير والحدوث، بينما سبحانه وتعالى ثابت أزلي غير متغير. وللتأكيد على هذه المخالفة نجد أن القرآن الكريم يوضح هذه الحقيقة بشكل قاطع في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]. هذه الآية تعدّ دليلاً قاطعاً على تفرد الله تعالى عن كلّ المخلوقات، حيث تنفي تماماً أي تشابه بين الله تعالى وبين شيء من خلقه.

-القيام بالنفس: وهي من الصفات السلبية التي تنفي عن الله تعالى أي حاجة أو افتقار إلى غيره، فهو الموجود بذاته المستغني عن كلّ شيء، بينما كلّ ما سواه محتاج إليه في وجوده وبقائه. وهذا المعنى يتجلى في تعريفها، حيث يعرف القيام بالنفس بأنه: "قيامه تعالى بنفسه أي بذاته فلا يفتقر

1 - الرازي، مفاتيح الغيب، ج 29، ص 210.

2 - أحمد الصاوي، شرح الصاوي على جوهره التوحيد، ص 150.

3 - محمد بن يوسف السنوسي، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص 63.

لشيء من الأشياء، فلا يفتقر إلى محل أي ذات سوى ذاته يوجد فيها كما توجد الصفة في الموصوف؛ لأن ذلك لا يكون إلا للصفات وهو تعالى ذات موصوف بالصفات¹. وهذا المعنى تؤكد الآيات القرآنية: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْعَنِّي الْحَمِيدُ ﴿١٥﴾﴾ [فاطر: 15]. حيث تدل على استغنائه المطلق عن غيره، وافتقار كل ما سواه إليه.

-الوحدانية: من الصفات السلبية التي تنفي عن الله تعالى أي شريك أو مثيل، فهي تقتضي تفرده المطلق في ذاته وصفاته وأفعاله، مما يستلزم استحالة التعدد أو التركيب أو التشبيه في حقه تعالى. وهذه الصفة هي جوهر التوحيد الذي تقوم عليه العقيدة الإسلامية. ويُعبّر عن الوحدانية بثلاثة أوجه: "الوحدانية في حقه تعالى تشمل على ثلاثة أقسام، الأول: في الكثرة في ذاته تعالى وتسمى الكم المتصل، والثاني: نفي النظر له تعالى في ذاته أو صفة من صفاته، وتسمى الكم المنفصل، الثالث: انفراده تعالى بالإيجاد والتدبير العام"². فالوجه الأول وحدة الذات، والثاني نفي المثل أو النظر في ذاته أو صفاته، والثالث تفرده تعالى بالإيجاد والتدبير، إذ لا خالق ولا مدبر سواه. وهذا المعنى تؤكد سورة الإخلاص في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ [الإخلاص: 1]. حيث تدل كلمة أحد على كمال تفرده، فلا ذات تشبه ذاته، ولا صفة تضاهي صفاته، ولا فعل يخرج عن قدرته وإرادته.

وهكذا يتضح أن الصفات السلبية تمثل السياج العقدي الذي يحفظ تصوّر الذات الإلهية من كل شبهة نقص أو مشابحة للمخلوقات، ويجعل التوحيد في الفكر الكلامي متميزاً عن كل تصورات التشبيه أو الحلول. وإذا كانت الصفات السلبية تُعنى بتنزيه الله تعالى عن كل النقائص، فإن صفات المعاني تثبت له الكمالات الذاتية كالعلم والقدرة والإرادة، وهي أساس الفاعلية الإلهية التي بها يكون الخلق والتدبير.

1-3 صفات المعاني:

تشغل صفات المعاني مكانة جوهرية في علم الكلام، إذ أنّها تعبر عن صفات تقتضي معاني عليا تليق بجلاله وكماله. وهي صفات وجودية قائمة بذاته. وقد ركز المتكلمون على تحديد حقيقتها وبيان علاقتها بالصفات المعنوية، بحيث تكون كل صفة مقتضية لحكم يلازمها، دون أن يؤدي ذلك إلى تعدد في الذات الإلهية أو تركيب فيها. ومن خلال هذا التصور يمكن تعريف صفات المعاني بأنّها "الصفات

1 - محمد بن أحمد ميثارة، الدرّ الثمين والمورد المعين، تحقيق: عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة، 2008، ص 35.

2 - علي بن عبد الصادق الطرابلسي، إرشاد المريدين لفهم معاني المرشد المعين، حققه وقدم له: السائح علي حسين، ج1، ط1، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 2001م، ص 84.

الوجودية. فهي كلّ صفة موجودة في نفسها قائمة بوجود أوجبت له حكما، ولا تظن أن قولنا إن لها وجودا في نفسها يستلزم جواز قيامها بنفسها، بل هي لا تقوم إلا بالذات. والمراد بالإيجاب التلازم. والمراد بالأحكام أي المعنوية فالقدرة يلازمها كونه قادرا والإرادة يلازمها كونه مريدا¹. يمكن تفصيل هذه الصفات وبيان حقيقتها، وذلك من خلال عرض كلّ صفة على حدة، مع توضيح دلالتها العقلية والعقلية وأثرها في إثبات كمال الذات الإلهية.

-**الحياة:** هي صفة أزليّة قائمة بذات الله تعالى، تعتبر شرطا في سائر الصفات الأخرى. "ويجب لله تعالى حياة واحدة قديمة زائدة على الذات، وهي شرط في سائر الصفات لا تعلق لها، وهي صفة لمن قامت به أن يتّصف بالإدراك"². ودليله قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255].

-**العلم:** هي صفة تعبر عن كمال علم الله تعالى الذي يشمل كلّ معلوم على ما هو عليه، دون أن يحتل النقيض بوجه من الوجوه. فهو: "صفة أزليّة ينكشف بها الله كلّ معلوم على ما هو انكشافا لا يحتل النقيض بوجه من الوجوه"³. ودليله قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 282]. يدل على أن علمه تعالى يشمل كلّ ما هو معلوم على ما هو عليه.

-**الإرادة:** صفة الإرادة تعبر عن كمال إرادة الله تعالى في تخصيص كلّ ممكن بما يناسبه من صفات وأفعال، مما يظهر تنوع الممكنات وتفرد كلّ منها بما يليق به. فهي: "صفة يتأتى بها تخصيص كلّ ممكن بالجائز المخصوص بدلا عن مقابله"⁴. ودليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُشَاءُ﴾ [الحج: 18].

-**القدرة:** تعدّ صفة القدرة من صفات المعاني الأساسية في علم الكلام، وهي تعبر عن كمال قدرة الله تعالى في إيجاد وإعدام الممكنات وفق إرادته. فهي "صفة أزليّة، قائمة بذاته، زائدة عليها، يتأتى بها إيجاد، كلّ ممكن وإعدامه، على وفق الإرادة. وتعبيرنا بأزليّة دون قديمة: إمّا بناء على أنّ القديم

1 - عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص 43.

2 - علي بن عبد الصادق الطرابلسي، إرشاد المريدين لفهم معاني المرشد المعين، ص 95.

3 - سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص 50.

4 - السنوسي، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، ص 73.

والأزليّ مترادفان، أو على أنّ الأزليّ أعمّ من القديم؛ لأنّه يشمل الذات والصفات والمعدوم والموجود، وتخصيص القديم بالذات الواجبة الوجود¹ دليله قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: 120]. حيث يثبت شمول قدرة الله تعالى على كلّ شيء فلا يعجزه شيء في السماوات ولا في الأرض.

-السمع: "صفة وجودية قائمة بذاته تعالى، تتعلق بكلّ موجود على وجه الإحاطة تعلقاً زائداً على تعلق العلم"²، دليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج: 75].

-البصر: صفة أزليّة قائمة بذات الله تعالى، تتعلق بكلّ موجود على وجه الإحاطة، تعلقاً زائداً على تعلق العلم. "ويجب له تعالى بصر واحد قديم زائد على الذات، قائم بما يتعلق بما تعلق به السمع (...)" وهو صفة وجوديّة قائمة بالذات³. ودليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58].

-الكلام: صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، تتعلق بكلّ موجود على وجه الإحاطة، تعلقاً زائداً على تعلق العلم. وحقيقة الكلام: "هو المعنى القائم بالذات المعبر عنه بالعبارات المختلفة المباين لجنس الحروف والأصوات، المنزه عن التقديم والتأخير، والكلّ والبعض واللحن والإعراب وسائر أنواع التغيرات المتعلقة بما يتعلق به العلم من المتعلقات"⁴. دليله قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164].

بعد أن استعرضنا صفات المعاني، وهي الصفات الوجودية القائمة بذات الله تعالى، تنتقل إلى الحديث عن الصفات المعنوية، وهي الصفات التي تتعلق بذات الله تعالى، وتدل على كماله المطلق.

1 - الصّاوي، شرح الصّاوي على جوهرة التوحيد، ص 169.

2 - محمد الطيّب بوسنة، توضيح الدين على المرشد المعين، ص 34.

3 - علي بن عبد الصادق الطرابلسي، إرشاد المريدين لفهم معاني المرشد المعين، ص 99.

4 - سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص 53.

1-4 الصفات المعنوية:

تعبّر عن كمال ذاته وأفعاله؛ فهي الصفات الجوهرية التي تبين جلال الله تعالى وقدرته المطلقة، وتشكّل الأساس الذي تتركز عليه صفات المعاني. "وهي صفات الذات اللازمة لصفات المعاني، وهي كونه تعالى قادرا، ومريدا، وعالما، وحيّا، وسميعا، وبصيرا، ومتكلّما"¹.

-حيّا: "هي حال واجبة للذات، لما قام الحياة بذات الله وجب وصفه بكونه حيّا"². ودليله قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: 58].

-عالما: "هي حال واجبة للذات، لما قام العلم بذات الله تعالى وجب وصفه بكونه عالما. وحقيقة العلام هو الذي انكشف لعلمه الواجب والمستحيل والجائز"³. ودليله قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: 12].

-مريدا: "صانع العالم مريد على الحقيقة (...). فالباري تعالى لا يتصف بكونه مريدا على الحقيقة؛ وإن وصف بذلك شرعا في أفعاله، فالمراد بكونه مريدا لها أنّه خالقها ومنشئها. وإذا وصف بكونه مريدا لبعض أفعال العباد، فالمراد بوصفه أنّه أمر بها"⁴. ودليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107].

-كونه قادرا: "والكون هو الثبوت وحقيقة القادر هو المتمكن من الفعل والترك"⁵. ودليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 20].

-سميعا، بصيرا: "ويستدلّ على السميع والبصير، بأن كلّ حيّ يصحّ كونه سميعا بصيرا، وكلّ ما يصحّ للواجب من كمالات يجب أن يثبت له بالفعل، لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والإمكان"⁶.

1 - محمد بن يوسف السنوسي، شرح المقدمات، تحقيق: نزار حمادي، ط1، مكتبة المعارف، 2009م، ص 139.

2 - المرجع نفسه، ص 58.

3 - سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص 58.

4 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 30.

5 - سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص 58.

6 - اللقاني، هداية المرید لجوهرة التوحيد، ص 406.

ودليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: 1]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ [فاطر: 31]

-متكلما: " أن الله تعالى متكلم، وأن كلامه غير مخلوق ولا محدث"¹. ودليله قوله تعالى: ﴿لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: 143].

من المهم فهم الفرق بين صفات المعاني والصفات المعنوية، لتوضيح كل منهما وعلاقتها بذات الله تعالى. فصفات المعاني تشمل صفات الله تعالى الذاتية كالقدرة، والعلم وغيرها. وهي صفات تثبت له تعالى وتدل على كماله في ذاته وأفعاله. أما الصفات المعنوية فهي تشير إلى حالة التخصيص في كل صفة، مثل كونه مريداً، وقادراً وغيرها، وهي تظهر كيفية تعلق هذه الصفات بالله تعالى وارتباطه به من خلال الذات الإلهية، أي أن هذه الصفات تنسب إليه من حيث ثبوتها في ذاته، ولا تستقيم إلا بها.

الصفات الواجبة لله تعالى هي الصفات التي لا يمكن تصور وجوده تعالى بدونها، فهي ضرورية لثبوت وجوده وكماله، ولا يجوز أن تكون له إلا على هذا النحو. وقد توسعنا في هذه الصفات نظراً لأهميتها في بقية الدراسة حيث سنتناول الصفات الواجبة لله تعالى عند الشيخ العلاوي، هذا التوسع سيساعدنا على استيعاب أعمق للمفاهيم الكلامية حول الصفات الإلهية، مما يسهم في استخلاص المضامين العرفانية لدى الشيخ العلاوي وتوضيح العلاقة بين الفكر الكلامي والتجربة الروحية العرفانية.

يتضح من خلال استقراء مباحث الصفات الواجبة في الفكر الكلامي أن هذه الصفات تمثل الأساس الذي ينبنى عليه تصور الكمال الإلهي ووحدانته المطلقة؛ فهي لوازم ضرورية لوجود الله تعالى وكماله، تميزه عن كل نقص أو مشابهة للمخلوقات. وقد أبدع المتكلمون في ضبطها وتقسيمها بين نفسية وسلبية ومعاني ومعنوية، محققين بذلك التوازن الدقيق بين إثبات الكمال وتنزيه الذات الإلهية عن كل شبهة تعدد أو تركيب. إن هذا البناء العقدي المتكامل لا يرسخ فقط نقاء التوحيد، بل يمهد أيضاً لفهم أعمق للمضامين العرفانية التي تتجلى في التجربة الروحية، كما سنرى في تناولنا للشيخ العلاوي ونظرته إلى الصفات الإلهية.

¹ - الباقلاني، الإنصاف، ص 36.

2- الصفات الجائزة:

هي الصفات التي يجوز لله تعالى أن يتصف بها، لكنّها ليست واجبة عليه، ولا مستحيلة في حقه. وهذه الصفات لا تلزم إثباتها كما في الصفات الواجبة، بل تعتبر ضمن دائرة الإمكان العقلي، ولا تؤثر على كمال الله تعالى أو وحدانيته. يتمثل التمييز فيها بأنّها لا تناقض صفات الله الثابتة، بل تظل ضمن ما يمكن أن يتصف به الله تعالى من الكمالات، مع ضرورة أن تتوافق مع أسمائه الحسنى وصفاته العليا، دون أن تخرج عن حدود التوحيد الإلهي. في هذا السياق نتطرق إلى بيان مسألة جواز فعل الممكنات وطرقها، وبيان ما يترتب عليه من برهان عقلي؛ "يجوز في حقّ الله إيجاد كلّ ممكن أو تركه، ولا يجوز فعل الممكنات جميعاً دفعة واحدة، لأنّ الممكنات لا نهاية لها فكلّ ما قدر العقل جوازه فهو ممكن وفعله دفعة واحدة يؤدي إلى فراغ ما لا نهاية له، وهذا محال (...)", وأما برهان جواز فعل الممكنات وتركها، فلائنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلاً، أو استحالة عقلاً لانقلب الممكن واجباً أو مستحيلاً، وذلك لا يعقل"¹. جوهر هذا التعريف يوضح جواز فعل الممكنات مع التأكيد على الحدود العقلية التي تقتضي عدم فعلها جميعاً في وقت واحد.

3- الصفات المستحيلة:

هي تلك التي يستحيل عقلاً وشرعاً أن تتصف بها الذات الإلهية، وذلك لأنّها تتناقض مع كماله المطلق وتجرده عن كلّ نقص. فلا يجوز لله تعالى أن يتصف بما يقتضي نقصاً أو عجزاً أو ضدّاً للكمال الذي لا يحيط به شيء من مخلوقاته. وعليه فإنّ كلّ صفة تتنافى مع صفات الكمال الإلهي تعتبر مستحيلة في حقّ الله تعالى، بناء على ذلك فإنّ: "المستحيل في حقه تعالى، كلّ ما يناهض الصفات الواجبة، وهي أضداد الصفات الواجبة المذكورة، وهي: العدم، الحدوث، الفناء، المماثلة للخلق، الافتقار إلى المحل والفاعل، الشريك، العجز، الكراهة، الجهل، الموت، الصمم، العمى، البكم، كونه عاجزاً، وكارها، وجاهلاً، وميتاً، وأصم، وأعمى، وأبكم، وغير ذلك من صفات النقائص"².

وهكذا يتبين أن التأسيس الكلامي لتوحيد الله وصفاته أسس لبنية عقديّة متماسكة تحفظ نقاء العقيدة وتوازن بين مقتضيات العقل والنقل في إثبات الكمال الإلهي وتنزيهه عن كلّ نقص أو مشابهة.

¹ - عمر عبد الله كامل، تهذيب واختصار شروح السنوسية، ص 111.

² - محمد بن يوسف السنوسي، ثلاث عقائد أشعرية، دراسة وتحقيق: خالد زهري، ط1، دار أبي رقرق، الرباط، 2012م، ص

غير أن هذا المنهج، رغم دقته وصرامته، يثير تساؤلاً محورياً يمهد للانتقال إلى المبحث التالي: كيف انتقلت مقارنة التوحيد من حدود النظر العقلي والمنهج الجدلي في علم الكلام إلى أفق التجربة العرفانية عند الشيخ العلاوي، وما المضامين الجديدة التي أضافتها مراتب التجلي والتوحيد الشهودي إلى فهم حقيقة التوحيد وتجليات الصفات الإلهية؟

المبحث الثاني:

التوحيد في العرفان العلاوي بين مراتب التجلي والتوحيد الشهودي

يمثل المبحث الثاني انتقالاً نوعياً من مقارنة التوحيد ضمن الإطار الكلامي العقلي إلى استكشاف أبعاده الوجودية والذوقية كما تتجلى في العرفان العلاوي. فالعرفان عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي لا ينفصل عن أصول الشريعة ولا عن مقتضيات العقل والنقل، بل ينطلق منهما ليعمق معنى التوحيد عبر التجربة الروحية. فيُنظر إلى التوحيد كحقيقة وجودية تتجلى في مراتب الشهود والسلوك، حيث يصبح إدراك الأحدية والواحدية والتجلي الإلهي مسارا تربويا وسلوكيا يهدف إلى ترسيخ الحضور الإلهي في وجدان المرید وسلوكه.

يُبيّن الشيخ العلاوي خصوصية المدرسة العرفانية في الجمع بين التأصيل العقدي والانفتاح على التجربة الروحية، فيعيد صياغة مفاهيم التوحيد من خلال مراتب التجلي ووحدة الشهود، دون أن ينفصل عن مقاصد الشريعة وروحها. ومن هنا يظهر التساؤل المركزي لهذا المبحث: كيف أعاد الشيخ العلاوي بناء مفهوم التوحيد في ضوء التجربة العرفانية، وما هي المضامين الروحية والمعرفية التي أضافها من خلال حديثه عن مراتب التجلي والتوحيد الشهودي؟

المطلب الأوّل: التوحيد في رؤية الشيخ العلاوي

يشكّل التوحيد في التصوف الإسلامي محورا تأسيسيا لفهم العلاقة بين العبد والحق، إذ يرتقي من الإيمان النظري إلى مقام التحقق الوجودي عبر مراتب السلوك الروحي. وقد أولى الصوفية هذا المفهوم عناية خاصة، فاعتبروا أن بلوغ التوحيد الحق لا يتحقق إلا بتجاوز الحجب النفسية، والانخراط في مجاهدة مستمرة تفضي إلى شهود تجليات الأسماء والصفات في الوجود. في هذا الإطار، تتبلور خصوصية التجربة العلاوية في ربطها بين المعنى العقدي للتوحيد وبين مسار التزكية العملية، حيث يصبح التوحيد تجربة تربوية تتجسد في حياة العارف، وتنعكس في رؤيته للكون والذات، مع التزام أصيل بجوهر الشريعة وروحها.

ينطلق هذا المطلب من تتبع تطور مفهوم التوحيد في التصوف، ثم يستكشف كيف أعاد الشيخ العلاوي صياغة هذا المفهوم ضمن تجربته الروحية، جامعاً بين وضوح العقيدة وعمق الذوق الصوفي.

1- مفهوم التوحيد في التصوف الإسلامي:

التوحيد في التصوف الإسلامي هو جوهر التجربة الروحية ولبّ الغاية من السير والسلوك إلى الله تعالى. إنّه انتقال من الإقرار العقلي والإيمان النظري بوحداية الله تعالى، إلى مقام الشهود والذوق، حيث يغدو التوحيد حقيقة حاضرة في وجدان المرید. ففي الطريق الصوفي، لا يُكتفى بأن يُعلم الله، بل يُراد أن يُشهد. وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المقام حين عرّف الإحسان بقوله:

«أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»¹. وهذا التعريف النبوي يُعبّر عن مرتبة

ذوقية، تجعل من التوحيد شهوداً دائماً لحضرة الحق. وهذا الفهم العميق للتوحيد عند الصوفية كلما تبلور في التجربة الصوفية يثير تساؤلات: كيف يتجلّى التوحيد في التجربة الروحية للعارف؟ وما هي المراتب التي يمر بها المرید في رحلته إلى التوحيد الكامل؟ وكيف عبّر مشايخ التصوف عن هذه المقامات بلغة الذوق والوجد والشهود؟

عند تناول التوحيد في التصوف الإسلامي، يتضح أن مشايخ الطريق لم يقتصرُوا على تقديمه في إطار نظري، بل عبّروا عنه من خلال تعريفات تعكس عمق التجربة الروحية وذوق الشهود العرفاني. وتتنوع هذه التعريفات بين من يرى التوحيد غاية سلوكية تتطلب من السالك التوجه الكامل إلى الله تعالى، ومن يصوره مقاماً شهودياً يفنى فيه العارف في الأحدية، ومن يعتبره معرفة أزلية راسخة في القلب. وفي هذا السياق سنعرض أبرز هذه التعريفات الصوفية للتوحيد، مع تحليل مضامينها والكشف عن أبعادها العرفانية المتنوعة.

ونبدأ بتعريف يبرز التوحيد كرحلة روحية وسلوك إرادي نحو الواحد الأحد، يقول الأنصاري (ت 926هـ): "واعلم أن التوحيد هو أفراد الحقّ تعالى بالقصد والعبارة، فعلى العاقل أن يرحل إليه"² ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 163]. وقد فسّر الشيخ العلاوي الآية الكريمة بقوله: "إنّ الوحدانية بإضافتها لذاتي الباري جلّ ثناؤه يتعلّق بها الكلام من وجوه، غير أنّ محطّه الآن فيما يخصّ الألوهيّة، بمعنى كونه واحداً في ألوهيته، لأنّها جاءت صفة للإله مفسّرة بقوله: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ. ثمّ إنّ اختتام هاتِهِ الجملة بالصفتين الشريفتين: "الرحمانية

1 - البخاري، الجامع الصحيح، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام، حديث رقم 50، ج 1، ص 19.

2 - زكريا بن محمد الأنصاري، نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية، ضبطه وصححه وخرّج آياته وأحاديثه: عبد الوارث محمد علي، ج 2، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م، ص 67.

والترحمية" فيه ترويح للقلوب مما يلحقها من الهيبة والجلال بذكر الألوهية والوحدانية والهوية التي أجملها تعالى في أوجز لفظ¹

فالتوحيد هنا هو سقرٌ روحي وسلوك مستمر نحو الحقيقة المطلقة، حيث يسير العبد بقصده إلى الله تعالى، متجردا من كل ما سواه. غير أن بعض مشايخ التصوف، وعلى رأسهم الإمام الجنيد نظروا إلى التوحيد من زاوية أخرى، حيث تجاوزوا مفهومه كقصد وسلوك إلى كونه مقاما شهوديا، تتحقق فيه الأحادية المطلقة، وهذا ما نجده في تعريفه، حيث يقول: "التوحيد هو أفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنفي الأضداد والأنداد والأشباه وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل إلها واحدا صمدا فردا"². ولعل أعمق ما يميز تعريف الإمام الجنيد للتوحيد هو ربطه بين أفراد الحق في الأحادية المطلقة ونفي كل شبهة شرك أو مشابهة، إذ يجعل من التوحيد تحقيقاً لوحدانية الذات الإلهية في كمال أحديتها، بلا تشبيه ولا تكييف. وهنا تبرز المضامين العرفانية الدقيقة لمصطلح الأحادية، حيث يُنظر إليها عند أهل التصوف باعتبارها "مجلى الذات الذي ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور، فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبار الحقية والخلقية"³. فالأحادية بهذا المعنى تمثل مرتبة الغيب المطلق، التي تنتزه عن كل تعين أو وصف، وتغدو فيها الذات الإلهية متعالية عن كل إضافة أو نسبة، فلا يشهد العارف في هذا المقام إلا إطلاق الذات وصرافها عن كل اعتبار.

وإذا كان الإمام الجنيد قد جعل التوحيد مقاما شهوديا، يتحقق فيه فناء العارف في الواحد، أي في مشاهدة الله تعالى، فإن إمام السالكين حجة الإسلام الغزالي، يواصل هذا التصور لكنه يطرحه بزاوية أكثر التصاقا بالشهود العرفاني. إذ يقول: "بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث أنه كثير، بل من حيث أنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد"⁴. يعكس هذا القول للغزالي ذروة التجربة العرفانية في التوحيد، لأن التوحيد عنده هو شهود الوحدة المطلقة للحق تعالى في كل مظاهر الوجود، بحيث يغيب العارف عن رؤية الكثرة، ويثبت قلبه في حضرة الواحد، فيتحقق له

1 - العلاوي، البحر المسجور، ج2، 85.

2 - القشيري، الرسالة القشيرية، ص 268.

3 - أنظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 12.

4 - أنظر: الغزالي، المقصد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: د. محمد رجب البيومي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى،

1987م، ص. 65.

مقام الفناء في التوحيد والشهود الوجودي للحقّ وحده. هذا هو المقام الذي وصفه الغزالي بأنه "الغاية القصوى في التوحيد"، وهو ذروة المقامات العرفانية وأسمى مراتب المعرفة بالله تعالى.

وإذا كان الغزالي قد بلغ في تصوره للتوحيد مقام الفناء في الشهود، بحيث لا يرى العارف إلا الواحد، فإن بعض التعريفات الصوفية الأخرى ترتقي بهذا المعنى إلى مستوى أعمق، فترى التوحيد معرفة أزلية ثابتة لا يطرأ عليها تغير ولا تحوّل، بل هي أصل في علم الله وسر في ذاته منذ الأزل وإلى الأبد: "معرفة معرفته الثابتة له في الأزل والأبد، وذلك بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد جلّ جلاله"¹. إن هذا التّصور ينظر إلى التوحيد بوصفه شهوداً للواحد لا ينبثق عن حادثة طارئة أو معرفة مكتسبة في الزمان، بل هو انعكاس لمعرفة أزلية أودعها الله تعالى في الأرواح منذ الأزل، قبل أن يظهر الخلق وتوجد الأكوان. فالأزل هنا كما يبين أهل التحقيق، هو القدم المطلق الذي يختص به الله تعالى وحده، فلا يُسمّى بالأزل ولا يوصف بالأزلية إلا الحقّ سبحانه، إذ هو الأوّل الذي لم يزل ولا يزال، والأزلية صفة مخصوصة به لا تطلق على غيره من الموجودات². وبذلك يصير التوحيد في هذا المقام كشفاً عن سر أزلي في الدّات الإلهية، حيث يشهد العارف أن معرفته بالله تعالى هي إشراق أزلي سابق للخلق والزمن، متجدد في كل آن، لا يتغير ولا يزول. وهذا هو التوحيد الذي يتجاوز حدود التجربة الفردية إلى مقام الثبوت الإلهي في الأزل، فيغدو العارف حاضراً أبداً مع الله تعالى، لا يحجبه زمان ولا مكان، ولا يطرأ على معرفته تبدل أو نقصان.

وفي سياق تطور الرؤية العرفانية للتوحيد، يبرز الشيخ الأكبر ابن عربي بتصور يتجاوز حدود الشهود الفردي إلى أفق أرحب، حيث يدمج بين مقام التوحيد كمعرفة شهودية وبين حقيقته الذاتية المرتبطة بالأحادية الإلهية المطلقة. ففي قوله: "ومنهم من قال: التوحيد إثبات عين الواحد وحكم الأحادية مع قضاء المثبت بإثبات الواحد نفسه بحكم أحادية نفسه"³. يعني أن التوحيد هو فناء للعبد في معرفة الله تعالى، بحيث لا يرى في الوجود إلا الله تعالى وكل ما سواه إنما هو مظهر وظهور وتجلي لحقيقته الأزلية. وعلى العبد أن يدرك أنّ إثباته لهذا التوحيد إنّما هو بإرادة الله وفضله؛ لأنّ الحق عزّ وجلّ هو من يُعرّفه بنفسه، فالله هو الذي يُظهر نفسه لعبد.

1 - عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 52.

2 - أنظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 15. (بتصرف)

3 - ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 77.

تكشف التعريفات الصوفية للتوحيد عن مضامين عرفانية بالغة العمق، إذ يظهر التوحيد فيها كتجربة شهودية يتلاشى فيها كل ما سوى الحقّ تعالى، فلا يُشهد في هذا المقام إلاّ الحضور الإلهي وحده. كما يتجلى التوحيد كحقيقة أزلية ثابتة لا يطرأ عليها تغير أو تحوّل، فتغدو المعرفة بالله معرفة حضورية لا تتأثر بمراحل السير والسلوك. وفي أفقه الأعمق، يتجاوز التوحيد حدود الإثبات والنفي ليصير إدراكاً بأن الواحد لا يشهد إلاّ ذاته، وأن جميع الكائنات ليست سوى تجليات لوحدانيتها، فلا يبقى في الوجود إلاّ الوجود الإلهي الصرف. وبعبارة أخرى فإن التوحيد في التجربة الصوفية يعني أن كل ما في الوجود قائم بالله تعالى وحده في كل آن.

ومما لا شك فيه أنّ مقارنة الصوفية لمفهوم التوحيد تميّزت بخصوصية واضحة عن غيرهم من المتكلمين، إذ لم تكن رؤيتهم محصورة في الأطر النظرية أو المجردات الذهنية، بل امتزجت بتجاربهم الوجدانية، ومواجيدهم القلبية، وإشراقاتهم الروحية. وقد انعكس هذا التداخل بين الذوق والوعي على تعريفاتهم للتوحيد، فصاغوه بلغة تجمع بين الرقة التعبيرية والعمق العرفاني. والواقع أن ما بلغوه من اتساع معرفي ونفاذ روحي في مقارنة هذا الأصل العقدي الجوهري، يُعدّ سابقة فريدة في التراث الإسلامي، إذ ارتقوا بمفهوم التوحيد من مستوى التقرير العقلي إلى مقام الشهود الوجودي، فغدا التوحيد عندهم ليس مجرد إثبات لوحدانية الخالق، بل تحقّقاً برويته في كل تجلٍّ من تجليات الوجود¹. فهل يمكن أن يصدق هذا المعنى نفسه على رؤية الشيخ العلاوي للتوحيد؟

2- رؤية الشيخ العلاوي للتوحيد ومراتبه العرفانية:

يحتل مفهوم التوحيد موقع القلب في التجربة الصوفية الإسلامية، حيث لا يقتصر على إثبات وحدانية الله تعالى نظرياً، بل يتجاوز ذلك إلى مقام الشهود الوجداني الذي يدوب فيه العبد في حضرة الحقّ. وتبرز رؤية الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي باعتبارها نموذجاً عرفانياً متفرداً، إذ ينظر إلى التوحيد كرحلة وجودية تتدرج فيها مراتب الإدراك من العلم البرهاني إلى الشهود القلبي، ثم إلى الفناء في الحقيقة الإلهية. ويربط الشيخ العلاوي بين مراتب التوحيد ومقامات السلوك الروحي، ويؤكد أن كل مرتبة هي حال وجودي يكشف عن عمق العلاقة بين العبد وربّه.

¹ - أنظر: نائر إبراهيم الشمري: "أقسام التوحيد وأنواعه عند الصوفية"، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، العدد الخامس عشر، 2006م، ص229. (بتصرف)

ينطلق الشيخ العلاوي من التأصيل الشرعي لهذه المراتب، مستندا إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ليؤسس لتدرج معرفي وسلوكي يبدأ بالعلم ويكتمل بالحقيقة. ويمتاز خطابه بالجمع بين التنزيه العقلي والشهود العرفاني، فيكشف عن أبعاد جديدة لمفهوم التوحيد تتجاوز حدود الجدل الكلامي إلى فضاء الذوق والكشف. لكن كيف تتجلى هذه المراتب العرفانية للتوحيد في رؤية الشيخ العلاوي؟ وما طبيعة الانتقال بين المعرفة العقلية والشهود الروحي في تجربته الصوفية؟

يرى الشيخ العلاوي أن التوحيد هو تحقق شهودي يجعل العارف لا يرى في الوجود إلا الله تعالى. ولهذا يعرف التوحيد بأنه: "تخصيص الألوهية بما تستحقه من صفات الجلال والكمال"¹. إن هذا التعريف يحمل في طياته مضمونا عرفانيا عميقا؛ فالجلال والكمال ليسا مجرد صفات نظرية، بل هما تجليان وجوديان للحق تعالى في قلب العارف وسلوكه. فالجلال، وهو النعت الإلهي الذي يملأ القلوب هيبه وتعظيمًا²، يشير إلى تنزيه الله تعالى عن كل نقص وعيب، ويجعل العارف في حضرة مهابة مطلقة لا يجرؤ فيها القلب على الالتفات إلى غير الله تعالى. أما الكمال، فهو الصفة التي لا تحمل الزيادة ولا النقصان³، والتي يتجلى فيها الحق تعالى في صورة الجمال المطلق، فيشهد العارف كمال الألوهية في كل شيء، ويدرك أن كل ما في الوجود إنما هو فيض من كمال الله المنزه عن العيوب. بهذا الفهم يصبح التوحيد عند الشيخ العلاوي مقاما ذوقيا يترقى فيه المرید من التنزيه العقلي إلى الشهود القلبي، حيث يجمع في قلبه بين هيبه الجلال وسكينة الكمال، فلا يبقى في وجوده سوى الله تعالى، ظاهرا في جلاله وكماله. وهكذا يتحقق التوحيد العرفاني باعتباره حضورا إلهيا يغمر الكيان.

إن التوحيد في عرفان الشيخ العلاوي هو حال وجودي يعيشه العارف في قلبه ووجدانه. ففي هذا المقام، تتلاشى الحدود بين الفناء والبقاء؛ إذ يفنى العبد عن ذاته وصفاته، ليبقى بالله وفي الله، فيدرك أن كل ما سواه ظلٌ لحقيقة واحدة لا تتعدد. ويجمع هذا الشهود بين الغياب عن الخلق والحضور مع الحق، وبين التنزيه الذي يرفع الله تعالى عن كل مشابهة والتشبيه الذي يجعل آثار الحق ظاهرة في كل شيء. يقول العلاوي: "إلهي إنك أمرتني بالتوحيد، وأن أكون على ذلك شهيد، وكيف يوحدك من لا وجود له مع التوحيد، أم كيف يوحدك وأنت على كل شيء شهيد، إلهي كيف نوحدك والتوحيد هو

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص 131.

2 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 248.

3 - المرجع نفسه، ص 799.

الذي أسقطني، أم كيف لا نوحّدك والتوحيد هو الذي أثبتني، أم كيف نعرفك وأنت الباطن الذي لا تتكيّف، أم كيف لا نعرفك وأنت الظاهر في كلّ شيء تتعرّف، أم كيف نجدك والوجدان منك بعيد، أم كيف لا نجدك وأنت إلينا أقرب من حبل الوريد¹. إن التوحيد في هذا المقام هو فيض وتجلي إلهي يهيمن على قلب العارف حتى يغيب عن إرادته واختياره، فيجد نفسه في حيرة بين عظمة التنزيه الإلهي الذي يرفع الحقّ تعالى عن كلّ مشابهة، وبين نور التّجلي الذي يكشف له حضور الله تعالى في كل شيء. وهذه الحيرة التي يعيشها العارف ليست كحيرة الفلاسفة أو المتكلمين، فهي ليست حيرة شك أو ارتياب، بل هي حيرة علم ودهشة أمام تنوع التّجليات الإلهية وسرعتها، كما أشار الأمير عبد القادر الجزائري²؛ إذ كلما ازداد العارف شهوداً، ازداد حيرة وافتقاراً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإِسْرَاءُ: 85]. فالمعرفة بالله مهما بلغت تظل محدودة أمام إطلاق الحقّ، وتبقى الحيرة العرفانية علامة على عمق الشهود وصدق التجربة، لا على الجهل أو النقص.

وإذا كان التوحيد عند الصوفية تجربة شهودية تتجاوز حدود الإدراك العقلي، فإن تحقّقه لا يتم دفعة واحدة، بل يمر عبر مراتب متدرجة تختلف في عمقها وتمكينها. فهو يبدأ كعلم يدركه الفكر ويثبتته البرهان، ثم يتحوّل إلى شهود يتجلى في القلب، ثم يرتقي إلى مقام الحقّ الذي يغيب فيه العبد عن نفسه، ولا يبقى في شهوده إلا الحقّ تعالى، ثم ينتهي إلى مرتبة الحقيقة التي يتجلى فيها الحق بذاته، فلا يرى العارف في الوجود سوى الله؛ من حيث أن لا قيام في الوجود لأي شيء إلا بالله. وهذه المراتب هي مقامات سلوكية يكشف الله تعالى فيها عن وحدانيته بحسب استعداد العارف وصفاء قلبه. وبهذا الفهم العرفاني، يتدرج التوحيد من الإدراك البرهاني إلى الشهود الوجداني، ثم إلى التوحيد الحقّ الذي لا يُنال إلا بالله تعالى، وصولاً إلى حقيقة التوحيد التي هي غاية السير الروحي. وقد لخصّ أهل التصوف هذا المعنى بقولهم: "علم وعين وحق؛ فعلمه ما ظهر بالبرهان، وعينه ما ثبت بالوجدان، وحقّه ما اختص بالرحمن"³.

1 - العلاوي، التّور الضاوي في المناجاة والحكم، ط6، منشورات جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، الجزائر، 2009م، ص 28.

2 - الأمير عبد القادر، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تحق: عبد الباقي مفتاح، ط1، عين مليلة-الجزائر، دار الهدى 2005، ج1، ص125-126.

3 - عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 52.

ومن المهم التأكيد على أن هذا التصور العرفاني لمراتب التوحيد ليس مستندا إلى اجتهاد صوفي فحسب، بل له أصل راسخ في القرآن الكريم والسنة النبوية. فقد أشار القرآن إلى مراتب اليقين الثلاث في قوله تعالى: ﴿كَأَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥١﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٥٢﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴿٥٣﴾﴾ [التكاثُر: 5-7] وقوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ ﴿٥١﴾﴾ [الحاقة: 51]. حيث بين الصوفية الاشارية مراتبها، فالقشيري يفسر علم اليقين بالعلم بالخبر والبرهان، وعين اليقين بالمشاهدة، وحق اليقين بالذوق والحضور كمن احرقته النار¹. أما ابن عجيبة فيميز علم اليقين لأهل النظر، وعين اليقين لأهل الشهود، وحق اليقين لأهل الفناء والبقاء بالله². أما مرتبة "حقيقة اليقين"، فقد وردت في السنة النبوية في حديث حارثة بن مالك رضي الله عنه، حيث سأله النبي ﷺ عن حقيقة إيمانه فقال: «أَصْبَحْتُ مُؤْمِنًا حَقًّا، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: انْظُرْ مَا تَقُولُ! فَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةً، فَمَا حَقِيقَةُ إِيْمَانِكَ؟ قَالَ: عَرَفْتُ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا، وَأَظْمَأْتُ نَهَارِي، وَأَسْهَدْتُ لِنَفْسِي، وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى عَرْشِ رَبِّي بَارِزًا، وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ يَتَزَاوَرُونَ فِيهَا، وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ النَّارِ يَتَضَاعَوْنَ فِيهَا، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: عَرَفْتَ، فَالْزَمْ» ثلاث مرّات³. يتضح بذلك أن مراتب التوحيد العرفانية التي يذكرها الشيخ العلاوي لها أصل شرعي متين، وأن التجربة الصوفية في هذا الباب ليست إلا امتدادا للمعاني القرآنية والسنن النبوية في التدرج نحو كمال التوحيد.

يتجلى التوحيد في مراتب معرفية ثلاث أو أربع على اعتبار تمييز مرتبة حقّ اليقين عن مرتبة حقيقة اليقين أو اعتبارهما مرتبة واحدة. هذه المراتب تعكس درجات الوعي بالحقيقة الإلهية في التجربة العرفانية. فمرتبة العلم هي التوحيد العقلي، حيث يدرك السالك وحدانية الله تعالى بالدليل والبرهان، وأما مرتبة العين فهي شهود الحقّ بالوجدان، حيث ينتقل العارف من إدراك التوحيد بالفكر إلى معايشته بالذوق، فيصبح التوحيد حضوريا قلبيا وكشفا روحيا. ومرتبة حقّ اليقين فهي بلوغ مقام الفناء حيث يغيب العارف عن نفسه ولا يدرك إلا الحقيقة الإلهية، وأما مرتبة حقيقة اليقين هي أن يرى العارف كلّ شيء في الوجود في كل آن قائم بالله تعالى. وهذه غاية السير العرفاني حيث يتحقق التوحيد كما هو في حضرة

¹ - انظر: القشيري، لطائف الإشارات، ج 4 ص 255-256.

² - انظر: أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ج10، ص 272.

³ - الطبراني، المعجم الكبير، باب ذكر حارثة بن مالك الأنصاري رضي الله عنه، حديث رقم 3620، ج4، ص223. وأخرجه الحاكم في "المستدرک على الصحيحين"، كتاب الإيمان، حديث رقم 33، ج1، ص32.

الرحمن. وتجدد الإشارة إلى أنّ هناك تقسيم آخر اعتمده الصوفية، وهو من حيث الجوهر يتضمن عموماً المراتب المعرفية للتوحيد الأربع السابق ذكرها. وهو:

-**توحيد العامة:** يعرف هذا النوع عند القوم بالتوحيد الحُكْمِي أو التوحيد بالرسم، وهو صفة للموحد حقيقة، ونعت للموحد رسماً¹، وهو شهادة ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [مُحَمَّد: 19] وحده لا شريك له الأحد الصمد الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الْحَقُّ: 3]- [4].

-**توحيد الخاصة:** أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحقّ وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار². فالعارف يرى تعدد المخلوقات، لكنه يدرك بوحدة الشهود أنّها صادرة عن الواحد القهار، مما يجعله يرى الحقّ في كلّ شيء دون أن تحجبه الكثرة عن الوحدة.

-**توحيد خاصة الخاصة:** فهو توحيد اختصه الحقّ لنفسه واستحقه بقدره وألاح منه لائحا إلى أسرار طائفة من صفوته، والذي يشار به إليه على ألسن المشيرين أنّه إسقاط الحدث وإثبات القدم على أن هذا الرمز في ذلك التوحيد علة لا يصح ذلك التوحيد إلاّ بإسقاطها. وإلى هذا التوحيد شخص أهل الرياضة وأرباب الأحوال وله قصد أهل التعظيم³. هذا التوحيد يمثل ذروة التحقق العرفاني، حيث يفنى العبد عن ذاته وعن أيّ تعيّن، فلا يبقى إلاّ الحقّ.

وهكذا يتضح أن هذه التقسيمات هي مقامات سلوكية وروحية يترقى فيها العارف بحسب صفاء قلبه واستعداده، ويكشف الله تعالى له فيها عن وحدانيته على قدر قابليته.

وفي هذا السياق يقدم الشيخ أحمد العلاويّ تصوره لمراتب التوحيد، حيث يميّز بين التوحيد العقلي البرهاني الذي يقوم على الاستدلال لكنّه لا يتجاوز حدوده النظرية، وبين التوحيد الخاص الشهودي الذي يعتمد على الخبرة الروحية والكشف والإلهام.

- **التوحيد العقلي البرهاني:** ولبيان موقفه من حدود التوحيد العقلي، يصرّح العلاويّ بقوله: "أما التوحيد المستند إلى الدليل والبرهان، فإنّه وإن كان من أشرف العلوم، إلاّ أنّه لا يتجاوز طوره، فالحجاب

¹ - عبد الله الشاذلي، موسوعة التصوف الإسلامي، ج2، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2006م، ص 452.

² - الغزالي، إحياء علوم الدين، كتاب التوحيد والتوكل، ص 1604.

³ - الأنصاري، منازل السائرين، ص 138.

غايته، وعدم الإدراك نهايته"¹. فالشيخ العلاوي يثني هنا على علم الكلام باعتبار أن موضوعه إثبات التوحيد بالدليل والبرهان، وفوق هذا يراه من أشرف العلوم، ولكنه في الآن نفسه يرى أن علم الكلام قاصر عن إدراك حقيقة التوحيد لأنه يتوقف عند حدود النظر العقلي ولا يتجاوزه، والنظر العقلي الذي مجاله الفكر محدود محبوب. فالتوحيد العقلي، رغم شرفه، يبقى مقيدا بحجاب الفكر، إذ لا يستطيع العقل تجاوز حدوده إلى مقام الشهود. "هذا هو التوحيد الظاهر الجلي الذي ينفي الشرك الأعظم، الذي يصح بالشواهد، وهي الرسالة والصنائع، يجب بالسمع ويوجد بتبصير الحق، وينمو على مشاهدة الشواهد"². ويظهر التوحيد العقلي البرهاني كنقطة التقاء بين علم الكلام والتصوف، حيث اعتمد عليه المتكلمون في بناء العقيدة الإسلامية عبر الاستدلالات العقلية، بينما لم يرفضه الصوفية بل اعتبروه مرحلة أولية. فالتصوف لا يلغي البرهان العقلي، بل يرى فيه مدخلا لا غنى عنه، لكنه يؤكد أن الإدراك الحقيقي للذات الإلهية لا يتم بالعقل المجرد وحده، بل يحتاج إلى كشف وشهود يتجاوزان حدود الدليل النظري إلى المعاينة القلبية والذوق الروحي.

-التوحيد الشهودي: يبين الشيخ العلاوي خصوصية المقام الشهودي الذي يتجاوز حدود التصور الذهني إلى أفق التجربة الروحية المباشرة، فيورد وصفاً دقيقاً لحقيقة هذا المقام بقوله: "وهو مبين لتوحيد العموم، وهو تعظيم يملأ القلب، فيكَلِّ اللسان عن التطق به. وهو التوحيد الخاص الذي قال فيه أستاذ هذه الطائفة أبو الحسن الشاذلي: "إننا لننظر إلى الله ببصر الإيمان والإيقان، فأغنانا ذلك عن الدليل والبرهان، وإنا لا نرى أحداً من الخلق. وهل في الوجود أحد سوى الملك الحق"³⁴. إن التوحيد الشهودي عند الشيخ العلاوي هو انتقال من دائرة التصديق العقلي إلى مقام الغيبة عن كل ما سوى الله تعالى، حيث يغدو القلب ممتلئاً بتعظيم الحق حتى يعجز اللسان عن وصف ما يشهده من أنوار التوحيد. وفي هذا المقام تصبح المشاهدة أبلغ من البيان، ويدوق العارف من حقائق الوجدانية ما لا يمكن التعبير عنه بالألفاظ أو إدراكه بالبرهان العقلي. في هذا المستوى، يختفي الخلق عن شهود العارف،

1 - العلاوي، المواد الغيبية، ج1، ص 137.

2 - عبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، ص 136.

3 - ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص 153.

4 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج4، ص 181.

فلا يرى في الوجود إلا الملك الحق، وتتحول المعرفة بالله تعالى من قضية عقلية إلى حضور وجودي يملأ الكيان كله، فيغدو التوحيد حالاً يعيشه القلب، لا فكرة يدركها الذهن.

ينتقل الشيخ العلاوي ليؤكد أن بلوغ مقام الشهود ليس ثمرة سعي العبد وحده، بل هو نتيجة اصطفاء إلهي وتجلي رباني يخص الله تعالى به من شاء من عباده. يقول: "وحاصل الأمر أنه إذا أراد الله بعبد خيراً كشف له عن عظمته، وغمره في شهوده، وأخذ من وجوده بما منه إليه. فسبحان المنفرد بالوحدانية والتقدير¹. يرى الشيخ العلاوي أن شهود الحق هو منحة ربانية تتحقق عندما يشاء الله أن يكشف لعبد عن عظمته، فيغمره بنور الشهود ويأخذه من وجوده إلى حضرة الحق. فالتجلي الإلهي في نظر العلاوي، هو فعل من أفعال الله الخالصة التي ترفع الحجب عن قلب العارف، وتجعله يغيب عن ذاته ليحضر في حضرة الأحدية. ويؤكد بذلك أن التوحيد الأسمى لا يُدرك إلا بتوفيق الله واصطفائه، إذ لا سبيل للعقل أو الجهد البشري وحده إلى شهود الذات الإلهية المطلقة. ولهذا يختم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، ليشير إلى أن كل تجلٍ مهما بلغ،

يبقى في دائرة التنزيه المطلق، وأن شهود الحق هو حضور إلهي يفيض على القلب بغير كيف ولا حدود. وهكذا يبلغ التوحيد الشهودي تمامه حين يفنى العبد عن ذاته، فلا يرى إلا الحق، وهو ما يعبر عنه العلاوي بوضوح حين يقول: "الحق هو الله لا شيء معه، إذا ظهر على العارف بذاته² وعموم

صفاته ظهوراً يوجب الاضمحلال والتلاشي، فلم يبق في نظره غيره ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ

دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [الأعراف: 143]. ولهذا يقال: إذا تلاقى الحادث والقديم تلاشى

الحادث وبقي القديم، وقد يظهر الله تبارك وتعالى على العارف بكيفية مجهولة في اللفظ معقولة في المعنى، فيطراً عليه الفناء، وهو المسمى عندهم بالسحق والمحق³. وعند الحديث عن ذروة التوحيد الشهودي، يظهر الشيخ العلاوي الأثر الوجودي العميق لتجلي الحق على قلب العارف، حيث يؤكد أن التوحيد الأسمى يتحقق عندما يغمر الله تعالى العبد بتجلي ذاته وصفاته، فيصبح حضور الحق طاغياً إلى درجة يضمحل فيها كل ما سواه، فلا يبقى في نظر العارف إلا الله وحده. ويستشهد العلاوي بقصة

1 - العلاوي، المواد الغيضية، ج1، ص 138.

2 - الدّات: بمعنى عين الشيء، وذلك في الحديث عن مفارقة الله تعالى لخلقه. ينظر: محمد المصطفى عزام، قاموس المصطلحات الصوفية لدى الحارث المحاسبي، ج1، ط1، كتر ناشرون، بيروت، 2024م، ص 128.

3 - العلاوي، المواد الغيضية، ج2، ص 117.

سيدنا موسى عليه السلام وتجلّي الربّ تبارك وتعالى للجبل، ليبين أن حضور القديم يزيل الحادث، فإذا تلاقى الحادث والقديم تلاشى الحادث وبقي القديم. هكذا يبلغ العارف مقام الفناء التام عن نفسه وعن كل ما سوى الله تعالى، فلا يشهد إلا انفراد الحقّ تعالى بالوجود الأزلي والكمال المطلق. يبرز العلاويّ في هذا السياق مصطلحين عرفانيين أساسيين هما "السحق" و"المحق". ف"السحق" هو ذهاب تركيب العبد تحت سلطان الحقيقة الإلهية، أي فناء ذاته وانمحاءها تحت قهر التجلي الإلهي بحيث لا يبقى للعبد وجود مستقل أمام عظمة الحقّ¹. أما "المحق" فهو أرقى من السحق، ويمثّل مقام البقاء بالله تعالى بعد الفناء، حيث يظهر العبد في الكون بالله لا بنفسه، فيتحقّق له مقام الاستخلاف والنيابة عن الحقّ، ويكون تصرفه بالله لا بذاته². وبهذا التّصور يكتمل عند العلاويّ معنى التوحيد الشهودي، حيث يغدو كلّ ما سوى الله متلاشياً في حضرة القديم الأزلي، ويثبت العبد بالله وحده.

مما عرضناه من آراء المتكلمين والصوفية حول التوحيد، يتضح أن التوحيد عند المتكلمين هو مبحث عقلي برهاني، ينطلق من قضايا المنطق والاستدلال، حيث يبني على إثبات الوجدانية والتنزيه مع التأكيد على ضرورة التمايز بين الذات والصفات، فهو توحيد يرسخ العقيدة في الذهن، ويدفع الشبهات بمقارعة الحجّة بالحجّة، لكنه يبقى حبيس التّصور العقلي. أما عند الصوفية، فالتوحيد هو تجربة وجودية تعاش بالحال قبل أن تدرك بالمقال. فهم لا يقفون عند إثبات الوجدانية نظرياً، بل يسلكون طريق الذوق والمجاهدة حتى تتلاشى الحجب التي تفصل العبد عن شهود الحقيقة الإلهية. فالتوحيد عندهم هو فناء العبد في نفسه وبقاؤه بالله تعالى. وفي هذا الأفق العرفاني يظهر الشيخ العلاويّ حاملاً لتجربة توحيدية متوازنة، تجمع بين التنزيه الذي يقره العقل، والشهود الذي يعيشه القلب، فالتوحيد عنده معاشة تفضي إلى الفناء في الحقّ والبقاء به، حيث يدرك العارف أن كلّ ما سوى الله ليس إلاّ ظلاً لحقيقة أزلية واحدة، وأنّه لا موجود بحقّ إلاّ الواحد الأحد. وهنا يكمن الفارق الجوهرية؛ فالمتكلم يثبت التوحيد، والصوفي يشهده، الأوّل يدركه كقضية منطقية، والثاني يعيشه كحقيقة روحية، وبينهما يبقى العقل خادماً للقلب، والاستدلال جسر نحو الذوق، لأن التوحيد في حقيقته ليس مجرد النطق بـ "لا إله إلاّ الله" باللسان، بل هو غياب كلّ ما سواه عن شهود القلب، حتى لا يرى العبد إلاّ الله تعالى.

1 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 459.

2 - المرجع نفسه، ص 848.

لقد حاولت أن أبين في هذا المطلب حقيقة التوحيد عند الصوفية وفي رؤية الشيخ العلاويّ، وبقي التساؤل المطروح: كيف تتجلى مراتب التوحيد عند أهل العرفان؟

المطلب الثاني: التوحيد بين الأحديّة والواحدية في عرفان الشيخ العلاويّ

إنّ التمييز بين الأحدية والواحدية من أدقّ وأعمق المسائل في التجربة العرفانية الإسلامية، إذ يتجاوز التصور النظري للوحدانية إلى مستويات من الشهود لا يدركها إلاّ أهل السلوك والذوق. ويبرز الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ بوصفه أحد العارفين الذين أولوا هذا التمييز أهمية خاصة، فجعل منه محوراً لفهم حقيقة التوحيد في أبعاده الوجودية والذوقية. فالأحدية عند الشيخ العلاويّ تشير إلى إطلاق الدّات الإلهية وتنزيهها عن كل تعيّن أو نسبة، حيث لا يدرك العقل لها حدّاً ولا يتصوّر لها كيفاً، بينما الواحدية تمثل مقام تجلي الأسماء والصفات، حيث يظهر الحقّ في مظاهر الكثرة من غير أن يتعدد في ذاته.

من خلال هذا الفهم، يصبح التفريق بين الأحدية والواحدية ضرورة لفهم مسار المرید في الطريق العرفاني، إذ ينتقل من شهود إطلاق الدّات الإلهية وتنزيهها عن كل تعيّن إلى إدراك تجلياتها في مراتب الوجود. فما حقيقة الفرق بين الأحدية والواحدية في عرفان الشيخ العلاويّ، وكيف ينعكس هذا التمييز على تجربته في التوحيد؟

1-الأحدية والتنزّه عن الحدود والتعيّنات:

تُعبّر مرتبة الأحدية في العرفان الإسلامي عن إطلاق الذات الإلهية وتنزيهها الكامل عن كل حدّ أو تعيّن أو نسبة، فهي مقام الغيب المحض الذي يتعالى فيه الحقّ تعالى عن كل وصف يدركه العقل أو يتصوّره الخيال. ففي هذا الأفق يغيب العارف عن كلّ ما سواه، ويقف الفكر عاجزاً أمام جلال التنزيه، فلا يثبت للحدّ إلاّ الإطلاق المطلق بلا كيف ولا حد. فكيف تتجلى هذه الأحدية في تجربة الشيخ العلاويّ، وما أثرها في رؤيته للتوحيد؟

يوضح الشيخ عبد الغني النابلسي (ت 1143هـ) حقيقة الأحدية في سياق بيان الفارق الدقيق بين هذين المقامين بقوله: "الأحدية أخص من الواحدية، لأن الواحدية تعم واحد الأعداد، والأحدية مختصة بلزوم الانفراد"¹. إن النابلسي يلفت هنا إلى أن مقام الأحدية أرفع وأخص من مقام الواحدية؛

¹ - عبد الغني النابلسي، الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م، ص 54.

فالأحدية تدل على الانفراد المطلق الذي لا يقبل معه أي شريك أو مشابه أو تعدد، وهي خاصة بالذات الإلهية وحدها، إذ لا يشاركه فيها شيء من الموجودات. أما الواحدية فهي وصف قد يطلق على العدد أو على الموجودات التي تتصف بالوحدة العددية، لكنها لا تبلغ مرتبة الانفراد الذاتي المطلق. إذا كانت الأحدية في العرفان الصوفي مقاما يعبر عن التنزيه المطلق للذات الإلهية عن الحدود والتعينات، فإن إدراكها يظل أمرا متعذرا عن العقل والإشارة. فالأحدية هي مقام يتجاوز الإدراك المحدود ليصل إلى مرتبة الجلال المطلق الذي لا يدرك بعبارة ولا يشار إليه بإشارة. وقد أدرك الشيخ العلاوي هذا البعد العميق للأحدية، فاعترف بقصور كل من حاول التعبير عنها، سواء من المتكلمين أو العارفين، بل اعتبر أن أي محاولة للحديث عنها إنما هي نقص في ذاتها، لأن الأحدية تنزه عن كل تعيين أو تشبيه، فلا يشار إليها بالحدوث، ولا أن تقاس بمراتب الوجود المشهود يقول العلاوي: "إن الأحدية قد تكلم فيها المتكلمون، وعبر عنها المعبرون، ولم يستوفوا ولو أقل القليل من حقائقها، وهم مقصرون من وجوه كثيرة، وإني أشد تقصيرا منهم، لأن حقيقتها لا تدرك بلفظ ولا إشارة، ولا بتصريح ولا بعبارة، جلت عن العبارة، وتنزهت عن الإشارة. كيف يشار بالحدوث إلى القدم؟ أم كيف يشبه الوجود بالعدم؟"¹ فكيف إذن استوعب العلاوي مقام الأحدية؟ وما المضامين العرفانية التي استنبطها من هذا التنزيه المطلق؟

إذا كانت الأحدية عند العلاوي قد تجاوزت حدود التعبير اللفظي والإشارة الذهنية، فإنه في مقام أعمق يشير إلى حقيقة الأحدية بوصفها مقاما يتلشى فيه كل تعين أو نسبة، حيث لا يبقى إلا الذات المجردة عن كل وصف وإشارة وبناء على ذلك يقول الشيخ العلاوي: "المقام الذي يقتضي بطون الأسماء والصفات كيف يشار إليه بالمتكونات، التي هي متلاشية باعتبار ذات الذات، التي لا ذات مع تلك الذات؟ ذات مجردة، ونفس مفردة، لا تقبل نقصانا ولا زيادة، أمر مجيد، وكنز غميص، بحر لا موج فيه، ولا فسحة لديه، لا يمين ولا شمال، ولا كيف ولا مثال"². بهذا التصوير العرفاني، يبين العلاوي أن أعلى مراتب التوحيد هي شهود الأحدية التي يغيب فيها كل ما سواها، ويقف الفكر عاجزا عن الإحاطة أو الإشارة، فلا يبقى إلا التجرد المطلق والتنزيه الكامل للحق تعالى.

1 - العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 17.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 5، ص 533.

وبناء على ما سبق، يتبين أن أهم مضمون عرفاني في هذا الباب هو أنّ الأحديّة، في عرفان الشيخ العلاوي، تعبّر عن مقام الذات الإلهية المحضة. فالذات الإلهية عنده لا تُدرك ماهيتها بحال، وإن كان يُعرف وجودها بالدليل، إذ يرفض الشيخ العلاوي منهج المتكلمين في محاولة معرفة الذات الإلهية أو الإحاطة بها عقلياً. فالأحدية عنده هي مقام الغيب المطلق الذي تتوارى فيه جميع الأسماء والصفات، فلا يبقى إلاّ الذات الصرفة المنزهة عن كل تعيّن أو نسبة. ولهذا فإن العارف في رؤية الشيخ العلاوي، وإن تحقق بحقيقة التوحيد الشهودي، يدرك أنّ الأحدية مقام أرفع من أن تحاط بمعرفة عقلية أو تصور ذهني أو حتى شهود عرفاني، بل هي الغيب المحض الذي يعجز عنه كل إدراك.

وفي تأكيد لما قرره الشيخ العلاوي حول مقام الأحدية وتنزيه الذات الإلهية عن كل حدّ وإشارة، يأتي عبد الكريم الجيلي ليعبّر عن هذا المعنى العرفاني العميق في أبياته الشعرية، مصوراً الأحدية كحقيقة تتجاوز كل إدراك حسي أو عقلي:

لا عَيْنٌ تُبْصِرُهُ لا حَدٌّ يَحْضُرُهُ *** لا وَصْفَ يُحْضِرُهُ مَنْ ذَا يُنَادِمُهُ
كَلَّتْ عِبَارَتُهُ ضَاعَتْ إِشَارَتُهُ *** هَدَّتْ عِمَارَتُهُ قَلْبًا يُصَادِمُهُ¹

تصور أبيات الجيلي مقام الأحدية كحقيقة مطلقة يتعالى فيها الحقّ تعالى عن أن تدركه الأبصار أو تحيط به الحدود أو تصفه العبارات. فهو مقام الغيب المحض الذي يعجز عنه الحس والعقل معاً، فلا عين تدركه، ولا حدّ يحصره، ولا وصف يبلغه. وكلّ من حاول الإشارة إلى هذا المقام أو التعبير عنه يجد نفسه عاجز، وتضيع إشاراته، وينهدم بنیان تصوّره أمام عظمة الأحدية الإلهية. بهذا المعنى تتجلّى الأحدية كذروة التنزيه، حيث لا يبقى للعبد إلاّ التسليم بالعجز والافتقار أمام إطلاق الذات الإلهية وجلالها الذي لا يُدرك ولا يُشار إليه.

بعد أن عرض الشيخ العلاوي رؤيته العرفانية للأحدية بوصفها مقاما يتنزّه عن الحدود والتعيّنات، بحيث لا يشار إليه بلفظ ولا يدرك بإشارة، تأتي كلمات ابن عربي لتؤكد هذا المعنى، إذ يقول: "الأحدية هي موطن الأحد، عليها حجاب العزّة لا يرفع أبداً فلا يراه في الأحدية سواه، لأن الحقائق تأتي ذلك"². يبيّن ابن عربي في هذا القول أنّ الأحدية مقام خاص بالحقّ وحده، محجوب بحجاب العزّة، فلا يمكن أن يدركه أحد سواه، لأن طبيعة الحقائق تمنع ذلك. وهذا القول ينسجم تماماً مع الطرح الشيخ العلاوي،

1 - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ص 117.

2 - ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1946م، ص 157.

الذي شدّد على أن الأحدية هي غيب مطلق لا يمكن الإحاطة به بأي وسيلة. وهكذا نجد أن الشيخ العلاوي وابن عربي والجيلي يلتقون في التأكيد على استحالة انكشاف الأحدية للخلق، وأنها مقام أو مرتبة محفوظة للحقّ وحده، "فلا يعرف الله إلاّ الله"، مما يعكس التماسك العرفاني العميق لأقطاب وأعلام المدرسة العرفانية عبر الأجيال.

لقد استند العارفون، وفي مقدمتهم الشيخ العلاوي، في حديثهم عن مقام الأحدية إلى نصوص شرعية أصيلة تؤسس لهذا المقام الرفيع في العقيدة الإسلامية. فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: 1]، وهو أصل التوحيد الذي يثبت للذات الإلهية تفردها وانفرادها المطلق عن كل شبيه أو نظير. كما يؤكد قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] على التنزيه الكامل للحقّ تعالى عن الحدود والصفات التي تدركها العقول أو تتصوّرها الأوهام، ويعزز ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝٤﴾ [الإخلاص: 4]، الذي ينفي عن الله تعالى كل كفاء أو مثيل في ذاته وصفاته. وجاء في السنة النبوية قوله ﷺ: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ»¹، وهو نص يقرر إطلاق الذات الإلهية وسبقها على كل وجود مخلوق، كما ورد عنه ﷺ: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ»²، وهو حديث يبيّن إطلاق الذات الإلهية عن الحدود والجهات، ويؤكد تفردها المطلق في الأولوية والآخرية والظهور والبطون. فهذه النصوص جميعها تشكل الأساس الشرعي لمقام الأحدية، وتظهر أصالة المفهوم العرفاني في ضوء الوحي.

تتخطى التجربة العرفانية عند الشيخ العلاوي مقام الأحدية؛ إذ لا تتوقف عند التنزيه المطلق للذات الإلهية، بل تنتقل إلى مرتبة الواحدية، حيث يتجلى الحقّ تعالى في مظاهر الأسماء والصفات، فيكون هو الظاهر في كل شيء والباطن عن كل إدراك، القريب من عباده والبعيد عن الإحاطة. وفي هذا السياق تتضح خصوصية رؤية الشيخ العلاوي الذي يوازن بين المقامين: فالأحدية عنده هي مقام الغيب المحض والتنزيه الكامل الذي تتعالى فيه الذات الإلهية عن كل تعيّن أو نسبة، أما الواحدية فهي

¹ - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ﴾، حديث رقم 3191، ج4، ص 135.

² - مسلم، الصحيح، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها، حديث رقم 2713، ج4، ص 2084.

مقام التجلي والظهور، حيث تبدى الذات الإلهية في الكثرة الكونية من خلال أسمائها وصفاتها. ويرى الشيخ العلاوي أن الواحدية تمثل انكشاف الذات في المظاهر الوجودية، فيدرك العارف حضور الحق في كل شيء دون أن يغيب عنه تنزيه الأحدية، جامعا بذلك بين شهود الإطلاق وشهود التجلي في تجربته التوحيدية.

2- الواحدية والتجلي الإلهي عبر الأسماء والصفات:

تُعدّ مسألة الأحدية والواحدية من أدقّ مباحث التوحيد في التصوف الإسلامي، إذ تُمثل محاولة للكشف عن مراتب الوجود الإلهي بين التنزيه المطلق والتجلي عبر الأسماء والصفات. فبينما تشير الأحدية إلى مقام الذات الإلهية في صرف حقيقتها، منزّهة عن كل تعلق أو وصف، تظهر الواحدية بوصفها مرتبة انكشاف الذات وظهورها في صور الأسماء والصفات دون أن يطرأ عليها أيّ تغير أو تعدد حقيقي. إنّ فهم العلاقة بين هذين المقامين يُعدّ مدخلا أساسيا لاستيعاب الرؤية العرفانية للشيخ العلاوي، حيث تظهر كثرة الأسماء والصفات باعتبارها مظاهر وتجليات للوجود الحق، من غير أن يؤثر ذلك في صرافة الذات الإلهية أو ينال من تنزيهها المطلق. وبهذا يغدو الوجود كلّ دليل على التوحيد، قائما بالله تعالى في كلّ آن، لا استقلال له في ذاته ولا قيام له إلا به عزّ وجل.

في هذا الإطار الدقيق الذي تتمايز فيه مراتب الوجود الإلهي بين التنزيه المحض وظهور الأسماء والصفات، يبرز الشيخ العلاوي بفهم عرفاني عميق يوضح فيه حقيقة العلاقة بين الأحدية والواحدية، فيجمع بين الإشارة إلى تنزيه الذات وبيان سرّ التجلي. يقول في هذا الشأن: " إنّ الواحديّة عين الحضرة الأحدية لا غير إلاّ من حيث التّجليّ. فإنّها تستلزم ظهور الأسماء والصفات التي تقتضي شيئا زائدا على الذات، وهو التّعلّق"¹، إنّ المضمون العرفاني الذي يؤسس له هذا النص هي أنّ الأحدية التي هي مقام التنزّه المطلق، حيث لا اسم ولا صفة ولا تعلق. هي الذات في صرف حقيقتها، بلا أي اعتبار لغيرها، ولا يُدركها إلا الله تعالى، كما قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110] والواحدية هي الذات أيضا، ولكن مع ظهور الأسماء والصفات، أي أنّها الذات المتجلية بأوصافها. وهذا معناه أنّ مقام الواحديّة يقتضي أن يكون هناك تجلٍ، وأن تظهر الذات أوصافها وأسماءها، وهذه الأسماء لها علاقة بشيءٍ آخر غير الذات: فالرزاق يتعلق بالمرزوق، والرحمان يتعلق بالمرحوم وهكذا. أي أنّ الأسماء

¹ - العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 18.

والصفات، بمجرد ظهورها، فهي تقتضي وجود شيء تتعلّق به، وهذا "الشيء الزائد" ليس زائداً على الذات في الوجود، بل هو في مقام الاعتبار والتجلي.

ينتقل الشيخ العلاوي إلى بيان دقيق لحقيقة ارتباط الكثرة بالواحد، مبيناً أن ظهور الأسماء والصفات لا يغيّر من حقيقة الذات الإلهية ولا يزيد عليها شيئاً في مقام التحقق، بل إن كلّ ما يبدو من كثرة وتعلق إنما هو في مرتبة التجلي والاعتبار لا في مرتبة الحقيقة الذاتية. يقول العلاوي: "ولا زائد باعتبار التحقق. وما كان إلاّ الذي كان، لأنّها لا تقبل الزيادة كما أنّها لا تقبل النقصان، إلاّ من حيث التعلّق لكي يظهر الخالق والمخلوق، فإنّه تعالى أثبت الشيء وهو لا شيء. الشيء مفقود في صورة موجود. فإيّاك أن يقع بصرك على الموجودات، فتتوهّم أنّه وقع على وجودها لذاتها. وهنا زاغت الأبصار إلاّ من كان بصره حديداً، وتحقّق أنّ البصر لا يتعلّق بالمفقود، فعلم يقينا أنه وقع على وجود موجود الأشياء لا على الأشياء نفسها، لأنّ الأشياء من ذواتها العدم، والحدوث لا يثبت مع القدم"¹. ينطوي هذا القول على مضمون عرفاني بالغ العمق، إذ يقرر العلاوي أن الوجود الحقّ لا يقبل الزيادة ولا النقصان في ذاته، وأن كلّ ما يبدو من تعلق أو كثرة إنما هو في مقام التجلي، لا في مقام الحقيقة. فالأشياء في ذاتها عدم، وما يظهر من وجودها إنما هو "صورة موجود" لا حقيقة قائمة بذاتها. وهنا يبرز مصطلح "التحقّق" في الدلالة العرفانية: فهو شهود الحقّ في صور أسمائه التي هي الأكوان، بحيث لا يحتجب المحقّق بالحقّ عن الخلق ولا بالخلق عن الحقّ²، بل يرى أن الوجود كلّّه قائم بالله تعالى، وأن الكثرة ليست سوى مظاهر لتجليات الواحد الأحد. فالمحقّق يدرك أن نظره لا يقع على ذوات الأشياء من حيث استقلالها، بل على ما أظهره الحقّ من تجليات أسمائه، فيتحقّق لديه التوحيد الخاص الذي لا يزول معه التنزيه ولا يغيب فيه التجلي.

ومن اللافت أن هذا التصور الذي يطرحه الشيخ العلاوي يجد صده عند كبار العارفين، مما يدل على وحدة الرؤية العرفانية في بيان مراتب التوحيد وتجليات الذات الإلهية. فقد أشار عبد الكريم الجيلي إلى أن "الواحدية أوّل تنزيلات الحقّ من الأحادية"³، وبذلك تكون الواحدية هي المظهر الأوّل الذي

1 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات، ص 167

3 - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ص 23.

تتجلى فيه الذات الإلهية دون أن يطرأ عليها أي تغير أو تعدد حقيقي، بل تظل الأحادية هي الأصل الذي لا تنفك عنه جميع التجليات.

ويؤكد الشيخ العلاوي أن التجلي الإلهي يتم وفق نظام دقيق تحكمه الأسماء والصفات، فهو يرى أن الأسماء والصفات تتعلق بالذات الإلهية وفق مقتضياتها، يقول: "نعم تضاربت الأسماء والصفات لتعلقها على وفق مراد الذات، فكلّ يطلب ما تقتضيه حقيقته، والحقّ قادر على أن ينزل الأسماء منازلها، فتجلى لكلّ اسم بما يقتضيه تجلياً منه إليه، فتفرّعت الموجودات عن الأسماء والصفات والكلّ راجع إلى الذات، و﴿إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: 53]، قدّر سبحانه الأشياء في سابق علمه، ثمّ أفرغ عليها من وجوده، مع أن الوجود لا يثبت لغيره"¹. المضمون العرفاني لهذا القول يتجلى في إبراز دقة النظام الإلهي في تجليات الأسماء والصفات، حيث يرى الشيخ العلاوي أن الأسماء والصفات الإلهية تتعلق بالوجود بحسب مراد الذات الإلهية، فكل اسم وصفة يقتضي ظهوراً مخصوصاً في عالم الخلق، ويطلب ما يناسب حقيقته من مظاهر وتجليات. وليس ذلك على سبيل الاستقلال أو التعدد في الذات، بل الحقّ سبحانه هو الذي ينزل الأسماء منازلها، ويظهرها في الخلق بحسب علمه وإرادته، فتتفرّع الموجودات عن تجليات الأسماء والصفات، وتبقى جميعها راجعة إلى الذات الإلهية التي هي الأصل والمنتهى. فالكثرة الوجودية في العالم ليست إلا مظاهر لتعلق الأسماء الإلهية، بينما الوجود الحقيقي منحصر في الله تعالى وحده، إذ لا قيام لأي شيء إلاّ به عزّ وجل، ولا استقلال لأي موجود عن أصل الوجود الحق. ويؤكد الشيخ العلاوي في نهاية قوله أنّ كلّ الأمور، مهما تنوعت مظاهرها، فإن مصيرها ومرجعها النهائي إلى الله تعالى وحده، فهو الذي قدّر الأشياء في سابق علمه، وأفاض عليها من وجوده، مع بقاء الحقيقة أن الوجود لا يثبت لغيره سبحانه.

وانطلاقاً من هذا الفهم العميق لتجليات الأسماء والصفات، تتضح الرؤية العرفانية للشيخ العلاوي في أن كلّ ما في الكون إنما يرجع إلى الله تعالى وحده، إذ لا وجود لأي شيء في ذاته، وإنما قيامه وظهوره إنما هو بالتعلق والتجلي الإلهي. ويعبر عن هذا المعنى أبو مدين الغوث بقوله:

مَنْ لَا وُجُودَ لِذَاتِهِ *** فُوجُودُهُ لَوْلَاهُ عَيْنُ مُحَالٍ².

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج5، ص 535.

2 - ديوان أبي مدين الغوث، ص 250.

يرتكز الشيخ العلاوي في فهمه لحقيقة الوجود على مبدأ الفناء المطلق لكل شيء سوى الله تعالى، وهو مفهوم أساسي في العرفان الصوفي. فالوجود الحقيقي عنده هو وجود الحق وحده، وكل ما سواه إنما هو قائم به، غير مستقل في ذاته، وهو ما يتجلى بوضوح في تفسيره لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: 88]، يقول العلاوي: و "الهالك": اسم فاعل شامل غير مختص بزمان دون آخر، والضمير في قوله: "وجهه" يحتمل رجوعه إلى "الشيء"، و "وجه الشيء": وجه من وجوهه تعالى بدليل: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 115]. هذا هو المعول عليه على ما يقتضيه التوحيد الخاص الخالص¹. المضمون العرفاني لهذا القول يتمثل في أن الشيخ العلاوي يرى الفناء المطلق لكل ما سوى الله تعالى، فكل موجود فإن في ذاته، ولا بقاء له إلا بقيام الله تعالى به وتعلقه وتجليه فيه. أما "وجهه" فهو إشارة إلى الذات الإلهية التي هي الأصل، وكل ما سواها زائل إلا من حيث ارتباطه بالله عز وجل. هكذا يتجلى التوحيد الخاص في شهود فناء الكثرة وبقاء الحق وحده. تُعتبر مرتبة الواحدية من المراتب الدقيقة في بيان التوحيد، وقد أشار إليها القرآن الكريم والسنة النبوية في مواضع عديدة، حيث يظهر فيها انكشاف الذات الإلهية عبر الأسماء والصفات، دون أن يطرأ على الذات أي تغير أو تعدد حقيقي. فيما يلي أبرز النصوص الشرعية التي يُستدل بها على هذه المرتبة، مع بيان دلالتها: فقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإِسْرَاء: 110] ، وفي قوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الْحَشْر: 23-23]، حيث تُعدّ الأسماء والصفات وتعود جميعها إلى الذات الواحدة التي لا تتعدد في حقيقتها. كما يؤكد قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ﴾ [الأَعْرَاف: 180]. أن هذه الأسماء ليست كيانات مستقلة، بل هي وجوه لتجلي الذات الإلهية في عالم الخلق.

¹ - العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 20.

ويعزز هذا المعنى ما ورد في الحديث النبوي الشريف: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»¹ إذ يبيّن أن كثرة الأسماء لا تدل على تعدد في الذات، بل على تعدد في مظاهر التجلي الإلهي، فكلها تعود إلى الله تعالى الواحد الأحد. وبهذا يتضح أن الواحدية هي مرتبة انكشاف الذات الإلهية عبر الأسماء والصفات، حيث تتنوع التجليات وتبقى الوحدة الذاتية محفوظة، فلا استقلال لشيء عن الله تعالى، ولا قيام لأي موجود إلا به عز وجل.

بيننا مفهوم الأحادية والواحدية والعلاقة بينهما في التصور العرفاني للشيخ العلاوي، فإننا سنمضي إلى بيان مفهوم آخر له علاقة وثيقة بمفهوم التوحيد ومصطلحي الأحادية والواحدية ألا وهو مفهوم وحدة الشهود والتجلي عند الشيخ العلاوي، والذي يعتبر الامتداد الطبيعي لهذا التصور التوحيدي العرفاني.

3- وحدة الشهود والتجلي عند العلاوي:

الشهود عموماً عند الصوفية هو الحضور القلبي والروحي مع الله تعالى، وهو أرقى من المعرفة العقلية النظرية، فهو نوع من الرؤية القلبية التي لا تعتمد على الحواس، بل على صفاء الباطن، حيث يبلغ فيه العارف مقام "لا يرى إلا الله"؛ أي يفنى عن الخلق شهوداً لا وجوداً². أما التجلي عندهم فيقصّدون به ظهور صفات الله تعالى وأسمائه في عالم الخلق أو في قلب العارف³.

ويبدو أن الجمع بين مفهومي "الشهود" و"التجلي" يعدّ من أدق معاني التوحيد الذوقي عند الصوفية. ويمكن القول هنا أنّ الشهود هو ثمرة التجلي، والتجلي هو سبب الشهود؛ فالتجلي الإلهي يوقظ قلب العارف فيبدأ في الشهود، ومع تكرار التجليات وترقيتها يتعمق شهود العارف أكثر فأكثر ويتصفي حتى يصل إلى وحدة الشهود؛ حيث لا يشهد العارف في الوجود سوى الله تعالى متجلياً في كل شيء. وبناءً على هذا فشهود العارف لا ينفك عن تجلي الحق فيه، والتجلي هو الوسيلة التي يتذوق بها العارف التوحيد. وهذا يفضي بالضرورة إلى لحاظ تلازم الخبرة الذوقية بين الحضور الإلهي أو قل الشهود وتجليه تعالى في الوجود أو في باطن العارف، ولهذا يقال في هذا السياق كل تجلٍ هو خطاب

1 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾، حديث رقم (2736)

2 - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: ص: 532-533.

3 - عبد الرزاق القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 67.

من الله تعالى، وكل شهود هو إصغاء القلب لهذا الخطاب. هذا على الأقل ما يمكن أن تفيدنا به نصوص الشيخ العلاويّ والعديد من نصوص الصوفية التي مرت وستم بنا.

فمفهوم التّجلي يعدّ من المحاور الأساسية في التصوف العرفاني، حيث ينظر الصوفية إلى العالم بوصفه ميدانا لظهور الأسماء والصفات الإلهية. وتتفاوت الرؤى حول كيفية هذا التّجلي وحدوده، بين اعتباره ظهورا إلهيا في المراتب الوجودية، أو شهودا للحقّ في كلّ موجود. وهنا يطرح الشيخ العلاويّ تصورا خاصا للتّجلي، يربط فيه بين الحقّ والخلق عبر رموز ودلالات تعكس رؤيته العرفانية، فيقول: "وكلما ذكرت "آدم" فنعني به: نزول الحقّ إلى السّماء الدّنيا، ونعني بـ"الدّنيا" بطون الكائنات في غياهب الأسماء والصفّات، ونعني بـ"الصفّات": ظهور الحقّ لنفسه عند تجلّيه الأوّل، وبـ"الأسماء": ظهور الصفّات لنفسه عند التّجلي الثّاني، والأوّل هو عين الثّاني، وهاتان رتبتان هما المعبرّ عنهما بـ"الأولى والآخريّة" و"الظهور والبطون". فظهوره في بطونه، وأوله في آخره"¹. فالشيخ العلاويّ في هذا النص يؤسس لرؤية عرفانية ترى أن التّجلي الإلهي هو حقيقة أزلية متجدّدة، حيث يتجلى الحقّ بين الظهور والبطون، والأولى والآخريّة في وحدة لا انفصام فيها. فأدم هنا هو رمز لنزول الحقّ في عالم الشهادة، والدنيا ليست مجرد وجود مادي، بل باطن الكائنات في غياهب الأسماء والصفات، مما يجعل كله مرآة للتّجلي الإلهي. وانطلاقا من هذا الطرح يصبح الشهود العرفاني إدراكا لوحدة الحقّ في تنوع مظاهره، حيث الأوّل هو عين الآخر، والظاهر هو عين الباطن، مما يلغي أي ثنائية بين الخلق والخالق من حيث التّجليات، لا من حيث الدّات، وهو بذلك يؤكّد على حقيقة الإنسان الكامل كملتقى لهذه التّجليات الإلهية.

ويعرض الشيخ العلاويّ مفهوم وحدة الشهود باعتباره إدراكا ذوقيا لحقيقة التّجليات؛ لا يقتصر على مجرد الإثبات، بل يفتح على شهود التّجليات الإلهية في مراتبها المتعددة. ومن هذا المنطلق يقدم رؤيته حول العلاقة بين الذات والوجود، مستندا إلى إشارات عرفانية عميقة. يقول: "ومن هنا يقال: لا نفى ولا إثبات، إنّما هو ذات في ذات. وهاته الدّات هي المعبرّ عنها في لسان القوم بـ"وحدة الشهود" المشار إليها في الأثر الشّريف بـ"النقطة"، وهي التي تدفقت منها سائر الكائنات، حسب ما تقتضيه الأسماء والصفّات"². يُظهر المضمون العرفاني العميق الذي يطرحه الشيخ العلاويّ، إذ يرى أن مقام

1 - العلاوي، الأتمودج الفريد المشير لخالص التّوحيد، ط4، المطبعة العلوية، مستغانم، ص 7.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وحدة الشهود هو أرقى مراتب التوحيد الذوقي؛ حيث تتجلى الذات الإلهية في مراتب الوجود دون انفصال أو اندماج، بل في شهود يرفع الحجب عن حقيقة التجليات، فالنقطة المشار إليها هي أصل الوجود، ومنها انبثقت الكائنات وفق مقتضيات الأسماء والصفات، مما يجعل الوجود بأسره إشراقاً لهذه الحقيقة في مرايا المظاهر. ويركز العلاوي على شهود الحق في إدراك الموجودات، لا بمعنى الحلول أو الإتحاد، بل بمعنى إدراك العارف لسر استعماله الإلهي، حيث لا يرى الأشياء بمعزل عن الحق، بل يشهدها في ارتباطها بمصدرها الأزلي.

بعد أن كشف الشيخ العلاوي عن أفق وحدة الشهود بوصفها تجلياً إلهياً يدرك بالوجدان العرفاني، ينتقل إلى توضيح مفهوم الفناء باعتباره تحوّلاً في الشهود لا في الحقيقة. "ومن ذلك: ما ذكره في معنى "الفناء" عند القوم. قال: ليس مرادهم (يعني الصوفية) فناء وجود ما سوى الله في الخارج، بل فناءه عن شهودهم وحسّهم، فحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده، بل غيبته أيضاً عن شهوده ونفسه، لأنّه يغيب بمعبوده عن عبادته، ومذكوره عن ذكره، وبموجوده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبّه، وبمشهوده عن شهوده"¹. المضمون العرفاني لهذا القول يتمثل في أن الشيخ العلاوي يوضح أن الفناء عند الصوفية ليس فناء وجود المخلوقات في الخارج أو زوالها حقيقةً، بل هو فناء عن شهودها وإدراكها في الحس والوجدان. فالفناء هنا يعني أن العارف يغيب عن إدراك كلّ ما سوى الحقّ تعالى، حتى يغيب عن شهوده لنفسه، فيصير حضوره كله مع الله وحده. وفي هذا السياق يُفهم مصطلح "الغيبية" على أنه غياب القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق، دون أن يتغير ظاهر العبد أو يفقد وعيه بالعالم²، بل يكون غيابه غياباً معنوياً قلبياً، حيث ينصرف باطنه بالكلية إلى الحقّ تعالى، وتصبح شهوده للخلق مستغرقة في شهود الحق. وبذلك يبيّن الشيخ العلاوي أن الفناء تحول في إدراك العارف وشهوده، لا في حقيقة الأشياء أو وجودها الخارجي، فهو مقام ذوقي شهودي يتحقق فيه العارف بحضور الحقّ وانصرافه عن كل ما سواه.

انطلاقاً من هذا الفهم العميق للفناء والغيبية عند الصوفية، حيث يتحقق العارف بحضور القلب مع الحقّ تعالى دون أن يلتبس عليه الأمر أو يغيب عن حقيقة التمييز بين الخالق والمخلوق، يؤكد أهل

1 - العلاوي، رسالة الناصر المعروف في الذّب عن مجد التصوف، ط2، المطبعة العلوية، 1990م، ص 70

2 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات، ص 696.

العرفان ضرورة بقاء الفارق الجوهرى بين مقام الربوبية ومرتبة العبودية، مهما بلغ العارف من شهود أو فناء. فيصدع الشيخ محيي الدين ابن عربي بهذه الحكمة الجامعة:

الرَّبُّ رَبُّ الْعَبْدِ عَبْدٌ *** فَلَا تُعَالِطُ وَلَا تُخَالِطُ¹

مؤكدًا بذلك على التمايز بين الخالق والمخلوق رغم عمق التجربة العرفانية. ويتقاطع هذا الفهم مع تصور الغزالي الذي يؤسس رؤيته العرفانية على إدراك بطلان استقلال الموجودات، كما يقول: "فمن عرف الحق رآه في كلِّ شيء؛ إذ كلُّ شيء فهو منه وإليه، وبه وله، فهو الكلُّ على التَّحقيق، ومن لا يراه في كلِّ ما يراه فكأنَّه ما عرفه، ومن عرفه عرف أن كلِّ شيء ما خلا الله باطل"². فحجة الإسلام يؤكّد على أن العارف الحقّ يرى الله في كلِّ شيء، لأنّه مصدر الوجود ومرجعه. وبذلك يتجلى الفناء في الله تعالى باعتباره إدراكًا لحقيقة التوحيد المطلق.

ويضيف الشيخ العلاوي من ناحية أخرى أن خبرة العارف الروحية تمر بمقامات تتفاوت بين الحضور والغياب، حيث يقول: "وقد يغلب شهود القلب بمحبوبه ومذكوره حتى يغيب به ويفنى به، فيظنُّ أنّه اتَّحد به وامتزج، بل يظنُّ أنّه نفسه، كما يحكى أنّ رجلاً ألقى محبوبه نفسه بالماء، فألقى الحب نفسه وراءه، فقال له: ما الذي أوقعك في الماء؟ فقال: غبت بك عني، فظننت أنّك أني"³. يبيّن الشيخ العلاوي أن العارف قد يصل إلى حال يغلب عليه فيها الشهود القلبي، فيغيب عن إدراك نفسه لانشغاله التّام بمحبوبه، حتى يصبح حضوره كله متعلّقًا بالحقّ تعالى دون التفات إلى ذاته أو إلى غيره. ويضرب مثالاً على ذلك بقصة الحب الذي ألقى بنفسه في الماء وراء محبوبه. والمقصود من هذا المثال ليس المماثلة بين الحب والمحبوب، بل تصوير شدّة الغلبة التي تعترى القلب في لحظات الشهود، حيث يغيب العارف عن نفسه وعن كلِّ اعتبار سوى حضوره مع الله عز وجل. ويؤكد العلاوي بذلك أن هذه الأحوال الروحية لا تعني زوال التّمييز بين العبد وربّه، بل يبقى العبد عبدًا في مقامه، والرب ربًّا في علوه، مهما بلغ العارف من شهود أو فناء، مع ضرورة الانضباط بضوابط العقيدة والتنزيه التام للذات الإلهية.

بعد أن بيّن الشيخ العلاوي كيف أن شهود القلب قد يبلغ بالعارف حدّ الغيبة عن نفسه وظنه بالاتحاد، يلفت النظر إلى أن هذه الحالة ليست سوى أثر عابر للفناء، لا تمحو التمييز الحقيقي بين

1 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص258.

2 - الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص300.

3 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الحقّ والخلق. فمهما بلغ العارف من محو، تبقى الحقائق متميزة في ذاتها، وهذا ما يؤكد بقوله: "وهذا إذا عاد إليه عقله يعلم أنه كان غالطاً في ذلك، وأنّ الحقائق متميزة في ذاتها، فالربّ ربّ والعبد عبد، والخالق بائن عن المخلوقات، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته. ولكن في حال السكر والمحو والاصطلام والفناء قد يغيب عن هذا التمييز"¹. إن المضمون العرفاني لهذا القول عند الشيخ العلاويّ يتمثل في التأكيد على أن التمييز بين الحقّ والخلق، وبين مقام الربوبية ومرتبة العبودية، هو الأصل الثابت في العقيدة والذوق الصوفي السليم. فمهما بلغ العارف من حالات الفناء أو الغيبة في شهود الحق، فإن الحقائق في ذاتها تبقى متميزة: الرب ربّ والعبد عبد، والخالق متعالٍ عن المخلوقات، لا يداخل ذاته شيء من خلقه، ولا يداخل خلقه شيء من ذاته.

غير أن الشيخ العلاويّ يلفت إلى أن العارف قد يمر في بعض الأحوال الروحية الشديدة بحالات من "المحو" و"الاصطلام"، حيث يغيب عن إدراكه وتمييزه المعتاد. فالمحو هو رفع أوصاف العادة عن العبد، بحيث يغيب عن عقله ويصدر منه أفعال وأقوال لا يكون للعقل فيها مدخل²، فيفقد وعيه التفصيلي بالعالم من حوله. أما الاصطلام فهو الوله الغالب على القلب، وهو حال من الانجذاب الشديد³ والهيام الروحي الذي يستغرق القلب في المحبة والشهود، حتى يكاد يغيب صاحبه عن كل تمييز. ومع ذلك إذا عاد العارف إلى صحوه وعقله، أدرك يقيناً أن ما كان يعتريه من الغياب أو الغلبة لم يكن إلا أثراً لحال روحي عابر، وأن الحقائق باقية في تمييزها، فلا يزول الفارق بين الخالق والمخلوق في أي حال من الأحوال. وبهذا يرسخ العلاويّ أن التجربة العرفانية مهما بلغت من الذوق والشهود، لا تخرج عن ضوابط التوحيد والتنزيه، وأن كلّ ما يعتري العارف من محو أو اصطلام هو من لوازم الطريق، لا من حقائق العقيدة.

ويستشهد العلاويّ بأبيات من قصيدة شيخه البوزيدي ليجسد بها حال العارف حين يبلغ ذروة الفناء، حيث يغيب عن ذاته في شهود الحقّ، وتستغرقه المعاني الروحية حتى لا يبقى له التفات إلى غير الله تعالى. ففي هذا المقام يصف "البوزيدي" بدقة تلك اللحظة التي يشرب فيها العارف من كأس المعاني، ويفنى عن كل فاني، ويغيب في حضرة الغني، ويشهد بعين البصيرة أسرار علام الغيوب:

1 - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج5، ص 226.

2 - عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 239.

3 - عبد الرزاق القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 55.

يَشْرَبُ كَأْسَ الْمَعَانِي *** يَفْنَى عَنْ كُلِّ فَا نٍ
يَغِيْبُ فِي ذَاتِ الْغَيْبِ *** يُشَاهِدُ عَلَامَ الْغُيُوبِ¹

يشرح الشيخ العلاوي هذين البيتين فيبين أنّ عبارة "كأس المعاني" تعني كأس التحقيق²، الذي يغيب به عن التفريق. وقوله: "يفنى عن كلِّ فان" أي: عن الموجودات في شهود الذات الجامعة للأسماء والصفات. وقوله: "يغيب عن ذات الغني" أي: يغيب عن حسّه ورؤية نفسه في رؤية ربّه³. يعبر الشيخ العلاوي عن مقام الفناء في التصوف باعتباره حالة ذوقية يبلغ فيها العارف إدراكا موحدا يغيب فيه عن الكثرة، فلا يلتفت إلى المخلوقات أو إلى ذاته، بل ينشغل قلبه بحضور الحقّ تعالى وحده. وفي هذا المقام تتحقق غيبة العارف عن نفسه وكلِّ ما سواه، دون أن يعني ذلك زوال التمييز بين الخالق والمخلوق أو المساس بالتنزيه، بل تبقى حقيقة العبودية قائمة مع دوام شهود عظمة الحق.

لَمَّا فَنَيْتُ الْفَنَاءَ *** مَا بَقَيْتُ إِلَّا أَنَا

وقوله: "لما فنيت الفناء" هذا اصطلاح معروف عند أرباب التصوف، وهو عبارة عن ظهور العظمة والجلال، ويعبرون عنه بـ "الاضمحلال"، وفيه تكلّ العبارات، وتضييع الإشارات، وتخضع الأصوات ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [التَّبَايَا: 38]، لأنّه إذا فني العبد عن الخلق والهوى والنفس والإرادة والأماييّ دنيا وأخرى لم يبق إلاّ الله تعالى كما كان⁴. يشير هذا المقام العرفاني إلى بلوغ العارف درجة من الفناء يغيب فيها عن كلّ تعلّق دنيوي أو أخروي، وينقطع عن الالتفات إلى نفسه وكلِّ ما سواها، حتى ينحصر قلبه في شهود عظمة الحقّ تعالى وحده. وفي هذا الحال، يعجز اللسان عن التعبير ويخضع القلب للهيبة، إذ يغمره حضور الجلال الإلهي، فيتحقق الفناء عن الأغيار مع بقاء العبد في مقام العبودية والتنزيه التام للحق سبحانه.

يواصل العلاوي شرح البيت فيقول: "ما بقيت إلاّ أنا" لأن قوله صار بالله، وقد فني العبد وبقي الرّب. فإذا كان العبد على هذه الحالة لم يبق له وجود مع سيّده، وتصير أفعاله وأقواله كلّها لله، أي صادرة منه، سواء كان واجبا أو غير ذلك، والحاصل لا موجود مع الله، ولا متكلّم سواه ﴿قَالَ اللَّهُ هُوَ

1 - العلاوي، معراج السالكين ونهاية الواصلين، ط2، المطبعة العلوية، مستغانم، 1992م، ص 37.

2 - التحقيق: "ظهور الحقّ في صور الأسماء الإلهية". ينظر: عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 43.

3 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 5، ص 393.

4 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 5، ص 374.

أَلْوَلِيٌّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى ﴿ [الشُّورَى: 9] ¹. حيث يبيّن أن هذا المقام هو مقام الفناء التّام، حيث تنعدم ذات العبد في شهود الحقّ، فلا يبقى إلاّ الله تعالى فاعلا ومتكلما. وليس هذا حلولا أو اتحادا، بل غياب لكلّ وجود مستقل أمام الحضور الإلهي المطلق، بمعنى آخر أنه لا قيام لأي شيء في الوجود في كل آنٍ إلاّ بالله تعالى.

تستند الرؤية العرفانية لمقام الشهود الصوفي المفضي للتّجلي إلى نصوص شرعية تؤكد على حضور القلب مع الله تعالى واستشعار أنوار الأسماء والصفات في الوجود. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَيُّنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115] الذي يشير إلى أن كل ما في الكون قابل لأن يكون مظهرا لتجليات الحق، وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ [ق: 16] الدال على القرب الإلهي الذي يهيئ القلب للشهود، وكذلك آية ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35] التي تبرز أن الوجود كله قائم بأنوار الله تعالى. ويأتي حديث الإحسان النبوي: «أن تعبد الله كأنك تراه...» ليؤسس لمقام الشهود الذي هو ذروة الحضور القلبي، ومقدمة للتّجلي الإلهي في قلب العارف. فهذه النصوص تدل على أن الشهود الصوفي هو ذوق روعي وحضور قلبي يفضي إلى معاينة تجليات الأسماء والصفات الإلهية في النفس والكون، بحسب صفاء القلب واستعداده.

¹ - المصدر نفسه، ص 375.

خلاصة الفصل الثالث:

استنادا إلى ما سبق، يتبين فارق بين معالجة الشيخ العلاوي والصوفية عموما لمسألة التوحيد، إذ يجعلان من مصطلحي "الأحدية" و"الواحدية" ركيزتين مؤسستين له؛ ويتجلى ذلك في المضامين العرفانية التي أدرجها الشيخ العلاوي ضمن تصوّره للتوحيد.

فمن حيث المفهوم نجد أن الأحادية والواحدية في منظور الدرس الكلامي تُبحث في سياق التنزيه العقلي لله تعالى؛ فالأحدية تستخدم أحيانا للتأكيد على نفي التركيب أو الأجزاء عن الذات الإلهية، أي أن ذاته غير مركبة ولا تقبل الانقسام، والواحدية تعني نفي التعدد في الذات، أي أن الله واحد لا شريك له في الذات. أما في إطار الرؤية العرفانية فنجد الشيخ العلاوي قد تعامل مع الواحدية والأحدية من زاوية التجربة الذوقية العرفانية؛ فالواحدية عنده تشير إلى مرتبة ظهور الأسماء والصفات، أي أن الله تعالى واحد في ذاته، لكنه يتجلى في الخلق بأسمائه وصفاته، والأحدية هي مرتبة أسمى، تشير إلى الغيب المطلق الذي لا يُدرك بالعقل ولا بالتجليات، وهي مرتبة الذات منزهة عن كل تعيّن أو وصف أو اسم. ومن حيث المنهج، فالدرس الكلامي يشتغل في هذا الموضوع، كما رأينا، على منهج عقلي برهاني يحاول أن يعالج مفهوم التوحيد في ضوء الرد على الخصوم من المشبهة والمجسمة والفلاسفة، هادفاً بذلك إلى بيان وتثبيت العقيدة الصحيحة وحراستها من كل ما يشوبها من شائبة. أما عند الصوفية وفي إطار منظور الشيخ العلاوي فالمنهج يقوم على الكشف والذوق والخبرة الروحية، حيث يتحدث الشيخ العلاوي بأكثر إرادة عن مراتب الوجود والتجليات الإلهية كما مر بنا سابقا، هادفاً بذلك للوصول إلى التوحيد الحقّ، عبر وحدة الشهود والتجلي والفناء في الله تعالى، حيث لا يشهد شيئا في الوجود إلا ويشهده قائما في كل آن بالله تعالى.

وأما من جهة الغاية، فإن الدرس الكلامي يقصد ابتداء تأسيس عقيدة التوحيد السليمة النافية للشرك والتعدّد وحراسة جناب التنزيه بالبرهان والردّ على الاعتراضات، وهي الغاية نفسها التي يتوخّاها المنظور العرفاني عند الشيخ العلاوي؛ غير إنّه لا يقف عند حدّ التوحيد العقلي، بل يروم التوحيد الشهودي الذي تُدرّك فيه حقائق التجلي ذوقا مع بقاء التنزيه أصلا حاكما، ولوازم ذلك منهجيا وصل البرهان بالكشف وصلا تكامليا، واعتماد معيار للانضباط الشرعي يضبط التأويل الذوقي ويمنع التوهّم، وتحرير الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود صيانةً لمقاصد التنزيه وتمهيدا لنقل هذا التكامل إلى مباحث الصفات والنبوة.

ويبقى رغم هذه الفروق بين الدرس الكلامي والرؤية العرفانية للشيخ العلاوي في إطار مفهوم التوحيد، إمكانية الحديث عن إرادة الشيخ العلاوي في التجسير بين المنظورين عن طريق تلك المضامين العرفانية التي أعطاهها لمفهوم التوحيد والتي تعتبر إضافة نوعية وآفاقاً جديدة له تفتح على مفاهيم لم يحصلها مفهوم التوحيد في الدرس الكلامي، تجسّد نوعاً من التكامل بين الدرسين الكلامي والعرفاني. فالأحدية تُحكّم التنزيه عن كل تعيّن، والواحدية تبين مرتبة تجلّي الأسماء والصفات، والشهود يقرّر قيام الآثار بالله تعالى لا استقلالاً عنها، والفناء يطهر العمل من رؤية السوى؛ وبذلك تُفتح آفاق لم يتناولها البناء الكلامي بذات الأدوات والمصطلحات، فيتحقّق قدر من التكامل بين مسلكي البرهان والكشف دون إخلال بأصول العقيدة. وتعدّ هذه المضامين من الإضافات المنهجية المحسوبة للشيخ العلاوي في عرض التوحيد، كما دلّت عليه النصوص والشواهد التي عالجها الفصل.

الفصل الرابع

الصفات الإلهية وتجليات النبوة في عرفان العلاوي

المبحث الأول: الصفات الإلهية بين التنزيه العقلي والتجلي الذوقي في عرفان الشيخ

العلاوي

المطلب الأول: تجليات الصفات الإلهية في عرفان العلاوي

المطلب الثاني: الصفات بين الإمكان والاستحالة في عرفان العلاوي

المبحث الثاني: النبوة بين النظر العقلي والذوق العرفاني

المطلب الأول: النبوة في التصور الكلامي

المطلب الثاني: النبوة في التصور العرفاني عند الشيخ العلاوي

تمهيد:

رأينا في الفصل السابق كيف أولى علماء الكلام لقضية الصفات الإلهية عناية فائقة، فبدلوا جهدهم في التّحقق من معانيها، مرتكزين إلى الجمع بين النصوص النقلية الواردة في الكتاب والسنة، واستعمال العقل كأداة لفهم تلك النصوص وصرفها إلى ما يليق بجلال الله تعالى. وسنحاول في هذا الفصل بيان معاني الصفات الإلهية في عرفان الشيخ العلاوي؛ بالعمل على تبيان المضامين العرفانية الذي ضمّنها لبحث المتكلمين فيها، مبرزين تفاعله الخلاق مع الدرس الكلامي دون إلغاء للحد الفاصل بين الذوق العرفاني والدرس العقلي الكلامي. كما أننا سنتطرق في إطار هذا الفصل إلى مسألة النبوة، وإن كان تناول الصفات الإلهية، التي هي من متعلقات البحث في التوحيد مع النبوة التي هي قسم من أقسام العقيدة مستقل بذاته، في فصل واحد قد لا يحقق الانسجام في نسق تناول الموضوعي والتقسيم المنهجي للفصول، إلا أنني ارتأيت من الناحية الإجرائية تناولهما في فصل واحد، باعتبار أنّ الشيخ العلاوي لم يتناول النبوة من خلال الدرس الكلامي بشكل واسع في كتاباته مما جعل المادة العلمية فيها قليلة جدا والبحث فيها لا يتسع إلى فصل بأكمله، فتمّ تناول النبوة إلى جانب الصفات الإلهية عند الشيخ العلاوي في هذا الفصل الرابع.

ينطلق هذا الفصل لاستكشاف كيفية معالجة الشيخ العلاوي لمسائل الصفات والنبوة، وي طرح الفصل إشكالية التوازن بين مقتضيات التنزيه الإلهي كما وضعتها المدارس الكلامية، ورغبة العارف في مقارنة تلك المعاني بقلب شهودي يترسم أنوار التجلي من غير إخلال بالأصول الإيمانية.

ومن هنا يتمحور التساؤل الرئيس لهذا الفصل في: إلى أي مدى استطاع الشيخ العلاوي أن يحقق هذا التوازن بين المطالب العقديّة وأشواق التجربة العرفانية، وكيف انعكس ذلك على رؤيته للصفات الإلهية ومقام النبوة؟ وهل تمكنت تجربته من أن تقدم نموذجا منضبطا يتجاوز الثنائية التقليدية بين النظر العقلي والمكاشفة الروحية ضمن إطار العقيدة الإسلامية؟

يتوزّع هذا الفصل على مسارين: يعرض المسار الأوّل الصفات الإلهية من جهة منهج التأويل ووجوه ظهور آثارها في العالم، ويعرض المسار الثاني النبوة والحقيقة المحمدية وحدود الولاية بإزاء الوحي. وقد اعتمدت في ذلك على إيراد النصوص المعتمدة للشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي ضمن سياقاتها، مع بيان مسالك القراءة الكلامية وما يقابلها من مضامين عرفانية.

المبحث الأول:

الصفات الإلهية بين التنزيه العقلي والتجلي الذوقي في عرفان الشيخ

العلوي

ينبع الاهتمام بالصفات الإلهية في التجربة العرفانية انطلاقاً من وعي روحي وقلبي عميق بأن الحديث عن الله تعالى لا يمكن أن ينفصل عن أسمائه وصفاته، كونها مقامات تذاق وتعايش في مسارات السير إلى الله تعالى. فلا تنكشف الصفات هنا بوصفها نسب ومعاني عقدية معرفية تتعلق بالألوهية، بل تتخذ ملامح الشهود والمكاشفة، حيث تنعكس أنوار الجلال والجمال الإلهي في مرآة القلب الإنساني في لحظة تجلّ روحي.

على هذا الأساس، لا تبدو مسألة الصفات الإلهية في الدرس الصوفي تكراراً لما طرحه علم الكلام، بل إضاءة جديدة توسّع الأفق دون أن تنقض الأساس. فبينما أرسى المتكلمون مبادئ التنزيه لصيانة التوحيد من التشبيه، انفتح العارفون بالله تعالى وفي طليعتهم الشيخ العلاوي، على إمكان تجلّي الصفات في مرآة الوجود دون الوقوع في التشبيه، مما أتاح قراءة مختلفة لمفهوم الألوهية تتكامل فيها إشراق العقل مع نور الذوق. فكيف يعيد العرفان العلاوي بناء مفهوم الصفات الإلهية؟ وأي أفق روحي يربط بين التنزيه العقلي والتجلي الذوقي في تصوّره للتوحيد؟

المطلب الأول: تجليات الصفات الإلهية في العرفان العلاوي

تبحث المدرسة الصوفية السنيّة صفات الله تعالى على أساس التنزيه والتشبيه، وتضيف إلى التقرير الكلامي قراءة إشاريّة تتحدث عن تجلّي آثار الصفات في عالم الخلق ومسار السلوك، دون جعل ذلك تغييراً في حقيقة الصفات أو مماثلة لها بصفات المخلوقين، "فالله تعالى متّصف بجميع الكمالات التي لا نهاية لها باعتبار علمنا وعقلنا"¹، فيجب على المكلف أن يؤمن بذلك. مصداقاً لقوله تعالى ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾ [الحشر: 23-24].

¹ - محمد بن عمر الغدامسي، سبل المعارف الربانية وأسوارها الفاتحة الحسينية، ط1، دار الشعر، بيروت، 2016، ص40.

وقد ذهب علماء الكلام، وخصوصًا الأشاعرة، إلى أن الواجب معرفته في حق الله تعالى على سبيل التفصيل يُتمثل في عشرين صفة، كما رأينا في الفصل السابق، يُطلق عليها الصفات الواجبة، وقد قسّموها إلى أربعة أقسام رئيسية:

- الصفة النفسية: وهي صفة واحدة، تُعدّ أصلًا للصفات كلّها، وهي الوجود.
 - الصفات السلبية: وعددها خمس، وهي الصفات التي يُثبت بها نفي النقائص عن ذات الله تعالى، وهي: القدم، البقاء، مخالفة الحوادث، القيام بالنفس (الاستغناء عن المحل والمخصص)، والوحدانية.
 - صفات المعاني: وهي سبع صفات، تُثبت معاني قائمة بذات الله تعالى، وهي: الحياة، العلم، الإرادة، القدرة، السمع، البصر، والكلام.
 - الصفات المعنوية: وهي أيضًا سبع، وتُؤخذ من صفات المعاني باعتبار الموصوف بها، وهي: كونه تعالى حيًّا، عليمًا، مريدًا، قديرًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا¹. وقد وافق الشيخ العلاوي، المتكلمين في منحاهم التصنيفي للصفات غير أنه لم يقف عند حدود هذا التصنيف بوصفه بناء نظريًا، بل تجاوزه إلى قراءة ذوقية تجعل من تلك الصفات أبوابا للمعرفة الشهودية، ومسالك للتقرب الإيماني والروحي إلى حضرة الذات الإلهية، دون أن يُخلّ ذلك بالمبادئ العقديّة والضوابط النقلية.
- وفي هذا السياق، نظم الشيخ العلاوي الصفات الواجبة لله تعالى في أبيات شعرية وردت في أكثر من موضع من آثاره، وهي تعبّر عن حرصه على الجمع بين الإقرار العقدي بمعاني الصفات وتنزيه الله سبحانه عن مشابهاة خلقه. يقول فيها:

وَصِفُهُ بِمَا يَجِبُ فِي حَقِّهِ	***	بَوَصْفٍ يَبَيِّنُهُ عَنِ خَلْقِهِ
مِنْهُ الْوُجُودُ وَالْقَدَمُ وَالْبَقَاءُ	***	مُخَالَفَةُ وَعَنَاءُ مُطْلَقٌ
كَذَلِكَ الْوَحْدَانِيَّةُ فِي الْكُلِّ	***	فِي الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ مَعَ الْفِعْلِ
وَقُدْرَةٌ وَإِرَادَةٌ وَعِلْمٌ كَلَامٌ	***	سَمْعٌ بَصَرٌ حَيَاةٌ عَلَى الدَّوَامِ ²
فَالصِّفَةُ الْأُولَى هِيَ النَّفْسِيَّةُ	***	وَالْحَمْسَةُ مِنْ بَعْدِهَا سَلْبِيَّةٌ
وَالسَّبْعَةُ التَّالِيَةُ عَرَفُوهَا	***	بِالْمَعَانِي فَهَكَذَا قَيَّدُوهَا

1 - انظر: العلاوي، مبادئ التأيد، ص 41. (بتصرف)

2 - العلاوي، الرسالة العلوية في البعض من المسائل الشرعية، ص 10.

وَالْمَعْنَوِيَّةُ فَهِيَ تَسْتَفَادُ *** مِنْ الْمَعْنِي إِذْ جَحَدُوا عَنَادًا
 كَوْنُهُ سَمِيعًا بَصِيرًا عَلِيمًا *** حَيًّا مُرِيدًا قَادِرًا مُتَكَلِّمًا
 وَالْعَايَةُ وَالْقَصْدُ مِمَّا سَبَقَ *** تَنْزِيهًا لِمَوْلَاكَ عَمَّا خَلَقَ¹

تميّز الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي بمقاربة تنسج بين الدقة الكلامية والبعد التذوقي العرفاني في عرض قضايا الصفات الإلهية، مستحضرا التصنيف الكلامي المعروف، ومضيفا إليه تأملات عرفانية تُشير إلى عمق حضوره في التجربة الصوفية. وقد نقل في نص من نصوصه تقسيم الصفات الإلهية بالنظر إلى علاقتها بالوجود الذاتي أو بالاعتبار العقلي، كما يلي:

- فصفة الوجود يقال فيها: ذاتية. حتى قيل فيها: إنها نفس الموجود، فلا تعدّ زائدة.

- وأما صفات السُّلُوب فقالوا فيها: عدمية إنما هي مجرد نسبة في الخارج.

- وأما صفات المعاني فقالوا فيها: وجودية.

- وأما الصفات المعنوية فيقولون فيها اعتبارية².

وبعد أن أبرز الشيخ العلاوي أقسام هذه الصفات بموافقته للمتكلمين في تقسيمها وتسميتها

يتطرق إلى كل قسم من هذه الأقسام بالشرح والبيان في إطار رؤيته الصوفية العرفانية.

1- الصفة النفسية:

يعدّ الوجود أوّل الصفات الواجبة لله تعالى وأساس كلّ معرفة به، فهو أصل الحقائق التي لا يمكن

للعقل أو القلب تجاوزها في السير إلى الله تعالى، ولذلك جعله الشيخ العلاوي مقدّما على كلّ وصف،

فقال: "أنّه ممّا يجب وصفه تعالى به قبل كل شيء الوجود، وهو عبارة عن كينونة الله على ما هو عليه"³.

يجسّد هذا القول فهما عرفانيا يجعل الوجود الإلهي حقيقة مطلقة لا تدرك بالعقل وحده، بل هو أصل

الوجود كلّ، قائم بذاته، منزّه عن التغيّر والتبدّل، لا يفتقر في وجوده إلى غيره.

وبما أن الوجود هو أوّل ما يجب لله تعالى، فقد صنّفه الشيخ العلاوي ضمن الصفات النفسية،

والمقصود بها: من جهة رجوعها إلى نفس الذات، فكانت الذات لا تعقل بغير هذا الاسم، ولا تتضمن

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج6، ص 262.

2 - العلاوي، مبادئ التأيد في بعض ما يحتاج إليه المرید، ص 32.

3 - محمد بن صالح التسماني، الحلل المرضية على الرسالة العلوية، ص 85-86.

شيئا زائدا عن الذات¹. يكشف تعريف الشيخ العلاوي للصفة النفسية، أي صفة الوجود، عن فهم عرفاني دقيق للذات الإلهية. فهو يقرر أن الوجود ليس وصفاً زائداً على الذات بل هو حقيقتها الأصلية التي لا تنفك عنها، بحيث لا يُتصوّر الذات الإلهية إلا مقرونة بهذا الوجود. ويؤكد العلاوي أن صفة الوجود وحدها تعبر عن الذات دون زيادة أو افتراق، فيقترب بذلك من التصور العرفاني الذي يرى في الوجود تعين الذات الأول وأساس الصفات كلها. ورغم هذه النزعة العرفانية، يظل الشيخ العلاوي متحفظاً عن مخالفة مقررات المتكلمين كالأشاعرة في مسألة كون الصفات "معاني زائدة" أو "عين الذات"، مما يترك تحديد موقفه النهائي في هذا الشأن بحاجة لمزيد من التحقيق في سائر نصوصه. وبعد هذا التقديم لمفهوم الصفة النفسية في العقيدة، يوضح الشيخ العلاوي مقصوده من صفة الوجود بمزيد من الدقة، حيث يصرح بقوله: والوجود عبارة عن وصف يمنع المتّصف به أن يدخل في حيزّ العدم مدّة قيام ذلك الوصف به، وهو في حقّ الله ذاتي غير منفكّ ولا مكتسب ولهذا قالوا في صفة الوجود: نفسية ذاتية². يكشف العلاوي عن مضامين عرفانية واضحة: فهو يؤكد أن الوجود هو حقيقة الذات عينها، مستحيلة الانفكاك عنها على جهة الأصالة والثبوت. فصفة الوجود هنا تتمثل عند العلاوي الأصل الذي تتبع منه بقية الصفات الإلهية، وهو ما ينسجم مع الرؤية العرفانية التي تجعل "الوجود" جوهر الذات الإلهية وسرّ تميّزها عن سائر الموجودات، إذ لا يُتصوّر الله تعالى إلا واجب الوجود بذاته، منزّهاً عن كل إمكان أو عدم. يعكس هذا الفهم توجهها إلى عمق التوحيد الذوقي، حيث ينتهي الفكر إلى أن الكمال المطلق للذات الإلهية متحقق في هذا الوجود الثابت الذي يعلو عن الإدراك الحسي والنقصان.

دليل وجود الله تعالى:

يشكّل دليل وجود الله تعالى عند الشيخ العلاوي امتداداً للرؤية العرفانية التي تربط بين العقل والشهود، ولهذا انطلق الشيخ في إثبات وجود الله من دليل الصنع والعناية، لكنّه لا يقف عند حدّ الاستدلال العقلي، بل يجعله مدخلاً إلى شهود الحقّ في كلّ شيء، يقول: "إن للعاقل أن يستدلّ على كلّ صفة وجبت نسبتها لذات الباري جلّ شأنه بقدر وسعه في المعارف، وبالخصوص: دليل وجوده تعالى، فإنّه لا يخفى على كلّ من له أدنى شعور، لأنّ وجود الصنعة يستلزم وجود الصانع لها. وهذا

1 - العلاوي، مبادئ التأيد، ص 30.

2 - العلاوي، مبادئ التأيد، ص 27.

دليل كافٍ لمن اقتصر عليه لأنه يتضمن بقية الدلائل، كما أنّ مدلوله الذي هو وجود الحق عزّ شأنه يتضمن سائر الصفات الواجبات¹. وهذا الدليل تعززه آيات كثيرة من القرآن الكريم، منها قوله عزّ وجلّ: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: 102] وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: 2]. ولهذا فإن وجود الله تعالى عند أهل العرفان أظهر من أن يثبت، لأن العارف لا يحتاج إلى الدليل بعدما صار الوجود كله عنده تجلياً لأسماء الله وصفاته.

2- الصفات السلبية:

تناول الشيخ العلاوي الصفات السلبية، مبينا وظيفتها التنزيهية التأسيسية في العقيدة، وموقعها في الكشف عن كمال الذات الإلهية من جهة التنزه عن النقائص والإمكان. وتمثل الصفات السلبية عنده مظهراً من مظاهر التنزيه، الذي يعكس عظمة الذات الإلهية عبر نفي كل وصف لا يليق بها. ويبيّن أن حقيقتها لا تقوم على إثبات وجود خارجي لها، بل على نفي ما يستحيل في حق الله تعالى، كما في قوله: "نعرفُ ونُفسرُ بالسلب والنفي (...). يعني أن معنى كلّ واحدة منها عدم أمر لا يليق بمولانا جلّ وعزّ، وليس معناها صفة موجودة في نفسها"²، وزاد في شرحها بأنّها سلبت ونفت عن الله أمراً لا يليق به، فالقدم سلب الحدوث، والبقاء سلب الفناء، والمخالفة للحوادث سلبت المماثلة، والقيام بالنفس سلب الاحتياج، والوحدانية سلبت التعدّد³. إن هذه الصفات رغم أنّها وجودية إلاّ أنّها في جوهرها قائمة على السلب. وليس المراد بكونها سلبية أنّها مسلوبة عنه تعالى ومنفية عنه وإلاّ لثبت نقائصها، وهي: الحدوث، وطُروءُ العدم، والمماثلة للحوادث، والافتقار، والتعدّد، وذلك محال⁴. فهي عنده مراتب من النفي تصون جناب الدّات الإلهية عن صفات الحدوث والافتقار. فالقدم نفي للحدوث، والبقاء نفي للفناء، والمخالفة نفي للمماثلة، والقيام بالنفس نفي للاحتياج، والوحدانية نفي للكثرة. وفي هذا تتجلّى رؤية عميقة تُرسي مقام التنزيه كشرط أوّلي لكل معرفة توحيدية، حيث يفتح السبيل العرفاني إلى الله تعالى بنفي ما لا يليق به قبل شهود ما يليق، ليكون نفي النقص سابقاً على

1 - العلاويّ، مبادئ التأييد، ص34.

2 - محمد بن الهاشمي التلمسانيّ، مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة، ص 159.

3 - العلاويّ، مبادئ التأييد، ص30.

4 - محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح أمّ البراهين، ص95.

إثبات الكمال، في سلوك روحي يروم التجرد عن كل تمثّل. وهي خمس صفات: القدم، البقاء، القيام بالنفس، المخالفة للحوادث، الوحدانية، وهذه الصفات الخمس "بعض ما يجب له أي بعض الذي وجب علينا معرفته (...). لأن الواجب لمولانا الذي لا يقبل الانتفاء لا نهاية له"¹. وينمّ هذا القول عن بُعد عرفاني واضح، يعكس وعياً بأن إدراك الكمال الإلهي لا يُستنفد بالحدود المنطقية أو التصنيفات العقلية، بل يُقارب بقدر ما يفتح للعبد من أنوار العلم والشهود.

-القدم والبقاء: وفي سياق تفصيله للصفات السلبية، يتناول الشيخ العلاوي صفّي القدم والبقاء، مبرزاً ما تنطويان عليه من معانٍ تنزيهية أصيلة، ومعانٍ عرفانية تُضيء تجربة العارف في حضرة الحقّ. فالقدم عند العلاوي لا يُفهم فقط كعدم السّبق بالعدم، بل هو نفّي كامل لكل كون حادث، يؤكّد من خلاله أن وجود الحقّ تعالى لا يُتصوّر خارج ذاته، ولا معتمد فيه على غيره. إذ يقول: "هو وصف يسلب اللاحق للوجود"²، مشيراً بذلك إلى أن الأزلية الإلهية أمر ذاتي لا انفكاك له عن حقيقة الذات، وليست صفة قائمة بها بالمعنى العرضي أو الزائد. أما البقاء، وإن كان في علم الكلام يدل على نفى الفناء، إلا أن العلاوي يُضفي عليه أفقاً ذوقياً خاصاً من خلال ربطه بحال "البقاء بالله" عند العارفين؛ فهو شهود سرمدّي لكماله غير المتناهي. ويؤكد هذا المعنى بقوله: "معناها أن وجوده تعالى مستمرّ أزلاً وغير متناهٍ ولا مفتح، بمعنى: كان مسبقاً بعدم ثمّ وجد، تعالى الله عن ذلك"³.

دليل القدم والبقاء: يقول العلاوي: "ومن دليل الوجود يؤخذ دليل القدم، لأن المصنوعات تستلزم تقدّم الصانع عليها، وليس هو إلاّ الحقّ جلّ شأنه بدليل الوحدانية، فيُدفع ما يتوهمه الجاهل من أن وجوده مسبق لغيره أو ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: 91]. وبوجود المصنوعات يستدل على بقاء وجود الصانع ما دامت السّماوات والأرض وذلك لعدم ثبوتها بدونه، ووجوب افتقارها له في كلّ وقت وحين. وفي حال طُرِّد الفناء عليها أبلغ دليل على بقائه بعدها"⁴. يرى العلاوي أن قدم الله تعالى وبقائه ينبعان من وحدته ووجوبه الذاتي، وبهذا يتحول البرهان العقلي إلى يقين عرفاني، حيث يشهد العارف أنّ الله تعالى هو الأوّل والآخر بلا بداية ولا نهاية.

1 - محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح أمّ البراهين، ص 95-96.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 2، ص 42.

3 - العلاوي، المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، ص 16.

4 - العلاوي، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ص 13.

– مخالفته للحوادث: تقوم صفة المخالفة للحوادث، في المنهج الكلامي كما رأينا سابقاً، على نفي كل وجه من وجوه المماثلة بين الخالق والمخلوق، وهي من أركان التنزيه التي تصون العقيدة من التصوير والتجزئة. إلا أن العلاوي، في سياق تجربته العرفانية، يبيّن أن هذه الصفة. رغم ضرورتها للعقول المحجوبة. ليست من مشاغل العارفين، إذ يقول: "ليست من معتمد العارفين، لأنّ المماثلة لا تحدث في أفكارهم بحال، لخروجهم عن عالم الخيال والكيف والمثال، فأنهدمت عندهم السدود، واندرست لديهم الجهات والحدود، وانطوى لهم الشاهد في وجود المشهود. نعم هذه الصّفة نافعة للمحجوبين، بل هي سفينة نجاتهم لكونها نافية عن قلوبهم وجود التّكليف والتّشبيه، والجهات والتّحيز، والمكان والتّمييز. فالحق تعالى منزّه عن سائر صفات المحدثات"¹. فمن تحقّق في مقام الشهود، عنده صار الغيب المشهود يغمر عالم الحس، فاندرست جهات التقييد وحدود التمثيل، واختفى الكيف والمكان، فسقطت الحاجة إلى نفي المماثلة، لأن أصلها لم يخطر على القلب أصلاً. ومع ذلك لا يُهمل العلاويّ الدور العقدي لهذه الصفة، معتبراً إياها "سفينة النجاة" للمحجوبين، لأنها تحمي قلوبهم من التّكليف والتّشبيه، وتثبت أصل التنزيه. ويكشف هذا الجمع بين المقامين عن حسّ دقيق لدى الشيخ العلاويّ، يحترم مقامات الخطاب العقدي، ويبين في الوقت نفسه أن مقام العرفان يرتقي بالعبد من نفي التشبيه إلى فناء التصور فيه أصلاً، حيث لا يبقى للغير تعلق أو تمثّل.

يؤكد الشيخ العلاويّ على: "أنه يجب له تعالى المخالفة في ذاته تعالى وفي صفاته وفي أفعاله، فذاته تعالى لا تُشبه ذوات الحوادث، وصفاته ليست كصفاته، وأفعاله تعالى ليست كأفعال الحوادث"². وضدّها المماثلة في الذات والصفات والأفعال، والدليل عليها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]. ويوسع الشيخ العلاويّ نطاق المخالفة ليشمل ليس فقط الذات، بل الصفات والأفعال، مما يعني أن الحقّ متعالٍ عن أي قيد يجعله في دائرة التشبيه. وهذا الفهم ينسجم مع شهود العارف، وهذا المعنى يتأكد بقوله: "أن ماهيته تعالى هي على خلاف ما يتصوره الفكر، لأنّ الفكر مخلوق لا يتخيل إلاّ مخلوقاً مثله كيفما تخيلته، والحق من وراء ذلك بمعنى: أنّه ليس له أدنى شبه بالمصنوعات"³؛ مما يرسخ

1 – العلاويّ، المنح القدوسية، ص 50-51.

2 – محمد بن الهاشمي التلمساني، مفتاح الجنة، ص 216.

3 – العلاويّ، المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، ص 16.

استحالة إدراك ذاته بالعقل المخلوق، إذ لا يتصور الفكر إلا ما يشابهه، بينما الحقّ تعالى منزّه عن كلّ قياس وتشبيه.

يقرّ العلاويّ على أنه "لا ينجو من ربة التّكليف والتّشبيه إلاّ من صاحب العارفين، وسلك مسلك الموحّدين، وكيف ينجو من التّقييد والحقّ عنده بعيد؟ أم كيف ينجو من الحدود والكون في نظره موجود؟"¹. يفيد هذا القول أنّ التحرر من التّكليف والتّشبيه لا يتحقّق إلاّ في سياق السلوك العرفاني، حيث لا يُدرك الحقّ إدراكاً شهودياً إلاّ لمن تجاوز قيود العقل والخيال، وارتقى من التعلّق بالأكوان إلى شهود الواحد الديّان. فالتنزيه عند العارفين هو مقام يتحقّق بالفناء عن إدراك الوجود الذاتي، والدوام في شهود الحقّ وحده. يقول العلاويّ: "إنّ لم تفن -يا أخي- عن الوجود في شهود المعبود، وتلتمس الرّفيق قبل الطّريق فقد هويت هاوية لا نجا لك بعدها إلاّ إذا تداركك لطف الله (...). ولا ينفك التّزيه باللّسان، والتّشبيه بالجنان، فإن كنت محجوباً عن أمره فإنك تشبّهه في التنزيه لعدم معرفتك بحقه، وإن كنت عارف به فإنك تنزّهه في التّشبيه لاضمحلال وجودك في وجوده"².

وحاصل الأمر عند العلاويّ أنّ تشبيه القوم أحسن من تنزيه العوام، وعليه فعلى المحجوب أن ينزه الله عمّا لا يليق به، ولا يتكلم فيما لا يدره، ويجدّ في طلب من ينهض به من وجود نفسه إلى شهود ربّه، حتى يجد التشبيه والتّكليف منفيين من قبل أن ينفيهما، وفانين من قبل أن يُفنيهما³. فالمطلوب ليس مجرد التنزيه العقلي، بل سلوك الطّريق حتى تنعدم المسافة بين العبد وربّه، حيث يتحقّق التنزيه الحقيقي في مقام الفناء.

دليل مخالفته تعالى للحوادث:

لا يخفى عن العاقل عند العلاويّ من أنّ الصّانع يباين صنعته في ذاته وصفاته من كلّ الوجوه، وليس في الصّنع إلاّ ما يدلّ على الصّانع لها، وتشبّه الصّنع بالصّانع لا يتصوّر به الحادث فضلاً عن القديم⁴. فالله تعالى لا تدرك حقيقته من خلال المخلوقات، إذ إنّ المعارف المستقاة من الأكوان تبقى حبيسة التّقييد وعرضة للتّشبيه. أما العارفون وقد ذاقوا مقام التوحيد، فلا يشهدون إلاّ المخالفة المطلقة،

1 - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج3، ص 58.

2 - العلاويّ، المنح القدوسية، ص 51.

3 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4 - العلاويّ، المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، ص 32.

حيث يغيب عن وعيهم كل وجود سوى الواحد الحق؛ فلا يبقى في شهودهم أثر لمخلوق، لا من جهة الذات، ولا الصفات، ولا الأفعال. وتلك هي جوهر الوجدانية في التجربة العرفانية: فناء تام عن كل ما سواه، وثبوت مطلق للحق وحده. كما يقول العلاوي: "الوجدانية في الذات والصفات والأفعال: هي عبارة عن نفي التعدد في الذات والصفات، بمعنى أنه لا تعدد في ذاته، ولا تركيب في صفاته، ولا شريك له في أفعاله"¹. "لأن الصفات لا تقوم بنفسها حتى تستقل بوجودها أو تنفصل عن موصوفها الذي هو الذات. أما الوجدانية في الفعل فهي ألا يكون لأحد فعل مع الله"². يعكس قول الشيخ العلاوي مضمونا عرفانيا يقوم على التوحيد الوجودي الفاعل؛ فالوجدانية في نظره تعني نفي التعدد عن الذات الإلهية، وتأکید أن الصفات ليست زائدة عليها، بل هي عينها. أما على مستوى الأفعال، فتتجلى الوجدانية في أعلى مراتب التحقق، حين يشهد العارف أن كل حركة وسكون، وكل سبب ومسبب، إنما هو مظهر لفعل الله المطلق، فلا يبقى في حضرته سوى شهود الحق وحده. وهذا هو لبّ التوحيد الذوقي في التجربة العرفانية.

إن مسألة التوحيد في الأفعال من القضايا التي شغلت أهل التصوف، حيث اختلفت نظرهم إليها بحسب مراتبهم في السير والسلوك، وحاصل الأمر عند العلاوي أن القوم انقسموا على ثلاثة أقسام: القسم الأول: يرى أن لا فاعل في الوجود إلا الله، ويشهد وحدانية الفعل الإلهي من خلال التجربة الروحية، دون تحقيق تام في المعاني العقدية أو في ضوابط التمييز بين الفعل الإلهي ومراتب السبب والمسبب. وهؤلاء يُعدّون في عرف أهل الطريق بمثابة المبتدئين أو صبيان السلوك بالنسبة إلى مراتب التحقق الأعلى³. هذا المستوى في التلقي العرفاني يعبر عن بدايات الكشف، حيث يغلب الوجدان على البرهان، ويغيب التمييز الدقيق بين فعل الله المطلق وبين مجرى الأسباب في العالم. ومن هنا تبه العلاوي إلى ضرورة التحقق بمقامات المعرفة لتجاوز هذا الانبهار الابتدائي.

القسم الثاني: يتحقق بحقيقة الوجدانية في الصفات، وعندما يحصل له هذا الاطلاع على الوجدانية في الصفات يجد أن لا حي ولا عالم ولا مريد ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم إلا الله، ويراعي الصفات في سائر المكونات، من طريق العيان لا من طريق البرهان، لأننا إذا تحققنا أن لا فاعل إلا الله

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص 42.

2 - العلاوي، المنح القدوسية، ص52.

3 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 60.

فلا يمكننا أن نثبت هاته الصفات السنّية لما سواه¹. هذا المقام أرفع من مقام المبتدئين؛ لأنه يتجاوز الإيمان بوحداية الفعل إلى شهود تجليات الصفات الإلهية في كافة الموجودات، دون الوقوع في إثبات استقلال هذه الصفات في الخلق، ما يعبر عن عمق في الرؤية العرفانية يقارب مقامات توحيد الصفات. القسم الثالث: هم الذين تحقّقوا بحقائق الوحدانية في الذات فحجّبوا عمّا سوى ذلك من المكونات، وذلك أنّه لما كُشف لهم عن عظمة الذات لم يجدوا هنالك فسحة تظهر فيها المكونات، فقالوا: لا موجود في الحقيقة إلاّ الله حيث فقدوا ما سواه. فهؤلاء الدّائتون والعارفون الموحّدون، ومن سواهم محبوبون وغافلون لم يذوقوا طعم التوحيد ولا استنشقوا رائحة التفرّد². في هذا المقام الأعلى، يتحقّق العارف بوحداية الذات الإلهية، حتى يغيب عن إدراك كل ما سواها، إذ يستغرق في شهود الذات فيغلق عليه باب الالتفات إلى المكونات، ويجزم أنه لا وجود حقيقي إلاّ لله تعالى، فتنمحي الكثرة من قلبه شهودا لا حكما. وهؤلاء هم أهل التحقيق، الذين ذاقوا التوحيد الحقيقي وتحقّقوا بالتفرّد، ومن دونهم محبوبون لم يدركوا سوى القشور. هذا المقام يعبر عن فناء الدّكر في المذكور، وهو الفناء في الذات، أنّ مراتب التوحيد عند العارفين، لا يناله إلا من تجاوز التفرقة بين الصفات والمفعولات، وانمحي لديه حسّ الوجود إلا من الحقيقة الواحدة وهي الله تعالى.

يتّضح من التقسيم العرفاني لمقامات التوحيد عند الشيخ العلاوي أنّ التجربة الذوقية العميقة للعارف ليست مجرد تعبير عن مراتب روحية، بل تحمل بعدا كلاميا أصيلا يؤكد مبدأ "مخالفة الله تعالى للحوادث" الذي هو من ركائز علم التوحيد. إذ يظهر التدرج من شهود وحدة الأفعال إلى الصفات ثم إلى الدّات، كيف يبطل العارف، بنظر الشهود، أي اشتراك بين الخالق والمخلوق في صفة أو فعل أو وجود. وبذلك يلتقي الذوق الصوفي مع البرهان العقلي الكلامي في التأكيد على تنزيه الحق سبحانه عن مشابهة الممكنات، ويقدم البرهان العرفاني مثلا تطبيقيا لمقولة المتكلمين: "لا يشبهه شيء"، بصورة ذوقية تكتمل عبر المقامات الثلاثة.

- القيام بالنفس: إذا كانت صفة القيام بالنفس من الصفات الذاتية التي اتّفق عليها المتكلمون في باب التوحيد، فإن العارف بالله لا يتوقف عند تقريرها العقلي، بل يتذوق مقتضياتها من خلال شهود تجليها في الوجود وانعكاسها في مراتب الغنى الإلهي، كما يتجلى ذلك في تصور الشيخ العلاوي

1 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2 - العلاوي، المنح القدوسية، ص 53.

لهذه الصفة. يقول: "وصف يمنع المتصف به أن يفتقر لشيء، وهو معنى الغنى المطلق"¹. يفسّر الشيخ العلاويّ القيام بالنفس بأنه الاستغناء المطلق عن كل ما سواه، فهو الغني بذاته لا يفتقر إلى محلّ أو معروض أو مخصص أو مُوجد، وهو غني شهودي يثبت ذاته بذاته، ويفني في حضرته كل تعلق بالغير. وهذا الفهم يجعل "القيام بالنفس" تجلياً جوهرياً للاكتفاء الذاتي الإلهي، في مقابل افتقار المربوبين إلى الأسباب والعلل. فالعارف إذا تحقق له هذا المعنى، استقرّ في قلبه شهود غنى الله تعالى وافتقار كل ما سواه إليه، وهي مرتبة تُعمّق معاني التوحيد وتطهّر القلب من كل شبهة شرك خفي عبر أبواب الأسباب. وإذا كان هذا الفهم يُرسّخ البعد التنزيهي للقيام بالنفس، فإن الشيخ العلاويّ يربط بينه وبين مسألة استقلال الفعل والتأثير الإلهي، بما يفني كل وساطة وجودية حقيقية لغير الله في التأثير. يقول: "وأنته تعالى غير عَرَضٍ يقوم بالجزم. إنّما هو ذات موصوفة بالصفات، وبموجب قيامه تعالى بنفسه وعدم افتقاره لغيره لزم أن يكون هو المؤثر بذاته في الأشياء، غير مفتقد للأسباب والوسائط، كالنار في الإحراق. ولنعتقد أنّ الأسباب لا تأثير لها في مسبباتها، إنّما التأثير يوجد عندها لا بها"². وهذا عمق عرفاني يرجع كل أثر إلى المؤثر الحق، ويلغي رؤية الفعل في المخلوق، وهو من مشاهد توحيد الأفعال. فالعارف الذي يشهد أن التأثير لا يكون بها بل عندها، يصل إلى مقام التمجيد المطلق للفاعل الحقيقي، ويفارق نظرة العوام الذين يتوقفون عند الظواهر والأسباب.

يفضي فهم العلاويّ لقيام الله بالنفس إلى تصور عرفاني يعيد ترتيب علاقة الله تعالى بالعالم؛ إذ ينكر استقلال الأسباب ويفصل جوهرياً بين الترتيب الظاهري للأحداث وبين الفاعلية الحقيقية. وبذلك يتجاوز الخلل الذي وقع فيه بعض المتكلمين بتثبيت السببية العادية، وبعض الفلاسفة بجعل العلة فاعلة بطبعها. أما عند العارف، فالعالم ليس سلسلة من العلاقات التلقائية، بل مرآة لفعل الله الدائم، تظهر فيها الأشياء وتتلاشى وفق مشيئته تعالى وحده.

دليل قيامه تعالى بنفسه:

ومن الأدلة التي استند إليها الشيخ العلاويّ في تقرير صفة القيام بالنفس، ما يورده من استدلال عرفانيّ قائم على الوحدةانية، يعكس نظريته إلى افتقار الممكنات وامتناع استمداد الأزل من الحوادث، حيث ثبتت له قبل التجلّي وبعده، لأنّ لازم الاحتياج يستلزم وجود المحتاج إليه. وعليه إن كان المحتاج

1 - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج2، ص 42.

2 - العلاويّ، المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، ص 17.

مستمرّ الوجود أزلا كان وجوده مناقضا للوحدانية، وهو غير معقول، وإن كان المحتاج إليه حادث الوجود فلا معنى حينئذ للاحتياج إليه، لأنّ مُحدثه أولا قادر على أن يستبدله بما هو أشرف منه، فضلا عن أن يحتاج إليه¹، قال عزّ وجلّ: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٦﴾ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿١٧﴾﴾ [فاطر: 16-17]. وهذا برهان عرفانيّ على استقلال الذات الإلهية المطلق، قائم على دفع توهم الاحتياج من كل وجه، ومسنود إلى النص القرآني الذي ينفي توقف الفعل الإلهي على خلق معين فيؤكّد أن الغنى ذاتي، والفعل حرّ، والتعلّق ملك لله وحده.

3 - صفات المعاني:

تعدّ مسألة العلاقة بين الذات الإلهية والصفات من القضايا العقدية الرئيسية التي حظيت بعناية خاصة في الفكرين الكلامي والعرفاني، حيث لم يقتصر البحث فيها على إثبات وجود الصفات أو تحليل ماهيتها فقط، بل تجاوز ذلك إلى استجلاء مراتب إدراكها وحدود الإشارة إليها في شهود السالكين. فقد تناول العارفون هذه العلاقة من زاوية ذوقية أعمق، مبرزين أن الصفات تعدّ "نسبا ونعوتا تعرف بها الذات"، يراد منها الدلالة على الكمال الإلهي.

في هذا السياق يقرر الشيخ العلاويّ أن الصفات الإلهية، وإن كانت من لوازم التعرّف إلى الذات، فقد تتحول بالنسبة للعارف إلى حجاب معرفي إذا لم تفهم بميزان التحقيق، حيث تصبح كثرة الصفات مانعة من شهود الوحدة الذاتية المطلقة. ويعبر عن ذلك بقوله: "الحياة: حجاب الحيّ، والعلم: حجاب العالم²..."، أي أن كل صفة رغم إحالتها إلى الكمال الإلهي فإن اكتمال ظهورها في ذهن العبد قد يحجب عن إدراك الحقيقة المطلقة المجردة من جميع القيود والتعيينات.

كما يؤكّد الشيخ العلاويّ على أن صفات المعاني حجاب عن الصّفات المعنويّة، فمن وقف مع الأفعال احتجب عن شهود الصّفات، ومن وقف مع شهود الصّفات احتجب عن شهود الدّات، ومن عرف الدّات لم ير سواها في سائر الدّوات، ويقول ما احتجبت الذات إلاّ بالدّات³. يرسم الشيخ العلاويّ مسارا عرفانيا دقيقا في مدارج الشهود، حيث يعدّ التعلّق بالأفعال حجابا يحجب الصفات، والوقوف عند الصفات حجابا عن إدراك الذات. فلا يتحقق العارف بالحقيقة إلاّ بتجاوز هذه الحجب،

1 - العلاويّ، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ط3، المطبعة العلوية، مستغانم، 1991م، ص12.

2 - العلاويّ، المنح القدوسية، ص53.

3 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

حتى لا يشهد في الوجود إلا الذات الإلهية. واحتجاب الذات بنفسها كما يشير العلاوي إنما هو من شدة ظهورها، إذ يفضي كمال التجلي إلى خفاء، فتتعلق العقول بالمظاهر دون أن تبلغ إدراك الحقيقة المطلقة.

بعد أن بيّن الشيخ العلاوي أن الصفات حجاب يمنع شهود الذات لمن وقف عندها، يوضح هنا أن هذه الصفات نفسها محتجبة عن الأبصار، لا لغيابها بل لشدة ظهورها وتعلقها بالمظاهر، مما يجعلها تغلت من الإدراك الحسي المباشر. يقول: "إن الصفات احتجبت عن الأبصار كما احتجبت الذات، فالقدرة" احتجبت بالمظاهر، و"الإرادة" احتجبت بالخواطر، و"الكلام" احتجبت بتنوع دلالاته مع الحروف والأصوات، و"الحياة" احتجبت بعدم مفارقتها للذات، و"السمع والبصر" احتجبا من شدة ظهورهما في المكونات، و"العلم" احتجبت لشدة إحاطته وشموله بالمعلومات"¹. هذا الطرح للعلاوي يندرج تحت مبدأ "شدة الظهور سبب الخفاء"، حيث لا يغيب الحق عن العالم، بل يغيب العالم عن شهوده، فلا يدرك إلا بالكشف والتجرد من قيود الحس والفكر.

وإذا كانت الصفات الإلهية قد احتجبت عن الإدراك لشدة ظهورها، فإن الفعل الإلهي لا ينفصل بدوره عن الذات، بل هو منها وبها، قبل أن يتجلى في عالم الشهود. فالموجودات، قبل أن تبرز في الوجود العيني، تكون منحصرة انحصارا تاما في العلم الإلهي، لا تفارق دائرة الأحدية. وفي هذا الإطار يقول العلاوي: "إن الفعل مع فاعله كالشيء الواحد قبل بروزه أي: من صاحبه، وأما بعده فيكون وصفا له. وعلى كل فهو من تمام معناه: جاءت الأشياء من حضرة العلم، والعلم متّصف بالقدم، ومن العجب أن يسمى هذا المقام ب"العدم"، فانحصار الأشياء في سابق العلم يشعر به كل من له أدنى فهم، وهو اليوم الأوّل من أيام الله الستّة التي خلقت فيها السّموات والأرض، فكانت الأشياء من حيث هي منحصرة في العلم القديم انحصارا كليًا"². يُجلي الشيخ العلاوي في هذا القول مضمونا عرفانيا جوهريا يقوم على وحدة الفعل بالفاعل في المرتبة الإلهية، حيث تنحصر الموجودات، قبل ظهورها، في العلم الإلهي الأزلي دون تمايز أو انفصال. فالعلم عنده ليس مجرد صفة من صفات الله تعالى، بل حضرة شاملة تحتضن الكائنات قبل تجليها. وتشير عبارته عن "اليوم الأوّل" إلى هذا المقام السابق للتعين، حيث الوجود ليس له استقلال، بل هو تجلّ لما كان مستورا في الغيب الإلهي.

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 62.

2 - العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 20.

بعد أن شرح الشيخ العلاوي أن الموجودات كانت منحصرة في العلم الإلهي قبل ظهورها، انتقل إلى توضيح كيفية خروجها من الغيب إلى الشهود، وذلك عبر مراتب تجليات الصفات الإلهية، يقول: "وأما تخصيص الإرادة لها فهو عبارة عن اليوم الثاني، فلا شك أنّها منحصرة في مراد الله - ما شاء الله كان - ثمّ تعلّقت بها صفة الكلام بعد الإرادة: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]، وهو بمنزلة اليوم الثالث، ثمّ تلتفتها القدرة عن كلمة ﴿كُنْ﴾ وهو دخولها في اليوم الرابع من أيام الله فما أبرزته القدرة برز، وما لا فلا. ثمّ تعلّق بها السمع والبصر عند تمام إيجادها لأنّهما لا يتعلقان بالمفقود، وهما بمنزلة اليومين: الخامس والسادس، فصارت الأشياء منحصرة فيهما انحصاراً كاشفياً، ثمّ قال لها وللأرض: ﴿أَتْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصّلت: 11]¹. يبسط الشيخ العلاوي في هذا القول فهما عرفانيا للإبداع الإلهي، حيث يرى أن الوجود ليس خلقاً آنياً، بل تجلّ متدرج للصفات الإلهية وفق نظام محكم. تبدأ المراتب بالإرادة التي تميز الأشياء في المشيئة الإلهية، تليها القدرة التي تخرجها إلى حيز الوجود، ثم الصفات الأخرى التي تُتمّ كمال التحقق. وإشارته إلى "أيام الله" ترمز إلى أن الخلق ليس فعلاً زمنياً محضاً، بل مساراً كاشفياً يتماشى مع قابلية الموجودات للفيض الإلهي، ما يجعل الوجود مرآة لمقتضيات الأسماء والصفات، ويؤكد وحدة الفعل الإلهي.

بيّن الشيخ العلاوي كيفية تتابع الصفات الإلهية في تعلقها بالموجودات، ثمّ انتقل إلى توضيح العلاقة بين هذه الصفات وما سمّاه القرآن الكريم بـ "أيام الله"، حيث يقول: "ثمّ إن إطلاق "اليوم" على "الصفة" وارد في كلام الله، ومنها قوله تعالى ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيِّمِ اللَّهِ﴾ [إبراهيم: 5] أي بصفات الله، على ما قاله بعض المفسرين من أهل الله (من باب الإشارة). ولا يخفى ما في ذكر "اليوم" من التوراة، فإنّه يحتمل كلا المعنيين، إلّا أن المعنى البعيد أهم من القريب وأنسب لهذا المقام لأنّه ورد فيما قبل خلق اليوم الذي هو برهة من الزمان الناشئ عن دورة الفلك، فلهذا أضيف إلى الله ولم يضاف إلى الدنيا"². يرى الشيخ العلاوي أن الصفات الإلهية تنتزل على الوجود بتدرج وتتابع، فتظهر آثارها في كل موجود بحسب ما يناسب استعداده وقابليته. ويعبّر عن هذه التجليات بمصطلح "أيام الله"، موضحاً

1 - العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 21.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 5، ص 537.

أنها ليست أزمانا حسية، بل أطوار وجودية تشهد فيها الخليقة تجليات الصفات الربانية. و"اليوم" في هذا السياق يدل على مرتبة من مراتب الفعل الإلهي، وهو مفهوم يتجاوز المعنى الزماني المتعارف عليه، لأنه يتعلق بتجلٍ سابق لنشأة الزمن الفلكي، ولهذا نسب إلى الله تعالى لا إلى الدنيا، ليدل على حضوره المطلق في كل حال ومظهر.

وفي سياق تعليقه على مراتب الصفات الإلهية وطبيعة تجليها في الوجود، يقسم الشيخ العلاوي الصفات إلى ثلاث مجموعات، لكل منها عالم يناسبها من حيث مظهر التجلي. فيقول: "ثم اعلم أنّ هذه الصفات تنقسم إلى ثلاثة أقسام لكلّ قسم عالم يخصّه: فالسمع والبصر والكلام: عالمها عالم النَّاسوت، والقدرة والإرادة والعلم: عالمها الملكوت، والحياة: عالمها الجبروت، وكلّها لا تنفصل عن الذات لإحاطتها وتنزّهها عن الجهات"¹. إن صفات السمع والبصر والكلام تظهر في عالم الناسوت، لأنها أقرب إلى الإدراكات الحسية؛ بينما صفات القدرة والإرادة والعلم يرتبط عالمها بالملكوت، لكونها أرقى وأدق في الحضور؛ أمّا صفة الحياة، فهي تختص بعالم الجبروت، لعلوها وكونها مبدأ لكل الصفات الأخرى. وهذا التقسيم يعكس بنية وجودية مراتبية يفهم من خلالها تدرج الصفات وتداخلها مع العوالم الثلاثة، دون أن تنفصل عن الذات، لأنها محيطية بكل شيء ومنزّهة عن التقييد بالمكان أو الجهة.

ثم ينتقل الشيخ العلاوي إلى بيان كيفية تعلق هذه الصفات بالمكونات: فيقول: "ثمّ إن تعلق الصفات بالمكونات، على مصطلح أهل الله كناية عن ظهورها بنفسها، لأنّ الوجود منحصر في الصفات انحصار الحصر في الحلقاء، فهكذا الموجودات منحصرة في الصفات ولا عكس"². فيرى أن هذا التعلق ليس من باب الانفصال بين الصفة والذات، بل هو ظهور الصفة في صورة المخلوق، باعتبار أن الوجود المتعيّن في الكون ما هو إلا مرآة لظهور الصفات الإلهية. ولهذا يقرر أن الموجودات منحصرة في هذه الصفات: فالصفات أصل والمكونات ظلّ لها، لا أنها مستقلة عنها أو سابقة عليها، تماما كما ينحصر الحصر ضمن خيوط الحلفاء التي تكوّنه.

يشير التقسيم الثلاثي للصفات عند الشيخ العلاوي إلى بنية تصاعدية في الوعي الصوفي، ينتقل فيها العارف من شهود الصفات الحسية في عالم الناسوت، إلى الصفات الملكوتية المرتبطة بالمعنى والقدرة، ثم إلى شهود الحياة الذاتية في عالم الجبروت، باعتبارها أصل الوجود ومصدر كل تجلٍ. وهذا التدرج يعبر

1 - العلاوي، المنح القدوسية، ص 54.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عن صعود روعي من الكثرة إلى الوحدة، ومن الظاهر إلى حضرة الذات، بما يعكس مركزية "الحضور الوجودي" في التجربة العرفانية.

يواصل الشيخ العلاويّ توضيح العلاقة بين الصفات الإلهية والوجود، ويخص الحديث عن صفة الحياة، يقول: "والمعنى: هو أن نعتبر ما ذكرناه من انحصار سائر الموجودات في الصفات الأزليّة، ونتيقن أن لا وجود لها في الخارج عن الصفات السّتّة. ولما كانت الحياة لا تتعلّق بالممكنات انفردت السّتّة السابقة دونها. نعم أخذت حظّها من الاستواء عند قوله ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: 54]¹. يؤكد العلاويّ أن صفة الحياة تختلف عن باقي الصفات بارتباطها المباشر بالذات الإلهية الأحادية، حيث تتجلى في استواء الله تعالى، وهي أصل ظهور الصفات ومنبع فاعليتها، فلا إدراك ولا تأثير بدونها. يعكس هذا التركيز رؤية عرفانية توحيدية ترى أن كل تجليات الوجود تعود إلى هذه الصفات الإلهية، في تناغم تام بين الظاهر والباطن.

بعد استعراض مراتب الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية، يصل الحديث إلى ذروته، حيث تتجلى الوحدة الشاملة التي تجمع بين الذات والصفات والأفعال، في تداخل محكم. وفي هذا السياق يجتم الشيخ العلاويّ حديثه بالتأكيد على مآل الوجود إلى وحدانية الله المطلقة، يقول: "وعليه لو فتشت ما في الوجود لن تجد زائدا الإله في الذات والصفات والأفعال. والفعل هو الفاعل كالشيء الواحد قبل بروزه، وبعد بروزه لا يظهر بنفسه إلاّ إذا أظهر وظهر فيه، لأن الأشياء في ذواتها العدم"². حيث يؤكد في هذا القول على أن الصفات والأفعال ليست كيانات مستقلة عن الذات الإلهية، بل هي نسب اعتبارية لحقيقة واحدة؛ فالوجود بأسره ليس سوى امتداد للحضور الإلهي، إذ لا يمكن للفعل أن ينفصل عن فاعله، ولا للصفات أن تقوم بذاتها دون الذات المتصفة بها. وهذا التصور العرفاني يعكس شهود الحقّ في كلّ شيء.

4- الصفات المعنوية:

يذهب الشيخ العلاويّ إلى أن الصفات المعنوية ليست ذواتا مستقلة، بل هي مستفادة من صفات المعاني، وهذا الطرح ينسجم مع الاتجاه الكلامي الذي يرى أن الصفات المعنوية مستفادة من صفات المعاني. يقول العلاويّ: "وأما الصفات المعنوية فسمّيت بذلك لأنّها مستفادة من المعاني فهي راجعة

1 - العلاويّ، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص 22.

2 - العلاويّ، المنح القدوسية، ص 54.

إليها، أي: ليس لها وجود في الخارج عن صفات المعاني، إنما هي عبارة عن قيام صفات المعاني بموصوفها، فبعدما تثبت القدرة لله تقول: هو قادر (...). وهكذا¹. بعد بيان أن الصفات المعنوية ليست مستقلة عن صفات المعاني، بل هي دلالات على قيام هذه الصفات بالذات الإلهية، يذهب الشيخ العلاوي إلى توضيح عدم تعيّن ذكر الصفات المعنوية وجوبا، طالما أن صفات المعاني مثبتة. ويرى أن الاختصار على ذكر صفات المعاني كاف في الدلالة على الصفات المعنوية بالضرورة، يقول: "الصفات المعنوية مستفادة من صفات المعاني لا غير، فلا يتعيّن ذكرها وجوبا. فالمقتصر على صفات المعاني كأنه يقول: نسبة المعنوية له معلومة بالضرورة، بخلاف من اقتصر على المعنوية بدون ما يذكر صفات المعاني كالمعتزلة، فإنهم قالوا بنفي المعاني"². يوضح الشيخ العلاوي أن الصفات المعنوية ليست مستقلة، ولا يشترط ذكرها على جهة الانفصال، طالما ثبتت صفات المعاني؛ لأن ثبوت المعنى (كالقدرة) يستلزم بالضرورة وصف الذات به (القادر). فالصفات المعنوية، في نظره مسبقة وجودا واعتبارا بصفاتها الأصلية، ولا حاجة لذكرها وجوبا، ولذا فإن الاكتفاء بصفات المعاني يتضمّن المعنوية ضمنا. وبنه الشيخ العلاوي هنا إلى خلل موقف المعتزلة الذين أثبتوا الصفات المعنوية دون الاعتراف بصفات المعاني، مما جعله يعدّ ذلك ضرباً من النفي غير المباشر للصفات الحقيقية.

تُظهر رؤية الشيخ العلاوي في مسألة الصفات تداخلا بين المنهج العرفاني والتفكير الكلامي، حيث يوافق في الأصل على ما قرره المتكلمون من كون الصفات المعنوية تابعة لصفات المعاني، لكنه يُضفي على المسألة بعدا شهوديا، يرى فيه أن هذه الصفات لا تدرك على وجهها إلا عبر التجرد عن التعدد الذهني والتعلق بالاصطلاح، فحضور المعنى أسبق من توصيفه اللفظي. ومن ثمّ فإن الاختصار على صفات المعاني عند العارف نابع من رؤية ذوقية، تغني عن التفصيل الكلامي لا رفضا له، بل تجاوزا له في مقام الكشف، حيث يكون إدراك الكامل في الجمع بين الإثبات والتنزيه دون افتعال فصل بين الاسم والمعنى أو بين الصفة وتجليها.

يعالج الشيخ العلاوي مسألة الصفات الواجبة لله تعالى بروح عرفانية تتخطى الحدود المنهجية التي اعتادها علم الكلام؛ فهو لا يتناول الصفات كمفاهيم منفصلة عن الذات أو إضافات متكررة فيها، بل يرى أنها أوصاف قائمة بحقيقة الذات الإلهية ومرتبطة بها ارتباطا لا يحتمل التعدد في أصل المعنى. في

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص 44.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص 136.

تصوّر الشيخ العلاويّ، تعدّ الصفات منافذ لحضور الوجود الإلهي وأبواباً لتذوّق تجلياته في الوعي الصوفيّ، بحيث يتحول البحث في الصفات من نطاق البرهان العقلي الخالص إلى أفق الذوق والشهود الروحي. وبدلاً من التركيز على التفريق الذهني بين الصفات وأعيانها، يوجه العارف جهده إلى إدراك تداخل الصفات وامتزاجها في مرتبة المعاينة القلبية، بحيث تتلاشى الكثرة الاصطلاحية التي يناقشها المتكلمون لصالح تجربة روحية تؤكد وحدة المرجع في الذات الإلهية من غير أن تنفي تميز الأوصاف في الدلالة والمعنى.

يظهر هذا المسلك خصوصيته في الجمع بين التحليل العقلي وحضور الذوق، إذ لا يلغى دور البرهان أو يفصل عن أساسه، بل يجعل وسيلة للانتقال من المعرفة التصورية إلى إدراك يتحقق عبر التلقي الذوقي والتفاعل الوجداني مع الصفات. وبذلك يفتح للعلاويّ أفق التّحقق الذي تأسست عليه الرؤية الصوفية، حيث تصير الصفات معالم معرفة توحيدية تقوم على الحضور والتذوق لا على التفريق الذهني أو الجدل النظري فقط.

المطلب الثاني: الصفات بين الإمكان والاستحالة في عرفان الشيخ العلاويّ

تُشكّل الصفات الإلهية محورا رئيسيا في علم التوحيد، وقد تنوّعت مناهج تناولها بين مدارس الكلام والدرس العرفاني. فعلى مستوى علم الكلام، تُبنى دراسة الصفات على أسس مستمدة من الأدلة النقلية ثم يستنار بالعقل لترسيخ معايير الإثبات والتنزيه. أما في المدرسة العرفانية لدى الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ، فلا تنفصل معالجة الصفات عن مرجعية النص الشرعية، لكنها تتكامل مع الفهم الذوقي بما يمنح المعنى أفقا أوسع من التناول الذهني المجرد. وفي هذا السياق يفتح الشيخ العلاويّ على رؤية تجمع بين الضبط النصّي، والاستدلال العقلي، والتذوق الروحي، فيجعل من البحث في الإمكان والاستحالة للصفات مسارا يتدرج من مراعاة الضوابط الشرعية والعقلية إلى إدراك سرّيات الصفات عبر تجربة الإيمان الحيّ. وهكذا يصبح الحديث عن الصفات الإلهية عنده دعوة إلى ترقية الفهم من مستوى المفهوم إلى مقام التحقق، مع الالتزام التام بما أقرته الشريعة من أصول العقيدة الإسلامية. وعلى هذا الأساس تنبثق أسئلة مركزية لا يمكن تجاوزها: كيف يُجدّد العلاويّ ما يثبت لله تعالى من الصفات وما يجب نفيه عنه؟ وهل يظل هذا التحديد منسجماً مع المقاييس التي قررها علم الكلام؟ ثمّ ما الأفق التأويلي الذي تفتحه هذه المقاربة في طريق التوحيد العرفاني الذي يتجاوز ظاهر المفاهيم نحو حقيقة الدّات الواحدة؟

1-الصفات الجائزة والممكنة في حقّ الله تعالى عند الشيخ العلاوي:

يثير التصوف إشكالات دقيقة تتعلق بما يجوز نسبته إلى الذات الإلهية من صفات لا تندرج بالضرورة تحت حدّي الوجوب أو الاستحالة، بل تقع في دائرة الإمكان والجواز. وهذه الصفات، وإن لم يُثبتها العقل الكلامي ضمن شروطه الصارمة، تظلّ قابلة للتأويل عند العارف الذي ينظر إليها من زاوية الذوق والمقام، دون أن يخلّ ذلك بمقام التنزيه أو يعارض مبدأ التقديس. فهل يمكن لمقام الشهود أن يمنح شرعية عرفانية لتلك الصفات الإمكانية؟ وكيف عاج الشيخ العلاويّ هذه المسألة ضمن رؤيته التوحيدية التي ترى في كلّ تجلٍّ للذات مظهرًا للفهم ومجالًا للتأويل الروحي؟

تناول المتكلمون هذه المسألة في سياق تقرير حرية الفعل الإلهي، مؤكدين أنّه "لا يجب على الله شيء ولا يستحيل عليه شيء، إلّا ما أوجبه على نفسه". لكن عندما تنتقل إلى التصور العرفاني، نجد أن الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ يقدم لهذه المسألة بعداً أكثر عمقا، حيث لا يتناول الجواز فقط من حيث إطلاق الفعل الإلهي، بل يربطه كذلك بحقيقة الوجود وعلاقته بالله تعالى مما يضيف على الطرح الكلامي بعداً عرفانياً خاصاً.

يقرر الشيخ العلاويّ رؤيته حول الصفات الجائزة في حقّ الله تعالى، ومن ذلك قوله: "والمعنى ليس بشيء في الوجود يجب فعله عليه تعالى أو يستحيل كيفما كان الشيء، إلّا ما أوجبه الله تعالى على نفسه. وبعدها يعتقد المكلف أن كلّ ممكن جائز في حقّ الله تعالى فعله أو تركه، وهو المعبر عنه بـ"جواز الفعل والترك"، يعتقد أنّه لا غرض له في ذلك الشيء، إنّما فعله لحكمة يعلمها الله لا غير. وكذلك يعتقد أن لا شيء من أجزاء العالم القديم، وإلّا لكان مستغنيا عن الله في الإيجاد. وكذلك يعتقد أن لا شيء في الوجود بطبعه أو قوّته، بل ولا بقوّة وضعها الله فيه، إنّما يؤثّر بتأثير الله لا غير"¹. تتجلى الرؤية العرفانية للشيخ العلاويّ في هذا القول من خلال نفيه لأي فاعلية ذاتية للموجودات؛ إذ يرجع كل أثر إلى المشيئة الإلهية وحدها، نافيا عن الأسباب أي استقلال في التأثير. وهو ما يعكس فهما دقيقا لقانون الفعل الإلهي، حيث تُدرّك الكائنات كمجاري لتجليات القدرة الربانية، لا كمصادر فاعلة بذاتها.

بعدها أثبت الشيخ العلاويّ أن التأثير في الوجود منحصر في الله تعالى وحده، ينفي أن تكون أفعاله ناتجة عن إلزام أو ضرورة، بل يؤكد صدورها عن إرادة مطلقة لا تقيدها حتميات عقلية ولا علل سببية. فالفعل الإلهي، في نظره تعبير عن مشيئة متعالية لا تُسأل، وتجلياتها هي التي تُقيم الوجود وتمنحه

1 - العلاوي، مبادئ التأيد في بعض ما يحتاج إليه المرید، ص 38-39.

معناه. يقول الشيخ العلاوي: "الجائز هو عبارة عن الفعل والتّرك في حقّه تعالى، بمعنى أنّه لا يجب عليه شيء من ذلك ولا يستحل. فالخلق والرّزق والإحياء والإماتة والثّواب والعقاب بالإضافة لجانب الحقّ سواء، لقوله تعالى ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23]¹.

يرى الشيخ العلاوي أن الممكنات، أي كلّ ما سوى الله تعالى، يجوز في حقّه تعالى إيجادها أو تركها في العدم، لكن هذا الجواز ليس مجرد اختيار بين الإيجاد والعدم، بل يرتبط بحقيقة الوجود ذاته. فالله تعالى هو الوجود الأصلي المطلق، ولا يمكن أن يكون معه وجود مستقل بذاته، إذ لا يتحيز ولا يتعدد، يقول العلاوي: "إن الممكنات من حيث هي وذلك كلّ ما سوى الله في الجملة، يجوز في حقّ الله فعلها، أي: طرؤ الإيجاد عليها، لكن مع تركها في العدم بحيث لا يظهرها للوجود لعدم تحيّر الوجود الأصلي. فلا يمكن أن يكون مع ذلك الوجود وجود"². ويتجلى هنا العمق العرفاني في تصور العلاوي، إذ لا يفهم الخلق كوجود مستقل، بل كتجلٍ صرف للوجود الإلهي. وبهذا يكتمل عنده تصور الصفات الجائزة، حيث يُنظر إلى الفعل الإلهي كتحقّق لإرادة مطلقة لا تقيدتها ضرورة ولا حتمية، تأكيدا لانفراد الحق بالوجود والتأثير دون شريك أو واسطة ذاتية.

تظهر معالجة الشيخ العلاوي للصفات الجائزة في حق الله تعالى جمعا متوازنا بين تقريرات علم الكلام وروحانية التجربة الصوفية؛ إذ يؤكد أن الفعل الإلهي صادر عن إرادة حرّة مطلقة، لا يجدها سبب ولا يلزمها موجب، مع ردّ التأثير إلى الله تعالى وحده وإبطال استقلال الأسباب. وهذا الفهم لا يعكس فقط تنزيها للمشيئة الإلهية، بل يكرّس في الوقت ذاته تصورا عرفانيا للوجود، يرجع فيه كلّ ما سوى الله تعالى إلى طور الإمكان، ويجعل الخلق مظهرا لفيض الحق لا كيانا مستقلا، فتتكشف بذلك معاني الجواز الإلهي كتعبير عن سيادة مطلقة للوجود الرباني، لا يُقيدتها زمن ولا يتناهى عند ظاهر السبب.

2- الصفات المستحيلة على الله تعالى في تصور الشيخ العلاوي:

تعدّ الصفات المستحيلة على الله تعالى من ركائز التنزيه العقدي، إذ يستبعد في حقه كلّ ما يناقض الكمال الذاتي كالعجز والحدوث والافتقار. غير أن الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، ضمن رؤيته العرفانية، يعيد قراءة هذا الأصل من زاوية تأويلية، منطلقا من قاعدة أن ما يستحيل في حقّ الحقّ، يتعيّن

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص 144.

2 - المصدر نفسه، ج 3، ص 70.

وجوده في حقّ الخلق، فيكشف بذلك عن تلازم بين كمال الذات الإلهية ونقص الممكنات، لا على سبيل المقارنة، بل على سبيل التجلي والتمايز الوجودي.

ويؤكد ذلك بقوله: "أن كل ما يستحيل في حق الله فهو واجب في حق غيره، و"الغير" عند القوم: هو العالم من عرشه إلى فرشته، أي: كل ما تنفس من كلمة "كن" فهو غير. والغير يجب في حقه: العدم والحدوث (...).، فينبغي لك أن تتحقق وصفك، وتنظر بعين قلبك لابتداء وجودك حالة بروزه من العدم. فإذا تحققت وصفك بمدك بأوصافه"¹. يؤسس الشيخ العلاوي في هذا القول لمبدأ التحقق الذاتي؛ حيث لا يكتفى بالتنزيه العقلي، بل يشترط شهود العارف لافتقاره الذاتي بعين قلبه. فالمعرفة بالله تعالى مشروطة بالمعرفة بالنفس، وكلما ازداد العبد تحقّقاً بنقصه، تجلّت عليه أنوار الكمال الإلهي، في إطار من التمكين الروحي يتناسب واستعداده القلبي.

وفي ضوء هذا الفهم العرفاني، يفصل الشيخ العلاوي أوصاف العبد التي تميز وجوده الحادث عن الوجود الحقّ، حيث يبدأ ببيان أن العبد في حقيقته عدم ثمّ يتناول بقية الأوصاف التي تكشف عن فقره الذاتي وافتقاره الدائم إلى الحقّ تعالى، مما يجعله مستعداً لتلقي الفيض الإلهي.

- **العدم:** يركز الشيخ العلاوي على حقيقة العدم كأصل في وجود العبد والعالم بأسره، والعارف إذا تحقّق بعدمه الذاتي وأقر بفقره المطلق، أفاض الله عليه من وجوده الحقّ، يقول العلاوي: "فهذا وصفك ووصف العالم بأسره فإذا أقررت بعدمك بمدك بوجوده، وإن نسبته لنفسك فقد بارزته بنعمه، وكيف تنسبه لنفسك وبرهان عدمك في نظرك؟ وهو حدوثك. فأنت تعلم من نفسك أنك كنت بالأمس معدوماً: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: 1]

[1] فمن أين لك بهذا الوجود؟ ومن أشهدك للمشهود وأبرزك للشهود؟ فأنت لم تزل معدوماً، والوجود لموجده، لقد قدره وظهر فيه، ولولا ظهوره في المظاهر ما وقعت عليه البصائر"². في هذا التصور العرفاني، يصبح الاعتراف بالعدم والانطلاق من الفقر المطلق شرطاً لنيل الفيض الإلهي، حيث يظهر الخلق ويختفي في تجليات القدرة الإلهية. فكل ظهور في العالم هو من أثر وجود الحق، وكل استقلال موهوم هو حجاب يمنع البصر القلبي عن شهود المفيض الحقيقي. وبذلك يؤسس العلاوي لمعنى روحي عميق: كلما ازداد العارف تذوقاً لعدم نفسه واستغراقاً في فقره، تواترت عليه الأنوار الوجودية من جانب الحضرة

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 64.

2 - العلاوي، المنح القدوسية، ص55.

الإلهية؛ لأن العدم هو الوعاء لتجليات الكمال، وظهور الفيض مسبوق دوماً بالشعور بالاحتياج والافتقار الحقيقي.

يرتبط هذا المعنى العرفاني بمبدأ قرآني راسخ، وهو أن الوجود المخلوق مسبوق بالعدم، وأن أصل الإنسان هو العدم، لا وجود له إلا بما أوجده الله جل وعلا. وهذا ما تقرره الآية: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۗ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۗ﴾ [نوح: 12-14]. لأن أصل الخلق معدوم القوامية في ذاته، قائم على أصل ترايبي، لا اعتبار له إلا بما أفاضه الله عليه من وجود وقدرة. ويتعمق هذا المعنى في الحديث القدسي: عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال، في حديث يرويه عن ربه عز وجل: «يَا عِبَادِي، كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ، فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ...»¹. إلى آخر الحديث، فهو يُجلي بوضوح أن كل ما للعبد من وجود ومعرفة وقدرة هو من الله تعالى، لا من ذاته، بل هو فيض دائم على فقر مقيم. وبهذا يؤصل الشيخ العلاوي في فهمه العرفاني لمعنى العبودية أن العدم هو الوعاء الذي يُهيئ القلب لنزول أنوار الكمال الإلهي.

– الفناء: بعد تقرير الشيخ العلاوي لحقيقة العدم كأصل ذاتي في المخلوق، ينتقل إلى تأكيد وصف آخر ملازم له، وهو الفناء باعتباره استمراراً لحالة الافتقار وذروة في إدراك التلاشي الذاتي أمام الحقيقة الإلهية. يقول العلاوي: "فأنت فانٍ من قبل أن تفي، ومتلاشٍ من قبل أن تتلاشى، وزائل من قبل أن تزول. فأنت وهمٌ في وهمٍ، وعدم في عدم فمتى وجدت حتى تفي؟ فما أنت إلا ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ ۗ﴾ [التور: 1-11]."

1 - مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، حديث رقم (2577)، ج4، ص1994. عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال: «يَا عِبَادِي، إِنِّي خَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَىٰ نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا. يَا عِبَادِي، كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ، فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ. يَا عِبَادِي، كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ، فَاسْتَطْعِمُونِي أُطْعِمَكُم. يَا عِبَادِي، كُلُّكُمْ عَارٍ إِلَّا مَنْ كَسَوْتُهُ، فَاسْتَكْسِبُونِي أَكْسِبَكُم. يَا عِبَادِي، إِنَّكُمْ تُخْطِئُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَأَنَا أَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا، فَاسْتَغْفِرُونِي أَغْفِرْ لَكُمْ. يَا عِبَادِي، إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضَرْبِي فَتَضْرُبُونِي، وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي. يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنَّتْكُمْ كَانُوا عَلَىٰ أَتَقَىٰ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا. يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنَّتْكُمْ كَانُوا عَلَىٰ أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا. يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنَّتْكُمْ قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، فَسَأَلُونِي، فَأَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مَسْأَلَتَهُ، مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِمَّا عِنْدِي إِلَّا كَمَا يَنْقُصُ الْمَخِيطُ إِذَا أُدْخِلَ الْبَحْرَ. يَا عِبَادِي، إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيهَا لَكُمْ، ثُمَّ أُوْفِيكُمْ بِهَا، فَمَنْ وَجَدَ حَبِيرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ، وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يُلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ».

[39] فلو فتشت نفسك لم تجدها شيئا، بل تجدها عند الله، أي: تجده بدل أن تجد نفسك، ولم يبق منك إلا الاسم بلا رسم لكون الوجود من حيث هو الله لا لنفسك¹. قدّم الشيخ العلاويّ تصورا للفناء العرفاني، حيث يؤكد أن العبد لا يملك وجودا مستقلا، بل وجوده مجرّد تعلق بالحقّ تعالى. فشعور الذاتية وهم ينقشع عند انكشاف الحقيقة، إذ لا يبقى في نظر العارف إلا وجود الله تعالى وحده، وما سواه سراب وظلّ زائل. وعند تمام الفناء، يتلاشى الاسم في حضرة الأحدية، وتغيب الصورة في الحضور الإلهي، فيتحقق التوحيد الحقّ الذي لا يرى فيه العبد إلا الله تعالى بلا غير.

وتظهر النصوص الشرعية مدى افتقار العبد وخلوّه من قوام ذاتي مستقل؛ ما يدفع بالعبد إلى إدراك حقيقته الفانية أمام القدرة الإلهية، ويُمهّد لوعي عرفاني أصيل يقود إلى التوحيد الحق. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾﴾ [الأنعام: 162]. وتتبدى في هذه الآية حقيقة الفناء التوحيدي، إذ يُسند المؤمن كل ما في وجوده من حركة وسكون وأثر إلى الله تعالى وحده، مقرّاً بأن حياته ومماته بل وشعائر دينه ليست له استقلالا إنما هي لله ربّ العالمين.

– **الافتقار الذاتي:** يقف الشيخ العلاويّ عند صفة الافتقار الذاتي باعتبارها جوهر وجود الممكن، وقاعدة مركزية في تحقيق التوحيد لدى العارف، محذرا من الوقوع في مظاهر الغفلة عن حقيقتها. يقول العلاويّ: "هذا إن صوّرنا وجودك بحيث فرضنا أنّك موجود، فيكون ذلك الوجود مفتقرا كلياً ذاتياً، بحيث لا إثبات له إلاّ بإثبات مُوجِّده، وإلاّ تلاشى من حينه"². يرى الشيخ العلاويّ أن العبد، حتى لو فُرض له وجود، فإن ذلك الوجود ليس إلاّ افتقاراً محضاً في ذاته، لا يستقل عن الله تعالى طرفة عين، ولا يُثبت له بقاء إلاّ بتأييد الموجد. فكلما تقطعت الأسباب، ظهر أن حقيقة العبد لا تقوم بنفسها، بل تتلاشى في غياب سندها الإلهي، ما يرسّخ في نفس العارف وعياً دائماً بالفقر الوجودي الكامل إلى الله تعالى. ولا يقتصر العلاويّ في حديثه عن الافتقار على تقريره الفكري، بل يبين أثر الغفلة عنه، مبينا أن إثبات العبد لوجود مستقل عن الله تعالى يفضي إلى مماثلة محرّمة، تنافي حقيقة التوحيد وتظهر خفاء الشرك في قلب العارف. يقول العلاويّ: "ومع هذا كلّهُ، أي: مع عدم العبد وفنائه وافتقاره، قد تصدر منه المماثلة للحقّ تبارك وتعالى ونفي الوحدة. وذلك إذا أثبت لنفسه وجوداً مع وجود الحقّ مع أنّه يعلم ما يجب لنفسه من العدم. فإذا حدّثته نفسه بالوجود فقد ماثل الإله عزّ وجلّ حيث جعل لنفسه وجوداً

1 – أحمد بن مصطفى العلاويّ، المنح القدوسية، ص 56.

2 – العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج 3، ص 65.

مع وجود الحق. وكذلك نفي وجود الوحدة التي يستحيل نفيها، حيث أثبت وجودين: وجود الحق ووجود نفسه¹. ويبين الشيخ أن الغفلة عن هذا الافتقار، وإثبات وجود مستقل للعبد إلى جانب وجود الله تعالى، يُعدّ مماثلة للحق وتوهمًا بوهم الكثرة، وهو أساس الخلل في التوحيد والسلوك. فالعالم بحقيقة نفسه من حيث العدم لا يمكنه عند الشهود أن يثبت لنفسه وجودًا يقابل به وجود الحق، وإلا وقع في نفي غير واع للوحدانية. ويُشدّد العلاويّ على خطورة هذا التوهم، إذ يجعله من مظاهر الشرك الخفي الذي يُنافي التفريد، مؤكدًا أن التحقق بالتوحيد يقتضي نفي وجود الاستقلال عن كل ما سوى الله، واعتبار غيره ظهورًا مشروطًا لا يقوم بذاته. يقول: "فأين التوحيد يا هذا؟ وأين التفريد؟ فهذا إشراك في طريق القوم ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: 48]. فاسلك مسلك الموحدين، ولا تثبت وجودًا لما سوى الله من المخلوقين. فإن القوم إذا أثبت أحدهم وجودًا لنفسه فقد أشرك بالله. لكن العموم لا نجاة لهم من إثبات الوجود لما سوى الله، وفي إثباته إثبات جميع المصائب². ويبلغ التحذير ذروته حين يربط الشيخ العلاويّ إثبات الوجود للعبد بالشرك الخفي، لا في بعده الاعتقادي، بل في بعده الشهودي والسلوكي، فيقول إن من أثبت لنفسه وجودًا حقيقيًا خارج إطار الفيض الإلهي، فقد خرج عن مسلك التوحيد إلى طريق الغفلة، وهي التي ينشأ عنها كل انحراف في الرؤية والعمل. ولهذا يقرر أن نجاة العارف مرهونة بتحقيق الفقر التام، ونفي الاستقلال بالوجود، فلا يُثبت لغير الله ذاتًا مطلقة ولا أثرًا قائمًا بنفسه.

غير أن هذا التحذير لا يُفهم على أنه نفي مطلق لوجود الإنسان أو العالم، بل يقصد به نفي الاستقلال الذاتي في الوجود، لا نفي الوجود نفسه، وهو ما يوضّحه الشيخ العلاويّ في سياق تكامل رؤيته. ولكن المعنى هو أن وجودهما ليس قائمًا بهما استقلالًا بل قائمًا بالله تعالى الممد لهما بهذا الوجود على الحقيقة.

ويجد هذا التصوّر العرفاني المتقدّم جذوره الراسخة في النصوص الشرعية، حيث يبين القرآن مظاهر الافتقار الذاتي للعبد، بما يؤكد مشروعية هذا الفهم وصحة مضامينه في إطار العقيدة الإسلامية. قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴿١٥﴾﴾ [فاطر: 15].

1 - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج3، ص 65.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهذه الآية أصل في أن افتقار العبد ليس اختياراً أو صفة طارئة، بل هو افتقار ذاتي ملازم لحقيقة الإنسان: فهو فقير إلى الله تعالى من حيث وجوده، وحياته، وبقائه، وجميع شؤونه.

- **العجز:** يبرز الشيخ العلاوي صفة العجز بوصفها من أبرز وجوه الفقر الذاتي، ومفتاحاً من مفاتيح التحقق بالقدرة الإلهية. "لأنَّ القدرة لله ﷻ ولاحظَ فيها لما سوى الله ولو كان ملكاً مقرباً أو نبياً مرسلًا، فكلَّ ما سوى الله عاجز لا يملك لنفسه ضرراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ [الحج: 73]".¹ فالتَّحَقُّقُ بعجزك يمدِّك بقدرته"². يرى الشيخ العلاوي أن العبد عاجز في ذاته، لا يملك نفعاً ولا ضرراً، حتى ولو بلغ أعلى المراتب، فلا فرق في العجز الذاتي بين ملك مقرب أو نبي مرسل، لأن القدرة المطلقة خاصة بالله وحده. والعارف لا يكتفي بمعرفة هذه الحقيقة نظرياً، بل يسعى إلى التحقق بها ذوقاً ومقاماً، حتى يتحول العجز من مفهوم إلى حال، ومن وصف ذهني إلى شهود وجداني. وعند هذا التحقق، يكون العجز مدخلاً لفيض القدرة الإلهية؛ لأن من اعترف بعجزه واستسلم لأمر الله تعالى، مدَّ بقدرة من الله تمكَّنه من مواصلة السير والتخلق بأخلاق العبودية، إذ التخلية عن الدعوى مقدّمة للتخلية بآثار الصفات العليا. ومن هذا المنطلق، وبما أن العجز هو من أبرز أوجه الفقر الذاتي التي تبين محدودية القدرة الإنسانية، لا بدّ من التوقف عند الدلائل الشرعية التي تؤكد هذه الحقيقة، وتبرز أن القدرة الحقيقية والمطلقة لا تخص إلا الله تعالى وحده، مما يجعل الاعتراف بالعجز ركيزة أساسية في التوحيد وتحقق العبودية الصادقة. قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ [الرعد: 16]. تشير بوضوح إلى أن كل ما سوى الله تعالى حتى وإن عُبد أو اتُّخذ ولياً لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً، وهي صفة العجز الذاتي التي شدد عليها العلاوي ونفى بها الاستقلال عن العبد.

- **الكراهة:** يتوقف الشيخ العلاوي عند صفة الكراهة، بوصفها سمة وجودية تشير إلى افتقار العبد وضعف إرادته الذاتية أمام إرادة الله المطلقة، مبرزاً أثر هذا المعنى في تربية المريـد وضبط مساره السلوكي. يقول العلاوي: "وأما الإرادة فوصف من أوصاف الحيّ ﷻ فإن وصفت نفسك أيها العبد

1 - المصدر نفسه، ص 66.

2 - العلاوي، المنح القدوسية، ص 57.

بها فقد وصفت ربك بضدّها، إذ لا حظّ لك فيها، ولا مطمع في أمثالها. فكن عارف بقدرك، وإلاّ تسقط من عين ربك فمن سلب الإرادة لله عاش في أمان، ومن نازعه فيها حُبس في ضدّها. فاترك الإرادة لله، ولا تختَر فعلا من فعل الله، فسلب الإرادة من شأن العارفين، ومنازعة القضاء وصف الجاهلين المتغافلين. ففي أوّل ابتداء المرید تكون له إرادة توجّهه الله ﷻ ونهايته الإرادة لله. فالإرادة ابتداءهم وإليها انتهائهم، ومن كانت له إرادة مع الله فقد ضلّ في سبيل ربّه. فاعرف صفتك التي هي الكراهة، وكن موافقا لصفة الله التي هي الإرادة"¹.

يرى الشيخ العلاويّ أن "الكراهة" تعبّر عن حال العبد الذي لا يملك إرادة استقلالية، لما هو عليه من الفقر الذاتي، وهو لا يمارس أفعاله بإرادة مستقلة عن إرادة الحقّ، بل تجري عليه الأقدار دون أن يكون له من الأمر شيء إلا التسليم. فالكراهة هنا لا تعني الجبر العقائدي، بل الاعتراف بأن إرادة العبد محدّدة ومحكومة بإرادة الله تعالى، وأن المرید الكامل هو من يدرك هذا التقييد ويتخلى عن تعلّقاته الذاتية ليوافق مراد الله تعالى. ومن ثم فإن الكمال التربوي والعرفاني لا يتحقق في إثبات الإرادة للنفس، بل في الانقياد التام لإرادة الله تعالى، والتخلى عن الإرادة النفسية. لهذا يقول العلاويّ إن بداية المرید تكون بإرادة توجهه إلى الحقّ، لكن غايته أن تصفّى إرادته حتى لا تخرج عن مراد الله تعالى، لا أن تبقى له إرادة مقابلة. فصفة العبد الحقيقية هي الكراهة، أي أنه لا يريد لذاته، بل يجريه الله في مجاري مشيئته، وكلما تخلّى عن اختياراته الخاصة، اقترب من مقام المعرفة بالله وتحقق بالتسليم.

وبعد أن كشف الشيخ العلاويّ عمق معنى الكراهة باعتبارها صفة وجودية للعبد تبرز افتقاره وضعف إرادته أمام إرادة الله المطلقة، يحسن بنا أن نقف على التأصيل الشرعي لهذا المعنى، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: 29]. تدل هذه الآية صراحة على أن إرادة الإنسان مرهونة بإرادة الله تعالى، فلا قدرة للعبد في ذاته على إنفاذ إرادته إلا بمشيئة الله. وهذا يطابق كلام العلاويّ في نفي الاستقلال الإرادي للعبد وقصره على الحق سبحانه. وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: 128]. خطاب للنبي محمد ﷺ يؤكّد أن المبادرة الكونية والتصرف في الأمور ليست بيد العبد، ولو كان نبيا معصوما، بل هي بيد الله وحده، وفي ذلك تحريض على التسليم وترك المنازعة، كما ذهب إليه الشيخ العلاويّ.

¹ - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج3، ص67.

- **الجهل**: ومن أوصاف العبد التي يقف عندها الشيخ العلاوي بتأمل عرفاني عميق: الجهل، إذ يعدّه لازمة جوهرية من لوازم العبودية، ومنطلقاً أساساً في السير إلى الله تعالى. ففي نصّ بليغ يُلفت العبد إلى جهله بأصل حقيقته، بل وبمعنى العدم نفسه، وهو ما يكشف في التصوّر العلاوي أنّ أوّل درجات المعرفة تبدأ بالاعتراف بالعجز عن المعرفة، والتخلي عن وهم الفهم الذاتي. يقول: "فأنت أيها العبد جاهل بنفسك وبأصلك، فكيف تطلب معرفة ربّك؟ فكان من حَقِّك أن تطلب معرفة نفسك وتحقّق بأصلك، ثمّ تلتفت لما سوى ذلك. وغاية معرفتك لنفسك أنّك تقول: "إنّني من العدم" ولم تدري ما العدم، كأنّك جعلت للعدم عالماً يخصه قد أقبلت منه ثمّ تعود إليه. فإذا كان هكذا جعلت للعدم وجوداً حيث جعلته شيئاً. فلا عدم مع الوجود، فإن أثبت شيئاً مع القدم فلا معرفة لك، ولا علم لديك، فأنت جاهل، وجاهل جهلك فالطلب من يأخذ بيدك، وينهض بك لحضرة ربّك، فحينئذ يصير وهمك فهماً، وجهلك علماً"¹. ومن هذا المنطلق، يصبح الجهل عند الشيخ العلاوي ليس مجرد نقص في الإدراك، بل مقاماً روحياً منفتحاً على الفيض، يجعل العبد متأهلاً للهداية الإلهية، حيث لا يتحوّل "الوهم إلى فهم، والجهل إلى علم" إلا إذا تُرك الأمر للحق ليأخذ بيد العبد إلى حضرته. هكذا يتجلى الجهل في بعده العرفاني: صورة من صور الفقر الذاتي التي لا يُرتجى منها الخلاص، بل يُرتجى عبرها التجلّي والمعرفة بالله تعالى، لا بالنفس.

استناداً إلى البعد العرفاني الذي طرحه الشيخ العلاوي حول "الجهل" باعتباره صفة ذاتية أصيلة تلازم العبد وتشكل مدخلاً ضرورياً لتحصيل المعرفة الربانية، يجدر استحضار الدليل الشرعي التي تؤيد هذا التصور وتبرز عمقه العقدي والتربوي. ومنها قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72] يُشير مضمون الآية العرفاني إلى أن الجهل صفة فطرية أصيلة للإنسان فهو ظلوم لنفسه بالغفلة عن حقيقة الأمانة الإلهية التي هي عبادة الله ومعرفة أسمائه وصفاته، والتحقّق والتخلّق بها، وجهول بسر التّكليف والخلافة ما جعله منقلبا في محجة الحجب والغمرة بالكثرة؛ ولكن هذا الجهل المراد عند العلاوي ما كان ضد المعرفة من الجانب العرفاني وهو باب الإقرار بالجهل لتحصيل المعرفة الربانية والعبودية المطلقة إذ يذويه الفناء في الحقّ والشهود للتجليات فيصير العبد محققاً وحدة الشهود بعد الإقرار بجهله الفطري.

¹ - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 66-67.

- **الممات:** ومن لوازم العبودية التي يؤكد عليها الشيخ العلاوي في سياق ترسيخ الفقر الذاتي: الممات، حيث يُطَلَّ دعوى الحياة عن العبد، ويحيلها إلى الربّ الخالق وحده. فيقول في هذا المعنى: "فالحياة ليست من أوصافك حتى تنسبها إليك، فأنت ميّت في صورة حيّ. فلو انطرحت بين يديّ ربّك، وألقيت جسدك كما كان ملقى جسد أبيك آدم عليه السّلام لنفخ فيك من روحه وتاب عليك وخلّفك في خلقه، فحينئذ تقول "أنا حيّ" ولا بأس لكونك متحققاً بمماتك. وحيث نسبتها لنفسك واستللت بوجودك فإنّك قد صرت محاصماً لله ﷻ لقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾﴾ [يس: 77]. فارجع لوصفك الذي هو الموت، واثبت في مكانك، وتدّع ما ليس لك حتى يؤدّك الله بروح منه"¹. في هذا القول، يعمّق الشيخ العلاوي الوعي العرفاني بمعنى الموت، لا كفقْدان للحياة الظاهرة، بل كحقيقة وجودية لازمة للعبد، بما هو لا يملك في أصل تكوينه حياة مستقلة. فادّعاء الحياة عند العبد إنّما هو خصام مع الله تعالى، الغني بالحياة بذاته، في حين أن "الحياة" التي تظهر في المخلوق إنّما هي نفخة ربانية، لا وصف حاصل له.

وتأكيداً لهذا الفهم العرفاني العميق لمعنى "الممات" بوصفه من لوازم العبودية الفطرية، ورمزاً للفقر الوجودي الذاتي الذي لا يفارق العبد، نجد أن النصوص الشرعية تثبت هذه الرؤية وتُبرز أن الحياة ليست ملكاً للمخلوق، بل هي منحة مؤقتة من الخالق. قال تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [البقرة: 28]. ولا يُراد بالممات عند الشيخ العلاوي المعنى الحسي المادي، وإنّما معناه العرفاني القائم على نفي دعوى الاستقلال بالحياة عن العبد؛ إذ حياته في حقيقتها قائمة بالله تعالى لا بذاته، فما يظهر فيه من حياة إنّما هو فيض إلهي. وعليه فالموت عند القوم هو الفناء عن الأنانية، والحياة هي البقاء بالله تعالى، والانتقال من الموت إلى الحياة انتقال من الغفلة إلى المعرفة، ومن الحجاب إلى الشهود، وبذلك يكون وصف الممات من لوازم العبودية والفقر، في مقابل كمال الحياة الذاتية الواجبة للحقّ سبحانه التي يستحيل عليها العدم والزوال.

- **الصّم:** ومن الصفات التي يوقف الشيخ العلاوي السالك عليها ليتحقق بفقره الذاتي: الصّم والبكم، وهما في نظره من لوازم العبودية لا منقصة فيها، بل مفتاحان للتلقّي الإلهي متى ما أدركت حقيقتيهما. يقول: "فأنت أيّها العبد أصمّ والسّمع ليس من شيمتك، فالله هو السّمع، وحيث نسبت

¹ - العلاوي، المنح القدوسية، ص 58.

السمع لنفسك فإنك صرت أصم، ومع وجود السمع لا تسمع، ولو كنت تسمع لسمعت خطاب الله في كل وقت وحال. فالله سبحانه لم يزل متكلمًا، والسكوت يستحيل في حقه، فأين سمعك من هذا الخطاب؟ وأين فهمك من هذا الكلام؟ فإنك أصم، ولا تزال في طي العدم. ولو برزت للوجود لسمعت خطاب المعبود. وكيف يسمع الأصم الخطاب ﴿وَلَا يَسْمَعُ الصَّمُّ الدُّعَاءَ﴾ [الأنبياء: 45]، ولو سمعت لأجبت. وكيف تجيب ومن نعتك البكم؟ وإذا كان البكم من وصفك فكيف ادّعت الكلام الذي هو وصف من أوصاف ربك؟ ولو كنت متكلمًا لصلحت للتعليم. ولكن الأخرس لا يجالس. فلماذا حرمت من مقام المكاملة والمحادثة، فلو تحققت بكمك لأمدك بكلامه، فصرت تتكلم بكلام الله وتخطب الله حتى يصير سمعك سمع الله، ولا تسمع إلا من الله¹. يقدم الشيخ العلاوي صفة الصمم ضمن لوازم العبودية التي لا تُدَمِّ لذاتها، بل يراد بها دفع العبد إلى شهود فقره الذاتي وعجزه عن التلقي من غير فيض إلهي. فالعبد في حقيقته "أصم" لا يسمع خطاب الحق الممتد في الوجود، لأنه ينسب لنفسه سمعًا ليس له، وإن سمع بالأذن، فقد أغفل سمع القلب. فالصمم هنا رمز عرفاني لانقطاع القلب عن سماع نداء الله تعالى المستمر، والبكم وجه آخر لهذا الفقد، إذ لا ينطق العبد إلا إذا أذن له من الحضرة. ومن ثم لا يتحول العبد إلى مستمع حق، ومتكلم بصدق، إلا إذا تحقّق بأصله العدمي، فأسلم السمع والنطق للحق، عندها يتنزل عليه الفيض، ويصير سمعه سمعًا بالله وكلامه خطابًا لله تعالى، على مقتضى التجلي لا الحلول، والتمكين لا الادعاء.

استكمالًا لهذا التأسيس العرفاني الذي يقيمه الشيخ العلاوي في تفسير صفة الصمم والبكم بوصفها تجليات لفقر العبد الذاتي، وتعبيرًا عن عجزه عن السمع والكلام إلا بإذن من الله، فإن جملة من الأدلة النقلية القرآنية تؤكد هذا المعنى وتضيء أبعاده التربوية والعقدية، بما يعمّق من رؤية العبد لحدوده الوجودية، ويرسخ في وعيه مقام التسليم والتلقي من الحق وحده. ومنها قوله تعالى: ﴿صُمُّ بكم عُمى فهم لا يرجعون﴾ [البقرة: 18]. هذه الآية تصف من انقطع عن الهداية بالله بالصمم والبكم والعمى، لا من جهة الحواس الظاهرة فقط، بل من جهة القلب الذي لا يسمع ولا ينطق بالحق، وهو ما يوافق معنى الشيخ العلاوي في أن العبد إذا لم يُمنح الفيض الإلهي بقي أصمًا أبكمًا وإن امتلك أدوات السمع والنطق. وقوله تعالى: ﴿أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمى ومن كان

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 69.

فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٤٠﴾ [الزُّخْرُفُ: 40]. تظهر أن السمع الحقيقي هو عطاء إلهي، فلا يسمع دعوة الله تعالى إلا من فتح الله له سمع قلبه، وهو ما نبّه إليه الشيخ العلاوي بقوله: "فلو كنت تسمع، لسمعت خطاب الله."

- العَمَى: يُسَلِّطُ الشَّيْخُ العَلاوِيّ الضَّوْءَ عَلَى صِفَةِ العَمَى، لِيَجْعَلَ مِنْهَا مَدْخَلَ عِرْفَانِيَا لِتَحْرِيرِ البَصِيرَةِ مِنْ أَوْهَامِ الإِدْرَاكِ الحَسِيِّ، وَالتَّذْكِيرِ بِعَجْزِ الإِنْسَانِ الذَّاتِي عَنِ شَهُودِ الحَقِيقَةِ الإِلَهِيَّةِ إِلا بِفِيضِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى. "العَمَى" ضَمَّنَ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِي تَلَازِمُ العَبْدَ، لِيُؤَسِّسَ مِنْ خِلَالِهَا تَمْيِيزًا جَوْهَرِيًّا بَيْنَ نَقْصِ المُمْكِنِ وَكَمَالِ الوَاجِبِ، وَبَيِّنَ حُدُودَ الإِدْرَاكِ الإِنْسَانِي أَمَامَ أَنْوَارِ الحَقِيقَةِ الإِلَهِيَّةِ. يَقُولُ: "فَأَنْتَ أَعْمَى وَلَوْ كُنْتَ بَصِيرًا لَعَايَنْتَ اسْمَهُ "الظَّاهِرُ"، فَأَنْتَ الْآنَ لَا تَرَى إِلاَّ المَظَاهِرَ. وَأَيْنَ ظُهُورِ الحَقِّ إِذَا كَانَ مَا سِوَاهُ أَقْوَى مِنْهُ ظُهُورًا فِي البَصَائِرِ؟ وَحَاشَا لِلَّهِ أَنْ يَكُونَ لظُهُورِهِ سَاتِرٌ، وَإِنَّمَا وَصَفَكَ غَلْبَ عَليكَ وَهُوَ "العَمَى" فَصَرْتَ أَعْمَى مَعَ وَجُودِ البَصْرِ، وَكُلَّ ذَلِكَ مِنْ نِسْبَةِ البَصْرِ لِنَفْسِكَ، فَلَوْ تَحَقَّقْتَ بِوَصْفِكَ، ثُمَّ تَقَرَّبْتَ لَهُ بِمَا يَرْضَاهُ مِنْكَ لَصَارَ هُوَ سَمْعَكَ وَبَصْرَكَ، وَإِذَا صَارَ هُوَ سَمْعَكَ وَبَصْرَكَ فَلَا تَسْمَعُ إِلاَّ مِنْهُ، وَلَا تَبْصُرُ إِلاَّ بِإِيَّاهُ، لِأَنَّكَ تَبْصُرُ بِبَصْرِهِ، وَتَسْمَعُهُ بِسَمْعِهِ، وَهَذَا غَايَةُ قَرِيبِكَ مِنَ اللَّهِ وَتَوَجُّهَكَ لَهُ. فَاعْتَبِرْ بِوَصْفِكَ الَّذِي هُوَ العَمَى، وَتَفَكَّرْ فِيمَا هُنَالِكَ مِنَ الحِكْمَةِ، يَظْهَرُ عَلَيْكَ شِعَاعُ البَصْرِ، فَحَيْثُ نَذَرَ تَصْيِيرَ تَسْمَعُ مَا لَمْ تَكُنْ تَسْمَعُهُ، وَتَبْصُرُ مَا لَمْ تَكُنْ تَبْصُرُهُ"¹. فِي هَذَا المَقَامِ، يَقْرَأُ الشَّيْخُ العَلاوِيّ العَمَى عَلَى أَنَّهُ حِجَابٌ وَجُودِي، لَا فِي العَيْنِ، بَلْ فِي القَلْبِ؛ إِذْ لَا يَرَى العَبْدُ الحَقَّ مَا دَامَ مَحْجُوبًا بِالمَظَاهِرِ، مَتَوَهَّمًا أَنَّ البَصْرَ صِفَةٌ لَهُ عَلَى جِهَةِ الاسْتِقْلَالِ. فَالعَمَى هُنَا اسْتِعَارَةٌ عِرْفَانِيَّةٌ تُشِيرُ إِلَى غِيَابِ شَهُودِ اسْمِ اللَّهِ "الظَّاهِرِ"، رَغْمَ أَنَّ تَجَلِّيَهُ مُطْلَقٌ لَا يَحْجِبُهُ شَيْءٌ. وَمَتَى تَخَلَّى العَبْدُ عَنِ دَعْوَى الإِبْصَارِ، وَاعْتَرَفَ بِضَعْفِهِ، وَتَقَرَّبَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِمَا يَرْضَاهُ، أَصْبَحَ أَهْلًا لِأَنْ يَمْنَحَهُ اللَّهُ نُورَ البَصِيرَةِ، فَيَرَى بِهِ، لَا بِنَفْسِهِ.

وفي هذا السياق، تستحضر الآية الكريمة هذا المعنى العميق: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ

وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾ [الحج: 46]. لتؤكد أن عجز الإنسان عن الإبصار الحق إنما يعود إلى حجب النفس لا إلى قصور الحواس. وهو ما يُعبّر عنه أيضًا في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾ [الإسراء: 72]. في

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 60.

دلالة على أن العمى الحقيقي هو الانفصال عن نور الحق، وهو ما يسعى العارف إلى تجاوزه بتحقيق مقام الفناء واستمداد البصيرة من الله وحده.

يختتم الشيخ العلاوي حديثه عن صفات العبد ببيان يشمل المقام بأكمله، مؤكداً محدودية إدراك الإنسان لعظمة الذات الإلهية، وعجزه عن الإحاطة بكنه صفاته تعالى. يقول: "ما ذكرناه من الصفات راجع لما يطالب به المكلف من جهة المعرفة. وإلا فصفاته تعالى أجلّ من أن تحصى، وجميع ما قرره الشارع ليس هو على سبيل الحصر. إنما هو على ما يتوصّل إليه الفكر، ولن يقدر العبد أن يقدر الله حقّ قدره ولو بذل ما في وسعه"¹. ومن خلال هذا التصور العرفاني، يتبيّن أن الشيخ العلاوي يسعى إلى ترسيخ وعي وروحي وقلبي عميق، مفاده أن العبد، مهما ارتقى في مدارج السعي والمعرفة، يظلّ عاجزاً عن إدراك كنه الذات الإلهية، لأنّ الله تعالى منزّه عن الإحاطة والتحديد. وعليه فإن مقام العبودية الحقة لا يُنال بالادعاء أو التوهّم، بل بالتسليم التام بالعجز والافتقار.

يتفق المتكلمون والصوفية على تنزيه الله تعالى عن كلّ ما لا يليق بجلاله، فينفون عنه الصفات التي تناقض كماله، كالعجز والجهل والافتقار. غير أنّ الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي لا يكتفي بهذا النفي العقلي المجرد، بل يرتقي به إلى مقام الذوق والتحقّق، حيث يغدو التنزيه عنده تجربة روحية وجودية يعيشها العارف في كيانه. فكلّما تحقّق العبد بجهله وضعفه وافتقاره، كلّما انكشف له كمال الله تعالى في المقابل، وتهيأ قلبه لتجليات الأسماء الإلهية. وهكذا يغدو استحالة الصفات في عرفانه مسلكاً للمعرفة والشهود. فالعرفان العلاوي لا يقف عند حدود الجدل العقلي، بل يؤسّس لوعي توحيدّي متكامل فيه معرفة الحقّ بمعرفة النفس، ويزدوب فيه العقل في نور القلب، ليشهد العارف كمال الحقّ بقدر ما يتجرد من دعوى الكمال في نفسه.

تكشف معالجة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي لمسائل الصفات الإلهية وأوصاف العبد عن عمق عرفاني أعاد صياغة الدرس الكلامي وجعله أكثر ثراءً على المستوى الروحي والشهودي. لقد نجح الشيخ العلاوي في رسم نموذج يزواج بين الانضباط النصّي للمقررات الكلامية والمقاصد العرفانية التي تروم تحقيق الفناء عن السوى والشهود للحضور الإلهي في كل تجل.

من خلال رصد أوصاف العبد كالعدم، الفناء، الافتقار الذاتي، العجز، الكراهة، الجهل، الممات، الصمم، العمى برزت فكرة محورية هي: أنّ الكمال الإلهي لا يستدل عليه إلا من خلال وعي العبد

1 - العلاوي، المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، ص 26.

بحدوده، وعجزه الذاتي، وفقره الوجودي أمام المطلق. فجاءت كل صفة من تلك الصفات بمثابة مرآة تربوية، تدفع العارف إلى إدراك العجز في ذاته، وتسليمه بأن كل كمال أو قدرة أو علم أو حياة أو سمع أو بصر، ليس إلا تجلٍّ من تجليات الحقّ عليه، بلا وساطة ذاتية ولا استقلال وجودي.

الشيخ العلاوي في تعامله مع الصفات الواجبة والسلبية والمعاني والمعنوية لم يخرج عن منهجية أهل السنّة، بل وسّع من آفاق الفهم بنقل الدرس الكلامي من دائرة البرهان الفكري إلى عالم التجربة الحية. فظهرت في طرحه لغة الذوق والشهود والفناء، مع احترام مبدأ التنزيه الكامل للحقّ واجتناب صريح لكل مغالاة في التشبيه.

وهكذا انتهى المبحث إلى أن المضامين العرفانية في متن العلاويّ قد أضفت على الدرس الكلامي حياة متجددة، قيمتها أنها وسّعت التصور عن الله تعالى والعباد معاً، وضبطت مسار المكاشفة العرفانية ضمن حدود العقيدة الصحيحة، ورست التوازن الخلاق بين العقل والذوق في سلوك الموحد الكامل. وبعد استكمال النّظر في الصفات الإلهية وأوصاف العبد كما يعرضها الشيخ العلاويّ بمنظور عرفاني يتجاوز النسق الجدلي الكلامي، تبرز النبوة في درسه كمحور عقدي روحي تتوحد فيه الحقيقة التكوينية بالوظيفة التبليغية. فالنبوة في التصور الشيخ العلاويّ مظهر من مظاهر الفيض الإلهي، وواسطة كونية عرفانية تتجلّى عبرها صفات الحق للخلق. ويتجلى هذا الأصل لا سيما في مقام الحقيقة المحمدية، التي يدرجها الشيخ في مركز السلوك والتلقّي الروحي، بوصفها النور الأول والمنبع الذي تتشعب عنه سبل الهداية. ومن هنا يتحدد مسار المبحث التالي في التساؤل: كيف قدّم الشيخ العلاويّ فهما عرفانيا لمقام النبوة؟ وما المضامين الذوقية التي أدرجها في معالجاته الكلامية لهذا الأصل العقدي الجليل؟

المبحث الثاني:

النبوة بين النظر العقلي والذوق العرفاني

يفرض مقام النبوة نفسه كأحد المرتكزات الكبرى في البناء العقدي، لما له من صلة جوهرية بين الغيب الإلهي والعالم الإنساني. وقد أدى هذا الموقع المحوري إلى تعدد مقاربات النظر فيه، بين من رام تثبيت ضرورته بالبرهان العقلي، ومن استشرف أبعاده بالذوق والكشف. فإلى أي مدى تكشف المقاربتان عن طبيعة النبوة؟ وهل تظل النبوة في حدود التبليغ والتشريع كما تصورها المتكلمون، أم تتجاوز ذلك في التصور العرفاني إلى مقام تجلي واختيار إلهي خاص؟

يهدف هذا المبحث إلى إبراز أهم المعالم التي تميّز التصور العقلي والعرفاني للنبوة مع الوقوف عند الأبعاد الوجودية والروحية التي يضمنها الشيخ العلاوي للدرس الكلامي في إطار هذا المبحث العقدي. وإذا كانت بعض المقاربات العقلية قد انطلقت من سؤال الحاجة إلى النبوة ووظائفها في ضوء النظر والاستدلال العقلي، فإنّ الرؤية العرفانية بدت أكثر اتصالاً ببعد التجلي والاصطفاء الإلهي. فكيف تناول هذان المنظوران مقام النبوة؟ وما الأفق الذي يفتحه كلّ منهما لفهم هذا المقام في سياقه العقدي والروحي؟

المطلب الأوّل: النبوة في التصور الكلامي

يعدّ البحث في النبوة من صميم علم الكلام، إذ ارتبط بإثبات أصل من أصول الدين يتعلق بإمكان اتصال الله تعالى بالخلق عن طريق رسله. وقد سعى المتكلمون إلى بناء تصور دقيق للنبوة يستند إلى مبادئ عقلية ومنهجية تثبت وقوعها وتحدّد وظائفها ضمن نظام الهداية والتشريع. فما الأسس التي اعتمدها المتكلمون في إثبات النبوة؟

1- جواز النبوة وعلل وقوعها عند المتكلمين:

يُجمع علماء العقيدة الإسلامية على أنّ النبوة تمثّل رابطة الاتصال بين السّماء والأرض، وهي الوسيلة التي يبلغ بها الله شرائعه لعباده. وقد نظر المتكلمون إلى هذه الوظيفة من زاويتين: زاوية حاجة البشرية إلى هداية ربانية تنير لهم سبيل المعاش والمعاد، وزاوية العقل الذي يدرك ضرورة وجود من يرشد النّاس إلى كمالهم الأخلاقي والوجودي، بشرط أن يكون هذا المرشد محفوظاً من الخطأ في التبليغ. وقد ساعد المعنى اللغويّ للنبوة في الكشف عن هذه الوظيفة، حيث دلّ على كون النبيّ واسطة

بين الله وعباده، فهي: "سفارة بين الله وبين ذوي العقول من عباده، لإزاحة علتهم في أمر معادهم ومعاشهم"¹. وهذا الفهم مهّد لتأسيس أعمق عند المتكلمين، الذين لم يقفوا عند حدود تعريف النبوة بوصفها مجرد تبليغ، بل نظروا في ضرورة وجودها من جهة العقل، فأسسوا فهما يقوم على قواعد عقلية، واختلفوا في تفسيرها باختلاف أصولهم بين من قال بوجوب أو ضرورة النبوة كالمعتزلة، ومن قال بجوازها ووقوعها لحكمة إلهية اقتضتها المشيئة كالأشاعرة، لتظهر بذلك النبوة كضرورة عقلية أو حكمة إلهية ضمن نظام التكليف.

وفي هذا السياق يعبر الإمام سيف الدين الأمدي عن موقف الأشاعرة، فيقرر أن: "مذهب أهل الحق أن النبوات ليست واجبة أن تكون، ولا ممتنعة أن تكون، بل الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان"². فبعثة الرسل عنده جائزة عقلا، لا واجبة ولا ممتنعة، ووقوعها إنما لحكمة إلهية، لا لضرورة عقلية، وهو بذلك يربط النبوة بمشيئة الله تعالى وحكمته، لا بحكم العقل وحده. وقد وافق الجويني على هذا التصور، إذ يقول: "والدليل على جواز إرسال الله الرسل وشرع الملل أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها كاجتماع الضدين وانقلاب الأجناس ونحوها"³. ليؤكد بذلك أن بعثة الأنبياء داخلية في حيز الممكن التي يجوّزها العقل وإن لم يوجبها.

بين الجويني أن بعثة الأنبياء جائزة عقلا، إذ لا يقتضي العقل امتناعها ولا يوجب وقوعها، بل يتركها في دائرة الممكن الذي تتحكم فيه المشيئة الإلهية. ويؤكد الإيجي هذا التصور عند تعريفه للنبي بقوله: "فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتك، أو بلغهم عني ونحوه من الألفاظ، ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد، بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته"⁴.

ويلاحظ عند تتبع تناول المتكلمين لمسألة النبوة، أن اهتمامهم انصرف في الغالب إلى تعريف النبي والتمييز بينه وبين الرسول، وبيان شروط النبوة وصفات الأنبياء، أكثر من انشغالهم ببيان حقيقة النبوة ذاتها، مما يظهر أن المدخل الكلامي ينظر للنبوة في إطارها الوظيفي والتكليفي.

1 - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيّد كيلاي، دار المعرفة، بيروت، ص 482.

2 - سيف الدين الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971م، ص 318.

3 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف، ص 306.

4 - الإيجي، المواقف، ص 337.

2- مقومات النبوة والدلالات الإلهية:

تقوم النبوة في التصور الكلامي على جملة من المقومات الذاتية التي لا يتحقق مقام النبوة إلا بها، وجملة من الدلالات الخارجية التي تثبت صدق دعوى النبوة وتميزها عن الادعاء الكاذب. فأما المقومات: فهي الصفات اللازمة التي يجب أن يتصف بها النبي، كالعقل والأمانة والصدق والتبليغ، إذ هي شروط شرعية وعقلية تعدّ ضمانا لسلامة التلقي عن الله تعالى وصحة التبليغ عنه. وأما الدلالات الإلهية، فهي الآيات والبراهين الخارقة التي يجيزها الله تعالى على يد النبي تصديقا له، وفي طليعتها "المعجزة" التي تتجاوز قوانين العادة وتثبت العناية الإلهية بعثة النبي. بهذا الجمع بين المقومات الجوهرية والدلالات الخارجية، تتكامل صورة النبوة في المنظور الكلامي بوصفها مقاما ربانيا مؤيدا بالنقل والعقل معا.

وقد تقرر عند المتكلمين، وفي مقدمتهم الأشاعرة، أن المكلف لا يصح إيمانه إلا بالإيمان بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وجميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومعرفة ما يجب لهم من الصفات، وما يستحيل في حقهم، وما يجوز عليهم. فهذه المعرفة تعتبر مدخلا ضروريا في بناء التصور الصحيح للنبوة، كما أنّها تمثل أحد أركان العقيدة التي لا يتم الإيمان إلا بها¹. وانطلاقا من هذا الأصل، عمد المتكلمون وفي مقدمتهم الأشاعرة إلى تحديد الصفات التي لا تتحقق النبوة إلا بها، والتي تُعرف في علم الكلام بـ "الصفات الواجبة للأنبياء"، وعلى رأسها: الصدق، الأمانة، التبليغ.

2-1- الصدق: هو أول الصفات الواجبة للأنبياء عليهم السلام وحقيقته: "مطابقة الخبر لما في

نفس الأمر وافق الاعتقاد أو لا"². وقد شدّد الأشاعرة على أن صدق الأنبياء أمر ضروري لثبوت النبوة، لأن الكذب يتنافى مع مقام التبليغ الإلهي.

2-2- الأمانة: المراد بها حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في المكروهات والمحرمات"³. "في

حالة الصغر والكبر، قبل النبوة وبعدها"⁴. وقد نصّ الأشاعرة على أن الأمانة تشمل العصمة من الكبائر ومن الصغائر التي تدل على خسة في الطباع، لأن مقصد البعثة يقتضي أن يكون النبي قدوة يحتذى به. فالأمانة هنا تشمل الطهارة الظاهرة والباطنة، مما يجعل النبي مؤتمنا على الوحي، ومحلا صالحا للتكليف

1 - انظر: أحمد ميارة المالكي، الدر الثمين والمورد المعين، ص 60.

2 - سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص 103.

3 - محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على أمّ البراهين، ص 173.

4 - أحمد بن محمد الصاوي، شرح الصاوي على جوهره التوحيد، ص 280.

الإلهي.

2-3- التبليغ: "وهو الوفاء بكلّ ما أرسلهم الله تعالى به، وأمرهم أن يبلغوه للناس على الوجه الذي أمروا به، من عموم الناس أو خصوصهم يحق لهم ذلك أي يليق أو يجب"¹. ويقصد بها المتكلمون حفظهم من كلّ ما يقدر في كمالهم أو يشوش على مقصد التبليغ. فهي صفة ضرورية لصيانة الرسالة، وضمن أن يكون النبي موضع ثقة في حمل الوحي وأداء التكليف.

وإذا كانت هذه الصفات تحدّد ما يجب في ذات النبي من شروط الكمال والاستعداد، فإن إثبات النبوة في الواقع الخارجي يقتضي وجود دلائل تثبت صدق المدّعي وتبرهن على صلته بالله تعالى. وفي هذا السياق يبرز البعد الإلهي في النبوة من خلال ما اصطلح عليه المتكلمون بـ "الدلالة الإلهية على صدق الرسول"، وهي ما عرفت اصطلاحاً بالمعجزة، وقد اعتبرت الدليل الرئيس في علم الكلام على صدق النبوة وصدق الرسالة.

2-4- المعجزة: لما كانت النبوة دعوى عظيمة الشأن، تقتضي تصديقاً من الله تعالى، اتجه المتكلمون إلى البحث عن الدليل العقلي والشرعي الذي يقطع بصدق مدّعيها، فكان اعتمادهم على المعجزة، باعتبارها الدليل الإلهي الحاسم في هذا الباب. على هذا النحو يقرر الباقلاني في الإنصاف: "إن صدق مدعي النبوة لم يثبت بمجرد دعواه، وإنما يثبت بالمعجزات، وهي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المطابقة لدعوى الأنبياء، وتحديدهم للأمم بالإتيان بمثل ذلك"². يضع الباقلاني بهذا التعريف الضوابط الثلاثة التي جعلها المتكلمون شرطاً لاعتبار الفعل معجزة: أن يكون من فعل الله، وأن يخرق العادة، وأن يقع على وجه التحدي والمطابقة لدعوى النبوة. ولم يقتصر الباقلاني في طرحه على تعريف المعجزة من حيث بنيتها وشروطها، بل توسّع في التمهيد ليرز وظيفتها الإلهية وغايتها المقصودة، فجاء قوله: "الدليل على ذلك ما ظهر على يده ﷺ، من الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة والحجج النيّرة الخارقة للعادة والخارجة عما عليه العادة وتركيب الطبيعة. والله سبحانه لا يظهر المعجزات ولا ينقض العادات إلاّ للدلالة على صدق صاحبها وكشف قناعه وإيجاب الإقرار بنبوته والخضوع لطاعته والانقياد لأوامره ونواهي"³. يكشف الباقلاني في هذا القول الوظيفة الإلهية للمعجزة، باعتبارها دليلاً قاطعاً على

1 - علي بن عبد الله الصادق الطرابلسي، إرشاد المريدين، ص 125.

2 - الباقلاني، الإنصاف، ص 58.

3 - الباقلاني، التمهيد، ص 133.

صدق النبي، ووسيلة لإلزام الإقرار بنبوته والانقياد لشريعته، فهي ليست خرقا للعادة فحسب، بل بلاغ إلهي ملزم يترتب وجوب الإيمان ويسقط العذر.

انقسم الأشاعرة في دلالة النبوة إلى اتجاهين: أحدهما يرى تكامل الأدلة وتعددتها، معتبرا المعجزة أعظمها، لكنها لا تنفرد بالدلالة، إذ يستأنس أيضا بالتواتر والقبول العام وصفات الصدق. أما الاتجاه الآخر، فحصر الدلالة في المعجزة وحدها، لخصوصيتها في خرق العادة وإعجاز البشر، وهو ما يقرب موقفه من المعتزلة وإن اختلف معهم في المنطلقات. وقد وُجّهت إلى هذا الحصر انتقادات أبرزها تضيق أفق الاستدلال، وإغفال تعدّد الخطاب النبوي الذي يُراعي اختلاف استعدادات الناس، مما يجعل تنوّع الأدلة معززا ليقينية المعجزة لا منافيا لها¹. وإذا كان الخلاف داخل المدرسة الأشعرية قد دار حول انحصار دلالة النبوة في المعجزة أو تعدّد مسالكها، فإن بعض أعلامها تجاوزوا هذا الخلاف إلى تحرير وجه الدلالة ذاتها، أي: كيف تكون المعجزة دالة على صدق مدّعي النبوة؟ انطلاقا من ذلك يأتي قول إمام الحرمين الجويني الذي يربط بين المعجزة وفعل التصديق الإلهي: "والمرضيّ عندنا أن المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول"². يفصح الجويني هنا عن مسلك دقيق في فهم دلالة المعجزة، إذ يجعلها بمثابة تصديق إلهي فعليّ لادعاء النبوة. وهذا التأويل يخرج دلالة المعجزة من كونها مجرد خرق للعادة إلى كونها خطابا إلهيا يفهم بالعقل، ما يعزز البعد البرهاني في النظرية الأشعرية للنبوة.

تمثّل المعجزة في الفكر الأشعري دلالة مركزية على صدق النبوة، غير أن تحليل البنية العقدية لهذا الأصل يكشف عن منظور أوسع، تتكامل فيه المعجزة مع قرائن إيمانية أخرى، كالسيرة النبوية، والصفات الشخصية، والخطاب الموافق للفطرة والعقل. وبهذا يُفهم مقام النبوة فهما تكامليا يجمع بين مقتضيات البرهان، وهداية الوحي، واستجابة الواقع الإنساني.

نظر المتكلمون إلى النبوة من زاوية عقلية وتشريعية، فاعتبروها ضرورة لإبلاغ الشرع، وأقاموا صدقها على المعجزة باعتبارها الدليل الإلهي القاطع. غير أن هذا التصور ظل محصورا في بعدها الوظيفي، دون النفاذ إلى حقيقتها الوجودية كما تتجلى في التجربة العرفانية. ومن هنا فتح الصوفية أفقا مغايرا لفهم النبوة، بوصفها مقاما شهوديا ومرتبة من مراتب الكمال الإنساني، تتجلى فيها الحقيقة المحمدية بوصفها أصلا نوريا ومركزا روحيا للوجود. وعليه يطرح السؤال: كيف استطاع العارفون الجمع بين الإيمان

¹ - أنظر: محمد لطفي صابر: "علاقة المعجزة بدلالات النبوة بين المعتزلة والأشاعرة"، مجلة الدراسات الإنسانية والأدبية، المجلد 26،

العدد 2، مصر، يناير 2022م، ص 69.

² - الجويني، الإرشاد، ص 324.

بجتم النبوة، والقول باستمرار الفيض المحمدي في أولياء الله، وما الدور الذي تؤديه الحقيقة المحمدية في هذا التصور؟

المطلب الثاني: النبوة في التصور العرفاني عند الشيخ العلاوي

تمثل النبوة في التصوف مرتبة وجودية ومعرفية تتجاوز البعد الوظيفي الذي ركّز عليه المتكلمون، إذ تصبح تجلياً حياً للحقيقة المحمدية التي تعدّ "الأصل الأول" في الخلق والمعرفة. وقد تعمّق هذا المفهوم لدى أعلام التصوف كابن عربي والبسطامي والجيلي، حيث لم تحتزل النبوة في مجرد البلاغ أو التشريع، بل ارتبطت بمقام "الإنسان الكامل" الذي يجسّد النبي ﷺ أكمل مظاهر الكمال فيه. وبذلك تتجاوز النبوة الزمن والتاريخ لتتحول إلى سرّ أزلي يجري في الوجود، مما يفتح آفاقاً لفهمها ضمن التجربة الروحية والسلوك الذوقي. فما هي ملامح المضامين العرفانية التي ضمّنها وأضفاها الشيخ العلاوي على الدرس الكلامي للنبوة؟ وكيف تتحدد العلاقة بين النبي والولي في إطارها؟

1- البعد العرفاني للنبوة في التصوف:

ينطلق التصوف الإسلامي في مفهوم النبوة من رؤية شاملة تستند إلى المفهوم الشرعي الظاهري العقدي لها وتنطلق منه، كما رأينا ذلك سابقاً عند المتكلمين، وفي الآن نفسه تكشف عن الحقيقة الروحية العرفانية لهذا المفهوم والمتمثلة في السير والسلوك والعروج إلى الله تعالى على قَدَم النبي؛ باعتبار أنّ النبي يمثل النموذج الأكمل الذي يجب على العارف اتباعه في سلوك معرفته إلى الله تعالى، حيث تنزل الأنوار الإلهية على القلب، فتحياه وتفتح أمام الروح آفاقاً من الفهم تتجاوز حدود العقل والحس. وفي إطار العناية الصوفية بمفهوم النبوة، ينقل المعجم الصوفي لسعاد الحكيم تعريفاً لابن عربي يرى فيه أن النبوة هي: "الإنباء الإلهي والإنزال الرباني، أو التنزل الملكي عموماً. فالنبوة عامة بهذه الصفة غير منقطعة تستمر في الظهور بصورتين: الولاية، والوراثة. ومن أبرز خصائصها أنّها: دون تشريع، يحكمها شرع آخر الأنبياء محمد ﷺ" ¹. يفهم من هذا التصور أن النبوة في الرؤية العرفانية لا تقتصر على الوظيفة التشريعية، بل تتجاوزها إلى كونها إشراقاً إلهياً دائماً، يتجلّى في صور متعدّدة من الإنباء والتنزيل، ضمن حالة كونية مستمرة. فالنور النبوي، وإن حُتم بالتشريع عند النبي محمد ﷺ، فإنه لا ينقطع، بل يستمر في صور الولاية والوراثة الروحية، حيث يتنزل في قلوب الأولياء والعارفين. وبهذا تُصبح النبوة في بعدها العرفاني فعلاً إلهياً متواصلاً في الوجود، يُنير السير إلى الله ويصل بين الحقّ وعباده.

1 - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 1041.

وللإشارة إلى هذا البعد المتجدد والمعرفي للنبوة، ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يورثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ»¹، فهذا الحديث يربط بين وراثة الأنبياء في العلم والولاية وبين استمرار النور النبوي في قلوب العلماء الربانيين، مما يعزز فهم النبوة في إطارها العرفاني كمنبع مستمر للهداية والنور، وهذا الحديث يعدّ من أقوى الأدلة النقلية التي استند إليها الصوفية لتفسير مقام الوراثة المحمدية. فهو يبيّن بوضوح أنّ ما يرثه الأولياء والعلماء من النبي ﷺ ليس التشريع، بل العلم الرباني والهداية والنور، مما يفتح المجال لفهم مقام الولاية بوصفه استمراراً لأنوار النبوة، لا مقاما تشريعيا.

يتأسس التصور العرفاني للنبوة في فكر العارفين على رؤية تمزج بين النقل والكشف دون الخروج عن الإطار العقدي الثابت. ويعد الحكيم الترمذي (ت: 320هـ) من أوائل من صاغوا هذا المفهوم بوضوح، حيث يعرف النبوة بأنها: "هي العلم بالله عزّ وجلّ على كشف الغطاء وعلى اطلاع أسرار الغيب. وهي بصر نافذ في الأشياء المستورة بنور الله تعالى التّام، فمن أجل هذا قدر محمد ﷺ أن يأتي بـ ﴿قَدَمَ صِدْقٍ﴾ [يُونُسُ: 2]، فإذا استوت الأقدام، أقدم الأنبياء، في صفها وسئل الصادقون عن صدقهم احتاج الأنبياء إلى عفو الله تعالى. وتقدم محمد ﷺ جميع الأنبياء أمامهم، يخطو بالصدق الذي أتى به، بارزا على جميع الأنبياء، بجود الله وكرمه بأن أعطى النبوة وختم عليها"². يمثّل هذا التعريف تصورا عميقا للنبوة من منطلق أنها تقوم على الاصطفاء الإلهي، كما يظهر مكانة النبي محمد ﷺ بوصفه خاتم النبوة ومظهرا للكمال الروحي والصدق المطلق. وتؤكد هذه الرؤية أهمية الجانب الأخلاقي كمقوم أساسي في تحقق مقام النبوة، حيث لا يُنال الكشف إلا بتصفية السريرة وتطهير الباطن.

ويقف الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي على ذات الخط البياني الذي سار عليه الترمذي، إذ يعبر عن النبوة بعبارات أسمائية وجودية، دون أن يخرج عن معناها الأصلي النقلية. ففي الفتوحات المكية يقول: "النبوة نعت إلهي يثبتها في الجناح العالي الاسم السميع، ويثبت حكمها صفة الأمر الذي في الدعاء المأمور به، وإجابة الحقّ عباده فيما يسألونه فيه، فإنّها أيضا من الله في حقّ العبد سؤال إلهي بصفة افعل ولا تفعل، ونقول نحن: سمعنا وأطعنا، ويقول هو سبحانه: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا

1 - الترمذي، السنن، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة (حديث رقم: 2682). قال الإمام الترمذي: حديث حسن. وصحّحه الألباني في صحيح الجامع الصغير رقم: 6297.

2 - الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق: عثمان إسماعيل يحي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1965م، ص 342-343.

دَعَانٌ [البَقْرَة: 186]".¹ يعكس هذا النص البعد العرفاني للنبوة بوصفها استجابة سماعية ربانية، يتحقق فيها الأمر الإلهي في باطن العبد كتجربة تواصل حيّة بين الأمر الرباني والانقياد القلبي. فالنبي وفق هذا النظر هو مظهر للصفة الإلهية "السميع"، يتلقى ويبلغ في آن، ويكشف للخلق كيف يكون الوجود مستجيباً لـ "افعل ولا تفعل" استجابة ذوق وشهود.

ومن هذا المنطلق، لا يظهر تباين حقيقي بين الحكيم الترمذي وابن عربي في تصور النبوة، بل تلتقي رؤيتهما عند كون النبوة اصطفاء إلهي يُمنح ولا يُكتسب، وهي مقام لا يدرك إلا بتأييد إلهي وكشف يخص الله تعالى به من يشاء من عباده. المعاني التي عبّر عنها الترمذي بلغة الكشف والمقام، عبّر عنها ابن عربي بلغة الأسماء والتجلي، وغاية الاثنین واحدة: التعمق في سرّ النبوة الموحى، دون المساس بحقيقتها التشريعية المحمولة على النقل.

لقد انطلق التصوف من المفهوم الشرعي للنبوة، لكنه لم يكتف بتقريرات المتكلمين الذي فصل فيه علم الكلام من حيث الوجوب والوظيفة، بل واصل الكشف عن أبعادها الباطنية وتجلياتها الروحية التي تعكس صلة النبي بالحق والخلق في آن، وتفسح المجال لفهمها ضمن سياقات الذوق والمشاهدة، دون أن يترتب على ذلك أي خلط بين النبوة والولاية، ولا بين التشريع والإلهام.

انطلاقاً من التصورات العرفانية التي تناولت النبوة بوصفها مقاما يشمل أبعاداً أخرى بالإضافة الوظيفة التشريعية والبلاغية، يبرز الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي رؤيته الخاصة التي تؤسس لفهم عميق للنبوة عبر تصوّر دائري يوحد بداية النبوة ونهايتها في مركز واحد يتمثل في النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ذلك حيث يقول: "إنّ النبوة خطّ مستدير كخاتم متألف من نقط، وهم الأنبياء. والنقطة الجامعة بين طرفي حلقة الخاتم هو محمد ﷺ. وبمناسبة ما له من المزايا من جهة اختصاص نقطته باختتام دائرة النبوة عن بقية النقط (...)، ومنتهى الدائرة عين مبتدئها، وحقيقتها: الرّوح الأعظم المتكفل بالإنبياء عن الله، وليس هو إلاّ النّفس المحمّديّ والرّوح الأبديّ المنفوخ منه في آدم، فهو أولّ نقط الدائرة"².

يرسم الشيخ العلاوي صورة النبوة كحلقة دائرية تمثل وحدة الارتباط الروحي الوجودي بين الأنبياء جميعاً، حيث تتجمع في نقطة مركزية هي النبي محمد ﷺ. هذه الصورة تصف النبوة كمظهر روحي مستمر ومتصل، تعكس جوهر الروح المحمدي الذي تنبثق منها سلسلة النبوة وتتوج بها. إن حضور النبي ﷺ

1 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 380.

2 - العلاوي، دوحه الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، ط3، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1991م، ص 28.

في مركز هذه الدائرة يعكس مكانته كخاتم الأنبياء ومصدر انبثاق الروح المحمدي، الذي يعدّ حقيقة روحية متميزة ترتبط بخلق الكون وتكوينه، وهي نور مخلوق وهبه الله تعالى للخلق ليكون نورا يهدي السبيل وواسطة وجودية وروحية تجمع بين الأصل والمنتهى في وحدة متسقة مع أصول التوحيد الإسلامية. تؤكد هذه الرؤية العرفانية أن النبوة فيض إلهي دائم مستمر يمتد عبر الزمن في أثر الروح المحمدي، والذي يتجلى في القلب الروحي للأولياء وورثة العلم والنور. فالنبوة إذن تمثل عمودا روحيا وسريانا نورانيا لا ينقطع، يشكّل الرابط الحيّ بين الحقّ والخلق، ويحافظ على استمرار الرسالة الإلهية وسريان هدايتها في النفوس والأرواح، سواء على المستوى الفردي للأشخاص أو على المستوى الكلي للكون بأسره. وبينما يظل مقام النبوة التشريعية محصورا بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم بفضل عصمته ووظيفته الخاتمية، يحتفظ العارفون بهذا الانسياب المضيء للحقيقة المحمدية كمرجعية روحية تُمنح للوارثين الحقيقيين للنور، مما يرسخ توازنا دقيقا بين المحافظة على الثوابت العقدية والافتتاح على آفاق الذوق الروحي والشهود الباطني.

تمثّل النبوة في التصور العرفاني مركزا روحيا وجوديا يتجاوز مجرد الوظيفة التشريعية ليظهر كنور محمدي دائم متواصل، يحتل فيه النبي محمد صلى الله عليه وسلم موقع الركن المحوري، جامعا بين بداية النبوة ونهايتها. هذا النور الذي هو فيض إلهي وهداية مستمرة، يربط بين الأصل والمنتهى ويحفظ مقامه بعصمة النبي الخاتم، بينما يمتد أثره في قلوب الأولياء وورثة الأنوار الروحية، مستمرا في هداية الكون والأفراد. وهكذا يشكل الفهم العرفاني للنبوة جسرا متينا بين أصول العقيدة الثابتة وتجربة الذوق الروحي، جامعا بين الثبات والعمق في إدراك سرّ العلاقة بين الحقّ والخلق.

2- النبوة والولاية في التصور العرفاني عند الشيخ العلاوي:

مهّد الشيخ العلاوي لموضوع النبوة بالتأكيد على أن العارف، مهما بلغ من شهود وتغلغل في المعرفة، لا ينبغي له أن يتجاوز حدّه أو يدّعي ما يخص الأنبياء من خصائص ومقامات. فهذا الأدب مع النبوة هو المدخل الأساس لفهم تصور الشيخ العلاوي للنبوة والولاية، حيث يرسم حدودا واضحة بين المقامين، ويؤسّس لفكرة أن الولاية وإن كانت استمرارا للنور المحمدي، فإنّها تظلّ محكومة بختم النبوة وحرمة التعدي على مقامها¹. وفي هذا السياق يوضّح الشيخ العلاوي أن التجليات الإلهية، رغم كونها المطلب الأسمى للعارف، تختلف من شخص لآخر بحسب قدرة الاستقبال والاستعداد الروحي. وهو ما

¹ - انظر: العلاوي، المنح القدوسية، ص 67. (بتصرف)

يظهر الفرق الجوهرية بين النبوة والولاية. يقول: "وإن كانت الحضرة الإلهية منتهاهم، والتجلي الإلهي مطلوبهم، ففي ذلك التجلي تفاوت. فليس هو في كل شخص كما عند الآخر، ولا على قانون واحد ولا على كيفية مطّردة، بل البصائر فيه متفاوتة، وأسرار الخلق في ذلك متباينة من كثير وقليل. فهو يتجلى لكل شخص على قدر طاقته وعلى قدر ما تسعه حوصلته من تجلي الجمال القدسي الذي لا له غاية، ولا يوقف له على حدّ ولا نهاية"¹. يؤكد الشيخ العلاوي أن التجليات الإلهية ليست على قانون واحد بل تتوزع بحسب المراتب الروحية، ومن هنا يتبين الفرق العميق بين النبوة والولاية؛ فالنبوة تمثل أعلى درجات التجلي الإلهي التي لا يمكن للولي أن يصل إليها. بينما الولاية هي درجة أخرى من الأنوار الإلهية التي تتفاوت بحسب قدرة العبد على استقبالها. وهو ما يؤكد في قوله: "وإذا عرفت هذا فاعلم أن الذي في مرتبته ﷺ من تجليات الأسماء والصفات والحقائق لا مطمع فيه لأحد من أكابر أولي العزم، وأن الذي في مرتبة أولي العزم لا مطمع فيه لأحد من الصّدّيقين. وإذا كان الأمر كذلك وعرفت هذا التفصيل فاعلم أن الشّطحات التي صدرت من أكابر العارفين ممّا يوهّم أو يقتضي أنّ لهم شفوفاً وعلوّاً على مرتبة الأنبياء والمرسلين يأتي الجواب عليها"². الشيخ العلاوي يؤكد على التدرج المحكم في المراتب الروحية، بحيث لكل مرتبة من تجليات الأسماء والصفات والحقائق حدود لا يجوز تجاوزها، ولا مطمع أو تفوق لأي من أكابر أولي العزم على مقام الصّدّيقين، ولا لأي من الصّدّيقين على مقام الأنبياء. و"الشّطحات" الصادرة من بعض كبار العارفين هي حالات وجدانية لمرحلة الفناء الروحي لا تعني تفوقهم أو تجاوزهم على مقام الأنبياء والمرسلين، إذ يجب ضبط هذه الظواهر وتنزيه مقام النبوة عن أي تعالي، مع الحفاظ على توازن بين العمق العرفاني والضوابط العقدية.

يتابع الشيخ العلاوي حديثه مبيناً أن الشّطحات³ التي صدرت من أكابر العارفين، والتي قد توهم بعلو مرتبتهم على الأنبياء والمرسلين، لها تفسير دقيق في التجربة العرفانية، فإنّ للعارف "وقتا فيطراً الفناء

1 - العلاوي الأعمال الكاملة، ج 3، ص 80.

2 - المصدر نفسه، ص 81.

3 - مصطلح الشطح من المصطلحات الصوفية المميزة، وقد عرّفه سعاد الحكيم في معجمها الصوفي بأنه: "عبارة مستغرّبة تصدر عن العارف في حالة فناء واستغراق وجداني شديد، تعجز العقول عن استيعابها عند الخروج عن سياقها الروحي". أنظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 650. ويُقصد بالشطح في التجربة العرفانية تعبيرات وجدانية نابعة من حالة استغراق العارف في الكشف، لا تدل على ادعاء أو تجاوز لمقام الأنبياء، وإنما هي انعكاس لحالة روحية عابرة يُفسرها الشيخ العلاوي ضمن دائرة الفناء والاستغراق التي تستدعي ضبط التفسير وعدم الخروج عن حدود المقامات.

والاستغراق والاستهلاك على ذلك العارف، حتى يخرج بذلك من دائرة حسّه، ورؤية نفسه، ويخرج عن جميع مداركه ووجوده¹. وبهذا التفسير يثبت الشيخ العلاوي أن الشطحات لا تعني تجاوز الأنبياء، بل تظلّ النبوة محفوظة بمقامها وختمها، فلا يبلغها أحد مهما علت درجات شهوده.

وبواصل الشيخ العلاوي تفسيره للشطحات العرفانية مبيناً أن الفناء التام يؤدي بالعارف إلى: "الاستهلاك يكون له في ذات الحقّ فيتدلّى له من قدس الإله فيض يقتضي منه أن يشهد ذاته عين ذات الحقّ عَلَيْكَ لمحقه واستهلاكه فيها (...)", وهو في ذلك معذور لأنّ العقل الذي يميّز به الشواهد والعوائد، ويعطيه تفصيل المراتب بمعرفة كلّ لما يستحقه من الصفات، غاب عنه وامتحق، وتلاشى واضمحل، وعند فقد هذا العقل وذهابه وفيض ذلك السرّ القدسيّ عليه تكلم بما تكلم به. فالكلام الذي وقع فيه خلفه الله فيه نيابة عنه، فهو يتكلم بلسان الحقّ لا بلسانه، ويعرب عن ذات الحقّ لا عن ذاته². وبهذا التفسير يبيّن الشيخ أن هذه الشطحات صادرة في حال الفناء، لا دعوى، مما يحفظ مقام النبوة مصوناً عن الشبهات والتوهّمات. ثم يوضح العلاوي أن العارف إذا كان صاحباً، لا يمكن أن تصدر منه هذه الشطحات، بل يشهد بوضوح تفوق الأنبياء عليه، لما فُطروا عليه من العصمة والعون الإلهي³.

يوضح الشيخ العلاوي أن الصحو يمنع العارف من إطلاق الشطحات؛ فإذا استعاد إدراكه التمييزي بالأشياء والمراتب، أدرك بجلاء تام عظمة مقام الأنبياء وخصوصيته. ويقرّ بأنّ الأنبياء حصنوا بالعصمة والعون الإلهي بما لا يبلغه العارف مهما علا شأنه في المعرفة والذوق. فالشطحات إذا قاصرة على أحوال الفناء الروحي لا تنقص من مقام النبوة، بل إن العارف عند صحوه يعترف بعلو الأنبياء عليه، مما يؤكد استحالة تجاوزهم أو الشبهة في مقامهم.

وبعد أن بيّن الشيخ العلاوي طبيعة الشطحات العرفانية وحصرها في دائرة الفناء والاستغراق الروحي، ينتقل إلى استعراض الصفات الجوهرية التي تميّز بها الأنبياء عليهم السلام عن غيرهم من الوجود، والتي تُرسّخ مكانتهم الفريدة في مقام النبوة وتؤكد خصوصيتها في نظام التجليات الإلهية. هذه الصفات تمثل الجوهر العقدي الذي يضبط فهم مقام النبوة ويبيّن الفرق بين الأنبياء وغيرهم من الأولياء والعارفين.

1 - العلاوي، المنح القدوسية، ص 69.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 - أنظر: المصدر نفسه، ص 70. بتصرف

-**الصدق:** وحقيقته عند القوم: أن يكون صادقاً في أقواله وأفعاله وأحواله، مراقباً لربه في ظاهره وباطنه، بحيث لا يصدر منه إلا ما يرضي الحق عَلَيْهِ السَّلَامُ¹. يشير الشيخ العلاوي إلى أن من أبرز هذه الصفات الجوهرية عند الأنبياء هو الصدق، الذي لا يقتصر فقط على الصدق في القول، بل يتعداه ليشمل صدق الأفعال والأحوال الداخلية للأنبياء، حيث يكونون مراقبين لله تعالى في ظاهرهم وباطنهم. بهذا الصدق الكامل، تصدر عنهم أقوال وأفعال تجسد رضا الحق سبحانه وتعالى، مما يجعل مقامهم معصوماً ومحصناً ضد الخطأ أو الزيف. ومن ثم فإن هذه الصفة هي جزء أساسي من الجوهر العقيدي للنبوة وتميزها عن مراتب الولاية والعرفان.

-**الأمانة:** ومن الصفات الجوهرية التي تميز بها الأنبياء عليهم السلام عن غيرهم وتبرز عظمة مقامهم، صفة الأمانة، التي تمثل حفظ الرسالة الإلهية وسرائر الأسرار التي حملوها، والتي لا يؤتمن عليها إلا أصحاب الخواص المخصوصين من الأنبياء والمرسلين. يقول العلاوي: "وحفظها واجب على الأنبياء وعلى خواص الأولياء. وقل من يحمل أثقالها ويكتم أسرارها ما عدا هؤلاء الرجال المذكورين. قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72]. صفة الأمانة عند الأنبياء هي حفظ كامل للدعوة الإلهية والأسرار الربانية بكل أمانة، بحيث يكون الأنبياء حماة حقيقيين للرسالة، لا يُجدش عهداً ولا يعتربها تقصير أو تحريف. وتحمل هذه الأمانة أثقالاً وواجبات ثقيلة لا يتحملها إلا القلة المختارة، وهذا يظهر خصوصية مقام النبوة الذي يتسم بالعصمة والعون الإلهي في حفظ هذه الأمانة، مما يضمن سلامة الرسالة وصدق النقل، ويُبعدها عن الشبهات والتجاوزات.

-**التبليغ:** يحدّد الشيخ العلاوي بوضوح صفة التبليغ الخاصة بالأنبياء والفرق بينها وبين تبليغ الأولياء، "وهو أن يُبلغ الرسول كلّ ما أمره الله عَلَيْهِ السَّلَامُ بتبليغه، ولا يكتم منه شيئاً، ولا يخاف في الله لومة لائم ولو تحقّق الهلاك من الخلق وعدم إجابتهم له، فإنّه لا يبالي بذلك ويبلغ رسالة ربه، بخلاف الولي. فإنّه ربّما يقع منه سكوت عن الأمر المنهني عنه، وقد يؤديه لذلك السكوت مراعاة القدر أو قلة العزم لأنّه مقصّر بالنسبة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام. والأنبياء أيضاً مراعون للقدر إلا أن النبي أمر أن يحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر"². يتجلى المضمون العرفاني في هذا القول في إبراز الفارق الجوهرية

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 3، ص 84. انظر: مبادئ التأييد في بعض ما يحتاج إليه المرید، ص 41.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 3، ص 71.

بين مقام النبوة والولاية من جهة التبليغ؛ فالأنبياء مكلفون بتبليغ الرسالة كاملة على وجه الإلزام، وهم في ذلك مؤيدون بالعصمة التي ترفع عنهم التردد والخوف. أمّا الولي فرغم ما يبلغه من إشراقات ومعارف، فقد يتوقف عن التبليغ في بعض المقامات، إمّا خشية من عدم القبول، أو شعوراً بتقصيره عن مقام النبوة، مما يعكس رقة حاله ودوام شعوره بالفناء والعبودية المحضة أمام حضرة الحق.

في تصور الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، يتجلى التمييز بين مقامي الولاية والنبوة في علاقة العموم والخصوص، فالولاية "مقام عام يشمل كل ولي صالح، بينما "النبوة" مقام خاص يختص به الأنبياء أصحاب الرسالة، بحيث: أن كل نبي ولي ولا عكس، كما أن كل رسول نبي ولا عكس¹. هذا الفصل بين المقامين يبرز خصوصية النبوة وعلو مكانتها الروحية والعقدية في نظام التجليات الإلهية.

ويُقرب هذا التصور من رؤية الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الذي يرى أن الولاية صفة ذاتية للحق تعالى وهي موهوبة للعبد كمنحة إلهية، "لا اختصاص لها بالعبد"، فهي ذاتية للحق، بينما النبوة تتعلق بـ "كمال العبد وصورته الظاهرة"، فهي تعبير عن ذروة عروج العبد ومظهرة لخصوصياته التي تميّزه، وبذلك تكون النبوة: "الدرجة المميّزة التي تفرّق العبد عن حقّه"، كما يفسر ابن عربي ضرورة كتمان أمر العبد وعدم مشاركة الذات الإلهية في أسمائها المشتركة، مؤكداً أن الله لم يتسمّ بنفسه نبياً أو رسولاً وإنما تسمّى بـ "الولي" كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البقرة: 257]². "فولاية الله لعباده المؤمنين متحققة بسابق عنايته وإحاطته برعايته، إذ يتولى إخراجهم أولاً من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان، ثم يترقون بتأييده من ظلمات الحسّ ورؤية الأكوان إلى نور المعاني، حيث يتحقق لهم الشهود والعيان. وعندئذ يفنون عن التعلق بالمحسوسات والانحصار في ظواهر الموجودات، ليدركوا حقائقها بنور البصيرة، فيكون انتقالهم انتقالاً من إدراك ظاهر الأشياء إلى شهود أسرارها ومعانيها بالله تعالى"³.

وفي ضوء هذا الفهم لمعنى الولاية بوصفها ترقية للعبد من شهود الظواهر إلى إدراك المعاني، يتّضح أن البعد العرفاني لا ينفصل عن التأصيل العقدي، بل يندرج ضمنه مع الحفاظ على تمايز المقامات الشرعية. وهكذا يحقق العلاوي استلهاماً معرفياً من ابن عربي، فيؤكد على أن مقام النبوة محفوظ

1 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 85.

2 - أنظر: ابن عربي، فصوص الحكم، شرح صائن الدين علي بن محمد التركة، تحق: محسن بيدارفر، ج 1، ط1، مطبعة بيدار، قم، ص 557. (بتصرف)

3 - انظر: أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ج 1، ص 289.

بخصوصيته ومكانته المرتبطة بالعصمة والرسالة، في حين تبقى الولاية مقاما أعمّ يشمل مختلف درجات الصلاح والقرب من الله تعالى. ويعزز هذا الفهم التوازن بين المعنى العرفاني العميق ومقتضيات العقيدة الإسلامية السليمة، محافظا على وضوح الفصل بين مقام النبوة والولاية.

يظهر من مجموع ما قرره الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي أن مقام النبوة ظل محفوظا في خطابه العرفاني بسياج من الوعي الراسخ والتقدير العميق، إذ لم يسمح لمقامات الأولياء، مهما علت مراتبهم في التجربة الشهودية، أن تتجاوز حدودها أو تقترب من حرمة النبوة ووظيفتها التشريعية. فالولاية عنده حال من الفناء في التجلي الإلهي، وانحاء للذات في حضرة الحق، لكنها لا تُعدّ مقام تأسيس أو تبليغ، بل مقام إلهام وذوق روحي.

ومن هذا المنظور، قامت المضامين العرفانية عند الشيخ العلاوي على تمييزه الصارم بين ما قد يصدر عن العارف من شطحات ناتجة عن سكر المشاهدة، وبين الرسالة النبوية التي تلازمها العصمة والهداية الظاهرة. وهكذا حافظ الشيخ على نسق التراتب الروحي، فجعل الولاية تجليا لنور النبوة لا مساوية لها، واعتبر النبوة ذروة المقامات، ومحل الاصطفاء الإلهي، والواسطة بين الوحي والعالم. وهذا الفهم للنبوة في درسه العرفاني يعبر عن توازن دقيق بين الإقرار بالتجليات الباطنية، وبين صون مقام النبوة من كل تأويل قد يُفضي إلى التجاوز أو الخلط بين المراتب.

3- الحقيقة المحمدية ومركزيتها في التصور العرفاني عند الشيخ العلاوي:

تحتل الحقيقة المحمدية في الفكر العرفاني مكانة مركزية، إذ تمثل نقطة الالتقاء بين الوجود الإلهي والخلق، وتكشف جوهر الإنسان الكامل ومقامه الأعظم في نظام الكون. فهي حقيقة مخلوقة شريفة، منها بدأ النور الكوني، ومنها تشكلت مناهل الفيض الإلهي وصفات الكمال في العالم. وهذه المرتبة المختصة به ﷺ تنبع من حكمة الله وقدرته، وكل كمال ونور ووجود قائم بمشيئته وتديره، وهو سبحانه المستحق للعبادة والتعظيم.

وقد أكد القرآن الكريم مقام الأولوية والخصوصية للنور المحمدي، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ﴾ [الزُّحُرْف: 81] وقد فهم بعض المفسرين الإشاريين هذه الآية على وجه يدل "إلى سبقيته صلى الله عليه وسلم، وأنه أول مظهر لتجلي الحق، فمن نوره انكشفت أسرار الذات وظهرت أنوار الصفات، وامتد الفيض إلى سائر الكائنات، على معنى السبق

النوري والرتبة المعنوية، لا على معنى النبوة الحسية، تنزيها للذات الإلهية¹ وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ۗ﴾ [الأنعام: 14]. حيث فسّر بأن هذا التّقدم راجع إلى سبق التّقدير الأزلي وتمام الإخلاص والتّجرد عن علائق الوجود، وهو ما أشار إليه تفسير "التأويلات النجمية"، في بيان خصوصية مقامه في كمال العبودية². ويدل ذلك على مكانة النبي ﷺ وخصوصية حقيقته التي سبقت خلق بعض المخلوقات، إذ هو حجر الأساس في سلسلة النبوة ومرجعية الفيض الإلهي في عالم ما بين الروح والجسد، كما جاء في الحديث الشريف: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كُنْتُ نَبِيًّا، وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ³». والحقيقة المحمدية ليست فقط محور انطلاق وظهور الصفات الإلهية الكاملة، بل تشكّل الوصلة الروحية الحية التي تربط بين العوامل الوجودية، وتسهم في الحفاظ على توازن الكون، كما دلّت آيات العهد الرباني على الأنبياء: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِءَ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَأَشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۝﴾ [آل عمران: 81] مُبرزة بذلك مركزية مقام الرسول ﷺ في سلسلة النبوة، وجعلته شاهدا على العهد الإلهي. وقد اعتبر النبي ﷺ مقامه موطنًا لسيادته على البشرية، فقال: «أَنَا سَيِّدُ وَوَلَدِ آدَمَ، وَلَا فَخْرَ⁴». وأيضاً: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ لِي فِي ذَٰلِكَ الْيَوْمِ مَقَامًا مَحْمُودًا يَحْتَاجُ الْخَلْقُ فِيهِ إِلَيَّ حَتَّىٰ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ الرَّحْمَنِ⁵».

وقد عبّر الصوفية عن هذه المرتبة بأساليب متعددة، فصاغوا من خلالها رؤية كونية تجعل الحقيقة المحمدية مركزاً تدور حوله مقامات النبوة والولاية، ومبدأ يربط بين البدايات والنهايات. وبذلك أصبحت هذه الحقيقة، في الفكر العرفاني، تجلّياً أولاً للإرادة الإلهية، ومظهرها من مظاهر التجلي الإلهي الأول، تتفرع منها المعاني الكبرى للإنسان الكامل والرسالة الكونية.

ومن بين الذين أضافوا على مفهوم الحقيقة المحمدية طابعا ذوقيا مميزا الشيخ أحمد بن مصطفى

1- أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ج5، ص 274.

2- أنظر: نجم الدين الكبري، التأويلات النجمية، ج2، ص 335.

3- الحاكم، المستدرک على الصحيحين، باب فضل النبي ﷺ، وأسبغية مقامه في العوالم الغيبية، ج4، ص 4174، رقم الحديث: 4174. قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد على شرط البخاري ومسلم".

4- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب ما جاء في فضائل النبي محمد صلى الله عليه وسلم، حديث رقم (2278).

5- البخاري، الصحيح، كتاب الفتن، باب ما يسقى أهل النار من دمع، الحديث رقم (6593).

العلّاويّ، إذ جعل منها نواة مركزية لفهم نشأة الوجود، ومفتاحا لمعنى الكمال الإنساني، وجوهرا لمسار السلوك الروحي إلى الله تعالى. ومع هذا التموقع المحوري، يطرح التساؤل حول كيف صاغ الشيخ العلاويّ رؤيته للحقيقة المحمدية، وما هي الأبعاد الوجودية والروحية التي أولاها لهذه المرتبة في إطار تصوره العرفاني الشامل؟

تتجلى الحقيقة المحمدية عند العارفين كأعلى مظهر للوجود الإلهي؛ حيث يظهر النبي ﷺ "كإنسان كامل" يعكس تجليات الكمال الإلهي في أتمّ صورته. وهذه الحقيقة تمثل البرزخ بين الخالق والخلق، وتُعتبر مفتاحا لفهم العلاقة بين العالم المادي والعالم الغيبي. وتعرّف بأنّها: "أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحقّ، بل هي الإنسان الكامل بأخص معانيه. وإن كان كلّ موجود هو مجلى خاصا لاسم إلهي، فإنّ محمّدا ﷺ قد انفرد بأنّه مجلى للاسم الجامع وهو الاسم الأعظم "الله"، ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة"¹. ومن هذا التعريف تتكشف لنا عدّة مضامين عرفانية دقيقة، أبرزها: أن الحقيقة المحمدية تمثّل تجلياً مميزاً للكمال الإلهي في صورته الإنسانية، وأنّها تمثّل نقطة الوصل بين العوالم، مما يمنحها فهما أشمل للنظام الكوني ولوظيفة الإنسان فيه، باعتباره يسلك درب التّرقّي على نهج الكمال المحمدي، مقتفياً أثر التّجلي النبوي في سلوكه نحو القرب الإلهي.

تمثّل الحقيقة المحمدية في التصوف الإسلامي نقطة انطلاق تأسيسية لبنية الوجود والمعرفة، إذ تُعدّ التعيّن الأول الذي منه تنبثق جميع التعينات الكونية، بما في ذلك النبوة والرسالة والولاية. ويتجلّى هذا المفهوم بوضوح في المدرسة العرفانية، وخاصّة في فكر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ، الذي يعالج الحقيقة المحمدية من خلال تأملات ذوقية وإشراقات وجودية تصف مقام النبي ﷺ كأول الخلق وواسطة الفيض، وحقيقة جامعة تجمع بين الباطن والظاهر، وتربط الألوهية بالإنسانية. ومن تحليلي لنصوص الشيخ العلاويّ، أستطيع تقويم تصور الحقيقة المحمدية في ثلاثة أبعاد متكاملة:

- البعد الوجودي: الذي يسلط الضوء على مركزية النور المحمدي في نظام الخلق والتكوين.
- البعد الوظيفي: الذي يعنى بتحديد الحقيقة المحمدية في توازن بين الحدوث والقدم، ودورها المحوري في انتظام الوجود وتنظيم آلياته.
- البعد الرمزي: الذي يكشف عن الطابع الإشاري والرمزي للحروف والكلمات في تمثّل هذه الحقيقة، دالّة على أبعادها المعنوية العميقة ومراتبها الروحية.

1 - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 347.

3-1 البعد الوجودي للحقيقة المحمدية:

يبين الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي في تصوره العرفاني البعد الوجودي للحقيقة المحمدية بأنها الأصل الأول وأول نور مخلوق يُتفرّع عنه الكون كله، ومصدر الفيض الإلهي المتدفق والمتنوع في ذاته ومعناه وحسّه. ويوضح العلاوي قائلاً: "إنّ جميع ما تدفق من الفيض الأقدس، المتنوع بالمعنى والحسّ، أساسه النور المحمدي. ومنه تشعبت سائر الأنوار التي من بعضها السموات والأرض"¹. يرى الشيخ العلاوي أن الحقيقة المحمدية تمثل النور الأول والمصدر الأصلي لكل الفيض الإلهي في الوجود، فهي أصل وجودي شامل ينبثق منه الكون بكامل تنوعه. هذا النور المحمدي هو جوهر الوجود ومحوره، الذي منه تشعبت السماوات والأرض وسائر الأنوار، ويعبّر عن أصل الحياة الروحية والكونية. وبهذا المفهوم تتحول الحقيقة المحمدية إلى نقطة الانطلاق التي تنظّم توازن الوجود وتتوسط بين الحق والخلق، مع التزام تام بوحداية الله وتنزيهه، كونها نورا مخلوقا لا ذاتيا أو أزليا مستقلا، بل مرتبنا بإرادة الله تعالى وقدرته. وعلى هذا تصبح الحقيقة المحمدية محورا أساسيا في فهم البناء الكوني والروحي، ومحركا رئيسا لسير الفيض الإلهي تجاه العوالم المختلفة، بما يعكس عمق التصور العرفاني الذي يضعها "نواة الوجود" ومفتاح كمال الإنسان الكامل.

ينتقل الشيخ العلاوي من بيان الوظيفة التكوينية للنور المحمدي إلى توضيح مرتبته الوجودية بوصفه المتحقّق الواحد، وأوّل مظهر ظهرت به الذات الإلهية، وهو ما يتجلى بوضوح في قوله: "وقولنا هو: المتحقّق الواحد لأنّه هو أوّل مظهر ظهرت به الذات، أو تقول: أوّل متعلّق للأسماء والصفات، فله في البطون بقدر ما له في الظهور، وفي الأوّلية بقدر ما في الآخريّة ولهذا كان الوساطة العظمى بين الحقّ وخلقّه، لقوله ﷺ: "كنت نبيا وآدام بين الماء والطين"². وبعثته تأخرت في الأشباح ليجمع بين الأوّلية والآخريّة"³. يعرض الشيخ العلاوي في هذا القول تصورا عرفانيا دقيقا للحقيقة المحمدية، بوصفها الحقيقة الجامعة التي ينبثق عنها الوجود ويتقوم بها نظامه، إذ هي المجرى الأوّل للتجلي الإلهي. وذات حضور

1 - العلاوي، دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، ص 25.

2 - لم يثبت هذا الحديث عن النبي ﷺ بهذا اللفظ، وقد ورد بلفظ: "قلت يا رسول الله متى كُتبت نبيا قال وأدم بين الروح والجسد". انظر: الترمذي، العلل الكبير، الحديث رقم: 368.

3 - العلاوي، دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، ص 27.

مزدوج باطني من حيث كونها أول متعلق للأسماء والصفات، وظاهري من حيث ظهورها في العالم الخلقى، فهي مبدأ الوجود وغايته، وبهذا تتحقق فيها الأولية والآخرة على السواء.

بعد أن بين الشيخ العلاوي الوظيفة التكوينية للنور المحمدي بوصفه أصل كل تجلٍ، ثم وضح مرتبته الوجودية كأول مظهر تعلق به الأسماء والصفات الإلهية، يتوسّع في بيان أبعاد هذه الحقيقة عبر توظيف إشارات قرآنية. ومن ذلك تفسيره الإشاري للآية الأولى من سورة النجم في قوله تعالى:

﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ ۝١﴾ [النَّجْم: 1]، حيث يجعل من النجم رمزا للنفس المحمدية التي تهتدي بها البصائر كما يهتدى بالنجم في الظلمات. فالنفس المحمدية تنزل من مقام التلقي الإلهي إلى لوازم البشرية لا ضعفا بل لتكون أسوة في الاهتداء، كما أن عروجها لا يستغرب، إذ هو من لوازم قابليتها للفيض الإلهي، فهي نور ثاقب تنتهي إليه الأنوار، ومنها تستمد الكائنات هداها. وبهذا تتجلى الحقيقة المحمدية كوسيط علوي يجمع بين الهويّ والعروج، بين التلقي من مقام الألوهية والتبليغ إلى مقام البشرية¹. وهكذا يتجلى من خلال هذا التأويل الإشاري للآية الكريمة عمق البعد الوجودي للروح المحمدي، بوصفه مهبط الأنوار وواسطة الهداية، ومحل التلقي والتبليغ، نزولا وصعودا ظاهرا وباطنا.

ومن هذا المقام الجامع، ينتقل الشيخ العلاوي إلى تصور أعمق، يرى فيه النبي ﷺ برزخا بين الحضرتين الإلهية والبشرية، وواسطة كبرى يتصل بها الحق بالخلق، والخلق بالحق. في قوله: "ثم اعلم أنّ

الرّسول هذا هو المعبرّ عنه "بالبرزخ" المشار إليه في الآية بقوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١١﴾

بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ۝١٢﴾ [الرَّحْمَن: 19-20]، إذ لولا برزخ الرّسالة لاختل الوجود، وانطوى

العابد في وجود المعبود². في هذا المساق يكون النبي ﷺ البرزخ الذي يلتقي فيه الأفق الأعلى مع الكون الأرضي، مما يعكس البعد الوجودي للحقيقة المحمدية التي لا تظهر في مرآة الكائنات إلا من خلاله.

وهذا ما يتجلى في التفسير الإشاري للشيخ العلاوي للآيات الكريمة من سورة النجم: ﴿فَأَسْتَوَىٰ ۝٦﴾

وَهُوَ بِالْأَفْئُقِ الْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ [النَّجْم: 6-9]،

حيث يقول: "والمعنى أنّه لا يظهر له إلا في مرآة الكائنات، وهو من قبل ذلك ظاهر. إنّما يكشف العبد

1 - العلاوي، لباب العلم في سورة والنجم، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، ص 5-6.

2 - العلاوي، الأعمال الكاملة، ج3، ص 96.

عن ذلك الظهور، فيقول: "رأيت الحق في الخلق"¹. بهذا التفسير تتأكد خصوصية النبي ﷺ في تجلي الوجود الأعلى في الوجود الأدنى، ويبرز مقامه البرزخي الذي يجمع بين الغيب والشهادة، ويعبر بجلاء عن البعد الوجودي للحقيقة المحمدية.

3-2 البعد الوظيفي للحقيقة المحمدية:

إذا كان البعد الوجودي للحقيقة المحمدية يتعلّق بأصل الخلق والتّور الأوّل، فإن بعدها الوظيفي يكشف عن دورها كواسطة بين الغيب والشهادة، والألوهية والبشرية. وقد بيّن الشيخ العلاويّ هذا الدور باعتباره مهمة دائمة: تلقياً عن الحق، وتبليغا للخلق، وهداية لا تنقطع، مما يجعل من الحقيقة المحمدية صلة حيّة بين الله تعالى والعالم.

ومن تجليات هذا البعد الوظيفي للحقيقة المحمدية كما يتصورها الشيخ العلاويّ، ما يورده في بيانه لمعنى الشهادة المحمدية الجامعة: "محمد رسول الله"، حيث يكشف عن ارتباطها العميق بمراتب الوجود الثلاث. يقول: "إن لفظ "محمد رسول الله" اجتمع فيه العوالم الثلاثة: المثلّك والملكوت والجبروت"². فلفظ محمد كناية عن: الملك، وهو ما ظهر من حواس الكائنات، ولفظ الرسالة كناية عن الملكوت، أي: ما بطن في الكون من أسرار المعاني، وهو الواسطة بين الحدوث والقدم، المعبر عنها بـ "الروح الأمين"، ولفظ الألوهية كناية عن الجبروت، وهو البحر الذي تدقّق منه الحسّ والمعنى. وكلّ من الحسّ والمعنى شيء، والحقّ ليس كمثله شيء، أو تقول: هو الموجود في كلّ شيء"³.

يرى الشيخ العلاويّ أن عبارة "محمد رسول الله" تشمل مراتب الوجود الثلاث: فـ"محمد" يرمز إلى عالم الملك، وهو واقع الوجود الحسي الظاهر، و"الرسالة" تعبر عن الملكوت، عالم المعاني والروحانيات الذي يربط بين الغيب والشهادة بدور الواسطة، و"الألوهية" تشير إلى عالم الجبروت، الأعلى في مراتب العظمة الإلهية والتجليات الجامعة التي ينبثق منها كل حسّ ومعنى، مع التأكيد على تنزيه الحق تعالى وكونه منفصلاً عن هذه العوالم. وهذه الرؤية تجمع بين المنهج الكلامي في التنزيه والعقيدة الأشعرية وبين البعد العرفاني في تجليات النور المحمدي باعتباره أوّل مظهر مخلوق للنور الإلهي، بحيث تعمل الحقيقة

1 - العلاويّ، لباب العلم في سورة والنجم، ص 12-13.

2 - (الجبروت: عالم العظمة)، ص 245 (الملك: عالم الشهادة)، ص 937 (الملكوت: عالم الغيب)، ص 940. انظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي.

3 - العلاويّ، الأعمال الكاملة، ج 3، ص 95.

المحمدية كحلقة وصل وجودية وبرزخ ينسق بين الغيب والشهادة، دون الخروج عن قواعد التوحيد وتجنب أية دلالات حلول أو وحدة وجود مطلقة.

وامتدادا لتصوره الوظيفي للحقيقة المحمدية، يظهر الشيخ العلاوي دورها البرزخي باعتبارها حلقة وصل تحفظ انتظام الوجود بين طرفي الحدوث والقدم، يقول: "الرسول هو الواسطة بين الحدوث والقدم" نعم هو الواسطة، إذ لولاه لكان الوجود منهدما لأنّ الحدوث إذا تلاقى مع القدم تلاشى الحدوث وبقي القدم، ولما كان الرسول مناسبا للجانبين كان العالم منتظما، فهو من حيث ظاهره نقطة من طين، ومن حيث باطنه خليفة ربّ العالمين، فمن أجل هذا كان واسطة بين الحدوث والقدم¹. يعكس هذا القول العرفاني للشيخ العلاوي عمق تصوره لوظيفة الحقيقة المحمدية بصفاتها واسطة وجودية بين عالم الحدوث وسرّ القدم، فالعالم كما يفهمه الشيخ العلاوي، لا يمكن أن يتصل بالمطلق الإلهي اتصالا مباشرا دون أن يندثر في حضرته، إذ أن اقتران الحدوث بالقدم من غير واسطة يفضي بالضرورة إلى فناء الحادث أمام سطوة الأزلي. ومن هنا تنشأ أهمية الحقيقة المحمدية باعتبارها برزخا يحفظ التوازن بين العالمين.

إن من أعمق تمثّلات البعد الوظيفي للحقيقة المحمدية كما يبيّنها الشيخ العلاوي، أنها ليست محصورة في أداء رسالة زمنية محدّدة، بل تمتد وظيفتها إلى لحظة الميثاق الأزلي، حيث تبرز الحقيقة المحمدية كواسطة أولى في التلقي عن الحقّ والتبليغ للخلق، وهو ما يوضحه في قوله: "وبمناسبة اختصاصه بالإنباء عن الله من أوّل الفيض الأقدس² تكون روحه الكريمة هي الآخذة للميثاق عن عموم الأرواح يوم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: 172] لأنّه الواسطة في كلّ تبليغ. وإلاّ فما فائدة نبوءته؟ فهو أوّل حامد نظرا لنوره الكلّي، ومتعبدا بأنواع القربات نظرا لجزئياته³. يظهر جليا من هذا القول أنّ الحقيقة

1 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2 - الفيض الأقدس: هو مرتبة العماء، وهو تجلّي الذات الأحادية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة، أي أول درجة من درجات التعينات في طبيعة الوجود المطلق، ولكنه تعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية، بل هي مجرد قوالب للوجود. وهذه الحقائق المعقولة أو الصور المعقولة للممكنات تسمى عند ابن العربي "الأعيان الثابتة" للموجودات. أحيانا يُضاف إليه لفظ "الساري" (الفيض الأقدس الساري) للدلالة على كونه أول بالنسبة للفيض المقدس، وكل أول سار. أنظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، صفحة 889.

3 - العلاوي، دوحه الأسرار في معنى الصلاة على النبيّ المختار، ص 30.

المحمّدية تمثل أصل الوجود التبليغي والروحي، فهي التي تلقت الميثاق الكوني عن جميع الأرواح باعتبارها أول مظهر للفيض الإلهي. وللتبهاني رضي الله عنه¹:

نُورُكَ الْكُلِّ وَالْوَرَى أَجْزَاءُ *** يَا نَبِيًّا مِنْ جُنْدِهِ الْأَنْبِيَاءِ

وفي إطار الحديث عن وظيفة الحقيقة المحمّدية بوصفها الوساطة بين الحدوث والقدم، يتابع الشيخ العلاويّ ترسيخ هذا المعنى في أفق أوسع، يجعل من النبيّ ﷺ أصلاً لكلّ إشعاع وجودي، ومبدأ لكلّ تبليغ إلهي، فيقول في سياق تفسيره الإشاري لقوله تعالى: "﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: 12]"، ولا إمام أبين وأحقّ بالإمامة منه. وعموم إشارة العارفين تومئ إلى انطواء الأشياء جميعاً واندراجها في حقيقته. لكن الفكر ينبو عن ذلك، بدون تدبّر فيما هنالك. ومن أخذ الله بيده وأطلعه على الفرع من أصله يجد الأشياء بجميع أفرادها منحصرة في الحقيقة المحمّدية المنحصراً كلياً. المضمون العرفاني لهذا النصّ يتمثل في تصوير الحقيقة المحمّدية كأصل وجودي شامل، تنطوي فيه الموجودات وتنبثق عنه، فهي الحقيقة الجامعة التي بها ينتظم الكون، وتتجلى من خلالها الأنوار الإلهية إلى الخلق.

ينتقل بنا الشيخ العلاويّ في تأمل عرفاني آخر إلى بيان بعد شهوديّ من أبعاد هذه الحقيقة، يتجلى فيها النبيّ ﷺ كمظهر جامع لتجليات الأسماء والصفات الإلهية، ومحلّ لانعكاس الأنوار الربّانية التي تفيض من الحضرة الإلهية على الوجود. وهذا ما يوضّحه في تفسيره الإشاري لآيات الإسراء والمعراج، التي تبين اكتمال الشهود المحمّدي عبر الجمع بين الرؤية القلبية والبصرية في مقام "السدرة". انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾﴾ [النجم: 13-17]. يفسّر الشيخ العلاوي أن النبيّ ﷺ شهد الرؤية في مرتبتين: رؤية قلبية ورؤية بصرية، فالأولى كانت في عالم المعنى، والثانية في عالم الحسّ، وهي أعز وأكمل، لأنّها جمعت المفردات وطبّبت المتفرقات، فصار بصره عين بصريته. وغشيان السدرة هو غشيان الأنوار الإلهية التي عمّت الكائنات حتى غابت صورها في شهود الأسماء والصفات، فصار لا يرى إلاّ الله في كلّ شيء. ولم يزغ بصر النبيّ ﷺ عن هذا المشهد العظيم،

¹ - يوسف النبهاني، طيبة الغراء في مدح سيّد الأنبياء، المطبعة الأدبية، بيروت، 1314هـ، ص 2.

ولم يطغ عليه، بل ثبت نظره وتحقق بشهوده، لأنه أعرف الخلق بربه، ولا يفوته شيء من تجلياته، بل صار يلاحظ الله تعالى في كل شيء بعين الجمع والتوحيد¹.

تتجلى الحقيقة المحمدية في الرؤية العرفانية للشيخ العلاوي كبعد وظيفي شامل، تمثل الأصل النوري الذي تنبثق منه الموجودات وتعود إليه. فهي المظهر الجامع لتجليات الأسماء والصفات، وقد تحقق فيها النبي ﷺ بالعبودية الكاملة، فصار لسان الوجود في التوجه إلى الله تعالى، ومجلى التلقي الإلهي وبثّ النور في العالم.

3-3 البعد الرمزي والحرفي للحقيقة المحمدية:

بعد ان استعرض الشيخ العلاوي البعد الوجودي للحقيقة المحمدية باعتبارها أول الخلق، والبعد الوظيفي بوصفها واسطة في الفيض والتجلي، يكشف عن مستوى ثالث من مستويات هذه الحقيقة، وهو بعدها الرمزي والحرفي. في هذا السياق تغدو الحروف والكلمات عنده أكثر من مجرد أدوات لغوية؛ إنّها إشارات حاملة لأنوار المعنى المحمدي، تشع بجوهر النبوة. وعلى هذا الأساس، لا تفهم الحروف في منظور الشيخ العلاوي إلا بوصفها كائنات نورانية تحتزن أسراراً عرفانية لا يدركها إلا أهل الذوق والمشاهدة. ويتجلى هذا البعد الرمزي بوضوح في تأملاته حول الحروف، حيث يصرّح بأن لكل حرف دلالة روحية تمثل وجهها من وجوه الحقيقة المحمدية. حيث يقول: "إنّ الباء هي أول صورة ظهر بها الألف، ولهذا تجلّى فيها بما لم يتجلّى به في غيرها، أي بصفته الخاصة. وسبب ذلك عدم الواسطة بينهما، وما قارب الشيء يعطي حكمه"². يؤوّل الشيخ العلاوي حرف الباء باعتباره أول تجلّي لصورة الألف، أي أن الحقيقة المحمدية انكشفت من خلاله لكونه أقرب الصور إلى الألف الغيبي، الذي يرمز إلى الذات الإلهية، فالباء في هذا الفهم، لا ينظر إليه كحرف بل يفهم بوصفه أول مظهر تعلّقت به الإرادة الإلهية في مقام الظهور، ومن خلاله بدأ انكشاف الوجود. وهذا القرب لا يفهم بوصفه حلولاً، بل هو تجلّي ومظهر، تظهر فيه الحقيقة المحمدية كأصل رمزي للوجود ومفتاح لمعناه.

يسترسل الشيخ العلاوي في تعميق هذا المعنى، كاشفاً عن سرّ التنزل الإلهي وتجلي الحقيقة المحمدية في هذا الحرف، جامعاً بين الحرّيّة والتكليف، ومبرزاً دلالة التقطع كرمز للظهور الشامل في العلويات والسفليات. فيشير إلى أن التنزل الإلهي الكلي لم يقع إلا حينما تجلّى الألف في صورة الباء، فكان ظهور

1 - أنظر: العلاوي، الأعمال الكاملة، ج 1، ص 603-604. (بتصرف).

2 - العلاوي، النموذج الفريد المشير لخالص التوحيد، ط4، المطبعة العلاوية، مستغانم، ص 26.

الحقيقة المحمّدية جامعا بين الحرّيّة التي يرمز لها الألف، والتكليف الذي ترمز له الباء. والنقطة التي استقرت تحت الباء تجلّت في العالم السفلي كما تجلّت في العلوي، فدلّت على شمولية الظهور. ووجود الباء فوق النّقطة شبّهه بوجود الحجاب فوق الكنز، فصارت الباء رمزا للحقيقة المحمدية التي تحجب الذات الإلهية وتدل عليها في آن، فهي الحجاب الأعظم والواسطة الجامعة بين التنزيه والتعيين¹. يتّضح من هذا التأويل أن الحقيقة المحمّدية تمثّل أوّل مظهر إلهي في الوجود، بوصفها نقطة التوازن بين علو التنزيه الإلهي وحضوره في مراتب الظهور، فحرف الباء في البسملة يمثّل مدخلا للتجلي الإلهي، باعتباره بداية سلسلة من انكشافات الحقّ، وتشكّل الباء فضاء رمزيا تلتقي فيه الأنوار الإلهية بعالم الخلق، متجليّة في شخص النّبِيِّ ﷺ الذي يظهر كمرآة تعكس أسمى معاني التنزيه والتجلي في آن واحد.

ونخلص من خلال هذه الرؤية العرفانية إلى التأكيد على أن الأبعاد الثلاثة للحقيقة المحمّدية عند الشيخ العلاويّ (الوجودي، الوظيفي، والرمزي) تتداخل وتتكامل لتقدم لنا تصورا شاملا عنها كأوّل تجلي من التجليات الإلهية. فالترابط بين هذه الأبعاد هو تعبير عن رؤية متماسكة تفسّر العلاقة بين الله تعالى وخلقته من خلال مقام الحقيقة المحمّدية. فالنّبِيِّ ﷺ في هذا التّصور، هو أوّل موجود ومقصد الرسالة، وصورة التّجليّ الإلهي في أسمى مراتبه. ومن ثمّ فإنّ العرفان العلاويّ يقدم تصورا متكاملا للعلاقة بين الخالق والمخلوق، مؤسّسا على الدّوق والكشف، ومفتوحا على التّجربة الروحية التي تمكّن القلب من شهود التّجليات الإلهية دون أن تنفصل هذه التجربة عن أصول التوحيد ومقتضيات التنزيه الإلهي.

¹ - العلاويّ، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ط5، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1998م، ص 40-41.

خلاصة الفصل الرابع:

يثبت الفصل أنّ معالجة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي لقضيّتي الصفات الإلهية والنبوة تنطلق من أصالة كلامية في التنزيه والبرهان، لكنها تُعاد صياغتها داخل أفق ذوقيّ يجعل الشهود والمكاشفة معياراً مُكمّلاً للفهم، دون تجاوز حدود الشريعة أو إخلال بمقتضيات العقيدة الجامعة؛ فالتنزيه يحفظ بمنطق أهل الكلام، بينما يستنار في باطنه بنور التجربة العرفانية.

في مبحث الصفات، يبقى الشيخ العلاويّ على الأصول: قدم الحقّ وبقاؤه، مخالفته للحوادث، قيامه بنفسه، وحدانيته، مع تثبيت صفات المعاني وأثرها في الفعل الإلهي؛ لكنه ينقل المتلقّي من مستوى النفي الجدليّ للتشبيه إلى مقام سقوط التشبيه من أصله عند تحقق الشهود، إذ لا يعود الوهم يتصوّر مثيلاً ولا تنسب كيميّة؛ فالتنزيه الحقّ عند العارف هو ثمرة الفناء عن رؤية السوى، مع تأكّيده أنّ خطاب التنزيه يبقى "سفينة النجاة" للمحجوبين وضرورة تربوية ومنهجية لا تستغنى عنها.

وفي مسار النبوة، يعتمد الشيخ العلاويّ التأميل الكلامي في بيان جوازها وضرورتها ودلالاتها، ثم يرقّي المقاربة إلى بعد عرفاني يظهر النبوة أصلاً جامعاً بين الوحي والهداية الذوقية، ويجعل الحقيقة الحمديّة مركزاً للمعنى الوجودي والوظيفي والرمزيّ معاً؛ فالنبوة عنده معيّن إشراف تسترّ به مقامات السلوك وتوزن به المكاشفات، وبذلك تحفظ التجربة من الغلو وتشدّد إلى معيار الرسالة وعموم الشريعة. أما منهجياً يظهر الفصل أنّ إضافة الشيخ العلاويّ النوعية تكمن في تحويل قضايا الصفات والنبوة من مباحث تقريرية وخطابية إلى مقامات وجودية تعاش. فالبرهان يستبطن في الذوق، والتنزيه يستكمل بالشهود، ووظيفة العقل ترقّي إلى عقل نورانيّ يعمل تحت سلطان الوحي ويُرَكّي بالرياضة الروحية؛ ومن ثمّ يصبح الجمع بين علم الكلام والعرفان إمكاناً منهجياً فاعلاً، لا مزاجية شكلية، بما يفتح للدرس العقديّ أفق التجدد مع بقاء الضوابط المعيارية والحرمة النصيّة.

وعليه خلص الفصل إلى أنّ الشيخ العلاويّ قد نجح في بناء ميزان مزدوج: ظاهر محكوم بحدود الشريعة، وباطن مشهود بأنوار الحقيقة؛ فلا تنزيه يُفرضي إلى تعطيل، ولا شهود ينقلب إلى تمثيل؛ وتغدو الحقيقة الحمديّة ميزاناً ضابطاً لمدارج العرفان، كما تصير مراتب الأحدية والواحدية إطاراً يجرّ من الإشكالات التأويلية في باب الصفات، ويصون مقامات السالك من الدعوى، وبذلك يتأسّس نموذج توحيدّي يصل العقل بالذوق، والدليل بالفتح، ويجعل من التصوّف رافعة لتجديد الدرس الكلامي في ضوء الشرع والوجدان معاً.

خاتمة

في ختام هذه الأطروحة الموسومة بـ "المضامين العرفانية في الدرس الكلامي: الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ أئموذجا"، يمكن تلخيص مسار البحث الذي انطلق من إشكالية مركزية تتمثل في السؤال: كيف تجلّت المضامين العرفانية في الدرس الكلامي عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ، وما أثرها في توسيع فهم قضايا الإيمان والتوحيد بين البرهان العقلي والذوق الروحي؟ سعى البحث إلى الكشف عن طريقة إعادة صياغة الشيخ العلاويّ لعلم الكلام بتجسير العلاقة بين الدرس الكلامي والتجربة العرفانية الصوفية، محوّلًا الدرس العقدي من الجدل الفكريّ إلى تجربة روحية حيّة ومتفاعلة، تراعي البعد الروحي والقلبيّ إلى جانب البعد النظريّ والعقليّ. ومرت الدراسة بتحليل للمقدمات التاريخية والاجتماعية والفكرية للشيخ العلاويّ، مرورًا بدراسة المضامين العقدية وطرق المعرفة والتكليف والصفات الإلهية والتبوة، وصولًا إلى استكشاف التوازن الدقيق في مشروعه بين الفهم العقليّ والمعاشية القلبية. ومن النتائج التفصيلية ما يلي:

1- السياق والتأسيس: بينت الدراسة أن التجربة العلاوية، نشأت في وضع تاريخي استثنائي (الاستعمار، تفكك الهوية الدينية والوطنية، انكسار المؤسسات)؛ فاستجابت بتنشيط وظيفة التصوف السني، حيث أعاد الشيخ تفعيل دور التصوف في المجتمع، ليكون أداة حيوية لتعزيز مقومات الدين، وتحصين الوعي الجمعي بالعقيدة، مع الحرص على البناء المؤسسي والفكري الذي ينمي ويقوّي الهوية الدينية ويحميها من عوامل التفكك.

لقد أسس الشيخ العلاويّ طريقته على سند شاذليّ درقاويّ محقق، وجعل الزاوية فضاء للتربية والذكر والعلم وخدمة المجتمع، وحدّد نسق البيعة والأوراد على قاعدة الجمع بين الظاهر والباطن، مع اهتمامه بوضع الضوابط التنظيمية لأتباعه، وإقامة الزوايا داخل الجزائر وخارجها على منهج سني واضح، فجعل من هذه المؤسسات إطارًا لتثبيت العقيدة، وتحصين الهوية الدينية، وإنتاج خطاب شرعي يتسم بالوسطية، وينأى بالمجتمع عن الغلو والتشدد، كما يعمل على ترسيخ الأصول العقدية الصحيحة في الوسط الاجتماعي، ويوفر مناخًا تربويًا يستوعب مستجدات العصر في ضوء المقاصد الشرعية.

2- المعرفة ومناهج التحصيل: قرأت الأطروحة نظرية المعرفة على مستويين: الكلامي (الحس، والعقل، والخبر) حيث تُبنى اليقينيّات على المتواتر والبدهي والاستدلال؛ والعرفاني (الخبر، والمكاشفة، والعلم اللدني) حيث يُدرّك الحقّ بنور البصيرة وفق شروط التزكية والمجاهدة.

فقد أعاد الشيخ العلاوي ترتيب هذه المصادر في نسق تكاملي: الوحي أصل حاكم، والعقل خادم منضبط ينتقل من التعريف إلى التعريف الشهودي، والذوق ثمرة تركية لا ثمرة دعوى؛ فالضروري عند العلاوي ما يشرق في القلب بغير تأمل، والنظري ما يُنال بعد رياضة وتأمل، وبذلك يرقّي أدوات البرهان بضياء البصيرة دون إبطال لقواعد النظر.

3- التكليف وأوليّاته: حافظ الشيخ العلاوي على أصول التّكليف الكلامية، ومنها وجوب النظر العقليّ، وترتيب الأحكام العقلية التي قررها المتكلمون في علم الكلام؛ غير أنه أضاف مضمونا عرفانيا جوهريا تمثّل في نقل الاهتمام من مجرد الامتثال الظاهري للأحكام إلى تحقيق حضور العبد تحت مراقبة التوحيد، ممثلا بذلك المنهج الكمالي في التكليف الذي يتجاوز التقليد إلى مستوى الاستدلال القلي والشهود الباطني. وبناء على هذا المنهج، فإن المكلف الحقيقي في تصوّر الشيخ العلاوي هو من تجاوز مقام التقليد إلى فضاء الاستدلال والتحقيق العقدي، بحيث يصير المأمور به نافذا في الظاهر عبر الاستجابة لأحكام الشرع، وفي الباطن عبر حضور القلب في حقيقة التوحيد، جامعا بين سلامة العمل وصحة العقيدة، وبين الصحو الظاهر والشكر الباطن، على وجه لا يقدر في صحة التكليف الشرعي المناط بالكفاية والمعرفة.

أضفى الشيخ العلاوي بعدا عمليا على مسألة التكليف، فلم يكتفِ بترتيب الأحكام العقلية والشرعية، بل راعى في بيانه الأولويات العملية للأوامر الدينية، فبدأ بوجوب معرفة الله ورسله بقدر الوسع، مع الاقتصار في مخاطبة العامة على الأدلة النقلية المحكمة، ومراعاة التفاوت بين الناس في القابليات، فيدرج في بيانه للمريدين حسب استعداداتهم ودرجات تحصيلهم. وأكد على أن التكليف الشرعي مبني على الإمكان؛ فلا يُكَلَّفُ الله عبدا بما لا يُطيق، بل يقيد الأمر والنهي بحسب الطاقة، عملا بقاعدة الشرع: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:286]، فتكون الأحكام موافقة لمقتضى العدل الرباني ومنسجمة مع طبيعة التكليف في الشريعة.

4- وجود الله بين البرهان والشهود: لم يلغ الشيخ العلاوي الأدلة الكلامية (الفطرة، الحدوث، الوجوب والإمكان، النظام) في إثبات وجود الله تعالى، بل أقر أثرها في تحصيل اليقين العقلي والخطابي، ثم رقى هذه الأدلة إلى مستوى الشهود والكشف العرفاني، فأصبح التمييز بين القديم والحادث، الذي يتأسس عليه البرهان العقلي، يُدرك أيضا ببصيرة القلب حين تصفو، فيرى العارف العالم حادثا قائما بقدم الربوبية، ويشهد في الكثرة وحدة الأصل، من غير إغفال لفروق المراتب بين الخالق والمخلوق، ولا

مساواة بين القديم والحادث. وهكذا جمع بين صرامة البرهان وحرارة العيان، فكانت عقيدته جامعة بين أصول المتكلمين ومقامات العارفين.

جمع الشيخ العلاوي بين البرهان الكلامي والشهود العرفاني، فجعل الأدلة العقلية مدخلا لليقين، ثم ارتقى به إلى مقام الكشف والوجدان، مع الحفاظ على التنزيه الرباني وعدم الخلط بين مراتب الوجود، فكان يقينه منبثقا عن البرهان الكلامي، ثم ارتقى به الذوق العرفاني إلى حقيقة الوجدان.

5- التوحيد بين النظر والتجربة الروحية: حرّر الشيخ العلاوي مراتب التوحيد بتدرجها من علم

اليقين (البرهان العقلي) إلى عين اليقين (المشاهدة القلبية) ثم إلى حقّ اليقين (الفناء في التوحيد ثم البقاء)، فحقّق التكامل بين النظر العقلي والوجدان العرفاني.

كما ضبط الفارق الدقيق بين الأحادية (إطلاق الذات وتنزّهاها عن كل تقييد) والواحدية (تجلي الأسماء والصفات في الموجودات)، وجعل من وحدة الشهود خلاصة الجمع بين المقامين، رؤية الواحد في الكثرة دون انحلال ولا حلول، وشهود الكثرة على أنها ظلال لا قوام لها إلا بالواحد. وبذلك صان الشيخ العلاوي الفارق المطلق بين الخالق والمخلوق، وبعثت تصوراته عن مقالات وحدة الوجود غير المنضبطة، وجعل التوحيد تجربة معرفية ووجودية يتكامل فيها العقل والقلب، ويظهر فيها الفارق بين الذات وتجلياتها مع وحدة الأصل في المشهود.

بيّن البحث أن نقد الشيخ العلاوي لحدود التوحيد البرهاني ليس هدمًا لعلم الكلامي، بل هو وعي دقيق بحدود العقل، وأن غاية البرهان عنده أن يقف عند حدّه، بينما تمام التوحيد يتحقق في مقام التعظيم الذي يُخرس اللسان ويُقيم القلب على العبودية الدائمة، ولا يتجاوز هذا إلا من خلال التربية العملية الروحية التي تبلغ بالعبد إلى مقام الفناء والمحقّ ثم البقاء بالله تعالى، حيث يزوب الادعاء، ويبقى العبد على حدّ الأدب؛ ظاهره مع الشريعة وباطنه مع الحقيقة، يرى الفرق في الجمع والجمع في الفرق، دون أن يختلط عليه الأمر أو يضلّ سبيل التوحيد.

6- الصفات الإلهية: أعاد الشيخ العلاوي قراءة مسألة الصفات الإلهية، فرفض أن تكون مقررة

بصورة مجردة في الذهن، بل جمع ببراعة بين ضوابط التنزيه العقلي التي يحفظ بها العامة حدود الشريعة، وبين مقام التجلي الذوقي الذي يُغني أهل الشهود عن الحاجة إلى النفي المطلق. فأثبت بذلك قاعدة "إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل"، وجعل تجليات الأسماء والصفات في العالم دليلاً على عظيم قدرة

الله تعالى، لا محلا للحلول أو الاتحاد. وبهذا جمع بين صرامة المنهج الكلامي وصفاء الذوق العرفاني، وأبرز أن التنزيه حكمة يحفظها العقل، وحال يجيئها القلب.

أظهر الشيخ العلاويّ في مقام الجائز والمستحيل نقلة عميقة من التنظير الكلامي إلى الوعي الوجودي العميق بإثبات افتقار الخلق المطلق، ونفى أن يكون لشيء في الكون تأثير مستقل عن مشيئة الله تعالى؛ فكل ممكن مفترق رأسا إلى الواجب الوجود، وكلّ ما يستحيل في حقّ الله فهو واجب في حق المخلوق. ولئن كان المتكلمون من قبل يقررون هذا المبدأ تقريرا عقليا مجردا، فقد قدّم الشيخ العلاويّ قراءة عملية تدرجية له، فوصله بالسير الروحي، فرأى أن تحقيق هذا الأصل الكلامي لا يكون كاملا إلا إذا عاش المرید مقامات الفناء والقصور، بحيث يستيقن بقلبه قصوره الذاتي وافتقاره المحض إلى الحقّ تعالى.

7- النبوة: رسّخ الشيخ العلاويّ خصوصية النبوة على سائر المراتب، وحافظ على تخومها وعصمتها من كل مزاحمة، ولم يجعل الولاية أبدا مرادفا أو بديلا عن النبوة، فالولاية عنده لا تعدو أن تكون استمرارا للتربية الروحية في ظل هدي النبي ﷺ.

أعطى الشيخ العلاويّ الحقيقة المحمدية مكانة مركزية في نظام الوجود والتربية، فجعلها واسطة الفيض الإلهي وبرزخا بين الغيب والشهادة، ودليلا عمليا للاقتداء بالنبي ﷺ في سير العارفين، مع التأكيد أنّ كمالها يظل اصطفاء إلهيا خاصا بالنبوة، لا يبلغه أحد إلاّ بالاقتداء والتخلق، دون الخلط في المراتب أو الاعتقاد بتحقيق الكمال من غير طريق المصطفى صلى الله عليه وسلم.

بهذا هذا العمل يكون الشيخ أحمد بن مصطفى العلاويّ قد قدّم، بأدوات علم الكلام ومنطق العرفان، منهجا متكاملا لتجديد العقيدة، يُحسن ترتيب مصادر التلقي، ويصل ما انقطع بين العقل والذوق، ويُحکم صلة الظاهر بالباطن، ويُعيد للعقيدة دورها في توجيه الفكر والوجدان والمجتمع. إن جوهر مساهمة الشيخ العلاويّ تكمن في أنه أبقى الوحي أصلا، والعقل ميزانا، والذوق برهانا حضوريا بعد استكمال شروطه، فلم يُلغِ العقل لصالح الذوق، ولا الذوق لصالح العقل، بل حرّر التوحيد من ثنائية الجدل الجافّ والذوق المنفلت، فأسكّن التوحيد في النفس والواقع لا في المفاهيم فقط، وجعله معرفة وشهودا وسلوكا.

قيمة هذا النموذج لا تقف عند تاريخ الجزائر أو المدرسة العلاوية الشاذلية، بل تقترح منهجا قابلا للتفعيل في تجديد الخطاب العقدي المعاصر، من خلال ترقية أدوات النظر بضياء التركية، وردّ المكاشفات

إلى محكمة الشريعة، وجمع العقل والذوق في نسق توحيدى واحد، مؤسساً بذلك نموذجاً في تجديد علم العقيدة يجمع بين صرامة البرهان وحرارة الإيمان العملي.

التوصيات

استناداً إلى النتائج التي خلصت إليها هذه الدراسة، وبالنظر إلى أهمية إعادة تأسيس الدرس الكلامي انطلاقاً من المضامين العرفانية كما تجلّت عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، تقترح الأطروحة التوصيات الآتية:

- إجراء بحوث مقارنة بين منهج الشيخ العلاويّ وغيره من التيارات الكلامية والعرفانية؛ لتحديد أوجه التكامل والتميز في معالجة قضايا التوحيد والمعرفة الإلهية.
 - تعزيز حضور الفكر العرفاني المعتدل في مناهج العقيدة والفكر الإسلامي، بهدف تخريج طلاب يوفقون بين العقل والقلب، ويتجاوزون الجمود الذهني إلى انفتاح الروح وتجربة المعنى.
 - إجراء دراسات تطبيقية تدرس واقع تلقي المضامين العرفانية العلاوية في السياق الإسلامي المعاصر، ومدى فعاليتها في الإجابة عن الأسئلة الوجودية والقلق الإيمانيّ للأجيال الجديدة.
 - إعادة قراءة المؤلفات الكلامية في ضوء الرؤية العرفانية التجديدية للشيخ العلاويّ، لتقديم قراءات عقديّة تحاطب الإنسان المعاصر وتحتّ على الإبداع الفكري.
 - إقامة ملتقيات علمية بين باحثي الكلام والمتصوفة؛ لتأسيس حوار معرفي وروحي يثري الحقلين ويؤسس لرؤية تكاملية.
 - تسليط الضوء على الجوانب الأخلاقية والإنسانية في المشروع الشيخ العلاويّ، واعتمادها جزءاً أصيلاً من خطاب الدعوة والفكر الإسلامي المعاصر.
- بهذه التوصيات، تحاول الأطروحة أن تفتح الباب لتجديد علم الكلام عبر الجمع بين أصالة التراث الكلامي وروح العرفان والتصوف، والاستجابة لتحديات العصر بتوازن ووعي.

الفهارس العامة

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الرقم	الآية	السورة	رقمها	الصفحة
1.	﴿صُمُّ بُكُمْ عَمَى فَهَمَّ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾	البقرة	18	247
2.	﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾		20	184
3.	﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾		28	246
4.	﴿فَأَيُّنَا تُولُوا فِتْنًا وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾		115	207
5.	﴿إِلَهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾		163	170- 189
6.	﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴿١٧٥﴾﴾		186	257
7.	﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٧٦﴾﴾		216	132
8.	﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْضِطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾﴾		245	131
9.	﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿٢٥٥﴾﴾		255	182
10.	﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴿٢٦٣﴾﴾		257	263
11.	﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾﴾		282	37
12.	﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴿٢٨٦﴾﴾	286	134	
13.	﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿٢﴾﴾	آل عمران	2	173
14.	﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا ءَاتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِءَ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ		81	265

			إِصْرِي قَالُوا أَقْرَبْنَا قَالَ فَأَشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾		
47	97		﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾	15.	
244	128		﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾	16.	
37	185		﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾﴾	17.	
131	191		﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾	18.	
242	48		﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾	19.	
183	58		﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥١﴾﴾	20.	
97	59	النساء	﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٥﴾﴾	21.	
104	-66 68		﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَنبِيهًا ﴿٦٦﴾ وَإِذَا لَأْتَيْنَهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٧٧﴾ وَلَهَدَيْنَهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴿٧٨﴾﴾	22.	
183	164		﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾	23.	
85	166		﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾	24.	
99	35		المائدة	﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾	25.
183	120			﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢٠﴾﴾	26.
265	14		الأنعام	﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ﴿٦٤﴾﴾	27.
-159 223	102			﴿ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾	28.
241	162	﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾﴾		29.	

234	54		﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾	.30
198	143		﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾	.31
156	172	الأعراف	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾	.32
207	180		﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ﴾	.33
105	29	الأنفال	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾	.34
110	72	التوبة	﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾﴾	.35
257	2		﴿قَدَمَ صِدْقٍ﴾	.36
98	62	يونس	﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾	.37
85	14		﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾	.38
184	107	هود	﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾	.39
243	16	الرعد	﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾	.40
232	5		﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيْمِ اللَّهِ﴾	.41
156	10	إبراهيم	﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	.42
95	99	الحجر	﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾	.43
87	78	النحل	﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾	.44

60	91		﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١١﴾﴾	.45
114	20		﴿كَلَّا نُمَدِّ هَتُوْلَاءِ وَهَتُوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٥﴾﴾	.46
115	21		﴿أَنْظِرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴿٣١﴾﴾	.47
248	72	الإسراء	﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾﴾	.48
194	85		﴿وَمَا أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾	.49
207	110		﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴿١١٠﴾﴾	.50
174	111		﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ ﴿١١١﴾﴾	.51
33	65	الكهف	﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾﴾	.52
204	110	طه	﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾	.53
105	114		﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾	.54
238	23		﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾	.55
247	45		﴿وَلَا يَسْمَعُ الصَّمُّ الدُّعَاءَ ﴿٤٥﴾﴾	.56
162	104	الأنبياء	﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ﴿١٠٤﴾﴾	.57
182	18		﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴿١٨﴾﴾	.58
47	27	الحج	﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا تُوكِ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾﴾	.59

248	46		﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٦١﴾﴾	.60
243	73		﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴿٦٢﴾﴾	.61
183	75		﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿٧٥﴾﴾	.62
224	91	المؤمنون	﴿إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾	.63
-152 214	35	النور	﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	.64
240	39		﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ﴾	.65
223	2	الفرقان	﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾	.66
184	58		﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾	.67
121	62	النمل	﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾	.68
160	88		﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَضَ كُلَّ شَيْءٍ﴾	.69
207	88	القصص	﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾	.70
99	69	العنكبوت	﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾	.71
157	30	الروم	﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾	.72
122	15	لقمان	﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾	.73
162	28		﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَتَفِيسٍ﴾	.74
174	5	السجدة	﴿يُذَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾	.75
61	56		﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٥٦﴾﴾	.76
262	72	الأحزاب	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٦﴾﴾	.77

85	11		﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾	.78
-152 -81 242	15	فاطر	﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴿١٥﴾﴾	.79
230	-16 17		﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٦﴾ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿١٧﴾﴾	.80
185	31		﴿إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿١٨﴾﴾	.81
271	12		﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٩﴾﴾	.82
246	77	يس	﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْتَهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٢٧﴾﴾	.83
232	82		﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٣٢﴾﴾	.84
174	96	الصفات	﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾	.85
109	9	الزمر	﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٥١﴾﴾	.86
-172 178	62		﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾	.87
232	11		﴿أَشْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾﴾	.88
159	53	فصلت	﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾	.89
213	9		﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾	.90
-170 -173 198	11	الشورى	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١٥﴾﴾	.91

114	52		﴿مَا أَلْكَتُبُ وَلَا الْإِيْمَنُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾	.92
206	53		﴿إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴿٥٣﴾﴾	.93
247	40	الزخرف	﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْأَعْمَى وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٤٥﴾﴾	.94
264	81		﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ ﴿٨١﴾﴾	.95
61	19	محمد	﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾	.96
42	13	الحجرات	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾	.97
-152 214	16	ق	﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾	.98
157	56	الذاريات	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾	.99
268	1		﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾﴾	.100
268	9-6		﴿فَأَسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾﴾	.101
271	13	النجم	﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾﴾	.102
55	42		﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾	.103
268	-19 20	الرحمان	﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾﴾	.104
180	27		﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ﴾	.105

122	33		﴿لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ ^(٣٣)	.106
96	95	الواقعة	﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ ^(١٥)	.107
180	3	الحديد	﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾	.108
152	4		﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾	.109
185	1	المجادلة	﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ ^(١)	.110
-173 178	22	الحشر	﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾	.111
-207 219	-23 24		﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ^(٣٣) هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ ^(٤٤)	.112
121	2	الطلاق	﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ ^(٢)	.113
184	12		﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ ^(١٢)	.114
42	15	الملك	﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ ^(١٥)	.115
195	51	الحاقة	﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ﴾ ^(٥١)	.116
240	-12 14	نوح	﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ ^(٣٣) وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ ^(٤٤)	.117
61	20	المزمل	﴿وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِن خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ^(١٠)	.118
239	1	الإنسان	﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ ^(١)	.119

213	38	النبأ	﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ ٣٨	.120
-174 244	29	التكوير	﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ٢٩	.121
-37 157	-9 10	الشمس	﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّهَا﴾ ٩ ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا﴾ ١٠	.122
133	11	التغابن	﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ ١١	.123
133	6-5	الشرح	﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ ٥ ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ ٦	.124
-96 195	8-5	التكاثر	﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ ٥ ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ ٦ ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ ٧ ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ ٨	.125
-181 203	1	الإخلاص	﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ١	.126
152	2		﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ ٢	.127
196	4-3		﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ٣ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ ٤	.128

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية

الرقم	طرف الحديث	الصفحة
1	«مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»	98
2	«يَقُولُ اللَّهُ: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي، إِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ، ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَالٍ، ذَكَرْتُهُ فِي مَالٍ هُمْ خَيْرٌ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا، تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا، تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً»	99
3	«إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتَهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيدَنَّهُ»	100
4	«كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ جَبْرِيلُ فَقَالَ: مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَبِلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ. قَالَ: مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: الْإِسْلَامُ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ، وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ. قَالَ: مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»	100
5	«اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»	106
6	«لَقَدْ كَانَ فِيمَا قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدِّثُونَ، فَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ، فَإِنَّهُ عُمَرُ»	106
7	«مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»	111
8	«عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ لَهُ خَيْرٌ؛ إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءٌ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ...»	133
9	«مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ»	157
10	«أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»	189

195	«أَصْبَحْتُ مُؤْمِنًا حَقًّا، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: انْظُرْ مَا تَقُولُ! فَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةً، فَمَا حَقِيقَةُ إِيمَانِكَ؟ قَالَ: عَزَفْتُ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا، وَأَظْمَأْتُ نَهَارِي، وَأَسْهَدْتُ لَيْلِي، وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى عَرْشِ رَبِّي بَارِزًا، وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ يَتَزَاوَرُونَ فِيهَا، وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ النَّارِ يَتَضَاعَوْنَ فِيهَا، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: عَرَفْتَ، فَالْزَمِ»	11
203	«كَانَ اللَّهُ وَمَ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ»	12
203	«اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ»	13
208	«إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»	14
240	«يَا عِبَادِي، كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ، فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ»	15
257	«إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرِثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ»	16
265	«كُنْتُ نَبِيًّا، وَأَدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ»	17
265	«أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ، وَلَا فَحْرَ»	18
265	«إِنَّ لِي فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَقَامًا مَحْمُودًا يَحْتَاجُ الْخَلْقُ فِيهِ إِلَيَّ حَتَّىٰ إِبْرَاهِيمَ حَلِيلَ الرَّحْمَنِ»	19

ثالثا: فهرس المصطلحات

الصفحة	المصطلح	الرقم
92	العارف	.1
93	الذوق	.2
94	السالك	.3
94	النفس الناطقة	.4
95	الكشف	.5
96	علم اليقين	.6
96	عين اليقين	.7
96	حق اليقين	.8
97	المقام	.9
97	الأحوال	.10
99	الولاية	.11
100	المكاشفة	.12
101	الوجود	.13
101	الشهود	.14
103	النور	.15
105	الإلهام	.16
105	الخيال	.17
105	العلم اللدني	.18
109	الفتح	.19
112	الحجاب	.20
113	الفناء	.21
115	الحضرة	.22

118	المشاهدة	.23
118	البصيرة	.24
129	التجليات	.25
130	الفرق	.26
130	الرتق	.27
130	الفتق	.28
134	البسط	.29
135	القبض	.30
137	العقل	.31
138	المجازيب	.32
138	السكر	.33
138	الصحو	.34
140	أحدية الذات	.35
153	البقاء	.36
156	وجدان	.37
158	العبودية	.38
188	الأحدية	.39
189	الأزل	.40
201	الجلال	.41
201	الجمال	.42
201	التوحيد العقلي البرهاني	.43
203	التوحيد الشهودي	.44
198	السحق	.45
198	المحق	.46
199	الذات	.47

205	وحدة الشهود	.48
210	الغيبة	.49
212	الاصطلام	.50
212	المحو	.51
213	الاضمحلال	.52
260	الشطح	.53
269	الجبروت	.54
269	الملكوت	.55
270	الملك	.56
270	الفيض الاقدس	.57

فهرس قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

ثانياً: المصادر الخاصة مؤلفات (أحمد بن مصطفى العلاوي)

- أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1993م.
- الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، مطبعة أحباب الإسلام، باريس، 1984م.
- الأعمال الكاملة، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن الشّعار وماهر اللّباييدي، ج (1،2،3،4،5،6) كنز ناشرون، ط1، لبنان، 2023م.
- الأنموذج الفريد المشير إلى خالص التوحيد، المطبعة التونسية، تونس، 1913م.
- الأنموذج الفريد المشير لخالص التّوحيد، ط4، المطبعة العلوية، مستغانم.
- البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج1-2، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1995م.
- الديوان، ط6، جمعية الشّيح العلاويّ للتربية والثقافة الصّوفيّة، مطابع الشرطة، القاهرة، 2009م.
- الرسالة العلوية في بعض المسائل الشرعية، ط2، المطبعة العلوية، مستغانم.
- القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ط3، المطبعة العلوية، مستغانم، 1991م.
- المنح القدّوسيّة في شرح المرشد المعين بطريق الصوفيّة، ط2، المطبعة العلاوية، 1998م.
- المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، ط1، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1997م.
- المواد الغيبيّة الناشئة عن الحكم الغوثيّة، ج1-2، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1989م.
- النور الضاوي في المناجاة والحكم، ط6، منشورات جمعية الشّيح العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، الجزائر، 2009م.
- برهان الخصوصية في الطريقة البوزيدية، (مخطوط)، أرشيف الزاوية العلاوية، مستغانم، رقم: ع0056.
- دوحه الأسرار في معنى الصلاة على النّبّي المختار، ط3، المطبعة العلاوية، 1991م.
- رسالة الناصر معروف في الدّب عن مجد التّصوف، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1990م.
- لباب العلم في سورة والنجم، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم.

- مبادئ التأييد في بعض ما يحتاج إليه المرید، ج1، ط3، المطبعة العلوية، مستغانم، 1989م.
- مظهر البيئات في التمهيد بالمقدمات، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1986م.
- معراج السالكين ونهاية الواصلين، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1992م.
- مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ط3، المطبعة العلاوية، مستغانم.
- مفتاح علوم السر في تفسير سورة العصر، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم.
- منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ط5، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1998م.
- نور الأئمة في سنة وضع اليد على اليد في الصلاة، ط3، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1992م.

ثالثاً: مراجع الطريقة العلاوية

- أحدو الحسن، الزاوية العلوية الدرقاوية الشاذلية بمليلة ومؤسسها الشيخ العارف بالله سيدي محمادي بلحاج الطاهر، ط1، مطبعة ليف، طنجة، 2022م.
- بن تونس رشيد محمد الهادي، نيل المغانم من تاريخ وتقاليد مستغانم، ط1، المطبعة العلوية، مستغانم، 1998م.
- خالد بن تونس، التصوف الإرث المشترك، زكي بوزيد للنشر، ط1، الجزائر، 2009م.
- الزهري علال، أضميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، ج2، ط1، مطبعة طنجة، ط1، المغرب، 1987م.
- عبد القادر المستغانمي بن عيسى، مستغانم وأحوازها عبر العصور تاريخياً وثقافياً وفنياً، ط1، المطبعة العلوية، مستغانم، 1996م.
- عبد القادر بن طه الملقب بدجاج البوزيدي، الضياء اللامع في تعريف منبع النور الساطع سيدي الشيخ العلوي المستغانمي الذي هو لعلمي الشريعة والحقيقة 1869-1934م، مطبعة دار هومه.
- عدة بن تونس، الدرّة البهيّة في أورد وسند الطريفة العلاوية، ط4، المطبعة العلوية، مستغانم، 1987م.
- عدة بن تونس، الروضة السنّيّة في مآثر العلوية، ط2، المطبعة العلوية، مستغانم، ص108.
- محمد التمساني، الحلل المرضية على الرسالة العلوية، ط1، المطبعة العلوية، مستغانم.
- محمد المدني، الأصول الدينية في شرح الرسالة العلاوية، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، محمد المنور المدني، ط1، دار الكتب العلمية، 2015م.

- محمد بن محمد عبد الباري الحسني التونسي، الشهادد والفتاوى فيما صح لدى العلماء من أمر الشيخ العلاوي، ط1، المطبعة التونسية، تونس، 1924م.
- رابعاً: مصادر ومراجع التصوف
- الأصفهاني الحافظ أبي نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج10، دار الفكر، بيروت، 1996م.
- الأمير عبد القادر، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تحقق: عبد الباقي مفتاح، ط1، عين مليلة-الجزائر، دار الهدى 2005، ج1.
- الأنصاري زكريا بن محمد، نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني الرسالة القشيرية، ضبطه وصححه وخرّج آياته وأحاديثه: عبد الوارث محمد علي، ج2، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.
- البسطامي أبو يزيد، المجموعة الصوفية الكاملة. ويليه كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، 2004م.
- التباع عبد الله البيضاوي، مطالع اليقين في مدح الإمام المبين، المطبعة العلوية، ط2، مستغانم، 1992م.
- الفتازاني أبو الوفاء الغنمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- الترمذي الحكيم، ختم الأولياء، تحقيق: عثمان إسماعيل يحي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1965م.
- الجيلاني عبد القادر، تفسير الجيلاني، تحقيق وتخرّيج وتعليق: أحمد فريد المزيدي، المكتبة المعرفية، باكستان، 2010م.
- رضوان حسن، روض القلوب المستطاب، ط1، ديوان عموم الأوقاف المصرية، 1322هـ.
- الرندي محمد بن إبراهيم ابن عبّاد النفزي، شرح الحكم، دار الفكر.
- السكندري أحمد بن عطاء الله،
- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن.

- التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، ط1، دار السلام الحديثة، مصر، 2007.
- الششتري ديوان أبي الحسن، تحقيق: علي سامي النشار، ط1، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، 1960م.
- الشعراني عبد الوهاب، لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية لمحج الدين ابن عربي، تحقيق وتخرىج وتعليق: فريد المزيدي، ج2، كتاب ناشرون، بيروت.
- الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحلوم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م.
- بن طه عبد القادر، الأنوار القدسية الساطعة على الحضرة البوزيدية، مطبعة هومة، الجزائر.
- بن عجببة أحمد بن محمد
- البحر المديد في تفسير القرآن المجد، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الله القرشي، ج2، القاهرة، 1999م.
- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر.
- ابن عربي محي الدين
- الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، السفر الرابع، المكتبة العربية، القاهرة، 1972م،
- الكلمات التي تداولها الصوفية، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، دار جوامع الكلم، القاهرة.
- رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1946م.
- فصوص الحكم، شرح صائن الدين علي بن محمد التركة، تحق: محسن بيدارفر، ج1، ط1، مطبعة بيدار، قم.
- كتاب عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، ضمن رسائل ابن عربي (4)، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2004م.

- العمراني علي بن عبد الرحمن بن محمد، (المعروف بالجميل)، نصيحة المرید في طريق أهل السلوك والتجريد، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتاب العلمي، ط1، بيروت، 2005م.
- الغزالي أبو حامد
- الرسالة اللدنية، اعتنى به وحققه: أبو سهل نجاح عوض صيام، ط1، دار مقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013م.
- الرسالة اللدنية، مطبعة كردستان العلمية، مصر، 1328هـ.
- إحياء علوم الدين، ضبط نصّه وخرّج أحاديثه محمد محمد تامر، ج3، ط2، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2004م.
- المقصد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: د. محمد رجب البيومي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1987م.
- المنقذ من الضلال، ط1، مطبعة الجمالية، مصر، 1329هـ.
- الغدامسيّ محمد بن عمر، سبل المعارف الربانية وأسوارها الفائقة الحصينية، ط1، دار الشعر، بيروت، 2016م.
- الغوث أبي مدين شعيب، الديوان، إعداد وجمع: عبد القادر سعود، سليمان القرشي، ط1، كتاب ناشرون، لبنان، 2011م.
- القشيري أبو القاسم عبد الكريم، لطائف الإشارات، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ج2، ط2، دار الكتب العلمية، 1971م.
- القيصري، شرح فصوص الحكم، تحقيق: آية الله حسن حسن زاده الأملي، ج1، ط1، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، 1424هـ.
- المقدسي عز الدين عبد السلام، حل الرموز ومفتاح الكنوز، تحقيق: محمد بوخنيفي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971م.
- نجم الدين الكبرى أحمد بن عمر، التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ج3، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.
- النابلسي عبد الغني
- ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ط1، المطبعة الشرفية، مصر، 1306هـ.

- الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- النبهازي يوسف، طيبة الغراء في مدح سيّد الأنبياء، المطبعة الأدبية، بيروت، 1314هـ.
- الهروي عبد الله الأنصاري، منازل السائرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.
- الهندي صفي الدين بن محمد، الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، تحقيق: عبد النصير أحمد الشافعي المليباري، ط1، دار البصائر، القاهرة، 2009م.
- خامساً: مصادر ومراجع علم الكلام
- الأشعري علي ابن إسماعيل أبو الحسن
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه: حموده غرابه، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، 1955م.
- رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجندي، مكتبة العلوم والحكم، 2002م.
- الأنصاري أحمد بن عيسى الأنصاري، شرح أم البراهين، ضبطه وصححه وعلق عليه: عاصم إبراهيم الكيالي.
- الإيجي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
- المواقف في علم الكلام، علم الكتب، بيروت، 1979م.
- المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ج1، ط1، دار الجبل، بيروت، 1997م.
- الأمدي سيف الدين
- أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ج2، ج1، ط2، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ص108.
- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971م.
- الإحكام في أصول الأحكام، ط2، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، قام بتصحيحه: عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان، المكتب الإسلامي، دمشق، 1402هـ.
- بوسنة الجزائري محمد الطيب، توضيح الدين على المرشد المعين، دراسة وتحقيق: عبد الكريم حامدي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2008م.

البغدادى عبد القاهر

- أصول الإيمان، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، 2003م.
- أصول الدين، ط1، مطبعة الدولة، إستانبول، 1928م.
- الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد عثمان الخشب، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة.

الباقلانى القاضى أبى بكر الطيب

- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، ط2، 2000م.
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987م.
- البيجورى (أحمد الشافعى) تحفة المرید، ضبطه وصححه: عبد الله محمد الخليلي، ط2، بيروت، 2004م.

التفتازانى مسعود بن عمر بن عبد الله

- شرح المقاصد، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ج1، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م.
- شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1987م، ص20.

الجوينى عبد الملك محمد بن يوسف أبو المعالي

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه: زكريا عميرات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

الرازى فخر الدين محمد بن عمر

- الإشارة في علم الكلام، تحقيق: هاني محمد حامد محمد، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2009م.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، مصر، 1323هـ.

- معالم أصول الدين، تحقيق: نزار حمّادي، ط1، دار الفتح، الأردن، 2010م.
- مفاتيح الغيب، ج3، ط3، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ.
- سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية، ط2، دار الرازي، الأردن، 2004م.
- السنباوي محمد الأزهري، حاشية ابن الأمير، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

السنوسي الحسني محمد بن يوسف

- شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1953م.
- ثلاث عقائد أشعرية، دراسة وتحقيق: خالد زهري، ط1، دار أبي رقرق، الرباط، 2012م.
- شرح المقدمات، تحقيق: نزار حمادي، ط1، مكتبة المعارف، 2009م.
- شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، علق عليه: سعيد فودة، ط1، دار الرازي، عمان، 2006م.

الشهرستاني عبد الكريم

- نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافية الدينية، القاهرة.
- الصاوي أحمد، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، تحقيق عبد الفتاح البزم، ط2، دار ابن كثير، بيروت، 1999م.
- الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه محمد الخليلي، ط1، دار الكتب العلمية، 2004م، بيروت.

- القاضي (عبد الجبار)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط1، مكتبة وهبة،

مصر

- كامل عمر عبد الله، تهذيب واختصار شروح السنوسية، (وهو تهذيب لشرح أحمد بن عيسى الأنصاري)، ط1، دار المصطفى، 2005م.

- اللقاني برهان الدين إبراهيم، هداية المرید لجوهرة التوحيد، حققه وضبط حواشيه: مروان الحسين عبد الصالحين البجاوي، ج1، ط1، دار البصائر، القاهرة، 2009م.

- ميارة محمد بن أحمد، الدرّ الثمين والموارد المعين، تحقيق: عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة، 2008م.

- المرزوقي أحمد، فتح العلام شرح منظومة عقيدة العوام، كتبه: هشام الكامل حامد موسى، ط1، دار المنار، مصر، 2013م.
- سادساً: مصادر ومراجع التاريخ
- الأشرف مصطفى، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983م.
- بن اشهنو عبد اللطيف، تكون التخلف في الجزائر، محاولة لدراسة حدود التنمية الرأسمالية في الجزائر بين عامي 1830م/1962م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1989م.
- بوعزيز(يحي)
- سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية(1830-1954)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985م.
- موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر والعرب، ج1، دار الهدى للنشر، الجزائر، 2009م.
- بوصفصاف عبد الكريم، الفكر العربي الحديث محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجاً، ج1، دار الهدى، الجزائر، 2005م.
- بوحوش عمار، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1997م.
- تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الجزائرية (1931-1956)، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.
- حباشي شاوشي، من مظاهر الصليبية للاستعمار الفرنسي بالجزائر 1830م-1962م، دار هومة، الجزائر.
- الحواس الوناس، نادي الترقى ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية بين (1927-1954)، كنوز الجزائر، الجزائر، 2012م.
- حميد عبد القادر، فرحات عباس رئيس الجمهورية، دار المعرفة، الجزائر، 2007م.
- خوجة حمدان، المرأة، ترجمة: محمد العربي الزبيري، منشورات ANEP، الجزائر، 2005م.
- سعد الله أبو القاسم
- أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج2، ط2، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1998م.

- الحركة الوطنية الجزائرية (1900-1930)، ج 2، ط 4، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1992م.
- تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- الصّلابي علي محمد، تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا، ط 3، دار المعرفة، بيروت، 2009م.
- عبد الصاحب وادي خيرية، الفكر القومي العربي في المغرب العربي، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1982م.
- علوش زليخة سماعلي المولودة، تاريخ الجزائر من فترة ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، ط 1، دار دزائر انفو، الجزائر، 2013م.
- غربي الغالي، فرنسا والثورة الجزائرية 1954-1958م دراسة في السياسات والممارسات، غرناطة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009م.
- فرحات عباس، ليل الاستعمار، ترجمة: أبو بكر رحال، مطبعة المحمدية، المغرب، 2002م.
- قاصري محمد السعيد، موقع المسجد في المشروع الثقافي الاستعماري 1830-1900م، مجلة المعيار، العدد 10، قسنطينة، 2005م.
- قنان جمال، دراسات في المقاومة والاستعمار، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2009م.
- مزيان سعيد
- السياسة الاستعمارية الفرنسية في منطقة القبائل ومواقف السكان منها 1871م-1914م، ج 2، المؤسسة الوطنية للنشر، الجزائر.
- النشاط التبشيري للكردينال لا فيجري في الجزائر 1827م/1882م، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1، الجزائر، 2009م.
- المدني أحمد توفيق
- هذه هي الجزائر، ط 1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2001م.
- أحمد الخطيب، حزب الشعب الجزائري جذوره التاريخية والوطنية ونشاطه السياسي والاجتماعي، ج 1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- هلال عمار، الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام (1847-1918)، دار هومة، الجزائر، 2007م.

- الهاللي الميلي مبارك بن محمد، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج3، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر.
- مزيان السعيد، النشاط التبشيري للكردينال لا فيجري في الجزائر 1827م/1882م، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2009م.
- سابعاً: مصادر ومراجع عامة
- آيت عجلت محمد صالح، صحف التصوف الجزائرية 1920م-1955م، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 2007م.
- بن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مطبعة عبد الرحمن محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الإسلامية.
- التجيني ابن عيسى، الشافية في شرح اللطيفة، مطبعة ميم، ط1، تلمسان، الجزائر، 2014م.
- التلمساني محمد بن الهاشمي، مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة، حققه: عبد الرحمن محمد الشّعار، ط1، دار الإحسان، القاهرة، 2021م.
- حلمي محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، تقديم حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- سبئس برمنجهام
- الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة وتعليق: عبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، 1994م.
- الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة: عبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، 1994م.
- الشعراي عبد الوهاب، لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية لمحّب الدين ابن عربي، تحقيق وتخرّيج وتعليق: فريد المزيدي، ج2، كتاب ناشرون، بيروت.
- الشترى محمد بن ناصر، التنصير في البلاد الإسلامية، دار الحبيب، الرياض، 1998م.
- الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- الطرابلسي علي بن عبد الصادق، إرشاد المريدين لفهم معاني المرشد المعين، حققه وقدم له: السائح علي حسين، ج1، ط1، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 2001م.

- غني قاسم، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة عن الفارسية: صادق نشأت، راجعه: أحمد ناجي القيسي، محمد مصطفى حلمي، ط1، دار نينوى، دمشق، 2017م.
- الغزالي أبو حامد
- الحكمة في مخلوقات الله، تحقيق: محمد رشيد قباني، ط1، دار احياء العلوم، بيروت، 1978م.
- المستصفي في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- الفوتي التجاني أحمد، التصوف الإسلامي مبادئه ومقاصده وغاياته، ط2، مطبعة المنار، تونس، 1987م.
- الكنوني بن أحمد، مراجعة وإشراف خالد عدنان بن تونس، ج1، ط1، مؤسسة التغليف والطباعة والنشر، طنجة، 1986م.
- الكردي راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ط1، مكتبة المؤيد، الرياض، 1992م.
- مهدي محمد عبد الله إبراهيم، الإمام أحمد بن مصطفى العلاوي، دار الكتب المصرية، ط1، مصر، 2010م.
- المحاسبي الحارث بن أسد، العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، ط1، دار الفكر، 1971م.
- ثامناً: مصادر الحديث
- البخاري، الجامع الصحيح، ط1، دار طوق النجاة، بيروت. 1422هـ.
- الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996م
- الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، ط2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- مسلم، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت. 1955م.

تاسعاً: المعاجم والموسوعات

- السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1998م.
- أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م.
- الحارث المحاسبي، قاموس المصطلحات الصوفية، ج1، ط1، كنز ناشرون، بيروت، 2024م.
- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999م.
- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1981م.
- عبد الرزاق القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: د. سهل بن ربيع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- عبد الله الشاذلي، موسوعة التصوف الإسلامي، ج2، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2006م.
- عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1987م.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.
- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: جورج زيناتي، ج2، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- عاشراً: الرسائل الأكاديمية
- رزقي بن عומר، العرفان عند الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغامي، أطروحة دكتوراه، غير مطبوعة، إشراف: محمد عبد اللاوي، قسم الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2012-2021م.

- زمام نور الدين، الآثار الاجتماعية للتحويلات الاقتصادية في المجتمع الجزائري، تحليل تاريخي بنائي لآليات الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي 1830م/1962م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، كلية الآداب، القاهرة، 1989م.
- زهير بن كتفي، الرؤية النقدية عند محيي الدين بن العربي (أطروحة دكتوراه)، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2017-2018م.
- غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية (1909-1934)، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ والآثار، إشراف: عبد الكريم بوصفصاف، السنة الجامعية: 2007-2008م.
- حادي عشر: المقالات والمدخلات**
- اهتداء أحد المبشرين إلى الإسلام بعد ارتداده عنه، البلاغ الجزائري، عدد 116، 25 أبريل 1929م.
- أكرم بوجمعة: "أوضاع الجزائر في مطلع القرن العشرين"، مجلة بابل، كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، العدد 28، 2016م.
- التصوف والصوفيّ، البلاغ الجزائري، عدد 34، 26 أوت 1927م.
- التعاليم العلوية، البلاغ الجزائري، عدد 120، 31 ماي 1929م.
- العلقمي، حول جريدة الشورى ومكاتبها بالجزائر، البلاغ الجزائري، العدد 180، 12-09-1930.
- المجلة الجزائرية للمخطوطات، المجلد 1، العدد 2، الجزائر، ديسمبر 2019م.
- تبعة الصحافة والصحافيين، البلاغ الجزائري، عدد 59، 3 رمضان 1346هـ الموافق لـ 24 فيفري 1928م.
- تائر إبراهيم الشمري: "أقسام التوحيد وأنواعه عند الصوفية"، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، العدد الخامس عشر، 2006م، ص 229.
- جريدة الأنباء الدمشقية، العدد 128، جوان 1930م.
- رزقي بن عومر، نادية درقام: "الممارسة الدينية والسياسية في حياة الشيخ العلاوي"، (مقال)، الحوار المتوسطي، المجلد التاسع، العدد 2، سبتمبر 2018م.

- صلاح بن ديمراد، شكر واعتذار، البلاغ الجزائري، العدد 177، بتاريخ 22-08-1930م.
- كيف نتوخى الإصلاح، البلاغ الجزائري، العدد 14، 25 مارس 1927.
- محمد الصادقي: "مشروعية النظر العقلي في تقرير العقائد عند المتكلمين: فخر الدين الرازي نموذجاً"، مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية، المغرب، 12 مارس 2023م.
- محمد لطفي صابر: "علاقة المعجزة بدلالات النبوة بين المعتزلة والأشاعرة"، مجلة الدراسات الإنسانية والأدبية، المجلد 26، العدد 2، مصر، يناير 2022م.
- محمد موري، السلمية كثقافة بين تولستوي وأحمد بن مصطفى العلاوي، (مداخلة)، تعزيز قيم السلام والعيش المشترك في المنطقة المغاربية نحو حوار بناء وأمن مجتمعي، مؤسسة جنة العارف، مستغانم، 29-30 أكتوبر 2021م.
- مسلمو الجزائر وحالتهم الدينية، لسان الدين، عدد 12، 2 شعبان 1341هـ الموافق لـ 20 مارس 1923م.

ثاني عشر: المراجع الأجنبية

- Augustin Berque, Un mystique moderniste, la revue africaine, n°79 vol. 2 , 1936.
- Bouazza, "Sheikh Ahmad al-Alawi and His Role in the Reformist Movements in Algeria".
- Johan Cartigny : cheik al Alawi : documents et témoignages, éditions les amis de l'islam, paris : 1984.
- Manuel Chabry, Les contours de la sainteté dans la figure de l'algérien Ahmed Alawi (1874-1934).
- Manuel Chabry, Mémoire pour l'EHESS, Les contours de la sainteté dans la figure de l'algérien Ahmed Alawi (1874-1934), fondateur de la confrérie Alawi, 2012.
- Martin Lings. Un Saint musulman du vingtième siècle, le Cheikh AL Alawi, édition traditionnelles.

فهرس المحتويات

إهداء	أ
شكر وتقدير	ب
الملخص	ج
مقدمة	14-1

الفصل الأول: أحمد بن مصطفى العَلاويّ عصره وحياته

تمهيد:	16
المبحث الأول: السّياق الحضاريّ لعصر الشيخ العَلاويّ	17
المطلب الأول: التّحولات السياسيّة في زمن الشيخ العَلاويّ	17
المطلب الثّاني: ملامح الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة	21
المطلب الثّالث: الأفق الفكريّ والروحيّ في البيئّة العَلاوية	24
المبحث الثّاني: سيرة الشّيخ العَلاويّ ومساره الروحيّ	28
المطلب الأول: الجذور والنشأة	28
المطلب الثّاني: التّحوّل الروحي من المرید إلى الشّيخ	32
1-مرحلة التّلقّي والسلوك:	33
2-مرحلة التّربية والإرشاد:	39
المطلب الثّالث: الرحلات الكبرى وخاتمة المسيرة	42
1-سيّاحة الشّيخ العَلاويّ: من التّلقّي الروحي إلى التّبليغ العالمي	43
2-خاتمة المسيرة: وداع الجسد وخلود الرّوح	49
المبحث الثّالث: الطّريقة العَلاوية من التّأسيس إلى التّأصيل	53
المطلب الأول: المشرب الصوفيّ وخصائص التّجربة العَلاويّة	53

56	المطلب الثاني: تأسيسُ الطريقة العلاوية وبناء الزاوية
56	1- تأسيس الطريقة:
62	2- الزاوية العلاوية: من التأسيس إلى الانتشار
65	المطلب الثالث: مؤلفات الشيخ العلاوي وأعماله الإصلاحية
66	1- قراءةٌ في مؤلفات الشيخ العلاوي:
74	2- الصحافة والإعلام في المشروع الإصلاحِي للعلّاي:
77	3- الأنشطة الدعوية والاجتماعية: (جمعية الوعظ والاحتفال السنوي):
	الفصل الثاني: مَصَادِرُ المَعْرِفَةِ وإِثْبَاتُ وُجُودِ اللَّهِ تَعَالَى فِي عِرْفَانِ الشَّيْخِ العِلاويِّ
81	تمهيد:
82	المبحث الأول: المعرفة وطرق تحصيلها بين المنظور الكلامي والعرفاني
83	المطلب الأول: المعرفة وطرق تحصيلها عند المتكلمين
83	1- مفهوم العلم والمعرفة عند المتكلمين:
85	2- أقسام وأنواع العلم عند المتكلمين:
86	3- طرق تحصيل المعرفة عند المتكلمين:
92	المطلب الثاني: المعرفة وطرق تحصيلها في العرفان الصوفي
92	1- مفهوم المعرفة في العرفان الصوفي:
96	2- طرق تحصيل المعرفة عند الصوفية:
108	المطلب الثالث: العلم والمعرفة في منظور الشيخ العلاوي
109	1- مفهوم العلم عند الشيخ العلاوي:
111	2- أنفع العلوم وأرفعها عند العلاوي:
113	3- المعرفة وعين البصيرة عند الشيخ العلاوي:

المبحث الثاني: التّكليف وأوليّاته في الفكر الكلاميّ وعرفان الشيخ العلاويّ 124

المطلب الأوّل: الأسس العقلية للتّكليف في الفكر الكلامي 124

المطلب الثاني: التّكليف في المنظور العرفاني للشيخ العلاويّ 129

1- تكامل الشريعة والحقيقة في مفهوم التّكليف العرفاني: 129

2- العقل العرفاني وأقسام الحكم العقلي: 136

3- الضروري والنظري في أقسام الحكم العقلي وأبعادهما العرفانية: 141

المبحث الثالث: وجود الله تعالى بين الأدلة الكلاميّة والتجليات العرفانية عند الشيخ

العلاويّ 146

المطلب الأوّل: مفهوم الوجود الإلهيّ وأدلته عند المتكلمين 146

1- تعريف الوجود الإلهيّ وصفته عند المتكلمين: 146

2- أدلة المتكلمين على وجود الله تعالى: 148

المطلب الثاني: وجود الله تعالى وتجليّاته الإيمانية عند العلاويّ 150

1- مفهوم الوجود الإلهيّ في المنظور العرفاني العلاويّ: 151

2- أدلة وجود الله تعالى عند العلاويّ: 155

الفصل الثالث: التّوحيد بين النّظر الكلامي والتّجربة العرفانيّة للشيخ العلاويّ

تمهيد: 168

المبحث الأوّل: توحيد الله وصفاته في التّأصيل الكلاميّ 169

المطلب الأوّل: التّوحيد وأقسامه في علم الكلام 169

1- مفهوم التّوحيد عند المتكلمين: 169

2- أقسام التّوحيد عند المتكلمين: 172

المطلب الثاني: إثبات الصّفات وتنزيه الدّات الإلهية في الفكر الكلامي 175

1- الصّفات الواجبة: 175

- 2-الصفات الجائزة: 186
- 3-الصفات المستحيلة: 186
- المبحث الثاني: التوحيد في عرفان العلاويّ بين مراتب التّجلي والتوحيد الشهودي..... 188
- المطلب الأوّل: التوحيد في رؤية الشيخ العلاويّ 188
- 1-مفهوم التوحيد في التّصوف الإسلاميّ: 189
- 2-رؤية الشيخ العلاويّ للتوحيد ومراتبه العرفانية: 192
- المطلب الثاني: التوحيد بين الأحديّة والواحدية في عرفان الشيخ العلاويّ 200
- 1-الأحدية والتنزّه عن الحدود والتعيّنات: 200
- 2-الواحدية والتجلي الإلهي عبر الأسماء والصفات: 204
- 3-وحدة الشهود والتجلي عند العلاويّ: 208
- الفصل الرابع: الصفات الإلهية وتجليات النبوة في عرفان العلاويّ
- تمهيد: 218
- المبحث الأوّل: الصفات الإلهية بين التنزيه العقليّ والتجليّ الذوقيّ في عرفان الشيخ العلاويّ 219
- المطلب الأوّل: تجليّات الصفات الإلهية في عرفان العلاويّ..... 219
- 1-الصفة النفسية: 221
- 2-الصفات السّلبية: 223
- 3-صفات المعاني: 230
- 4-الصفات المعنوية: 234
- المطلب الثاني: الصّفات بين الإمكان والاستحالة في عرفان الشيخ العلاويّ..... 236
- 1-الصفات الجائزة والممكنة في حقّ الله تعالى عند الشيخ العلاويّ: 237
- 2-الصفات المستحيلة على الله تعالى في تصور الشيخ العلاويّ: 238

251	المبحث الثاني: النبوة بين النظر العقلي والذوق العرفاني
251	المطلب الأول: النبوة في التصور الكلامي
251	1- جواز النبوة وعلل وقوعها عند المتكلمين:
253	2- مقومات النبوة والدلالات الإلهية:
256	المطلب الثاني: النبوة في التصور العرفاني عند الشيخ العلاوي
256	1- البعد العرفاني للنبوة في التصوف:
259	2- النبوة والولاية في التصور العرفاني عند الشيخ العلاوي:
264	3- الحقيقة المحمدية ومركزيتها في التصور العرفاني عند الشيخ العلاوي:
274	خلاصة الفصل الرابع:
275	خاتمة
281	الفهارس العامة
282	أولاً: فهرس الآيات القرآنية
291	ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية
293	ثالثاً: فهرس المصطلحات
296	فهرس قائمة المصادر والمراجع
311	فهرس المحتويات