



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.



كلية أصول الدين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

قسم العقيدة ومقارنة الأديان.

–قسنطينة–

رقم التسجيل:.....

الرقم التسلسلي:.....

أحمد بن عليوة المستغامي ومذهبه العقدي والصوفي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العقيدة .

تخصص التصوف الإسلامي.

إشراف :

إعداد الطالب :

أ/د. لخلح الزهرة

أحمد جاب الخير

أعضاء لجنة المناقشة.

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة	الإسم واللقب
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة –	أستاذ محاضر –أ–	د. عبد الملك بن عباس
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة –	أستاذ التعليم العالي	أد/ لخلح الزهرة
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة –	أستاذ محاضر –أ–	د/ زبيدة الطيب
عضوا	جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان –	أستاذ محاضر –أ–	د/ خليفى الشيخ
عضوا	جامعة عباس لغرور –خنشلة–	أستاذ محاضر –أ–	د/ الشريف طاوواو
عضوا	جامعة أحمد بن بلة –وهران–	أستاذ	أد/ بوعرفة عبد القادر

السنة الجامعية (1439/1440هـ –2018/2019م)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير عبد

الاسلامية

الإهداء.

أهدي ثمرة هذا الجهد إلى روح والدي رحمة الله عليه، والذي شاءت أقدار الحق أن تفيض روحه إلى بارئها قبل أن يخرج هذا البحث إلى الوجود، وأسأله تعالى أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناته يوم العرض الأكبر عليه.

وإلى التي ربنتني صغيراً، وحملت همومي بعطفها كبيراً، وآنست بعد الله وجودي، والدي حفظها الله تعالى.

-أحمد جاب الخير-

عبد القادر للعطوم الإسلامية

كلمة شكر وتقدير.

وفي مقام الشكر تضيق الحروف بالمعاني، وتقف عاجزة، يمنعها من التشكل حياء التقصير...، ولكن ما كان ذلك ليعجزني على أن أتقدم بشكر وتقدير عميقين إلى الأستاذة الدكتورة لحلح الزهرة، التي تحملت عناء الإشراف على هذا البحث، واتسع قلبها لقراءته ومتابعته، وتقويم اعوجاجه، وتصويب أخطائه، إلى أن رأى النور، وخرج إلى رحاب هذا الوجود...

كما أثنى بأحر الشكر وأصدق التقدير إلى أستاذي بجامعة الأمير عبد القادر الدكتور عبد الوهاب فرحات، والذي جعله الله مرآة مصقولة أمام تفتح عقلي وقلمي، فكان كثيرا ما يشد عزمه عزمي في ساعات الضيق الفتور.

كما أشكر كل أساتذتي وفي مقدمتهم الدكتور اسعيد عليوان، والدكتور صالح نعمان، والدكتور العربي بن الشيخ، والدكتور عبد الحكيم فرحات، والدكتورة حجبية شيدخ، والدكتور الشريف طاوواو من جامعة خنشلة، والدكتور رزقي بن عومر من جامعة وهران.

وأخيرا... إلى القائمين على المطبعة العلاوية بمستغانم... وإلى القائمين على متحف المجاهد بتبسة، والذين لم ييخلوا علي بالعون والمساعدة طيلة ترددي عليهم، فلهم مني جزيل الشكر والعرفان.

أحمد جاب الخير.

جامعة الأمير عبد القادر العلوم الإسلامية

مقدمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، فاللهم لك الحمد على فضلك وإحسانك، ولك الشكر على توفيقك وامتنانك، فأما بعد:

يُدرج موضوع هذه الرسالة في سياق مواضيع التصوف الإسلامي وما يتصل به من مسائل، والتي ظلت خلال مسارها الطويل تتأرجح بين تعدد التأويلات وتضارب القراءات، فكانت بذلك من أعقد مواضيع الفكر الإسلامي وأكثرها جدلا بين الباحثين والدارسين.

إن التصوف الإسلامي هو في الأصل تجربة وجدانية خاصة بالذات العاشقة، ثم هو بعد ذلك ممارسة عملية تهدف إلى تصفية الباطن واستقامة النفس أملا في بلوغ مرتبة الكمال الإنساني، والذي لا يحصل إلا عبر رياضات ومجاهدات يعيشها الصوفي، وتبعاً لذلك فإن تناول مواضيعه يتطلب منهجا خاصا يختلف من حيث مضامينه وخصائصه عن بقية مناهج المعرفة المتداولة، ذلك أنه يتطلب فهما للذات الصوفية أولا، فهما لا يقف بها عند حدود ظاهر الألفاظ المعبر بها عن ما يختلج باطن الصوفي، إذ ثمة فرق جلي بين ما تنطوي عليه الذات العارفة من حالات وجدانية وبين ذلك الوعاء اللغوي الحامل للتعبير عنها، ونقلها إلى الآخر.

وقد نشأت التجربة الصوفية كحالة فردية متأصلة في الذات، نابعة منها، ثم ما فتأت أن تحولت إلى ممارسات جماعية، أو ما يُعرف بالتصوف الجماعي، ولما كانت الوسائل والأساليب متباينة بين جماعة وأخرى أُطلق عليها الطرق الصوفية، وقد كانت الجزائر ولا تزال كغيرها من الأمصار مسرحا لتعدد النماذج وتنوع الطرائق، ومن أشهرها الطريقة العلاوية، ممثلة في مؤسسها أحمد بن مصطفى العلاوي (ت1934م).

وإن من أهم ما يستوقف الباحث في هذه الطريقة هو شيخها وما له من إسهامات معرفية، وخاصة منها العقديّة والصوفية، وذلك باعتبارها الجانبان الأكثر رواجاً في مصنفاته، فكان من الأجدر حينئذ إخراج هذه الإسهامات من حيز المسكوت عنه إلى ميدان البحث والدراسة، وما يتطلبه ذلك من عناية، وما يطرحه من تساؤلات، ونحن إذ نقول هذا فإننا لا نزعم بحال أن هذا البحث هو خلقٌ جديد، بقدر ما هو تفعيل لموجود مجهول إلى حد ما، وقد ظل حيناً من الدهر لا يُكثرت له إلا فيما نذكر، ومنه جاءت رسالتنا الموسومة ب: (أحمد بن عليوة المستغامي ومذهبه العقدي والصوفي) تتناول حياته وإسهاماته في هذين المجالين تحديداً.

-أهمية الموضوع:

إن لهذا الموضوع أهمية تنبع من طبيعته وماهيته قبل أي شيء آخر، وحتى يكون تصوير هذه الحقيقة أكثر وضوحاً ارتأينا أن نميط اللثام عنه، وأن نُبيِّنَ ما لهذه الطريقة من مزايا وما لها من عيوب، وقد رأينا أنه على الرغم من الجهود المبذولة في هذا الصدد إلا أن ثمة كثيراً من الغموض لازال يحقُّها، وما تناولته الساحة المعرفية في هذا المجال -على قيمته- إنما هو نزر يسير تغلب عليه النظرة الذاتية، فكان من الأهمية بمكان أن نبذل جهدنا في سبيل إخراج هذه الطريقة من طور المجهول إلى طور المعلوم، وأن نجتهد في تقديم رؤية علمية موضوعية حولها دون تحيز لها أو ضدها.

وقد حاولنا التطرق إلى تناول حِقبة من حِقب تاريخنا الزاخر بإسهاماته المعرفية والثقافية، وكذا الظروف والملابسات التي أحاطت بها، وفعلت فيها فعلتها إيجاباً وسلباً، وبناءً وهدماً، ولا يقولن قائل: وأنى لملابسات استعمارية أن تكون مؤثراً إيجابياً أو عاملاً مُساعداً في نشأة ثقافة ما؟.

ونقول: إن التفوق غالباً ما يخرج من رحم المعاناة، وإن الشدائد لتعجز في كثير من الأحيان عن تقويض عزائم الرجال، فبقدر ما سعت السلطات الفرنسية إلى تجهيل الشعوب وإبادة الثوابت، بقدر ما برزت شخصيات بذلت وسعها في تجاوز المحن والصعاب، فكانت ومضة من نور في أفقٍ متلبد، ومن هنا جاءت ضرورة التطرق إلى ما أقبره الزمان من تاريخ، وما نبت فيه من إسهامات معرفية، ولا سيما ما يتعلق من ذلك بحقل العقيدة والتصوف، لما يحفهما من خطورة وغموض.

و الذي نراه أن الغفلة عن هذا اللون من التراث إنما هي في الأصل غفلة عن الذات، وعن الهوية، وعن المصير، ذلك أن التراث هو المرآة الصادقة التي تنعكس فيها الذات، والهوية، وإن كان بعضه مُفعماً بالعثرات التي تنزل به دون المستوى، فإن ذلك لا يستوجب الإعراض عنه وتهميشه، بقدر ما يقتضي تمحيصه والعمل على فتح آفاق الاستفادة من إيجابياته في الواقع المعاصرة، ولا تكتمل صورة الحياة المعاصرة إلا بإيصال جسر الماضي بالحاضر، وربط أواصر القديم بالجديد في صورة تحفظ الخصائص، وترفض التميع، وتقبل التطور.

- إشكالية البحث:

و استناداً إلى ما سبق نجد أنفسنا أمام طرح الإشكالية التالية:

- إلى أي مدى يمكن اعتبار العلاوي شخصيةً مُسهمةً في بناء الصرح المعرفي في جانبَيْه العقدي والوصفي وفق نسقية يمكن الاعتداد بها كمذهب متكامل الآليات والقواعد؟، -وما مدى تقارب وتباعد هذه الإسهامات من دلالات النص الشرعي وأبعاده ومقاصده؟.

وعن هذه الإشكالية تتفرع جملة من التساؤلات يمكن حصرها فيما يلي:

- ما هي حدود تأثير العلاوي في العصر الذي عاش فيه؟ وما هي حدود تأثره بهذا العصر؟.

- كيف كانت نظرته إلى تلك المسائل التي تناولها الدرس العقدي، وذلك كالإيمان وما يتفرع عنه من مسائل، كالصفات، ورؤية الله، وغيرها؟.

- ما هي حدود إسهاماته في إثراء مواضيع التصوف الإسلامي؟ وإلى أي مدى تم توظيفه لهذا اللون من المعرفة في معالجة مشكلات واقعه؟.

وهذه التساؤلات هي التي عمَدنا إلى الإجابة عنها من خلال ما بحثنا فيه في هذه الأطروحة.

-أسباب إختيار الموضوع:

أ- الأسباب الذاتية:

يمكن الوقوف على جملة من الأسباب الذاتية التي دفعت بنا إلى اختيار هذا الموضوع على وجه التحديد، وإلى محاولة البحث فيه، والتي نوجز ذكرها فيما يأتي بيانه:

-الميل الشخصي إلى هذا اللون من الدراسات بصورة عامة والاطلاع عليها، وتناول مواضيعها بفهم وتحليل، ومن ثمة محاولة الكتابة فيها.

- الرغبة في دراسة أبرز أعلام التصوف الجزائري بصورة خاصة، لما لها من قيمة في الساحة المعرفية، وذلك من خلال إضافاتها الجلية في دنيا الأخلاق والآداب والفلسفة وغيرها من فنون العلم و صنوف المعرفة، وإنا لنذكر في ثنايا البحث والدرس الصوفي شخصية ما فتئت تلوح في أفق التصوف، وهي شخصية متكررة الحضور بين صوفية البلد ومجالسهم الغناء، ألا وهي شخصية أحمد العلاوي، والتي انتهينا إلى أنها شخصية تستحق العناية والدراسة، وذلك بما تُثيره من تساؤلات تقذف في نفس الباحث رغبة تجعله يُقبل عليها دون تهيّب، فهي وإن لم تكن موضوعا بكرا إلا أنها ليست جاهزة.

- محاولة المساهمة في التقريب بين ما تباعد من الفهوم، والسعي قدر الاستطاعة إلى توحيد الرؤى المتباينة في ظاهرها، ومن ثمة فقد بذلنا جهدنا في السعي إلى درء ما تعارض، وجمع ما تنافر، اللهم إلا ما كان من قبيل اختلاف التنوع فتلك سُنّة الله في خلقه.

ب)- الأسباب الموضوعية:

إن حقيقة البحث هي خوض للشائك والمجهول من المسائل، ويمكن القول إن شخصية وإسهامات العلاوي تحوي جانبين، جانب يتسم بالوضوح الذي لا غبار عليه، وجانب يتسم باللبس ويقترّب من التعقيد، فنشأته مثلا وبعض مُصنّفاته كالبحر المسجور وأعذب المناهل إلخ... انطوت على ما يُثير حيرة الباحث، وهو غموض لا تُزيله إلا حسن القراءة، وسعة الاطلاع، ودقة الفهم والاستنتاج.

- تُعد شخصية العلاوي أيضا شخصية ثرية من الناحية والمعرفية، ليس أدل على ذلك من مصنّفاته التي احتلت مساحة واسعة من الفكر المعرفي، وهي بذلك تدفع الباحث إلى البحث، وتُشوّقه إلى التطلع والاستزادة، فتصقل - تبعا لذلك - مواهبه، وتجعله يستزيد الطواف لساعات طوال حول فكره، وهذا دافع قوي يسوق الباحث إلى البحث فيها.

- محاولة المساهمة في تشكيل صورة متكاملة الجوانب عن شخصيته وعن طريقته، تتجاوز النمط الأكثر شيوعا، و الذي غالبا ما يتم وفق نسق قائم على جمع ما تفرّق مع قلة التحليل، وضيق الرؤية، أو الانحياز لجهة على حساب ما يخالفها، وفي هذا الجهد سيقف القارئ على أن في حقل المعرفة تتحطم الأصنام، وتزول تلك المعبودات الصغيرة، ويدرك أيضا أن الفكر الإنساني لا يعرف أزيد من الوحي مُقدّسا، وأما ما سوى ذلك فهو لا يعدو أن يكون جهودا عقلية يعتريها الصواب كما يعتريها الخطأ، وأن من حق الباحث النظر والتأمل وإعمال العقل فيها، وليس هذا نقدا لها وتمحيص فحسب، وإنما هو إثراء لها أيضا، ولا شك أن كل باحث حصيف يدرك أن المخالف ليس عدوا بالضرورة، وأن نسمات الإيمان أقوى من رياح العصبية، وأن دائرة المشترك فيه هي أبدا أفسح من المتباين حوله.

- أهداف البحث:

أثناء تناولنا لهذا البحث، ابتداء بمرحلة التفكير فيه، ثم مرورنا بخوض غماره، وإلى غاية إتمامه والله الحمد توخينا الأهداف التالية:

- محاولة إثراء آراء العلاوي، وكذا إزالة كثير من اللبس الذي ظل يحف طريقته، و ذلك بكل ما يقتضيه الإنصاف من أن نقول للمحسن أحسنت وللمسيء أسأت، بعيدا عن التعصب له أو ضده، وحينها يكون بيان المحاسن إقرار واعتراف، كما يكون بيان المساوئ تنبيه وإرشاد.

- محاولة المساهمة على قدر جهدنا في نشر بعض ما يتعلق بالطريقة العلاوية، وفتح منافذ الاستفادة منها أمام الراغبين من الناس، ونحن بهذا نُثبت لها وللطرق الصوفية جميعا مزالق قد وقعت فيها أو وقعها فيها بعض أتباعها، ولكنها مزالق تُطوى في بحر محاسنهم، وهي على شاكلة ما يُلتصق بالثوب الساتر من

نجاسات الأرض، فيطهر بما ينجرُّ عليه من رمل أو تراب، فكذلك للطريقة - على ما فيها من هفوات - دور لا يجوز تغيبه وإغفاله في نشر حقيقة الدين، والنفخ في جدوة الروح التي ما فتأت تضمحل مع الزمن لأسباب عديدة، لعل في مقدمتها سيطرة الدنيوية وعشق الناس للمحسوس، وفي اعتقادي أن الطريقة العلاوية قد أصابت كبد الحقيقة ووضعت أصبعها على مكنن الداء، عندما صبت جهودها على تركية النفوس وشحن الأرواح، فالأرواح إذا تلقت نسمات الإيمان ويممت عن صدقِ طريقها إلى الله، كان تغيير واقع الحياة والسمو به فوق رذاذ الانحرافات والرذائل ثمرة من ثمرات ذلك.

-العمل على بلوغ أحكام موضوعية حول التصوف بحسب ما يهديننا إليه فهمنا المتواضع، وذلك - بالطبع- بعد دراسة علمية محمولة على كفي النزاهة والموضوعية، ومبنية على قواعد النقد العلمي الذي قوامه القراءة والتحميص والتريث، والذي يصبو إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل، وبعيدا عن التسرع الذي غالبا ما تكون الأهواء والميولات هي السائق إليه، وكل باحث نزيه يُدرك -من غير عناء- أن في إصدار الأحكام عبء لا يقوى على حمله إلا من باع آخرته بمتاع من الدنيا قليل، ولقد علمنا الدرس العقدي في مرحلة الماجستير والتي كانت عن البوطي أن الخطأ في عدم تكفير الكافر وتفسيق الفاسق لا يجعل المخطئ كافرا أو فاسقا، في الحين أن المؤمن قد ينحدر في شعاب الغواية حينما يُخطئ فيرمي غيره بالكفر أو بالتفسيق وهو ليس كذلك، وهي دعوة إلى التريث، واجتناب التهجم الذي تدعو إليه كل قراءة خارجة عن السياق.

-الدراسات السابقة:

لقد اجتهدنا وسعنا في سبيل البحث عن الجهود السابقة، ثم النظر فيها بعين التأمل، وذلك حتى تتشكل في أذهاننا صورة أولية عن هذه الطريقة وعن شيخها، وهو ما يؤسس في أذهاننا لصياغة بحث يستقرىء النصوص، ويستنتق مدلولاتها.

ويمكن ذكر ما توصلنا إليه من دراسات سابقة في هذا الصدد إلى ما يلي:

أ) - الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية، وهي رسالة ماجستير للطالبة غزالة بوغانم، من قسم التاريخ بجامعة قسنطينة، وقد نُوقشت هذه الرسالة سنة 2008م، وهي دراسة يغلب عليها البعد السردى التاريخي الذي يستتر فيه النقد والتحليل، لا سيما وأن الباحثة قد صرّحت في مُقدمتها أنها لم تكن تستهدف في دراستها الأبعاد العقدية والصوفية للطريقة، وهو ما يُعد الجانب المغفول عنه في هذه الرسالة، ولذلك عقدنا جهدنا على النظر فيه، ومن جهة أخرى صرّحت أيضا في إحدى دراساتها الميدانية، وعند زيارتها لمقر الزاوية العلاوية بمدينة مستغانم، بما نبهها إليه القائم على شؤون الزاوية من أن دراستها هذه تُعد

الأولى عن الطريقة، كان هذا الكلام قبل أن يخرج إلى الوجود رسالتان، الأولى للباحث رزقي بن عومر من جامعة وهران (الجزائر)، وعنوانها (العرفان عند العلاوي)، والثانية للباحث ماجد العربي من جامعة تونس، وهذه الأخيرة لم يُسَعِّفنا الحظُّ في الإطلاع عليها.

(ب) - العرفان عند العلاوي، وهي أطروحة دكتوراه للباحث رزقي بن عومر من قسم الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة وهران كما سبق الذكر، وقد نُوقِشت سنة 2012م، ولا تُنكر استفادتنا منها إلى حد كبير، وإن كان هذا الجهد هو الآخر يغلب عليه البعد الفلسفي بحكم انتماء صاحبه، فقد كانت له جولات مع العقل والوجود، بل وحتى المباحث الصوفية كوحدة الوجود والشهود والمقامات والأحوال ونحوها لا نقفُ فيها على مزيد من إشارات فلسفية في غالب أحوالها، ومن جهة أخرى لاحظنا عليها التقليل من إثراء الموضوع بكلام الكبار من المتصوفة، فنجدته يتناول الفكرة بالتحليل والمناقشة والنقد إلى أبعد الحدود، ومع هذا لا يضعها موضع المقارنة المعصّدة أو المخالفة لمن سبقوا العلاوي أو عاصروه، وهو ما عملنا على تحقيقه في هذه الرسالة.

(ج) - جهود جمعية العلماء المسلمين في مقاومة الانحرافات الطرقية (1931م-1956م) وهي رسالة ماجستير للطلّابة زغودود أنيسة بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة (الجزائر)، وقد تناولت فيها بعض الطرق الصوفية كالتيجانية والعلّوية، وهي في جملتها سعي لا يخلو هو الآخر من تنبيهات ذات قيمة، إلا أنّها استغفلت جهودهم في خدمة الدين واللغة، وفي الحفاظ على الهوية الوطنية، وهو ما حاولنا البحث فيه في هذه الرسالة أيضا.

(د) - كتاب الدكتور عمار طالبي الموسوم ب: ابن باديس، حياته وآثاره، وقد تناول فيه الدكتور موقف جمعية العلماء المسلمين من الطرق الصوفية، تخلل ذلك إشارة إلى اللقاءات التي جمعت بين ابن باديس والعلّوي، من غير تصريح بطبيعة العلاقة الجامعة بينهما، إذ من المعلوم أن طبيعة العلاقة بين الرجلين يحفها كثير من الغموض، فلطالما صورها أحمد حماني في كتابه (السنة والبدعة) بالعدائية التي بلغت حد السطو على ابن باديس ومحاولة اغتياله، في الحين نجد غيره يصورها بالعلاقة الأخوية التي كانت تُعرض عن المختلف فيه، وتُقدم الأهم المشترك، كما نجد أيضا أن المشهور عن ابن باديس معاداته للتصوف، في الوقت الذي نجد مالك بن نبي يصفه بالمرابي البناء، والمؤمن المتحمس، والصوفي الواله، وما يعضد قول ابن نبي أن ابن باديس كان في تونس على الطريقة الرحمانية، وكل هذا التضارب في الآراء حاولنا في هذه الرسالة البحث عن إجابات شافية له.

-مصادر الدراسة:

لقد اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن نعتمد على جملة من المصادر والمراجع، كان في مقدمتها كتب العلاوي كمصادر، ثم تبعتها مراجع متنوعة بين مختلف المعارف من تصوف وعقيدة وتفسير ونحوها، وسنكتفي في هذا المقام بالوقوف على أقربها إلى الموضوع على سبيل التمثيل:

أولاً: مصادر البحث، وهي كتب العلاوي، وفي مقدمتها:

- أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل.
- البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور.
- المواد الغيثة الناشئة عن الحكم العلاوية.

ثانياً: كتب التصوف وأبرزها:

- ابن عربي، الفتوحات المكية، وكذا كتابه فصوص الحكم.
- شهاب الدين السهروردي، عوارف المعارف.
- الغزالي، كتاب الإحياء، وكتاب شرح المقصد الأسنى، وكتاب أيها الولد.

ثالثاً: كتب العقيدة وأهمها:

- أبو المعالي الجويني، وكتابه الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.
- الماتوريدي، التوحيد.

رابعاً: كتب التفسير وأهمها:

- تفسير ابن كثير، وتفسير الجلالين.

خامساً: كتب المعاجم الصوفية وفي مقدمتها:

- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي.
- الكاشاني، معجم المصطلحات الصوفية.
- وغيرها مما يخدم مادة هذا البحث، ويثري مباحثه.

- المنهج المعتمد:

اقتضت طبيعة هذا الموضوع الاعتماد على عدة مناهج لمعالجة المادة العلمية لفحوى الرسالة، وكان ذلك

على النحو التالي:

أ- المنهج التاريخي:

وقد مسّت الحاجة إليه بُغية وضع الأفكار في إطارها التاريخي، وتتبع مراحل تطورها، ومنه تركيب المفهوم المعرفي وفق دلالات السياق الزماني والمكاني، وما فيه من خصائص.

(ب) - المنهج التحليلي:

والذي يهدف أساسا إلى تفكيك المادة العلمية، وتحري مضامينها ودلالاتها من خلال المعالجة القائمة على تفسير وتحليل الوحدات العلمية والمعرفية لنصوص الرسالة، وتلك ضرورة تتطلبها طبيعة هذه النصوص الصوفية نظرا لما يكتنفها من غموض، ولما يحفها من لُبس.

(ج) - المنهج المقارن:

ويهدف إلى تثمين ومقارنة أفكار البحث وفق نصوصها ومرجعياتها، سواء على المستوى السليبي أم الإيجابي، خاصة وأن ما ورد في البحث من أفكار هو مما يقبل المناقشة من عدة وجوه، ويستدعي المقارنة التي تتحدد معها مواضع الاتفاق والاختلاف بين آراء العلاوي وآراء غيره من أهل هذا الفن، ومن ثمة الوقوف أيضا على مواطن التأثير والتأثر في كتاباته.

(د) - المنهج الاستقرائي:

ومن خلال هذا المنهج قمنا بتتبع واستقراء المادة العلمية المتعلقة بموضوع بحثنا، وذلك بهدف تكوين وحدة معرفية متكاملة وواضحة حول موضوع البحث.

- صعوبات البحث:

ما من بحث إلا ويعترض سبيله جملة من الصعوبات التي تنزل به دون مبتغاه، وعلى أية حال فقد واجهتنا عراقيل عدة نوجز أبرزها في النقاط التالية:

- صعوبة تحصيل المصادر التي تتكفل بإنجاز هذه الدراسة، إذ لا يخفى على كل مهتم بالشأن الصوفي من الجزائريين أن مُصنفات العلاوي و أغلب ما كُتِب عنه لا يزال حِكرا على المطبعة العلاوية بمدينة مستغانم، وقد جرت عادة المشرفين على شؤون هذه المطبعة ألا يفتحوا أبوابها للباحثين والزائرين إلا مرة أو مرتين من أيام الأسبوع ولساعات قلائل، وقد لا يتناسب وجودهم هناك مع وجود الباحث المقبل عليهم، وتزداد الشدّة إذا كان إقبال الباحث عليهم من صوب بعيد، يضرب في سبيل بلوغ حاجته أكباد الإبل، طاويا المسافات الطوال، متحايلا في اختلاق المعاذير التي تبرر تعيُّبه عن وظيفته، فتتصارع في نفسه حلوة البحث مع مرارة المسؤولية الملقاة على عاتقه.

- صعوبة تحصيل المراجع التي تتناول حياة العلاوي، فهي مع قِلتها يتطلب البحث فيها جهدا آخر يُضاف إلى جهد تحصيلها، إذ هي لا تتطرق إلى ما تعلق بحياته إلا على نحو متناثر هنا وهناك، مما يلزمنا في أحيان

عديدة إلى أخذها من مؤلفاته هو نفسه، فقد كان في العديد من المواضيع يشير إلى نفسه، أو يذكر حدثا متعلقا به، مما يستوجب قراءة مدققة في مؤلفاته، وهذا إذا ما استثنينا ما كتبه عدة بن تونس في كتابه (نيل المغانم)، وما أوردته صحيفة (أضاميم المد الساري)، وما تفضل به الدكتور مولاي بلحميسي في كتابه (تاريخ مستغانم).

- صعوبة نابعة من طبيعة الموضوع في حد ذاته، ذلك أن الباحث في مواضيع التصوف يدرك أن التصوف لا يقتصر الجهد فيه على أعمال العقل وتوظيف طاقاته، لأن أغلب مسائله تأتي مستعصية على الفهم، وذلك لكونها تجارب ذاتية يصعب نقلها إلى الغير في قوالب لغوية، ويُعد الذوق هو السبيل الوحيد لبلوغ فهمها، وطبيعة هذه المواضيع هي التي تجعلنا في أحيان كثيرة نواجه صعوبة في فهم مراد العلاوي بكلامه، ولا نزع في هذا المقام امتلاكنا للذوق الصوفي الذي يجعل كلامهم سهلا على قلوبنا، مستساغا في عقولنا.

- خُطَّة البحث:

لقد تم إنجاز هذه الأطروحة وفق خطة يُمهِّدُ السابق منها إلى اللاحق، على نحو ما جرت به العادة في الرسائل، واقتضته المادة العلمية التي تمكَّننا من جمعها، وقد عمَدنا إلى تقسيم هذه المادة إلى أبواب ثلاثة، وجعلنا تحت كل باب منها فصلين، ثم طوينا تحت كل فصل جملة من المباحث والمطالب بحسب ما تقتضيه هذه المادة العلمية، وذلك على النحو الآتي:

- الباب الأول: وجعلناه تحت عنوان: -عصره وحياته-، وهو مقسم إلى فصلين.

-الفصل الأول: ويتناول عصره بما تميَّز به من أوضاع على الصعيد السياسي والاجتماعي والثقافي، مع محاولة ربط هذه الأحداث بالعلاوي وبيان مدى تأثيرها فيه.

-الفصل الثاني: ويتناول حياته ونشأته، أثر شيخه البوزيدي في تربيته، ثم وفاته، ودراسة آثاره.

- الباب الثاني: وجعلناه تحت عنوان: -مذهبه العقدي-، وقسمناه إلى فصلين.

-الفصل الأول: وتناولنا فيه موضوع الإلهيات عند الشيخ، والصفات وما يتعلق بها.

-الفصل الثاني: وجعلناه مداره عن النبوات، والحقيقة المحمدية، وما يتعلق بها من بيان معاني الصلاة والسلام، والآية والصحية، وكذا بعض الغيبات كالיום الآخر، والملائكة، والكرسي.

- الباب الثالث: وجعلناه تحت عنوان -مذهبه الصوفي-، وقسمناه بدوره إلى فصلين:

-الفصل الأول: وتطرقتنا فيه إلى ضبط المفاهيم، وسند الطريقة، وثمرتها، ومسارها التاريخي من حيث

النشأة والإنتشار المحلي والعالمي.

- الفصل الثاني: فهو يبحث في الممارسة الصوفية، وما تقتضيه من ممارسة تخلقية، وممارسة تحقيقية، وبيان موقف العلاوي من بعض القضايا كالسماع والتبشير ونحوها.
ثم ذيلنا الموضوع بخاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصلنا إليها بعد أن مَنَّ اللهُ تعالى علينا بإتمامه، تلا ذلك مجموعة الفهارس، وهي فهرس المواضيع، وفهرس المصادر والمراجع، ثم فهرس الآيات والأحاديث.
والله ولي التوفيق .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الباب الأول :

عصر العلاوي وحياته

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

نريد في هذا الباب أن نتطرق إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة خلال عصر العلاوي، والتي منها تولدت الظروف التي رافقت نشأته ومسار حياته بصورة عامة، وقد حاولنا التركيز على الأحداث التي لها صلة به، واجتهدنا وسعنا في أن نُبين علاقته بهذه الظروف، وأن نكشف عن مدى تأثيرها فيه، وتحديد موقفه منها.

غير أنه من الصعوبة بمكان أن يتناول الباحث بالدراسة مرحلة من المراحل بمعزل عن سياقها التاريخي، إذ إن الأحداث في العادة تأتي مترابطة يُمهد سباقها للحاقها، وهو ما دفعنا إلى تسليط الضوء على الأحداث بداية من الدخول الفرنسي (1830م)، وإلى غاية وفاة العلاوي (1934م)، على أن يكون ذلك بصورة موجزة، وقدر حاجتنا إليه، لأن استقراء جملة أحداث هذه الحقبة على امتدادها وتشعباتها يتطلب بحثا مستقلا، فضلا عن كونه يخرج بنا عن صلب الموضوع.

ونريد أيضا في هذا الباب البحث في خصائص البيئة التي نشأ فيها العلاوي، واستخلاص تأثيرها عليه، وذلك حتى يسهل علينا الوقوف على خصائصه العلمية والمعرفية، ونُنبه في هذا السياق إلى ما للبيئة من أثر على صاحبها قد يكون مباشرا يسهل الوقوف عليه، وقد يكون بعيدا يستدعي الملاحظة والربط بين الأحداث، واستنتاج تأثيراتها في واقع الشخص وتكوينه.

الفصل الاول :عصر العلاوي.

خطة الفصل :

-المبحث الأول :الأوضاع السياسية .

المطلب الأول:الوضع السياسي العام في الجزائر.

المطلب الثاني: الوضع السياسي في منطقة مستغانم.

-المبحث الثاني: الأوضاع الاجتماعية .

المطلب الأول:الوضع الاجتماعي العام في الجزائر.

المطلب الثاني: الوضع الاجتماعي في منطقة مستغانم.

-المبحث الثالث:الأوضاع الثقافية .

المطلب الأول:الوضع الثقافي العام في الجزائر.

المطلب الثاني: الوضع الثقافي في منطقة مستغانم.

تمهيد الفصل:

يقوم هذا الفصل على تناول أبرز المحطات التاريخية التي شهدتها الجزائر منذ الاحتلال، وشهدتها تبعا لذلك منطقة مستغانم على وجه الخصوص، باعتبارها البيئة التي نشأ فيها العلاوي، ومن ثمة البحث في السياسة التي انتهجتها فرنسا في البلاد، ومعرفة مدى انعكاساتها على حياة الشعب الجزائري من الناحية الاجتماعية والثقافية، ولا سيما من ذلك استهداف مقومات الهوية الوطنية من لغة، ودين، وتقاليد، ووطنية، وتبعاً لذلك البحث نعرض على الدور الذي أدته الزوايا والطرق الصوفية في الحفاظ على هذه المقومات، وكذا الموقف الذي اتخذته الزاوية العلاوية على وجه التحديد، ممثلة في شيخها العلاوي.

القادر للعلوم الإسلامية

-المبحث الأول: الأوضاع السياسية.

لقد قامت سياسة فرنسا في بداية استعمارها للجزائر على أسلوب يعتمد الإغراء والإغواء، ابتغاءً لجلب القلوب إليها، ولكنها ما فتئت أن تبين عوارها، وانكشف خداعها، ولم تجد بُدًا من الركون إلى الجهر بالبطش والتنكيل.

-المطلب الأول: الوضع السياسي العام في الجزائر.

دَكَرَ البشير الإبراهيمي في كتابه (عيون البصائر) أن سبيل المتسلطين لدوام سلطتهم أحد أمرين: إما إحسان وتساهل يستهوي النفوس، وإما بطش يحقق المقومات المادية والروحية، ويُحطِّم عناصر المقاومة والدفاع¹.

والممتع للأحداث السياسية التي عاشتها الجزائر منذ أن وطأها أقدام المستعمر الفرنسي يجد أنها سلسلة من المآسي والنكبات المتلاحقة، والتي تجرّع ويلاتها الشعب الجزائري بأسره، فقد كانت بحق أرضا تموج بالأحداث².

فلقد نزل الجيش الفرنسي قريبا من الجزائر العاصمة بتاريخ 14 جوان 1830، وكانت تلك هي بداية رواية مستعمر اسمه فرنسا، قابله كفاح مرير، ولكنه لم يصمد أمام قوة هذا المستعمر الذي استلم الحكومة الجزائرية بعد أيام قلائل لا تريو عن الشهر، تلا ذلك اتفاقية بين رئيس الدولة الجزائرية والكونت دي بيرمونت قائد الجيش الفرنسي، وهي اتفاقية ترمي - فيما ترمي إليه - إلى استقلالية دينية واقتصادية للدولة الجزائرية، أو حرية العمل بالإسلام كدين، مع ضمان الحرية، واحترام المرأة، ومنع الجنود الفرنسيين من أن تطأ أقدامهم المساجد إلخ... وكل ذلك في الحقيقة حبر على ورق، وتمهيد لاستعمار حقيقي بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الإستلاء والعبودية.

و بعض الدراسات ترى أن الجزائر حكومةً وشعبا ليست بأقل من أن تستفيق لهذه المكيدة، بل إن ذلك يُعد من الأسباب التي فجّرت تشكيل المقاومات الشعبية، والتي أدرك المستعمر شدتها ورسالتها عسكريا

¹ - محمد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، تقدم أحمد طالب الإبراهيمي، الجزائر: شركة دار الأمة للطباعة والنشر، دط، دت، ص 162.

² - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط4، دت، ج2، ص76.

وسياسيا، بما نشرته في صفوفه من اضطراب¹، وإن كان ذلك لا يعني أن الجزائريين كانوا على وعي تام بخطر التحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا مع الثورة الفرنسية، كما دلَّ على ذلك الموقف الذي اتخذته أعيان الجزائر في الديون بضغطهم المتواصل على الداوي حسين من أجل الاستسلام، وكذا البيان الذي ورَّعته قوات الاحتلال على السكان غداة نزولها بسيدي فرج، والذي مفادُه أن الغرض من حملتها إنما هو تصفية حسابها الشخصي مع الداوي، وأنها لا تُكِنُّ أية نية عدوانية ضد البلاد وسكانها، وكل ذلك في الحقيقة تضليل وقع أغلب الناس فريسة له، وصدَّقوه عن جهالة، وهو ما نجم عنه توتر في العلاقات بين أهل العاصمة وسكان المناطق المجاورة من الأرياف، حيث اهتموهم بتسليم العاصمة لفرنسا بمواقفهم المتخاذلة والملاينة للغزاة.

والواقع أن استسلام العاصمة لهؤلاء الغزاة كان مسبقا بالهزيمة التي تكبَّدَهَا الجيش الجزائري في معركة سطواي يوم 19 جوان من عام 1830م، وهو ما كان له تأثير خطير على الروح المعنوية لسكان العاصمة، إلى حدِّ جعلهم يعتقدون أن لا حل إلا الرضوخ والاستسلام².

إن هذا التحول الشاق الذي شهدته الجزائر في تاريخها السياسي لم يكن مانعا من تشكُّل بوادر المقاومة، لطالما أن الهَمَّ المشترك بين مختلف الأطياف إنما هو المستدمر الفرنسي، مما يجعلنا لا نشك في أن السياسة الاستعمارية هي التي وَحَّدت إجماع كل أطراف المقاومة على ضرورة حمل السلاح ضد فرنسا، على الرغم من الضعف الذي يعوق جهودها، ويحول دون تألفها للتضييق على مواقع العدو في المناطق التي يُسيطر عليها، وعلى الرغم من تعدد الرؤى حول أهداف العدو ومخططاته، إذ لا يزال هناك من يعتقد أن فرنسا لن يطول لها أمد في البلاد، وأنها ستضع الحكم في يد من ترضى عنهم من السكان، وهو و هو ما دفع البعض إلى التعاون معها لفترة، كما حدث ذلك في كل من العاصمة، عنابة، بجاية ووهران³.

وفي سنة 1840م أصبح الجنرال بوجو حاكما عاما للجزائر، ناشرا رعبه في صفوفهم، معتمدا سياسة الأرض المحروقة، و باسطاً نفوذه الكلي خلافا لما كان موجودا قبله مما يُعرف بالاستعمار الجزئي، وكان مما احتوته رسائله التي أرسلها جنوده وضباطه إلى الجزائريين، قولهم: <>قطعُ رأسه ومعصمه الأيسر، وجئت

¹ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، (مرجع سابق)، ج1، ص17.

² - جمال قنان، نصوص سياسية جزائرية في القرن التاسع عشر، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، دط، 2007م ص159.

³ - جمال قنان، نصوص سياسية جزائرية، (مرجع سابق)، ص160.

إلى المعسكر أحمل رأسه على رأس الحربة، ومعضمه مُعلّق بسوار البندقية، تلك هي يا صديقي الشجاع الطريقة التي يجب أن نشنّ بها الحرب على الجزائريين، يجب قتل الرجال حتى سن الخامسة عشرة، وسي جميع النساء، وخطف الأطفال، وتقريع المساكن، وترحيل أهاليها إلى جزر الماركيز، أو إلى أي مكان خارج الجزائر، وبكلمة يجب سحق جميع الذين لا يركعون تحت أقدامنا كالكلاب»¹.

وهذه صورة ناصعة لوأد المقاومات الشعبية التي لازالت في بداية تشكّلها، وكانت أبرزها مقاومة الأمير عبد القادر، الرجل الذي طوى لوائه، وخارت عزيمته، وظل مسجوناً إلى غاية منتصف القرن الـ19م، (1852م)، حيث أطلق نابليون سراحه²، على الرغم ما للرجل من وزن جعل منه رمزا للمقاومة في الغرب الجزائري، وكان له مع الاستعمار طول نفّس لا يجوز إغفاله، فهو الذي هاجم في أبريل 1833م القوات الفرنسية داخل أحياء مدينة وهران، واستولى على مدينة تلمسان في شهر جويلية من السنة نفسها، وقاتل العدو بشراسة في منطقة الشلف، وهي السنّة التي دخل فيها العدو الفرنسي مدينة مستغانم، وتصدّى له الأمير وقائده ابن التامي، وكانت أعنف معركة دارت رحاها في تلك الآونة معركة 1839م، تلتها معركة 1841م، وكلاهما تكبّد فيها الجيش الفرنسي أنكر وأقصى الهزائم³، وسنسط القول في ذلك حين الحديث عن أحداث مستغانم.

وفي سنة 1860م زار نابليون الجزائر، وقد تأكّد لديه فشل سياسة إدماج الجزائر فرنسية، وهو ما جعله يُعلن إلغاء وزارة الجزائر والمستعمرات، ويُعيّن بيلسي حاكماً عاماً في الجزائر، كما رأى أن يخلق ما أسماه بالمملكة العربية في الجزائر، وأمر بيلسي سنة 1863 بتطبيق قرار وقف مُصادرة الأراضي، وإعلان المساواة الكاملة بين الجزائريين والفرنسيين، وهو يُريد بذلك أن يُعلن أن فرنسا تُمثل القوة التي لا تعرف الركوع، ولذلك أوقف استعمار الأراضي ومنع الجزائريين حق التمتع بها⁴.

¹ - رايح لوئيس، بشير بلال، العربي منور، وآخرون، تاريخ الجزائر المعاصر، الجزائر: دار المعرفة، ج1، ص 66.

² - وللعلم فإن نابليون هو الذي دمج الجزائر في فرنسا من خلال خلق وزارة الجزائر والمستعمرات التي ترأسها ابن عمه جيروم، ولقد استقال هذا الأخير من منصبه بعد عام، يُنظر: الدكتور سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، ج2، ص 23.

³ - عبد القادر بن عيسى المستغانمي، مستغانم وأحوالها عبر العصور تاريخياً وثقافياً وفنياً، مستغانم: المطبعة العالوية، ط1، 1336م، ص25.

⁴ - الدكتور ابراهيم مياسي، الاحتلال الفرنسي للصحراء الجزائرية، الجزائر: دار هومة، دط، 2012م، ص336- ويُنظر الدكتور أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، ص 24.

ويمكن القول إن سياسة نابليون هذه لا تُعدُّو أن تكون صورة من صور التلاعب بمصير الشعب الجزائري، كما دل على ذلك إعلانه لقراره المعروف -بساناتوسكونسولت - في 1865م، والقاضي بأن الجزائريين مجرد رعايا فرنسيين، وإن كانوا خاضعين لأحكام الشريعة الإسلامية، ومنح الجنسية الفرنسية لكل من ارتضاها لنفسه، ويصبح بمقتضاها خاضعا للقانون الفرنسي، وهو ما تباينت حوله المواقف، فجماعة النخبة طالبت بالإدماج، و بالمساواة في حقوق المواطنة الفرنسية والتمثيل النيابي والمعاملات، وذلك منذ سنة 1881م، حيث ظلَّت مُتشبِّهة بذلك إلى غاية ما بعد الحرب العالمية الأولى، وهو ما قابلهُ المجتمع الجزائري بالرفض جملة وتفصيلا¹، وقد كان العلاوي وأتباعه من أشد الرافضين لذلك ولكل أشكال الاستعمار، وإن كان له أسلوب آخر يُجسِّد هذا الرفض، وهذا العداء لسياسة فرنسا، وهو ما جعل الفرنسيين يطلقون عليه تسمية الوطني الخطير.

كما كان العلاوي يدرك أن الجنسية الفرنسية لا تتناسب مع شخصية الفرد الجزائري المسلم، ففي سنة 1887م لاحت في الأفق إشاعات وتناقضات الصحف الفرنسية، ومفادها أن بعض النواب في الجمعية الوطنية الفرنسية قدّموا مشروع قانون إلى البرلمان يُنص على منح الجنسية الفرنسية للجزائريين بصفة جماعية، وقد قابل ذلك سيل من العرائض وقّعها آلاف الجزائريين².

و تلك حيلة ظاهرة من حيل فرنسا تهدف من خلالها إلى مسح الهوية الجزائرية، وطمس معالم الوطني، وفيه دلالة على مدى إدراك المستعمر أن قوة هذا الشعب إنما هي نابعة من دينه، وبإبعاده عن دينه يغدو مجرد رعية من رعاياه لا حق له تحت سلطة فرنسا، وهو ما قادهم إلى أن يوهوموه بأنه كسائر الفرنسيين في الحقوق إذا تخلّى عن ثوابته، ويحدّث هذا في الوقت الذي يتمتع فيه يهود الجزائر بكافة حقوقهم، وهم ينتمون إلى يهوديتهم ويحتفظون بأحوالهم.

ولقد تفتنت فرنسا إلى أن تجريد الشعب من ثوابته أمر غير مقدور عليه، وهو ما أكدته وزارة الحرب بقولها: <<إن عملية تجنيس المسلمين أمر مستحيل >>³، ولذلك تم تعديل هذا القانون، وإن كان هذا التعديل لم يأت إلا بعد نصف قرن من الزمن، أي سنة 1919م.

¹ - الزبير سيف الإسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ج1، ص 476.

² - جمال قنان، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، دط، 2007م، ص 172.

³ - شارل روبير أجيرون، الجزائريون المسلمون وفرنسا، الجزائر: دار الرائد للكتاب، ط1، دت، ج1، ص 632.

كما أن سياسة المستعمر كانت بحق سببا في إشعال فتيل المقاومة، حيث تفجرت في مختلف ربوع الوطن، وهي على يقين من أن المخلص الوحيد من سياسة نابليون - التي أثبت التاريخ فشلها - إنما هي ومجاهمة القوة بالقوة.

والحقيقة أن بروز المقاومة والحركة الوطنية كان منذ بداية المستعمر في الجزائر، يوم أن قادها عثمان خوجة، وهو أول حزب وطني سياسي يُعرف بلجنة المقاومة، ويُسمى حزب المقاومة¹.

ولقد تفيأ العلاوي ظل هذه الظروف، وتفاعل معها، ومن ذلك أن رفض التجنيس والإدماج جملة وتفصيلا، كما رفض أيضا الخدمة الإجبارية التي فرضتها فرنسا، وتلك هي الأسباب الكامنة وراء هجرته خارج الوطن، حيث تونس، ثم طرابلس، ثم اسطنبول، وقد تزامنت هذه الهجرة مع فرض فرنسا للتجنيد الإجباري²، وفي ذلك دلالة قوية على رفضه لسياستها، وعدها ضربا من ضروب الفساد في الوطن، وأي فساد أكبر من القتال في صفوف عدو كفرنسا؟.

وثمة إشارة يجدر ذكرها في هذا السياق، نبه إليها الدكتور سعد الله³، ومفادها أن العلاوي صرّح في هذه الأثناء أن الخطر على الإسلام نابع من بعض المسلمين ورجال الإصلاح، ويرى سعد الله أنه يقصد بذلك جمعية العلماء المسلمين، وهو تحليل يشير من خلاله إلى العداء بين العلاوي وجمعية العلماء المسلمين، وهو قول شائع، ولا نريد في هذا المقام أن نقتحم غمار موضوع لم يحن أوانه بعد، كما لا نريد أن نستعجل وضع الأحكام، ولا تصوير وجوه الاتفاق والاختلاف بين جمعية العلماء والطرق الصوفية، فلذلك موعده فيما سيأتي.

وفي خضم هذه الأحداث كان يطيب للبعض - وهو وهمٌ قديم متجدد - إتهام الطرق الصوفية أو بعضها عن جهل أو عن عداء بمساندة المستعمر، فتارة يسمونه مساندة، وتارة يصطلحون عليه بالمداينة، وهو ما سنبيّنه في الفصل اللاحق.

¹ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، ج2، ص29.

² - لقد صادق البرلمان الفرنسي على قانون الخدمة الإجبارية سنة 1912م، وعارض الجزائريون هذا القرار بأساليب مختلفة كالتنديد والهجرة خارج ديار الوطن والفرار من صفوف الوحدات إلخ... .

³ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998م، ج4، ص134.

ونحن لا ننفي أن بعض مواقف الطريقة من المستعمر هي تعبير جلي عن المساندة والمداهنة، كما لا ننفي أيضا أن للكثير منها وزنها ودورها وفعاليتها في هذا المسار التاريخي الحافل بالأحداث، فقد كانت بحق مؤسسات دينية ذات توجهات سياسية، وليس في الناس من يسعه أن يجهل أن الأمير عبد القادر على الطريقة الدرقاوية¹، وكتابه (المواقف)² يموج بهذا اللون من المعرفة الصوفية، وكان له مع فرنسا تاريخ وأحداث طوال، ومعاناته مع المستعمر من جهة ومع بعض القبائل التي دسست له الخيانة من جهة أخرى أوضح من أن تُخفى، ولعل من أبرز المؤرخين الذين أفردوه بال العناية والدراسة محمد بن عبد القادر الجزائري في كتابه (تُحفة الزائر).

كما لا ننكر أيضا أن أغلب قواد وجنود الثورات الشعبية هم من قادة الطرق الصوفية، أو من المنتمين إليها، وآية ذلك جهاد الطريقة الرحمانية تحت قيادة السيدة لالا فاطمة النسومر، وهي ابنة العلامة محمد بن عيسى مُقدم زاوية الشيخ محمد أمزيان على الطريقة المذكورة، وكذا جهاد الطريقة الدرقاوية بالغرب الجزائري، وكان الشيخ بوزيان من أبرز قوادها وحاملي لوائها بعد سنين من توقف ثورة الأمير عبد القادر، وهو نفسه قائد ثورة 1848م بمنطقة الأوراس.

ومن ذلك أيضا ثورة بوعمامة، والتي دامت أزيد من عشرين سنة، أي من 1881م إلى 1904م، ممتدة إلى منطقة وهران والصحراء والمقار³، ومن المعروف أن الشيخ بوعمامة بعد مغادرة مسقط رأسه بالمنطقة المسماة قصر الحمام الفوقاني استقر في منطقة مفرار التحتاني، وعُرف هناك بزهده وتصوفه، وعلمه وورعه وتقواه، وهو الذي أسس زاوية لتعليم القرآن والسنة واللغة العربية، حتى إنه عُددَ وليا من أولياء الله الصالحين⁴.

¹ الطريقة الدرقاوية هي طريقة من الطرق الصوفية، وسميت كذلك نسبة إلى الشيخ العربي الدرقاوي (ت1823)، وأصلها شاذلية، وقد كانت مثلا للبطولة والجهاد، ومن أبرز رجالها الشيخ بوعمامة، وموسى الدرقاوي، وعبد الرحمان طوطي، يُنظر عثمان سعدي، الجزائر في التاريخ، دط، 2013، الجزائر: شركة دار الأمة، ص 564. و د. أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ج4 ص 114.

² العنوان الكامل لهذا الكتاب هو (المواقف الروحية في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف والإلقاءات السيوية)، ويتألف من ثلاثة أجزاء، ويحتوي على 368 موقفا.

³ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، ج2، ص 55.

⁴ رابح لونيس وآخرون، تاريخ الجزائر المعاصر، (مرجع سابق)، ج1، ص 190.

وفي مطلع القرن العشرين وتحديدًا في 19 من شهر ديسمبر من عام 1900م، عرفت الجزائر واقعا سياسيا جديدا، تمثل في صدور القانون الذي يمنح للجزائريين الحكم الذاتي كما يُسمُّونه، وليس هو في حقيقته أزيد من كونه >>يدا حُرَّة قد أُعطيَتْ إلى الكولون لكي يُديروا كل شؤون البلاد المالية والاجتماعية والاقتصادية الخاصة بالجزائر<<¹، ثم تلا ذلك سنة 1903م زيارة الرئيس الفرنسي لوي الجزائر، وكان ظاهرُ سياسته أنه في خدمة معاملة الجزائر كمستعمرة فرنسية، وأن لها الحق في أن تحافظ على تقاليدها الخاصة، وهو الأمر الذي رفع من معنويات وآمال الجزائريين إلى حين آخر.

وفي ظل هذا الواقع السياسي الجديد بدأت تضغط كُلا من الحركة الوطنية والجامعة الإسلامية، وكذا النقد الخارجي على السياسة الفرنسية في الجزائر، وهو ما جعل الرأي العام الفرنسي يُدرك خطورة حركة انفصالية تريد الانفصال في أرضها، ولعل من دهاء المستعمر أن قابل ذلك بتشكيل حركة إصلاح - على حد تعبيرهم -، وإن كانت لا تهدف إلى غير امتصاص غضب الجزائريين وتخدير عواطفهم، مع الاحتفاظ بالوجود الفرنسي فوق أرض الجزائر أولا وأخيرا²، ومن مُتَمِّمات كآبة هذا المشهد أن يقترح السيد شارل جيد سنة 1913م خَلَقَ أمة جزائرية مؤلفة من مجموعتين فرنسية وجزائرية، وهي سياسة جديدة هادفة إلى محاولة تجنيس الجزائريين، وإذابة كيانهم في الكيان الفرنسي تمتد أصولها إلى بدايات التواجد الاستدماري في بداية القرن التاسع عشر، وآية ذلك صياغة الدستور الفرنسي المصادق عليه في فجر 1848م، والذي غدت بموجبه الجزائر مقاطعةً من فرنسا طبقا للمادة 109 منه، وهو ما خَوَّلَ للمُعَمَّرِينَ الأوربيين بأن يحكموا الجزائر بأنفسهم، وتلك من الغايات التي عُقدت لها المؤتمرات، وجعلتهم يُطالبون بأن يكونوا من أهل الرأي في إدارة وتسييس البلاد، ونتج عن ذلك أن أمسى الجزائريون تحت وطأة قهر وفقر واستبداد³، وتسَلَّط جاهرت به فرنسا بعد سنوات طوال من ذلك، ففي سنة 1934م أصدرت حكومتها قانونا يعترف بالاحتلال، و ينص بمنتهى الوضوح على فرنسة الجزائر، وعيَّنت على شؤونها حاكما عسكريا يُدبِّر أمرها وفق مُطلق سلطته.

¹ - رايح لوئيس وآخرون، المرجع السابق، ج 2، ص 85.

² - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 91.

³ - رايح لوئيس، بشير بلال، العربي لمنور، وآخرون، المرجع السابق، ج 1، ص 67.

ومن مميزات هذا القرن أيضا والتي لا يمكن إغفالها تطور أسلوب المقاومة، فلم تُعد تكتفي بما كانت عليه من قبل من القتال والمواجهات العسكرية، بل أضافت إلى ذلك أسلوبا جديدا تبلور في جهود ما أطلقوا عليه (الجزائر الفتاة)، وهي حركة سياسية وطنية تعتمد التعاون والعمل السري، وإيقاظ الجماهير بتعليمها وبث الوعي في عقولها، وغدت ترى أن قَصْرَ الجهد في العمل المسلح هو جهد قليل الجدوى¹، وغير كفيل بتحقيق الهدف المنشود، وبتعبير أدق نُضج المقاومة الدينية الحضارية الراضية للتخلي عن الهوية الإسلامية المتميزة عن هوية المستعمر، وهو وجه جديد من وجوه النضال سياسي، يمثل قاسما مشتركا مع جهود الطرق الصوفية، والذي نراه أن جهود الطريقة العلوية على وجه الخصوص تصب في هذا الهدف

ومن عوامل خلق هذا المنحى السياسي الجديد ظهور الحركة الإصلاحية التحريرية في المشرق العربي، والتي قادها كلا من جمال الدين الأفغاني (ت1897م)، ثم تلميذه من بعده محمد عبده (ت1905م)، وعبد الرحمان الكواكبي (ت1902م)، ومحمد رشيد رضا (ت1935م) وغيرهم، أضف إلى ذلك عودة الطلبة الجزائريين الذين قضوا شوطا من أعمارهم في التحصيل بمصر وتونس، وقد تشبّعوا هناك بالثقافة العربية الأصيلة، وبالفكر الإسلامي الصحيح، فلما عادوا إلى الوطن بنوا المدارس، وأصدروا الصحف، وصحّحوا الفكر، وأناروا العقول².

ونرى أن هذه المستجدات هي عوامل أساسية جعلت الجزائريين أكثر وعيا بما يجري حولهم من أحداث، وآية ذلك مطالبتهم بحق التمثيل في المؤسسات، ليس فقط ما تواجد منها في الجزائر، بل حتى المتواجدة في فرنسا، ومن رجم هذه المطالب ومثيلاهما تفجّرت أصواتهم مطالبةً بحق تقرير المصير وعلى المستوى العالمي أثناء وبعد فترة الحرب العالمية الأولى.

و في هذه الأثناء وبناء على مستجدات الحوادث والظروف التي مرّت بها البلاد، وفي طليعتها الحرب العالمية الأولى، وما ترتب عنها من تطور في المسار الثقافي والاجتماعي الخ... ظهرت الحركة الوطنية الجزائرية، وهي عبارة عن جملة من المنظمات السياسية والاجتماعية تهدف خصيصا إلى تربية الشعب وترقيته، والدفاع عن مصالحه، والقيام بشؤونه الخ... وهي اتجاهات مختلفة، لا نرى بأسا من الإشارة إليها في النقاط الآتية:

¹ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، ج2، ص 95.

² - يُمكن الوقوف على ذلك بشيء من التفصيل بالرجوع إلى الأوضاع الثقافية في الجزائر من هذا البحث.

-دعاة المساواة: وهم جماعة النخبة الإصلاحية التي انشئت عن النخبة العصرية، ويمثلها الأمير خالد (ت1936م)، -حفيد الأمير عبد القادر-، وهي حركة تدعو إلى المطالبة بحق الجزائريين في تقرير مصيرهم ومشاركتهم في حُكم بلدهم.

-الاتجاه الاستقلالي: وهو الاتجاه الذي مثله في البداية مجموعة من العمال بصورة خاصة، و الجنود الذين كانوا يعيشون في فرنسا، والذين تأثروا بالظروف المحيطة بهم كالجامعة الإسلامية، ونضال الحزب الوطني المصري، ونجاح الثورة البلشفية وغير ذلك، ثم أسسوا سنة 1926م ما يُعرف بجمعية نجم شمال افريقيا في باريس، هادفين من وراء ذلك إلى تحقيق الاستقلال والدفاع عن مصالح العمال في فرنسا وعن حقوق الجزائريين المختلفة داخل الوطن.

-الاتجاه الإصلاحي: وتعود أصوله إلى عثمان خوجة، وأعمال الأمير عبد القادر، والشيخ المجاوي، ومحمد اطفيش، وغيرهم، ثم تبنت تلك الأفكار بعد ذلك جمعية العلماء المسلمين، حيث مثلوا في الأخير هذا الاتجاه، ومجموعهم اثنين وسبعين رجلا.

-الاتجاه الإدماجي: ومن أقطابه ابن التهامي، وريع الزناتي، وفرحات عباس وغيرهم، وهو بالجملة اتجاه مداره على الاعتراف بوجود وطنية فرنسية.

وفي ختام ذكر هذه الأحداث، لا نرى بأسا من أن تُردد مع الدكتور والباحث جمال قنان رؤيته الخاصة لهذا التاريخ العريض، وهو أن تفاصيل النضال السياسي الذي خاضه الشعب الجزائري لا يزال مجهولا في معظم جوانبه، كما أن معالم المقاومة المسلحة لم تكتمل صورتها بعد، بل ولا تزال مُهملة في كثير من جوانبها، وسكوت المصادر الفرنسية وعدم إشارتها إلى ذلك لا يعني عدم وجودها كما تزعم مدرسة التاريخ الاستعماري¹.

- المطلب الثاني: الوضع السياسي في منطقة مستغانم.

¹ - جمال قنان، نصوص سياسية جزائرية في ق19م، (مرجع سابق)، ص 157.

إن جملة الأحداث والوقائع التي عاشتها مدينة مستغانم لا تزيد في حقيقتها على أن تكون جزءاً من الأحداث التي عرفتها مختلف ربوع الوطن، وما إفرادنا لها بالذكر في هذا المقام إلا لأنها مسقط رأس العلاوي، فهي البيئة التي نشأ فيها وترعرع أولاً، وهي البلدة التي تلقى بها علومه على يد شيخه البوزيدي ثانياً.

ولقد اعتري هذه البلدة من الأحداث ما لا يمكن إغفاله ولا وضعه في طي النسيان، فهي التي خضعت في بداية القرن 16م للإسبان بموجب اتفاقية 26 ماي 1511م، وعانت من ذلك أشد المعاناة، وقاتل أهلها وقُتلوا، وتصدّوا للأسبان بكل ما امتلكوه من وسائل التصدي على الرغم من الخسائر التي تكبدوها، وصبروا وصابروا حتى بلغوا ذروة النصر في شهر أوت من عام 1855م¹، ثم رحل الإسبان عنها إلى غير رجعة، وقد ظلت لسنوات طوال وهي شوكة في أحلقهم، وما من محاولة بعد ذلك للإستلاء عليها إلا وتبوء بالفشل، ويؤسفنا أننا قلما نجد من الباحثين من يُكلف نفسه مغبة التنقيب عن مثل هذه النفائس التي لازال يطويها الصمت والتغافل في تاريخنا المجيد.

و مستغانم منذ بزوغ فجر القرن 18م مقر لبايلك الغرب الجزائري كله تحت يد البايات الثلاثة: الباي بوشلاغم، الباي يوسف، والباي مصطفى الأحمر، وبمجيء الاستعمار الفرنسي غدت هذه المدينة مُقسّمة إلى أقسام ثلاثة، مدينتي العرب، وهما تجديت والعرصة، ومدينة الإفرنج وهي التي يقسمها وادي عين الصفراء إلى قسمين، أي إنه يمر بين مدينة الفرنسيين ومدينة العرب، ويصبُّ في البحر قريباً من المرسى، وفيه منافع للناس كثيرة، بما يتفرغ عنه من جداول تُستغل في ري الأشجار والفواكه، وتتخلل البلدة تضفي عليها بهاء ورونقاً².

ولقد استولى الفرنسيون على مدينة مستغانم في حدود سنة 1933م، وخرج الأمير عبد القادر إلى قتالهم، وكانت له معهم أحداث وأحداث، جعلتهم يتفطنون إلى قوة شوكتهم، مما جعلهم يدبرون له المكائد، ويضعون له الخطط، >> وكان حاكم الجزائر يرفع إلى وزارة الحرب ما يحدث من الوقائع في مدينة وهران، وما هي عليه من الحصار وضيق المجال مع قلّة الجند والذخيرة فيبعثوا إليه المدد، فقوي عزمه ودعته نفسه إلى

¹ - رشيد محمد الهادي بن تونس، نيل المغانم من تاريخ وتقاليد مستغانم، تقدم الأستاذ يحيى بركة، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط1، 1988م، ص27.

² - علي حشلاف، سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول، ط1، (دون معلومات)، ص118.

الإستلاء على مستغانم >>¹، فتوجه إليها قصد الغزو، ولما بلغ الخبر الأمير جمع الجيوش واحتشد عرب المغرب الأوسط وبرابرتة وهاجم العدو، وذلك بعد أن بعث إلى أهلها وحثهم على الخروج منها، فخرج منها جم غفير، ولحقوا بغيرها مما جاورها من المدن، ولم يمكث بها إلا من اختار مجاورة العدو، ورضي أن يكون مع القاعدنين، والعدو ما إن دخل المدينة حتى جمع لها الأيدي، وأحاطها بسور ووضعت عليه المدافع على نحو مُحكم، وبالغ في تحصينها حتى غدا الدخول إليها ضربا من ضروب الوهم والخيال، وقد سعى الأمير إلى هدم هذا السور بالمعاول والفؤوس وباءت محاولته بالفشل، ثم عمد في محاولة ثانية إلى تفجيره بالبارود وكان الفشل حظه أيضا، فلما أدرك أن عدوه لن يخرج من حصنه، ولن يناجزه الحرب، ارتحل إلى مدينة أرزيو وأخلاها من الحماية الإسلامية، وعرض الهجرة على أهلها ثم انقلب راجعا إلى حضرته²، وبعد أن غادر الأمير مستغانم خرج منها حاكم وهران مُيَمَّمًا وجهه شطر أرزيو ومستوليا عليها، وما كان ليخفى أن للأمير مع ذلك مواقف تُذكر سجلها التاريخ يطول سردها هنا، فمن شاء الوقوف عليها فليعد إليها في مصادرها.

و تاريخ مستغانم يرتبط ارتباطا وثيقا بالأمير عبد القادر، إذ هو من القلائل الذين كان لهم تاريخ يُذكر مع هذه المدينة وغيرها من المدن المجاورة، وقد لاقى في سبيل ذلك من العناء والبلاء ما لم يلاقه غيره، فعلى الرغم من الصمود وطول النّفس الذي كان يَتَمَتَّعُ به، إلا أنه آن له يوما أن يستسلم جيشه للجنرال لاموريسال بعد أربع وعشرين يوما خلت من شهر فبراير من عام 1848م، وهو اليوم الذي يُعد نذير شؤم على الجزائر، إذ فيه وقعت كافة أنحاء القطر تحت وطأة الاستعمار، وفيه قَسَّمت فرنسا الجزائر إلى عمالات ودوائر، وأضحت مدينة مستغانم دائرة بمقتضى مرسوم 27 جويلية 1849م³.

وعلى أية حال فإن هذه هي أبرز الظروف التي عايشتها مدينة مستغانم، وتفيأ العلاوي ظلها الظليل، ونشأ فيها وترعرع، فهل كان له حدث يُذكر في هذه المسيرة الطويلة وما حوته من أحداث جسام؟.

ونحن لا نمتلك أنسجل للطريقة العلاوية حدثا يذكر في أواخر القرن 19م وبداية القرن 20م، سوى حيال ما فرضته فرنسا من التجنيد الإجباري، وهجرة الجزائريين نحو الشرق الأدنى بدافع التعسف والفقير

¹ - محمد بن عبد القادر الجزائري، تُحفة الزائر في تاريخ الجزائر، شرح وتعليق الدكتور ممدوح حقي، الجزائر: منشورات ثالة، دط، 2007، ج1، ص205.

² - المرجع نفسه، 1/ 206.

³ - رشيد محمد الهادي بن تونس، نيل المغام، (مرجع سابق)، ص 35.

وسلب الحقوق، وبتحفيز من الجامعة الإسلامية وغيرها، وكانت أكبر هجرة شهدتها الجزائر تلك التي حدثت سنة 1911م، حيث إن مدينة تلمسان وحدها خرجت منها نحو ألف ومائتين عائلة مهاجرة إلى ديار الشام¹، وكان العلاوي ممن هاجر، حيث طلب الرخصة إلى الحج، فلما مُنحت له باع ما يملك من مسكن وأثاث مودعا أهله، وكان يُرجع أسباب هجرته إلى فساد أخلاق الوطن، وقد نقل لنا الأستاذ عدة بن تونس على لسانه تفاصيل هذه الهجرة، فلندعه يُقْص علينا من نبأه، يقول: <<ثم إنه قبل وفاة الأستاذ - يقصد البوزيدي - ألقى الله في قلبي حُب الهجرة، فأخذتُ أتسبب في الانتقال إلى جهة المشرق بكل وسيلة، لما كنت نرى عليه من فساد الأخلاق>>².

وأسباب هجرة العلاوي قد لا تدلنا عليها هذه العبارة الموجزة المجملية، ولا يتضح المعنى إلا عند الوقوف على قوله: <<قال لي رفيقي: لو أننا ذهبنا إلى مدينة تونس لكان الأمر مُتيسرا من كل الوجوه، وكنت أنا أقوم بتصحيح الكتاب، ومراجعة الطبعة، ومما هو من ذلك القبيل، فساعفته على ذلك، وسرنا من بلد إلى بلد، إلى أن دخلنا مدينة تونس، وما كنت أعرف بها أحدا من الذاكرين إلا رجلا حاملا لكتاب الله، كفيفَ البصر، يُدعى الحاج العيد، كان يمر علينا بمستغانم إذا جاء زائرا لأستاذه بناحية المغرب، وكنت أعرف أيضا أحد الأعلام الأعيان السيد صالح الشريف، كنت قد اجتمعت به في زيارتي الأولى لمدينة تونس بمطبعة أحد الصحفيين، والسيد حسن بن عثمان مدير جريدة الرشدية، وكان سبب اجتماعنا كتاب لنا يسمى مفتاح الشهود>>³.

ويتضح من خلال ما سبق أن العلاوي حملهُ على الهجرة أسباب شتى: منها طبع كتبه، ومنها مجالسة العلماء، ومنها فساد أخلاق الوطن.

والهجرة في الأصل هي ضرب من ضروب الجهاد في سبيل الله، وكما أنها تكون لُنصرة دين الله وطلب الشهادة في سبيله، تكون كذلك فرارا من البوائق والشُرور، وطلبا للعلم وملاقة أهله.

¹ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، 91/2.

² - عدة بن تونس، الروضة السننية في المآثر العلاوية، مستغانم: المطبعة العلاوية، دط، دت، ص 29، ويُنظر الدكتور أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، (مرجع سابق)، 134/4.

³ - عدة بن تونس، الروضة السننية، (مرجع سابق)، ص 35.

وقد يرى البعض أن أسمى صور الطاعات التي كان يجب على العلاوي أن يحمل نفسه عليها هي الجهاد في سبيل الله، والذي نراه أنه كان يعد نفسه ممن يجب عليهم الجهاد بالقلم والعلم، وبتكوين الرجال، لا سيما إذا كنا نعلم أن الرجل وهو بتونس حدثه نفسه بطلب العلم، وكان يرى أن أرض الخلافة هي الموطن الذي يليق بذلك، ولعل ذلك بعض ما يشفع له.

كما يظهر أيضا أن العلاوي إبان هذه الظروف لم يكن مهتما بمجابهة العدو، ولا شغوف البال بذلك، ونحن لا نفسر ذلك بأنه هروب من واقع، ولا نُفسره بأن نفسه قعدت به، والذي نراه أن له أسلوبا آخر مختلفا، يتمثل في إدراكه بأن التأهب للاستعمار يقتضي ما هو أقوى، فهو رجل تربية وسلوك، وقد عاش شاغلا نفسه ببناء العقول وتربية النفوس، وغرس قيم الدين والوطنية، وكأن لسان حاله كان يقول إن هذه الأرض تظل يد العدو عابثة بها ما لم تتطهر العقول والنفوس أولا، وإن أي كفاح لا تكون شعلة الروح هي الدافعة إليه لمحكوم عليه بالفشل، ويظهر لنا هذا من خلال اشتغاله بالتصوف، وعكوفه على ما تصفو به الأرواح وتطهر به البواطن.

ثم إنه بعدما أخذ الورد يمم وجهه شطر دار الخلافة، كان ذلك تلبيةً للأماني التي كانت تصول في نفسه، غير أنه لما تم له ذلك خابت ظنونه، حتى إنه قال: <<تيقنتُ أن ما أريده من المقام بتلك الديار غير متيسر لأسباب أهمها ما تفرستُهُ من انقلاب المملكة إلى جمهورية، ومن جمهورية إلى إباحية، فقفلتُ راجعا إلى الجزائر مكتفيا من الغنيمة بالإياب، وفعلا لم يرتح لي بال، ولم يسكن روعي إلا في اليوم الذي وطئتُ فيه تراب الجزائر، وحمدت الله على ما كنت استحسنته بالطبع من عوائد أمتي وجمودهم على عقيدة آبائهم وأجدادهم وتشبيثهم بأذيال الصالحين >>¹.

-المبحث الثاني: الأوضاع الاجتماعية-

¹ - عدة بن تونس، الروضة السنية، (مرجع سابق)، ص 35.

إن الوضع الاجتماعي لأي بلد وفي أي فترة من الفترات يُعَد انعكاساً مباشراً للوضع السياسي القائم في البلد، ومنه فإن ما سنعمد إليه من بيان للأوضاع الاجتماعية إنما هو من نتائج الوضع السياسي المهيمن.

-المطلب الأول: الوضع الاجتماعي العام في الجزائر.

يمكن القول أن السياسة الاستعمارية الجائرة تجاه الجزائريين، والقائمة أساساً على تفقيهم ومصادرة أراضيهم الفلاحية عنوة، وعلى سن قوانين تمنح الأرض للمُعَمَّرِينَ الأوربيين، وهم أقوام لا همَّ لهم غير جمع الثروة والنهب والاستيلاء، هذه السياسة هي التي جعلتهم عُرباء في أرضهم، خماسين في ممتلكاتهم، فلا غرابة أن تعرف أن في سنة 1842م منحت فرنسا للأوربيين 105000 هكتاراً من الأراضي الخصبة، وصادرت 60000 هكتاراً من أراضي متيجة، واستولت على 1000 هكتار من الأراضي القريبة من وادي الحراش¹.

و قد خلفت السياسة الاستعمارية الفرنسية المتسمة بالمرأوخة والاحتيايل معاناة انعكست سلباً على حالته الاقتصادية، وبلغت حد الفقر والجوع والحرمان، ولعل من أبرز مظاهر ذلك مجاعة سنتي 1867م و1868م، وهذا الصنيع الاستدماري إنما يهدف إلى تجريد الشعب من مقوماته المادية، التي هي تمهيد لتبعية فكرية، واستسلام للأقوى، وفي هذا يقول البشير الإبراهيمي: << وتلصقُ برجاله الحاجة فتخضعهم لما تريده منهم، فتصيرُ أدواتاً تأتمر بأمرها لا بأمر الدين، وتخضع لسلطانها لا لسلطان الدين، وما زالت بهم تُروضهم على المهانة، وتُسوسهم بالرغبة والرغبة حتى نسوا الله وأنساهم أنفسهم >>².

كما عرفت الجزائر نكبات قاسية ومنتالية خلال الفترة الممتدة من 1866م وإلى غاية 1869م، و التي تزامنت مع مولد العلاوي، وهي أيضاً فترة سقوط للإمبراطورية الثانية، وقد رحب فرنسيو الجزائر ترحيباً حاراً بهذا النظام مُعلنين على أنهم جمهوريون، ولقد أصاب المؤرخ شارل روبير أجيرون كبد الحقيقة عندما أشار إلى أن من دواعي ذلك التشجيع على الاستيطان من غير أن يقيموا وزناً للجزائريين والمسلمين³.

¹ - رابح لونيس وآخرون، تاريخ الجزائر المعاصر، (مرجع سابق)، ج1، 69.

² - البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، (مرجع سابق)، ص163.

³ - شارل روبير أجيرون، تاريخ الجزائر المعاصرة، ترجمة عيسى عصفور، بيروت وباريس: منشورات عويدات، ط1، 1972م، ص72.

وبهذا يمكن القول بأن هذه المرحلة كانت بحق من أشق المراحل على الجزائريين، قلَّ فيها الزرع، وبيس الضرع، وانتشرت الأمراض، وحلَّت الزلازل، و قُدِّرَت الخسائر البشرية بـ 300000 بشر فوق أرض الوطن¹، مما أفرز معاناة في أوساط الشعب الجزائري جعلته يتكبد مرارة الواقع الأليم، ويتآكل لسنوات طوال، وظلت فرنسا خلال هذه الفترة من القرن التاسع عشر تواصل ممارسة سياستها التعسفية، وتُصدِرُ المرسوم تلو المرسوم تضييقا للخنق على الجزائريين، ففي سنة 1871م وبعد اندلاع ثورة المقراني أصدرت قانونا ينص على مُصادرة ممتلكات القبائل الثائرة، مانحةً بعضها إلى قبائل وافدة من الألزاس واللورين، المفضلين للجنسية الفرنسية على الألمانية، وفي سنة 1873م صدر ما يُعرف بقانون فارينبي (la loi warnier)، وهو قانون يُنص على إخضاع قانون الملكية العقارية في الجزائر إلى القانون الفرنسي²، تلاه صُودر قانون الغابات من سنة 1874م وإلى غاية مطلع القرن العشرين، أي سنة 1903م، وهو قانون يُحرِّم على الجزائريين استغلال الغابات، ويفرض عليهم عقوبات صارمة عند أي مخالفة، تُخلل هذه الفترة القانون الذي يقضي ببيع الأراضي الجزائرية الجماعية في المزاد العلني للأوروبيين دون اشتراط للإقامة، مما حوّل الجزائر إلى مستوطنة كبيرة لا يعرف أهاليها غير الفقر والبؤس والحرمان، فقد تضاءلت نسبة ملكياتهم للأراضي، وتقهقر أجر العامل منهم حتى غدا لا يزيد على ثمانية فرنكات سنة 1935م³، وكان حلول القرن العشرين حلقة مُتجددة من حلقات هذه المأساة التي بلغت حد حرمانهم من أبسط حقوق البشرية والإنسانية، وغدا كلا من التعليم والصحة ومنح القروض ونحوها أحلام لا تُنال.

كما فرضت عليهم الضرائب الثقيلة لثُرفِع إلى الميزانية العامة، والأغرب أن يُقنَّن لها باسم الشريعة الإسلامية، أو الضرائب العربية كما يقولون، فيُسمونها الزكاة والعشور⁴، مع لون آخر من الضرائب يطلقون عليه الضرائب الفرنسية، كالضريبة العقارية على الأملاك الزراعية والمباني... والضريبة على المهن والغرف التجارية، وضريبة دفع المكوس في الأسواق والساحات التجارية، أضف إلى ذلك استغلالهم في حراسة الليل، وحراسة الجبال من أخطار الحرائق وغيرها مما يُثقل الكاهل وتنوء الجبال بحمله، وفي سنة 1882م

¹ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، 2/ 25.

² - وهذا القانون يحتوي تفصيلا لما ورد في قرار 07 ديسمبر 1830م، وتُنص المادة الرابعة منه على أنه يجب على الثُضاة والمفتين وأهل العلم وغيرهم من القائمين على إدارة الأوقاف تسليم العقود والكتب والسندات المتعلقة بشؤون الأملاك إلى مدير الأملاك.

³ - رابح لوئيس وآخرون، تاريخ الجزائر المعاصر، (مرجع سابق)، ج1، ص92.

⁴ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، 2/ 87.

صدر ما يسمى بقانون الأهالي، والذي كانت صلاحية تنفيذه بأيدي السلطات الإدارية للمتصرفين على مستوى البلديات المختلفة وشيوخها، حيث يستطيع هؤلاء معاقبة شخص بشهر من السجن وغرامة مالية تصل خمسمائة فرنك لمن سَوَّلَ له نفسه بمخالفة القانون¹.

إن سياسة التجويع لتجعل المرء يعلّق بأوهام تصرفه عن التفكير في المصير، ومجاهة العدو، والتحرر من ريقته، وإن سياسة فرنسا لتصب في هذا المصب اللعين.

وفي سياق هذا المشهد المؤسف نقف على ما يروج له بعض الكُتّاب الفرنسيين في مطلع القرن العشرين وإلى غاية الحرب الكونية الأولى من الازدهار المادي للجزائر والثروة الفائضة، وحجم التجارة الخارجية وغيره، متناسين عن قصد أو عن غير قصد أن رجال الكولون هم المشرف الأول والأخير عليها، وهم وحدهم من طوّر وسيّر وانتفع، >> فالموارد الطبيعية الجزائرية كانت قد طوّرت واستُغلت، والتقدم المادي قد دُعِم، والرخاء الاقتصادي قد أصبح واضحاً، أما الحكومة الفرنسية بالرغم من معارضة الجزائريين وإنذارات الجماعة الفرنسية الصغيرة العاطفة عليهم، فقد حقّقت رغبات الكولون بتشريع المحاكم الرادعة، وتوسيع مجال قانون الأهالي، وفَسّرت الهيجان الوطني على أنه مجرد تعصب، وزادت قبضتها ضغطاً على الجزائر، ولا سيما في وجه الأزمة المغربية وتهديد الحرب الأوربية².

وهذه الإطالة الموجزة هي صورة صادقة عن المأساة الاقتصادية التي عاشها الجزائريون نتيجة استغلال ثرواتهم، وحرمانهم من أبسط الحقوق والمطالب، وتُعد فترة أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - وهي الفترة التي عاشها العلاوي - صورة أكثر وضوحاً لتوسع الاستيطان، وعلى الرغم من شدة الظروف فقد كان الجزائريون صامدين، وكانوا يرفضون هذا الواقع جملة وتفصيلاً، وبذلك تتجلى أسطورة أن الجزائريين كانت آمالهم مُعلقة بأن يتحقق في أرضهم إعمار ريفي فرنسي متنازليين مجاناً له عن الأملاك والأراضي³، وهي أسطورة أشار إليها بعض الكُتّاب الغربيين غير المنصفين، ولعمرك إنها دعوى لا تقوم على أدنى دليل، بل إنها أتفه من أن تُبنى لها الأدلة، أو أن تجلب لها الحجج، أو يسوقها التاريخ في ثنايا الأحداث.

¹ - جمال قنان، نصوص ساسية جزائرية، (مرجع سابق)، ص 170.

² - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، 94/2.

³ - يُنظر شارل أجيرون، تاريخ الجزائر المعاصرة، (مرجع سابق)، ص 86.

-المطلب الثاني: الوضع الاجتماعي في منطقة مستغانم.

لقد تَبَيَّنَ مما سبق قوله تلك الحالة الاجتماعية المتدنية التي كان يعيشها الشعب الجزائري، و كان تركيزنا مُنصَّباً بصورة أدق على الفترة التي عاشها العلاوي، وتَبَيَّنَ كذلك أن هذه المأساة إنما هي نتيجة حتمية لاستغلال ثرواته ونهبها بأساليب متعددة كثيرا ما يُضمِرُها تقنينا يُظهرها على غير حقيقتها، وفي هذه الإطالة نريد أن نُلقِي نظرة على مدينة مستغانم مسقط رأس العلاوي، ونُفرد لها حديثا يتبين من خلاله ما تزخر به من ثروات ونعم، وما تعانیه في الوقت نفسه من فقر وشقاء.

ومن المعلوم أن مستغانم هي إحدى المدن الجزائرية الساحلية، الواقعة على ساحل البحر المتوسط في الجهة الغربية من الجزائر، مما جعلها تتأثر بمناخه، وتخضع لجملة العوامل الطبيعية السائدة، ولذلك دوره الذي يخفي في تنمية الموارد الاقتصادية للمدينة بصورة خاصة.

وكانت هذه المدينة تتمتع بمناخ حار رطب صيفا دافئ وممطر شتاء، و بجو تكسوه اللطافة، وهو ما أضفى عليها بهاء المنظر، وطيبة الهواء، وكساها رونقا على ضفة البحر المتوسط¹.

وقد بالغ رشيد محمد في وصفها حد المرء، وزعم أن لفواكهها وحضرواتها نكهة لا توجد في غيرها من فواكه وحضروات الأمصار الأخرى²، قال في ذلك >> أقصد بذلك العنب والبرقوق والرمان بدون نواة، وهي فواكه لها شهرة خاصة تفرد بها مستغانم، فقد أخبرني من أثق باطلاعه أن هذه الشهرة قد وصلت حتى إلى الأسماك، فالسمك في شواطئها كسمك الروجيو المرنان عجيب الطعم، لذيد الذوق<<³، ونظنه من خيال الشعراء..

كما تتوفر المدينة وأحوازها على تربة خصبة وجيدة تُستغل في الزراعة والصناعة، مما ساهم في جعلها منطقة غنية بنشاطاتها، وقبلة يتوجه إليها أغنياء العشائر للاستثمار، ومن أمثلة الصناعات بها صناعة المواد الكيماوية المبيدة للحشرات الطفيلية ونحوها، كما تستعمل تربتها أيضا كخليط مع الاسمنت في بناء السدود لتقي ترسانة الحديد من الصدأ، وكذا صناعة القوالب الخاصة بقطع الحديد وما شاكلها، وخصوبة هذه

¹ - رشيد محمد الهادي بن تونس، نيل المغام، (مرجع سابق)، ص 16.

² - المرجع نفسه، ص 17.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الأراضي هي التي مكّنت المدينة من أن تُعرف ببساتينها الشاسعة التي تحيط بها من جهاتها الثلاث، وجعلها تُنتج كمًّا هائلًا من الخضراوات والفواكه¹، كما يدلُّك على ذلك كل شبر تستنطقه من أراضيها الغنَّاء، ولازلنا إلى اليوم نشهد بذلك.

وتتمثل محاصيلها الزراعية أساسا في الحبوب والكروم والفواكه، ففي سنة 1848م بنى المستعمر الفرنسي رصيفا للميناء بلغ طوله 80 مترا، ثم انطلقت أشغال توسيعه سنة 1890م، واستمرَّت إلى غاية 1904م، وفي سنة 1927م اجتاحت المدينة فيضان عظيم دَمَّر الكثير من أرصفة هذا الميناء، وظل كذلك حتى عام 1934م حيث بدأت عملية تجديده التي استغرقت إلى غاية 1953م²، أي قُبَيْل اندلاع ثورة التحرير بسنة واحدة.

وهذا الميناء الذي سبق الحديث عنه كان له دور كبير في تنشيط اقتصاد المدينة، وحركة الاستيراد والتصدير، فقد كان يُصدَّرُ نحو الخارج مختلف الحمضيات والحبوب، وحتى الأغنام والخيول والصوف والجلود إلخ...، وهو ميناء عريق، إذ إنه ومنذ القرن الـ18م ظل يحتلُّ صدارة دولية في التصدير والإستراد مع كل من فرنسا وإنجلترا³.

كما عرَفَت المدينة في تلك الآونة أيضا حركة تجارية واسعة تمثلت في أسواقها العامرة، وكان يقصدها التجار من مختلف المناطق حتى النائية، وذلك لما لها من منتجات متنوعة أشهرها التين والعنب، ومختلف الخضراوات والفواكه والكروم، وهي منتجات هائلة كَثُر الاهتمام بزراعتها في المناحي الغربية من الوطن، وخاصة مستغانم وما جاورها من المناطق كوهران وتلمسان وبلعباس⁴، كما عرَفَت مستغانم من المنتجات اللحوم والألبان والحوت والعسل، و كان يُجلب لها القمح والشعير من البوادي المجاورة⁵.

¹ – Moulay Belhamissi, histoire de mostaganem, Alger: SNED, 1982, p165.

² – وقد ذكر القاضي حشلاف أن خلال شهر نوفمبر من عام 1927 هاج هذا الوادي وماج واغناظ وفاض، فخرّب البناء وجعل عالي القصور سافلها <<فكم من قصور مشيدة لم يبق لها أثر، وكم من رجال من ذوي القدر أمسوا طعاما للحيتان في البحر...>>، يُنظر القاضي حشلاف، المرجع السابق، ص 118.

³ – محمد رشيد الهادي بن تونس، المرجع السابق، ص 49.

⁴ – رابح لونيس وآخرون، تاريخ الجزائر المعاصر، (مرجع سابق)، ج1، ص95.

⁵ – القاضي حشلاف، سلسلة الأصول، (مرجع سابق)، ص 116.

وعلى أية حال فإن هذه هي الموارد الاقتصادية العامة التي كانت تزخر بها مستغانم، وإنه من المشقة بمكان الحصول على مرجع يفيدنا بأزيد مما ذكرنا، مما يوجب علينا الوقوف عند هذا الحد.

غير أنه وما يستوجب الإشارة إليه أيضا أن ما ذكرناه مما تزخر به هذه المدينة و أحوازها لا يفيدنا بأن المدينة كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها حيث تشاء، بل إن ذلك لم ينعكس على المنطقة وأحوازها إلا سلبا، ولم يزد أهلها إلا إملاقا وسوء حالة.

ومن السهولة بمكان أن تُبين أن مستغانم هي جزء لا يتجزأ من ربوع الجزائر، وقد عانت من كيد المستعمر كأبي شبر من أرضها الفيحاء، وقد فصّلنا القول في ذلك عند الحديث عن الوضع السياسي¹، وذكرنا أن المستعمر قد بسط نفوذه على كل شبر منها، واستولى على أخصب الأراضي وأجودها، وعمل على تطوير منتجاتها إلى ما يخدم مصالحه، وهو ما يُفسّر اهتمامه بالمنتجات الزراعية على حساب المنتجات المعاشية كالقمح والشعير، ومن أبرز المنتجات التي ارتكزت السياسة الاستعمارية على العناية بها زراعة العنب، وذلك لاستغلالها في صناعة الخمر كما هو معروف، أضف إلى ذلك اهتمامه بالحوامض والتبغ والفلين ونحوها².

ومن غير إطناب نقول إن ما تزخر به المدينة لم يستفد منه لا أهل مستغانم ولا الجزائريين بصورة عامة، فقد كان المستعمر (الكولون) هم المشرفون عليه، وهم المستفيدون منه أولا وأخيرا.

-المبحث الثالث: الأوضاع الثقافية.

إذا كنا قد أسلفنا القول بأن الوضع الاجتماعي هو نتيجة من نتائج الوضع السياسي، فإنه ليتمكن القول أيضا بأن الثقافة في أي بلد من البلدان، وخلال أي حقبة من حقب التاريخ لتربطها بالسياسة عروة وثقى لا تنفصم، ذلك أن الاستعمار لا يورث غير الجهل و التكريس للخرافة.

-المطلب الأول: الوضع الثقافي العام في الجزائر.

¹ يُنظر تفصيل ذلك في: محمد بن عبد القادر الجزائري، تحفة الزائر، (مرجع سابق)، 428/1.

² رابع لونيس وآخرون، تاريخ الجزائر المعاصر، (مرجع سابق)، ج1، ص 94.

لقد تحدث الدكتور سعد الله عن الأشكال المتعددة التي تُمثل المقاومة، وذكر أنه على الرغم من بسالتها في مواجهة المستعمر، إلا أن ذلك لم يكن لها عاصما من أن تعيش فريسة للبدع والخرافات والجهالات، والانقياد الأعمى للجمعيات الدينية عموما وإلى المرابطين على وجه الخصوص¹، وإن كنا نرى أن ما ذكره أبو القاسم قد تَضَمَّنَ شيئا من التعميم، وفيه إشارة إلى نقد المتصوفة وحملهم جميعا على محمل التخريف دون تمييز بين غثهم وسمينهم.

إن الذي يُهمنا العلم به في هذا المبحث هو أن سياسة فرنسا في الجزائر ومنذ 1830م لم تكن عسكرية فحسب، بل كانت مقرونة باحتلال العقول، وقد عملت جاهدة وبشتى الطرق والأساليب على أن تَجْتَثَّ الثوابت والمقومات، فإذا هي نجحت في ذلك فقد نجحت في إقبار شبح ما فتئ يُقَضُّ مضجعها إسمه الجزائر وتحديد المقاومة.

ومن وجوه سياسة فرنسا في وأد الثقافة الإسلامية واغتيال الروح الوطنية ما بدأت به مبكرا من إدخال نُظُمها العلمية والأدبية والفنية إلى الجزائر، وهو ما صرَّح به السيد بيربروجر -أول رئيس للجمعية التاريخية بالجزائر² -.

وعليه فإننا رأينا في هذا المبحث أن نُسلط الضوء على الواقع الثقافي في الجزائر بصورة عامة، ثم نُخصِّص بعد ذلك نصيبا من الحديث على مدينة مستغانم، على نحو ما بدأنا به حديثنا، وذلك فيما يأتي بيانه على النحو التالي:

أ- اللغة العربية والدين الإسلامي:

عمدنا هنا إلى الجمع بين الدين الإسلامي واللغة العربية لأننا نرى أنهما وجهان لعملة واحدة كما يقولون، فالدين نزل باللغة العربية، وعلى رجل عربي، وإلى قوم عرب، ثم تَلَقَّفَتْهُ أُمَّمٌ أُخْرَى متباينة في ألسنتها وألوانها، وكان الإسلام هو صاحب الشرف الأول في تعريبهم وتهذيبهم، ومن ثمة فإن الإسلام واللغة العربية - كما يقول البشير الإبراهيمي - شيخان متلازمان³، ويقول محمد الطاهر الأطرش: <>إن حياة ونمو

¹ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، 56/2.

² - أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الجزائر: عالم المعرفة، طبعة خاصة، 2015م، ج1، 13.

³ - البشير الإبراهيمي، الآثار، جمع وتقديم د. أحمد طالب الإبراهيمي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1 1997م، ج3، ص206.

وازدهار اللغة مرتبط بحياة الأمة التي تُعبر بها عن مقصودها، وتُصور بها إحساسها وشعورها، فالأمة واللغة كل منهما يخلدُ بخلود الآخر، وهما يمثلان بتداخلهما هيكلا واحدا لا يقبل التجزئة»¹.

وحينها يمكننا أن نقول:

لقد كان سكان الجزائر عشية الاحتلال يضمون ما يُسمى بالطبقة البرجوازية الوطنية المتكونة من الرسميين والعلماء و زعماء الدين من مفتين وقضاة وأئمة ونحو ذلك، وهي الطبقة التي كان مصيرها بين يديّ عدو يسومهم سوء العذاب، وهي الطبقة التي كان يجب أن تختفي نتيجة الاحتلال، وأن يُحكَمَ عليها بالقتل والنفي في غياب السجون، وإنه لمصير يلقاه حتماً كل المثقفين والأعلام من ذوي التأثير السياسي.

وقد عمدت فرنسا إلى تهميش اللغة العربية واعتبارها لغة أجنبية ميتة، باعتبار أن اللغة الفرنسية هي لغة الجزائريين الرسمية منذ قرار الإلحاق الصادر سنة 1834م²، واتخذت لذلك أكثر من وسيلة، وظلت لسنوات طوال وهي تعمل على تحقيق هذا الهدف المنشود المتمثل في وأد اللغة العربية واستبدالها بلغة المستعمر، وقد ذكر البشير الإبراهيمي من ذلك الكثير، منها إنشاء إذاعة باللغة الأمازيغية، ومنها نشر سياسة التفرقة التي سارت عليها الحكومة الجزائرية بداية الاستعمار في منطقة زاووة، حيث خصّصته بأحكام وقوانين إدارية وقضائية، وعمِلت فيه على تغذية النظام العشائري وإبعاده بالتدرُّج عن القضاء الإسلامي، ومنها أيضا تكثير مراكز التبشير بالنصرانية في منطقة القبائل، ومنها كذلك إنشاء محطة إذاعية ناطقة باللغة الأمازيغية على الرغم من أن نسبة مرتفعة جدا من القبائل هم سكان مداشر في الجبال ولا يعرفون الراديو أصلا، وأما النسبة القليلة المتبقية وهم سكان الحواضر فاللغة العربية هي اللغة التي يتعاملون بها، وعليه فإن الغاية من إنشاء هذه المحطة الإذاعية هي أن يصل إلى العالم أن في الجزائر أمة ثانية، ولغة ثانية لا يتكلمون ولا يفهمون إلا بها، ومن الشفقة عليهم أن تكون لهم إذاعة يصغون إليها، ويتواصلون مع برامجها، ولا يزيد هذا في حقيقته على أن يكون ثورة على اللغة العربية، ومكيدة للتقليل من قيمتها³.

ومن الأساليب التي اعتمدها فرنسا أيضا في وأد اللغة العربية، والقضاء على الدين الإسلامي اضطهاد المواسم الدينية والوطنية، فقد حولت المساجد والزوايا إلى كنائس ومستشفيات ومتاحف، وإلى مستودعات

¹ - محمد الطاهر الأطرش، مقال بمجلة البصائر، طبعة دار الغرب الإسلامي، 1373هـ/1955م، عدد 302، ص308.

² - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، 2/ 59. 60.

³ - البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، (مرجع سابق)، ص446.

وثكنات أحيانا أخرى، ومن ذلك مسجد كاتشاوة، إذ حوَّله الجنرال دي روفيغو إلى كنيسة كبيرة ناصباً عليها الصليب¹، أضف إلى ذلك هيمنتها على الأملاك الدينية والتعليمية، وكل ذلك وغيره كان ينبوعاً تفجرت منه الخرافات والبدع، ولا سيما بين طبقة الفلاحين بصورة خاصة.

وأما فيما يتعلق بالطبقة البرجوازية - كما يقولون - فقد تعاملت معها فرنسا بأسلوب مغاير، إذ تحالفت معها و عملت على استمالتها لصالحها.

ومما يجب العلم به أن فرنسا إذ همشت اللغة العربية هنا واستمالت الطبقة البرجوازية هناك، فإنها لم تُقابل هذا التهميش ولا تلك الاستمالة بثقافة فرنسية بديلة على أقل ما يمكن قوله، بل إنها كانت تنظر إلى الفرد الجزائري على أنه رعية محتل يجب أن يعيش في واد آخر بمعزل عن الثقافة أصلاً، فلا هم أهل للثقافة الغربية، ولا هم في مستوى أن يتبنوا وطنية أو تكون لهم لغة، ويروي لنا التاريخ أن الجنرال بيجو أسر أطفالاً يتامى كثر، وسلّمهم إلى القساوسة قصد تنصيرهم، فعل ذلك عن يقين منه أن من يتحول عن الإسلام إلى النصرانية فإنه لن يجزأ يوماً على رفع السلاح، ولن يقاتل أبداً عدواً.

وهذه نظرة احتقار صريحة إلى اللغة العربية، وإلى ينبوعها الذي هو الدين الإسلامي، ولذلك - وكما أشرنا - عمّد المستعمر إلى غلق العديد من المساجد وتدميرها، وكذا ضم الجمعيات الدينية وأملاك الوقف العمومية إلى أملاك الدولة، وغلق الزوايا المشكوك في أمرها، بل إنهم عمّدوا إلى إنشاء هيئة دينية رسمية كانت السلطات الفرنسية هي التي تقف على تعيين أعضائها وصرف رواتبهم، فأهملت المحاضرات والدروس، وأهملت الزوايا، وخاصة منها تلك القريبة إلى مراكز الاستيطان، كما هُدم البعض من هذه الزوايا، وتبعثرت المخطوطات والمراجع التي يقوم عليها التعليم هناك²، وهو تناقض جلي في السياسة الفرنسية، فهي تعزم على تسيير الإسلام كدين لا يمكن أن يُمارس إلا على النحو الذي يتناسب مع سياستها الاستعمارية، أو كما يسمى فرانس إسلام على حد تعبير البشير الإبراهيمي، وهو جمع ما لا يمكن جمعه إذ من البديهي أن <<فرنسا والإسلام كالزيت والماء، لا يمتزجان إلا في لحظة التحريك العنيف، ثم يعود كل منهما إلى سُنته من المباينة والمنافرة >>³.

¹ - رابح لونيس وآخرون، تاريخ الجزائر المعاصر، (مرجع سابق)، ج1، ص73.

² - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، 2/267.

³ - البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، (مرجع سابق)، ص390.

ويرى البعض ما مفاده أن حركة الإسلام الطريقي - كما يقولون - لم تتطور منذ 1880م، على الرغم من تفرُّها المتزايد من النظام الاستعماري، ومحاربة العلماء المصلحين لها بشدة¹، وأنها لم تخدم الدين، ولم تُضف شيئاً إلى اللغة العربية، وهذا رأي يتبناه في الغالب من يرى أن الحياة الروحية هي حركة دخيلة على الإسلام، ويرى في المتصوفة أنهم طوائف عميلة للاستعمار، وأن الحركات الإصلاحية لفي عداً معها إلى يوم يعثون، وهو موقف لا تتفق معه لما يحمله من تحجيم على الصوفية بصورة عامة، واتهام لهم من غير حجة ولا بيان.

ونحن إذ نقول هذا فإننا نقف على ما ينفي هذا التصور، وآية ذلك أن فرنسا التي عملت بكل ما أوتيت من قوة على غلق المساجد والزوايا كما يظهر في قول الجنرال الفرنسي دوكرود: <<يجب أن نضع العراقيل أمام المدارس الإسلامية والزوايا ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً >>، ويقول الضابط الفرنسي رين في مذكراته التي نشرها بباريس بعد دخول فرنسا: <<لقد جاء الغزو الفرنسي للجزائر نكبةً قاسية على أهل البلاد، فلم يُبق العزاة على شيء من أماكن التعليم والعبادة، فقد استولوا على تلك الأماكن وعاثوا فيها فساداً >>²، إذ لو علمت فرنسا أن الزوايا تخدمها لما كانت سباقة إلى غلقها واستبدالها بكنائس.

ونحن نثبت أن التصوف الإسلامي لم يكن يوماً حركة، وأبسط الناس علماً يدرك أنه يمثل الجانب الروحي من الإسلام، وأن الإسلام إذا افتقد إلى هذه الروح غداً فُشورا لا وزن لها، وأن جمعية العلماء لم تكن يوماً تُعادي التصوف على الرغم من وقوفنا على الكثير من النصوص التي يُفهم منها ذلك، وهو ما سنُبيِّنُه في العنصر اللاحق من هذا الفصل.

والحقُّ أن الطرق الصوفية لها ما لها وعليها ما عليها، و أنها قد ركزت جهودها على تطهير النفوس وإحياء القلوب بالذكر والتلاوة والأوراد، وسُنَّبت فيما سيأتي من الفصول والمباحث مدى العلاقة بين ابن باديس والعلوي، وستنظرُ أيضاً إلى دور العلوي في نشأة جمعية العلماء، وعلاقته بعلمائها البارزين، كما سنكشف إضافة إلى ذلك عن دور الزوايا في خدمة اللغة العربية والدين الإسلامي.

إن فرنسا أدركت أهمية وخطورة الجمعيات الدينية الجزائرية بعد سقوط الحكومة الجزائرية، فطردت أصحاب رؤوس الأموال من الجزائريين، ولا زالت ترى خطورة الجمعيات الدينية، فعمدَت إلى استعمال

¹ - شارل رويبر، المرجع السابق، ص 277.

² - رابح لونيس وآخرون، تاريخ الجزائر المعاصر، (مرجع سابق)، ج 1، ص 75.

سياسة فَرَّقَ تَسُدَّ، وسَدَّتْ عليها قنوات التواصل والتنسيق، وجَرَدَتْها من قوتها السياسية وأبقت دورها محصورا في التأثير الروحي، يقول المؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله: >>وهكذا فبدلا من أن يتولى زعماء الجمعيات الأخيرون القيادة السياسية والوطنية كما فعل الأمير عبد القادر، انغمسوا في المرابطين تاركين للفرنسيين يدا حرة في الجزائر، مُساعدين لهم في الحقيقة عن وعي أو عن غير وعي بتسليطهم الخرافي على عقلية الفلاحين>>¹.

ومن الواضح بمكان أن المقصود بالمرابطين هم أتباع الطرق الصوفية التي تغلب عليهم الخرافات، وأما أتباع الطرق المقيدة بالكتاب والسنة فشأنهم شأن آخر، وهؤلاء يشكِّلون خطرا على المستعمر، وهم الذين عمل على استئصالهم بزرع سياسة التفرقة في أوساطهم، وسَدَّ أمامهم قنوات التواصل والتنسيق إضعافا لشوكتهم، وهو ما يتضح معه بصورة يقينية لا يطاقها شك أنهم كانوا يؤدون أدوارا سياسية لا يسعُ أحد إنكاره.

ومما يجدر بيانه أن الطرق الصوفية لا ينبغي حملها كلها على اعتماد الخرافات والبدع، بل إنه وكما سبق قوله منها الغث ومنها السمين.

كما أنه مما يجب بيانه أن مزالق بعض الطرق الصوفية لا يعني بحال أن ثمة نقيصة في الأصل أو الجوهر الذي هو التصوف، والقول بذلك هو ذاته القول بأن مزالق المسلمين هي دليل على فشل الإسلام، وكما هو واضح الفرق بين الإسلام والمسلمين فكذلك لا يخفى الفرق بين التصوف والطرق الصوفية.

ب- الصحافة.

من المعلوم أن الصحافة هي المرآة التي تعكس صورة المجتمع من شتى نواحيه، وهي القناة التي تنقل الواقع بمختلف مجرياته إلى خاصة الناس وعامتهم، ومن ثمة فلا غرو أن تُعدَّ ضربا من ضروب الجهاد في سبيل الله، وذلك بما تساهم به من نشرٍ للوعي، وثقيفٍ للعقول، وتبصيرٍ للناس بحقيقة ما يدور حولهم من أحداث.

وإذا أردنا أن نقف على إسهامات الطريقة العلوية في هذا المجال فلا بد من العودة إلى معرفة الواقع الصحفي خلال تلك الفترة أولا.

¹ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، ج2، ص64.

ومنه نقول: لقد ظهرت الصحافة الجزائرية في أيامها الأولى في ظل ظروف جد قاسية، وفي ثنايا ما يسمى (قانون الأندنجيا)¹، وهو القانون الذي يُقَلِّل من نشاط الجزائريين، وَيَسُد أمامهم سبل التواصل، وهذه العوائق هي التي أحرَّت العمل الصحفي في الجزائر على الرغم من احتكاك الجزائريين بأوروبا وبالصحافة ورجالها منذ القدم، وعلى الرغم من امتلاك الجزائريين لأقلام ذات قدرة عالية على الكتابة والإبداع في هذا الميدان، ويجب أن نعلم أن جهود فرنسا التي بذلتها في إعاقه هذا العمل لا يُستهان بها هي الأخرى، فلقد نجحت فيها إلى حد بعيد، وعلى الرغم من ذلك كله إلا أنه لم يكن يسعها أن تُوقِف وتُراقِب كل الصحف العربية الوافدة من الوطن العربي، هذه الصحف التي وجدت طريقها إلى الجزائر سرًّا وعلانية، وفي مُقدمتها ما كانت تُصدِرُه مصر من مجلات وصحف يومية وأسبوعية، وشهرية ونصف شهرية ودورية، وقد بلغت 117 ما بين صحيفة ومجلة².

وبناء على هذا يمكن القول أن الصحافة في الجزائر بشتى أشكالها أدَّت دورا بارزا في تثقيف وتوعية الشعب الجزائري، وذلك على الرغم من الصعاب والعراقيل التي نسجها المستعمر، وعلى الرغم من احتكار الكولون لها إلى غاية مطلع القرن العشرين (1900م).

وفي ظل هذه الظروف ظهرت صحيفتان حكوميتان على المستوى الرسمي، أنشأتا ووُجِّهتا من الإدارة الفرنسية في الجزائر، وكانت إحداهما تسمى (الأخبار)، وقد أُسِّسَت سنة 1839م، وفي سنة 1909م أصبحت تصدر باللسانين العربي والفرنسي، واستمر صدورها إلى غاية 1934م، وإن كانت هذه الأخيرة كلَّت مجهوداتها لصالح فرنسا ولم تُمدَّ الجزائريين بأي ثقافة، وهو الشأن نفسه لما صدر في هذه الأثناء من صحف، كـ (المبشر)، و (المنافقة)، و (الراديكالي)، وهكذا شيئا فشيئا حتى أشرق اليوم الذي أصبح الجزائريون فيه قادرين على إنشاء صحافة مستقلة، منها صحيفة (الإسلام)، و(الجزائر)، ومنها أيضا جريدة

¹ - قانون الأندنجيا هو قانون وضعته فرنسا من أجل تضيق الخناق على الجزائريين، وبدأت العمل به سنة 1881م، وكانت تُجَدِّده كل سنة لتضييق إليه قيودا أخرى بهدف تجريد الجزائريين من كل وسائل المقاومة، وما إن حلَّت سنة 1897م حتى أصبح هذا القانون يحتوي على مواد لا حصر لها، جعلت من الفرد الجزائري أشبه ما يكون بأسير غياهب سجن، إذ كان يُمنع عليه بمقتضى هذا القانون كل كلام ضد فرنسا، أو كل كلام يتناول حقا من حقوقه، بل ويُمنع عليه مجرد السكن في عزلة خارج الدشرة، والخروج من تراب الدائرة التي يسكنها إلى دائرة أخرى، إلا بعد إعلام السلطات، وبوثيقة تُحل محل جواز السفر إلخ... بل ويُمنع عليه أيضا حتى يبيع مواشيه دون الحصول على رخصة ونحو ذلك، يُنظر تفصيل ذلك في: الزبير سيف الإسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، (مرجع سابق)، ج4، ص 14.

² - الزبير سيف الإسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، (مرجع سابق)، ج4، ص 23.

(المغرب)، و جريدة (البرق) وغيرها، وكانت ذات اتجاه إصلاحى وطابع إسلامي¹، أضف إلى ذلك جريدتي (كوكب إفريقيا) و (الحق)، واللتين أصدرهما العلّامة الجليل محمود كحول سنة 1907م، وكل هذه الإنجازات تحمل دلالة على قُدرة الفرد الجزائري على صناعة صحافة معارضة للصحافة الفرنسية، ومُساهمة إلى حد بعيد في تثقيف الفرد الجزائري وتغذية وعيهِ وتبصيره بحقوقه كما سبق وأن ذكرنا وأشرنا.

وإضافة إلى ماسبق، ومع بروز أنوار القرن العشرين بدأت تظهر التآليف والأعمال العلمية بصورة مُتتابعة، ويمكن في هذا المقام أن نذكر أبرزها وأهمها على النحو الآتي:

- في سنة 1900م وإلى غاية 1910م نشرت أعمال ابن مريم وابن عمار و الورثاني و الغبريني.

- في سنة 1907م ألّف أبو القاسم الحفناوي كتابه الشهير (تعريف الخلف برجال السلف)، وهو موسوعة تراجم شخصيات جزائرية في التاريخ والسياسة والثقافة بصورة عامة.

- في سنة 1903م نُشر بالإسكندرية كتاب بعنوان (تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر) لمحمد بن عبد القادر الجزائري المعروف.

- في سنة 1908م تم إنشاء منظمات ثقافية مثل (المنظمة التوفيقية)، بهدف تثقيف الفرد الجزائري وتطوير أفكاره العلمية².

- وفي سنة 1914م أسس العلاوي مطبعة خاصة به، وهي المطبعة المعروفة المتواجدة بمدينة مستغانم، ولا تزال إلى سنين قريبة منا تطبع كُتبه وكتب أتباعه.

وهذا العمل الذي قام به العلاوي هو جُهد غير مسبوق، وهو يدل على أن الرجل كان عالما بما يقتضيه عصره من جديد، وأنه لم يكن بالشخص المتوقع في خلوته، الغارق في أذكاره، الغافل عن واقعه، بل كان مُدركا أن خوض غمار الحياة وإصلاح ما أفسده الزمان هو منزلة من منازل الذكر الحكيم.

¹ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، 135/2، ويُنظر الزبير سيف الإسلام، المرجع نفسه، 4/ ص39، وص 104.

² - أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، 137/2.

وقد ورد في صحيفة البلاغ ما يشهد على الدور الذي أدته الصحافة العلوية، ومدى تأثيرها في العقول والأفكار، وذلك بما حباها الله به من طرق ووسائل مادية وأدبية، وبما يسّر لها من أسباب الاختراع، وكل ذلك كان عاملا من عوامل تحقيق التواصل¹.

ويقول سعد الله أيضا في التنويه بهذه الجهود: <>وتُعرف طريقة الشيخ ابن عليوة بأنها طريقة عصرية عند البعض، لماذا؟ لأن الشيخ استعمل وسائل حديثة لبث أفكاره وتعاليمه، وسائل لم تستغلها الطرق الصوفية الأخرى المختبئة خلف حيطان الزوايا والخلوات والعبادات الليلية والسرية، أما الشيخ ابن عليوة فقد اشترى مطبعة للزاوية، وأسس صحفا كانت تنشر نشاطه، ومن أشهر الصحف التي صدرت عن الزاوية العلوية صحيفة أسبوعية تسمى (لسان الدين)، وصحيفة (البلاغ الجزائري) الأسبوعية أيضا، وقد اهتمت هذه الأخيرة بشؤون الجزائر السياسية والوطنية، وكانت لها آراء صريحة لتأييد الجامعة الإسلامية واليقظة الوطنية، وقد وقفت ضد الاندماج وأنصاره، وضد التجنيس، ودافعت بشدة عن اللغة العربية<>².

ولقد أسّس الشيخ العلوي صحيفة لسان الدين سنة 1926م، وبعدها أسّس البلاغ، وهما صحيفتان ذات طابع إصلاحية.

وإذا جئنا إلى تقييم هذا الجهد الذي سعت إليه الطريقة العلوية أمكننا مناصرتها من غير توجس، فالشواهد التي دلت على ذلك كثيرة.

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه جابر بن عبد الله قال لقوم غزاة: ((قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر))، قالوا: وما الجهاد الأكبر؟ قال: ((مجاهدة العبد هواه))³، على اعتبار أن الجهاد الأصغر هو قتال العدو، وأن الجهاد الأكبر هو جهاد النفس بغية تطهيرها من أمراضها.

ومنها أيضا أنه قال: ((ألا إن في الجسد مُضغعة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله))¹.

¹ - صحيفة البلاغ، عدد 59، سنة 1346هـ/ 1928م.

² - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، (مرجع سابق)، ج4، ص183.

³ - حديث رواه البيهقي في كتاب الزهد الكبير، فصل في ترك الدنيا ومخالفة النفس والهوى، ح رقم 373، ت عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1996، ص 165، قال البيهقي وفي إسناده ضعف.

و العمل الصحفي في اعتبار الطريقة العلاوية هو عمل أخلاقي قبل أي شيء آخر، و هو يهدف إلى تحلية أفراد الأمة بأحسن الأخلاق، فالصحافة تبني كما تخدم، وقد ورد في صحيفة البلاغ ما يثبت هذا، ومن ذلك: >> الصحافة هي الأمة، والأمة هي الصحافة، ولها أن تسير بها أو نقول بنفسها في أي طريق شاءت، وتدخل من أبواب الخير والشر من أي باب شاءت، ولهذا ترى تبعيتها وتبعية كتابها بين يدي الله العظيمة<<².

ومما يتعلق بأخلاق الصحافة أيضا وسمو أهدافها وتبل غايتها، ودورها في حفظ كيان الأمة، وحفظها من كل ما يُسيء إلى ثوابتها، ما ورد فيها مثل >> ما كان والله ليرسخ في الحافظة ويُتصور في الحسبان من كون الصحافة الإسلامية - وهي بصفتها إسلامية- أن يتهاها لها الرقص على كل نعمة أجنبية، فتندفع مُحبذ منها كل خلة جديدة لا يُشترط في كونها مُحبذة إلا أنها مخالفة لأوضاع الإسلام والمسلمين، كل هذا كنا نعتمده لولا ما أخذنا نراه على أعمدة الجرائد المختلفة الميول والمصادر، ولكن مع اختلافها يتحد الكثير منها على تجيذ صيغة الغير، فهذه بالتصريح والأخرى بالتلويح، وهذه بنشر ما يصلها والأخرى بالنقل لما يروق في نظرها، ومن بين أولئك من يعمل في تلك الدائرة ... عجيب ورب الكعبة أن نرى أن الأمة الإسلامية تنسى من دينها وقوميتها ما لا تنساه من دنيها، فتندفع مُتهافتة على كل بارق وبريق<<³.

ولقد استمرت هذه الوسيلة التثقيفية من قِبَل أتباع الطريقة وبأشكال متنوعة، وتحت مسميات أخرى، مع الحفاظ على الأهداف نفسها، ومن ذلك صحيفة الفضيلة التي أنشأها موسى حداوي سنة 1932م، أثناء حياة العلاوي.

ومنها أيضا صحيفة الرشاد التي أنشأها عبد الحميد القاسي سنة 1938م، وصحيفة لسان الدين الثانية وقد صدرت سنة 1936م، وصحيفة المرشد سنة 1946م والتي أنشأها الشيخ عدة بن تونس.

¹ - رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ح رقم 52، تقدم نواف الجراح، بيروت: دار صادر، ط 1، دت، م 1، ط 1، ص 21، ورواه مسلم في كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ح رقم 4010، بيروت: دار صادر، ط 1، دت، م 3، ج 3، ص 600 .

² - صحيفة البلاغ الجزائري، عدد 53.

³ - صحيفة البلاغ الجزائري، عدد 53، (مرجع سابق).

وهذه الجهود في جملتها هي مؤشّرات دالة على تطور المسار العلمي والثقافي في الجزائر أشرفت مع القرن العشرين، ولكن ذلك لا يعني بحال أن هذا الواقع يبعث على السرور، لطالما أن التعليم لا يزال يتدحرج في دركات الضعف نتيجة التجريد من الحقوق السياسية و اللامساواة في أبسط الحقوق.

وفي هذا السياق كذلك تجدر الإشارة إلى الدور الكبير الذي أدّته مصر في نشر الثقافة العربية الإسلامية في الجزائر، إذ كان الأزهر حينها يساهم بـ 11 مليون كتاب إلى شمال إفريقيا عبر تونس، ولعل جزء من هذه الكتب كان يُمنح إلى الزيتونة بتونس، وقد كان بالزيتونة عددا هائلا من الطلبة الجزائريين الذين انتفعوا بهذه الكتب، وربما حملوا بعضا منها إلى الجزائر.¹

وكان موقف فرنسا من ذلك أن بذلت كل مجهوداتها لتضييق الخناق على حركة التأليف، هذه الحركة التي شهدت نشاطاً مقبولاً مع حلول القرن الـ 20م، وقد كانت تونس هي الجسر الثقافي الرابط بين الجزائر والعالم العربي (المشرق)، كما كانت ملجأً للمنفيين من أهل الفكر والعلم، ومركزاً لنشر مؤلفات بعض الأعلام الجزائريين كمبارك الميلي، وأحمد توفيق المدني، وعبد الرحمان الجيلالي المعروف بكتابه (تاريخ الجزائر العام وغيرهم)²، وهي نفسها الظروف التي هاجر العلاوي خلالها إلى تونس، بهدف طبع كتبه، وهو ما سنفصل القول فيه في الفصل اللاحق، ولكن لا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر مع الدكتور عمار هلال ونُساندهُ الموقف من أن ابن عليوة من الأسماء البارزة التي أدّت دورا فعّالا على الصعيد السياسي والعلمي.³

إن المجهودات التي قامت بها الصحافة الوطنية والتي برزت بشكل أكثر مع مطلع هذا القرن لم تمتلك الصحافة الفرنسية لا الرسمية ولا الخاصة أن توقف عملها على الرغم مما بذلته من جهود في سبيل ذلك، فقد عاجلت شؤون الجزائريين المسلمين الوطنيين، ودافعت عن حقوقهم على الرغم من العقبات التي اعترضت سبيلها، وكانت العرائضُ والرسائلُ في مُقدمة وسائل النضال، و كانت تُكتب وتُرسل إلى المسؤولين على مختلف المستويات في الجزائر وفرنسا وذلك قبل ظهور الصحف الوطنية، وهي في جملتها أسلوب من

¹ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، (مرجع سابق)، 117/2.

² - د.نورة سلمان، الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1981، ص161-162.

³ - د. عمار هلال، العنوان، الجزائر: الساحة المركزية ابن عكنون، دط، 1995، ص 175، ويُنظر المقال نفسه في مجلة الدراسات التاريخية، العدد 09، السنة 1495هـ / 1995م، معهد التاريخ، ص 39.

أساليب العمل السياسي الذي ظهر مع بداية الاحتلال¹، ومن الأعمال الصُحفية التي ظهرت في هذه الآونة نذكر منها:

- جريدة المهاجر ، وأصدرها الجزائريون في دمشق سنة 1912م ، وتوقفت سنة 1915م.

- مجلة المغرب، وصدرت هذه المجلة بالفرنسية le maghreb سنة 1916م، وقد ظهرت في ظروف رخصت فيها الإدارة الفرنسية بصدور جرائد باللغة العربية، وفي هذه الأثناء ظهرت بالإضافة إليها مجلة ثانية تُدعى كوكب إفريقيا سنة 1907².

- جريدة ذو القفاز، وأصدرها عمر راسم سنة 1913م، وهاجم فيها الاستعمار، ومن سوء حظها أنها لم يُقدَّر لها أن تُعمر أكثر من عمر أربعة أعداد على التوالي، ثم عطَّلتها السلطة الاستعمارية، وفي السنة نفسها أصدر راسم صحيفة (الفاروق) الأسبوعية، وشارك فيها بعضا من شيوخ الإباضية بإصدار عدد من الدوريات العربية، وكان لها نفس مصير سابقتها، إذ لَفَظَتْ أنفاسها في المههد بسبب قرارات المستعمر المجحفة³.

ج- الآداب الشعبية.

ومن أشكال المقاومة أيضا والتي لا يصح أن نَعُض عنها الطرف في هذا السياق ما يُدعى الأدب الشعبي، والذي كان بحق عنصرا من العناصر التي رسَّخت الكيان الجزائري، وحافظت على هويته ومميزاته، ويتمثل في المدَّاحين الذين كانوا يُقْصُونَ في الأماكن العامة القصص و الأساطير، وهي على ما تحمل في طياتها من خرافات إلا أنها كانت تُلهم الوجدان، وتُلهب العواطف، وتبعث على الحماس، وتدفع إلى المقاومة⁴ ، وكل هذا جعل الكيان الجزائري واقعا لا يمكن إنكاره ولا تجاهله.

¹ - جمال قنان، قضايا ودراسات، (مرجع سابق)، ص 174.

² - جمال قنان، المرجع نفسه، ص 175.

³ - د. نورة سلمان، الأدب الجزائري، (مرجع سابق)، ص 165...170.

⁴ - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الحركة الوطنية، (مرجع سابق)، 70/2.

ولا نود أن نُطيل النقاش مع أولئك الذين يعانون حساسية مفرطة من مجرد سماع بعض الألفاظ كالخرافة أو البدعة ، فيصيرُفون النظر عن أصل الفكرة أو المغزى منها، ويصُبُّون جُل اهتماماتهم على مناقشة هذه المصطلحات بحسب ما يتوهمون.

ألم يُقالَ عن الورد من الذكر أنه إلزام ما لا يلزم، وأنه من قبيل البدعة الطارئة على الدين؟.

ألم يقولوا أيضا عن التصوف في جملته أنه من قبيل البدع التي يجب محاربتها؟، ولو تأملتَ في واقعهم هم لوجدتهم ساعة الذكر يغطُّون في نوم عميق، لا لشيء إلا لأنهم يتعدون عن البدع أينما كانت، ولو اطلَّعت عليهم لوجدت قلوبهم مفعمة بشتى الأمراض من حقد وكرهية وتكفير للناس، وهو من أهم ما جاء الإسلام لتخليص الناس منه.

وعلى أية حال فإن الواقع المعيش في تلك الفترة له ظروفه الخاصة، وله مستواه الخاص، ومن فاحش الخطأ مُحَاكَمَتَهُ من منظور عصر آخر يختلف عنه في آلياته وخصائصه.

د- جمعية العلماء المسلمين والطرقية.

نودُ في عُجالة أن نُشير إلى الظروف التي نشأت فيها جمعية العلماء المسلمين، ونذكر بعضا من إنجازاتها وأهدافها، ثم نؤول إلى طبيعة العلاقة بينها وبين الطرق الصوفية، وهو الجانب الأكثر أهمية في هذه الأطروحة.

على الرغم من مشقة الظروف وصعوبة الاتصالات، إلا أن بواذر فكرة الجمعية راودت عبد الحميد بن باديس في أول الأمر سنة 1925م، وذلك عند زيارته لمنطقة راس الواد قريبا من سطيف، حيث التقى بالشيخ البشير الإبراهيمي، وحدثه عن مشروع تأسيس جمعية تحت اسم جمعية الإخاء العلمي، وعرض عليه أهدافها وبرامجها وما يتعلق بشأها، غير أن الفكرة لقيت حثفها في المهدي، وتأخر بها القدر لأن تُؤلَّد من جديد سنة 1931م¹، حيث ظلت خلال هذه الفترة تجمع بين هؤلاء الأعلام لقاءات ومناقشات سرية، إلى أن تبلورت إلى ما يُعرَف بجمعية العلماء المسلمين سنة 1931م، وهي السنة التي ذكر فيها أحمد توفيق المدني أنه كان رُفقة صديقه عبد الحميد بن باديس، وهما النواة الأولى في تأسيس هذه جمعية، وكان أحمد

¹ - أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، قسنطينة (الجزائر): دار البعث، ط1، 1984م، ج2، ص 238.

توفيق المدني هو من حرّر قانونها وبرنامج نشاطها، ثم عمل بعد ذلك مسئولاً عن مجلة الشهاب تحت رئاسة ابن باديس، والذي كان - هو الآخر - مُحَرِّراً سياسياً فيها، ثم تولى الإشراف والأمانة العامة للجمعية بعد ذلك الإبراهيمي، وكان رئيس تحرير لسانها الرسمي (البصائر)، ومكلف بالسياسة الخارجية بصفة خاصة¹.

وعلى أية حال فإن فكرة جمعية العلماء هي فكرة نابعة في أصلها من حركة أمثال الشيخ المجاوي، والشيخ المولود بن الموهوب وغيرهم، وهؤلاء بدورهم ترجع أصولهم إلى الجامعة الإسلامية بالمشرق العربي تحت زعامة كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وبعض أعلام الجزائر يعترفون بنسبة حركتهم إلى الحركة الوهابية وإلى مجلة المنار وصاحبها رشيد رضا².

ولقد كان هناك اتصال وتواصل بين النُخب الجزائرية المثقفة وأعلام مصر، كما كان مثقفوا الجزائر وأعلامها >> يتبعون تطور النهضة العربية بشغف من خلال الصحف، ولاسيما جريدتي (المنار)، و(المؤيد)، وكانوا حريصين على ما يكتبه أعلام النهضة الميامين، من أمثال من ذكرنا، فقد ذكر أن السيد محمد بن مصطفى الصحافي كان قد قرأ مقالا من مقالات محمد عبده أربعة عشرة مرة في مناسبات متعددة >>³.

ونقف أيضا في كتابات البعض أن الفكرة كانت بين ابن باديس والإبراهيمي والشيخ العقبي، وذلك أنه بعد الحرب العالمية الأولى استقر الشيخ ابن باديس في قسنطينة، والعقبي في بسكرة، والإبراهيمي في سطيف، وشرع كل واحد من هؤلاء ينشر تعاليم المذهب الجديد، وما تأثر به خارج وطنه، والمؤسف الذي يذكره لنا الدكتور بوصفصاف في هذا السياق هو أن جمعية العلماء كان لها برنامجا يتمثل في محاربة الزوايا المنحرفة عن جادة الصواب بما ادعته من خرافات وبدع⁴، وهو حُكْم نراه عاما و عربيا عن الدليل والتمثيل.

ولم يذكر لنا الدكتور بوصفصاف لون العداة الذي كانت تُكِنه جمعية العلماء للزوايا، وما هي هذه الخرافات التي تأتيها؟، خاصة وأن الدكتور لم يُحدِّد لنا المصدر الذي اعتمده فيما يقول، فلولا الإسناد لقال من شاء ماشاء - كما يقولون-، بل إن أحمد حماني نشر كلاما في كتابه: (بين السنة والبدعة) مفاده أن

¹ - أحمد توفيق المدني، محاضرات في اللغة والفكر والتاريخ، تقدمه لجله محمد إسلام، الجزائر: عالم المعرفة، ط1، 2010م، ص11.

² - د عبد الكريم بوصفصاف، جمعية العلماء، (مرجع سابق)، ص72.

³ - الزبير سيف الإسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، (مرجع سابق)، 31/4.

⁴ - بوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين، (مرجع سابق)، ص73.

العلاوي قد خطَّطَ لعملية اغتيال ابن باديس في قسنطينة، وجعل تنمة عنوان كتابه المذكور: (القصة الكاملة للسطو على ابن باديس).

والآن نريد الوقوف مع الشيخ أحمد حماني في كتابه المذكور سلفاً، وبعض كتابات البعض من أعضاء جمعية المسلمين، ثم ننظر بعين الإنصاف في ما كتبوا، ونحن نحاول قدر طاقتنا أن نُبيِّن وجه الحقيقة في الأمر.

ذكر أحمد حماني تحت عنوان: (ابن ملجم القرن العشرين)، وذلك في سياق التساؤل عن الذي أراد تخريب مدينة العلم، ووصفه بأنه دفعته وثنيته إلى الانتقام من المصلحين بإيذاء زعيمهم ابن باديس، وفعلاً جاء أشقى القوم من الجزائر العاصمة إلى قسنطينة، وهو يحمل لحية جرباء - على حد تعبيره-، وهرابة وحشية وموسى بدوية إلخ...، وضربه على رأسه وحده الأيسر...، وشاءت الأقدار أن ينجو ابن باديس من موته مُحَقَّقة، ليتم بعدها القبض على الجاني، والسؤال المطروح، من المسؤول عن هذا الاعتداء؟.

ويقول أحمد حماني في منتهى الصراحة أن المسؤول هو ابن عليوة المرابي لتلك الجمعية¹.

إذا فقد تبيَّن بما لا يدع مجالاً للريب ولا للتأويل أن دليله هو ما تبادر إلى ذهنه، ولا تُريد الإطالة ولا التعليق، وإنما نكتفي ببيان ضعف وغرابة ما استند إليه من دليل، ونحن لا يسعنا أن نتصور أن رجلاً في مقامه يجهل القاعدة التي تميز بها منهج البحث عند المسلمين عن سائر المناهج الأخرى، والتي نصُّها: (إذا كنت ناقلًا فالصحة، وإذا كنت مدعيًا فالدليل).

ومن وجوه الغرابة في ما ذهب إليه حماني ما يظهر في قوله: <<ولكن العاقل يتوقف في هذا الأمر توقف حيرة، فإن هذا المرابي على ما وصفه به الإمام الخطيب ذكي فطن، بعيد أن يخفي على فطنته عاقبة تعديده، ومُريده لا يُنقِذُ له مطلوبه إلا بعد أن يضمن له الحفظ والسلامة... هذه آراء ظهرت لي أبديتها، ولن أريد بها نفع ابن عليوة ولا ضرره، وسواء كانت المسؤولية عليه أم لم تكن، أفلا يكون حظ منها لناشر دعوته ومزكيه ومزكي أتباعه الإمام الخطيب>>².

¹ - أحمد حماني، المرجع السابق، 22/2.

² - المرجع نفسه، 22/2.

ثم إننا لا ندرى شيئاً عن المصدر الذي اعتمده في نقل هذه المعلومة الخطيرة؟، ونرى أن الأسلم هو الإعراض عن مثل هذه السخافات التي لا تسمن ولا تغني، لا سيما وأن الأحوال والقرائن التي جسدت أخلاق العلاوي تنفي أن تصدر عنه مثل هذه الدنيا.

و كُتِبَ العلاوي متوفرة كلها بالمطبعة العلاوية بمستغانم، ولا يوجد فيها حرف واحد من هذه المزاعم، ولقد اقتنينا هذه المصادر من أولها إلى آخرها وأطلعنا عليها، ووجدنا أنها كُتِبَ في التصوف والفقهاء والعقيدة، ولم نجد منها حرفاً واحداً كذلك يدل لا على وحدة الوجود، ولا على التقارب بين المسيحية والإسلام، كما أن كتب ابن باديس كلها ليس فيها ما يدل على ما أشاعه البعض.

وذكر عبد القادر بن عيسى المستغانمي أحداثاً لطالما كساها ثوب الخفاء، وأهمها ما يصور طبيعة العلاقة بين ابن باديس والعلوي، قال: <>وتحدّث عنه الشيخ عبد الحميد بن باديس في يومياته فقال: ومن غده دعا للعشاء معنا أعيان البلاد منهم فضيلة الشيخ المفتي سيدي عبد القادر بن قارة مصطفى، وسماحة الشيخ أحمد بن عليوة شيخ الطريقة المشهورة، وكان هذا أول ما تعرفنا بحضورهما، فكان اجتماعاً حافلاً بعدد كثير من الناس، ولما انتهينا من العشاء ألقى موعظة في المحبة ولزوم التعاون والتفاهم على أساسهما، وأن لا نجعل القليل مما نختلف فيه سبباً في قطع الكثير مما نتفق عليه، وأن الاختلاف بين العقلاء لا بد أن يكون، ولكن الضار والممنوع المنع البات هو أن يؤدي بنا ذلك الاختلاف إلى الافتراق، وذكرنا الدواء الذي يُقَلِّلُ من الاختلاف إلى الافتراق، وهو تحكيم الصريح من كتاب الله، والصحيح من سنة رسوله ﷺ>>¹.

وعند زيارتنا الزاوية العلاوية وكذا مطبعتها، كان لنا لقاء مع الشيخ مراد بن تونس²، وهو مُقَدِّمُ الطريقة حالياً، ودار بيننا حوار طويل، وسألته عن موقف العلاوي من الاستعمار، فقال إنه وطني مُعارض، ودليل ذلك تعرضه لمضايقات في السفر، وقد سُئِمَ على مستوى مدينة مستغانم من طرف الاستعمار بأنه وطني خطير، وذكر في سياق بيان طبيعة العلاقة بين العلاوي وجمعية العلماء المسلمين أن العلاوي هو من أصحاب النواة الأولى في نشأة جمعية العلماء، وكانت علاقته بابن باديس مبناهما الطيبة والاحترام، ونفى ما يُرْوَجُ له من أن العلاوي بعث إلى قسنطينة من يقتل ابن باديس.

¹ - عبد القادر بن عيسى المستغانمي، مستغانم وأحوالها، (مرجع سابق)، ص 63.

² - مقابلة شخصية مع الأستاذ مراد بن تونس (القائم على شؤون الزاوية العلاوية بمدينة مستغانم)، وذلك بتاريخ 24 مارس 2015م، وللإشارة فإن جدة الأستاذ مراد تربت في كنف الشيخ العلاوي، وقد عاصرها حفيداً هذا وسمع منها عن العلاوي.

ونرى أن العداة بين الطرق الصوفية وجمعية العلماء المسلمين هو من قبيل العداة الوهمي، الذي مَنَحَهُ الناس أكثر مما يستحق، وذلك لأننا لم نعثر على دليل واحد يفيدنا مسألة تستحق هذا العداة، وهذا موقفنا الخاص هداانا إليه اطلاقنا على كلام الطرفين.

وما ذكرناه لا ينفي أن بعض علماء جمعية المسلمين كانت له مواقف شديدة من الطرق الصوفية، وهي فيما نفهم موجهة إلى تلك الطرائق التي حادت عن جادة الصواب، ولنا في ذلك شواهد كثيرة، نذكر منها ما كتبه البشير الإبراهيمي في تصويره للتصوف على أنه العدو اللدود، فقد كان شديد النقد له، كثير التهجم عليه، بل إن الحد قد وصل به إلى أن يُعنون إحدى مقالاته بـ (إبليس ينهى عن المنكر)، يقول فيه: <<من خصائص المدرسة الاستعمارية الفرنسية في تخريج تلامذتها أنها لا تجري على منهاج المدارس العلمية في الاعتماد بالسنوات والدرجات، وإنما تجري على منهاج الطريقي الحديث في تربية المريدين، وهو منهاج عجيب مبني على اختصار الوقت، واختزال الطريق، واستعمال النفع من المرید لا للمريد...، ومن أوجه الشبه بين المدرستين الاستعمارية والطرقية الحديثة، اصطحبتا في النشأة، وتعارضتا في النصر والمعونة، إن العلم ليس شرطاً في واحدة منهما، بل ربما كان الجهل شرطاً في صحة الإنتساب إليهما>>¹.

وما ذكره البشير الإبراهيمي هنا هو جنابة صريحة على الطرق الصوفية من غير تمييز بين صحيحها وفاسدها، ففي الطرق التي انتسبت إلى الصوفية ما يستبيح الحرام، وما يشجع على الخرافات، ومنها أيضاً ما يعتمد تحفيظ القرآن، وتعليم اللغة العربية وقواعدها، وتلقين الأوراد، ولذلك كان والد ابن باديس ينتمي إلى إحداها، وكان ابن باديس نفسه على الطريقة الرحمانية أثناء تواجده في تونس.

وتَسَبَّ الإبراهيمي الطرق الصوفية أيضاً إلى الجهل والأضاليل، وفي هذا يقول تحت عنوان: (إلى الطريقين) <<وفي هذا الوقت الذي فرغنا فيه من حرب الطرقية وأضاليلها، وأرحنا الألسنة والأقلام من بيان آثارها السيئة في المسلمين، وقتلها لمشاعرهم، وتفريقها لكلمتهم، وتفريغها لجيوبهم، وانتهاكها لأغراضهم، وقضائها على الأخلاق الصالحة في نفوسهم، وتمكينها فيهم للعبودية لغير الله، والذل لغير الله، والخوف من غير الله>>²، وذكر أيضاً أن الطرقية اليوم قد ظهرت بمظهر جديد، وهي ادعائها أن الحركة الإصلاحية

¹ - مجلة البصائر، عدد 143، طبعة خاصة بوزارة المجاهدين، ص 57.

² - المرجع نفسه، 295/1.

الدينية هي التي فَرَّقَت كلمة الأمة الجزائرية¹، وله في التصوف كلام طويل، منه قوله: <<نحن نعرفهم حق المعرفة، ونعرف أنهم جُهلاء ويفخرون بالجهل، وأنصاف أميين ويتباهون بالأمية، إذ ليس العلم شرطاً في طرقهم ولا في مَشِيختهم، ونعرف أنهم لا يملكون من أسلحة هذا الميدان إلا العناد والإصرار على الباطل>>².

ونحن نُصِرُّ هنا على عدم اتفاقنا مع كلام الإبراهيمي من عدة وجوه، منها أنه عري من الشواهد والأمثلة، ومنها أنه لا يخلو من مبالغة، ونرى أن من الموضوعية تقتضي عدم إغفال المحاسن، كما تقتضي اجتناب التركيز على المساوئ.

وأقرب إلى ما ذكرنا من الموضوعية قول ابن باديس: <<حاربنا الطرقية بما عرفنا فيهم -عَلِمَ اللهُ- من بلاء على الأمة من الداخل ومن الخارج، فعملنا على كشفها وهدمها مهما تحملنا في ذلك من الصعاب، وقد بلغنا غايتنا والحمد لله، وعزمنا أن نترك أمرها للأمة هي التي تتولى القضاء عليها، ثم نمد يدنا لمن كان على بقية من نسبته إليها، لنعمل معا في ميادين الحياة على شريطة واحدة، وهي ألا يكون آلة مُسَخَّرَةً في يد نَوَاحِ اعتادات تسخيرهم، فكل طُرُقِي مستقل في نفسه عن التسخير فنحن نمد يدنا له للعمل في الصالح العام، وله عقليته لا يسمع منا فيها كلمة، وكل طُرُقِي أو غير طُرُقِي يكون أذناً سماعة وآلة مُسَخَّرَةً فلا هوادة بيننا وبينه حتى يتوب إلى الله>>³.

وهذه الفقرة شاهد قوي على الموضوعية والاعتدال، وفيها دلالة صريحة على أن معاداته للطرقية إنما أراد به تلك التي انحرفت عن ضوابط الدين، وجاهرت بالخرافات، ومهدت لعودت الأصنام، وهو قول لا يختلف فيه معه عاقل، ويمكن أن نستفيد منها أيضاً طبيعة العلاقة التي بينه وبين العالوي والتي أشرنا إليها في ما سبق، وقلنا بانتفاء العداوة بينهما.

وأما العربي التبسي فيقول: <<هذه الأيام كثر الحديث والخوض في حادث جديد، وليس هو من نوع الجديد الذي يَسُرُّ، فلم تعرف هذه الرقعة من بلاد الله منذ نزلها الاستعمار ما يسُرُّ من الحوادث، إن مفاوضات تجري من وراء ستار، وإن مؤامرات تُحاك في الخفاء ضد هذه الأمة، والمتآمران هما المتحالفتان على

¹ - مجلة البصائر، مرجع سابق، 296/1.

² - المرجع نفسه، 301/1.

³ - مجلة البصائر، طبعة دار الغرب الإسلامي، ط1، 2006 م، عدد 266، ص 07.

الكيد للجزائر، وعلام يتآمران؟، إنهما يتآمران على دين الله، إنهما يحيطان مؤامرة القضاء على الإسلام
الخصم الألد للاستعمار و الطرقية في هذه الديار»¹.

والذي نراه أن مثل هذه الأقوال قيلت في زمن انتشرت فيه البدع، وضعفت العقول، ولم تكن حينها
البدع والخرافات حكرا على الطرائق الصوفية، ونرجح أن يكون هو الطابع الغالب الذي خلفه الاستعمار
على الشعوب، وغدا الناس بعد ذلك ينسبون كل بدعة إلى المتصوفة، إذ من الصعب أن نميز بين بدع
المتصوفة وبدع الشعوب بصفة عامة.

وذكر الشيخ مصطفى بن شعبان في مجلة الشهاب، تحت عنوان: (غوائل الطرق)، قال: <>أتقدم اليوم
إلى قُرَّاء الشهاب الثاقب ببيان حقيقة واقعة في نواحي قُطرننا المغربي، ليعلموا منه غائلة الطرق وكيف فتكت
بالمسلمين فتكا ذريعا، ودهورتهم إلى هذا الحد الذي لم يبق بعده - لولا تدارك الله - إلا السقوط»²،
وبالإضافة إلى هذا فقد تهجم على بعض المتصوفة، ونسب أعمالا شنيعة إلى الشيخ العربي بن عزوز شيخ
الطائفة الدرقاوية ببعض قبائل العرب، وذكر أنه كان رجلا لا يخشى الحرام، ولا يجد بأسا في ارتكابه³.

وهذه الشواهد التي سُقناها لا نريد من خلالها أن نقف على عورة أحد، ولا أن نُثير عداا ربما تكفل
الزمان بإسكاته وبطيِّه في عالم النسيان، كما لا نهدف من خلاله أيضا إلى مناصرة طائفة دون أخرى، فلا
خير في طائفة لا تخدم الدين الحنيف أيا كان اسمها.

وإنما الذي نريد أن نُبينه للناس هو أنه ليس ثمة في عالم الفكر من يُمكن أن يوسم بالعصمة بعد الوحي،
وأن في الطرق الصوفية ما يُقبَل وما يُرد، كما أن في المنهج الإصلاحي أيضا غث وسمين، ولا أحد من الناس
يستطيع أن ينفي هذا، وإنا لنستطيع أن نُحدِّد المزالق التي وقع فيها الإصلاحيون ونُقيم عليها الدليل
الصريح، وسنكتفي من ذلك بشاهد واحد، وهو ما ذكره أبو يعلى المرزوقي من أن المتصوفة هم قوم افتتنوا
بالأولياء وبالقبور، وأنهم هم الشيعة الروافض الإسماعيلية الباطنية، وذكر أن التصوف مُصطلح مُحدث في
اسمه ومُسماه، واستدل على ذلك بقول ابن خلدون في المقدمة: <>فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن
الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»⁴.

¹ - مجلة البصائر، مرجع سابق، عدد 226، ص 124.

² - مجلة الشهاب، طبعة دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001م، المجلد 02، ص 998.

³ - المرجع نفسه، عدد 7، 1936 ص 999.

واستدل بقول القشيري أيضا >>ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا القياس، والظاهر أنه لقب، ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو من الصفا أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي، وكذلك من قال من الصوف لأنهم لم يختصوا بلباسه<<¹.

وهذا من أغرب ما يمكن أن يُستدل به على ذم التصوف، إذ ليس في الباحثين من يجهل أن ابن خلدون لم يذم التصوف، وقد نقلنا عنه ما يؤيده من المقدمة، وما تفضّل به الشيخ الزواوي هنا جاء مبتور الصلة عمّا قبله وعمّا بعده، وقد رأينا تعريف ابن خلدون في هذه الرسالة للتصوف، والثناء عليه.

ثم إن القشيري - كما يعرف كلُّ من اطلع على رسالته - هو من أبرز أعمدة هذا الفن، وما ذكره الزواوي هنا إنما أورده القشيري في سياق التعريف اللغوي للتصوف لا على سبيل الذم له، وقد ساق لنا القشيري في رسالته أكثر من خمسين تعريفا له، وذكر مقاماته وأحواله، والكثير من رجاله مع ذكر مناقبهم وكراماتهم والثناء عليهم، ولا تُريد الإطالة في موضوع قلّ في الناس من يجهله.

ومن ذلك أيضا ما ذكره هو نفسه في مقال ثاني تحت عنوان (تحسبونه هينا)²، وهو صوت مكرر لا جديد فيه.

ولا يفهم من كلام الزواوي مُعاداته للطرق الصوفية من غير ضابط ولا قيد، بل إنه من المنصفين، وكلامه هنا جاء مقصورا على الطرق المنحرفة، وقد نبه أبو القاسم سعد الله إلى ذلك، وذكر عنه أنه أعاب على الشيخ الحسين الورثلافي مبالغته في الاعتقاد بالكشف والكرامة، وأشاد بأحمد آل يوسف الجنادي صاحب زاوية سيدي منصور، وبأحمد بن عليوة صاحب زاوية مستغانم³.

-المطلب الثاني: الوجه الثقافي لمستغانم في عصر العلاوي.

مستغانم اسم له دلالاته الحضارية العريقة، وهذا ما تناقله العديد من المؤرخين، ولخصّه القاضي حشلاف في (سلسلة الأصول) قال: >>مستغانم وتُسمى مشتي غانم، وتُسمى مسك الغنائم، وتُسمى مرسى غانم،

¹ - مجلة البصائر، (مرجع سابق)، عدد 07، 1936م، ص56.

² - المرجع نفسه، عدد 92، 1937م، ص25.

³ - أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، (مرجع سابق)، ج2، ص184.

وفي قديم الزمان تُسمى كارتينا، وهي مدينة متوسطة لا صغيرة ولا كبيرة ، ففي أصحَّائها في سنة 1924م مسيحية حوت 43166 نفسا على اختلاف أديانهم¹.

غير أن هذه التسميات غير واردة في كتب المؤرخين على وجه الدقة، مما جعل المؤرخ مولاي بلحميسي يرجح أنها مجرد اجتهادات لبعض الجغرافيين، فالإدريسي والبكري وابن خلدون وغيرهم عندما يتكلمون على علماء المغرب يذكرون مستغانم من غير إشارة إلى أصل الكلمة، وذكر لها معاني أخرى كالكوخ من القصب، والمقصورة² وغيرها.

وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها الاستعمار لإطفاء جذوة العلم والثقافة في الجزائر، وطمس الهوية العربية الإسلامية، واعتقال العقل المفكر، ووأد الخصائص الثقافية في المجتمع الجزائري المسلم إلا أن ذلك لا يعني نجاح المستعمر كليةً فيما يصبو إليه، ذلك أن المبادئ والثقافة والعلم والقيم لم يعرف التاريخ يوماً أنها تُقهر بالقوة، وما أخبرنا أبداً أنها تُستل بالعرف.

إن من أبرز معالم الثقافة العربية الإسلامية التي كانت تحضى بها مدينة مستغانم هو كثرة الزوايا، والقاسم المشترك بين هذه الزوايا إنما هو تحفيظ القرآن الكريم، وتعليم اللغة العربية، والحفاظ على مقومات الأمة وثوابتها وثقافتها وأصالة تقاليدها، ومن أبرز هذه الزوايا الزاوية العلاوية نسبة للشيخ العلاوي كما هو معروف، وإليه تُنسب الطريقة، فيقال الطريقة العليوية أو العلاوية، وعند زيارتنا لهذا المكان³ التقينا بالأستاذ مراد بن تونس، وذكر لنا أن العلاوي اشترى هذه الزاوية أثناء حياة أستاذه البوزيدي وحلَّقها فيها، وتُنسب هذه الطريقة إلى الشيخ العلاوي باعتبار أنه مُجدِّدا لها، ثم إنَّها لم تُسمَّ بالعلاوية إلا سنة 1912م، و بطلب من المريدين، ويوجد بها اليوم ضريحه، وبالقرب منه ضريح الشيخ عدة بن تونس، كما سُميت المدرسة القرآنية اللصيقة بالمسجد المقابل للزاوية باسم الشيخ عدة بن تونس، وكذلك سُميت المطبعة المتواجدة بمنطقة الدبدابة باسم المطبعة العلاوية أيضاً، وهي تساهم إلى حد كبير في نشر الوعي والتربية، وتعليم اللغة العربية، والمحافظة على عروبة الشعب الجزائري أثناء فترة الاستعمار، وتحفيظ القرآن الكريم⁴، هذا في عهد العلاوي،

¹ - القاضي حشلاف، سلسلة الأصول، (مرجع سابق)، ص 115.

² - Miulay Belhamissi, Ibid, page 13.

³ - مقابلة شخصية مع الأستاذ مراد بن تونس بتاريخ 24 مارس 2015م، بالمطبعة العلاوية بمستغانم.

⁴ - محمد رشيد الهادي بن تونس، نيل المغانم، (مرجع سابق)، ص 90.

أما في عهد خالد بن تونس فقد رأى هذا الأخير أن تحفيظ كتاب الله وتعليم اللغة العربية أصبح أمرا
حاصلا في المدارس القرآنية والمدارس العامة، ووجه وظيفة الزاوية إلى انشغالات أخرى تكملة لمسار المساجد
القرآنية والمدارس العامة¹.



- صورة لواجهة الزاوية العلاوية بمستغانم -

كما أن هناك زوايا أخرى عديدة بمدينة مستغانم، منها زاوية عدة بن غلام الله البوعبدلي بحي تيجديت
قربا من الزاوية العلاوية، وزاوية قدور بن سليمان، وزاوية حمو البوزيدي حيث ضريحه، وكذا الزاوية السنوسية
التكوكية بقرية العرعار قريبا من مستغانم.

وكثيرة هي الزوايا بهذه المدينة وأحوازها، وهي تشترك جميعا في نشر العلم والفضيلة، وفي العناية ببيوت الله
تعالى، ولا تزال آثارها الروحية تمتد في قلب كل زائر إلى يومنا هذا، ففي لقاء كان لنا مع السيد مدير
الشؤون الدينية لمستغانم² ذكر لنا فيه أن الاهتمام ببيوت الله في هذه المنطقة عقيدة سارية في قلوب المؤمنين
من أهل المنطقة، وهي من العادات الحسنة التي تناقلتها الأجيال منذ القديم، ولذلك فإن عدد المساجد التي
تُقام فيها الجُمُعات والأعياد والمحاضرات اليوم بلغ 52 مسجدا، منها المسجد العتيق أو المسجد المريني

¹ - هذه خلاصة ما زُوّدنا به الأساذ مراد في المقابلة السابقة.

² - مقابلة شخصية مع السيد جلول عمار مدير الشؤون الدينية لولاية مستغانم، بتاريخ 25 مارس 2015، بمقر الشؤون الدينية.

العتيق، ويعود بناؤه إلى سنة 742هـ، وتحوّل هذا المسجد أثناء فترة الاستعمار إلى مخزن للأسلحة من طرف المستعمر، ثم استعاد وظيفته سنة 1860¹، وكذا مسجد قباء، ومسجد مصطفى الرماسي، ومسجد القدس بصالامار، ومسجد عبدالله بن المبارك، ومسجد سيدي يحيى، والمسجد الكبير²، وغيرها كثير، وهذه المساجد كانت وستبقى لها دورها ووزنها في نشر تعاليم الإسلام، ونشر الثقافة العربية الإسلامية، وتعليم ما يحتاجه الناس من أمور دينهم ودنياهم.

والغاية من إبراز الزوايا والمساجد الموجودة في تاريخ هذه المنطقة إنما لكونها تُمثّلُ وجهها من وجوه ثقافة الأمة، وتنبّه عن مدى وعيها ومدى اهتمامها برسوم الدين وشعائره، وقد يُخطئ من يحصر دور هذه المساجد في الصلاة، أو يجعل عمل الزاوية مقصوراً على تعلّم الذكر وتحفيظ القرآن، فالمسجد في الإسلام غير الكنيسة في المسيحية، له دوره الجليل في نشر الوعي، وفي التثقيف والإرشاد والتوجيه، بل وفي إيصال الدعوة إلى غير المسلمين، وهذا ما فعلته الزاوية العلاوية، حيث أسس عدة بن تونس جمعية أحباب الإسلام، وهي جمعية كانت تقوم بتبليغ وشرح عقيدة التوحيد ومبادئ الإسلام لأبناء الملة المسيحية الأوربيين، كما أنشأت جريدة باللغة الفرنسية يُحررها مسلمون، وبفضل من الله تم ما تضمّنته هذه الجريدة، وأصبح الكثير من الأوربيين يُقرّون بالتوحيد، وقد ذاع صيت الجريدة حتى بلغ مناحي أوربا وبعضاً من إفريقيا كالسينغال ومالي والنيجر، وكانت سبباً في إسلام الكثير من أهل هذه المناحي³.

أما عن التعليم في المدارس فإن فرنسا جعلت في سائر المدن الجزائرية مدارساً لتعليم اللغة الفرنسية لاغير، وفي سنة 1898م قررت الحكومة الفرنسية إنشاء مدارس لتعليم اللغة العربية في بعض المدن، منها مدرسة في مستغانم تم إنجازها سنة 1904م، وبمجرد إتمامها حوّلتها فرنسا إلى مصنع للزراي، وظلت إلى اليوم يطلق عليها مدرسة الزراي، وهو ما جعل التعليم يبقى محصوراً في الزوايا⁴.

والتعليم في الزوايا يتركز أساساً على تحفيظ القرآن الكريم وتعلم اللغة العربية، وفيها تلقن ألفتة ابن مالك ومثن الأجرومية للطلاب، وإضافة إلى مجهود الزوايا فإن هناك ما يسمى الكتاتيب، وهي لا تقلُّ جُهداً عن

¹ - نُشر ذلك في مجلة مستغانم تاريخ وفن، الصادرة عن وزارة الثقافة، محافظة المهرجان المحلي للفنون والثقافات الشعبية لولاية مستغانم، دون تاريخ، دون عدد، ص 21.

² - Moulay Belhamissi, Ibid, page 19.

³ - رشيد محمد الهادي بن تونس، نيل المغانم، (مرجع سابق)، ص 90.

⁴ - رشيد محمد الهادي بن تونس، المرجع نفسه، ص 140.

ما كانت الزوايا تقوم به، ولذلك فإن هناك عددا لا يُستهان به من خريجي الكتاتيب هم من حفظة كتاب الله، والفضل في ذلك-بعد الله- يعود إلى كفاءة وإخلاص أولئك المعلمين، فهم أحرص الناس على المريدين، وأشدهم عناية بهم، ومن أمثال أولئك مولاي بلحميسي، الحبيب البوزيدي، الميلود بن الطيب، العيد الفيقي، بلحول الحبيب وغيرهم الله¹.

والتعليم في تلك الفترة سواء كان في الكتاتيب أم في الزوايا فإنه يتم بطرق تقليدية، إذ كانت الكتابة على الألواح، وكان الطلاب يجلسون على الحُصْر، وهذه الطريقة على بساطتها أثمرت نفعا عظيما، وغرست في النفوس من الأخلاق ما عجزت تكنولوجيا اليوم عن تحقيق عُشره.

لقد بادر العلاوي سنة 1928م في زاويته، فكان يتم تعليم الكبار أصول الدين واللغة العربية عن طريق النوادي، ويطلق عليها آنذاك الجمعية (سوسيتي)-societe- حيث تلتقي فيها مختلف الشرائح الاجتماعية بعد نهاية يوم من العمل الشاق فيُقْصُونَ بين الفينة والفينة حكايات وقصص، كقصص عنتر بن شداد، وألف ليلة وليلة، ونحو ذلك، كما كانوا يُرْوِحُونَ أو يستريحون من عناء يومهم المثقل بالاستماع إلى شيء من الموسيقى العذبة، أو تعليم الصبيان بعضا من روائع القصص²، ولقد عمد العلاوي في هذه الأثناء إلى إرسال كل مريد توفر فيه جمال الخُلُق، وحصل له كَم من الفقه واللغة، ليلقي درسا على الحاضرين بعد صلاة المغرب وإلى أن تقام العشاء.

ومن جميل العادات التي عرفتتها مدن الجزائر بصفة عامة ومدينة مستغانم خاصة نظام الكتاتيب، وأهل مستغانم من أحرص الخُلُق على هذه البيوتات البسيطة، وكانوا يصطلحون عليها بـ (المطمرة)، وكان يقصدها الطفل في سن الخامسة، لتعلم الحروف الهجائية، ثم يُكَوَّن منها جُمُلاً، ثم يتعلم الكتابة، حتى إذا حصل له ذلك بدأ يتعلم القرآن الكريم، ويحفظه بدأً بقصار السور كالفاتحة والإخلاص والمعوذتين إلى غاية سورة الأعلى، ويكون بذلك قد أتم حزبا من كتاب الله، وحينها يُرِين الشيخ لوحة بِرَسْمِ ملون يمثل مسجدا، أو باب مسجد، أو محراب، قاصدا بذلك تشجيع الطفل على إتمام الحفظ، ثم يأخذ الطفل هذه اللوحة وينقلب إلى أهله مسرورا، وتشرعُ الأم في تحضير ما لَدَّ من الحلوى، وتُرْسِل إلى شيخه نصيبا منها، وشيئا من

¹ - رشيد محمد الهادي بن تونس، المرجع السابق، ص 140.

² - المرجع نفسه، ص 142.

المال تكريماً له ومكافأة واعترافاً بفضله وجهده المبذول وهكذا يواصلُ الطفل حفظَه للقرآن حفظاً متتالياً إلى غاية أن يُتمه، وهي الحُتْمَةُ التي يُعبَّرُ عنها بـ (السِّلْكَةُ)¹.

وهذا مظهر جميل من مظاهر الاهتمام بكتاب الله، وتربية النشء على حُبِّه وحفظه وتعلم تلاوته والعمل بأحكامه، ولا نتصور أسلوباً من أساليب التربية يبلغ هذا المبلغ ما دامت السماوات والأرض.

و من مظاهر العناية بكتاب الله ومنحه القيمة التي يستحقها وفي تلك الظروف الاستعمارية العسيرة أن الطفل إذا أتمَّ حفظ كتاب الله أُقيم له حفلاً يُدعى إليه جماعة من حَفَظَةِ كتاب الله، أو الطلبة - كما يقولون- ويخرج الطفل الحافظُ من المطمرة أو المسجد وهو يحمل لوحته على رأسه، ويمشي في موكب تحفه أصوات الطبول والمزامير، مرفوق بأذكار كالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ويتجهُ الموكبُ إلى بيت الطفل وهو يحمل ما يُعرف بـ (العراقية) التي يجمع فيها بعض المال لشيخه، وعند وصول الموكب حيث بيت الفتى يستقبلهم والده، فيُكرِّمونه بالمال والطعام².

لقد كانت مستغانم -إضافة إلى ما سبق- من المناطق الجزائرية التي عُرفت بكثرة العلماء، وقد عدَّهم القاضي حشلاف نقلا عن سبيكة العقيان لابن حواء التوجيني، وهم: ابن قله، ابن سعيد المالقي، ابن السايح، الحميدي، نُحْي الدين الملقب بصفو الود، المبارك الميمون، السنوسي، عبد الرحمن القيزاني، الشيخ المنور، الشيخ الطاهر الملقب بقاضي القضاة، الشيخ الشريف المنعوت بالداجي، الشيخ محمد التازولتي نسبة إلى جده تازولت، الشيخ المغراوي، الشيخ محمد بن علي المغربي وهو نجل العلاوي، الشيخ الزقاق، الشيخ أحمد نجل عامر البرجي، الشيخ محمد نجل الشيخ أبي جلال، والشيخ ابن حواء التوجيني صاحب سبيكة العقيان، وفي هؤلاء جميعاً يقول ابن حواء التوجيني في سبيكة العقيان:³

والأعلام الذين عاصروا العلاوي أو كانوا قريبي عهد بعضه ذكرهم الأستاذ عبد القادر بن عيسى، ونوجز ذكرهم - تجنُّباً لطول مالا ينفع طوله - كما يلي:

- ابن أبي طالب المازوني، وهو من أعلام القرن 13هـ، فقيه وعالم، وفوق ذلك زاهد عابد.

¹ - رشيد محمد المهادي بن تونس، المرجع السابق، ص 149.

² - المرجع نفسه، ص 150.

³ - المرجع نفسه، ص 122.

- ابن العربي بن ويس المتوفى سنة 1258هـ / 1842م، بمعسكر.
- ابن السنوسي القيزاني المستغامي وهو أديب ونحوي عاش خلال القرن 13.
- محمد بن عودة وهو من مواليد 1877م، وله قصائد شتى لعل أشهرها الأرجوزة المبسطة في فرائض الوضوء، وقد سردها الشيخ باللغة العامية.
- الشيخ بوعجاج، وهو أيضا من علماء القرن 13 الهجري، ودُفن بمدينة مستغانم.
- محمد الشارف بن السيد الجيلالي وهو من علماء القرن العشرين، وكانت وفاته سنة 1919م.
- سيدي بن سليمان المستغامي، وعاش بمدينة ندرومة، واشتهر بالفقه والتصوف ونظم المدائح، وتوفي سنة 1927م.
- موسى بن شهيدة، ونشأ بمازونة قريبا من مدينة تيارت، ثم انتقل إلى مستغانم وختم بها مختصر سيدي خليل، ثم عاد إلى تيارت وبها توفي سنة 1922م.
- حمو البوزيدي المستغامي، وهو شيخ العلاوي، ويُعرف بسيدي حمو الشيخ، ودُفن بتاجديت قريبا من مدينة مستغانم حيث زاويته المشهورة وضريحه، ولا تزال إلى اليوم زاويته مستمرة تُلقن القرآن، وتعلم الفقه واللغة ونحو ذلك، وتوفي سنة 1909م.
- ابن مختار الخطابي المستغامي وكانت وفاته سنة 1916م، وهو باحث وعارف، وأحد كبار الفقهاء على المذهب المالكي، درس بالجزائر ومصر، له كتاب تحت عنوان (الكوكب الثاقب في أناشيد الشيخ أبي طالب محمد بن علي الماوزي).
- أحمد بن الشارف بن الجيلالي بن تكوك، وتوفي هو الآخر سنة 1924م، وهو فقيه وداعية، ويُنسب إلى الطريقة السنوسية التي أسسها الشيخ محمد بن علي السنوسي.
- الحراق بن كريتلي المستغامي وهو صاحب المدائح النبوية، وقد أثبت له الأستاذ عبد القادر بن عيسى تصانيف منها: حُلة الصفا في شرح أسماء المصطفى، والحلة الطاهرية في الصلاة والسلام على خير البرية، توفي سنة 1922م.

- الشيخ الحاج محمودي عالم وفقهه، وصاحب كتاب (تنبيه القضاة)، ولا يزال إلى اليوم مخطوطاً، وكانت وفاته سنة 1923م ، نظم في مدحه ابن سكيـرـج قصيدة منها:

حرّكتني لواعج الأشواق لديح الكريتلي الحراق
فنظرنا لقدرة فوجدنا قدره في العُلا بأعلى المـراق
كادت الشمس أن تحاكي سناه بين أهل الكمال في الإشراق.¹

وهؤلاء هم أبرز الأعلام الذين عرفتهم مدينة مستغانم خاصة، وعاشوا في فترة العلاوي، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن الجزائر قديماً وحديثاً كانت تزخر بشخصيات علمية كثيرة، وإن كانت مغمورة لا يكاد يعرفها إلا القلة النادرة، وأرى أن موضوعاً مثل هذا يحتاج إلى أن يُكشف عنه، وأن تُفرد له دراسة علمية مستقلة.

وعلى أية حال، فإن هذه هي الظروف التي نشأ وترعرع فيها العلاوي و تفيأ ظلها الظليل.

¹ - عبد القادر بن عيسى المستغامي، مستغانم و أحوازها، (مرجع سابق)، ص 51 .52 .5374.

الفصل الثاني : حياته

خطة الفصل :

-المبحث الأول: مولده ونشأته .

المطلب الأول: مولده ونسبه.

المطلب الثاني: بين الأمية والتلقي والعلم اللدني.

المطلب الثالث: بدايته في طريق التصوف.

-المبحث الثاني: شيخه البوزيدي .

المطلب الأول: منهج البوزيدي في التربية الروحية.

المطلب الثاني: أثر البوزيدي في أخلاق العلاوي.

-المبحث الثالث: وفاته آثاره العلمية.

المطلب الأول: وفاته.

المطلب الثاني: آثاره العلمية.

تمهيد الفصل:

نسعى في هذا الفصل إلى البحث في حياة العلاوي من المولد إلى الوفاة، وفي سياق ذلك نعرض على نشأته الأولى من حيث خصائصها ومميزاتها، وذلك لمعرفة إن كانت هذه النشأة هي نشأة صوفية، أم أن ثمة عوامل خارجية شكلت نقطة تحول في حياته، وكانت سببا في تكوينه الروحي والمعرفي، وبذلك نستطيع البحث في كثير مما يتعلق به أو يُشاع عنه، وفي مدى صحة ذلك من عدم صحته، ولعل في مقدمة ذلك ما يُشاع عنه من أميته، ومن تحديد علاقته بالاستعمار، ونظرته إلى الجهاد، وهي صورة لا تكتمل في ذهن الباحث إلا بالعودة إلى خصائص حياته، وخصائص آثاره.

-المبحث الأول: مولده ونشأته.

مما تجدر الإشارة إليه في سياق البحث في نشأة العلاوي وحياته هو ضرورة التفريق بين مرحلتين مختلفتين من حياته، مرحلة ما قبل البوزيدي، ومرحلة ما بعده، وهو ما ستوضح لنا معه تلك النقلة التي شهدها العلاوي من طور إلى طور.

-المطلب الأول: مولده ونسبه.

فأما عن نسبه فهو الشيخ أبو العباس أحمد بن مصطفى العلاوي بن محمد بن أحمد، المكنى بأبي العباس، والملقب بمدبوغ الجبهة، ابن الحاج علي، المعروف بابن عليوة¹. وقد ولد العلاوي بمدينة مستغانم، في تاريخ غير متفق عليه، فأما عن أبي القاسم سعد الله فقد اكتفى بالنقول وعزاها إلى أصحابها² من غير تعليق ولا ترجيح، فقد نقل عن توفيق المدني أن العلاوي ولد سنة 1867م، ونقل عن محمد البوهلي النبال أنه وُلِد سنة 1873م، ونقل عن أوغسطين بيرك أنه وُلِد سنة 1874م.

وترجم عدة بن تونس كذلك للعلّاوي وذكر أنه وُلِد بمستغانم سنة 1869م، ومما يُستعزب في كلامه ما ذكره في المرجع نفسه قال: <<مات الأستاذ العلاوي رحمه الله عن سن ثلاث وستين سنة>>³، وهذا ما استدعي أن نقول إنه إذا كان المتفق عليه أن العلاوي توفي سنة 1934م، وعاش ثلاثاً وستين سنة، فإن تاريخ ميلاده يكون سنة 1871م، وما نظن أن ابن تونس تفتن إلى هذا التضارب في تأريخه، ولعل ما يزيدنا غرابة أن خالد بن تونس عمّد إلى تلخيص حياة العلاوي في كتابه الموسوم بـ (الروضة السنية) ثم وضع صورة لبطاقة التعريف الوطنية - كما تُسمى في الجزائر- للشيخ العلاوي مكتوبة باللغة الفرنسية، وتحمل تاريخ ميلاده في 13 أكتوبر 1871م، (يُنظر الصورة في الصفحة الموالية)، وسمّى هذا الكتاب (التصوف الإرث المشترك)، ونجده في الحين نفسه يذكر على لسان العلاوي أنه تحدث عن نفسه فقال: <<فصّفت المودة بيني وبينها، ودامت على ذلك إلى أن انتقلت إلى رحمة الله عام 1332هـ/ 1914م،

¹ - البلاغ الجزائري، ط1، (1406هـ/ 1986م)، تحقيق عبد السلام بن أحمد الكنوني، مراجعة وإشراف الشيخ عدلان خالد بن تونس، (شيخ الطريقة العلاوية حالياً)، ج1، ص2.

² - د. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، (مرجع سابق)، 126/4.

³ - عدة بن تونس، الروضة السنية، (مرجع سابق)، ص41.

وأنا على سن الست والأربعين سنة»¹، وهذا القول يجعلنا نفهم أنه إذا كان العلاوي خلال سنة 1914 م قد بلغ الست والأربعين سنة، فإن سنة ميلاده لن تكون إلا في 1968م وليس في 1963م، وكذلك الأمر بالنسبة لقوله أنه توفي وعمره ثلاث وستون سنة لا يتفق مع قوله أن سنة ميلاده كانت في 1869م. وأما الباحث الأستاذ محمد الطاهر برقة فقد ذكر عند تقديمه لكتاب ابن عليوة (المواد الغيضية) أنه ولد سنة 1870م².



بطاقة التعريف للشيخ العلاوي

ومن جهة غير التي ذكرنا، أذكر أننا عند زيارتنا للمطبعة العلاوية بالمنطقة المسماة الدبدابة بمسغانم، ذكر لنا المسئول العام للمكتبة والمطبعة العلاوية أن الراجح عند أتباع الطريقة العلاوية أن ابن عليوة عمّر واحدا وستين سنة³، وهذا هو الصحيح الذي نرجحه من بين هذه الأقوال، والذي يتفق مع سنة ميلاده (1869م)، وهو ما يتفق مع مذكره جوهان كارتينغ (Johan Carting) في الشهادات والوثائق⁴

¹ - عدة بن تونس، المرجع نفسه، ص 21.

² - العلاوي، المواد الغيضية الناشئة عن الحكم الغوثية، تقدم يحيى الطاهر برقة، مسغانم: المطبعة العلاوية، ط 1، 1994م، ج 2، ص 6.

³ - مقابلة شخصية بتاريخ 24 مارس 2015م بالمطبعة العلاوية بمسغانم مع الشيخ مراد بن تونس بن عدة بن تونس، وبالمناسبة فإن هذا الأخير تربى في كنف الشيخ العلاوي وكان له بمثابة ابنه.

⁴ - Johan Carting, chaikh Al Alawi, Documents et temoignage, Paris: EADL , p80.

وهذا التضارب في الآراء - في رأينا - مرده إلى ظروف الفترة التي وُلد ونشأ فيها العلاوي، والتي لا تيسر معها دقة التأريخ لميلاد أحد من الناس، ومن عادة الكبار أن يُجهل سنة ميلادهم ويُورَّخ لهم بسنة الوفاة. أما ما هو مدون على بطاقته التعريفية فنرجح أنه غير صحيح، لأن الناس أثناء فتر تواجد المستعمر يولدون ولا يُورَّخ لهم إلا بعد مُضي الستين والثلاث.

واشتهرت نسبة العلاوي إلى مستغانم، فيُقَالُ المستغانمي على خلاف بعض الأعلام الذين يُنسَبون إلى البلد فيقال "الجزائري"، وأظن أن الخطب يسير في مثل هذا النسب، ولا يطول معه عناء، فهو لا يخرج عن ما ذكره الدكتور عمار هلال بقوله: <<من العلماء من يميزون أنفسهم في سكان البلد المضيف بتصدير أسمائهم الحقيقية بعبارة (الجزائري)، ومنهم من عُرفَ خارج وطنه بنسبته إلى مسقط رأسه، فيُصدَّر اسمه بعبارة البسكري، أو الباتني، أو المستغانمي إلخ...>>¹.

وقد أشار زكي مبارك إلى ما مفاده أن الناس في القرون السالفة كانوا يتعصبون للمناطق التي وُلدوا بها، وكانوا يميزون بنسبتهم إليها، ويُعرفون بذلك إلى حد أنه في أحيان كثيرة تُنسى أسمائهم الحقيقية، وتُشتهر نسبتهم إلى المواطن التي وُلدوا بها، وذلك كالسيوطي، والأشموني، والشعراني، والسبكي، فقد يُستعصى على الباحث معرفة أسمائهم الأصلية مما يجعله مضطرا للرجوع إلى كُتُب التراجم والطبقات والسير². وهذه مسألة معروفة ولا تحتاج منا إلى إطالة ولا تعليق.

نشأ الشيخ العلاوي في أسرة عريقة ومحافظة، اشتهرت بالعلم ونبيل الخُلُق، وقد نال حظه من العناية والاهتمام من قِبَل الباحثين إلى حد أن البعض شُغف بحياته ونسب له شيئا من الكرامات التي رافقت مولده، ونحن لا نملك شيئا من الإثبات أو النفي، لاسيما وأننا لم نقف في كتاباته على ما يدل على ذلك، إلا أننا لا نجد ضيرا في إيراد ذلك مع تحديد موقفنا منه.

ومن ذلك ما ذكره بعض المؤرخين لحياته أن أمه وتُسمى السيدة فاطمة رأت في منامها أن النبي صلى الله عليه وسلم جاءها وهو يحمل بيده الشريفة زهرا من النرجس، ثم تبسم في وجهها، ورمى لها ما بيده، فأخذت

¹ - عمار هلال، العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية فيما بين القرنين 19م و20م، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية بن عكنون، دط، 1995م، ص 175.

² - زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، القاهرة: مؤسسة هنداوي، دط، دت، ص 326.

منه ذلك صلى الله عليه وسلم، وانقلبت وهي على استحياء، فلما قصّت الرؤيا على زوجها الشيخ مصطفى أولها بمولود صالح، فكان أن أنجبت الشيخ أحمد العلاوي¹.

وقصة على هذا النحو لا نجد في ديننا ما يمنعها ولا ما يتعارض معها، بل إن الثابت أن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام حق، وأن الشيطان لا يتصور على صورته الشريفة، وغير ذلك مما هو معلوم من الدين، لا سيما إذا علمنا أن والد العلاوي كان رجلا معروفا بصلاحه وزهده وورعه وتقواه، وقبل هذا كان حافظا لكتاب الله، كثير الذكر والدعاء واللجوء إلى الله تعالى، ومن كان كذلك لم يجعله الحق فردا وهو خير الوارثين، ولا حرمه نعمة المبشرات عن طريق رؤيا يراها أو نحو ذلك.

-المطلب الثاني: بين الأمية والتلقي والعلم اللدني.

لقد عمدنا إلى دراسة هذه النقاط الثلاث لأنها هي التي أشيعت عن العلاوي وتناقلها الباحثون، وأسألوا فيها حبرا كثيرا، ونحن هنا بذلنا جهدنا ابتغاء تحري وجه الصواب فيها على قدر ما يهدينا إليه اجتهادنا واستنتاجنا.

لقد رزق الشيخ مصطفى هذا الولد، وهو الذكر الوحيد في كنفه، وقد رباه بما جعله يشب على التقوى والورع وحسن الخلق والإقبال على كتاب الله، ولقد كانت بدايته مع القرآن الكريم في سن مبكرة من الحفظ والاهتمام، وكان حفظه في بادئ أمره إلى سورة الرحمان، وكان والده هو معلّمه الوحيد حينها، إذ لم يؤثر عن العلاوي أنه دخل الكتاب فيما نقله عنه صهره عدة بن تونس في قوله: <<أما صناعة الكتاب فلم نتعاطاها، ولا دخلت الكتاب ولا يوما واحدا إلا ما استفدته من أبي -رحمة الله عليه->>².

ومما يعضد هذا أن مراد بن تونس القائم على شؤون المطبعة العلاوية حاليا، ذكر لنا في لقاء معه تمت الإشارة إليه سابقا، -و هو من نسب عدة بن تونس - أن العلاوي كان عصاميا، وهو ما يُستفاد من قوله عن نفسه: <<غير أنني كنت نديم المطالعة، وقد كنت نستغرق الليل بتمامه، وكان يُعيني على ذلك بعض المشايخ كنتُ أصحابه لمنزلي ودمنا على ذلك عدة شهور>>³.

¹ - د يحيى برقة، محاضرة بعنوان: الشيخ العلاوي المؤلف والكاتب الصحفي، العشرية الأولى لتأسيس الجمعية، وهي جملة من المحاضرات جمعت في كتاب ((التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي))، ص 224، ويُنظر الروضة السنية، (مرجع سابق)، ص 19.

² - عدة بن تونس، الروضة السنية، (مرجع السابق)، ص 20.

³ - عدة بن تونس، المرجع نفسه، ص 21.

وقد أشاد المتصوفة بما سموه العلم اللدني، وعندهم أن العلم الكسبي لا يَسْلَمُ صاحبه من الشكوك والأوهام وإن ظن المرء بنفسه أنه بما يتلقى من علوم كسبية قد بلغ مبلغ العلماء، فهو لا يَسْلَمُ بما تَعَلَّمَهُ من أن يظلَّ محفوفًا بالشوائب، هذه الشوائب التي أبدأً تحول بينه وبين المعارف الإلهية، وفي هذا يقول العلاوي: >> فكيف تطمع عقولا بلغت الغاية في الحِسة أن تتلقى أنواع المعارف الإلهية و الكشوفات الغيبية مع ما أكتنَّه من الخرافات الواهية التي لا تستطيع المحيد عنها>>¹.

وهذا النص شاهد قوي على أن المعارف الإلهية لا تحصل للعبد إلا بالتطهر والمجاهدة، وهو ما يطلق عليه المتصوفة بالتخلية، ويجمعون على أنه طريق التخلية.

كما يذكر العلاوي أيضا عن نفسه أنه أوتي ملكةً من الفهم كانت من محصّلات العلم عنده، وقد زادها توسُّعا اشتغاله بعلوم القوم وصُحبة رجاله².

كما يذهب أيضا إلى أن الحُجُب غالبا ما تمنع صاحبها من بلوغ حقائق الأمور، وأن الحقائق لا يُدرَكها إلا أهل اليقين والنور المبين، وآية ذلك أن طُلاب العلم الكسبي لا يستقر لهم إيمان، فتراه يقوى مرة ويفتر أخرى، أما العلماء العارفون بالله فهم الذين عرفوا الأشياء حق المعرفة، وهم الذين انكشفت لهم حقائق الذات الجامعة لسائر الأسماء والصفات، وبذلك عرفوا الله معرفة تليق به، وذلك هو طريق الكشف والعيان الذي يتباين في الغالب مع أصحاب الدليل والبرهان³.

ونحن لا نفهم من النصوص التي سُقناها أن العلاوي لا يؤمن بما يكتسبه الناس من علوم ومعارف، وبما يتلقونه من تربية وأخلاق، وإنما المقصود بذلك أن المرء لا يَسْلَمُ من نقيصة الأوهام بمجرد أن يُحشى ذهنه بالمعارف والنظريات.

ونحن نتفق معه في هذه الرؤية، وهي رؤية تستمد صحتها من الواقع الذي نحياه كما يحياه سائر الناس، فأنت ترى الطبيب الملحد المتحايل، وترى المدرّس الجشيع، وترى العالم المنافق، وكل أولئك وأمثالهم قَمَم في المعرفة والتنظير، ومع ذلك لا خلاق لهم في التفريق بين حقوقهم وحقوق الناس، وفي التمييز بين حلال

¹ - العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، مستغنام: المطبعة العلاوية، ط5، 1997م، ص74.

² - عدة بن تونس، المرجع نفسه، ص 20.

³ - العلاوي، منهل العرفان، (مصدر سابق)، ص75.

وحرام، لا لشيء إلا لأن المعرفة لم تعد عقولهم، ولو أن علومهم تجاوزت ذلك فاصطبغت بها قلوبهم لعاش الناس متقلبين في النعم والخيرات، ولتفادوا الكثير من أزمات العصر ومشكلاته.

وما ذكرناه يجعلنا أيضا على يقين من أن المعرفة العقلية تظل أبدا قاصرة ما لم تُمتزج بالمعرفة القلبية، و لذلك نجد أن العلاوي لا يتنكر للعقل، ولا للمعرفة التي تتأتى عن طريقه، ولكنه يجعلها مرتبة تابعة للكشف، وذلك للأسباب التي ذكرناها سلفا، وهو يُسمي من يقتصر علمه على عقله بغير العالم، لأنه عالم بأحكام الله جاهل بالله، كما أن العلم الكسبي قد يستغني صاحبه عنه بمجرد أن تتم صلاحيته، بخلاف العلوم الدنية فهي لا تحول ولا تزول، ولا يستغني عنها إلا جهول محروم من لذة الوصول¹.

وفي كلام العلاوي هنا شيء من القوة وشيء من الضعف، فأما مكن القوة فيها فهو أن العلوم الكسبية - ولا سيما التجريبية منها - قائمة على التغيير والتجديد، فما أثبتته العلم اليوم قد ينفيه غدا، وبمجرد ظهور خلفه، وتلك سنة تفرضها صيرورة الحياة وما تقتضيه من تطور في مختلف شعابها ومناحيها، وأما مكن الضعف فهو أن العلوم الدقيقة والتجريبية التي غدت في زماننا هذا ضرورة شرعية، هي علوم لا صلة لها بالكشف، اللهم إلا أن تكون روحانية المكاشفات هي إطارها الأخلاقي، فهناك علوم الطب وهناك أخلاق الطب، وهناك علوم الهندسة وهناك أخلاق الهندسة، وهناك قانون السياقة وهناك أخلاق السياقة إلخ... .

ويرى العلاوي أيضا أن الولاية قد يُمنحها الجاهل بالأحكام إن كان عارفا بالله، فما اتخذ الله وليا جاهلا بأحكامه إلا علمه، وأما بقية العلوم كالنحو والصرف والبيان ومثيلاهما فهي ليست شرطا في صحة الولاية، وإنما هي شرط في كمالها، ولذلك فإن عددا كثيرا من المتصوفة لا صلة لهم بهذه العلوم لعلو همتهم، وشرف ربتهم عند الله، وغناهم بمعرفته، وما كان ذلك نقيصة في حقهم، لأنها علوم كمال، وهو كمال دون كمال².

وقد يكون كلام الشيخ هنا صائبا في الحالة الفردية، أما جعله كقاعدة تحكم حياة الناس فذلك غير صحيح، إذ لو خلّت الحياة من أصحاب العقول والعلوم لهلك الحرث والنسل، ولتعطلت المنافع والمآرب، ولعاش الناس يكابدون نقمة الحرمان من نعمة التطور الحاصل اليوم.

¹ - العلاوي، المصدر السابق، ص 17.

² - العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط 2، 1998م، ص 26.

ولم يكن العلاوي بدعا في هذا، ذلك أن الدارسين للتصوف الإسلامي المشتغلين بقضاياهم في الأصل مُقَرَّبُونَ بالمعرفة الذوقية والفتح الرباني، ولا يكاد يخلو مصدر ولا مرجع في كتب التصوف من إسهاب القول في هذا اللون من المعرفة، بل إن نظرية المعرفة أبت إلا أن تضمها إلى حوار المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، والإستدلال في القرآن الكريم كثير منه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ وَاللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَاللُّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ﴾ سورة البقرة، الآية 282. ذلك أن المعرفة تُبْنَى أساساً على التقوى، وتحصلُ عن طريق القلب، وفي كُتُب الغزالي (505 هـ)¹ من الشواهد والإستدلالات على ذلك الكثير.

ولنعد الآن إلى ما وعدنا به في البدء، وهو ما يتعلق بأمية العلاوي، هل كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب؟، وهل الأمية هي أن لا يقرأ المرء ولا يكتب؟.

قبل هذا نريد أن نضع احتمالاً مفاده أن الرجل ليس من أهل القراءة والكتابة، وأنه نشأ عصامياً، فأى شيء يُضيره أن يكون كذلك إذا كان بصيراً موهوباً؟، وليس في الناس من يجهل أن الدنيا قد جمعت فطاحلة من أهل العلم وهم لم يدخلوا يوماً كلية من كليات المعرفة، ومن نبش رسم التاريخ وقف على غير قليل منهم، فقد كان العقاد عصامياً معتمداً على نفسه، وقد بلغ ما عجزت عنه الألوف المؤلفة، وكان أبو الطيب المتنبي كذلك، وقد ملأ شعره أصقاع الدنيا، وكان ياقوت الحموي صاحب ((معجم الأدباء)) عصامياً لم يعرف في حياته كلية ولا مدرسة، وكان بتهوفن أصمّاً فاقداً للسمع، وكل ما بلغنا من إبداعاته وسمفونياته هو ثمرة من ثمرات إبداعاته التي عجزت العوائق أن توقفها، وكان الألباني في عصرنا عصامياً أيضاً، وهو محدث العصر، وقد خَدَم السُّنة الشريفة خدمة جليلة، وغيرهم ممن لا نُحْصِي لهم عدداً. إن الرغبة الصادقة هي قهر باطني متوقد لا يؤمن بالعقبات والحواجز، ولا يعرف الأعذار والمثبطات، والكُسالى النائمون هم من يختلقون الأعذار ويبررون للفشل.

وأما القول بأن كتاباته وآثاره هي نتاج أتباعه، فنراه هراء باطلاً لا دليل عليه، وذلك لأن ورع الشيخ وأخلاقه المأثورة عنه تنتفي معها مثل هذه المزاعم، وسنقف في ما سيأتي من المباحث على أن للرجل أخلاقاً رفيعة لا تسمح له باقتراف الدنيا، مما يجعلنا ننفي هذا الاحتمال نفيًا قاطعاً.

¹ - يُنظر أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق الحافظ العراقي، ط1، 1992م، دمشق: دار قتيبة، ج8، ص32، وكذا سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، القاهرة: دار المعارف، ط4، دت، ص124.

وأية ذلك لو أننا سلمنا بها جدلاً لسَلَّمْنَا ذلك إلى بحر من التيه والحيرة لا ساحل لهما، ولقادنا إلى التشكيك في غيره مما لا يروقنا مثلما شككنا فيه، وما الذي يمنع من ذلك وقد حاول البعض أن يتصور المدسوس في مؤلفات ابن عربي، وحَصَرُوا المدسوس في ما لا ترتقي إليه فهمهم، وكان أولى بهم أن يعتقدوا ما نَبَّهت إليه الدكتورة سعاد الحكيم من أن ليست كل عقيدة يُثيرها ابن عربي في مصنفاته هو بالضرورة يتبناها.

كما شكَّك زكي مبارك في نسبة بعض كتب الغزالي إليه، وأهمها كتاب (التبر المسبوك)، ومع ذلك لم ينته به بحثه إلى نتيجة حاسمة لعدم توفر القرائن والمرجحات، بل لم ينته إلى أزيد من أن ما نُسب إلى الغزالي من المصنفات لا يزال مظنة الارتياب¹.

وفي ثنايا ما ذكرنا من الأقوال تُرَجِّح أن العلاوي تغلب عليه العصامية، ونحن نفهم أن المقصود بالعصامية شيء غير الذي يفهمه الناس من بقاء المرء على فطرته، مُكبِل العقل، مكتوف الحواس، على غير دراية بالقراءة و الكتابة، حريص على مجارة الناس فيما يهرعون إليه من شواغل الدنيا، وبعد ذلك تَنَصَّبَ عيه المعرفة صَبًّا، وتُفَتِّح له أبواب السماء.

والعصامية هي تلقي الأساس من المعرفة، وقد كان الناس إلى زمن قريب يتلقون القرآن ويحفظونه، ويتلقون السنة ويتدارسوها، ويتلقون علوم اللغة ويُقَوِّمُون بها ألسنتهم، ثم يطلق لهم العنان، فيحضرون مجالس العلم، ويدمنون القراءة، ويزاحمون العلماء، فتُصَقِّل مواهبهم، وتُخَلِّق في قلوبهم الرغبة في التعلم، فتكتمل نفوسهم، وتُفَتِّق عقولهم، ويمدهم الله بعونه.

وليس في قوله تعالى الذين ذكرناه أنفا : چ □ □ □ □ ي چ ما يدل على أنه يُنَزَّل عليكم الوحي والعلم، ويُلهمكم المعرفة من غير رغبة ولا طلب، ولا نظن أن أحدا من الناس يقول بهذا، إلا إن كان مرتاباً جهولاً، أو مُدَعِّ كَذَّاب.

إن المقصود بذلك -فيما نرى - هو أن من طُهِرَتْ نفسه، وصدقت نيته، أمدّه الله بالفهم، وفتح مغاليق قلبه، وقذف فيه حب الرغبة في العلم، ويسر له أمر ذلك.

¹ - د. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، مصر: طبعة نصر، دط، دت، ص116.

وقد نشأ العلاوي على هذه الأخلاق الرفيعة، وقد رأينا أن والدَهُ رباه على ذلك، وبذل قُصارى جهده في تحفيظه كتاب الله تعالى، وأنه تابعه على ذلك فلما وصل به إلى سورة الرحمان فارق الحياة، وكان عُمرُ الابن لا يربو حينها عن السابعة عشر¹.

كما بينّا أن حياته كانت حافلة بالأسفار، وأنه في أسفاره تلك جلس إلى العلماء وجلسوا إليه، وهي فرصة تفتقت فيها مواهبه، وأضافت إليه الكثير.

وسنذكر أيضا أن آثاره هي آيات ودلائل صادقة على موسوعيته في المعرفة، وتُرَجِّح أن له حظا من اللغة العربية اكتسبه من العلم بالقرآن والأحاديث، وصقله باحتكاكه بأهل العلم والمعرفة، وفي الوقت نفسه لم يكن له كبير اكتراث بالمبنى، أو إن ذلك الحظ من اللغة العربية لم يصرفه عن المعاني، فكأننا من خلال كتاباته نستنتج أن له اهتمامات ثقلٌ وتزيد باللغة بحسب الموقف الذي هو فيه، ولا نرى أنها أمانة على ضعفه، فكثير من المتصوفة لم تكن تُشغلهم زخرفة المباني عن روح المعاني، ونرى أن لذلك سببين، الأول وهو أن الوجدان الصوفي لا تَسْعُه لغة، والثاني أنه من المعلوم على ألسنة العرب أنها إذا أحكمت المعنى تساهلت في المبنى.

وتُرَجِّح في هذا السياق أيضا أنه كان حافظا للقرآن من أوله إلى آخره، وأنه استكمل الحفظ والفهم بعد وفاة والده، وآية ذلك عنايته واهتمامه بتفسيره، فلقد فسّر الفاتحة والبقرة في كتاب وسماه ((البحر المسحور في تفسير القرآن بمحض النور))، وله غير ذلك في التفسير كتاب ((منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن))، والطبعة التي اعتمداها وتيسر لنا تحصيلها من المطبعة العلاوية قسّمت الكتاب إلى أقسام ثلاثة، الأول وينقسم إلى مقدمة، ثم الكلام في علم الحروف، وكذا تفسير البسملة، الثاني وعنوانه ((لباب العلم في تفسير سورة النجم))، وأما الثالث فعنوانه: ((مفتاح علوم السر تفسير سورة والعصر))، ولم نقف على غير هذا في مجال التفسير، ولكنه فيه دلالة قوية على علم الرجل وتبحره في القرآن وتفسيره وعلومه.

ثم إن بعد وفاة والد العلاوي حوّل وجهته إلى عالم الشغل والاحتراف، فقد أعوز عائلته إملاق كبير، ساقه كرها إلى أن ينتقل بين عدة مهن، إلى أن استقر به المطاف في صناعة الخرازة، وهي المهنة التي مهر

¹ - صحيفة أضماميم المد الساري، (مرجع سابق)، ج1، ص 3.

فيها وتوسع، وأتقن وأبدع، وظل لسنوات وهو كذلك إلى أن انتقل إلى عالم التجارة¹، وهو ما يسرَّ له بعضا من الجوانب في حياته، وقد أُوتِي قدرة على الجمع بين حياة الرجل الكادح الممتهن وحياة الرجل الشغوف بطلب العلم، وما خطر في باله يوما أن تُشغله مآرب الرزق وظروف الحياة عن القراءة والعلم وحب المطالعة²، وظل على هذا الحال إلى أن تفتَّت فيه ملكة الفهم والتحصيل، بل إنه مع ذلك حوّل بيته إلى منتدى ليلي تحفه المناقشة والحوار والمذاكرات العلمية في أجواء تعلوها البهجة والسرور.

ومما يدل كذلك على أن الشيخ قد اكتسب المعرفة من خلال اعتماده على نفسه قوله: <<غير أبي كنت نديم المطالعة، وقد نستغرق الليل بتمامه، ودُمنا على ذلك مدة شهر حتى تضرَّر بذلك بعض الزوجات، وطلقن بدعوى عدم قيامنا بحقوقهن، وقد كان شيء من ذلك³>>.

وفي هذا الكلام دلالة قاطعة على شدة حرصه على التعلم والاكْتساب، وفيه دلالة أيضا على عدم التوفيق بين الحرص على العلم وشؤون الحياة، وهي نقيصة في المرء أيا كان شأنه، وطغيان جانب من جوانب الحياة على آخر تنافي صريح مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها، ولقد اقتضت حكمة الله أن يوازن بين متطلبات الجسد وغذاء الروح، فكما أن للعقل والروح حقوق بها تتحقق إنسانية الإنسان، فكذلك للنفس والجسد حقوق ومطالب لا تكتمل صورة الحياة إلا بتحقيقها أيضا، وهذا بقواطع النصوص وصريح دلائلها على ذلك، وأي شرود عن هذا الاعتدال يُعد إخلال بنظام الحياة وبجوهر الدين، وأقل ما يمكن أن نقوله عن ذلك أنه ليس حُجَّة على أحد، ولا فيه قدوة لأحد، وإنما هو موقف شخصي أراد صاحبه لنفسه.

ثم إن العلاوي لم يُطلق كل زوجاته كما يُشاع عنه، فقد توفيت إحداهن عند أهلها في تلمسان إثر مرض عُضال أصيبت به، وأما التي طلقها فهي التي قال في شأنها معترفا بتقصيره: <<وبالجملة فإن كان هناك شيء من التقصير فأكون أنا أحرى به، ولكن ما تعمدنا⁴>>.

-المطلب الثالث: بدايته في طريق التصوف.

¹ - عدة بن تونس، الروضة السننية، (مرجع سابق)، ص 20.

² - مجلة أضاميم المد الساري، (مرجع سابق) ج 1، ص 3.

³ - عدة بن تونس، المرجع نفسه، ص 21.

⁴ - المرجع نفسه، ص 33.

إنَّ مما يُمكن الوقوف عليه مما سبق قوله - من غير تزيد ولا مبالغة- أن العلاوي كان ذا هِمَّة عالية في التحصيل والطلب، فقد عُرفَ مذ نشأته بكثرة المطالعة وملازمة الشيوخ، وهذا هو السر الكامن وراء تفجير قريحته وملكة فهمه، ولم تكن هذه هي النقطة التي توقف عندها العلاوي، ولا هي الأمر الذي أثار غروره، بل إنه على العكس من ذلك تماما لم يعتبر هذه المرحلة من التحصيل أزيد من خُطوة أُولى دفعت به إلى صُحبة القوم وسلوك طريقهم، وهي بداية الدخول على الله تعالى.

ويذكر عدة بن تونس قول العلاوي في ذلك فيقول: >> فقلت له لا بأس لو اطلعتونا على سبب الاشتغال بهذا الفن، وما هو أول قَدَم كانت لكم في صحبة أهل الطريق؟، فقال: أول ميل كان وقع لي مع أهل النسبة على الإجمال تعلُّقي بأحد الرجال من السادات العيساوية، كان متعففا نراه يظهر عليه أثر الصلاح، وبعد ذلك اشتغلت بما تقتضيه تلك النسبة اشتغالا كلياً، وأعاني على ذلك حالة الصبا وما عليه الطبع الفطري من جهة ميله للخوارق، وقد مهتت في ذلك وكنت بين رجال تلك النسبة، وكانت عقيدتي فيما أتعاظه إلا التقرب إلى الله عز وجل جهلاً مني، ولما أراد الله أن يُلهمني كفا ذات يوم ببعض اجتماعاتنا، فَرَفَعْتُ نظري إلى ورقة كانت في حائط ذلك المنزل، فوقع بصري على كلام ينسبه صاحبه حديثاً، فاستفدت ما ألزمني بترك ما كنت أتعاظه من الخوارق، وألزمت نفسي على أن أقتصر في تلك النسبة على ما كان من قِبَل الأوراد والأدعية والأحزاب، ومن ذلك الحين أخذت أتنصّل واعتل للجماعة، إلى أن تركتُ جميع ذلك، وكنت أريد أن أزرع الجماعة بتمامها ولكنه لم يتيسر، أما أنا فتنصّلت كما كانت نيتي، ولم يبق لي من ذلك إلا أخذ الحية>>¹.

وهذا الكلام يفيدنا أن الرجل على ما حصّله من علم في هذه الفترة إلا أن ذلك لم يعصمه من الاشتغال بالخرافات، فقد كان ميّالاً إلى خوارق العادات، وكانت نفسه الفتية تدفعه إلى ذلك دفعا تحت تأثير الرغبة الجامحة، وتسوّفه سوقاً إلى اكتشاف كل خفي ومجهول، وكذلك كان أمره إلى أن التقى برجل على الطريقة العيساوية، وهو الرجل الذي ما أنبأنا العلاوي عن اسمه، ولا أمدنا بشيء يُعرِّفنا به، سوى أنه كان رجلاً مفضالاً، وكان على درجة رفيعة من العفة وصلاح الحال، وهو ما جعله يلج عالماً غير الذي نشأ عليه، وينبذ الخرافات ويتعد عنها كل البعد، غير أن ثمة خرافة من الخرافات كانت نفس العلاوي قد شربتها

¹ - عدة بن تونس، الروضة السننية، (مرجع سابق)، ص22.

وألفتها وأمسى من العسير أن تُقلع عنها، وهي ترويض الحيات وأخذها كما يقولون، وعلى أية حال فإن هذه هي الخطوة الأولى في استقامة الرجل، حيث استيقظ قلبه وانعطف إلى طريق الله تعالى.

وكما يقولون إذا أراد الله شيئاً هيئاً له أسبابه، كذلك كانت اللمسات الأخيرة في توبة العلاوي من بقايا هذه الخرافات على يد الشيخ العارف الكبير محمد البوزيدي عليه، وهو رجل أوتي حكمة وخيراً كثيراً، حيث اجتمع بالعلّوي وقال له: >> بلغني أنك تأخذ الحية ولا تحشى لسعها، فقال ابن عليوة: نعم.

فقال البوزيدي: فهل لك أن تأتينا بواحدة فتأخذها بحضورنا؟.

قال ابن عليوة: فقلت له: متيسر ذلك، ثم ذهبتُ إلى خارج البلد فلما مرَّ نصف اليوم ولم أجد غير حية صغيرة لا يزيد طولها على ذراع واحد، فلما جئتُ بها ووضعتها بين يديه، ورحت أقلبها كعادتي وهو ينظر إلي، وبقي كذلك بضعة من الوقت ثم قال لي: ها أنا أدلك على واحدة هي أكبر وأشد بأساً، فإن أمسكتَ بها وتصرفتَ فيها فأنت الحكيم.

قال فقلت له: أين هي؟.

فقال: هي نفسك التي بين جنبيك، فإنَّ سُمَّها أشد من سُم الحية، فإن أمسكتَ بها وتصرفتَ فيها فأنت الحكيم، اذهب وافعل بهاته الحية ما هو عادتك أن تفعل بها ولا تعد لمثل ذلك.

قال العلاوي: >> فخرجت من عنده وأنا أتحَيَّل من شأن النفس وكيف يكون سمها أشد من سُم الحية<<¹.

وهذا الحوار الجميل الممنوع للعقل هو توفيق من الله تعالى ساقه إليه، حتى يُبصره بما كان عليه من ضلال، وحتى يفتح أمامه الطريق إلى الحق، كما كانت كلمات هذا الحوار بمثابة ينبوع تفجرت مجاريه مُفعمة بحقيقة الذوق كطريق إلى معرفة الله تعالى، ذلك أن الصوفي طريقه إلى الله القلب والذوق، وهو الطريق الذي يصل به إلى المشاهدة القلبية بعيداً عن البراهين وحجج العقل، ومن غير إطالة للطريق، وطول الطريق غالباً ما يُسلِّم صاحبه إلى تيه الأوهام والشكوك، ويجعله عُرضة لما يشوبه من عناء وملل، وقد أقر العلاوي بذلك كما يظهر في قوله: >> اعلم أن هذا العلم هو أفضل العلوم وأزكى الفهوم، ولا يُنكره إلا من كان من بركته محروماً، لكون العلوم من حيث هي قد يقع الاستغناء عنها في وقت ما بخلاف هذا العلم - أي التصوف -

¹ - عدة بن تونس، الروضة السنية، ص 22، ويُنظر: أضاميم المد الساري، (مرجع سابق)، ص 03.

فإنه لا يُستَعْنَى عنه في سائر الأوقات حتماً، ولا يقول بالإستغناء عنه إلا جهول حرم لذة الوصول، ومن جهل شيئاً عاداه»¹.

وبهذا تكون صورة العلاوي قد اكتملت على يد شيخه البوزيدي، وهو السّر في انتقاله من عالم الخرافة إلى عالم الحقيقة، ومن عالم الوهم إلى عالم الفهم.

-المبحث الثاني: شيخُه البوزيدي.

سبقت الإشارة إلى النقلة التي شهدتها حياة العلاوي من طور إلى طور، أو من الخرافة إلى الحقيقة، هذه النقلة التي كانت على يد شيخه البوزيدي أولاً، ولذلك حُق له أن نُفرد مبحثاً للحديث عنه وعن منهجه وأثره.

-المطلب الأول: منهج البوزيدي في التربية الروحية.

يُجمَعُ الصوفية على ضرورة الشيخ للمريد، ولعل مما اشتهر على ألسنتهم تلك العبارة التي شاعت عن الغزالي (ت 505) والتي مفادها أن من لم يكن له شيخاً فإن الشيطان شيخه، وهو نفسه ما رمى إليه العلاوي بقوله: <<من لم يأخذ الأدب من المتأدبين أفسد من يتبعه>>، وعندما قال أيضاً: <<الشيخ من شهدت له ذاتك بالتقدم وسرك بالتعظيم>>، وكذا استدلاله بقول ابن عربي (ت 638 هـ):

ما حُرمة الشيخ إلا حرمة الله فقم بها أدباً لله بالله
هم الأدلاء والقربى تؤيدهم على الدلالة تأييداً على الله².

ومثل هذه الأقوال التي تُقدس الشيوخ شائعة عند المتصوفة، وهي لا تخلو من مبالغة. وبهذا تتضح ضرورة الشيخ عند العلاوي، فهو الذي يُبَصِّرنا بكيفية الإقبال على الله، وبكيفية الإدبار عن ما سواه، ولذلك نجد أنه لا يكاد يذكر شيخه البوزيدي إلا في سياق الثناء عليه، وتأمّل قوله وهو يحدثنا عن بدايته معه: <<وأما اجتماعي بالأستاذ المذكور فإني كلما تأملتُه إلا وأجدُه محض توفيق من الله عز وجل،

¹ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص 17.

² - العلاوي، المواد الغيشية الناشئة عن الحكم الغوثية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ج 1، ط 2، 1989م، ص 110.

وإن كنا في أبلغ تشوق من قبل لمن يأخذ بيدنا في طريق الله¹، وفي هذا كذلك دلالة صريحة على أن العلاوي لم يكن على قناعة بتلك المعارف العقلية التي كان قد أوتيها، بل ربما لم تكن بالنسبة له أزيد من مرحلة أولية أنارت عقله بشيء من الفهم، وجعلها الله تعالى سائقا له إلى عالم المعرفة التي لا تكتمل صورتها إلا بالشيخ، وهي لا تُثمر في الأخلاق والسلوك ما لم يكن القلب لها محلا، وهذه الثقل من طور إلى طور هي ذاتها التي نجدتها عند الغزالي وهو يتقلب بين أحكام العقل وتأملات الفلسفة، ليعلن في نهاية المطاف أنها معرفة موفية بمقصودهم غير موفية بمقصوده.

وأما عن المنهج الذي اعتمده البوزيدي مع مريده العلاوي فيمكن إيجاز ذكره في النقاط الآتية:

1- التهيئة النفسية القبلية لدخول الطريق، ويذكر العلاوي أن البوزيدي نظر إليه مرة، ثم قال لشريك له في التجارة ويدعى الحاج بن عودة بن سليمان، قال له: <<فيه قابلية للتربية >>، وراه ثانية وهو يحمل ورقة عليها مد لأحد المشايخ وهو الشيخ محمد بن عيسى²، فلما نظر إلى ما في الورقة قال له: <<إن دامت بنا الحياة فإننا نكون إن شاء الله من أشباه الشيخ محمد بن عيسى >>³.

وهذه الأقوال في جملتها كانت قد انطوت على زرع التحفيز والترغيب، وفيها تقريب للصورة إلى ذهن المريد وتزيينها في قلبه، حتى إذا وجد هذا المريد في نفسه شيئا من الرغبة والقبول انتقل به إلى خوض غمار المرحلة الموالية.

2- تعليم الذكر، وليس في العارفين من يُنكر أثر الذكر في القلب، وليس فيهم من يجهل أن فعله في القلوب كفعل قطرة الماء التي يتوالى سقوطها على الصخور الثوابت، فهي على صمودها لا تفتأ مع طول الأمد أن تشهد أثر ذلك.

ولقد لقّن الشيخ البوزيدي مريده أوراد الصباح والمساء، ثم بدأ يتكلم معه في الاسم الأعظم، وكيفية الاشتغال به، ثم أمره بالانقطاع للذكر، ولم يُلزم الشيخ البوزيدي مريده بوقت معين يخصصه للذكر، كما لم تكن له خلوة معروفة، وهو ما جعل العلاوي غير مدرك بعد للمحل الذي يُناسب هذا الذكر، فلما اشتكى له ذلك نصحه بالمقبرة، و في المقبرة تذكير بالموت والدار الآخرة، ومن طريف الأخبار أن العلاوي فعل ما

¹ - عدة بن تونس، الروضة السنينة، (مرجع سابق)، ص 22.

² - هو الشيخ محمد بن عيسى المتوفى سنة 1872م، المدفون في تاجديت بمستغانم، يُنظر عبد القادر بن عيسى المستغانمي، مستغانم وأحوالها، (مرجع سابق)، ص 52.

³ - عدة بن تونس، الروضة السنينة، (مرجع سابق)، ص 24.

نصحته به شيخه ولكنه لم يجد أثرا لهذا الذكر، ولم تقو نفسه على مداومته، لأنه كان ذكرا صرفة فيه عن التأمل الخوف الذي ما فتأ يملأ قلبه من شدة الوحشة التي تحف أجواء المقبرة، ومن ذلك الصمت الرهيب الذي ينبعث من كافة أنحاءها، فلما ذكر ذلك لشيخه نصحه بالثلث الأخير من الليل¹.

3-مراعاة حال المرید ومخاطبته على قدر طاقته، وعلى النحو الذي يُمكنه من فهم ما يُلقى إليه، >>فمنهم من يتكلم معه في صورة آدم، ومنهم من كان يتكلم معه في صفات المعاني، ومنهم من كان يتكلم معه في الأفعال الإلهية، وكل كلام بكيفية تُخصه<<².

4- التركيز على الذكر لما له من أثر على القلب وشفاء النفس، وهو ما يُكلف به المرید، ومن أهم ألوان الذكر الذكر بالاسم المفرد³، ثم تشخيص حروفه حتى تُرتسم هذه الحروف -بعد تكرار الذكر وطوله - في مخيلة المرید، وهكذا إلى أن تنقلب صفات الحروف إلى شبه نور بالنسبة للمرید⁴، وهذه المرحلة التي يبلغها المرید لا بد لها من إعداد مسبق، يتمثل في تصفية النفس وتطهيرها وترويضها، ليأتي بعد ذلك تلقينها الذكر الذي يستمر فيه صاحبه إلى غاية أن يبلغ به درجة الفناء في المذكور، والصفوية يرون الله في كل شيء، ويبلغ بهم ذلك حد الدهول عن رؤية الأغيار أو السوى، ومعنى ذلك أن نظرة الصوفي إلى هذا الوجود الشاسع المحيط والذي يصطلح عليه بالكون نظرة مغايرة تماما لأهل النظر العقلي المجرد، فالكون بالمفهوم الصوفي ما هو إلا ترجمة للأسماء الحسنى، أو تجليات الحق، ولذلك فإن كل حركة فيه وكل سكون تحمل في طياتها اسما من أسماء المعبود، ومن أمثلة ذلك المطر الذي تنقله يد القدرة من بلد لآخر، والشمس التي تشرق عليه، والحب والنوى الذي يخرج من الأرض بعد تشققها، كل ذلك يحمل دلالة ساطعة على صفة الرحمة الإلهية، والبراكين والزلازل هي رسالة لأهل النظر والتدبر تتجلى من خلالها صفة القدرة، ودلائل القوة والجبروت إلخ...، وعلى هذا النحو يتنمذج العارف بالله بالأسماء الحسنى ويتعايش مع الكون.

وكتاب العلاوي الموسوم بـ ((القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد)) مداره على ما ذكرنا.

¹ - عدة بن تونس، المرجع السابق، ص 24.

² - عدة بن تونس، المرجع السابق، ص 25.

³ - المراد بالاسم المفرد هو التلطف باسم الجلالة "الله"، هكذا مفردا دون وضعه في جملة تامة المعنى، وهو من طرق الأذكار المعروفة عند الصوفية، وسنبسط القول عن ذلك في الفصول اللاحقة عند تطرقنا إلى الأحوال والمقامات، والذكر والورد في الطريقة العلاوية.

⁴ - عدة بن تونس، المرجع نفسه، ص 25.

والمريد إذا حصل هذه الرتبة فلا ضير عليه أن يُشغل عقله ونفسه بعلم الوحي، بل إن ذلك ما يجعله يفهم دقائق التوحيد ومسائله¹، ويعتبر المتصوفة أن من بلغ هذه المرتبة فقد أمنت نفسه من الشبهات، ويعتبرون أيضا أن اشتغال العقل بقضايا التوحيد وإقحامه في مسائله المعقدة غالبا ما يورث صاحبه شُبها قَلما يسلم منها أو يبين.

وليس هذا هجوما على العقل أو تنكرا لدوره، فبقدر ما في هذا الكلام من صواب بقدر ما فيه من نقص يستوجب البيان، وفي صورة موجزة فإن المتصوفة يرون أن الإيمان الأسلم هو ما كان واردا من الذوق، نابعا من القلب، ونرى أنه لا تنافي بين قولهم هذا وبين القول بأهمية العقل في وضع البراهين على الإيمان، وكثيرة هي الآيات التي جاءت تحت العقل على استعمال هذه الحجج ابتغاء تحصيل الإيمان.

ويذكر العلاوي عن نفسه أنه بعد اجتيازه لهذه المرحلة اتسعت مداركه، وحصلت له ملكة الذوق، فكان كلما قرأ الآية من كتاب الله إلا وتسبق معانيها إلى مشاعره وبأغرب كيفية، ثم اقتحم العلوم العقلية في مرحلة غدت نفسه فيها على تمام استعدادها لتلقي المعرفة، وحينها أصبح مؤلفا بارعا في مجالها، بحيث نعر له على كتاب: ((مبادئ التأيد))، وهو كتاب جمع فيه ما تيسر له من علم التوحيد والفقه، وكان لعقله في شرح المسائل من ذلك نصيب وافر.

وعليه فإنه قد تبين بما لا يدع مجالا للريب أن العلاوي قد طرق باب العلوم العقلية بعدما خلصت نفسه من الشوائب والمكدرات، وجعل الغاية من بلوغ هذه المعرفة هي معرفة الله والدخول عليه من باب الطريق الصوفي، طريق المشاهدة والعرفان.

وأرى أنه من الضروري في هذا السياق أن نظرق باب الكبار من القوم لنبين أن العلاوي لم يكن بدعا في ما كان يرى ويقول، ولنكتفي من أولئك الكبار بثلاثة منهم، ففي أقوالهم ما يُغني عن طلب المزيد.

¹ - عدة بن تونس، المرجع نفسه، ص 27.

ومنهم الإمام القشيري (ت465هـ)، وقد نقل أقوالا كثيرة لأهل هذا الفن، نكتفي منها بقول سيد الطائفة الإمام الجنيد لما سُئِلَ أين استفدت هذا العلم؟، فقال: من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة جوار تلك الدرجة، وأوماً إلى درجة في بيته¹.

ومنهم الغزالي (ت505هـ)، وقد أجاد في التفريق بين الإلهام والتعلم، وبَيَّن أن الإلهام هو ما يهجم على القلب وكأنه أُلقي فيه من حيث لا يدري، بخلاف التعلم وهو علم كسبي يأتي من طريق الاستدلال والنظر².

ومنهم أيضا ابن عربي (ت638هـ) في قوله مثلا: <<المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ القلب من الفكر، ووقف فقيرا لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأسرار والمعارف الربانية³>>، وقول ابن عربي هذا هو تأكيد لما ذكرناه سلفا من أهمية الخلوة والذكر في تطهير القلوب وتركيز النفوس، ومدتها بالقدرة على تحصيل المعرفة، والقوة على الفهم.

-المطلب الثاني: أثر البوزيدي في أخلاق العلاوي.

لا شك أن موضوع التصوف ومداره وغاياته هي الأخلاق، حتى إن بعض الصوفية عبّروا عن التصوف بالأخلاق، وقد نقل القشيري عن أبي محمد الجريري أنه سُئِلَ عن التصوف، فقال هو الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني، ونقل عن محمد بن علي القصباب أيضا أنه قال: <<التصوف أخلاق كريمة، ظهرت في زمان كريم، من رجل كريم، مع قوم كرام>>، وقال الكتاني: <<التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفا>>⁴.

كما نقل القشيري أيضا تعريفات كثيرة لهذا اللون من المعرفة، وهي تعريفات تنظر إلى المصطلح من زاوية معينة، غير أنه لا يختلف إثنان في أن مدار التصوف بصفة عامة إنما هو على رفعة الخلق وشفاء الباطن، وتعلق القلب بالخالق، وعدم الطمع فيما في أيدي الخلائق، وتفريغ القلب مما سوى الله، وهذه هي المعاني

¹ - أبو هوازن القشيري، الرسالة البيانية (القشيرية)، شرح زكرياء الأنصاري، لبنان: دار الكتاب العربي، دط، دت، ص 19.

² - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (مرجع سابق)، ج3، ص 31.

³ - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دمشق: دار قتيبة، ط1، دت، ج3، ص 31.

⁴ - القشيري، الرسالة البيانية، (مرجع سابق)، ص 126، 127.

التي عليها مدار التصوف الإسلامي، وفي حدودها ارتأينا تسليط الضوء على الجانب الأخلاقي منه و الذي كان يحظى العلاوي به.

وقد يُحْيَل للبعض أن الخُلُق الصوفي يستلزم أن يعيش صاحبه بمعزل عن الأغيار، وفي خلوة تحجبه عن الخلائق، والحق أن هذا فهم قاصر لا وجود له إلا في وهم من أراد أن يتوهم ذلك، فالتصوف لا يقتضي ترك السوى، وإنما يُجَدِّد كيفية التعايش معها، فهو معايشة الواقع، وهو التأثير فيه، وهو الفعالية في الحياة، وهو خروج من أديرة الرهبان إلى شعاب الحياة، وفي مسيرة العلاوي وحياته ما يدل على فهمه لحقيقة التصوف على النحو الذي ذكرنا، فقد كان يُعايش أحداث واقعه مُدركاً حجم مسؤوليته تجاه ربه أولاً، وتجاه أمته ثانياً، ففضى حياته عاملاً مجاهداً في مختلف الشؤون والمجالات، وكان يعمل <>لكل قضية بما يناسبها من وسائل وأدوات<<¹، كما كان يعمل جاهداً على إنقاذ أمته من غفلة الحس ليرتقي بهم إلى مرتبة الإحساس والذوق، ويثُ فيهم فهم الواقع وإدراك مسؤوليتهم تجاه الخالق والمخلوق جميعاً، كما كان يصل رحمةً، ويعود رفاقه، ويرعى الفقراء والمساكين، ويعطف عليهم من غير أن ينتظر من أحدهم جزاء ولا شكوراً، وفي المقابل كان من أبعد الناس عن سبب الأخرى، فلا يقضُ أمن أحد إذا تكلم في موضع من المواضع، وكان محباً لأهل الله وخاصته، وكان يقول:

لي سادة من عزهم أقدامهم فوق الجباه
إن لم أكن منهم فلي في حُبهم عز وجاه²

وكان شيخه البوزيدي منذ الوهلة الأولى يُعِدُّه لمواجهة واقعه والتأثير فيه بما يزرعه فيه من أخلاق كريمة، والأخلاق الكريمة لا تتبع إلا من نفس كريمة، ولذلك كانت جهود البوزيدي كلها تصب في هذا الأساس الذي هو بناء الذات من الداخل، أو كما يُعبّر عنه المتصوفة بالجواني، وهو ما يتفق مع محمد إقبال فيلسوف الذات، وفي ديوان إقبال قصائد كثيرة عن الذات، وعن المعراج، وعن السماء، وعن العشق، وتجنباً للطول والخروج عن الموضوع نكتفي بواحدة منها عن الذات، يقول:

يقظة الذات لا أراها بدير لا ولا تُحتلى لدى الحراب
إن روح الشعوب في الشرق غاف من سموم الترياق رهن غياب

¹ - صحيفة أضماميم المد الساري، (مرجع سابق)، ج1، ص8.

² - صحيفة أضماميم المد الساري، (مرجع سابق)، ص8.

إن تضيق بالجهاد في الأرض ذرعا فحرام مسراك فوق السحاب¹.

وأخلاق العارفين مُستَمَدّة من أخلاق النبوة قبل أي شيء آخر، چگ گگن چ سورة القلم، الآية 4.

ولذلك أثمرت أخلاق العلاوي في واقعه، لأنها نتيجة غراس يد أمينة عليه، فقد كان لا يمل ولا يكل من خدمة أمته، ولا يضر من خدمة دينه ابتغاء مرضاة الله، بل إنه كان قدوة ومثلاً للعاملين كما ترجمت ذلك أقواله وأفعاله وأحواله، وكانت حياته كلها دروساً وبرامج عامرة، تركت بصماتها في الحياة عامة، وعادت على الأمة بالنفع والخير²، وكان معروفاً بالجد والعمل، محباً للعلماء والصالحين، كثير العطف على الفقراء والمساكين، كثير التنقل والأسفار لفتح الزوايا وحضور الحفلات وتلبية كل دعوة لإلقاء الدروس³.

وكان العلاوي شديد التأثير بأخلاق ومحاسن النبي ﷺ، ودليل ذلك ما أورده في ديوانه الشهير، ومن ذلك قوله في أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم:

محمد نعرف ما فيه جميع الحسن حواه

يا ربّ صلي عليه صلاةً تشمل معناه⁴.

وقال في موضع آخر:

صلّ يا رب على غوث الوري سيّد الأبرار

والآل والصحب ذوي الشورى صفوة الأخيار

ما طلع البدرُ وزال السرى عن ذوي الأبصار

صلاة تُرضي الحبيب من عنى لروح السر

فكان قاب قوسين أو أدنى من عين الأمر⁵.

ومن أخلاقه التي ورثها عن شيخه وغرسها فيه، أنه كانت تعلوه مهابة وجلال، وكان خافض الصوت إذا تكلم، عاليه إذا ذكّر، وكان في مرضه الذي تُوفي فيه يأمر كل يوم بأن يُتلى القرآن في حضرته، ولا يدعُ

¹ - محمد إقبال، الديوان، إعداد سيد عبد الماجد الغورسي، ترجمة د. عبد الوهاب عزام، ط3، 2007م، ص 19 وما بعدها.

² - عدة بن تونس، الروضة السنينة، (مرجع سابق)، ص24.

³ - صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البصائر ودار البراق، ط1، 2009، ج1، ص138.

⁴ - العلاوي، الديوان، جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، ط6، 2009م، ص48.

⁵ - العلاوي، المصدر نفسه، ص108.

القارئ الذي بين يديه يقرأ ما لم يُعطَّر المجلس، وكان يُشعر من في مجلسه بأخلاق النبوة في قوله وفي فعله وفي صمته، وكان يفرح لله ويغضب له، فإذا غضب لم يُبالِ بأي صلة كانت بينه وبين المغضوب عليه، ومن الشواهد الدالة على ذلك مراسلته لأحد أتباعه، والذي لم يقصد في مشيه ذات مرة، وكان الشيخ يعظه بالتي هي أحسن، فلما لم يمتثل قاطعه أيما إلى أن صار يستعطفه بما يظنه يكسب به مودته، وكان الشيخ أيضا يكظم غيظه، ويعفو عن الناس، ويجب الإحسان إليهم ويتمثله في أقواله وسلوكه حتى إن خصومه لا يجدون إلا أن يثنوا عليه¹.

وهذا الذي يتمثله العلاوي هو الصدق في الأخلاق، والصدق صفة محببة إلى النفوس، والناس يدركون أن لا قيمة لخلق يتصنع المرء ليحظى بحب الناس له، أو يتكلفه ابتغاء غرض من الدنيا قليل، ومن كانت مرضات الأعيار همُّه حُرْم الخلق وحُرْم إعجاب الناس معا، وعاش حبيس خيالاته الزائفة، وهو في نفاق من ناحية الخلق، ولا يقلُّ سوءً عن نفاق النحل والمعتقدات، أما من كان همُّه الله ألهمه الله رضاه ورضا الناس عنه.

ومن الشواهد التي تثبت ما ذكرنا في أقوال العلاوي نفسه ونراها صادقة وصائبة، أنه لما سُئِل عن السر في إقبال الناس عليه قال في عبارة وحيزة: <<فأقبل أنت على الله ولا تطلب إقبال الناس عليك، والله يتولاك>>².

-المبحث الثالث: وفاته وآثاره العلمية.

هذه هي النهاية التي توقف عندها العلاوي، وأجمل ما في هذا التوقف أنه جسماني، فأما آثاره في أتباعه، ومؤلفاته بين أهل المعرفة فإنها لا تعرف التوقف، بل إنها كلما تباعدت بها الزمان إلا واتسع لها المكان.

-المطلب الأول: وفاته .

¹ - عدة بن تونس، الروضة السننية، (مرجع سابق)، ص 141 إلى 144.

² - العلاوي، أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1993م، ص67.

بعد أن كَرَسَ العلاوي حياته في خدمة الإسلام، وفي الدعوة إلى طريقته قولاً وفعلاً وحالاً، وبعد سنين طوال من الدعوة إلى الخير والصالح، وخدمة الأمة والدين والوطن، وبعد مسيرة حافلة بالعطاء العلمي المتواصل، وتعليم الأمة إصلاح حالها انطلاقاً من إصلاح باطنها، والحث على الإتحاد ونبذ التفرقة والتفسيح في ثقافة المستدمر الفرنسي، بعد هذه الجهود كلها عاد الشيخ إلى ربه سنة 1934م¹.



-ضريح الشيخ العلاوي بمسغام وبجانبه ضريح الشيخ مدة بن تونس-

-المطلب الثاني: آثاره وإنتاجه الفكري.

لقد ترك الشيخ العلاوي كماً هائلاً من المؤلفات، بلغت - حسب عدِّنا لها - أربعاً وعشرين (24) كتاباً، إلى جانب مجموعة من المقالات نشرتها جريدة البلاغ على مدار عشرين سنة، وذكرت منها صحيفة (أضاميم المد الساري) 19 مقالا.

1-آثاره العلمية.

1-رسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف: والنسخة التي اعتمدها هي الطبعة الثانية، وتمت طباعتها من طرف المطبعة العلاوية بمسغام، وقدم لها الأستاذ يحيى برقة، وهذا الكتاب قبل طبعه كان يُنشر كمقالات في صحيفة البلاغ الجزائري، إلى غاية أن جاء الأستاذ محمد بن الهاشمي التلمساني وقام بطبعه ككتاب مستقل.

¹ - يحيى بعبطيش، دراسات في الخطاب الصوفي، (مرجع سابق)، ص32.

وذكر عدة بن تونس أن هذا الكتاب جاء في سياق الرد على من يُنكر التصوف، أو يُحط من قدره وقيّمته¹، وقد رأينا أن هذا الكتاب فيه ملامح شخصية صاحبه، وفيه دلالة على قوة هذه الشخصية، وهو من الشواهد التي تؤكد لصاحبه سعة إطلاعه، ودقة معرفته، وربانية كانت تحظى بها نفسه.

وآية ذلك أن العلاوي أقام فيه الحجة للتصوف الإسلامي من غير كلام الصوفية، وانتصر له من خارج المنظومة، وذلك بالاستناد إلى أقوال أهل علم عُرفوا في التاريخ باشتغالهم بالفقه والتفسير والحديث والتاريخ ووو إلخ...، ومنهم: الحسن البصري، سفيان الثوري، الإمام مالك، أبي حنيفة، الشافعي، أحمد بن حنبل، الشاطبي، ابن القيم، محمد عبده، وابن خلدون، وغيرهم من أعلام الأمة وأقطابها الدالين على أقوم طريق وأسلم مسلك²، وهذا المحتوى جاء في سياق الرد على أحد الأساتذة المدرسين بالحرم النبوي الشريف، والذي كتب مقولات ونشرها في مجلة الشهاب في عددها 174، وهاجم فيها التصوف الإسلامي، وحثّ من مكانة أهله، بل وبلغ به أن نال من كرامتهم وجعلهم دون الخوارج مرتبة، ونسب إليهم مالا يليق بهم من الصفات كالجهل والحمق³.

2- المواد الغيضية الناشئة عن الحكم الغوثية: وكذلك شأنه كغيره من كتب العلاوي، حيث تمت طباعته من قبل المطبعة العلاوية، والنسخة التي اعتمدها هنا جاءت مطبوعة في جزئين، وقد طُبِع هذا الكتاب مرتين، الأولى سنة 1989م، والثانية سنة 1994م، ومداره - كما يدل عنوانه - على شرح الحكم الغوثية، والحكم الغوثية هي ما نُسب للعارف بالله الغوث شعيب بن أحمد بن جعفر بن شعيب المكنى بأبي مدين (ت573هـ)، وهي حكم شبيهة إلى حد بعيد بالحكم العطائية التي ألفها ابن عطاء الله السكندري، وقد بلغت الحكم الغوثية 170 حكمة فيما ذكره العلاوي⁴، وقد قسمها إلى 18 فصلا، استقل كل قسم من الكتاب بثمانية فصول، جاءت مشروحة تحت عناوين معبرة عن المضمون الذي تنطوي عليه، وهي في جملتها تدور على مواضيع متفرقة من التصوف، وذلك كأعراض النفس، وصُحبة الأشرار، و أوصاف الشيخ والمريد، والذكر، والتوبة ونحو ذلك... .

¹ - عدة بن تونس، المرجع السابق، ص137.

² - صحيفة أضماميم المد الساري، (مرجع سابق)، ص12.

³ - العلاوي، رسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، تقدم الأستاذ الطاهر يحيى برقة، مستغاث: المطبعة العلاوية، ط2، 1990م، ص 10.

⁴ - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، ج1، ص 11.

وقد اجتهد العلاوي في ترتيبها بإحكام خلافا للترتيب الذي كانت به، بحيث ضمَّ كل حكمة إلى ما يجانسها من مثيلاتها بحسب المقامات والمواضيع ومقتضى الأحوال، حتى إن القارئ وهو يتصفحها يدرك أن سبأَها تمهيدا للحاقها، وأن كل واحدة منها جاءت تكملة لما بعدها وتمهيدا لما قبلها.

3- القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد: وطُبع هذا الكتاب كغيره من كتب العلاوي بالمطبعة العلاوية، وقَدَّم له الشيخ محمد بن الهاشمي التلمساني، والنسخة المعتمدة لدينا هي الطبعة الثانية، وقد جاء هذا الكتاب صغير الحجم، لا تزيد صفحاته على 64 صفحة، ومداره كما يدل عنوانه على مسألة من أعقد مسائل التصوف الإسلامي والتي كثيرا ما يثور حولها الجدل، وهي مسألة ذكر الله بالإسم المفرد، أو الإقتصار على ذكر اسم الله (الله) دون وضعه في جملة مكتملة المعنى، كقول لا إله إلا الله، أو سبحان الله، أو نحو ذلك، وعلى أية حال فإن هذا اللون من الذكر موجود عند المتصوفة، وهم يذكرون الله به ولا يرون في ذلك بأسا، وقد بسط العلاوي القول في ذلك، وقَدَّم من الأدلة ما أمكنه تقديمه منتصرا لما جرت عليه أعراف الصوفية، قال عدة بن تونس في بيان ذلك >> جعله ردا على بعض المنكرين لذكر الله بالاسم المفرد، فهو درة ثمينة، وعليه تقریضات علماء أجلة¹.

4- معراج السالكين ونهاية الواصلين: وهو كتيب صغير الحجم، يحتوي على 38 صفحة، وقد طُبع هو الآخر بالمطبعة العلاوية، والنسخة المعتمدة لدينا هي الطبعة الثانية، والتي طُبعت سنة 1992م، وقَدَّم لها الأستاذ يحيى برقة، وأثنى فيها على العلاوي، وأبان في سياق ذلك مقاصد الكتاب وأغراضه.

ومدار هذا الكتيب على شرح منظومة البوزيدي وفق طريقة أهل العرفان، وهي منظومة كما أشار يحيى برقة غاية في الغموض²، ولعل هذا ما دفعه إلى شرح الكتاب مجتهدا في تفكيك ما احتوته هذه المنظومة من ألغاز، وعمد إلى تبسيط تعقيداتها، وبيان مراميها.

ومطلع هذه المنظومة:

لما فنت الفنا ما بقيت إلا أنا

¹ - عدة بن تونس، الروضة السنية، (مرجع سابق)، ص 136.

² - العلاوي، معراج السالكين ونهاية الواصلين، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1992، ص 10.

5- النور الضاوي: وهذا الكتيب على قلة صفحاته التي لم تتجاوز 59 صفحة حسب النسخة المتوفرة لدينا، إلا أنه مع ذلك طُبِعَ ست مرات، وقد جمعه الأستاذ عبد العزيز اعراب وقدّم له، وقال في بيان ذلك >>أردت أن أتقرب إلى الله بشيء من الأعمال النافعة، فما وجدت أنفع من العمل الذي يُقربني ويُقرب الخلق من الله، فأطلقت لفكري العنان ليحول في حديقة أستاذنا المعظم الشيخ العلاوي>>¹.

ويتألف محتوى هذا الكتاب من أدعية ومناجاة لله تعالى، جاءت مقرونة بآيات من الذكر الحكيم، ومنهج العلاوي في ذلك يعتمد ذكر الآية من كتاب الله أولاً، ثم يردفها بدعاء جميل ينم عن قلب كسير لله تعالى، و يكشف عن ذلك النور الإلهي الذي يشع في حناياه، ولنضرب لذلك مثالا يتضح من خلاله المراد:

يستدل العلاوي بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ اتَّقَاةِ لَهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ سورة الكهف، الآية 109، ثم يقول: >>اللهم اجعل كلماتك هاته للصلاة عددا، ورحمتك الواسعة للسلام مددا، اللهم إني صليت على النبي فاستغرقت أنواع العدد واستوفيت أصناف المدد، فانتبهت فوجدت عددك لا يُعد ومددك لا ينفذ>>²، والشطر الأول من الكتاب ورد على هذا النحو، أما شطره الثاني فهو مجموعة من الحكيم، وعددها 52 حكمة، وقد جاءت قصيرة في ألفاظها واسعة في معانيها ودلالاتها.

6- مظهر البيان في التمهيد بالمقدمات: وهو الآخر كُتِبَ من الحجم الصغير، عدد صفحاته 64 صفحة، ولقد اعتمدنا في هذه الرسالة الطبعة الثانية، وهي الطبعة التي تمت سنة 1978م من طرف المكتبة الدينية للطريقة العلاوية بمسغانم.

وقد احتوى هذا الكُتِيبُ خمسة وعشرين (25) فصلا، كل فصل منها بمثابة تمهيد للفصل اللاحق به، وهي فصول في التصوف، طرقها العلاوي طرُق الجسور المتبحر، فعالج الموضوع بعمق، وقد تمكن إلى حد بعيد من الإحاطة بكل أطرافه وزواياه.

¹ - العلاوي، النور الضاوي، منشورات جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، ط6، 2009، ص20.

² - العلاوي، المصدر نفسه، ص 42، 41.

7- القول المقبول فيما تتوصّل إليه العقول: وهو الآخر كتيب لا تزيد صفحاته عن تسع وعشرين صفحة، بحسب الطبعة التي في حوزتنا، وهي الطبعة الثالثة لسنة 1991م.

ويقول العلاوي في محتوى كتابه هذا: >> قد سألتني بعض المحبين أن نذكر له نبذة عن عقائد الدين بكيفية يسهّل تناولها للمبتدئين بدون احتياج لفهم اصطلاح المناطقة في ترتيب المقدمات ونتائج البراهين، فأجبت سؤاله <<¹، والجديد الذي أضافه العلاوي إلى المنظومة العقديّة في سوقه لمسائل العقيدة هو تجنّبه للأدلة العقلية المجردة، والأقيسة المنطقية التي جرت بها عادة المتكلمين والفلاسفة، ليمدنا بما جادت به روحه من أدواق، ويظهر ذلك جلياً في قوله مثلاً: >> ليس التوحيد كلمة تُتلى باللسان، إنما التوحيد يقين ووجدان... ليس التوحيد ما تحمله الأوراق أو تتلفظ به الأشداق، وإنما التوحيد ما يُرى من أثر العشاق، وما تلوح أنواره على الآفاق<<².

وقد قسّم هذا الكتاب إلى أقسام ثلاثة على النحو الآتي:

-القسم الأول وتطرّق فيه إلى ما يجب على المكلف الشعور به.

-القسم الثاني وتحدث فيه عما يجب التسليم به.

-القسم الثالث وعرض فيه ما يجب الإيمان به.

وهذه الأقسام الثلاثة هي إجابته عن ما طرح عليه من أسئلة آنفاً، وتوسّطت إجابته مقدمة وخاتمة.

والعلاوي في ما كتب هنا يُعد قريباً مما نقف عليه في الرسالة القشيرية، والتي بين صاحبها أن ذلك من مستلزمات المرید، أو ما يُعرف بأصول السير، وهي في جملتها تهدف إلى التركيز على حضور القلب في الأعمال، وقد ذكر ابن عطاء الله ذلك في قوله: >>الأعمال صور، وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها<<.

8- مبادئ التأييد في بعض ما يحتاج إليه المرید: احتوى هذا الكتاب على 110 صفحة، وذلك بحسب طبعته الأولى التي بحوزتنا، وتمت طبعتها من قبل المطبعة العلاوية بمسغانم سنة 1987م.

¹ - العلاوي، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، مسغانم: المكتبة الدينية للمطبعة العلاوية، ط3، دت، ص 8.

² - العلاوي، المصدر نفسه، ص2.

ومما تجدر الإشارة إليه عن هذا الكتاب، أن ما يتبادر إلى الذهن من خلال دلالة عنوانه أنه كتاب من كتب الفقه الإسلامي، إذ إن العلاوي بسط القول فيه عن ما يتعلق بالنجاسات والوضوء، والغسل والمسح على الخفين، وغيرها، إلا أنه مع ذلك ينطوي على مسحة صوفية يدركها المتأمل فيه، ويظهر ذلك في:

-أولاً: استعمال العلاوي لفظة (المريد)، وهي لفظة شائعة عند الصوفية، وفيها إشارة أيضاً إلى ضرورة الوصل بين الفقه والتصوف، أو بين تطهير الظاهر وتطهير الباطن، أو بين الحقيقة والشريعة.

-ثانياً: إن المتصوفة لم يشغلهم الباطن عن الظاهر كما يشاع، فالتصوف في حقيقته هو أن استقامة الظاهر لا عبرة بما لم تكن ترجمة لصفاء القلب والسريرة، وأن معايشة الواقع لا يسلم صاحبها من الصبوات إلا إذا اكتملت فيه الجوانب الأخلاقية، واهتدت روحه إلى مشربها الحق.

9- نور الإثم في سنة وضع اليد على اليد في الصلاة: وطُبع هذا الكتاب كذلك بالمطبعة العلاوية السالفة الذكر، والنسخة التي اعتمدها هي الطبعة الثالثة، و قد تمت طبعتها سنة 1992م، وقدم لها الأستاذ برقة هي الأخرى.

وعدد صفحات هذا الكتيب 32 صفحة من الحجم الصغير.

ومدار هذا الكتيب على مسألة من مسائل الفقه، وهي قبض اليدين في الصلاة، و هي مسألة طرحها عليه محمد بن خليفة بن الحاج عمر المدائني القصيبي بساحل تونس، وقد كانت إجابة العلاوي له وفق منهج دقيق ومُحكّم، مبناه على ما صح نقله من النصوص، وهي إجابة تتم عن سعة إطلاعه على كلام من سبقه من أهل العلم، وعن تمكنه من علوم الشريعة أصولاً وفروعاً.

10- الديوان: وطُبع هذا الكتاب من طرف جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية بمستغانم، ويتضمّن جملة من القصائد بلغت 74 قصيدة فيما ذكرته مجلة (أضاميم المد الساري)، وبجسب الطبعة التي اعتمدها (ط4)¹، و73 قصيدة بجسب عدنا لها اعتماداً على الطبعة السادسة، وتُرَجِّح أن ذلك من قبيل السقط في الطبعة المعتمدة عندنا.

وأول قصائد الديوان تلك التي مطلعها :

¹ - صحيفة أضاميم المد الساري، (مرجع سابق)، ص 32.

كما جاءت هذه الرسالة مقسمة إلى تسع وأربعين (49) فصلا، كل فصل منها جاء متضمنا مسألة فقهية، وهي في جملتها نسيجا مماثلا للنسق الذي ألف عليه ابن عاشر متنه المعروف كما دلّ مطلع القصيدة الأولى منها ونصه:

يقول عبد ربه ابن عليوة مبتدئا باسم الله جل ثناؤه
مصليا على الهادي مسلما مهللا مكبرا معتصما.

13- المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد: وظل هذا الكتاب مخطوطا لمدة تزيد عن النصف قرن من الزمان، ثم طُبع من طرف المطبعة العلاوية للمرة الأولى سنة 1997م، وقدم له كذلك الأستاذ برقة، ومداره على مسائل التوحيد والفقه.

فأما ما يتعلق من ذلك بالتوحيد فقد تناول فيه معناه، ثم تطرق إلى حقيقة عقيدة أهل السنة والجماعة، وصفات الله تعالى، و مسائل الإيمان وما يتعلق به إلخ... .

و أما ما يتعلق منه بالفقه فقد اقتصر فيه الشيخ على ما يتعلق بالطهارة والصلاة لا غير، والكتاب جاء كرد على أسئلة طُرحت عليه وأجاب عنها على نحو يغني السائل عن طلب المزيد.

14- مفتاح الشهود في مظاهر الوجود: وفي حدود ما علمنا فإن هذا الكتاب طُبع ثلاث مرات بالمطبعة العلاوية، كان آخرها سنة 1994م، وهذه الطبعة قدّم لها كذلك الأستاذ برقة بمدينة وهران.

15- الأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية: وتم طبعه من طرف جمعية أحباب الإسلام، كما تمت ترجمته إلى اللغة الفرنسية، وهو من دلائل العناية به.

ومدار هذا الكتاب - كما دل عنوانه - على جملة من مواضيع الفلسفة، وقد ولج العلاوي هذا العالم على غموضه، واقتحم غماره على ما فيه من مشقة من غير تهيب، و بشيء من التفصيل نورد أهم ما ذكره فيه من فصول، وهي سبع وعشرون (27) فصلا في مقدمتها ما يلي:

- الخلاصة الإنسانية في أجناسها الثلاثة.

- فيما يجده الإنسان في نفسه من الإحساسات.

- في كون الإنسان حيوانا لا يمتاز إلا بالخاصية إن وجدت فيه.

- في جواب ما هو الإنسان.

- في قول من يقول إن صوت الضمير ينوب عن الدين في ردع الإنسان عن المنكرات.

- في السبب الحامل لبعض الفلاسفة المعاصرين على نفي المدبر إلخ....

16- البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور: وهو آخر كتاب ألقه العلاوي معتمدا في تأليفه على الاستنباط والإشارة ولسان الحال¹، وقد طبع هذا الكتاب بالمطبعة العلاوية في جزئين، وذلك بعد أن ظل لسنوات طوال مخطوطا لم يُطبع، وفي سنة 1995م تمت طباعته بالمطبعة العلاوية، وقدم له الأستاذ يحيى الطاهر برقة على عادته في التقديم لمؤلفات العلاوي.

و يجدر التنبيه في هذا المقام إلى أن هذا التفسير لم يستوف القرآن من أوله إلى آخره، وذلك لأسباب ذكر منها يحيى برقة أن طباعته اعتمدت مخطوطا ناقصا منقولاً عن الأصل الذي أملاه الشيخ على الشيخ التسماني سنة 1934م، وأن العلاوي تُوفي وهو بصدد تأليفه².

17- كتاب الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد: وقدم له الأستاذ برقة كذلك، وتمت طباعته بالمطبعة العلاوية كما هو الشأن لسائر مؤلفاته.

والناظر في هذا الكتاب يقف على ما لم يقف عليه في غيره من كتب العلاوي، ذلك أن هذا الكتاب ورد في تمام الغموض، وهو ما صرح به هو نفسه من أن الكتاب جعل للخاصة دون سواهم، وقد سرد فيه ما يسمونه بعلم الحروف، وتكلم عن النقطة، ثم عن حرف الألف، ثم عن الباء، وهو ما يُصطلح عليه بعلم الحروف، ومنه جاء حساب الجُمَّل، وهو من أعقد مواضيع التصوف الإسلامي، وقد أفاض فيه من قبل ابن عربي (638هـ)، والظاهر أنه كان السبَّاق إليه، ولسنا في هذا الحين مطالبين بأزيد من عرض مؤلفات الشيخ، أما البحث في مضمونها ومناقشة ما ورد فيها فموعده ما سيأتي.

¹ - أضماميم المد الساري، (مرجع سابق)، ص15.

² - العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، تقديم يحيى برقة، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط1، 1995م، ج1 ص8.

18- لباب العلم في تفسير سورة والنجم: وفيه تطرق العلاوي إلى وحدانية واجب الوجود، ودلالة الخلق على الخالق، ويمكن إدراج هذا الكتاب ضمن التفاسير الصوفية التي يغلب عليها خطاب الأذواق.

19- مفتاح علوم السر في تفسير سورة والعصر: وقدّم له هو الآخر الأستاذ برقة، ومداره - كما يدل عنوانه - على تفسير سورة العصر، وقد جاء هذا التفسير مُفعماً بالإشارات اللغوية، وقد سادت فيه النزعة الصوفية، و منه تم التركيز على الأبعاد الروحية للسورة.

و تجدر الإشارة أيضا في هذا السياق إلى أن هذه الكتب الثلاثة الأخيرة: -الأنموذج الفريد و لباب العلم ومفتاح علوم السر-، جمعها الأستاذ يحيى برقة في كتاب واحد ووسمه ب: (منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن).

20- الأجوبة العشرة: وهو كتاب تناول فيه قضية الأديان كما جاءت في العهد القديم وفي العهد الجديد، وذلك بهدف نقضها وتفنيدها، وقد جاء في صحيفة أضماميم المد الساري عن هذا الكتاب أنه >>كتاب عظيم الشأن، رفيع القدر في بابه، إذ عالج فيه صاحبه موضوعا من أخطر المواضيع التي لم تدرس بالطريقة التي ينبغي أن تدرس بها، فدرس كتاب العهد القديم والعهد الجديد، ومنها أقام الحجة على بُطلانها من خلال تعارض نُسخها الثلاث مع بعضها، وهي العبرانية واليونانية والسامرية، وأقام الحجة على صحة الديانة الإسلامية بما أورده من أدلة تاريخية وعقلية ونصية من تلك الكتب، ثم دَعَم ذلك بما يشهد لها من أدلة قرآنية وسنة نبوية شريفة وحجج منطقية فلسفية>>¹.

21- أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل: ويحتوي هذا الكتاب على 228 صفحة، وهو من أنفس ما جادت به قريحته، ذلك أن الطابع الغالب عليه هو تنوع مواضيعه المعرفية، مما ينم عن ملكة عالية فهما وذوقا.

وقد جاء الكتاب مُقسّم إلى قسمين، القسم الأول وتناول فيه مباحث ثلاثة:

الأول: وفيه أجوبته عن معاني بعض آي القرآن، ثم تفسيرها تفسيراً دقيقاً شاملاً بإيجاز غير مُخل.

¹ - صحيفة أضماميم المد الساري، (مرجع سابق) ص 12 .

الثاني: وفيه أجوبته عن ما طُرح عليه من أسئلة حول معاني بعض النصوص من السنة الشريفة.

الثالث: وفيه أجوبته عن ما طُرح عليه من أسئلة في مختلف المسائل المعرفية .

وأما القسم الثاني فتمثّل في رسائله التي بعث بها إلى طوائف متباينة المشارب، كبعض أعضاء جمعية العلماء المسلمين، وبعض الأوربيين المسلمين منهم والرهبان، وبعض مدرّاء الجرائد التي كانت تصدر في تلك الآونة.

والكتاب بصورة عامة هو مجموعة من الرسائل كان العلاوي قد كتبها في مناسبات مختلفة، وبعد وفاته جمعها الأستاذ علي بن محمد الغماري كما صرّح هو نفسه بذلك عند تذييله للكتاب في خاتمته.

2- خصائص آثاره العلمية .

يقف القارئ لمؤلفات العلاوي على جملة من الخصائص تميزت بها كتاباته، يمكن عدها على النحو الآتي:
أ- الموسوعية: (الشمولية) .

لقد جاءت مؤلفات العلاوي شاملة للعديد من المناحي المعرفية المتصلة بالعلوم الإنسانية عامة، وبالعلوم الإسلامية على وجه الخصوص، فلا مبالغة إن قلنا إن الرجل كان أديبا بارعا في صياغة السبك العربي، وفقهيا متمكنا أوتي قدرة نادرة على استنباط الأدلة ووضع الأحكام، وفيلسوبا باحثا عن الحقيقة سالكا نحوها كل دروب النظر والتأمل، ثم صوفيا سالكا مبدعا في دنيا الأذواق، وإن رجلا بلغ هذا الشأن وهذا الشأ ولقمن أن يُترجم له، ويُهتم به، ويُكتب عنه، ويُبحث في آثاره النفيسة الغنّاء.

ويمكن القول أن مؤلفات العلاوي على الرغم من اتسامها بالشمولية إلا أنها في جملتها لا تخلو من مسحة التصوف، وفيها دلالة قوية على أن الرجل كان شغوفًا بإصلاح القلوب وتهذيب الأخلاق، وكان شديد الاهتمام بالغايات الروحية السامية والكامنة وراء شعائر الدين ورسومه الظاهرة.

ب- التأصيل والإحالة:

المراد بالتأصيل هو بناء كل مسألة على النص الذي يُثبت صحتها من عدمه، أو الاستدلال من النص على صحتها أو فسادها.

والإحالة هي رد كل قول إلى المصدر أو المرجع الذي ذكره، أو رده إلى صاحبه.

فإذا عدنا إلى العلاوي وقفنا على أنه كان يمثل لذلك أحسن إمتثال، فكما أنه بلغ مبلغا لا يستهان به في عالم المعرفة، إلا أن ذلك كله لم يجعل منه شخصية منغلقة على نفسها متفوقة على ذاتها، فيكون بذلك بدعا في ما يرى، بل إنه كان يعود بكل مسألة يطرحها أو يثيرها إلى أصلها القرآني، ثم يعود بها إلى أقوال السلف من أهل العلم والنظر، معترفا لهم بالجهود، ناسبا إليهم الفضل، مدركا أن اجتهاده - على أهميته - لا يرسخ في تربة العلم إلا بتعضيده بأقوال الكبار من العلماء، وهو بذلك يثبت لأتباعه ومخالفيه على حد سواء أنه الباحث النزاهة الطالب للتأله، الباحث عن الحقيقة.

و لا يسعنا في هذا المقام أن نتبع مواطن التأصيل والإحالة عند العلاوي من أولها إلى آخرها، فذلك أمر يطول، بل ويحتاج إلى دراسة مستقلة بذاتها، وعليه فإننا سنكتفي من ذلك بعرض شواهد تثبت ما ذكرنا.

يُبين العلاوي في كتابه (الأبحاث العلوية)، أن قسمة المرء في دنياه تكمن في ما يحسنه، <<فمرتبة العين في البدن مثلا ليست كمرتبة الجفن، ومرتبة الجفن ليست كمرتبة الحاجب>>¹، والغرض من سوق هذه المقدمات إنما هو الإستدلال المنطقي على نفي العبثية في إيجاد الخلق، فالخلق لم يُخلقوا عبثا وإن لم تكن أفعالهم سديدة، وإن أهميتهم في هذا الوجود كأهمية العين في الجسد مثلا إلخ...، وكما أن أهمية العين في الجسد تفوق سائر الأعضاء، فكذلك أهمية البشر بين الخلائق، وكل هذا - كما يقول - ورد دليلا في قوله تعالى: **چے سے گئے گئے گئے گئے گئے گئے** سورة المومنون، الآية 115.

وفي الكتاب نفسه نقف على حديثه تحت عنوان: -الخلاصة الإنسانية من أجناسها الثلاثة، يقول فيها: <<أقول إن الإنسانية تخلصت من موالدها الثلاثة، أعني مطلق الجسمية، ثم الأجسام النامية، ثم الأجسام الحيوانية، ويصح التعبير عن هاته الأجناس الثلاثة بالأجناس السفلية للإنسان من حيث المكانة، وبالعلويات له من الأهمية، لأن الحيوانية أعم من الإنسانية وأحرى من النامية ومطلق الجسمية، أما تخلُّصه من الأخيرة أعني من نحو الأجسام الجامدة فكان يمثل النمو والذبول والحركة الإرتعاشية، وبهذا القيد وقع اشتراكه بمطلق النباتات، ثم وقع تخلُّصه منها بالفياض الروحي المستلزم لبعض الإدراكات الحسية له، وبهذا القيد وقع اجتماعه بمطلق الحيوانية، ثم وقع تخلُّصه منها بالناطقية، أو نقول بالعقل النظري، وهذا المخلص الأخير هو الذي ربطه بالعلويات السماوية>>²، وبعد هذا التفصيل والتحليل يأتي ليستدل على ما يقول بقوله تعالى:

¹ - العلاوي، الأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية، طبعة أحباب الإسلام، (دون معلومات)، ص 10.

² - العلاوي، المصدر نفسه، ص 01.

چە ئەھمىيەتلىك كۆرۈنۈش ۋە چەسۇرە المومنون، الآیة 14. و فی آیة أخرى: چت ڈڈ چەسۇرە نوح، الآیة 14.

وہذا الكلام فيه شيء من الرمزية الصوفية، ذلك أن الإنسان كان في أصله الترابي جمادا، ثم تحول إلى مرحلة الرحم وهو خلق لا يدرك العقل كُنْهه، وما نال المرتبة العلوية إلا بعد أن حَظِيَ بالعقل، وبعد أن أصبح يستمد حراكه من تلك النفخة الروحية الربانية العليا، وهذه هي المرامي التي كان يهدف إلى إيصالها وبيائها، وما كان للرجل أن يسوق كلامه بمعزل عن النص القرآني الذي يُثبت ذلك، بل إنه جعل النص القرآني بنيته التأسيسية في اجتهاداته وتأملاته.

وقد شرح العلاوي أيضا حِكْمَ الغوث أبي مدين (ت594هـ)، فما من حِكْمَة يوردها إلا ويسوق لها من كتاب الله تعالى وسنة نبيه ما يُثبت صحتها، ويجعلها أوضح وأقوى وأقرب إلى الفهم، ولولا مجانبة الطول لسقنا لذلك نماذج شتى، وهو نفسه النحو الذي سار عليه في كتابه (مفتاح الشهود في مظاهر الوجود)، فكان ما من آية كونية يتناولها بالشرح والإيضاح إلا ويردِّفها بآيات قرآنية، حتى إن القارئ ليحس بمدى ارتباط الكون المشهود بالكون المقروء، ويدرك أنهما يشتركان معا في إثبات وجود الحق.

وكذلك كان الأمر بالنسبة لحديثه عن أصالة التصوف الإسلامي، وفي ذلك شواهد قوية على سعة اطلاعه على أقوال أهل العلم، فكأنه يستحضر مرجعيته العلمية متى أرادها، فنجده يُجِيل على كلام مشاهير العلم وأقطابه بحسب مقتضيات المقام، ومن ذلك مثلا ما ورد في كتابه: (رسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف)، وهو الكتاب الذي انتصر فيه للتصوف، وأبان عن أصالته ردا على كل من لا يزال يخيّل إليه أن هذا اللون من المعرفة إنما هو معرفة دخيلة على منظومتنا الإسلامية.

ج-التجديد والابتكار:

إذا كان قد سبق القول بأن العلاوي كثير الإغتراف من علوم ومعارف من سبقه من العلماء، كثير الاعتراف بفضائلهم وجهودهم، فإن ذلك لا يعني بحال أنه مجرد نسخة عن غيره، أو مجرد صوت مُكرّر لأقوال و فهوم من سبقه من أهل العلم، بل إن المطلّع على ما خَلَّفَهُ من مؤلفات يُدرك أن الرجل واسع الإطلاع، وأن كلامه كثيرا ما يتدفق من فيوضات روحه وكأنه أُلْهِمَهُ إلهاما، وجمع مع ذلك عقل لا يستهان به في الفهم والاستنباط، وهنا تبرز موهبته في التجديد، فكان له حضور قوي في دنيا الابتكار، وهذه الخاصية تتحدّد في أغلب مؤلفاته، وقد كان الرجل ممن يبنذون موت الفكر وجود المواهب ونضب الروح،

وما سُقناه من شواهد هنا فيه أيضا هدم لتلك النظرة الوهمية السائدة، والتي مفادها أن الصوفية بصورة عامة هم قوم استبعدوا العقل، ولم يكثرثوا بما يُثبتُه من براهين، وفي المقابل جَنَحوا جنوحا تاما إلى أذواقهم التي كثيرا ما تشبهه أو تتقاطع مع الخيالات الواهية، ونرى أن هذا الفهم سقيم، ونحن لم نقف في ما يقوله العلاوي على شيء مما يثبت به ذلك، بل إن كتاباته كلها صورة ناطقة باعتماده العقل، وتفعيله له تفعيلا تتولد معه المعاني وتُستنبط الأحكام، وهو مع ذلك يسكِّب عليه من عبق روحه ما يجعله أقرب إلى لغة العقل والروح معا، وفي الوقت نفسه يربط بين تلك الحقائق التي يتوصل إليها وبين اجتهادات سابقه، فهو لا يبقى جامدا عند ما توصل إليه غيره، ولا يتنصل منه في الآن ذاته، وهذا ما يجعل الواقف على آثاره يعيش معه ديناميكية النص وحيويته.

كما لا يفوتنا في هذا السياق أن نذكر أن العلاوي إذا كتب في مجال الفقه والأحكام العملية من التشريع، كان بحق من أهل هذا الفن، فهو يقدم الحُكم ويشرح المسألة بأسلوب بسيط وممنأى عن الطول الممل والتعقيدات الجافة، بل إنه إذا كتب في هذا الفن -وهو العلم الذي لا يعيش أحد من خلائق المسلمين في غنى عنه-، كتب فيه بما تُعْمُ به الفائدة، وبما يتيسر الأخذ به، فيأتي أسلوبه تبعا لذلك سهلا ميسورا بعيدا عن الغموض الذي تثيره في الغالب كثرة تفريعات الفقهاء للمسائل، ويُعد كتابه (مبادئ التأيد) خير شاهد على ذلك.

ونراه أيضا إذا كتب في دقائق الفلسفة والتصوف ونحو ذلك كانت كتاباته موجهة إلى الخاصة، وذلك لما يطالها من عمق وغموض يجعل منها علما متعاليا عن العامة من الناس، حتى نجد أنفسنا في ذلك وكأننا نقرأ لشخصيتين، الأولى تغلب عليها البساطة، والثانية موعلة في التعقيد والغموض، ومردُّ ذلك إلى أن الرجل كان يكتب بحسب المناسبة، وكان يُراعي قُدرات العقل في من يتوجه إليهم بكتاباته، فشطر من كتاباته حكرا على الخاصة، وشطر آخر على خاصة الخاصة، وما سوى هذا وذاك فهو للعامة وأهل الظاهر.

د- المناقشة وعمق التحليل وقوة الحجّة:

للعلاوي ملكة نادرة وقدرة فائقة في مناقشة المسائل وتحليلها تحليلا علميا ودقيقا، وفي تقديم الحجّة المناسبة من النص ومن العقل، كما أن للرجل منهجا دقيقا في ذلك، وهذا يظهر في شتى ضروب المعرفة، وفي هذا يقول محمد الشريف قاهر -وهو أستاذ في الأدب الأندلسي-: >>فلقد اكتشفتُ من خلال

بعض الكتب التي قرأها أخيراً أن الشيخ متعدد الجوانب والمواهب، فهو مُصلح اجتماعي، وواعظ ديني، ومُربي من أعلى طراز، ومؤمن ينظر بنور الله، ويضع الدواء في موطن الداء، له آراء سديدة في السياسة وإصلاح المجتمع، وله مناقشات مع كبار العلماء في قضايا علمية دقيقة لا يخوض فيها إلا العالم المتمكن المطلع، فيها ندرك مكانة الشيخ العلاوي العلمية ومقدرته على استدراج الخصم إلى الجادة وطريق الصواب بأسلوب رزين متين، وبحجج علمية دامغة تستند إلى نصوص الوحي الكريم، وإلى أقوال الأئمة المجتهدين من هذه الأمة، كما تستند أدلته على العقل المتفتح المستنير الذي لا يعرف التعصب الأعمى، بحيث لا يسعُ الطرف المقابل إلا التسليم لأدلته والرضوخ لآرائه السديدة¹.

ونحن هنا لم ننقل مثل هذه العبارات انتصاراً للعلاوي ولا محاباة لطريقته، وإنما هي حقائق نطقت بها آثاره قبل مؤيديه، فكأن هذا الحكم نابعا من مقتضيات الموضوعية العلمية، بل إنه سينكشف للقارئ في الفصول اللاحقة أننا لا نقول للمحسن أحسننا إلا بناء على أمارات وأدلة، ولا نقول للمخطئ أخطأنا إلا بناء كذلك على حُججٍ تثبت أو تنفي، ومع هذا فإننا لا نحسب أحداً بعد أنبياء الله ورسله يسلم من الصبوات.

والظاهر أن العلاوي رجل يحسن المناقشة، ويجيد بناء الأدلة، ويعرف وضع الحجج الدامغة حيث يجب أن توضع، ولعل بسط القول في ذلك يطول، مما يجعلنا نكتفي بنماذج نتمنى أن تتضح منها صورة ما نقول: منها نقله عن أبي حاتم ما يحمل في ظاهره نبد التصوف، يقول: حدثنا أحمد بن أبي الحواري أنه قال: قال أبو سليمان: >> ما رأيتُ صوفياً فيه خير، مع ميلي إليهم إلا واحداً وهو عبد الله بن مرزوق، ومثل هذه الأقوال تُعجز الحصيف عن أن يستخلص منها موقفاً، فإن أبا سليمان أقرَّ ميله إلى التصوف في الوقت الذي أعلن أنه لم ير في أحد منهم خيراً عدا عبد الله بن مرزوق<<، ثم يُجيب العلاوي على ذلك فيقول: >> وهاته العبارة على ما فيها من التعقيد، وكيفما كان محلُّها فهي لا تُفيد أكثر من أن أبا سليمان كان يرى وجود الخير من بين المنتسبين للتصوف قليلاً، مع أنه يجد من نفسه ميلاً نحوهم، ولعله يعني بنفي الخير من بينهم عدم وجود الاستعداد والصلاحية للمقام بين من ينتسب للتصوف في زمانه أو في بلده، لا نفي الخير الذي هو مقابل الشر، وإلا لما صح الاستثناء، إذ لو كان المذهب عنده مُتَّهماً من أصله لما تسنى

¹ - مقال للأستاذ محمد الشريف قاهر، مجلة التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي، مستغاث: دار الثقافة، جمعية العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، أشغال ملتقى الذكرى العاشرة لتأسيس الجمعية، رجب 1422هـ / 2001م، ص 68.

له أن يستثني من أفرادها لا كثيرا ولا قليلا¹، وهذه من النصوص التي نقف فيها على جمال المناقشة مع قوة الحججة وأدب الاعتراض.

ونضيف إلى ذلك أن الدارس الحصيف لقضايا التصوف الإسلامي من شأنه أن يقف على أن مزالقات بعض المنتسبين إلى هذه المعرفة هي السبب في قسوة الحكم عليه كُليةً من قِبَل البعض، غير أن بناء الردود وصياغة التُّهم وتصيد العثرات أمر لا يُمْتُّ بصلَة إلى البحث النزيه، ولا يزيد على أن يكون ردود أفعال كثيرا ما يسوق إليها تعصُّب مذموم أو هوى ممقوت.

كما يمكنُ أيضا أن نُلفت الأنظار إلى أن العلماء من غير استثناء يُدركون أن الأحكام تتعلق بالمسميات لا بالأسماء، وأن الأسماء قد تُستحدَث داخل المنظومة الواحدة ثم تُستعمل للدلالة على مسميات أصيلة، ولكن آفة بعض الأطراف التهجم على الأسماء لا لشيء إلا لأنها كذلك، ولو أنهم تمهَّلوا وحاولوا إدراك المعاني الكامنة وراء تلك المصطلحات لكان لهم موقف آخر، وما نظن أن الجناية على التصوف إلا آتية من هذا المعين اللعين.

هـ - مُجانبَة التكلّف في انتقاء العناوين:

إن الواقف على جملة مؤلفات العلاوي يستلفت نظره - قبل محتوى كتاباته - مدى الدقة التي كان يعنون بها كتبه و آثاره، وإنه لمن الموضوعية ومن باب شكر الجميل أن نخلص إلى أن ذلك كله إنما ينبُ عن مدى تحكُّمِه في السبك العربي، و تمكُّنِه من صهرها في قوالب لغوية دقيقة وموحية، فتجدُه يستوعب المحتوى حتى إنه لا يمكن للقارئ المتمكِّن من أن يُضيف إليه أو يُنقص منه، ولو حاول ذلك لاحتل النَّظْم، أضف إلى ذلك جمال العبارة وسجعها بمنأى عن التكلّف، فيأتي نتاج ذلك عفويا أوحى به سلامة الفطرة، لا دخل لتحكيم العقل أو التفكير فيه قبل الاصطلاح عليه على عادة كثير من المؤلفين.

ولنذكر لذلك مثلا يُسلِّط الضوء على ما ذكرنا.

إن كتابه (رسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف) عنوان مسجوع ودقيق، يجعل القارئ يشعر أنه نابع من وجدانه ومن عفويته، وهو دفاع عن التصوف الإسلامي إسما ومُسمى، ويكشف لنا من خلاله عن مدى الحاجة إليه والغاية منه في الحياة، تلك الحاجة التي تُماثل حاجة البدن إلى الروح، وعلى هذا النحو جاءت سائر مؤلفاته، وإنا لا نجد أنفسنا في حاجة إلى تكرار العناوين وقد سبق ذكرها سلفا.

¹ - العلاوي، رسالة الناصر معروف، (مصدر سابق)، ص 25.

و- الرمزية والتصريح في التعبير:

ليس الغرض من الحديث عن الرمزية في التعبير أن نُبين أن العلاوي كان يعتمد رمزية التعبير في الدلالة على المعاني، لأن ذلك مما هو معروف عند الصوفية ولا مجال للغرابة في شأنه. إن الغرض من ذلك هو الوقوف على بعض المواطن التي كان العلاوي يستعمل فيها رمزية التعبير، ثم بيان مدى اشتغاله بهذه الخاصية الصوفية.

فقد اعتمد العلاوي فيما يكتُبُه عن التصوف أسلوب الإيحاء والإشارة بدلا عن التصريح، وذلك لأن التصوف تجربة روحية خاصة يصعب نقلها للغير، ومعاناة مع الذات لا يستوعبها وعاء اللغة، كيف وهو ما كلّ اللسان عن الإفصاح به، وهذا مما لا يفقهه من لم يذق واكتفى من ذلك بالوصف دون إدراك لتلك الأحوال الوجدانية التي تعترى الصوفي، ومن فاحش الخطأ أن نخضع الوجدان لأحكام العقل ونواميسه. والعلاوي إذ يهرع إلى الرمزية ويجعل منها الأداة الأنسب في نقل التجربة، فإنه يتكئ على النص للبحث عن الدعائم التي تُبرّر هذا الهرع، فهي عنده من قبيل المتشابه الذي يتضمّن النص في بعض مواطنه، وفي ذلك نجده يقول: <<مُسْتَدْهِم في ذلك مفتّح أول السور من كتاب الله، وما اشتبه به، ومن رسول الله صلى الله عليه وسلم>>¹.

و الراجح عندنا أن الرمزية في التعبير عند المتصوفة فعلٌ قَهْرِي لا طاقة لهم على العدول عنه إلى التصريح، وهو لغة ثانية حملت من المعاني ما عجزت عنه اللغة الأولى، ووجد المتصوفة أنها اللغة الأقرب التي ترسم وجدانهم الثائر وعشقتهم الفتّان.

وقد تأملتُ في هذا جليا ووجدت ما يُعصِّدُ معتقدي هذا في قول الدكتور نظلة الجبوري عندما قال: <<فلم يُجدّد مصطلح للحب الإلهي في الفكر الصوفي عن التعبير عن مضمونه لما ذاق منه وما كُشِف له فيه بعدما تَخَلَّى عن ذاته وتَحَلَّى بِقُرْبِهِ، ووصل إلى مقام التحلي الإلهي، غائبا عن حِسِّه، مستغرقا في محبته>>².

وقد تكلم الناس منذ نشأة الخليقة عن الحُب، وعَبَّرُوا عنه فاستعلموا في التعبير عن وجدانهم أساليب متنوعة، وكانت اللغة الرمزية هي السائدة في ذلك والأكثر استعمالا وتناسبا مع ما هم فيه من الوجد، وقد

¹ - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص 69.

² - د. نظلة أحمد الجبوري، سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، بيروت: دار الهدى، ط 1، 2016م، ص 18.

ذكر الأدباء والعلماء من ذلك غير قليل من الشواهد، نكتفي منها ببعض ما أورده ابن حزم في كتابه (طوق الحمامة)، وهو كتاب تناول فيه جنون العشق والغرام والهيام، ومن ذلك قوله:

مشوق معنى ما ينام مسهد بخمر التجني ما يزال يعربد
ففي ساعة يبدي إليك عجائبها ويعدو ويستحلى ويدني ويعد
كأن الهوى والعتب والهجر والرضى قران وأنواء ونحس وأسعد
رثى لغرامي بعد طول تمنعٍ و أصبحت محسودا وقد كنت أحسد
نعمننا على نور من الروض زاهر سقته الغوادي فهو يثنى ويحمد
كأن الحياء والمزن والروض عاطرا دموع وأجفان وخذ و مورد¹.

ذكر ابن حزم هذا وغيره وما سمعنا أن أحدا من الناس عاتبه أو اشتشكلك عليه، فماذا لو صُرِفَت هذه المشاعر إلى رب الناس؟.

وماذا لو خرجت من المحسوس إلى فاطر المحسوس؟.

وماذا لو علت عن الأرض معانقة علياء السماء؟.

لماذا إذا كان الأمر على نحو ما ذكرنا لاقت المشاعر وابلا من الإستغراب والاستنكار؟.

تلك أسئلة يطرحها العقل ويستشكلكها وهو يصول في هذه المناحي من المعرفة، ويظل يبحث لها عن إجابات تزيل الغرابة، وتبعث على الطمأنينة.

ونقول: إن فهم الرمزية في الكلام الصوفي لا يتأتى إلا بطول الطواف وإدمان النظر في كلام القوم، والصبر

على التمعن في سباق أقوالهم ولحاقها، وتأمل في قول العلاوي:

خمرنا خمّر عتيق كان من قبل آدم

أسكرنا يا صديقي من زمان تقدم

فقد رمانا من شاهق من وجود للعدم.

وهي نفسها القصيدة التي يقول فيها:

أذكر الله يا رفيقي وتوجه للمرام

واقصد الحق الحقيقي إنما الخلق عدم¹.

¹ - ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة وظل الغمامة في الألفة والألف، تقديم حمدان حجاجي، طبعة دار الأنيس، دط، 1988م، ص22.

فنفهم أن الخمر هنا هو فناء العقل في الله، وأن السُّكر هو غيابك عن ما سوى الله، وما جاءت هذه المحسوسات إلا تعبيرا عن معاني السمو في مشاهدة الحضرة الإلهية، فكما أن للمخمور غفلة عن العالم الذي من حوله، ودُّهُول عن ما سوى ذاته المحيطة به، فيأتي كلامه هديانا لا يفيد معنى، كذلك العشق الإلهي والفناء في الله هو فناء عن السوى، بحيث يتضاءل السوى في قلب العارف فلا يعود له وجود أكثر من كونه تجليات لصفات واجب الوجود، فهي غيبة عن الحس، وفناء في أنوار الحضرة المقدسة.

وكما أن الصوفية في خمرتهم التي تجعلهم في غيبة عن الحس، هم في المقابل يرون أن الغارق في نعيم الدنيا هو في سكر بها أيضا، وهو المراد بقول العلاوي في موضع آخر:

الحمد لله عما رأت عيني

ليته يفيق من سكرة الحس
ويصحب رفيق لحضرة القدس².

وقال أيضا في الحديث عن الهوى والوصل والمهر الخ...

فيا ظاهرا لك بظهورك الذي ظهرت به حقا لذوي البصيرة
فلو كان مهركم في الأفق مميزا وهي لنا سمعا لتلك المناجاة
وهي لنا قلبا مطاعا إلى الهوى وهي لنا عقلا من نور النبوة
واجعل لسانا إلى الحق داعيا واجعل فهمنا عنك في كل الخطرات
واجعل هوانا دوما إلى الشرع تابعنا موافقا لطبع خير الخليفة
عليه صلاة الله ثم سلامه ما سرّت ذووا الأسرار علم الحقيقة³.

وأشعار العلاوي هذه جاءت مفعمة بالرمزية والإيحاء، بل وقد أفرط في ذلك إلى حد بعيد، فلا يكاد يخلو أثر من آثاره من ذلك، وإن كان يغلب هذا ويظهر بشكل أكثر في ديوانه المعروف. تأمل في قوله مثلا إذ يقول:

دنوت من حي ليلي لما سمعت نداها
يا له من صوت يخلو أود لا يتناهى

¹ - العلاوي، الديوان، (مصدر سابق)، ص 21.

² - العلاوي، المصدر السابق، ص 27.

³ - المصدر نفسه، ص 30-31.

رضت عني جذبتني أدخلتني لحماها
أنستني خاطبتني أجلسني بجذاها¹.

فمن هي المعنية بالخطاب ؟ ومن تكون ليلي هاته ؟

إنه لا سبيل إلى معرفة ليلي هاته إلا بالصبر على قراءة القصيدة إلى آخر سطر منها، وحينها ستدرك أن العلاوي رمز بليلى إلى الروح، ورمز بالشكر إلى الفناء، كما يدل على ذلك قوله:

يا عارف الروح مني لا يخفى عنك صفاها

ومن الواضح أن تتبع مواطن الرمزية في أشعار العلاوي من المسائل التي ينبغي أن تُصرف لها دراسات أدبية خاصة هي الأخرى، وحسبنا من الشواهد ما قد ذكرنا، فنحن ما ذكرناها ابتغاء العد والإحاطة بها، وإنما من باب التمثيل والاستشهاد.

وأما بالنسبة لغير الديوان فلا نكاد نقف له على رمزية التعبير إلا في مواطن قليلة، بل إن كتابه الموسوم بـ (الرسالة العلوية في البعض من المسائل الشرعية) لا نعثر له فيه على أية رمزية على الرغم من ورود الكتاب في شاکلة نظم، وهو الكتاب الذي ساق فيه مسائل الإيمان والإحسان، وفاقت عنايته فيه بمسائل الظاهر أو الفقه مما جعله بعيدا عن لغة الإيحاء والإشارة، وهذا ما يجعلنا نستنتج أولا أن العلاوي قد وازن بين الظاهر والباطن ولم يهتم بأحدهما على حساب الآخر، وأنه كان يعتمد رمزية التعبير في المواطن التي تقتضي ذلك فيوغل فيه حتى يأخذ القارئ الظن به أنه لا علم له بالكتابة خارج هذا الإطار الصوفي المغلق، فإذا يعم وجهه شطر مسائل التوحيد والفقه والفلسفة تراجعت بك الظنون وكأن الرجل بمنأى عن هذه اللغة الرمزية تماما، وهذا ما يتميز به عن كثير من المتصوفة، ومن قرأ مسائل الفقه في الفتوحات لابن عربي وقف على مثل هذه المفارقات العجيبة، وأمثال ابن عربي في هذا الفن كثيرون مع تفاوت سيطرة هذه النزعة عليهم.

ز- الاقتباس:

للاقتباس في مؤلفات العلاوي دلالة واضحة على أثر القرآن الكريم في شخصيته، فقد عُرف مذ نشأته باهتمامه بكتاب الله تعالى تلاوة وتأملا وتأثرا، فهو المرجعية الأولى في حياته، والتي انبنت عليها شخصيته قبل أي شيء آخر.

¹ - المصدر نفسه، ص 31.

لقد ظهر التأثر بكتاب الله في آثار العلاوي في مواضع كثيرة، ولا سيما من ذلك ديوانه المعروف، ولنضرب لذلك بعض النماذج.

يقول:

قلت لأهلي امكثوا فلعلي أجد هاذا فوجدت هداي في حيرتي
وغببت عن الأكوان منذ حذفنا لما آنست في الحلي نار الأحبة
خلعت النعلين بل خلعت ماعليهما وما دونهما كذا الوجود بخلعتي¹.

وهذا اقتباس واضح من قوله تعالى: ﴿ ٥٨ ٥٧ ٥٦ ٥٥ ٥٤ ٥٣ ٥٢ ٥١ ٥٠ ٤٩ ٤٨ ٤٧ ٤٦ ٤٥ ٤٤ ٤٣ ٤٢ ٤١ ٤٠ ٣٩ ٣٨ ٣٧ ٣٦ ٣٥ ٣٤ ٣٣ ٣٢ ٣١ ٣٠ ٢٩ ٢٨ ٢٧ ٢٦ ٢٥ ٢٤ ٢٣ ٢٢ ٢١ ٢٠ ١٩ ١٨ ١٧ ١٦ ١٥ ١٤ ١٣ ١٢ ١١ ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١ ٠ ﴾ سورة النمل، الآية 07.

وقال في قصيدة أخرى بلغت 58 بيتاً، ومطلعها: دنوت من حي ليلي .

يا لها من نور يغني عن الشمس وضحاها
بل هي شمس المعاني والقمر إذا تلاها
بها نارت المباني والنهار إذا جاءها
إن رأَت سواها عيني كالليل إذا يغشاها
فاقت حور الخلد حقا والسماء وما بناها
بل هي حور الأعيان والأرض وما طحاها
الكل لها أوان ونفس وما سواها
عرفتني ألهمتني فجورها وتقواها
أيدتني قرَّبتني قد أفلح من زكاها
من عرف النفس يجني وقد خاب من دساها
يا خيبة العمر مني لو حكمت بطغواها
لكانت تمود مني أو كنت منها أشقاها².

¹ - العلاوي، الديوان، (مصدر سابق)، ص 14.

² - المصدر نفسه، ص 32 ، 33.

ويقول أيضا:

ولا غرو إن قلت وقال ربنا
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
أي رب بروح الحبيب وروحكا
واحلل عقدتي ربي واجعل لي وزيرا
وصل وسلّم وبارك وعظما
يختص بفضله من يشاء بلا حصر
فله مزيد الحمد والثناء والشكر
أيدني بروح القدس ويسر لي أمري
من انصارك ولا تخزني يوم الحشر
ومجّد روح الحبيب في مقعد السر¹.

وهي الأخرى آيات مقتبسة من قوله تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ سورة البقرة، الآية 105.

ومن قوله تعالى أيضا: ﴿ ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ﴾ سورة آل عمران، الآية 73.

وتبين في الختام أن الغرض من هذا ليس هو الإلمام بمواضع الاقتباس في آثار العلاوي، فذلك يحتاج - بلا ريب- إلى دراسة مستقلة، وإنما الغرض هو بيان وتوضيح أنه كان كثير الاقتباس من القرآن الكريم، ولا سيما في ديوانه بصورة أخص، والغرض الأهم الذي يمكن الوقوف عليه إنما هو أن الرجل ذو صلة وثقى بالقرآن الكريم، حفظا وفهما وتفسيرا ومعايشة، وهي موهبة يمكن القول عنها أنها نشأت معه مذ أن خرج إلى نور الحياة، ثم أينعت على يد والده في سن الصبا، واكتمل هذا النمو على أيدي مجموعة من المشايخ، وخلال هذه الفترات جميعا كانت العناية الإلهية ترعاها وتحفظها، ومن شملته عناية الله فلا أظن أن ثمة حاجة بعده إلى أحد من الخلائق.

¹ - العلاوي، المصدر السابق، ص 49.

الباب الثاني:

مذهبه العقدي

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

في هذا الباب سنعمد إلى البحث عن منهج العلاوي في تناول مسائل العقيدة الإسلامية من إلهيات و نبوات و غيبيات، ثم سمعيات، و ذلك لما يثار حولها من إشكالات معرفية، ولننظر إن كان العلاوي قد تناولها كصوفي خالص لا يعتمد غير الذوق و العرفان، أم كمتكلم ضمن النسق الشعري المعهود، وإلى أي حد وفق في الجمع بين عقائد أهل الذوق و عقائد أهل الفكر؟ وهل تكفي تلك النظرة التي ظلت قائمة على تصوير علاقة تعارض بينهما؟ أم أن حقيقة العلاقة بينهما تكاملية على اعتبار أن العقيدة الصحيحة هي التي لا تقوم على يقينيات العقل، و لا تؤتي أكلها ما لم يثبت أصلها في القلب السليم، و ما لم تحضنها النفس الزكية

و ما سبق ذكره يقودنا بالضرورة إلى البحث عن الصبغة التي أضفاها العلاوي على مختلف مسائل العقيدة الإسلامية، و إلى البحث عن المرجعية الصوفية التي حاكاها في هذه النزعة، و هذا بدوره يقودنا أيضا إلى البحث عن مدى توافق ذلك مع دلالات النص أو الخبر الصحيح، وهو ما يتفق مع ما عقدنا من أجله هذا البحث من أن المعتبر هو النص دون غيره، و أن جميع الأقوال و الأفعال يجب العودة بها إليه، وقد عقد المتصوفة العهد من قلبنا على ان التصوف الحقيقي هو ما كان له أصل في الكتاب و السنة و كل ما خالف هذه الأصول مخالفة صريحة فإنه من قبيل البدعة التي لا يُعتد بها، و من المسائل التي نظرنا فيها في هذا السياق وجود الله صفاته وغيرها مما يتفرغ عنها من المسائل العقدية، وكيف يفهم العقل الصوفي مثل هذه المسائل ؟.

الفصل الاول : الإلهيات

خطة الفصل

المبحث الأول: وجود الله تعالى في الفطرة و العرفان.

المطلب الثاني: وجود الله تعالى في العقل الصوفي.

المطلب الثالث: حدود استعمال العقل في المنظومة الصوفية.

المبحث الثاني: الصفات الإلهية عند العلاوي.

المطلب الأول: الأدلة العقلية على وجود الصفات.

المطلب الثاني: رؤية الله عند العلاوي.

المطلب الثالث: ما يتعلق به تعالى من الوجوب و الجواز والعدم.

تمهيد الفصل:

نريد في هذا الفصل أن نبحث في مسألة الألوهية وما يتعلق بها من الصفات عند العلاوي، وذلك بغية تحديد منهجه في تناول مثل هذه المسائل العقدية باعتبارها الأصل الذي تتفرع عنه سائر الغيبات الأخرى، ثم البحث في إسهاماته، و في طبيعة استدلالاته لإثبات هذه الصفات الإلهية، إن كانت من قبيل الدلائل العقلية الخالصة أم من قبيل ما هو ثابت عن طريق الخير الصحيح؟ أم أنها جاءت من قبيل الكشف الصوفي على النحو ما يقول به أهل هذا الفن.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

-المبحث الأول: وجود الله تعالى.

إن مسألة وجود الله تعالى والتصديق به هي المسألة العقدية الأولى في المنظومة الإيمانية للمكلف، وهي التي تنبني عليها سائر أركان الإيمان المتبقية، أي إن سائر الأمور الاعتقادية متفرعة عن الأصل الأول الذي هو الإيمان بالله.

-المطلب الأول: وجود الله تعالى في الفطرة والعرfan:

لما كانت حقائق الكون كلها هي فيض عن حقيقة واحدة كبرى ألا وهي ذات الله عز وجل¹، فإن من المعلوم أن معرفة الله هي من الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها، كما دلت على ذلك نصوص عديدة من الوحي الكريم، منها قوله تعالى: **﴿جِئْتُ بِبَشَرٍ مِّنْ نُفُوسٍ فَذُوقْ فَذُوقْ فَذُوقْ﴾** سورة الأعراف الآية 172.

ومن المعلوم كذلك أن المقصود بالفطرة هو علم التوحيد، وهو ما فطر الله الخلائق عليه، وكما يذكر ابن عربي من أن الانسان طاهر الأصل لأنه مخلوق على الفطرة، وهي الإقرار بالعبودية للرب سبحانه وتعالى² وفي الحديث الشريف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((كُلُّ مَوْلُودٍ يُؤْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجْسِنَانِهِ، كَمَثَلِ الْبَيْهَمَةِ تُنْتَجِ الْبَيْهَمَةُ هَل تَرَى فِيهَا جَدْعَاء))³.

و يُبين العلاوي أن حقيقة معرفة الله تعالى لا تقتصر على الإقرار بوجوده فحسب، بل لابد من استشعار هذا الوجود واستحضاره، ويبين كيفية استحضر وجوده تعالى فيقول: >>كينونة الحق الآن، وبعد الآن، وقبل الآن، أي هو مستمر الوجود أولا بلا ابتداء، وهو المعبر عنه بالقدم، ومستمر الوجود آخرا بلا انتهاء، وهو المعبر عنه بالبقاء <<⁴.

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، دمشق: دار الفكر، ط8، 1402، ص77.

² - سعاد الحكيم، معجم المصطلحات الصوفية، بيروت: داندرة، ط1، 1381م، ص883.

³ - رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة في كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم 1383، وباب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام، حديث رقم 1358 و 1359 و 1385 و 4775 و 6599، بيروت: دار صادر، ط1، ج1، ص238، ورواه مسلم في كتاب القدر، باب -معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين تحت رقم 6926 و 6927 و 6928 و 6930 و 6931 و 6932، م4، ج4، ص991، واللفظ المذكور للبخاري .

⁴ - العلاوي، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، المكتبة الدينية للمطبعة العلاوية، ط3، دت، ص10.

والمصوفية لا يهدف حديثهم عن الله تعالى إلى إثبات وجوده، لأن وجوده ثابت بالفطرة، ولا يحتاج إلى أدلة تثبته، وإنما حديثهم عن الله هو سعي إلى جعل هذا الإيمان نورا يستضيء به القلب، وهو المقصود بقول ابن عربي: «فلا حاجة لنا إلى إثبات الوجود، فإنه ثابت عند الذي نازعنا في توحيده»¹.

ويريد ابن عربي بذلك ألا يتجاوز العقل طوره، وألا يُغلى في استعماله، ولذلك كان يرى أن في قوله تعالى: ﴿وَوُوُّوٓ وِوٓ وِوٓ وِوٓ وِوٓ وِوٓ﴾ سورة الأنبياء، آية 22، ما يُغني عن كل دليل، وكل زيادة على ما ورد في النص القرآني إنما هي من قبيل المفتریات التي لا طائل من ورائها، وهي من عوارض الجهل وسوء الأدب مع الله، وممكن الجهل فيها إنما هو في الجهل بموضع الدلالة القرآنية، وأما ممكن سوء الأدب فإن المتكلمين جعلوا نظرهم في التوحيد أكمل في الدلالة على مادل به الحق على نفسه.

وابن عربي يستدل بدليل الأعراض، وبدليل الوجود الممكن والواجب، ويختلف مع المتكلمين في طبيعة الأعراض والجواهر، ولذلك فهو يتفق مع أدلة المتكلمين المتقدمين من أمثال أبي الحسن الأشعري (ت224هـ)، والإسفرائيني (ت406هـ)، والجويني (ت478هـ)، والغزالي (ت505هـ) وغيرهم، وإن كانت تغلب عليه النزعة الصوفية التي تجعله يقدم العرفان على العقل، ويظهر ذلك في قوله مثلاً: «الموحد بنور الإيمان الزائد على نور العقل هو الذي يعطي السعادة، وهو نور لا يحصل عن دليل أصلاً وإنما يكون عن عناية إلهية»²، فالعقل عند المتصوفة لا يمثل الدليل الوحيد الذي يُتوصل به إلى معرفة الله، ومع ذلك فهم لا يستهينون به، بدلالة أن النص القرآني المذكور سلفاً فيه توجيه للعقل للتدبر في فهم وحدانية الله، إذ التعدد مما يبطئه العقل بالبداهة.

ويدرك الصوفية أيضاً أن معرفة الله هي فطرة تناشدها العقول، ويظهر ذلك جلياً في قول الشعرايي: «فإن قيل فما الدليل على كون معرفة الحق تعالى واجبة، فالجواب أن دليل ذلك كون المعرفة في الأمور التي تصل إليها العقول، فإن الإنسان إذا دامه أمر وضاق به المسالك، فلا بد أن يستند إلى إله يتأله إليه، ويتضرع نحوه، ويلجأ إليه في كشف بلواه، ويسمو قلبه صعوداً إلى السماء، ويُشخص ناظره من حيث كونها قبلة دعاء الخلائق أجمعين، فيستغيث بخالقه وبارئه طبعاً أو جبلة لا تكلفاً وحيلة»³.

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص289.

² - المرجع نفسه، ج2، ص289.

³ - عبد الوهاب الشعرايي، البواقيت والجواهر في عقائد الأكابر، (دون معلومات)، ج1، ص80.

وينتهي الصوفية إلى أن العلم بوجود الله تعالى ليس علماً عقلياً فحسب، شأنه في ذلك شأن العلم بوجود الأشياء، بل لا بد أن يمتزج هذا العلم العقلي باستشعار القلب له، وحينها يتحقق مسمى الإيمان في النفس. وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك في قوله: <<ثم إن المعتبر في هذا التوحيد ليس مجرد التصديق العقلي الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه -أي الاتصاف بمسماه- تتكيف بها النفس، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات حصول ملكة الطاعة والانقياد، وتفريغ القلب من شواغل ما سوى المعبود، حتى ينقلب المرید سالكا ربانيا، والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف>>¹.

وهذا جلي في كتابات العلاوي، فقد كان يسعى إلى ربط الإيمان كتصديق بالقلب بالإيمان كسلوك في واقع الحياة ضمن نسق واحد متكامل لا يتجزأ، وهو ما أراده بقوله: <<إن الإيمان الذي عليه المعول هو تصديق يقع في القلب يمنع الفكر من أن يتصور ضده، وله استحكام في الفؤاد بقدر ما له من الصفاء، وله تسلط على الجوارح فيمنعها من الوقوع في المنهيات بتوفيق الله عز وجل>>²، ويقول في مقام آخر:

فكفانا الدلائل النقليّة لأنّها واضحة جليّة

كم عندنا في ضمنها من حجة قوية واضحة المحجة

إذ كل مولود يا صاح يولد في فطرة ثمّ التعليم يوجد³.

وربط الإيمان بالعمل هو ما دأب عليه كثير من أهل العلم عدا الإمام أبي حنيفة والماتوريديّة⁴، وذكر أبو نصر الماتوريدي ذلك وأثبت أن القول باللسان لا يتحقق به مسمى الإيمان ما لم يستقر القلب على ذلك، ليخلص في نهاية المطاف إلى أن الإيمان اسم للخاص من العبادات لا لجملتها، وهو إقرار جلي بعدم دخول العمل في مُسمّاه⁵.

¹ ابن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 2002م، ص442.

² العلاوي، القول المقبول، (مصدر سابق)، ص21.

³ العلاوي، الرسالة العلاوية في البعض من المسائل الشرعية، مستغاثم: المطبعة العلاوية، ط2، 1990م، ص10.

⁴ لتفصيل هذه المسألة والوقوف على أدلة كل طرف ينظر فوزية بنت عبد اللطيف بن كامل الكردي، تحقيق العبودية بالأسماء والصفات، السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، 1421، ص163 هامش.

⁵ أبو نصر الماتوريدي، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خلف، بيروت: دار المشرق، ط2، دت، 379.

وهذا القول على علو مكانة قائله يظل خفيفا في المنظومة الصوفية، لأن التعرف على الله تعالى لمن تقصّى كتبهم هو نسق شامل للقلب والعقل والجوارح، وكان الظاهرية هم الأقرب إلى المتصوفة في هذه المسألة، وقد تطرق ابن حزم (ت 456 هـ) إلى إبطال الانفصالية بين التصديق والعمل، وأدلته في ذلك هي ذاتها ما استقر عليه أعلام أهل السنة والجماعة وفي صدارتهم الأشاعرة: >>ومما يبطل قول من قال أن الإيمان هو الإقرار باللسان والمعرفة بالقلب دون الأعمال، وأن التصديق إذا سقط منه شيء سقط جميعه أن الله أخبر عن كفار قريش أنهم لو سألوا عن من خلقهم ليقولن الله، وكانوا عارفين بذلك بقلوبهم فلما سجدوا للأوثان وهم مع ذلك يعلمون أنها مخلوقة كانوا بذلك كفارا مشركين>>¹.

وهذا الذي يراه ابن حزم يفيد أن العمل من مقتضيات الإيمان كذلك، وأن النفس التي فُطرت على الإيمان فُطرت بالضرورة على الاستقامة، وهو شرط نجاتها في الدارين كما ذكر عبد الرحمن بن عبد الوهاب في كتابه فتح المجيد من أن >>حقيقة التوحيد انجذاب الروح إلى الله تعالى جملة، فمن شهد أن لا إله إلا الله خالصا من قلبه دخل الجنة، لأن الإخلاص هو انجذاب القلب إلى الله تعالى بأن يتوب من الذنوب توبة نصوحا>>².

كما أن المتأمل في كلام العلاوي يقف على أنه يُقَرُّ في صراحة متناهية أن الإيمان وحدة متكاملة تتضمن القلب واللسان والجوارح، وأن التعرف على الله تعالى مقاما لا يرتقي إليه إلا من حَقَّق الاستقامة بذلك كله، وفي ذلك يقول:

قواعده خمسة مذكورة
صيامنا صلاتنا المبرورة
ثم الحج وزكاتنا في الاموال
مع الشهادتين عقدا ومقال³.

وهو قول صريح في بيان ما ذكرناه، فقد ذكر الأركان الخمسة وهي جانب عملي من التشريع، ثم ذكر الشهادتين مذيلا العبارة بقوله: (عقدا ومقالا)، والعقد محله القلب، والمقال وسيلته اللسان.

¹ - ابن حزم الأندلسي، الأصول والفروع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 2005، ص 12.

² - عبد الرحمن بن عبد الوهاب، فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد، تحقيق الدكتور الوليد بن عبد الرحمن، بيروت: دار الصميعي، ط 2، (1997م / 1417هـ) المجلد 2، ص 137.

³ - العلاوي، الرسالة العلاوية، (مصدر سابق)، ص 13.

و في هذا دلالة واضحة على أن التصوف لا يستثني الظاهر أو الجوارح كما هو شائع، وأن العلاوي لم يشغله اهتمامه بالقلوب عن أعمال الجوارح، وأن التصوف الحقيقي مقيد بالوحي، ونابع من الشريعة، و قد أفصح عن ذلك الكثير من أربابه وفي مقدمتهم سيد الطائفة الإمام الجنيد، وذكر الإمام الشعراي في الطبقات أن التصوف طريق: <<مبنية على سلوك أخلاق الأنبياء والأصفياء، ولا تكون مذمومة إلا إن خالفت صريح القرآن أو السنة أو صريح الإجماع>>¹.

ومن المعلوم أن الصوفي لا يكون صوفيا حقا ما لم يكن فقيها حصيئا، وما لم يكن ملتزما بأحكام الظاهر ورسوماته، وكثيرة هي مصنفات المتصوفة في هذا الصدد، فلا يكاد يخلو فصل من فصولها من طرح قضايا الفقه ومناقشتها والاستدلال عليها، والتنبيه على ضرورة الالتزام بها، وقد ذكر ابن عربي ذلك في الفتوحات، وذكره الشعراي في كشف الغمّة، وهو ما اعتمده العلاوي في المنهاج المفيد، وغيرهم.

يقول الشعراي: <<وقد أجمع القوم على أنه لا يصلح للتصدر في طريق الله عز وجل إلا من تبحر في علوم الشريعة، وعلم منطوقها، ومفهومها، وخاصها، وعامها، وناسخها ومنسوخها، وتبحر في لغة العرب حتى عرف مجازاتها، واستعاراتها، فكل صوفي فقيه لا العكس>>².

ونقل في موضع آخر عن أبي الحسن الشاذلي أنه كان يقول: <<من دعا إلى الله تعالى بغير ما دعا به رسول الله ﷺ فهو بدعي>>³.

وربط العلاوي بين الفطرة على الإيمان وفطرة تلقي النص، أي إن النفس التي جُبلت على معرفة الله جُبلت كذلك على تلقي النص وقبوله، من غير حاجة إلى دليل خارجي يثبت لها ذلك، وهذا الكلام يكون صحيحا إذا فهمناه في سياقه.

فأما عن طلب الوصول إلى الله بالدليل فنقول: إن ما ينبغي فهمه أن العصر الأول للرسالة أو عصر السلف - كما يقولون - لم يكن أصحابه في حاجة إلى أدلة، لأن الأصل في الدليل أن يُقدمه صاحبه لدرء الشكوك التي تحوم حول الذهن، وعصر السلف تميز بصفاء الفطرة النابعة من بساطة الحياة وخلوها من

¹ - عبد الوهاب الشعراي، الطبقات الكبرى، القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، دت، ج1، ص4.

² - المرجع نفسه، ج1، ص4.

³ - الشعراي، الطبقات، (مرجع سابق)، ج2، ص5.

مكدرات النفس، و هو أيضا عصر السليقة العربية التي يسهل فيها تلقي النص وفهمه دون عناء أو حاجة إلى قواعد يحتكم إليها في الفهم والتطبيق، فلما تطورت الحياة، وتدفقت الشبهات، جاءت الحاجة إلى الدليل، وقد أشار الإمام محمد حسن ترحيني - وهو من أبرز علماء الشيعة - إلى قريب من هذا المعنى في سياق ذكر الأدلة على وجود الله، مقسما إياها إلى قسمين، الدليل الفطري المركوز في النفوس، والدليل العقلي المركوز في العقول¹، وبهذا يتشكل اليقين ويتحقق الإيمان .

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام مداره على موقف العلاوي من أدلة العقل، إن كان من الرافضين لها بحكم كونه صوفيا لا يستقي إلا من يم العرفان؟ أم إن المعرفة الذوقية التي تتلقاها القلوب بعد طول تخلية واستدامة تحلية تتنافى مع ما يقدمه العقل من براهين للإثبات والترسيخ لما استقر في القلب من أنوار إلهية؟، وهو ما سنقف عليه في المقام اللاحق المتعلق بإثبات وجود الصفات.

-المطلب الثاني: وجود الله تعالى عند المتصوفة.

يمكننا القول بصورة عامة أن الحديث عن العقل هو من أهم المواضيع وأكثرها طرحا في تربة المعرفة عامة، والمعرفة الإسلامية خاصة، فهو مناط التكليف كما يُجمع على ذلك علماء أصول الفقه الإسلامي، وهو ملكة إلهية بها فُضِّل الإنسان ونال التكريم الإلهي، وبها حُلِّق فوق الدرك الحيواني، ومن هنا استمد العقل أهميته عند علماء المسلمين على تعدد مشاربهم.

وإذا عدنا إلى الوحي الكريم وقفنا على عدد غير قليل من آياته وهي تحث هذه الملكة الربانية على النمو والتطور من خلال ممارسة النَّظر والتأمل، و من خلال قراءة آيات الله في كونه المنظور مع آياته في كونه المسطور، ذلك أن الوحي الذي يقول لنا: **چڈٹہ ہ** ۴ سورة الذاريات، آية 21، ويقول لنا: **چگگ گگگ** ۳ سورة الأعراف، آية 11، هو أيضا يوجه أولئك المعطلين لهذه الملكة الربانية إلى النظر في الوحي الكريم، مبينا أن كل تعطيل لهذه الملكة الربانية هو سبب في الغواية والضلال، وفي هذا يقول تعالى: **چچچ چچچچ چچچچچ** سورة النساء، آية 82.

¹ - محمد حسن ترحيني، الإحكام في علم الكلام، بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، ط1، 1993م، ص11.

وكثيرة هي الآيات التي تشترك في الدلالة على الحث على استعمال العقل، وإرساله في رحلة التأمل في أغوار الذات، وفضاءات الكون، ونصوص الوحي، باحثاً عن الحق، ساعياً إلى الوقوف عليه، هادفاً إلى الكشف عن مجاهيل هذا الوجود.

فلئن كان العقل في المنظومة الإسلامية على وجه الخصوص قد أعدت له هذه المكانة، وغداً يحظى بهذا المقام الشريف، فما حقيقة التشكيك فيه؟ ولم الحكم عليه بالقصور والنظر إليه على أنه لا يبلغ اليقين؟ وما الداعي إلى القول بأن كل محاولة في سبيل الارتقاء به إلى علياء اليقين إنما هي ضرب من ضروب العبث الذي لا طائل من ورائه.

قبل الحديث عن بيان الحقيقة المتعلقة بهذا الأمر نرى أنه من الضرورة بمكان أن نُنبِّه إلى التفريط والإفراط في الوقوف من العقل ولو على سبيل الإيجاز، وذلك لشدة الحاجة إلى بيان هذا الأمر.

لقد شهد تاريخنا الإسلامي الطويل اتجاهات ثلاث كانت لها مواقف متباينة من العقل نورد ذكرها فيما يلي:

- الموقف الإيجابي الذي يعتمد العقل كلية، ويضع أدلته في مقدمة الأدلة، ويمثل هذا الاتجاه المعتزلة على وجه الخصوص، وهو اتجاه معروف بمغالاته في اللجوء إلى العقل إلى حدّ تقديمه على النص، وتقبيح الأشياء وتحسينها وفقه دون سواه من المعايير.

-الموقف السلبي الذي يرفض العقل بصورة كلية، ويُعالي في قطع الصلة به إلى حد جعله في مقابلة النص، ويمثل هذا الاتجاه مدرسة أهل الحديث والحنابلة¹، وكذا بعض المتأخرين السائرين على منهجهم والذين يُعتون بالوهابية أو السلفية، وقريب من هذا الاتجاه مذهب بعض فلاسفة الغرب، وفي مقدمتهم باسكال² (ت 1662م)، والذي يحكم بالعجز الكلي للعقل أمام كبرى الأسئلة التي تخص الوجود الإنساني، وكذا

¹ - علي الرباني الكليايكاني، ما هو علم الكلام، إيران: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ط2، 1427م، ص33 هامش .

² - باسكال بليز فيلسوف فرنسي، فقد أمه سنة 1626م وربّاه والده آتئين باسكال رئيس محكمة المساعدات في كليرمون الفرنسية رفقة شقيقته، وقد عُرف بنبوغه منذ صباه وألّف رسالة في الأصوات وعمره 11 سنة، وتعلم الهندسة من غير معلم، ثم درس كتب إقليدس واختراع الآلة الحاسبة وهو ابن التسعة عشر سنة، وهو كذلك الدارس للأسس الأولى لعلم الاحتمالات، يُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطليعة، ط3، 2006م، ص178 وما بعدها.

عجزه عن فهم مسألة وجود الخالق من عدم وجوده، وعن وجود الروح في الجسد من عدم وجودها، وبالتالي فهو يرفض قدرة العقل على امتلاك الدليل على قضايا الإيمان، وبالمقابل يجعل القلب وحده هو الذي يصل إلى الإيمان، وهو الذي يمتلك الشعور بوجود الله¹.

والذي نراه في كلا الرأيين أنه جنوح عن الصواب، ذلك أن مطلق العدا للعقل وما يقتضيه من رفض له بالكلية هو ضرب من ضروب الوهم والمغالطة، وآية ذلك أنها لا تنم على أكثر من كونها مقالا يخالف عمليا واقع الحال، فلولا العقل لما تمكَّنوا من رفض العقل، وهو ما يوقعنا في إشكالية رفض العقل لذاته، ولولا العقل أيضا لما فهم النص الذي جعلوه في مقابلة هذا العقل، وهو بدوره ما يُسوغ لنا أن نقول بأن كل رفض للعقل يحتاج قبل كل شيء إلى عقل يُعتمد، وقد كفانا الغزالي مؤونة الرد على هؤلاء، وبَيَّن أن العقل هو نور البصيرة التي يُعرف بها الله، ومن ذا الذي يسعه ذمُّه وقد أثنى الله تعالى عليه في مواضع كثيرة من الوحي؟².

-الاتجاه الثالث وهو المسلك الوسط أو الاتجاه الموضوعي، ويمثله علماء أهل السنة والجماعة، وهم السواد الأعظم من المسلمين، وهم الذين على أيديهم تحددت مساحة العمل بالعقل من غير قطيعة معه ولا مبالغة في استعماله.

و لقد كان للصوفية المعتدلين الفضل في التمسك بالموضوعية التي تستدعي التوسط بين هذه وتلك، أي تحديد مساحة العمل به بين خطي الإسراف والتقتير.

ومما يؤيد ما ذكرناه من مكانة للعقل في المنظومة الإسلامية بصفة عامة، وعند الصوفية بصورة خاصة، ما نقله الغزالي عن كثير من أرباب القلوب، مما يثبت أنهم كانوا ينظرون إلى العقل نظرة تقدير واعتراف، ويعدونه ملكة ربانية ونعمة إلهية يجب توظيفها في ما دلت عليه نصوص الوحي مما ذكرنا ومما لم نذكر، والأصل أن الإمام الغزالي ما أَلَّف كتابه وأسماه (التفكر في خلق الله) إلا تحقيقا لهذا المقصد، ولنكتفي مما ورد فيه بما يلي:

¹ - يُنظر إلياس بلكا، الغيب والعقل، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2008م، ص92.

² - يمكن الرجوع إلى مؤلفات الغزالي للوقوف على تفصيل ذلك، وقد لخص إلياس بلكا ذلك في كتابه المذكور، يُنظر ص92 منه.

ذكر الغزالي أن وهب بن منبه قال: <<ما طالت فكرة امرئ قط إلا علم، وما علم امرؤ إلا عمل>>، وذكر أن عمر بن عبد العزيز قال: <<الفكرة في نعم الله عز وجل من أفضل العبادات>>، وأن عبد الله بن المبارك قال يوما لسهل بن علي وقد رآه ساكتا متفكرا: <<أين بلغت>>؟ فقال: <<الصراط>>، فقال له بشر: <<لو تفكر الناس في عظمة الله ما عصوا الله عز>>، و ذكر أيضا أن أبا سليمان قال: <<الفكر في الدنيا حجاب عن الآخرة، وعقوبة لأهل الولاية، والفكر يزيد الخوف>>¹.

وذكر أيضا أن الإمام الجنيد كان يقول: <<أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكرة في ميدان التوحيد، والتنسم بنسيم المعرفة، والشرب بكأس المحبة من بحر الوداد، والنظر بحسن الظن لله عز وجل>>، وأن الإمام الشافعي كان يقول: <<استعينوا على الكلام بالصمت، وعلى الاستنباط بالفكر>>²، وغيره كثير.

وهذه الأقوال إن دلت على شيء فإنما تدل على أن المتصوفة لم يُحرموا نعمة النظر في الأنفس والآفاق، وكان التأمل بالنسبة لهم موردا تغدق عليهم منه نسمات الإيمان، وتنبعث منه حياة الروح، فكانوا بذلك أقرب إلى التحقق بروح التصوف وإن لم يُصنّفوا في المتصوفة، ولم يذكرهم القشيري في رسالته، ولا الكلاباذي في التمهيد، ولا السلمي في الطبقات، ولا غيرهم.

ولئن كان التصوف لا يعدو العناية بالقلب، فإن أقرب الناس إليه هم أولئك الذين جعلوا لقلوبهم حظا وافرا من التطهر والتركية، وفي مقدمتهم الصحابة الكرام والتابعين ومن بعدهم من الأعلام والقمم، وكانت غايتهم من كل ذلك هي الدخول على الله ومعرفته، والوصول إليه حتى يغدو أقرب إليهم مما سواه، ثم يفنون فيه حتى لا يبقى معه شيء سواه.

والعلاوي يُقر الأدلة العقلية التي بناها العلماء إثباتا لوجود الله تعالى، وإقرارا بصفاته، وإن كان اعتماده لها جاء بعيدا عن الإطناب واللبس، مما يجعلنا نصف منهجه بالدقة والاختصار على قدر ما تستدعيه حاجة المريدين، وتلك إشارة منه إلى أن للعقل طورا لا يتعداه، فهو جزء في طريق المعرفة، لا كلية تستقل بالتأسيس لها.

¹ - الغزالي، التفكير في خلق الله، تحقيق ماهر المنجد، بيروت و دمشق: دار الفكر، ط1، 1416هـ، ص30.

² - المرجع نفسه، ص30 - 31

ونفهم أيضا أن العلاوي يريد بذلك أن يجعل العقل مرحلة أولى من مراحل سير المرید، وهو بذلك يتحد مع الغزالي الذي اتخذ المعرفة العقلية في أول طور من حياته، ثم ترك ذلك إلى مشاهدة القلب حينما تبين له أن ذلك هو اليقين وأن ما سواه لا يتحقق به المقصود.

ونفهم أيضا من خلال مؤلفات العلاوي أن اعتماده على العقل جاء في حدود طوره وقدرته، وهو بذلك يشير إلى أن التصوف الحقيقي يَبني أولا على علوم الظاهر، وأن علوم الشريعة أو الفقه هي من المعارف التي تنبني على العقل بالضرورة، وكان يشير أيضا إلى أنه لا تصوف إلا بالتمكن من الفقه، ومن ثمة لا وصول إلى الله إلا بالعلم بظاهر الشريعة والامتثال بأحكامها، وأن الفقه هو قوام التصوف.

ويمكننا أن نستنتج أيضا أن العلاوي كان يُمدُّنا بصورة واضحة عن العقل الصوفي، فهو يجمع العلوم، ومكانته فوق العقل العامي من حيث معرفة الله واليقين بوجوده، ذلك أن عقل العامة هو عقل بسيط مرتبط برسوم الظاهر، في حين أن عقل الخاصة فوق ذلك، ويظهر ذلك جليا في قوله <<يتوقف عقلهم على عادة ولا على رسوم، بل عقلهم جامع لسائر العلوم>>¹.

ومن خصائص هذا العقل أيضا أنه غير مقيد بقيود، وغير متوقف على عادة، سالم من الآفات، لا يعقل غير الله، والخلاصة أن الصوفية لا يقيمون وزنا لعقل يعقل السوى، وهو عندهم لا يُسمى عقلا أصلا².

ونقول: إن العقل بصورة عامة يعقل ويفكر، ويُبدع ويفقه، ويبحث ويكشف عن المجهول، ولكن تلك وظيفته عند العامة، حيث يتوقف العقل عند ما يتوصل إليه من نتائج ويجس ذاته فيها، وأما عقل العارف فإنه يعبر من ذلك إلى الله، وبتعبير آخر يمكن القول بأن العقل الصوفي غشيته الأنوار، وغدا يرى بنور الله، فهو يرى المبدع في الإبداع، و يرى الخالق في الخلق، ومن ثمة يتلاشى عنده السوى وتغيب الأشياء.

وهذا الذي ذكرناه هنا فيه شواهد كثيرة على أن المتصوفة استطاعوا تشكيل وصياغة العقل الصوفي، فهم أولا وضعوا له حدودا تحدد وظيفته، وثانيا أنهم لم يقفوا به عند حواجز الحس، وما الحس عندهم إلا ما رأى العقل فيه الله، وهو ما سنُبينه في ما يلي ذكره.

¹ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص 38.

² - المصدر نفسه، ص 38.

-المطلب الثالث: حدود استعمال العقل في المنظومة العرفانية.

مما سبق تتضح تلك الأهمية التي يكتسيها العقل في المنظومة المعرفية العقدية الإسلامية، غير أنه ومما هو جدير بالذكر والأهمية كذلك أن العقل وهو يشق طريقه نحو المعرفة والفهم، والكشف والاستنتاج، لا بد أن يكون مبنياً على البديهيات التي تعصمه من الزلل، كبديهية استحالة اجتماع الضدين، وعدم التناقض إلخ...، ذلك أن هذه البديهيات أو المسلّمات لا تمنحه مطلق السلطة في الحكم على الأشياء وفهمها، فثمة إطار معرفي لا صلة له بالعقل إلا من حيث التسليم، وهو الغيب بصفة عامة، فهو مجال تُمنح فيه السيادة إلى قوة النص باعتباره السبيل الوحيد في الدلالة عليها أو الإخبار عنها، وهو نفسه السيد أيضاً في بعض أمور الشريعة التي هي فوق طاقة الفهم.

أضف إلى ذلك أيضاً أن العقل لا يسلم من جملة الوسوس والأوهام التي تظل تلاحقه، والتي كلما استحضر البراهين لإبادتها وإزالتها إلا ووجد أنها تتوالد من بعضها، وأنها لا تفتأ أن تُكدر صفوه، وهو ما يستدعي التسليم والتوقف، بعيداً عن محاولات الخوض والفهم، وفي الحديث الشريف عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا، من خلق كذا، حتى يقول من خلق ربك، فإذا بلغه فليستعد بالله ولينته))¹.

وإذا كان الحديث يخاطب العقل في تلك الفترة التي تواترت الشواهد على أنها فترة صفائه، وأن الناس فيها هم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهم أقرب إلى سلامة الفطرة وإلى فهم الخطاب، إذا كان أمر الناس في تلك الفترة كذلك فإن الناس من بعدهم وإلى يومنا هذا يناون شراً فشيئاً عن ذلك الصفاء الروحي تحت تأثير جملة من العوامل والمغريات، والتي شكّلت إلى حد بعيد صورة العقل بحسب العصر الذي هو فيه، وما يطفو عليه من مغريات وعوائق ومنغصات.

¹ رواه البخاري، ح رقم 3276، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، م، ج 2، ص 581، ورواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، ح رقم 351، م 1، ج 1، ص 66، وبألفاظ متعددة، وزاد مسلم في روايته عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: ((فبينما أنا في المسجد، إذ جئني ناس من الأعراب، فقالوا يا أبا هريرة: هذا الله، فمن خلق الله، قال: فأخذ حصي بكفه فرماهم، ثم قال: قوموا، قوموا، صدق خليلي))، ح، رقم 366.

وكثيرة هي الأحاديث التي تشترك في الدلالة على أن هناك مجالات لا يجوز للعقل اقتحام غمارها، وتأمّل في قوله صلى الله عليه وسلم (فليستعذ)، فكأنها تغلق المجال أمام العقل، وتوقفه عن متابعة مالا طائل من ورائه، وما لا قدرة له عليه، وبالتالي فلا مفر له من التسليم حيالها، وهو ما يسميه العلاوي الإيمان الجمل، وفيه يقول: <>... ثم اعلم أن الوسوس إذا وقعت في العقائد، فلا يفيد فيها إلا الإيمان الجمل، كما قال تعالى: جتّ تّتّت تّ تّ تّ ف فوّفّف فوّقّ فوّقّ جّ جّ جّ جّ جّ جّ جّ جّ جّ سورة البقرة، آية 136، فإن انقطعت الوسوس المشار لها بقوله: جّ جّ تّ تّ تّ تّ تّ تّ تّ تّ سورة البقرة، آية 137، وإلا بأن أعرضوا عن ذلك، ولم تقم عندهم حجة بالإيمان الجمل، وتولوا، فلا ينفع فيهم استنتاج البراهين ولا ترتيب المقدمات، إنما هم في شقاق إلى الأبد، لأنهم مهما آتيتهم بحجة آتوك بحجج <>، ثم يقول: <> وإن قلت: كيف الخلاص؟ قال تعالى: جّكّكّكّ سورة البقرة، آية 137، وهي معرفته الخاصة التي تُصبغك بصبغته، وتطويك في وجوده، وتثبتك بصفته، فيكون هو سمعك، وبصرك، ويدك، ورجلك، وجميع قواك، فمن أين تصل إليك الوسوس؟ ومن أي ناحية تطرأ الهواجس، إذا كان الفؤاد خالصاً؟¹.

وهذا الكلام يعد شاهد قوي على أن العقل عُرضة للهواجس، تلك الهواجس التي لا يفلح في دحضها تقديم البراهين ولا سوق الحجج، وذلك لأن البراهين والحجج العقلية لا تصل بصاحبها إلى نتيجة حاسمة يتوقف عندها في الغالب، بل على العكس من ذلك تماماً، سيجد في نفسه سلسلة متلاحقة من الشبهات، يتوالد بعضها من بعض إلى غير نهاية، وهو ما دلّ عليه نص الحديث الذي سقناه سلفاً.

ومن الجلي أيضاً أن هذا الكلام لا يحمل في طياته جنابة على علم الكلام، ولا يزيل فضائله في خدمة العقيدة الإسلامية، والدود عن جماها ضد الشبهات التي تحوم حولها في كل عصر ومصر، وهو علم يتحدد في محتواه بتحدد لون الشبهات التي تأخذ هي الأخرى أشكالاً بحسب العصر الذي نَحيا فيه، فلن كان في القديم مداره على الحجج العقلية دون سواها، فإنه اليوم بات أشمل من ذلك، لأن التحديات المطروحة اليوم لا يكفي لمجابهتها الدليل المنطقي المبني على الأقيسة الخالصة، بل أصبح علماً يتكئ - إضافة إلى الحجج العقلية - على علوم العصر، كعلوم الطبيعة، والفيزياء والفلك وكل ما يتصل بالكون²...، ذلك أن ما

¹ - العلاوي، البحر المسجور، (مصدر سابق)، ج2، ص 53.

² - لمزيد من الوضوح يُنظر د. عبد الوهاب فرحات، علم العقيدة في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة، باتنة (الجزائر): مطبعة البعث، دط، ص 24 وما بعدها.

يطرحة الواقع من شبهات هو من هذا الجنس نفسه، وعليه فإن مقصد العلاوي بما سبق ذكره إنما هو بيان محدودية العقل لا إلغاء لدوره، فكما يمكن اعتماده كجزئية في سبيل بلوغ اليقين، وفي مرحلة ما، فإنه من المجزوم به أنه لن يبلغ أن يكون سبيلاً لليقين، وهو ما أشار إليه العلاوي في موضع آخر في سياق الحديث عن قصور الإدراك العقلي لمسألة الإلهيات، مبيناً أن ذلك هو مكن السر وراء عجز الفلاسفة عن الوصول لذلك، يقول: <>فأقول إن الملخص من جميع ما ذكرناه ينحصر في كون الفلاسفة عاجزين عن إدراك ما وراء المادة، والمعنى أنه لا يعول عليهم في الإلهيات كما قد يعول عليهم في الماديات، والسبب في ذلك استخدام العقل في ما وراء طوره، واسترساله في ما لا يدره بدون دليل يعتمد عليه ولا برهان يعتمد عليه، فحتمًا ينقلب خاسئاً وهو حسير، ولا غرابة إن رجع القهقري فيما فوق وسعه<>¹، ولذلك نجد أن الغزالي اعتمده في مرحلة من مراحل تحصيله، وأجاده حتى كان من أكبر المتكلمين العقليين، ثم ارتقى إلى طور آخر يعلو عليه، وهو طور العرفان وطريقه، والتي عدها أسلم الطرق إلى بلوغ الحقيقة، والوصول إلى الله²، ومن الخطأ أن نفهم من هذا أن الغزالي كان يُشكِّلُ قطيعة مع العقل أو يمثل الموقف الرفض له، وأكبر دليل على خطأ هذا التصور هو كُتبه في الفلسفة وعلم الكلام ونحو ذلك، والخاصة أن الغزالي بلغ طورا فوق العقل، وهو طور العرفان أو الشهود، والذي فيه تضحل موازين العقل، وتتأني الحقائق مجلوة منعكسة في القلب، چ □ □ □ □ □ □ □ سورة البقرة، آية 282، وهذا القول ينسحب على أهل الطريق قاطبة.

وإذا كان المقام يقتضي منا أن نقول شيئاً عن الغزالي من خلال ما كتبه وما كُتِبَ عنه فإننا نشير في صورة موجزة إلى أن الغزالي هو أحد كبار الأعمدة الذين أشادوا بالعقل، وأجادوا بشرفه، كما استطاع الغزالي في صورة رائعة أن يتمكن من إقناع الناس بضرورة الجمع بين العقل و الشرع حتى يغدو لا غنى لأحدهما عن الآخر، ومما لا يسع أحد الجهل به أن ترك العقل هو محض التقليد، وفي المقابل فإن التشبث به إلى الحد الذي تُلغى معه أنوار الوحي هو الغرور عينه، ولا يحصل النور على النور إلا بالجمع بينهما،

¹ - العلاوي، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، (مصدر سابق)، ص 21 .

² - ومما ينبغي فهمه مما يظهر من كلام الغزالي أنه لم يكن يعني رفضه للعقل ولا استغناؤه عنه، وإنما المراد بذلك انتقاله من طور العقل إلى طور الشهود، ويبقى للعقل مجال استعماله الذي لا يتجاوز، وإلا فما معنى التنويه بالعقل والتنبيه إلى ضرورة استعماله التي يؤكدُها الغزالي في كتابه (التفكر في خلق الله).

وهذا ما يمكن أن يُفهم من كتاباته عامة، وقد رأينا في ما سبق كيف أن العلاوي ينبذ الجمود والتقليد، وفي ذلك دلالة واضحة منه على استعمال العقل.

وقد ذكر الباحث إلياس بلكا تقسيم الغزالي للأشياء بين ما يُعلم منها بمحض الدلائل العقلية وبين ما يُفهم منها بالدلائل الشرعية، وبين ما لا يُفهم إلا بالجمع بينهما، وهو من أقوى الشواهد عند الغزالي على محدودية العقل¹.

والذي نراه أن موقف الغزالي هو الصواب من القول، وهو أيضا من أقوى الشواهد على رجاحة العقل عنده.

وما جعلنا نقول برجاحة العقل عند الغزالي ما أورده العلاوي وكان يهدف من خلاله إلى ما ذكرنا، ومن ذلك أنه سُئِلَ أين كان ربنا في الأزل؟ فقال: <<كان فيما هو فيه الآن ولم يزل>>²، وهي إجابة تتضمن دلالة واضحة على أن العقل البشري له حدود لا يخرج عنها، ومن العبث الذي لا طائل من وراءه إقحامه في ما ليس من شأنه.

إن كثيرا من المسائل التي تنزل إلى واقع الناس تجعل العقل يقف منها موقف الحيرة والاستغراب، مما يوجب عليه التسليم المطلق للنص، بل إن العقل فيها هو تحت رحمة النص، ومن قال بخلاف هذا فليخبرنا كيف يفهم العقل الذات الإلهية؟، وكيف يفهم أزليته؟، وكيف يفهم أبديته؟، وكيف يفهم أنه تعالى لا زمان له ولا مكان؟، والمؤمن يُصدق بذلك تصديقا جازما، ولكنه تصديق خارج عن التصور الذهني خروجا تاما.

ونحن إذ نقول بهذا فإننا نستشعر كيف أن الفلاسفة يخبطون خبط عشواء وهم يحاولون فهم أزلية الخالق، وكيف أن ذلك كان من مسوغات قولهم بقدم العالم - باستثناء أفلاطون³ -، وكيف أن جالينوس¹ قضى

¹ - إلياس بلكا، المرجع السابق، ص91 وما بعدها.

² - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص74.

³ - أفلاطون هو فيلسوف يوناني شهير، كان ميلاده نحو عام 427 ق م، وهو مؤسس المدرسة الأكاديمية بأثينا، وهي أول معهد للتعليم العالي، وهو تلميذ سقراط، وكان جامعا بين الشعر والفلسفة والفن، يُنظر جورج طرابيشي، المعجم، (مرجع سابق)، ص71، وللوقوف على فلسفته يُنظر د. حسينية مصطفى، الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، 2009م، ص76.

عمره متوقفاً في ذلك من غير أن يتمكن من إيجاد مخرج له، ومن أراد المزيد فليرجع إلى ما كتبه الغزالي في هذا الشأن.

ومن دلائل محدودية العقل أيضاً ما ذكره ابن خلدون في المقدمة من أقوال السلف، وبين في منتهى الصراحة أن للعقل حداً يقف عنده ولا يتجاوز طوره²، وهو ما نقف عليه أيضاً في كتابات ابن تيمية، وإن كان هذا الأخير له كلام طويل، فهو لا يقسم الأدلة إلى شرعية وعقلية، ويرفض هذا التقسيم المعتاد، ودليله في ذلك أن العقل ليس في مقابلة الشرع، وأن ما كان في مقابلة الشرع هو البدعة، وعليه فالشرع كما أنه بالسمع فهو بالعقل أيضاً، ثم حاول الجمع بينهما وسمى ذلك النوع من الدليل بالدليل الشرعي العقلي³.

وقول ابن تيمية هنا ومن حداً حذوه فيه قوة وفيه ضعف، وممكن قوته في أن ما صح في أحكام العقل من غير أن يتعارض مع النص، وظهر ارتباط مصلحة الناس به كان من الشرع لإقرار الشرع له، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.

وأما ممكن الضعف الذي نراه في قول ابن تيمية فهو أن علماء المسلمين تواترت أقوالهم على أن جعلوا الدليل الشرعي ما أثبتته النص بطريقة من طرائق الإثبات المعروفة في علم دلالة الألفاظ، ثم جعلوا أدلة العقل في ما توصل إليه في مجال المسكوت عنه، أو في ما أفرزه الواقع من قضايا لم ينفرد بها نص، وهنا فَعَلُوا العقل في إبراز المعاني واستنطاقها من النص، كما جعلوا العقل أيضاً وسيلة من وسائل المواجهة عند من لا يؤمن بالنص.

كما يتضح مما سبق أيضاً وفي سياق الحديث عن حدود العقل، أن قضايا وحقائق الشهود الصوفي لا يطالها العقل، وذلك لأن العقل يعتمد الدليل، ومسائل الشهود أبعد ما تكون عن العقل، لأن الله عند المتصوفة يستدلون به ولا يستدلون عليه، وهذا ما كشف عنه ابن عربي في معرض التصريح بأن الإيمان نور

¹ - جالينوس (199 أو 201 ق م)، هو طبيب ورياضي وفيلسوف يوناني، تميز بغزارة إنتاجه، مما أكسبه شهرة كبيرة في روما، ويُذكر أنه مزج بين الطب وأحكام الدين المسبقة والسحر واللاهوت، ومن أهم كتبه في الطب: منهج الطب، فن الطب، الشفاء إلخ... ومن أشهر كتبه في الفلسفة: التاريخ الفلسفي، يُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، (مرجع سابق)، ص 256.

² - يُنظر ابن خلدون، المقدمة، (مرجع سابق)، ص 442.

³ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، السعودية: جامعة محمد بن سعود، ط 1، 1919م، ص 198.

يقذفه الله في القلب، ولا يحتاج في الأصل إلى دليل، لأن الدليل يبقى عرضة للشبهات التي لا تفتأ تنسف به¹.

وحتى لا يُؤوّل كلام ابن عربي تأويلاً لا يليق بمقامه نرى أنه عنى بخطابه من انتهى من مرتبة التخليّة، وهو بالطبع من لم يُعدّ يعنيه الدليل في غمرة ما فتح الله به عليه من أنوار الشهود، فهو حينها انقلب إلى مرتبة من يستدل به متجاوزاً مرتبة من يستدل عليه، وشتان بين سابع في أنواره لا يرى غيره، و بين من لزال يقطع أشواط العقل متعتراً في البحث عن دليل وجوده.

وهذا الذي ذكرنا هو نفسه الذي بينه الشعراي في سياق الحديث عن قصور العقل عن إدراك الذات الإلهية المخالفة للحوادث، وهو لا يتنافى مع كونه درجة من درجات المعرفة، قال الشعراي: <<وإنما غاية علم العقل أن يعلم أنه تعالى موجود، وأن العالم كله مُفتقر إليه افتقاراً ذاتياً لا محيص له عنه البتة >>²، وما يؤكد أن المستغني كلياً عن العقل إنما هو من بلغ مبلغ الشهود، ما ذكره الشعراي في كتبه، ومنها قوله مثلاً في الطبقات أن مرتبة الإيمان والإيقان إنما هي مرتبة فوق العقل، ومن أوتيتها أدرك غناه عن العقل، ونقل عن أبي الحسن الشاذلي في ذلك قوله: <<إننا لننظر إلى الله تعالى ببصائر الإيمان والإيقان، فأغنانا عن الدليل والبرهان، وصرنا نستدل به تعالى عن الخلق >>³.

وبالعودة إلى مؤلفات العلاوي نقف على أنه لا يخرج عن ما ذكرنا، فهو يَحصر مجال استخدام العقل، وقد كان ذلك إما قولاً صريحاً للواقف على كتاباته أو استخلاصاً واستنتاجاً لمن أجاد النظر وأطال الطواف حولها، ومدار ما يجب على العقل أن يكتفي به هو الكونيات، أما الإلهيات فلا مطمع له فيها، ولا أمل له في سبر أغوارها.

ويستوي في هذا العجز الفلاسفة والمتكلمين، وهو ما يكشف اللثام عنه العلاوي إذ أبان أن السر الكامن وراء عجز الفلسفة وظلال سعيها في الإلهيات إنما هو في كونها اعتمدت العقل فيما وراء طوره، و

³ - ابن عربي ، الفتوحات المكية، مكتبة الثقافة الدينية، المجلد الأول، دط، دت، ج2، ص 259.

¹ - الشعراي، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، ج1، ص 91.

² - الشعراي، الطبقات الكبرى، (مرجع سابق)، ج2، ص8.

أكبر دليل على خطأ العقليين اختلافهم فيها¹، ويوضح لنا ذلك في صورة أكثر جلاء مبينا أن الحق تعالى جعل الحواس حاكمة على المحسوسات، فالشم حاكم على المشمومات، والسمع حاكم على المسموعات إلخ...، ولما كان الخطأ قد يطرق كل حاسة على حدّتها، جعل الله العقل حاكما عليها فيما حكمت هي عليه، وذلك حتى لا تعتد بالخطأ في محل الصواب، ومثال ذلك أن البصر يرى شواهد الجبال، و يرى أن البحار ملتصقة بالسما، والحقيقة خلاف ذلك طبعاً، وكذلك الشأن بالنسبة للمزاج المعكر الذي يتذوق العسل - على حلاوته - مُرّاً، وفي هذا من الدلالة ما يكفي على أن الحواس لا تسلم من الخطأ في الكثير من أحكامها، ولما كان العقل - كما سبق القول - هو الآخر حاكم على الحواس كما ذكرنا - لا يُعَدُّ من الخطأ، جعل الله تعالى الشرع هو الحاكم².

وفي سياق الربط بين العقل والفلسفة يبين العلاوي أن العقل عندما يُستخدم في المحسوسات فإنه لا بد له من آلة يعتمدها، تتمثل هذه الآلة في الحواس أساساً، وإنه لا يمكن أن يميز بين مختلف الأصوات التي من حوله مثلاً إلا بآلة السمع التي تنقل له هذه الأصوات، كما أنه لا يتمكن من معرفة لون الشيء إلا بحاسة النظر أو الرؤية التي تنقل له ذلك، وهكذا، ولما كان العقل لا بد له من آلة يتوصل بها إلى معرفة كُنه الشيء وتمييزه وإدراك حقيقته، فالسؤال الذي يطرح نفسه إنما هو عن الآلة التي يتمكن بها من معرفة ربه³.

و الذي يصبو إليه العلاوي من خلال ذلك كله هو الكشف عن حقيقة أن الإلهيات لا يطالها العقل ولا الحواس، وإنما مصدرها القلب، وتلك هي الحقيقة التي أفنى الغزالي عمره في الوصول إليها، والانتهاج عندها، وأكدها الصوفي الكبير أبو الحسن الشاذلي فيما نقل عنه الإمام الشعرائي قوله: <>إذا جاذبتك هواتف الحق، فإياك أن تستشهد بالمحسوسات على حقائق الغيبات، وتردها فتكون من الجاهلين، واحذر أن تدخل في شيء من ذلك بالعقل>>⁴، وهو نفسه ما يؤكد العلاوي في صورة أكثر وضوحاً في قوله:

³ - العلاوي، مظهر البيانات في التمهيد بالمقدمات، مستغاث: المطبعة العلاوية، ط2، 1986م، ص 54.

² - المصدر نفسه، ص 56.

² - المصدر نفسه، ص 58، ويُنظر الأبحاث العلاوية للمؤلف، ص 21.

³ - الشعرائي، الطبقات الكبرى، (مرجع سابق)، ج2، ص 4.

>>الفلسفة لا يعتمد عليها في الإلهيات، إلا إذا كانت بشاهد من الكتاب أو السنة، بخلافها فيما سوى ذلك>>¹.

ولا نعد قد كررنا القول إن أكدنا ثانية أن العلاوي لا يعادي الفلسفة ولا العقل، وإنما يجعل لكل منهما طوره الذي لا يتجاوز، وحده الذي يتعداه، وهو ما كان صريحاً في التعبير عنه في أزيد من موضع، ومنها قوله: >>وإني لا أنسى عشرات العقل في هذه النازلة، كما أني لا أنكر مزاياه في أغلب النوازل>>².

كما أنه مما يستوجب كشف اللثام عنه - في سياق التعامل العرفاني مع العقل - أن الصوفية فرّقوا بين اطمئنان العقل واهتدائه إلى التوحيد والوجود، وبين وصول العقل إلى إدراك كنه الذات الإلهية، فالأولى لا غبار عليها، بينما الثانية هراء لا أصل له في تربة العرفان، فالإنسان مخلوق عاجز عن إدراك كنه نفسه، ومن باب أولى أن يكون أعجز عن إدراك كنه الذات الإلهية، وهذا من الأدلة التي استطاع العلاوي أن يبني عليها عجز العقل والفلسفة عن إدراك النفس المحتواة في هذا البدن، فضلاً عن فهم الذات الخالقة لهذه الروح وذاك البدن، وفي هذا يقول: >>إذا ثبت عجز الإنسان عن إدراك ماهية نفسه، فلا يستغرب في عدم إدراك الألوهية، لأنها تجل عن أن تشبه النفس، إلا من جهة تعذر الإدراك في كل منهما، فالواجب على من استعمل العقل في المعقولات ألا يستعمله في كنه ذات الباري، لأن معرفته جاءت من وراء العقول، وليس عليه إلا أن يؤمن بوجود المدير لهذا العالم، كما يؤمن بوجود نفسه مع عدم إدراكه لماهيتها.... فالحق أعز من أن تتوصل إليه الحواس>>³.

وموقف العلاوي من العقل هو ذاته الموقف المتأصل عند أهل الذوق والعرفان، وفي مقدمتهم الغزالي وابن عربي وغيرهم.

ذلك أن ما استقر عليه العلاوي هو نفسه ما نقف عليه في نفائس ابن عربي، ولعل ذلك يظهر في تقسيمه للعلوم إلى مراتب ثلاثي بداية كتابه الفتوحات، وهي علم العقل، وعلم الأحوال، وعلم الأسرار،

¹ - العلاوي، الأبحاث العلاوية، (مصدر سابق)، ص22

⁵ - العلاوي، مظهر البيانات، (مصدر سابق)، ص58.

¹ - العلاوي، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، مستغاث: المطبعة العلاوية، ط3، 1994م، ص135.

لينتهي إلى التصريح بأنه قد يحصل لصاحب الهمة في الخلوة ما لا يحصل لصاحب الدليل والبرهان¹ ، ويقول في صراحة واضحة تُنوّه بشأن العقل والحواس، وتُجسّد معاني الاعتراف بفضلهما:

للعقل نور و للإيمان أنوار إن البصائر للأبصار أبصار

العين والسمع والإحساس أجمعه للعقل في الكسب أعوان وأنصار²

وغاية ما يمكن أن نخلص إليه أن المتتبع لمؤلفات العلاوي يقف على مقابله بين العقل والعرفان، وذلك في أغلب ما تطرق إليه من المسائل العقديّة، فهو تارة يخاطبنا بلسان العقل حتى يجعلنا على وشك أن نجزم بأنه أبعد ما يكون عن رمزية التصوف وخصائص الكتابة فيه، فيأتي تبعا لذلك سهل الأسلوب، واضح الفكرة، وتارة أخرى تراه يهيم في أودية العرفان، وأسرار الأذواق، فيكون تبعا لذلك غامض الفكرة، معقد الأسلوب، وقد تحدثنا عن ذلك في خصائص مؤلفاته ولا حاجة بنا إلى المزيد.

إن مرد هذا التنوع في أسلوبه إنما هو في قدرته على الجمع بين عقيدة العامة وعقيدة الخاصة، وعقيدة العامة هي ما يؤمن به سائر الناس وعمومهم من قضايا الغيب، وأما عقيدة الخاصة أو الصوفية فهي ما لا يسع العامة من الناس فهمه، ومن ذلك وحدة الشهود، وحدة الوجود، وغيرها كالأحوال والمقامات، إلخ...، والمتتبع لمؤلفاته كثيرا ما يخال نفسه أمام عالمين مختلفين، ولا يزول خياله عنه إلا بإدمان القراءة ودقة التأمل، وسنوضح هذا بصورة أكثر في حديثنا عن الصفات الإلهية.

-المبحث الثاني: الصفات الإلهية عند العلاوي.

تناول العلاوي قضية صفات الله تعالى وفق النسق الأشعري، وكان في ذلك غاية في البساطة والوضوح، وإلى حد جعله لا يكاد يضيف جديدا، وهذا إذا ما استثنينا منهجه في الاستدلال، وهو منهج قائم على توليد الأدلة من بعضها البعض، ومن الموضوعية أن نقول إنه منهج جميل، يُغري القارئ بالمتابعة، ويكسبه فهم المسائل وسبر أغوارها.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، 31.¹

3- المرجع نفسه، ج3، ص78.²

-المطلب الأول: الأدلة العقلية على وجود الصفات.

ومن وجوه الجمال في منهج العلاوي في ذكره للصفات واستدلاله عليها هو ذكره لكل صفة واستقاء الدليل على ثبوتها لله تعالى بصفة أخرى، وعلى نحو يمتاز بالدقة والإيجاز، وسنعمدُ هنا إلى شرح كل صفة على حدا حتى تكون الصورة أقرب إلى الوضوح، كما سنعمد أيضا في ثنايا ذلك إلى بيان مدى اعتماده على العقل في ذلك، مع الإشارة إلى مواطن القوة ومواطن الضعف في أدلته.

واعتماد العلاوي على العقل لإثبات صفات الخالق هو عمل مستساغ في الأصل، وآية ذلك تعدد آيات الوحي وهي توظف العقل للنظر والتدبر في آيات الحق الدالة عليه وعلى كماله وتما صفااته التي أشرفت بها صفحات هذا الكون الفسيح، على نحو ما يقول ابن تيمية: <<بل السمع فيه بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع، ودلائل ربوبيته وقدرته>>¹.

-أ- الوجود.

وهي الصفة التي يسميها الأشاعرة الصفة النفسية في تقسيمهم للصفات، وهو تقسيم علمي منهجي لا يراد به أزيد من إيضاح الصورة.

والمراد بصفة الوجود كما يبين العلاوي: <<هي استحقاق الوجود لذات الباري، بمعنى أنه غير معدوم، وسميت بالنفسية لأنها نفس الموجود>>²، ومعنى كونها نفس الموجود أنها ليست شيئا غير ذاته المقدسة سبحانه³.

وأما دليله في إثبات هذه الصفة لله تعالى فهو كسائر أدلته على إثبات بقية الصفات، فهو ينطلق من المخلوق ليثبت الخالق، أو كما يسميها هو بالصنعة والصانع، ويرى أن هذا الدليل فيه ما يُغني العقل عن طلب المزيد، وفيه يقول: <<وللعاقل أن يستدل على كل صفة وجبت نسبتها لذات الباري جل شأنه، بقدر وسعه في المعارف، وبالخصوص دليل وجوده تعالى فإنه لا يخفى على كل من له أدنى شعور، لأن

¹ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ت محمد رشاد، السعودية: جامعة محمد بن سعود، ط1، 1919م، ص93.

² - العلاوي، المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، مستغاث: المطبعة العلاوية، ط1، 1987م، ص15.

³ - البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، (مرجع سابق)، ص108.

وجود الصنعة يستلزم وجود الصانع لها، وهذا دليل كاف لمن اقتصر عليه لأنه يتضمن بقية الدلائل، كما أن مدلوله الذي هو وجود الحق عز شأنه يتضمن سائر الصفات»¹.

ويتضح من هذه المقولة أن وجود المخلوق يتضمن الدلالة الكافية على وجود الخالق، ووجود الخالق يحمل الدلالة الكافية على اتصافه بسائر صفات الكمال.

ولا حاجة بنا إلى بيان ما اعتمده الفلاسفة والمتكلمون من أدلة، فتلك بحوث غدت مهضومة من قبل الباحثين، وإنما الذي لا يزال الباحثون في تعطش إلى المزيد منه إنما هو كلام الصوفية.

ومن الجلي أيضا أن العلاوي يتكلم هنا بلسان العامة، ويخاطب العقول بالظاهر، وهو أيضا بعيد عن الأودية التي سلكها المتصوفة في هذا الصدد، نقول هذا ونحن على يقين أن الصوفية في عمومهم لا يبحثون عن أدلة يثبتون بها وجود الله تعالى، لأنه ثابت من غير مثبت، وهو تعالى يُستدل به لا عليه، وهذه حقيقة واضحة كما في تصريحات ابن عربي السالفة، لأن وجود الله تعالى ثابت حتى عند المنازع في توحيده، ومن ثمَّ وجب صرف النظر إلى البحث في إثباتات التوحيد لا في أدلة الوجود².

والواحد عند الصوفية لا يحتاج إلى من يوحد، فهو تعالى في أصله واحد قبل وجود من يوحد، فإذا جاء من يوحد كان توحيده شيئا ثانيا مضافا إلى وحدته تعالى في أصله، وهذا ما نحسبه من مغاليق ابن عربي³، ولكن بشيء من التأمل في كلام الشعراي يتضح الأمر، يقول: <<اعلم رحمك الله أن علماء الإسلام ما صنّفوا كتب العقائد ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله تعالى، وإنما وضعوا ذلك للخصوم الذين جحدوا الإله، أو الصفات، أو رسالة محمد صلى الله عليه وسلم بالخصوص، أو بإعادة الأجسام بعد الموت... فطلب علماء الإسلام إقامة الأدلة على هؤلاء ليرجعوا إلى اعتقاد وجوب الإيمان بذلك لا غير، وإن لم يُبادروا إلى قتلهم بالسيف رحمة بهم، ورجاء رجوعهم إلى طريق الحق، فكان البرهان عندهم كالمعجزة

¹ - العلاوي، القول المقبول، (مصدر سابق)، ص 13.

¹ - ابن عربي، الفتوحات، (مرجع سابق)، ج 2، ص 285.

² - المرجع نفسه، ج 2، ص 290.

التي ينساقون بها إلى دين الإسلام، ومعلوم أن الراجع بالبرهان أصح إيماناً من الراجع بالسيف، إذ الخوف قد يحمل صاحبه على النفاق، وصاحب البرهان ليس كذلك >>¹.

والخلاصة أن كلام المتصوفة حول نفي الحاجة إلى إثبات الله بالدليل هو كلام عرفاني بحت، والمعنيون به هم أولئك الذين بلغوا مبلغ اليقين والشهود، وأما من دونهم من هم في بدايات السير، أو من لا تزال الشكوك تحوم حول عقولهم فإن الاجتهاد في صياغة الشواهد على وجود الحق في حقهم واجب.

وقول العلاوي بأن الخلائق دليل الخالق محصور في من كان في قلبه شيء من الاستعداد والقبول، وفي عقله نور من القابلية للهداية والاستقامة، أما معطل العقل بالشبهات، ومريض القلب بالشهوات فلا ينفع في شأنهم هذا الدليل، وإلا لما بقي تحت أديم السماء كافر ولا معاند.

ب- القِدم.

نجد أن العلاوي يقرن بين صفة القدم وصفة البقاء، وذلك باعتبار تكاملهما في المعنى، فالقدم بمعنى أنه لم يسبق وجوده تعالى وجود، والبقاء معناه أنه تعالى هو الآخر الذي ليس بعده أحد، وفي هذا يقول: >>معناها أن وجوده تعالى مستمر أزلاً وأبداً غير متناه ولا مفتتح، بمعنى كان مسبقاً بعدم ثم وجد<<²، وهو نفسه ما نقف عليه في كتابات الشعرايين، ومنها قوله مثلاً: >>وهو تعالى موجود بنفسه لا افتتاح لوجوده، ولا نهاية لبقائه<<³، وقال نقلاً عن ابن عربي في بيان مدلول لفظة الأزل: >>اعلم أن مدلول لفظة الأزل عبارة عن نفي الأولية لله تعالى، أي لا أول لوجوده، بل هو سبحانه عين الأول، لا بأولية تحكم عليه فيكون تحت حيطتها، ومعلولا عنها كالأوليات المخلوقة<<⁴

ولو أن المرء حاول مقحماً عقله في فهم صفة أزلية الله تعالى لما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لأن العقل أعجز من أن يتصور شيئاً لا شيء قبله، والسّر في ذلك أن العقل يربط هذا التصور بالزمن، ولا يمكنه أن

³ - الشعرايين، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، 47/1.

² - العلاوي، المنهاج المفيد، (مصدر سابق)، ص 16.

³ - الشعرايين، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، 18/1.

⁴ - المرجع نفسه، 75/1.

بوجود غيره لانتفاء حاجته إلى الغير¹، وهذا الذي بيَّنه الإمام الجويني هو نفسه ما ذكره عبد الرحمان بدوي².

-ج- قيامه تعالى بنفسه.

ومن الواضح بمكان أن الذي وصف نفسه بأنه الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء، غني عن العالمين، لأنه سابق في وجوده عن العالمين، فهو لا يفتقر إلى أحد من خلقه، وهو تعالى كان ولم يكن معه من خلقه شيئاً، مما يدل على انتفاء الحاجة إليهم جميعاً، وهو المراد بقيامه تعالى بنفسه، ويبين العلاوي أن المؤثر بذاته في الأشياء غير مفتقر للأسباب والوسائط كالنار في الإحراق، وعزرائيل في قبض الأرواح مثلاً³.

ونلمس في كتابات العلاوي أيضاً أنه يسوق إثبات هذه الصفات سوقاً متتالياً، إذ يجعل من كل صفة دليلاً على وجود الصفة التي تليها، أو يبني على ثبوت الصفة صفة أخرى تحمل دلالة عليها، وهو منهج قلنا عنه أنه غاية الدقة والجمال، وهو ما يفيدنا أن تعدد الصفات ليس أكثر من دلالة على وحدانية الموصوف، ومن الواضح أن تتناسق الصفات للدلالة على بعضها من جهة، وعلى وجود الموصوف من جهة أخرى، وهو ما نحسبه من اجتهادات العلاوي في هذا الشأن، وفي هذا يقول: <<وأما عدم افتقاره إلى شيء من الكائنات فنستفيده أيضاً من دليل الوحدانية، حيث ثبتت له قبل التجلي وبعده، لأن لازم الإحتياج يستلزم وجود المحتاج إليه، وعليه إن كان المحتاج إليه حادث الوجود فلا معنى حينئذ للاحتياج إليه، لأن محدثه أولاً قادر على أن يستبدله بما هو أشرف منه فضلاً عن أن يحتاج إليه>>⁴.

وبشيء من التأمل في استدلال العلاوي نقف على جمال المزج بين الحججة العقلية والنزعة العرفانية، ومدى تفاعله مع كل منهما، ثم جعل كل منهما في موضعه المناسب، فقله: <<قبل التجلي وبعده>> بقدر ما

¹ - أبو المعالي الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مصر: مكتبة الناجي، مطبعة السعادة، دط، (1369هـ / 1950م)، ج2، ص 32.

² - عبد الرحمن بدوي، مقالات الإسلاميين، بيروت: دار العلم، ط1، 1983م، ص 297.

³ - العلاوي، المنهاج المفيد، (مصدر سابق)، ص 17.

⁴ - العلاوي، المصدر نفسه، ص 14.

هو من جملة استدلالاته العقلية بقدر ما تضمن إشارة عرفانية، وهي عبارة متداولة عند الصوفية، ويقصدون بها تجلي الحق في الخلق.

و منه فإن صفة قيامه تعالى بنفسه وانتفاء حاجته إلى غيره - أي خلقه - ثابتة له قبل أن يتجلى بصفاته في خلقه وبعد تجليه فيها، وهو في كلتا الحالتين غني عن المحل، وهي لفظة صوفية في ثنايا الدليل العقلي، وإلى هذا ذهب الإمام الجويني مبينا أن قيامه تعالى بنفسه يعني استغنائه عن المحل، إذ لو كانت له حاجة إلى المحل للزم من ذلك قدم المحل أيضا، وللزم عن ذلك أن يكون المحل صفة له، وذلك من قبيل المحال في حكم العقل¹.

كما أن عبارة <<قبل التجلي وبعده>> الواردة في كلام العلاوي فيها أيضا دلالة صريحة على أزلية الصفات، وحقيقة ذلك أن المتكلمين عن الصفات في العرفان يفهمون أنها ثابتة في ما تجلت به في عالم الحس، وهم يرون أن صفة الرازية تتجلى فيما يأكلونه من طعام، ويرون أن صفة الرحمة تتجلى - مثلا - في الأم التي تحنو على صغيرها، وتقبل عليه بكل معاني الشفقة والحب، إلخ...، ويرون صفات العظمة والجبروت متجلية في آياته الكونية كالزلازل والبراكين، ويرون جماله تعالى في ما يُسفر عنه الوجود الذي من حولهم من مظاهر هذا الجمال، كالحدايق الغناء، والزهر الباسم، والبحر الهادئ، والقمر الساطع، وغيرها.

غير أن ذلك أيضا قاد أصحاب الأهواء والشكوك إلى طرح شبهة السؤال عن مكنن الصفات قبل تجليها في المخلوق إذا كان هذا المخلوق لم يوجد بعد، وبتعبير آخر نقول: كيف يسمى التقدير ولا مقدور عليه؟ وكيف يُسمى السميع ولم يوجد مسموع بعد؟ ويقاس على ذلك سائر الصفات، والجواب أن الصفات أزلية ثابتة قبل أن تتجلى في دنيا المحسوسات وبعدها، وهو تعالى الخالق قبل أن يخلق وبعدها خلق، وهو الرازق قبل وجود المرزوق وبعده إلخ...، وهو الصواب عينه، وهو القول الثابت عند الأشاعرة، قال الشعراني: <<وهو قول صائب، لأن القول بضده يترتب عنه أنه تعالى خالق صفاته، وأنها ليست لها صفة الأزلية، وأما ما دار بين المتكلمين من كلام حول هل الذات عين الصفات، فلا نرى شيئا منه يعيننا في هذا المقام>>².

¹ - الجويني، كتاب الإرشاد، (مرجع سابق)، ج 1، ص 34.

² - الشعراني، البواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، 137/1.

وعليه فإن العلاوي قَصَرَ إثبات التوحيد على النظر والتأمل في الآفاق، وهو منهج الوحي الكريم، والنص الذي ساقه العلاوي هنا للاستدلال على الوحدانية فيه دليل كاف على ذلك، وهو دليل موجه للعقل دون سواه، لأن هذا النظام الدقيق الذي يسير به الكون فيه الدلائل الوافية على أن الصانع واحد، وذلك لمن فَعَلَ عقله وأرسله في رحلة من التأمل في ما حوله.

وما يمكن فهمه كذلك من الفقرة التي نقلناها عن العلاوي أنه في الكثير من المواضع ينجح إلى العقل، ويجعل فيه الدليل على ما يريد إثباته، وأي عقل؟، إنه العقل الذي بلغ مبلغ القدرة على فهم النص، و على التدبر في الآفاق.

وفي ذلك أيضا ما يكشف لنا عن المواضع التي تُثبت خَوْض العلاوي في مسائل العقيدة، وعلى نحو دقيق وموجز، ينأى فيه عن المتصوفة، وفي مقدمتهم ابن عربي والذي أشرنا في أزيد من موضع إلى نقاط التلاقي بينه وبين العلاوي.

ولمن أراد السؤال عن شروحات ابن عربي حول حقيقة التوحيد ، نجيبه أننا أشرنا إلى بعض منها في سياقات متعددة اقتضاها المقام، والأهم من ذلك إنما هو إثباتنا للمفارقة بينه وبين العلاوي في هذه النقطة على وجه التحديد، ولا نرى بأسا من أن نُذَكِّر بأن ابن عربي في سياق حديثه عن التوحيد كان حديثه عن توحيد الذات لا عن توحيد الألوهية، وهو ما يسميه تنزيه التوحيد، وهو مشهور عند عامة المتصوفة، ومن أقوال ابن عربي في ذلك: <<قد يُنَزَّه بتنزيه التوحيد إياه لا بتنزيه من نزهه من المخلوقين بالتوحيد>>¹.

ومن وجوه الاتفاق بين العلاوي وابن عربي أيضا أن النص القرآني الذي سقناه يُغني العقل عن طلب المزيد، وكلاهما يبين أن لو كان غيره أدل منه لعدل عنه الحق إلى الذي هو أقوى منه في الدلالة²، و هو نفسه ما ذكره الشعراني في اليواقيت³.

¹ - ابن عربي، الفتوحات، (مرجع سابق)، 2/ 578.

² - ابن عربي، المرجع نفسه، ج 2، ص 286.

³ - الشعراني، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، 85/1.

ومن هفوات العلاوي تقصيره في إيضاح معنى التوحيد، وحصره في نفي التعدد، والصواب أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، وآية ذلك أن الكثير ممن يوحدون الله وينفون عنه الشريك هم دون الفهم التام لحقيقته، وحقيقته تقتضي نفي تصور الكمية عن ذاته تعالى، ونفي التركيب عنه.

وتصور التركيب والتجزأة في الله تعالى ناجم من الإفراط في استعمال العقل، وهو مما لا يجوز في حقه تعالى، لأنه من مقتضيات العجز، وهو محال في حقه تعالى¹.

والخلاصة أن العلاوي أضاف إلى مجهوده جهداً آخر في منهل العرفان ينمُّ في صورة واضحة عن دعوته إلى النهي عن إقحام العقل العام في مثل هذه المسائل الشائكة، إذ لا قدرة له على هضمها، ولا طاقة له على تحملها.

-ه- دليل مخالفته تعالى للحوادث.

وفي هذا المقام يسلمنا العلاوي إلى دليل العقل أيضاً، مُبيناً أن العقل يقضي بمخالفة الصانع للصنعة في المخلوق فضلاً عن الخالق، أي إن الإنسان إذا صنع شيئاً فإن هذا الشيء المصنوع يأتي مخالفاً بالضرورة للإنسان الذي هو الصنعة، فإذا كان الأمر كذلك فإنه من باب أولى أن يختلف المخلوق أو الحادث عن الخالق أو المحدث، وقد عبّر العلاوي عن ذلك بقوله: <<لا يخفى على العاقل أن كل صانع يباين صنعته في ذاته وصفاته من كل الوجوه، وليس في الصنعة إلا ما يدل على وجود الصانع، وتشبيه الصنعة بالصانع لا يُتصور في الحادث فضلاً عن أن يتصور في القديم >>².

وقد تطرق العلماء إلى بسط القول في هذه المسألة وأفاضوا حولها الشروحات الطوال³، وهي المسألة التي خالف فيها المعتزلة مثبتين لله تعالى الإرادة الحادثة المماثلة لإرادتنا، وللإمام الجويني ردود عليهم⁴، وهو أمر معروف، ولا نرى ضرورة استدعي بيانه.

¹ - البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، (مرجع سابق)، ص 112.

² - العلاوي، القول المقبول، (مصدر سابق)، ص 15.

³ - يُنظر الجويني، كتاب الإرشاد، (مرجع سابق)، ج 1، ص 34.

⁴ - المرجع نفسه، ص 94.

ومخالفة الصانع للصنعة ربما تسوق العقول إلى البحث عن تصور هذه الذات المخالفة لمن سواها، وهو من فضول العقل في غالب أحيانه، ولعل هذا ما جعل سراج الدين البلقيني يحكم بأنها من المسائل التي لا سبيل للعقل إلى علمها¹، لأنه لن يجن من محاولة غير الزيف والشبهات، ولذلك سلف وأن ذكرنا أن مجاله فيها التسليم تحت قوله تعالى: **جذت تَذْتُذُ تْ** سورة الشورى، آية 11.

ومن زيادة الإيضاح نقول إن المشترك بين صفات الله الأزلية وصفات العبد الحادثة هو الاسم، مع اختلاف المسمى بالضرورة، وهي أيضا بالنسبة للحق مطلقة وبالنسبة للعبد محدودة، فنقول في كلامنا أن الله قادر، عالم، قوي، إلخ... ونقول إن فلانا من الناس قادر على كذا، وفلان من الناس عالم، وغيره قادر، ومن البديهي أن القدرة والعلم والقوة بالنسبة للحق مطلقة وهي في غيره من خلقه محدودة.

و- دليل اتصافه تعالى بالقدرة.

يقول العلاوي في بيان هذه الصفة: **<<فهو ما نراه من عظيم المخلوقات وندرته ببصرنا ونعتبره بعقولنا، ونستدل على أن المخترع لها من حقه أن يتصف بكل قوة نتصورها في قلوبنا ولو لم يسمح لنا بها النطق فضلا عما سمح به، واختاره الحق لنفسه كالقدرة وغيرها من سائر الصفات الكاملة>>²، أي إن الدليل على ثبوت صفة القدرة لله تعالى يدركها العقل مما بثه الله تعالى من عظمة في مخلوقاته، وبتعبير آخر يمكن القول بتجلي صفة القدرة الإلهية في ما بثه الله تعالى في خلقه من قدرة وعظمة، وبتعبير أدق تجلي صفة القدرة في المقدور عليه، وقد كان ابن عربي يرمي إلى شيء من ذلك عندما قال بأن: **<<العالم مرآة الحق>>³.****

وهذا الذي يعمد إليه العلاوي - على بساطته - هو قول معروف عند الصوفية، وفي اعتقادنا أننا اليوم أشد حاجة إليه من الأمس، فنحن اليوم نعيش ما يُعرف بالثورة العلمية التي تتواصل رحلة الاكتشافات فيها يوما بعد يوم، وكلها آيات ناطقة بما يحمله الكون من أسرار وأسرار، والمتأمل فيها بعين البصيرة لا يفوته أنها دلالة كافية على قدرة القادر جل وعز.

¹ - الشعراي، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، 88/1.

² - العلاوي، القول المقبول، (مصدر سابق)، ص 15.

³ - ابن عربي، الفتوحات، (مرجع سابق)، 55/4.

كما أن المتأمل في هذا اللون من الاستدلال يقف على أنه جمع بين العقل والفترة والعرفان وفق نسق متحد ومتكامل، ويمتأى عن التفلسف الذي انساق وراءه الكثير ولم يجنوا منه غير تراكم الحُجُب، ولعل من وقف على أباطيل المعتزلة في هذا السياق لا يستغرب منا القول بذلك، نعم إن المعتزلة هم القائلون بحدوث القدرة لحاجتها إلى المقدور، وتأخر المقدور - أي كونه محدثاً - يقتضي بالضرورة تأخر القدرة، أي حدوثها¹، ولقد كفانا الإمام الجويني الرد عليهم، وله في ذلك تلك العبارة الشهيرة: <<الحادث في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة>>²،

وما يطرحه المتكلمون من قضايا تكشف لنا على أن الصوفية هم أبعد الناس عن الخوض في مثل هذه المسائل، وقد نقل أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ) من اختلاف الطوائف في مثل هذه القضايا الكثير، وذكر منها: هل يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده؟، وهل الله قادر على ما علم أنه لا يكون؟، وما الحكمة في تعلق إرادة الله بخلق الشر؟ وغيرها مما يطول ذكره³، كما كان للجويني من بعده صولة طويلة حول هذه المسائل، وكان عرّضه لها وفق منهج علمي ودقيق وشامل لما استقر في كتب الأشاعرة الكبار من أمثال الأشعري والباقلاني (ت 403هـ)، وأبي إسحاق الإسفراييني (ت 418هـ) وغيرهم، وإن كان عبد الرحمان بدوي وصفه بأنه مجرد نقل لم يأت فيه بمجديد⁴، وللشعراني كذلك كلام طويل في مثل هذه المسائل، ولا سيما ما تعلق منها بالحكمة من خلق الشر، والفرق بين العلم والإجبار في مسألة القضاء والقدر، ولا نرى ضرورة تقضي بسرد دقائقها لأنها تُفضي بنا إلى الخروج عن موضوعنا، وهو ما لا تسمح به شرائط البحث وضوابطه.

¹ - من المعروف عند المعتزلة قولهم بحدوث الصفات، فالحق - مثلاً - عندهم سميع بصير قدير إلخ... بذاته لا بصفات زائدة عن الذات، وقولهم هذا إنما قادم إليه الخوف المزعوم من تعدد الذوات بتعدد الصفات، وهذه من أبرز النقاط التي ذكرها عنهم العلوي، وله في ذلك ردود مفحمة عليهم، يقول: <<وعليه فلا شيء زائد عن الذات، وأهل السنة يقولون إن حقيقة الصفة غير حقيقة الذات ولا هي عينها، ولا تأثير لها مع الذات، ولكن القدرة مثلاً لها وجود في الخارج عن الذهن، يزيد عن وجود الذات، ولا نقول فيه وجود الذات ولا عين الذات>>، ينظر المنهاج المفيد، ص 20.

² - الجويني، كتاب الإرشاد، (مرجع سابق)، ج 1، ص 218.

³ - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بيروت: المكتبة العصرية، دط (1411هـ / 1990م)، ج 2، ص 227 وما بعدها، وينظر الشهرستاني، الملل والنحل، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، (1419هـ / 1992م)، ج 1، ص 589 وما بعدها.

⁴ - عبد الرحمن بدوي، مقالات الإسلاميين، (مرجع سابق)، ص 706.

تبقى ثمة مسألة نرى أنه من الضروري الإشارة إليها ولو على نحو موجز، وهي أن العلوي في جملة ما يطرحه من قضايا العقيدة العامة متشبه بالنسق الأشعري المألوف، والذي هو دأب السواد الأعظم من المسلمين، غير أنه مما يستوعر فهمه القول بأن الصفات لا هي عين الذات ولا هي غيرها، فماذا هي إذا؟.

فإذا علمنا أن صفات الحق أزلية أبدية قبل الخلق وأثناءه وبعده، كأزلية الذات وأبديتها، وهو مذهب أهل السنة والجماعة، فإن سألنا ما هو القديم؟، قلنا إن القديم هو المدلول لا الدال، فالألفاظ المعيرة حادثة، والمعبر عنه من الصفات أزلي، فإذا قلنا القدرة مثلا، فإن اللفظ الذي نطقنا به لم يكن موجودا قبل نطقنا به، غير أن كونه لم يكن موجودا لا ينفي وجود المنطوق به الذي هو القدرة، والقول بحاجة القدرة إلى مقدور تتجلى فيه إنما هو قياس عقلي خاطئ أساسا، لأن العقل هنا يبحث في مماثلة القدرة المطلقة للقدرة البشرية المخلوقة، وهنا ممكن الخلل، فالعقل وهو ينظر في قدرة الله لا بد أن يتحرر أولا من قياسها على قدرة البشر، فإذا تحرر من ذلك تمكّن من فهم حقيقة القدرة الإلهية، فهي وإن تجلّت في خلقه فذلك إنما هو بالنسبة لنا نحن لا بالنسبة للقادر تعالى، فهو قادر غني عن من تتجلى فيه قدرته، وغناه تعالى عن الخلائق يعني قدرته على الغنى عنهم، ومنه نفهم أن الصفات موجودة أزلا، وموجودة قبل الزمان وأثناءه وبعده، وما يقال عن القدرة هو ذاته ما يقال عن باقي الصفات، وعليه فإن الصفات متعددة في الدلالة على الذات الواحدة، ولا يصح قولنا إن الصفات هي الذات، لأن القول بذلك يجعل الصفات صفة واحدة، فتكون القدرة هي السمع، والعلم هو البصر، إلخ...، وإن عدّنا التعبير عنها، وهو عين المحال، وهذا يعني أيضا أن الصفات ليست هي عين الذات، وليست في الوقت ذاته غير الذات، لأن القول بكونها غير الذات يجعلها منفصلة عنه، وهو ما تتنافى مع الأحادية وما تقتضيه من نفي التركيب والتجزئة.

والحق أن كل محاولة عقلية لشرح ذلك إنما المقصد منها تقريب الصورة لا تخيلها، ومن ثمة فمن تمكّن من فهمها على ما ذكرنا فله ذلك، ويبقى التسليم وكفّ العقل عن الاسترسال وراء هذه التفصيلات هو الأسلم للعقيدة.

-ز- الإرادة.

يُبينُ العلاوي أنه ليس أدل على وجود إرادة الله تعالى من إحسانه الشامل لكافة خلقه الطائعين والعصاة على حد سواء، وفي هذا يقول: <<وأما الدليل على اتصافه تعالى بالإرادة، وأن كل ما ظهر في الوجود عن قصده واختياره فهو ما نراه من وجود إحسانه، ودوام إمداده الواصل للمخلوقات على اختلافهم واختلاف ما هم عليه من طاعة وعصيان، إذ لو كان شيء من ذلك صادرا من غير إرادته للزمه تعالى أن يقطع عنه وجود المدد الواصل إليه من عين الجود، والحالة أن الكل متنعم في وجود إحسانه، ولو أن شيئا ظهر بغير قصد منه لزم أيضا أن يكون ذلك الشيء كالمنازع له في سلطانه، وليس في الوجود منازع لما تقدم من دليل الوجدانية في الذات والصفات والأفعال>>¹.

ويتلخص دليل العلاوي على صفة الإرادة في إحسانه تعالى إلى مخلوقاته، وهذا الإحسان متواصل غير منقطع، وفي ذلك دلالة على انفراده تعالى بهذه الصفة، إذ لو كان معه غيره لنازعهُ فيها ولاقتضت إرادته شيئا غير ما اقتضته إرادته هو تعالى، ونرى أن هذا استدلال قوي ربط فيه العلاوي بين الإرادة والوجدانية، وفيه كذلك دلالة صريحة على ترابط الصفات ودلالاتها على وحدة الموصوف.

ومن جهة أخرى ونحن نتأمل الآيات الكونية، ونصرف عقولنا نحو عالم الآفاق نقف على قدرته تعالى على خلق هذا النظام الدقيق البديع الذي يسير به هذا العالم، والذي يَنبُئُ على أنه تعالى مرید، وأن إرادته لا ينازعه فيها أحد، وأنها لا ترتبط بأي من المؤثرات الخارجية.

-ح- دليل اتصافه بالعلم.

وفي السياق ذاته يواصل العلاوي سرد صفات الباري جل ثناؤه، مستدلا تارة على كل صفة بغيرها من الصفات، باعتبارها وحدةً مشتركة في الدلالة على الذات الواحدة كما سبق القول، وتارة بما رزق به تعالى خلقه من صفات للدلالة على صفات الخالق ذاته، وهو منهج استدلالِي - كما سبق قوله - صائب ودقيق.

وأما عن الاستدلال على صفة العلم فيقول العلاوي: <<فهو ما يشعر به كل من له أدنى اطلاع على اتقان هذا الوجود، وما اشتمل عليه من العجائب وبالخصوص الهيكل الإنساني، وما حواه من الحِكم

¹ - العلاوي، القول المقبول، (مصدر سابق)، ص 16.

الباهرة، فهو كاف في دلالاته على أن الصانع له أجلٌ من أن يتصف بضد العلم وما في معناه¹، وهذا الذي أقره العلاوي فيه ربط كذلك بين صفة العلم وصفة القدرة، فقدرته تعالى التي يُدركها قلب عبده من خلال تأمله في الوجود الذي من حوله تحمل الدلالة الكافية على مطلق علمه تعالى، وقد سبق الجويني إلى القول بذلك، وبينَ أن أكبر دليل على صفات الباري هي عجائب مخلوقاته وفي مقدمتها الإنسان، ذلك أن النظام الدقيق الذي يتصف به هذا الوجود ويسير به للدليل كاف على اتصافه تعالى بالعلم اللامتناهي، العلم المحيط الشامل المقدس عن كونه ضرورياً أو كسبيا².

والغالب على منهج العلاوي في مثل هذه المسائل هو الإيجاز، ومع ذلك لا يمكننا أن نخفي ما يتسم به كلامه من دقة، و تُرجح أن تكون غايته من ذلك هي الربط بين كل صفة وبين غيرها من الصفات التي تليها، وقد بيّن البوطي أن هذه الصفة تدل على الكشف للأمر ما دقَّ منها وما جلَّ، وما ظهر وما خفى، وأنها يستوي فيها الماضي والحاضر والمستقبل، وأنها كذلك لا تأثير لها في الممكنات بأي وجه من الوجوه³، وكل قول بخلاف هذا فهو الجبر عينه الذي تنتفي معه إرادة الإنسان.

وإرادة الله المطلقة لا تخلو هي الأخرى من أن تحمل مصلحة الناس في حيواتهم، وبيان ذلك أن المرء قد يرغب في أمر من أمور دنياه، ويرى فيه من السعادة ما لا يراه غيره فيه، فتأتي يدُ الإرادة الإلهية وتحوّل دون هذا الطموح المأمول، ثم ما يلبث صاحبه أن يرى أن ما كان يُحْيِلُ إليه أنه عين سعادته وصلاح حاله هو في الحقيقة سر تعاسته وهلاكه، فيعلم حينئذ أن علم الله شامل، وأنه تعالى أعلم بعواقب أمور خلقه، وما مَنَحَ الحق أحدا وما مَنَعَه إلا لحكمة يعلمها في أزليته، ويتأخر العلم بها بالنسبة للمخلوق.

-ط- اتصافه تعالى بالسمع والبصر والحياة.

¹ - العلاوي، المصدر نفسه، ص 17.

² - الجويني، كتاب الإرشاد، (مرجع سابق)، ج 2، ص 35.

³ - البوطي، كبرى البقننيات الكونية، (مرجع سابق)، ص 120.

يبين العلاوي أن هذه الصفات <<تؤخذ من طريق الأحرورية، وكيف لا وقد وُجِدَت هذه الصفات فيما سواه من المخلوقات، فكيف لا يتصف بها خالقها، وإلا لزم أن تكون الصنعة أكمل في الصفة من صانعها وذلك لا يُعقل>>¹.

وقوله أن هذه الصفات تؤخذ أو تُفهم بالأحرورية أي بالأحقية، ومعنى ذلك أن وجود هذه الصفات في المخلوق يجعل الخالق أحرى بها وأحق، فإذا كان المخلوق يتصف بالسمع والبصر والحياة فإنه من الأجدر أن تكون هذه الصفات في الخالق، مع العلم دائما أن وجود هذه الصفات في الخالق هي مُطلَقة، بخلاف وجودها في المخلوق فهو وجود نسبي ومحدود.

ويبين العلاوي أيضا بعد الاستدلال على هذه الصفات أن المكلف بعد أن يحقق ما سبق من العقائد، فعليه أن يعلم أن لله تعالى أسماء وصفات غيرها، وهي ثابتة له بالنص، مما يوجب الإيمان بها، ومن هذه الصفات: الكبرياء، العظمة، الجلال إلخ...، فهو تعالى متصف بكل صفات الكمال منزّه عن كل صفات النقصان².

وقد لا نقف على كلام جديد فيما تقدم به العلاوي في هذه القضايا العقديّة، ولكن ليس الغاية الوحيدة التي نسعى إليها من خلال الكشف عن شروحاته هي البحث عن الجديد دائما، وإنما ثمة غايات أخرى، منها أن للرجل باعا في فهم مسائل العقيدة، و منها ثبوته على فهم أهل السنة والجماعة.

ولقد سبق القول بأن العلاوي في بسط المسائل العقديّة يمزج بين العقل والوجدان، ويستدل على كل صفة بالصفة السابقة لها، مُشكِّلا بذلك وحدة متكاملة الأطراف، متناسقة فيما بينها، وهو نفسه ما نقف عليه عند الإمام الجويني من خلال كتابه السالف الذكر (الإرشاد)، والذي يُثبت لله تعالى فيه صفة السمع والبصر بثبوت صفة الحياة، ذلك أن صفة الحياة صفة ثابتة دلت عليها الأفعال، فإذا ثبتت صفة الحياة بوجود الأفعال كانت دليلا على أنه تعالى سميعا بصيرا، لأن هذين الصفتين لازمتين عن صفة الحياة، وهو

¹ - العلاوي، القول المقبول، (مصدر سابق)، ص 17.

² - العلاوي، المصدر السابق، ص 17.

القول الذي يلزم عنه أن عدم اتصافه تعالى بهما يعني أنه تعالى مئوفا، وهو ما يُقرر العقل إستحالة، ومنه فإنه تعالى سميعا بصيرا¹.

-المطلب الثاني: مسألة رؤية الله في العرفان.

تُعد مسألة رؤية الله من أعقد مسائل التصوف، ويُعد الخوض فيها من أصعب ما يمكن أن يواجهه الباحث في طريق الوصول إلى الحقيقة، وإن طريق الحقيقة ليزداد مشقة وعناء كلما حَقَّ الغموض، وتعددت فيه الرؤى والفهوم، ولعل الذي ساق الناس إلى هذا الاختلاف كما يقول البوطي هو انتفاء الأدلة القطعية التي يترجح بمقتضاها فهم على آخر².

والذي نعتقه أن رؤية الله تعالى في عالم الشهادة هي رؤية قلبية، يشهدها القلب كثمر من ثمرات ما يُعرف بالتخلية و التحلية، وعلى قدر ما في هذا الكلام من بساطة ووضوح، بقدر ما هو في حاجة إلى شرح وبيان.

ونعني بهذا أن الله تعالى خلق هذا العالم وجعله محلا لظهوره وتجليه، وهذا كلام معروف عند الدارسين والباحثين في التصوف وقضاياه المتعددة، ولكن نُحِبُّ أن نعرف بعض الذي يتفرع عنه، كظهوره تعالى على صورة شاب أمرد، و الرؤية العينية التي ما منع منها إلا الحجاب، فهل يكون المراد بذلك أن الصوفية رأوا الله بحاسة العين؟، وهل كلامهم في حاجة إلى تأويل وفهم على غير ما يدل ظاهر اللفظ عليه؟، وكيف نفهم دلالة النص القطعية على عدم إمكانية الرؤية العينية الواردة في قوله تعالى: جُذِّثْ ثُذْذُفْ فُفُفْ جُ سوره الأنعام، الآية 103؟

والكثير ممن حكموا على الصوفية بالشطحات لورود مثل هذه المسائل في تراثهم وأدبياتهم لا صلة لهم بفهم كلام الصوفية، ومن الموضوعية بمكان أن نبين ما في كلام المتصوفة من سمين وما فيه من غث، وأن نعذرهم في ما يحق لهم فيه العذر، وأن نسعى جهدنا في حمل كلامهم على الوجه الحسن ما أمكن، وذلك كله لا يسوغ لنا أن نقبل الخرافات، ولا أن نجاري أصحابها في ما لا يقبله دين ولا عقل.

¹ - الجويني، كتاب الإرشاد، (مرجع سابق)، ج2، ص86.

² - البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، (مرجع سابق)، ص170.

وإذا سلمنا أن كلام الصوفية هو كلام العُشاق، وأن معيار الحكم على كلام العشاق هو الأذواق قبل أي شيء آخر، وأن الناس عبر الأزمنة لم يُنصبوا لذلك المحاكم، فإننا نسلم أيضا أن للعشق حدود وآداب، فيها يُنزه المعشوق، ويُقدر حق قدره.

ولقد كان لابن عربي صولات طوال حول هذه المسألة، أقرَّ فيها أنه تعالى لا تراه عيون الوجوه ولا عيون القلوب، وذلك لأن القلوب لا ترى إلا بالبصر، والوجوه كذلك لا ترى إلا بالبصر، وإذا كان البصر في الوجوه هو الأعين فإنه في القلوب هو البصيرة، وهذه وتلك لا مجال لها لأن تبصر الحق، لأنه تعالى احتجب عن العقول وعن الأبصار معا، وإنا لكما نطلبه نحن يطلبه كذلك الملائة الأعلى، فكلانا إذا له طالب، غير أننا طلبناه بالعقل، ومن يطلبه بالعقل لن يصل إليه أبد الآبدین، إذ لا سبيل للوصول إليه إلا به، ومن طلبه به وصل إليه، ومن طلبه بالعقل احتجب عنه، ويؤكد ذلك بقوله: <<فلهذا صحَّ ممن هذه صفته أن يطلب الله به، ومن طلب الله به وصل إليه، فإنه لم يصل إليه غيره، وإنا الكامل منا له نافلة تزيد على فرائضه إذا تقرب بها العبد إلى ربه أحبَّه، فإذا أحبه كان سمعه وبصره، فإذا كان الحق بصراً مثل هذا العبد رآه وأدركه ببصره، لأن بصره الحق، فما أدركه إلا به لا بنفسه، وما ثمة ملك يتقرب إلى الله بنافلة، بل هم في الفرائض، ففرائضهم استغرقت أنفاسهم، فلا نفل عندهم، فليس عندهم مقام ينتج لهم أن يكون الحق بصرهم حتى يدركوه>>¹، وفي كلام ابن عربي شيء من الاعتدال وشيء من الشطط، وممكن الشطط في كلامه القول بأن من كان الحقُّ بصره رآه ببصره، والرؤية البصرية للحق مستحيلة قطعاً.

وقد حاول ابن عربي أن يكون أبعد الناس عن التجسيم، ولكن بعض عباراته تثير التوجس.

وأما عن رؤية الحق في الآخرة فهي ثابتة بقواطع النصوص، ولكنها لا تفيد التحيز في جهة، ولا يمكن إدراك كيفيتها عقلاً، فكما أن العجز ثابت عن ما يتعلق بكيفية الرؤية في الآخرة، فإنه في مقام العرفان كذلك لا سبيل لعقل إلى بلوغه، فمن طلب الله بالله وصل إليه، ومن طلبه بذاته قعدت به ذاته دون بلوغ مراده، وأما أولئك الذين نفوا رؤية الله في الآخرة بدعوى ما تنوهم عقولهم من معنى التحيز في جهة، فإننا نقول أن مدار هذا الوهم على ضعف العقل عندهم، وآية ذلك أنهم قاسوا رؤية الآخرة على رؤية الدنيا، وفهموا أن الرؤية في الآخرة وسيلتها حاسة العين، وهو فهم سخيف.

¹ - ابن عربي، الفتوحات، (مرجع سابق)، ج 4، ص 30.

لا نرى حرجا في أن نُذَكِّرَ بما سلف قوله من أن للعشاق طورا آخر لا تقتحمه تساؤلات العقل، ولو عدنا إلى ما جرت به عاداتنا في النطق بما نتكلم به لفهمنا كلام الصوفية في هذه المسألة، فنحن نكرر في ما نخطب به غيرنا مثل هذه العبارات: رأيت الشجاعة تختبئ بين جوانحك، ورأيت الخوف يجري في عروقك، وأرى الحب متدفقا من عينيك إلخ...، فأنى للعقل أن يفهم هذه المعاني؟ وأنى للعين أن تراها وهي حاسة لا ترى إلا في عالم الحس؟، فلا أحد من الخلائق ينكر هذه الرؤية، ولا أحدا منهم يجد لها وصفا إلا من خلال إدراك ذوقي ساقته إليه ملامح الظاهر، وعلى هذا النحو تفهم المسألة، يقول أبو الحسن الأشعري في ذلك: >> كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب فقالوا انظر في هذا الأمر بقلبك لم يكن معناه نظر العينين <<¹.

وفي كلام ابن الفارض - وهو شهيد الحب - ما يشير الغرابة، فهو القائل:

فتراءيت في سواك لعين بك قرّت عين وما رأيت سواك
وكذلك الخليل قلب قبلي طرفه حين راقب الأفلاك.

ولعل ما يشفع لابن الفارض أن كلامه يمكن حمله على أكثر من وجه، فإذا أراد برؤية الحق رؤية صفاته المتجلية في خلقه فلا ضير في قوله، وإن كان قد ابتغى بكلامه ما وراء ذلك من الرؤية العينية فهو عين المرء وغاية السخافة.

وقد حاول ابن عربي أن يحاكي المدعين للرؤية العينية في سياق الحديث عن سيدنا موسى -عليه السلام- عندما قال: **چگدوؤ وؤ وؤ چ** سورة الأعراف، آية 143، ويبيّن أن سر امتناعه من الرؤية هو طلبه لها بالعين في قوله: (أنظر)، ولو أنه قال: (نظر) لكان له ذلك².

ولسنا ندري بأي حق يُعقب ابن عربي على سيدنا موسى وهو نبي من المرسلين، وكيف يسع ابن عربي أن لا يعلم أن سيدنا موسى هو بشر، وبشريته مانعة له من رؤية الحق بالعين سواء قال أنظر أم ننظر، وبأي الألفاظ عبّر فلا مجال للرؤية على هذا النحو.

¹ - أبو الحسن الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ت فوقية حسين محمود، مصر: دار الأنصار، ط1، 1977م، ج1، ص36.

² - ابن عربي، الفتوحات، (مرجع سابق)، 55/4.

وُتْرَجَّحُ أن أشواق العشق الإلهي التي كانت تلتهب في قلب المحب هي التي ساقته إلى طلب الرؤية، وكلام العشاق كثيرا ما تُحْفُهُ غمرة الأحاسيس المجنونة فتجنح به إلى أودية من الشطط في ميزان العقل وضوابط الألفاظ والمعاني، ولا أرى أننا في حاجة إلى التمثيل، ولا نمتلك الدليل على أن موسى كان لا يعلم امتناع الرؤية العينية، ورسَل الله أعلم الناس بالممكن والمستحيل، ولكن الفناء الغالب في حضرة المعشوق غطى على العقل تمييزه بين هذا وذاك.

وللإمام الشعراي كلام طويل كذلك في هذا المسألة في كتابه اليواقيت، وقد تعرض فيه إلى معاني الرؤية كما ذكرها المتكلمون والأصوليون والمتصوفة، وفرَّق بين رؤية القلب ورؤية البصر، وبين رؤية اليقظة ورؤية المنام، وبين رؤية الدنيا ورؤية الآخرة، وذكر أن المتكلمين والأصوليين وسائر علماء الإسلام يقولون برؤية الله في الآخرة من غير تحيز في مكان ولا تحديد لجهة، كما عرَّج بالذكر على رؤية الله في الدنيا يقظة ومناما، والعلماء فيه بين قائل بجوازها وبين مانع لا يُجيز مستندا في ذلك إلى أن المرأي في المنام فيه خيال، ومثال ذلك محال على الله تعالى، وأما القائلين بجواز الرؤية في المنام فقد ذكر لنا منهم أحمد بن حنبل (ت241هـ)، وحمزة الزيات (ت156هـ)، وأبي حنيفة (ت150هـ)، وغيرهم، وتُرجح أن رؤية الله في المنام غير ممكنة، وذلك لأن الرائي في المنام أشبه ما يكون بالرائي في اليقظة، كلاهما يخلف صورة في الذهن.

وأما عن رؤيته تعالى في اليقظة فمنعها الجمهور مستدلين على ذلك بقواطع النصوص، كقوله تعالى: **چڈ ٹ ڈڈڈف ڈڈف چ سورة الأنعام، الآية 103، وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف: <<لن ير أحد منكم ربه حتى يموت>>¹، ثم مال الإمام الشعراي في نهاية المطاف إلى رؤية الله في المنام، وأقام العديد من الأدلة على ذلك، وكلها مما يصب في مصب رمزية الرؤية، ثم عَضَّد ذلك ببعض ما أورده ابن عربي في الفتوحات مما يفيد إمكانية الرؤية المنامية معتمدا في ذلك على تأويلات وفق نسقه الصوفي المعروف، ومنها قوله: **<<كل ماجاز وقوعه في المنام والدار الآخرة جاز وقوعه وتعجيله في اليقظة والحياة الدنيا>>²، ونقل في الكبريت الأحمر تأويل ابن عربي لقوله تعالى: **چڈ ڈ ڈ چ، فقال: <<ويحتمل ذلك وجهين، أحدهما أنه نفى أن تدركه الأبصار على طريق التنبيه على الحقائق، أي على معنى أن المدرك له تعالى ليس هو الأبصار،******

¹ - حديث صحيح رواه مسلم في كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب ذكر ابن صياد، رقم 7392، م4، ج4، ص1084، ونصه: ((تعلمون أنه لن ير أحد منكم ربه حتى يموت)).

² - الشعراي، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، ج1، ص215-216.

وإنما يدركه المبصرون بالأبصار، والوجه الثاني لا تدركه الأبصار المقيدة بالجارحة، لضعفها عن مقابلة النور الإلهي، ولذلك قال: "نور أنى أراه"، وذلك لمن سأله هل رأيت ربك؟، يعني بالبصر المقيد بالجارحة، فعلم أن الأبصار إذا لم تتقيد بالجارحة أدركته تعالى بنوره الذي وقع فيه التشبيه بالمصباح، لا بنورها المقيد الذي يقبل التشبيه¹.

فإذا أتينا إلى العلاوي وجدناه ليس ببعيد عن ابن عربي، ومن الصعوبة بمكان أن نجد له قولاً صريحاً في المسألة، فهو يقول: <<فسؤالهم الرؤية ليس بمحال إلا من جهة عدم الاستعداد لها>>². ونحن نقول إن الرؤية ممتعة سواء استعدت لها أم لم تستعد؟ ولا تُجهد نفسك في الاستعداد فيذهب جهدك في غير منفعة.

ونرجح أن ما ذهب إليه ابن عربي من التفريق بين الرؤية بالجارحة والرؤية بغيرها لا معنى له، ومثله قوله بأن رؤية الحق لا تكون إلا به، اللهم إذا حملنا هذا الكلام على رؤية تجليات الصفات في الخلق على نحو ما أسلفنا ذكره.

وعلى أية حال لا يزال ابن عربي يثبت أن رؤية الحق لا تكون إلا به، ولا شأن للجارحة بذلك، ولطالما أن الرؤية متحققة بمنأى عن العين، فمن اليسير أن نفهم أنها ليست رؤية حسية على أن يجربنا ابن عربي بطبيعة هذه الرؤية وكيفيتها.

إن رؤية العين لا تخرج عن المحسوس، والله تعالى ليس بالمحسوس، وليس كمثل شيء، ولا تقع عليه حاسة.

والذي نراه أن الصوفية عموماً تناولوا هذا الموضوع تناولاً بعيداً عن فهم العقل، كما اعتقد أن عشقهم الإلهي ساقهم إلى ما لا تتسع له لغة، وأنى للغة العشاق أن يتيسر لها فهم ما لم تدق؟.

ونكرر القول بأن المتصوفة يتفوهون بما لا مجال للعقل أن يدركه، ومن أراد اليقين فليعد إلى أشعارهم في ما نقلته عنهم المصنفات الطوال، فالشاعر يرى المعشوق الغائب ويذهل عن رؤية ما يحيط به مما تقع العيون عليه، فكيف إذا كان المعشوق من سؤاه من عدم؟ وكيف إذا كان المعشوق من جعله نطفة في قرار مكين، ثم سواه رجلاً؟.

¹ - الشعراي، الكبريت الأحمر، (مرجع سابق)، ص 207-208.

² - العلاوي، البحر المسجور، (مصدر سابق)، ج 1، ص 12.

وأما في ما يتعلق برؤية الله في الآخرة فذلك من العقيدة التي ثبتت بالنص، ولا مجال لمناقشتها، فقد روى مسلم في صحيحه عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((إذا دخل أهل الجنة الجنة، يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم نُبَيِّضْ وجوهنا؟ ألم تُدْخِلْنَا الجنة وتُنَجِّنَا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربه عز وجل))¹، وتلك رؤية بصرية كما يقول الأشعري²، وتتم على نحو لا سبيل للعقل إلى فهمه وتصوره.

وكما سبق وأن قلنا إن الحديث عن رؤية الله في الدنيا هو مما لا يفهم إلا بالذوق، وفي سياق العشق المجنون، ولعل القارئ يدرك أننا ما قصدنا بالجنون فقدان العقل، وإنما قصدنا ذهوله عن السوى.

وحتى نكشف عن موقفنا أكثر نقول في منتهى الصراحة أن لا مجال لرؤية الذات، لأنه لا مناسبة بينها وبين العبد، فلا مجال لرؤيتها لا بالبصر ولا بالبصيرة، لا نوما ولا يقظة، وكل قول في ذلك لا نمتلك إلا حمله على الإشارة العرفانية و الرمزية الصوفية المقتصرة على أصحابها، وهي لا تفيد عقيدة ملزمة، ولا صلة لها بشيء من الإيمان والكفر.

ونفهم أيضا أن الرؤية مهما كانت فإنها تعتمد على التشكل والتحيز، والله تعالى منزه عن كل ذلك، ومجالها لا يتعدى الصفات، إذ وكما هو معلوم أن هناك مناسبة ثابتة بين العبد والصفات في ما يسمى التجلي.

وشيء من التأمل في القرآن الكريم يُزيل كثيرا من الحيرة التي تنتاب الباحث وهو يشق طريقه في هذا الموضوع، وأرى أن نكتفي منه بشاهد واحد.

في قوله تعالى: **چڈڑ ژڑ چ** سورة طه، الآية 5، ففيها ذكر للرحمن بدلا عن الله، وهو ذكر للمسمى بدلا عن الاسم، فكأنه أراد أن يُنبه إلى أن الرحمة الإلهية استوت على العرش، وأنها تغشى الخلائق، وليس الاستواء استواء ذات، وهذه إشارة تبين لنا فأردنا أن نجعل منها شاهدا على ما نقول.

¹ - حديث صحيح رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب وجوه يومئذ ناضرة، ح رقم 7434، م4، ج4، ص 1310، ورواه مسلم في كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين ربه في الآخرة، ح رقم: 456، م1، ج1، ص86، وفي حديث أبي بكر بن أبي شيبة ((ثم تلا هذه الآية " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ")، ح رقم 468، واللفظ المذكور للبخاري .

² - الأشعري، الإبانة، (مرجع سابق)، ص25.

مبني على الاستعداد له، وأظنه يقصد بالاستعداد ما يقصده المتصوفة بالتخلية، ولإيضاح نقول إن الاستعداد لرؤية الحق هو طاقة يخلقها الله في العبد تُمكنه من رؤية النور الحق، ولا قدرة للإنسان في الدنيا على تحمّل تلك الطاقة، كما أن لا طاقة له على رؤية ذلك النور الخالد.

ولا نتفق معه فيما يذهب إليه في هذه المسألة تحديداً، ونُصِرُّ على انتفاء المناسبة بين العبد والذات الإلهية المقدسة، ونرى أن ثمة مفارقة بين موسى -عليه السلام- في طلبه للرؤية وبين بني إسرائيل، إذ إن دافع بني إسرائيل هو العناد والتعجيز، في الحين أن دافع سيدنا موسى هو لواعج الحب المتوقدة بين جوارحه إلى رؤية الحق.

-المطلب الثالث: ما يتعلق به تعالى من الوجوب والجواز والاستحالة.

بعد أن صال بنا الإمام العلاوي في فضاءات المعرفة الإلهية والتصديق الجازم بوجوده تعالى ووجود صفاته وفق منهج استدلالى يعتمد العقل أحيانا، والوجدان أحيانا أخرى بحسب مقتضيات المقام، بعد هذا كله ينتقل بنا إلى باب المعرفة الكاملة المستوفية لشروطها، والتي بما يتحقق الإيمان المطلوب، وتلك هي مسألة ما يجب لله تعالى وما يجوز في حقه وما يستحيل.

غير أنه ومن الضروري - فيما نرى - قبل البدء أن نشير إلى أن مراد العلاوي بذلك إنما هو تكملة لصورة التنزيه التي كان قد ابتدأها من قبل، وما إثبات التنزيه لواجب الوجود إلا لأنه تعالى أهل لذلك، كما أنه أهل للحمد على كل النعم وفي مقدمتها الإيجاد من العدم، قال العلاوي:

وكيف لا يُنَزّه العبد سواه والحالة أنه من نطفة سواه

ومن قبل لم يكن شيئا مذكورا فصار حيا سميعا بصيرا

إلا هو سبحانه وتعالى¹ إليه مع الله قلت لا

ويقول مصرحا بالغاية من ذلك والتي هي التنزيه:

والغاية وقصدك مما سبق تنزيهك لمولاك عما خلقت².

¹ - العلاوي، الرسالة، (مصدر سابق)، ص 17.

² - العلاوي، المصدر نفسه، ص 18.

ومنظومته لا تخضع لشروط من شرائط الشعر، وهي ضعيفة في مبناها، وهي لا تفيدها بجديد في معانيها أيضا، ومع ذلك فإنه يمكننا القول أن العلاوي لم يكن مهتما بجمال العبارة فيها قدر اهتمامه بالمعرفة وكيفية إيصالها إلى المخاطب.

وبساطة العقيدة تقتضي مخالفة الله لخلقه، وهو أمر مركوز في الفطرة الإنسانية ولا يحتاج إلى دليل، أوليس الصوفية أنفسهم في باب العقائد وفي باب الألوهية نفسها يستدلون به ولا يستدلون عليه؟.

وعلى أية حال فإننا سنقف عند هذه المحطات الثلاث التي وضعنا لها عنوانا شاملا في ما سبق، مُعَبِّين على ما ينبغي التعقيب عليه، أو متوقفين عند ما ينبغي الوقوف عنده.

فأما فيما يجب للحق تعالى فَيُبين العلاوي أنه يجب وصفه تعالى بما وجب في حقه وصفاً مخالفاً لأوصاف خلقه، قال:

وصفه بما يجب في حقه بوصف يبينه عن خلقه¹.

وبالتالي فإن ما يجب إثباته له تعالى على العموم ما يلي من الصفات: - الوجود - القدم - البقاء - المخالفة للحوادث - الغنا - الوجدانية في الذات والصفات والأفعال - القدرة - الإرادة - العلم - الكلام - السمع - البصر - الحياة - ثم قسم العلاوي هذه الصفات وفق النسق المعهود عند الأشاعرة من صفات نفسية، وسلبية، وصفات معاني، يقول في منظومته:

مخالفة وغنا مطلقا	منه الوجود القدم والبقا
من الذات والصفات مع الفعل	كذلك الوجدانية في كل
سمع بصر حياة على الدوام	وقدرة إرادة علم كلام
والخمسة من بعدها سلبية	فالصفة السابقة نفسية
بالمعاني كذا قيدها	والسبعة التالية عَرَّفوها
من المعاني تُؤخذ بلا عناد ² .	والمعنوية فهي تُستفاد

¹ - المصدر نفسه، ص 17.

² - العلاوي، الرسالة، (مصدر سابق)، ص 17.

وفي السياق ذاته من الرسالة يتطرق العلاوي إلى ما يستحيل في حقه تعالى، وهو ما يستوجب تنزيهه تعالى عنه، ويتمثل ذلك في:

العدم، وهو نقيض الوجود.

الحدوث، ونقيضه القدم.

الافتقار، بوصفه تعالى يتصف بالقيام بالذات.

الفناء، الموت، الكراهة، العجز، الصمم، الجهل، العمى، البكم، التعدد، التحيز في جهة، وغيرها مما يعترى الخلق، ويقول أيضا:

أن يوصف بما هو من نعتنا	وأنه تعالى جد رينا
كذا الفنا تعذر وصف البشر	شبه العدم الحدوث الإفتقار
والجهل والعمى حاشاه والبكم	الموت والكراهة عجز صمم
وعما هو من نعوت المخلوقات	فجل الله رينا عن الآفات
أو ذاته تتصف بالحيرة ¹ .	ككونه للعالم في جهة

ثم عرَّج في رسالته نفسها إلى ما يجوز في حقه تعالى، فذكر أنه تعالى له حق القيام بما يشاء من الأفعال على سبيل الجواز لا على سبيل الوجوب ولا الاستحالة، وهو تعالى فعَّال لما يشاء في ملكه، لا معقب لحكمه، وفي هذا يقول:

والجائز في حقه جل علا	فعل الأشياء لا واجبا لا محالا
فيفعل كما يشاء في ملكه	ليس له معقب لحكمه ² .

وفي هذا السياق تسود النزعة الصوفية، وهي متجلية في نزع الفاعلية عن الإنسان، وهو ما يسمى في المنظومة الصوفية بفناء الأفعال، وهو الوارد في مثل قوله تعالى: **چپ پ پپ پ پپ پ پ پپ ن ذذ ن ذذ ن ذذ ن ذذ ن ذذ ن ذذ ن** ¹⁷. سورة الأنفال، الآية 17.

¹ - العلاوي، المصدر السابق، ص 18.

² - المصدر نفسه، ص 18.

فهو يقول:

فلا ترى لغيره أدنى فعل
ولا تأثير لخلقه بالكل
غير أن الكسب مما قالوا به
والشرع مثبت له فاقتفه
والمجاز لا ينافي معنى التحقيق
فهذه سبيلي فاتبع وثق¹.

وهذا الذي يسرده علينا العلاوي مما يتعلق بالصفات الإلهية، يُبين فيه أن عبارة التوحيد متضمنة له منطوية عليه، جامعة له، وعبارة التوحيد التي تُمثل البوابة الأولى لدين الله هي: لا إله إلا الله².

وهذا الكلام هو الصواب عينه، ونفي الفاعلية عن الإنسان إنما هو مطلق الإذعان لله تعالى، ومطلق العبودية له، وما الإرادة التي يمتلكها الإنسان ويسعى بها في شعاب الحياة إلا من إرادة الله تعالى بوصفه الخالق لها، وما الحرية التي يُجسها الإنسان من تلقاء نفسه إلا من خلق الله كذلك، وإنما أمدد في مخلوقه الشعور بها والعمل بها حتى يتسق ذلك مع التكليف، وتتضح صورة الجزاء والعقاب العادل، ولا تنافي بين نفي الفاعلية و الحرية المملوكة التي يُجسها الإنسان من تلقاء نفسه ويتحرك بها، بل إن العلاقة فيما يُفهم تكاملية بين المسألتين، وشعور المرء بالحرية واقع لا ينكر، ونفي الفاعلية عن نفسه إنما هو شعور كذلك يمثل الصورة الحقيقية لمعنى الخضوع في الحضرة الإلهية³.

إن سلب الفعل عن العبد ونسبته إلى الله تعالى هو عين مقام الإحسان، وهو ما يمثل نوعاً من التلاقي بين ما ذهب إليه الأشاعرة وما استقر عليه المتصوفة، وتأمل في كلام الشعراني وهو يقول: <<في الحديث إشارة لطيفة - يقصد حديث جبريل - وهي أن صاحب مقام الإحسان إذا عبَد الله كأنه يراه لم يجد الفعل إلا لله وحده وليس للعبد فيه أثر، وإنما له حكم فيه لكونه محلاً لبروزه من الجوارح لا غير، ومن شهد هذا المشهد فهو الذي أخلص لله ولم يشرك فيه نفسه مع الله>>⁴.

¹ - العلاوي، الرسالة العلاوية، (مصدر سابق)، ص 18.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - قد يبدو للقارئ أن هناك ميل فيما قلناه إلى المذهب الماتوريدي في ما يتعلق بهذه المسألة، ولكن المتأمل في كل من الماتوريدي والأشاعرة يقف على تقارب بينهما وتكامل، ذلك أن الأشاعرة نسبوا الفعل إلى الله تعالى خلقاً وإيجاداً، وللإنسان التحصيل والكسب، وهو نفسه ما يتضمنه المذهب الماتوريدي، وكل ما في الأمر أن الماتوريدي أضافوا إلى ذلك القدرة التي أودعها الله في الإنسان، والتي بها - يمكن من القيام بالفعل أو تركه، وللوقوف على تفصيل هذا الكلام، ينظر: د. محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، القاهرة: دار السلام للنشر والطباعة والتوزيع، ط 1، 1428هـ/ 2007م، ص 336.

⁴ - الشعراني، البواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، ج 2 ص 507.

وهو نفسه ما يذكره العلاوي عندما يقول: <<فما وقع عليه بصرك من الكائنات هو فعل للذات لا ذات مستقلة بالوجود كذات الباري، والذات تشفع بمثلها لا بفعلها، لأن الفعل قبل بروزه كالشيء الواحد مع فاعله، وبعد بروزه يكون دليلا ووصفا له لا غير>>¹.

ولنعد الآن إلى موضوع الجواز في أفعال الله تعالى والذي يحيلنا هو بدوره إلى بيان الكشف عن الحكمة في هذه الأفعال، ولئن كان المتكلمون قد أسألوا فيه حبرا كثيرا فتعالى إلى بيانات العلاوي فيه.

إن أفعال الله تعالى تكمن ورائها حِكم بالغة، سواء تمكن العقل من الوقوف عليها أم عاش جهولا بها، ومن هنا يوضح العلاوي وجوب التسليم له تعالى في سائر أفعاله وأحكامه، ذلك <<أن الكل جائز في حقه تعالى ... والكل كائن بقضائه وقدره، صادر عن قصده واختياره، من طاعة وعصيان، وله سبحانه وتعالى أن يرحم من يشاء ويعذب من يشاء، فهو الفاعل المختار في الخلق>>².

ويتجلى من هذا الكلام أيضا أن صفة العلم بالنسبة لله تعالى كاشفة مُطلقة، يستوي فيها الماضي والحاضر والمستقبل، فالزمن هو الخاضع لله تعالى وليس العكس، كما أن إرادته تعالى سارية على سائر خلقه، ولا شيء يخرج عن ما قَضَى به وأراده من أفعال خلقه جميعا، بما في ذلك معصية العُصاة وطاعة الطائعين.

ولا يحملُ هذا الكلام الذي أُعمت به أسفار العقيدة على الجبرية أو نفي إرادة الإنسان كلية، فتوهم البعض تبعا لذلك أن الثواب والعقاب ضرب من ضروب الظلم، وفي كلمة وجيزة نقول شتان بين العلم الكاشف والقهر الدافع، ولقد أزال العلاوي كل غموض من شأنه أن يُخف هذه المسألة، وبين أن كُلا من الثواب والعقاب له حكمته الخاصة، يقول: <<ولنحتز من أن نعترض عليه في شيء من ذلك، وإياك أن تقول كيف يُقدّر الذنب ثم يعاقب عليه، فهو سبحانه وتعالى أرحم منك به، أو نقول هو أشفق على المعذب من نفسه.>>³، ونقول لمن يسأل عن كيف يخلق الله الشر ثم يُقدّره على البعض من خلقه ثم يحاسبهم عليه؟، إن خلق الله للشر إنما هو من باب الاختبار، فإن كان خلقه فهو كذلك نهي عنه، وكونه

¹ - العلاوي، المنهاج المفيد، (مرجع سابق)، ص 18.

² - العلاوي، القول المقبول، (مصدر سابق)، ص 18.

³ - العلاوي، المصدر السابق، ص 18.

الفصل الثاني : النبوات و السعيات عند العلاوي

خطة الفصل:

المبحث الاول: النبوة والرسالة

المطلب الاول: النبوة المكتسبة والولاية.

المطلب الثاني: حول صفات الرسل.

المطلب الثالث: في معرفة احوال النبي ﷺ.

المبحث الثاني: الحقيقة الحمديّة في المعتقد الصوفي

المطلب الاول: المقصود بالحقيقة الحمديّة.

المطلب الثاني: تجليات الحقيقة الحمديّة في الكون.

المطلب الثالث: في معنى الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم.

المطلب الرابع: الآلية و الصحبة.

المبحث الثالث: الغيبات.

المطلب الاول: الإيمان باليوم الآخر.

المطلب الثاني: الإيمان بالملائكة.

المطلب الثالث: عقيدة الكرسي.

والوجود.

الكرسي

الرابع:

المطلب

تمهيد الفصل:

يُعد هذا الفصل تكملة للفصل السابق عنه، وذلك باعتبار طبيعة ما سنتناوله فيه من مواضيع متفرغة عنه، وهي تدور بصفة عامة على النبوة المكتسبة، والولاية، الحقيقة المحمدية، أو ما يعرف بثبة الوجود، وكذا مسألة الإيمان باليوم الآخر والملائكة و الكرسي و نحوها من الغيبات، والهدف من ذلك انما هو البحث عن منهج العلاوي في تناوله هذه المسائل، و عن مدى توافقه مع النص الشرعي، مع مقارنة ذلك بما تناوله أهل هذا الفن.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

-المبحث الأول: النبوة والرسالة.

تطرق العلاوي في كتابه (الرسالة العلاوية في البعض من المسائل الشرعية) إلى مسألة الأنبياء والرسل، وما يتعلق بهم، ووجوب الإيمان بهم، ثم عقد فصلاً خصّه الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وزيارته وآداب هذه الزيارة، وما يجب على المكلف أن يعرفه عن أحواله ﷺ، وهو ما سنتطرق إلى تفصيل القول فيه ومناقشته في هذا الفصل.

-المطلب الأول: النبوة المكتسبة والولاية.

تطرق العلاوي بالذكر إلى تعريف الرسول، قال في تعريفه: <<هو انسان، ذكر، حر، بالغ، عاقل، معصوم، أُوحى إليه بشرع يعمل به في نفسه، ويُبلّغه لغيره">>، وقال في تعريف النبي: <<ومثله في الوصف، إلا أنه غير مأمور بالتبليغ >>¹.

وهذا هو التعريف الذي استقر عليه علماء العقيدة، وقد ذكره العلاوي كما هو مبسوط في مصنفات العقائد، ولم يسلك في ذلك شيئاً من مسالك العرفان، وكأنه بذلك يريد أن يكون أبعد الناس عنهم.

ولم يجارِ العلاوي أيضاً في هذا المقام ابن عربي، ولطالما جاره، فابن عربي يُقر أن منزلة النبوة هي منزلة الإنبياء الإلهي، وهي على قسمين، نبوة تشريع أو نبوة عامة، ونبوة خاصة، وهي المشار لها في قوله تعالى: **چگن س ط ث ڈ ڈ ه چ** سورة النحل، الآية 2، وأما النبوة العامة فلا تنحصر في عدد، ولا يتوقف بها زمن، فهي مستمرة في الدنيا والآخرة، وهذه هي المسألة التي أغفلها أهل الحقيقة على رأي ابن عربي².

وما ذكره ابن عربي هنا هو ما يُسمى بالنبوة المكتسبة، وهي مقام يبلغه الصوفي يستلهم فيه المعارف الإلهية فيكون بذلك مُنبأً من الله، وقد عبّر الشعراي عن ذلك بقوله: <<أما الرسالة فتستمر إلى دخول الناس الجنة أو النار، وأما النبوة فإنها باقية الحكم في الآخرة، لا يختص حكمها في الدنيا >>³.

وأهل النبوة المكتسبة في الأمة المحمدية هم الذين يُسمون الخواص، وهم من يقوم مقام الأنبياء، وهم الذين أشار إليهم العلاوي في قوله: <<لو لم يكن فيها من لم يقم بذلك المقام لما تصرف المجتهدون في

¹ - العلاوي، المنهاج المفيد، (مصدر سابق)، ص 38.

² - ابن عربي، الفتوحات، (مرجع سابق)، ج 2 ص 90.

³ - الشعراي، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، ج 1 ص 347.

الأحكام، فمنهم من حلل، ومنهم من حرم، لكن على شرط أن يكون ذلك من مدخولات الشرع العامة <<1.

والمراد بذلك هو نيابة الخواص عن الأنبياء في التبليغ في ما هو من مدخولات الشرع، أي في ما يقبل الاجتهاد والنظر، بخلاف المنصوص عليه الداخلة تحت قاعدة لا اجتهاد مع النص، وهذا التبليغ باقي في الأمة بقاء الحياة على ظهر الأرض، في الحين أن مقام النبوة عند الله مستمر في الآخرة، وهو ما ذهب إليه ابن عربي والشعراني، فالمقصود به أن مَهْمَة الرسالة تتوقف بنهاية الدنيا، إذ لا يُعد أحد من الخلائق مكلف بها، لأن التكليف بها متعلق بالدنيا، وأما النبوة فإنه عند الله نبياً في الدنيا وبعدها.

وفي سياق التفرقة بين النبي والرسول، يقول ابن عربي أيضاً: <<والفرق بين النبي والرسول أن النبي إذا ألقى إليه الروح ما ذكرناه - يقصد الوحي - اقتصر بذلك الحكم على نفسه، ويُحرم عليه أن يتبع غيره، فهذا هو النبي، فإذا قيل له بَلِّغ ما أنزل إليك إما لطائفة مخصوصة كسائر الأنبياء، وإما للناس عامة، ولم يكن ذلك إلا لمحمد صلى الله عليه وسلم لم يكن لغيره قبله، فسمي بهذا الوجه رسولا، والذي جاء به رسالة <<2، ونقل عنه الشعراني ذلك في اليواقيت³.

وإلى هذا الحد يمكن اعتبار هذين الصوفيين الكبيرين يتكلمان بلسان العامة أيضاً، ويعرضان عقيدتهم، وهما يكادان يكونان أقرب إلى ما ذكره العلاوي، فإذا نبشنا في الفتوحات وجدنا أن ابن عربي ينتقل بنا إلى مقام العارفين وما يقتضيه من غموض ورمزية، ولا يُستغرب ذلك في مصنفات الرجل، ولا يُتَنَكَّر لفضله البارز في إثارة ثورة العقل والعرفان معاً، على نحو لم يسبقه إليه أحد من العارفين، وتأمل جلياً في قوله بصددهم مقام الرسالة:

ألا إن الرسالة برزخية	ولا يحتاج صاحبها لنية
إذ أعطت بُنيته قواها	تلقتها بقوتها البنية
فيضحى مقسطاً حكماً عليماً	سؤساً في تصاريف البرية
يصرفهم ويصرفه إليها	كما تعطى مراتبها العلية

¹ - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص 76.

² - ابن عربي، الفتوحات، (مرجع سابق)، ج 2 ص 258.

³ - الشعراني، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، ج 1 ص 348.

فمن فهم الذي قناه فيها	نفى أحكام كسب فلسفية
وإن الاختصاص بها نوط	كما دلت عليه الأشعرية
وما من شرطها عمل وعلم	ولا من شرطها نفس زكية
ولكن العوائد أن تراه	على خير وأحوال رضية ¹ .

وهذا الكلام يحمل بعض تفاصيل ما يتعلق بالرسالة بلغة رمزية، كقوله مثلا: برزخية، والمقصود بها أن الرسالة برزخ بين الله الذي أوحى بها و بين العبد الذي يتلقاها، فلولاها ما كان العبد ليعرف ربه حق المعرفة، فهي بذلك تتوسط العلاقة بين الخالق والمخلوق.

كما يدل كذلك على أن ثمة مرحلة من التزكية يمر بها الرسول استعدادا لتلقى الرسالة، وهو يساق إليها سوقا، أي إنها تختلف اختلافا كبيرا عن الاستعداد لتلقي شيء آخر كعلم نحوه، ومن ذلك خلوته صلى الله عليه وسلم وتحتته في غار حراء ونحو ذلك، وكل ذلك من قبيل ما يعرف بالتخلية، وهي استعداد لتلقي القول الثقيل، ولكنه استعداد يحدث بأن يقذف الله تعالى الرغبة والحب في قلب المتلقي، ولو كان استعداد شخصيا لكانت الرسالة كسبية، وهو من المحال بمكان.

وقولنا إن الرسالة ليست كسبا، أي إنها اصطفاء من الله تعالى يناله المصطفون من عباده، لا بشروط كسبية، وهو جوهر الفرق بين النبوة المكتسبة التي لا تنقطع، وبين النبوة التي هي اصطفاء من الله حصصا به بعضا من عباده لحكم جليلة، وهذا ما عليه مدار ما نقلناه عن ابن عربي.

ثم ينتقل بنا ابن عربي بعد هذا إلى مسألة الولاية والولي، وذلك في سياق المفارقة بين النبي والرسول والولي، ومن أبرز المفارقات التي يذكرها لنا أن كلا من النبوة والرسالة ليس لهما في الأسماء الإلهية عين، أي إن الله تعالى لم يسمي نفسه بالنبي ولا بالرسول، في الحين أنه سمي نفسه الولي، وبالتالي فإن للولاية عينا في الأسماء الإلهية، وهو مقام - كما نفهم من كلامه - تحقق لمنزلة الولاية ولم يتحقق لمنزلة النبوة ولا الرسالة، وقد تسأل عن الكيفية التي مكنت ابن عربي من الوصول إلى إدراكات هذه المسألة، فيجيبك في صراحة مطلقة أن ذلك مما تحقق له كشفا عبّر رؤيا في المنام رأى فيها النبي صلى الله عليه وسلم وأخبره بذلك².

¹ - ابن عربي، الفتوحات، (مرجع سابق)، ج 2، ص 256.

² - المرجع نفسه، ج 2، ص 253.

ولا نمتلك من الأدلة ما نتحيزُ به لابن عربي، ولا ما يجعلنا ننساق معه، ولكن من القطعي الذي لا نمتلك أن نشكك فيه أن النبوة والرسالة مقامان لا يطالهما مقام الولاية، ثم إنها ليست الولاية فقط من لها عين في الأسماء الإلهية حتى تنفرد بهذه الميزة، بل إن الوجود بأسره له عين في حضرة المولى باعتباره من تجلياته تعالى.

ومعنى ذلك أن آيات الكون ومظاهره هي تجليات للأسماء الحسنى، وهو ما أردناه بقولنا أن لها عينا في الحضرة الإلهية.

والذي يمكننا استنتاجه أن الولاية هي خليفة النبوة، وهذا ما يميل إليه الشعراي أيضا عندما بيّن أن النبوة تخصيص بينما الولاية اكتساب، وكونها اكتسابا لا يعني عدم تضمنها لشيء من الاختصاص، ذلك أن الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده¹، وهو نفسه ما ذكره السُّلمي في الطبقات بقوله: >> وأتبع الأنبياء - عليهم السلام - بالأولياء، يخلفونهم في سننهم، ويحملون أمتهم على طريقتهم وسمتهم <<².

-المطلب الثاني: حول صفات الرسل.

بعد أن تطرق العلاوي إلى التأكيد على وجوب معرفة الرسل بقوله:

معرفة الرسل مما يجب على المكلف والأمر قريب³.

ثم تطرق بعدها إلى ذكر صفات الرسل التي هي: الصدق، الأمانة، التبليغ، الفطنة، قال في منظومته:

يعرفهم بالصدق والأمانة مثل التبليغ أيضا والفطنة⁴.

وهذه الصفات التي يذكرها جملة هنا، يعيد ذكرها مع شرحها في المنهاج المفيد كما يلي:

فالصدق هو >>مطابقة الخبر لما في نفس الأمر، وضده الكذب<<.

¹ - الشعراي، الكبريت الأحمر، (مرجع سابق)، ص 350.

² - أبو عبد الرحمن السُّلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نورالدين شريفة، القاهرة: مطبعة المدني، ط 3، 1986م/1406هـ، ص 1.

³ - العلاوي، الرسالة العلاوية، (مصدر سابق)، ص 16.

⁴ - العلاوي، المصدر السابق، ص 16.

و أما الأمانة فهي >>عبارة عن حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من الوقوع في المخالفة، وضدها الخيانة>>.

و أما التبليغ فهو >>عبارة عن تولع الرسول بتغيير المنكر، وتقرير المعروف والحث عليه، والمعنى أنه لا يكتبكم مما أمر بتبليغه للعموم، لأن الكتمان في حقه محال>>.

و أما عن الفطنة فقال: >>عبارة عن تمام النباهة والفهم عن الله، وبها يتيسر للرسول أن يقيم الحجة على المعارض بدون تكلفة>>¹.

ولا نرى في ما نقلناه عن العلاوي ما يستدعي الوقوف عنده، إلا في مسألة واحدة تضمّنتها عبارته >>لا يكتبكم مما أمر بتبليغه للعموم>>، وهي إشارة منه إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم له من العلم ما هو غير مكلف بتبليغه لكون الفهم لا يتسع له، وهي مسألة بسطنا القول فيها في غير هذا الموضع، ولا نرى فيها ما يلزم الإعادة.

وما نلاحظه كذلك من تعريف العلاوي للنبي سكوته في هذا المقام عن الذكورة، ولا نحب أن نطيل الكلام حول هذه المسألة بقدر ما نود أن نشير إلى الخلاف حولها، إذ إن من أهل العلم من أجازها للنساء مستدلاً على ذلك بمرثمة بنت عمران، وآسيا زوج فرعون، وأم موسى، وهاجر زوج سيدنا إبراهيم، وهو قول يبدو ضعيفاً، فليرجع إليه من أراد تفصيله في كتب الفقه والعقيدة.

وتطرق العلاوي أيضاً إلى ما يجوز في حق الرسل، وقصد بذلك أنهم -عليهم السلام- يعتريهم ما يعتري سائر الناس من الأعراض الحسية، كالفقر والجوع والمرض وإيذاء الخلائق لهم، قال في منظومته :

والجائز في حقهم قد يعرف بالأعراض البشرية يوصف

كمرضهم وجوعهم مع الفقر وإذابة الخلق لهم فار².

¹ - العلاوي، المنهاج المفيد، (مصدر سابق)، ص39.

² - العلاوي، الرسالة العلاوية، (مصدر سابق)، ص16.

وهو القول نفسه الذي يُكرره في موضع آخر من المنهاج بشيء من التفصيل، حيث ذكر الأكل والشرب والقبض والبسط والنوم والنسيان في غير التبليغ، وسائر ما يؤثر فيهم تأثيراً يعطلهم عن تأدية ما كلفوا به من التبليغ وذلك كالبرص والإغماء والمرض الثقيل ونحو ذلك¹.

وما يتميز به هذا التفصيل الذي أوردته في المنهاج هو ظهور مسحة التصوف الظاهرة في استعماله لمصطلحات القوم، كالقبض والبسط، ولا حاجة بنا إلى شرحها وبيانها، فذلك موعده الباب اللاحق والمتعلق بتصوفه.

كما تطرق الإمام العلاوي أيضاً في سياق ذلك إلى ما يستحيل أن يوصف به الأنبياء، قال:

في حقهم تستحيل البلادة والكذب والكتمان والخيانة².

ويطرح العلاوي بعض قضايا العقيدة المتعارف عليها عند أهلها دون زيادة ولا نقصان، عدا بعض الشروحات الطفيفة التي يضيفها هنا وهناك، وعلى أية حال فإننا لا نقف فيها على ما يستدعي الإيضاح، فهو يقرها كما عرضها القرآن الكريم، من أن الرسل خمساً وعشرين، وأن منهم من عرضهم علينا الوحي، ومنهم من لم يعرض، مما يستوجب الإيمان بهم إجمالاً، كما قال الله تعالى: ﴿جاءتكم الرسل عرفت ما كنتم تعملون﴾³.

ولقد وفق العلاوي وأصاب كبد الحقيقة في عرض مثل هذه المسائل العقديّة، وحذا فيها حذو أهل العلم، قال ابن حجر العسقلاني >>والإيمان بالرسل التصديق بأنهم صادقون فيما أخبروا عن الله، ودلّ الإجمال في الملائكة والرسل على الاكتفاء بذلك في الإيمان بهم من غير تفصيل، إلا ما ثبتت تسميته فيجب الإيمان به على وجه التحديد>>³.

وما نود الإشارة إليه في هذا السياق هو مسألة العصمة، إذ هي المسألة التي تقودنا إلى طرح العديد من التساؤلات، كقولنا هل صدور بعض المعاصي من الأنبياء والرسل يتنافى مع العصمة التي هي صفة ثابتة عند

¹ - العلاوي، المنهاج المفيد، (المصدر نفسه) ص 40.

² - العلاوي، الرسالة العلاوية، (مصدر سابق)، ص 16.

³ - نقلاً عن د. محمد إسحاق كندور، (المرجع السابق)، المجلد الثالث، ص 1211.

أهل العلم؟، وكيف ذلك ونسبة المخالفات الشرعية ثابتة لهم بنص الوحي القاطع؟ ولا أظننا بحاجة إلى التمثيل أو ذكر الشواهد.

وَيُجِيبُنَا العَلاوي على ذلك بأن العصمة صفة ثابتة للأنبياء والرسل، و هي مما يجب اعتقاده، مما يلزم عن ذلك كفر منكرها، وصرّح مع ذلك بأن صفة العصمة ثابتة لهم قبل البعثة وبعدها، وفي هذا يقول: <<والأمانة وهي عبارة عن حفظ الجوارح الظاهرة و الباطنة من الوقوع في المخالفة، وضدها الخيانة، وهي محال عليهم، لأنهم معصومون قبل النبوة وبعدها>>¹.

أما في ما يتعلق بصدور بعض الذنوب من الأنبياء والرسل وكيفية التوفيق بينها وبين صفة العصمة، فإن العَلاوي يرى أن كل نص تطرّق إلى ذكر بعض مزالق وأخطاء الأنبياء وجب تأويله، ووجب حمله على الحمل الذي يجعله لا يزيل صفة العصمة عن خير خلق الله، ويُمثّل لنا بخطأ آدم -عليه السلام- الذي ورد في آيات عدة من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: **جِئْنَاكَ كَذِبًا بَاطِلًا لِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ** - سورة طه، الآية 121، <<فالمعصية هنا ليست على بابها، وتأويلها على الذي صدرت عليه هو قوله تعالى: **جِئْنَاكَ كَذِبًا بَاطِلًا لِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ**، آية 115، و**حُكْمُ النَّاسِي** غير حكم المتعمد، وكونها في حقه معصية من باب أن حسنات الأبرار سيئات المقربين>>².

وعلى هذا - كما يرى العَلاوي - تحمّل كافة أخطاء الأنبياء والمرسلين، فقول إبراهيم -عليه السلام- **جِئْنَاكَ كَذِبًا بَاطِلًا لِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ** - سورة الأنبياء، آية 61، إنما هو تهكم لا كذب، وحتى يقيم الحجة عليهم، قال: **جِئْنَاكَ كَذِبًا بَاطِلًا لِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ** - سورة الصافات، الآيتان 95-96، وكذلك أمر موسى في القتل، فالفعل وقع منه على سبيل الخطأ لا التعمد، وهو ما جعله يقول: **جِئْنَاكَ كَذِبًا بَاطِلًا لِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ** - سورة القصص، آية 15، ولا غرابة أن يكون القتل صادر من موسى -عليه السلام- عن قصد وتعمد، فالمقتول عدو محارب لا ضير في قتله³، ويسمي الشعراني هذه المخالفات بالمخالفات التصويرية، لأن من كان في مقام النبوة أو الرسالة لا يُتصوّر منه صدور المخالفات الحقيقية، إذ هم عاكفون في الحضرة الإلهية الخاصة، فتارة يشهدونه، وتارة يشهدون أنه يراهم ولا يرونه، ونقل الشعراني بعد هذا البيان إجماع الأصوليين والعلماء على ذلك، ومنهم أبي إسحاق الإسفراييني،

¹ - العَلاوي، المنهاج المفيد، (مصدر سابق)، ص 39.

² - المصدر نفسه، ص 40.

³ - المصدر نفسه، ص 42.

والشهرستاني، والقاضي عياض، وتقي الدين السبكي، وغيرهم، وأوّل استغفار النبي صلى الله عليه وسلم في اليوم سبعين مرّة بالترقي في المقامات، أي إنه ليس استغفاراً للتطهر من ذنوب وقعت منه، فهو معصوم من ذلك كما سبق القول¹.

غير أن جميع ما ذكرنا لا زال في حاجة إلى تفصيل وإيضاح، ذلك أن ما سبق قوله لا تفصيل فيه بين صغائر الذنوب وكبيرها، وهو الموضوع الذي نقل فيه ابن حجر كلاماً عن المازري يفيد أن اتفاق العلماء على عصمة الأنبياء إنما كان هو من الكبائر، وأما الصغائر فهي من جملة المسائل الخلافية، وفي ذلك قال ابن حجر: <<والأنبياء معصومون من الكبائر والصغائر، واختلّف في جواز وقوع الصغائر>>²، كما نقف على تفصيل للحافظ يتضمّن ترجيح عصمة الأنبياء حتى من الصغائر، كما له تفصيلات في ما يتعلق بالعصمة قبل النبوة وبعدها³. وروى البخاري في صحيحه عن سعيد بن جبير رضي الله عنه أنه قال: قال ابن عباس رضي الله عنه: يوم الخميس، وما يوم الخميس، اشتد برسول الله صلى الله عليه وسلم وجعه، فقال: ((اثنوني أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً))، فتنازعوا، ولا ينبغي عند بني تنازع، فقالوا: ما شأنه، أهجر؟ (استفهموه فذهبوا يردون عليه)، فقال: دعوني فالذي أنا فيه خير مما تدعوني إليه -وأوصاهم بثلاث-، قال: ((أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم))، وسكت عن الثالثة، أو قال نسيها⁴.

سقنا هذا الحديث لأنه يوحي أن النبي صلى الله عليه وسلم، نسي، أو سها ساعة مرضه، وذلك لورود كلمة "أهجر؟" في الحديث، (ألف استفهامية، مع فتح الحروف التي بعدها كافة) والهَجْرُ هو ما يتفوه به المريض من كلام يعجز السامع على الوقوف له عن معنى، وهذا مستحيل في حقه صلى الله عليه وسلم.

ونريد أن نبين من خلال ما سبق أن العلاوي هو واحد كسائر أعلام أهل السنة، وأن ما نُسب إليه من البدع لم نقف له منها على شيء في كتاباته، إلا ما يُستثنى من ذلك مما خالفناه فيه في بعض المواضع،

¹ - الشعراني، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، ج2، ص306.

² - ابن حجر، الفتح، (مرجع سابق)، ج8، ص100.

³ - ابن حجر، المرجع السابق، ج8، ص98، ويُنظر مجموع الفتاوى، ج10، ص86.

⁴ - رواه البخاري في كتاب المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ح رقم 4431، ج3، ص777، ورواه مسلم في كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه، ح رقم 4248، ج3، ص619.

وهذا وإن أغلب ما يُنسب إليه من البدعة فإنه يستوجب التوقف فيه ، وإمعان النظر في مؤلفاته، وحينها سيجد أن العلاوي خلافا لما يُشاع عنه تماما.

-المطلب الثالث: في معرفة أحوال النبي ﷺ.

جمع العلاوي ما يجب على المكلف معرفته من أحوال النبي صلى الله عليه وسلم في منظومته المعروفة، فقال:

واجب على المكلف يا لبيذ أن يعرف شيئا من أحوال الحبيذ
كخلفه وخلقه والسيره تاريخ الازدياد موت هجيرة
وكيف كان حاله ومن والاه نَسَبه والبنون ومن رياه
أصهاره أعمامه مع الزوجات الخُلُفا ومن هَنَّاهم بالنجاة
ثم يربي قلبه في حبه وحب الآل والأصحاب حزيه
ولا يخوض في أمور قد مضت بين الأصحاب تلك أمة قد خلت
حُب الجميع فرضه تأكده و كيف لا وهُم نجوم الاهتداء¹.

و هذا كلام حسن، ومنه تُعلم مناقبه والاهتمام بسيرته، وذلك من أجل العبادات التي يتقرب بها العبد إلى الله تعالى.

إن محمدا صلى الله عليه وسلم هو نبينا ورسولنا المبعوث إلينا بُغية تحرير العقل من شبهاته وشهوته، وبما جاء به استنارت دروب أمته، وحلقت في علياء الفضائل بعدما تكبدت مرارة البوائق لقرون طوال، فهذا النبي الذي كان مجيئه فاصلا بين عالمين، عالم الظلام وعالم النور، لا يسع المكلف إلا أن يتعلم شيئا عن حياته وسيرته، بوصفه ﷺ القدوة الأولى في دروب الحياة، وكلما نهل المرء من حياة نبيه وتوسّع في معرفة أحواله وسيرته كلما اصطبغت حياته بنور النبوة، وكلما اغترف من يَمِّ حُبِّه وتتمذج بأخلاقه كلما كان أقرب إلى تحقيق الرسالة الحضارية في الحياة.

ومما نجزم به أن هذه الأهداف لا تتحقق بمجرد المعرفة العقلية وإن توسعت، بل لا بد من أن تُمزج برحيق الشوق إليه ولوعة حُبِّه صلى الله عليه وسلم وحب آله الأخيار.

¹ - العلاوي، الرسالة العلاوية، (مصدر سابق)، ص 78.

و ما التقهقر المُخيم على سماء أمتنا اليوم إلا نتيجة من نتائج الجهل بنبيّها، والرسالة الحضارية التي جاء بتبليغها.

والقصيدة التي أوردها العلاوي تتضمن نقاط ثلاث: الأولى معرفة قسط كافي من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، والثانية وهي أن المعرفة لا تنتهي في حدود العقل، بل لا بد أن تصطبغ بالوجدان، وهو حب النبي صلى الله عليه وسلم، والثالثة هي معرفة قسط كافي كذلك عن سيرة خلفائه الراشدين.

ولم نقف على بيان أدق وأوضح في حب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتبليغ بأخلاقه فيما كتب علماء العصر مما جادت به قريحة محمد الغزالي (ت1996م) في أكثر من كتاب، ولعل في مقدمتها كتابه في السيرة النبوية، ولذلك ارتأينا الوقوف على بعض ما ورد فيه تعميما للفائدة وإيضاحا للموضوع الذي نحن بصددده.

ففي معرفة السيرة النبوية وحياة النبي صلى الله عليه وسلم يقول: <<إن المسلمين الآن يعرفون عن السيرة النبوية قشورا خفيفة، لا تحرك القلوب ولا تستثير الهمم، وهم يُعظمون النبي وصحابته عن تقليد موروث ومعرفة قليلة، ويكتفون من هذا التعظيم بإجلال اللسان، أو بما قلّت مؤنته من عمل... إن حياة محمد صلى الله عليه وسلم بالنسبة للمسلم ليست مسلاة شخص فارغ، أو دراسة ناقد محايد>>، ثم ينتقل بنا إلى المعنى الأعمق في الفهم والتبليغ فيقول: <<إنها مصدر الأسوة الحسنة التي يقتفيها، ومنبع الشريعة العظيمة التي يدين بها، فأى حيف في عرض هذه السيرة وأي خلط في سرد أحداثها إساءة بالغة إلى حقيقة الإيمان نفسه>>¹.

وكتب أيضا وهو على يقين من أن العلم بالسيرة النبوية مع اليقين بالنبوة الممزوج بالحب هو السبيل بالمسلمين إلى الركب الحضاري، باعتبار أن السيرة النبوية هي الجانب العملي للدين في صورته الكاملة، قال: <<إنني أكتب وأمام عيني مناظر قائمة من تأخر المسلمين العاطفي والفكري، فلا عجب إذا قصصت وقائع السيرة بأسلوب يومي من قُرب أو بُعد إلى حاضرنا المؤسف، كلما أوردت قصة جعلتها تحمل في طياتها شحنة من صدق العاطفة وسلامة الفكر وجلال العمل، كي أعالج هذا التأخر المثير>>².

¹ - محمد الغزالي، فقه السيرة، باتنة (الجزائر): دار الشهاب، دط، دت، ص4.

² - الغزالي، المرجع السابق، ص5.

وعلى هذا النحو يجب أن تُقرأ السيرة النبوية، وأن تُفهم سيرة الخلفاء من بعده، وأن تُعرف أحواله صلى الله عليه وسلم هذه المعرفة العقلية الروحية التي تنهض بالحياة المعاصرة، وتُحوّل للمسلمين أن يتصدروا موكب الرقي والحضارة .

-المبحث الثاني: الحقيقة الحمديّة في المعتقد العرفاني.

من العبارات التي شاعت على ألسنة الصوفية مسألة الحقيقة الحمديّة، وهي مسألة من أعقد مسائل التصوف فهما وأشدها غموضاً، مما جعلها مثار خلاف، وجعل الكثير من أعداء التصوف وخصومه يرمون المتصوفة القائلين بها بالكفر والزندقة، وذلك من موجبات البحث عن حقيقتها.

-المطلب الأول: المقصود بالحقيقة الحمديّة.

إن من الظلم الذي نراه أن الكثير من الأحكام التي تُطلق على غير أساس إنما تَنبُئ عن تحكيم الجهل والأهواء، ولو أن أهلها تَربُّتوا وتَبَصَّرُوا فيما يحكمون به على الأشياء لكان الأمر مختلفاً تماماً باختلاف. والكثير من الناس يحكمون على مجرد الألفاظ دون وعي بالمعنى الذي تنطوي عليه، وآية ذلك أنه ما من أحد من الباحثين تخلوا طريقه من هؤلاء، فيسمع في كل حين وأن أحكاماً بلغت أقصاها في القسوة، فيقال مثلاً إن القول بوحدة الوجود كفر بواح، أو إن القول بالحقيقة الحمديّة شرود عن العقيدة الصحيحة، أو إن الحلاج وابن عربي ومن حذا حذوهم في كلامهم ما يدل على الكفر الصريح، والأغرب لو أنك رحت تسأل السائل، ماذا قرأت للحلاج أو لابن عربي؟ وماذا تعرف عن الحقيقة الحمديّة؟ وما المقصود بوحدة الوجود، وهل قال بها ابن عربي؟ لوجدت أن هؤلاء جميعهم أو أغلبهم يحدثك من فراغ يَنبُئ على أنه لا يدرك من ذلك غير الأسماء التي يسمعونها هنا وهناك، ولا صلة له بالبحث العلمي وشرائطه وأخلاقياته أبداً، كُلماً في الأمر أنه سمع البعض من الناس يلوكون مثل هذا الكلام.

ولسنا ندافع عن الصوفية في مثل هذه التصريحات، وإنما نريد أن يكون الرفض والقبول أساسه المنقول الصحيح أو المعقول الصريح.

المضاف لا على المضاف إليه، والمضاف إليه هنا هو النور الأول، أي نور الحق تعالى، وذلك حتى تسلم مرتبة التنزيه من التشبيه¹.

والمراد بذلك أن هاء الضمير في قوله (نوره) عائدة على الله تعالى الذي هو النور الأول، وذلك حتى لا يقع تشبيه نوره تعالى بنور نبيه، وهو تنزيه له تعالى.

وبين العلاوي أيضا أن النور المجرد الذي هو الله تعالى - كما سبق القول - هو نور مجرد عن المادة والحس، وعن الإضافة والنسبة، وتعبير آخر هو مُنَزَّه عن ذلك جميعا، كما قال تعالى عن نفسه: **جَذَّتْ** **سُورَةُ الشُّورَى**، آية 11، أما النور المحمدي فهو النور الإلهي المنتزل به، والمضاف لذلك النور المجرد، والفائض عنه، وهو >> كمشكاة فيها مصباح من سر الله، للزوم قيمته بكل جوهر وعرض، **جَهَّ هَه هَه هَه هَه**، فالمشكاة لها أوفر نصيب من نور الله>>².

وهنا نقف على أن ما تكثف من النور المحمدي هو المشار إليه بالمشكاة، وما تَلَطَّفَ منه هو المشار إليه بالمصباح، وهو أشبه ما يكون بالقياس على الحس.

وعليه فإن الوجود كله هو المتدفق من الفيض الإلهي الأقدس، مُتَشَكِّلا بالحس والمعنى، وكلاهما أساسه النور المحمدي، ذلك النور الذي تشعبت منه سائر الأنوار³.

ويمكننا أن نفهم من هذا أن النور المحمدي هو النور الذي يسري في الموجودات باعتبار الحس وباعتبار المعنى، ولا غرابة في تشعب الحس من ذلك النور بدعوى الصلابة التي في هذا الحس، فمرد ذلك كما يبين العلاوي إلى ضعف الأبصار⁴.

وهذا الكلام الصادر عن العلاوي صائب، ولا نجد فيه ما يتعارض مع العقيدة، والنصوص التي سقناها سلفا فيها ما يدل على ذلك.

ولو تأملنا لوجدنا أن الأبصار أعجز عن رؤية النور المحمدي الكامن في صلب الحس، وهو ما يجعلها تحكم عليه بالصلابة، ولئن كانت في عالم المعنى تحجبها الشهوات والشبهات، فإنها في عالم الحس تحجبها

¹ - العلاوي، دوحه الأسرار، (مصدر سابق)، ص23.

² - العلاوي، المصدر السابق، ص24.

³ - العلاوي، المصدر نفسه، ص25.

⁴ - المصدر نفسه، ص25.

الغفلة والأوهام، كما تحجبها في العالم الفيزيائي محدودية رؤيتها، وإلى يوم الناس هذا تُحدِّق في الأفق فنرى الزُّرقة ونعبر عنها بالسماء، ونتوهم أن السماء جسم حسي أزرق اللون مرئي ولكنه غير ملموس، كما توهم المتوهمون أيضا أن النجوم أجسام صغيرة ملتصقة بالسماء، بينما الحقيقة الفيزيائية خلاف ذلك تماما، فإذا كان العالم الفيزيائي الحسي له هذا القدر من الغموض بالنسبة لمن لا يمتلكون شيئا من علم الفلك والفيزياء، فإن عالم الأسرار أبعد ما يكون عن فهم الغافلين وأهل الظاهر.

وفي القرآن الكريم ما يدل على النور المحمدي، وهو قوله تعالى: ﴿چ چ چ چ چ سورة المائدة، آية 15﴾، والنظر في الآية يقف على واو العطف بين النور والكتاب المبين، و واو العطف تقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، إذ لا يمكن للشيء أن يُعطف على ذاته، مما يبين أن ما جاء من الله هو الكتاب المبين والنور، وليس ثمة ما جاء من الله إضافة إلى الكتاب المبين غير النبي ﷺ.

والمتأمل في المعنى والحس - كما يبين العلاوي - لا يقف إلا على بطون وظهور، وذلك الظهور هو المعبر عنه بالنور، ولذلك عندما سُئل النبي صلى الله عليه وسلم هل ترى ربك؟ قال: ((نور أنى أراه))¹، وفي الحديث أنه كان يدعو الله بقوله: ((واجعلني نورا))²، ويُعلِّل العلاوي ذلك بقوله: <<المتحقِّق في عالمي البطون والظهور بمعاني الأسماء والصفات، فبهذا الاعتبار يكون هو المتحقق الواحد على الوجه الأكمل>>³

وأما قوله إن النور المحمدي هو أول ما تدفق من النور الإلهي فهو ما نجده كذلك عند الإمام الشعرائي، فقد قال في اليواقيت: <<إن المراد به خلق مخصوص، وذلك أن أول ما خلق الله الهباء، وأول ما ظهر فيه حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم قبل سائر الحقائق،... ولم يكن أحد أقرب إليه من حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم، فكان أقرب قبولا من جميع ما في ذلك الهباء، فكان صلى الله عليه وسلم مبدأ ظهور العالم أول موجود>>⁴.

¹ - العلاوي، دوحة الأسرار (مصدر سابق)، ص 26، وحديث (نور أنى أراه)، رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب في قوله صلى الله عليه وسلم (نور أنى أراه)، ح رقم 450، م 1، ج 1، ص 85.

² - رواه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل، ح رقم 1814 و 1804 و 1806، م 1، ج 1، ص 208.

³ - العلاوي، المصدر نفسه، ص 28.

⁴ - الشعرائي، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، 338/2.

وبناء على ما سقناه يتجلى لنا أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو أول مظهر ظهرت به الذات، وإن تأخرت بعثته في الأشباح، وهو كما يرى العلاوي جمع بين الأولوية والآخريّة، والأولية هي المشار إليها في حديث ((كنت نبيا وادم بين الماء والطين))¹، والآخريّة هي المشار إليها في نصوص عديدة، منها قوله صلى الله عليه وسلم ((إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض))²، ويُشَبَّه لنا العلاوي ذلك بالدائرة، فهي في رسمها متألفة من حلقات مستديرة، تمثل كل حلقة من حلقاتها نبيا من الأنبياء، ومُثل النبي صلى الله عليه وسلم النقطة الجامعة بين طرفي الدائرة، وهي إشارة إلى أنه صلى الله عليه وسلم بدأ به الأمر وعنده ينتهي، وإذا كان قد ظهر أن كل نقطة هي رابط بين طرفين في الدائرة تنفصل بتجربتها، فتلك دلالة أو رمزية للمساواة إليها في قوله صلى الله عليه وسلم ((لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى))³، وهو ما قال عنه القرآن الكريم: ﴿هَـ هَـ هَـ هَـ هَـ هَـ﴾⁴ سورة البقرة، آية 285، وهو نفسه ما نقله الشعراي عن تقي الدين بن أبي المنصور أنه قال: <>إن أول ما ظهر بعد فتح العماء هو محمد صلى الله عليه وسلم، فاستحق بذلك الأولوية للأوليات، فهو أبو الروحانية كلها كما كان آدم -عليه السلام- أبا الجسمانية⁵>.

ويُتَرَبِّب لنا العلاوي المعنى في صورة أكثر وضوحا مبينا أن الحقيقة المحمدية ظاهرة جلية في كل نقطة من نقاط الدائرة التي سلف القول عنها، فحقيقة هذه الدائرة هو الروح الأعظم المنبئ عن الله تعالى الذي هو النفس المحمدي، فالناظر إلى أطراف الدائرة وهي متصلة أدرك قوله تعالى: ﴿هَـ هَـ هَـ هَـ هَـ هَـ﴾ ومن نَظَرها وهي منفصلة الأطراف قال ما قاله الله تعالى على لسان الكافرين: ﴿يَـ يَـ يَـ يَـ يَـ يَـ﴾⁶، وبهذا يصل بنا

¹ -أحمد بن حنبل، المسند، حديث رجل، ح رقم 16623، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ، ج27، ص176.

² - نقل لنا الشعراي شرح ابن عربي لهذا الحديث، قال: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرف ذاته بذاته بإذن الله في غير مجلى، فجعل أخذ الميثاق، وهو الحال التي كان فيها صلى الله عليه وسلم يعرف نبوته قبل خلق آدم كما أشار إليه الحديث المذكور، فكان له صلى الله عليه وسلم التعريف في ذلك الحال، فإن النشأة الأولى كانت مبثوثة في العناصر ومراتبها إلى حين وجودها، ولكن من الناس من أعطي في ذلك الموطن شهود نفسه ومرتبته إما على غاياتها بكاملها، وإما أن -يشهد صورة ما من صورته، وهي عين تلك المرتبة التي له في الدنيا، فيعلمها ليحكم على نفسه بما، وهنا شاهد النبي صلى الله عليه وسلم نبوته، ولا ندري شهد جميع صور أحواله أم لا"، يُنظر: اليواقيت والجواهر 2/336، والحديث صحيح رواه البخاري في باب قوله تعالى إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا، ج6، ص66.

³ - البخاري، صحيح البخاري، باب قوله تعالى: ((وهل أتاك حديث موسى))، ح رقم 3395، طبعة دار طوق الحمامة، ط1، 1422هـ، ج14، ص153.

⁴ - العلاوي، دوحه الأسرار، (مصدر سابق)، ص28.

⁵ - الشعراي، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، ج2 ص335.

العلاوي إلى معنى خاتم النبوة من وجهين، فأما الأول منهما فهو النقطة الجامعة بين طريقي الدائرة أو الخاتم كما يقول، وأما الثانية فهي الخاتم ذاته¹.

وهذه هي الحقيقة كما انتهى إليها الإمام العلاوي، وما نلاحظه عليه أنه كان يقترب في طرحه من ابن عربي في كتاباته وفي مقدمتها كتابه الفصوص، وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على أن مرجعية العلاوي في مسألة الحقيقة المحمدية على وجه الخصوص هي الشيخ الأكبر.

وذكر أبو العلاء عفيفي في شرحه للفصوص أن القول بأزلية النور المحمدي هو قول سائغ منذ العهد الإسلامي الأول، حيث ظهر في أوساط الشيعة قبل غيرهم، ومنهم تسرب إلى أهل السنة، وقبل هؤلاء وأولئك فإنه قول كان متداولاً في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والفلسفة المسيحية واليهودية وكذا الباطنية والقرامطة².

نقول لكن كان ابن عربي من أكبر المتهمّين في تصوفه بتأثره بالمصادر الخارجية ونقله عنها، وتبني معتقداتها، فهذا قول قدس يردده كل من يريد أن يتبوأ مكانته بين النقاد، ذلك أن المنكرين على الصوفية عموماً يرجعون كلامهم إلى روافد خارجية.

وهذا لا يعني بحال أننا ننكر المصادر الخارجية التي كان لها تأثير على المعرفة الإسلامية، ولكننا نُبين مع ذلك أننا تأملنا في أقوال العلاوي في هذه النقطة بعيداً عن المشارب القديمة كالأفلاطونية والمسيحية، ولم نجد فيها ما يتعارض مع دلالات النصوص التي سقناها.

ويمكن القول أيضاً أن المشترك بين الثقافات والحضارات لا يعني بالضرورة أن هذه أخذت عن تلك، فكثيراً ما تتحدّد الحقائق ممثلة قاسماً مشتركاً بينها، ونرى أن الناقد لا بد أن ينظر إلى الفكرة كفكرة بصرف النظر عن أوجه التشابه بينها وبين غيرها، وأن يحاكمها بعيداً عن غيرها، فكثيراً ما نقرأ عن تأثر بعض أهل السنة - مثلاً - بالتشيع، ولا نقرأ عن تأثر الشيعة بأهل السنة، والخلاصة هي ضرورة التخلص من عقدة الضعف والتوجس المبالغ فيه.

¹ - العلاوي، دوحه الأسرار، (مصدر سابق)، ص30، ويُنظر: أعذب المناهل للمؤلف، ص36، 97.

² - أبو العلاء عفيفي، فصوص الحُكم للشيخ الأكبر ابن عربي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1980م/1400هـ، ج2، ص319 وما بعدها.

وفي دنيا الفقهاء أيضا من يمنع أن يجالس الرجل الورع التقي الرجل الفاجر الذي لا يتورع عن المحضور، مُعللا ذلك بأن الأخلاق المريضة السافلة كالداء سريعة الانتقال والعدوى، فلماذا لا يكون المسلم فعلاً لا مفعولاً؟، ولماذا لا يتموقع المسلم في موقع التأثير بدلا من أن يجبس نفسه في موقع المتأثر؟، أوليس هو كالغيث أينما حل نفع؟.

ولنناقش مسألة الحقيقة المحمدية بعيدا عن القيل والقال، فنجدها لا تعدو أن تكون أنها أول التعيينات الدالة على الله، وأول نور تفجرت به ينابيع الظهور، فما الذي يتنافى مع عقيدة التوحيد في ما ذكرنا؟ وأي ضير في القول بأن الله تعالى جعل نور نبيه منشقا من نوره؟ فهو الأول في الموجودات بهذا النور، والآخر في المرسلين في عالم الأجساد، وفي الصحاح عن أنس بن مالك أنه سمع حُطبة عمر بن الخطاب الآخرة حينما جلس على المنبر، وذلك يوم الغد من اليوم الذي توفي فيه النبي صلى الله عليه وسلم، فتشهد وأبو بكر صامت لا يتكلم، قال: كنت أرجو أن يعيش رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يدبرنا، يريد بذلك أن يكون آخرهم، فإن يك محمد صلى الله عليه وسلم قد مات، فإن الله تعالى جعل بين أظهركم نورا تهتدون به بما هدى الله محمدا صلى الله عليه وسلم¹.

وروى مسلم بسنده عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو الله تعالى أن يجعله نورا، وكان يقول: ((اللهم اجعل في قلبي نورا، وفي سمعي نورا، وفي بصري نورا، وعن يميني نورا، وعن شمالي نورا، وأمامي نورا، وخلفي نورا، وفوقي نورا، وتحتي نورا، واجعل لي نورا، أو قال واجعلي نورا))².

وهذه الشواهد من السنة وغيرها مما لم نذكر تُقرُّ بأن النبي صلى الله عليه وسلم نور، ولا يُضير هذا النور أن يكون بشرا يسعى بين الناس، فهو من حيث كونه كذلك فهو بشر يعتره ما يعترى سائر البشرية، ومن حيث مقامه عند الله فهو ومضة من نوره، وإن كان العقل ينبو عن ذلك فذلك لقصوره عن إدراك هذه الحقيقة، وقد سبق وأن ذكرنا أن العقل يعتمد في فهمه على الحواس، والحواس مقتصرة على الظاهر، فأني لها أن تعلم ما لا يحصل إلا بالقلب، يقول العلاوي >>قال تعالى: ﴿جِدِّدْ □ □ □ □ سورة يس، آية 12، ولا إمام أبين منه وأحق بالإمامة منه، وعموم إشارة العارفين تومئ إلى انطواء الأشياء جميعا واندراجها في

¹ - البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب الإستخلاف، ح رقم 7219، م4، ج4، ص 1274.

² - حديث سبق تخريجه من صحيح مسلم، ح رقم 1830.

حقيقته، لكن الفكر ينبو عن ذلك بدون تدبر فيما هنالك، ومن أخذ الله بيده وأطلعته على الفرع من أصله يجد الأشياء بجميع أفرادها منحصرة في الحقيقة المحمدية انحصارا كليا >>¹.

قد يصعب على العقل أن يفهم أو يتقبل مسألة اندراج الأشياء في الحقيقة المحمدية، فنقول إن مرد ذلك إلى وجوب فهم أن الله تعالى خلق محمدا صلى الله عليه وسلم من نوره، وخلق الأشياء من نور نبيه، ولكن لا يفهم ذلك فهما حسيا إذ لا سبيل لتعقل الأمر، فهذه من أذواق القلوب لا من فهم العقول.

وبتعبير آخر نقول إن محمدا صلى الله عليه وسلم هو أول التجليات، فهو العمد الذي أقيمت عليه قبة الوجود، وذلك بوصفه أسنى المظاهر وأعلاها كما يقول ابن عربي²، وهو الصورة الجامعة التي انعكست فيها الصفات، فإذا كان العالم هو صورة تجلى الحق فيها على مختلف ما حوته من مظاهر فإن الصورة التي جمعت ذلك واختصرته فيها هي الإنسان، فكان بذلك منعكس النور على ما سواه من الموجودات - باعتباره جامعا لما تفرق فيها -، وكان نور الموجودات من نوره الذي هو بدوره من تجليات النور الإلهي فيه .

ويُعبر ابن عربي عن هذه الحقيقة في موضع آخر من الفتوحات بقوله:

ويكون هذا السيد العلم الذي	جـردته من دورة الخلفاء
وجعلته الأصل الكريم وآدم	ما بين طينة خلقه والماء
ونقلته حتى استدار زمانه	وعظفت آخره على الإبداء
وأقمته عبدا ذليلا خاضعا	دهرا يناجيكم بغار حراء
حتى أتاه مبشرا من عندكم	جبريل المخصوص بالإنباء
قال السلام عليك أنت محمد	سر العباد وخاتم النبأ
فاحمد وزد في حمد ربك جاهدا	فلقد وهبت حقائق الأشياء
وانثر لنا من شأن ربك ما انجلى	لفؤادك المحفوظ في الظلماء
من كل حق قائم بحقيقة	يأتيك مملوكا بغير شراء ³ .

¹ - العلاوي، دوحة الأسرار، (مصدر سابق)، ص31.

² - ابن عربي، الفتوحات، (مرجع سابق)، 84/2.

³ - ابن عربي، الفتوحات، (مرجع سابق)، ج1، ص03.

-المطلب الثاني: تجليات الحقيقة المحمدية في الكون.

ينتقل بنا العلاوي إلى مقام آخر، وهو مقام الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم كما يقول: >>على طريقة أهل الفهم الخاص، والذوق السليم>>¹، فيعرض علينا الحديث عن نبوته ومعجزاته، وذلك في سياق تفسيره العرفاني لسورة النجم، وهي السورة التي أفرد لها تفسيراً، وربط بين وحدتها ومحاورها، وبَيَّنَّ نبوة النبي ﷺ وفق ما يُعرف بإيجاد المناسبة.

استُهلَّت السورة بقوله تعالى: جَاب بَ چ سورة النجم، الآية 1، واستفتاح السورة بكلمة النجم فيه دلالة على أهمية المقام، وذلك لما فيه من الطلوع والنزول، أي هوي النجم مع عظم جرمه، فهو يهوى ويعرج، حتى ينكشف للعقل عدم استغراب عروج النبي ﷺ إلى السماء، ونزول جبريل إلى الأرض، و حتى يدرك العقل أيضاً أن ذلك من قبيل الإمكان، وأنه من قدرة الله تعالى².

ثم إن هذا العروج لا يحدث إلا عند الاستعداد له، أي بلوغ المكانة التي تُؤهلها لذلك المقام، ولذلك قال تعالى في سيدنا إدريس جِدِ دَ چ سورة مريم، آية 57، وقال في سيدنا عيسى عليه السلام چَ كَ كَ كَ چ سورة النساء، آية 158، وكذلك عروج النبي صلى الله عليه وسلم، مع مفارقة أنه صلى الله عليه وسلم رجع إلى الأرض >>إتمام ما وجب عليه من جهة المكان، لا من جهة المكانة>>³، إذ إن المكانة ثابتة له قبل العروج به وبعده، ولا تزال حاجة المكان إليه قائمة بعد.

إن المقسم به هو النجم، وهو النور الثاقب الذي يُستمد منه النور، ووجه الشبه بينه وبين النور المحمدي هو الاهتداء، فكلاهما نور يُستضاء به ويُهتدى، فإذا كان من لوازم الاهتداء بالنجم هويه وعروجه، فكذلك من لوازم الاهتداء بمحمد صلى الله عليه وسلم إثبات مقامه في الملاء الأعلى الذي فيه يتلقى الوحي، ثم ميله

¹ - العلاوي، لباب العلم في تفسير سورة النجم، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط5، 1997م، ص 52.

² - العلاوي، المصدر السابق، ص 53.

³ - العلاوي، المصدر نفسه، ص 54.

وهذا الذي ذكرنا يزيد العلاوي إيضاحاً ببيان أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يفصح عن المحبة التي ضفر منها بأوفر نصيب لمن هم دون درجة استيعابها، ولذلك قال تعالى مُعَقَّباً على ما سبق: **جذذت ثذذ سورة النجم، الآية 4، أي لا يتيسر النطق بها لعدم تمكن العقل من إدراك كنهها¹.**

ويريد العلاوي أن يُبين أن مقام النبوة له أسرار لا يُفصح بها إلا لمن هو أهل لها، وعندما نتأمل في واقع الناس بَعْض النظر عن الزمان والمكان ندرك تفاوتهم في القدرات العقلية، وتفاوتهم في الإدراك والفهم، فما يدركه زيد قد يكون مستعصياً على عمر، ومن ثمة فإن من الواضح بمكان أن نفهم أن ما يتلقاه النبي عن ربه قسماً، قسم مأمور بتبليغه للناس على حد سواء، باعتباره يمثل منهجهم في الحياة، وقسم أطلعه الله عليه ومكَّنه منه، هو مخير فيه بين تبليغه بحسب ما يرى ويميز بين مناسبة الحال وعدم تبليغه، وهذا ما أشار إليه العلاوي في سياق الربط بالنص اللاحق: **جذذت ثذذ فذذ سورة النجم، الآية 5 و 6، فالسر في كونه ذكر أن من صفات الله تعالى القوة والمتانة والاستحكام في هذا المقام هو أن يكون المتلقي قوياً في حمل هذه الأسرار، ومدح المعلم هو مدح للمتعلم²، وقد وَرَدَ في الحديث الشريف ما يزيد المقام وضوحاً حيث إن النبي صلى الله عليه وسلم سأله أحد الصحابة، أُحَدِّثْ بكل ما أستمع منك يا رسول الله؟ -فقال: ((إلا بحديث لم يبلغ عقول قوم فيكون على بعضهم فتنة))³، وهذا الشطر من العلم الذي يتطلب عقلاً أقدر على الفقه وقلبا أكثر استعداداً للتلقي، وهو ما يُصطلح عليه عند المتصوفة بعلم الخاصة.**

هذا هو كلام العلاوي عن مقام النبوة وتجلياتها في الكون، ونحن نرجح أنها تأويلات منها القريبة ومنها البعيدة المستعصية عن الفهم، وما يلي من ذلك مما يتعلق بقوله تعالى: **جذذت ثذذ فذذ سورة النجم، الآيات 6 و 7 و 8 و 9، فإننا سُنرجئ الحديث عنه إلى الباب المقبل، باب التصوف، وذلك عند الكلام عن وحدة الوجود، لأننا نرى أنه يتعلق بها أكثر من غيرها.**

-المطلب الثالث: في معنى الصلاة والسلام على النبي ﷺ.

¹ - المصدر نفسه، ص 56.

² - المصدر نفسه، ص 57.

³ - رواه البخاري في كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية ألا يفهموا، ح رقم 127، م 1، ج 1، ص 37، وروى مثله مسلم عن عبد الله بن مسعود في كتاب المقدمة، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، ح رقم 13، ج 1، ص 13، ويُنظر لباب العلم للمؤلف، ص 57.

في سياق الحديث عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يسوق لنا العلاوي شرحاً موجزاً ودقيقاً للمعنى الذي دلت عليه عبارة (الصلاة والسلام على النبي)، >> كاشفاً النقاب عن أسرارها بلسان التصريح مرة، وبالتلويح والتلميح حين تكون العبارة أدق، والتبيان أشق>>¹.

ولقد أراد العلاوي أن يتجاوز المعنى الظاهر المؤلف الذي تدل عليه العبارة إلى المعنى العرفاني الخفي المنطوي تحتها، وتلك سنة الصوفية في التعامل مع الكثير من النصوص.

وعند تأملنا في شروحاته لعبارة الصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم وجدنا أن مدارها على النقاط الآتية:

- معنى الصلاة بالنسبة للمصلي وبالنسبة للمُصَلَّى عليه.

- معنى صلاة الله تعالى على عامة المؤمنين.

- معنى صلواته تعالى على الخاصة منهم.

- معنى صلواته تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم.

- تعلق الصلاة بالنبوة والولاية.

- ارتباط لفظي الصلاة والسلام بمصطلحات القوم كالسكر والضحو، أو الفناء والبقاء، وذلك من حيث الدلالة المشتركة.

هذه هي خلاصة ما تطرق إليه العلاوي في هذه المسألة، وهو ما سنعمد إلى بيانه وشرحه والتعليق عليه.

وحينها نقول: لقد استهل العلاوي حديثه ببيان اختلاف معاني الصلاة باختلاف المصلي والمصَلَّى عليه، فالصلاة إذا كانت من الله اختلفت عن الصلاة التي تكون من العبد، وقد يكون الخطب يسير إذا كانت الصلاة صادرة من العبد إلى الله، لأن مدلولها لا يتجاوز الدعاء، وإنما الذي يستدعي طول الوقوف عنده ودقة التأمل فيه هو الشطر المتعلق بصدور الصلاة من الله تعالى إلى العبد، والوارد في مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا الصَّلَاةَ وَالنَّاسِ وَأَنْفُسَكُمْ فَاصْبِرُوا إِنَّ النَّاسَ لَشَائِقُونَ﴾ سورة الأحزاب، آية 56، وهذه هي الصلاة التي يذهب العلاوي إلى

¹ - عبارة أوردها الأستاذ يحيى الطاهر برقة في تقديمه لكتاب دوحه الأسرار، ص 08.

أنها تختلف باختلاف المصلّي عليه، ذلك أن <<صلاته تعالى على عامة المؤمنين ليست عين صلاته على خاصتهم>>¹ ، ويضيف إلى ذلك أن صلاته تعالى على العامة من خلقه تختلف هي الأخرى باختلاف أحوالهم، وهو ما عبّر عنه بقوله: <<فمنهم من يُصلي عليه تعالى ليخرجه من ظلمات الشرك إلى نور الإيمان، ومنهم من يصلي عليه ليخرجه من نور الإيمان إلى سر الإيقان، ومنهم من يصلي عليه ليخرجه من سر الإيقان إلى وقوع العيان، ومنهم من يصلي عليه ليخرجه من وقوع العيان إلى فقد الأعيان، وهنا يستولي المصلّي على المصلّي عليه>>².

والصلاة من الله على عباده هي الرحمة، وإن كان العلاوي يريد أن يُبين أن كُلاً من العباد يتلقى من رحمة ربه على قدر استعداده لذلك التلقي، وعلى قدر تعرضه لنسماتها، وتتحدد بحسبها درجة قربه من الله تعالى ودرجة معرفته له، فيكون أدناها الدخول إلى الإيمان، ويكون أعلاها فناء المصلّي عليه في المصلّي، حتى يكون سمعه الذي يسمع به، ويكون بصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، فلا يتحرك المصلّي عليه ولا يسكنُ إلا بالمصلي.

ونحن نتفق مع العلاوي في هذا الفهم، وآية ذلك أن الناس متفاوتون في درجة قربهم من الله تعالى، وكل يتلقى رحمة ربه بحسب درجة قربه، ولكن يجب أن نضيف إلى أن درجة القرب من الله تعالى تعلق بالطاعات، وتنخفض بالمعاصي، وكل ذلك يحدث بما كسبت أيدي الناس.

وفي الناس من يُفني عمره في تكرار بعض الألفاظ الواردة وهو لا يدري عنها أزيد من الدلالة الظاهرة التي يستوي في فهمها القاصي والداني، وهذا فضلا عن استشعار معناها والتنمذج به، ومن الغرابة بمكان أننا لا زلنا نلاحظ في مساجد الجزائر من يحمل بين أنامله سبخته ويمررها بين أصابعه ولسانُهُ في واد آخر، وذلك فضلا عن الفهم والتذوق والقرب إلى الله بذكره، وفي هذا المعنى يوضح لنا ابن عطاء الله السكندري درجات القرب من الله بالذكر، في إشارة منه حينما قال في عبارة طويلة من عبارات حكمه: <<...فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة، ومن ذكر مع وجود يقظة إلى ذكر مع وجود حضور، ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع وجود غيبة عمّا سوى المذكور>>³.

¹ - العلاوي، دوحه الأسرار، (مصدر سابق)، ص 14.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - الحكمة السابعة والأربعون من حِكَم ابن عطاء الله السكندري.

ولا أحد من الخلائق يستطيع أن ينفي فضائل الصوفية هنا في خدمة الإسلام في هذا الجانب الذي يمثل حياة الروح، وفي تعليم الناس الأبعاد الروحية الكامنة في شعائر الدين، وإنما لتبدو أهمية ذلك حينما ننظر في الواقع الذي نحياه اليوم فنجد الإقبال المتزايد على الشعائر فنفرح لذلك ونُسّر به، ولكننا ما نلبث أن ننظر إلى الانحلال والتدني الذي يرافق ذلك فنذهب أنفسنا حشرات وحشرات، ومكمن الخلل في ذلك إنما هو في إفراغ الشعائر من محتوياتها وأبعادها الروحية، حتى إنها أُمست أقرب ما تكون إلى التقاليد المتعارف عليها منها إلى العبادات المفروضة.

ثم ينتقل بنا العلاوي في السياق ذاته إلى أن الصلاة التي جعلها الله تعالى على الأنبياء والأصفياء، تأتي في مقابلة اللعنة التي جعلها على أعدائه، ذلك أن الصلاة هي القرب والتجلي للمصلّي عليه، فإن كان المصلّي من عامة المؤمنين كان حظه منها على قدر ما يستحق من الرحمات، وأما صلواته تعالى التي هي على الخاصة فهي شيء فوق ذلك، فيكون حظ المصلّي عليه منها ما أورده القرآن الكريم *چچچچ پپپپ ن* *چ* سورة القيامة، الآيتان 22 و 23، وهذا هو التجلي، وللتجلي عند الخاصة درجات متفاوتة، يقول العلاوي في بيان ذلك: >> فمَنهم من يتقرب إليه الحق سبحانه وتعالى ويتعرف إليه بأفعاله، ومَنهم من يتعرف إليه بأسمائه، ومَنهم من يتعرف إليه بصفاته، ومَنهم من يتعرف إليه بذاته، وهي الآية الكبرى المشار إليها بقوله تعالى: *چ ه ه ه ه ه ه چ* <<¹—سورة النجم، الآية 18.

ولا نرى أن استدلال العلاوي بهذه الآية في محله، ونُرجح أنه إقحام لها في غير موضعها، وهو تأويل بعيد، وسيقاق الآية واضح المعنى.

والعلاوي ينفي أن يكون المراد بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم الرحمة، إذ لو كان معناها كذلك لكان صلى الله عليه وسلم قد حصلت له منها الكفاية يوم قال الله تعالى له: *چك ك ك ك ك ك ك گ گ گ گ گ گ* سورة الأنبياء، الآية 107، وإنما المراد بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في تقديره هو الارتقاء إلى شهود كمالات الذات وأنوار الصفات، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم >>أصدقُ كلمة قالها الشاعر ألا كل شيء ما خلا الله

¹ — العلاوي، دوحة الأسرار، (مصدر سابق)، ص 15.

باطل¹، أي إن كل شيء مما تقع العين عليه باطل ما لم يكن منوطاً بالشهود²، وهو من أقوى الشواهد عند المتصوفة على ثبوت الشهود أو التجلي.

وهذا المنحى الصوفي الذي عمد إليه العلاوي في فهمه لمعنى الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مقبول إذا ما استثنينا منه بعض التأويلات وقد سبق وأن نبهنا عليها.

ويمكننا الاستدلال على ما نتفق فيه مع العلاوي، بأن النبي صلى الله عليه وسلم كما تنقل كتب السير ظل يُجهد نفسه في طاعة قيام الليل لسنوات طوال، وكانت تُشفق عليه زوجته أمنا عائشة رضي الله عنه، وتخبره أن الله غفر له ذنوبه ما تقدم منها وما تأخر، وأعلمه مكانه في الجنة، فلما يفعل بنفسه هذا؟ فيُخبرها ﷺ أن طاعته هي طاعة شكر للمنع لا طاعة طلب للجنة³، وكذلك الأمر هنا فيما دلّ عليه السياق فإنه صلى الله عليه وسلم أنبأه ربه أنه رحمة للناس مذ أن بعثه إليهم، فيكون معنى الصلاة عليه حينها أوسع من الرحمة، إنه رؤية الله في خلقه، فلا قيمة للموجودات من حولنا ما لم تكن بالنسبة لنا دلالة ناطقة به تعالى، ومن المعلوم أنها من فهم المتصوفة للأسماء والصفات الإلهية، ولا حاجة بنا إلى إيضاح الواضح.

وبعد هذا الذي ذكرنا ينتقل بنا الإمام العلاوي إلى أمر آخر تابعا له، وهو أن كلمة الصلاة ترد متبوعة بكلمة السلام، كما هو الأمر في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ﴾ سورة الأحزاب، الآية 56.

ومعنى ذلك أن الصلاة لا تكتمل إلا بالسلام الذي هو الأمن في تلك النعمة وحفظها من الزوال، ولذلك يُقر العلاوي هنا أن مقام السلام أشرف من مقام الصلاة، وفي هذا يقول: >>الصلاة معناها الإقبال من الله على العبد بما يستحق، والسلام معناه حصول الأمن في ذلك الإقبال<<⁴.

¹ - حديث صحيح رواه البخاري في كتاب مناقب الأنصار، باب أيام الجاهلية، ح رقم 3841، م 2، ج 2، ص 374، ورواه مسلم في كتاب الشعر، باب الشعر، ح رقم 5914 و 5915، م 4، ج 4، ص 861.

² - العلاوي، المصدر السابق، ص 15.

³ - رواه البخاري في كتاب التهجد، باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم بالليل، ح رقم 1130، م 1، ج 1، ص 200، ورواه مسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب إكثار الأعمال والإجتهاد في العبادة، ح رقم 7262، م 4، ج 4، ص 1050.

⁴ - العلاوي، دوحه الأثر، (مرجع سابق)، ص 18.

وما يذكره العلاوي هنا يبدو صوابا، ولكنه يبقى مظنة الارتياب لافتقاده إلى الدليل الذي يجعله يُفضل السلام على الصلاة، ومن أين له أن يعرف ذلك.

و نستطيع الجزم بأن العلاوي لا يمتلك من الأدلة على ما يقول إلا فيما يستنبطه من سياقات النصوص، ومن ذلك أن الصلاة حاصلة للنبي ﷺ من الله تعالى، وهو ما جعلها ترد في الذكر الحكيم غير مؤكدة، في الحين جاءت كلمة السلام مؤكدة، **چچ چچ**، أي إن الله تعالى يطلب منا المبالغة في سؤال الثبات له والأمن...، وربما يتبادر السؤال إلى الذهن حول حاجة النبي صلى الله عليه وسلم إلى سؤالنا له، مع أنه الأرفع منزلة والأعلى مقاما عند البرئ تعالى، وهنا يُبين العلاوي إجابة عن هذا التساؤل أن سؤالنا له صلى الله عليه وسلم إنما هو سؤال لنا¹.

و كل ما سبق وإن كان ليس قويا إلا أنه لا يبلغ في الغرابة مبلغ تصريحاته في موضع آخر حيال هذه المسألة، فهو يُصرح أن الصلاة والسلام هما كرامتان، يقابلهما في مصطلحات القوم البقاء والفناء، أو الصحو والسكر².

ومن المعلوم أنه يقصد بذلك أن الصلاة يقابلها الفناء أو السكر، وأن السلام يقابله البقاء أو الصحو، فما دليله في ذلك يا ترى؟.

إننا لا نعثر على حجة للعلاوي على ما يقول، اللهم إلا أن مؤلفاته عموما فيها إشارات متناثرة تدل على أن الصلاة هي شهود كمالات الذات وأنوار الصفات، أو هي لحظات التجلي، والعبد العارف عند معايشة لحظات التجلي تغيب عنه الأغيار، فهو في لحظات الفناء والسكر، فإذا عاد حيث البقاء ومعايشة الأغيار عاد إلى الصحو من سكرة التجلي، سائلا ربه استدامة نعمة القرب منه، ولذّة معرفته التي لا تعرف الروح حقيقتها وتمامها إلا في لحظات الفناء.

كما يمكننا أننا نفهم تعاقب الفناء والبقاء على العارف على أنه لا يكون عارفا حقا ما لم يكن جامعا للظاهر والباطن في آن واحد، فهو مُقيد بأحكام الظاهر، مخلق في سبحات الحقيقة.

¹ - المصدر نفسه، ص 18 و 19.

² - المصدر نفسه، ص 20.

-المطلب الرابع: الآلية و الصحبية.

يرى العلاوي أن الآلية والصحبية من اليسير الخطب فيهما، فهما لا يجملان فيما يدلان عليه شيئا من المعاني التي تتسم بالتعقيد، وذلك أنهما ظاهرتان غير خفيتين، وحتى تكون صورتها أوضح وأقرب إلى الفهم نقول:

يتكرر كثيرا على السنة الذاكرين من المسلمين خاصتهم وعامتهم وفي سياق الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قولهم: <<على آله>>، وهو ما يصطلح الصوفية عليه بمرتبة الآلية، وهي مرتبة - كما يذكر العلاوي - لا ينالها إلا من وصل إلى المشرب الحمدي، وتبوأ مكانة القرب منه¹.

ويبين العلاوي أيضا أن منزلة الآلية - هي النسب الشرعي الحقيقي، وهو نسب القرب إلى المكانة، لا نسب القرب في العرق، يدل على ذلك قول النابلسي:

يا نسبة أدخلت سلمان في النسب بقول طه رسول الله خير نبي
سلمان منا بال البيت أحقه مع أنه فارسي ليس بالعربي².

ولئن كان آل محمد صلى الله عليه وسلم بصفة عامة هم أتباع رسالته، وهم المؤمنون به، المهتمون بهديه، وإن نأى بهم المكان، وتباعدت بهم الأزمان، وللعلماء خلاف في هذه المسألة، لا نرى حاجة لإثارته، وإنما نريد أن نُشير إلى بساطة العلاوي وتبعده عن مستلزمات الفهم العرفاني للمسألة، فهو يعرضها وفق ما يقتضيه عموم دلالتها³، وهو ما قلنا عنه آنفا أنه الوجه الآخر للعلّوي، والذي طالما عرضناه في هذه الرسالة.

والذي يدفعنا إلى هذا الكلام هو أن للصوفية معنى آخر يتجاوز المعنى البسيط الظاهر الذي عبّر عنه العلاوي، ويتجلى على سبيل التمثيل بصورة أوضح في كتابات ابن عربي، فهو يرى أن قولنا آل محمد معناه أن لكل نبي آل وعدة محمد المؤمن، والمؤمن هو إسم من الأسماء الحسنى، وكلمة الآل فيها تعظيم الأشخاص، وتعظيم الشخص في السراب يسمى الآل، ومنه فإن آل محمد هم العظماء بمحمد صلى الله عليه وسلم، كما يُعظم السراب من يكون فيه، وأنت تحسبه محمدا عظيم الشأن كما تحسب السراب ماء، وهو

¹ - العلاوي، دوحة الأسرار، (مصدر سابق)، ص34.

² - العلاوي، المصدر السابق، ص34.

³ - للإشارة نُذَكِّرُ هنا بأن المقصود بالعامه هم غير الصوفية، من المتكلمين والفلاسفة وأهل الظاهر بصفة عامة .

بمجرد ماء في رؤية العين، فإذا جئت محمدا صلى الله عليه وسلم لم تجد محمدا، بل وجدت الله في صورة محمدية، ورأيت برؤية محمدية، كما أنك إذا جئت إلى السراب لتجده كما أعطاك النظر لم تجده في شيئية ما أعطاك النظر، ووجدت الله عنده، ومنه فإن معرفتك بالله مثل معرفتك بالسراب التي ظننته ماء، فكذلك إذا قلت عرفتُ الله، وتحققت بالمعرفة، عرفت أنك ما عرفت الله، فالعجز عن معرفته هي المعرفة به، وكل من كان في السراب عظم شخصه في رؤية العين، ويسمى هذا الشخص آلا، وهو في نفسه على خلاف ما تراه العيون من التضاؤل تحت جلال الله وعظمته، كذلك محمد يتضاءل تضاؤل السراب في جنب الله، لوجود الله عنده¹.

هذا نص كلام ابن عربي كما أورده في مصنفه.

ويتجلى من خلاله أن معرفة القائلين بمعرفة نبيهم تتحدد على قدر التحقق بها، ومعرفته صلى الله عليه وسلم متفرعة عن معرفة الله أولا، وهي درجات، أعلاها مقام العجز عن المعرفة.

و في هذا دلالة أيضا على مقام الحيرة، وعند الصوفية أنك لا تعرف الله حتى تختار فيه، فإذا احترت فيه عرفته، وفيه إشارة أيضا إلى مقامَي القرب والحب، والحب القريب كلما ازداد قربا من المحبوب كلما ازداد تعطشا إلى المزيد من أنواره، وليس للمحبين فيما يحبون حدود ينتهون عندها، حتى إنهم يعلو بهم المقام إلى علو لا يفهمون فيه ما يطمحون إليه، وهو مقام يعجز التعبير عنه، ولذلك أطلقوا عليه مقام الالفهم، ومقام العجز، ومقام الحيرة، وعند الصوفية أن كل معرفة دون ذلك فهي ناقصة، وهي ليست إلا ضربا من ضروب الوهم الخادع.

ونرى أن كلام الصوفية هنا ينطوي على كثير من المبالغة، وهو ولا يمثل منهجا موجبا للإلتزام، ونحن لا نمتلك أن نحكم عليه بالخطأ ليقيننا أنه تعبير عن حالات وجدانية ظلت تلاحقهم في كل زمان، وفي كل مكان.

كما يرى المتصوفة أيضا أن من يتربع على عرش المعرفة بالله، ومن ينعم بمجلس القرب من رسوله، يتضائل الحس فيه، فما عاد يرى من الأشباح والصور شيئا، فهو دائم الذهول في الخالق عن المخلوق، وإلى

¹ - ابن عربي، الفتوحات، (مرجع سابق)، ج2، ص127.

هذا المعنى كان يشير صاحب الحكم العطائية، وهو يقول: <<ما رأى الأحد من رأى أحد>>، ومن بلغ هذا المبلغ وكان له هذا الشأو فهو أهل الله وآل نبيه.

ويواصل العلاوي شرح حقيقة مقام صحبة النبي ﷺ تبعاً لمقام الآلية الذي تناولناه فيما تقدم ذكره.

ومقام الصحبة عندنا ينصرف معناه إلى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وهما الصحابة، وهم من رأوه النبي صلى الله عليه وسلم وآمنوا به كما دلّت على ذلك أحاديث كثيرة في الصحيحين وغيرهما.

غير أن الذي يراه العلاوي هو أن مقام الصحبة أعمق وأشمل من ذلك، فهي <<تشمل من صحبه في المقام نفسه كإخوانه من الأنبياء، وخاصّة الخاصة من الأولياء>>¹.

وهذا تعبير عن شدة القرب الروحي الذي تُطوى فيه الأزمنة، وإلا فإن الصحبة تقتضي وحدة الزمان ووحدة المكان، وبذلك فالأنبياء هم إخوانه صلى الله عليه وسلم، لتباعد أزمانهم، وتباعد أمكنتهم، ولعل العلاوي يرى أنهم اجتمعوا في الزمان والمكان ليلة المعراج في بيت المقدس، ونحن نُرحح هذا المعنى لأنه ورد في بعض أدعية العلاوي ما يفيد مقام القرب من حضرة النبوة، ومنها قوله: <<وعلى آله وأصحابه، صلاة تكشف لنا النقاب عن وجهه الكريم في المرثي واليقظات، وتعرفنا بك و به في جميع المراتب والحضرات>>².

ويبين العلاوي في موضع آخر من دوحة الأسرار أن مقام الصحبة شامل للمؤمنين عامة، وهم أولئك الذين تحقّقوا بالإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم، واهتدوا بهديه، واقتدوا بسنته³.

ويمكننا القول أن مفهوم الصحبة فيه عموم وفيه خصوص، فهو من حيث خصوصيته غير متعلق إلا بمن رآه صلى الله عليه وسلم وآمن به، وتلك صحبة زمانية، ومن حيث العموم فإن المعنى شامل لكل مؤمن به وبرسالته وبسنته مُتَّبِعٌ لذلك، وهو المقام الذي عبّر عنه النبي صلى الله عليه وسلم بمقام المحبة في حديث اشتقت إلى أحبّائي.

¹ - العلاوي، دوحة الأسرار، (مصدر سابق)، ص 34.

² - العلاوي، المصدر السابق، ص 17.

³ - المصدر نفسه، ص 36.

كما يمكننا القول أيضا أن مقام الصحبية في عمومها هو مقام روعي خارج عن إطاره الزماني والمكاني، وإلى هذا المعنى كان يُشير محمد الغزالي عندما قال: <<إن الذين يفقهون رسالته ويحيونها وراء الرمال والبحار أعرف بحقيقة محمد صلى الله عليه وسلم منكم، إن القرابة الروحية والعقلية هي الرباط الوحيد بين محمد صلى الله عليه وسلم ومن يمتون إليه>>¹.

-المبحث الثالث: الغيبات.

أشار العلاوي إلى بعض الغيبات إشارة خفيفة، فلم يُطّل حولها حديثا، ولا نحا بها منحى صوفيا، وكان في سياقات حديثه القصير عن ذلك أقرب إلى العقيدة العامة منه إلى عقيدة الصوفية وما يحمله من إشارة ورمزية.

-المطلب الأول: الإيمان باليوم الآخر.

قال العلاوي في بيان معنى اليوم الآخر: <<هو عبارة عن قطعة من الزمان، جاءت بين منتهى الحياة الدنيا، ومبتدأ الآخرة، تتضمن أشياء يجب الإيمان بها على الوجه الذي أخبرنا به الشرع>>²، وهذا التعريف ينصرف معناه إلى الحياة البرزخية.

واستعماله لعبارة (قطعة من الزمان) إنما هو من باب تقريب المعنى، وإلا فإن اليوم الآخر فيه يتوقف الزمان، أو هو اللازمان، ذلك أن مفهوم الزمان المتشكل في صيرورة الأحداث التي نعايشها وتمر بنا هو نتيجة لحركة فلكية متمثلة في دوران الأرض حول الشمس وحول نفسها، فينتج عنها تعاقب الليل والنهار، وكذا توالي الأيام والشهور والسنوات، أما ما بعد الدنيا فشأنها من حيث التعاقب يختلف اختلافا كليا عن الزمن الدنيوي، ومن وجوه المفارقة بين الزمنين أن الزمن الدنيوي يطرأ على الخاضعين له الكبر وتغير الأحوال وما يلحق بها مما يعتري الناس من الملل والفرح، ونحو ذلك، بينما الزمن الأخروي حيث اللازمان لا يتعلق به شيء من ذلك، فلا ينهيه فناء، ولا تفنيه نهاية.

¹ - محمد الغزالي، فقه السيرة، (مرجع سابق)، ص 22.

² - العلاوي، المنهاج المفيد، (مصدر سابق)، ص 44.

وأما الجنة والنار فأيات كثيرة دلت عليهما كذلك، ولا نريد التعرض لشيء من ذلك لأننا نراه أمراً معلوماً.

وأما الشفاعة فقد وردت في خمسة مواضع من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿جَهَنَّمَ بِهَرَبِهَا هَاجِرًا﴾ سورة مريم، آية 87، وقوله: ﴿جَنَّاتٍ كُورٌ لَهَا فِيهَا نَجْمٌ كَأَلْوَانِهَا﴾ سورة طه، آية 109، وقوله تعالى: ﴿جَابِبٍ بِدِيبٍ﴾ سورة سبأ، آية 23.

وأما عن القبر و نعيمه أو عذابه، فليس في القرآن ما يدل عليه دلالة صريحة، وإنما هي إشارات كمثل قوله تعالى في آل فرعون: ﴿جَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَجْمٌ كَأَلْوَانِهَا هُمْ فِيهَا يَدَبُونَ﴾ سورة غافر، آية 45، وقوله تعالى أيضاً: ﴿جَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَجْمٌ كَأَلْوَانِهَا هُمْ فِيهَا يَدَبُونَ﴾ سورة الشورى، آية 43.

كما دل على ذلك العديد من الأحاديث الصحاح، منها ما رواه الشيخان أن ابن عباس رضي الله عنه قال مر النبي صلى الله عليه وسلم بحائط من حيطان المدينة، أو مكة، فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ((يُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرَةٍ))، ثم قال: ((بلى، كان أحدهما لا يستبرئ من بوله، وكان الآخر يمشي بالنميمة))¹، وغيرها من النصوص الطوال.

وأما رؤية الله تعالى بالنسبة للمؤمنين، فقد روى البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قلنا يا رسول الله: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: ((هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانا صحوًا؟))، قلنا: لا، قال: ((فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ، إلا كما تضارون في رؤيتهما)) ثم قال: ((...فيأتيهم الجبار فيقول أنا ربكم، فيقولون أنت ربنا، فلا يكلمه إلا الأنبياء، فيقول هل بينكم وبينه آية تعرفونه؟ فيقولون: الساق، فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد لله رياءً وسمعةً، فيذهب كما يسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً، ثم يؤتى بالجرس فيجعل بين ظهري جهنم))، قلنا يا رسول الله وما الجسر؟ قال: ((مدحضة مزلة، عليه خطاطيف وكلاليب وحسكة مفلطحة، لها شوكة عقيفاء تكون بنجد يقال لها السعدان)) قال أبو سعيد فإن لم تصدقوني فاقروا ﴿جَحِيمٌ جَحِيمٌ جَحِيمٌ﴾ قال أبو سعيد فإن لم تصدقوني فاقروا ﴿جَحِيمٌ جَحِيمٌ جَحِيمٌ﴾، آية 40، فيشفع النبيون والملائكة، والمؤمنون، فيقول الجبار: بقيت شفاعتى، فيقبض

¹ - رواه البخاري في كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول، ح رقم 216، م 1، ج 1، ص 51، ورواه مسلم في كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، م 1، ج 1، ص 122، ح رقم 690.

قبضة من النار فيخرج أقواما قد امتحشوا، فيلقون في نحر بأفواه الجنة يقال له ماء الحياة، فينبتون في حافيته كما تنبت الحبة في حميل السيل... فيخرجون كأنهم اللؤلؤ، فيجعل في رقابهم الخواتيم، فيدخلون الجنة، فيقول أهل الجنة هؤلاء عتقاء الرحمن، أدخلهم الجنة بغير عمل عملوه، ولا خير قدموه¹، وفي رواية لمسلم ((جنتان من فضة آبيتها وما فيهما، وجنتان من ذهب آبيتها وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن))².

انتقينا من السنة النبوية هذه النصوص على طولها لكونها اشتملت على غيبات شتى من العقائد التي ذكرها العلاوي ذكرا مجملا، وهي في جملتها أحاديث تسوق بعض مشاهد اليوم الآخر، من صراط، وشفاعة، وميزان، وحوض، ونحو ذلك.

والجديد في كتابات العلاوي أنه كان يتحدث عن القيامة وعن مشاهدتها وهو يمزج بين العقل ومسحة العرفان، فكان ذلك وجهها من وجوه الجمع بين العقيدة العامة والعقيدة الصوفية أيضا، وهذه شواهد من ذلك:

قال في الإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالقضاء والقدر: <<وكذلك يجب الإيمان باليوم الآخر، أي بعث من في القبور>>، ثم تظهر مسحة العرفان عندما يقول: <<وقد يكون المرید حالة سكره لا يرى إلا البحر تخلله أمواج من ظهور إلى بطون، ولولا تمكنه من البقاء لتعذر عليه كل ما سبق، وكذلك يجب عليه الإيمان بالقدر، أي الوقوف عند حياطته لكن بعد الشعور، وأما حالة استغراقه فيقول: أنا سر القدر، أنا البحر الزاخر، أنا الفاعل، أنا الأثر... ما من شيء في الوجود إلا وللقدر فيه يد، ولهذا العارفون استراحوا من أفعال التدبير، وتلذذوا بسهام التقدير، وسلموا أنفسهم لمولاهم، ورضوا بما قدره لهم، فهم مع المقدر لا القدر، ومع المؤثر لا الأثر، غائبين عن الخلق في شهود الملك الحق، يدورون مع الإرادة حيث دارت>>³.

وهذا تصريح منه بأن رؤية الغيب من منزلة الفناء تختلف عن رؤيته من مقام البقاء.

¹ - حديث سبق تخريجه في صحيح البخاري، ح رقم 7434 .

² - حديث سبق تخريجه في صحيح مسلم، ح رقم 466.

³ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص 92.

وقال عن الصراط: <<ومما يجب اعتقاده وجود الصراط، وانتصابه على نار الجحيم، ويكون المرور عليه باعتبار المقامات...، ثم اعلم أن القوم لهم صراط عاجل متقدم على الآجل، قد قطعوه الآن، وقد مرّت عليه طائفة من الصوفية، وكان المرور فيه على قدر مقاماتهم وعلو همتهم، فمنهم سائر، ومنهم طائر، وانتصاب هذا الصراط على نار النفوس، وانتهاءه لحضرة القدوس، أو تقول: أوله من عالم الصور، وانتهاءه إلى سر السر، ومن هناك جنة المعارف، إلا أن هذا الصراط أكثر شعابا، وقواطع، وصعوبات، وموانع، فهو أشد من الصراط الآجل، كما أن النار الموضوع عليها هي أشد بأسا من نار الوعيد، لكونها عذبت أكثر الزاهدين العابدين>>¹.

وهذه الأقوال التي نقلناها عن العلاوي فيها الغث وفيها السمين، فأما الغث فهو الحكم على أن الصراط الذي يكابد المتصوفة مشقته في دنياهم أشد من صراط الآخرة، وأنى له أن يتصور صراط الآخرة ثم يجري بينه وبين صراط المتصوفة مقارنة؟، وصراط الآخرة غيب لا سبيل لمعرفته إلا من جهة الخبر الصحيح، وهذا ما نكاد نجزم أنه من شطحات العلاوي التي لا دليل له عليها.

وأما الصواب في كلامه فهو إقراره أن الخلاص من صراط الآخرة والعبور الآمن إلى الجنة متوقف على الخلاص والتحرر من الأهواء التي ترافق صراط الدنيا، فمن عبره محلقا فوق مطامع الدنيا ومطامعها ضمن السلامة ساعة صراط الآخرة، فكان بذلك تلازما بين المشهدين.

ولنأتي الآن إلى مشهد آخر من مشاهد الآخرة، وكيف أن العلاوي وازن فيه بين الدلالة الظاهرة والدلالة الخفية، أو قل كيف يراه الصوفية وكيف يراه غيرهم، وعلى أية حال فهذا المشهد هو الميزان.

يقول العلاوي: <<ومما يجب الإيمان به أيضا وجود الميزان يوم القيامة، وأن الأعمال توزن فيه على الكيفية التي يعلمها الله، ويكون العارف حالة استغراقه غائبا عن وجود الخلق فضلا عن أعمالهم، حتى عند إثباته للخلق، وكيف يُوزن عمل هو العامل له... وقد وزنت أعمال العارفين عند موتهم العاجلة، فلم يجد لهم الحق تبارك وتعالى عملا لغيبتهم عنها في شهود عاملها، فقال لهم الحق عز وجل: أين عملكم؟ فقالوا

¹ - العلاوي، المصدر السابق، ص 93.

له: أين وجودنا، فقال لهم: بماذا قصدتموني؟ فقالوا: بك قصدناك، وبك عرفناك، فتقبلهم بما قصدوه، وكيف لا يقبلهم وقد زهدوا في الكل لما عرفوه، وتاهوا عن الوجود بما شهدوه»¹.

وعلى أية حال فإن هذه نماذج مما ذكره العلاوي، وهي متعلقة باليوم الآخر وما يتخلله من مشاهد، وقد بين فيها العلاوي أحوال الصوفية، وفيها إشارات للعقيدة في طور العرفان، وهو ما عناه العلاوي نفسه عندما قال: <<ثم اعلم أن مريدي الطريقة ينبغي لهم إيمان زائد على إيمان العموم>>²

والإيمان الزائد الذي يرمي إليه العلاوي في العبارة السالفة هو بلوغهم درجة عين اليقين، وهو الذي كان سيدنا إبراهيم -عليه السلام- يسأل الله تعالى أن يرزقه إياه حينما قال: جَاءَ بِي بِدِيبٍ بِدِيبٍ بِدِيبٍ نِثْ ذُنُتْ فِي سُوْرَةِ الْبَقْرَةِ، آيَةٌ 206.

وكون هذه المعتقدات من جملة الغيب يعني أنه لا مطمع لإدراكها بالحس ولا العقل، وبهذا فقد غدت بعيدة عن التصور العقلي وتكليفاته، ومن الغريب أن يسميها العلاوي عين اليقين، وهل وقعت عينه على شيء من ذلك؟.

وكيف يقول بذلك ثم يقول بعده: <<لا يجب علينا إلا مجرد الإيمان بها، بدون ما نطلب من وراء ذلك من الكيفية، لأن الأمر متعذر من جهة إدراك أحوال الآخرة على ما هي عليه>>³. وكبف يقول ذلك وهو نفسه يسوق لنا أدلة العلماء على فُصور العقل عن إدراك الغيب، وأوجز قوله في دليلين:

-الأول: أن العقل لا مجال فيه للتخيل أو التصور العقلي وما يستلزمه من تكيف.

-الثاني: وهو دليل النائم وعجزه عن إدراك ما عليه المستيقظ⁴، فإذا كان النائم في عالم مختلف عن عالم المستيقظين، ولا سبيل له لإدراك عالمهم أو الشعور به، فكذلك من يعايش الآخرة لا سبيل لمن يمتلك عقلا في الدنيا أن يفهم عنه شيئاً أو حالاً من أحواله أزيد مما نبأه به النص القاطع.

¹ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص93.

² - العلاوي، المصدر السابق، ص94.

³ - العلاوي، المنهاج المفيد، (مصدر سابق)، ص45.

⁴ - العلاوي، المصدر نفسه، ص45.

وفي سياق عرض ما يتعلق باليوم الآخر يواصل العلاوي حديثه مُبَيِّنا أن الإيمان به إنما هو فرع عن الإيمان بالنبوة المحمدية، وذلك لأن الإيمان بالنبوة المحمدية يُسوقنا بالطبع إلى الإيمان بكل ما أنبأنا به، ونبوته ﷺ ثابتة بالأدلة الحسية التي لا يبقى معها مجالاً للشكوك، فهي ثابتة - أي بالأدلة الحسية - لأهل زمانه بالمعاصرة، ومنقولة إلى الأزمنة التي بعدها بالتواتر¹، وفي اعتقادنا أن إنكار ذلك إنما هو من قبيل العناد والتجبر.

و إلى زمان الناس هذا لا يُعبر الناسُ شأنًا للفقير، ولا للصغير، ويرون الفقر واليفاعة من الصفات التي تحول دون أن يمسك صاحبها بزمام الحقائق، وإن كانوا يعلمون في قرارة أنفسهم أنهم أصحاب الحق المبين، ومثل هذا الجحود هو نفسه الذي يقال عن المتكبرين لمحمد صلى الله عليه وما أخبرهم به من الغيب الموعود، وهو ما ساقهم إلى الاشتغال بشخصه دون نظر إلى ما جاءهم به، فنعتوه بالفقر والسحر تارة، وباليتيم ورعي الغنم تارة أخرى، وكان في الناس من لا يرى استحقاقاته لحمل رسالة السماء إلى الأرض.

وإذا كان المسلم بصفة عامة يدرأ عن نفسه الغفلة بالتأمل والذكر، ويظل ساعيا في سبيل الارتقاء في المقامات، ناشداً بذلك القرب من الله، والصوفي الذي بلغ أعلى مراتب اليقين والمعرفة بالله له شأن فوق هذا الشأن، وهو شأن التجلي الإلهي الذي يطراً عليه، ويجعله يعيش خارج نفسه فضلا عن غيره، فالكل - كما يصف العلاوي - مُستَهلك في نظر المرید².

إن تلك الحالة التي يعيشها الصوفي هي حالة الغياب عن الأغيار، بل حتى عن الآخرة وما يلحق بها من مشاهد كالحشر والصراط، وما إلى ذلك من أهوال ونعيم، ومن درجات ومقامات، >>لما هو فيه من تجلي الذات المقتضي بطون الأسماء والصفات، فضلا عن المكونات، وأحوال الآخرة من جملة المكونات، وقد غاب عنها الصوفي، وتلاشى الكل في نظره لحوه في التوحيد المحض، ثم غاب عن التوحيد نفسه في ظهور شيء مفرد لا يُعطى له اسم، ولا يحكم عليه برسم، ولا يصوره وهم، ولا يحققه علم، ولا يوجد معه وجود ولا عدم، لأن كلا من ظهور الأسماء والصفات مقترن بوجود المكونات من حيث التعلق، ولما اضمحل الكل في نظره، وغاب في التعظيم عقله، كلَّ لسانه أن يتلفظ بالأسماء، فلو قال الخالق لقليل له: أين

¹ - العلاوي، المنهاج المفيد، (مصدر سابق)، ص 46.

² - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص 84

المخلوق؟ ولو قال الرازق لقليل له أين المرزوق؟ ولو قال القادر لقليل له أين المقدور¹، وفي هذا القول دلالة صريحة على مطلق الفناء، وهو الفناء الذي يكلِّ اللسان عن وصفه، ولذلك سمي المقام بمقام الخرص، وهو حالة وجدانية تغيب معها سائر الألفاظ والعبارات تبعا لغيبه الصوفي عن الحس.

وقلوب المتصوفة يعترئها من المشاعر ما يُسلمها إلى مطلق الذهول عن ما سوى الله، فلا فُسحة فيه لظهور سواه، فهو يأبى أن يذكر له شيء معه، ولو كان الشيء المذكور أحوال الآخرة، كالحشر والنشر، وجملة ما نحن عليه مقبلون.

ولا نعرف من الصوفية من تكلم عن هذا المسلك أكثر من رابعة العدوية، فقد كانت تدعو بقولها اللهم إن كنت أعبدك طمعا في جنتك فاحرمني منها، وإن كنت أعبدك خوفا من نارك فأدخلني فيها، وإن كنت أعبدك طمعا في رؤية وجهك الكريم فلا تحرمي منه، وهو الدعاء الذي أثار ضجة في نفوس وعقول كثيرة.

وهذه صورة من صور مقام الفناء فيه مع الذهول عن سواه، ومن كان في مقام الفناء كان >>إذا ذُكرت له أحوال الآخرة نفسها ينكرها منك، ويرى كأنك ترى مع الله سواه، فيتوهم المحجوب أنه منكر البعث، وحاشاه من ذلك، وإنما هو منكر وجود الغير لعدم رؤيته في نظره²، غير أن مقام الفناء الذي هو الذهول عن الأغيار ليس هو المقام الذي ينتهي إليه العارف، بل هو بداية الطريق الذي عبَّر عنه البعض بأن أوله جنون، ووسطه فنون، فما هو المقام الذي ينتهي إليه العارف حينئذ؟.

ينتهي العارف بعد رحلة الفناء عن ما سوى الله إلى مقام البقاء، ويسميه العلاوي مقام الراسخ في الإيمان، ولكننا نستغرب منه التصريح بأن من بلغ هذا المقام من الفناء غدا مُحَدَّثًا عن أحوال الآخرة بما يقتضيه لسان الشرع، حتى يكون قدوة لمن سواه، وحتى يكون حديثه عن الآخرة نابعا من اليقين، ويكون يقينه نابعا من شهوده وعرفانه، ولكنه بعيد عن التأويل، مصيب للحقيقة التي هي عين الشريعة³.

ونرى أن تصريحه بمثل هذا هو صبوة من صبواته، فمن اليقين الراسخ أنه لا سبيل للحديث عن الغيب إلا من جهة الوحي، وأما الكشف فلا صلة له بالغيبات.

¹ - العلاوي، المصدر نفسه، ص 85.

² - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص 85.

³ - المصدر نفسه، ص 86.

وأما في ما يتعلق بالسؤال عن جدوى الفناء إذا كان يعقبه بقاء، فنقول إن الظاهر أن مقام الفناء مقام يعبره السالك، ويتقرب فيه من الله، وفيه يبلغ غاية معرفته، ويكتسب منه اليقين الذي يجعله لا يدرك في الموجودات غير الموجد، باعتبار دلالتها عليه، و يجعله أيضا لا يشعر فيه بالغيبيات أبدا، إذ لم يعد قلبه يتسع لشعور لا بالكونيات ولا بالغيبيات، لأنه مُفعم ببارئ الغيبيات والكونيات على حد سواء، وبعد هذا الشوط المعرفي المحض بالغموض يعود به السير حيث البقاء، فتكتمل فيه صورة الحقيقة و الشريعة، مُتمثلا المقولة الصوفية التي تُصور حقيقة النهاية على أنها العودة إلى البداية، مع أن المقصود بالبداية هنا هو ما قبل الفناء، وإن كانت تختلف عنها من حيث أن البداية التي آلت إليها النهاية هي تمام اليقين، في حين أن البداية السابقة للفناء هي عقيدة العامة التي تقف عند الظاهر، وتكتفي به على أنه اليقين.

وقد أشار ابن عطاء الله السكندري إلى ذلك بأن الأكون ثابتة بإثباته، محوّة بأحدية ذاته، و قد رأينا أن العلاوي ذكر ذلك في سياق استدلالاته.

ومما يستخلص من ذلك أيضا أن الشطر الأول منه فيه إشارة إلى البقاء، والشطر الثاني فيه إشارة إلى الفناء، ومعنى ذلك أن ثبوت الأكون في مقام البقاء مع لزوم أن ثبوتها هذا ليس ثبوتا مستقلا، وإنما هو ثبوت بإثبات المثبت لها، وهو الحق جل وعلا، لأنها لا تعدو أن تكون مرآة تنعكس وتتجلى فيها الصفات، ثم إن هذه الأكون تغدو محوّة من غير وجود بالنسبة للصوفي الذي يعايش مقام الفناء.

ويذهب العلاوي إلى أن المريد إذا بلغ به الفناء مبلغ الذهول عن الأكون، وأصبح حديثه متعال عن العقول، كان السكوت أليق به، لكونه يُشكّل فتنة يستوي فيها من صدّقه ومن لم يصدقه، هذه الفتنة التي أنتجتها اللامناسبة بين المريد والمخاطبين، وهذا ما سماه العلاوي بمقام السكون، لأن الإخبار به شقاء، قال: <<ويخاف على المريد قبل رسوخه فيه - أي البقاء - أن يغلب عليه الشقاء لعدم تمكنه من البقاء، ولهذا يقال: من الفناء للبقاء، أو من البقاء للشقاء>>¹.

ونتنفّق مع العلاوي في هذه النقطة على وجه التحديد، وهو أن عدم إشاعة هذه المعتقدات بين العامة، وفي ذلك دليل قاطع على أن بعض ما يكتبه إنما هو للخاصة دون سواهم.

¹ - العلاوي، المنح القدوسية، (مرجع سابق)، ص 87.

-المطلب الثاني: الإيمان بالملائكة.

قبل الحديث عن عالم الملائكة نرى أنه من الضرورة بمكان أن نشير إلى ما يلي:

إننا لا نكاد نقف على أزيد من إشارات موجزة للعلاوي حول ما يتعلق بعالم الملائكة المكروم، وفي هذه الإشارات نفسها لا نجد يضيف شيئاً، ولا يخرج عن ما استقر في مصنفات العقيدة وعلم الكلام، ولا عن ما استقر عليه أمر أهل السنة والجماعة.

ومما نلاحظه كذلك أن العلاوي في الكثير من مسائل العقيدة لا يكاد يظهر عليه أثر العرفان، ومرد ذلك في تقديرنا إلى أمرين اثنين فيما:

فأما الأول منهما فهو ميله إلى التربية والسلوك أكثر من دقائق التصوف وغموض متعلقاته.

وأما الثانية فهي أنه يريد أن ينزل بالعقيدة إلى مستوى العامة، وأن يكون أقرب إلى ما يناسب عقولهم، لأنه في اعتقاده أن من بلغ مقام التحقق بالمراتب الثلاث، والتي هي عقيدة الأشعري، وفقه مالك بن أنس، وطريقة إمام أهل الطريق الجنيدي، من بلغ هذا المقام وتحقق به >> فإنه لا ينبغي له أن يتلفظ إلا بما يناسب عقول الخلق من العقائد، كعقيدة الأشعري، وما وقع عليه الإجماع، لئلا يكون حديثه عليهم فتنة¹، وهو ما يجعلنا نجزم مرة أخرى بأن حديثه في دقائق التصوف لا صلة لها بالعامة، وممن لا يدركون أبعاده ورمزياته وتأويلاته، وكأن لسان حاله يقول لنا إن ما يكتب حول التصوف هو طور آخر وراء العقل، وهو حكر على أهله من أصحاب الذوق، أما من أراد أن يقف على ما يتبناه العامة من عقائد فليعد إلى ذلك في مصنفاته ومواطنه.

فإذا فهمنا هذا الذي تقدم أمكننا حينها الحديث عن الملائكة، وفق المنهج الذي اعتمده العلاوي.

فأما عن معنى الملائكة فهي من الألوكة، بمعنى الرسالة، وتجمع على ملاك وملائكة²، وهي أجسام نورانية أمدتها الله تعالى بالقدرة على التشكل بأشكال مختلفة¹.

¹-العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص36.

²- أبو بكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن، باتنة: دار الشهاب، ط1، دت، ص160.

هذه بعض الشواهد من الوحي الكريم على أسماء الملائكة، وإن كان فيهم من ذكره الوحي بالوظيفة التي كلفه الله تعالى بها وأعرض عن اسمه، ولا نريد تفصيل القول في ذلك فنحن لم نسق ما تقدم من الشواهد إحاطة بها، ولم نعقد العزم على ذلك ابتداء، وإنما قصدنا من ذلك ذكر البعض منها على وجه الاستدلال على ما ذكره العلاوي، وحتى يُبَيَّنَ أيضا أنه كان مُلَازِماً لما سار عليه علماء أهل السنة والجماعة لم يجد عن ذلك في قليل ولا كثير.

-المطلب الثالث: عقيدة الكرسي.

من مسائل العقيدة التي تطرق إليها الإمام العلاوي مسألة الكرسي، وهو الذي قال الله تعالى في شأنه: ﴿...﴾ سورة البقرة، آية 255، وقد ذكر المفسرون من السلف له معاني عديدة، نقلها الحافظ ابن كثير في تفسيره، منها قول ابن عباس وسعيد بن جبير -رضي الله عنهما- أن كرسيه بمعنى علمه، وعن ابن جرير أنه هو موضع القدمين، ومثله في رواية عن ابن عباس رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ عن قوله عز وجل: ﴿...﴾ فقال: ((كرسيه موضع قدميه، والعرش لا يقدر إلا الله عز وجل))، وعن السُّدي أن الكرسي تحت العرش، وفي رواية عن الضحَّاك عن ابن عباس رضي الله عنه قال: لو أن السماوات السبع والأرضين السبع بسطن ثم وصلن بعضهن إلى بعض، ما كُنَّ في سِعة الكرسي إلا بمنزلة الحلقة في المفازة، وعن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الكرسي، فقال: ((والذي نفسي بيده ما السماوات السبع، والأرضون السبع، عند الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وإن فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلم الحلقة))¹.

وذكر الزمخشري أن الكرسي منسوب إلى كرس الملك، وفسر وروده الآية السابقة (آية الكرسي) بالملك والعلم، على اعتبار أن الكرسي هو مكان الملك²، وفي تفسير الجلالين جمع لهذه الأقوال، قال بعد عرضها: <وقيل كرسيه بمعنى نفسه مشتمل عليهما بعظمته>³.

¹ - أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزائر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1410هـ، ج1، ص 323.

² - الزمخشري، أساس البلاغة، بيروت: دار الفكر، ط1، 2006م، ص 540.

³ - الجلالين، (السيوطي والحلي)، تفسير الجلالين، المكتبة الشعبية، ص 39.

ولكن بصورة مخالفة لما عليه حقيقتها، وذلك كالسماء الدنيا، والنجوم، والشمس، والقمر، ونحو ذلك، ومنه ما لا سبيل للحس إليه.

والسؤال الذي يطرح نفسه قبل الحديث عن الكرسي والوجود إنما هو عن ماهية الوجود، وحقيقته، والمقصود به.

ومن الواضح أن الوجود لا تعريف له ولا حد ولا رسم، وذلك لكونه واضح وبديهي، كما أنه ليس جنسا ولا نوعا، وهو ما يجعل الاصطلاح عليه خارج عن الإمكان، ولذلك فإن كل محاولة ترمي إلى تعريفه إنما هي في الحقيقة مجرد تقريبه، لأن الأصل في التعريف هو إمداد العقل بتصوير معين لطبيعة الشيء المراد تعريفه، ولذلك وضع العلماء شروطا للتعريف، في مُقَدِّمَتِهَا أن يكون جامعا مانعا، ثم أن لا يُعاد ذكر الشيء المراد تعريفه في التعريف، لأن إعادة ذكر المعرف في التعريف هو الوقوع في لبس المعرف مرة ثانية، وهو ما يجعلنا ندور في دائرة مُفرَّغة لا سبيل للخلاص منها إلا بتطبيق شرائط التعريف.

فإذا جئنا إلى تقييد وضبط تعريف الوجود بهذه القيود وهذه الضوابط وجدنا أن الأمر غير ممكن، لأن الوجود مُبهم ولا تُرسم له صورة في الذهن، ولذلك فكلما أُطلق الوجود انصرف الذهن إلى الموجود أو إلى حقيقة الوجود، وهو <<ذلك الأمر المتحقق في الخارج، وتلك حقيقة مجهولة الكنه... وغير واضحة، ولا يمكن التعرف عليها وإن أمكن الإشارة إليها بإشارة عقلية، وهي أن يُعبر عنه بالمفهوم، والتعبير عن الوجود بالمفهوم هو رجوع إلى الذهن، لأن المفهوم مجالُه صفحة الذهن، لا صفحة الوجود والخارج، ذلك أن الشيء الذي هو عين الخارجية ليس بالإمكان تبديله إلى أمر ذهني>>¹.

وعلى أية حال، فإننا لا نريد أن نطيل القول في هذا الموضوع الذي هو من المواضيع الغامضة المختلف فيها بين الفلاسفة، والعرفاء، والمشائين، وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية وغيرهم، وإنما نريد الربط بين الوجود المرئي واللامرئي أو الحسي والميتافيزيقي وبين مسألة الكرسي كأمر غيبي وراء الحس، وإدراكات العقل أو التصورات الذهنية، وذلك لأن الإمام العلاوي تطرق إلى الحديث عن الكرسي تحت عنوان: ((في الكلام عن الكرسي وما حواه من الأجرام العظيمة)).

¹ - د. رزقي بن عومر، العرفان عند العلاوي، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، (الجزائر)، 2012م.

ويستهل العلاوي حديثه عن الوجود والكرسي، بمسألة الكواكب من جهة كثرتها، مبينا أنها تبلغ حدا من الكثرة لا يمكن الإفصاح عنه، وأنها تمثل جُنُدا من جنود الله، ويشملها قول الله تعالى: ﴿ وَوَوُّوْ وَوَوُّوْ وَوَوُّوْ ﴾ سورة المدثر، آية 31، والمتدبر فيها يكفيه منها ما يقع عليه بصره¹.

ومن الصعب جدا أن نفهم المراد بقول العلاوي ((الإفصاح عنها))، إذ هي عبارة توحى بإدراكه لها على سبيل التفصيل، ومكمن الإشكال هو في الإفصاح عنها، فإذا كان الأمر كذلك فمن حقنا التساؤل عن الدليل الذي استند إليه في ذلك، سواء كان هذا الدليل تحرييا متعلقا أساسا بالحس أم كان من النص الثابت.

فإن كان الدليل من قبيل التجريب فإنه يمكننا القول إن رحلة البحث في الوجود نشأت مع نشأة الإنسان، ولا يزال البحث في خفايا الكون مستمرا وإلى غاية نهاية الإنسان ذاته، وتشهد كل مرحلة من مراحل البحث التجريبي تطورا في الوسائل والنتائج مقارنة مع المرحلة السابقة لها، ولكن الذي لا نشك فيه هو أن هذه الأبحاث وإن بلغ فيها العلم أُوجَّهه، ووصل البحث أعلى ما يمكن الوصول إليه، فإن الأمر يبقى نسبيا، لأن الله تعالى أخبرنا في وحيه أنه لا سبيل للإحاطة، قال: ﴿ وَوَوُّوْ وَوَوُّوْ وَوَوُّوْ ﴾ سورة الإسراء، آية 85.

وعلى أية حال، فإن دَلَّ هذا الكلام على شيء فإنما يدل على سعة الملك الإلهي، وأنه لا يمكن للإنسان الإحاطة بشيء منه، وأن النزر اليسير الذي مكَّنَّ الله تعالى الإنسان من إدراكه، هو النزر الذي جعل التدبر فيه سبيلا للتعرف عليه تعالى، وبالأحرى مشاهدة صفاته المتجلية في عالم الحس.

وهذا الكلام نجده أقرب إلى تفسير كلام العلاوي، وذلك لكونه أبانَ أن ما وراء المحسوس يعجز عنه الفكر، >ولو أن البصرَ يتوصلُ لما حُجِبَ عنه بسبب البعد وَجَدَ السماء كلها نور، والمعنى أنه لا يرى فيها مقدار أتملة فارغا بسبب تراكم الكواكب بعضها فوق بعض، ومن وراء ذلك ما لا يخطر ببال من جهة كثرتها، والذي فُسِّحَ لنا فيما نراه من زروقة السماء، بُعِدَ الكواكب عن بعضها بعضا، فكل كوكب أحاط به من الفراغ قدر ما أحاط بأرضنا هذه، حتى لو فرضنا من ينتقل إلى أي كوكب يجد بينه وبين بقية

¹ - العلاوي، مفتاح الشهود، (مصدر سابق)، ص 86.

الكواكب كما لو بينها وبينه الآن، وهكذا كلما انتقل إلى كوكب يجد بينه وبين السماء كما هو في أرضنا»¹.

ولسنا ندري كيف عرف العلاوي أن الكواكب متراكمة إلى حد يجعل الوجود ممثلاً بها، مع أن من المعلوم أن عددها تسعة في المجموعة الشمسية، وهي: عطارد، الأرض، المشتري، زحل، أورانوس، نبتون، وبلوتو، ولكل منها خاصيتها من حيث درجة حرارتها، وحجمها، وسرعة دورانها، وهي تحاط بمجموعة من الكويكبات والأجرام ولا ندري لها عددا، وقد نظرنا في بعض تفاسير القرآن لمعرفة رؤيا يوسف - عليه السلام - التي أخبر فيها عن الإحدى عشر كوكبا ولم نجد ما يوفي بغرضنا، وأغلبها على أنه يُحتمل أن يكون المراد بذلك إخوته، كما يُحتمل أن تكون كواكب أخرى غير المرادة في كلام الفلكيين، والله أعلم بذلك، فأني للعلّوي أن يقول بكثرتها إلى حد عجيب؟ وأنى له أن يقول عنها أنها من جند الله الذي لا علم لأحد سواه به؟.

ويُبين العلاوي تبعا لما سبق بيانه أن الكثرة المذهلة في الكواكب راجعة إلى سعة الكرسي، ولو فرضنا أن أخذ هذه الأجرام انفصل عن موضعه ثم هوى بتلك السرعة المعهودة في عالم الأجرام، فإنه سيستمر في النزول ابتداء من لحظة نزوله وإلى غاية أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولا يصل إلى آخر نقطة بسبب سعة الكرسي².

والذي يبدو أن العلاوي قد امتد به خياله إلى ما فيه بضاعته ضعيفة، وهو ذاته ما أورده التعبير القرآني في قوله تعالى: ﴿ ۞ ۞ ۞ ۞ ﴾ سورة البقرة، آية 255، وقد نبه العلاوي في سياق الحديث عن سعة ملك الله، وسعة كرسيه التي عظمت عن أن يخالها عقل أو يتصورها ذهن، فهي قد بلغت حدا من الاتساع لا يمكن المزيد عليه، ولو كانت تقبل شيئا من المزيد لكانت موصوفة بالنقص، وهو الحال عينه، وما سَمى الحق عرشه بالمجيد إلا للدلالة على بلوغه غاية الكمال الذي لا يقبل الإضافة، ولقد كان الغزالي يرمي إلى شيء من ذلك من خلال عبارته الشهيرة: ((ليس في الإمكان أبدع مما كان))³.

¹ - العلاوي، مفتاح الشهود، (مصدر سابق)، ص 88.

² - العلاوي، المصدر نفسه، ص 89.

³ - العلاوي، مفتاح الشهود، (مصدر سابق)، ص 89.

ويُنْهِي العَلاوي كذَلك إلى أن لَكل جُرم من الأجرام السالفة الذِكر دار للأبد، أي جنة ونار أُعدت لأهلها، كما أن لأهل هذه الدار جنة ونار مُعدة لأهلها، وهذا الأمر أو المعتقد أوسع من التخييل¹، ولسنا ندري أيضاً أي دليل يعتمد عليه في خوض غمار هذه المعتقدات الخطيرة.

ويذكر أيضاً أن الكواكب جميعها هي مشابهة لكوكب الأرض، إلا من جهة المعادن والمزاج فهي متباينة، فكل جُرم منها يختلف عن غيره في الخلق والمتاع، وذلك بحسب ما يقتضيه الفيض الإلهي المتعدد النعم، كما قال الله تعالى: ﴿قَدْ قَرَّبْنَا قُوقُوجًا مِّنْ جَنَّةِ النَّارِ، آية 18﴾، وجميع ما احتوته الأرض من معادن مختلفة في باطنها وظاهرها دليل على ما عند الله تعالى من تعدد كثرة الأجرام، وذلك مما دل عليه قوله تعالى: ﴿جَدِيدًا مِّنْ ذُرِّيَّتِهِ لَبِيدًا مِّنْ صَوَابِ السَّمَاءِ، آية 21﴾، وكذا قوله تعالى: ﴿يُنزِلُ السَّمَاءَ مِثْرًا مِّنْ ذُرِّيَّتِهِ لَبِيدًا مِّنْ صَوَابِ السَّمَاءِ، آية 25﴾، وما يحمله من دلالة على جُلبه من غير الأرض التي نحي عليها².

وفي نهاية هذا المطاف العريض يُصرح العَلاوي بأن الغرض من ذكر ما سبق قوله من حديث على عظمة الله المتجلية في الأفلاك التي لا حصر لها، وما حوته من مخلوقات لا عدَّ لها، ولا عِلْم لأحد من الخلائق بها، الغرض من ذلك كله إنما هو بيان سِعة هذا الكرسي³.

ويتجلى من جملة ما سبق قوله أن العَلاوي له حظ من علوم الكون، وأنه على صلة بعلوم عصره، ولك أن تتخيل رجلاً يعيش في ظل تلك الظروف الشاقة التي تحدثنا عنها، ثم يُشغل نفسه بمثل هذه العلوم ليضيفها إلى بضاعته في العقيدة والتصوف والتفسير ونحو ذلك، وذلك بلا ريب يُعد ضرباً من ضروب الجهاد.

وقد شهد بما قلنا كتابه (مفتاح الشهود)، وهو كتاب قوامه على فهم الكون وأسراره إنطلاقاً من الدلالات البعيدة لأي القرآن الكريم، ثم أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وإن كان من هذه الأحاديث ما هو غث وما هو سمين، أو ما هو صحيح وما هو دون ذلك، إلا أنه لم يجعل منها دلائل مستقلة، بل أغلبها أوردها في سياق الدلالات القرآنية إيضاحاً للمعنى وإبرازاً للمراد، ولم يرد منها ما هو دليل على

¹ - المصدر نفسه، ص 95.

² - المصدر نفسه، ص 97.

³ - المصدر نفسه، ص 98.

معتقد خاص إلا في مواضع قليلة، وما هو وارد في هذه المواضع القليلة إنما هو من فهم القوم، وما أفاضه الله عليهم من فيوضات، ولم يجعل من ذلك عقيدة مُلزِمة للناس، فمن وسَّعَه التصديق بها فله ذلك، ومن ضاق فهمه عنها أو قصرت همته دونها فهو غير معني بها أساساً.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الباب الثالث:

مذهبه الصوفي.

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

سنعمدُ في هذا الباب إلى الكشف عن كثير مما يتعلق بهذه الطريقة، باعتبارها سليلة الطريقة الدرقاوية، وباعتبار أن شيخها العلاوي هو تلميذ للبوزيدي، والدافع إلى أن ننحو هذا المنحى إنما هو التساؤل عن أسباب نجاح هذه الطريقة وتمكينها، وكذا عن ذلك السر الكامن وراء انتشارها انتشاراً ملاً أصقاع الأرض، وجعل لها تأثيراً يسري في قلوب الناس على اختلاف أجناسهم وتباعد أمصارهم، وهو بدوره ما يقودنا إلى البحث عن طبيعة تصوفه، ومنهجه في تناول أهم قضاياها، كالأحوال والمقامات وأصول السير، وغيرها مما يعرف بوحدة الشهود، ووحدة الوجود، والسماع وغيرها، وهو ما سيسهل لنا الوقوف على أبرز شخصيات المتصوفة الذين شكلوا مشرباً صوفياً بالنسبة له، فكان لهم امتداد في شخصيته، كما كان هو امتداد لهم، ومن هنا يمكننا الحكم على تصوفه، ومدى تقيده فيه بضوابط الوحي الكريم، وهي النتيجة الأهم التي عقدنا فصول هذه الرسالة بغاية الوصول إليها.

والحمد لله رب العالمين .

القادر للعوم الإسلامية

الفصل الأول: الطريقة العلاوية، نشأتها و تطورها

خطة الفصل:

المبحث الاول: ضبط المفاهيم.

المطلب الاول: تعريف الطريقة.

المطلب الثاني: سند الطريقة.

المطلب الثالث: ثمرة الطريقة.

المطلب الرابع: الظاهر والباطن (الشريعة و الحقيقة).

المبحث الثاني: مسار الطريقة العلاوية.

المطلب الاول: نشأة الطريقة العلاوية.

المطلب الثاني: انتشار الطريقة العلاوية محليا.

المطلب الثالث: انتشار الطريقة العلاوية عالمي.

تمهيد الفصل:

في هذا الفصل سنتناول المسار التاريخي للطريقة العلاوية باحثين في سياق ذلك عوامل مشاتها و اسباب تطورها و انتشارها على الصعيدين المحلي و العالمي وذلك يتطلب بالضرورة تسلسلا يبدأ بالبحث عن المعني المصطلحات المتداولة عن المتصوفة كالطريقة

السند الحقيقة الشرعية و نحوها ثم البحث في الضرورة وجود هذه الطرق من عدم ضرورتها او بالتعبير الاخر هل يعد وجودها و اتباعها ضرورة شرعية؟ وما المبررات الشرعية التي تثبت او تنفي ذلك ؟ و غيرها من التساؤلات التي تفرض نفسها في مثل هذا المقام.

-المبحث الأول: ضبط المفاهيم.

من العبارات المتكررة على ألسنة الصوفية أن الطرق إلى الله يَعدّد أنفاس الخلائق، وهي عبارة تستعمل للدلالة على أهميتها وأهمية سندها، وذلك مما يستوقف الباحث ويدفعه إلى البحث في حقيقتها.

-المطلب الأول: تعريف الطريقة.

والطريقة لفظة مفردة تُجمع على الطرائق والطرق، وتعني المنهج أو المذهب، وكلها ألفاظ تشترك في الدلالة على الكيفية التي يُتقرب بها إلى الله تعالى، قال الجرجاني: <<الطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل، والترقي في المقامات>>¹.

ونقل العلاوي عن الماتوريدي قوله في وصف الطريقة: <<هو طريق روحاني تسلكه القلوب على حساب البصائر والعقائد>>².

وقال في سياق التنبيه على ضرورة الطريقة، وأنها عامة في جميع أهل العلم وأصحاب القلوب: <<ما من إمام من أئمة الدين أو عالم من علماء المسلمين إما ذوقاً وتحقيقاً، وإما إيماناً وتصديقاً، إلا عَوّد نفسه التقصير واستبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير، وشأن المؤمن عالي الهمة أن تتطلع نفسه بالطبيعة إلى ما وراء هذه الظروف المحيطة بها، ربما يعثر على شريدة ذوقية، ونفحة قدسية، فتكون بيده نبراساً يستضيء به، كما قال تعالى: چٹٹ ٹ ڈڈڈه ه ه به چ سورة العنكبوت، آية 69، على أن المؤمن لا ينفك متشوقاً إلى من ينهض به إلى الله>>³.

ولا يخفى أن الطرائق الصوفية لا تكون سليمة ما لم توافق الشرع، وما لم تنقيد بضوابطه، وهو ما عناه العلاوي بقوله: <<الشرعية هي عبارة عن الأحكام المنزلة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، الاستفادة من قوله تعالى: چٹٹ ٹ ڈڈڈه ه ه چ سورة الحشر، آية 7، والطريقة عبارة عن تطبيق تلك الأحكام على أعمال

¹ - علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1985م، ص 146.

² - العلاوي، رسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، (مصدر سابق)، ص 63.

³ - المصدر نفسه، ص 63.

المكلف ظاهرا وباطنا، تطبيقا محكما، والحقيقة هي ما يحصل للمريد من المعرف والعلوم الناشئة عن أعماله، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾¹، سورة البقرة، آية 282.

وفي هذا ما يفيد أن الطريقة هي الكيفية التي تُطبق بها أحكام التشريع، أو التي تضبط أعمال المكلف وفق مبتغى الشرع، وأعمال المكلف قسمان، قسم يتعلق برسوم الظاهر، وقسم آخر يتعلق بأعمال القلوب تخلية وتحلية.

وقد ساق العلاوي تعريف الطريقة مقترنا بالحقيقة والشريعة نفيًا للتعارض المتوهم بينها، وفي ذلك دلالة أيضا على أن الطريقة مستقاة من الشريعة، وكل متوهم لخلاف ذلك فإنما مرده إلى جهل بحقيقتها، ولذلك جاء في أضاميم المد الساري أنه >> لا تنافي، وليس هناك ما يُستعصى تطبيقه على مراد الشارع مهما استعصينا المسألة من أصلها، وعبرنا عن الأشياء بكنهها وحقائقها، نعم قد يظهر شيء من التنافر، ولكن سببه ضعف التعبير، وإلا فأى خلاف أو تناقض<<².

ولتعدد الطرق الموصلة إلى الله شواهد عديدة من السنة النبوية، وفي ذلك دلالة كافية على أصالة الطرق في الدين، وأنها خرجت من رحم السنة العطرة، ثم تشكلت وفق نمطية تحدد كيفية الوصول إلى الله تعالى.

ولنتأمل في هذه الأحاديث الواردة في الصحاح، ثم نستنبط منها ما يمكن استنباطه.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سأل النبي صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أفضل؟ قال: >>الإيمان بالله<<، قال: ثم ماذا؟ قال: >>الجهاد في سبيل الله<<، قال: ثم ماذا؟ قال: >>حج مبرور<<، وفي رواية محمد بن جعفر، قال: >>إيمان بالله ورسوله<<³.

وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله أي الأعمال أفضل؟ قال: >>الإيمان بالله، والجهاد في سبيله<<، قال: قلت: أي الرقاب أفضل؟ قال: >>أنفسها عند أهلها وأكثرها ثمنًا<<، قال: قلت: فإن لم

¹ - العلاوي، أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، (مصدر سابق)، ص 67.

² - مجلة أضاميم المد الساري، (مرجع سابق) ج 1، ص 159.

³ - رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون الإيمان بالله أفضل الأعمال، رقم 248، م 1، ج 1، ص 51، وروى البخاري ما يدل على هذه المعاني، ينظر صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب وسمى النبي صلى الله عليه وسلم الإيمان عملا، وفي باب: والله خلقكم وما تعملون"، م 4، ج 4، ص 1329.

أفعل؟ قال: <<تُعِين صَانِعَا أَوْ تَصْنَعُ لِأَخْرَقٍ>>، قال: قلت: يا رسول الله، أَرَأَيْتَ إِنْ ضَعُفْتَ عَنْ بَعْضِ الْعَمَلِ؟ قال: <<تَكْفُ شَرَكُكَ عَنِ النَّاسِ، فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ مِنْكَ عَلَى نَفْسِكَ>>¹.

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل؟ قال: <<الصلاة لوقتها>>².

وفي رواية أخرى قال: قلت يا نبي الله، أي الأعمال أقرب إلى الجنة؟ قال: <<الصلاة على وقتها>>، قال: قلت وماذا يا نبي الله، قال: <<بر الوالدين>>، قال: قلت وماذا يا نبي الله؟ قال: <<الجهاد في سبيل الله>>³.

وعن عبد الله بن عمرو أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم أي الأعمال خير؟ قال: <<أن تُطْعِمَ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأَ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَعَلَى مَنْ لَمْ تَعْرِفْ>>⁴.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: <<أفضل الأعمال عند الله إيمان لا شك فيه، وغزو لا غلول فيه، وحج مبرور>>⁵.

وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: <<أتدرون أي الأعمال أحب إلى الله؟>>، قال قائل: الصلاة والزكاة، وقال قائل: الجهاد، فقال صلى الله عليه وسلم: <<إن أحب الأعمال إلى الله عز وجل الحب في الله، والبغض في الله>>⁶.

ونفهم من جملة هذه الأحاديث مما ذكرنا ومما لم نذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم يرشد إلى أفضل الأعمال وأحبها إلى الله تعالى بحسب ما يقتضيه حال السائل، فإذا رأى من أحد تهاونا في الصلاة جعلها

¹ - رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون الإيمان بالله أفضل الأعمال، بيروت، دار الفكر، م، 1، ج 1، ص 62.

² - رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون الإيمان بالله أفضل الأعمال، ح رقم 262، م، 1، ج 1، ص 63.

³ - رواه مسلم، ح رقم 263، المجلد نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، م، 1، ج 1، ص 47.

⁵ - أحمد بن حنبل، المسند، باب مسند أبي هريرة، ح رقم 7511، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط 1،

1421هـ، ج 12، ص 482.

⁶ - أحمد، المسند، باب حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، ج 12، ح رقم 21303، ج 35، ص 229.

أحب الأعمال وأفضلها، وإذا رأى حال الأمة يستدعي الدفاع عن كلمة الله وإعلاء رايته جعل الجهاد في سبيله أفضل الأعمال، وإذا رأى في أحد تفريطا في بر والديه جعل ذلك من أكبر القربات إلى الله، وإذا رأى أن أمته تسلل إلى صفوفها البغضاء الذي يفرق صفوفها بث فيهم مكانة الحب عند الله تعالى، وهكذا...

كما أن في هذه النصوص شواهد قوية أن في الناس من يصل إلى الله تعالى ويضفر بالنعيم المقيم بالحفاظ على صلاته، وفيهم من يصل إليه بالزكاة، وفيهم من يصل إليه ببر الوالدين، وفيهم أيضا من يدخل عليه من باب الجهاد في سبيله، وفيهم كذلك من يتقرب إليه بإطعام الطعام، ومنهم أيضا من يتقرب إليه بالحج المبرور، ومنهم أيضا من يصل إليه بتنقية قلبه من البغضاء والكراهية والحسد، إلخ...، وهي أيضا شواهد على تنوع طرق التعرف على الله تعالى، ولذلك قيل إن الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق.

والطرق الصوفية هي سبل للوصول إلى الله تعالى من خلال عنايتها بأحب الأعمال إليه، فهي تُطعم الطعام على حبه، وتُعلم القرآن، وتُلقن الذكر، وتُفنى في العبادات وصالح الأعمال.

وما ورد في السنة النبوية من أحاديث كثيرة ترشد إلى الصالح من الأعمال وتحث عليه وتُغري فيه، هو ما اهتمت به الطرق الصوفية وبلورته، وجعلت منه أورادا تقوم عليها، كما تبلورت آيات الأحكام وأحاديثها في نمطية المذاهب الفقهية، وكان الناس لها أتباعا على تباعد الأقطار ومر الأزمان.

والسر في كون تطبيق أوامر الشرع على أفعال المكلفين، يطلق عليه عند القوم (الطريقة) هو أن تطبيق أوامر الشرع وأحكامه >> يُعتبر من المكلف تزحزا في سبيل القرب إلى الله عز وجل، لما في الحديث القدسي ((ما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضته عليه))، فيصح أن يطلق على ذلك العمل سيرا أو طريقا¹.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نخرج على ما ذكره ابن تيمية في المسألة، فهو يرى أن الطريقة لا ضرورة تدعو إلى الالتزام بها على وجه الدين والطاعة لله، إلا ما كان دينا وطاعة لله تعالى، كما أشار إلى وجوب

¹ - مجلة أضميم المد الساري، (مرجع سابق)، ج 1، ص 159.

العدول عن الالتزام بهذه الطرق المرجوحة أو المشتملة على أنواع من البدع إلى ما هو خير من ذلك من الطاعة القائمة على الكتاب والسنة¹.

وفي هذا الموقف تصريح بأن الطرق الصوفية تنهل من معين غير معين غير الكتاب والسنة، وهذا ما يطرح أمامنا إشكالية الكيفية التي يرى بها ابن تيمية موافقة هذه الطرق للوحي أو تضاربها مع دلالته؟.

وُبين أن ثمة فرق بين الوحي كنصوص مقدسة وبين فهم المجتهدين لهذه النصوص، وهو ما يجعلنا نجيب عن التساؤل بتساؤل مقابل، أكانت الطرق الصوفية بما حوته مخالفةً لصريح النصوص أم مخالفة لفهم ابن تيمية ومن حذا حذوه في فهم النصوص؟.

فإن كانت مخالفة هذه الطرق في مضمونها للنصوص فذلك مما لا يختلف فيه اثنان، وإن كانت مخالفة في مضمونها لفهم أو اجتهاد مجتهد فلا يخفى على أحد أن الأمر يختلف عن سابقه.

وُترجح أن يكون دافع ابن تيمية إلى ذلك هو ما رآه من انحراف في بعض الطرائق المنسوبة إلى الصوفية، وهذا ما لا خلاف فيه.

والأصل الذي يجب أن تكون عليه الطرق الصوفية هو جمع الناس على الذكر وتهذيب النفوس به، والسعي إلى تطهيرها وردّها عن غوائلها وشروها، ثم تحليتها بالفضائل وحُسن الخلق، وهو ما دلت عليه عموم النصوص، وهي كثيرة وقد ذكرنا منها ما ذكرنا في المواضع التي اقتضت منا ذلك، ولا حاجة بنا إلى الإعادة.

و لنُعد إلى موضوع بحثنا فنقول: إن التصوف في عمومه هو الارتقاء إلى مقام الإحسان من الدين، حيث ينتقل الصوفي إلى المشاهدة والجمال والكمال، وكل ذلك لا يتنافى أن تتعدد أو تتنوع فهوم المتصوفة، وأن تُثمر مدارس واتجاهات متباينة من حيث أصول السير ومناهج الترقّي، تحت راية مضمون واحد هو بلوغ مرضاة الله، وهو الشأن نفسه في الفقه الإسلامي، فقد تبلورت فهوم النصوص المختلفة إلى مدارس ومذاهب، وتباينت مع بعضها البعض تحت مؤثرات وظروف معينة في مقدمتها الدلالات الظنية للنصوص، وقواعد الأخذ بالرواية وردّها، وتفاوت المجتهدين في الفهم والاستنباط إلخ... .

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (مرجع سابق)، ج11، ص451.

والطريقة العلاوية من أبرز الطرق التي صيغت وفق منهج واضح، ورؤية هادفة في التدليل على الله تعالى، وكانت رؤية بالفعل تحمل معاني التجديد، فهي تعمل على تطهير التصوف من الشوائب التي ما انفكت تعلق به، وتطْفُو على سطحه إلى حد يجعل الناس يشغلون بها متناسين الجوهر الذي ينبغي أن يلتفتوا حوله.

ويبدو لنا أن ظهور العلاوي في ظل هذه الظروف يُعد ميلاد رؤية جديدة، كما يبدو ذلك صريحا في قوله:

الحب في الهوى عريد والمعنى له شهود
والعقل حاكم ينقذ تأمل سعد السعود
فأنا الساقى المجدد حامى الحمى والوفود¹.

ومن مواطن التجديد في الطريقة العلاوية أنها لا تنحصر في الأوراد والأذكار والتعاليم فحسب، بل هي طريقة عملية نزلت بالتصوف إلى واقع الحياة، تاركة بصمتها على أزيد من صعيد، وقد تطورت وغدت مسلكا دينيا شاملا للطائفة العلاوية يترأسه العلاوي نفسه، وكان له مجلس استشاري يضم أتباعا من منطقة مستغانم، وكذا مُقدِّمين ودعاة وأعيانا وسفراء، وكذا مبعوثون إلى الخاصة على الصعيد الوطني والخارجي، كما كان لها برنامجا إصلاحيا قائما على عدم التدخل في الشؤون السياسية، و في العمل على نشر الأخوة الإسلامية، وترسيخ معاني الأمن والسلام، ونشر السنة ومحاربة البدعة²، وهو ما عبّر عنه الأستاذ محمود يسين فيما نقله عنه العلاوي، قال: <<إن طريقة السادة الصوفية مؤسسة على حب الأتباع وُبغض الابتداع، ومن أمهات قواعدها التقيّد بالكتاب والسنة، والرد على من يخالفها مهما عظمت منزلته، كما قال الجنيد: (علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة)، فلهذا لو ادّعى إنسان اتباع طريقهم، وتربع في الهواء

¹ - العلاوي، الديوان، (مصدر سابق)، ص40.

² - غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية، (1909م/1934هـ)، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة قسنطينة - الجزائر - 2008م.

ليجعل من ذلك دليلاً على صحة دعواه الولاية، ثم رد سنة صحيحة واحدة، كان في دعواه هذا لصاً محتالاً، وكاذباً شيطاناً»¹.

والالتزام والصدق في التمسك بالوحي هو ما أكسب هذه الطريقة منزلة مرموقة، و جعلها تتبوأ مكانتها السامية، وهو أيضاً ما جعل أتباعها يرون فيها السبب العاصم من البوائق، و يتخذون منها السر العاصم بعد الله من ولوج الخطايا والمزالق.

ومما لا يختلف فيه اثنان أن ما بُني على يقين وصدق نية فقد أسس لنفسه عوامل البقاء والخلود، وآتى ثمرته المرجوة في دنيا الوجود.

-المطلب الثاني: سند الطريقة.

من المعلوم من الدين بالضرورة - كما يقولون - أن السند من الدين، حتى إنه مما اشتهر على ألسنة أهل الحديث قولهم لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء، وكما قال محمد الغزالي (ت1996م): <<توثيق الأخبار لون من إحقاق الحق وإبطال الباطل>>².

ومن هنا كان التوثيق بالإسناد في الطرق الصوفية هو الأساس الذي تبنى عليه صحتها، وقد نقل عدة بن تونس عن العلاوي ما يدل على ضرورة الإسناد في الطريقة قوله: <<ولما كان مشرب القوم أبلغ المشارب في التحقيق، وأسنا المدارج في التدقيق، تعين على كل منتسب إليهم أن يُحقق مستنده على الوجه الأحق، لأن الحقائق لا تؤخذ من كل ذي دعوى إلا بعد تحقق انتسابه على الوجه الأكمل>>³.

ونرى أن في هذا من المبالغة ما لا يخفى، والحكم على المشارب الصوفية بأنها الأبلغ في التحقيق والأسنى في التدقيق حكم مردود، وكان على ابن تونس أن يكتفى بالقول بصحتها، وأن يقيم الدليل على ذلك، وله ذلك.

¹ - العلاوي، رسالة الناصر معروف، (مصدر سابق)، ص109.

² - محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص القاهرة: دار الشروق، ط1، 1989م، ص14.

³ - عدة بن تونس، الدرر البهية في أورد وسند الطريقة العلاوية، مستغنام: المطبعة العلاوية، ط4، 1987م، ص19.

ويذكر أصحاب الطريقة العلاوية أن سندها موصول إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أورد عدة بن تونس ما ذكره العلاوي من إسناد كما يلي:

أخذ العلاوي الطريقة عن شيخه حمو البوزيدي، عن محمد بن قدور الوكيل، عن محمد بن عبد القادر الباشا وعن أبي يعزى المهاجي، كلاهما عن العربي بن أحمد الدرقاوي، عن علي الجمل، عن العربي بن عبد الله، عن قاسم الحصاصي، عن محمد بن عبد الله، عن سيدي عبد الرحمن الفاسي، عن يوسف الفاسي، عن عبد الرحمن المجذوب، عن علي الصنهاجي، عن إبراهيم الفحام، عن أحمد زروق، عن سيدي أحمد الحضرمي، عن يحيى القادري، عن علي بن وفاء، عن أبيه محمد وفاء، عن سيدي داود الباخل، عن أحمد بن عطاء الله، عن أبي العباس المرسي، عن أبي الحسن الشاذلي، عن عبد السلام بن مشيش، عن عبد الرحمان العطار، عن تقي الدين الفقير، عن فخر الدين، عن نورالدين أبي الحسن علي، عن محمد تاج الدين، عن محمد شمس الدين، عن زين الدين القزويني، عن إبراهيم البصري، عن أحمد المرواني، عن سعيد، عن سعد، عن أبي علي، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم¹.

وتتجسد عناية القوم بالطريقة أن سَنَدَهَا يُلقَى من صدر قطب إلى صدر قطب آخر، وإلى غاية بلوغ النبي صلى الله عليه وسلم.

وفي هذا السند الذي أورده عدة بن تونس إسقاط، وهو ربما ما استدركه في موضع آخر، ففي الموضع الأول من الكتاب نفسه ذكر أن سعد أخذ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وسعد توفي في القرن الثالث للهجرة، وبينه وبين سيدنا علي رضي الله عنه ما يربو عن القرنين من الزمن، ولعله من سهو عدة بن تونس، والذي استدركه في موضع ثاني من المرجع نفسه.

وذكر العلاوي أن سعد روى عن فتح السعود، عن محمد الغزواني، عن أبي محمد جابر، عن الإمام الحسن بن علي، عن أبيه علي رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم.

¹ - عدة بن تونس، الدرّة البهية، (مرجع سابق)، ص من 20 إلى 24.

وليس بين أيدينا ما يدل على صحة هذا الإسناد من عدم صحته أزيد من قصيدة أوردتها العلاوي وجمع فيها كل رجال الطريقة، وسماها بـ (إغاثة المستغيثين برجال الله الصالحين)، وهو ما يُرجح أن تكون هذه الطريقة صحيحة، وقد جاء نص قصيدته كآتي:

بأهل السلسلة يا ذا المنة	أيأ رب سألناك النجاة
الأمناء على غوامض التحقيق	أيأ رب سألناك بأهل الطريق
فصانوها ووضّحوا الطريقة	أمّنتهم على أسرار الحقيقة
طيبة نقية زكية	إلى أن وصلت لنا صفة
عين الوجود المصطفى العربي	كما فاضت من عنصر الشراب
أخذناها من سادتنا الكراما	أحفظنا يا رب في سرّها كما
من به صحّ وصالي واقترابي	أوّلهم متصل الشراب
البوزيدي محمد أهل للتمجيد	عليه الرضا يارب كذا المزيد
حسن البشري نقي الفؤاد	صفي القلب قوي المداد
المكنى باليتيم الوكيالي	وبشيخه منهل التبجيل
أسلك بنا يارب سبيل الصواب	محمد القادور مفيض الشراب
ولينأ أبي يعزى المهاجي	وبشيخه نرتجي الفرجي
أحفظنا يا إلهي من الدعاوي	بحق مولاي العربي الدرقاوي
فوقفنا يا مولانا لحفظها	فقد مهّد الطريقة لأهلها
المسمى علي معروفنا بالجمال	وبشيخه أحفظنا من الخلل
العربي بن عبد الله وبأيّيه	سألناك يا رب بإسناده
وبشيخه قاسم الخصاصي	أحمد الثابت الجبل الراسي
ولي الله معروفنا له صوله	وبشيخه محمد بن عبد الله
بشيخهم عبد الرحمن الفاسي	سألناك الفنا عن الإحساس
وبشيخه عبد الرحمن المجدوب	وبالفاسي يوسف صفي المشروب
يا إلهي نجنا من الحرج	وبقدوتهم علي الصنهاجي
أنقذنا يارب من قيود الأوهام	وبإبراهيم المكنى بالفخّام
أفني رب حظوظي في حقوقي	وبشيخه أحمد الزروقي
والقادري يحيي تمنحنا توبة	بحق الحضرمي أحمد بن عقبي

بحق أستاذهم علي بن وفا
أقبل رب بحقهم سؤالي
فالرجا كل الرجا منك يا إله
فهو بهذا الشراب موصي
من مهّد وسهّل الطريقة
وبشيوخه الشاذلي أبي الحسن
فجاهه عندك يحكى معتبر

** ** *

وبشيوخه محمد بحر الصفا
بشيوخهم داوود بن الباخلي
بحق شيخهم بن عطاء الله
من شيخه أبي العباس المرسي
حتى وصلت إلينا الحقيقة
أحفظنا يا رب من توالي الخن
هو الوارث للباطن والظاهر

وبالمشيش شيخه عبد السلام
بشيخهم المدني عبد الرحمن
وبالفقيه الصوفي تقي الدين
وبحق نور الدين محمد
بشمس الدين وارث الطريقة
فلنا من فيضهم سر يسري
فهو الساقى لشراب المعاني
أخذنا عنهم كل ما آتانا
وبسعيد السعادة سألنا
بفتح السعودي سألنا يا رب
بالغزواني شيخ الجميع المعظم
وبالحسن ينوع الحقائق
بأييه وشيخه صنو الرسول
أخذها من عينها الجارية
فخصّه له أسرار غريبة
من رب العزة عزّه بسرّه
فرفع عن بصره الحجب
أيار برسولك المعظم
أجذبنا إلهي إليك جذبة

من زاد للطريق عزًا واحترامًا
أسلك بنا يا رب سبيل الإحسان
وبشيوخه المسمى فخر الدين
وبشيوخه تاج الدين نور الهدى
عن القزويني عنصر الطريقة
كما سرى من إبراهيم البصري
أخذّه من شيخه المرواني
فأحفظنا بحقهم يا مولانا
وبأستاذة يسعد دعونا
أستاذهم فلا بُقي من حجب
بجابر أجبر كسرى قبل أن نُعدم
فرع النبوة وكهف الوثائق
هو باب الولاية أصل الأصول
من فيض المصطفى له مزينة
عن جبرائيل أتى بها قرية
خصّه وعزّه بنفسه
فامتأّت من فيضه القلوب
ونورك وسرك المكتّم
واسقنا من فياضك غرفة

حتى نكون بك منك إليك
أهل الله ينابيع الحقيقة
إلهي مستندنا عليك
مظهر الأسرار ونور الجمال
تُعَم الآل وجميع الأوليا
العلاوي مقصِّرا في فعله

ثم الحمدُ لله رب العالمين¹.

تعيِّنا عن وجودنا فيك
بحق سلسلة ذي الطريقة
من سندي والغاية إليك
بنورك القلبي أصلي المعالي
صلِّ يا رب صلاة بقية
وارحم رب عبيدك في
ضعفه

وارحم حزيننا وجميع المؤمنين

وهذه القصيدة كغيرها من قصائد العلاوي لا تخضع لقواعد الأشعار المألوفة لامن حيث الوزن والقافية ولا من حيث وحدة الروي، ونحو ذلك مما يتعلق بقيود الشعر وشرائطه، وكأن العلاوي لا يُعير اهتماما للمبنى قدر اهتمامه بالمعنى وإيصال الفكرة.

ولئن كان هناك ضعف في المبنى فإنه لا ينفى التماس الدقة في توضيح المعنى، هذا المعنى الذي يحتوي على نقل إسناد الطريقة راوي عن مثله، وإلى غاية بلوغ النبي ﷺ.

و الدراس للتصوف عموما وللطرق خصوصا لا يفوته أن بعض رجال هذه الطريقة بلغ من الشهرة ما لا يكاد يجهله أحد من الدارسين، ومن أولئك البوزيدي، والعربي الدرقاوي، والخصاصي، وأبي العباس المرسي، وأبي الحسن الشاذلي، وابن مشيش، وغيرهم، والبعض منهم أقل شهرة، بل ولا نكاد نعثر له على ترجمة إلا في ما ندر من الوثائق والكتب.

-المطلب الثالث: ثمرة الطريقة.

ما أرغمنا على الحديث عن الثمرة من الطريقة أو الهدف الذي يجنيه مُتَّبِعُهَا إلا شيئا مما يتبادر إلى بعض الأذهان من الإشكالات التي تُطرح، وهي في جملتها إشكالات قديمة جديدة، و مدارها عن جدوى إتباع هذه الطرائق الصوفية، واتخاذها سبيلا لبلوغ مكانة القرب من الله، ولماذا لا تكون السنة النبوية الثابتة في

¹ - العلاوي، قصيدة إغائة المستغيثين، مستغام: منشورات جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، ط1، 2013م، ص من 27 إلى 29.

الصحيح هي طريق التعرف على الله؟، لاسيما وأنا نقف في الصحيحين وغيرهما على كثير من النصوص الشارحة لكيفية الذكر، وآداب الأدعية، وأوقاتها المفضلة، وتعيين سور للتلاوة في أوقات معينة، ويزيد الترغيب فيها ببيان فضائلها وما أعده الله تعالى من نعيم مقيم للمحافظ عليها، ولا أرى حاجة إلى ذكر شواهد من ذلك.

والحق أن مثل هذه الشبهات لا تأتي إلا متدفقةً من الجهالة بحقيقة الطرق، وهي شبهة معروفة على أكثر من صعيد، وليس الصوفية وحدهم هم من يتكبدون مرارة المعاناة من ذلك، فأهل الفقه والعقيدة لا يزالون إلى اليوم في صراع مع من ينفي التقيد بأحد المذاهب المعروفة، ويحثون على النهل من الكتاب والسنة مباشرة.

والطائفة نفسها تعلن الولاء للصحابة -رضوان الله عليهم- ، وترى فيهم ما يُعني عن ما أورده الكبار من أمثال أبي الحسن الأشعر ، والماتوريدي، وابن حزم، وأصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم، ولا غرابة أن تسمع في دنيا الناس من يتنكر لتقليد القراء العشرة أو السبعة، لأن القرآن الكريم كتاب متواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ولنعد الآن إلى ما قدّمنا له آنفا وما عقدنا العزم عليه.

ومثل هذه التصورات نابع من تصور أصلي، وهو أن المذاهب والطرق لا تزيد على أن تغترف من معين غير معين الوحي، وهي لا تمثل أزيد من اجتهادات أصحابها، تلك الاجتهادات التي جاءت مزاحمة للوحي أو بديلة عنه، وهي حينئذ عين البدعة الطارئة على الدين أصولا وفروعا.

والطرق الصوفية في عمومها أول ما يتصدر شروطها وضوابطها هو أن تكون موافقة للوحي، مبنيةً عليه، حتى إذا التزمها المرید التزام الوفي المدمن خلّفت في نفسه وواقعه آثارا عجيبة، وقد قال عدة بن تونس في بيان هذه الحقيقة: >>هذه الطريقة الميمونة - يقصد الطريقة العلاوية - أصبحت اليوم أقرب إلى الله تعالى وأسهلها على العباد من حيث النجاح وظهور النتيجة، وإسراع الفتح لطالبها، وانقلاب أحواله،

وتبديل أوصافه، في مدة يسيرة إن كان من الصادقين، بما أنها مؤسَّسة على الكتاب والسنة، خالية من البدع المذمومة والمقاصد الخسيسة، محفوفة بالخصال الحميدة»¹.

ولكن كان عدة بن تونس قال ما ذكرناه عنه فإنه من الموضوعية بمكان أن نقول بأن الحكم على الطريقة وموافقتها للكتاب والسنة أو مخالفتها لهذين المصدرين الأصليين لا يتأتى لصاحبه إلا بدراسة شاملة ودقيقة لما تضمنته من أذكار وأورد ومناجاة، وحينها سيتبين لنا الخيط الأبيض من الخيط الأسود، وهذا ما سنقف عليه عند الحديث عن أورد الطريقة.

وأما ما يستفاد من الفقرة السابقة فهو أن من ثمرات الطريقة والالتزام بها أنها تفتح على المرید بلوغ الأسرار، وتشرح قلبه، وتلبسه أوصافا غير أوصافه، وتعلو به في أحوال ما كان ليلغها.

وإن هذا لنراه من صائب الكلام، ذلك أنه لا أظهر للقلب من الذكر، ولا أركى للنفس من الذكر، ولا أجمل للروح من الذكر .

ونفهم أيضا مما سبق نقله عن عدة بن تونس أن من ثمرات اتباع الطريقة أنها تفتح على المرید مغاليق قلبه، وتبدله أوصافا غير أوصافه، بل وتخرج به عن أوصافه إلى أوصاف الحق.

والمراد بذلك أن اتباع الطريقة والتزام أورادها وأذكارها هو سبيل طهارة القلب مما يعلق به من الأدران، وهو ما يُعرف في التصوف عموما بالتخلية، والأصل في ذلك ما ورد في القرآن الكريم من آيات تدل على هذا المعنى، فقد قال الله تعالى في سورة الرعد: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ﴾ سورة الرعد، الآية 28، وفي المقابل ذم أولئك الذين سخروا من الذكر وكفروا به، وقال عنهم في سورة الأنبياء: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ﴾ سورة الأنبياء، الآية 36.

و المحروم حقا عند الصوفية هو المشكك في هذا، المتبع لظنونته، الذي يتقل على نفسه أن يُجرب، ولذلك يضع عدة بن تونس كل شاك أمام الأمر الواقع ويقول له: <<ومن استبعد ما ذكرناه فليسأل به خبيرا، ومن شك فليجرب>>².

¹ - عدة بن تونس، الدرّة البهيّة، (مرجع سابق)، ص 36.

² - عدة بن تونس، الدرّة البهيّة، (مرجع سابق)، ص 37.

وإلى هذا المعنى يذهب العلاوي فيقول:

يأتي ولو بالتحريب فله منا نصيب
هذا مسلك قريب أأنا من فضل الله.

والمريد يبني نفسه بالذكر شيئا فشيئا، ويتدرج بها نحو الكمال، فإن هو لازم الذكر أشرفت على قلبه أنوار المعرفة، وبلغ مقام العارفين، ويُطلق المتصوفة على أولئك بالكُمَّل، وهو المسمى في كتابات ابن عربي بالإنسان الكامل.

وكان لزاما على كل مُشكِّك أن يجرب كما ذكر العلاوي، وأن يُجهد لسانه على ذلك وإن لم تطاوعه نفسه، وأن يعلم أن الطاعات هي ضرب من ضروب المشقة للمبتدئين، وحلاوة لا تماثلها حلاوة للواصلين، وإذا أمسى لسان المرید رطبا بذكر الله أثمر ذلك في قلبه، وبات يرى من أمره عجبا.

وبيان ذلك أن اللسان هو سبيل الذكر بالقلب، فإذا بلغ العارف بالله مقام الذاكر بقلبه غدا الوجود من حوله لا يعدو أن يكون أشباحا دالة على المذكور، ولذلك ورد في السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم حث على ذكر الله تعالى باللسان، وذلك في حديث الرجل الذي قال يا رسول الله: إن شرائع الإسلام قد كثرت عليّ، فأخبرني بشيء أتشبث به، فقال له: <<لا يزال لسانك رطبا بذكر الله>>¹.

ومن ثمرة التزام الطريقة أيضا في واقع الحياة الالتفاف حول كتاب الله تعالى حفظا وتلاوة ومُدارسة، وبث روح الأخوة والتراحم، وتوطيد أواصر الصدق والأمان بين الأمم والشعوب و القبائل التي ما فتئت تعيش على روائح العدا والتنافر، والعمل على زرع بذور الاتحاد بينهم، وترسيخ معاني الطاعة والاستقامة في القلوب².

¹ - الترمذي، السنن، باب ما جاء في فضل الذكر، ح رقم 3375، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر، (ج 1 و 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة الأزهرى، (ج 4 و 5)، مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1975م، ج5، ص 475، ورواه ابن ماجة في سننه، باب فضل الذكر، ح رقم 3793، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، دط، دت، ج2، ص 1246.

² - مجلة أضاميم المد الساري، (مرجع سابق)، ج2، ص120.

وكانت الطرق والزوايا أيضا تُخلّ محل المحاكم في فض الخصومات وإصلاح ذات البين، وإشعار المتحاكمين إليها بروح التسامح والأخوة، وقد كان الشيوخ وأصحاب الطرق يقضون بين المتخاصمين، ويحلّون ما بينهم من نزاع في زمن يسير، وربما تمّ ذلك في جلسة أو جلستين، وهو الأمر الذي كانت المحاكم تعجز عن الفصل فيه لأيام طوال.

والسر في ذلك - فيما يبدو - ما كان للزوايا ومن يتصدر أمرها من تأثير روحي كبير على قلوب الناس، فهي تُخاطب فيهم القلوب جاهدة إلى إحياء الإيمان فيها وإيقاظ الفطرة التي سرعان ما تستجيب لنداء الحق، على خلاف المحاكم التي تحاكم الناس إلى جملة من القواعد والقوانين التي تستند إلى ظاهر الحال، وتستند إلى قرائن يعتريها الصواب كما قد يعتريها الحيف.

كما أن الطرق الصوفية >>هي طرق التربية، هي طرق تحسين الأحوال والأخلاق، طرق الإرشاد والقربة لله، طرق الإصلاح، طرق الدلالة على الفوز والفلاح... وأنها قد أمرتكم ونهتكم بما أمركم به ونهاكم عنه خالقكم، ونبىكم صلى الله عليه وسلم ولم تزل، ولا تزال على ما هي عليه إلى أن يقضي الله أمرا كان مفعولا... أمرتكم بغض الطرف عن بهجة الدنيا، وأن تلفتوا أنظاركم عن نظرتها الآيلة إلى التلاشي والاضمحلال، إلى ما أعد الله لكم من الذخائر الأخروية الباقية>>¹.

ومن أجل هذا كله كان للطرق الصوفية هذا الشأو، وقد كان أصحابها ومُتبعوها يرون أنها السبيل الموصل إلى التعرف على الله تعالى، والسبب العاصم من البوائق والمنكرات، يقول قدور بن أحمد المجاجي فيما نقلته عنه أضماميم المد الساري: >>إن للطرق الصوفية منزلة سامية، ومكانة عالية لدى كل متحل بالفضائل الإنسانية والأخلاق السلفية، بل وحتى عند بعض الأجانب ذوي العقول الراجحة، وذلك لما احتوت عليه تلك الطرق من جواهر العلوم الدينية، ونفائس العلوم العقلية الباعثة لروح الإنسانية... تلك الطرق التي شملت العالم الأكبر بما احتوت عليه من ناطق وبهيم، وحي وجماد، بأنها روح العوالم العلوية والسفلية، ومادة النعم المادية والأدبية... تلك الطرق التي لولاها لما بقي على وجه البسيطة من يعرف خالقه... تلك الطرق المأمونة الميمونة التي لو كَشَفَتْ برقعها عن محاسن خصالها ومزاياها وأظهرت للناظرين نفائس علومها ودرر أخلاقها وآدابها لم يسع أحد منهم أن يعشق سواها... تلك الطرق التي لو تجلّت في حُلل جمالها الروحاني

¹ - مجلة أضماميم المد الساري، (مرجع سابق)، ج2، ص108، منقول عن نص للشيخ الزواوي .

للمتأمل لقطع حيناً أوصال عوائده وأخلاقه...، كيف لا وهي الطريقة الموصلة إلى المرتبة العلية والحرية الأبدية والعزة السرمدية... <1.

وهذا الكلام هو لسان حال الطرق الصوفية الصحيحة، فهي التي بذلت جهوداً لا يُستهانُ بها في تعليم الناس الفضائل، وربّتهم على أحسن الأخلاق وأتمها، ورفعتهم فوق مغريات الدنيا، وعَلّقت آمالهم بالآخرة، بعد أن ربطت قلوبهم بالله، وهذه هي روح التصوف وغايته السامية.

إن الحَجْرَ على الآمال الزائفة التي تَعْمُرُ كثيراً من القلوب وتجعلها تخلد إلى الأرض هو ما عليه مدار التربية الصوفية.

وما كان هذا الكلام ليعني أن التصوف أو الطرق الصوفية كانت دعوة إلى تكريس الخمول والنفور من واقع الناس، بل إن ما كانت تناشده هذه الطرق وتصبو إليه إنما هو أن تكون الدنيا في أيدي الناس لا في قلوبهم، فمن أوتي نعيم الدنيا وجعله في يده خدّم به الدين، ونفع الناس، وأصلح به شؤون الحياة، ومن أوتي نعيمها وجعله في قلبه كان وبالاً عليه وعلى العالمين معاً.

والتصوف في جملته هو شحنة روحية، وهو قبس من عالم الملكوت، وطاقة تضبط سلوك المرء وتوجهه وفق مبتغى الشرع والوحي، فإذا كان حاله كذلك كان إقباله على شؤون الدنيا من ألوان التعبد، وشؤون الدنيا في حقيقتها إنما هي ممارسات تعبدية لمن أحسنها وابتغى بها وجه الله تعالى، ومن الأخطاء التي عرفها الناس وشبّوا عليها واعتادوها في يومياتهم حتى غدت في أوهامهم صواباً مسألة الفصل بين الدين والحياة، والفصل بين علوم الدين وعلوم الحياة، وتعارفوا على تقسيم العلوم إلى علوم إسلامية وثانية غير إسلامية، وعلى تقسيم الإعلام إلى إعلام إسلامي وإعلام غير إسلامي، كما تعودوا أيضاً على تقسيم الاقتصاد إلى اقتصاد إسلامي واقتصاد غير إسلامي، وهكذا الشأن لسائر المعارف وشؤون الحياة، وهذا لون من ألوان اللائكية المبطنّة في كثير من العقول.

¹ - أضماميم المد الساري، مرجع سابق، 102/2 ، 103.

وتُقرر في هذا الشأن أن الطب والهندسة والفلسفة وغيرها مما تعارف الناس على تسميته بعلوم الدنيا هو في الحقيقة من علوم الدين، وذلك لأن الدين يستدعيها بالضرورة، ولا يقوم شأن المسلمين إلا بها، وهي أدوات من شأنها خدمة الدين ونُصرت، وأهلها متحققون بالعبودية لله لطالما سلّمت النوايا والغايات.

وعليه يمكن القول إن للطرق الصوفية جهوداً لا يستهان بها في ربط جهود الدنيا بثواب الآخرة، فما التفت الصوفية إلى الدنيا، وما نشطوا في مختلف مجالاتها إلا لأنها طريق الآخرة، وبذلك فحقيقة التصوف - إضافة إلى ما سبق بيانه - هي الحث على صناعة الفاعلية في الحياة، وهي بصيرة بالواقع مع التفاعل معه وفق المطلوب الشرع.

-المطلب الرابع: الظاهر والباطن (الشرعية والحقيقة).

الشرعية هي الطريق والمذهب، ومنه المشروعة، وهي الطريق في الدين، أي الإلتزام بالعبودية¹، و ترد في مقابلة الحقيقة، ويُعبّر بها عن الباطن.

يقول العلاوي في بيان المراد بالحقيقة والشرعية: >> إنما هي ألفاظ منها ما وُضع للدلالة على الأحكام المجردة -ويقصد الشرعية-، ومنها ما يدل على النتائج الحاصلة عن ذلك العمل - ويقصد الحقيقة ->>².

والمراد بذلك أن الشرعية هي جملة الأحكام الشرعية العملية المتعلقة بظاهر أفعال العبد، ويُطلق على العلم الذي يُعنى بها الفقه، كما تُطلق الحقيقة على الجانب الجواني من العبد، ويُسمى العلم الذي يُعنى بذلك التصوف، ويُعد الإسلام هو الدين الوحيد الذي اعتنى بكلا الجانبين على حد سواء، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ج ج ج ج ج سورة الأنعام، الآية 121.﴾

¹ - الجرجاني، المرجع السابق، ص 135.

² - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص 69.

وقد جمع الله في العبد بين القبضة الطينية والنفخة الروحية، وبينهما صلة وثقى وتلازم شديد، وهو ذاته التلازم بين التصوف والشريعة، أو بين الحقيقة والشريعة.

ويبين العلاوي هذه الصلة التلازمية بين الطريقة والحقيقة، داحضا وهَمَّ القائلين بالتضارب بينهما، ودعواهم في ذلك أن الدين شعائر واعتقادات جلية، قال: <<وإلا فأبي خلاف أو تناقض إذا قلنا إن الشريعة هي الاحكام المنزلة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، المستفادة من قوله تعالى: ﴿قُلْ طُوبَىٰ لِمَن آتَاهُ هُدًى مِّن رَّبِّهِ﴾ سورة الحشر، الآية 7، والحقيقة هي ما يحصل للمريد من المعارف والعلوم الناشئة عن أعماله، قال تعالى: ﴿إِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ النُّجُومِ سَاقِطًا﴾ سورة البقرة، الآية 282.>>

ومن خلال توثيق الصلة بين التصوف والشريعة يتجلى لنا أن التصوف عند العلاوي هو تصوف عملي، أو تصوف وظيفي في الحياة، فربطه بين الظاهر والباطن إعلان منه على ربط قيم التصوف بالحياة.

إن دنيا الناس لا يستقيم أمرها، ولا يحفظها الأمان ما لم تكن سلوكات الناس وأعمالهم نابعة من باطن سليم، وهو ما نلمسه ونقف عليه في كتابات العلاوي، فهي كتابات تنبع من نفحات روحه قبل عقله، وكأنَّ لسان حاله يُخاطب الناس أنه لا يصلح الدين ولا تستقيم الحياة ما لم ينبعث ذلك من الروح الثائرة، وقد استطاع من خلالها الوصول إلى إشارات روحية منظوية تحت الفقه الإسلامي، كما هو واضح في كتابه المنح، ونعُدُّه نموذجاً في الوصل بين الشريعة والتصوف، وهو نفسه ما يقال عن البحر المسجور.

والتصوف أيضاً سلوك وخلق لا عبارات وألفاظ، و في سلوك الشيخ العلاوي ونشاطاته في الحياة شواهد كثيرة على تمثله ذلك، فقد كان على صلة بواقعه وبأهل زمانه، من أهل الجزائر وخارجها، ومن شواهد ذلك صياغته لكتاب (الدليل العلمي)، و مداره على شعيرة الصلاة، وبيان هيئتها وكيفيةها، وجعل لكل حركة من حركاتها رسماً يُصور الهيئة بشكل دقيق، ثم تمت ترجمة الكتاب إلى اللغة الفرنسية، ثم أرسلت نسخاً منه إلى أوروبا، وتميز هذا الكتاب - فيما يقولون - بعدوبة مذاقه، وبساطة تناوله، وإيجاز عبارته، هكذا

¹ - العلاوي، المصدر نفسه، ص 69.

وصفه الواصفون¹، ومثل ذلك رسالته إلى الراهب المسيحي القسيس يعقوب، ورسالته إلى السيد روني، و السيد عبد الكريم جوصو، وغيرهم كثير.

ومن شواهد الجمع بين الظاهر والباطن عند العلاوي تعامله مع أهل الحقيقة إلى حد يجعل متبعه يُعَدُّ نسخة عن ابن عربي وأمثاله من الموعلين في هذا الفن، ثم لا يستقر به الحال فإذا به يُحدث بلسان الظاهر وكأنه لا صلة له بلغة المتصوفة، وفي رسائله إلى رجال الإصلاح كمبارك المليبي وابن باديس والطيب العقبي وغيرهم ما يدل على أن الرجل ميالا إلى لغة العقل، ميالا إلى المنطق وقواعده، وكل ذلك ثابت في أضمائم المد الساري، وفي بعض مصنفاته وفي مقدمتها أعذب المناهل ورسالة الناصر.

وقد نقل ابن قدور في سياق كشفه عن حقيقة التصوف، ونقلته الأضمائم، قال: <<والتصوف إنما يرجع إلى تفقه يبني عليه العمل، وتفصيل آفاته وعوارضه، وأوجه تلافي الفساد الواقع فيه بالإصلاح، وهو فقه صحيح، وأصوله في الكتاب والسنة ظاهرة>>².

ومن العبارات الدالة في مُصنفات العلاوي على الجمع بين الحقيقة والشريعة، وتبين مدى التلازم بينهما في تكوين الوحدة الدينية، ما ذكره في سياق حديثه عن التوبة، وذكر درجاتها، توبة العامة، وتوبة الخاصة، وتوبة خاصة الخاصة³، وسأتي إلى بيان ذلك بالتفصيل عند الحديث عن المقامات والأحوال.

-المبحث الثاني: مسار الطريقة العلاوية.

لقد نشأت الطريقة العلاوية على يد شيخها العلاوي في ظل ظروف دولية ووطنية كان لها أثرها البالغ عليها وعلى شيخها، وعلى الرغم من ذلك كله إلا أنها استطاعت أن تنشأ، وتمكنت من أن تنتشر، وأبت إلا أن تستمر في الزمان والمكان.

-المطلب الأول: نشأة الطريقة العلاوية.

¹ - العلاوي، أعذب المناهل، (المصدر نفسه)، ص 162.

² - مجلة أضمائم المد الساري، ج 2، ص 51.

³ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص 371.

كانت البداية بظهور تيار من الجزائريين سنة 1908م يُعلن عن ولائه للمستعمر الفرنسي، ويدعو إلى المساواة والتجنس بالجنسية الفرنسية، وهؤلاء هم من أطلق عليهم جماعة الليبراليين، وبالمقابل تَشكّل اتجاه سياسي محافظ يتكون من مثقفين جزائريين، متخرجين من جامعات المشرق العربي وحاملين لثقافة إسلامية، ومسلحين بوعي قومي، وهؤلاء هم الراضون للمستعمر ولفكرة التجنيد الإجباري جملة وتفصيلا، ومن أبرز هؤلاء الشيخ عبد القادر المجاري، وحمدان لونيبي وغيرهما، أضف إلى ذلك ما عرفته الدولة العثمانية من اضطرابات في تلك الآونة، وما حلَّ بالمغرب الأقصى من نكسة، وما انعكست به أحداث الحرب العالمية الأولى على فرنسا، وكان في مقدمة ما قامت به فرنسا حيال ذلك قمع الحركة الوطنية، وحل الأحزاب السياسية ونفي زعمائها، وفتح باب الانخراط في صفوف الجيش الفرنسي إلخ... كل هذه الظروف وغيرها انعكست سلبا على الجزائريين، من انهيار مستواهم المعيشي إلى حد المجاعة والحرمان، ولا سيما عند استغلال فرنسا للإنتاج الوطني لصالح المقاتلين في أوروبا خدمة للوطن الأم (فرنسا).

وفي ظل هذه الأيام الغلاظ هاجر العلاوي إلى تونس سنة 1911م، ثم إلى طرابلس بليبيا، وبها التقى بصوفي كبير يُدعى الشيخ أحمد، ودارت بينهما مذكرات ومذكرات، ليخرج بعدها حيث عاصمة الخلافة الإسلامية اسطنبول، وعلى الرغم من المخاطر التي ما انفكت تلاحقه في هذه الهجرة إلا أن الرجل كان أقوى من أن ينهار أو يخضع، فلما وطأت قدماه أرض عاصمة الخلافة التقى برجل جزائري من رجال العلم والفقهاء، وكان له مع العلاوي اجتماع أنبأه فيه بخبايا المدينة، مرشدا إياه إلى بعض معالمها وخصائصها، وكما سلف القول فإن العلاوي لم يطب له فيها مقام، حيث عاد أدراجه إلى الجزائر مكثفيا من الغنيمة بالإياب، كان ذلك سنة 1911م.

وينبغي التذكير في هذا السياق أن رجوع العلاوي إلى الوطن ما كان ليخلو من محن متجددة، فلئن كان خروجه منه لونا من الشقاء، فإن عودته إليه لأدهى وأمر، ولعل المحن هذه المرة كانت أقسى وأشد، لأنها تمس العقيدة والدين قبل أي شيء آخر، وما كان لمن كان في مقام رجل عارف كالعلاوي أن يصمت مكتوف الأيدي أمامها، كيف وهو من أحد العارفين الذين أنفقوا الأوقات في سبيل التصدي لكل ما يمس الدين أو يكدر صفو حقائقه.

ومما اُبتلي به العلاوي في هذه الآونة تلك السخافات التي وجد مردييه عاكفين عليها، فقد كانوا يقيمون حلقة كل يوم خميس لإشعال البخور، وتلاوة قصائد الصالحين كما يقولون، وكانوا يقيمون أغلب ذلك حول قبر البوزيدي¹ وكان العلاوي يرفض مثل هذه البدع ويُشدد في النهي عنها.

كذلك من أبرز الظروف التي رافقت تأسيس طريقتة أيضا وفاة البوزيدي، كان ذلك يوم الاثنين 25 من شهر أكتوبر من عام 1909م، وكان العلاوي تلميذه هو الذي قُدّم للصلاة عليه²، تلا ذلك وفاة زوجته بمدينة تلمسان حيث يُقيم والديها، وعلى الرغم من هذه المحن المتلاحقة إلا أن الرجل لم تخر عزائمه، بل واصل سيره وهو مؤمن أن الشدائد لا تقوى على تقويض عزائم أمثاله.

والمتتبع لما كتبه عدة بن تونس وغيره في هذا السياق يدرك أن العلاوي لم يكن طامعا ولا طامحا إلى تولي أمور الطريقة، ولم تكن نفسه تتوق إلى ذلك، ولكن -وكما يقولون- إذا أراد الله شيئا هيأ له أسبابه.

وقد اجتمع الفقراء بزواوية البوزيدي، يتقدمهم ابن يلس التلمساني، والذي ألقى خطابا تطرّق فيه إلى ما يستدعيه المقام، وتمت البيعة من أكابر الفقراء بالمصافحة³، وتلك هي النواة الأولى لتأسيس الطريقة ونشأتها، وبعد سنتين تم التأسيس الفعلي للطريقة، أي عام 1333هـ، الموافق لـ 19 نوفمبر 1914م⁴، و كان ذلك تزامنا مع أحداث الحرب العالمية الأولى، وما يعيننا في هذا المقام هو الظروف التي أحاطت بالعلاوي وهو يؤسس طريقتة، ومن ذلك ما ذكره عدة بن تونس مما يمكن إيجازه في ما يأتي ذكره:

- معاناة العلاوي من الحسدة، والمغبطين، ومن رحمة الله به وبهم أن ألهمه تجديد العهد بهم.

¹ - خالد بن تونس، التصوف الإرث المشترك، نقلا عن د. ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي حياته ومآثره، منشورات العالمين، ط1، دت، ص 103.

² - عدة بن تونس، الروضة السننية، (مرجع سابق)، ص 30.

³ - عدة بن تونس، المرجع السابق، ص 33.

⁴ - المرجع نفسه، ص 43، ويُنظر غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية، (مرجع سابق)، ص 90.

ومن المعلوم أنه ما من شيخ تسمت الطريقة باسمه ورجع نَسبها إليه إلا ولها من الفتح الإلهي والمشرّب النبوي ما عمّ القريب والبعيد، ممن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، وظهرت على أيديهم من الفتوحات ما يشهد التاريخ لها، وكثر أتباعهم المفتوح عليهم الذين تجاوز عددهم الألوف ، وانتشروا في كل النواحي يدلون على الله على طريق الخاصة ، ولأستاذ المشار إليه - يقصد العلاوي - أوفّر نصيب بما أنه ظهر في هذه الطريقة في استخراج الدقائق الغامضة، والرقائق الفائقة، والحقائق النورانية من بدائع المعارف الإلهية والنتائج الربانية...>>¹.

وما يمكن استنتاجه مما سبق أن العلاوي قد استوفى شرائط وصفات القائد الناجح، وذلك بصدق نيته، وتُبل غايته، وقوة إيمانه، وبما أنعم الله تعالى عليه إذ جعله متمكنا من علاج النفوس وتطهيرها من الشكوك والشوائب، وهو ما أظهر فضائله بين أتباعه، وما مكن لطريقته من الانتشار في كل مناحي الوطن، فقد تدفقت هذه الطريقة من مركزها الأصلي من زاويته الأصلية بمستغانم، ثم شقّت طريقها إلى مواطن أخرى من الوطن، وإلى العديد من المواطنين في العالم بعد ذلك.

يقول عدة بن تونس في بيان انتشار هذه الطريقة: >>ففي مدة قريبة انتشرت طريقته في جل البقاع، وتداولت مؤلفاته التي رنّت بها الأسماع في سائر الأصقاع، وبالأخص القطر الجزائري... ، وعادت مستغانم قبلة للمتوجهين لاقتطاف أزهار شجرة معاني الإحساس، وكعبة للمتميمين لاجتماع ثمار دوحه حقائق الأكوان، فعمت بركاته العباد، وانتفع بسرّه الحاضر والباد>>².

والظاهر من كلام ابن تونس أن هذه الطريقة حالفها التوفيق، و هيأ لها أتباعا ومريدين، يشترك جميعهم في الدلالة على الله، وفي تبصير الناس بسبل الوصول إليه.

ومن الضرورة بمكان أن نكشف عن جهود العلاوي في نشر طريقته، وبذله الأسباب كافة في سبيل ذلك، وعن الدور الذي أداه في إيصال صَيّته إلى جهات عدة من الوطن.

¹ - عدة بن تونس، الدرّة البهية، (مرجع سابق)، ص 27، 28.

² - عدة بن تونس، المرجع السابق، ص 29 ، 30.

وقد نقل لنا عدة بن تونس من ذلك الكثير، مما يفيدنا بأنها كانت لها صدى واسعاً في جذب الناس إليها، وقد ذكر جوهان (Johane) أنها طريقة صوفية معاصرة، وظاهرة غير عادية في جذب النفوس، والتأثير في الآخرين¹.

ومن جهوده أيضاً تأسيسه لاحتفال سنوي، يُدعى إليه كافة أتباعه حتى من خارج الوطن، و كان يُقام هذا الاحتفال بمستغانم وبالعاصمة، يحضره مختلف الفضلاء والعلماء، ومن جميل هذا الاحتفال أنه لم يكن مقصوراً على الطائفة العلوية فحسب، بل كان عاماً لمن شاء الحضور من الأمة².

وفي هذا دلالة على انفتاح الطريقة وشيوعها بين الناس على اختلاف مشاربهم، وأن من أسمى أهدافها لم الشمل، إذ لا وجود للطائفية والتحزب عند أتباعها.

وكانت هذه المناسبة خالية من البدع، وهو ما جعل كافة التوجهات والفهوم لا تُنكر عليها، وآية ذلك ما تدل عليه الكلمة التي ألقاها العلوي في إحدى مناسبات هذا الاحتفال فيما نقله عنه عدة بن تونس عن صحيفة البلاغ الجزائري، قال: <>... ذلك الاجتماع الذي يحضره الخاص والعام، والكثير من العلماء الأعلام على نية الإفادة والاستفادة لا غير، ذلك الاجتماع الذي لم يكن الغرض منه إلا إظهار شعائر الدين، وتمكينها من أبناء المسلمين حسبما هو المتعين من تحليل الحلال وتحريم الحرام...، ذلك الاجتماع الذي يحث الناس على اتباع الشريعة المطهّرة، ونبت كل بدعة وضلالة، ذلك الاجتماع الذي كان من غاياته بث روح المودة والأخوة بين أفراد الأمة³.

ونقف في هذه الكلمة على جمال العبارة الهادفة إلى توحيد صفوف الأمة، وجمع كلمة أفرادها، وضبط أعمالهم بميزان الشريعة، مما مهد الطريق لانتشارها.

ومن هذه الكلمات أيضاً تتحدد المقاصد والغايات الشريفة التي تعمل الطريقة على بلوغها، وتتجلى الجهود التي يبذلها العلوي وأتباعه في جمع الأمة على كلمة سواء.

¹- Johane carting, Ibid, page12.

²- عدة بن تونس، الروضة السنية، (مرجع سابق)، ص88.

³- عدة بن تونس، المرجع السابق، ص89، 90.

ولم يكن العلاوي يكتفي بإلقاء الخطب والمواظب التي تهوي إليها أفئدة الناس، بل كان مع ذلك رجلا عمليا ترك بصمته في واقع الناس، ومن جهوده في ذلك عمّله في نقل مفهوم التصوف من العزوف عن الناس واعتزالهم إلى التأثير فيهم وفي واقعهم، وهو الدور الذي أدته زواياه التي أنشأها في بوع عديدة من الوطن.

و كان من هذه الزوايا ما حبسه في حياته، ومنها ما كلف أعيانه الأكفاء بالتصرف فيها، كزاوية درب الحدادين بتلمسان، والتي فيها يُقرأ القرآن، وتُقام الصلوات المكتوبة، وبجانبا أنشأت مدرسة لتحفيظ كتاب الله وتلاوته، وزاوية أخرى بالمدينة الجديدة بوهرا، وأخرى بمنطقة غليزان، وزاوية أخرى ببوزريعة بالجزائر العاصمة، وأخرى بمنطقة برج بوعرييج تتربع على مأوى للفقراء والبائسين، وأخرى بمنطقة تسمى الجعافرة بالبرج أيضا، وتولى بنائها عبد الرحمن بوعزيز القبائلي بمعونة إخوانه، ثم صيرها بعد حين إلى مدرسة تدعو الناس إلى سلوك الطريقة، والأكثر من ذلك ما قد >>بلغ من تأثير هذه الطريقة أن تطهرت الأرض من عدة أفراد مُروّعين، واستبدلت صرخات البارود التي كانت تُسمع بجوف الليل بذكر اسم الله الأعظم، حتى إنك لا تعشى بيتا من بيوتهم إلا وتسمع فيه دويا يرق له القلب، وينجذب له الطبع<<¹.

ومنها أيضا زاويته الكائنة بنواحي خنشلة، وهي عبارة عن مسجد ينقطع فيه الطلبة لحفظ كتاب الله تعالى وتلاوته، ويتكفل بنفقتها أفراد الطائفة العلاوية القائمين جوارها، ومنها زاويته الكائنة بمدينة عنابة، وهي ذات بناء ضخم يحفُّهُ سُور من أطرافه الأربعة.

ومنها أيضا زاويته بمستغانم، وهي الزاوية الأصلية في منطقة تيجديت تحديدا، وقد سبق الحديث عنها في مواضع عدة من فصول هذا البحث، ولا نرى أنها تحتاج إلى أن نقول فيها أزيد مما قلنا.

ومنها زاوية شيخ يدعى محمد بن الحاج الطاهر بقلعة السعيد، وهو شيخ من حفظة كتاب الله، وقد عاش لسنوات طوال في خدمة شيخه بمدينة سوقر من عمالة وهران²، وفي خدمة الزاوية بمستغانم، وظل كذلك إلى أن ابتلاه الله بمحنة السجن لسنوات عدة، ثم كشف الله تعالى عنه كربه وفرّج محنته، ومنها

¹ - المرجع نفسه، ص 109.

² - كانت مدينة سوقر آنذاك تابعة لعمالة وهران، أما الآن فهي دائرة من دوائر ولاية تيارت بالغرب الجزائري .

كذلك زاوية محمد بن عيسى السعيدي بقبيلة بني سعد، وصاحبها رجل كرس حياته أيضا لخدمة الدين، ولحبة الصالح من الأعمال، وعُرف أثناء حياته بحب الحق، وكان لا يخشى في الله لومة لائم.

وهذه الزوايا ما ذكرنا منها وما لم نذكر كان لها فضل كبير في نشر الطريقة، وفي تبصير الناس بحقائق الإسلام وتذكيرهم بما هم عنه في غفلة من ذكر وتلاوة و محافظة على الصلوات المكتوبة وتأديتها في جماعة، وكانت تنهى عن البدع، وتحذر من الخرافات أشد التحذير.

-المطلب الثالث: انتشار الطريقة عالميا.

للعلاوي حكمة عالية في الدعوة إلى الله، وأسلوبا عظيما في التأثير في الآخرين وترغيبهم في الدخول إلى الإسلام، وهو ما أسس لانتشار طريقته والترويج لها في أغلب أصقاع الدنيا.

ومن الاعتراف بالجميل من الأفعال والأقوال أن نذكر نماذجا من أولئك الذين دخلوا في الإسلام على يد الشيخ كما ذكرت مجلة أضاميم المد الساري.

ومنهم رجل من السنغال، ويُدعى إبراهيم بن أبي بكر السنغالي، ومحتوى ما كتبه هذا الأخير أنه كان على إيمان أن فرنسا هي عاصمة للحرية والديمقراطية، وآية ذلك تنصلها عن الكنيسة، وتجردها من الانتماء لأي دين من الأديان، و تركها الناس يمارسون أهوائهم دون أية قيود، وذلك لأنها تضم العديد من الاتجاهات والأديان، ولو أن حكومتها تحلت بمذهب أو انتسبت إلى دين للزمها أن تُعامل أتباعه معاملة خاصة وتفضلهم على من سواهم، وفي هذا ما لا يخفى من الحيف وتضييق الخناق على مختلف الأحزاب والتوجهات، والبيت القصيد من جملة ما ذكرنا أن الرجل يريد بما أوتي من براهين أن يُثبت أن فرنسا تمتلك من العظمة في تقرير حرية الاعتقاد ما عجزت عنه الأمم والدول، ولكن الرجل تبين من تصريحه بأن ذلك لم يمنعه من البحث عما يهمه من شأن حياته الأبدية، والتي سينتقل إليها على حين غفلة، ولا ينفعه حينها إلا ما انطوت عليه عقيدته في الألوهية، ومعاملته مع المخلوقات، إذ لا شك أنه يوجد من بين العقائد ما هو فاضل وما هو مفضول، وما هو راذل وما هو مردول، إلى غير ذلك مما تشعبت فيه العقول،

وقد ظل قلب الرجل معلقا بالبحث عن مذهب التصوف، إلى أن ساقته الأقدار إلى الاجتماع بالعلوي، معتبرا إياه المعلم الوحيد في هذا الفن بالصفة التي كان عليها الأقدمون، وكان له ذلك¹.

وكتب أحد الفرنسيين، ويدعى آرون بن دبيد زنو رسالة يعلن فيها دخوله الإسلام على يد العلوي، وغير اسمه إلى اسم عربي فأضحى يُعرف بعبد الكريم، يقول فيها: >> أنا آرون بن دبيد زنو، الواضع خط يدي أسفل المرقوم، أعلن عن نفسي أنني اعتنقت الإسلام، شريعة محمد صلى الله عليه وسلم على يد الشيخ العلوي، وعدلت عن اسمي الأول إلى الحالي وهو عبد الكريم، وإني أحمد الله على ما هداني إليه، حيث أخرجني من الظلمات إلى النور، ومن عبادة الأوثان إلى عبادة الملك الغفور>>².

وكتب السيد عبد الكريم موسو رسالة إلى السيد مدير صدى العاصمة يقول فيها: >> يا حضرة المدير، كنتم قد ذكرتم في جريدتكم مقالا نقلته عنكم جريدة تونس الفرنسية، قلت فيه بأننا صبئنا، أما أنا فإنني ما صبئت قط، ولا أصابني مكروه، وما كان قولكم إلا رجما بالغيب ... وإني ما عملت على تتبع مذهب التصوف الذي هو مذهب الشيخ ابن عليوة كما قلتم، إنما أنا حر مستقل بفكري ... لأن التصوف هو مذهب يبعث الإنسان على حب الخالق، وهكذا محبة المخلوق أيضا، وتعاليم الشيخ ابن عليوة تأمر بذلك المذهب، ولكن بالعمل لا بالقول>>³.

وكتبت سيدة كانت تُدعى مادلين ثم غيرت اسمها إلى آمنة، قالت: >> إني لا أنسى جميل فضل السادة العلويين المقيمين بمدينة باريس، فهم الذين كانوا سببا في جلب هذه الهداية إليّ، أما عنوان سكنائي الآن فهو نهج لاكونت، رقم 8، قسم 18>>⁴.

ونقلت أضماميم المد الساري كذلك نبأ أحد الإسرائيليين بالجزائر، ويدعى إسحاق بن سيمح، وهو الآخر أعلن إسلامه، ونطق بالشهادتين أمام أفراد من أتباع الطريقة العلوية، وكانوا السبب في دخوله الإسلام،

¹ - مجلة أضماميم المد الساري، (مرجع سابق)، ج 1، ص 110.

² - المرجع نفسه، ج 1، ص 112.

³ - مجلة أضماميم المد الساري، (مرجع سابق)، ج 1، ص 114.

⁴ - المرجع نفسه، ج 1، ص 114.

ومنها السيد محمد بن ساعد المريتي، والسيد الهلالي عميمور، واللذان جاءا إلى حضرة العلاوي، وتعلّما منه بعض ما يتعلق بشعائر الدين، وأوصاهما بالتردد عليه حتى يتعلّما الإتياع¹.

وهذه مقتطفات سقناها للاستدلال على الدور الذي أدّاه العلاوي وأتباع طريقته في نشر تعاليم الدين الإسلامي، واستحسان الناس لهذه الطريقة على اختلاف أمصارهم وتباين دياناتهم.

ولاشك أن دخول الناس إلى الإسلام وتنصّلهم عن دياناتهم القديمة كان بسبب الإعجاب بما احتوته هذه الطريقة من تعاليم، فقد وجدوا فيها ما لم يجدوه في غيرها، كما وجدوا في تعاليم الإسلام ما كانت تفتقر إليه صنوف القوانين الغربية، التي جرّدت الإنسان من روحه، وأمدّته بجملة من الحقوق الوهمية، وأبقته هشيما تذروه رياح الشهوات إلى مكان سحيق.

وشخصية العلاوي وما تميزت به روحه الشفافة، وقدرته على الملاحظة في الكلام المناسب للأفهام، هي التي جعلت منه محلا للإعجاب، وسأقت نحوه الأتباع، وجعلته سببا في هداية الكثير من الناس الذين تحولوا إلى أتباع لطريقته، وهم بدورهم نقلوا الطريقة إلى أمصار شتى من الدنيا.

وإضافة إلى هذا ما كان لتنقلاته من أثر في انتشار طريقته، فقد كان لا يمر بقية من القرى إلا ويترك بصمته فيها، بل وفي العديد من الأحيين كانت القرية بأكملها ما إن يمكث الشيخ فيها أو يجل بها ناصحا مرشدا موجها إلا وتهتدي إلى الإسلام وتعتنقه، وتتبنى طريقته الغراء كمنهج في التعبّد، كما هو الأمر للعديد من قرى الريف المغربي وبعض بلاد المشرق العربي².

و لرحلات العلاوي حديث يُذكر، فمن البلدان التي زارها ومكث بها ووضع فيها بذرة طريقته تونس، وكان لها في قلب الشيخ مكانة خاصة، فقد زارها خمس مرات، واحتك بعلمائها من أهل الزيتونة، وأعجب بهم أيما إعجاب، وقدم درسا في التفسير هناك بينهم، وفي سنة 1927م زار باريس وساح في أرضها، وتزامنت زيارته هذه مع بناء مسجد العظيمة، وفي سنة 1928م زار المغرب الأقصى وتحديدا منطقة الريف، وفاس، وزار عيون سيدي ملوك، وبها ترحم على ضريح بوعمامة، كما زار مكناس وأقام بها جلسات مع

¹ - المرجع نفسه، 115/1.

² - ناصر الدين موهوب الحسني، المرجع السابق، ص 109.

كبار العلماء والصالحين، ووصل إلى الرباط والدار البيضاء وفاس ومكناس، وفيها التقى بجم غفير من أهل العلم هناك، وحظي باستقبال عبد الحي الكتاني (ت1962م)، وعبد الرحمن بن زيدان (ت 1946م)، وكذا الحاج التهامي، والشريف مولاي الحسين، وأسماء كثيرة غير ذلك، كما دخل الكثير من العلماء والعامّة الطريقة على يديه¹.

كما كان لتنقلاته ورحلاته واحتكاكه بمشاهير الأعلام دور فعّال في صقل مواهبه، وتذكية عزائمه، وكانوا منهلا من مناهل المعرفة التي استقى منها العلم والمعرفة.

ومما لا يخفى أن للعلاوي زوايا باسم طريقته، وهي إلى يوم الناس هذا تحفظ تراثه، وتنشر طريقته، وهي كثيرة بلغت العديد من مناطق الريف المغربي وبلاد اليمن، وانتشار الطريقة بالريف المغربي يعود الفضل فيه -بعد الله- إلى جماعة من الرجال المخلصين، ومن هذه الزوايا زاوية العربي بن عمر الشيباني بمنطقة بني يزناسا، وزاوية محمد الصغير بجبل كركر، وهو نجل مولاي الطيب، وهو بدوره نجل محمد بن قدور الوكيل، وقد تربى في بيته هو البوزيدي شيخ العلاوي، وغيرها كثير يضيق به هذا المقام².

كما ذكر عدة بن تونس العديد من الزوايا الأخرى، وكانت كلها تشترك في خدمة الطريقة ونشرها و بخاصة في الأقطار العربية، ومنها زاوية المقدم حدو بن محمد بن علال الوليشكي نسبة إلى قبيلة بني وليشك، وكان من العاملين بزاوية الفقيه العارف محمد بن محمدي التوازي من بني ورياغل، وزاوية المنتسب محمد بن محمد الشرقي من قبيلة بني عمرت، وقد كان أول أمره مشغولا بتدريس النحو، فلما بلغه خبر الطريقة طلب الاجتماع بحضرة العلاوي وأخذ عنه³.

والحق أن الزوايا التي تُنسب إلى العلاوي كثيرة، وعدها يحتاج إلى جهد خاص ومجهود أوفر، وما ذكرنا منها في هذا المقام إنما هو بعضا منها للتدليل على انتشار الطريقة في مختلف الأصقاع، وقد أحصى عدة بن

¹ - المرجع نفسه، ص 126.

² - عدة بن تونس، الروضة السنية، (مرجع سابق)، ص 120...122.

³ - إعطاء أورد الطريقة هو من تقاليد الطرق الصوفية، حيث كانوا لا يعطون الأورد إلا لمن يروونه مؤهل لها.

تونس منها إحدى وعشرين زاوية بشواطئ الريف المغربي، وقال عنها: <<هذه إحدى وعشرون زاوية من زوايا الشهيرة بشواطئ الريف المثمر، وله فيها غيرها ما تكاد تعد بعدد دشوره>>¹.

كما كان للعلاوي زيارة إلى مدينة فاس سنة 1928م، حيث استقبله علمائها بحفاوة وتقدير، وتعلق به الكثير من الفضلاء، وبها اتخذ دارا تسمى دار محبة الخير وأهله، وهي دار أشبه ما تكون من حيث بناياتها بالزاوية، وبها تُقام الأذكار ويُتلى القرآن.

أما في تونس فله زوايا كثيرة بالساحل يشرف عليها محمد المدني القضيبى، وهو معروف بعراقة نسبه وصلاحه وعلمه و ورعه، وهو من أبناء الزيتونة النبلاء، وقد اجتمع بالعلاوي وأخذ عنه الطريقة، وجاوره بعدها بمدينة مستغانم عند عودته، ولما عاد إلى تونس أنشأ عدة زوايا بها سميت باسمه، وعُرفت بالطريقة المدنية نسبةً إليه، وأما في البلاد العربية الأخرى فكانت له كذلك العديد من الزوايا، وأشهرها زاوية الحاج سعيد سيف الذبحاني بميناء عدن².

ومن جليل الأعمال التي أنجزها الشيخ الذبحاني فتحه للزوايا بأوربا على يد أتباعه العاملين، وأشهرها هناك زاويته بمدينة باريس، وقد بلغ تأثيرها في الواقع الفرنسي أن غدت الجنائز تشيع بكلمة التوحيد وفي قلب باريس، وكان الناس مندهشين من هذا الجهد غير المسبوق³.

ومن زواياه كذلك بأوربا تلك الكائنة بهولندا، وتحديدًا ببلدة لاهاي، ويقوم بشؤونها طائفة من اليمنيين النبلاء، منهم عبد الله علي الحكيمي أحد أقطاب الطريقة العلاوية، ومنها كذلك زاوية كارديف **Cardif** ببريطانية الشهيرة، ومقدمها حسن إسماعيل اليمني، ومنها زاويته الكائنة بدمشق، و يُشرف عليها محمد بن الهاشمي بن عبد الرحمن الجزائري، والذي استقر بالشام، ومنها أيضا زاويته الكائنة ببيافا من بلاد القدس الشريف، وقد أسَّسها مصطفى عبد السلام الفلالي، وقد أحب العلاوي من خلال مؤلفاته وكان له لقاء

¹ - عدة بن تونس، المرجع السابق، ص 125.

² - عدة بن تونس، الروضة السنية، (مرجع سابق)، ص 128.

³ - عدة بن تونس، المرجع السابق، ص 129.

معها بمدينة القدس، ثم زاره بمسغانم ومكث عنده أياما عدة، وأخذ عنه الطريقة، وله زاوية بغزة فتحها سيدي محمد بن عميمور الهلالي الجزائري الأزهرى¹.

ومن هذه الزوايا أيضا زاويته بقرية الفالوجي، الواقعة بالشرق الشمالي من غزة ما بين منطقة الخليل وغزة على وجه التحديد، ويُسرف عليها حسين بن محمد بن سليمان المكّي بأبي سردانة، وقد اجتمع بالعلوي عند قدومه القدس وأعطاه الطريقة، ثم أجازته في إعطاء أورادها، ومنها كذلك زاويته بأديس ابابا في بلاد الحبشة، وأسسها علي بن محمد السقاف اليمني خزّيج الأزهر الشريف².

والكثير من أتباع الطريقة العلاوية المنتمين إليها - ممن ذكرنا ومن لم نذكر - كانوا بمثابة سفرائها، وقد عملوا جاهدين على نقلها إلى مختلف أصقاع أوربا كفرنسا وسويسرا وهولندا، وكان بعضهم مهاجرين بحّارة من اليمن، وبعضهم الآخر من أوربا، وهؤلاء وأولئك هم من مثل العلوي أحسن تمثيل، وكانوا السبب الذي هيئته الله لانتشار الطريقة في ما ذكرناه من مختلف الأمصار³.

¹ - المرجع نفسه، ص 130، 131.

² - المرجع نفسه، ص 133، 134.

³ - ناصر الدين الحسيني، المرجع السابق، ص 109.

الفصل الثاني: مفهوم الممارسة الصوفية عند العلاوي.

خطة الفصل:

المبحث الأول: الممارسة التخليقية

المطلب الأول: المقامات.

المطلب الثاني: الأحوال.

المطلب الثالث: أصول السير في الطريقة العلاوية.

المبحث الثاني: الممارسة التحقيقية عند العلاوي.

المطلب الأول: حقيقة التصوف.

المطلب الثاني: وحدة الشهود.

المطلب الثالث: وحدة الوجود.

المطلب الرابع: الكرامات و الأولياء.

المبحث الثالث: ملامح التجديد في التصوف العلاوي.

المطلب الأول: حول السماع الصوفي.

المطلب الثاني: الدعوة إلى الوحدة.

المطلب الثالث: العلاوي وقضية التبشير.

تمهيد الفصل:

لما كان هذا الفصل هو الأخير من هذا الباب الأخير فإننا سنعمد فيه إلى خوض غمار أعقد مسائل التصوف الإسلامي، وفي مقدمتها وحدة الشهود، ووحدة الوجود، والكرامات، والأولياء و غيرها، وسنعمد هنا إلى بيان منهج العلاوي في تناولها وبسطها، وكذا مدى محاكاته للكبار من أهل هذا الشأن المعرفي، و مدى تأثيره بهم وذلك بغية الوصول إلى دراسة مقبولة شرعا، مستساغة عقلا، مع بيان مكانتها في المعتقد الإسلامي الصحيح.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

-المبحث الأول: الممارسة التخليقية.

المقصود بالممارسة التخليقية هو التمدج والتحقق بما يسمى المقامات والأحوال، وبين المصطلحين اتفاق واختلاف من حيث الدلالة، فالمقام عند الصوفية هو ما يقيم فيه العبد، و الحال عارض يتقاذفه الظهور والخفاء، ولا يرتقي السالك إلى المقام إلا بعد المجاهدة وبذل الجهود، بينما الحال يرد على صاحبه من عين الجود، ويتطور الحال إلى غاية أن يبلغ الثبات ويغدو مقاما.

وقد ذكر الجرجاني في بيان كل منهما أن الحال يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب، بينما المقام هو استيفاء حقوق المراسم على التمام¹

وذكر السهروردي (ت1191م) في العوارف أن هناك تشابها وتداخلا بين المصطلحين إلى حد أن ما هو حال عند البعض هو مقام عند غيره، وكلاهما صائب، والخلاصة في التفرقة بينهما أن المقام مستقر وثابت، بينما الحال متحول²، وذكر القشيري في رسالته مثل ذلك، مشترطا ألا يرتقي السالك من مقام إلى آخر ما لم يستوف المقام الذي هو فيه، ومن شواهد ذلك أن السالك لا يرتقي حيث مقام القناعة ما لم يستوف مقام التوكل، ومن لم يستوف مقام التوكل فلا إنابة له، ومن لم يستوف مقام الإنابة فلا ورع له³.

وقد قدم العلاوي شرط التقوى في سائر المقامات، فمن حصلها في مقام رفعه الله إلى مقام غيره، وبذلك فالمقام هو الذي يطلب العارف وليس العكس، دل على ذلك عموم قوله تعالى: **چگ گگ گگ** **چ** سورة الطلاق، آية 2.⁴

وقد أورد العلاوي هذه المقامات في سياق نفي الفاعلية عن العبد، وشهود المؤثر الحقيقي في الأفعال الذي هو الحق جل وعز.

-المطلب الأول: المقامات.

¹ - الجرجاني، المرجع السابق، ص232.

² - شهاب الدين السهروردي، عوارف المعارف، تحقيق د. عبد الحلیم محمود، ود. محمد بن الشريف، القاهرة: دار المعارف، دط، دت، ج2، ص 260.

³ - القشيري، الرسالة القشيرية، (مرجع سابق)، ص 65، 66.

⁴ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص372.

-1- مقام التوبة.

والتوبة أصلها في البدايات الرجوع عن المعاصي بتركها،¹ وهي الشرط الأساسي في طريق القوم، وهي انعطاف القلب إلى الله، قال القشيري: >>التوبة هي أول منزل من منازل السالكين، وأول مقام من مقامات التائبين<<²، وهي عند الغزالي علم وحال وعمل.

ومعنى ذلك أن العودة إلى الله تعالى تقتضي العلم به أولاً، إذ لا يمكن أن يعود إلى الله من لا يزال به جاهلاً، أو لا يزال عالماً في الشُّبه، غارقاً في صور من الشرك الشنيع، وفي بعض النصوص من السنة ما يدل على ذلك، منها قوله تعالى في الحديث القدسي: ((أذنب عبدي ذنباً فقال: اللهم اغفر لي ذنبي، فقال الله أذنب عبدي ذنباً فعلم أن له ربا يغفر ويأخذ الذنب، ثم عاد فأذنب فقال رب اغفر لي ذنبي، فقال تبارك وتعالى: أذنب عبدي ذنباً فعلم أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ الذنب، ثم عاد فأذنب فقال: أي رب اغفر لي ذنبي، فقال تبارك وتعالى: أذنب عبدي ذنباً فعلم أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ الذنب، قد غفرت لعبدي فليفعل ما يشاء))³، والشاهد على ما ذكرنا في نص الحديث هو قوله: ((فعلم أن له ربا))، وهي عبارة تدل بوضوح على ضرورة معرفة الله والعلم به قبل التوبة، فلولا العلم بأنه رب يقبل توبة التائبين، ويغفر ذنب المستغفرين، لما استغفره مستغفر، ولما دعاه داعي، وهذا ما يُسمى يقظة القلب، وانتباهه من غفلته، وانزعاجه من ذنب اقترفه الجوارح، وفيه يقول العلاوي: >>فلو أنصفت من نفسك ورجعت عن غيِّك لقلَّتْ وأنه هو أضحكك وأبكى، وأنه هو أمات وأحيى، ما أغفلك عن آيات الله بأجمعها، فلو انتبهت لما أنت عليه لانزعجت وطشت، وحقك أن تنزعج، وفي انزعاجك من القربات ما لا يوجد في عمل الثقلين، انزعاج القلوب من سجن الغفلات وتشوفها إلى فضاء الانتباه أرجح عند الله من عمل الثقلين، لأن قدر المهمة على قدر تعلقها، وقد تعلقت همة صاحب هذا القلب بالله وبالوصول إليه، فكان انزعاج

¹ - الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سابق، ص 192.

² - القشيري، الرسالة، (المرجع السابق)، ص 95.

³ - حديث متفق عليه، رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ((يريدون أن يبدلوا كلام الله))، ح رقم 7507، م 4، ج 4، ص 1322، ورواه مسلم في كتاب التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت الذنوب والتوبة، ح رقم 7021، م 4، ج 4، ص 1023.

وقد أصاب العلاوي هنا كبد الحقيقة، ذلك أن الصوفية يستقون توبة الخواص من قوله صلى الله عليه وسلم: ((والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة))¹، ففي الحديث شاهد قوي على صحة ما يقولون، ذلك أن المعصوم صلى الله عليه وسلم يتوب إلى الله ويستغفره في اليوم سبعين أو مائة مرة على اختلاف الروايات، وهو الذي غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فما بال أمته الموعلة في البوائق؟، ولا يحكم من أحد على قساوة هذا الحكم على أمة محمد صلى الله عليه وسلم، فإن للبوائق عند الصوفية معنى أدق، وكفى بالغفلة أو قل بشهود الأكوان بوائق تستوجب تعجيل الرجوع إلى الله تعالى.

وهل يمكن القول أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُذنب سبعين مرة أو مائة حتى يستغفر هذا العدد؟ كلا، وقد أشار العلاوي إلى هذا في موضع آخر²، واستنادا إلى ذلك قسّم التوبة إلى مراتب ثلاث:

-أولها: توبة العوام، وهي الرجوع إلى الله تعالى بامثال ما أمر به، واجتناب ما نهى عنه، والإقلاع عن كل مذموم من الأفعال والصفات مع الندم، وهذا ما يكثر عنه الحديث في مصنفات العلماء من الفقهاء والمحدثين والدعاة.

-ثانيها: توبة الخاصة، وفيها يقول العلاوي: <<وتكون من رؤية العمل المنسوب للنفس ولو كان طاعة، فيحتاج صاحب هذا المقام أن يرجع إلى الله في أعماله، ويستغفر من نسبتها لنفسه، ولا يسأل أجرا عما يفعل، بل لا يرى لنفسه عملا يُجزى عليه، وكلما لاحظ لنفسه عملا وطلب عليه الجزاء فهو مرتكب للزلة، ويكون عاصيا لربه>>³، ويسمّيها ابن تيمية التوبة من إعجاب النفس بعملها، وهو أن تغدو النفس ترى أنها هي الفاعلة، وأن العمل حصل بقوة منها، وفي ذلك ما لا يخفى من نسيان فضل الحق، والغفلة عن نِعَمِهِ⁴.

¹ - حديث صحيح رواه البخاري في كتاب الدعوات، باب فضل الاستغفار، ح رقم 6307، م 4، ج 4، ص 1125، ورواه مسلم بصيغة ((إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة))، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه، ح رقم 6895، م 4، ج 4، ص 1005.

² - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص 370.

³ - المصدر نفسه، ص 379.

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (مرجع سابق)، ج 11، ص 688.

وهذا المعتقد الصوفي نابع في حقيقته من قوله تعالى: ﴿ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ﴾ سورة الأعراف، آية 43، والآية صريحة في الدلالة على أن أصحاب الجنة نسبوا الهداية لله تعالى، ولولا هدايته لما اهتدوا.

وتوبة الخاصة أقرب إلى الوضوح، فالخاصة من العارفين يفنون في الله، ويبلغ بهم ذلك حد أن يروا أن الفاعلية له دون سواه، فلا ينسبون شيئاً من الأفعال لذواتهم، ﴿ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ﴾ سورة الأنفال، آية 17.

-ثالثها: توبة خاصة الخاصة، وخلاصة القول في بيان معناها أن توبتهم تكون من رؤيتهم لما سوى الله، وسماع ما سوى كلامه، وكل ذلك من ضروب المخالفات المستلزمة للتوبة، المستوجبة للعودة إلى الله تعالى¹، وهذا جلبي عندهم في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما أوضحه العلاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ﴾ سورة النجم، آية 17، قال: <> أي ما تجاوز وما التفتَ مهما تجلى الحق له فيه، وإنما كان يلاحظه في كل شيء، وهو عليه الصلاة والسلام أعرف الخلق بربه، فلا يفوته شيء من تجلياته سبحانه وتعالى كيفما كانت<>²، والعارفين إذا بلغوا هذا المقام حصلوا العون لهم على بلوغ المشاهدة، وأدركوا حقائق التجلي، وحينها يغدوا عندهم الوجود كله مرآة تعكس جمال الحق وجلاله، فإذا كان العامة يتوقفون من الوجود عند ظاهره الحسي، فالخاصة يرون الله فيه، وبذلك يغيب المحسوس عن أنظارهم، ويبقى الواحد الأحد، وقد اشتهر على ألسنتهم أن ما رأى الأحد من رأى أحد.

ومن غريب الإشارات التي أوردها العلاوي في هذا السياق قوله: <> والرجوع إلى الله تعالى يجب على كل فرد فرداً بالنسبة إلى مقامه، والحال الذي هو فيه، والكل مطلوب بالتوبة من العرش إلى الفرش، ﴿ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ﴾ سورة مريم، آية 93، فالعرش في نفسه مطلوب بوجود التوبة كغيره لما يخطر في باله أنه هو مستوى الربوبية، وفي ذلك ما يقدر في سيرته لو تمادى على ذلك وصار اعتقاداً، ولكن حاشاه قد يرجع ويتوب من كل ما مرَّ على فكره مما يشوش عليه بواسطة مرشد من الحضرة الإلهية، يفصح له عن

¹ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص 370.

² - العلاوي، لباب العلم، (مصدر سابق)، ص 63.

سرت أرواحهم إلى حيث الوصل بالمعشوق، فأنستهم أن يعيشوا في رحاب الدنيا ونعيمها الزائل، قال العلاوي: <<الدار داران: دار عاجلة، ودار آجلة، دار الدنيا، ودار الآخرة، والناس قسمان: أبناء الدنيا، وأبناء الآخرة، فأبناء الدنيا في دنياهم حائرون للفخر والرئاسة والجاه، وتخدمهم العبيد والإماء لا غير، ولا يخدمهم إلا من كان من جنسهم، أي من أبناء الدنيا، فهم عبيد على كل حال، وليس لهم سيطرة إلا على من كان من حزبهم، فمن يريد أن يتعزز بالفاني، ويرى أن عز الدنيا دائم، وهذا غاية تصوره چو ژ و و ژ و ي چ سورة النساء، آية 138، وأما أبناء الآخرة فهم في روضة لا خبر لهم بالدنيا، ولا بأهلها، ولا بمالكها، ولا بمملوكها، والكل عندهم في خوض يلعبون>>¹.

ومن أسرار العارفين أنهم يتقبلون في ألوان من القربات، وتَسْبِحُ أرواحهم في علياء الحضرة الإلهية، فيقبلون على الله آنسون به، وإنهم لما استدبروا الدنيا أقبلت هي عليهم طالبة خدمتهم، فما قبلوا منها هذه الخدمة، وذلك لأن الله تعالى أبدلهم بما هو أشرف منها من الأحرار والكرماء².

ونفور أرباب القلوب من الدنيا هو طلب لما هو أشرف وأرقى، وهو استبدال للزائل بالدائم، والزهد عند العلاوي هو زهد العبد في ما يملك لا في ما يفتقد، فقد ذكر أن الدنيا أقبلت عليهم فأدبروا عنها، وأن نعيمها حَقَّهُمْ فَفَرُّوا منه، وليس أعجب في دنيا الناس من عبد يدعي الزهد في ما لا يملك، وليس أعجب من لاهث وراء الفاني من النعيم، حتى إذا كان على يقين من أنه لا سبيل لنيله زعم الزهد فيه، فشتان بين زاهد مقتدر وبين يائس مغلوب على أمره.

ويبين العلاوي أن الزاهدين العارفين بالله قوم تخدمهم الدنيا، لا هم من يخدمها، وانظر إليه كيف يصور ذلك تصويرا وهو يقول: <<وإنما سَخَّرَ لهم قلوب العبيد تعظيما وإجلالا لجنابهم، وتراهم بين الآنام والأنوار تَلُوح على جباههم من سر الشهود چٹ ٹ ڈ ڈ ف چ>>³ سورة الفتح، آية 29.

¹ - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، 168/2.

² - المصدر نفسه، 169/2.

³ - المصدر نفسه، 169/2.

كما يُحدِّثنا العلاوي أيضا عن الورع، فيبين أنه مقام عظيم، و أن من تورع عن المباحات فهو واقف على باب الاختيار، وهذا المقام العظيم يقوم على مقام آخر هو مقام الصبر والمرابطة، ومن فقد الصبر فقد الورع، ومن فقد الورع تكدر عيشه.

تورع في طلب القوت يكفيك بعضه وربط على الأيام بالصبر تنفذ¹.

والنفس في طلب الدنيا لا توقفها حدود، وقد دلت النصوص على أن لو كان للعبد واد من ذهب لتمنى أن يكون له ثاني مجاور، ولذلك كان الزهد والصبر خير دواء قدمه الإسلام للجشع وحب الدنيا.

وقد أكد العلاوي هذه المعاني الراقية بإكثار الشواهد الدالة عليها، ومن ذلك قوله:

إن الذين بنوا فطال بناؤهم واستمتعوا بالمال والأولاد
جرت الريح على محل ديارهم فكأنهم كانوا على ميعاد.

ومن ذلك أيضا قوله:

من نال من دنياه أمنيته أسقطت الأيام منها الألف.

ونؤكد على أن العلاوي بدعوته إلى الزهد إنما يدعو إلى تحرر النفس من إغراءات الدنيا، واستحواذها على المرء إلى حد يتحول فيه إلى عبيد بين يديها، تصرفه حيث تشاء، وليس المقصود بذلك التملك، وهو في ذلك على حق، فأنت ترى في القرآن آيات صريحة في بيان أن الدنيا لعب ولهو وزينة، وفيه آيات كثيرة أيضا في الحث على التملك والتمتع بطيبات الحياة، ومعنى ذلك أن التمتع بالطيبات مع الشكر هو طاعة، وقهر النفس وتعذيبها بدعوى الزهد هو معصية.

ومن شواهد قصص الزهد في الدنيا والورع عن نعيمها الزائل، ما نُقل عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه جاءه خراج اليمن، ومنه عنبر جميل على اثني عشر بعيرا، فأحضر المال بين يديه، ثم أمر به إلى بيت المال، ثم أمر بالعنبر أن يُؤتى به، فلما أحضره سد أنفه وأمر به هو الآخر إلى بيت مال المسلمين، فقيل له إن العنبر لا يُنقصه ريحه، فقال: إنما ينتفع منه بريحه، وبعثت له ابنته بلؤلؤة وقالت له: يا أمير المؤمنين إذا

¹ - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، 202/2.

ليس بإخلاص، وهذا أشرف المنازل»¹، ذلك أن العارفين بالله يتوجهون إلى الله بالعبادة بسائق الحب لا بما تطوف حوله القلوب من خوف العذاب، والتشوق إلى النعيم المقيم، ويرون أنه لا يليق بالخالق أن نعبد على مقايضة من الطمع والخوف، وماذا لو لم يكن في الوجود الغيبي جنة ولا نار؟، ولا جزاء ولا عقاب؟، أكان يسع المخلوق أن يعصي؟، وهذا وإن كان افتراضا لما لا يكون، فإنه بحث في ما لا علاقة لنا به، إلا أنه لا شيء يمنع العقل من هذا التصور.

ولقد تأملنا جليا قول رابعة العدوية في دعائها الشهير، وهي تجسد هذه المعاني الصوفية بألفاظ منتقاة، فتقول اللهم ما عبدتك خوفا من نارك، ولا طمعا في جنتك، ولكني وجدتك ربا تستحق العبادة فعبدتك، فتبين لي صوابه، ولا تعارض بينه وبين النصوص القواطع إلا في ما تتوهمه بعض العقول، وممن دافع عن هذا من المتأخرين البوطي في قوله: <<إذا كان هذا الكلام غير موافق للشرع إذا فلا بد أن يكون نقيضه هو الموافق له>>²، ونراه دفاعا في محله يستسيغه العقل، وذكر العلاوي أيضا أن وهب بن منبه كان يقول بهذا الدعاء³، ونقول إضافة إلى ما قاله البوطي أن رابعة وأمثالها من الزهاد كانت قلوبهم مُعلقة بوجه الله، ساعية إليه، عاشقة له، وهو أعلى مقامات الجزاء والزيادة، چأب ب ب ب ب چ سورة يونس، آية 26، والزيادة التي فوق الحسنى هي وجه الله والنظر إليه، وتلك أقصى مراتب النعيم، وفي السنة: ((إذا دخل أهل الجنة الجنة، يقول الله تبارك وتعالى: "أتريدون شيئا أزيدكم"، فيقولون: ألم تدخلنا الجنة، وتُنجننا من النار؟، فيُكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل))⁴، ولذلك شغل الصوفية بربهم عن نعيم ربهم، وحال وجه الله ورضوانه عن كل ما تشتهيه الأنفس وإن كان نعيم الآخرة.

ومن الشواهد التي ساقها العلاوي قول أبي حازم المدني: <<إني لأستحيي من ربي أن أعبده خوفا من العذاب، فأكون مثل عبد السوء، إن لم يخف لم يعمل، واستحيي أن أعبده لأجل الثواب، فأكون كأجير السوء، إن لم يُعط أجر عمله لم يعمل، ولكن أعبدته محبة له، فما أكثر العاملين، وما أقل المخلصين>>⁵.

¹ - العلاوي، المصدر نفسه، 52/2.

² - البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دمشق: دار الفكر، ط1، 1408هـ/ 1988م، ص209.

³ - العلاوي، المصدر نفسه، ج 2، ص56.

⁴ - رواد مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة، ح رقم 456، م1، ج1، ص86.

⁵ - العلاوي، المواد الغيبية، (مصدر سابق)، 53/2.

ويربط العلاوي بين الإخلاص والمراقبة فيرى أن انتفاء الإخلاص من القلب مرده إلى ترك المراقبة، فلو أن العبد راقب الله في ما يُقبل عليه من طاعات لأخلص له، والمخلصون يرون العاملين له رؤية إيقان لا رؤية عيان، فإذا غُدمت المراقبة انعدم الإخلاص لغيبة العامل عن العامل له، وهو ما يجعل القلب محلاً للغفلة وولوج مختلف الأغراض والأهواء إليه¹، والخلاصة أن الغفلة عن المعبود سر انبعاث المآرب والشهوات في القلب واستحواذها عليه.

إن ترك الإخلاص في الأعمال والقربات، وابتغاء الشهرة، وطلب الجاه، والسعي إلى جذب إعجاب الناس، كل ذلك من الشهوات الخفية كما يقولون، وهي من أمراض القلوب، واختصرها العلاوي في الغفلات أو عدم المراقبة، ولا علاج لها إلا في توجيه القلب إلى مشاهدة الحق، وحضوره حضوراً تزول معه سائر الأغيار.

ولو أن العبد أدمن فكره في هذه الداء العُضال، واستحضر فيه ذهنه، وتساءل في خلوة من أمره بينه وبين نفسه، ما وزن أولئك الأغيار الذين نسعى لنيل مرضاتهم عنا؟ أوليسوا بشراً من طينتنا يعترتهم ما يعترينا من أعراض المرض والنصب والجوع والخوف والملل والهلاك ونحوها؟ فماذا يملكون لنا من نفع أو ضرر؟ ولنفرض أننا قضيئنا شوطاً من أعمارنا وراء هذه المآرب فماذا الذي سنجنه؟ طبعاً لا شيء، فما الحكمة إذا أن تفتى الأعمار حبيسة وهم لا يتحقق، أو قُل سراب يتعذر الإمساك به؟.

وفي هذا يُبين الغزالي أن الأغيار جماد، وأنه لا نفع لهم ولا ضُر، والمخلص عنده من كانت أعماله كلها لله، لا يرتاح قلبه بمحامدة الناس ومذمتهم، ولا يتولد الرياء إلا من تعظيم الخلق، وعلاجه أن يراهم مُسخرين للقدرة، وهم كالجامدات في عدم قدرة إيصال الراحة والمشقة، ومن توهم فيهم القدرة والإرادة ظل على الرياء².

والسالك متى أدرك عظمة خالقه انمحت صورة الأغيار من قلبه، وظل كما ذكر الغزالي سابقاً، ووصف العلاوي ذلك بقوله: <<قد تخلّص مما يقدر في عبادته، ووقف مع الله من حيث ذاته>>، واستدل على ذلك بشواهد منها قصة العارف الكرخي حينما هاج في عبادته، فلما قيل له: ما الذي أهاجك؟ ولما أنت

¹ - المصدر نفسه، 53/2.

² - أبو حامد الغزالي، أيها الولد، تقدم وتحقيق جميل إبراهيم حبيب، (دون معلومات)، ص 39.

منقطع عن الخلائق؟ فسكت بُرهة حتى قيل له: أذكرت الموت: فقال: وأي شيء الموت؟، فقيل له أذكرت القبر؟، فقال: وأي شيء يكون القبر؟، فقيل له: أخوف من النار ورجاء في الجنة؟، فقال: وأي شيء كل هذا الذي ذكرتم، إن من ملك هذا كله بيده إن أحبته أنساك جميع هذا، وإن كان بينك وبينه معرفة كفاك جميع هذا¹.

وفي كلام العلاوي مزج بين الإخلاص في العبادة وبين الفناء عن السوى، وتزداد الصورة وضوحا عندما يتكلم عن إخلاص الخاصة الذي هو بلوغ الغاية، وهذه الدرجة من الإخلاص مستغربة في النظر العقلي، وهي من خالص الذوق عند المتصوفة، وما تصويرها بالكلام إلا تقريبا للمعنى، وهي وصف يخرج عن مقتضى البشرية وما تتضمنه من نسب وإضافة ودعوى الملك، لأن النفس فانية عن كل ذلك جميعا، كما هي فانية عن الشيطان وغوايته، وعن الأهواء والهواجس، بل إن النفس فانية عن ذاتها، وهو ما يطلق عليه فناء النفس عن النفس، ولئن احتار المرء في كيفية ذلك ولم يجد سبيلا إلى تصوره، ولم يتمكن من كيفية أن يخفي العارف عمله عن نفسه التي بين جنبيه، نقول إن العارف كل عمله في حضرة القدس، وحضرة القدس محرمة على كل من النفس والشيطان والأهواء وغير ذلك من عوائق العرفان، بل وحتى عن الملك المكلف بمراقبة الأعمال يغدو لا عمل له هناك، وهنا يكون العمل خفيا حتى عن نفس العامل²، وهذا تعبير عن شدة القرب من الحق، وهو من الجائز ذوقا.

ولا نرى في هذا ما يوقظ الغرابة، ونرى أن فهمه وتصوره غير بعيد عن الذهن، إن غاية الصوفي هي القرب من الله، والقرب من الله تعالى والعيش في حضرته يُشغِلُ ذات العارف عن نفسه التي بين جنبيه، إن الله تعالى أقرب إلى نفس العارف من نفسه، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَانًا﴾، وقد تعلقت نفوس العارفين بالأقرب.

¹ - العلاوي، المواد الغيشية، (مصدر سابق)، ج2، ص54.

² - العلاوي، المصدر نفسه، ج2، ص55.

وتُعد هذه إشارة من العلاوي إلى أن العارف الذي في حضرة القدس فاني الإرادة عن السوى، بل مسلوب الإرادة من أصله، وتغدو حينها إرادته من إرادة الحق، فهو من الحق وإلى الحق، زالت نفسه عن نفسه، ولا يمكنه العودة إليها، ولم يعد يُثبت لها شهوداً، فقد خرج عنها، ولم يعد¹.

ومن الخطأ حمل كلام العلاوي على ظاهر معناه، فيتبادر إلى الذهن تبعاً لذلك أنه ينطلق بنا من إخلاص العارفين والخاصة ليصل بنا إلى ما يُعرف بالحلول والإتحاد، ونحن هنا غير مُلزَمين بتأويل هذه المصطلحات وحملها بما يتفق مع الشرع، وإنما هدفنا هو التفريق بينها وبين ما يرمي إليه كلامه.

إن فهم مثل هذه الحقائق تتطلب - في نظرنا - فهماً لما تركز عليه المنظومة الصوفية أولاً، وفهم نفسية الصوفي ثانياً، فالصوفي مستغرق حائر في الخالق، عاشق له، لا يرى إلا به، ولا يتدبّر إلا منه، ولا ينتهي إلا إليه، ولا عبرة عنده بالسوى أياً كان، وماذا سيكون؟ إن هو إلا من جملة المخلوقات الواقعة تحت قدرة كن فيكون، فإذا فهمنا حاله، فهمنا حينئذ كيف يصدر عنه هذا الكلام، وبذلك فإن رؤية السوى تعد منافية لحقيقة الإخلاص عند العارف.

ونجد أن المتصوفة يصطلحون على هذا اللون من الفناء بالحو²، وهو عندهم الغاية في الإخلاص، ويتوصل إليه بعد تصحيح البداية، والبداية هي إخلاص العامة، ثم يرتقي السالك حتى يبلغ إخلاص الخاصة، ثم يبلغ بعدها إخلاص خاصة الخاصة، وفي هذا يقول العلاوي: <<لا يتحقق لك أيها المرید مقام الإخلاص إلا إذا غبت عن الخلق في شهود الحق، فتكون حينئذ مُخلصاً... وما دمت ترى الخلق فلن تُخلص في عملك، وكيف تُخلص في العمل وأنت تفعل للخلق وبالخلق، فأنت خلق، والآخرة خلق، فعملك بارز من الخلق إلى الخلق، فأين الحق؟>>³.

¹ - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، 55/2.

² - يُطلق الحو على عدة معاني بحسب المقام، منها رفع أوصاف العادة، ومنها إزالة العلل والآفات، ومنه إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان، يُنظر الكاشاني، المرجع السابق، ص98، ويُنظر الجرجاني، المرجع السابق، ص217.

³ - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، 57/2.

وقد جاء التحرر من النفس بعد التحرر من الأغيار، وهي مرحلة في التحلي بالإخلاص، ومعنى التحرر من النفس أن لا تُثبت لها عملا، ولا أن نتصورها مُستحقةً للثواب، فمن بلغ هذا المبلغ من التحرر من الأغيار كافة بما في ذلك النفس فقد تحقق بالإخلاص، وتخلص من كل معاني وصور الشرك الخفي.

ويبدو أن الصوفية هم أحشى الناس من مفسدات الإخلاص، وقد بلغ بهم ذلك أن أصبحوا يرون الأغراض التي تطلبها النفس كالجنة والنجاة من النار وخشية الكرام الكاتبين هي من مفسدات الإخلاص، ويرون أن شهود السالك لنفسه عملا يتنافى مع الإخلاص.

إن من الصعب بمكان أن يُفهمَ مثل هذا الحديث، ذلك أن السواد الأعظم من المسلمين يدعون الله بكرة وأصيلا أن يجعلهم من أهل الجنان، وأن يقيهم من النار، فهل من الشرع ومن العقل أن ننسبهم إلى شيء من الشرك الخفي؟.

وما كان العلاوي يقصد شيئا من ذلك، ولا دلَّ كلامه على شيء منه، ولكن يجب أن نكشف في ثنايا شرح كلامه أنه في مثل هذه الكتابات لم يكن يكتب لعامة المسلمين، وإنما هي كتابات موجهة إلى الخاصة لا أقول من أهل العرفان فحسب ولكن إلى من يفهمون كلامهم أيضا، ويحملونه على الوجه الذي يليق به.

وقد ذكرنا سلفا أن العلاوي لم يكن يقصد ما يتبادر إلى كل ذهن سطحي، وإنما المقصود من كلامه أولئك الذين يدعون الله ويسألونه الجنة من غير محبة، ويستعيذون به من النار وهم عنه من الغافلين، وكم من لسان له شقشقة بالذكر والدعاء والقلب هائم في أودية من الغفلة والتهيه والتعلق بالدنيا، وكأنه بذلك لا همَّ له إلا أن يدخل الجنة وينجو من النار، ومن المعلوم أن صاحب هذا العمل لا أدب له مع الله ولا إخلاص، فقد شغلته الجنة عن خالقها، والنار عن خالقها، وبهذا تتضح حقيقة العارف الذي هو موغل في عشق ربه، وإلى الحد الذي يجعله لا يرى معه أحدا، بل ولا يُشغل نفسه بنعيم ولا بعذاب، ولا يُثبت لها فاعليةً ولا أثرا، فهو واقع تحت مشيئة مولاه على نحو ما خاطبنا به الوحي الكريم في قوله تعالى: جَنَّاتٍ مِّن تَحْتِهَا يَجْرِي الْأَنْهَارُ وَيُحْتَضُونَ مِنْ حَيْثُ يُرِيدُونَ وَأَمْشَى فِيهَا مِنْ دُونِهَا سَائِرِينَ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ

ولقد كانت للعلاوي إشارات تدور حول ما سردناه هنا، ومنها قوله: <<حتى إذا وصلت إلى الحق فلا جرم الجنة تصل إليك، فتكون خادمة لك، مُسَخَّرَةً لأمرك، وأنت في غنى عن ذلك والكل من حولك>>¹.

ولنعلم بعد هذا أن هذا المقام إنما هو مقام خاصة الخاصة، وما يُقال فيه لا يعلو إلى فهمه ولا إلى التحلي به عموم المسلمين، والله تعالى عليم بضعف النفوس، بصير بأن أغلب البشر لا يرتقون إلى هذا المقام، فسبقت رحمته عذابه، وسبق عفوه سخطه، وسبق كذلك إحسانه عدله، قال العلاوي: <<ولولا لطف الله بخلقه لما تقبل منهم عمل عامل لما فيه من رائحة الشرك الخفي الذي هو في البشر أخفى من ديب النمل>>²، ولذلك جرى على ألسنة القوم أن أهل الصدق قليل في أهل الصلاح.

ويُمكن القول كذلك أن ما تكلم عنه العلاوي في هذا المقام هو من قبيل ما يمكن أن نصلح عليه بكمال الكمال، ودونه الكمال، وكل ما دون ذلك هو النقصان المبين، والصوفية عموما إذا تكلموا في المقامات كان كلامهم على درجات متفاوتة، وآية ذلك أن ابن العريّف الصنهاجي ألف كتابه محاسن المجالس وكان فيه خارجا عن المألوف، إذ أضفى على المقامات صبغة أكثر غموضا وعمقا، ونقل عن الشبلي أنه عرّف الزهد بالغفلة، وأن التوبة هي ترك التوبة، وغير ذلك من غوامض الكلم.

وذكر أيضا أن أرباب القلوب لا يلتفتون إلى الأعمال، ولو أنهم التفتوا إليها لركنوا إليها، ولألهتهم عن الحق وشغلّتهم عن المعمول له، بل ولتحولت لهم إلى حجاب عن الحق، فكما أن الظلمات تحجب، فكذلك الأنوار تحجب، بل ولربما كانت الأنوار أشد حجابا من الظلمات، لأن العاقل أكثر استئناسا بحجاب الأنوار من حجاب الظلمات، ونقل عن ذلك من كلام الإمام عبد القادر الجيلالي قوله: <<الذكر يحجب، والصلاة تحجب، والصوم يحجب، وكل أنواع العبادة من حيث هي تعد حجابا>>³، ونرى أن الطاعات والقُرْبَات تتحول إلى حجب عند الاغترار بها، فتخلق في القلب لونا من العُجب والاغترار، وقد يحدث أن يبقى القلب حبيس الطاعة، فلا يقدمها إلا وقلبه شغوف بالأجر والمثوبة، فيغفل عن المطاع، ويذهل في غمرة السرور عن مانح الثواب ومانع العقاب، والصوفي لا يُقبل على العبادة وفي قلبه شيء من

¹ - العلاوي، المواد الغيبيّة، (مصدر سابق)، 62/2.

² - المصدر نفسه، 58/2.

³ - المصدر نفسه، 63/2.

هذه المآرب، إنه يريد الوصول إلى الله في نشوة من حبه، وفي غمرة من شهوده، وهذا بُعد آخر للعبادة يجعل المتصوف موصول التبعيد.

-4- مقام المحبة.

للمحبة عند الصوفية وزن كبير، وقد وصفوها بعبارات تشترك كلها في الدلالة على غليان القلب وثورته عند التعطش للقاء المحبوب، ومما اشتهر على ألسنتهم فيها هي أنها الميل الدائم بالقلب الهائم، أو الابتهاج بشهود الحق، وتعلق القلب به¹.

ويُقَرَّب العلاوي إلى الذهن بعض الغوامض التي جَرَّت على ألسنة المتصوفة، فيقرن بين المحبة والاشتياق، وضرورة إعمار قلب العارف بهما، ذلك أن فاقد هذين الوصفين <>فارغ الظاهر والباطن، لا يصلح لبساط الحق، أي بحضرتة، والنظر إلى وجهه، حيث لم يوجد فيه ما يدل على صلاحيته... ذلك أن المرید إذا فقد هذين الوصفين لم يصلح للاقتراب، أي لا يكون أهلاً لأن يُعد من جملة السائرين، لوجود تكاسله وقلة نشاطه<>².

والحُب عند المتصوفة درجات متفاوتة، وهم يفترون من زلاله على قدر تعلق قلوبهم بالحق، فمنهم من يبلغ به مبلغ الجنون، ومنهم من يبلغ به مبلغ البكاء، ومنهم من يبلغ به مبلغ النصب والعذاب وغيرها من ألوان الآلام والجنون، ويُقَص علينا العلاوي من قصص المتصوفة ما يؤكد معاني الجنون التي استوطنت قلوب الكثير من المتصوفة، وسارت بهم في أودية من الحيرة والعذاب، فما استفاقوا منها إلا وقد رحلوا عن دنيا الناس أبد الأبدین.

ومن ذلك قصة يذكرها ذو النون المصري، وقد بلغه يوماً أن جارية متعبدة بالجبل فأحب زيارتها، فلما كان على مقربة منها سمع صوتاً خافتاً يردد:

يا ذا الذي أنس الفؤاد بذكره أنت الذي ما إن سواه أريد

يا منيتي دون الأنام وبغيتي يا من له كل الأنام عبيد

¹ - الكاشاني، معجم الاصطلاحات الصوفية، (مرجع سابق)، ص 307.

² - العلاوي، المواد الغيبية، (مصدر سابق)، 75/2.

تفنى الليالي والزمان بأسره وهواك غض في الفؤاد جديد.

فأتبع الصوت حتى بلغه ، فإذا بها جارية على صخرة عظيمة، فسلم عليها فردت عليه السلام ثم قالت له: يا ذا النون مالك وللمجانين؟ فقال: أجنونة أنت؟ فقالت: لو لم أكن مجنونة لما نودي عليّ بالجنون، فقال: وما الذي جننك؟، فقالت: يا ذا النون حبه حَبَلَنِي، ووُجده ألقني، وشوقه تيمني، فقال لها: وأين محل الشوق منك؟، قالت: يا ذا النون الحب في القلب، والشوق في الفؤاد، والوُجد في السر، ثم بكت بكاء شديدا حتى أغشي عليها، فلما أفاقت قالت: آه يا من فرط المحبة يا ذا النون، هاهو موت المحبين، ثم صاحت صيحة عظيمة وسقطت على الأرض، فإذا هي ميتة¹.

ومثل هذه القصص في مصنفات المتصوفة كثيرة، وهي من دلائل جنون المحبين، ويصفها الكثير بأنها تخريف عقلي لا يُقرُّه شرع ولا عقل سليم، وهو عند المتصوفة حالة صادقة.

ونقول إن مثل هذه القصص لا نمتلك تصديقها ولا ردها، ولكنها تُدرج ضمن الحالات الوجدانية الفردية التي تعلق على تفسير العقل وأحكامه، ولا تمثل شرعا من قريب ولا من بعيد، وسرُّ المتصوفة لمثل هذه القصص ليس لكونها عقيدة ملزمة توجب الإيمان أو الكفر، ولكنهم يجعلونها من الشواهد القائمة على أعلى مراتب الشوق والمحبة.

والعلاوي يمزج بين هذه الدرجة من المحبة وبين الفناء، وكأن الحب إذا بلغ مبلغ الفناء في محبوبه ظهرت عليه مثل هذه الأعراض، ولذلك كان يردد مع المرددین:

حيارى لا يدرون أين توجهوا	فليس لهم ذكر وليس لهم فكر
فيُطربهم برق تآلق بالحمى	بسلىع لــــه زار
يُسكروهم طيب النسيم إذا سرى	تظن بهم سحرا وليس بهم سحرا
وتبكيهم ورق الحمائم في الدجى	إذا ما بكت من ليس يدري وله وكر

¹ -العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، 76/2.

بحزن وتلحين تجاوبنا بـ | تذوب له الأكبَاد و الجلمد الصخر¹.

ومن جنون المحبين أيضا ما يذكر عن الجنيد أنه قال: حججت سنة من السنين، وجاورت مكة شرفها الله، فكنت إذا جن الليل أدخل للطواف، وبينما أنا كذلك أطوف بالبيت إذ بجارية تطوف وهي تقول:

أبي الحب أن يُخفي وكم ما كتتمته فأصبح عندي قد أناخ وطنبا
إذا اشتد شوقي هام قلبي بذكره وإن رمت قريبا من حبيبي تقريا
ويمنحني وصلا فأحيا به له ويسكرني حتى ألد وأطربا.

ثم قالت له بعد تحاور: يا جنيد أنت تطوف بالبيت، فهل ترى له ربا؟ قال فقلت لها: هذه دعوى تحتاج إلى إقامة حجة، فرفعت رأسها إلى السماء وقالت: سبحانك، سبحانك ما أعظم شأنك، وما أعز سلطانك، خلقت كالأحجار يطوفون بالإنكار على أهل الأسرار، قال الجنيد: فأغمي عليّ، فلما أفقت ناديتها فلم أجدها².

ومثل هذه القصص فيها ما يثير الريب و يجعلها مثارا للشكوك، ومما يجعلنا نرجح ذلك هو انطوائها على شيء من التناقض، فالمتصوف الذي بلغ هذا المبلغ من الزهد والحب والشكر والقرب من الله لا يجدر به أن يحكم على الناس بأنهم كالأحجار، لأن ذلك طعن في النوايا والبواطن، وهو من ضروب اللغو في الأقوال والأحكام الذي يتنافى مع الورع، ولا نرى أن ذلك من أخلاق الصوفية وإلا حاكمناهم على أنهم أصحاب المظاهر.

ومع هذا فنحن لا ننكر أن أرباب القلوب انطوت بواطنهم على أحاسيس لا توجد في غيرهم، فكانوا يتناولون الكلمة والعبارة تناولا خاصا، وتقع في قلوبهم موقعا خاصا، فتزهوا هزا، ولكن ذلك لا يسمح لهم أن يُنصبوا أنفسهم حكاما على الناس، ولولا ضيق المقام وتجنب الطول لسردنا مئات القصص والشواهد على ذلك.

¹ - العلاوي، المصدر السابق، 77/2.

² - العلاوي، المواد الغيشية، (مصدر سابق)، 82/2.

و انظر إلى بعض أخلاق الصوفية تجدها تتنافى مع ذلك، فقد سُئل عبد الكريم¹ عن المحبة قال: <<هي تشويش بالقلب يقع من المحبوب، فتصير الدنيا عليه ضيقة كحلقة خاتم...، والحب سكر لا صحو معه، وذكر لا محو معه، وقلق لا سكون فيه، وخلوص المحبوب بكل وجه سرا وعلائية اضطرارا لا بإيثار اختيار، وبارادة خلقة لا بارادة كلفة... والمحبون سُكاري لا يصحون إلا بمشاهدة محبوبهم، مرضى لا يشفون إلا بملاحظة مطلوبهم، حيارى لا يأنسون بغير مولاهم، ولا يلهجون بغير ذكره، ولا يجيبون غير داعيه>>².

والصوفية مجانين، ولكنهم أعقل المجانين، وقد أنصفهم ابن تيمية في ذلك، وعدَّهم من النُّسَّاك الذين منحهم الله تعالى عقولا وأحوالا، ثم سلب عقولهم وأبقى على أحوالهم³، وكُل من لامهم على ما هم فيه فهو حسود جهول مُبغض.

وقد ذكر العلاوي أيضا أن العارف السقطي قال: دخلت المارستان لعلي أعتبر بمن فيه، فرأيت جارية مصفرة اللون، غلَّت يدها إلى عنقها، وشغلت نفسها بذكر الله، وكانت مما تقوله:

أُعيدك أن تغل يدي بغير جايبة سبقت
تغل يدي إلى عنقي وما خانت وما سرقت
وبين جوانحي كبدي أحس بما قد احترقت.

قال السري: فقلت للقيم على المجانين، ما هذه الجارية؟، فقال: جارية اختل عقلها فحبسها مولاها، فلما سمعت الجارية كلامه تشهَّدت وأنشدت قائلة:

معاشر الناس ما جُننت ولكن أنا سكرانة وقلبي صَاح
قد غللت يدي ولم آت ذنبا غير هتكى في حبه وافتضاحي
أنا مفتونة بحب حبيب لست أبغي عن بابه من براح

¹ - الشيخ عبد الكريم من الشيوخ الذين استدل بهم العلاوي على بيان حقيقة المحبة عند المتصوفة، ولا نعرف من يقصد به على وجه التحديد.

² - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، 84/2.

³ - ابن تيمية، المرجع السابق، ج 11، ص 12.

فصلاحي الذي رأيتم فسادى وفسادى الذي رأيتم صلاحى .

ويروى أن سيدها اشتراها لفرط حُسْنِها بكل ماله، فلما دخل عليها ذات يوم بدأت تصيح وتبكي بصوت يُذهل العقل، ومما يروى أيضا أن السري أحضر المال لسيدها لكي يعتقها، فأبى سيدها أن يعتقها إلا لوجه الله، فلما أطلق عنانها هامت في الأرض وماتت في شعاب مكة¹.

والظاهر أن المتصوفة هم من المنتنعين في الحب، وهم أصبر الخلق، وأقدر الناس على تحمل الصعاب، وأجرأهم في المكابدة للقاء المحبوب الحق، و ليس ذلك من اهتماماتنا، وإنما الذي نجزم به أنهم في ذلك لا يمثلون منهجا لإقامة خلافة أو حضارة، بل إن أحوالهم هذه هي استثناءات مما يجب أن يكون الناس عليه من الالتزام والصدق مع الله.

ونحن نتصور أن الصدق في الحب هو جذوة تدفع المحب إلى بذل النفس والنفيس في سبيل تفعيل الحياة، والعمل على تطور شؤونها في مختلف المجالات، وذلك كله لإقامة شرع المحبوب الحق.

و قد بالغ بعض الصوفية في الحب إلى حد جعلهم يروجون للخرافات، ومن ذلك ما ذكره العلاوي أن بعضا من القوم رأى جارية بإحدى البوادي، وقد ظهرت عليها آثار الحيرة والقلق، فسألها: زُفقا بنفسك يا أمة الله، فقالت: هو هو، فقال لها: إلى أين تريدين؟، فقالت: هو هو، فقال: فمن تعني بقولك هو؟ الله تريدين؟، فزهقت زهقة فاضت معها روحها، فتركها ودخل المدينة بحثا عن قطعة قماش لتكفينها فلم يجد، فعاد لدفنها على حالتها تلك فلم يجدها، ووجد أنها دفنت في موضع يفوح برائحة المسك، فمكث منتظرا، وإذا بهاتف يهتف: أقوم اشتاقوا إلينا في حياتهم فرفعناهم إلينا بعد مماتهم².

ونرى أن مثل هذه القصص تدخل في باب الخيال، وقد كررنا القول بأنها ليست عقائدا مُلزِمة يترتب على عدم الإيمان بها كفرا، ولا منهجا يستوجب التقيد به، لمن صدَّق بها.

ويروى أيضا عن الحلاج أنه لما قطعت يمناه ويسراه أنشد قائلا:

لم أسلِّم النفس للأسقام تُتلفها
إلا لعلم بأن الوصل يحييها

¹ - العلاوي، المواد الغيضية، (المصدر نفسه)، ج2، ص من 87 إلى 93.

² - المصدر نفسه، ج2، ص 94.

نفس المحب على الآلام صابرة لعل مسقمها يوما يداويها¹.

والمحبة الصادقة عند الصوفية هي أساس العبودية، ذلك أن حقيقة العبودية وصورتها لا تكتمل ما لم تكن مكسوة بالحُب، قائمة عليه، نابعة منه، تُسقى بمائه.

وفي قصص الحُب التي يوردها الصوفية نماذج رائعة للصدق لولا أنه يعترها السخيف الذي يخرج بها عن مطلوب الشرع.

والحُب عند المتصوفة قد يبلغ مبلغ الفناء في المحبوب، ولذلك يذكر العلاوي أن الفناء في المحبوب هو معنى ما يتردد على ألسنتهم: <<أنا المحب المحبوب>>، وهي إشارة إلى قوله تعالى: **حَبُّهُ هُوَ بِهٖ بِهٖ** سورة المائدة، الآية 54، ويذهب العلاوي في سياق تناول الاستدلال بهذه الآية إلى أن الحق تعالى قد أَحَبَّهُمْ في الأزل عنده وأحبه هم إلى الأبد، ومحبة الله تعالى لا تجتمع مع محبة غيره في قلب العارف، وقد قال الله تعالى في ذلك: **حَبُّهُ بِهٖ بِهٖ** سورة آل عمران، آية 92، وقدمَّ تعالى حُبَّه على حُبِّهم، وذلك لكونه تحفة إلهية لا اختيار فيها للعبد، تبرزها يد المشيئة من الغيب، على خلاف الأمر في الذكر قال تعالى: **حَبُّهُ** سورة البقرة، آية 152، حيث قدَّم تعالى ذكرهم له على ذكره لهم، لأنه توجه تعالى إليهم بما طلبه منهم².

والفناء في المحبوب هي درجة يبلغها الصوفي فيغدو لا يرى غير الحق تعالى، وتغدو حركاته وسكناته به وإليه، فإذا جاء إلى الحديث عن ذلك كلت عن الألسنة، ولذلك كثيرا ما تُستغرب أقوالهم.

5- مقام الفقر.

من الأوصاف التي تُطلق على الصوفية (الفقراء)، وهو وصف نراه محمودا، لأن الله تعالى وصف به عباده ليتناسب مع ما وصف به ذاته العليا من الغنى، فقال: **حَبُّهُ هُوَ بِهٖ بِهٖ** سورة فاطر، آية 15، وقال في موضع آخر: **حَبُّهُ هُوَ بِهٖ بِهٖ** سورة محمد، آية 38.

¹ - العلاوي، المصدر السابق، ج2، ص 95.

² - العلاوي، معراج السالكين، (مصدر سابق)، ص 16 و 17.

والفقر¹ كما ذكر القشيري في رسالته هو شعار الأولياء، وحلية الأصفياء، واختيار الحق سبحانه وتعالى لخواصه من الأتقياء والأنبياء².

والذي نعتقد أن الفقر في المفهوم الصوفي له أكثر من دلالة، فمنهم من يراه قلة ذات اليد، ومنهم من يراه شدة الحاجة إلى الله، والعجز التام أمام قدرته، وبذلك فالعبد فقير أمام غناه، وهم بهذا لا يمنعون التكسب وسعة الرزق، وهؤلاء وألئك يشتركون في أن الفقر أن تجعل ما ملكته في يديك لا في قلبك، وأن تشعر أنه مُلك لله وليس لك، ونرى أن هذا فهم إيجابي للفقر.

إن ما يمتلك المرء إنما هو تملك على سبيل المجاز، ولا تصح نسبته إلى ذواتنا، وما ملكنا في ما نملك إلا لنزداد حاجة وفقرا إلى الذي تنعم علينا، وفي شعاب الحياة يكثر من تكسبهم أموالهم فتنة، وقد يصل بهم ذلك حدَّ التأله بغفلتهم عن الغني المنعم، بل ويعتقدون بذلك أن المال رجل لا تُرد مقابله الحوائج، فيذهلون عن الغني بما أوتوا من غنى، وما تكلم الصوفية عن الفقر نبذا للتملك، وإنما منعا للتطاول والتكبر وغيره من آفات النفس التي يورثها الغنى.

وهذا الذي ذكرناه هو ما كشف عنه العلاوي في قوله: <<أحرص أيها المريء، وافحص على هذا الكنز حتى لا يكون لك مع الله شيء، فإن تمحض لك ذلك وزال الكل من نظرك وامتحى من لوحة الوجود، وبقي الحق كما كان،... كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه... فثبات الأشياء بالله لا بنفسها وذاتها وعاداتها، فهي لا شيء>>³.

والمراد بذلك أن الغنى المذموم هو الذي يحجب صاحبه عن الله، ويشغله عن سواه، فإذا اشتغل المرء بما يملك فقد أثبت سوى الله مع الله، وخرج عن العبودية، ولذلك كان الصوفية يرون في الفقر عوناً على حاجتهم لله، و تتمدجوا بالفقر إلى الله تعالى امتثالاً لمطلق العبودية لله، وكانوا يرون أن الحاجة لله هي نور منه، وهو ما قصده العلاوي بما نقله عن أبي مدين: <<الفقر نور ما دمت تستره، فإذا أفشيتَه ذهب

¹ - الفقر في اللغة نقيض الغنى، وفي الاصطلاح الصوفي أن لا يكون لك، فإن كان لك فإنه لا يكون لك، ينظر الكاشاني، المرجع السابق، ص 279.

² - القشيري، الرسالة، (مرجع سابق)، ص 232.

³ - العلاوي، المواد الغيبية، (مصدر سابق)، ج 2، ص 134.

نوره>>¹ ، والمراد بستره إخفائه عن أعين الخلائق، لأن الجهر بالفقر أمام ما سوى الله مذلة، والافتقار إلى الحق واستدامة الحاجة إليه رفعة وعزة، وفي هذا يقول القشيري: << چه ے سے ے ے چہ سورة البقرة، آية 273، أي أنهم يستحيون من الله أن يسألوا الناس لا أنهم يستحيون من الناس>>²، ونقل العلاوي عن أبي مدين قوله: <<كل فقير كان الأخذ أحب إليه من العطاء فهو كاذب، لم يشم رائحة للفقر>>³.

ومن الإنصاف أن نبين بأن الفقر الذي نفهمه من أقوال المتصوفة هو تمام الحاجة إلى الله، ولا يتنافى ذلك بحال مع التملك، وسواء كان المرء متملكاً أم فقيراً من الناحية المادية فالعبرة بشمار ذلك من شكر وصبر، ونرجح أن الخيرية وتمام العبودية في التملك، مع توظيف ذلك في تفعيل الحياة، وخدمة البر، وإقامة العبودية لله تعالى، وهو ما يتفق مع حقيقة التصوف وجوهره إقامة العبودية، وهو المعنى الذي ذكره أبو مدين في قوله: <<إن مقامي مقام العبودية، وعلومي علوم الألوهية، وصفاتي مستمدة من الصفات الربانية، ملأت علومه سري وجهري، وأضاء بنوره بري وجري>>⁴.

كما نرى أيضاً أن حديث الصوفية عن الفقر تتوجه الغاية منه إلى سد ذريعة الدنيوية المادية التي تزول معها القيم، وينبت الترف، وهو دعوة إلى السيطرة على النفس، وتوجيه المكاسب والممتلكات إلى خدمة الأمة وقضاء الحوائج.

ونرى أن الفقر هو تمثيل لشدة الحاجة إلى الله تعالى، وذلك لا يتنافى مع المكاسب المادية، لأن هذه المكاسب ضرورية في بناء مقومات الأمة وجعلها تتبوأ مكانتها بين الأمم، وبها تحقق معاني العبودية لله تعالى.

-المطلب الثاني: الأحوال.

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص13.

² - المصدر نفسه، ص 232.

³ - المصدر نفسه، ج1، ص13.

⁴ - المصدر نفسه، 13/1.

الأحوال واردات إلهية يمنُّها الحق على عباده كثمرة لصالح الأعمال التي تُزكى النفوس وتُطهر البواطن والقلوب¹، وتُحل في القلب من غير تعمد².

وإلى هذا المعنى ذهب العلاوي، >>هي جند من الواردات الإلهية، تَرِد على القلب فتُحركه بعد سكون، وتُقلقه بعد روعته، وقد تظهر على الجوارح فيهتز الجسد ويتميل، وعلى العين فتدمع، ولها أثر يبنى على صلاحية صاحبه، وشهود عدوله<<³، وهو بهذا يكشف لنا عن قوة أثرها في النفس، وأنها مواهب إلهية تُثمرها في النفس الأعمال الصالحة، وهذه الصالحات هي توفيق للعبد من الله، فهو الذي هداه إليها، وهو الذي مَنَّ بها عليه.

-1- الفناء والبقاء.

ذكر الجرجاني في التعريفات أن الفناء هو رؤية العبد قيام الله على كل شيء⁴، وذكر القشيري في رسالته أن الفناء هو سقوط الأوصاف المذمومة، و البقاء هو قيام الأوصاف المحمودة، فمن >> فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، ومن غلبت عليه الخصال المذمومة استترت عنه الصفات المحمودة<<⁵، والصفات المحمودة هي صفات الحق، والصفات المذمومة هي صفات العبد.

والفناء عند المتصوفة درجات، أولها ما ذكرناه من فناء العبد عن شهواته والذميم من صفاته، وهذا يتأتى بتصفية الباطن وتركيب النفس، ثم يلي ذلك فناء عن توهم الآثار من الأغيار، فيشاهد العبد -تبعاً لذلك- جريان قدرة الحق في الخلق، ثم يلي ذلك فناء أعلى وهو أن يستولي على العبد سلطان الحقيقة، فلا يشهد غير الحق، ولا يرى من السوى رسماً ولا عينا ولا أثراً، وصاحبه هو الفاني عن الخلق كلياً، والباقي في الحق

¹ - يُنظر الكاشاني، المعجم الصوفي، (مرجع سابق)، ص 52.

² - الجرجاني، التعريفات، (مرجع سابق)، ص 232.

³ - العلاوي، المصدر السابق، 75/2.

⁴ - الجرجاني، المرجع السابق، ص 232.

⁵ - القشيري، الرسالة، (مرجع سابق)، ص 75.

كلية¹، وعلى حد تعبير سعاد الحكيم الغيبة عن النفس والاستغراق في نور القدس²، وذلك في سياق الحديث عن درجات الفناء والغيبة.

ومنهج العلاوي في ذكر هذه الأحوال التي تعتري الصوفي أن جعل منها وحدة مترابطة متداخلة، فلا يكتمل معنى إحداها إلا بغيرها، ومن أمثلة ذلك أنه يحدثنا عن الفناء في سياق الربط بينه وبين غيره من الأحوال، ويمكن أن نفهم من ذلك أن الأحوال يقود بعضها إلى بعض، كما تكون في العادة بعضها ثمرات لبعض، بل إن العلاوي يمزج بينها إلى حد يصعب معه التفريق بين واحدة وأخرى.

و هو ينتقل بنا بين الأنس والاشتياق والمحبة بوصفها عذاب مجيب للفؤاد، ، ويجد فيه المحب المشتاق لذته، وصاحبه متأوه باكي حزين، وكأنه بعيد في قربه غائب عن هذا القرب³، ومع شربه كأنه غائب عن الشرب، فإذا سألته من تهوى؟ قال من شدة قربه: <<أنا من أهوى ومن أهوى أنا>>⁴.

وهذه العبارة التي يسوقها العلاوي في سياق الأنس والشوق، هي صورة جلية للدلالة على معنى الفناء، ويمكن القول أيضا أنها صور متقاربة في ما تدل عليه مع وحدة الوجود، فالفناء هو نفسه الغيبة، والحضور هو ذاته البقاء، والغيبة - كما ذكرت سعاد الحكيم - هي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، وتشمل السوى والذات معا⁵.

وليس هذا موضع الحديث عن وحدة الوجود، وحتى لا نعيد إلى ضرب من الخلط بين المفاهيم سنرجئ الحديث عن وحدة الوجود إلى حين موضعها، ومن الحكمة وضع الشيء في موضعه كما يقولون.

وذكر العلاوي في هذا السياق أيضا من القصص التي يتضح معها معنى الفناء والبقاء الكثير، وليس فيما نعتقد أبلغ في الدلالة على معاني هذه الأحوال من قصص أولئك الذين عايشوا هذه التجارب الحية، وعبروا عما يختلج بواطنهم بألسنة في منتهى البلاغة والفصاحة، ومن ذلك ما ذكر عن الشبلي أنه وبينما هو سائح في بعض الجبال إذ به يرى امرأة يقال لها ريحانة العابدة، وكانت تنشد قائلة:

حضرتني فيك لكن غيبتني في التجلي.

¹ - القشيري، المرجع السابق، ص76.

² - ينظر تفصيل ذلك في معجم المصطلحات الصوفية، للدكتورة سعاد الحكيم، (مرجع سابق)، ص858.

³ - الثرب عند الصوفية هو الإقامة في الطاعة، وضده البعد وهو الإقامة على المخالفات، ينظر الجرجاني، التعريفات، ص291.

⁴ - العلاوي، المواد الغيبية، (مصدر سابق)، 104/2.

⁵ - سعاد الحكيم، المعجم، (مرجع سابق)، ص857، والغيبة هي غيبة القلب عن أحوال الخلق، وضدها الحضور وهو حضور القلب بالحق بالحق عند الغيبة عن الخلق، ينظر الجرجاني، التعريفات، (مرجع سابق)، ص288.

فسألها يا ربحانة، علي من تبحثن؟ فقالت علي ربحانة، فقال لها: ألسنت ربحانة؟ فقالت: بلى، ولكن يا شبلي منذ قرب ودنا في الفناء، وصرت لا أعرف أين أنا، فغبت عن وجودي، وضعت مني، وصرت أسأل الركبان عني، قال: فقلت لها عودي يجمع عليك، فقد رفعتُ الأعلام إليك، فقالت: يا شبلي لقد سألت عناصري فلم أجد فيهم أحدا نصري، وسألت الحواس فإذا هم سُكاري من غير كأس، وسألت فهمي فدلني علي وهمي، وسألت سري فقال لا أدري، وسألت فؤادي فما بلّغني مرادي، وسألت قلبي فاستغرق وقال حسبي، لا أتكلم ولا أبدي، يا شبلي من هيبة ربي لم يبق حي إلا وسألته أن يوصلني إلي، ويدلني علي، فعجز الكل للطفني وتركوا حظي¹.

ونكرر القول بأن في مثل هذه القصص ما يثير بعض الغرابة، وكثير من الناس يصنفونها في زمرة الأساطير، ونحن لا نُتَّصِب أنفسنا حكاما لنحكم عليها بالصحة أو بالبطلان، لأن ذلك لن يُغيّر من حقيقة المتصوفة شيئا، ولكن مع ذلك فإن الذي نراه من ظاهر ما تدل عليه، وهو أن هذه المتصوفة الملقبة بربحانة كانت وهي تردد العبارات السالفة أقرب إلى البقاء منها إلى الفناء، فهي تتحدث عن الفناء ولا تتحدث من الفناء، وواضح الفرق بين الأمرين، كما أن أصحاب الفناء تهتم مشاعرهم للعبارات الموحية، التي تُبصِّرهم بالحقائق والأسرار، فينتقلون من البقاء إلى الفناء، بل وقد ينقلهم ذلك إلى الفناء الأبدي عن الحس (الموت)، كما هو الشأن لربحانة هذه.

وليس أبلغ مما يقود المتصوفة من البقاء إلى الفناء من آي الذكر الحكيم، فهم قوم مرهفوا الحس، شديدا والانفعال بالوحي، سرعان ما ينقلبون على إثره من حال إلى حال، ليس أدل على ذلك من سيدنا عمر رضي الله عنه، فقد انتقل من عهد إلى عهد، من جاهلية ممقوتة إلى دين الحق المبين، انتقل لسماع آيات من الذكر الحكيم، وهو ما عجزت عن فعله الجيوش القوافل.

ومما يذكره العلاوي من أخبار المتصوفة والفناء أن جارية كانت تحمل الطار وتُغني، فمَرَّت يوما بقارئ يقرأ **قِفْ قِفْ قِفْ** سورة التوبة، الآية 49، فرمت الطار من يدها، وصرخت صرخة غشي بها عليها، فلما أفاقت كسرت الطار وانقطعت للعبادة، وقالت: ليت شعري أهل النار من قبورهم كيف يخرجون؟، حتى إنه ما بقي بالمجلس أحد إلا وأغشي عليه، ومن الجلي أن نص الآية وفهمه وتذوق معانيه هو الذي قادها إلى الفناء، فلما عادت إلى البقاء عادت إلى الله تعالى، فعرفته وتشوقت إليه، وفنت فيه، وأنشدت:

أما والذي قدّر البعد بيننا وعذبني بالشوق وهو شديد

¹ - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، 105/2.

وخصَّكم بالصبر دوني وخصني بحزن عليكم بيتدي ويعيد¹.

وينطلق العلاوي في إبراز معاني الفناء من قول أبي مدين: <<الفتوة² رؤية محاسن العبيد، والغيبة عن مساوئهم>>، وتلك من صفات قلب العارف الفاني، ويبان ذلك أن من صفا قلبه رأى المحاسن وغاب عن المساوئ.

ومن مراتب العارفين في الفناء مرتبة الفناء في أفعال الحق، والغيبة عن أفعال الخلق، ومن بلغ هذا المبلغ لم ير للخلق مساوئ، لأنه في غيبة عنهم وعن مساوئهم، والغيبة عن أفعال الخلق إنما هي غيبة في شهود فاعلها الذي هو الحق³.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو أن الأفعال الصادرة عن الخلائق متباينة، منها الخير المحض ومنها الشر المحض، ومنها الطاعة ومنها العصيان، ومنها ما يتفق مع الشرع ومنها ما يختلف معه، فكيف نحكم بنسبتها إلى الله تعالى؟، وفي منتهى الوضوح والصرحة نقول هل خلق الله الشر؟.

ومثل هذه المسائل التي تستوقف الباحث مردها إلى مسألة عقدية قديمة متعلقة بخلق الله لأفعال العباد، وإشكالية كيفية محاسبته على ما خلق هو تعالى بذاته وإرادته؟، ونقول دون إطناب إن الله تعالى هو الخلاق لكل ما نراه ولكل ما لا نراه، ولا شيء في الوجود إلا وهو خالقه تعالى بوصفه المتفرد بذلك، ولقد خلق الله تعالى الخير وأمرنا به، كما أنه خلق الشر ونهانا عنه، وهو الامتحان الذي يتميز به المؤمن الصادق من الكافر الجحود.

والصوفية لا يرون في الأشياء ما يدل على القبح، وكل ما كان قبيحا في ظاهره فإنه ينطوي بلا ريب على حُسن، ولكن الأبصار الكليلة تعجز عن رؤيته وإدراكه.

والذي نراه أيضا مما سبق أن هذه مرتبة عرفانية، فإذا نحن حملناها على ظاهر معناها فإننا لا نتفق مع المتصوفة حولها، لأنها نظرة تنفي القبيح من الوجود بحجة أن الله هو خالقه، وأن كل ما خلقه الله تعالى فهو

¹ - العلاوي، المصدر السابق، ج2، ص114.

² - المقصود بالفتوة هو طهارة القلب من غواشي النشأة والرجوع إلى صفاء الفطرة، وقد ذكر الكاشاني في معجمه أن لها صورا متعددة، منها صورتها في البدايات وهي الوفاء بعهد الإيمان وعقد الإسلام وترك الخصومة مع الأنام، وصورتها في الأبواب ترك الأحقاد والتغافل عن الزلات، وصورتها في الأصول ألا يتعلق في المسير إليه بدليل، ولا يأنس بغيره خليل، وصورتها في الأحوال هي اكتفاء بالمواهب والإرتقاء عن المكاسب، وصورتها في النهايات هي القيام بالحق من غير رسم، والوقوف مع الحقيقة لا مع الاسم، يُنظر الكاشاني، المرجع السابق، ص261، 262، وهي عند ابن عربي كما أشارت إلى ذلك سعاد الحكيم - مقام القوة، وهي لا تحمل أي دلالة على طائفة بعينها، يُنظر سعاد الحكيم، المرجع السابق، ص872، وذكر ابن تيمية أن الفتوة لفظ استعمل للدلالة على الاتصاف بمكارم الأخلاق، واستدل على ذلك بأقوال عديدة، منها قول أحمد بن حنبل: <<الفتوة ترك ما تموى لما تخشى>>، يُنظر مجموع الفتاوى، 04/11، وذكر الجرجاني أنها تطلق أيضا على إظهار الخلق على النفس، يُنظر الجرجاني، المرجع السابق، ص171.

³ - العلاوي، المواد الغيبية، (مصدر سابق)، 163/2.

حسن، وما نراه قبيحا إنما هو ناتج عن رؤيتنا المشككة من عدم الفناء في شهود الأفعال، وبتعبير آخر فإن ما يبدو لنا قبيحا فإنه بلا ريب ينطوي على الحسن الكامن فيه، كما أن سطحية فهم هذه المعاني المتعالية تُسلمنا إلى الوقوف إزاء إشكالية أخرى، وهي أن القول بعدمية القبح يجعلنا نتساءل عن ماهية ما حَضَرَ الشارع اقتترافه بنص الوحي؟.

كما نرى أيضا أن الأسلم لنا هو القول بأن الحق تعالى هو خالق الشر، وخلقه له لم يكن خلقاً عبثياً، وإنما كان لحكمة الإبتلاء في تركه، والإمساك بالنفس عن الوقوع فيه، وبالتالي فإن العلاوي حَمَلَ كلام أبي مدين ما لا يحتمل، وكان يكفيه أن يُبين أن كلام أبي مدين يرمي إلى أن الفتوة هي رؤية جمال ومحاسن العباد، وعدم تتبع ما قد يصدر عنهم مما يتعارض وما عليه القوم¹، وما يمكن أن يُعد في نظرهم مساوئ فإنه يجب الغيبة عنها، لأنها مغمورة في بحر محاسنهم، ومن جهة ثانية فإن نفس كل واحد منا أولى بما أن تشتغل بعيوبها، ولو أنها اشتغلت بعيوبها لحجبت عن مساوئ الأغيار من العبيد، وفي هذا يقول العلاوي: <<ولو رجع إلى فعله من أوله إلى آخره لوجد فيه ما يُغنيه عن مساوئ العبيد...>>

ولو كشف الإله عيبك للورى
لرأت الخلائق منك العجائب<<².

ويتجلى من هذا أنه وكما أن هناك فناء عن النفس فإن هناك أيضا فناء عن الأغيار، والفناء عنهم أن تحجبك مساوئك عن مساوئهم.

ويبين العلاوي أيضا أن لسان المعرفة يدعُو المرید إلى الفناء والحو³ عن نفسه، حتى لا تبقى فيه ولا به ولا منه أثر، وكل معرفة لا تسوق العبد ولا تبلغ به هذا المقام لا تُعد معرفة، وكما أن هذه المعرفة هي ما يسوق العبد إلى الفناء فإنها هي كذلك ما يعود به إلى البقاء، وهي التي تدعوه إلى الثبات بعد الحو، والثبات هنا هو بالله لا بالعبد، ذلك أن لسان الذات يدعو إلى الحو، كما أن لسان الصفات يدعو إلى الثبات (البقاء)، والعارف متقلب بين الحالين⁴.

ويتبين من هذا أن العلاوي يُركز في بيانه لمعنى الفناء على نفي الفاعلية عن العبد، والمقصود بنفي الفاعلية هو نفي التأثير، وهو معتقد صحيح، لأن الفاعلية لله تعالى، ولكن العبد ينسبها لنفسه نتيجة غفلة عن المؤثر الحقيقي الذي هو الحق تعالى، وقد بين الكاشاني ذلك فقال: <<هو أن يبسط الله العبد مع

¹ - وقد ذكرنا سلفا أنها كذلك كما ذكر الجرجاني، ينظر الجرجاني، التعريفات، ص 171.

² - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، 164/2.

³ - الحو هو رفع أوصاف العادة، وغياب العبد عن عقله، فيحصل له من الأقوال والأفعال مالا دخل للعقل فيه، ينظر الجرجاني، المرجع السابق، ص 217.

⁴ - العلاوي، المواد الغيضية، المصدر نفسه، 204/2.

الخلق ظاهرا، ويقبضه إليه باطنا رحمةً للخلق، فهو يسع الأشياء ولا يسعه شيء، ويؤثر في كل شيء ولا يؤثر فيه شيء»¹.

ويصف العلاوي صاحب هذا الحال بأنه مفقود في صورة موجود، لأنه متلاشي تلاشيا كلياً، والحق هو متولي أمره²، والتلاشي هنا هو لون من فقدان الشعور بالذات، ويُعبّر عنه بالشطح³ الصوفي، ويحدث - كما يقول العلاوي- لهم جراء التحلي الإلهي الذي يقتضي فناء العبد وتلاشيه عن لوحة الوجود⁴، وهو ما قال في بيانه السهروردي: <<هو ما يستولي من أمر الحق سبحانه وتعالى على العبد، فيغلب كون الحق سبحانه وتعالى على كون العبد>>، وذلك ما عبّر عنه العلاوي بقوله: <<هو عبارة عن ظهور العظمة والجلال، ويُعبّرون عنه بالاضمحلال، وفيه تكليلُ العبارات، وتضيق الإشارات، وتخشع الأصوات >>⁵.

ويؤثر العلاوي في هذا السياق أيضا ما يُثار كثيرا من قبل البعض ما مفاده أن الفناء تسقط معه تكاليف الشريعة، ويبيّن أن الجمع بين البقاء والفناء هو جمع بين الأحوال والأعمال، وفي هذا يقول أيضا: <<ومع هذا لم يخرجوا عما طلب منهم القيام بحقوق الحق عز وجل، فترى الواحد منهم يُنبيئك حاله على أنه يطبق أدنى امتثال، ومع أنه جامع بين الأحوال والأعمال، وذلك معلوم من سيرتهم>>⁶، ويقول في صورة أكثر وضوحا ودلالة: <<ومن ذا الذي يُغنى عن القيام بوظائف الدين، وقد قام بها سيد المرسلين وإمام الأولين والآخرين، فقد قام الليل حتى تورمت قدماه، ولما قيل له في ذلك قال: أفلا أكون عبدا شكورا >>⁷، وفي هذا ما يكفي من الدلالة على أن الفناء لا يُعفي الفاني من تكاليف الشريعة، وكل من زعم خلاف ذلك فهو على باطل من أمره، إذ ليس له من مستند غير زعمه، وقد أصاب العلاوي كبد الحقيقة عندما وصف الفاني فقال: <<ظاهره مع الحدود، وباطنه مع الشهود... وتكون الحقيقة في باطنه مشهودة، والشريعة على ظاهره موجودة، وهذا مقام شريف>>⁸.

وبشيء من التأمل في كلام العلاوي في الفناء والبقاء نقف على تبحّره في هذه الصناعة وربطها بغيرها من الأحوال، فهو يتكلم عن مقام الإحسان المشار إليه في حديث جبريل، ليصل إلى النهاية المتمثلة في

¹ - عبد الرزاق الكاشاني، المرجع السابق، ص 64.

² - العلاوي، المصدر نفسه، 204/2.

³ - الشطح - كما قال الجرجاني - هو عبارات يتلفظ بها الصوفي عليها رائحة الرعونة والدعوى، وبها يفصح من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة، ينظر الجرجاني، التعريفات، ص 132.

⁴ - العلاوي، المصدر نفسه، 204/2.

⁵ - العلاوي، معراج السالكين، (مصدر سابق)، ص 11.

⁶ - العلاوي، المواد الغيبية، (مصدر سابق)، 206/2.

⁷ - العلاوي، المصدر السابق، 207/2.

⁸ - المصدر نفسه، ص 45.

المشاهدة والعيان، ذلك أن العبد إذا جدَّ في سيره من بوابة المراقبة - أي مراقبة الله في السر والعلانية، وفي الخلوة والجلوة -، امتحى عنه وجود سوى محبوبه، وذلك أنه إذا علم منه الحقُّ صدقَ عبوديته له أظهر عليه أوصاف ألوهيته، ونزع من قلبه كل الحجب، وحينها يُعد قد تعيَّن عليه لزوم حدود الله، ونسبُهُ كل الأفعال إلى الحق.

وفي ابتهالات العلاوي تتجلى هذه الحقيقة ناصعة، يقول: <<عجزت العيون أن ترى عينها، كفاني أنك عيني، لقد تقربتُ مني حتى أذهلتني عني، فظننتُ أنك أني، يا سبحانك ما أعظم شأنك، حيرتني عني، وأخذتني مني، ولولا لطفك الخفي ما كان قولي شافيا>>¹.

وهي أيضا تعبير صادق عن الفناء في الله، وهو رؤية الله دون سواه، وبذلك يكون إلى هذا الحد السوى معدوم، وثمة معنى آخر لعدمية السوى يُقرُّه العلاوي، وهو أن لا يتصفَ لا بوجود ولا بعدم، وهو ما يبدو مستغربا في العقل، إذ كيف يكون الشيء متصفاً بالوجود ومتصفاً بالعدم في الآن نفسه؟.

ويبين العلاوي بأن العارف يُثبت السوى على وجه المجاز والمعاملة، وينفيه على ما يقتضيه الجمع والمواصلة، فهو يثبت الأشياء لكي يقع بينه وبينها التعاطي والمخالطة، ويمحوها في الآن نفسه لئلا يقع بينه وبينها منازعة أو مشاططة، وبذلك فالإثبات والنفي سيان، فهم إذا أثبتوا الخلق أثبتوه الله، وإذا محقوه محقوه بالله²، وبتعبير آخر فإن المتصوفة وهم في الفناء يرون الأشياء ولكنهم يرون الله فيها، ويقترَب هذا المعنى من من رؤية الأسماء والصفات في الموجودات، فتكون الموجودات ما هي إلا تجليا للصفات.

كما يمكن أن يفهم من هذا أيضا أنه لا تنافي بين الفناء والبقاء، إذ إن الأول منهما لا يمنع الثاني بقدر ما يُعطيه رؤية أخرى، وبتعبير آخر يمكن القول إن الصوفي الذي هو في حال الفناء أن يرى الموجودات متميزة عن الرؤية العامة أو الظاهرة، وهذا عيُن ما ذكره العلاوي من عدم الوقوف عند المظاهر، وضرورة مجاوزتها إلى البواطن الكامنة فيها، وفي ذلك يقول: <<فكن يا أخي متمكنا في التلويح، فما احتجب الظاهر إلا بقوة المظاهر، فكن معه حاضرا ولا تحتجب عنه بما ليس موجودا معه أو تقف مع خيالات الصور فلا تنظر لظاهر الأواني ولكن حقق ما هناك من المعاني>>³.

ونفهم من كل هذا أن العارف له نصيب من البقاء مع السوى يتعامل فيه معه، وهو في الوقت نفسه فاني عنه لعدم رؤيته لفاعليته وتأثيره.

وفي صورة أكثر وضوحا يُبين العلاوي أن العارف المكلف بالجمع بين الحقيقة والشريعة والذي يُشترط فيه العقل والبلوغ، له أمارات خمس إذا ظهرت دلت على البلوغ، وإذا ظهرت واحدة منها وجب التكليف،

¹ - المصدر نفسه، ص 388.

² - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص 40.

³ - العلاوي، المصدر السابق، ص 43.

ومنها النطق بالحكمة، وفهم حقائق الأسماء، والغيبة عن الحس في مشاهدة الرب، فإذا ظهرت إحدى هذه العلامات فقد وجب على المكلف أن يلزم الأدب في كل المظاهر، ولا يُعذر بمخالفة ذلك، ولا بالخروج عن الجمع بين الشريعة والحقيقة بدعوى الفناء أو قوة التجلي عليه¹.

ويُنتج عن سائر ما ذكرنا أن العلاوي يدعو إلى تصوف سُني يجمع بين الظاهر والباطن، وآية ذلك حديثه عن الفناء والشهود، وهو الذي يبلغ فيه العارف حداً تضحل فيه كافة المخلوقات في حالة المشاهدة، ولا يتنافى ذلك مع بقاء العارف على صلبة خفيفة بالحس تمكّنه من الاستقامة التامة بالظاهر، ومراعاة أحكام الشريعة.

-2- السُّكر والصحو.

السكر في عمومته هو غيبة تحدث نتيجة لوارد قوي²، وهو نفسه ما ذكره القشيري، وذكر أن الصحو هو رجوع إلى الإحساس بعد تلك الغيبة التي أحدثها السُّكر، وأن ثمة بعض الفوارق بين السكر والغيبة منها أن <>الغيبة قد تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرغبة، ومقتضيات الخوف والرجاء، والسكر لا يكون إلا لصاحب المواجهيد<>³، وذكر السهروردي أن السُّكر هو استيلاء سلطان الحال، والصحو هو العود إلى ترتيب الأفعال وتهذيب الأقوال⁴.

ونفهم من هذا أن هذه المصطلحات الصوفية متقاربة في المعنى، وهي كلها نابعة من الوجد، فقد نقل السهروردي عن الواسطي أنه قال: <>مقامات الوجد أربعة: الدهول، ثم الحيرة، ثم السكر، ثم الصحو، كمن سمع بالبحر ثم دنا منه، ثم دخل فيه، ثم أخذته أمواجه<>⁵.

وبعد هذا الذي قدّمنا به نأتي إلى العلاوي لتبيّن كيفية شرحه لهذه الأحوال، فنجده أولاً يُشير أيضاً إلى تقارب هذه المصطلحات من حيث المعاني الدالة عليها، فالصحو عنده هو البقاء، والسكر هو الفناء، وفي ذلك يقول: <>وإذا تحقّق سُكر المرید في مقتضى التوحيد، بما يُسمى سُكراً عند القوم، فيكون مطلوباً بالرجوع إلى البقاء، وهو المعبر عنه بالصحو<>⁶.

¹ - المصدر نفسه، ص 47.

² - الجرجاني، المرجع السابق، ص 132.

³ - القشيري، المرجع السابق، ص 79.

⁴ - السهروردي، المرجع السابق، ص 319.

⁵ - السهروردي، المرجع السابق، ص 319.

⁶ - العلاوي، المواد الغيبية، (مصدر سابق)، 173/2.

والمطلوب من العارف في الحالتين التزام الثبات، وهذا هو الأجدر به كما نبّه العلاوي وحذّر من كل كلام يمكن صدوره عن المريد حالة سُكره غير معقول المعنى، أو كما يسميه هو باحتوائه على رائحة الهلاك¹، ولعل ذلك هو السر الذي جلب الهلاك للكثير من المتصوفة، الذين أباحوا تلك الأسرار التي عدّها بعض الفقهاء جنوحاً عن الشريعة، وخروجاً عن الملة، ولعل خيرُ مثال سجّله التاريخ كشاهد على ما نقول أبو منصور الحلاج، والذي اختلف الناس في شأنه بين مستبيح لدمه، وداع إلى سجنه، ومفتي بضره، وفي الناس من بكى لمقتله لأنه كان مدرّكاً للحال الذي كان يتكلم منه، وكان على يقين من أن للمتصوفة كلام لا تطاله العقول، ونرى أن تلك نائبة من نوائب الصوفية، فما كان لهم أن يتكلموا بما تكلموا به في الأوساط العامة² التي شكّل فيها كلامهم ضرباً من ضروب الفتنة الممقوتة.

ونحن هنا نود الكشف عن الموقف الوسط، أو موقف الحكيم الذي وقّفه العلاوي إزاء هؤلاء المتصوفة، انطلاقاً من حكمة أبي مدين الغوث ((الحديث ما استدعيت من الجواب، والكلام ما صدّقت من الخطاب))، وأسقط هذه الحكمة على ما تعلق بالحلاج وأمثاله، ويبيّن أن المتكلم لا بد من أن يأتي كلامه محصوراً في نطاق ما يفهمه الناس، وأن لا يُغشّي الصوفي أسراره، وأن يُنزل الناس منازلهم، لئلا يعود عليه ذلك بالفتنة والمضرة، ومن لم يكن متمثلاً بالحكمة حيال الأسرار الإلهية التي أودعها الحقُّ قلوب بعض من خلقه فهو الجاهل حقاً، ونقل في ذلك قول ابن عطاء الله السكندري >>من رأيتهُ مُعَبِّراً عن كل مشهود، وذاكراً لكل معلوم، فاستدل بذلك على جهله<<³.

غير أن ما يمكن قوله في هذا السياق هو أن هؤلاء المتصوفة من أمثال الحلاج وأبي يزيد البسطامي وغيرهما ممن تكلموا بما تقتضيه الحكمة وأشاعوا الأسرار، يمكن أن يشفع لهم الحال الذي تكلموا منه، وما صدر منهم إنما صدر و هم في حالٍ من السكر، فسقط معه التمييز بين ما يوافق ظاهر الشريعة وما يخالفه، ولو أنهم كانوا على علم بالمصير الذي سيلقونه لكتّموا ذلك كتّماء، ولما أعلنوه عند غير ذويه وأهله.

ولكن العلاوي ظل مُصراً على موقفه، ظهر ذلك في صورة أكثر وضوحاً عند شرحه لبداية متن ابن عاشر حيث قال: في عقد الأشعري وفقه مالك، وفي طريقة الجنيد السالك، ذكّر في هذا البيت ما ينبغي للصوفي أن يتصف به من المراتب الثلاث، والمراد فيه التخلّق بهذه الأحوال، >>وذلك بأن يكون مُتلبساً في أفعاله وعبادته بفقهِ مالك، أو بأحد الأئمة رضوان الله عليهم، ويكون مستغرقاً في باطنه، ومستحضراً في شهوده طريقة الجنيد... والمراد منه ألا يرى في الوجود إلا موجدَه، وذلك يُدركهُ من طريق الشهود والعيان

¹ - المصدر نفسه، 173/2.

² - ليس المقصود بالعامّة هنا عامّة الناس كما يفهم البعض، ولكن المقصود بهم غير الصوفية من أهل الظاهر الذين لا صلة لهم بالإشارات التي ينطوي عليها الكلام الصوفي.

³ - العلاوي، المواد الغيبيّة، (المصدر نفسه)، 177/2.

لا من طريق العلم، ثم إن كان له رسوخ في هذا المقام فلا ينبغي له أن يتلفظ إلا بما يناسب عقول الآخرين¹.

-3- الفرق والجمع.

ذكر الجرجاني في بيان معنى الفرق والجمع ما مفاده أن ثمة عدة معاني لذلك، منها أن الفرق هو الاحتجاب بالخلق وبقاء رسوم الخلقية، وهو رؤية قيام الخلق بالحق ورؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة من غير احتجاب لاحدهما عن الآخر، وفرق الوصف وهو ظهور الذات الأحادية بأوصافها في الحضرة الواحدية، وأما فرق الجمع فهو تكثر الواحد بظهوره في المراتب التي هي ظهور شؤون الذات الأحادية، ولا بروز لتلك الشؤون إلا عند بروز الواحد بصورها²، وذكر السهروردي أن أصل الجمع هو ما ورد في قوله تعالى: **جِئْتُمْ بِثُتْ ثُتْ** في سورة آل عمران، الآية 18، وأصل الفرق ما ورد في قوله تعالى: **جِئْتُمْ بِثُتْ** في سورة آل عمران، الآية 18، فالجمع هو الأصل، والفرق فرع عنه، أي إن الجمع هو قُرب من الحق يمنع مشاهدة السوى، والفرق هو شهود بالمباينة، أو شهود مع الحق ومن ذلك أيضا أن الجمع هو استيلاء الحق على الباطن، والفرق هو العودة إلى الأعمال³.

وينتج عن هذا أن الجمع هو الفناء، والفرق هو البقاء، وهذا ما أورده السهروردي عن المزيّن⁴، ومثله أيضا ما ذكره القشيري⁵.

وهذه التعاريف التي أوردها أهل الفن على دقتها فإنها لا تخلو من اللبس والغموض، والمراد بذلك أن العارف وهو في مقام التفرقة هو مُدْعِنٌ بمطلق العبودية، ومطلق العبودية يقتضي نفي السوى، وهو في حال الفرق ولكنه أقرب منه إلى الجمع.

وأما عن العبارة التي أوردها القشيري عن الواسطي فيمكن حملها على أن القائم بغيره - والغير هنا هو ما سوى الحق، لأن العارف لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالحق - فهو في الجمع، وهو جمع من حيث القرب من الحق، ولا تفرقة حينها لأنه متصل به، وهذا ما عبّر عنه القشيري في رسالته¹.

¹ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص36.

² - ينظر الجرجاني، التعريفات، (مرجع سابق)، ص173.

³ - السهروردي، عوارف المعارف، (مرجع سابق)، ص 316.

⁴ - السهروردي، المرجع السابق، ص 317.

⁵ - القشيري، المرجع السابق، ص73.

ومن الجلي أن هذه المعاني هي أحوال لا أقوال، ولا يكفي في استيعاب دلالاتها فهّم العقل، ولا سبيل لإدراكها غير الذوق، وهو ما أفصح عنه العلاوي بقوله: <<تداول الناس هذه الألفاظ والكل جاهل معنى المراد ما للقوم منها، القوم يُصَرِّحون بالجمع وعدم التفريق، والناس لا يدرون ما الجمع وما التحقيق إلا من حيث الإيمان، فلهم من الحزم بقدر ما لهم من الوهم في إدراك حقيقته، ولا يمكن ذلك بدون الوصول إلى الله>>².

كما يُبين العلاوي أيضا أن الجمع يُسقط التفريقات، ويُعطّل الإشارات، وذلك أن العارف كما نَعَتَهُ ليس هو من إذا أشار كان الحق أقرب إليه من إشارته، وإنما العارف لا إشارة له أصلا، لأنه غائب في وجود الحق مُنطَوِّج في شهوده³.

وأهل الذوق أنفسهم لا يمكنهم الإفصاح عن هذه الحقائق كما سبق ذكره، وذلك لأسباب يمكن إيجازها في نقطتين اثنتين:

- أن قوالب الألفاظ لا تتسع لهذا الغرض، ولا تفي بالمراد.

- أن في الإفصاح عن هذه الأسرار ما يجلب الافتضاح، لأنها من الغوامض.

وإذا أردنا أن نبين القيمة التي تنطوي عليها هذه المعاني فيالحياة الروحية فيجب التنبيه إلى أنها حالات وجدانية اعترت المتصوفة، وتناولها الدارسون بالشرح، وهي في جملتها تُعبر عن درجات القرب من الله، وليست هي شريعة مفروضة، ولا منهج يوجب الامتثال.

وهي أيضا من الأسرار الغوامض عند المتصوفة، وليس في الإمكان الإفصاح عنها، لأنها لا تُنال إلا بالمشاهدة، ولا سبيل للعقل إلى فهم كنهها، وتأمّل في قول العلاوي وهو يُبيّن ذلك: <<كلما يريد أحدهم الإفصاح إلا ويزداد في نطقه عجمة، فلو كان الخلق في استطاعتهم أن يفصحوا عما هنالك لما أطلعهم الحق على مكونات أسرارهم، فمنزلة العارف مع الحق بمنزلة الأكم معك،... الحق عز وجل لم يجعل ألفاظا في الكلام تساعد العارف إذا أراد أن يُخبر على ما حصل عليه، فلهذا كَلِّمًا تكلم بكلمة يريد بها التنزيه، فيضعها في قوالب الألفاظ يظهر فيها معنى التشبيه أو الحلول والإتحاد وما أشبه ذلك من عقائد ذوي الضلال، فتختلف حينئذ فيه الأقوال، وتَبَيَّنُ فيه العقائد، فمن الناس من يقول فيه زنديق، ومنهم من يقول فيه محقق، ومنهم من يقول مغلوب، ومنهم من يقول مسلوب، وهكذا والكل لم يصادف ما للعارف، إنما هو من وراء ذلك>>⁴.

¹ - المرجع نفسه، ص74.

² - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، 122/2.

³ - المصدر نفسه، 123/2.

⁴ - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، ج2، ص 122 ، 123.

وفي هذه العبارة ما ينفي أن العلاوي ممن يقولون بالإتحاد والحلول، وإنما هو ضيق في العبارة، وكأن الغزالي كان يشير إلى شيء من ذلك عندما قال:

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل الخبر.

والذي يعنينا نحن من التصوف اليوم إنما هو جانبه الروحي والأخلاقي، فلا يختلف إثنان في أن ذلك هو أساس تنظيم حياة الأفراد و المجتمعات والدول، ومنه فالتصوف درجات، وكل يأخذ منه على قدر استعداده وفهمه وقدرته على التمدج بمعانيه.

-4- الأُنْسُ والشُّوق.

أورد الجرجاني في التعريفات أن الأُنْس هو أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب، وهو جمال الجلال، والشوق هو شدة حاجة القلب إلى لقاء المحبوب¹ غالباً ما يربط الدارسون للأحوال والمقامات بين الهيبة والأُنْس، ولكننا هنا في هذه الدراسة تعمداً الربط بين الأُنْس والشوق، وجمعنا إليهما الهيبة، وذلك لأننا وقفنا على أن العلاوي جمع في حديثه بين الأُنْس والشوق والهيبة، وقد عمدنا هنا إلى تحديد العلائق بين هذه المصطلحات. وقد بيّن العلاوي أن الخالي من الأُنْس والشوق لا يُعد من المتوجهين، والسير في فقدان الأُنْس هو فقدان الشوق، مما يدل على التلازم بينهما، فالأُنْس هو بداية الطريق، والشوق نهايته². ومن الجلي أن الشوق إلى الله تعالى هو السبيل إلى الأُنْس به، ومن بلغ مبلغ الأُنْس بالحق استوحش من الخلائق، ولزم الخلوة، لما فيها من هروب من مُكدرات الحياة، ولما فيها من تحقيق للصفاء. وقد جسّد هذا المعنى العملي فيما نقله عن بعضهم أنه كان يقول:

آنست بوحدي ولزمت بيتي فطاب الأُنْس لي وصفا السرور
وأدبني الزمانُ فلا أبالي بأنني لا أزار ولا أزور³.

ويربط العلاوي تارة أخرى بين الأُنْس والشوق وبين المحبة، فيرى أن فقدان المحبة هو سرُّ خلو القلب من الأُنْس والشوق، ويُسمى فاقد المحبة بأنه فاقد لأرواح الرعاية، ومعناه أن فاقد الأُنْس لا رعاية له لا لظاهره

¹ - الجرجاني، التعريفات، (مرجع سابق)، ص 287، وص 135.

² - العلاوي، المواد الغيضية، (المصدر نفسه)، ج 2، ص 97.

³ - بهاء الدين العمالي، الكشكول، مجلد 1، ص 07.

ولا لباطنه، ورعاية الظاهر هي حفظه من الوقوع في المخالفات، أو ما يُصطلح عليه في الشريعة بالحرم والمكروه، ورعاية الأرواح هو حفظها من الجولان في عالم الأغيار، وغفلتها عن الحضور مع الله تعالى، يقول:

ومن ليس ذا شوق يقوم بضغفه ومن ليس من ذوي الأُنس تركه أنفع
ومن ليس ذا حُب يحتاج لبعده لأنه بطلال في الوصل لا يطمع¹.

والأُنس محله القلب، ولا يتحقق إلا بتطهير القلب وتهيبته لحمل معانيه، والتنمذج بها، ولذلك نجد أن العلاوي يُحدثنا عنه في سياق الحديث عن القلوب والتمييز بين قلوب العارفين وقلوب أهل الدنيا، فقلوب أهل الدنيا هي القلوب التي استولت عليها الغفلة، ويُسميها العلاوي القلوب البهيمية، وأما قلوب العارفين فهي محلُّ الذكر والاستئناس، وهي يُنبوع للمعارف، وتلك قلوب لا تعرف الأُنس إلا بالله، ولا تكون إلا معه، ولا تسمع إلا عنه، وكان العلاوي يصطلح عليه ببيت الحكيم².

ويصور لنا العلاوي أيضا أن المستأنس بالله هو العبد الحي حياةً أبديةً مُستمرة لا تنقطع، والسر في ذلك أنه مجاور للحق، ومن جاورَ الحقَّ أستاذس به، وتبعاً لذلك فإن العبد الميت هو المستوحش من الله، وهو البعيد عنه، والحق تعالى لا يُجالس الأموات الذين عمّت بصائرهم، وطُمِسَت أسرارهم، وأولئك قوم عاشروا الخلائق، واستأنسوا بها، وكانوا عن الحق في غفلة وضلال³.

إن الخلائق أغيار وسوى، وكل ما سوى الحق حُجُب، ونحن نفهم هذه المعاني لأننا نفهم حقيقة الأغيار، وكيف أنهم في نظرِ العاقل -بله عن العارف- عدم، لا يملكون لأنفسهم ولا لغيرهم ضرا ولا نفعاً، وفي الناس من يرى نفسه كذلك، وما خلّت الدنيا مذ وجودها من أولئك المتوهمين، الذين أفنوا أعمارهم وهم يحملون في خيالهم أن بأيديهم مصير الخلائق، وأن الله خَلَقَهُم وزادهم بسطة في المال والفهم جعلت الناس تحت سلطانهم.

والذي لا ريب فيه أن من علقت همته بالخلائق والأغيار ظنا منه أنهم ماخوه أو مانعوه، مات على هذا الوهم العظيم، ولذلك حُقَّ للعلاوي أن يُسميه ميتا في مُقابل الحي المستأنس بالله. وكما رأينا سلفا كيف أن الشُّكر يتقارب مع الفناء، فكذلك الأُنس لا يعدو أن يكون صورة من صورهِ، لأن المستأنس بالله يشهد حالةً من الذهول عن السوى، وهو في حقيقته ذهول في الحق، ومن ذهلَ في الحق فرَّ من الأغيار، وقد نقل لنا العلاوي في هذا المعنى من قصص المتصوفة ما يُصوِّر لنا حقيقة الأُنس بالحق في

¹ - العلاوي، المواد الغيبية، (مصدر سابق)، ج2، ص 98.

² - العلاوي، المصدر السابق، ج2، ص112.

³ - المصدر نفسه، ج2، ص159.

غمرة من الشوق إليه تصويرا حسنا، لولا أنها تَصَمَّتْ بعض المبالغات التي لا أصل لها في الشرع ولا في العقل، ولو حاكمناها إلى أحدهما أو كلاهما لاعترضنا على الكثير مما ورد فيها. ومما يجب فهمه حول ما سبق ذكره أن الأنس بالله، والوحشة من كل ما سواه، ليس من مسوِّغات انتفاء الحاجة إلى الناس، على اعتبار أنهم حُجِبَ عن الله تعالى، ونرى أن في ذلك ما يتصادم مع الحياة ومع الأخلاق التي هي روح التصوف.

-المطلب الثالث: أصول السير في الطريقة العلاوية.

1 - المرید ومواصفاته.

يُطلق لفظ المرید عند المتصوفة على السالك، أو السائر في الطريق الصوفي لغاية الوصول إلى الله تعالى، والتعرف عليه، ومن أدق خصائصه أنه مُتَجَرِّد الإرادة¹. ويذهب العلاوي إلى أن السير إلى الله تعالى يستوجب الاقتداء بالدليل، وكل من ترك الاقتداء بالعارفين فقد حُرِمَ الوصول إلى الله، وآت البيوت من غير أبوابها، وأتبع أهوائه، وله في ذلك أبيات منها:

فما حُرِّموا الوصول إلا لعلّة	تركهم أصول السير وميلهم للهوى
فلو صدّقوا الله لكان خيرا لهم	وجدوا في سيرهم لله بلا بلوى
فهو أقرب إليهم من أنفسهم	واحد بلا شيء دونه ولا سوى ² .

ويَدُّمُ العلاوي كل طامع في السير إلى الحق بهواه، ذلك أن السبيل الموصل إليه تعالى هو ما حَطَّه هو لعباده وارتضاه لهم لا ما ابتدَعته أهوائهم، ولو أن أولئك السالكون سلكوا إلى الحق سبيل الهدى عن طريق الشيخ لوجدوا أن الحق تعالى أقرب من أن يقوم إليه، ولكنهم ركنوا إلى أنفسهم يزعمهم أنهم من أصحاب العرفان، فأضلهم الله على علم³.

ويتجلى من كلام العلاوي توثيق الصلة بين المرید وشيخه، وكل مُرِيد زعم بتر الصلة بشيخه فقد أعلن أهواء نفسه، وتملكت شهواته، وكل من ظن الوصول إليه فقد انحدر في مزالق البُعد عنه، كما أن كل من زعم العلم به فقد وقع في الجهل به.

¹ - عبد الرحمن المصطاوي، مُلحق على شرح ترجمان الأشواق لابن عربي، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1425هـ، ص222.

² - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، ج1، ص106.

³ - العلاوي، المصدر السابق ج1، 106.

وبناء على الذي أسلفناه من القول فإن العلاوي يُحدد للمريد شروطا وأوصافا، ولا يَسَعُهُ إلا أن يتصفَ بها و يتخذها ركائزا في الطريق.

ومن هذه الأوصاف تجنُّبه صِفة الكبر والإدعاء، فما حَلَّتْ بقلب إلا وأبعدته عن الحق، وقَطَعَتْ صلته بالمنتسبين إليه، ولقد اقتضت سُنَّة الله في خلقه أن يتم الوصول إليه بمؤلاء الشيوخ، وهذا ما قامت عليه حياة أهل الطريق خلفا عن سلف، بدء بعصر الصحابة وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ومن تلك الآداب المحو من لوحة الوجود مع الوقوف عند الحدود، وهذا ما يسميه العلاوي بأنه أدب أذواق لا أدب أوراق، وهو ما يستوجب على المريد أن يراجع فيه نفسه إن كان قد حصَّل شيئا من ذلك أم لا؟، فإن وجد نفسه أنه تحقَّق بشيء منه فليحافظ عليه، وإن وجد أنه دون ذلك فلا يدعُ المزاعم تقوده إلى ادِّعاء ذلك، ومن ثمة الإغترار به¹.

ويذكر العلاوي أن لا يرى المريد من شيخه إلا محاسنه، وألا يعترض عليه في شيء، وينقل لنا أبياتا للجيلي منها:

وإن ساعد المقذور أو ساقك القضا	إلى شيخ حق في الحقيقة بارع
فقم في رضاه واتبع مراده	ودع كل ما من قبل كنت تصانع
وكن عنده كالميت عند مغسِّل	يُقَلِّبه كيفما شاء وهو مطاوع
ولا تعترض في ما جهلت من أمره	عليه فإن الاعتراض تنازع ² .

وفي ما نقله العلاوي عن الجيلي ما يثير الريب، على الرغم من أنه مما تناقله الصوفية منذ نشأتهم، وهو يحمل من المعاني ما هو مدموم، ومن ذلك مطلق الإمثال للشيخ، والنظر إليه بعين العصمة، وطلب رضاه بأي وسيلة كانت.

والحقيقة التي نُقرها أن الشيخ بشر يصيب ويخطيء، ويعتريه ما يجعله يُجانب الصواب، وهو أحوج إلى التناصح، وإن زعم غير ذلك فقد خالف العقل والنقل وإن يكن من يكن.

ونرى أن الشيخ الذي يأمر بمطلق الإمثال له هو يرى نفسه، والصوفي لا يُثبِتُ نفسه، لأن في إثباتها غفلة عن الحق، وهذا من أوهام المتصوفة.

ومن الواضح أن المريد لا بد له من طاقة روحية تخلُق فيه استعدادا لتقبل شيخه، وتُرَسِّخ فيه الإمثال في حدود الانتفاع، لكن ماذا لو أن المريد كان دون هذا المستوى فتلاشت بين جوانحه هذه الطاقة فأحس العجز والخمول؟.

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص 108.

² - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، ج 1، ص 110.

ويجيبنا العلاوي عن ذلك بضرورة أن يعتزل المريء شيخه، إذا رأى من نفسه العجز والهوان، متمثلاً في ذلك قول الجنيد عندما عارضه بعض مُريديه، حيث قال لهم: <<إن لم تؤمنوا بي فاعتزلون>>، ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، ماذا لو أن المريء كان على صواب في اعتراضه؟، أيقّر شيخه على خطأه؟.

ولقد تنبه العلاوي إلى ذلك وأنصف المريء، وبيّن أن البون شاسع بين سؤال المريء الذي يتغى به علما، وبين سؤاله الذي يهدف منه إلى التعنت والتطاول، والإعتراض والإدعاء، فالسؤال الأول مقصده شريف، لا يعيبه التصوف، بل لصاحبه محمّدة وشأن، وأما السؤال الثاني وما يرمي إليه من خسيس المقاصد، فإنه من قبيل الأهواء المذمومة¹.

والاعتراض على الشيخ بدافع الأهواء هو لون من التعالي المذموم المستقبح، ولو أن المريء أحسّ من نفسه ذلك فإن خير ما ينصح به العلاوي هو الرجوع والتذلل والانكسار، وفي هذا يقول:

جئتُ مستخفياً وقد عرفوني ها أنا تائب فهل يقبلوني
أنا بالباب واقف مُدَّةَ دهري كلما رُمْتُ وصلهم أبعدوني
لم أكن للوصال أهلاً ولكن أنتم في الوصال أطمعوني².

والمريء الذي لا يتذوق طعم الجلوس إلى شيخه، ولا تنال نفسه الراحة في حضرته، كان جلوسه إليه ضرباً من ضروب العيشية التي لا طائل من ورائها، وكان أحرى به أن ينقطع عنه إلى غيره، وفي هذا يقول العلاوي: <<والا انقطع بسلامة لانقطاع المدد، فهو لا يزداد بصُحبة ذلك الشيخ إلا بُعدا ... والمريء أعلم بنفسه من غيره>>³.

-2- الشيخ.

¹ - العلاوي، المصدر السابق، ج1، ص111.

² - العلاوي، المواد العيشية، (مصدر سابق)، ج1، ص111.

³ - العلاوي، المصدر السابق، ج1، ص112.

في مؤلفات العلاوي تأكيد على ضرورة الشيخ للمريد في السير إلى الله، ذلك أن للشيخ في سلوك المريد وظيفة لا تتأتى من دونه، فهو -بإيجاز- من يدلُّه على الله، وهو من يُبصِّرُه بالطريق إليه، وهو الذي يُعلِّمُه كيفية الإقبال على الله تعالى، وكيفية الإدبار عن ما نهى عنه من البوائق والأوزار.

ولئن كان الناس منذ الغزالي قد ردَّدوا مقولته الشهيرة في ذلك، أن من لم يكن له شيخاً فإن الشيطان شيخه، فإن العلاوي أبدع في وصف المتلمس للطريق من غير شيخ، وفي ذلك يقول: >>ومن لم يكن له شيخ في الطريق فهو لقيط<<¹.

والشيخ عند العلاوي هو الوسيلة إلى الله²، أي هو الذي يبصره بالطريق إلى الله، وهو الذي يُلقنه الضوابط والآداب، ولطالما أن المريد دون بلوغ فهم هذه الضوابط التي تُمكنه من الوصول إلى الله ونيل المعرفة فإن حاجته إلى الشيخ لا غنى عنها، وبذلك فهو من دون الشيخ معطل لأحكام الله، جاهل بالطريق الموصل إليه جهل اللقيط بنسبه، غير آمن على نفسه الزيغ والضلال.

وعلى الرغم مما يبدو صريحا في ما أبان عنه العلاوي مما يتعلق بضرورة إتباع المريد لشيخه وتأديبه معه، وطاعته المطلقة له، إلا أن ذلك لا يمنع من أن للمريد أن ينظر في حالة شيخه، وما هو عليه من الإلتزام والتقوى والورع، وكونه وقافاً عند حدود الله، مُتَوَرِّعا عن كل نقيصة أو شائبة، فقد يظهر على الشيخ من النقص ما يحول دون انتفاع المريد به، ومما يمكن فهمه من ذلك أيضا أن مواصفات الشيخ تُدرَك بالذوق، أو تنكشف من أسرار المريد، ولذلك نجد أن العلاوي يستدل على هذه الحقيقة بقول ما تردد على السنة بعض العارفين من أن الشيخ من شَهِدَتْ له ذاتك بالتقديم، وسرك بالتعظيم، ونقل عن ابن عربي قوله:

ما حُرْمَةُ الشَّيْخِ إِلَّا مِنْ حَرَمَةِ اللَّهِ فَمَنْ بَحَثَ بِمَا أَدْبَا اللَّهُ بِاللَّهِ

هَمُّ الْأَدْلَاءِ وَالْقُرْبَى تَوْيْدُهُمْ عَلَى الدَّلَالَةِ تَأْيِيدَا عَلَى اللَّهِ³.

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص 107.

² - المصدر نفسه، ج 1، ص 108.

³ - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، ج 1، ص 110.

وفي وصفِ الشيخ وما يجبُ أن يتحلّى به من الصفات يقول العلاوي: >>وحاصل الأمر أن الشيخ من سرّت فيك إشارته، وأثّرت فيك عبارته، الشيخ من أخذ بظاهرك وباطنك حتى لم يبق لك معه إلا مجرد الاسم، إذا نهض بك نهضت له، وإذا زجّ بك زجيت معه، يقول لك تقدم فلا تتأخر، يرميك في لهيب الجمر فلا تتخير بدون ما يؤثّر فيك شيء مما أمرك به، ترى كل أعماله وأقواله أطيب من الشهيد، فهذا هو الذي تنتفع به وإلا فلا >>¹.

وفي هذا دليل على أن من نجح المرید طاعة شيخه الجامع لشروط المشيخة، باعتباره الأدرى عن علم بما يليق به، أما من لم يجوز على الشروط والآداب، ولم يبلغ المكانة العلمية التي تؤهله لذلك فوجب اعتزاله، ولذلك نجد أن العلاوي يحذر من ادّعاء المشيخة، مبيناً أن حقيقة الشيخ هو من ظهرت على يديه بدائع أنواع الفتوحات، وظهرت ثمرة تربيته ونتيجة معرفته على المریدين، وليس أولئك الذين لا يعرفون من الطريقة إلا الاسم، ولا من الحقيقة إلا الذكر، وهذا هو الذي يجب على المرید التعجيل بمفارقتة، وفي هذا السياق يستشهد العلاوي بأبيات للإمام الونشريسي إثباتاً لما يقول، ومنها:

وللشيخ آيات إذا لم تكن له	فما هو إلا في ليالي الهوى يسري
إذا لم يكن علم لديه بظاهره	ولا باطن فاضرب به لجُج البحر
وإن كان إلا أنه غير جامع	لوصفهما جمعاً على أكمل الأمر
فأقرب أحوال العليل إلى الرّدى	إذا لم يكن منها الطيب على خير ² .

وتكتسي خدمة المشايخ أهمية قصوى عند المتصوفة، إلى حد جعل العلاوي يجعل منها عين العبودية لله، والسّر في ذلك أنهم هم المبصرون بالطريق إلى الله، فكانت بذلك خدمتهم وطاعتهم ضرورة تقتضيها حقيقة العبودية لله³.

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص111.

² - العلاوي، المواد الغيضية، (مصدر سابق)، ج1، ص112.

³ - العلاوي، المصدر نفسه، ج1، ص113.

إن المتأمل في ما توصل إليه الصوفية وما أجمعوا عليه من ضرورة الشيخ، ليجعل الباحث يتساءل، أيمن للكتِّبِ والمصنِّفات الطوال أن تحل محل الشيخ؟، وتعبير أكثر وضوحاً أيمن للمريد أن يتخذ من مصنِّفات الأعلام طريقاً إلى الله؟.

وقد تفتن العلاوي إلى هذا التساؤل، وذكر بأن نحل المريدين مما في بطون المصنِّفات الدالة على البر، الشارحة لكيفية التمدج بالحق، إنما هو من باب الزيادة، أو قل استزادة البر، وترتّب عن ذلك كما هو معلوم تأكيده على ضرورة الشيخ الذي لا يمكن أن يُحلَّ محله ما يدونه الأعلام من أسفار كثيرة، وما دورها في حقيقة أمرها إلا أن يتخذها المريد معونة على الاطلاع، وزيادة في العلم والتبصر¹.

وإننا لنعلم الكم الهائل من أهل الفقه والكلام ونحوهم ممن يختلفون اختلافاً شديداً مع المتصوفة في هذه النقطة على وجه التحديد، ولا نحب أن نُقِم أنفسنا في جدل عقيم بقدر ما نود أن نُبيِّن أننا نراه اختلافاً شكلياً، والاختلاف الشكلي اتفاق ضمني كما يقولون، ولا نرى مانعاً من بيان أمرين:

الأول: ما ذكرنا من أن أصل الخلاف شكلي، ونقصد به أن أهل الفقه والحديث وغيرهم لهم شيوخ، وكانوا يوقروهم ويرون أن التأدب في حضرتهم من أعمال الخير، فلا نساوع في ظلم الصوفية، فلقد كان عبد الله التيسبي وموسى التبوذكي وقتيبة بن سعيد وغيرهم من شيوخ البخاري، وكان يحيى بن يحيى التميمي واسحاق بن راهويه وعلي بن الجعد وغيرهم من شيوخ مسلم بن الحجاج، والشواهد لا حصر لها في هذا المقام، ولعل ما يؤيد ما ذكرناه هنا ما ذهب إليه ابن تيمية في مجموع الفتاوى، وللقارئ أن يعود إليه، وأن يقف على شرحه لهذه المسألة وعدم تنكره لها².

والثاني: ضرورة التفريق بين دور كل من الشيخ وأثره على المريد، ودور ما تُلقِّنه المصنِّفات والكتب، فأما دور الشيخ فهو التدليل على الله، وقذف جمال الحق في نفس هذا المريد، وإيقاظ الهمم الخوامد، وسلوك الشيخ هنا هو ترجمة لما هو مدون من الحقائق، وأما دور المصنِّفات فهو تعليمه العلوم النظرية، وألوان المعارف عامة، وفي الجملة فإنه يمكن القول أن الشيخ حال، وأن المصنِّفات أقوال.

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص 113.

² - يُنظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (مرجع سابق)، ج 11، ص 512.

وفي صورة أكثر دقة ووضوحا يرى العلاوي أن الشيخ هو سفير من الله إلى المرید، وهو باب الدخول على الله، فكان بذلك تعظيمه من تعظيم الله، والله تعالى طوى بشرية الشيخ عن المرید في خصوصيته، ولما حاز الشيخ على هذه المكانة وكان لوجوده في حياة المرید هذه الأهمية البالغة، كان لزاما على المرید أن يكون جادا في البحث عنه، ودليله في ذلك صدقه وإخلاصه في طلبه $\text{چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ}$ سورة محمد، آية 21¹.

ومن أوصاف الشيخ أيضا والتي يتميز بها عن غيره من أهل الأهواء والمزاعم، أن يأخذ المرید من حال إلى حال، من غير تكلف لمقال، فتأثيره يسري حالا لا مقالا، ولا قدوة في ذلك قبل النبي صلى الله عليه وسلم، فقد كان مريا فيما ينطق به وفي ما يسكت عنه، وكان قدوة حسنة قاعدا كان أو واقفا، نائما أو يقظا، و كان داعيا إلى الله على كل حال يكون عليه، ومنها أيضا أن يجمع مریده على الله بمجرد حضوره وانقياده بين يديه، وفي أقل ما يمكن من الأوقات، ما سعى في ذلك سعيا وجداً في سعيه، وتحقق بالاضطرار، فالشيخ بيده مفتاح الحضرة، أو على حد تعبير العلاوي باب من أبواب الحضرة الإلهية².

ومنها أيضا أن يجمع المرید في حضوره، ويحفظه في مغيبته، وأن يُحاذيه في كل خطوة من خطوات الطريق، وأن يكون في كل ذلك مجتمعا به، فلا يُغني في ذلك مجرد الانتساب إليه، وهذا ما يصطلح عليه العلاوي بالملاقاة، ويقول فيه: <<الملاقاة مساقاة>>³.

وفي كلام الصوفية حول الشيخ مواطن قوية و أخرى ضعيفة، فأما مكن القوة فيها ففي ما للشيخ الصادق المخلص من تأثير على المرید في أخلاقه وفي معارفه، وآية ذلك أن طلاب الكتاتيب والزوايا إلى اليوم كانوا مریدين لشيخ، وأغلب هؤلاء الشيوخ هم من أتباع الطرق الصوفية، ويتخرج على أيديهم أتباع ومریدون يجمعون إلى حفظ كتاب الله حظ وافر من حفظ الأحاديث النبوية والمتون، أضف إلى ذلك ما يبدو عليهم من سيماء الأخلاق، وعلو الهمة، ودلائل الوقار والورع.

¹ - العلاوي، المواد الغيبية، (مصدر سابق)، ج1، ص113.

² - المصدر نفسه، ج1، ص118.

³ - العلاوي، المواد الغيبية، (مصدر سابق)، ج1، ص119، 120.

و قد نبّه العلاوي إلى أن من ألوان الذكر مجالسة الذاكرين، وبيّن أن من مقتضيات مصاحبة الذاكرين النهوض في خدمتهم، حتى يحصل الانتفاع بخدمتهم، والنهل من أسرارهم، على نحو ما قيل: <>والله ما أفلح من أفلح إلا بمصاحبة من أفلح<>¹ ، فمجالسهم هي المجالس التي تغشاها الرحمة، وتُحفُّها الملائكة، ويذكر الله أهلها عنده في الملاء الأعلى.

و من وجوه أسرار الذكر ما فيه من أنس بالمذكور، فهو طريق الوصول إلى الله، والصوفية يذكرون الله فينقلهم بتوفيق منه من اسمه إلى مسماه.

والله ما طلعت شمس ولا غربت إلا وذكرك مقرون بأنفاسي
ولا جلستُ إلى قوم أحدثهم إلا وأنت حديثي بين جلاسي
ولا شربت زلال الماء من ظمياً إلا شهدت خيالاً منك في الكاس².

ولقد تطرق العلاوي إلى جملة من المسائل المتعلقة بالذكر، سنعمد إلى بيانها ومناقشتها، وهي:

-الذكر والفناء في المذكور (الله عز وجل).

-المراد بالاسم الأعظم، الذي إذا دُعي به أجاب وإذا سُئِلَ أعطى.

-الذكر باسم الله المفرد.

و قدّم العلاوي لهذه المسائل بفقرة جملة يقول فيها: <>فهذه حالة من أخذه الاسم إلى مسماه، فاشتغل أيها المرید باسم الله وافني فيه حياتك العزيزة، فإنه والله عزيز، ونتيجته هي المعرفة، ومعرفة الله لا تنشأ إلا عن استغراق في الإسم الأعظم، ومن لم يتزعم بذكر الله ويستغرق في معناه فليس له في محبة الله شيء:<>

طابت حياتي وضاء قلبي بذكر رب جل ثناؤه

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص 149.

² - المصدر نفسه، ج 1، ص 154.

به، و فيه أيضا شاهد آخر على أن انسجام الروح مع الذكر تجعل المرید ذاهلا عن ما سوى الله، وهو معنى الفناء في المذكور الذي هو الحق تعالى.

ومما يتعلق بالذكر أيضا عند المتصوفة، والذي عاش الناس لقرون طوال وهم يخوضون فيه موافقةً ومخالفةً، ذكرُ الله تعالى بالاسم المفرد كما يقولون، والمقصود بذلك تكرار اسم الجلالة منفردا دون وضعه في عبارة أو جملة تُقَيِّده بمعنى، كقولنا (الحمد لله)، أو (سبحان الله)، أو (لا إله إلا الله)، ونحو ذلك، وإنما كانوا يُكررون لفظ الجلالة (الله).

وهذا اللون من التعبد باسم الجلالة يراه البعض من البدعة الطارئة على الدين، ومخالف لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم، وصحابته من بعده، وأنه مما أحدثه الناس في ما بعد.

فأما عن العلاوي فإنه كغيره من الكثير من أعلام المتصوفة لا يرى بأسا بذلك، وقد أفرد لإثبات ذلك كتابا وأسماه (القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد)، وسنحتهد في هذا الموضوع لعرض ما فيه من أهم الأدلة.

فقد جاء الكتاب إجابة عن سؤال من سأل عن هذا الأمر مستشكلا حقيقته، مستدلا بأن ذكرُ الله باسمه مفردا من غير إيراده في جملة تامة المبنى والمعنى لا يُعد قِسْما من أقسام الكلام على ما اشترطه النحويون، ويرى العلاوي أن ما جرى عليه النحويون من تقسيمهم للكلام لا يفيد بحال عدم مشروعية هذا اللون من الذكر، ذلك أن تقسيم النحويين للكلام وتعريفهم له كان متوقفا على الكلام الموجه للسامع حتى يفقهه، والكلام يختلف من طائفة لأخرى، فما أراده المتكلمون بالكلام ليس هو ما أراده النحويون، ولا هو ما أراده الفقهاء، ولا هو المراد به عند الأصوليين إلخ¹ . . .

ومما استدل به العلاوي في سياق الرد على المنكرين بحجة أن اللفظ المفرد لا يستقيم له معنى عند النحويين، أن النحويين لم يشترطوا للمتأوه أو المتوجع جزاء ما يُلاقيه من شدة الداء تركيبا فيما يتلفظ به، وليس من صائب القول أن يقول النحويون له إنا لا نفقه كثيرا مما تقول، لأن تأوهك لم يأت وفق ألفاظ مركبة للدلالة على معنى ثابت ومستقيم، وذلك لعلمهم أن المتأوه لم يقصد إفادة معنى، وإنما هو يُعبر عن

¹ - العلاوي، القول المعتمد، (مصدر سابق)، ص7.

ويرى العلاوي أن تعدد الفهوم لا يجعل بعضها خارجا عن دائرة المشروع، إذ الكل مُلزم >>بخفض
الجمجمة وسلب الاختيار أمام الشرع الشريف والوضع الالهي المقدس<<¹.

ومما تطرق إليه العلاوي أيضا أن الأسماء الالهية مشروعة للتعبد بها، وهي كما قال تعالى: **چ چ چ چ**
چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ سورة الأعراف، الآية 180، وقد وردت الأسماء الحسنى هنا مفردة، والآية لم
تنص هنا على الذكر أو الدعاء بها وفق كيفية محددة، وذلك مراعاة للاختلاف والتفاوت الحاصل
للسائرين².

وفي ما أورده غث وسمين، وهو يحتاج إلى شيء من النظر والتأمل.

ومما نتفق فيه مع العلاوي أن الآية فيها حث على أن يتوجه المسلمون بدعائهم إلى الله تعالى بأسمائه
الحسنى ومن غير تحديد لصيغة الدعاء، مع أن أفضل الدعاء ما ورد في الوحي الكريم قرآنا وسُنَّة، مع جواز
أن يدعو المسلم بعد ذلك بأي صيغة شاء مما يرى فيه نفعا له في دنياه وأخراه، غير مُخل بما وضعه العلماء
من آداب للدعاء، غير متكلف سجع العبارات، ومن غير إخلال بأسباب الإجابة إلخ... .

وأما ما لا نُلزم أنفسنا بقبوله فقولُه إننا لا نجزم أن السلف لم يذكروا بهذا اللون من الذكر، ومن المستبعد
أن يكون الصحابة لم يمر على ألسنتهم هذا اللون من صيغ الأدمية، وهذا ما نَعُدُّه ضريبا من ضروب تكلف
الفهم، إذ لو صح أن نحتج بأن صحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يُحتمل أن يكونوا فعلوا ذلك ولم يُنقل
لنا لصحِّ تبعا لذلك أن نتكلف في العبادة ما نشاء، وأن نُبرِّر لمشروعية ذلك بأن السلف يُحتمل أنهم فعلوه
في خلواتهم وجلواتهم، وما حال دون وقوفنا عليه إلا أنه لم يُنقل لنا، وهذا مما لا يصح ولا يُعقل باتفاق.

ونقل العلاوي بعض أقوال أهل العلم ممن يرون جواز الذكر بالاسم المفرد، ومنهم مصطفى ماء العينين
(ت1910م)، وابن جرير الطبري (ت310هـ)، وابن عجيبة الحسني (ت1224م)، والغزالي في المشكاة وفي
المقصد الأسنى³.

¹ - المصدر نفسه، ص14.

² - المصدر نفسه، ص14.

³ - العلاوي، القول المعتمد، (مصدر سابق)، ص17.

ومما استدل به العلاوي كذلك قوله تعالى: **چ چ چ** سورة الأعراف، الآية 180، وحديث: ((لا تقوم الساعة حتى لا يُقال في الأرض الله الله))¹، ووجه الدلالة في الآية أنها عامة تشمل كل صيغ الدعاء، وفي الحديث ورود إسم الجلالة مُكرَّرًا من غير أن يوضع في عبارة.

ونرجِّح أن يكون ذكر الله بالاسم المفرد مما وُفِّق الصوفية فيه، وذلك من عدة وجوه، أولها أن الحث على الذكر ورد عاما في كثير من النصوص، ولا يخصُّصُ النص العام إلا بنص مثله، وثانيا أن الذكر في أصله حال أكثر من كونه مقالا، ولا وزن لذكر يغيب فيه العقل والقلب ويُقتصر فيه على شقشقة اللسان، وتبعا لذلك يصح القول بأن ما يجري على اللسان من ذكر إنما هو تعبير عن حالات وجدانية يُعظَّم فيها الحق ويمجَّد، ويُستحضر القلب، ولا تباين في التعبير عن ذلك بجمله أو بكلمة.

وأما في ما يتعلق بالمراد باسم الله الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب وإذا سُئِلَ أعطى، فيُرجح العلاوي كغيره من كثير من أهل العلم أن لفظ الجلالة (الله) هو الإسم الأعظم، وفي ذلك يقول: <>ويعتقدون أنه الإسم الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب وإذا سُئِلَ أعطى، وليس هذا مقصورا على اختيار الصوفية، إنما هو اختيار غير واحد من الأئمة وجل المحدثين والأصوليين، ومن ذلك ما ذكره الشيخ محمد الخامس في (النُصرة النبوية)، وهو ممن يقول بجواز ذكر اسم الجلالة، يقول إنه ورد في (رد المختار) للسادة الحنفية أن هشام روى عن محمد بن أبي حنيفة أنه إسم الله تعالى الأعظم، وبه قال الطحاوي وكثير من العلماء، ومما استشهد به شيخ الجماعة أبو محمد عبد القادر بن يوسف الفاسي في نوازه على مشروعية ذكر اسم الجلالة بانفراده<>².

وهذه المسألة وإن كُتِرَ الجَمْعون عليها إلا أن الخلاف فيها يبقى قائما، وقد نقله الشعراني في المنن في صورة أكثر تفصيلا عن الكبار من أمثال أبي جعفر الطبري، وأبي الحسن الأشعري، وابن حبان، والباقلاني وغيرهم، أن اسم الله الأعظم لا وجود له، لأن كل أسمائه تعالى عظيمة أو تتساوى في العظمة، ونقل عن مالك وغيره أنهم كانوا يرون أن الاسم الأعظم هو (الله)، ونقل عن غيره أنهم كانوا يرونه بسم الله الرحمن

¹ - رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب ذهاب الإيمان آخر الزمان، ح رقم 382، 383، م 1، ج 1، ص 81.

² - العلاوي، القول المفيد، (مصدر سابق)، ص 18.

الرحيم، وذكر أيضا أن الاسم الأعظم لا سبيل للإطلاع عليه إلا من جهة الكشف¹، ونراه ضعيفا لأنه لا تشريع إلا بوحي، ورأي الطبري والأشعري وغيرهما نراه ضعيفا أيضا، لأن لفظ الأعظم فيه دلالة صريحة على أن هناك عظيم وهناك أعظم.

ويظهر لنا أن المرجّحين لأن يكون اسم (الله) هو الاسم الأعظم دليلهم في ذلك أنه ما من إسم من أسماءه تعالى إلا ولها صفة، فاسمه القادر صفته القدرة، واسمه السميع صفته السمع، إلخ...، وأما إسمه (الله) فلا نشق له مدلولاً في الصفة، وعدم اشتقاق صفة منه ينفي تجليه في خلقه، مما يرجح أن يكون هو الاسم الجامع للوجود الأعلى كما يقول المتصوفة، والله أعلم بذلك.

-4- الخلوّة.

ذكر الجرجاني أن الخلوّة هي محادثة السر مع الحق حيث لا أحد²، وذكر الكاشاني ذلك وبَيَّنَّ أن صورتها هي ما يتوسل به إلى هذا المعنى من التبتل إلى الله³، وهو المعنى الذي دارت عليه مؤلفات التصوف.

ونريد هنا أن نُبين ما للخلوّة من أهمية في حياة العبد، ولعل معرفة الصوفية لذلك هو ما ساقهم إلى كثرة الإكتراث بها، و مُعتمدهم في التركيز عليها خلوّة النبي صلى الله عليه وسلم، إذ حَبَّبها الله إلى قلبه تحبيبا، فكان -مع دُنُو موعده مع الوحي- يختلي بنفسه في غار حراء، ويقضي هناك الليالي ذوات العدد، وقد تكرر ذلك منه مرارا في حياته إلى غاية ملاقاته -لجبريل عليه السلام- كما هو مبسوط في كتب السيرة النبوية.

وقد تطرق البوطي إلى بيان بعض أسرارها وحكمها استقاء من خلوّة النبي صلى الله عليه وسلم، ففيها فرصة لمحاسبة النفس ومراقبة الله تعالى، والتأمل في مظاهر الكون ودلالاتها على عظمة الله، وفيها علاج لما تُصاب به النفس من علل وأمراض⁴.

¹ - الشعراني، المنن الكبرى، بيروت: دار التقوى، ط1، 2004م، ج2، ص716.

² - الجرجاني، التعريفات، (مرجع سابق)، ص103.

³ - الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، (مرجع سابق)، ص180.

⁴ - البوطي، فقه السيرة، (مرجع سابق)، ص79.

وقد تناول العلاوي موضوع الخلوة من زاوية أخرى، متجاوزا المؤلف في محاولة للغوص في بعض أسرارها البعيدة، وعمدته في ذلك ما يُعرف عند القوم بالفهم عن طريق الإشارة، ولنمد القارئ بصورة عن ذلك كما وردت عنه.

فقد ذهب إلى أن زكاة الزروع والثمار تُخرج يوم حصادها، ولا يُشترط لها حَوْلان الحول كغيرها مما تجب فيه الزكاة، ودلالة الآية الكريمة في ذلك صريحة: **جَدُّوْهُ وَوُؤُوجُ سُوْرَةِ الْأَنْعَامِ، الْآيَةِ 142**، وربط مدلول النص بأسرار غريبة، فهو فيقول: **<<فلهذا قلنا إن الثمار التي لم يأت أوانها لا تجب فيها الزكاة، كما لا تجب أيضا في بعض المعارف الطارئة التي ليست بذاتية المعبر عنها بالفواكه في البيت الأول، لأنها ليست مما يُدخِر، إنما هي لوامع ولوائح صدرت من ترادف الأحوال، ودوام الحال من المحال، وحيث كانت أعراضا سريعة التغير فلا تجب فيها الزكاة، ونبّه المصنف على هذا خشية أن يتوهم المرید لما يحصل له من أنواع الكشوفات الكونية، والواردات الروحانية، والمعارف الملكوتية، فيقف معها ويشغل بها عن غيرها، ويعتقد أنها غاية المقصود، وينتهي لبثها وتأليفها مع أنها زائلة ومنسوخة... ولهذا قيل لا ينبغي للإنسان أن يتكلم ولو بما لاحظ في اللوح المحفوظ، لأن الله يمخ ما يشاء ويشيت، وعنده أم الكتاب>>¹.**

وهذا الذي أورده العلاوي هو تأويل بعيد، ولا نمتلك إقراره عليه، ولو أنه قال على سبيل التشبيه أن المرید لا يليق به أن يُحدث من أسرار علومه ما لم تكتمل صورتها في قلبه، كما لا يليق إخراج الزكاة في ما لم ينضج، لو أنه قال ذلك لقلنا بأنه مثال للإيضاح، أما صرف دلالة الآية إلى ذلك فهو مستغرب.

ويتواصل شرح العلاوي لهذه المسألة، فيُخبرنا عن مستحقي الزكاة، أو كما يسمى مصارف الزكاة، ليخلص بنا إلى فرع من فروعها وهو زكاة الفطر، وذلك على سبيل الرمزية والإشارة، ليتخذ من ذلك مدخلا إلى بيان مفهوم الخلوة، فليست الخلوة حينئذ مقصورة على هجر الناس إلى شواهد الجبال فحسب، وإنما هي هجر الكون والبقاء مع المكوّن، وعلى حد تعبير العلاوي الخروج عن الكون والفناء في اسمه الباطن.²

¹ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص300.

² - العلاوي، المصدر السابق، ص311.

ثم يُبين أن يوم الفطر هو اليوم الذي يلي الصوم - كما هو معلوم-، والصوم هنا يرمز إلى الخلوة عن الكون والفناء في المكوّن (الله)، وما يلي الصوم من فطر أو عيد هو إشارة إلى العودة من الخلوة، تلك الخلوة التي تم فيها التحقق بالله في اسمه الباطن >>... فإذا تمّ لهم ذلك وأمروا بالرجوع ليتحققوا باسمه الظاهر في جميع المظاهر فيكون لهم ذلك يوم عيد، لما وجدوا الباطن عين الظاهر، كما أن الأول عين الآخر، وقد قيل:

يوم اللقاء عرسي وعيدي حقيقة وسعدي واسعادي وأنسي وبهجتي¹.

والمعنى الذي يتصرف إلى الذهن مما سبق أن الخلوة هي خروج من الخلق إلى الحق، وهي في الظاهر معايشة مع الخلق، وفي الحقيقة فناء في الخالق، أي إن المرید يخرج من خلوته على نحو مُعَاير لما كان عليه قبل دخولها، ومن مظاهر ذلك أن ينطق لسانه بالعجيب من الأسرار التي تُثمرها فيه خلوته، وقد أشار العلاوي إلى تلك العناية التي يخلُص إليها صاحب الخلوة فقال: >>وحاصل الأمر أن المرید لما يدخل على الله من عنده بعلم، وهو يوم العيد المعلوم عند القوم، فتجده يتكلم بأسرار عجيبة أمام إخوانه، وفي الغالب أمام شيخه، والكل محتاج لكلامه، ولا يتكلم معهم إلا بعلوم من دقائق القوم>>².

والمراد بذلك أن الخلوة بالنفس تورث الصفاء، والصفاء يلهم الرشد والحكمة، وإذا كان الشعراء إذا اختلوا بانفسهم جادوا في الوصف، فإن المتقربين إلى الله إذا فعلوا ذلك حدثت لهم الأعاجيب من تغير أحوالهم، وتحسن طباعهم، ورقّة قلوبهم، وقد زاد على ذلك المتصوفة بأن جعلوها سبيلا من سبل الفناء في الله، وهذا من خصائصهم، ولهم ذلك ما لم يشترطوه على أحد.

والخلوة كالدواء الذي لا تنقطع حاجة العباد إليه، ولكنه بأقذار إذا تجاوزها غدت فرارا من واقع الحياة، وهو مسلك مرفوض في التصوف الصحيح، والعبرة منها بالتصفية أولى من الكشف، وقد عبر العلاوي عن هذه الحكمة بالرجوع إلى الله، وهو أهم مطلب للمريد.

ويرى المتصوفة أيضا أن خلوة المرید هي خروج عن الحس، باعتبار أن الحس هو حجاب عن الله، وعند العودة منها يتحول الحس عند المرید إلى عين المعنى، فيتعايش معه باعتباره تجلٍّ من تجليات الحق.

¹ - المصدر نفسه، ص 311.

² - المصدر نفسه، ص 319.

وفي هذا ربط بين الخلوّة والفناء، أو قُلْ إن الخلوّة تُثمر الفناء، فمن خلالها يُطهّر المرید باطنه ويزكي نفسه، حتى إذا عاد إلى الحس لم يعد لهذا الحس تأثير عليه، لأنه لا يعدو أن يكون مظهرًا من مظاهر التجلي الإلهي.

-5- الجماعة.

قبل الحديث عن الجماعة في التصوف عموماً وفي الطريقة العلاوية على وجه الخصوص نرى أنه من الضروري بمكان أن نُقدِّم لذلك بما يُزيل اللبس المخيم حول هذه المسألة تحديداً.

لقد كان التصوف في بداية الإسلام أمراً فردياً، أو ممارسة ذاتية، إضافة إلى أنه لا يعدو في مفهومه ذلك المعنى البسيط الذي لا يتعدى الإشتغال بالباطن تنقيةً للقلب من مختلف الشوائب التي لا تنفك تعلق به، وللإشارة فإن التصوف هنا نقصد به معناه لا مبناه، ومُسَمَّاهُ لا اسمه، وذلك لأن ظهور المصطلح كان متأخراً من الناحية الزمنية كما هو معلوم.

ثم إن المرجعية الأولى التي تنمذجت بهذا الفهم كانت في شخص النبي صلى الله عليه وسلم، ثم في شخص صحابته الكرام -رضوان الله عليهم- من بعده، وهذا الإشتغال بالباطن -بوصفه سرّاً صلاح الظاهر- هو ما أصبح يُصطلح عليه فيما بعد بالتخلية والتخلية، ولكن بطول الأمد وصيرورة الزمن عن عهد النبوة ضُعفت الهمم، وبدأت الأفئدة تميل إلى زخرف الدنيا، ومن عَمَمَة هذه الدنيوية بزغ نور أرباب القلوب، فاشتغلوا بالباطن، واجتهدوا وسعهم في إصلاح السرائر، وكانت هذه هي المؤشرات الأولى التي تأسس عليها التصوف الجماعي، والتي تطورت هي بدورها إلى ما عُرف فيما بعد بالطرق الصوفية.

وقد أشار الباحث توفيق بن عامر إلى هذه النقطة بقوله: <>وهكذا كان النموذج الروحي للرابطة المنشودة متلبساً بنموذج اجتماعي، ومن البديهي أن يكون انجاز مشروع هذه الرابطة الروحية الاجتماعية في حاجة إلى نظام مميز لها، وهو ما مثّل الهيكل العام للطريقة انطلاقاً من نموذج المكان الموحى بمفهوم الرابطة

(الرباط)، والنموذج المؤسس المشار إليه تارة بلقب (سيدي)، وأخرى (مولاي)، وصولاً إلى شروط الانضمام والانخراط وأساليب التعبد وأشكال الطقوس¹.

ويتبين من النص أنه كما أن للتصوف أبعاداً روحية فإن هذه الأبعاد لا يمكن أن تتحقق بصورة كاملة إلا من خلال سياقات اجتماعية ذات خصائص، ويمكن القول إن ذلك بات من الحتميات والأساسيات التي بها تتحقق تلك الغايات الروحية التي تُعد أصل التصوف، وهذا التشكل الجماعي للتصوف طراً عليه مع الزمن ما خرج به عن مساره الأصلي، وجعل البدع تسارع إليه في بعض الأحيان.

كما يتبين أيضاً أن تبلور العلاوية وفق النسقية الاجتماعية التي غدت تُسمى بالطريقة العلاوية لم تكن بدعاً في هذا، لا سيما وأنا نعلم أنها سليلة الطريقة الدرقاوية الشاذلية².

ومن أجل ما في الاجتماع من خيرية، ولعلم العلاوي بأهمية الاجتماع ومخاطر التفرقة والإنزال، استقاءً من كثرة النصوص المشتركة في الدلالة على الحث على ملازمة الجماعة، والتحذير من ما للوحدة من آثار سلبية على المسلم، من أجل هذا كله عمّد العلاوي إلى تأسيس وهيكلته طريقتيه الشهيرة، وإلى تنظيم الجموع، فكان <<ينظم الجموع الكبرى خلال المواسم الدينية، ومنها منتصف شعبان استعداداً لشهر رمضان، وخلال العيدين في أول شوال والحادي عشر من شهر ذي الحجة، وتكون عامرة بالأذكار والسماع والمذاكرات وتنظيم العمارة>>³.

ولقد كان الصوفية ولا يزالون يُشغّلون أنفسهم بهذه المناسبات، فهي أمكنة وأزمنة تُستغل في تطهير النفوس، وذكر الله تعالى وتلاوة القرآن، كان ذلك ديدنهم فرادى وجماعات، ولم يكن ثمة شيء أحب إلى قلوبهم من هذا، بل إن ذلك ليعد شطراً من الجهاد الذي تسمو به الروح، يقول الشعراي: <<وما من الله

¹ - د. توفيق بن عامر، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2013م، ص135.

² - لقد أشرنا إلى ذلك عند حديثنا عن نشأة الطريقة العلاوية، ولمزيد من التفصيل ينظر: الدكتور رزقي بن عومر، قضايا في التصوف الجزائري، (مقاربات انطولوجية)، وهران: دار لالة صفية للطباعة والنشر، ط1، 2015م، ص167.

³ - غزالة بوغنام، المرجع السابق، ص188.

تعالى به عليّ كثيرة سماعي للقرآن، والذكر ليلا ونهارا، وأنا جالس في بيتي، وهذا من أكبر نعمة أنعمها الله عليّ في الدنيا، وأظن أن ذلك لم يتيسر لأحد من ملوك الدنيا»¹.

ومن خلال قرائتنا لمفهوم الجماعة عند العلاوي وقفنا على ما أضفاه عليها من جديد، فهي عنده لا تُقتصر على ما اعتاد الناس على فهمه من تواجد مجموعة من الناس أو من المريدين والشيخ لممارسة ألوان الرياضات الصوفية المعهودة، بل إنه أضاف إلى هذا الفهم فهما آخر، بحيث كان يتحين فرص هذه اللقاءات ليجعل منها نشاطا هادفا إلى توحيد صف الأمة، ولمّ شملها، والعمل على نشر الوعي في أوساطها، وكان يعقد ما يُسمى بالاجتماعات السنوية ليخلق من ذلك فرصاً للانفتاح على كافة شرائح المجتمع، تحقيقا لمقصد التعارف والتآلف، وسعيا لجعلهم جسدا واحدا، وكان يحضّر هذه اللقاءات خُطباء ومثقفون حتى من خارج الجزائر، وخاصة تونس والمغرب، فيعرضون أفكارهم ويتبادلون خبراتهم في أجواء من سعة الحرية وطلاقة الرأي².

ولقد كانت الأهداف المتوخاة من هذه الاجتماعات المتكررة جلية، وتصب كلها في مجرى وحدة الأمة، وإذابة تلك الخلافات السطحية والمفتعلة التي كانت تُغذيها أطماع المغرضين.

وليعلم هؤلاء وأولئك أن تلك المجالس التي يعقدها العلاوي والتي ظلت لسنوات طوال سُنّة حميدة لدى أتباعه، كان يحضّرها العديد من رجال الإصلاح، ويشاركون فيها بحُطَب ودروس مشحونة بمختلف المواعظ والتوعية، وكان في مقدمة هؤلاء أبي يعلى الزواوي، وأحمد توفيق المدني وغيرهما³.

وفي فهمنا أن هذا من المؤشرات التي تقرّم حجم التباعد بين جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية، والذي تَسعى أطراف شتى إلى خَلقه من عدم، وتحجيمه وبناءه على وهم، وإشعال فتيله من جذوة خلافات بسيطة.

¹ - عبد الوهاب الشعراي، المنن الكبرى، (مرجع سابق)، ج2، ص713.

² - للوقوف على تفاصيل أكثر حول ما كانت تتضمنه هذه المجالس وما كانت تصبوا إليه، يُنظر: الدكتور: ناصر الدين موهوب الحسني، الشيخ العلاوي المستغامي، حياته وآثاره، (مرجع سابق)، ص266.

³ - ينظر د. ناصر الدين الحسني، المرجع نفسه، ص266.

ونظرة المنصفين الهادفين إلى إصلاح وضع الأمة لا تضيق بها هذه الرؤى المشوّهة، والتي يأبى أصحابها أن يظلّوا عاكفين عليها، ولقد نقلت مجلة أضاميم المد الساري الكثير من الحُطَب التي تعالج هذا الشأن، ومن ذلك ما قاله قدور بن محمد الحجاجي: <<فقد أنبأكم تاريخكم الخالد بأنهم كانوا ينشرونه وينصرونه بألسنتهم وبكل ما لديهم على اختلاف أفكارهم ولغاتهم ومذاهبهم وعناصرهم وتناءى أوطانهم، غير واجلين ممن يعارضهم في طريق أعمالهم العظيمة ذات الأثر العجيب، وما كان منهم ذلك إلا لأنهم كانوا كالجسد الواحد... فاتفقهم على أصول دينهم هو الذي نهض بهمهم إلى حمايته وإظهاره على سائر مظاهر البطالة والضلال>>¹.

ولم يقف العلاوي عند هذا الحد، بل كان يُكثر من هذه الاجتماعات إلى أن أضحت تُعقد كل يوم، ثم كل أسبوع، وكان يتخللها ما يسمى بالسماع الصوفي، والمذاكرة والذكر، وتلاوة القرآن، كما كانت تُقام في العديد من الأماكن، وخاصة مستغانم وتلمسان، وكانت الزاوية العلاوية تبذل أقصى جهودها في العناية بالحضور والتكفل باحتياجاتهم، كما كان أهل مستغانم يبدؤون قُصارى طاقاتهم في إعانة الزاوية وتزويدها بالطعام والشراب².

-المبحث الثاني: الممارسة التحقيقية عند العلاوي.

ثمة إشكالات عديدة ومعقدة في التصوف الإسلامي، ولما كان فهمها يقتضي فهم التصوف أولاً، فقد كانت لنا وقفة عند دلالة المصطلح، وبيان حقيقته عند أهل هذا الفن، وذلك حتى يتسنى لنا خوض غمار بعض المصطلحات الصوفية وخاصة منها وحدة الشهود، ووحدة الوجود.

-المطلب الأول: حقيقة التصوف.

لقد أشارت سعاد الحكيم إلى أن التجربة الصوفية هي تجربة ذاتية، يقف فيها المتصوف في مواجهة موضوع الحُب أو المعرفة، تجربة جوانية تنشأ بالباطن بعيداً عن تصوير الكلمات والحروف، وكل تعبير عنها

¹ - مجلة أضاميم المد الساري، (مرجع سابق)، ج1، ص152.

² - يُنظر: غزالة بوغانم، المرجع السابق، ص172.

إنما هو في الحقيقة خروج من الذات إلى الآخر، أو خروج من الأعماق إلى الآفاق¹، وعلى الرغم من ذلك فإننا حاولنا تقريب الفهم استقاء من أقوال المتصوفة.

وقد ذكر القشيري من هذه التعريفات الكثير، منها قول أبي محمد بن الجري: <<التصوف هو الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق ديني>>، وقول الجنيد: <<أن يُميتك الحقُّ عنك ويُحييك به>>، وقول أبي حمزة البغدادي: <<علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويخفى بعد الشهرة>>، وقول الشبلي: <<الصوفي مُنقطع عن الخلق، مُتصل بالله>>، وقوله أيضا: <<الصوفية أطفال في بحر الحق>>، ونقل مثله عن أبي يعقوب²، وغيرها كثير.

وهذه التعريفات هي صورة واضحة على أن الصوفية كان كل منهم يُعزِّز عن معنى التصوف انطلاقا من ذاته، ومن طبيعة مُعاشته لهذه التجربة، فقول أبي محمد مثلا هو إيضاح للتصوف على أنه أخلاق حميدة، وهو ذاته ما ذكره الكاشاني في معجمه من أن التصوف هو التخلص بأخلاق الحق³، وأخلاق الحق هي مثل الرحمة، الجمال، الحكمة إلخ...، بينما جاءت أقوال أبي حمزة البغدادي مُفعمة بمعاني العبودية من إفتقار للحق، ومذلة له، وتَسْتُرُّ عن أعين الخلائق، وأما أقوال الشبلي ففيها ميل إلى الفناء في الحق والغيبة عن المخلوق، وهي في جملتها وَصَفَ لِمَا عَلَيْهِ المتصوفة من أخلاق وأحوال، وقد ذكر الشعراني في المنن الكثير من أخبارهم التي تدلُّ على ما هم عليه من صفاء النفوس، وسعة الصدور، وما منَّ الله به على قلوبهم، فهي قلوب مُخلِّقة فوق كل المطامع والشهوات والشبهات⁴، كما جاء كتابه الشهير الأنوار القدسية تذكير بأخلاق المتصوفة، وبيان لقواعدهم، ومثله كتابه الفتوحات الإلهية، وذكر الجرجاني في التعريفات من ذلك الكثير، ومثله الكاشاني في المعجم، قال مثلا: <<والمراد بمقام الاحسان التحقق بالعبودية على مشاهدة الحضرة الربوبية بنور البصيرة، أي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفتته>>⁵، ومثله ما أورده السهروردي في العوارف، وابن عجيبة في إيقاظ الهمم، ولخَصَّ أحمد زروق ذلك في بيان درجات السالكين الواردة في

¹ - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (مرجع سابق)، ص 14.

² - القشيري، الرسالة، (مرجع سابق)، ص 238.

³ - الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، (مرجع سابق)، ص 174.

⁴ - الشعراني، المنن الكبرى، (مرجع سابق)، ج 1، ص 284.

⁵ - الكاشاني، المرجع السابق، ص 52.

حديث جبريل، قال: <>أولها الاسلام، وهو درجة الإنقياد والطاعة والقيام بمراسيم الشريعة، وثانيها الإيمان، وهو مقام حقيقة الشرع بمعرفة لوازم العبودية، وثالثها الإحسان، وهو مقام شهود الحق تعالى في القلب، وإن شئت قلت: الأول عبادة، والثاني عبودية، والثالث عبودة>>¹.

والحق أن الفُهوم التي أُضفيت على التصوف في القديم أقرب إلى الغموض منها إلى الوضوح، وهي مقصورة الفهم على أهل الفن، فإذا سطا عليها أهل الظاهر - كما يقولون - شكَّلت عوائقاً أمام فهمهم، وأثارت شُبُهاتاً في رؤوسهم، وتسبَّبت في نزاعات زادت من حجم الهوة بين الطرفين.

وقد جاءت مُساهمة العلاوي من خلال فهمه وتعبيره عن حقيقة وماهية التصوف كإحدى المساهمات الناجعة في نقل التصوف من طور التعقيد إلى طور التبسيط، وهذا ما نقف عليه من تعريفاته التي جاءت مُنجمّة في مصنفاته، فقد بيّن أن التصوف هو أحد ركائز الدين الثلاث، فالدين شريعة وطريقة وحقيقة، ويمثل التصوف جانب الحقيقة منه، وهذه إشارة منه إلى أن الدين ظاهر وباطن، وأنه لا يستقيم الظاهر ما لم يصلح الباطن، وبالتالي فإن العلاقة بينهما تكاملية لا تنافرية كما يصورها البعض، والشريعة هي الأحكام العملية المنزلة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وفيها قال الله تعالى: **جِئْتُ لِدُنِّيهِ هَادِةً سَوِيَّةً مَّا يَصْطَلِحُ السُّبُلَ بِإِذْنِ اللَّهِ**، والطريقة هي تطبيق تلك الأحكام على المكلف في ظاهره وباطنه بإحكام، والحقيقة هي ما يحصل للمريد من المعارف والعلوم الناشئة عن أعماله، وعليه فالحقيقة هي ثمرة الشريعة².

والتصوف عند العلاوي يمثل الجانب الروحي من الدين، وهو تصوف سُني مُستلهم من الكتاب والسنة قبل أي شيء آخر، وهو ما أشار إليه في موضع آخر مُعبِّراً فيه عن أصلاته، وعن علو منزلة السالكين له، ووصفهم بأن لهم قَدَمَ صِدْقٍ فِي الرَّاسِخِينَ³.

¹ - أحمد زروق، شرح حكم ابن عطاء الله، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الشعب، ط1، 1980/1405، ص09، وللإشارة إلى هذه المصطلحات الواردة نقول: العبادة هي فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه، وهي مقام العامة، والعبودية هي الوفاء بالعهد، وحفظ الحدود، والرضا بالموجود مع الصبر على المفقود، وهي مقام الخاصة، والعبودة تطلق على العابدين في مقام أحدية الفرق والجمع، يُنظر الجرجاني، المرجع السابق، و-ص151، والكاشاني، المرجع السابق، ص126.

² - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص69.

³ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص368.

ويتجلى أيضا مما ذكرنا أن العلاوي يسوق لنا التصوف بلغة أكثر إنسجاما مع لغة العصر أو قُلْ مع العقل المعاصر، وهذا من أقوى الشواهد على أن الرجل استطاع أن يكون صوفيا متتمدجا بالحقيقة، فيخاطبنا من إحياءات وجدانه، وفي الوقت نفسه متمكن من لغة عصره، فكان بذلك جامعا بين لسان الإشارة ولسان أهل الظاهر، وقد استطاع أيضا أن يكون حلقة وصل بين المتقدمين على ما هم عليه من الغموض والمتأخرين وما تميزوا به من سهولة التناول وبساطة الطرح.

وله أيضا حُجَج قوية في التبرير لصحة اللسان الإشاري الذي يقف مع الكلمة على مستوى أعلى في الدلالة، فقد قيل له: هل للمتصوفة في ذلك مستند من الشرع، فقال: <<نعم، مُستندهم في ذلك مُفتتح أول السور من كتاب الله، وما اشتبه منه>>¹.

ومن إشارات العلاوي حول بيان ماهية التصوف - وهو لا يراه أزيد من تنقية الباطن والتحلي بمكارم الخلق - ما دل على ماهيته من عبارات مُبينة لكيفية التتمدج به، وما جاء فيه من علوم متعلقة به، و ليس ذلك إلا سبيلا للتحقق به وللوصول إلى شأنه العظيم، والمقصود بالسبيل الموصِل إلى التتمدج به والتحلي بشأنه العظيم هو التوحيد والعبادة، أو الممارسة الشعائرية، ولذلك نقف له في كتابه الموسوم بالمنح القدوسية على إشارات وأسرار الشعائر، وما انطوت عليه من رمزية بعيدة، ولننقل الفقرة التي يفصَح فيها عن ذلك بقوله: << وليكن في علم القارئ أن الإشارة المأخوذة من المرشد المعين وغيره ليست هي المقصودة بالذات، إنما المقصود هو الوصول إلى المقامات المتقدمة في الذكر من الاجتماع على الله، والنظر إلى وجهه، والوقوف مع رضاه، وأما العلوم المشار إليها فهي دلائل وبراهين قاطعة على شرف رُتبهم عند الله، حيث تُبيِّن لك فهم القوم من الكتاب والسنة ... نفعنا الله بهم، وجعلنا من حزبهم، آمين>>².

وهذا الكلام هو غاية في الدقة، وهو تصوير واضح لمعنى التصوف وأصالته ومكانة أصحابه، وهو تصوف عملي، خلافا للمزاعم التي تدَّعي أن المتصوفة شُغلوا عن الأعمال والرسومات بالباطن، فهو هنا يؤكد بشكل صريح على أن التصوف هو ثمرة الأعمال، فالأعمال بدايات، والتصوف نهايات، أو إن البداية إلتزام بالطاعة، والنهاية وصول إلى الحق.

¹ - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص 69.

² - العلاوي، المنح القدوسية، (المصدر نفسه)، ص 368.

كما يرى العلاوي تبعا لما سبق أن البداية للسالك، وأن النهاية للمجذوب¹، أو قُل إن البداية هي مقام المرید، والنهاية هي مقام المراد، وبلوغ المراد هو بلوغ مقام الإحسان المشار إليه سلفا.

ويُنبه في هذا السياق إلى ضرورة التزام السالك بآداب الطريق، إذ هي شرط بلوغ الغايات، ويمكن إنجاز هذه الآداب في تصحيح الأقوال والأفعال طبقا لما تقتضيه حقيقة التصوف².

ومن البديهي أن المقصود بحقيقة التصوف أو قوانينه كما يُسميها العلاوي هي موافقة الشرع موافقة كلية، وهو تأكيد لتقيّد التصوف بالوحي في كل مضامينه وفصوله، ولذلك نجد في بعض المواضع يُتّـر بوجود أولئك المنتمين في ظاهر أحوالهم إلى القوم وما هم منهم في شيء، بل إن هؤلاء خارجون عن ضوابط هذا الفن، وخارجون عن الشرع مطلقا، وعليه فهو تصريح منه بأن المتصوفة منهم الغث ومنهم السمين³.

ومعنى ذلك أن المتصوفة هم كغيرهم من الخلائق، تشبّه بهم من لا صلة له بهم ولا صلة لهم به، وبلغ الأمر أن أخلط الناس بين هؤلاء وأولئك، وحكّموا على الكل من خلال الجزء الذي اشتبه به، وحاكموا التصوف الأصيل إلى الثقافات الدخيلة عليه، ومن سخافات العقل ركونه إلى الخلط بين المتشابهات، والنفوس المريضة تنح إلى تحكيم الأهواء للدلالة على تغليط من يتلبس بما يخالفها، وإذا حدث هذا ذهب العلم وحلّت محلّه السّفاسفُ والأباطيل.

ونحن من خلال انتقائنا للكثير من تعريفات المصطلح عند أهله وذويه نسعى إلى إزالة ما يلتبس بالتصوف مما هو ليس من جنسه، وإزالة ما أخلطه الناس من ذم المتصوفة من خلال التشبّه بهم والمنتسبين إليهم، وقد كان الكبار يعرفون عن بصيرة من هم الصوفية، وما يحتويه مذهبهم، فأنحوا احتراما لهم ولطريقهم، لأنهم على يقين أن ما هم عليه هو الحق المبين، قال العلاوي: <<مذهب التصوف لم يزل مُحترما عند أكابر الأئمة ورجال الملة من عهد السلف إلى ما يقرب من يومنا هذا>>⁴.

¹ - المجذوب: لفظ يطلق عند الصوفية على من اصطفاه الحق لنفسه، ففاز بجميع المقامات والمراتب بلا مكاسب ولا متاعب، ينظر: الجرجاني، المرجع السابق، ص 13.

² - العلاوي، المواد الغيبيّة، (مصدر سابق)، ج 2، ص 232.

³ - العلاوي، رسالة الناصر معروف، (مصدر سابق)، ص 14.

⁴ - العلاوي، المصدر السابق، ص 11.

وما ذكرناه وما ذكره العلاوي هنا لا يفيد قداسة أقوال المتصوفة، بل هي كغيرها من الأقوال يعترتها من النقص ما يجعلها أولى بالنقد والتقويم، ولذلك رأينا في هذا البحث أننا لا نُقر العلاوي في الكثير مما هو عليه، ومن ذلك قوله بإجابة الدعاء عند قبور الصالحين، وجواز الرقص الصوفي المرافق للذكر، ومع ذلك فإننا نسعى جهدنا إلى التماس الأعذار له ولغيره، ونحسن الظن بأهل القبلة جميعاً.

وللعلاوي أساليب في الدفاع عن التصوف والانتصار له وإثبات أصالته، منها عزوه للكبار من أهل المعرفة درايةً وتحققاً، فلا يكاد يخلو كتاب من كتبه على إشارات لذلك، ويرى أن الصوفية هم قوم وهَبُوا أنفسهم لله، وبذلوا قُصارى جهدهم في طاعته، فَعَرَفُوا بين الخاصة والعامة أنهم أهل الله وخاصته، وما جعل الناس يقبلون عليهم إلا صدق إخلاصهم، ذلك الإخلاص الذي دانت له الخلائق جميعاً، وأشرقت بأنوار هُداهم المناحي والبلاد قاطبة¹.

وقد أطل العلاوي الطواف في ذكر مناقب القوم والتنويه بشمائلهم، وعَلل ذلك ببناء الكبار من الأعلام عليهم، وذكر أنهم كانوا مَيَّالين إليهم، ومن هؤلاء الحسن البصري، ومالك بن أنس، والشافعي، وأبي حنيفة النعمان، والشاطبي، وغيرهم.

كما أكثر العلاوي من النقول عن العلماء والتي إستطاع من خلالها إثبات الصورة الصحيحة للتصوف، و بيان مدى أصالته في الوحي الكريم، ومن ذلك قوله: <<التصوف كان مذهباً شاملاً عاماً لأهل الصدر الأول>>، ومن الجلي هنا أن مقصوده بوجود مذهب التصوف وشيوعه في الصدر الأول هو المُسمى دون الإسم، وذلك لتأخر ظهور المصطلح وتقديم مضمونه.

ونقل عن محمد عبده المصري في شرحه لمقامات بديع الزمان الهمداني قوله: <<والصوفي نسبةٌ إلى الصوفية، وهم طائفة من المسلمين همُّهم من العمل إصلاح القلوب، وتصفية السرائر، والإستقبال بالأرواح وجهةً الحق الأعلى جل شأنه، >>²، ونقل مثل ذلك عن الدمهوري (ت1192هـ) وعن أبي القاسم النصراباذي مما يُفيد أن أصل التصوف هو مُلازمة الكتاب والسنة، وترك البدع والأهواء³.

¹ - المصدر نفسه، ص 34.

² - العلاوي، المصدر السابق، ص 47.

³ - المصدر نفسه، ص 54.

وقد كان مدار الكتابات الصوفية على بلوغ درجة الكمال، وهو الفكرة المحورية في تصوف ابن عربي، وعنه أخذ العلاوي¹، ومن مقتضيات هذا الكمال ترك الأهواء.

إن غاية ما يمكن أن نستشفه من كلام العلاوي في وقفاته الطوال مع بيان حقيقة هذا اللون من المعرفة، هو أن المتصوفة هم البقية الباقية التي تمثل ما كان عليه خيرة سلف هذه الأمة، حيث تنمذجوا بحقيقة العبودية لله تعالى، وكل دين لا يتأسس على ذلك فهو رسوم لا تُسمن من جوع.

وبناء على ما نقله يمكننا أن نفهم أن للتصوف مراتب، الأولى ما يصل به العارف إلى فضاء التزكية، و هي مرتبة نعثر عليها في مثل تصوف أبي طالب المكي وكتابه قوت القلوب، والغزالي وكتابه الإحياء، والشعراني في اليواقيت و في المنن، والثانية هي مرتبة مقام المكاشفات والأذواق، ومثالها ما خلفه ابن عربي في جُل مصنفاته وفي مقدمتها الفتوحات والفصوص، والجيلي في الكهف والرقيم، و من قبلهما البسطامي و الحلاج وغير ذلك كثير².

وهذا تأكيد لقولنا بأن التصوف بعضه يتسم بالوضوح، و يشتغل بتنقية البواطن وتطهير القلوب، وهذا في الدين واجب، والتخلي عنه هو هدم للدين من الأساس، وهو القاسم المشترك بين الأمة المحمدية من أولها إلى آخرها، وهناك مستوى أعلى يتمثل به خاصة الخاصة، وهو بالنسبة لأغلب البشر من الغوامض، وبكل صراحة من الطلاسم، ولذلك يقول المتصوفة باستحسان كتمه وعدم إفشائه إلا فيما بين أهله من المتحققين به.

-المطلب الثاني: وحدة الشهود.

المشاهدة والشهود بمعنى واحد، وهي رؤية الحق بالحق، أو رؤية الحق في الأشياء، وهي حقيقة اليقين، وشواهد الحق هي الأكوان الشاهدة على وجوده ووحدانيته تعالى³.

¹ - يُنظر تفصيل ذلك في المنح القدوسية للعلاوي، ص 08.

² - العلاوي، رسالة الناصر معروف، (مصدر سابق)، ص 57.

³ - ينظر الكاشاني، المرجع السابق، ص 171، والجرجاني في التعريفات، ص 291.

ولهذا أُطلق في التصوف الإسلامي ما يسمى بوحدة الشهود، وهي من أمهات مسائل التصوف بعد وحدة الوجود، ولا تزال حاضرة في الدرس الصوفي بين مُعتقِدٍ مؤيّدٍ ومنتكِرٍ مُعارضٍ.

ويُبيّنُ لنا أن هناك تداخلا بينها وبين وحدة الوجود الصوفية، ولقد حاولت الباحثة سعاد الحكيم الوصول إلى أبرز فارق بينهما، وهو أن الصوفي في وحدة الشهود يبلغ مبلغ أن لا يرى شيئا إلا شيئا واحدا هو الحق، بينما في وحدة الوجود يرى الصوفي كل شيء ويرى الله فيه¹.

ووحدة الشهود تُدرج ضمن المصطلحات الصوفية التي يصعب أن تُحدها العبارة، فهي من قبيل المكاشفات التي لا سبيل لفهمها إلا بمعايشة التجربة الحية، وما احتوته كتب القوم من حدود لها إنما هي على سبيل التقريب، ولذلك قال السهروردي: <<هي أسرار الله يُبديها إلى أمناء أوليائه وسادات النبلاء من غير سماع ولا دراسة، وهي من الأسرار التي لم يطلع عليها إلا الخواص>>².

المشاهدة عند الصوفي هي حال غير ثابتة، وهو فيها بين حضور واستغراق في شهوده، وبين غيبة وخروج عن الاستغراق فيها، و الصوفي في شهوده يُعاش تجربة الفناء عن السوى والذهول عن الأغيار، فهو مع المكوّن منقطع عن الكون، ومع الخالق مصروفا عن الخلق.

وبعد التأمل في وحدة الشهود نرى أنها استغراق في التجلي يُضفي على الصوفي أنثائها فيغيب عن المحسوس، وقد نقل العلاوي من أقوال العارفين ما يؤكد هذا، كقولهم: <<لو كُفِّتُ أن أرى ما سوى الله لما استطعت>>³، ومعنى ذلك أن الصوفي في حال المشاهدة هو مفقود، أو هو وهمي الوجود، وشاهد الموجود عاجز عن شهود المفقود.

ومن الجلي أن ما ذكرناه هنا فيه شيء من الغموض، إذ كيف ننفي الوسط الحسي الذي نعيش فيه ونتعاش معه؟، وهل يمكن أن يفهم العقل مثل هذا؟، ومن الجرأة أن نقول أوليس الذي يحدثنا في مثل هذا

¹ - وتقول أيضا على سبيل التوضيح: <<ويعود تردد الباحث بين الوجدتين إلى أنهما يتطابقان في النتيجة، فكلتاها ترى أن الوجود الحقيقي واحد، وهو الله، ولكن صاحب وحدة الشهود يقولها في غمرة الحال، على حين يدافع ابن عربي عنها في صحو العلماء وبرود النظرين>>، يُنظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (مرجع سابق)، ص 1144، و 1145.

² - السهروردي، عوارف المعارف، (مرجع سابق)، ص 316.

³ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص 39.

الكلام هو بشر يجوع ويضمأ، ويحتاج إلى قلم للكتابة وكرسی للقعود، وإلى كتب يعود إليها وشيوخ يأخذ عنهم، وإلى بيت يأويه ويعينه على شأنه؟، فكيف يمكن أن نتصور أنه ينفي هذا الوجود الذي من حوله جميعاً ليقول للناس كل ما ترونه هو وهمي الوجود؟.

وبعد تأمل عريض نفهم أن حالة الشهود قوة القاهرة وسلطان غالب، وهي تجعل المشاهد تضحل في حواس المتصوف، إنه بالأحرى يعيش مع الله، ويرى الله فيها بصورة أقوى من حدودها الحسية، لأن حدودها الحسية في حكم المغفول عنه، وإن ذلك كله ليس سوى من تجليات الحق، ولذلك عبّروا عن وجوده بالوهمي، وذهلوا عن الموجودات واشتغلت قلوبهم بالحق المتجلي فيها، وفي هذا السياق ذكر العلاوي أن أبا الحسن الشاذلي قال: <<قوي عليّ الشهود مدة، فسألتُ الله أن يستره عني، فهتف بي هاتف: لو سألت الله بما سأله به أنبيائه وأصفيائه ومحمد حبيبه ما فعل، ولكن أسأله أن يُقويك عليه، فقواني والحمد لله>>¹.

ويُبيّن العلاوي أن وحدة الشهود هي تجلي الحق في كل شيء، فهو تعالى تعرّف على أوليائه في هذا الظهور فعرفوه، واحتجب عن سواهم فحجده، وهو تعالى ظاهر في بطونه لأوليائه، وباطن في ظهوره، فلا تدركه الأبصار لعظمة نوره، كما لا يُدركه غير العارفين لعدم تأهبهم لذلك.

يقول العلاوي: <<حمدا لمن ظهر في بطونه وبطن في ظهوره حتى خفي من شدة الظهور عن بصائر عباده لعظمة نوره، واضمحل الكل في حال الشهود حيث تجلى بجبل طوره، فتعرّف من أجل هذا الظهور لأوليائه فعرفوه، وتقرّب من حيث هذا التجلي فشاهدوه ووصفوه، واحتجب عن سواهم بحسب ما اقتضته حكمته الباهرة فحجده، مع أنه أقرب إليهم من أنفسهم وما وجدوه، تطوّر في أطوار شتى لتظهر عظمته، وتجلي في كل زمان بقدر ما تحمله عقول أهله رفقاً منه بهم لنشر رحمته>>².

ونفهم من نص العلاوي أن الحق ظاهر في ملكوته، باطن في ذاته، وشدة ظهوره أخفته عن الأبصار، وأظهرت صفاته في مخلوقاته للخاصة من عباده، واحتجب من سواهم عن رؤية ذلك مكتفين بالظاهر المحسوس منه.

¹ - العلاوي، المنح القدوسة، (مصدر سابق)، ص 39.

² - العلاوي، المصدر السابق، ص 14.

ووحدهُ الشهود هي أن يشهد العارف نور الأحادية في كل شيء، ويمنحه الحقُّ من اللطائف القلبية، وينكشف له من الأسرار وما كان خفياً¹، فإذا كان العارف قد اغترف من هذه الأنوار غدا ما سوى الحق عنده عدماً، ونَقَفُ في موضع آخر كيف يربطُ العلاوي بين عدمية السوى وبين المحال، وذلك انطلاقاً من متن ابن عاشر، فهو يقول:

فواجب لا يقبل النفي بحال وما أبقى الثبوت عقلاً محال.

فهو هنا يُطْلِقُ لفظ المحال إطلاقاً رمزياً في غير سياقه الظاهر، ويرمز به إلى السوى الذي هو خيال أو وهم لا يُثبِتُه عقل العارف، بل لا يرى له وجوداً، ولا يقع عليه بصره كُليَّةً، إذ البصر لا يقع على غير موجود، وهنا يستدل بقول أحد العارفين:

مذ عرفتُ الإله لم أر غيره وكذا الغير عندنا ممنوع

مذ تجمعتُ ما خشيت افتراقاً فأنا اليوم واصل بمجموع².

وحقيقة المشاهدة عند المتصوفة هي تجلي الصفات الإلهية في ما هو مائل أمامنا من مخلوقات، فإذا تحقق العارف بهذا المقام فإنه بالضرورة سوف تتلاشى أمامه كل مظاهر السوى وتغدو عدماً، وينتفي تأثيرها وفعاليتها، وتلك هي اللحظة التي يُعَمَّر فيها العارف بأنوار الحقيقة، وتتجلى أمامه صورة الحق التي لا يبقى معها شيء.

وهذا الذي ذكرناه في ما سبق لا يتصادم مع ما نقف عليه من إثبات المتصوفة للسوى، فهم يُثبتون الأغيار ولكن على نحو مُباين لإثبات غيرهم، فهم يثبتونه من باب ضرورة التعاطي والتعامل معه، وهو المقام الذي يُسميه العلاوي بمستوي الطرفين، وهو ما استقاه من متن ابن عاشر والمسمى في المصطلح الفقهي بالجائز، وتأمل في الرابط بين الأمرين لتجد أن الجائز عند الفقهاء ما استوى فعله وتركه، وصاحبُه مُخَيَّر بين الفعل والكف، وكذلك في التصوف تجد أن العارف إن شاء أثبت السوى على سبيل المخالطة والتعامل

¹ - المصدر نفسه، ص14.

² - المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص39.

معها، وإن شاء محاه، فالأكوان ثابتة بآبائهم، محووة بأحدية ذاته¹، ونرى أن التحقق بمقام الشهود والتعاشيش مع السوي على نحو ما ذكر العلاوي بين إثبات ومحو هو تمثيل سوي لمعرفة الحقيقة بالله.

ووحدة الشهود على النحو الذي بسطنا لا تحتوي على أدنى مفهوم للتحيز ولا للتحسيد، ولا لكل ما يتنافى مع حقيقة المعتقد الإسلامي وفق الرؤية الصوفية، تلك الرؤية التي لاقت الكثير من الاتهامات، وعاشت مظلومة وإلى يوم الناس هذا، بل ووصفها الناس بما لا يُحمد من الأوصاف، كالضلال، والكفر، والحلول والإتحاد وما شاكل ذلك.

وإذا أردنا تبسيط المعقد وتقريبه للعقول، فإننا نقول إن وحدة الشهود لا تحمل أكثر من الإستغراق في التجلي، فيرى العارف العظمة في العظيم، والقادر في القدرة، والجميل في الجمال إلخ...، ومهما تعددت التجليات فإن المتجلي واحد، كما أن تعدد الصفات ليس إلا دلالة على موصوف واحد، وتعدد الموصوفات كان بحسب ما يناسبه في مظهره التي تحمل معناه.

ولقد استطاع العلاوي أن يجمع في شروحاته بين التحلي بوحدة الشهود وبين تكليف المشاهد، ويبيّن أن الصوفي وهو في حالة ذهوله في أوحدة شهوده هو أقرب إلى الانضباط بسلطان الحدود، فهو راسخ جامع، <<ظاهره مع الحدود، وباطنه مع الشهود،... ولا يجمع بين هذين الحالتين إلا من كان له مقام بالغ، وعقل جامع>>²، وهو بيان صريح تنتفي معه كل المزاعم التي تُروج لإلحاق الشبه بالمتصوفة، وأكبرها شبهة أن المستغرق في الشهود غير معني بالحدود، ومن ثمة القول بأن لا علاقة للتصوف بالشعائر، والحق أن كل زعم بذلك هو مردود على صاحبه.

ومن إشارات العلاوي المتعلقة بوحدة الشهود من كلام ابن عاشر ما استنبطه من شرائط التكليف الفقهي، والتي في مقدمتها العقل والبلوغ والمخي إلخ...، فالبلوغ عنده بالمفهوم الرمزي معناه أن يبلغ العارف في معرفة الله بالشهود معرفةً يقينية لا تطالها أوهام المتوهمين³، وعليه فإن ثمة صلة وثقى تربط بين الشهود والمعرفة، فلا معرفة دون شهود.

¹ - العلاوي، المصدر السابق، ص 40.

² - المصدر نفسه، ص 45.

³ - العلاوي، المصدر السابق، ص 46.

نفي للسوى هو المقام الذي يجعل العارف لا يرى إلا الله بنور بصيرته، ولا يسمع إلا منه، وهذا المقام يسميه العلاوي بمقام المحادثة أو المكاملة¹.

وبعد هذا الذي بسطنا القول فيه يمكننا أن نخلص منه إلى أن وحدة الشهود الصوفي هي تجليات الواحد المشهود في المكونات على تعددها، وهذه المكونات تغدو في فهم العارف عَدَمًا بعد تجلي الحق فيها تجليا يحو اعتقاد تأثيرها، مع بقائها في الوقت نفسه وثباتها بقدر ما تقتضيه المخالطة والتعامل معها.

ثم إن التحلي هو تجلي الصفات، أما الذات فلا صلة لنا بها ولا مناسبة، ولا يمكن أن يفسرها العقل أو يصيغها اللسان، فصلَّنا بالذات تعبدية لا سبيل للعقل إلى تصورها، إذ ليس مثل الحق شيء.

ومنه فقد بات جليا أن ما يُثار من جدل حول هذا المعتقد لا ينمُّ إلا عن سطحية في الفهم والتناول، ولا يدلُّ إلا على عُضال معشَّش في العقول التي تأبى التطهر منه.

ونحن هنا لا نُضفي التقديس على أحد، وما يستوقفنا مما لا تروقه فهومنا لا تحول مكانة صاحبه دون ذكر عواره، فالحق حق، والباطل باطل، وما ذكرنا لهذه النقطة إلا لأننا رأينا أن بعض ما أثمرته وحدة الشهود مما يخالف ظاهره العقيدة الصحيحة يستوجب الوقوف عنده، والنظر فيه، ومن ذلك ما أشار إليه العلاوي حول ما يتعلق بوحدة الأديان، وقوله إن وحدة الأديان هي ما يجعل عبادة غيره تعالى داخلية تحت مُسمى عبادته جل شأنه، على اعتبار أن سائر الآلهة داخلية تحت مسمى ألوهيته تعالى².

وهذا من أخطر الكلام، ونرجح أنه من المدسوس في كلامه، ودليل ذلك أنه لا يتفق مع كلامه الذي نقلنا منه الكثير، ونحن لا نتخيل أن رجلا كالعلاوي يأتي بما يخالف صريح العقيدة، والله أعلم.

وتبيَّن لنا أن الناس على مر التاريخ ما عبدوا شيئا إلا بدافع من الحب له أو الخوف منه، وفي كلا الحالتين فهم يملكون تصورا لمعنى العظمة في ما عبَدوه، و في ما رأوا فيه من القدرة على منح الخير ومنع الشر، وهي في جملتها من تحريفات العقول التي قاد إليها تشنج الفطرة، لما يطرأ عليها مما يُكدِّر صفوها، فتشكَّلت

¹ - المصدر نفسه، ص 374.

² - المصدر نفسه، ج 2، ص 89.

عقولهم وفق هذه الفهوم الباطلة، فكيف يتفق قول العلاوي الذي قلناه عنه في وحدة الشهود مع قوله بأن عبادة غير الله داخله في عبادة الله؟.

-المطلب الثالث: وحدة الوجود.

يُطلق لفظ الوجود على حقيقة الشيء، وهو أضفى مراتب الشهود، وهو مقام يضمحل فيه الوجود بحصول الموجد له، وهي عند الصوفية أن يكون الله ولا يكون معه شيء، لأنه كان ولم يكن معه شيء¹.

والحق أن مثل هذه المصطلحات التداولية عند الصوفية تتطلب شروحا معمقة، لكونها أخطر المسائل وأكثرها عمقا في التجربة الصوفية على الإطلاق، مما جعل الناس يسلكون في فهمها طرائق قديدا.

ولا نرى زوال الإشكال إلا ببسطها على نحو بعيد عن الغموض، يزول معه ما يلتبس بمعناها مما هو ليس من متعلقاتها، ولعل أشهر ما يلتبس بها هو ما يسمى بالحلول والاتحاد، والمقصود بذلك حلول الله في الخلق، واتحاده به اتحادا يزول معه الفرق بين الخالق والمخلوق، وعند التأمل نجد أن هذا فهم من نقلوا وحدة الوجود لافهم من قالوا بها من المتصوفة، ولعل ظاهر ما نطق به بعض المتصوفة يحمل هذه الدلالة.

ومما تجدر الإشارة إليه قبل الغوص في أعماق هذه المسألة، أن أغلب الباحثين لا يتكلم عن وحدة الوجود إلا وهو يستحضر شخصية ابن عربي على وجه الخصوص، وذلك على اعتبار أنه أول القائلين بها، وأنها هي المسألة المحورية التي عليها مدار فكره، وقد ذكر أبو العلاء عفيفي في شرحه للفصوص أن أهمية الفصوص ليست قاصرة على مصطلحاته التي ردها الصوفية والشعراء من بعد ابن عربي، بل لمعالجته للمشكلة الكبرى -وحدة الوجود- وما تفرّع عنها من المسائل كان له فيها مسلكا كلاميا لانظيرا له فيغيره من مؤلفاته².

غير أن هذا لا يفيدنا بشكل صريح في نسبة وحدة الوجود إلى ابن عربي، ولا يدلُّ قطعا على أن الخلق هو عين الخالق، ونرى أن هذا الفهم فيه دلالة صريحة على تجسد الاله ووقوع الحواس عليه، كما يوقعنا في

¹ - ينظر الكاشاني، المرجع السابق، ص74.

² - ابن عربي، فصوص الحكيم، شرح وتعليق أبو العلاء عفيفي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، دت، ج1، ص08.

إشكالية التكاليف الشرعية، ويوقعنا في خلط بين المكلف المكلف، وحينها تصبح التكاليف عبثاً لا طائل من وراءه.

ونحن هنا نجزم بأن ما ذهب إليه العفيفي مُجانب للصواب، فهناك فارق بين الحق والخلق شئنا أم أبينا، وهو ما يدفعنا إلى طرح جملة من التساؤلات، فما حقيقة وحدة الوجود أولاً؟، وكيف يجب أن نفهمها بما لا يتناقض والمحتوى العقدي الصحيح؟، وهل فعلاً ابن عربي من المصّرّحين بها أم أن بعض كلامه دفع بِشراحه إلى أن يفهموا هذا الفهم؟، وهل في القول بها ما يُخالف جوهر العقيدة الاسلامية أم أنه مجرد تخوف يدفع إليه الجهل بمضمونها؟.

إن ظاهر ما تدل عليه العبارة هو أن الوجود واحد، والوجود كما هو معلوم يتألف من خالق أزلي ومخلوق محدث، وهذا لا يستدعي بالضرورة أن الخالق هو المخلوق عينه، لأن ذلك يدفعنا إلى طرح تساؤلات لا يُمكن أن يجد لها ابن عربي ولا غيره إجابة وافية، وهو كيف يمكن فهم وحدة الوجود -على النحو الذي يجمع بين الأزلي والمحدث - قبل وجود المحدث، إذ لا وجود إلا لواجب الوجود؟،

إذا فهناك إشكال يبقى قائماً في الذهن حول هذه المسألة، ولا يبقى في العقل أزيد من مفهوم واحد وهي أن الموجودات هي تجليات لموجدتها الذي هو الحق، وهذا المعنى قريب جداً مع وحدة الشهود مع بعض الفوارق.

ولذلك بينت سعاد الحكيم أن وحدة الوجود ابتدعها دارسوا ابن عربي استقاء من بعض عباراته، مثل: الوجود كله واحد، وما ثمة إلا الله، وما في الوجود إلا الله إلخ...، وتبيّن اختلاط الأمر على الدارسين بين وحدة الوجود ووحدة الشهود فينتهي أغلبهم إلى أنها وحدة وجود، وهو تداخل بالفعل، لأن كلاهما مفاده أن الوجود واحد، وأن ما سوى الحق عَدَم، وبالتالي فالنتائج متطابقة¹.

ونقول إضافة إلى قولها أن نفي السوى لا يعني بالضرورة عدميته المطلقة، ولا يفيد أنه جزء من الحق، لأن الحق واحد غير قابل للتعدد، وأحد غير قابل للتجزء، وإن هناك فرق بين رؤية السوى على أنها الحق وبين رؤية الحق في السوى.

¹ - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (مرجع سابق)، ص 1145.

والجديد الذي جاء به ابن عربي هو أن المتأمل في مصنّفاته يقف على مفارقة جلية بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، كان هو السباق إليها، ومفادها أنه لم يقل في بعض عباراته التي يفهم منها ما يدل على هذه الوحدة، ولم يقل بما نتيجة فناء أفناه عن رؤية ما سوى الحق، بل كان يرى الكثرة، ويقع بصره عليها، وبالتالي فهناك كثرة شهودية، ولكن وجود هذا السوى على كثرته وتعدده لا يعدو أن يكون وجودا معقولا، وكثرة مُتَعَلِّقة، فهي خيال لا حقيقة كما يُسميها ابن عربي¹، ويسميها العلاوي - الوهمية، وفيها يقول: >>ومن المعلوم أن النفس لا تهوى إلا ما يوافقها من الوهيمات، لأن وجودها وهمي، والظن لا يُغني من الحق شيئا>>².

ويتبين أن وحدة الوجود هي رؤية الكثرة مع رؤية الحق في هذه الكثرة، وما وجود هذه الكثرة إلا وجودا معقولا، أي إنه لا وجود لها إلا بوجود الحق، وهي لا تستقل بفاعلية ولا بتأثير، فما فاعليتها إلا من فاعلية الحق، وما تأثيرها إلا من تأثير الحق، وهذا فهم لوحدة الوجود ضمن نسقية لا تعارض فيها مع جوهر العقيدة الإسلامية الصحيحة، إذ لا مكان فيها للحلول ولا لاتحاد.

و ما كشفت عنه الباحثة سعاد الحكيم هو حقيقة ثابتة جلية لا يُماري فيها مؤمن، فقد أبانت بحق عن هذه الشبهة وما يلتبس بها مما يشين بجوهرها، وأغلب الباحثين فيها يخبطون خبط عشواء، وقد تأملت في ما كتبه زكي عبد السلام مبارك من محاولات تهدف إلى بيان الوجه المقبول فيها، ثم تبين لي بعد لأي أنها محاولات لا تُشفي الغليل³.

وأما ما كتبه أحمد القصيري من خطورة وحدة الوجود على الإيمان، فهي سطحية لا تعلق إلى مقام الاهتمام بها والمناقشة لها⁴، و فيها تقويل للصوفية، وهو قول صريح في تكفيرهم.

ومن خلال تتبعنا لما كتبه العلاوي يمكننا الوقوف على الوسطية التي كانت أهم ما يُميز فكره، فالرجل يرفض وحدة الوجود التي تمزج في مدلولها بين الخالق والمخلوق لتجعل منهما شيئا واحدا، لأن في ذلك

¹ - سعاد الحكيم، المرجع نفسه، ص 1146.

² - العلاوي، لباب العلم، (مصدر سابق)، ص 19.

³ - يُنظر: زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، (مرجع سابق)، ص 169 وما بعدها.

⁴ - أحمد عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، السعودية: مكتبة الرشد، ط 1، 1424هـ، ص 405.

مخالفة صريحة لجوهر العقيدة القائمة على أنّ الخالق خالق والمخلوق مخلوق، وله عبارة صريحة في بيان ذلك، يقول: <<وأن الحقائق مشيدة في ذاتها، فالرب رب، والعبد عبد، والخالق بائن عن المخلوقات، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته>>¹.

وهذا القول كفيل بتبرئة العلاوي من وحدة الوجود وفق المفهوم الشائع لها، ولكن ذلك لا يعني بحال أنه انتهى عند هذا الحد، وفهم وحدة الوجود عنده تقتضي الإحاطة بما قاله على سبيل التصريح أو التلميح، ثم استخلاص موقفه منها، وفهمه لها، ثم الحكم عليه بعد طول صبر وتريث، إننا مثلا نجده يقول:

أين أنت من حسنه تالله لست سواه
إن قلت من تعني به صرّح وقل هو الله.

ومما يوهم بوحدة الوجود أيضا في مصنفات العلاوي قوله في الديوان أيضا:

إن طلبتني يا ولي فاسأل عني الربوبيا
أنظرنني فوق المعالي عساك تعثر عليا
لا تطلبني في الأبدال ولا من عند الصوفيا
ولا من أهل الكمال ولا عند الروحانيا
أنا جنس غال عال أمر غيب لا كيفيا
فقد وجد كنز مالي كل شيء غاب فيا².

ومن ذلك أيضا قوله: <<ثم اعلم أن الميقات إما أن يكون زمانيا وإما أن يكون مكانيا، ولكل منهما شرط، فالميقات الزماني عند تحقق المرید بوحداية الله قائلا: ما في الوجود إلا الله ... فالمطلوب الخروج عن المكان والزمان ليتمكن له الغوص في الاطلاق>>¹.

¹ - العلاوي، رسالة الناصر معروف، (مصدر سابق)، ص76.

² - العلاوي، الديوان، (مصدر سابق)، ص35.

وهذا القول يحمل في ظاهره شاهد صريح على وحدة الوجود، غير أننا لو حملنا مثل أقواله هذه على ظاهر دلالتها لوقعنا في التناقض مع قوله الذي يُصرح فيه بأن الإله إله والعبد عبد، مما يجعلنا نتردد بين تعدد الاحتمالات التي يصعب معها الترجيح، ومنها أن قوله الأخير صدر عنه في حالة فناء، بينما قوله الصريح في التفرقة بين الإله والعبد صدر عنه في حالة بقاء، مع أن ما صدر عنه في حالة الفناء لا يُحمل هو الآخر على ظاهره، ولا هو يُزيل الفوارق بين الله والعبد ليجعل منهما شيئاً واحداً، وإنما المراد بذلك أن لا وجود لفاعلية إلا فاعلية الله، وهي تعبير وجداني عن شدة القرب من الحق، ومنها أنه قول تراجع عنه.

ومع ذلك نرجح أنها أقوال صدرت عنه في حال من الفناء، ولذلك أجهد نفسه في إيجاد المعاذير لمن قال بمثل ذلك، كقولهم (سبحاني)، أو (ما أرى في الجبة إلا الله) ونحوها، وحملها على أنها ألفاظ وعبارات جرت على ألسنة المتصوفة في حال من السكر والحو والاصطلام²، أو قُلْ هو الفناء الذي يغيب معه التمييز ويضمحل العقل، وإن كان العقل يحكم على الصوفي أنه كان غالطاً في ذلك³.

وشيء واحد يمكن فهمه من موقف العلاوي إزاء ما اشتهر على ألسنة أمثال الحلاج والبسطامي، وهو أن أقوالهم مجانبية في الظاهر لسلامة المعتقد، صحيحة من المنظور العرفاني، فما تلفظوا بها إلا في حالات وجدانية يكلُّ معها اللسان، وتضيق بها العبارة.

وبعد تأمل في هذه المسألة تبين لي أن الصوفية قد هاموا في أودية من العشق الإلهي، فتغيرت مع ذلك نظرهم إلى هذا الوجود، إن الرجل الذي تتملَّكه الهموم، وتسكنه الأحزان، إذا حدَّثك كان حديثه من شظايا أحزانه وهمومه، ومهما قلبت كلامه في ميزان العقل فإن العقل يظل دون فهمه، وكذلك الرجل الذي يرفرف بجناحيه فوق تلال سعادته، فأنت ترى ما يقوله لك ضرباً من ضروب الهراء، وكلا الرّجلين كلامه كلام أذواق، وهو نفسه ما يُقال عن الصوفية، ويجب محاكمتهم إلى الحال الذي يتكلمون منه لا إلى ما

¹ - المصدر نفسه، ص 329.

² - الاصطلام هو نعت أو وله يرد القلب ويغلب عليه فيسكن تحت تأثيره، وهو قريب من الهيمان، ينظر الجرجاني، (المرجع السابق)، ص 292، وينظر الكاشاني، (المرجع السابق)، ص 55.

³ - العلاوي، رسالة الناصر معروف، (مصدر سابق)، ص 77.

يقتضيه المنطق من سلامة العبارة ودقة الوصف، وإلى حُسن الظن بهم ثانياً، فإن لحديثهم أسرار، يقول العلاوي: <<وبما سوى الذوق ما لها من إفشاء، فالعبارة لا تلائمها ولو كانت ممن أوتي جوامع الكلم>>¹.

ولا نستغرب هذا، ففي عالم المحسوس الكثير من الصور التي تمزج الحب بالمحبوب، أو تجعل الحب يرى نفسه في محبوبه، أو يرى ذاته قطعة من محبوبه، ولا يُنكر عليه أحد ذلك، فكيف بالحب الأقوى، حب الله، ألا يُشعرنا هذا بتجلياته تعالى فينا؟، ألا يشعُرنا أن الوجود الذي يحيط بنا لا يعدو أن يكون سراباً متوهماً؟، وقد ذكر العلاوي أن رجلاً ألقى بنفسه في الماء، فأتبعه محبه وألقى بنفسه، فقال له: أنا وقعت، فلم وقعت أنت؟، فقال: غبتُ بك عني فظننتُ أنك أئبي، ويُفسر ذلك بسلطان الحب المستولي على القلوب، واستغراق القلب فيه، حتى يغدو لا يشهد غيره، ولا يرى سواه².

ولطالما يستسيغ العقل ذلك في عالم المحسوس، فله أن تستسيغه ا في عالم الأذواق أيضاً.

وقد اجتهد العلاوي قدر طاقته في إبعاد وحدة الوجود عن معاني الحلول والاتحاد، وعن التشكُّل والتجسيم، وأحضر لذلك الشواهد والنصوص، ومنها قوله تعالى: جَأْبُ بٍ بِدِبٍ بِ سوره الفتح، الآية 10، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: ((عبيدي مرضتُ فلم تعديني...))³، فالآية أفادت أن مبايعة النبي هي في الأصل مبايعة الله، والحديث أفاد أن الله تعالى نسب مرض عبده إلى ذاته، فنسب المرض إلى ذاته تعالى مع أن المرض أصاب العبد، فالعبد من الله، على نحو بعيد عن الحلول دوماً⁴.

ويبين العلاوي أيضاً حقيقة وحدة الوجود بيانا ينتفي معه الحلول والاتحاد بقوله: <<فإدراك الكنهية متعذر إلا لمن ارتضى بعد التنزل، فيدركه العبد على قدر علمه، ولا يدركه إلا في الخلق، لأنه خلق>>⁵.

¹ - العلاوي، لباب العلم، (مصدر سابق)، ص12.

² - العلاوي، رسالة الناصر معروف، (مصدر سابق)، ص 80.

³ - رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب السير والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، ح رقم 6591، ج4، ص4، ص963.

⁴ - العلاوي، لباب العلم، (مصدر سابق)، ص20.

⁵ - العلاوي، رسالة الناصر معروف، (المصدر نفسه)، ص11.

والمأمل في مثل هذا القول يجد فيه الدلالة الصريحة على تنزيه الخالق عن كل شبيهه، وعن أن يكون قد حلَّ في خلقه، ويثبت الثنائية بين الخالق والمخلوق في صورة من الوضوح لا تدعُ ريباً ولا شكاً، وهو ما جعلنا نرجح أن ثمة فرق بين أقواله في البقاء وأقوله في الفناء.

ومن الشواهد على ذلك شروحاته لوحدة الوجود على نحو يجعل لها وجهاً مقبولاً، وهو أن الوجود كله عائد إليه تعالى، فهو واجب الوجود، والفاعلية فيه هي فاعلية الله، والتأثير هو تأثير الله، أولاً ندرك بعد هذا عدمية هذا الوجود؟ أو نجعل وجوده وجوداً وهمياً أو سرايباً¹.

إن نظرة خاصة الخاصة إلى هذا الوجود، وفهمهم لحقيقته فهماً ينفذُ إلى خفاياه وأسراره هو ما حملهم على رؤيته أنه واحد، ذلك أنَّ <<جميع ما في الوجود إلا وللناموس الإلهي فيه معنى>>².

-المطلب الرابع: الكرامات والأولياء.

لقد اشتهر المتصوفة عموماً بإجازة الكرامة للولي، ودليلهم في ذلك كما بيّن القشيري في رسالته الشهيرة أنها أمر موهوم حدوثه في العقل، وأنَّ حدوثه هذا أو جريانه لا يؤدي إلى رفع أصل من أصول الدين، وهي أمر مقدور بقدرة الله تعالى، فلا شيء يمنع حصوله حينئذ، وهي علامة صدقِ علي من ظهرت عليه، ومن خصائصها وشرائطها أن تكون أمراً خارقاً للعادة³.

وما ذكره القشيري هنا أمر يحظى بالقبول، ولا نستغرب فيه إلا عبارة أنها من خوارق العادات، وذلك لتقاطعها مع المعجزة التي هي خاصية نبوية أريد بها إثبات النبوة، ونرى أن الأقرب أن نقول بجريانها في العادة على ما يخالف المعتاد، وسنعود إلى هذا بشيء من التفصيل.

كما ذكر القشيري نماذجاً لما يسميه الخوارق، ومنها إظهار الطعام في زمن الفاقة، وحصول الماء في زمن العطش، وسماعُ الخطاب من الهواتف، وتسهيل قطع المسافات في مدة قصيرة، والتخليصُ من العدو⁴

¹ - العلاوي، المصدر نفسه، ص 24.

² - العلاوي، المصدر نفسه، ص 35.

³ - القشيري، المرجع السابق، ص 158.

⁴ - العلاوي، رسالة الناصر معروف، (مصدر سابق)، ص 160.

إلخ...، وهي ثابتة عند أهل السنة والجماعة، لم يُنكرها غير المعتزلة بدعوى التباسها بالمعجزة في ما ذكره الشعراي¹.

ولقد تأملتُ في مفهوم الكرامة جلياً فتبيّن لي أن المتصوفة حَصَرُوا صورتها عندما أضفوا عليها صبغة الإعجاز، ونرى أن للكرامة مفهوماً أوسع، فهي شاملة لكل معاني التكريم الإلهي المتحققة في أوليائه، فهو تعالى الذي يجيب الدعاء، وهو الذي يُيسر الصّعب، وهو الذي يرزق الناس من حيث لا يحتسبون، فكم جلبت المقادير من صنوف البر للناس ما ظنوا أنهم غيرَ بالغيه، وعلى هذا المعنى نحمل كلام القشيري.

أما الولاية فإنه كثيراً ما يرى الناس ويفهمون أن الولي عبد اصطفاه الله على سائر الخلق، ولكننا نجزم أن الولاية مبلغ يناله العبد بصدق الإيمان، وصلاح العمل، فالولي عبد تولاه الله بحفظه لأنه اتخذ الله ولياً له جاً ب ب ب ب ب ب ب سورة البقرة، آية 257، وهو ما ذكره الغزالي في قوله: <<الولي من العباد من يحب الله وينصره، والله ينصر أوليائه، ويعادي أعدائه النفس والشيطان، فمن خذلهما ونصر أمر الله تعالى ووالى أولياء الله وعادى أعدائه فهو الولي من العباد>>²، و ذكره الكاشاني وزاد عليه بقوله: <<والولاية هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولي الحق إياه حتى يُبلّغهُ غاية مقام القرب والتمكين>>³.

وإلى هذا الحد يُمكننا استحضار السؤال الجوهرى المتعلّق بموقف العلاوي من الكرامات الصوفية، ومن الولاية، وأن نُفصّل في دراستنا هذه بين الوجه المقبول من أقواله والوجه المردود بكل إنصاف، وأن نُقيم الوزن بالقسط إزاء ما يقول.

نقول: إن الواقف على مُصنّفات العلاوي حول هذا الموضوع يجدُّ أنه صوفي درج في مهاد المتصوفة، واغترف من كأس العرفان، فهو يُقرُّ كرامات الولي، والأولياء عنده هم العارفون به، الواقفون عند حدوده، ومن سواهم هم أهل الظاهر، وهم القاعدون على الرسوم، ويصِفُ ما يدل على ذلك فيهم بقوله: <<ما

¹ - الشعراي، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، ص 487.

² - الغزالي، المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى، بيروت: دار الكتب العلمية، دط، ص 100.

³ - الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، (مرجع سابق)، ص 79.

يقع على أيديهم من الكرامات، والهداية للمخلوقات، وما يبرز على أفواههم من الحكيم والوعظ، حتى يستفيد جالسهم منهم ما لا يستفيدة من غيرهم»¹.

ويضيف العلاوي الصبغة الشرعية على معنى الكرامة، وذلك لأنه كثيرا ما يلتبس بما هو ليس من جنسها، ويتنافى في أساسه مع ما يُقره الوحي الكريم كالسحر والشعوذة ونحوهما، ونلمس ذلك من خلال بعض ردوده على العربي التبسي، حيث كتب هذا الأخير رسالة ونشرها على صفحات الشهاب في عددها الـ166، وضمّنها تبديعا للطرائق الصوفية، فقال العلاوي في الرد على ذلك: <<وقد كنتُ قبل أن نستوعب المقال بما فيه، ذهب الظنُّ بي إلى أنكم تُحاربون ما لا يتفق مع الدين بحال مما هو من عمل بعض الملتصقين بطريق القوم الصوفية، والتي لم يُثقل باستحسانها أي عاقل، كأكل بعض الحشرات... وغير ذلك>>².

وهذا قول صريح في أن العلاوي لا يُقرُّ هذه المحضورات التي تُمارس على يد الكثير من المنتسبين للتصوف، والتي جعلت العامة يفهمون أن المتصوفة ما هم إلا دراويش اعتزلوا الناس، وأفعموا عقولهم بالخرافات، وعاشوا يقتاتون من خشاش الأرض.

ويمكن القول إنه إلى هذا الحد نتفق مع العلاوي في طرحه لهذا الأمر، إلا أننا لا نتفق مع بعض طروحاته حول الموضوع ذاته.

ومن الصراحة أن نقول إن بعض ما ذكره من الخوارق المنسوبة إلى بعض المتصوفة لا يعدو أن يكون ضربا من ضروب التخريف والسخافات العقلية، ومن ذلك ما ذكره عن الغوث أبي مدين أنه بعدما انتقل من الأندلس اتخذ لنفسه مكانا اعتزل الناس فيه، وفي خلوته تلك كانت تأتيه غزالة تأوي إليه، وتؤنس وحشته، وكان كل ما مرّ في طريق من طرق فاس إلا ودارت حوله كلاب القرية وبصبت³، وحدث مرّة أنه لم يدفع ثمن ثوب كان قد اشتراه من مالكة، فكانت الغزالة التي كانت تؤنس وحشته قد أدبرت عن شتمه خلافا لعادتها، فلما سدّد ثمنه أقبلت الغزالة عليه، وشمته من مفرقيه إلى ما بين قدميه، وأنست به، وحدث له أن تحير ذات مرة من خواطر كانت ترد عليه، فقال في نفسه: إذا قام الشيخ مرغث وجهي في المكان، فقام

¹ - العلاوي، المنح القدوسية، (مصدر سابق)، ص 22.

² - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص 177.

³ - بصص: بمعنى حرك ذنبه طمعا أو ملقا.

ومرَّج وجهه في مكان شيخه فإذا به أعمى غير بصير، وبقي كذلك حتى أشرقت عليه شمس صباح اليوم الموالي، فدعاه شيخه، ومسح بيده على عينيه فارتدَّ بصيرا¹.

ونقل أيضا عن بعض أصحاب أبي مدين أنهم كانوا يقولون بأن الدعاء عند قبره مستجاب، وقد جرَّب البعض ذلك ووجدوه يقينا لا يطاله شك².

ألم نتكلم عن حقيقة المتصوف العارف في باب الأنس؟ وقلنا إنه عبد لا يأنس إلا بالله، فلا أحد من الناس يؤنسه، فضلا على أن يكون أنيسه من الغزلان أو الطيور.

ومن ذلك أيضا حديثه عن زيارة القبور والأضرحة، وأن في زيارتها ما يقضي الحوائج، وذكر أنه أراد مرة زيارة ضريح أبي مدين بتلمسان بعد أن أخذ إذن شيخه، فلما بلغ المدينة تعذرت عليه الزيارة لشدة البرد وكثرة المطر، فوقف مُنتظرا سبعة أيام، وبعدها كان له ما أراد من زيارة، فمضى حيث الضريح وتبرك بأعبابه، ثم رجع إلى محله ونام، فلما كان الصباح أقبل عليه بعض أحبته وقالوا له: أبشر فإن حاجتك قد قُضيت، فلما سأهم أني لهم ذلك؟ ذكر له أحدهم أن الشيخ أبا مدين أتاه البارحة في المنام وقال له أن يقول إن حاجته قد قُضيت، وحينها علم العلاوي أن أبا مدين ممن يُتفَعُ بزيارتهم³.

وكل هذا - كما ذكرنا - ينم عن سخافة العقل التي عَشَّشَتْ في معتقدات الكثير من أتباع التصوف، فقد بالغوا في تمجيد العارفين، ونسبوا إليهم ما لا يُقرُّه عقل ولا نقل.

إن للكرامة مفهوما علميا إذا خرجت عنه غدت من قبيل الأساطير و المضحكات، ومن الجهالة أن نُفسِّر أي فعل يقع للعبد على أنه تكريم من الله تعالى، إن التصوف مذ برونه كعلم اعتنت به مصنفات ركزت على زبدة القول منه، واستحضرت حقيقته القائمة على تطهير الباطن كشرط لاستقامة الظاهر، ومن استقام حاله مع الله يسرَّ الله له أمره، وقرب منه البعيد، وأعانته في قضاء حوائجه، وأغدق عليه بنعمة الهداية والالتزام، وهكذا يجب فهم التكريم الإلهي، وهكذا يجب تصور الكرامة، وما عدا ذلك فهو لون من الجهالات المركبة.

¹ - العلاوي، المواد الغيبية، ج 1، ص 16.

² - المصدر نفسه، ج 1، ص 17.

³ - المصدر نفسه، ج 1، ص 18.

إن الناس من الخاصة يزورون المقابر عموماً ومقابر الصالحين على الوجه الأخص، وزيارة هؤلاء مشروعة في الدين لطالما أن جمهور الزائرين تَسْبِقُ في نواياهم أنها تذكير لهم بالدار الآخرة، وفي ذلك محاربة للغفلة، وتقليل من الانكباب على شواغل الدنيا الملهية، كما أن أهل الصلاح يُحبون قراءة أحبارهم، لما في تتبع مسار حياة العظماء والصالحين والعارفين ما يقذف في النفوس من الحب والإيمان، وحب الاقتداء بأهل الله وخاصته، ولما يجدونه في أنفسهم نتيجة ذلك من أثر طيب، وهذا الأمر في جملته يختلف عن ما يعتقد به البعض من أن الدعاء يُستجاب عند قبورهم، وفي هذا مخالفة صريحة لحقيقة المعتقد الإسلامي الصحيح.

ومثل هذه القصص تجعلنا لا نكاد نقف على موقف واحد مُحدّد وثابت للعلاوي من الكرامة وحقيقتها، فهو بقدر ما يُجيزُ حداً من الخرافة بقدر ما بُجّدهُ يعمد إلى إضفاء القيود عليها والضوابط التي تعلوا بها عن المعنى الخرافي اللامعقول.

ومما نُقرُّه أيضاً من الوجوه المقبولة في معنى الكرامة ما أقرّه العلاوي من معقولية الكرامة في طريق القوم، وأن الولاية غير متوقفة عليها، أي إنه ليس شرطاً في الولي أن تجري على يديه الكرامات، فهو لا يُشغلُ النفس بها مطلقاً، لأنها في الأصل مُتوقفة على الكشف الإلهي مع الوقوف على حدود الشرع، والقيام بما يجب على العبد أن يقوم به¹.

وهنا إشارة إلى أن اشتغال الصوفي بالكرامة وترقيتها مما يتنافى مع جوهر التصوف، لأن الصوفي لا يُشغله عن الحق شيئاً، ولقد سبق وأن أقمنا الدليل على أن الأغيار تحجّب عن الحق، والصوفي يرى أنها تحل محل الأوهام والخيالات.

ومن الصواب أن نقول إن الكرامة هي نعمة من النعم الإلهية على العبد، يؤتيها الله لعباده متى شاء، ولا كسب فيها للعبد ولا اختيار، ومن شغلَ بها نفسه شغلتهُ بها نفسه عن الحق، ومن الحق الزهد فيها، ومن اليقين شغلُ النفس بالحق عنها.

وهذه الأقوال التي ينقلها العلاوي على سبيل الموافقة لها والاستدلال بها على المعنى الأصيل للكرامات الصوفية هي غاية الصواب ومُنتهى الصدق، وهي شواهد قوية على رجاحة العقل عنده، وعلى شدّة تمسّكه

¹ - العلاوي، المواد الغيبية، (مصدر سابق)، ج1، ص101.

بالكتاب والسنة، وهي تختلف كلية عن ما أشرنا إليه سابقاً من نسبة الخوارف - التي لا يتقبلها شرع ولا عقل - إلى بعض المتصوفة، وقد ذكرنا أنها من الشواهد على سخافة العقل، واضمحلال الفكر، وتُرجح أنها من هفوات الشيخ وصبواته.

إن الله تعالى أكرمنا بنعمة العقل، وهي أداة للتمييز بين الغث والسمين، والسخيف والصائب، وأنعم علينا كذلك بنعمة دين محمد صلى الله عليه وسلم، وتبعاً لهذا فإنه لا أحد من الخلائق يمتلك من القدرة ما يجعلنا نتقبل السخيف، ونحكم على الخرافة بأنها مُستساغة في العقل والذوق، و في الدين الشريف.

ونخلص إلى أن العلاوي في فهمه للكرامة كان على قدر من الصواب، لولا أنه صبغ ذلك بشيء من الخرافة التي انطوت على معاني غير صائبة أخلت بالمفهوم الصحيح للكرامة والولاية.

-المبحث الثالث: ملامح التجديد في تصوف العلاوي.

نُريد في المبحث أن نتطرق إلى جديد الطريقة العلاوية وإضافاتها إلى بعض ما تعارف عليه المتصوفة كالسَّماع والإنشاد وما يتعلق بهما، وتحديد موقف العلاوي من بعض قضايا عصره، وقد اقتصرنا هنا على قضيتين أساسيتين هما: وحدة الأديان، والتبشير.

-المطلب الأول: حول السَّماع الصوفي.

يتمحور السماع الصوفي حول أدعية وأذكار يُردِّدها المتصوفة، وفي مقدمتها إسم الله تعالى، ومدار الغناء والإنشاد الصوفي في عمومها على حُب الله، وحُب رسوله، ويتم ذلك مرفوقاً بآلات كالدفوف والطبول والتأيات وغيرها مما عرفته الأزمنة بعد ذلك كالقانون والكمان ونحو ذلك¹.

والإنشاد عند الصوفية هو أشعار ذات معانٍ رمزية يختصُّ الصوفي بفهمها، ويسري معها وجدانه إلى أن يبلغ به ذلك مبلغ النشوة التي تجرِّده من الحس، والظاهر أن هذه الأشعار تُنتقى كلماتها بعناية دقيقة

¹ - وإلى قريب من هذا المعنى ذهب الفيروز آبادي، حيث ذكر أن السمع هو حسُّ الأذن وما وقر فيها من شيء تسمعه، والذكر المسموع هو كالسَّماع، يُنظر: مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيظ، بيروت: دار المعرفة، ط5، 2011م، ص 638.

لتنسجم مع الوجدان فثثيره، ولعل هذا بعض ما جعل المتصوفة ينتقون من العبارات ما هو أكثر إثارة للروح، فيذكرون الحب والهيام والشوق إلى رؤية المطلق.

وفي الطريقة العلاوية تُشارك الرجال النساء بصورة خاصة، وهو ما يزوج بنا إلى طرح جملة من الإشكالات يمكن حصرها في نقطتين اثنتين:

الأولى: وهي عن حقيقة السماع في الطريقة العلاوية، وحدود اشتغال العلاوي بهذه الثقافة الصوفية.

والثانية: وهي متعلقة بالحكم الشرعي لذلك، وهي من أساسيات هذا البحث.

ونقول حينها أن مسألة السماع الصوفي هي مسألة قديمة متجددة، وقد ذهب بعض الباحثين إلى ربط نشأتها بالإمام الجُنيد، ورجع بها البعض إلى جلال الدين الرومي، في الحين عزاها البعض إلى الوجود الإنساني الأول، وقد ذكروا أن الروح اللطيفة لم تقبل الدخول إلى الجسم إلا بعد أن سمعت من ألحان الموسيقى ما أطربها، وهو من جملة الخرافات التي أشرنا إليها سلفاً، ولعل هذا ما جعل الغزالي يقول: <<والجمل مع بلادة طبعه يتأثر بالحداء تأثراً يستخف معه من أحمال ثقيلة، ويستقصر لقوة نشاطه في سماعه المسافة الطوال>>¹.

ويذكر مارتن لنجز (Martin Lings) عن العلاوي أنه لما كان الناس يُقبلون عليه من أماكن متعددة، ويشاركون في بناء زاويته، فإذا فرغوا من أشغالهم أبدوا رغبتهم في القيام بحفل كبير، وكان العلاوي لا يُمانع من ذلك، على الرغم من أنه كان يراه عملاً غير ذي بال، وكان يقول لمارتن لنجز: <<أنت مُحق فيما تذهب إليه، فهذه أشياء تافهة لا لزوم لها، ولكن يجب على المرء أن يتقبل الناس كما هم، فليس كل إنسان قادر على أن يجد متعته وسلواه في التأمل والعقل الخالص... هذا فضلاً على أن احتفالهم هذا يختلف عن غيره من إحتفالات المسلمين الأخرى، حيث تطلق الأعييرة النارية، ويُستعرض ركوب الخيل، إلى

¹ - الغزالي، الإحياء، (مرجع سابق)، ج2، ص 147.

غير ذلك من الألعاب المختلفة، والموائد المتخمة، فتلامذتي يفهمون العيد على أنه ابتهاج روحي، وأن هذا بكل بساطة ليس إلا تجمع لتبادل الرأي وتأدية الصلاة¹.

وهذا من الشواهد القوية على أن العلاوي لم تكن نفسه ميّالة إلى مختلف صنوف السماع الصوفي، ولم يكن أيضا يُمانع منها، نفسه الميالة إلى العزلة والتأمل، وكان مع ذلك يدرك أيضا أن العزلة التي تصفوا فيها الروح وتطهر النفس هي مرتبة لا يبلغها إلا من أوتي حظا وافرا من الإستعداد الباطني لها، وأوتي مع ذلك عقلا راجحا يفهم أسرارها ويتذوق ثمراتها.

ومع هذا فقد كان للطريقة العلاوية ما يُسمى بالحضرة، وفيها يُنشد الغناء، ويتمايل المنشدون، ويرددون إسم الله تعالى، وقد وصف مارتن هذه الحضرة فقال: <<وفي أحيان أخرى وبعد ساعات من الصمت المطبق، كان تلامذة الشيخ يشرعون في إنشاد أغنية مُطولة، وكانوا يُقسّمون إلى مجموعات دائرية الشكل، حيث يمسك كل واحد منهم بيد أخيه ويبدأون في التمايل للأمام والخلف في بطء وإيقاعية، وهم يُرددون مع كل حركة منهم إسم الله، يُصاحب ذلك إيقاع بطيء نسبيا يصدُر عن شخص يمكن تشبيهه بقائد الجوفة، يتوسط الدائرة ويعلو صوته على كل من حوله... ويُصبح إسم الله مجرد نَفَس يتردد، ويستمر القدرُ من الشدة والعنف حتى يصير تنفُسهم غير مسموع بالمرّة، وهنا يسقط بعضهم على الأرض في حالة إعياء ظاهر>>².

وهذا الصنيع العلاوي أثار جملة من المشكلات في عقل مارتن لنغز، وهي مشكلات تُثار في كل عقل باحث، وفي مقدمة ذلك البحث عن علاقة بين هذه الرقصات الدرويشية وإحداثُ الحالة الروحية التي تُعد الغاية الفُصوى عند المُتصوفة، وثمة إشكال آخر طرحه لنغز ونعيد نحن هنا طرحه بصيغة أشمل، وهو كيفية إيجاد علاقة بين شخصية العلاوي كصوفي شهير مقيد بالكتاب والسُنّة، وذو حظ من الفقه وتفسير القرآن، وبين حضوره هذه الجلسات القائمة أساساً على هذه الحركات الحشنة البدائية والبدوية؟.

¹ - مارتن لنغز، الشيخ العلاوي الصوفي المستغامي الجزائري، ترجمة د. محمد إسماعيل الوافي، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط1، 1973م، ص17.

² - مارتن لنغز، المرجع نفسه، ص 18، 19.

وينقل لنا لنجز أن من تبريرات العلاوي لمثل هذا السلوك أنها مناجاة، وأنها تُشغل النفس بالتفكير في الله، وأنها تجعل المريد يتلمس الطريق إلى السلام الباطني، وأنها تُحدث في النفس حالة روحية معينة على حدِّ تعبيره¹.

ولسنا ممن يسارع إلى تحريم الغناء وما يقترن به من هذه الحركات لطالما أن لهذه المجالس ضوابط وآداب، ولكننا ننفي نفيًا قاطعًا أن تُمثل شكلا من أشكال التعبد.

أما كونها تحتوي على جميل العبارات التي ترقُّ لها النفس، وتُهدب بها الطباع فلا نرى في ذلك ما يُضير.

وقد يُمارس المريد مثل هذا السماع بشكل فردي في الطريقة العلاوية، بحيث ينزوي في خلوته، ويستغرق في التأمل، ثم يُطلق صرخة بصوت طويل رثان حاملة اسم الله الأعظم (ا.ل.ا.هـ)، كما يُطلق إبتهالات هي أشبه ما تكون بصرخة المجدوب اليائس، وكان لنجز يستشكل مثل هذه الأمور، ويسأل عنها الشيخ العلاوي فيقول: هذا تلميذ يبتهل إلى الله أن يُعينه في تأملاته، لكي يُحقق ذاته في الله، ولا ينجح في ذلك إلا القلة النادرة، وأما الفاشلين فإنهم يرقون بذلك إلى درجة من السمو تكفي لأن ينعموا على الأقل بالسلام الباطني².

ويُقترن السماع عند المتصوفة عموما وعند الدراوية العلاوية على وجه الخصوص بحركات، ويُطلق البعض عليها الرقص المقدس، أو الرقص التقليدي، ويذكر مارتن لنجز أيضا أن الغربيين يُطلقون على أصحاب هذه الحركات بالدرأويش الراقصين³.

والذي نراه أن هذه الحركات سواء كانت من أعمال الدراويش أم من أعمال غيرهم، وسواء كانت تقليدية أم مقدسة، فإنها من جملة ما يُطلق عليه الرقص، ولا نجد لها من المبررات ما يُثبت مشروعيتها، ونرجح أنها تعبير يقترن بالسماع للدلالة بصورة أقوى على شدة الإنسجام مع المذكور والفناء فيه.

¹ - مارتن لنجز، المرجع السابق، ص 19.

² - المرجع نفسه، ص 20، 21.

³ - المرجع نفسه، ص 87.

كما أن اقتران هذه الحركات بالإنشاد يزيدنا حيرةً في فهم طبيعته، وفي فهم الغاية التي يريد المتصوفة بلوغها من ذلك وبصورة واضحة، ومن الصعوبة بمكان الوصول إلى نتيجة حاسمة في ذلك، ولقد اجتهد البوطي في كتابه فقه السيرة في أن يخلص إلى حكم، ولكننا نرى أن ما خلص إليه هو لا يسلم من بعض اللبس والغموض، فقد شدّد في النكير على هذا الصنيع الذي تتلبس به الطرائق الصوفية، ونقل عن كثير من الأعلام تحريم ذلك، ومنهم العز بن عبد السلام، وابن حجر العسقلاني، وابن عابدين، والقرطبي وغيرهم، وأثبت تفنيد حديث سيدنا أبا بكر رضي الله عنه حينما استفزّه السرور والوجد فقام يرقص أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستثنى من ذلكحالة خروج الذاكر من طوره، وغلبة حاله، إذ لا يتعلق به حكم تكليفي حينها¹، أي إنه نقل كلاماً عن العز مفاده تحريم هذه الحركات.

وشيء واحد يمكننا فهمه مما سبق، وهو أن هذه الحركات الصوفية التي ترافق السماع والذكر قد تصدر عن إرادة وافتعال، وقد تصدر خارجة عن الإرادة، فالأولى محرمة قطعاً، والثانية معذور فيها صاحبها لأنها من جملة الأفعال الإرادية، وهذا هو محتوى كلام البوطي، ونحن في هذا المقام نرجح موقفه، ونحمل عليه مواقف العلاوي التي رأينا فيها عدم تنكره لذلك.

غير أن ثمة سؤالاً يمكننا طرحه، وهو أن ما فهمناه من كلام لنجز الذي نقله عن العلاوي أن هذه الرقصات هي من جملة الوسائل التي يهدف من خلالها أصحابها إلى إثارة الروح، وبلوغ نشوتها، والتحقق بحالة الفناء في الحق، وهو مخالف لما يقدمه البعض كتفسير لهذه الحالات وهي أنها تصدر كنتيجة لهيجان روحي يبلغه صاحبه، وهو ما يجعلنا لا نفهم إن كانت هذه الحركات وسيلة يُقصد بها تحصيل الصفاء الباطن، والقرب من الحق، أم أن هذه الأفعال هي قسرية لا سلطان لصاحبها عليها، وبين هذه وتلك يختلف الحكم بين الجواز والتحريم تبعاً لما قلناه سابقاً

ونُرجح أن هذه الأفعال التي تصدر عن بعض الثقافات الصوفية أغلبها أفعال إرادية، وهي تكلف، لأنهم لا يقومون بها إلا عن قصدٍ مُسبق، ولا نجد في كلام المتصوفة المعتدلين من اشتراطها، وإذا جئنا إلى العلاوي نفسه نجد أنه لا يخرج عن هذا السياق، فهو يُنكر التكلف، ويُعزِر المشتاق الهائج، وقد نسب مثل هذه

¹ - البوطي، المرجع السابق، ص 411.

الحالات التي تغنى فيها الإرادة إلى سيدنا علي بن أبي طالب، وسيدنا جعفر، وقبل ذلك إلى سيدنا داوود -عليه السلام-¹، وإن كان قوله لا دليل عليه.

ولم يتوقف العلاوي عند هذا الحد، بل إننا نقف له في غير هذا الموضوع على تفصيلات حاسمة، لا تدع معها مجالاً للظنون، فقد بيّن أن هذا الذي يُدعى الرقص لا يمت إلى التصوف بصلة، غير أن ذلك لا يمنع من التفريق بين رقص ساق إليه اللهو، وامتزج بحركات التخنث والتكسر، وهو ما لا يختلف إثنان في الحكم عليه بالتحريم القاطع، وأما عن رقص الصوفية فهو نَسَقٌ آخر مختلف، وهو اهتزاز ناجم عن فُرط المحبة ولوعة الأشواق، وهذه خلاصة ما انتهى إليه العلاوي في المسألة²، وهو نفسه ما انتهى إليه لنجز في سياق حديثه عن الوُجد الصوفي، ونقل عن ابن القيم مثل ذلك³.

وهذا التفصيل الذي أوجزه العلاوي هو زبدة ما تناوله غيره من المتصوفة في مصنفاتهم في باب السماع، ووضَعوا له الشرائط والضوابط التي تمنع من أن يختلط به ما ليس من جنسه، وقد لخصها ابن عومر في دراسة شاملة غطت شتى جوانب الموضوع، وتفادياً للتكرار سنوجز منها ما استدعته الضرورة، ومن ذلك:

- يجب العلم أولاً أن السماع ليس أمراً مطلوباً لذاته، وإنما هو من جملة ما تُهدَّب به النفوس، ومُجَلَّى به الأرواح، ويتحقق به الوصول ومعرفة الحق.

- يجب العلم كذلك أن أهل السماع هم متفاوتون في الوُجد والتأثر، فمنهم من يقف به الحد عند التأثر العادي، ومنهم من يتجاوز به الأمر خارج حدود الإعتياد، فيضطرب حاله، وتتملكه الشهقة والحنين حدَّ الصرع، وتمزيق الثوب، ونحو ذلك.

ونحن لا نُنكر ذلك، ففي ما ينزل بالناس من نوائب تجد فيهم من يملك نفسه ويكتم لوعته، وفيهم من لا يقوى على ذلك فيبلغ به الأمر ما ذكرنا من البكاء والصراخ، وفيهم من يغلب عليه الحال حدَّ أن يغشى عليه ويفنى عن الوجود الذي من حوله.

- ألا يطلب الصوفي السماع بنفسه، لأن ذلك من حظوظ النفس.

¹ - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص 102.

² - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص 218، 219.

³ - مارتن لنجز، المرجع السابق، ص 92.

الغزيرة التي أثبتت تمكُّنه من هذا الفن، وهو ما يجعلنا نُخلِّص إلى أن الإنفتاح على الآخر والتحاوُر معه وفق الآداب الإنسانية بعيدا عن أهواء التعصب التي تتدفق من الرغبة في الإنتصار، هو خير ما تجتمع عليه القلوب، وتتوحدُ به الصفوف،

وكان العلاوي يعتمد أولا على تَحْيُن الفرصة المناسبة للمناقشة الهادئة والهادفة، ويعتمد ثانيا على استدراج الخصم إلى جمال الإسلام، حتى إذا رأى توفر هذه الظروف ناقش بما تقتضيه الحكمة من تَعَقُّل وروية، كما قال لنجز في بيان ذلك¹.

وهذا يجعلنا نُخلِّص بصورة سريعة إلى أن منهجه يتَّسم بالحكمة والفتنة، وهو منهج عملي، وآية ذلك أن الكثير ممن يلوون ألسنتهم بالحديث عن الإسلام أغلبُهُم منقِرِينَ أكثر من كونهم مُرغِّبِينَ، وهم يفتقدون إلى الحكمة التي تقتضي مراعاة أحوال الناس وظروفهم، ولذلك نرى في واقعنا اليوم قِلَّة صداهم ومحدودية تأثيرهم في واقع الناس .

ومن الشواهد أيضا على فن التحاوُر وأساليب الإقناع، ما ذكره لنا لنجز عن مدار بينه وبين العلاوي من مناقشات حوارية، ويمكن أن نُلخِّص خصائص هذا المنهج في نقاط موجزة هي: انتقاء الكلمات و إيجاز العبارة، وإعتماد الكلمات الموحية التي تُلهب الروح وتُثير العقل، ومن أمثلة ذلك مدار بينهما من مناقشات حول تلك العادات التي أدخلها الزنوج السودان إلى الإسلام، فقد كان لهؤلاء الزنوج أوقات من السَّنة يسرون فيها في الطرقات، يتقدَّمهم عجل مُتَوَجَّج بالشرائط والزهور، وتُفرِّغ من حولهم الدفوف والطبول، وبعد تحاوُر دار بينهم انسحب لنجز لشعوره أن لا رغبة للشيخ في إتمام حديثه، لما اعتراه من حالة من التأمل الرهيب، واستمر الأمر لسنوات، وظلَّت خلالها الصلة تزداد توطدا²، وقد إستثار عقل لنجز بذلك وأستيقظت عزائمه، وجعلته يعيد تأملاته، وكان العلاوي في ذلك يستدرجه من خلال أسئلة دقيقة ومحددة³.

¹ - مارتن لنجز، المرجع السابق، ص 23.

² - المرجع نفسه، ص 27.

³ - المرجع نفسه، ص 29.

ومما ساعد العلاوي أيضا على التأثير في غيره، وجلب أفئدتهم إليه، شَعْفُه بمعرفة الأديان، وسِعة معرفته بما يتعلق بها، وقد نقل لنجز عن بيرك (Pirk) أن العلاوي كان على علم واسع بالكتب المقدَّسة، وكانت له قدرة خارقة على فهم عقيدة التثليث ورفضها رفضا قاطعا¹.

كما يمكننا أن نستخلص أيضا أن منهج العلاوي في الاختلاف مع الآخر قائم كذلك على التأدب، و على تقديم الحجة العلمية المقنعة، وكانت آدابه مع غيره تنطق بها معاملاته معهم، فلا يتجاوز أحدا، ولا يضرر منه، ولا يُسيء إليه، سواء كان الموضوع مُتَّسما بالعمق أم تغلب عليه السطحية، ونحن كثيرا ما نقرأ عن سِعة الهوة بين الطرق الصوفية وبين جمعية علماء المسلمين، وكان يقول حيال ذلك: <<لو نطق الإسلام لاشتكى لله، ولأحصى كل الشرور التي حلَّت به>>².

و من أمارات التأدب مع الغير في شخصية العلاوي أن كتاباته كان تَسَمُّ بأدبه الرفيع، وتِنَمُّ عن علو همته، وهي دعوة إلى النَّصح وِلْم الشمل أكثر من كونها ردودا ونقدا، ولنا من الشواهد ما يُثبِتُ به ذلك، نذكر منها:

رُدُّه على مبارك المليبي في كتابه (تاريخ الجزائر)، وعلى وجه التحديد في الفصل الذي تطرَّق فيه إلى ذكر التصوف والمتصوفة، فكانت في جملتها لا تزيد على أن تكون تصويبا لخطأ، وتنبها إلى مغفول عنه، وهو ما يقتضيه التواضع وتستدعية الموضوعية، ومنها قوله: <<لا تظن أيها الأخ أن لي إطلاعا أكثر مما لكم، إلا من ناحية واحدة، فلي الحق أن نراجعكم فيها ونستفسركم من أجلها تبعا لما تحقق عندي من كونكم سَرَّحْتُمُ القلم فيها طبقَ غرضكم، وجرِيتم في تمحيصها تحت تأثير عاطفتكم، وشأن المؤرخ مثلكم أن يكون رزينا في العقل، أميناً في النقل>>³.

وبَيَّن أن نقدَ المليبي للتصوف مُستلهم من الفرنجيين واليونان أحيانا، ومن كلام ابن سينا وأمثاله ممن لا يُعتد بهم في هذا الشأن، ثم قال له بعد هذا: <<فقل لي بربك ما أجبك إلى هذا التكلف، تنقل على أقوام لم تعرف عن لغتهم شيئا حسبما اعترفت في كتابك على نفسك، وأظنُّه تكلفا، لذلك ما تُحاوله من بعث

¹ - مارتن لنجز، المرجع السابق، ص 77.

² - المرجع نفسه، ص 107.

³ - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص 194.

القرءاء على اعتقاد أن التصوف ليس من التعاليم الإسلامية، وهكذا صرّحت من عند نفسك أن لفظة التصوف لفظة يونانية >>¹، قال ذلك لما رآه من بعض رجال الإصلاح في خطاباتهم المنطوية على إجحاف قوي وغلظة شديدة مع أرباب القلوب، وفي ما نتصور أن ما تلبّست به بعض الطرق الصوفية من ثقافات طالها التشوه هو ما زاد من حجم الثورة الإصلاحية عليها.

وارتكزت جهود العلاوي في الحفاظ على وحدة هذه الأمة كما يظهر ذلك مثلاً في رسالته التي وجّهها إلى ابن باديس والتي يقول فيها: >>أما ما جرى به القدرُ فالأمر موكول فيه لحسن المقاصد، فما علينا وعليكم إلا تصحيح النية فيما نراه مستجلباً لرضا الله عز وجل، ولا يخفى عنكم كون الله جلّت قدرته لم يُكلفنا وإياكم إصابة الصواب، وإنما يكلفنا الظن فيما نعلمه، أو نقصدهُ كونه صواباً، فإن نحن أصبنا الصواب فالمنةُ لله، وإن نحن أخطأنا فرجأؤنا في الله أن يأخذ بيد المخطئين غير المتعمّدين، لنكون في جملة من أخذ الله بيده، والسلام>>².

كما أن للعلّوي رسائل كثيرة غير ما ذكرنا، وهي كلها تصب في هذه الغاية النبيلة، وحسبنا ما ذكرنا منها.

وفي خطابات العلاوي أسرار روحية رهيبة، وآية ذلك ما كانت تلقاهُ من قبول في نفوس الآخرين، فقد حُقّق لها أن تكون من قبيل السحر الحلال كما يقولون، وكانت هذه الرسائل تستنهض إعجابهم، وتُمدّهم بالتأمل والنظر من جديد، وكانوا على إثر ذلك ينقلون إلى الإسلام فيدخلونه أفواجا، وقد نقلت مجلة أضماميم المد الساري من ذلك الكثير، منهم آرون بن دبيد زنو، وهو فرنسي اعتنق الإسلام على يد العلاوي، ومنهم إسحاق بن سميح القسنطيني، وهو إسرائيلي الأصول، وقد اهتدى إلى الإسلام على يد بعض أتباع الطريقة العلاوية، ومنهم أيضاً السيد امبارك بن سليمان، ومعه إمراّتان، وكانوا قد قضاوا اثني عشرة سنة على الديانة النصرانية³، وغيرهم كثير ممن يضيق بهم هذا الفضاء القليل.

¹ - العلاوي، المصدر السابق، ص 194.

² - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص 201.

³ - يُنظر مجلة أضماميم المد الساري، ج 1، ص 13 وما بعدها.

ومن خصائص منهج العلاوي في التعامل مع الآخر تحاشي الجدل العقيم الذي غالباً ما يُنْفَر الآخر ويُبعده، والتركيز على القَدَر المتفق عليه ليكون منطلقاً للغوص في أعماق الحقيقة حتى يصل إلى المختلف فيه، فيكشف عن عواره، ويُبيِّن البديل الصائب¹.

-المطلب الثالث: العلاوي وقضية التبشير.

يتمثل التبشير في تلك الجهود التي يبذلها الغرب المسيحي لإفساد الخصائص القومية في الشعوب الإسلامية الشرقية، والبوذية وغيرها ممن يرفض الخضوع للسلطة الغربية سياسياً واقتصادياً²، وهو عمل مسير للمسيحية، هادف إلى نشرها ونشر الإنجيل في مختلف المراكز و الأوساط، وهو في الكنيسة الكاثوليكية <<عمل رعوي مُوجه إلى الذين لا يعرفون رسالة المسيح>>³.

و لانريد في هذا المقام أن نخوض في نشأته وفي أهم المراكز التي يعتمدها، إذ لا شأن لنا بذلك، وإنما الذي يعنينا هو موقف العلاوي من التبشير، كيف يفهمه؟، وكيف يتعامل معه؟ .

والذي يدعو إلى البحث في هذه المسألة على وجه التحديد هو ظهور دعاة الإنجيل في العديد من المرات في زاوية من زوايا البلاد، وهي الإشكالية التي أثارها الكاتب شكيب أرسلان (ت1946م)، (لوزان)، حسب ما نقلته عنه أضماميم المد الساري⁴.

ونقلت مجلة الأضماميم أيضا مقالان عن أرسلان مفادهما أن التبشير ليس دعاية دنيوية كما يعتقد الكثير، وأن المبشرين والدعاة إلى النصرانية هم أناس مُحاطرون بحيواتهم، وأنهم تركوا ورائهم أعز ما يملكون في سبيل نشر ديانتهم، لغاية أخروية صرفة لا صلة لها بمآرب الحياة الدنيا، وأن الدول الأوربية تستثمر غراسهم، وتُساعدهم على مهماتهم قدر استطاعتها، لأنها تعتقد أن نشر المسيحية في مُستعمراتها هو عامل عظيم في استتباب حُكمها⁵.

¹ - مجلة أضماميم المد الساري، (مرجع سابق)، ج1، ص 119.

² - مصطفى خالدي، وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ط1، 1953م، ص22.

³ - Wikk; <http://ar.m.wikipedia.org>.

⁴ - مجلة أضماميم المد الساري، (مرجع سابق) ج2، ص 406.

⁵ - المرجع نفسه، ج2، ص406.

هكذا تنظر السلطات الإستعمارية إلى المبشرين من أبناء جلدتها، أما المبشرون أنفسهم فيقول عنهم أرسلان رافعا غايتهم فوق هذه الأطماع الإستعمارية الدنيوية: <<ولكن المبشرين لا يهتُمهم توطيد الحكم الأوربي إلا إذا كان مساعدا على نشر المسيحية، وبمجرد ما يرون الحكم الأوربي سببا للتنفير من المسيحية يكرهونه ويتمنون زواله، لأن هدفهم الحقيقي نشر الإنجيل بأية طريقة>>¹.

وفي كلام أرسلان ما يوحي ظاهره بأنه حق، وليكن عمل المبشرين هو أكبر ما تلهث وراءه الأطماع الإستعمارية، ولكن المتبصّر سرعان ما تنكشف له الحقيقة، ويدرك أنه من قبيل الحق الذي ينطوي على كثير من الباطل، وفي رد مجلة البلاغ كما نقلته الأضاميم ما يُغني ويُشفي الغليل.

والسؤال الجوهرى الذي وجهته البلاغ الجزائرى إلى أرسلان هو سؤال عن السبب في توجه عناية المبشرين إلى العالم الإسلامى بصورة أكثر؟ ولماذا قعدت جهود المبشرين في مناطق الإلحاد من أوربا وغيرها من الأمصار؟ أوليس المسلمون هم أعرفُ الناس بالإله وبعيسى -عليه السلام- من الملحدى ومن المبشرين أنفسهم²؟.

وما يُثبت أن كلام أرسلان هو أبعد ما يكون عن العلمية هو تهميشه لجهود المسلمين، وليس أدل على أن كلامه بجانب الصواب ما أثبتته التاريخ من جهود المسلمين المتواصلة في سبيل نشر هذا الدين منذ فجر الإسلام وإلى يوم الناس هذا، فقد نشروا الدين حتى بلغ أصقاع الأرض قاطبة، وضخّوا في سبيله بالنفس والنفيس.

وفي المقابل فإننا نجهد هذا التضخيم لجهود المبشرين؟، ولماذا تُخلّق له أدوار البطولات النادرة، وتُفتعل لهم نزاهة الغاية؟ والتاريخ والواقع خير شاهد على أن الأمر خلاف ذلك.

ونرى أيضا أن تسلط المتسلطين، وهيمنة المهيمىين بتعدد أشكالها لا تحدث إلا في ظل وجود المقابل الضعيف، وآية ذلك أن المسلمين انتصروا بقلّتهم في أحد، وانهمز أعدائهم بما يمتلكون من عُدّة وعتاد، لا

¹ - مجلة أضاميم المد السارى، (مرجع سابق)، ج2، ص406.

² - المرجع نفسه، ج2، ص408.

لشيء إلا لأن المسلمين كانوا أقوىاء بقلّتهم وضعف عتادهم، والمشركون كانوا ضعفاء النفوس على الرغم من القوة التي كانوا يمتلكونها، والخلاصة لا وجود للقوة إلا في مقابلة الضعيف.

ومن الأدلة كذلك على تفنيد هذه الدعاوى أنه لا فعالية لكنيسة ولا مصداقية لها وهي لا تعمل إلا تحت سلطة الحكومة الجائرة، بل هي جزء منها، ويُتظر منها دائما أن تقف إلى صفها، قال محمد الغزالي في ذلك: <<ولقد سارت الكنيسة منذ ذلك العهد في ركاب كل حكومة، وهي تحاول بكل الوسائل أن تظفر برضاها، مما أدى إلى فُقدانها لكل تأثير روحي على رجل الشارع في السويد، ولا ينظر السويديون إلى كنيستهم إلا على أنها مكان مناسب للزواج، أو لإقامة مراسيم الجنازات، ولا يذهب إلى الكنائس في يوم الأحد سوى حفنة من الناس تُعدُّ على الأصابع>>¹.

وهذه إشارة تؤكد ما ذكرناه من قبل من أن تحويل جهود المبشرين لم يكن إلا في مقابلة ضعف المسلمين، ولم ينشأ هذا الوهم إلا في ظل التقهقر الذي ابتليوا به، وفي زمن تحولت فيه جهودهم إلى الإنكباب على هامشيات القضايا وسفاسفها.

ونحن إذ نقدّم هذا الموقف فإننا لا نُقلل من خطر التبشير وأضراره، ولا نقترّم الأدوار التي أداها في خدمة المسيحية، ولكننا نؤكد أن هذه الخطورة مهما تفاقمت فإنها لا تعدو كونها نتيجة حتمية من نتائج وهن الحاملين لرؤية الإسلام، المحامين عن ذوده.

وإلى قريب من هذا ذهبت مجلة الأضاميم، فقد جاء فيها ما نصّه: <<صحيح أن الأمة الإسلامية أصبحت مُهدّدة في كيانها من عدة وجوه، ولكن خطورة التبشير أهم وأعظم، وما كان استعظامنا له إلا من أجل تماون الأمة وزعمائها به، ومن هناك يشتد الخطر>>².

ولقد كان العلاوي متيقظاً لدسائس المبشرين وسوء طويتهم، وإلى خطورتهم على الإسلام بصفة عامة، وكان سلاحه في الدفاع عن الإسلام وحمائته من التسلط التبشيري قوة الدليل الذي يسدُّ كل المنافذ أمام هذه الطائفة، فلقد حدّث وأن جمعتهُ الأقدار مرة مع أحد رؤساء المراكز التبشيرية المسيحية على متن باخرة،

¹ - محمد الغزالي، نظرات في القرآن، باتنة (الجزائر): دار الشهاب للنشر والطباعة، دط، دت، ص193، 194.

² - مجلة أضاميم المد الساري، (مرجع سابق)، ج1، ص372.

وكان حينها الشيخ في رحلة سياحية إلى افتتاح مسجد باريس، وكان هذا المبشر قد توجه إلى العلاوي بسؤال قابله فيه بإجابة على قدره، وبحسب تلك الأغراض الدنيئة الكامنة وراء سؤاله، ومفاد هذا السؤال كما أورده العلاوي هو السبب من وراء تحريم الإسلام لزواج المسلمة بالكتابي، مقابل إباحة زواج المسلم بالكتابية، وعلى الرغم من وضوح الإجابة على مثل هذه الأسئلة التي تنمُّ بصورة جلية على سوء طوية صاحبه وسداجة ذهنيته، على الرغم من ذلك إلا أننا سنورد إجاباته كما هي، قال: <<لأن المسلم إذا تزوج بالكتابية فإنه يحترم دينها ورسولها، ويعتقد أنه رسول الله، كعيسى وموسى -عليهما السلام-، وأما الكتابي إذا تزوج بالمسلمة فهو لا يحترم تعاليم دينها، ولا رسولها، وإذا فالمعاشرة بينهما لا يتم ودادها غالباً، والمودة بين الزوجين أصل من أصول الحياة، فلا بد من المحافظة عليها>>¹.

وهذه الإجابة تحمل في طياتها دعوة إلى الإسلام، وترغيب في فضائله بصورة مباشرة، وقد تعمد الشيخ أن يُجيب على هذا النحو، وقد كان يكفيه أن يقول للسائل أن السبب في ذلك هو أن المرأة بضعفها لا تصمد أمام تأثير الرجل، وأن الرجل هو الذي بيده زمام أمر أسرته، فيوجهها حيث شاء، في الحين الذي نجد فيه تأثير المرأة في الأسرة ضعيف. ولكن العلاوي تحيّن الفرصة لإظهار أن الإسلام لا يعادي المسيحية ولا غيرها من الديانات، وإنما يعادي الباطل، ويُبطل الأوغاليط.

وللعلاوي أسلوب جميل في التعامل مع مثل هذه الأباطيل، يعتمد فيه الحكمة والواقعية، ومكمن الحكمة فيه ما ينطوي عليه من ترغيب النفوس وإثارة العقول للبحث عن الحقيقة، وأما الواقعية فهي كما ذكر أحد الباحثين من أن جهوده لم تكن مجرد حُجج يُبينها العقل ليثبت أمراً من الأمور أو ينفيه، بل كانت إضافةً إلى ذلك جهوداً عملية، ويظهر في العديد من الأشغال التي أنجزها، ومنها بناء زاوية يُرفع فيها الأذان وتُقام فيها الصلاة أمام كل كنيسة في منطقة القبائل، وذلك لأن هذه المنطقة كانت تُمثّل محورَ اهتمام المبشرين في شمال إفريقيا، إذ كانوا يشتغلون هناك، وكانت مطامعهم تمتد إلى تفكيك الهوية الروحية الإسلامية، وزرع بذور المسيحية هناك.²

¹ - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص 143.

² - موهوب نصر الدين، المرجع السابق، ص 302.

ويمكننا القول بتأكيد هذا بشاهد أن هذه المنطقة من الجزائر لا تزال إلى اليوم تُعجُّ بروائح التبريد، ولازال في أهلها من تُراوده عقدة تفوق الغرب، كما لازال يُحْيِلُ إليه أنهم مُشَرَّفون بأمازيغيتهم، وأن العروبة هي رمز التخلف والإحطاط، ولذلك فأغلبهم لا يسُرُّه الإنتماء إليها.

وعلى أية حال فليس هذا شأننا، والقول بالصرحة يقتضي منا أن نحكم على أن موضوع العروبة والتمزغ تجاوزته الأزمان والأحداث، ونحن عرب، ونحُلُّ لغة القرآن، ويستهوينا النطق بحروفها العظيمة، ونُفَضِّلُها على سائر لغات العالم، ثم ليقبل بعد ذلك من شاء ما شاء.

ومن مواقف العلاوي التي تجسد جهوده في مُحَاصِرَةِ التبشير صموده أمام ما أثاره راهب مُبشِر يُقال له يعقوب، وكان مُقيما بمدينة الجلفة ويعمل على نشر المسيحية هناك، وقد كتب العلاوي في ذلك ما مفاده أن للمسيح وأتباعه من رفيع الخلق ورقة الطبع وتمام الشفقة ما يعجز اللسان عن وصفه، بينما صفات المبشرين بدينه جاءت على النقيض من ذلك، وخاصة منهم المبشرين البروتستانتيين، وقد عامل الإسلام المسيحيين بكل معاني الإحسان، ولكن البروتستانتيين منهم عاملوا الإسلام بمختلف أنواع الشتائم والسباب، و نشروا مؤلفاتهم ومحاضراتهم المشحونة بفحاش الأقوال، وإن هؤلاء المبشرين مسُّوا الإسلام في أرقِّ عطفته-على حد تعبيره-، ولكموا أفئدة أبنائه، وسلقوهم بألسنة حداد، وهو ما جعل المسلمين يتسائلون عن سبب استحقاقهم لتلك المعاملة التي ترفضها حتى مختلف الطوائف الأخرى من المسيحية نفسها، بل وترفضها الإنسانية جميعا¹.

وفي هذا الخطاب إبراز لمحاسن الإسلام، وبيان لفضائله، وهو في جملة وجه من وجوه التبريد في الدخول إليه، وإقناع مختلف الطوائف من أهل الملل عامة والمسيحيين خاصة أنه الدين الوحيد الذي يُحَسِّنُ إلى غيره وإن خالفوه.

وذهب أحد الباحثين إلى أن العلاوي كان يُحارب التبشير المسيحي ومُجَّه، وكان يعمل جاهدا على إبادته وتقزيمه، وكل هذه المساعي لم تكن نابعة من كراهيته للمسيحية كدين، ولا للمسيحيين كبشر، بل إن كراهيته لذلك كانت نابعة من سوء عمل المبشرين الهادف إلى طمس معالم الإسلام، واستبدالها بطقوس

¹ - العلاوي، أعذب المناهل، (مصدر سابق)، ص 144، إلى 147.

مسيحية ما أنزل الله بها من سلطان، والهادف أيضا إلى ضرب الدين الإسلامي في جوهره الذي هو عقيدة التوحيد، والسعي إلى استبدالها بأوهام التثليث التي لا يقبلها عقل ولا نقل¹.

هذه هي أبرز جهود العلاوي في محاربة التبشير، والتصدي للمبشرين، وهي قائمة أساسا على إبراز محاسن الإسلام، والتنبية على فضائله.

¹ - موهوب ناصر الدين، المرجع السابق، ص 304.

خاتمة

جامعة الأميرة
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

خاتمة:

الآن وقد قَدَّمنا ما يمكن تقديمه مما وقَّعنا الله تعالى إليه من الدرس العقدي والصوفي عند العلاوي، فقد وجب التنبيه أولاً إلى أن هذه الأطروحة لم تكن في الدفاع عنه ولا في الإعتراض عليه، وآية ذلك أن المتتبع لأبوابها وفصولها سيقف في مواطن كثيرة منها على وجوه اتفاقنا معه وتأييدنا له، بقدر ما يقف أيضاً على وجوه اختلافنا معه واعتراضنا عليه، وفي هذا وذاك فإننا نُقدم ما وسعنا تقديمه من الشواهد والأدلة ما تُثبتُ بها رأياً أو نُفندُ آخر، وعلى هذا الأساس قَدَّمنا شخصية العلاوي.

- إن تناول حياة العلاوي ودراسة إسهاماته المعرفية يجب أن تكون في حدود عصره، إذ ليس من الموضوعية بمكان أن ننظر إليه من زاوية عصرنا أو غيره من العصور، ومنه فإنه يجب التنبيه إلى أن ظروف عصره تلخصت في قوة مستعمر غاشم في مقابلة شعب ضعيف، ولتصور بعد ذلك كل واحد منا حجم المأساة التي عاش يتكبد مرارتها هذا الشعب المخفق، ومن الطبيعي حينئذ أن يكون لهذه الظروف الاجتماعية والإقتصادية الصعبة التي خلفتها سياسة المستعمر تأثيرها على العلاوي وأتباعه، وهو ما جعلهم يُفكرون بأسلوب مغاير، وينظرون إلى الإحتلال من زاوية أخرى، ويرون أن إظهار العداء ومجابهة العدو عسكرياً عمل لم يكن أوانه بعد، وذلك لافتقار العدة الإيمانية والعسكرية التي يركز عليها الجهاد في سبيل الله، وبالتالي فالواجب الحاضر يقتضي توجيه الأنظار إلى جهاد النفوس وتطهيرها، والسعي إلى غرس الثوابت في أبناء الأمة، من دين ولغة ووطنية، باعتبارها مقومات مستهدفة من قبل المستعمر، وتمكُّنُ المستعمر من القضاء عليها هو تمكين له لبسط نفوذه، ولذلك انصبت جهود العلاوي على الكيفية التي بها يتم إعداد جيل متشبع بقيم الدين والوطنية، وما الذود عن حمى الوطن إلا ثمرة من ثمرات تلك القيم الروحية الراسخة، وكأنه بذلك كان يرى أن نجاح أي ثورة عسكرية إنما هو مرهون بتلك الثورة الروحية الإيمانية المتوقدة في القلوب، وهذا ما يمثل فيه قاسماً مشتركاً مع غيره من المتصوفة، كالغزالي، وأبي الحسن الندوي وغيرهما مما لا يتسع المقام لسرد أسمائهم، فقد كانت مؤلفاتهم جميعاً منصبة على إشعال فتيل الثورة الروحية، والتي بها تنهض الحياة، وعليها يُقام الجهاد، وتتأسس دعائم التغيير الحضاري.

- إن تتبع مراحل حياة العلاوي بتأني ودقة هو ما يزودنا بصورة كاملة عنه، وأول ما يتبين لنا من ذلك اندماجه في عصره وتماشيه مع واقعه، دلَّ على ذلك أعماله وأسفاره ونشاطاته المتنوعة، ومنها شراؤه لقطعة

أرض، وتأسيسه لمطبعة تطبع كتبه وكتب أتباعه، وهي من أهم الشواهد على أن التواصل التثقيفي عن طريق الكتب والمجلات من أهم الوسائل التي ينبغي توظيفها في خدمة أفراد أمته، ولعلمه بما للصحافة من دور في ذلك، وهو جهد ينضاف إلى جهوده الأخرى المتمثلة أساسا في تربية النفوس بتلقي الأذكار، وتأليف الكتب، وإلقاء الدروس، وغير ذلك من أصول السير، وهذه نغدها من الشواهد على أن تصوفه كان تصوفا عمليا هادفا إلى إصلاح الواقع وتهيئة أرضيته لبناء صرح الوطنية الراسخ.

- يتضح لنا أيضا مما سبق أن المتصوفة قسمان، قسم جمع بين العمل على تهيئة النفوس وتركيتها بالإيمان وبين حمل السلاح ومجابهة العدو، وهذا الموقف مثله مختلف حركات المقاومة الشعبية على امتداد فترة التواجد الإستعماري، وإلى غاية قيام ثورة التحرير الكبرى، وقسم ثاني وتمثل في الصوفية الذين اعتنقوا فكرة الجهاد، وآمنوا بضرورته، ولكنهم قدموا عليه جهاد النفوس، فحسروا جهودهم في إصلاح القلوب وعلاج أمراضها، وعدوا تلك الجهود تأسيسا لجهاد العدو، أو الجهاد الأصغر، وإن جهاد الكثير من الزوايا كان مُنصبا في هذا الجانب، وهنا تجدر الإشارة إلى الدور الذي أدته هذه الزوايا في نشر الوعي وتثقيف الأتباع، ومن الموضوعية بمكان أن تُبرز هذه الجهود، وأن لا نجعل تركيزنا محصورا في إبراز العيوب التي تخللت صفوف بعض الأتباع، لأن التركيز على المساوي يهدم أكثر مما يبني، ويزيد من فجوة الخلافات التي سعينا في هذا الجهد إلى تضييقها.

- إن الصفة الغالبة على شخصية العلاوي المعرفية هي الاعتدال، ويظهر ذلك في تعامله مع نصوص الوحي، وتناوله لمسائل المعرفة، مما يجعلنا نُثبت له دورا كبيرا في تبسيط غوامض التصوف على وجه التحديد، والنزول بها من علياء التنظير المعقد إلى الواقع العملي، وهذا ما يُقرب الاستفادة منها، ويجعل التحقق بها في المتناول، ويمكن القول في هذا السياق أن العلاوي هو واحد من العلماء الذين يمثلون حلقة وصل بين الماضي والحاضر، أو بين تراث عرفاني يطالهُ اللبس، وواقع يتطلب البيان والتبسيط.

- إنه على الرغم من الجهود التي بذلها العلاوي سواء في المجال المعرفي أم في مساعيه لخدمة أمته والعمل على النهوض بها، لا يجعلنا ننظر إليه بعين التقديس، ذلك أنه لم يسلم من صبوات جعلتنا في أكثر من موضع نشكك في نسبة تلك الأقوال إليه، أو نحكم عليه بالتناقض، ولكننا غالبا ما نُفسر ذلك بتراجعه عن بعض مواقفه، ومن مرجحات ذلك أن الشطر الأول من حياته كان أقرب زمتنا من تلك الفترة التي قضاه

في ترويض الحيات وميله إلى الخرافات، مما جعل تأثيرها يمتد في الجزء الأول من حياته المعرفية ليكسبه فهما تلتبس فيه الحقيقة بالخرافة، كما بيّنا ذلك في بعض أقواله في الكرامات، والأولياء، ونحوها، وهذه المواقف لاحظنا كيف أنّها غدت تختلف وتدنو نحو الحقيقة الناصعة تحت تأثير جملة من العوامل التي يمكن القول عنها أنّها أعادت صياغة وتشكيل عقله المعرفي، وفي مقدمة تلك العوامل ذلك الإنفتاح المعرفي الذي فجر مواهبه الخامدة، وذكى عزائمه الكامنة، وهذا الانفتاح بدوره كان نتيجة لزياراته المتكررة للعديد من البلدان، والتقاءه بالكثير من الأعلام ومجالسته لهم إصغاءً ومناقشةً.

- إن زيارات العلوي المتكررة إلى العديد من البلدان الإسلامية لتحمل دلالة على أن طموحاته وأهدافه قد تجاوزت حدود الوطنية، وأنه كان يفكر على نطاق أوسع وأشمل للأمة الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها، فالتصوف لا وطن له كما يقولون، ولعل في زيارته إلى اسطنبول على وجه التحديد باعتبارها عاصمة للخلافة الإسلامية ما يُثبت لنا أنه كانت تراوده طموحات تهدف إلى جعلها منطلقا للتجربة الروحية، والتي تتغذى منها كافة شرايين الأمة الإسلامية على تباعد مناطقها ومواطنها، وإن كانت هذه الطموحات قد وُأدت في مهدها بمجرد وقوفه على حقيقة عاصمة الخلافة، وما كانت تعانیه من تفشي رهيب للعلمانية الممقوتة.

- إن الهدف من هذا الجهد أيضا هو توظيف مصطلحاته توظيفا يجعلها أنسب إلى خدمة الأمة، وما يعترّيبها من رهانات في سياق واقع له متغيراته ومعطياته الخاصة، والانتقال بتلك المفاهيم من مستوى الخطاب الأكثر تعقيدا إلى مستوى التناول البسيط والهادف، والذي يجعلها أكثر تماشيا مع المشكلات الجوهرية الواقعية التي أفرزتها هذه المتغيرات، وذلك لأن هذه المصطلحات إذا فُهمت على غير حقيقتها انعكست سوء على حال هذه الأمة، ومن ذلك على سبيل التمثيل الفقر، الزهد، الجماعة، الشهود إلخ...، ومن ثمة العمل على تطوير هذه المفاهيم من كونها رياضات صوفية خالصة إلى نشاطات عملية هادفة إلى نشر القيم الإنسانية كالتآزر والإخاء والتواضع وتوحيد الصفوف ولم الشمل، ونحو ذلك مما تتأسس عليه الحياة الراقية.

- ويُعد هذا الذي أشرنا إليه إيضاح لفكرة جوهرية مفادها أن للتصوف درجتين من حيث الخطاب ومن حيث الممارسة، الدرجة الدنيا وتتمثل في ذلك الجانب الروحي وما يقتضية من تخلية وتخلية، وما يهدف إليه

من بناء واقع قائم على أساسه الأخلاقي في كافة شؤونه ومجالاته، وهو قاسم مشترك بين مختلف الأفراد والجماعات، أما الدرجة العليا من التصوف فتتمثل في تلك الأحوال الوجدانية التي تُثمر في أصحابها أقوالا وأفعالا مخالفة في الغالب للمألوف، ويُسمى أصحابها بخاصة الخاصة، وهذه الدرجة لا تعدو أصحابها، وهي تتسم في الغالب بالتعقيد، وصعوبة التناول والفهم، ومن صورها وحدة الوجود، الفناء، توبة خاصة الخاصة عن رؤية السوى، وغيرها من جملة المضمون به على غير أهله، وهذا كله مما نشهد للعلاوي بتوفيقه فيه إلى حد مقبول، فهو بقدر كونه صوفيا ساعيا نحو الحقيقة، وبقدر دخوله إلى بحر التصوف واقتحام غماره دون تقيب، بقدر ما كان أكثر ارتباطا بواقعه وما يستدعيه من آليات، وهذا من شواهد قدرته على الجمع بين التصوف في درجتيه، ودون إخلال أو تفريط في أحد الجانبين.

- إن من أهم ما يميز شخصية العلاوي هو تَمَكُّنُهُ النادر من الجمع بين عقيدة العامة وعقيدة الخاصة، وإلى حد أنه كان كثيرا ما يجمع بينهما في المصنف الواحد، ويغلب هذا في تفسيره، فقد كان ينطلق من المعنى البسيط القائم على دلالات اللغة، ليصل إلى معنى أعمق يتناسب مع العقل الأقدر على الفهم والتحليل، لينتهي به المطاف إلى المعنى الإشاري أو الرمزية البعيدة التي تقتضي استعدادا قلبيا، ويظهر ذلك بصورة أخص في حديثه عن ختم النبوة، ووحدة الوجود، وهو ما يعني تَمَكُّنُهُ من التدرج في بيان معنى العبارة، والعروج بها من معنى بسيط إلى معنى معقد.

- كما نخلص أيضا مما سبق إلى ظهور شخصية ابن عربي في العلاوي إلى حد ما، فهو في كثير من المواضع يكاد يكون نسخة ثانية له لولا أنه يقف بتلك المسائل التي حاكى فيها ابن عربي في حدود قريبة، ومن ذلك على وجه التحديد اعتقاده بعلم الحروف، وقوله بالحقيقة المحمدية ونحوها، فعلى الرغم مما يبدو ما للرجل من باع في هذه الغوامض إلا أنه كان أقل غوصا فيها من ابن عربي، وتجدد الإشارة في هذا المقام إلى أننا صببنا اهتمامنا على ابن عربي تحديدا باعتباره نقطة تحول في تاريخ التصوف، سواء على مستوى اللغة أم على مستوى المعنى، وهو ما جعله يُخلف أتباعا أكثر من غيره على امتداد الزمن.

- إن ما سبق قوله يجعلنا نخلص أيضا إليه إلى أن العلاوي قد وُفِّقَ إلى حد كبير في الجمع بين صناعة الفكرة الصوفية وصناعة المسلم المتسلِّح بالوعي، فبالإضافة إلى إسهاماته العديدة وكُتُبِهِ الغزيرة، فقد كان له في الناس تأثير لا يُمكنُ التقليل من أهميته، وكان سحره جليا في عقول الأتباع والمعارضين على حد سواء،

وهذا التأثير لم يكن مقصوراً على بني جلدته فحسب، بل تعدّى ذلك إلى أصحاب الملل والنحل الأخرى على حد سواء، وهذا من شواهد فقهه بأن الدين الحق هو دين الإنفتاح على الآخر، وأنه دين الفعالية والتأثير، وهذا ما يُثبت أن له جهدان، جهد معرفي، وجهد عملي، ويثبت أيضاً أن التصوف الحق ليس عزلة عن الدنيا، ولا هو فرار من غريزة التملك، وإنما هو ولوج إلى عالم الشيعية، وتفعيله وفق شرائط الالتزام، والمتصوف الحق من تملك بين يديه وخلا قلبه مما ملكت يده، ولم يشغله من ذلك شيئاً عن الحق، بل شغله الحق عن كل الشواغل والأشياء.

وفي نهاية هذه الخاتمة نود فتح آفاق جديدة للبحث العلمي، وذلك من خلال الدعوة إلى تفعيل التراث الصوفي عموماً والعلوي خصوصاً، وربطه بغيره من العلوم القريبة والبعيدة، وفي ذلك ما يُغني عن إثارة الجدل العقلي العقيم الذي ظلت أمتنا عاكفةً عليه خلال قرون طوال، ولم تجن منه غير الخلافات التي رسّخت التنافر والشحناء، ومن ثمة فإن النهوض بهذا اللون من التراث الأصيل والمفعم بتلك القيم الروحية هو نهوض بالواقع المعاصر إلى رؤية النور، وإلى ارتقاء مدارج الصلاح والإستقامة، وبلوغ درجة الكمال الإنساني.

- وهذه الدعوة هي تذكير للباحثين من بعدنا إلى مواصلة التنقيب عن ما انطوت عليه إسهامات العلاوي مما من شأنه أن يكون دفعا علمياً وذوقياً يُعمق البحث العقدي والصوفي، ومن ذلك جهود العلاوي في التوفيق بين العقل والنقل، التفسير الإشاري وضوابطه عند العلاوي، وغيرها مما يقبل البحث.

هذه جملة ما انتهينا إليه، ونسأل الله تعالى أن يجعل هذا الجُهد خالصاً لكرمه وجهه، وأن ينفعنا وأُمَّة خاتم النبوة به، وأن يجعله في ميزان حسناتنا يوم تبيض وجوه وتسود وجوه، إنه تعالى وحده هو السميع العليم.

الفهراس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

257	يونس	26	چ ا ب ب ب ب ب	
293/226	الرعد	28	چ □ □ □ □ □ □ □ □	
207	ابراهيم	48	چ ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن	
291	الحجر	09	چ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب	
208		21	چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ	
159	النحل	02	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
208		18	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
200		57	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
200	الاسراء	40	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
334		70	چ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب	
205		85	چ □ □ □ □ □ □ □ □	
295		110	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
262	الكهف	24-23	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
85		109	چ □ □ □ □ □ □ □ □	
177	مريم	57	چ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب	
190		58	چ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب	
190		87	چ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ	
250		93	چ □ □ □ □ □ □ □ □	
149		05	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
190	طه	102	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
203		109	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
165		115	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
165		121	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
135/111		الانبیاء	22	چ و و و و و و و و و و
226			36	چ ا ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب
165	61		چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
182	107		چ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب	
93	14		چ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ	
135/132	المومنون	91	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
93		115	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	
184/170	النور	35	چ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ	
291	الفرقان	29	چ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ ہ	
103	النبا	07	چ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج	

- فهرس الاحاديث النبوية -

رقم الصفحة في الرسالة	نص الحديث	الرقم
41	(قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر).	1
42	(ألا إن في الجسد مضغة...).	2
104	(من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة...).	3
110	(كل مولود يولد على الفطرة...)	4
120	(يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا...).	5
147	(لن ير أحد منكم ربه حتى يموت...).	6
258/148	(إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً؟...).	7
166	(أتوني أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً...).	8
172	(نور أنى أراه).	9

172	(واجعلني نورا).	10
172	(كنت نبيا وآدم بين الماء والطين).	11
172	(إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض).	12
173	(لا ينبغي لأحد أن يقول أنا يقول أنا خير من يونس بن متى).	13
175	(اللهم اجعل في قلبي نورا...).	14
177	(حُبب إلي من دنياكم ثلاثا...).	15
179	(إلا بحديث لم يبلغ عقول قوم فيكون على بعضهم فتنة).	16
182	(أصدق كلمة قالها الشاعر...).	17
182	(أفلا أكون عبدا شكورا).	18
191	(يُعذبان وما يُعذبان في كبيرة).	19
191	(هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كان صحوا...).	20
192	(جنتان من فضة... وجنتان من ذهب...).	21
195	(الناس نيام فإذا ماتوا فطنوا...).	22
201	(رأيت عن يمين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعن شماله يوم أحد رجلين...).	23
201	(اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل أعذني من النار...).	24
203	(والذي نفسي بيده ما السموات السبع، و الأرضون السبع عند الكرسي إلا كحلقة...).	25
215	(إيمان بالله ورسوله...).	26

216	(...تكف شرك عن الناس فإنها صدقة...).	27
216	(...الصلاة لوقتها).	28
216	(...الصلاة على وقتها...).	29
216	(أن تُطعم الطعام وتقرأ السلام...).	30
216	(إيمان لا شك فيه، وغزو لا غلول فيه، وحج مرور).	31
216	(إن أحب الأعمال إلى الله عز و جل الحب في الله...).	32
227	(... لا يزال لسانك رطبا بذكر الله).	33
247	(أذنب عبدي ذنبا فقال اللهم اغفر لي...).	34
249	(والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة).	35
297	(لا تقوم الساعة حتى لا يُقال في الأرض الله الله).	36
322	(عبدتي فلم تعدني...).	37

- فهرس المصادر والمراجع -

* القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

أولاً: المصادر

- أحمد بن مصطفى العلاوي (ت1934م).
- 1- الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، طبعة أحباب الإسلام، دط، دت.
- 2- الأ نموذج الفريد المشير لخالص التوحيد في شرح النقطة المشيرة إلى الوحدة، المطبعة التونسية، (دون معلومات).
- 3- أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1993م.
- 4- إغاثة المستغيثين للشيخ العلاوي، جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، ط1، 2013م.
- 5- البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ت يحيى برقة، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط1، 1995م.
- 6- الديوان، طبعة جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، ط6، 2009م.

- 7- دوحه الأسرار في الصلاة على النبي المختار، ت يحيى برقة، مستغانم، المطبعة العلاوية، ط9، دت.
- 8- لباب العلم في تفسير سورة والنجم، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط5، 1997م.
- 9- المواد الغيضية الناشئة عن الحكم العطائية، تحقيق د. يحيى برقة، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط1، 1994م.
- 10- منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط5، 1997م.
- 11- المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1998م.
- 12- معراج السالكين ونهاية الواصلين، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1992م.
- 13- مظهر البيانات في التمهيد بالمقدمات، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1986م.
- 14- مبادئ التأييد في بعض ما يحتاجه المريد، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط1، 1989م.
- 15- المنهاج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط1، 1987م.
- 16- مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ت د. يحيى برقة، مستغانم، المطبعة العلاوية، ط3، 1994م.
- 17- مفتاح علوم السر في تفسير سورة والعصر، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط5، 1997م.
- 18- النور الضاوي، منشورات جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، ط6، 2009م.
- 19- نور الإثم في سنة وضع اليد على اليد في الصلاة، تقديم يحيى برقة، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط3، 1992م.
- 20- القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1992م.
- 21- القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، مستغانم: المكتبة الدينية للمطبعة العلاوية، ط3، دت.
- 22- الرسالة العلاوية في البعض من المسائل الشرعية، مستغانم: المطبعة العلاوية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1990م.
- 23- رسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، تحقيق يحيى برقة، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1992م.

*** **

-ثانياً: المراجع .

-كتب السنّة .

-24- البخاري، (محمد بن إسماعيل ت 256هـ)، الجامع المسند الصحيح من أمور سول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تقديم نواف الجراح، بيروت: دار صادر، ط1، دت.

-25- البيهقي، السنن، (أحمد بن الحسين ت 458هـ)، تحقيق عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1996م.

-26- ابن حنبل، (أحمد ت 241هـ)، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، القاهرة: دار التراث الإسلامي، ط1، 2001م.

-27- مسلم، (مسلم بن الحجاج ت 261هـ)، المسند الصحيح المختصر من السنن، تقديم نواف الجراح، بيروت: دار صادر، ط1، دت.

-28- ابن ماجه، (محمد بن يزيد ت 273هـ)، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 2001م.

- 29-النسائي، (أحمد بن شعيب ت303هـ)، السنن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت.
- 30-الترمذي، (محمد بن عيسى ت279هـ)، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1975م.

*** **

- مراجع عامة.

- أجيروول (شارل روبير).
- 31- الجزائريون المسلمون وفرنسا، ترجمة عيسى عصفور، بيروت: دار الرائد للكتاب، ط1، دت.
- إلياس بلكا.
- 32- الغيب والعقل، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2008 م .
- إقبال (محمد).
- 33-الديوان، إعداد سيد عبد الماجد الغورسي، ترجمة د. عبد الوهاب عزام، ط3، 2007.
- الابراهيمي (محمد البشير).
- 34- عيون البصائر، الجزائر: شركة دار الأمة للطباعة والنشر، دط، دت.
- 35-الآثار، جمع وتقديم أحمد طالب الابراهيمي، بيروت: دار الغرب الاسلامي، ط1، 1997م.
- أبو بكر جابر الجزائري.
- 36- عقيدة المؤمن، باتنة: دار الشهاب، ط1، دت.
- البوطي (محمد سعيد رمضان).
- 37- كبرى اليقينيات الكونية، دمشق: دار الفكر، ط8، 1408م.
- 38- نقض أوهام المادية الجدلية، دمشق: دار الفكر، ط3، 1405هـ.
- 39-فقه السيرة، باتنة: دار الشهاب، ط8، 1990م.

- 40- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دمشق: دار الفكر، ط1، 1988م.
- بدوي (عبد الرحمن).
- 41- مقالات الاسلاميين، بيروت: دار العلم، ط1، 1983م.
- بوصفصاف (عبد الكريم).
- 42- جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية، الجزائر: عالم المعرفة، ط1، 2009م.
- بوعزيز (يحيى).
- 43- موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر والعرب، الجزائر: دار الهدى، ط1، دت.
- الجبوري (نظلة أحمد).
- 44- سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، بيروت: دار الهدى، ط1، 2016م.
- الجويني (أبو المعالي).
- 45- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق يوسف موسى، و علي عبد الحميد، مصر: مكتبة ناجي، مطبعة السعادة، دط، 1363هـ.
- الجيلي (عبد الكريم).
- 46- الكهف والرقيم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم، شرح عاصم ابراهيم الكيالي، (دون معلومات) .
- الجلالين (السيوطي والمحلي).
- 47- تفسير الجلالين، المكتبة الشعبية، (دون معلومات).
- زرروق (أحمد).
- 48- شرح حكم ابن عطاء الله السكندري، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الشعب، ط1، 1980م.
- الزبير سيف الاسلام.
- 49- تاريخ الصحافة في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1، 1982م.
- الزخشري، (محمود بن عمر).
- 50- أساس البلاغة، بيروت: دار الفكر، ط1، 2006م.
- حماني (أحمد).
- 51- صراع بين السنة والبدعة، قسنطينة: دار البعث، ط1، 1984م.
- حشلاف (عبد الله).

- 52- سلسلة الوصول في شجرة أبناء الرسول، ط1، (دون معلومات).
-ابن حزم الأندلسي.
- 53- الأصول والفروع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2005م.
- 54- طوق الحمامة في الألفة والألاف، تقديم حمدان الحاجي، طبعة دار الأنيس، ط1، 1988م.
-ابن كثير (محمد بن اسماعيل).
- 55- تفسير القرآن العظيم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1410هـ.
- الكيايلكاني (علي الرباني).
- 56- ما هو علم الكلام، إيران: مطبعة الإعلام الإسلامي، ط2، 1427هـ.
- مبارك (زكي عبد السلام).
- 57- التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق، بيروت: المكتبة العصرية، دط، دت.
- 58- الأخلاق عند الغزالي، مصر: طبعة نصر، دط، دت .
-مارتن لينجز.
- 59- الشيخ العلاوي الصوفي الجزائري، ترجمة محمد اسماعيل الوافي، بيروت: دار الكتاب الجديدة، ط1، 1973م.
-المصطاوي (عبد الرحمن).
- 60- ملحق على شرح ترجمان الأشواق لابن عربي، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1425م.
-الماتوريدي (أبو نصر).
- 61- كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خلف، بيروت: دار المشرق، ط2، دت.
-محمد بن عبد القادر الجزائري.
- 62- تحفة الزائر في تاريخ الجزائر، شرح ممدوح حقي، الجزائر: منشورات ثالة، ط1، 2007م.
-المدني (أحمد توفيق).
- 63- محاضرات في اللغة والفكر والتاريخ، تقديم نحلة محمد إسلام، الجزائر: عالم المعرفة، ط1، 2010م.
-نورة سلمان.
- 64- الأدب الجزائري في رحاب الرفض والتحرير، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1981م.
-ساعي (نعيم محمد هاني).
- 65- القانون في عقائد الفرق والمذاهب الاسلامية، القاهرة: دار السلام للنشر والتوزيع، ط1، 2007م.

- السلمي (أبو عبد الرحمان).
- 66- المقدمة في التصوف، تقديم يوسف زيدان، بيروت: دار الجيل، ط1، 1999م.
- 67- طبقات الصوفية، تحقيق نورالدين شريفة، القاهرة: مطبعة المدني، ط3، 1986م.
- السهروردي (شهاب الدين).
- 68- عوارف المعارف، تقديم عبد الحليم محمود، و محمد بن الشريف، القاهرة: دار المعارف، دط، دت.
- ساعد خميسي.
- 69- منزلة الحروف في فلسفة ابن عربي الصوفية، تقديم عبد الرحمن تليلي، الأردن: عالم الكتب الحديثة، ط1، 1434هـ.
- سليمان دنيا.
- 70- الحقيقة في نظر الغزالي، القاهرة: دار المعارف، ط4، دت.
- سعد الله (أبو القاسم).
- 71- أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الجزائر: عالم المعرفة، طبعة خاصة، 2015م.
- 72- تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط4، دت.
- 73- تاريخ الجزائر الثقافي، طبعة دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998م.
- سعدي (عثمان).
- 74- الجزائر في التاريخ، الجزائر: شركة دار الأمة، ط1، 2013م.
- العسقلاني (ابن حجر).
- 75- فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1985م.
- ابن عربي (محيي الدين).
- 76- فصوص الحكم، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1980.
- 77- الفتوحات المكية، دمشق: دار قتيبة، ط1، دت.
- العامللي (بهاء الدين).
- 78- الكشكول، دون معلومات.
- عصام محفوظ.
- 79- مع الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، بيروت: دار الفارابي، ط1، 2003م.
- العموشي (علي بسام).
- 80- مذاهب وفرق -دراسات نقدية- الأردن: الأكاديميون للنشر والتوزيع، ط1، 2009م.

- العقبي (صلاح مؤيد).
- 81-**الطرق الصوفية في الجزائر تاريخها ونشاطها، طبعة دار البراق، ط1، 2009م.
- عفيفي (أبو العلاء).
- 82-**فصوص الحكم للشيخ الأكبر ابن عربي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1980م.
- عمار هلال.
- 83-**العلماء الجزائريون في البلاد العربية الاسلامية فيما بين القرنين 19م و 20م، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- 84-**العنوان، الجزائر: الساحة المركزية، ابن عكنون، ط1، 1995م.
- عبد القادر بن عيسى.
- 85-**مستغانم وأحوازها عبر العصور، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط1، 1996م.
- عبد الرحمن بن عبد الوهاب.
- 86-**فتح المجيد بشرح كتاب التوحيد، تحقيق الوليد بن عبد الرحمن، بيروت: دار الصميعي، ط1، 1997م.
- ابن عومر (رزقي).
- 87-**قضايا في التصوف الجزائري -مقاربات انطولوجية- وهران: دار لالة صفية للطباعة والنشر، ط1، 2015م.
- بن عامر(توفيق).
- 88-**التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2013م.
- فرحات (عبد الوهاب).
- 89-**علم العقيدة في ضوء التحديات المعاصرة، باتنة: مطبعة البعث، دط، دت.
- فوزية بنت عبد اللطيف.
- 90-**تحقيق العبودية بالأسماء والصفات، السعودية: دار طيبة، ط1، 1421هـ.
- القصير (أحمد عبد العزيز).
- 91-**عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، السعودية: مكتبة الرشد، ط1، 1424هـ.
- قنان (جمال).
- 92-**نصوص سياسية جزائرية في القرن التاسع عشر، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 2007م.
- القشيري (أبو هوازن).

- 93- الرسالة القشيرية، شرح زكرياء الأنصاري، لبنان: دار الكتاب العربي، دط، دت.
- رايح لونيس، بشير بلال، العربي منور وآخرون.
- 94- تاريخ الجزائر المعاصر، الجزائر: دار المعرفة، دط، دت.
- الأشعري (أبو الحسن).
- 95- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1990م.
- 96- الإبانة في أصول الديانة، تحقيق فوية حسين محمود، مصر: دار الأنصار، ط1، 1977م.
- شافعي (حسن).
- 97- فصول في التصوف، القاهرة: دار الثقافة، ط1، 1996م.
- الشعراني (عبد الوهاب).
- 98- المنن الكبرى، دمشق: دار التقوى، ط1، 2004م.
- 99- اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر، وبهامشه الكبرى الأحمر، دمشق: دار قتيبة، ط1، 2005م.
- 100- الطبقات الكبرى، القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، دت.
- الشهرستاني (أبو الفتوح).
- 101- الملل والنحل، تعليق أحمد فهمي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1992م.
- بن تونس (عدة).
- 102- الدرّة البهية في أورد وسند الطريقة العلاوية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط4، 1987م.
- 103- الروضة السنية في المآثر العلاوية، مستغانم: المطبعة العلاوية، دط، دت.
- ابن تونس (رشيد محمد الهادي).
- 104- نيل المغانم في تاريخ وتقاليد مستغانم، تحقيق يحيى بركة، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط1، 1988م.
- ترحيني (محمد حسن).
- 105- الإحكام في علم الكلام، بيروت: دار الأمير، ط1، 1993.
- ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم).
- 106- مجموع الفتاوى، المغرب: مكتبة المعارف، جمع عبد الرحمن بن قاسم، دط، دت.
- 107- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، السعودية: جامعة محمد بن سعود، ط1، 1919م.
- ابن خلدون (عبد الرحمن).

- 108- ديوان المبتدأ والخبر، بيروت: دار الفكر، ط1، 2002م.
 -خالدي (مصطفى)، عمر فروخ.
 -109- التبشير والاستعمار في البلاد العربية، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ط1، 1953.
 - الغزالي (أبو حامد).
 -110- إحياء علوم الدين، تحقيق الحافظ العراقي، دمشق: دار قتيبة، ط1، 1992م.
 -111- التفكير في خلق الله، بيروت: دار الهلال، ط1، 2002م.
 -112- أيها الولد، تحقيق جميل حبيب ابراهيم، دون معلومات.
 -113- المقصد الأسنى شرح الأسماء الحسنى، بيروت: دار الكتب العلمية، دط، دت.
 -114- تهافت الفلاسفة، تقديم علي بوملحم، بيروت: دار الهلال، ط1، 2002م.
 - الغزالي (محمد).
 -115- نظرات في القرآن، باتنة: دار الشهاب، دط، دت.
 -116- فقه السيرة، باتنة: دار الشهاب، دط، دت.
 -117- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الاقاهرة: دار الشروق، ط1، 1409هـ.

*** ** *

-كتب باللغة الأجنبية .

- 118- Moulay belhamissi, histoire de Mostaganem, Alger: Sned, 2^e édition, 1982.
 -119- Johan cartigny, cheikh al Alawi documents et témoignages, Mostaganem: édition les amis de l'islam, paris, 1984.

*** ** *

-المعاجم :

- 120- الجرجاني (علي بن محمد الشريف)، التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1985م.
 -121- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطليعة، ط3، 2006م.

122- الكاشاني (عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصوفية، ت عبد الغني شاهين، القاهرة: دار المنار، ط1، 1413هـ.

123- مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، الأردن: دار أسامة، ط1، 2009م .

124- سعاد الحكيم، معجم المصطلحات الصوفية، بيروت: دار نورة، ط1، 1981م .

125- الفيروز آبادي (مجد الدين بن يعقوب)، القاموس المحيط، بيروت: دار المعرفة، ط1، 2011م.

*** **

- الرسائل الجامعية:

126- ابن عومر(رزقي)، العرفان عند العلاوي، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، 2012م.

127- غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية - 1909م/1934هـ - رسالة ماجستير، قسم التاريخ، جامعة قسنطينة، 2008م.

- المجلات العلمية:

128- مجلة التربية والمعرفة في مآثر الشيخ العلاوي، (مقال للدكتور يحيى بركة بعنوان: الشيخ العلاوي المؤلف والكاتب الصحفي).

129- مجلة أضاميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، ط1، 1406هـ/ 1986م .

130- مجلة البصائر، طبعة دار الغرب الإسلامي، طبعة خاصة بوزارة المجاهدين، ط1، 2009م.

131- مجلة الشهاب، طبعة دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001م .

132- محمد الطاهر الأطرش، مقال بمجلة البصائر، طبعة دار الغرب الاسلامي، 1373هـ، عدد 302.

133- البلاغ الجزائري، تحقيق عبد السلام بن أحمد الكونيني، مراجعة عدلان خالد بن تونس، ط1، 1986م.

134- مجلة مستغانم تاريخ وفن، الصادرة عن وزارة الثقافة، دون عدد.

*** **

- المواقع الالكترونية:

-المقابلات الشخصية:

- 136- مقابلة شخصية مع الأستاذ مراد بن تونس، بالزاوية العلاوية بتيجديت (مستغانم)، بتاريخ: 24 مارس 2015م.
- 137- مقابلة شخصية مع السيد عمار جلول، مدير الشؤون الدينية لولاية مستغانم، بمقر المديرية، بتاريخ: 25 مارس 2015م.

-أحمد بن عليوة المستغانمي ومذهبه العقدي والصوفي-

فهرس الموضوعات.

الموضوع:	الصفحة:
-.....الباب الأول: عصره العلاوي وحياته.....	11.....
-تمهيد.....	12.....
-الفصل الأول: عصر العلاوي.....	13.....
خطة الفصل.....	14.....
تمهيد الفصل.....	14.....
-المبحث الأول: الأوضاع السياسية.....	15.....
المطلب الأول: الوضع السياسي العام في الجزائر.....	15.....

24.....	المطلب الثاني: الوضع السياسي في منطقة مستغانم.....
28.....	<u>-المبحث الثاني: الأوضاع الإجتماعية.....</u>
28.....	المطلب الأول: الوضع الإجتماعي العام في الجزائر.....
31.....	المطلب الثاني: الوضع الإجتماعي في منطقة مستغانم.....
33.....	<u>-المبحث الثالث: الأوضاع الثقافية.....</u>
33.....	المطلب الأول: الوضع الثقافي العام في الجزائر.....
52.....	المطلب الثاني: الوجه الثقافي لمستغانم في عصر العلاوي.....
60.....	<u>-الفصل الثاني: حياته.....</u>
60.....	خطة الفصل.....
61.....	تمهيد الفصل.....
62.....	<u>-المبحث الأول: مولده ونشأته.....</u>
62.....	المطلب الأول: مولده ونسبه.....
65.....	المطلب الثاني: بين الأمية والتلقي والعلم اللدني.....
71.....	المطلب الثالث: بدايته في طريق التصوف.....
74.....	<u>-المبحث الثاني: شيخه البوزيدي.....</u>
74.....	المطلب الأول: منهج البوزيدي في التربية الروحية.....
78.....	المطلب الثاني: أثر البوزيدي في أخلاق العلاوي.....
81.....	<u>-المبحث الثالث: وفاته وآثاره.....</u>

81.....	المطلب الأول: وفـاتـه.....
82.....	المطلب الثاني: آثاره وإنتاجه الفكري.....
106.....	-الباب الثاني: مذهبه العقدي.....
107.....	تمهيد.....
108.....	-الفصل الأول: الإلهيات.....
108.....	خطة الفصل.....
109.....	تمهيد الفصل.....
109.....	-المبحث الأول: وجود الله تعالى.....
110.....	المطلب الأول: وجود الله تعالى في الفطرة والعرفان.....
115.....	المطلب الثاني: وجود الله تعالى عند المتصوفة.....
120.....	المطلب الثالث: حدود استعمال العقل في المنظومة الصوفية.....
128.....	-المبحث الثاني: الصفات الإلهية عند العلاوي.....
129.....	المطلب الأول: الأدلة العقلية على وجود الصفات.....
143.....	المطلب الثاني: مسألة رؤية الله في العرفان.....
150.....	المطلب الثالث: ما يتعلق به تعالى من الوجوب والجواز والإستحالة.....
157.....	-الفصل الثاني: النبوات والسمعيات عند العلاوي.....
158.....	خطة الفصل.....
159.....	تمهيد الفصل.....
159.....	-المبحث الأول: النبوة والرسالة.....

المطلب الأول: النبوة المكتسبة والولاية.....	159.....
المطلب الثاني: حول صفات الرسل.....	162.....
المطلب الثالث: في أحوال النبي صلى الله عليه وسلم.....	167.....
-المبحث الثاني: الحقيقة المحمدية في المعتقد العرفاني.....	
المطلب الأول: المقصود بالحقيقة المحمدية.....	169.....
المطلب الثاني: تجليات الحقيقة المحمدية في الكون.....	176.....
المطلب الثالث: في معنى الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم.....	179.....
المطلب الرابع: الآلية والصحية.....	185.....
-المبحث الثالث: الغيبيات.....	
المطلب الأول: الإيمان باليوم الآخر.....	188.....
المطلب الثاني: الإيمان بالمالئكة.....	199.....
المطلب الثالث: عقيدة الكرسي.....	202.....
المطلب الرابع: الكرسي والوجود.....	204.....
-الباب الثالث: مذهب الصوفي.....	
	210.....
	تمهيد. 211
-الفصل الأول: الطريقة العلاوية، نشأتها وتطورها.....	
	212.....
خطة الفصل.....	212.....

213.....	تمهيد الفصل.....
214.....	<u>المبحث الأول: ضبط المفاهيم</u>
214.....	المطلب الأول: تعريف الطريقة.....
220.....	المطلب الثاني: سناد الطريقة.....
224.....	المطلب الثالث: ثمرة الطريقة.....
230.....	المطلب الرابع: الظاهر والباطن، (الحقيقة والشريعة).....
232.....	<u>-المبحث الثاني: مسار الطريقة العلاوية</u>
232.....	المطلب الأول: نشأة الطريقة العلاوية.....
235.....	المطلب الثاني: انتشار الطريقة محليا.....
238.....	المطلب الثالث: انتشار الطريقة عالميا.....
244.....	<u>-الفصل الثاني: مفهوم الممارسة الصوفية عند العلاوي</u>
244.....	خطة الفصل.....
245.....	تمهيد الفصل.....
246.....	<u>-المبحث الأول: الممارسة التخليقية</u>
247.....	المطلب الأول: المقامات.....
271.....	المطلب الثاني: الأحوال.....
284.....	المطلب الثالث: أصول السير في الطريقة العلاوية.....
304.....	<u>-المبحث الثاني: الممارسة التحقيقية عند العلاوي</u>
305.....	المطلب الأول: حقيقة التصوف.....

311.....	المطلب الثاني: وحدة الشهود.....
317.....	المطلب الثالث: وحدة الوجود.....
323.....	المطلب الرابع: الكرامات والأولياء.....
328.....	<u>المبحث الثالث: ملامح التجديد في إسهامات العلاوي.....</u>
328.....	المطلب الأول: حول السماع الصوفي.....
334.....	المطلب الثاني: الدعوة إلى الوحدة.....
338.....	المطلب الثالث: العلاوي وقضية التبشير.....
344.....	خاتمة.....
350.....	الفهرس.....
351.....	فهرس الآيات القرآنية.....
360.....	فهرس الأحاديث النبوية.....
363.....	فهرس المصادر والمراجع.....
374.....	فهرس الموضوعات.....

الملخص

جامعة الأمير عبد العزيز
العلوم الإسلامية

تناولنا في هذا البحث حياة الشيخ أحمد بن عليوة المستغامي (ت1934م)، وإسهاماته المعرفية في مجال العقيدة والتصوف على وجه التحديد، وتبعاً لذلك تمحورت إشكاليته حول مدى اعتباره شخصية مُسهمّة في هذين المجالين، وفق نسقية تُشكّل مذهباً متكامل الآليات والقواعد، ومن ثمة البحث في مدى توافق هذا المذهب مع دلالات ومقاصد النص الشرعي.

وقد كانت الإجابة عن هذه التساؤلات تستدعي دراسة متكاملة الجوانب، متناسقة الأبواب والفصول، ومنهجاً مُحكماً، تمّ في ضوءه تقسيم هذا البحث إلى أبواب ثلاثة، الباب الأول ويتمحور حول أبرز الأحداث التي رافقت عصره، وهي في عمومها ظروف إستعمارية قاهرة، تمثلت في سياسة فرنسا التي استهدفت تضيق الخناق على الشعب الجزائري، واستغلال ثرواته، واستئصال ثوابته، والتشجيع على انتشار الخرافات والبدع في أوساطه، وزرع الفتنة والتفرقة بين أبنائه من ذوي الملة الواحدة، واللسان الواحد، وذلك تسهيلاً منها للإحتلال والإستعباد، ومن الطبيعي أن يكون لهذه الظروف أثر على شخص ابن عليوة، لعل أخفها عرقلة مساعيه، والتضييق على جهوده، ولكن على الرغم من ذلك فإن الرجل كان يتمتع بطول نَفْس، وبحكمة عالية في التعامل مع واقعه، يظهر ذلك في تركيزه على الإشتغال بتطهير النفوس من عللها، وتنقية العقول من الأوهام والخرافات، تمهيداً لفكرة الجهاد التي كانت تراوده، ولكنه كان يرى تأخيرها إلى حينها، وتعبير أدق كان يرى أن الأنسب لطبيعة تلك الظروف هو تقديم الجهاد الأكبر على الجهاد الأصغر، ثم تطرقنا بعد هذا إلى عرض حياته بصورة كانت أكثر تركيزاً على انتقاله من عهد الميل إلى الخرافة إلى عهد الإلتزام، والدخول في عالم التصوف على يد شيخه البوزيدي، وتنقلاته ولقاءاته مع العلماء، مما صقل مواهبه، وجعل منه رجل علم وعرفان، استطاع الإستقلال بطريقة ما فتأت تبلغ مشارق الأرض ومغاربها، تُعلّم الأوراد، وتعمل على نشر الوعي، وذلك من خلال تواصلها مع كافة الأطراف داخل الوطن وخارجه، ووَرَدَ الباب الثاني تبعاً لذلك في بيان إسهاماته في مجال العقيدة، بمختلف مسائلها (الإلهيات، النبوات، الغيبات...)، وله في ذلك منهج صائب، يقوم أساساً على تبسيط المسائل، وتقديم ما يناسبها من أدلة العقل والنقل على حد سواء، مضمناً عليها صبغته الصوفية، والتي جعلتها أقرب إلى قلب السامع أو القارئ، وفي سياق ذلك كانت له

إسهامات جدية في بيان حدود استعمال العقل، وضوابط الأخذ بالنص، كما كان له في التعامل مع نصوص التصوف منهج جلي، يتمثل أساسا في العودة بها إلى نصوص الوحي أولا، ثم التدرج بمعانيها ابتداء بالمعنى اللغوي القريب، ووقفا عند المعنى الإشاري البعيد، وقد ظهر ذلك بصور متفاوتة في مختلف المسائل العقديّة، كوجود الله تعالى، وصفاته، والملائكة، واليوم الآخر، والكرسي، وغيرها، وينضاف إلى ذلك جهد آخر يتمثل في النزول بقضايا العقيدة والتصوف من علياء الغموض الصوفي إلى بساطة الممارسة العملية والتحقق.

وأما الباب الثالث، وهو تكملة للباب الثاني، فقد ورد تحت عنوان مذهبه الصوفي، وهو يبدأ بضبط المصطلحات الأكثر تداولاً وشيوعاً عند المتصوفة، كالطريقة، الحقيقة، السند إلخ...، ونحن بتناولها نريد التأصيل لها، من خلال الكشف عن معانيها الكامنة في الوحي الكريم، لننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن نشأة الطريقة العلاوية، وتطورها، وانتشارها على المستويين المحلي والعالمي، وهي أسباب يتوصل الباحث فيها إلى ما كان يحظى به الشيخ من مرونة في التعامل، وكفاءة خارقة على التواصل مع الغير على اختلاف مشاربهم ومللهم، وقدرته الفائقة على جذب النفوس إليه، أضف إلى ذلك المخزون المعرفي والدوقي الذي كان يحظى به، والذي به استطاع خوض غمار كبرى قضايا التصوف، وهي في عمومها تدور على الممارسة التخيلية والتحقيقة، وخاصة ما يتعلق منها بوحدة الوجود، ووحدة الشهود، وقد دلت مقارنتها بإسهامات أعلام هذا الفن على نبوغ الشيخ في هذا اللون من المعرفة، وعلى سعة إطلاعه، وقدرته على تطوير مضامين هذه المصطلحات التي تضمنتها الأحوال والمقامات وأصول السير لتكون أكثر تناسبا مع ما يقتضيه الواقع المعاصر، وما يستدعيه من آليات تجعله في مستوى التحديات المعلنة والخفية، وهنا مكن إسهاماته في خدمة التصوف، وبيان كيفية الاستفادة منه، والقول بهذا لا يجعلنا نقول بعصمة الرجل، بل على النقيض من ذلك فقد وقفنا له على صبوات، و التي منها مبالغته في القول بنسبة الكرامات إلى بعض الأولياء، واقتراجه في بعض المواطن من التصريح بوحدة الوجود، ومثل هذه المسائل كانت كفيلة بأن بطرح تساؤلات عديدة، ووضع احتمالات شتى، لعل أقربها أنّ ما هو مثار ربية في مؤلفاته كان بتأثير قربه من عهده الأول، والذي كانت نفسه فيه ميالة إلى الخيالات والخرافات.

ومما وقفنا عليه أيضا في هذا البحث ما للرجل من صلة بواقعه، جعلتنا نحكم عليه بأنه ابن عصره، ويظهر ذلك على وجه الخصوص في طريقته في نشر الإسلام، وفي تطرقه إلى قضايا عصره بالتحليل، وفي مقدمة ذلك ما كانت تتخذه الطرق الصوفية ديدنا لها، كالسماع الصوفي مثلا، وكذا بعض ما يهدد أمن الإسلام ويعكر صفوه كالتبشير.

وفي الختام فقد تم تذييل هذا البحث بخاتمة تناولت ما توصلنا إليه من نتائج، منها نظرتة إلى الاستعمار، واهتمامه بالجانب الروحي، والسعي إلى تطهير النفوس من الأمراض، والعقول من الخرافات، ومنها قدرته على الجمع بين مستويين من التصوف، مستوى أعلى وهو مقصور على خاصة الخاصة، ويحفه التعقيد سواء من ناحية العبارة أم من ناحية الممارسة، ومستوى أدنى ويقوم أساسا على تطهير الباطن، وتركية النفس، كما أن نبوغه في التمدج بالتصوف لم يخل بينه وبين معايشة أحداث واقعه، والتأثير فيه، كما دلت على ذلك جهوده في خدمة الإسلام، وجذب القلوب إليه، وانتهينا بتوصيات تمحورت حول الدعوة إلى تبسيط قضايا التصوف، وبيان سبل الاستفادة منه، والعمل على النزول به إلى ما يتناسب مع خدمة قضايا الواقع، إضافة إلى الدعوة لمزيد من البحث عن النفائس التي انطوت عليها الطرق الصوفية عامة، والطريقة العلاوية منها على وجه الخصوص، والحث على اجتناب عوامل الهدم والتفرقة من خلال تضيق فجوة الاختلاف بينها وبين مختلف الاتجاهات وفي مقدمتها الاتجاه الإصلاحية.

Résumé de la thèse en français

Dans cette recherche, nous avons traité la vie du cheikh Ahmed Ben Aliwa El Moustaghanmi décédé en (1934) et ses contribution dans le savoir notamment dans le domaine de la foi et du mysticisme ou le soufisme, et dans ce sens la problématique porte sur le fait de le considérer en tant que personnalité qui a eu un apport dans ces deux domaines selon un ordre qui forme une conception avec les arguments et les objectifs du texte légal.

La réponse à ces questions a nécessité une étude d'une ampleur qui englobe tous les aspects et qui soit en harmonie avec les titres et les chapitres et d'une méthodologie appropriée la présente recherche est divisée en trois parties, le première chapitre porte sur les principaux évènements qui ont prévalu au cours de son époque.

Il s'agit d'ère coloniale impitoyable suite à la politique menée par la France et qui avait pour objectif de réprimer le peuple algérien et exploiter ses richesses et démanteler ses potentiels et enfin encourager les mythes et les superstitions dans les rangs de la population et repandre les contentieux et les divisions entre les enfants de ce même peuple qui relève d'une seule race et parle la même langue.

Le but du colonialisme vise à faciliter l'occupation et l'esclavage. Il va de soi que ces conditions sont à même d'avoir un grand impact sur la personne de Ben Aliwa, et l'une des contraintes c'est le sabotage de ses efforts et la limitation de ses actions. cependant en dépit de cette situation, Ben Aliwa jouit d'une longue haleine et d'une grande sagesse dans l'acceptation de cette réalité. Ceci peut se voir dans l'accent mis sur les efforts concernant la purification des arrimes de

leur handicaps et la libération des esprits des mythes et des superstitions afin de préparer l'idée du djihad qui trottait dans sa tête. Mais il a préféré remettre cette idée à plus tard à une phase ultérieure et plus exactement il pensait que le moment n'est pas propice et plutôt il faut opter pour le grand djihad au lieu du petit djihad, la recherche a porté ensuite sur la vie en mettant en exergue sa mutation de l'ère des mythes vers l'ère de l'engagement et d'accéder au monde du soufisme par le biais de son maître BOUZIDI et ses placements et rencontres avec les savants, ce qui lui a permis de parfaire ses talents et de faire de lui un homme de science et de connaissances.

Il a pu conquérir son indépendance d'une façon fulgurante qui a atteint tous les coins du monde, et il a pu créer une prise de conscience à travers ses contacts avec toutes les couches à l'intérieur et à l'intérieur et à l'extérieur du pays .

La deuxième partie porte sur la description de son apport dans le domaine de la foi, avec tous ses thèmes : (la divinité, la prophétie, le monde invisible ...)

Dans ce domaine, il a une doctrine acceptée basée sur la simplification des choses et la présentation de ce qui convient comme preuves de l'esprit et de l'écrit en ajoutant son caractère soufi ce qui le rend encore plus proches du cœur de l'auditeur et du lecteur. Dans ce contexte il a des apports assez sérieux dans le cadre de la participation de l'esprit, et des normes de références du texte. Dans son usage des textes du soufisme, il se distingue par une méthodologie très claires qui réside principalement dans le retour aux textes de la révélation ou l'inspiration et puis la transgression vers un sens linguistique plus proche et arriver enfin au sens indicatif lointain. ceci peut voir plus ou moins dans différents aspects de la foi telle que l'existence de dieu le tout puissant et ses qualités, ainsi que les anges et le jour dernier ou l'au de la et le trône etc... ajouter à ceci un autre effort qui consiste à rendre des conception de for, de soufisme plus

simple et moins iambiques pour les mettre à la disposition de la pratique scientifique et à la réaliste la troisième vers partie est un complément de la deuxième partie et porte le titre suivant : la doctrine soufiste, cette partie est consacrée à la liste des terminologies les plus usitées chez les soufistes telle que la tariqa et la Haqiqa Essanad etc ..., et si nous la traitons c'est pour lui conférer une origine par le biais de la découverte des sens cachés dans la révélation sainte pour passer ensuite au développement de la tariqa alaouia et son évolution et sa diffusion sur les deux plans local et international.

Ce sont des raisons par lesquelles, le chercheur démontre la place occupée par le chikh à savoir la souplesse dans ses relations avec les autres et l'extraordinaire compétence à communiquer avec autre quel que soit la nature de ces relations entre les différents groupes et ethnies et sa capacité à attirer les esprits vers lui ceci est à côté de la somme des connaissances et du savoir approfondi par laquelle il a pu s'engager dans les plus importantes questions soufies

Il s'agit d'une manière générale de thèmes qui tournent autour de la pratique de la formation morale authentique et notamment en ce qui concerne l'unité de l'univers et des témoins

La comparaison entre ces phénomènes a prouvé les contributions et les apports des sommités de cet art et l'éminence du cheikh dans ce genre du savoir et l'étendue de ses connaissances et sa capacité de développer les contenus de ces terminologies qu'on trouve dans les situations les séjours et les origines de la marche pour être plus appropriés avec ce qui est exigé par les temps modernes et les mécanismes qui parcellent l'accès à un niveau de défis déclarés et cachés.

Dans ce domaine, il est possible d'apporter des contributions dans le service du soufisme et la clarification de la méthode d'entirer profit. Reconnaître ces faits ne veut pas dire que l'homme est infallible mais plutôt au contraire nous avons déniché des lacunes telles que son

exagération dans la citation des « karamate » (miracles) accomplis par les saints et son approche dans certaines parties de la déclaration d'un univers uni et dans de réels cas c'est un motif de poser plusieurs questions et penser à des suppositions diverses et peut être la plus connue c'est sa peur évoquée dans ses publications à savoir l'influence subie lors de sa première enfance quand il était porté à croire en mythes et illusions.

Parmi les faits découverts dans cette recherche, le lien de cet homme avec son vécu, ce qui nous pousse à le considérer comme l'homme de son temps. ceci peut se voir surtout dans sa manière de propager l'Islam et dans son style de traiter des thème de son époque en analysant ce que méthode soufies prennent comme religion c'est à dir l'audition soufie et certains aspects qui menacent l'islam et porte atteinte à sa pureté telle que la proration ou l'évangélisation.

Enfin, cette recherche a été suivie d'une conclusion par laquelle nous avons énumérées les résultats, notamment la perception par ce dernier vis – a vis du colonialisme et son intérêt à l'aspect spirituel et l'effort fourni pour purifier les esprits de la maladie et des illusions et surtout son habilité par rapport à tous sur plan du soufisme au niveau des élites de l'Elite. D'autres observations sont à noter notamment la complexité tant du point de vue de l'expression que du point de vue pratique et sur un autre volet plus bas il s'est basé sur la purification de l'intérieur et la bonification de l'amé. son talent se distingue par la typologie du soufisme et il ne l'a pas empêché de vivre des faits réels et subir une certaine influence . ses efforts ont porté principalement sur les services rendus à l'islam et à attirer les cœurs et s'efforcer de descendre pour service qui est approprié et harmonieux avec les causes du réel en plus de l'appel à avoir plus de recherche des perles contenues dans la tariqa du soufisme d'une manière générale et la tariqa Alaouia en particulier Et enfin éviter les facteurs de destruction et de division à travers le rétrécissement du fossé qui les sépare avec les différents secteurs et en particulier le secteur réformateur .

Summary of the thesis in English

In this research, we treated the life of Sheikh Ahmed Ben Alioua El Moustaghanmi (1934) and his contribution in the knowledge notably in the field of the faith and the mysticism or Sufism, and in this sense the problematic relates to the fact of to consider it as a personality that has had a contribution in these two domains according to an order that forms a conception with the arguments and the objectives of the legal text.

The answer to these questions has required a study of a scale that encompasses all aspects and is consistent with the titles and chapters and appropriate methodology the present research is divided into three parts, the first part focuses on main events that prevailed during his time.

This is a ruthless colonial era following France's policy aimed at repressing the Algerian people and exploiting their wealth and dismantling their potential, and finally encouraging myths and superstitions among the ranks of the population and to spread the disputes and divisions among the children of this same people who belong to one race and speak the same language. The purpose of colonialism is to facilitate occupation and slavery. It goes without saying that these conditions are able to have a great impact on the person of Ben Allioua, and one of the constraints is the sabotage of his efforts and the limitation of his actions. however, despite this situation, Ben Allioua enjoys a long breath and great wisdom in accepting this reality. This can be seen in the emphasis on

efforts to clean the arrays of their disabilities and the liberation of spirits from myths and superstitions in order to prepare for the jihad that was trotting in his head. But he preferred to postpone this idea to a later phase and more precisely he thought that the moment is not favorable and rather we must opt for the great jihad or place of the small jihad, the research then focused on life highlighting his transformation from the era of myths to the era of commitment and access to the world of Sufism through his master BOUZIDI and his placements and meetings with scholars, which allowed him to perfect his talents and to make him a man of science and knowledge. He was able to conquer his independence in a dazzling way that reached all corners of the world, and he was able to create an awareness through his storytelling with all the layers inside and inside and at the same time. outside the country. The second part deals with the description of his contribution in the field of faith, with all his themes: (divinity, prophecy, the invisible world ...)

In this area, he has an accepted doctrine based on the simplification of things and the presentation of what is appropriate as proofs of the mind and the written word by adding his sufi character which makes him even closer to the heart of the world. listener and reader. In this context it has quite serious contributions in the context of the participation of the mind, and norms of reference of the text. In his use of the texts of Sufism, he distinguishes himself by a very clear methodology which resides mainly in the return to the texts of the revelation or the inspiration and then the transgression towards a closer linguistic sense and finally arriving at the distant indicative sense. this can be seen more or less in different aspects of faith such as the existence of God Almighty and his qualities, as well as the angels and the last day or the after the and the throne etc ... add to this another The effort to make conceptions of doctrine simpler and less iambic to make them available to scientific practice and to the realist, the third part is a complement of the second part and bears the

following title: the doctrine Sufist, this part is devoted to the list of the most used terminologies among the Sufists as tariqa and Haqiqa Essanad etc ..., and if we treat it is to give it an origin by the bian of the discovery of the hidden meanings in the holy revelation to then move on to the development of tariqa alaouia and its evolution and diffusion on both local and international levels. These are the reasons by which the researcher demonstrates the place occupied by the sheikh namely the flexibility in his relations with others and the extraordinary ability to communicate with other whatever the nature of these relations between different groups and ethnicities and his ability to draw the spirits to him this is beside the sum of knowledge and deep knowledge through which he was able to engage in the most important Sufi issues These are generally themes that revolve around the practice of training.

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research

Amir abd-kader university.
of islamic sciences
-Constantine-
comparation

Faculty of usul al-din
Department of aqida
and religion

Ahmed bin Aliwa al-mostaghanmi
and his doctrine of Aqdi and Sufi

-The descution jury members-

Name and Firstname	Function	Scientific Rang	Original
Abdelmalek BEN-ABBAS	President	DR	Univ Amir Abdelkader - Constantine
Zahra LAHLAH	Supervisor and Rapporteur	PHD	Univ Amir Abdelkader - Constantine
Zoubida TAYEB	Member	DR	Univ Amir Abdelkader - Constantine
Khelifi CHIKH	Member	PHD	Univ Aboubaker Blkaid - Tlemcen
Cherif TAWTAW	Member	DR	Univ Abbas LAGHROUR - Khenchela
Abdelkader BOUARFA	Member	PHD	Univ Ahmed BEN BELLA - Oran

Thesis presented to Get science doctorat diplomat in aqida.

Speciality: Islamic Sufism.

Prepared by the student:

AhmedDjabelkhir

Super vised by prof

ZAHRA LAHLAH

-University year:1439/1440h-2018/2019-

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية