وزارة التعليم العـالي و البحث العلمي

جـامعة وهران

كلية العلـوم الاجتماعية

قسم الفلسـفة

أطروحة دكتوراه في الفلسفة

الحدث التاريخي في اللحظة الصوفية
من خلال تجربة الأمير عبدالقادر

إنجاز الطالب: عبد الوهاب بلغراس

إشراف: أ. د. عبد اللاوي محمد

لجنة المناقشة:

بوعرفة عبدالقادر : أستاذ ، جامعة وهران– رئيسا–

عبداللاوي محمد : أستاذ ، جامعة وهران– مقرّرا–

بهادي منير: أستاذ محاضر(أ)، جامعة وهران –مناقشا–

موسى عبد الله : أستاذ محاضر(أ)، جامعة سعيدة–مناقشا–

عمارة ناصر: أستاذ محاضر(أ)، جامعة مستغانم –مناقشا–

بن جدية محمد : أستاذ محاضر(أ)، جامعة مستغانم –مناقشا–

السنة الجامعية 2010–2011

وزارة التعليم العـالي و البحث العلمي

جـامعة وهران

كلية العلـوم الاجتماعية

قسم الفلسـفة

أطروحة دكتوراه في الفلسفة

الحدث التاريخي في اللحظة الصوفية
من خلال تجربة الأمير عبدالقادر

إنجاز الطالب:

عبد الوهاب بلغراس

إشراف:

أ. د. عبد اللاوي محمد

لجنة المناقشة:

بوعرفة عبدالقادر : أستاذ ، جامعة وهران– رئيسا–

عبداللاوي محمد : أستاذ ، جامعة وهران– مقرّرا–

بهادي منير: أستاذ محاضر(أ)، جامعة وهران –مناقشا–

موسى عبد الله : أستاذ محاضر(أ)، جامعة سعيدة–مناقشا–

عمارة ناصر: أستاذ محاضر(أ)، جامعة مستغانم –مناقشا–

بن جدية محمد : أستاذ محاضر(أ)، جامعة مستغانم –مناقشا–

السنة الجامعية 2010–2011

إهداء

إلى روحي والدي الكريمين

"وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا"

إلى زوجتي

إلى ابنتي "مريم"

إلى كل عشاق المعرفة والعرفان

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل أ. د. محمد عبد اللاوي الذي أشرف وتابع العمل، وإلى أخي وصديقي الأستاذ بن عومر رزقي الذي منحني وقته ورافقني منذ البداية، كما لا أنسى كلا من د. حميد حمادي و د. بن عمر سواريت على توجيهاتهما المنهجية. أشكر أيضا أساتذة القسم خاصة أ. د. عبدالقادر بوعرفة و د. منير بهادي وكل من وجهني أو نبهني. و أوجّه شكرا خاصا لزملائي بـ CRASC، كما أشكر كل من قدم لي مساعدة من أجل إنجاز هذا العمل.

فهرس عام

المقدمة.....01

الفصل الأول:الزمان واللحظة – قراءة في المفاهيم–.....16

الفصل الثاني: تقديم الخطاب الصوفي للأمير عبدالقادر.....72

الفصل الثالث: اللحظة الصوفية عند الأمير عبد القادر.....126

الفصل الرابع: قراءة الأمير للحدث التاريخي.....167

خاتمة.....205

قائمة المصادر والمراجع..... 213

فهرس المحتويات 234

المقدمـة

المقدمة

شكلت العلاقة بين الفلسفة والتصوف محور اهتمام الفلسفة المعاصرة، وقد كانت الاهتمامات منصبة حول حدود هذه العلاقة ودرجة حيوية كل منهما [1]،كما طرحت إشكالية التقابل بين الحقلين من خلال التقابل بين العقلاني والعاطفي،بين المنطقي والغنوصي أو ما يسميه صاحب مقاربة الغنوص الجديد Raymond Abellio "البنية المطلقة" والتي ميدانها التاريخ والعالم والروح والتي تجسدت حسبه مع الفينوميونولوجيين خاصة هوسرل. [2]

وقد بدأ الفكر الفلسفي يهتم بالتقاليد الصوفية المختلفة بما فيها أشكال التصوف"غير الدينية" وتغيراتها التاريخية والجغرافية، وهكذا أصبحت هذه الأشكال مجالا خصبا للدراسات الفلسفية وقد استفاد الخطاب الفلسفي ببعض مفاهيمها خاصة في النظرة إلى العالم و التأويل والقراءة، كما استفاد الخطاب الفلسفي بأدوات معرفية مكنته من مقاربة ظاهرة التصوف ومفاهيمه ومدى فهم الخطاب الصوفي.

وكما جاء في الرهانات الفلسفية للتصوف[3] فإن العلاقة بين الحقلين الفلسفة والتصوف،التي تتمثل في إمكانية فهم الفيلسوف للخطاب الصوفي وفي أية شروط، وإمكانية إخفاء الخطاب الصوفي لمقاصده،مم يؤدي إلى صعوبة واستعصاء الإدراك والإحاطة والتمثل فلسفيا مهما بلغت الفلسفة في تجربتها ومعاناتها في طلب الحقيقة لأن الفلسفة تنطلق من أن الطريق لثبوت الحق وإثباته هو الاستدلال، بينما الخطاب الصوفي يستعمل الإيمان شرطا لذلك.

---

[1] De Courcelles Dominique et all, Les enjeux philosophiques de la mystique, Actes du colloque du Collège internationale de philosophie, Editions Jérôme Million .France,2007;p :366.

[2] Raymond Abellio ,Approches de la nouvelle gnose, édition Gallimard ; France ,1982 ;p :08.

[3] De Courcelles Dominique et all, OP.Cit;p :367

ومع ذلك فإن استعمال الإيمان= La foi كمنهج يتجاوز الظاهر ليبحث في ما فوق أو ما وراء au-delà، قد يجعله أداة لنقد كل ما هو خارجي أو ظاهري دون أن يكون هذا الإيمان معارضا للعقلنة والعقلانية.

أما فكرة التاريخ –باعتبار موضوعنا يندرج في إطار تفسير الحدث التاريخي فهي من منظور إبستمولوجي تنطوي على دلالات متعددة وأبعاد مختلفة، ولا يمكن القبض على هذه الدلالات وإدراك تلك الأبعاد إلا من خلال الفضاءات التي تتحرك فيها فكرة التاريخ وتتبلور .ولما كان الحديث عن التاريخ يرتبط بالحديث عن الزمان،بينما التصوف قد يرتبط بما يمكن تسميته اللازماني أو الأبدي وقد يدخل في نطاق التفسيرات التي تأخذ طابعا بلاغيا وشعريا،ومع ذلك فإن التصوف بشكل أو بآخر استطاع أن يدخل الحقل التاريخي.[1]

ورغم كل ما يطرح من تساؤلات حول هذا الجانب التاريخي الزماني والتاريخ اللاهوتي[2]الزمان الفيزيائي والزمان الغيبي إلا أن فكرة التاريخ شغلت حيزا واسعا في الحقل المعرفي الإسلامي من منطلق قاعدة العبرة والاعتبار التي أسس لها النص القرآني ومن منطلق الخلافة والاهتمام بالعالمين عالم الغيب و عالم الشهادة والدنيا والآخرة.

والفضاء الصوفي باعتباره وفي كل العصور ارتبط إلى حد بعيد بالديانات التي تعاصره فهو من أبرز الفضاءات التي احتضنت فكرة التاريخ .ولما كان كل تصوف

---

[1]جاء في كتاب د عبدالله عبد اللاوي"إبيستيمولوجيا التاريخ-مداخل منهجية في صناعة المعرفة التاريخية"،الجزائر،2009 ص 78 "الميتا تاريخ تعني دحض علمية التاريخ من الناحية الموضوعية فهو نظام لغوي سردي يعطي للأحداث تفسيراتها" أما في الصفحة 79 فيقول :"كل التاريخ والتفسيرات التي تقدم حوله بلاغية وشعرية بطبيعتها" (ا.ه)من هنا المتصوف بدوره يمكن له تفسير التاريخ وفق المنظور الصوفي.

[2]Gunther Horst ,Le temps de l'histoire –Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire - de Saint Augustin à Pétrarque ,de Dante à Rousseau ,traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Editions de la maison des sciences de l'homme,Paris,1995 p :09.

يحمل بصمات الدين الذي ارتبط به[1] فإن التصوف الإسلامي أخذ صورة تصوف نافذ بتعبير روحاني عن توحيد الله،ومع نهاية القرن العاشر الميلادي/الرابع هجري شكل التصوف في الإسلام نمط حياة ونظام تفكير منتظم وقابل للتجديد.[2]

إن الفضاء الصوفي الإسلامي–و باعتبار الصوفي يحيا تجربة روحية قد تشترك في بعض الخصائص مع التجربة الفلسفية وحتى التجربة الدينية المرتبطة بالشرع،إلا أنها تظل متميزة ببعض الخصائص الباطنية و الرمزية والانتقال من عالم الحس إلى عالم الخيال والوجود الأنطولوجي،كل هذا يجعل الصوفي في نوع من العزلة الداخلية.

هذه "العزلة" أو الخلوة تحدث انقلابا في ذات الصوفي بحيث تعصف بأدوات التواصل مع محيطه الأرضي ،هذا في بداية سلوكه، أما بعد وصوله فقد يوجد الصوفي ما يسمح له بأن يخترق هذا المجال مبدعا لغة تواصل نافذة وفعالة في الوسط الذي يعيشه مغيرا ومصلحا وهذا ما تشهد به التواريخ.

كل هذا يدفع بنا إلى التساؤل عن الزمان الذي يعيشه الصوفي ويؤرخ له أو يؤوله أو يقرأ أحداثه، هل هو الزمان الموضوعي المشترك الذي يحيط بالمجتمع الذي يشاركه الزمان والمكان نفسيهما؟أم أن هذه العزلة تدفعه خارج الزمان والمكان وبالتالي خارج التاريخ ؟.

إن الفضاء الصوفي الإسلامي وكغيره من التصوفات الأخرى يرتبط بالمطلق ما يجعل المتصوف أو العارف في هذا المجال يتحدث عن الأبدية والخلود والسرمدية وغيرها من المفاهيم التي قد تتعارض مع ما هو زماني. وفي هذا الإطار وقع اختيارنا على موضوع الحدث التاريخي في اللحظة الصوفية من خلال تجربة الأمير عبد القادر

[1] A ,J ARBERRY ;Le Soufisme ;traduction Jean Gouillard ;Cahiers de Sud ;Paris,1952,p :08,

[2] Ibid,p :85,

،فالحدث يعاش من طرف الإنسان في واقع محدد، غير أن الصوفي وهو الأمير هنا يحاول أن يتمثل لحظته أو يحدسها وأحيانا يقفز فوق اللحظة الآنية.من هنا نريد أن نقترب من المنظار الصوفي للتاريخ ولكن في علاقته بالرؤية للزمان.

الإشكالية:

ما يبرر انسياقنا نحو اللحظة الصوفية في تجربة الأمير عبد القادر هذه التجربة الصوفية التي ترتبط بالفضاء الإسلامي وفي ظروف فكرية وسياسية حادة عرفها العالم الإسلامي ونقصد بها القرن التاسع عشر ميلادي الذي عاش فيه الأمير، حيث جسّد لحظته في قلب الحدث الاستعمار الفرنسي للجزائر ،حالة العالم الإسلامي آنذاك ،ثم قراءته للأحداث.

فإذا كان الأمير عبدالقادر المتصوف في هذه الحالة،ونحن نتحدث عن الأمير في تجربة المواقف أي في الفترة التي بلغ فيها تصوفه مرحلة متقدمة جدا،إذا كان قد شكّل عزلة على غرار العزلة المعروفة عند المتصوفة فهل عزلته هذه جعلته خارج التاريخ وبالتالي خارج الزمان والمكان ؟وإذا كان الوجود الإنساني لا يتحدد إلا في إطار زمان ومكان محددين فهل للمتصوف و هو الأمير عبدالقادر هنا وانطلاقا من تجربته الصوفية مكان وزمان خاصين به يشكل من خلالهما صيرورته وماهيته؟ وكيف يجّسد كل هذا إن كان موجودا في اللحظة الصوفية.

إنه يجمع بين عالم الغيب المتمثل في لحظته الأبدية الخالدة والتي تتحرك وتتغير وفقا لأحواله ومقاماته أو ترقيه في درجات الصعود نحو المطلق،أو في تنزله نحو العالم المقيد عالم الشهادة المتمثل في الحدث الذي يعيشه مع الخلق بالمفهوم الصوفي ، وذلك بعد أن طوى السفر الأول نحو المطلق، بالتعبير الصوفي تحقق

بالبقاء أي استطاع أن يرجع إلى عالم الحس. حيث يعيش الصوفي عالم الشهادة أو لنقل الكثرة وهو متحقق بالوحدة بمعنى لا يرى شيئا إلا ويرى الله فيه ومعه .

فعالم الشهادة المنظور إليه صوفيا قد يكون غير عالم الشهادة كما ينظر إليه المؤرخ غير الصوفي وهكذا بالنسبة للزمان.من هنا ستكون هذه التساؤلات حول فهم التاريخ من الوجهة الصوفية للأمير عبد القادر ومن خلاله للصوفية، خاصة ونحن نسلم بوجود حركة تاريخية تتمثل في اللحظة الصوفية.

نتصور المنظار الصوفي ومن خلاله منظار الأمير عبدالقادر للتاريخ مختلفا عن التصورات المألوفة الفلسفية المختلفة والتي فسرت الحركة التاريخية ،فهي رؤية تقوم على التاريخ الفردي المتشكل داخل الذات (لا الذات بالمنظار الشخصي فالذات التي نتحدث عنها في التصوف هي ذات انطوت فيها كل مراتب الوجود عبر عنها الحلاج في أحد شطحاته "أنا الحق" بمعنى ذات تنطوي على عالم الإطلاق أي أن كل الوجود منطو فيها.

و الرؤية الصوفية خاصة التي تقول بالوجود الواحد ومنها رؤية الأمير عبدالقادر ترى بأن هذا العالم كله وهم ومجاز وبالتالي الحديث عن الفرد لا يدل هنا على الاعتراف بالغيرية ولكن يدل على أن في الحدث التاريخي لا معنى هنا للفرد بمعنى الشخص، بمعنى الفردانية التي لم تترك للغير حيزا فأصبح غيرها العدم لا نحوا من أنحاء الوجود كما هو الشأن في الماهيات بحيث إن ذكرت ماهية حضرت في الذهن ماهية تغايرها في الحقيقة بل الفرد هو الذي استهلك في ذاته الكل.

هذا من جهة ومن جهة أخرى الحدث لا يرتبط فقط بالعلاقة الأفقية بل له علاقة بالمطلق وهذا ما يجعله يؤكد على العلاقة العمودية وهي التي تربط بين الإنسان والله. وهذا المنظار العمودي للأمور هو الذي سيحل إشكالية التغاير فيطوي الصوفي في

ذاته الكل. فالصوفي الفاني في ذات الله لا ينازع الحق حينما يشهد ذاته هي نفسها ذات الحق لأنه فان مستهلك في ذات الحق تعالى لا غيرا لله.

إذن من خلال كتاب المواقف للأمير عبد القادر نقف على رؤية مغايرة للتاريخُ يفْتَرَضُ أن تتجاوز إلى حد بعيد الرؤية السائدة،نصل من خلالها إلى رؤية تحاول الاقتراب من رؤية إشراقية للتاريخ من منطلق أن الوجود الإنساني ينطوي على بعد روحاني لا يمكن تجاهله بل هو عند الأمير عبد القادر والمتصوفة جوهر الوجود.

كما نحاول من خلال المشكلات التي تركها المسار التاريخي للأمير عبدالقادر من محارِب للاستعمار إلى أسير ومحاوِر للغرب في الوقت نفسه أو ما سماه البعض التعايش الحضاري أو الثقافي بل اعتبره آخرون "صديقا لفرنسا"[1]، معرفة علاقة كل ذلك بمواقفه الفكرية والمعرفية،مواقف وإن كانت تبدو من المفارقات غير أن الأدبيات الصوفية تجعلها موازية للثنائيات الموجودة في القرآن الكريم وفي صفات الخالق، وبالتالي نحن أمام خطاب صوفي مبني على الجمع بين التناقضات أو ما يسمى عندهم بالقرآن والفرقان أي الجمع والتفريق.

و إن كان المألوف في فلسفات التاريخ أن الحدث تصنعه الجماعات ما يجعل الحدث التاريخي موضوعيا بمعنى أنه يرتبط بما هو خارجا عن ذات الفرد ،فإنه في حالة الأمير عبدالقادر و الحالة الصوفية عموما نحن أمام تاريخ يتشكّل داخل الذات،إذ انطلاقا من ذاته يؤول الصوفي العالَم.كما أن التجربة الصوفية هي تجربة فردية وفريدة من نوعها ومتفردة ولا تقبل التكرار.

[1] خاصة الفرنسيين الذين كتبوا حوله منهم :برونو إيتيان.

هذا إلى جانب تدخل الغيب في عالم الشهادة ما يجعل الحدث التاريخي (المنتمي هنا لعالم الشهادة)يخضع للإرادة الغيبية وما يسمى بالمدد الغيبي، ومن هنا نحن أمام رؤية باطنية للأحداث،حيث يرتبط الزماني بالأبدي والمتناهي بالمطلق،حدث تاريخي يؤثر فيه المطلق أو الله عن طريق أنبيائه وأوليائه.ومن هنا سيتحدث الأمير على غرار بقية المتصوفة– خاصة شيخه محيي الدين ابن عربي الذي يعتبر الأمير امتدادا لمدرسته –،يتحدث عن النبوة والولاية وعن الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية هذه الحقيقة التي تنتقل من الرسول محمد (ص) إلى ورثته من الأولياء.

الحدث التاريخي في عالم الشهادة يتأثر بالأولياء الصالحين، ولما كان الله ليس له مكانا محددا كذلك الوَلاية (أولياء الله) لا توجد لها حالة واحدة وليست منقطعة[1] وبالتالي فالأحداث تسير وفقا لإرادة غيبية فيما يمكن تسميته جدلية الغيب والشهادة[2]وهي رؤية لمفهوم القضاء والقدر قد تكون متميزة إلى حد بعيد عن النظرة الدينية التقليدية.

هذا وقد اعتبر البعض ومنهم "شودكيفيتش" من كبار المختصين المعاصرين في التصوف،وهو بصدد التمييز بين مختلف النماذج الولائية كما جاءت عند ابن عربي، وأثناء التعرض إلى الولاية العيسوية نسبة إلى النبي عيسى بن مريم (عليه السلام)، النموذج (النموذج العيسوي) تجسّد بوضوح في شخص الشيخ العلوي المستغانمي وهو الذي ارتبطت صورته بصورة المسيح خاصة لدى الأوربيين، ثم يقول عن الأمير عبد القادر -وهو الذي ترجم له فصولا من المواقف [3]–يبدو "أننا في حاجة إلى دراسة من

---

[1] Emir AbdelKader, Ecrits spirituels, présentes et traduits par Michel Chodkiewicz ,seuil, Paris ,1982 ;p :15.

[2]استعملنا عبارة ،محمد أبوالقاسم حاج حمد،العالمية الإسلامية الثانية ،جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ط2 ،دار هادي،بيروت،1994

[3]Michel Chodkiewicz ,Ecrits spirituels ,Seuil ,Paris ;1982.

هذا النوع عن الأمير عبدالقادر الجزائري وهو الذي تميزت شخصيته وفضائله بصبغة عيسوية كذلك،وقد كان للأمير دور خاص في مجال العلاقات بين العرفان الإسلامي والغرب.[1]

فالأمة المحمدية – بناءا على النماذج الولائية –(من الوَلاية)– التي ذكرها ابن عربي ونسبها للأنبياء[2] ممثلة في أوليائها والعارفين بها ،وفي أي لحظة من لحظات تاريخهم تختصر أو تختزل الحكم الذي ينزل به الوحي على جميع الأمم السابقة منذ بدء الخليقة وعلى امتداد دورات الحياة الإنسانية وفي كل كلام من كلامهم تفتح دورة من دورات الحياة الإنسانية.ما يدفعنا إلى القول –بناءا على ما ذكر سابقا–أن الأمير عبدالقادر حتى وإن كان يجسد نوعا من النموذج العيسوي(نسبة للنبي عيسى(ع)) باعتبار الوراثة العيسوية غير الوراثة التي يتحقق بها المسيحي فهي وراثة من مشكاة الوراثة المحمدية فإنه بحكم انتمائه للأمة المحمدية ووفقا للتصنيفات العرفانية يشكل كل هذه النماذج.

في هذه الدراسة تناولنا أربعة فصول ولكل فصل مبحثين، حيث في الفصل الأول الزمان واللحظة قراءة في المفاهيم محاولة استخراج مختلف المفاهيم الفلسفية للزمان مرورا بالمفهوم الصوفي للوقت والزمان وحقل استعماله،في الفصل الثاني قدمنا فيه الخطاب الصوفي للأمير عبدالقادرحيث في هذا الفصل بيّنا مميزات التصوف والتجربة الصوفية ومراحل العرفان عموما ثم من خلال ذلك تجربة الأمير الصوفية وفلسفته الصوفية على المستوى التنظيري وعلى المستوى العملي.

---

[1] شودكيفيتش علي ،الولاية والنبوة عند ابن عربي ،ترجمة أحمد الطيب ،دار الشروق ،القاهرة ،2004. ،ص119.

[2] يربط ابن عربي في " فصوص الحكم" كل نبي بحكمةووَ لاية خاصة.

أما الفصل الثالث فشكل لب موضوعنا وهو اللحظة الصوفية لدى الأمير من خلال المواقف حيث في المبحث الأول تعرضنا للجانب الأنطولوجي وحقيقته مبرزين الوجود عند الصوفية والأمير من خلال كتاب المواقف ومراتب الوجود كما بينها الأمير عبدالقادر ثم كيف تنعكس على اللحظة باعتبار أن كل مرحلة عند الصوفي هي لحظة صوفية بامتياز،وأثناء التحليل للحظة الصوفية تعرضنا لبعض أشكال اللحظات كاللحظة الشعرية واللحظة الأدبية والصوفية لنقارن ونحاول فهم أشكال الحالات الشعورية أو الانفعالية التي تشترك مع اللحظة الصوفية على اعتبار اللحظة الصوفية ترتبط بالمعيش كما ترتبط بالوعي.

وفي الفصل الأخير تناولنا قراءة الأمير للحدث التاريخي من خلال حديثنا عن ما سميناه بساحة التاريخ عند الأمير ومن خلاله عند المتصوفة محاولين إبراز ما طبيعة الساحة التاريخية وكيف تمر بها الأحداث وعلاقتها بالمفاهيم الدينية والمتافيزيقية وهنا خصصنا مبحثا لساحة التاريخ ووحدة الوجود على اعتبار أن القول بالوجود الواحد هو المفتاح–فيما نعتقد– لفهم محركات التاريخ.

أما المبحث الثاني فتعلق بالحدث التاريخي والولاية الصوفية من خلا ل الحديث عن الولاية و والنبوة والقضاء والقدر والحقيقة المحمدية الخلافة بالمعنى الصوفي على اعتبار أن الأمير عبدالقادر وبحكم تجسيده للأسماء الإلهية فغنه يجسد الخلافة وبالتالي تنطبق عليه خصائص الولاية أو الوَلاية بفتح الواو،لما ذلك من تأثير في الأحداث حسب الصوفية.

وفي الختام تعرضنا إلى بعض التساؤلات والاستشرافات التي لا تزال تطرح في مجال تصوف الأمير. وبعيدا عن كل ما قد يطلق في بعض الدراسات التي هي بمثابة أحكام قد تكون بعيدة عن الدراسة الموضوعية والمتخصصة،وتفاديا لكل ما قد يحدث

من انزلاقات إيبستيمية[1] تمسكنا في عملنا بنص الأمير عبدالقادر ،فنحن في عملنا نتعامل مع نص صوفي اسمه المواقف،ينسب إلى الأمير عبدالقادر بثقله الديني والفلسفي والصوفي.

انطلاقا من محاولة تحليل محتوى المواقف خاصة الموقف 248 الذي يبرز فيه الأمير عبدالقادر الوجود ومراتبه وكيفية تنزل الأسماء والصفات في إطار ما يسمى في عرف المتصوفة بالصعود والنزول ومتابعة جميع مراحله لاستخراج هذه الخصائص ثم مقابلتها خاصة ببعض الفلسفات المعاصرة التي تنظر إلى الزمان نظرة مغايرة بحيث يتحول المعيش إلى مفهوم ،والزمان الموضوعي إلى وعي مرتبط بالذات.

ومن بين الدراسات السابقة التي اهتمت بالموضوع طبعا زيادة عن الدراسات التاريخية التي لا تكاد تعد ولا تحصى والتي تركز على الأمير المقاوم أو المؤسس للدولة أو الأمير المحاور والإنساني ،استوقفتنا دراسة برونو إيتيان[2] لأنها تحاول أن تؤول مسار الأمير وموقفه خاصة بعد توقف المقاومة إلى استقراره بدمشق إلى وفاته تحاول أن تؤوله انطلاقا من كونه متصوفا وبالتالي كل المفارقات أو ما يبدو أنه مفارقة في حياته يجب أن ينظر إليه انطلاقا من الرؤية الصوفية.

وهذا ما حاولنا أن نبينه أيضا من خلال هذا العمل أن على اعتبار أن قراءة الأمير للحدث ترتبط بتنزلات الأسماء فقد يقاتل هنا مثلما يحب هناك أمام الحدث نفسه.

ومن الرسائل الجامعية التي استوقفتنا واعتمدنا عليها كثيرا رسالة منير بهادي من قسم الفلسفة بجامعة وهران " التجربة الوجودية في الخطاب الصوفي –مقاربة تأويلية

---

[1] من بين الكتب التي تشكك في نسبة كتاب المواقف للأمير حفيدته بديعة الحسني في كتابها "فكر الأمير عبدالقادر"

[2] اطلعنا على الدراسة بالغة الفرنسية كما اعتمدنا أكثر على النسخة المعرّبة.(عبدالقادر الجزائري)

لفلسفة الخلاص في الإسلام–2006–2007 جامعة وهران .حيث ركز على الأمير عبد القادر، وما سجلناه في هذه الرسالة أن حضور ابن عربي في الخطاب الصوفي المغاربي كان تلطيفا للنزعة النصية أو النقلية في الفقه المالكي وعلم الكلام الأشعري حيث تم الانتقال من التفسير إلى التأويل ما أدى للاجتهاد في قراءة النص القرآني والانفلات من سلطة القياس الفقهي والكلامي ،ما يفسر –حسب هذه الدراسة–بروز مواقف إنسانية متقدمة للصوفية الجزائريين في القرن التاسع عشر للميلاد[1].

وفي مجال الدراسات حول الزمان والتاريخ استوقفتنا رسالة قواسمي مراد من قسم الفلسفة بوهران أيضا حول مفهوم التأريخ عند هوسرل والتي من خلال ربط الزمان بالوعي أو الرد الفينومينولوجي استطعنا إيجاد مجالا لنوع من المقارنة مع الطرح الصوفي العرفاني للزمان[2] والاستفادة من الفينومينولوجيا التي تجعل المفهوم يرتبط بالانطولوجيا وهذا يساعدنا كثيرا في التعامل مع صوفي كابن عربي أو الأمير عبدالقادر ،وأطروحة نابي بوعلي من قسم الفلسفة بجامعة وهران والموسومة:"النص التاريخي وحدود التأويل" من القراءات الوضعية إلى فلسفة التأويل–2009 حيث من بين ما تناولته الدراسة التاريخ بين التصور اللاهوتي والتصور الزماني.

وهناك بعض الدراسات و الرسائل الجامعية الأخرى التي اطلعنا عليها لكننا لم نعتمد عليها كونها في اعتقادنا لم تكن تسير وفقا لموضوعنا[3]، ولم نعتبرها من الدراسات السابقة، هذا إلى جانب الرسائل والدراسات التي لم نتمكن من الحصول عليها

---

[1] منير بهادي، التجربة الوجودية في الخطاب الصوفي –مقاربة تأويلية لفلسفة الخلاص في الإسلامى إشراف أد عبداللاوي محمد–2006–2007 جامعة وهران (غير منشورة)

[2] مراد قواسمي،تأصيل التأويل،قراءة في تصور التاريخ في فينومينولوجيا هوسرل،2009-2010 إشراف بن شرقي بن مزيان،جامعة وهران (لم تنشر).

[3] Rabia Moussaoui, Sur les traces de l'Emir Abdelkader -l'histoire autrement-Edition ENAG, Alger,2008.

لسبب أو لآخر مثل رسالة دكتوراه ل "عمر بن عيسى "حول ابن عربي والموجودة في مكتبة جامعة السوربون بفرنسا لكننا حصلنا فقط على بعض الأجزاء منها ، وكان هذا من بين الصعوبات التي واجهتنا في هذا العمل وأحيانا بعض الدراسات التي كنا نجد عناوينها مسجلة ولكن لا نحصل عليها في المكتبات مما أثر على مسار الدراسة خاصة بالنسبة لبعض المصادر والمراجع ذات العلاقة المباشرة بالموضوع.

إلى جانب كل هذا،يمكن الإشارة أيضا إلى صعوبة المفاهيم الصوفية العرفانية والتي تطلبت وقتا كبيرا لاستيعابها خاصة عندما نتعرض إلى ما يسمى بالاتجاه الباطني ،وتأويل الإشارات وثنائية الظاهر والباطن وغيرها مما يحتاج إلى مراجعة العديد من المصادر والمعاجم والقواميس الفلسفية والصوفية التي تناولت الموضوع، وصعوبة أخرى تتمثل في الدراسات الغربية التي اهتمت سواء بالتصوف الإسلامي عموما وحاولت أن تمزجه بالروحانيات الغربية أو ما يسمى Mysticisme [1] أو الدراسات التي اهتمت بالأمير عبدالقادر وحاولت أن تفهمه بعيدا عن المميزات الدينية والعرفانية والثقافية.

[1] يسميه صاحب كتاب 'التصوف "المذكور سابقا introduction à la mystique de l’islam

الفصل الأول:

الزمان واللحظة: قراءة في المفاهيم

المبحث الأول: الزمان الفلسفي

تمهيد: الزمان لغة

قبل الحديث عن الزمان لدى الفلاسفة لا بد من التعريج على المعنى اللغوي والاشتقاقات التي يعود إليها اللفظ أو المفهوم خاصة في اللغات الأوربية ثم ننظر إلى المعنى والألفاظ والاشتقاقات في اللغة العربية.

فالزمان **Le Temps** لفظ مأخوذ عن اللاتينية tempusحيث نجد جذوره تعطينا الألفاظ tempus و templum وهي من أصل إغريقي تعود إلى Témno التي تعني قصّ couperالموجود في الاسم tomé أي القطع أو القص[1]. وفي اللاتينية يعطى للفظ عدة معان أساسية توجد في اللغة الفرنسية مثل: تقسيم المدة division de la durée، اللحظة أو البرهة أو الآنmoment، الفترةépoque l'، الفرصة المفضّلة l'occasion favorable، الحالة Situation، الظرفconjoncture ،أما لفظ Kronos فمأخوذ عن الإغريقية.[2]

أما إذا عدنا إلى لفظ "Temporalisationالمرتبطة الفينومينولوجيا والتي يمكن ترجمتها بالتحيين و التي نجدها لدى الفلاسفة أمثال : هوسرل Husserl ، فينك Finck و هايدغر Heidegger ،فيقصد بها ما يصبح زمانيا في الشعور أو الأنا ، بعبارة أدق التأسيس في زمان هذا الأخير. فقد أراد الفينومينولوجيون تثبيت الجذور اللغوية المرتبطة بمصطلح –زمان– لتفادي مرور انعطافات inflexion نفسانية أو بيولوجية.

واللفظ Temporalisationيقصد به المسار الذي بواسطته تأسست بالزمان أكثر مما أستطيع فعلا تأسيسه. كما أنه ليس المقصود الإكثار من تبيان أن المواضيع المعروفة من طرف الأنا مواضيع تسجل في الزمان لأنها فعلا تأسست من طرفه

[1] Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, 6ème édition , P U F ;1992 ;pp :718,719

[2] Dictionnaire de langue philosophique, P U F,Paris ;1962,p :720.

،وبالتالي أن تستوحى من التأسيس الراسب أو السلبي sédimentée والعادي للنفس كذات معناه أن الزمان هو الذي صنعها.هذا المعنى المستوحى من الفينومينولوجيا قد يلتقي مع استعمالات الزمان لدى الصوفية باعتباره يرتبط بالذات أو الأنا .

إذن الجذور اللغوية للفظ زمان في اللغات الأوربية تعود إما إلى اللغة اللاتينية أو الإغريقية والتي بإرجاعها إلى الفرنسية نجدها تدل على تقسيم مدة أو على جزء من الزمان ، أو أنها تدل كما في الفينومينولوجيا على الربط بين الوعي الذاتي والزمان ،والزمان هو الذي يصنع الذات.

أما في اللغة العربية، فيستعمل العرب عبارة زمن، زمان، وقت، قديم، حديث، دهر، حين، مدة...ومعناها يعكس دلالة هذا المذهب الفلسفي أو ذاك. و قد جاء في معجم اللغة العربية أن الوقت مقدار من الزمن قدر لأمر ما وجمعه أوقات. [1]

الزمن والزمان في العربية بمعنى واحد. والجمع أزمن وأزمان وأزمنة. ويرجّح أن إضافة ألف ممدودة للزمن ليغدو الزمان، إشارة إلى امتداد وقته. فالعرب على ما جاء عند ابن منظور يستعملونه لقليل الوقت وكثيره. وكثيره قد يطول حتى اللانهاية.

قال أبو العلاء المعري:

علّلاني فإن بيض الأماني فنيت والزمان ليس بفانِ

وثمة من اعتبر الزمن محدوداً بخلاف الدهر .قال أبو الهيثم: «الدهر لا ينقطع». والدهر لا يحد: قال المعري:

ولو طار جبريل بقية عمره على الدهر ما استطاع الخروج من الدهر.

[1]-د.حسام الألوسي ،الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت 1980،ص:12.

والعربية غنية بالمفردات الدالة على الوقت المحدود والوقت اللامحدود: فهناك الأزل ويتعلق بالماضي المفتوح أو اللانهائي وهناك الأبد ويتعلق بالمستقبل المفتوح واللانهائي، وهناك الأمد وهو الغاية، والمدى، وقيل الأمد الثاني هو الموت عطفاً على الآية "**ولا تكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم**"[1].

كما أن القرآن الكريم يحمل مثل هذه العبارات خاصة:آن، أبد، دهر وحين.والحين اسم كالوقت يصلح لجميع الأزمان مثل ما جاء في الآية القرآنية "**تؤتي أكلها كل حين** "[2] أي في كل وقت ،وقد يراد به مدة من الزمان غير مقدّر في نفسه مثل "**هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا**"[3] والوقت مقدار من الزمان وكل شيء قدرت له حينا فهو مؤقت،ويستعمل في الماضي والمستقبل وإن كان الغالب استعماله في الماضي،والدهر بمعنى الزمان المتطاول الذي ليس له حدود،على عكس "السرمد" الذي يدل على الدوام في المستقبل مثل الخلد.[4] ونشير إلى أن كلمة زمان لم ترد في القرآن بأية صيغة من صيغها.

وحسب دائرة المعارف الإسلامية فإن الكلمات المستعملة في اللغة العربية للدلالة على الزمان موجودة في اللغات السامية الأخرى ما عدا كلمة زمان [5]،كما نجد في الاستعمالات العربية كالشعر الجاهلي جملا فعلية مثل أبَّد،دَهَرَ،مَلَّ ،امتدّ،حان ووقت"يدل الفعل دهر على أنه أصابه الدهر، وزَمِن أي أصابته عاهة أو ضعف ...أما الاسم فنجد الدهر ،الأبد ،الحين ،السرمد ،المدة ،الوقت والآن ،وكلها تدل على

---

[1] سورة الحديد ،الآية:16.

[2]-سورة إبراهيم ،الآية 25.

[3]-سورة الإنسان ،الآية 01.

[4]-حسام الألوسي،المرجع السابق،ص:14.

[5] يذكر الألوسي هذا عن -دائرة المعارف الإسلامية مادة زمان.ص:16.

مدة أو وقت قصير أو طويل وللدلالة على ما يجري في هذه الأوقات من أحداث أو أفعال أو قوى بها يتم الفعل.

وجاء في تاريخ الطبري[1] أن الزمان "ساعات الليل والنهار وقد يقال ذلك للطويل من المدة والقصير منها،والعرب تقول :أتيتك زمان الحجاج أمير،وزمن الحجاج أمير وتعني به إذ الحجاج أمير...ويقولون:أتيتك أزمان الحجاج، فيجمعون الزمان يريدون جعل كل وقت من أوقات زمانه زمانا من الأزمنة،فالزمان اسم لما ذكرت من ساعات الليل والنهار".

هكذا إذن نلاحظ أن اللفظ أو ما يدل عليه في اللغة العربية له جذور متعددة، ما يجعلنا أمام عدة معان قد ترتبط بمعان أخرى تحمل أبعادا قيمية وأحيانا تحمل معنى الأبدية،كما أن اللفظ المستعمل بأية صيغة كانت قد يحمل معنى الوقت كما يحمل معنى محتوياته أو ما يجري فيه من أحداث.

وللزمن مفهوم فلسفي ومفهوم فيزيائي ومفهوم ديني ومفهوم صوفي ومفهوم شعري ومفهوم روائي... وقد كان منذ قديم الزمان مرّا يحيّر البشر ويستفزهم في مسائل الولادة والموت وتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول والأيام والأعوام. لقد كانوا يعيشون في هذا المركب الإلهي، في بحر لا يعرفونه على وجه اليقين.

هذا الاشتقاق اللغوي للفظ زمان يساعد على الولوج إلى موضوع دراستنا وهو اللحظة الصوفية حيث أن الدلالات اللغوية المختلفة تحيلنا إلى المعاني المختلفة علّنا نجد ما يقارب مفهوم اللحظة التي نبحث فيها باعتبارها بشكل أو بآخر لحظة زمانية.فدلالة القص أو القطع التي نجدها في الاشتقاقات اللاتينية إلى جانب دلالات

[1]-الطبري،تاريخ الطبري ص9.

التقسيم والتجزيء كل هذا يدخل فيما يمكن تسميته عائلات المفهوم أو التصور الذي نبحث فيه،هذا إلى جانب الدلالات القريبة من الاستعمال المعاصر خاصة في الفلسفة الفينومينولوجية التي تربطه بالوعي والزمان المعيش الذي يتحدث عنه برغسون.

بينما اللحظة الصوفية التي نسعى للبحث فيها من خلال الحدث التاريخي وكيفية قراءته أو تأويله أو الغوص فيه ،هذه اللحظة تفصل بين التاريخ الحدثي والتاريخ الصوفي كونها تنتمي إلى عالم الغيب بينما الحدث التاريخي ينتمي إلى عالم الشهادة،وهذه المفارقة أو الجدلية هي التي سنسعى إلى تبيانها بعد أن نعرّج على مختلف التناولات الفلسفية للزمان.

-1-الزمان في الفلسفة الإغريقية:

بالعودة إلى الفلسفة القديمة عند الإغريق ،نجد أن الفلاسفة القدامى بحثوا في الزمان قبل أفلاطون،هذا المفهوم الذي سوف يرتبط بتوالي القبل والبعد أي وجود "القبل" و "البعد" والذي يشكل البعد اللامكاني لكل تغير حسب أفلاطون،و هذا البعد اللامكاني هو "الصورة المحركة لكل أبدية".

والزمان عند الرواقيين مثل Chysippe " امتداد الحركة التي على ضوئها نتحدث عن معيار السرعة والبطء،أو أيضا هو امتداد يرافق حركة العالم" ويلتقي الرواقيون هنا مع أرسطو الذي يعين عدد الحركة حسب القبل والبعد.[1] كما يرتبط مفهوم الزمان بإدراك التغير والتعاقب= succession ، إذ يعتبر الفيلسوف اليوناني أنكسمندر Anaximandre نظام الزمان كقانون تخضع له الأشياء.

[1]André Jacob,Les notions Philosophiques, Dictionnaire, p :1013.

وقد وحّد الإغريق بين الزمان وحركة الكون بل وبين فلك الكون ذاته، فأطروحة –أفلاطون– تصف الطابع المتحرك للزمان ومعارضته للثبات الموجود في الأبدية، وبالتالي فالزمان هو الصورة التي تتقدم حسب العدد، لكن لا يوجد زمان مع حركة الكون.هذه الرؤية لدى –أفلاطون– تدخل في إطار عام لتقابل (العقلي) ككائن ثابت ودائم immuable والصيرورة le devenirالخاضعة للمد Flux.ومن نتائج هذه الأطروحة اعتبار الزمان وكأنه" ولد مع السماء"[1].

يميّز أفلاطون بين الأزلية والزمان، فإذا كانت الأزلية عبارة عن ثبات دائم فإن الزمان خاصية المادة المتحركة ويبدأ مع تكون العالم المصنوع، كما أن الزمان عبارة عن ماض وحاضر ومستقبل ومرتبط بالجسم والحركة.و يرى أفلاطون بأن المادة أزلية في حين النفس الكلية سابقة لجسم العالم.وبالنسبة لأتباع أفلاطون يشيرون إلى أن الزمان المطلق مقياس القدماء والزمان المحدود لا يقيس الحركة ويتساوق مع وجود العالم المصنوع بداية وانتماءا.[2]

ولمّا كان الزمان قابلا للقياس بمختلف وسائل أشعة الشمس Clepsydres ولما كانت المساحات قابلة للقياس بوسائل أعلى، فإن الزمان يصبح ينظر إليه كعدد. هذه الرؤية المتداولة من قبل مع–أفلاطون– تطورت بفضل –أرسطو– أين شكلت التحليلات الأولى تفسيرا فيزيائيا–رياضيا للزمان.

فقد بيّن أرسطو– أن الزمان ليس الحركة هو فقط شيء من الحركة "التغير والحركة في كل شيء موجودان في كل ما يتحرك، أو هناك حيث الشيء صامت ومتحرك في ذاته لكن الزمان في كل مكان...التحرك يكون أكثر أو أقل سرعة بينما الزمان لا لأن

[1] Ibid,p :1013.

[2]Ibid. 1014

السرعة والبطء يحددهما الزمان لكن الزمان لا يعرّف بالزمان لا من حيث الكم ولا من حيث الكيف"[1] .

ولما كان من خصائص الزمان أنه كبير grand ومرتفع grandeur، فهو إذن عدد معدود nombre nombréوليس عددا عادا nombre nombrant.أي أن الزمان غير محسوب بالحركة ، مثل القول بأن الزمان عدد اللامعدود ببعض حركات الشمس .إضافة إلى ذلك فهو على عكس كمية المكان المسار في الحركة (مسافة) هو العدد النظامي أو الترتيبي ordinal لهذه الحركة حسب تتابع القبل والبعد[2].فأرسطو يرى أن الزمان هو عدد الحركة التي هي انتقال الموجود من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل مما يجعله عارض الحركة.[3]

يظهر مذهب أرسطو في "السماع الطبيعي"حيث يبحث في ماهية الزمان مميزا بين الزمان والحركة وأن الزمان تابع للحركة ومقياس لها وكيف أن الآن ليس جزءا من الزمان. وبالنسبة لأتباع أرسطو فإن الزمان مقدار الحركة مع نوع من التمييز بين كل من ابن سينا والرازي وابن رشد، خاصة ابن رشد الذي يعتبر أرسطيا كاملا من حيث الزمان فهو يستبعد الحدوث بالذات كما يستبعد قدم العالم.

إن إمكانية قياس الزمان تطرح مشكلة اشتراكه مع المكان:هل الزمان متواصل وقابل للتقسيم divisible إلى ما لا نهاية؟ أم أنه يتكون من كميات الزمان غير القابلة للتقسيم؟ تناول –زينون الإيلي– القضية بقوله:" إذا كان الزمان يتكون من لحظات فهو

[1] Malongi F.Y.M, Conception du temps et développement intégré, L'Harmattan ,Paris ; 1996 ;p :37.

[2] Les notions Philosophiques, p :1014.

[3] Ibid, p :1 014.

متحرك" ،غير أن –أرسطو– اعتبرها مفارقة وقال بأن" الزمان لا يتكون من لحظات "[1] . وتتشابه الرؤية الرواقية للزمان مع رؤية –أرسطو– إذ هي رؤية فيزيائية لزمان كوني، لكن الرواقيين أهملوا الجوانب الرياضية لرؤية –أرسطو– وعرّفوا الزمان فقط كامتداد للحركة. كما أنه – وعلى عكس الأرسطوطاليين الذين رفضوا فكرة الزمان الدائري–فإن الرواقيين قالوا بفكرة الزمان الحقبي périodique وهذا له علاقة بمذهبهم" العود الأبدي.

ما يلفت في هذه الفترة الإغريقية أنه– خاصة بالنسبة لأفلاطون وأرسطو وأتباعهما– رغم الاختلاف الموجود في نظرة كل منهما إلى الزمان فإن العامل المشترك بينهما هو ربط الزمان بالحركة.

2- الزمان في الفكر الديني

ينبغي الإشارة إلى أن التفكير الميثولوجي القديم –عموما– وما بعده أي قبل سقراط [2] لم يقدم معالجة خاصة للزمان ولم يواجه مشكل تصور مستقل للزمان. فالزمان هو الوجود وكلاهما لا بداية له ولا نهاية ،فهو تصور ينطلق من فكرة البداهة والحس المشترك وهو زمان لا تاريخي، وهذا نجده إلى حد ما لدى فلاسفة البداهة (فلاسفة بداهة وجود الزمان مثل سان أوغسطين وأفلوطين) .

[1] Les notions Philosophiques ,Op.cit. , P :1015

[2] -ا حسام الألوسي ،الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت 1980،ص :39.

أما بالنسبة للمعنى الديني خاصة الأديان الثلاثة الكبرى الإسلام واليهودية والمسيحية وباعتبارها تحمل كتبا مقدسة تناولت معنى الزمان بشكل أو بآخر ما دفع علماء الدين وفلاسفته في كل من هذه الديانات إلى البحث عن تفسيرات لهذه المفردات المستعملة ،كما أنه من الواضح أن المعنى الديني للزمان بالنسبة للأديان الثلاثة سوف يتأثر بالتفسيرات الفلسفية اللاحقة.

ومن المفاهيم الأساسية التي ترتبط بالزمان في الأديان، القضايا الرئيسية مثل :الله والزمان ، الله والعالم ثم معنى الزمان وحركة الإنسان والقضاء والقدر ، وهي قضايا ميتافيزيقية عرفت اجتهادات متعددة حول هذا المعنى. ففي التوراة والإنجيل لم تطرح علاقة الزمان بالشكل اللاهوتي والفلسفي بحيث يظهر الطابع الثنائي للزمان وحتى الطابع المادي، كما يظهر طابع الخلق من العدم[1].فالزمان في الكتابين (التوراة والإنجيل) يعني يوم أو مدة قبل وجود الليل والنهار والشمس والأرض ، كما تطرح فيهما إشكالية معنى اليوم والأيام الستة وهي الأيام المعروفة في جميع الكتب السماوية أي أيام خلق السموات والأرض. و هذه المعاني تدل على زمان غيبي أو إلهي يختلف عن الزمان الفلكي المعروف أو الدنيوي المنتمي لعالم الشهادة.

بالنسبة للقرآن الكريم والحديث النبوي–في الديانة الإسلامية– نجد للزمان عدة ألفاظ بحيث هناك إشارة إلى أن كل شيء صنع من مادة أولى هي الماء.والألفاظ المستعملة في القرآن هي: خلق، أبدع، سوّى...وتدل على الصنع من شيء أما مشكلة

[1] الألوسي،مرجع سابق،ص:32.

معنى الخلق في ستة أيام فهي مرتبطة بمعنى اليوم قبل وجود الأرض والشمس والسماء[1] ،إلى جانب الأولويات أو السبق بين شيئين أو بين الله والعالم.

إذن آيات قرآنية تدل على معنى الزمان بألفاظ مختلفة، هذا و يرى صاحب كتاب "الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم"أن التفاسير اللغوية واللاهوتية والكلامية –في معظمها–ترى أن القرآن يعلّم الخلق أن الزمان يبتدئ مع العالم.[2] كما أن المعنى القرآني للزمان –علما بأننا لا نجد لفظ زمان–يدل على أن الزمان من الممكنات ويبدأ مع خلق العالم بما فيه المظاهر الفلكية،ومن ذلك الآية القرآنية التي تميز بين زمان الإله والزمان الدنيوي أو الإنساني:" **إنّ يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون**"[3]

مذهب المتكلمين في الزمان:

نتناول هنا المتكلمين من المسلمين والمسيحيين محاولين البحث عن العلاقة الموجودة بين النظرتين وإيجاد المفهوم الذي يأخذه الزمان في علاقته بالديني والغيبي بغية الوصول إلى المعنى الفلسفي الصوفي الذي نستخدمه لمقاربة اللحظة الصوفية عند الأمير عبدالقادر.خاصة وأن إشكالية تناهي الزمان ولا تناهيه ارتبطت لدى المتكلمين المسلمين المعتزلة و الأشاعرة بعلاقتها بحدوث العالم .

أ–الزمان عند "القديس أوغسطين"[4]

---

[1]موقف المفسرين ومنهم ابن تيمية الذي يرى أن قبل الزمان الذي لهذا العالم كان هناك زمان ومادة أخرى،كما جاء لدى الألوسي،مرجع سابق إلى جانب التناول الصوفي لهذه المسألة.

[2]الألوسي،الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم،ص:30،31.

[3]سورة الحج،الآية:47

[4]354-430 م فيلسوف وقديس لا تيني من أصل إفريقي من أشهر مؤلفاته "الاعترافات"

يتقدم القديس أوغسطين على المتكلمين المسلمين بل ويعتبره البعض مصدرا لتصوراتهم للزمان [1]ومشاكله.ففي" مدينة الله" يأتي رأيه حول صلة الله اللازماني بالزمان ومعنى الأزلية واختلافها عن الزمان، حيث يشير إلى السبب الذي جعل الله "الأزلي" يختار العالم في زمان محدد وليس منذ الأزل(يعترض على القدميين –أصحاب قدم العالم– القائلين بتغير النفس الكلية في عشقها للمادة)كما يرى أن الزمان ليست له لا بداية ولا نهاية.يقول مقارنة بالمكان وردا على "القدميين ".

"**تصور زمان قبل زمان العالم من عمل الوهم كتصور خلاء خارج العالم المتناهي**"– وهذا ما سيقوله الغزالي فيما بعد–.وعن اختلاف الزمان عن الأزلية يقول أوغسطين بأن الزمان مرتبط بالحركة ومعنى الأيام الستة في التوراة مغلق علينا[2].وهذا جواب معظم المتكلمين المسلمين والغزالي ويحيى النحوي وغيرهم. كما بحث أوغسطين في معنى اليوم قبل الشمس والكواكب ومعنى الراحة في اليوم السابع. ورفض فكرة "العود الأبدي "لأن المسيح –حسب رأيه–صلب مرة واحدة وفدى البشرية مرة واحدة، ولأن ماله بداية له نهاية والعكس أي ماله نهاية أيضا له بداية [3].

يتساءل أوغسطين :لماذا خلق الله العالم في وقت لاحق على وجوده ؟، وكيف حل المشاكل النابعة عنها؟ وهنا يرفض الرأي القائل بتسلسل عوالم يخلقها الله تباعا تمتد أعدادها مع امتداد ودوام الله ،وذلك تجنبا لأن يكون أيا منها أزليا مع الله ولتجنب الفعل المفاجئ والتغير على الله[4].(هذا الفرض المستبعد من طرفه سيقول به أبو

---

[1]طرحت لدى المتكلمين المسلمين إشكالية لا تناهي الزمان وتناهيه وعلاقتها بحدوث العالم

[2].حسام الألوسي ،الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت 1980،ص :138.

[3]-المرجع نفسه،ص:139

[4]بول ريكور،الزمان والسرد،ترجمة سعيد الغنامي،ص:28.

البركات البغدادي وابن تيمية)[1]. يرى أوغسطين –على سبيل المثال– أن هناك فرقا بين وجود الملائكة في كل الزمان ودائما وبين وجود الله الدائم في الأزلية. كما يقول بالإرادة المخصصة للرد على دليل العلة التامة أو تسلسل العوالم حيث لم يُبقِ شيئا للمتكلمين المسلمين والمسيحيين ليقولوه في هذا المجال.[2]

أما ماهية الزمان فقد عالجها في كتابه "**الاعترافات**" الذي يعالج فيه مشكلة الزمان بنوع من التفصيل.تبدأ المشكلة من الآية الأولى في سفر التكوين " **الله خلق العالم لا من شيء ولا من مادة و كان وحده**"[3]، هنا يتجاوز أوغسطين ما طرحه في "مدينة الله" ليتناول قضية إرادة الله وهل هي قديمة أم محدثة ؟ وإذا كانت قديمة فلماذا لا يكون المراد قديما أيضا؟ هي الإشكاليات المتعلقة بالزمان والوجود والقضاء والقدر.هذه الإشكالية التي ميزت الفكر الإسلامي كله عالجها أوغسطين بالنمط نفسه الذي نجده عند المتكلمين المسلمين كإشكالية الواجب والممكن والقديم والمحدث وغيرها،و سنجد هذه الإشكالية أيضا في الفكر الصوفي الإسلامي حيث تشكل المحرك الأساسي لأفق الرؤية الصوفية للزمان وللتاريخ.

ويقدم أوغسطين تمييزا مفصلا بين الزمان والأزلية انطلاقا من فكرة التغير والثبات،فإذا كان الزمان في تغير دائم، فإن الأزلية في ثبات دائم،و الزمان عبارة عن ماض وحاضر ومستقبل، كما أنه ليس موجودا قبل بدأ العالم والحركة،بينما الأزلية ليس لها بداية. كما أن الله لا يسبق العالم بزمان بل يسبقه بأزلية أي ليست له بداية. ويقدم أوغسطين الدليل على أن الزمان من عمل الذاكرة والذهن، فما بعد الزمان من حيث

---

[1]- حسام الألوسي مرجع سابق:143

[2]-طبعا هذا موقف الألوسي صاحب كتاب الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم.

[3]الألوسي ،مرجع سابق ،ص:144.

هو حاضر أشياء مضت هو الذاكرة، ومن حيث هو حاضر لأشياء ستأتي هو التوقع، وكلها توجد في الذهن، على هذه الصورة يمكن الإقرار بوجود الزمان.[1]

أما بالنسبة لكيفية قياس الزمان فإن أوغسطين رفض العديد من المذاهب في هذا الشأن ، حيث يرى أننا نقيس الذهن مع إنكار موضوعية الزمان بوجه عام[2].

-ب-رأي توما الأكويني في الزمان:

لا يحيل الأكويني[3]-على عكس أوغسطين- إلى أن يكون العالم المخلوق قديما مع الخالق ، العالم له بداية وليس في الزمان بل في الخلق، وهذا شبيه بقول الفلاسفة المسلمين "العالم قديم بالزمان محدث بالذات".لا يمكن حل مشكلة وجود العالم مع الله بالعقل بل عن طريق الوحي فقط ، العالم لم يوجد أزلا ،لا بحسب العقل بل بالوحي. يرى توما الأكويني أن حجج أرسطو لإثبات قدم العالم ليست براهين مطلقة ومفيدة للجميع .ويمكن اعتبار موقف الأكويني -عقليا- موقف تعادل أو تكافؤ الأدلة مثل الرازي المتكلم وابن ميمون وجالينوس[4]،كما أن موقفه يذكرنا بنقائض كانط الكسمولوجية.[5]

ج-الزمان عند المتكلمين المسلمين:

---

[1]بول ريكور،مرجع سابق،ص:46.

[2]- إن الذهن هو الذي يرتب العلاقات بين أقسام الزمان الثلاثة وبه ثلاثة وظائف: التوقع، الانتباه والذاكرة.ينكر أوغسطين موضوعية الزمان ، ولكن هل هذا الإنكار تاما وكاملا؟

[3]الاكويني نسبة إلى أكوين محل إقامته (1225-1274)قسيس وفيلسوف لا هوتي إيطالي من بين اكبر المؤثرين في الفلسفة السكولائية.

[4]الرازي المتكلم ،ولد في 479 هـ،

ابن ميمون(1135-1204)فيلسوف يهود ي عاش في الحضارة الإسلامية من مواليد قرطبة.

.جالينوس(130-200)م طبيب وفيلسوف يوناني.

[5]هذه الآراء مقتسبة من الألوسي ،مرجع سابق ،ص:155،156.

يرى كل من ابن حزم والكندي أن الزمان موجود قبل وجود العالم والقول بالحركة من عمل الوهم.ولدى الكندي الزمان له وجود موضوعي باعتباره عرضا أو مظهرا للحركة وللمتحرك كما هو الشأن عند أرسطو[1]. ومعنى الزمان عنده(الكندي) مدة وجود الموجود، مدة وجود الموجود المتحرك كما أن "الله ليس في زمان" بالنسبة له فهو واجب الوجود. أما أبو حامد الغزالي ،فإن أقواله حول الزمان تتعارض ومشكلاته ،الجرجاني يعارض الإيجي في القول بأن الزمان وهم. والأزرقي ينتقد المتكلمين ويرى أن الزمان تقدير الحوادث بعضها بعضا .ابن ميكوم وجالينوس يريا أنه لا يمكن معرفة الزمان لأنه إلهي.[2]

هكذا إذن آراء المتكلمين المسلمين عموما حول الزمان تجمع بين القول بأنه وهم أو من عند الله وبين كون للزمان وجود موضوعي، غير أن كل الآراء تجعل الله خارج الزمان.

من بين المشاكل التي يطرحها الزمان بالمعنى الفلسفي والديني القديم مشاكل متعلقة بالزمان نفسه:مثل التساؤل فيما إذا كان الزمان موجود أم لا؟و كيف يوجد الزمان؟ومشكلة بداية الزمان أو قدمه؟ومعنى الآن؟ وهناك مشاكل خاصة بصلة الأزلية بالزمان[3].كما توجد إشكالية تتعلق بالتمييز بين أبدية الله وبين الزمان المطلق، فالزمان حتى وإن كان مطلقا فهو مقياس الحركة.[4] وبالنسبة لماهية الزمان فتكاد تكون نفسها لدى الفكر الديني على العموم في كل الديانات.

---

[1]-الألوسي،مرجع سابق،ص:144

[2]-المرجع نفسه،ص:146,

[3]الألوسي،مرجع سابق ،ص:156.

[4]المرجع نفسه ،ص:157.

3-الزمان في الفلسفة الوسيطية

مع أفلوطين ،يصبح الزمان مرافقا لحياة الروح أي يرتبط بالروح قبل أي شيء،فهو " طول حياة ما ،تتقدّم حسب التغيرات المنتظمة واللامنتظمة"[1] والمعنى نفسه نجده عند القديس أوغسطين الذي يجعل من الزمان " **توسّع الروح** "= **distension de l'esprit**[2] ومن هنا يجيب كل من -أفلوطين- والقديس-أوغسطين- عن تساؤل -أرسطو-(فيما إذا كان الزمان يوجد أولا إذا لم تكن هناك روح؟) بالنفي ،لكن ذلك لأسباب أخرى تتمثل خصوصا في إعادة المعارضة الأفلاطونية للزمان والأبدية .كما أن أفلوطين دعّم فكرة الزمان المتولّد عن انشغال الروح ونمط عيشها الخاص الذي ينتج الأفعال بنجاح. أما أوغسطين فمن جهته فهِم أن مقولة الزمان لدى -أرسطو- بالشيء القابل للقياس – مفادها أن الروح esprit وحدها قادرة على القياس ،وأنّ الزمان يكون معاشا داخل الروح.

لكن ،حتى لدى-أفلوطين- نجد الزمان كأقنوم Hypostase [3]-وليس الروح الفردية- هو الذي يولّد زمان العالم.و مع – القديس أوغسطين-فإن(الروح الإلهي خلق الزمان) ،إذن لدى كليهما اشتراك الزمان مع الروح l'âme أو الفكر l'esprit.هذا يقود إلى الإجابة عن التساؤل الذي طرحه أفلاطون بالطريقة نفسها"الزمان وجد مع العالم ولم يكن موجودا قبله " .[4]

مذهب أفلوطين وأتباعه

---

[1] الألوسي،الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم،ص:111.

[2] Les notions Philosophiques,OP,Cit , p:1014.

[3] -ibid. ;p :1015.

[4] Ibid.

يتحدث أفلوطين عن الأزلية التي تعني الوجود الدائم الثابت وهي متمركزة في الواحد ،والزمان عنده هو حياة النفس الكلية في حركتها من أحد مراكز مراحل الفعل إلى الآخر[1]. هذا الانتقال من النفس الكلية إلى آخر مراكز الفعل يتطابق مع الأفلاك وفلك الأطلس في التراتب التنازلي لدى المتصوفة و مع التنزلات التي يتحدث عنها الأمير عبد القادر في طرحه الأنطولوجي أو مراتب الوجود و تنزلات الأسماء وتجلياتها في العالم.

ومن أتباعه 'إخوان الصفا"الذين يتصورون الزمان تسلسلا لفيض النفس الكلية بسبب حركة الجسم السماوي وحركة الكون ، بقصد اختيار الهيولى وهي أربعة أنواع : الفضاء ،المكان، الحركة وصلة النفس الكلية بتحريك الجسم المطلق والعالم دونها ومتى؟ والزمان عند إخوان الصفا يبتدئ مع بدأ العالم الزماني في الوقت الذي يقولون فيه بوجود موجودات لا زمانية مثل لا زمانية العقول الكلية والنفوس الكلية[2]. هذه الأفكار الأفلاطونية سوف تؤدي إلى تحولات عديدة في القرون الوسطى الغربية خاصة مع بعض التنازلات في المواقف لدى أتباع أرسطو ،وهو الشيء الذي دفع الكنيسة آنذاك إلى تبني فلسفة أرسطو.

التحولات التي عرفتها القرون الوسطى في مفهوم الزمان:

لقد ترجمت التنازلات الأرسطوطاليسية انطلاقا من القرن 12 م إلى نهوض الخيار بين الزمان الفيزيائي والزمان السيكولوجي[3]،وكانت الوضعيات أقل مما نتوقع .

---

[1] الألوسي ،مرجع سابق،ص:212.

[2] وسوف نجد الأمير عبدالقادر في المواقف يستشهد من حين لآخر بإخوان الصفا، غير أنه يستعمل ما يسمى النفس الكل، أما الرازي فيرى أن هناك دليلا طبيعيا ودليلا ما بعد الطبيعي لإثبات وجود الزمان،وأن الزمان كم متصل متجدد ،وأن سبب حركة الفلك والزمان هو **النفس الكلية.**

[3] الألوسي،مرجع سابق،ص:102.

أرسطو– نفسه تساءل :هل يوجد زمان في غياب الروح ؟وابن رشد من جهة أخرى،طور الفكرة الأرسطية التي ترى أن " **الزمان شيء من الحركة**" وهذا كدال على أن الزمان عرض accident بالنسبة للحركة ،كائن ناقص ، عدد موجود بالقوة داخل الحركة ،وحده تحليل العقل يجعله موجودا بالفعل، في حين في الحركة تتحدد المحمولات الجوهرية للتواصل والنجاح للأقسام حسب نظام القبلي والبعدي.

وهكذا يكون الزمان –المشّائي– Péripatéticien زمانا نسبيا ،ليس بالنسبة لمن يلاحظ بل بالنسبة للأشياء،فهو يختلف كليا عن الزمان –النيوتيني– Newtonien الذي لا يرتبط بأية علاقة خارجية حتى ولم لم تكن هناك حركة وحتى ولو لم يوجد شيء، فالزمان المشّائي ليس حاويا contenant ولا شموليا ولا مستقلا عن محتواه، فهو يمر مع الأشياء بتحديد متبادل[1]. فنحن هنا أمام طرح ينظر إلى الزمان ليس كجوهر وإنما كعرض وهي الرؤية ذاتها التي يعبر عنها الكثير من المتصوفة المسلمين الذين يعتبرون الزمان إضافي أي عرضي كما يعتبره البعض منهم عبارة عن وهم وخيال.

شكّل ارتباط الزمان بنمط وجود الأشياء لدى المشّائين تفكيكا لمفهوم الزمان عن مفهوم المدة La durée ،أما مع "نيوتن" أصبحت المدة أو اللحظة la durée مرادفة للزمان ،ويحدد بالجوهر مدا أو تدفقا un flux وسيلانا un écoulement ،بينما في القرون الوسطى لم تكن المدة تعني شيئا. فمدة شيء أو لحظته–على العموم –حددت كـ غذاء أو طاقة= subsistance ou persévérance داخل الوجود "خارج الأسباب".[2]

[1] Les notions Philosophiques ;OP,Cit ;p :1015.

[2]Les notions Philosophiques, OP,Cit , p :1015.

من هنا فالمدة لا تشكل بالضرورة تتابع حالات، فهذا يتوقف في الواقع على طبيعة الشيء الذي يدوم qui dure،يبدو أن هناك فصلا= une dichotomie أساسيا يفصل الحقائق الدائمة عن الحقائق المتعاقبة أي التي يكون فيها كل الوجود مرحليا كائنا معطى بالمرة، والحقائق المتعاقبة لا تكون فيها الأجزاء إلا الواحدة بعد الأخرى ولا تجتمع أبدا.الصنف الأول تنتمي إليه الجواهر التي هي نمط وجود مقيمة في الثبات وهي ليست بالضرورة غير متولدة inengendrésو incorruptibles مجرد وجودها –في ذاته– يشكل استمرارا une persistance دون السيلان écoulement الجوهري من بداية ظهور أي من هذه الأشياء إلى غيابها.

و في هذه الحالة تكون التعديلات المتتابعة والتي كانت عرضية منحطة، منخفضة، زائدة..وتحولت بالنتيجة إلى مدة مسارات التغير، وإلى هذه التعديلات يعود اسم" الزمان" الذي يعني نجاحا بالنسبة للتغير الجوهري. أما لحظة الخالق فهي وحدها التي تسمى أبدية، فاللحظة أو المدة غير المتتابعة للمخلوقات تسمى [1] alvum(عن الإغريقية(aiôn). إنها شبيهة بالأبدية بما هي من حيث فعل الوجود نفسه تكون دائمة، تختلف عنها من حيث كونها مدة أو لحظة غير مستقلة خاضعة للسببية و défectible قابلة للنقص.[2]

و نجد لدى السكولائية الأولى أن العالم لا يخضع لمدة أو للحظة واحدة ووحيدة ،بل مقسم بين ثلاث مدد أو لحظات متسلسلة : الأبدية ، l'aevum ،وأخيرا الزمان .فالزمان ليس له إلا الجزء القليل من الكون والكائنات المادية واجهة الأشياء(أعراضها وليس جواهرها) .

[1] لحظة أبدية لكنها مرتبطة بالأسباب.

[2] OP ;,Cit,,P :1015.

من ناحية أخرى ودائما في الفترة الوسيطية نجد فيما يخص الرؤية الرشدية التي توحد وتطابق بين الزمان والحركات الفلكية ، أن هذه الرؤية الرشدية سوف تواجه معارضة القديس أوغسطين الذي احتج excipait بالمعجزة المسيحية حسب الإنجيل ،جاء في (Jos,10,13): " توقفت الشمس ،ولكن الزمان واصل سيره"فالزمان لا علاقة له بحركة الأفلاك حسب النظرة الإنجيلية التي بينها القديس أوغسطين.[1] في حين حسب أطروحة ابن رشد ،إذا توقفت حركات السماء ،يتوقف كليا دور الفخارّي ،تتوقف الصخرة في سقوطها ،وكل نشاط،في عالم واقع تحت القمر يكون مفصولا .[2] نظرة أوغسطين هذه توافق ما سوف نراه مع ابن عربي حين يميز بين زمان الآفاق المرتبط بالأفلاك وزمان الأنفس الذي هو الزمان الحقيقي.بينما يصرح الأمير عبد القادر أن "كل صورة في العالم يطلق عليها اسم فلك مدبرها ومحركها ملَك"[3].

هذه الأطروحة الرشدية سوف تستهدف في الإدانة الباريسية سنة1277 م ومعها الرؤية التي تلحق كل حركة وكل زمان الحركة بالتحرك الأول.سيهاجم رأي ابن رشد من جهة أخرى بسبب إلحاقه وجود الزمان بتحيينه son actualisation ،أطروحة أخرى ستمنع سنة1277 م (وهنا يستهدف حتى أوغسطين نفسه) ومفاد هذه الأطروحة أن aevum’او الزمان ليس لهما حقيقة في ذاتهما ،لكن فقط في عملهما بالخضوع للروح،علماء الدين مثل Henri de Gand[4] ،أو Pierre de Jean olivi[5] سيدافعون عن

[1] Dictionnaire de Philosophie, p :1016.

[2] -ibid., (même page)=1016.

[3] الأمير عبد القادر ،المواقف ،ص :532’

[4] فيلسوف سكولائي فرنسي 1217-1293

[5] عالم دين فرنسي 1248 -1298

وجود زمان خارج العقل extra mentale ،ورهانهم في ذلك إمكانية إبداع وتاريخ الخلاص .[1]

هكذا إذن، وفي متابعة تاريخية لرؤية الزمان نجد أن في كل مرة تكون اللحظة l'instant هي المؤسس الجوهري للزمان في ذاته، وحده البعد المتلاشي (toujours évanescente) للحاضر يصبح موضوعياobjectivée، وتكون العقبة كبيرة في منح استقلال حقيقي للزمان تدمج فيه أبعاد الماضي والمستقبل.

مع مجيء Guillaume d'Occam[2] ، سوف يفتح طريقا جديدا وتجاوز ثنائية حقيقة الزمان في ذاته والحقيقة داخل الروح، بتبيانه أن المشكلة طرحت بصيغة سيئة. لقد تناول ببساطة مسألة معرفة ما هو الزمان عندما نقصد به وجودا لزمان un être du temps. لقد أخذ بالتعريف الأرسطي حرفيا –الزمان عدد من الحركات– ،واستنتج منه أن الزمان ليس سوى –ما به نقيس الحركة–،بعبارة أدق ، لقياس أية حركة نستعمل أخرى ،والزمان ليس شيئا آخر إلا هذه الحركة الأخرى[3].

بيد أن الزمان كمصطلح يقتضي من الناحية المرجعية بعض الحركات،هذه الحركات تعود إلى دلالة الاستعمال الذي صنعت له. هذه الدلالة المطابقةconnotation التي تسبق الزمان تسترجع الروح التي تقوم بالقياس، بحيث نقول –كما لاحظ أرسطو" **إن الزمان يرتبط بالروح وبالحركة في وقت واحد**" .لكن d'Occam يتفادى نتيجة قانون أنطولوجي غامض عن هذه العلاقة المزدوجة المتمثلة في عرضية الحركة،وكونها عرضية يجعلها تحتاج إلى القوة، و لتكون قوية فإنها تفعّل

---

[1] Ibid. p : 1017

[2] 1285-1347فيلسوف إنجليزي من اكبر ممثلي السكولائية .(جاءت الأفكار مقتبسة من كتاب الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم

[3]جاءت الأفكار مقتبسة من كتاب الزمان ومن المعجم الفلسفي المذكور (ص ص:1012،1013)

بواسطة الروح.و يعوض هذه النتيجة بامتلاكه لفظ à dénoter et à connoter =يدل على ، يردّ إلى معنى.[1] فالزمان إذن يدل على الحركة أو يرد إلى معناها.

وهكذا بتوحده الخالص والبسيط مع الحركة ، يكون الزمان من هنا متحررا من الأنطولوجيا في حركة خاصة.لا يوجد تغير يستطيع القيام بالعمل (تتابع متخيل خالص داخل باطن الروح)،المهم أن تكون كميته معروفة لدينا.لا شيء على الإطلاق مقاس في ذاته ،باعتبار المصطلح لا يعبّر عن وظيفة معرفية، أين تذهب الذات العارفة من ما هو أقل معرفة بالنسبة إليها إلى الأكثر معرفة.[2]

ورغم اعتباره الساعة السماوية كأحسن كرونوميتر للفعل كون تفكير D'Occam تزامن مع ظهور الساعات الميكانيكية في القرن 14 م ومع وضع زمان مضبوط وحضري واقتصادي،إلا أنه يعيد المعنى إلى المعنى الأول لكلمة –زمان إذ يرجع إلى إمكانية وجود حادث مصطنع يجعل الزمان مسألة اتفاقية.[3]

و بالطريقة نفسها، فإن جوهرا آخر وهو" l'aevum" سينتقد من طرف D'Occam، هنا أيضا المصطلح المفتاح هو رد المفهوم إلى المعنى الأصلي de . connotation وليس ضروريا أن يكون وجود شيء دائم يحمل في تعريفه الحقيقي تتابعا (في هذه الحالة تكون الحقيقة المتتابعة حركة).لكن وجود الشيء باعتباره لا يزال على حاله يدل على معنى مدة أو لحظة متتابعة ،تحمله إليها ليدل على أنها تسكن الوجود.ليس بدرجة الأبدية الإلهية التي لا تقبل التفكير بالطريقة نفسها.لا نقدر على تمثله بطريقة مغايرة إلا كمدة متواجدة في تتابع لا متناهي نتخيله.

---

[1], Dictionnaire de Philosophie p :1015.

[2] Ibid , p : 1015.

[3]OP ,Cit ,p :1015.

بعبارة أخرى ، لا نستطيع معرفة الأبدية الإلهية ولكن نستطيع تفكيرها بإسقاطها على محور زماني –زمان متخيل un temps imaginaire اعتبره les Conimbricences في القرن 16 م[1] الأكثر عالمية وشمولية والأكثر تنظيم (يمشي دائما بالسرعة نفسها ،لأنه لا يخضع لأية حركة)هو الذي يقيس الحركة للطبقة السماوية الأولى. كل وجود باعتباره حضورا في الكينونة l'être لا يدرك إلا في أفق الزمان ممثلا ثورة في نظر كبار مفكري السكولائية القدامى.

المذاهب الفلسفية في الزمان:

يتحدث صاحب كتاب "الزمان التاريخي" [2] عن ثلاثة نماذج و أمثلة لتصورات مختلفة لأزمنة مختلفة من حيث كل تصور ترك بصماته (القديس أوغسطين ،Pétrarque و روسو)،لكنهم لم يريدوا ولم يستطيعوا دراسة وفهم التاريخ –هذا مؤكد.علينا بالبحث بعيدا ،فلسفة التاريخ تحتاج إلى ميدان قوي ،كما أن أصناف المعرفة التاريخية ضرورية وهي تستطيع إعطاء رؤى كل منها إشكالية وحالة حدث مشترك. كما أن أصناف المعرفة ترتبط بالتجارب حيث توجد في سياق أعمال حياة وتسجل في شكل مهمات تؤديها في الدرس الخاص بالبحث هذه الأصناف تستقل عن نوايا أصحابها وهي مؤشر "index veri et falsi" وتشكل وسائل إثبات بداهتها ونقص التصورات المشوهة والعنيفة.

---

[1] تيار فلسفي اهتم بالفن ونشر خمس مجلدات لأطروحة أرسطو .

[2] Horst Gunther ,Le temps de l'histoire,Paris,1995 , p :154

إذا كانت نظرية "كوبرنيك" استغرقت قرنين من الزمن ،فإن النظرية التي تعطي رؤية للعالم ما زالت في بدايتها. التضاد الأكثر حيوية في هذه التصورات الثلاثة للتاريخ ،الفردانية المفرطة التي تطرح السؤال حول ما إذا كان لازما ؟كل ما هو عمومي ،الميدان السياسي[1] ...هذه الظاهرة تشكلت في لحظة الوعي واستدعت تحولا في الوعي وتحويل الحقيقة .هذه التأملات ليست مرتبطة فقط بالهويات الجهوية والوطنية إنما ترتبط أيضا بأصناف الكائنات الإنسانية الأكثر اتساعا.

بالنسبة لأوغسطين :المسيحية اللاتينية .

بالنسبة ل"بيترارك":الجمهور الدنيوي المشترك لدى الأمم الأوربية.جمهور في طريق التكوين يرتبط باللاتينية ويبحث إلى جانب الآداب الدينية حكمة لائكية فردانية ،والذاتية العصرية داخل منابع سابقة.

بالنسبة لروسو:الإنسان والإنسانية أقل من مجموعة قدر شمولي[2].

إذا عدنا إلى الفكر الحديث عموما نجد أن ما يمكن أن يعتبر مذاهب فلسفية حول الزمان يلخص في مذهبين هما المذهب المثالي والمذهب الوجودي الموضوعي. المذهب المثالي يمثله كانط ، باركلي ،ماخ و هيغل ، وخلاصة هذا المذهب أن الزمان والمكان مقولتان ذاتيان غير موضوعيتين.حيث يرى –كانط– أنهما(الزمان والمكان) صورة للفهم الإنساني وحدس خالص ، والعالم يدخل في الزمان بواسطة إحساسنا الداخلي الذي يمثله.[3]في حين يرى باركلي أن الزمان والمكان تشكلان للانفعالات

[1] Ibid ; p :155.

[2] OP Cit ,p :156

[3] José Médina, Claude Morali et André SéniK, Philosophie comme débat entre les textes Editions Magnard, France ;1984(p34) .

الذاتية. أما ماخ فيرى أنهما أي الزمان والمكان إحساسات من نظم الإنسان، وبالنسبة لهيغل إنهما نتاج للمطلق.

ويمكن الإشارة أيضا إلى كل من نيوتن الذي يرى أن الزمان والمكان مستقلان عن المادة ولكنهما موضوعيان و آنشتاين الذي يجمع في رِؤيته للزمان والمكان بين الذاتية والموضوعية بحيث يعتبر الزمان موضوعيا ولكنه نسبي. أما –لايبنيتز–فالزمان عنده مجرد تصورات ذهنية. في حين يميز هنري برغسون بين الزمان الآلي والزمان الحقيقي.

يوجد مذهبان رئيسيان :

المذهب الأول : ينكر الوجود الخارجي والواقعي للزمان ويعتبره وهميا ناتج عن عمل الذهن أو عرض من النفس.

المذهب الثاني: يعترف بالوجود الموضوعي للزمان.وفي هذه الحالة فالزمان إما جوهر أزلي وقديم، وإما أن يكون الزمان مدة وجود أي موجود، وقد يكون بمعنى حياة النفس الكلية أو بمعنى عرض كمقدار للحركة. وتقيّم كل هذه المذاهب إما بإرجاعها إلى المذهب المثالي أو إلى المذهب الوجودي الموضوعي.

تقييم للفكر القديم حول الزمان

ليس للزمان أو التغير عند الأقدمين أهمية لقولهم بمطلقيه الأحكام الجمالية والرياضية والخلقية ،كذلك تصورهم للزمان تصور سلبي ،أي أن الزمان يحيل إلى فكرة التدهور والانحطاط لا إلى فكرة التقدم، كما أن النظرة إلى مشكلات الزمان قديما اتسمت بالأبعاد اللاهوتية[1].وهذا لا ينطبق بالضرورة على كل التصورات القديمة ،

[1] الألوسي ،مرجع سابق ،ص:157.

حيث التصور الصوفي الذي قد يصنف مع التصور القديم أو التصور اللاهوتي لا يحيل بالضرورة إلى التدهور بل يخلق إنسانا جديدا وهذا ما جسده بالفعل الأمير عبدالقادر في تصوراته وفي مشروع حياته.

و يعتبر 'جان فال " تصور أرسطو أقرب التصورات القديمة إلى التصور المتسم بطابع الفيزياء[1]. أما في التصور الحديث فقد اختفت النظرة المجردة إلى الزمان التي سادت منذ أرسطو إلى كانط، و صار الزمان بمعنى التغير الذي يمكن ملاحظته ،كذلك لم يعد هناك انفصال حاد بين الزمان والمكان.

4-الزمان في الفكر الحديث والمعاصر

الأطروحة الأساسية في الفكر المعاصر والتي تطورت مع –برغسون– ،هوسرل، و –هايدغر،هي "الزمان والزمانيةTEMPS ,TEMPORALITE وهي مرتبطة بإعادة الاعتبار وتثمين –الذاتية– والشيء الملموس.فبالنسبة لبرغسون لا بد من التمييز بين زمان العلوم الذي هو موضوع تحليل قابل للقياس الكمي وبين المدة المحضة La durée pure المعاشة في الشعور الفردي [2].

أما بالنسبة لهوسرل في الفينوميونولجيا ،فالزمان مفهوم مبني بواسطة العقل انطلاقا من أساس ما، هذا الأساس ملك للأنا الذاتي:الزمانية. هذه الأخيرة تعني أن الذات لا تمر إلى نفسها إلا في الزمان. أكثر من ذلك ،فالتجربة الداخلية التي نملكها عن أنفسنا تتزامن est simultanée وتتحيّن مع تجربتنا الداخلية للزمان. هذا يعني أن الزمان يرتبط بالوعي.

---

[1] الألوسي ،مرجع سابق ،ص:158.

[2] Les notions philosophiques, Dictionnaire, tome 2 ;p :2566.

فالوعي بواسطة الرّد الفينومينولوجي، إذ لا يفقد "علاقته" الإدراكيّة الصوريةً، بالواقع المادّي فقط إنّما يفقد أيضا احتواءه في الزّمان الكوني. والزمان الفينومينولوجي هو زمان ينتمي إلى المعيش وبالتالي لا يخضع للقياس بمختلف الأدوات و الوسائل ولا يمكن أبداً قياسُهُ بموقع الشّمسِ أو وسيلة مادية أخرى، إنّه غير قابلٍ للقياس"[1].وهذا يشكل تقاطعا إلى حد بعيد مع التجربة الصوفية التي تربط اللحظة بوعي المتصوف. كما أن الفكر المعاصر كله مشبع imprégnée بالفكرة التي ترى أن –الزمانية– هي ماهية الكينونة être التي نشعر بأننا موجودون فيها.

تتكفل –الفينومينولوجيا– بوصف الزمانية كما يأتي: ثلاثة أبعاد للزمان معطاة لي في حقل الحاضر: الماضي، الحاضر والمستقبل كموضوعات يقصدها شعوري الحالي حسب اتجاهات خاصة: من جهة: الحجز la rétention التي هي الإحساس بإعادة إمساك شيء هرب منا والذي يشكل الماضي بالنسبة لشعوري الذاتي،الإطلاق من جهة أخرى هو الشعور بالمستقبل. المستقبل هو ما أتجه نحوه ،إنه مكان تفتح حريتي .[2]

هكذا،يكون الزمان هو زمان الإنسان و الشرط الإنساني للزمان يصنف بمفارقة une antinomie وهي أن الإنسان في جوهره زمانية أي وعي يهيمن على اللحظة التي تمر بحجز الماضي والمشروع الدائر نحو المستقبل ما يجعل الإنسان يشعر هنا بنوع من الأبدية. لكن هذا –الحاضر الأبدي– ليس إلا لحظة المرور ،الآن الذي من خلاله يتم إلغاء المستقبل بلا تغيير ويعود إلى سلبه،الماضي.

---

[1] P, Ricœur) :A l’école de phénoménologie p ,:81.

[2] Jean-François Lyotard ,La phénoménologie, p :56,

من هنا، يتبين طابع المفارقة في الزمان، إنه حقيقة هاربة متلاشية في الوقت الذي كانت فيه موجودة، الماضي لم يعد موجودا، المستقبل لم يوجد بعد، والحاضر ليس سوى اللحظة العابرة.الوعي بالزمان هو أخذ اللاوجود الذي يجمع وجوده .

يمكن صياغة الإشكالية المقترحة في فكرة الزمانية كالآتي:

الزمانية من جهة هي جوهر وجودنا ،وجود مشروط ومتجه نحو النهاية والموت ،حيث يقول هايدغر:(–وجودي وجود من أجل الموت–)،ومن جهة أخرى هناك نوع من الذات خارجة عن الزمان، ما دام الفكر يستطيع أن يسيطر على اللحظة التي تمر وبإمكانه أيضا الاستقرار في اللازمانية*[1]. يرى–هايدغر– إمكانية تجاوز قلق الزمان لّمّا يكون الكائن– المضطلع في وقت واحد بماضيه ومشروعه المستقبلي للوجود–مؤكدا لحضوره في العالم ويأخذ مصيره بيده. [2]

مفهوم الزمانية Temporalité في –الأنطولوجيا– والفلسفة المعاصرة:[3]

يحدد المصطلح عند –هايدغر– أفق فهم معنى الوجود : والزمانية هي المعنى الأنطولوجي للقلق le souci كوجود للدازان Dasein (Dasein وهو الكائن الإنساني الذي يملك الوعي أو الحقيقة البشرية) ،الوجود الزماني temporalitat هو معنى الوجود كما هو.التحليل الوجودي يهدف إلى إبعاد الزمانية الأفقية ekstatico-horizontale ل Daseinالمتحيّن نحو المستقبل.انطلاقا من الموت كإمكانية أكثر تعال أن Daseinعائد بالأساس، في حين عليه تحمّل وجوده المقذوف وتصنّعه sa

[1] Ibid, p ;57,

*.يمكن مقارنة هذا باللحظة الصوفية.

[3] Les notions philosophiques, Tome 2 ; p : 2566

facticité وقدرته الوجودية كماض لا يمكن تحمّله إلا باستباق نهايته. و استباق مستقبله المنتهي بالنسبة إليه هو إعادة ما كان عليه، ما دام يستطيع إعادته إلى الحاضر مثل لقائه في العالم المحيطambiant.[1]

الزمانية في الأصل ظاهرة موحّدة للمستقبل الذي كان في الحاضر عبارة عن شيء خارج الذات الأصلية والذي لم يجعل الحل ممكنا فقط، بل أيضا مجموع الإيجاديات Les existentiaux* .هذه الزمانية تؤسس الاشتراك بين الأصيل وغير الأصيل ،ويمكن إعادة تأويلها على ضوء الزمانية الأفقية ekstatico- horizontal للحياة اليومية وأنماط وجود Dasein المستعاد في الوحدة العضوية للقلق.

مستقبل السبق الأصيل de devancement، وتقبّل القدرة على الفناء، بينما المستقبل غير الأصيل هو في انتظار أن يفهم من خلال ما يقوم به. ويتناسب المستقبل الأصيل مع ماض أصيل هو التكرار ،ومع ماض غير أصيل هو النسيان، وكذلك مع حاضر أصيل هو لحظة الحل ،ومع حاضر غير أصيل هو حاضر اللاحل[2] .

تجنّب الزمانية يسمح بتأسيس ليس فقط زمانية التأريخ l'historialité ولكن أيضا زمانية اللازمانية الخاصة بالانشغال المؤسس لزمان العالم كزمان قابل للحساب التأريخيdatable ،عمومي وقابل للحساب calculable.هذا الزمان يلتقي بداخله ما هو l'étant intramondain (الكائن داخل العالم) المعترف به من طرف الساعات ،وهو عدد الحركة حسب القبلي والبعدي كما بيّنه أرسطو. إنه أصل المصطلح العام

[1],Ibid, ,p :2567.

[2]هذه التوضيحات مقتبسة من القاموس الفلسفي المذكور Dictionnaire de philosophie ص:1013.

*الإيجاديات عند هايدغر تعوض المقولات الكانطية.

للزمان كتابع غير معرّف ل –الآن– maintenant الذي يحكم الرؤية الميتافيزيقية للزمانية.

إذا كانت الزمانية تشكل البنية الأنطولوجية لDasein فإن الوجود في ذاته زماني ،وهكذا نمر من الزمانية إلى Dasein إلى La temporalitat للوجود، أي الزمان المكوّن للأفق الترنسندونتالي لكل فهم للوجود.هكذا تكون أولوية زمانية الوجود كزمانية أصلية على زمانية Dasein الذي يسمح بدورة في الفكر.(كتاب –هايدغر– Etre et Temps).[1]

الفلسفة المعاصرة والفلسفة الحديثة –نظرة إبيستيمولوجية للزمان–

الزمان حقيقة مبهمة تتناول على أساس كونها في الوقت نفسه مقدار واحد مقدار فيزيائي وكونها تمثل البعد الداخلي لمعرفتنا ، حيث يدور درس وجودنا ذاته ،فيها يظهر تدفق معيشنا المتتابع.فالزمان هنا مقدار للحركة وبعد داخلي لمعرفتنا.

و رغم الحضور المتعدد الذي يغزو الزمان فإن الفلاسفة والعلماء وحتى الشعراء لم يتمكنوا –حتى في العلوم الحية–من تمثل أو رؤية للزمان تجعل منه موضوع إجماع consensus unanime.[2]أحيانا يعتبر كانتظار instance للمستقبل وأحيانا كوسط بسيط عالمي للتغير ،في حين لما كانت النظريتان المتعارضتان لا يمكنهما الادعاء باستنفاذ كل الجوانب الخصائصية للزمان فمن الضروري إذن التفكير في تجاوزهما،وهذا يجعلنا دائما بين الزمان الموضوعي والزمان المعاش.

[1]-المرجع نفسه ،ص:1016.

[2] José Médina, La philosophie comme débats ,Magnard, Paris ,1984, p :38

خاتمة المبحث الأول

يدخل الزمان وكذلك المكان في تأسيس الكون وكل ما يؤخذ من الحقيقة الفيزيائية في شكلها الأكثر عمومية وشمولية. هذه الخاصية العامة، المجردة تجعل كل تفكير حول الزمان مشكوكا إلا أنه دائما موجود هنا ويوجهنا حتما.

فكل تفكير حول الزمان يستلزم زمان التفكير، في حين لا يتم التفكير في الزمان وفي المكان بالطريقة نفسها. يظهر "المكان" على الأقل في مستوى ثلاثي الأبعاد وموحد أي ذو اتجاهات متعددة التبادل، كما أن التنقلات في المكان قابلة للانعكاس irréversibles (ما يحدد اتجاه الزمان)، يسميها Hans Reichenbach [1] "سهم الزمان" =la flèche du temps ويسمى الزمان "متباين الخواص"anisotrope

[1] Hans Reichenbach((1891-1953)فيلسوف علم ألماني ،ساهم في الوضعية المنطقية

.بهذا المعنى يكون الاتجاه (ماضي مستقبل) غير متداخل التبادل مع الاتجاه (مستقبل ماضي) .

الإنسان الملزم داخل المدة أو اللحظة لا يسير في الزمان إلا في اتجاه واحد،من هنا الطابع التراجيدي للزمان الذي يعيد بناء المكان ،مادام كل تنقل في المكان الموحد الخواص يقتضي جريان زمان غير قابل للانعكاس ،في هذا المعنى يقول Lagneau "إن الزمان بصمة على عدم قدرتي".[1]

يذهب بنا هذا التعريف الأخير للزمان إلى علاقة الإنسان بالزمان وكيف أن الزمان يتجاوز الإنسان باعتباره غير قابل للتكرار.هذا التشابك بين الزمان والمكان ابتذل المشكل لدرجة إخفائه منذ الفلسفة القديمة إلى نهاية العصر الكلاسيكي ،كما بين " برغسون" ذلك. ولمّا كان الزمان حثيثة مبهمة فهو مدعو لتفسير هذا الإبهام من أجل إدراك طبيعته جيدا.

[1] Les notions philosophiques p :2567

المبحث الثاني: الزمان الصوفي

يتعامل الفكر الصوفي مع مفهوم الزمان تعاملا وظيفيا حيث لا يولي اهتماما كبيرا للتنظير للمفهوم إلا نادرا ، ومع ذلك لم تخل المؤلفات الصوفية من بعض البحوث الخاصة حول معاني الزمان أو "الوقت" كما سنجده عند ابن عربي في الفتوحات المكية[1].

فالعارف (صاحب العرفان)لا يعترف بالزمان كإطار للحوادث ولا كديمومة للحالات الشعورية،[2] فالزمان لدى الصوفي أو العارف مثل المكان يمكن أن يسافر فيه في أي

---

[1] اعتمدنا على مصدرين :ابن عربي ،الفتوحات المكية،دار صادر بدون ذكر التحقيق .

والثانية ابن عربي ،الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيي ،طبعة 1986.

[2] الجابري،بنية العقل العربي،ص:352.

اتجاه شاء،أماما أو خلفا ،كما يمكن أن يحضر فيه ويمكن أن يغيب. ومن هنا جاءت المقولة الصوفية "لا فرق بين غيبة المكان وغيبة الزمان".[1]

1- الزمان عند الصوفية

من الناحية اللغوية، يغلب على المتصوفة استعمال لفظ "وقت"،و"وَقَّتَ العملَ يعني جعل له وقتا يؤدَّى فيه .والوقت: مقدار من الزمان قدر لأمر ما، وجمعه أوقات[2].وقوله تعالى: "**إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا**"[3]، أي مفروضات في الأوقات[4].والله عز وجلّ هو الذي يخلق الوقت أو الزمان –حسب الرؤية الصوفية– ويحدده.

---

[1]المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[2]مجمع اللغة العربية المعجم الوجيز مادة "وقت" طبع وزارة التربية والتعليم بمصر.د ت

[3]سورة النساء،الآية 103.

[4]محمد بن أبى بكر الرازي" مختار الصحاح 666هـ مادة (و–ق–ت) ط استانبول تركيا 1408هـ/1987م.

وكثيرا ما يتحدد الوقت بالليلة لارتباطه بالهلال أول الشهر أي أننا أمام زمان يقاس بالحساب القمري وتختلف ساعاته عن الحسابات المعروفة اليوم وهذه مسالة أساسية من الناحية الأنتروبولوجية[1]، والوقت يحكم الإنسان، ولا يحكم الله عز وجل.

واصطلاحا الوقت عند الصوفية عبارة عن العبد كما جاء في كتاب "التعريفات[2] كما نجدهم يستعملون لفظ الزمان بالإضافة أي مضافا إلى اسم مثل قولهم :" في زمان الحال" أي عندما يتصل وارد من الحق بقلبه ، ويجعل سره مجتمعا فيه ، بحيث لا يذكر في كشفه لا الماضي ولا المستقبل[3].هذه الإشارة إلى الحال تدل على أن الزمان الذي أثاره المتصوفة هو الحاضر فقط.

ويشير القاشانى (ت 735هـ) إلى أن ما حضر العبد في الحال: إن كان من تصريف الحق ، فعلى العبد الرضا والاستسلام وإن كان مما يتعلق بكسبه، فليلزم ما أهمه فيه بعيدا عن الماضي والمستقبل، فإنّ تدارك الماضي تضييع للوقت الحاضر.كذلك الفكر فيما يستقبل ، فعساه ألا يبلغه ، وقد فاته الوقت ، ولهذا قال أهل التحقيق: "الصوفي ابن الوقت" أي إنه مشتغل بما هو أولى به في الحال[4].

وهناك معنى آخر عند الصوفية للوقت قد يدل على ما يميز الفرد –الصوفي خصوصا– وما يرتبط بالذات وليس بالوجود الموضوعي ،أي أن الزمان هنا مسالة فردية ذاتية مرتبطة بالحالة النفسية والدرجة الروحية التي يكون عليها الفرد.وفي هذا

---

[1] Malongi F.Y.M, Conception du temps et développement intégré, L'Harmattan ,Paris ;1996 .(جاء هذا في إطار الحديث عن تصورات الزمان في الثقافة الإفريقية التقليدية)

[2]-"الجرجانى ،التعريفات،مطبعة البابى الحلبى بالقاهرة ،1938م ص227.والوقت هو العبد أي الإنسان ومن هنا نجد أن وقت الصوفي هو الصوفي ذاته أو ذات الصوفي)

[3]رسالة في اصطلاحات الصوفية (ضمن التعريفات للجرجاني)ابن عربي،مطبعة البابي الحلبي ،سوريا ،1938 ص:234.

[4]القشيري،الرسالة القشيرية ،ص:115

الصدد يشير أبو علي الدقاق إلى أن الوقت عند الصوفية ما كان هو الغالب على الإنسان: "إن كنتَ بالدنيا فوقتك الدنيا ، وإن كنتَ بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور ،وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن"[1]. من هنا يبدو أن الزمان ذاتي وأنه مرتبط بالفرد فلكل فرد زمانه الخاص به والذي يرتبط بما يشغل به الفرد.

وقد يريدون بالوقت: ما يصادف الصوفي من تصريف الحق له دون ما يختاره لنفسه ويقولون: "فلان بحكم الوقت"[2] أي إنه مستسلم لما يبدو له من الغيب، من غير اختيار له.وهذا فيما ليس لله تعالى عليه فيه أمر أو اقتضاء بحق الشرع؛ لأن التضييع لما أمر به، وإحالة الأمر فيه على التقدير، وترك المبالاة بما يحصل منه من التقصير خروج عن روح الدين. ويفهم من هذا التعريف –حتى وإن كان يؤكد على ما يسمى عند المسلمين بالتكليف الشرعي –أن الوقت مسالة غيبية ينبغي الاستسلام لها دون اختيار مع الإصرار على عدم إضاعة التكاليف الشرعية.

ويشير الصوفية كذلك إلى أن "الوقت سيف" أي كما أن السيف قاطع، فالوقت غالب بما يمضيه الحق.وقيل: "السيف ليّن مسّه ، قاطع حدّه" فمن لَايَنَهُ سَلِم ، ومن خاشنه اصطلم. كذلك الوقت–بمفهوم الصوفية– من استسلم لحكمه نجا، ومن عارضه انتكس وتردّى، وأنشدوا:

وكالسيف إن لَايَنْتَهُ لَانَ مَسُّهُ * وَحَدَّاهُ إِنْ خَاشَنْتَهُ خشنان.[3]

فالصحبة مع السيف خطر: "إما ملك وإما هلك"، ولو حمله صاحبه ألف سنة فلن يفرق في حال القطع بين رقبة صاحبه ورقبة غيره، لأن صفته القهر.

---

[1] المرجع نفسه،ص:117.

[2] المرجع نفسه.،ص:118.

[3] القشيري،الرسالة القشيرية ،ص:118.

وقيل أيضا: من ساعده الوقت فالوقت له وقت ، ومن ناكده الوقت فعليه مقت. وسمع القشيري أبا علي الدقاق يقول: "الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك": أي يأخذ من العبد، دون أن يمحوه بالكلية. وكان الدقاق ينشد:

كل يوم يمر يأخذ بعضي * يورث القلب حسرة ثم يمضي

وأنشد أيضا:

كأهل النار إن نضجت جلود * أعيدت للشقاء لهم جلود

وهو في معنى:

ليس من مات فاستراح بميت * إنما الميت ميت الأحياء.

وفي هذا الإطار يتحدث القشيري عن وقت الصحو الذي يقتضي التمسك بالشريعة ،ووقت المحو الذي يغلب على صاحبه التشبث بالحقيقة.

ما يلاحظ على هذه التعريفات للوقت أنها عبارة عن أحكام قيمة كونها تركز على أهمية استغلال الوقت وتسخيره والاقتراب من الحق الذي هو الله تعالى ،غير أنها من ناحية أخرى تدل على أن الزمن المهم والمقصود لدى المتصوفة لا هو الماضي ولا المستقبل وإنما الحاضر.وما يؤيد فكرة التركيز على قيمة الوقت ما جاء في الرسالة القشيرية "الكيّس هو من كان بحكم وقته" إن كان وقته الصحو، فقيامه بالشريعةوإن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة.[1]

كما يرى الصوفية،أن الناس تتفاوت من حيث قدراتهم وأحوالهم في مسألة "الوقت"، بينما يصرح الصوفية –بعد وصولهم إلى المقامات ونيلهم من المراتب الروحية–بأنهم يعيشون في الوقت سرورا مع الحق ، فإذا انشغل الواحد منهم بالغد، أو

[1] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

قلَب التفكير في الأمس ، حجب عن الوقت ، والحجاب تشتت. يُفهم من هذه العبارة أن الوقت لا يقصد به هنا كل أقسام الزمان من ماض ومستقبل بل الحاضر فقط كما سبقت الإشارة إليه.ويقول أبو سعيد الخراز (ت286ه)"لا تشغل وقتك العزيز إلا بأعز الأشياء، وأعز أشياء العبد شغله بين الماضي والمستقبل"[1]،ما يعني الحاضر.

وربما استمد المتصوفة هذا المعنى من رسول الله صلى الله عليه وسلم حين عرض عليه في ليلة المعراج زينة ملك الأرض والسماء، فلم ينظر إلى أي شيء؛ لقوله تعالى: "**ما زاغ البصر و ما طغى**"[2] ، لأنه كان عزيزا ، ولا يشغل العزيز إلا بالعزيز، ولم يتجاوز ما أمر به.ويشير الهجويرى (ت 465ه) إلى أن أوقات الموحد وقتان: أحدهما في حال الفقد، والثاني في حال الوجد، وفى كلا الوقتين يكون الموحد مقهورا ؛ لأنه في حال الوصل يكون وصله بالحق ، وفي حال الفصل يكون فصله بالحق[3].

وقد اهتم الصوفية بالتفريق بين الوقت والحال، فالحال هو الذي يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ، ومن شروطه أن يزول ويعقبه المثل ؛ فالحال وارد على الوقت ، يزينه مثل الروح والجسد والوقت لامحالة يحتاج إلى الحال ؛ لأن صفاء الوقت يكون بالحال ، كذلك فإن الغفلة تجوز على صاحب الوقت ،و لا تجوز على صاحب الحال[4].

كما أن التصوف المسمى بالسني حافظ على الموقف الأشعري وربطه بالجوهر والعرض ما مفهوم "الوقت " عند الصوفية يتأسس على الاستسلام للقدر والاستغراق في

---

[1] القشيري،المرجع السابق،ص:119.

[2] سورة النجم، الآية17.

[3] القشيري ،مرجع سابق ،ص:120

[4] الجابري ،مرجع سابق ،ص352

الحال. مع العلم أن"الحال" لها معنى آخر غير المعنى الزمني الذي يتحدد بالماضي من جهة والمستقبل من جهة أخرى، وللحال علاقة وثيقة مع الوقت ولكنها ليست جزءا من الزمان بل وارد على الوقت يزينه كالروح بالنسبة للجسد [1]. فالوقت يحتاج إلى الحال فهي التي تملأه وتجعل منه "وقتا" وصاحب الوقت مبتدئ بالنسبة لصاحب الحال،يقول القشيري:"الأوقات لأصحاب القلوب والأحوال لأرباب الأرواح ،والأنفاس لأهل السرائر"[2]

وقد ربطت بعض المذاهب القديمة للزمان بين الزمان والآن على اعتبار أن الزمان يتكون من أنات (ج :آن)أما الصوفية فيتحدثون عن "الآن الدائم" أو الوقت الدائم" [3]،وهم بهذا يشيرون إلى حقيقة الزمان بالنسبة لله عز وجل ، حيث لاينقسم الزمن هناك ، ولا يتميز إلى ماض وحاضر ومستقبل.ومن هذا المعنى تستمد اللحظة الصوفية التي تهتم بها هذه الدراسة.

من خلال مختلف هذه التعريفات في الاستعمال الصوفي يمكن استنتاج دلالة الزمان أو الوقت بالمعنى الصوفي ، فالزمان يرتبط بالحال ما يجعله زمانيا يدل على الحاضر وهو الوقت المفضّل لدى الصوفية دون التفات إلى الماضي أو المستقبل ،على اعتبار أن الأول مضى وانقطع والثاني لم يحدث بعد.كما أن الوقت لدى المتصوفة –بهذا المعنى–مسألة ذاتية تحيل إلى صاحبها وتدل على مدى وعيه بها ،وهو(الزمان) في جميع الأحوال يرتبط بالمطلق أو الله ما يجعله يقتضي من الفرد

---

[1] الجابري ،مرجع سابق ،ص:355

[2] القشيري ،الرسالة القشيرية،ص:43.

[3] ابن عربي ،الفتوحات ،مرجع سابق

الاستسلام.والزمان عندهم متوهم أي حادث متوهم وهو وهم وخيال يتوقف حدوثه على حادث متحقق بحيث يكون الحادث المتحقق وقتا للمتوهم.[1]

2- مفهوم الزمان عند ابن عربي:

نظرا لأهمية تصوف ابن عربي خاصة من الناحية التنظيرية و الفلسفية للمفاهيم الصوفية ونظرا للتأثر الكبير للأمير عبد القادر بالشيخ الأكبر ابن عربي و الذي يكاد يجمع عليه كل الدارسين للأمير عبد القادر وكذلك يستطيع كل دارس للمواقف أن يلاحظه ضمنيا وتصريحا ،نظرا لهذه المعطيات ارتأينا أن نخصص جزءا كاملا للبحث في مفهوم الزمان عند ابن عربي.

جاء في كتاب" الفتوحات المكية"[2] على لسان ابن عربي أنه "عقد قرانه على نجوم السماء"أي صار عليماً بها. وفي رسائله المسماة رسائل ابن عربي. (رسالة في أسرار الذات الإلهية) يقسم ابن عربي الزمان إلى زمانين :الزمان الآفاقي والزمان الأنفسي... وهذا التقسيم مشتق من الآية الكريمة «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم»[3] .

وهو يعرّف الزمان الآفاقي على أنه "عبارة عن بدء حركة الأفلاك وتعداد أوقاتها".وهو الزمان المقدّر الذي يحسب بواسطة النجوم أو ما يعرف بالزمن الفيزيائي.

---

[1] يقدم صاحب "الرسالة القشيرية " مثالا للتوضيح :أتيتك رأس الشهر .

الإتيان متوهَم ، ورأس الشهر :حادث متحقق.وبالتالي رأس الشهر هو وقت الإتيان.

[2] ابن عربي،الفتوحات المكية ،مرجع سابق.ط 1986،ص:129

[3] رسائل ابن عربي،دار الانتشار العربي ،2001.

ويعرّف الزمان الأنفسي على أنه "عبارة عن مقادير الله تعالى"[1] وقد أشار القرآن إلى هذين الزمانين بقوله "في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدّون"[2].فالزمان الأنفسي له معايير خاصة قد تكون مرتبطة بالغيب أو بالأبدية.

والزمان عند ابن عربي دال على الأزل والأبد، فإن كان زمن الآفاق حاصل الثواني والساعات والشهور والأعوام والقرون والأحقاب،فإن الزمان الخصب في تجربة ابن عربي هو الزمان الأنفسي، زمان الرؤيا والإسراء والمعراج"[3]وكما نعلم ففي الرؤيا كما في إسراء الرسول الكريم (ص) ومعراجه لا معنى للزمان بالمقدار الذي تعارف عليه الناس، وهو زمان داخلي بامتياز حيث تنطبع المعرفة في القلب. وجاء في سورة النجم الآية "ما كذب الفؤاد ما رأى" [4] كما جاء في إنجيل لوقا (7، 12): "مملكة السماوات هي في داخلكم".

ويستعمل ابن عربي مفهوم الدهر باعتباره مرتبط بالزمان، «فالدهر الزماني مظهر للاسم الإلهي "الدهر" وقد ورد في الحديث الصحيح"لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر"' تنزيها لهذه اللفظة أي أنها من الألفاظ المشتركة كالعين والمشتري. والاسم بالفعل هو الظاهر فيه والفعل في الكون الظاهر لا للمظهر، وحكم المظهر إنما هو في الظاهر حيث سماه بنفسه[5].

---

[1]الفتوحات المكية،مرجع سابق،ط1986،ص:132.

[2]سورة السجدة ،الآية رقم05.

[3]ابن عربي ،الفتوحات المكية،ص::138.

[4]سورة النجم ،الآية 11

[5]ابن عربي ،الفتوحات المكية ،تحقيق عثمان يحيى،الهيئة المصرية العامة للكتاب،1986 ،ص:132.

يعتبر –علي شريعاتي-في Histoire et destinés،أن خطا الدهريين مثل خطأ الطبيعيين وكلهم ملحدون ،في حين كما يتبين من لفظ "دهر"فالزمان هو المصدر الرئيسي للخلق وليس الله أو الطبيعة. يرى أيضا أن لفظ الدهر يتناسب مع لفظ Chrona الإغريقي والذي جاءت منه كلمة chronologie الفرنسية.

ويرى ابن عربي أن هذا الحديث النبوي الشريف"لا تسبوا الدهر" هناك من أوّله أي أوّل لفظ "دهر" على أن الله هو الفاعل في الدهر،وهذا–حسب ابن عربي– خطأ بيّن لأن المتأوّل لم يفرق بين الفعل من حيث نسبته إلى الفاعل ومن حيث نسبته إلى المفعول. فالحق فاعل والمفعول واقع في الدهر والفعل حال بين الفاعل والمفعول.يقول ابن عربي" ولم يفرّق هذا المتأوّل بين الفاعل والمفعول فلا سلّم علم ذلك لقائله وهو الله تعالى ولا تأوّله تأول من يعرف ما يستحق جلال الله من التعظيم"[1].

كما نجد ابن عربي في باب آخر من الفتوحات المكية الباب 390 والمسمى "في منازلة زمان الشيء وجوده إلا أنا فلا زمان لي، وإلا أنت فلا زمان لك"،يفسر الآية القرآنية: "**وما يهلكنا إلا الدهر**"[2] بأن الدهر هو الله ويستند إلى الحديث النبوي المذكور.أما الزمان فهو بالنسبة إليه نوع من العدم أو الوهم لا يمكن أن يفهم إلا بنسبة أو إضافة وبالتالي ليس له وجود عيني.

يقول ابن عربي "اعلم أن الزمان نسبة لا وجود له في عينه:الزمان نسبة يحدث بحدوث السؤال:متى؟ فيحدث له أسماء بحدوث السؤال مثل:حين وإذا...و حروف الشرط كلها أسماء الزمان والمسمى أمر عدمي، كلفظة العدم هي اسم مسماها لا عين له مثال:متى جاء زيد؟ الجواب:حين طلعت الشمس."[3] ويذكر ابن عربي العديد من الأمثلة التي تدل على أن الزمان يرتبط بالإضافة والظروف الزمانية المعروفة في اللغة وكذلك الشروط ومن هذه الأمثلة نذكر أقواله موضحا المعنى: ومتى تطلع الشمس من مغربها؟ الجواب:حين يأذن الله لها. إن جاء زيد أكرمتك:المعنى حين يجيء زيد

---

[1] المرجع نفسه،ص:132.

[2] سورة الجاثية ،الآية:24

[3] - ابن عربي،الفتوحات المكية ،دار صادر،د ت، ص:546.

أكرمك، زمان مجيء زيد هو زمان وجوب كرامتك علي.فهو للمحدثات زمان وللقديم أزل، فنحكم عليه بالماضي (لما مضى فيه) ونحكم عليه بالمستقبل(لما يأتي فيه) ونحكم عليه بالحال(لما هو فيه)=الآن.

نظرا لأهمية الآن عند المتصوفة عموما وعند ابن عربي خصوصا ،ونظرا لارتباطها بأوقات الصلاة فقد خصص ابن عربي في الفتوحات أبوابا لأوقات الصلاة ومنها وقت صلاة العصر سماه "**فصل بل وصل في وقت صلاة العصر**"[1]، يذكر اختلاف علماء الشريعة في أول وقتها، مع آخر وقت صلاة الظهر وفي آخر وقت صلاة العصر. ويشير إلى مختلف الآراء.

و من قائل وقت الظهر هو الآن الذي هو أول وقت العصر وهو زمان لا ينقسم. جاء الحديث الثابت في إمامة جبريل عليه السلام للنبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى فيه الظهر في اليوم الأول. وفي حديث آخر "آخر وقت الظهر ما لم يدخل وقت العصر" وحديث"لا يخرج وقت صلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى".[2]

وكعادته يلجأ ابن عربي إلى التأويل الخاص به للأحاديث النبوية والأدلة الشرعية المحددة لوقت الصلاة ،وإن كان ما يهمّنا هو دلالة الزمن في التأويل الصوفي للأوقات الشرعية هنا فيقول "الحديث الأول يعطي الاشتراك في الوقت والحديثان الأخيران ،الزمان الذي لا ينقسم فيرفع الاشتراك ،والقول هنا أقوى من الفعل لأن الفعل يعسر الوقوف على تحقيق الوقت به"...لكن فقهاء زماننا–يقول ابن عربي– "حجروا وضيقوا

[1] الباب 29 من الفتوحات المكية ،ص 392.

[2] ابن عربي ،مرجع سابق،ص: 394

على الناس المقلدين للعلماء ما وسّع الشرع عليهم[1]... وأما آخر وقت العصر فمن قائل إن آخر وقتها أن يصير ظل كل شيء مثليه، وقائل:آخر وقتها ما لم تصفر الشمس، وقائل –وهو رأي ابن عربي–وقتها قبل أن تغرب الشمس بركعة ".[2]

والاعتبار قد تقدم في الوقت المشترك بالأسماء الإلهية في حق المتخلق بها من أهل الله و الوقت غير المشترك، فليأخذ في كل الصلوات مطلقا. وما بقي من الاعتبار في هذا الفصل إلا الاعتبار في الآن الذي لا ينقسم وفي الاصفرار.أما اعتبار الآن الفاصل بين الوقتين فهو المعنى الفاصل بين الاسمين الذين لا يفهم من كل واحد منهما اشتراك، فظهر حكم كل اسم منهما على الانفراد وهو حد الواقف عندنا. فإن الإنسان السالك إذا انتقل من مقام قد احتكمه وحصله تخلقا وذوقا وخلقا إلى مقام آخر يريد تحصيله أيضا يوقف بين المقامين وقفة يخرج حكمها عن حكم المقامين(عن حكم المقام الذي انتقل عنه وعن حكم المقام الذي يريد الانتقال إليه).يعرف في تلك الوقفة بين المقامين– وهو كالآن بين الزمانين– آداب المقام الذي ينتقل إليه وما ينبغي أن يعامل به الحق،فإذا أبين عنه دخل في حكم المقام الذي انتقل إليه على علم.[3]

إن المقامات في هذا الطريق كأنواع الأعمال في الشريعة من صلاة وزكاة وصوم وغير ذلك من الأعمال،فكما أن لكل نوع من هذه الأعمال علم يخصه،كذلك لكل مقام آداب ومعاملة تخصه . وها هو النيفري صاحب المواقف[4]ينتهي على جميع مواقفه مع الحق –تعالى–وكلما دخل مقاما تأدب معه عملا بالحديث النبوي :"أدبني ربي فحسّن

---

[1] ابن عربي،الفتوحات ج الثاني،دار صادر،بيروت ص:393

[2] -ابن عربي ،الفتوحات ،دار صادر ،د ت الصفحة نفسها.

[3] سوف يأتي الحديث عن الموقف والوقوف والوقفة وهو في هذا المجال برزخ بين مقامين وفي الوقت نفسه يدل على زمان .

[4] النيفري توفي في 965م سيأتي التعريف به أثناء الحديث عن الموقف.

أدبي"فهذا هو الآن الذي بين الصلاتين،فأهل الأذواق من أهل الله يوقفون فيه فيعطون آداب الصلاة التي ينبغي أن يعامل الله بها في ذلك اليوم الخاص.هكذا في صلوات كل يوم مع الله مقام العلم فهذا هو الآن الذي بين الصلاتين.[1]

وأما اعتبار الاصفرار في أنه الحد الآخر وقت العصر فاعلم أولا أن الاصفرار تغيير يطرأ في عين الناظر فيحكم به أنه في نور الشمس من أبخرة الأرض الحائلة بين البصر وبين إدراك خالص نور الشمس،فاعتباره ما يطرأ في نفس العبد في حكم الاسم الإلهي الحق من الخواطر النفسية العرضية في نفس ذلك الحكم فينسبه إلى الحق بوجه غير مخلص وينسبه إلى نفسه بوجه غير مخلص ويقع مثل هذا في الطريق من الأديب ومن غير الأديب[2](يقصد المتأدّب).

يريد ابن عربي هنا أن يبين بان ربط الزمان بالمظاهر الفلكية وهم لأنه مرتبط بعين الناظر فقط أما حقيقة الشيء فشابه كذا لذا يرفض الأخذ به : "ها قد أبنت لك اعتبار الآن واصفرار الشمس فأطرده حيث وجدت معنى الآن الفاصل بين الزمانين يقول ابن عربي إنه حيثما وجد الآن أو معناه الفاصل بين الزمانين"[3] والصفرة يكون المعنى الظاهر الاصفرار أي تغيير مشترك ويكون المعنى الباطن مرتبطا باسم إلهي والصفرة التي دخلت على النور الخالص من اسمه النور سبحانه ،مثل قوله تعالى بأنه:"نور السموات والأرض"[4] .

---

[1]يذكر محمد أبو قاسم حاج حمد، صاحب "العالمية الإسلامية الثانية أن معنى الصلاة الوسطى المذكورة في الآية "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى" هي الصلاة بين الصلاتين.

[2]ابن عربي،الفتوحات ،مرجع سابق،ص:609.

[3]ابن عربي الفتوحات، مرجع سابق ،ص:392.

[4]سورة النور،الآية:35

فلما لم يطلق على نفسه اسم النور المطلق الذي لا يقبل الإضافة وقال "نور السموات والأرض" ليعلّمنا ما أراد بالنور هنا.فأثر حكم التعليم والإعلام في النور المطلق الإضافة فقيدته عن إطلاقه بالسموات والأرض ،فلما أضافه نزل عن درجة النور المطلق في الصفة فقال:"مثل نوره "أي صفة نوره يعني المضاف إلى السموات والأرض ،كمشكاة إلى أن ذكر المصباح ومادته.وأين صفة النور من السراج؟وإن كان بهذه المثابة من صفة النور الذي أشرقت به السموات والأرض.يريد أن يستدل على أن الصفرة هي المعنى الظاهر قي حين المعنى الباطن اسم من أسماء الله الحسنى مثل "النور"

فعلّمنا الله سبحانه في هذه الآية الأدب في النظر في أسمائه أي التأدب إذا أطلقناها عليه بغير الإضافة ،كيف نفعل في مثل قوله"**يهدي الله لنوره من يشاء**"[1]؟ فأضاف النور هنا إلى نفسه لا إلى غيره وجعل النور المضاف إلى السموات والأرض هاديا إلى معرفة نوره المطلق كما جعل المصباح هاديا إلى نوره المقيّد بالإضافة وتمم ذلك بقوله"**كذلك يضرب الله الأمثال**[2]" ثم نهانا عن مثل هذا فقال:"**فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون**"[3] والله اسم جامع لجميع الأسماء الإلهية محيط بمعانيها كلها وضرب الأمثال يخص اسما واحدا معينا.'هذا موجود عند الأمير عبدالقادر فهو يستدل بنظرة ابن عربي في معرض حديثه عن مراتب الوجود.

فإن ضربنا الأمثال لله وهو اسم جامع شامل فما طبقنا المثال على المُمَثّل[4]، فالمثال خاص والممثل به مطلق فوقع الجهل بلا شك ،فنهينا أن نضرب المثل من هذا

---

[1] سورة النور،الآية:35

-سورة ،الرعد،الآية:17

[3]سورة النحل،الآية 74.

[4]الفكرة نفسها نجدها عند الأمير عبدالقادر، المواقف ،ج 1 ،ص :448.

الوجه،إلا أن نعين اسما خاصا ينطبق المثل عليه فحينئذ يصبح ضرب المثل لذلك الاسم الخاص كما فعل الله في هذه الآية حيث عين اسما آخر وهو قوله"**نور السموات والأرض**" فضرب المثل بالمصباح لذلك الاسم النور المضاف أي:هكذا فافعلوا ولا تضربوا الأمثال لله،فافهموا فهّمنا الله وإياكم مواقع خطابه وجعلنا ممن تأدّب بما عرفناه من آدابه إنه اللطيف بأحبابه.[1]

وينفرد ابن عربي بحديث خاص عن الآن وخصوصيتها إذ يعتبرها الزمان الحاضر وهذا ما نجده لدى باقي المتصوفة غير أنه يعطيها بعض الميزات. فالآن إن كان زمانا فهو حد لما مضى في الزمان ولما استقبل في الزمان، كالنقطة تفرض في محيط الدائرة فتعين لها البدء والغاية حيث فرضتها منها. والآن هي التي تحدد بداية الزمان ونهايته. والأزل والأبد عدم طرفي الزمان فلا أول له ولا آخر،والدوام له وهو زمان الحال والحال له الدوام ،فلا يزال العالم وحكم زمان الحال ،ولا يزال حكم الله في العالم في حكم الزمان،ولا يزال ما مضى منه وما يستقبل في حكم زمان الحال.

يفسر ابن عربي الزمان هنا بجميع أقسامه المعروفة أي ماضي ومستقبل وحاضر ويستدل بالآيات القرآنية ودلالتها الزمانية المتعددة :" ألا ترى في كلام الله في إخباره إيانا بأمور قد انقضت عبّر عنها بالزمان الماضي وبأمور تأتي عبر عنها بالزمان المستقبل وأمور كائنة عبر عنها بالحال". [2]

الحال: "كل يوم هو في شأن" أي:الحاضر

الماضي: "وقد خَلَقْتُكَ من قبل ولم تك شيئا".

المستقبل:" إذا أردناه أن نقول له كُنْ فيكون".

---

[1]ابن عربي ،الفتوحات المكية،دار صادر ،بيروت، ،د ت ، ص:545.

[2]المرجع نفسه ،ص:547.

فالعين الوجودية كالظرف ،لا نجدها لا حسا ولا عقلا وإنما وَهْمًا ظرفيا وذلك الظرف مظروف لظرف متوهم لا يتناهى يحكم به الوهم لا غير. فالزمان إذن نسب وإضافات لا أعيان لها وبالتالي يمكن اعتباره وهما.

وفي فصل آخر من "الفتوحات المكية" سماه ابن عربي "ميقات الزمان" يقسم الزمان من زاوية أخرى إلى زمان فوق الطبيعة وزمان تحت الطبيعة [1]. " اعلم أن الزمان منه ما هو فوق الطبيعة –وهو مذهب المتكلمين– ومنه ما هو تحت الطبيعة وله الحكم العام.فالذي تحت الطبيعة فحكم جسماني يتميز بحركات الأفلاك، والزمان في نفسه معقول والطريق إلى معقوليته هو الوهم. فهو امتداد متوهم تقطعه حركات الأفلاك كالخلاء الذي هو امتداد متوهم لا في جسم".[2] و حاصل هذا القول أن الزمان عدم لا وجود له.

وأما الزمان الذي فوق الطبيعة" فتميزه الأحوال وتعينه في أمر وجودي يلقيه إلى العقل الاسم "الدهر" وتصحبه لفظة متى؟ في لسان العرب لفظ"متى" يصحب الزمان الطبيعي وغير الطبيعي .وقد وقع في الأمور والنسب الإلهية والزمانية نسبة الزمان والمكان وهما ظرفان.[3] يستنتج ابن عربي من خلال هذا التحليل أن الزمان الذي فوق الطبيعة هو ظاهر الاسم الإلهي "الدهر" وهو أيضا مرتبط في العرف الصوفي بالحال التي يكون عليها المتصوف.

ومما وجدناه في هذا الباب أن ابن عربي يردف حديثه هنا عن الزمان بحديث عن المكان حيث يستشهد بحديث نبوي يطرح فيه الرسول (ص) سؤالا عن مكان الله

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات ،تحقيق عثمان يحيي وإبراهيم مدكور،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،مصر،1986.ص:129.

[2] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3] -المرجع نفسه، ص:130.

وهو قول الرسول (ص) للسوداء:أين الله؟ وقوله تعالى:"**هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام**[1]" فذكر اعتقادهم وما جرّح وما صوّب ولا أنكر ولا عرّف، ومثل هذا في الشرع كثير.وفي الزمان قوله تعالى"**:سنفرغ لكم أيها الثقلان**"[2] و قوله تعالى:" **لله الأمر من قبل ومن بعد**"[3]. هذا الاستشهاد بالقرآن والحديث النبوي في الزمان وحتى المكان يدل على أن المسالة ليست قطعية وان المسالة ظرفية ولا تدرك إلا بالإضافة.

3- علاقة الزمان بالموقف أو الوقفة:

لما كان موضوع دراستنا اللحظة الصوفية أو الزمن الصوفي من خلال تجربة الأمير عبدالقادر ،ولما كان الأمير يعبر عن فكره وتصوفه من خلال مؤلفه "المواقف" ليس فقط كعنوان بل الموقف كمفهوم صوفي مهم من الناحية الإجرائية ،خاصة وأن صوفية آخرين سبقوا الأمير عبدالقادر في استعمال مفهوم المواقف أبرزهم محمد بن عبدالجبار النفري (ت 354 هـ/965م). صاحب المواقف كما يسميه ابن عربي في الفتوحات . ومن أجل فهم أفضل للحظة التاريخية عند الأمير عبدالقادر ،ارتأينا العودة إلى الموقف كمحطة وكفترة صوفية "زمانية" خاصة يتحدث عنها ابن عربي في فصل خاص. فما هي العلاقة بين الموقف واللحظة والزمان الصوفي؟ وكيف يمكن توظيف هذا المفهوم لفهم اللحظة الصوفية لدى الأمير عبدالقادر؟

يتحدث ابن عربي ودائما في الفتوحات عن الموقف والوقفة باعتبارهما لحظة من اللحظات الصوفية المتميزة " واعلم أنه ما من منزل من المنازل ولا منازلة من

---

[1]سورة،البقرة الآية :210

[2]سورة الرحمن، الآية 31

[3]-ابن عربي ،مرجع سابق،ص:131.

المنازلات ولا مقام من المقامات ولا حال من الحالات إلا وبينهما برزخ يوقف العبد فيه يسمى "الموقف" تكلم عنه صاحب المواقف(محمد بن عبدالجبار النيفري) في كتابه المسمى المواقف يقول فيه:"أوقفني [1] الحق في موقف كذا" فذلك الاسم الذي يضيفه إليه هو المنزل الذي ينتقل إليه أو المقام أو الحال أو المنازلة.إلا قوله "أوقفني في موقف وراء المواقف"ذلك الموقف مسمى بغير اسم ما ينتقل إليه وهو الموقف الذي لا يكون بعده ما يناسب الأول =وهو عندما يريد الحق أن ينقله من المقام إلى الحال ومن الحال إلى المقام ومن المقام إلى المنزل ومن المنزل إلى المنازلات أو من المنازلات إلى المقام".[2]

وعن الفائدة العملية لهذا الموقف ،واعتباره لحظة خاصة تحتاج إلى آداب وسلوكات أخلاقية وروحية لتمكنه من الظفر بكل مزاياه ،يذكر الشيخ الأكبر كيف تتم التجليات الإلهية على العبد المتصوف أو الواقف، ما يجعلنا أمام زمن خاص ولحظة صوفية مميزة قد نجدها لدى الأمير في مواقفه المختلفة " وفائدة هذه المواقف أن العبد إذا أراد الحقُ أن ينقله من شيء إلى شيء يوقفه ما بين ما ينتقل عنه وبين ما ينتقل إليه، فيعطيه آداب ما ينتقل إليه ويعلّمه كيف يتأدب بما يستحقه ذلك الأمر الذي يستقبله. فإن للحق آدابا لكل منزل ومقام وحال ومنازلة إن لم يلزم الآداب الإلهية العبد فيها وإلا يطرد ،وهو أن يجري فيها على ما يريده الحق من الظهور بتجليه في ذلك الأمر أو الحضرة من الإنكار **أو** التعريف فيعامل الحق بآداب حضرة الاعتقادات فلا يبقى أحد يقبله ولا يقرّبه".[3] وهذا هو البرزخ.

---

[1]يقول العفيف التلمساني في شرح مواقف النيفري،ص:13 ،أوقفني أي أيقظ قابليتي لتلقي التجلي.

[2]-ابن عربي ،الفتوحات ،دار صادر ،بيروت ،د ـ ت ،ص:609

[3]-المرجع نفسه ،ص:610.

فهذه فائدة علم المواقف إذ نبين منها كيف يتجلى الله للعبد الواقف في صور متعددة ومتحولة، والموقف برزخ بين المقامين أو المنزلين في درجات الصعود والترقي لدى المتصوف. وما ثمّ منزل ولا مقام –كما قلنا–إلا وبينهما موقف إلا منزلان أو حضرتان أو مقامان أو حالان أو منازلتان كيف شئت قل ،ليس بينهما موقف. وسبب ذلك أنه أمر واحد غير أنه يتغير على السالك حاله فيه فيتخيل أنه قد انتقل إلى منزل آخر أو حضرة أخرى،فيحار لكونه لم ير الحق أوقفه والتغيير عنده حاصل.فلا يدري هل ذلك التغير الذي ظهر فيه من انتقاله في المنزل أو انتقاله عنها.

فإن كان هناك عارف بالأمر عرفه، وإن لم يكن له أستاذ يبين له الأمر بقي التلبيس فمن شأن هذا الأمر أن لا يوقفه الحق كما فعل معه فيما تقدم وكما يفعل معه فيما يستقبل. من هنا يتبين لنا مدى خطورة مرحلة الموقف وكونه ليس من نصيب جميع الناس لا بل ليس من نصيب جميع المتصوفة ،وهذا ما يجعل الأمر يلتبس على السالك في هذه المرتبة "فيخاف السالك من سوء الأدب في الحال الذي يظهر عليه هل يعامله بالأدب المتقدم أو له أدب آخر؟، وهذا لمن أوقفه الحق من السالكين. فإذا لم يوقفه الحق في موقف من هذه المواقف ولم يعطه الفصل بين ما ينتقل إليه و ما ينتقل عنه، كان عنده الانتقالات في نفس المنزل الذي هو فيه. فإنه ما ثم عند صاحب هذا الذوق إلا أمر واحد فيه تكون الانتقالات".[1]

من هنا يتبين لنا أهمية الموقف كلحظة صوفية فريدة من نوعها وهو لحظة زمانية ترتبط بالحال التي يكون عليها المتصوف أي أن الموقف شانه شأن اللحظة الصوفية –وهو جزء منها– يرتبط بالذات لا بالموضوع ،وربما هذا يفسر لنا إلى حد ما لماذا جعل الأمير عبدالقادر فيما بعد كتابه واقف ووقفات متعددة.

---

[1]-المرجع نفسه والصفحة نفسها.

فالمتصوف الذي لا يحصل له فضل الوقوف لا يقف ولا يتحير ولكن يفوته علم جليل من العلم بالله وصفاته المختصة بما ينتقل إليه.فلا يعرف المناسبات من جانب الحق إلى هذا المنزل فيكون علمه علم إجمال قد تضمنه الأمر الأول عند دخوله إلى هذه الحضرات. ويكون علم صاحب المواقف علم تفصيل ولكن يعفى عنه ما يفوته من الآداب إذا لم تقع منه وتجهل فيه ولا يؤثر في حاله بل يعطي الأمور على ما ينبغي ولكن لا يتنزل منزلة الواقف ولا يعرفه ما فاته فيعرفه الواقف وهو لا يعرف الواقف.

مع "ابن عربي أيضا نحن شهود على صعود معراج لدرجة المحاورة مع الحق(الله) فيصبح صاحبها من المقربين،بل إن العفيف التلمساني[1] يعتبر الوقفة مقاما ،حيث يسمو صاحبها إلى أعلى المراتب فيرى رب البيت ولا يرى البيت أي لا يرى إلا الله. لكن الوصول إلى الله النقطة النهائية للارتقاء ليست نهاية السفر، هنا أيضا يجب معاودة النزول.فالصاعد الذي يبقى في المعراج يسميه ابن عربي "الواقف".

يقول عن الذين لا يعاودون النزول "البعض يفنى نهائيا في هذا المقام" فالذي يعيش في هذه الشروط يرى الحقيقة دفعة واحدة حقيقة غير قابلة للترميز non symbolisableما يفسر لنا أنه لن ينزل أبدا.الواقف يتوقف في المحطة، يستطيع أن يأخذ مكانه مع الشهداء.[2]

وهنا تبين لنا صاحبة كتاب "زمان بين الأزمنة " أن ابن عربي ورغم الأهمية التي يعطيها للواقف إلا أنه يفضل "العارف" لأن الواقف حسبها مثل الشهيد" فالشهيد لن يعود أبدا ليروي ما شاهد، لكن الذي يعود للنزول إلى عالم الحس يملك شجاعة

[1] العفيف التلمساني،شرح المواقف للنيفري،مرجع سابق،ص:27.

[2] Leili Echghi ; un temps entre les temps ; préface de Christian Jambe ,les éditions du Cerf ; Paris1992.p :68

الانفصال وهو الذي يسميه ابن عربي"العارف" فهو يرى الأشياء نفسها لأنه يعود للمكان نفسه لكن نظرته للأشياء ليست نفسها"[1].

هذا أيضا ما يحدث في عملية التأويل التي تَحْدُثُ في الملكوت، هو تحويل للنظرة وليس للشيء المنظور.ومن هنا فالأمير عبدالقادر من خلال هذه القراءة وبوقفته ووقوفه في عالم الملكوت[2] استطاع أن يعود بلغة المتصوفة من عالم الملكوت إلى عالم الحس أي عالمنا الواقعي ويكتب تجربته الأنطولوجية الخاصة .

خاتمة المبحث الثاني:

في الواقع لفظ زمان نادر الاستعمال في الخطاب الصوفي ،والشائع في خطابهم هو لفظ "الوقت" ويعرفونه "ما هو غالب على العبد" .ويؤسَس مفهوم الوقت بالمعنى الصوفي على أمرين:[3]

[1]Ibid .p :69.

[2]الأمير عبدالقادر،المواقف ،ص:449 (حيث يفسر الآية وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض)سورة الأنعام ،الآية 75 ،بأن ملكوت كل شيء باطنه وما تضمنه من الدلالة المثالية.

[3]الجابري،بنية العقل العربي ،ص:353.

1–القطيعة مع الماضي والمستقبل، والاستغراق في الحال الذي يحتوي خط الزمان احتواء ويستوعب تعاقب الديمومة في "لحظة" واحدة ممتدة بدون بداية ولا نهاية.الوقت الصوفي من هذه الزاوية نفي للزمان الطبيعي والسيكولوجي معا.

2–فقدان الاختيار أي الاعتراف بنوع من الجبرية يفقد معها المريد كل قدرة وتصبح أفعاله وحركاته كلها من الله.

من خلال ما تقدم على لسان ابن عربي من أهمية المواقف والموقف والوقفة كمفاهيم خاصة في التجربة الصوفية ،يمكن استخلاص أهمية تجربة الأمير عبدالقادر الصوفية على اعتبار أنه عاش تجربة خاصة أو وقف وقفة وموقفا خاصا مع الله– ليست تجربته بالضرورة تجربة النفري–لكنه في المواقف تحضر اللحظة أو الآن على اعتبار أن الموقف في ذاته يشكل لحظة صوفية يعيشها الأمير في تجربته الصوفية ومن خلالها يعيش الحدث التاريخي.كما أن الأمير عبدالقادر ووفقا لرؤية ابن عربي حسب قراءة "ليلي إيشغي" يجسد الواقف العارف الذي يتمكن من العودة إلى عالم الحس وفي عملية تأويلية وقراءة دلالية يعبر عن الحدث من خلال اللحظة الصوفية.

و يعتبر الزمان الصوفي–كما يعانونه– زمانا منكسرا باعتباره يصنف –حسب البعض مع الغنوص–حيث حسب الجابري[1] "يصف شارل بويش زمان الغنوص بأنه زمان منكسر مقطع بسبب ما يناله العارِف من كشف يقطع علاقته مع العالم الخارجي،وبسبب مجاهدة العارف من أجل تحقيق القطيعة مع هذا الأخير.

أما التاريخ فهو بالنسبة للعارف تاريخ مضاعف تحتويه الأسطورة احتواء،وما يسمى اللازمن فهو يفسر أيضا تفسيرا أسطوريا(كما هو الحال عند ابن عربي) .وهكذا فإذا

[1]الجابري،مرجع سابق،ص:355.طبعا هذه قراءة الجابري

كان الزمان في التصور اليوناني زمانا دائريا يتبع الحركة الدائرية للكواكب،وإذا كان الزمان في الفكر المسيحي زمانا متصلا صاعدا ينطلق من ابتداء الخلق إلى نهاية الخلاص،فإن الزمان العرفاني زمان منكسر متقطع،وعلى العموم يميل الفكر العرفاني إلى إنكار الزمن أو تخطيه وتجاوزه.[1]

ما يميز الزمان الصوفي عن غيره أنه زمان الحال أو زمان الآن الأبدي أو حتى زمن الخلود ،زمان يهتم بلحظة الحاضر ويبدأ على مستوى الذات.فالصوفي لا يهمه الزمان الفيزيائي أو زمان الآفاق بالتعبير القرآني بل يهمه زمان الذات أو زمان الأنفس بالتعبير القرآني دائما. ومن هنا فاللحظة الصوفية التي سنتناولها هي لحظة الخلود أو الآن الأبدي والحدث التاريخي الذي يعنينا هنا هو الحدث الجامع بين الغيب والشهادة بين عالم الحس وعالم المثال، وقراءة الحدث ستكون بناءا على هذه الرؤية.

[1] المرجع نفسه، ص:356.

الفصل الثاني:

تقديم الخطاب الصوفي للأمير عبدالقادر

قبل الحديث عن الخطاب الصوفي لدى الأمير عبدالقادر باعتباره صاحب رؤية صوفية قد تصنف مع ما سمي بالتصوف الفلسفي من خلال انتمائه لمدرسة محيي الدين بن عربي وباعتباره ساهم مساهمة نظرية في المجال الصوفي العرفاني ،و لأجل توضيح التجربة الصوفية ومدى علاقتها بالتجربة الفلسفية والرهانات الفلسفية التي

يمكن أن توجد في التصوف عموما والتصوف الإسلامي خصوصا[1] وفي تجربة الأمير على الأخص،من أجل ذلك وضعنا مبحثا خاصا بالتصوف والتجربة الصوفية.

المبحث الأول:التصوف والتجربة الصوفية

1- ماهية التصوف:

يرى العديد من الباحثين في موضوع التصوف[2] أنه لا يمكن تقديم تعريف جامع مانع للتصوف نظرا لطبيعته ، في حين يحاول صاحب نشأة التصوف الإسلامي

[1] Les enjeux philosophiques de la mystique ,p : 45

[2] جاء في "التصوف في إفريقية "انيلي سلامة العامري نقلا عن A .Vauchez, La spiritualité du Moyen Age Occidental ; PUf.Paris1975 أن مصطلح mystique يرتبط مباشرة بحالة الميستيسيزم Le mysticismeأي التيار الروحاني الذي عرفه الغرب في القرن 12 ميلادي،أما مصطلح تصوف Soufisme فيحيل إلى التجربة الإسلامية التي ظهرت ابتدءا من القرن 08 ميلادي.ص :09.في حين نجد R,Abellio في14: Approches de nouvelle gnose,Gallimard,France,1981,p يميز بين ما يسميه mystiqueو ما يسميه gnose ،فالأول تفكيك للوعي وخروج الكائن عن ذاته كونه يعيش الوجد،بينما الثاني فينشط العقل ويقود إلى منطق جديد.

أن يقدم هذا التعريف انطلاقا من الجمع بين البداية والطريقة أو المنهج وصولا إلى الغاية منه ، إذ يقول "ّالتصوف تيقظ فطري يوجّه النفس الصادقة إلى أن تجاهد لتحظى بمذاقات الاتصال بالوجود المطلق "واعتمد على التعريفات الكلاسيكية للتصوف خاصة الرسالة القشيرية التي تجعله يقوم على الحب فالفناء ثم المعرفة.[1]

ومهما كان الاختلاف حول مصادر التصوف سواء الإسلامي أو غيره ،فلا شك أن هناك عوامل متعددة ومجتمعة أنتجته ،غير أن الذي يميز المتصوفة هو التماس المعاني الباطنية من النصوص عن طريق التأويل الرمزي ،وسنجد هذا في تجربة الأمير عبدالقادر وقبله ابن عربي ،حيث سيؤدي هذا الإسراف في التأويل إلى ما يسمى دائرة الغنوص الواسعة وإلى الأفلاطونية المختلطة بالعناصر الشرقية ذات النزعة الروحية ، الشيء الذي يسبغ التصوف بصبغة عالمية ونكهة معرفية لها خصوصياتها.

في حين يرى هنري كوربان أن هناك نموا داخليا للمعرفة الصوفية يتجلى من خلال استطاعتها التوصل في تفاصيله إلى تنمية تقنية روحية خلقت بتقدمها ودرجاتها وحاصلها ميتافيزيقا كاملة عرفت باسم العرفان [2] ومن هنا يأتي ما سمي بالفلسفة الصوفية التي تتجلى في محاولة العقل النظري تفسير التجربة الصوفية الشعورية الوجدانية[3].

2- المعرفة الصوفية:

[1] إبراهيم بسيومي ،نشأة التصوف الإسلامي ،دار المعارف ،مصر ،1969،ص: 24.

[2] ناجي حسين جودة ،المعرفة الصوفية-دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة- ،دار الجيل ،بيروت ، 1992، ص132.

[3] Les enjeux philosophiques de la mystique

أمّا بالنسبة للمعرفة عند الصوفية فقد اشتهر عنهم استعمالهم لفظ المعرفة للتعبير عن أذواقهم وقلّما تعبر عن المعرفة الحسية، وكثيرا ما تزخر مؤلفاتهم بالرموز ما يتطلب الحذر في تأويلها والحكم عليها. ولقد قام الصوفية بمجهود كبير –على غرار الفلاسفة المسلمين–في التأويل الرمزي لمقاصدهم بغية عدم تناقضها مع الشرع ونتج عن ذلك منهجا في التأويل الرمزي الإشاري * إلى غاية ابن عربي الذي اعتبر ألفاظ القرآن الكريم رموزا.[1] ويقسم الصوفية المعرفة إلى ثلاث درجات هي: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وكلها ألفاظ مستمدة من القرآن الكريم.

فعلم اليقين بالنسبة لهم هو ما يستمد من النظر والاستدلال وهو أدنى درجة المعرفة وقد يكون من نصيب جميع الخلق وما يطلق عليه بمصطلحاتهم حال التفرقة أي قسمة وتمييز الذات عن الموضوع.

عين اليقين هو درجة دنيا بين عين اليقين وحق اليقين وهو معرفة قائمة على المباشرةوإلغاء التفرقة بين الذات والموضع أو ما يسمى في اصطلاحهم حال الجمع.

أما حق اليقين وهو أرقى درجة في المعرفة الصوفية فهي معرفة تلغى كل فيها كل تفرقة بين الذات والموضوع أو ما يعرف في اصطلاحهم بمقام جمع الجمع بلسان التوحيد.واشتهر عنهم *علم اليقين حال التفرقة،وعين اليقين حال الجمع ،وحق اليقين جمع الجمع بلسان التوحيد*[2]

تعرف المعرفة الصوفية من خلال تقسيمها للمنهج وقلبها لكيفية الاستدلال، بل إن المتصوف يتجاوز المناهج العقلية والنقلية من أجل الاتصال بالحقيقة الوجودية

---

[1] المرجع نفسه ،ص:135.

* الرمز كخاصية من خصائص التجربة الصوفية.إذ الآية عند الأمير علامة أو دال بالمعنى الألسني يدل على الفعل أو الترك وسوف نقدم أمثلة بالنسبة له.

[2] السهروردي،عوارف المعارف،دار الكتاب العربي ،بيروتن1966،ص:528.

المطلقة ،والناس–عند المتصوف– إما أصحاب نقل وأثر أو أرباب عقل وفكر أما الصوفية فأهل الوصال ،وبالتالي ما يعتبر عند غيرهم غيب هو ظهور لدى المتصوفة. فالعقل في نظرهم قاصر لا يقدم سوى التنزيه المطلق الذي يفضي إلى التعطيل الذي يجعل من الألوهية مثلا مبدآ ميتافيزيقيا مجردا من الفاعلية المطلقة.

والعقول كما يرى ابن عربي تعرف الله من حيث كونه موجودا من حيث السلب لا من حيث الإثبات.[1] كما يرفض الصوفية منهج الاستدلال على الغائب بالشاهد –الذي استعمله المتكلمون– على اعتبار أن هذا الاستدلال يفيد في صفات كائن له مثل ونظير، فكيف يستدل بصفات من له مثل ونظير على من لا مثل له ولا نظير؟ فالدليل على الله هو الله وحده.

ومع أن المتصوفة قالوا بمحدودية العقل إلا أنهم لم يحرموا من الحصول على ما يمكن تسميته بالثقافة العقلية الواسعة،إذ الكثير منهم عرفوا باطلاعهم الواسع على المنطق والفلسفة ،لكن ما ميز منهجهم الذوقي وقولهم بنقص الاستدلال العقلي يرجع إلى تجربتهم الروحية ، هذه التجربة التي بفضلها وصلوا إلى الحسم في مسألة عجز العقل عن تقديم حل لمشكلة الوجود ،وخير مثال على ذلك تجربة أبي حامد الغزالي والسراج هذا الأخير الذي يصرح في كتابه "اللُمَع" متحدثا عن التصوف الذي يسميه علم الحقائق "**علم الحقائق ثمرة العلوم كلها ونهاية جميع العلوم** "[2].وهذا كله يعود كما يرى الدارسون إلى فكرة التوحيد الخالص بالنسبة للمتصوفة المسلمين ومكانته وانعكاساته على مذهبه المعرفي.

---

[1]-ابن عربي،رسائل ابن عربي،ص:2 .

[2]-السراج،اللمع ،تحقيق الهنداوي ،دار الكتب العلمية ،2001 ،ص:13

فالصوفي ينسب كل معرفة بالله إلى الله لأن الله –تعالى– كما يعتقد،هو الذي يرفع عن العارف حجاب الغيرية والإثنينية **حتى يصبح العارف عين المعروف.**[1] ومن هنا فالتوحيد الحقيقي لا يتحقق إلا في مقام الفناء الصوفي و زوال الإحساس بالتفرقة ،كما أن العقل في نظرهم ينتج صورة محدثة مصنوعة لا تمثل أحدية القديم –الله– هذه الأحدية التي تقتضي حسبهم توحيدا يلغي المسافة بين الإنسان وربه ،بين الذات والموضوع ،وبين العارف والمعروف[2].

وتجدر الإشارة إلى أن أعلام التصوف لم يهملوا أهمية العقل خاصة في معرفة العالم الخارجي المحسوس ،كما أن الصوفي قد يحتاج إلى المعارف العقلية لتشكيل الإطار الخارجي للمعرفة الصوفية ،والإشراقي في ظل الفلسفة الصوفية في حاجة إلى الدراسة الفلسفية للدفاع عن موقفه ، وهذا ما نجده لدى متصوفة أمثال ابن عربي والسهر وردي والأمير عبدالقادر الجزائري.[3]

و يتحدث عابد الجابري [4]عن ما يسميه الجانب الإبستمولوجي الذي يجعل بنية المنهج الصوفي أو العرفاني تشترك مع العلوم البيانية معتمدا على صاحب اللمع السراج الطوسي ،حيث يقول:" المستنبطات .. ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله

وجل ،ظاهرا وباطنا ،والمتابعة لرسول الله (ص)ظاهرا وباطنا والعمل بظواهرهم وبواطنهم.فلما عملوا بما علموا من ذلك ورثهم الله تعالى علم ما لم يعلموا وهو علم

---

[1]-نيكلسون ،في التصوف الإسلامي ،ص:116 (سوف نشير إلى كيفية الوصول إلى العرفان ومقام العارف)

[2]-ناجي حسن جودة ،مرجع سابق ،ص:140.

'4-كثيرا ما يستعمل الأمير عبدالقادر براهين فلسفية للدفاع عن فكرة أو دحضها أو تدعيم فكرة عرفانية.

[4]الجابري،بنية العقل العربي،ص294.

الإشارة وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه من المعاني المذخورة واللطائف والأسرار المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله (ص) من حيث أحوالهم وأوقاتهم وصفاء أذكارهم".[1]

وكما أن الفقهاء وعلماء الظاهر أيضا لهم استنباطات وتدبر وفقا للآية القرآنية: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها"[2]. والآية الدالة على الاستنباط :"..**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم** "[3].حيث يقول:"اعلم أيدك الله بالفهم وأزال عنك الوهم أن أبناء الأحوال وأرباب القلوب لهم أيضا مستنبطات في معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم وقد استنبطوا من ظاهر القرآن وظاهر الأخبار معاني لطيفة باطنة وحكما مستطرفة وأسرارا مأخوذة ".[4] فالصوفية أيضا مختلفون في استنباطهم مثل أهل الظاهر ،غير أنه إذا كان اختلاف أهل الظاهر يؤدي إلى الغلط كونه يتعلق بالأحكام،فإن الاختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلى ذلك لأن مستنبطات الصوفية فضائل ومحاسن ومكارم ,أحوال وأخلاق ومقامات ودرجات.

و جدير بالملاحظة أن التصوف يزدهر أو ينحط بالنظر إلى الأهمية التي يعطيها أصحابه لموضوع المعرفة هذه المعرفة التي هي صلب التجربة الصوفية ، مما يجعل التجربة الصوفية تتسم بالطابع الذاتي شديد الفردانية فهي فردانية وفريدة من نوعها وغير قابلة للتكرار ،إنها وجدانية ولهذا فإنها تنتج تصورات قد تكون مختلفة من متصوف لآخر إلى جانب اختلاف الألفاظ والمقامات والأحوال .ومن هنا سوف نلاحظ

---

[1] المرجع نفسه،ص:295.

[2] سورة محمد ،الآية 23.

[3] سورة النساء،الآية83.

[4] الجابري ،المرجع السابق ،الصفحة نفسها.

أن هذا الطابع الفردي المميز للتجربة الصوفية يوجد في تجربة الأمير عبدالقادر الصوفية*[1] والمعرفة الصوفية ترتبط ارتباطا كليا بتجربة الصوفي.

3- المصطلحات الصوفية والأدوات المعرفية والمنهجية:

يستخدم المتصوفة عدة مفاهيم ومصطلحات للتعبير عن أداة المعرفة الكشفية منها القلب والروح والسر وقد يستخدمون مفهوم النفس،ولكي يفك غموض هذه المفاهيم لا بد من الرجوع إلى رؤية المتصوفة للإنسان.فالإنسان له قوتان الأولى تشده إلى الحقائق المطلقة وهي الروح العلوي ،والثانية تجذبه إلى أسفل أي إلى عالم الزوال والتغير وهي الروح الحيواني أو النفس[2] . .والروح العلوي يرد من عالم الأمر الذي هو الأصل والجوهر ،ولهذا تتشوق إلى العودة إلى موطنها الأصلي ،وهذا يفسر أيضا أسبقية الروح على البدن التي يقول بها المتصوفة ،فالله –كما ورد عندهم–خلق الأرواح قبل الأجساد.[3]

وبناءا على هذا التصور الذي يقول بأسبقية الروح على الجسد تأسست نظرية المعرفة لدى الصوفية ،وهي النظرية القائمة على مبدأ صوفي يعتقد في إمكانية وجود معرفة فوق طبيعية لدى الإنسان ، غير أن هذه المعرفة موجودة في الإنسان بالقوة ولا تصبح موجودة بالفعل إلا بالتزام الطريق الصوفي وتطهير القلب تطهيرا كاملا. وهكذا لما كان الروح العلوي من عالم الأنوار الإلهية، فإن الإنسان إذا استطاع أن يقطع صلته باشتراطات النفس الحيوانية والبدن فإنه يتمكن من استعادة صلته بالعالم العلوي وبالتالي يتمكن من الإلهام والكشف.

---

*سوف نجد في تجربة الأمير الصوفية مفردات جديدة لمراحل المجاهدة

[2]نيكلسون ،الصوفية في الإسلام ،ص:70.

[3] الكلاباذي ،التعرف على أهل التصوف ،ص:84.

ومن جهة أخرى فإن الصوفي الذي يتمكن من هذه العودة إلى العالم العلوي ولما يشعر بذلك يحدث له الاغتراب عن العالم الحسي المفارق لعالمه الأصلي وذلك بسبب الروح الحيواني أو النفس.[1] ولهذا تعتبر النفس في التربية الصوفية عموما، أكبر حجاب عن الحقيقة فلا بد من العمل لقهرها و إزالة الحجاب بينه وبين عالم الكشف والإلهام.

ومن المفاهيم الرئيسية أيضا" القلب" الذي يشكل عنصر الالتقاء بين الروح والنفس، والقلب باستطاعته الاتصال بالروح العلوي ليكون أداة ومهبطا للإلهام الصوفي، أما إذا اتصل بالنفس فإنه يصبح محلا للآثام والشهوات وتحجب عنه الرؤية الصوفية. ويشبّه البعض منهم القلب بالمرآة، فبقدر جلائه وصفائه–كالمرآة العاكسة – يصبح مرآة العارف. وتدل الأبحاث في هذا المجال أن الأدبيات الصوفية تركز على القلب كأداة للمعرفة أكثر من تركيزها على القلب الجسماني كعضو فيزيولوجي[2].

ومن المفاهيم والألفاظ المستعملة كأداة للمعرفة الصوفية نجد :السر والبصيرة وعين القلب ،وبعضهم ميز بين هذه الألفاظ انطلاقا من تجربته الفردية وثقافته، حيث جاء في الرسالة القشيرية "المشاهدة للقلوب،والمكاشفة للأسرار ، والمعاينة للبصائر" [3] غير أن اللفظ الأكثر تداولا هو القلب ما جعله مصطلحا جامعا لكل الألفاظ المستعملة ،حيث جاء في" التعرف" للكلاباذي "الباطن شيء واحد وهو القلب ،والظاهر أشياء مختلفة" [4].

---

[1] ناجي حسين جودة ،مرجع سابق ،ص:147.

[2] نيكلسون ،مرجع سابق ،ص:149.

[3] القشيري ،الرسالة القشيرية ،ص:185.

[4] الكلاباذي ،مرجع سابق ،ص:96.

بناءا على هذه المفاهيم خاصة القلب والروح والتي لا يمكن التمييز بينهما معرفيا –حسب **نيكلسون**–[1]،فإن المعرفة الصوفية أداتها القلب أو الروح وهما أداتان روحيتان ،والقلب عندهم يعرف ما يعجز العقل عن معرفته ، فهو الحاسة المتعالية الكونية –كما يقول عفيفي[2] –لم يُخْبِرْها إلا صاحب التجربة الصوفية .

لا شك أن هذه النظرة الصوفية للإنسان والتي من خلالها استنبطت نظريتهم للمعرفة تشترك مع النظرة الأفلاطونية للإنسان ، كما أن الأساس النظري لنظرية المعرفة الصوفية قائم على أسبقية الروح على البدن –كما سبق ذكره– والروح تستمد إمكانية المعرفة الإلهامية من صلتها السابقة بعالم الأنوار والحقائق الكاملة ،وتتحقق هذه الإمكانية عندما يقوم الصوفي في سلوكه بالابتعاد عن عالم البدن والحس بغية الخلاص من وثاقه فيصل إلى عالم الحقيقة.

إذ يتحدث الأمير عبدالقادر صراحة في مطلع حديثه عن عالم المثال أو ما يسميه "الخيال المنفصل" وه يذكر قصة الرسول (ص)حينما شوهد يتقدم من مكانه ثم قال مجيبا عن تساؤل حول المسألة :"مثلت لي الجنة والنار في هذا الحائط" يقول الأمير "وهذا معروف عند الحكماء وهو ما يسمى بالمثل الأفلاطونية" ويعتبر أفلاطون حكيما إلهيا،فالله كشفه لهذا الإمام الإلهي –يقصد أفلاطون–وأنكره المتكلمون قاطبة[3]. وهذه المبادئ لازمة لكل معرفة صوفية مهما كان الشكل أو الاسم الذي اتخذته كشفا أو عرفانا أو إشراقا، لأن هذه المعرفة تعتمد على مجاوزة العقل Transrationalisme تدفع إلى التسليم بعالم خفي لا يصل إليه العلم ولا العقل [4].

---

[1] نيكلسون ،في التصوف الإسلامي ،ص:80.

[2] المرجع نفسه،ص:20.

[3] الأمير عبدالقادر،المواقف ،مرجع سابق ،ص:517.

[4] ناجي حسين عودة ،التجربة الصوفية،ص:152.

4- مراحل الوصول إلى العرفان:

هناك تساؤل حول القيم الصوفية في الإسلام ومدى أصالتها أي ارتباطها بالدين الإسلامي إلا أن ماسينيون ينفي تأثر التصوف الإسلامي بالديانات والثقافات الأخرى ويثبت تأثره بالقرآن والحديث ، وفي الوقت نفسه يؤكد كغيره من الباحثين أن هناك ألفاظا موحدة بين الديانات السماوية لتحديد حقائق ووقائع روحية.

يعارض الصوفية معارضة تامة ما يسمى بالصرامة الشرعية التي تميز بها الفقهاء، على اعتبار أن هناك قيما خاصة بالحياة الداخلية في مقابل الحياة الخارجية الظاهرية التي يهتم بها الفقهاء. والشريعة لدى المتصوفة المسلمين ترتكز على الطريقة بغية الوصول إلى الحقيقة والتي يصلون إليها بالذوق ويسمى الواصل إلى الحقيقة بالعارف.والعارفون(جمع:عارف) يحتجون في الوقت نفسه على من يعتقد أن الشريعة غير ملزمة في حالة التقدم الروحي، وضرورة الخضوع (أي خضوع العارف للشريعة). وتتمثل في الأسباب التالية:

هناك وعد إلهي ووعيد وإنذار ضد كل تمرد [1].فالله قدير، عليم، بصير وسميع ورقيب.و كلما اقتنع المتصوف أن الله رقيب فإنه يلاحظ كل شيء بانتباه وهنا تصبح المراقبة حالا حيث يعي أنه تحت مراقبة الله.**(الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)** [2].

وتشكل هذه العناصر الأخلاقية الأدوات المعرفية والمنهجية بالنسبة للصوفي ،فإذا كان الفيلسوف يحلل ويركب ويستنبط ،فإن المتصوف ينطلق من ذاته فيهذبها ويبعدها

[1] Jean-Louis Vieillard Baron et Francis Kaplan, OP, Cit ,P :77.

[2]حديث –الإحسان- مشهور في صحيح البخاري يعمل عبيه الصوفية كثيرا من خلال مرحلة الإسلام ثم الإيمان ثم الإحسان.

عن ما يمكن تسميته بالعوائق المعرفية والتي في معظمها ذاتية وهكذا يتدرج في المعرفة إلى أن يصل إلى العرفان.

ومن المقامات التي يتدرج في صعودها المتصوف مقام الطاعة والتي تتجاوز فيما بعد لتصل إلى التقوى، وأمل المتصوف وغايته ليس الجزاء في الجنة ولكن القرب من الرب، و القرآن قد أشار إلى أصحاب المقام العالي و المقربين.حيث أشارت الآية القرآنية من سورة الواقعة إلى ذلك لقرب " والسابقون السابقون أولائك المقربون"

تظهر القيمة العميقة للطاعة(طاعة الصوفي لله) تظهر من خلال التأويل الذي وضعه –فخر الدين الرازي[1]–للآية القرآنية(وإن تطيعوا الله ورسوله لا يَلِتْكُمْ من أعمالكم شيئا ،إن الله غفور رحيم)"[2] حيث يتحدث الرازي عن السبب في ذكر القرآن لهذه الأعمال ،فيجيب أن هذه الأعمال بمجرد أن تنجز لا نستطيع تحويلها ولا نستطيع حذف أي شيء منها، ويوضح –الرازي– المسألة بالقول بأن أي عمل من الأعمال المرتكبة لا يختلف عن الدور الذي يمثله كل واحد منا ،فأعمالنا في الحياة الدنيا تظهر في شخوصنا كأنها أعراض داخل جوهر بينما في الآخرة سيكون العكس وكل شيء محسوب ومحفوظ من الله.

أعمال الطاعة هي أعمال أرادها الله لذا فهي تحمل قيمة أبدية ،هذه الإرادة والرضا الإلهين يتميزان بالأبدية فالله رضي في الأبد على من يطيعونه ،هذا الرضا سماه الصوفية بعد القرآن الرجاء أو الرضوان ،حيث يرضى عنهم ويرضوا عنه ("رضي الله عنهم ورضوا عنه)"[3].

[1]: Jean-Louis Vieillard Baron et Francis Kaplan. OP, Cit p :78

[2]سورة الحجرات، الآية:14.

[3]سورة المائدة ،الآية :119.

فالجنّة ليست مجرد جنان ومتاع بل الدخول الأبدي في الرضوان [1] ("يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ".[2] والدخول في الرضوان يعني الدخول في الحب، فكلمة رضوان لها جذور في اللغة العبرية–كما العربية– بمعنى الإرادة والحب.

كما أن مفردات روحانية مثل الخوف والرجاء و التي تظهر أنها متضادة تصبح هنا متكاملة حيث كل من الفعل –خاف– والفعل–رجا– كل منهما يحمل معنى الخوف والرجاء في الوقت نفسه، ما يجعلهما في الاصطلاح الصوفي قطبي النور الإلهي.وبالتالي الخصوصية الألسنية للفكر الصوفي هي التي تنيره جيدا ، فنحن نخاف عندما نرجو ونأمل ، ونرجو ونأمل عندما نخاف ، فالخوف المضاف إلى الرجاء يمنعه من أن يصبح ثقة كاملة في النفس ،والرجاء المضاف إلى الخوف يمنعه من أن يصبح انقباضا معيقا .

هذه الثنائيات التي تتكرر في أحوال المتصوفة والتي تعبر عن نوع من الجدل الذي يجمع المتضادات هو الدافع إلى الحركية في الفكر الصوفي ،ولما كان المنهج الصوفي قلبيا وذوقيا فإنه مرتبط بهذه الأحوال والمقامات التي يبلغها ،ومن هنا نستطيع متابعة ديناميكية الفكر الصوفي في رؤيته للوجود وللتاريخ .

إلى جانب ثنائية الخوف والرجاء تطرح ثنائيات أخرى كالقبض والبسط، والأنس والهيبة، وإن كانت هذه الألفاظ الأخيرة غير قرآنية لكنها تتماشى وتدمج في إطار

[1] OP, Cit ,p :80.

[2] سورة الفجر،الآية:30

مجموع الرؤية الإسلامية.ويوضح **صاحب مدخل إلى فلسفة الدين نقلا عن الرازي**[1] هذه الثنائية من خلال الإشارة إلى علاقة الله المتعالي بالإنسان.

ففي واقع الأمر الله في تعاليه (المتعالي) بعيد كل البعد عن الإنسان ، غير أنه كخالق ورازق قريب منه ،ويستشهد بالآية القرآنية **(وخلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)** [2]. ولكن الله من جهة أخرى متعال حيث يذكر في **سورة الرعد.(عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال).**[3]

و يفسر الرازي هذه الأسماء الإلهية انطلاقا من دلالتها على قرب الله أو بعده من الإنسان ،فعبارة (سبحان الله) أي التسبيح يتوجه لذاته وكبره ومخالفته للغير ،بينما عبارة (الحمد لله) أي الحمد فيتوجه إلى الإله الخالق الذي يحضر خلقه ويوحي ويعلم ويوجه ...وأسماء أخرى تصفه بهذا المعنى مثل الرحيم ،الغفور،الودود،الحليم،الرؤوف والتواب ، وكل هذه الأسماء موجودة في التوراة ،فإله اليهود والمسيحيين أيضا قريب وبعيد من الإنسان.[4]

انطلاقا من هذه الثنائية يفسر لنا الرازي مسألة غاية في الأهمية سواء لدى الفكر الديني والفكر الإسلامي بالدرجة الأولى ثم لدى الفكر الصوفي، ويتعلق الأمر بمسألة إرادة الله وتحكمه في القوانين الطبيعية (والبشرية) ،حيث أن الله يتحكم في القانون بالإرادة فيريد أن يكون مطاعا ولكن من طرف أناس أعطاهم العقل والقدرة على التفكير أي يريد أن يطاع بحرية ،فلو تحكم بالمشيئة فكل الناس تطيعه كما تطيع

---

[1] Jean-Louis Vieillard Baron et Francis Kaplan. OP, Cit , p : 79.

[2] سورة ق ،الآية 16.

[3] سورة الرعد ،الآية :09.

[4] . OP, Cit ,p : 82

الحيوانات قانون الطبيعة. ثم إن إله القرآن –مثل إله التوراة–يستطيع أن يحب الناس ويستطيع أن يبغضهم، والرحمة الإلهية تضمن المغفرة غير أنه من الخطأ الاعتماد عليها كليا، فالإنسان لا يتأكد من أنه بعيد عن غضب الإله وبغضه إلا إذا هاجر إليه.

هذه الثنائية في الحياة الصوفية والتي تشكل جدلية بين متضاديين أو متناقضين هي الوسيلة الأكثر ضمانا لتفادي العوائق المعرفية ، أو بالتعبير الأخلاقي، تفادي المكائد الموجودة يمينا ويسارا على الطريق بالنسبة للصوفي ، ما يجعلنا أمام جدلية (ديالكتيك) في خطوات التصوف بين نسبي ومطلق، وتظهر هذه الجدلية في الضرورة حيث يوجد الإنسان في تصالح مع مظهرين متناقضين ، واحدة فاعلة والأخرى منفعلة .

يجب الاجتهاد عبر الزمن المتواصل في الحياة هذه الحياة التي تمر من ميلاد الإنسان إلى موته من أجل تطبيق القانون وهذا الاجتهاد الضروري يوجد على مستوى الوعي بالذات أو الروح = âme أو النفس ،فالنفس لها معنى التفكير في اللغة العربية[1] ولكن إذا كان الوعي بالذات يعود لملاحظة تعاليم إلهية فقد يتعرض الإنسان إلى خطر الغرور بالذات وقد يشعر الإنسان بالرضا عن عمله فيقع في شر ما يسمى **بالرياء** ،فيشبهه بتمثيل مسرحي يعرض على ذاته وعلى الآخرين ويأخذ دورا . فالرياء يمنع الإنسان من اكتشاف حقيقته وأصالة وجوده الذي سماه القرآن **بالإخلاص،** الإخلاص ليس في متناول الإنسان بل الله هو الذي يعطيه إياه. من هنا تأتي فكرة المجاهدة لدى المتصوفة والتي تنطلق في هذه الحالة أي حالة البحث عن الإخلاص

[1] OP, Cit ,p : 81.

من مخالفة النفس أي الكفاح ضد أخطار وعي الذات لهذه النفس التي سماها القرآن (أمّارة بالسوء)[1].

يتحدث المتصوفة عن مفهوم –الجهاد الأكبر– والمستمد من بعض الأحاديث النبوية وهو جهاد يتوجه إلى آفات النفس وهذا الجهاد غايته النهائية الوصول إلى الفناء أي يفنى عن ذاته ويتصل بالمطلق أي ما يسمى في عرفهم –البقاء–الاتحاد في الله ،وقد استمدت فكرة مخالفة النفس ومكافحتها من الآية القرآنية التي تتحدث على لسان النبي –موسى– مخاطبا قومه :**(فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم)**[2] .

انطلاقا من هذه النظرة للإنسان لعب القلب في التصوف –كما هو في التوراة والقرآن– دورا كبيرا في الوصول إلى الحقائق ، غير أن القلب لا يوجد في زمان متواصل ليقوم بمجهود التفكير إذ يعيش لحظات غير متواصلة وأوقات منفصلة ، في هذه الأوقات المنفصلة يدخل في علاقة مباشرة مع الله ،وهذه الأوقات المنفصلة هي التي يعيش فيها الحدث الذي ينتمي لعالم الشهادة من خلال اللحظة الصوفية التي تنتمي لعالم الغيب.أي أن الله هو الذي يعطيه ما يسمى بالأحوال الصوفية – ج:حال)ويتلقاها الصوفي بطريقة منفعلة وليست فاعلة[3] .

بهذا المعنى تصبح حياة القلب كفيلة بإبعاد المكائد الموجودة في النفس ولا يبقى شيء أقل حقيقة من الإنسان كما هو في هذا العالم ،وبالتالي عليه الخضوع لقوانين الشرع كما عليه أن يعزل نتائج مجهوده الخاص عن العطايا الخالصة لله والتي هي عبارة عن أحوال وهكذا تتطور التجربة الصوفية لدرجة أن صاحبها إذا تمكن من

---

[1] إشارة إلى الآية من سورة يوسف " إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي"

[2] سورة البقرة ، الآية :54.

[3] سبق تعريف الحال كمصطلح صوفي وهو من عند الله لا يعود للمجاهدة على عكس المقام

المراقبة –مراقبة الأحوال دون انقطاع– وتفادي الأوهام، يصل إلى درجة الصديقين، **(والصديقين والشهداء والصالحين)** [1] *.

وهكذا يكون الإنسان الحقيقي العادل حيث يحكم على أعماله كشيء لا دخل له فيه وليست له قيمة ، أي يعمل ولكن بمجرد أن ينتهي لا يعود لعمله أية أهمية ،إنسان يتحرك ويقوم بمجهودات جبارة لكن أفعاله ليست شخصية ،ليس هو الفاعل الحقيقي فالله هو الذي حقق فيه هذه الأفعال وأعطاها إياه وفي هذا العطاء يوجد الله .كما يرى الصوفية أن الإنسان داخل قلبه يحب الله ويريده وبالتالي فهو مريد (من هنا مفهوم المريد السالك) والله هو المراد والمحبوب.

هناك أيضا ما يسمى بالصعود في الطريقة الصوفية أو المعراج ،هذا الصعود يسمح باكتشاف الحقيقة ،وهذا الصعود من طرف الإنسان إلى الله يقابله نزول من الله إلى الإنسان ، فالإنسان الصوفي عندما يحب الله ،ففي الحقيقة إن الله هو الذي يحب الإنسان ،وحبه لله ما هو سوى حب الله له ،وهذه أطروحة كبار الصوفية المسلمين كالغزالي في إحياء علوم الدين حيث يتناول باب الحب الإلهي. وما يتحقق في فعل الحب يتحقق في كل الأفعال التي يتحكم فيها الله، فالإنسان ينفذ الأفعال بطاعته ولكن في حقيقة الأمر فإن الله هو الذي يجسدها فيه ،والله يمنحه الأبدية في ذاتها.

وفي التجربة الصوفية –دائما حسب الفخر الرازي [2]– بمعنى من المعاني، بمجرد أن يكتشف الصوفي هويته في الحق أي في الله ،يكون ذلك ليس بالمجاهدة وبذل

---

[1] سورة النساء ،الآية :69.

* جاء في –اللمع–ص 66 إذا أيقن بالمعنى وقع له مشاهدة الأحوال ،وإذا انكشف له حقائق المعنى خرج من أشجان الخلق ،خاطبهم بالتقريب وهو الكشف من الصديقية وخاطبهم الله تعالى بالمشاهدة ،ومعنى الآية السابقة ،الشهداء باعوه أنفسهم والصالحون الذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون . والصديقية حال الصدق فيكون صديقا في أقواله وأفعاله .(التوراة أيضا تتحدث عن الصادق بالمفهوم الديني للكلمة.

[2] Jean-Louis Vieillard Baron et Francis Kaplan. OP, Cit , p :82.

الجهد ولكن بالأحوال التي تُمنح له من الله ، فيعتقد أنها ليست أفعاله. فعلى سبيل المثال –حالة الفقر– (الفقر الصوفي) لا تأتي بأفعال إرادية من أجل خير العالم ،أي لا يستطيع الصوفي أن يكتسب حالة الفقر ، هنا لكي يلتزم بالأوامر الشرعية القرآنية ويلتزم بخير هذا العالم فإنه يلجأ إلى **التفقّر** وهذا ضروري للصوفي في مرحلة معينة من أجل فهم الحاجة لجهوده .بيد أن هذا الصوفي نفسه ، في حقيقة الأمر وبتجرده عن نفسه يتلقى الفقر كحال ومن هنا تكون كل أعماله أعمال فقر.

ما يلاحظ على التجربة الصوفية ومراتب الوصول إلى المعرفة و العرفان هو العلاقة بين الله والإنسان والكون أو العالم،كما أن الأحوال تقسم على أساس خير العالم وتقسم الأحوال إلى الأنماط الأساسية التي تعود إلى السلوكات التي يحبها الله ، وهي إلهية كما ذكرنا لا دخل للمجاهدة والجهد فيها ، وهي بالترتيب الآتي:[1]

1–التقوى.

2–الصبر.

3–التوكل .

4–التوبة .

5–التواضع (الخضوع).

وهناك نصوص تضيف حالات أخرى هي:

6–الرضا .

7–الشكر.

[1] OP, Cit, p :83.

8-الذكر.

9الصدق.

10-الإخلاص.

ومن الملاحظ أن هذه الأفعال تنسب إلى الإنسان وتنسب أيضا إلى الله ، فالرضا من الله ومن الإنسان **(رضي الله عنهم ورضوا عنه)** ،التوبة : الإنسان يعود إلى الله بتوبته والله يعود إلى الإنسان لاستقبال هذه التوبة **(فتاب الله عليهم ليتوبوا)** الفكرة نفسها موجودة في التوراة مع الجذور اللغوية السامية نفسها.كما توجد ألفاظ تدل على التبادل بين الله والإنسان كلفظ الشكر الذي يعني بالنسبة للإنسان الاعتراف بالخيرات الإلهية.

أما بالنسبة لله من أسمائه الشاكر والشكور،فـ "شاكر" قريبة من –عالِم– بكسر اللام–،فهو شاكر وشكور لأنه يعرف (يعلم) و يعترف بكل من يعترفون به ،فالإنسان يعرف من طرف الله في فعل الاعتراف الذي يقدمه له.وكذلك الذكر **(أذكروني أذكركم)**[1] فالذكر هو العبادة المتواصلة في كل الأوقات عكس العبادات الأخرى، فالفعل الإلهي يجيب على الفعل الإنساني ويتبعه،غير أن المبادرة –حسب الرازي–[2]لا تأتي إلا من الله ،وبالتالي هذا الفعل السابق من طرف الله يحدد في الإنسان– الصوفي هنا – عملا من خلاله يؤسس الحقيقة ،هذه الحقيقة هي التي تقود الصوفي إلى الطريق أو الطريقة للوصول إليها.

[1] سورة البقرة ،الآية 152.

[2] -OP , CIt ;p :84

هذه الخصوصيات المرتبطة بالمنهج الصوفي الذي تمر به التجربة الصوفية ، تعبر أيضا عن قيم كبرى في التصوف عموما ،وهي عبارة عن القيم الكبرى المشتركة والتي من خلالها يمارسها كل صوفي وإن بأشكال متنوعة ومختلفة ،حسب خصوصيته ومزاجه وتجربته وثقافته الدينية وغيرها،ومن هنا يمكن الحديث عن تأثيرات أجنبية بالنسبة للمتصوفة المسلمين. والقاعدة المرجعية للمتصوفة المسلمين –والتي توجد في معظم مؤلفاتهم– هي القرآن والحديث النبوي ،ومن ناحية أخرى فإن الآيات القرآنية التي لعبت دورا كبيرا في هذا التأمل الصوفي لها علاقة مع نصوص في التوراة والإنجيل[1] .

كما نجد في الديانتين اليهودية والإسلامية أن الله يتكلم مع الإنسان مستعملا الضمير –أنا–=شخص ينادي الإنسان للعودة إليه بعد أن خلقه والإنسان يجيب، وهذا التبادل للكلمات –بين الله والإنسان– يحدث في القلب وهو القسم الأكثر حميمية في الإنسان. هذا ويتحدث المتصوفة كثيرا عن مقابلات سرية أو مناجاة تحدث بين المتصوف وربه،وفي هذه المقابلات يكتشف الصوفي أن أناه الخالص ليس له وجود إلا من خلال الأنا الإلهي الذي خلقه وشَكَّلَهُ من الداخل والتي بنورها يوحي إلى قلبه ما هي خالصة في اليد أصلا قوية بخالقه وربه.

5– مفهوم التجربة الصوفية وخصائصها:

أولا:مفهومها

يمكن تصنيف التجربة الصوفية إلى جانب الاتجاهات الحدسية والصوفية المنضوية تحت ما يسمى المعرفة المباشرة أو اللحظية المفاجئة ، وهي المعرفة التي لا

[1] OP, Cit p :85.

توجد فيها واسطة بين الذات والموضوع .ومن هنا تشترك مع الاتجاه الحدسي الذي يستبعد كلا من الحس والعقل النظري في الاستدلال عن المطلق ،حيث يؤيد برغسون هذه الفكرة في قوله : " إن الحدس هو السبيل الوحيد لمعرفة المطلق"[1] ،والتجربة الصوفية مرتبطة بالمعرفة الصوفية التي عرفت في تاريخ الفلسفة خاصة مع الفيتاغورية ثم مع أفلاطون وذلك قبل أن يهتم بها الفلاسفة المعاصرون مثل هنري برغسون و وليام جيمس وغيرهما.

ومع ذلك فالتجربة الصوفية تبقى متميزة ومستقلة عن التجربة الفلسفية وعن العقل الفلسفي، ومستقلة أيضا عن التجربة الدينية في شكلها التقليدي وعن العقل الديني الذي يميزه التسليم الديني.وهذا ما يؤكده رينولد نيكلسون *حيث يقول **بأن** ّالتصوف ليس فلسفة ولا علم لاهوتّ .[2] والتجربة الصوفية من ناحية أخرى –وإن كانت تتميز عن التجربة الفلسفية–فإنها ترتبط بها من حيث كون التصوف من جهة موضوعه يلتقي مع الفلسفة مادام يبحث في مشكلة الوجود بل إن الوجود موضوع التصوف كلّه. والمعرفة عند المتصوفة كشف ومشاهدة وهذا يؤكده الكثير من الدارسين –خاصة القدامى – فابن خلدون يرى أنّ التصوف كله راجع إلى مجاهدة وسلوك يفضيان ببلوغ الغاية فيهما إلى كشف ومشاهدةّ.[3]

ثانيا:خصائص التجربة الصوفية

---

[1] المرجع السابق،ص :17.

*رينولد نيكلسون من أشهر المهتمين بالتصوف الإسلامي من الغربيين المعاصرين.

-[2]ر.نيكلسون ، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ،القاهرة ،1969 ،ص:104.

[3]-ابن خلدون ،شفاء السائل لتهذيب المسائل ، تحقيق محمد بن تاويت الطبخي ،اسطنبول ،1957 ،ص:70

من خصائص التجربة الصوفية أنها فردية هذا الطابع الفردي جعل المختصين في التصوف يقرون بعدم وجود تعريف واحد للتصوف، بل إن الصوفية أنفسهم لم يتفقوا على تعريف واحد جامع مانع، ويمكن التركيز على الخصائص الآتية:

1-الطابع الفردي للتجربة الصوفية :

تجربة فردية وجدانية داخلية يعيشها الصوفي في حياته الباطنية،وهذا الطابع الفرداني الباطني يجعلها مستعصية على التعريف المنطقي الذي يراد له أن يكون جامعا مانعا. ويرى الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل صاحب التصوف والمنطق أن التصوف شعور عميق مكثف حول ما نؤمن به عن الكون وبالتالي فإن ماهيته الانفعال(ذو طبيعة انفعالية) والانفعال يتميز بالذاتية.[1] والصوفي حين يقدم تعريفا للتجربة الصوفية فإنه يقدم تجربته الفردية الخاصة، مما قد يجعل تعريفه غير مطابق لتعريف غيره من المتصوفة.

2-التجربة الصوفية لها طريق وسلم تراتبي تمر به :

يتميز هذا السلم بالتصاعد بحيث كل تجربة صوفية لها بداية ووسط ونهاية ،وذلك وفقا للحال والمقام أو المُجاهَدات*، وكل هذا يجعل التجربة الصوفية في مقام أو حال معين تختلف عن غيرها في مقام أو حال آخرين وذلك لدى المتصوف الواحد نفسه ،كما تختلف من متصوف لآخر في الزمان نفسه ،وتختلف لدى المتصوفة من زمان لآخر.

---

[1]-ولتر ستيس ،التصوف والفلسفة،ترجمة إمام عبدالفتاح إمام ،مكتبة مدبولي،القاهرة،1999 ،ص:28.

* مصطلحات صوفية مرتبطة بالصعود والترقي في الدرجات والمقام يكتسب بالجهد أما الحال فلا يبذل فيه المتصوف جهدا.

جاء في االلمع للطوسي ،تحقيق مصطفي الهنداوي،دار الكتب العلمية بيروت ،2001 أن المقام معناه مقام العبد بين يدي الله عزّ وجلّ فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات ولانقطاع إلى الله ،قال تعالى (ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد)سورة إبراهيم :الآية14 ،(وما منا إلا له مقام معلوم)الصافات :الآية 164.والمقامات مثل التوبة ،الورع ،الزهد ،الفقر ، الصبر ،الرضا والتوكل...

أما الأحوال-ج:حال - فهي ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار. وهي ليست من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات، منها: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين...ص 40، 41..

3-التجربة الصوفية معاناة وجودية

تعتبر التجربة الصوفية تجربة وجودية عميقة ومعقدة حيث من الصعوبة بمكان الإحاطة بها ،وهذا ينطبق على مختلف التجارب الصوفية في كل الثقافات ،حيث في أنه **لا يمكن لتعريف واحد أن يغطي كل ملامح التجربة الصوفية**[1].

4-العجز عن التعبير

من علامات التجربة الصوفية ضعف القدرة على التعبير وهذا لطبيعتها ، ولما كانت محاولة إعطاء تعريف للتصوف تعبيرا ما دامت تتم بالكلام ،والكلام في التجربة الصوفية يتوقف لأن الصوفية يعتقدون أن العجز عن التعبير دليل على صدق التجربة وعمقها ، فإن العجز عن التعبير وعن الكلام من سماتها،وهذا يسميه الفيلسوف وليام جيمس **الاستعصاء عن التعبير** [2] ومن هنا نستطيع تفسير لجوء المتصوفة إلى الإشارة والرمز.

5-خضوعها للتطور التاريخي

تخضع التجربة الصوفية من الناحية المفاهيمية إلى تاريخية المصطلح حيث تتأثر بالنمو التاريخي المستمر والعوامل المختلفة ،هذه العوامل مع التطور التاريخي تجعل المفهوم مع الوقت يبتعد عن المعنى الأولي الأصلي الذي اكتسبه، فعلى سبيل المثال لفظ تصوف في الثقافة العربية الإسلامية كان يدل على المبالغة في الزهد ،ثم أصبح يدل على موقف استثنائي فردي في البيئة الدينية والروحية ثم اكتسب صفة موقف خاص في المعرفة والوجود.[3] ومع ذلك فإن التصوف ولدى كل الأجناس والحضارات

---

[1] الشيخ المولوي محمد بن علي التهانوي،كتاب كشاف اصطلاحات الفنون،دار صادر ،بيروت:د ت،ص:250.

[2]-ناجي حسين جودة،مرجع سابق،ص:172.

[3]- المرجع نفسه ،ص173.

المختلفة اكتسب عناصر مشتركة يجد فيها الدارسون للتجربة الصوفية دليلا على صحتها وصدقها.

6-حالات ما قبل التجربة الصوفية وما تمثله من اضطراب

تسبق التجربة الصوفية عادة بحالة من الاضطراب من التأزم والقلق على المستوى الذهني لصاحب التجربة وهذا التوتر عرفه كبار المتصوفة قبل بداية التجربة كأبي حامد الغزالي، والأمير عبدالقادر –خاصة في فترة أسره بفرنسا–ولكن هذا التوتر يزول عندما تصل النفس إلى الطمأنينة والأمن ،فالتجربة الصوفية–كما يرى هنري برغسون– **تضمن للنفس الطمأنينة والأمن .**[1]

7-الهاتف الغيبي أو الصوت الخفي

يصاحب ما قبل التجربة دافع في شكل نداء أو هاتف أو صوت خفي ،وهذا النداء يدفع الإنسان نحو اختيار التصوف حيث يرافقه زوال الثقة بالمحسوسات والمعقولات . ولقد عبر باسكال عن حالة الإخفاق التي يعرفها العقل والحس، في قوله : "تواضع أيها العقل العاجز واسكتي أيتها الطبيعة الهزيلة وتعلمي أن الإنسان يجاوز الإنسانية مجاوزة لا متناهية... أصغي إلى الله[2].

8-اختصار المسافة بين عالمين:(عالم الإله العلوي وعالم الإنسان المتغير)

على عكس الفلاسفة المؤمنين بالله –الذين يعتقدون بوجود هوة ميتافيزيقية بين الوجود الإلهي المتعالي وبين عالم التغير والزوال– فإن التجربة الصوفية ومن خلال المتصوفة تختصر هذه المسافة بين العالمين إلى جانب إمكانية إلغاء الفصل بين

---

[1]-هنري برغسون،منبعا الأخلاق والدين،ترجمة سامي الدروبي و عبدالله عبد الدائم ،ط2 ،دار العلم للملايين،بيروت،1984 ،ص:226.

[2]-نجيب بلدي،باسكال،دار المعارف،مصر،د ت ،ص :211.

الذات المدركة وموضوع الإدراك ، كما أن هذا التجاوز يتم على مستوى الشعور والوجدان والإرادة أو ما يسمى عندهم (الفناء الإرادي).

تصور المتصوفة للإله يختلف عن تصور الفلاسفة حيث يقوم على أن البعد اللانهائي بين الإنسان والله لا يمحوه لتحقيق الاتصال إلا النور الإلهي ،ومن ثمة تصبح الفعالية المطلقة للإلوهية غير مقيدة بتصورات العقل المطلق التي تؤدي إلى التعطيل ، فكل تفرقة بلا جمع تعطيل ،أي أن انفصال الإله عن عالم التغير لا يعني عدم قدرته على التجلي والاتصال وتدبير شؤون الإنسان و العالم.[1]

أما المتصوفة القائلون بوحدة الوجود كابن عربي وابن سبعين وغيرهما * فيعتقدون أن هناك إلغاءا وجوديا للمسافة الفاصلة بن عالم الحقائق الإلهية الكلية وبين عالم التغير والحس ،ما أسفر عن مذهب أنطولوجي أكثر منه تجربة روحية فردية.[2]

9-التوحد (الفناء والجمع)

تتميز جميع أنواع التصوفات بالتوحد أو التأحّد الذي يقوم على أساس تجاوز كل مظاهر الكثرة والتعدد في العالم المحسوس ،فبمجرد أن يتعمق الصوفي في تجربته في الصعود وفق المقامات يصل إلى تجاوز المظاهر الحسية ويعتقد كليا في الحقيقة الإلهية الكونية المطلقة.

وفي التصوف الإسلامي يعبر عنه بالفناء حيث يتلاشى المتصوف في الحق ، ويعبر عنه بالجمع حيث لا يشاهد صاحب الجمع إلا الحق ،ومتى شاهد غيره فما جمع ، وهنا يغيب الأنا غيابا كليا ، ومن هنا عرف المتصوف أو الصوفي بأنه **منقطع**

---

[1]-ناجي حسين جودة،مرجع سابق ،ص :177. *يمكن إضافة الأمير عبدالقادر باعتباره من مدرسة ابن عربي.

[2]-المرجع نفسه ،ص :178.

عن الخلق متصل بالحق[1] وهكذا يكون فناء الشعور وعدم الإحساس بالذاتية شرط للتوحد الصوفي إذ يختفي الإحساس بالكثرة والتعدد ولا يشعر إلا بالحقيقة الكونية الواحدة التي تظهر من خلال التجليات والأنوار الإلهية.

وإذا كان الصوفي يعود بعد مرحلة التوحد أو الفناء أي بعد تجربته الصوفية الكاملة– يعود– إلى التمييز بين الأشياء أو ما يصطلح عليه بالفرق بعد الجمع ،فإنه يعود بذات متعالية مزودة بتجربة باطنية توحد فيها مع الحقيقة المطلقة ، ما يجعله ينظر إلى كل الأشياء المتكثرة والمتعددة على أنها تجليات للأسماء الإلهية ، أي أن الذات الصوفية–المتعالية هنا– أصبحت ترى الأشياء بدلائل التوحيد ،ومن هنا تكون التجربة الصوفية قد أخذت خبرة وجدانية روحية من خلالها يحدد المتصوف رؤيته للذات وللأشياء وللآخرين . ويسمي ابن خلدون –في مقدمته– هذا المقام مقام العارف المحقق [2]. ومن هنا يرث المتصوف كل خبرات الطريق الصوفي ويصل إلى العرفان.

10–اللغة الرمزية

تعتبر لغة الرموز والإشارات خاصية أساسة في كل تصوف إنساني ما يجعل التجربة الصوفية في هذا المجال تشترك مع التجربة الفنية حيث كلاهما تعبر عن مشاعر وحالات وجدانية داخلية وتسمى لغة الصوفية في المعاجم الغربية باللغة الخفية والباطنية [3] .والرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يعرفه إلا أهله.

فلغة المنطق–كما يرى عفيفي– قاصرة عن أن تعبر عن تلك المعاني الذوقية التي يدركها الصوفي في أحوال وجده ،فليس لديه إلا لغة الإشارة والرموز و لغة الخيال

---

[1]- ناجي حسين جودة،مرجع سابق ،ص :181.

[2]-ابن خلدون، المقدمة ،ج 2 ،الدار التونسية للنشر،تونس ،1984،ص :592.

[3]-ناجي حسين جودة ،مرجع سابق ،ص:186.

والعاطفة يومئ بها إيماءا إلى تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرّب أحوالهم[1].

وقد يضاف إلى الرمز الصمت الذي هو من علامات صدق التجربة الصوفية وعمقها وصمت الصوفي يتميز عن الزاهد فهو ليس فرارا من الدنيا وإنما تعبير عن حالة معرفية لا يمكن للغة الوضعية أن تعبر عنها والصمت أيضا تتحكم فيه الأحوال التي يكون عليها الصوفي وليس فقط افتقاده أدوات التعبير.[2]

[1] محمد بن بريكة،التصوف الإسلامي بين الرمز والعرفان ،ص:84.

[2] بن بريكة محمد،مرجع سابق ،ص : 188.

خاتمة المبحث الأول:

التجربة الصوفية إذن تحمل خصائص تختلف عن التجربة الفلسفية ولكنها تحمل رهانات فلسفية ما يمكننا من التطلع عليها ومقاربتها من خلال ما يصدر عن المتصوفة[1] فالتجربة الخاصة بالصوفي تميزت كمنهج أو نمط معرفة للوصول إلى حالة مغايرة أسمى وقد أشار كتاب الرهانات الفلسفية للتصوف خاصة في التصوف الغربي إلى مدى مزج التصوف في تقليده الوسيطي والعمل الشعري والرومانسية الألمانية.[2] فالتصوف بنظرة فلسفية محضة هو مكان لتجربة أنطولوجية معلنة انطلاقا من جدلية الباطن والظاهر.[3]

كما أن "العقلانية الصوفية" وهي عقلانية المقرَّب أو العقل المؤَيَد –كما يسميه طه عبد الرحمن–هو عقل مرتبط بتجربة حية يتجاوز الصوفي في تجربته الآفات العلمية من تجريد وتسييس ،والآفات الخلقية كالتظاهر والتقليد.[4] وهو مؤيَد من الله.

ومن جهة أخرى فالمتصوف ينطلق من هذه التجربة الصوفية وهي التجربة الحية التي تجعله جزءا من الكون ومرتبط بالله أو المطلق،وفي هذا السياق يقول طه عبد

[1] Les Enjeux philosophiques de la mystique ,p :15

[2] Ibid. ;p :56

[3] Ibid. ;1 7

[4] طه عبدالرحمن،العمل الديني وتجديد العقل ،ص:146.

الرحمن :"صاحب التجربة الصوفية يجمع بين العينية والعبدية ،فبفضل العينية يلابس الأشياء وبفضل العبدية يتحرر من رق الأوصاف ومن رق الأفعال.[1]

المبحث الثاني:تصوف الأمير عبدالقادر

الأمير عبدالقادر الجزائري[2]،من رجال الفكر الذين تركوا آثارهم في القرن التاسع عشر الميلادي بالنسبة للعالم العربي الإسلامي والعالم الغربي. فهو المقاوم والعسكري والعالم والدبلوماسي الماهر ،ولكننا سنركز على الأمير الصوفي، صاحب الرهانات الفلسفية في تصوفه.

لا شك أن الآثار السلوكية لتصوفه بإمكاننا اكتشافها ببساطة، وذلك بدراسة وتتبع جميع مراحل حياة الأمير.لقد نشأ في بيئة دينية صوفية ،كان أبوه محيي الدين مرابطيا بل صوفيا قادريا شيخا روحيا (نسبة إلى الطريقة القادرية)،فأخذ مبادئ العلم التقليدية في تلك الفترة من قرآن ولغة عربية وفقه وتربية روحية... ،

---

[1] المرجع نفسه،ص:147.

[2] -1806-1883 من مواليد القيطنة بمعسكر بالغرب الجزائري وأبوه محيي الدين كان رجل زاوية وينتمي إلى الأشراف إذ ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب،تعلم القرآن والعربية والفلسفة والمنطق ثم راح يعكف على بعض كتب التصوف ،اشتهر كمحارب للاستعمار الفرنسي من 1832 إلى 1847 حيث أسر ثم سجن بفرنسا لمدة أربع سنوات اعتبرها خلوة وفرصة للتأمل والاطلاع ،وفي 1852 أطلق سراحه فاتجه إلى بروسة بتركيا لفترة زمانية حيث درس في جامعها ،وكانت له عدة لقاءات ومحاورات فكرية مع شخصيات علمية ودينية عربية وأوربية. وتعتبر مرحلة استقراره بدمشق أهم مرحلة في حياته الفكرية والصوفية حيث عكف على شرح وتفسير كتب ابن عربي كما ألف كتابه الشهير المواقف. ومن اهم مؤلفات الأمير عبدالقادر زيادة عن المواقف:

-إجابات الأمير عبدالقادر(إجابة عن إشكالات بعض العبارات الصوفية)

-ذكرى العاقل وتنبيه الغافل.

-المقراض الحاد اقطع لسان أهل الباطل والإلحاد.

-ديوان شعري (قصائد مختلفة صوفية وثورية وغيرها)

يقول الأمير عن مرحلة صباه:" كنت مغرما بمطالعة كتب القوم– رضي الله عنهم –(يقصد الصوفية)منذ الصبا،غير سالك طريقهم ،فكنت أثناء المطالعة أعثر على كلمات تصدر من سادات القوم وأكابرهم يقف شعري وتنقبض نفسي منها ،مع إيماني بكلامهم على مرادهم لأني على يقين من آدابهم الكاملة وأخلاقهم الفاضلة..."[1]

وسوف تبرز مرحلة النضج في المجال الصوفي أكثر في مرحلة منفاه وسجنه في فرنسا، ثم تنمو وتتطور عندما يستقر في الشام بدمشق. ففي هذه المرحلة سوف تتعمق معارفه في الدراسات الصوفية، ويتفرّغ للتدريس والتأليف، وكتابه المواقف يظل شاهدا على عمق التصوف والإنتاج الفكري والفلسفي على غرار شيخه محيي الدين بن عربي.

ولما كانت المدة التي قضّاها في دمشق هي أطول مدة وأكثر استقرارا فلا شك أنه ترك آثارا وترك تلامذة ومريدين ،أي –وعلى غرار ابن عربي الذي هاجر من الأندلس إلى الشام واستقر بها إلى أن مات هناك– فإن الأمير القادم من المغرب الأوسط (الجزائر) إلى المشرق (دمشق) سوف يستقر هناك إلى أن يتوفى.

1– مصادر معرفته وشيوخه:

يعتبر والده الشيخ محيي الدين المعلم الأول بالنسبة للأمير عبدالقادر حيث لازمه وعلّمه وأدخله الطريقة القادرية وهولا يزال صبيا.ثم رسول الله (ص)إذ يعتبره المعلم الثاني بعد والده "**من البحر المحيط ثم النبوة أرتشف**"[2]، وهذا ما جعله يعتبر الهجرة إلى الرسول أي إلى المدينة المنورة خاصية منهجية ضرورية للوصول إلى

[1] الأمير عبدالقادر المواقف،ج 1 (2004)،ص:58

[2] المرجع نفسه،،ص:298.

المعرفة . –حسب الأمير–إن كانت الهجرة إلى الرسول (ص) قبل الفتح (فتح مكة) واجبة، فهي اليوم واجبة وباقية لورثة أحواله وأسراره."[1]

ومن شيوخه أيضا "محمد الفاسي" الذي اختلى به في مكة وأخذ عنه ، والشيخ خالد النقشبندي هذا الأخير الذي التقى به في الحج كما جاء في الكواكب الدرية على لسان ابن الشيخ النقشبندي "لقي في سفره أمير العارفين السيد عبدالقادر قدس الله سره مجاورا في مكة يشتغل في الخلوات وأشق العبادات والمجاهدات..."[2] ،و الشاذلي القسنطيني وأخيرا ابن عربي الذي أثر فيه أيما تأثير،والذي يسميه الأمير صاحب الوراثة المحمدية[3]. وسوف نشير إلى أن الأمير يعتبر أول من حقق الفتوحات المكية ونشرها بعد قرون وحاول التحقق منها عن طريق مطابقتها مع النسخة الأصلية التي كانت في تركيا آنذاك.

و قبل الحديث عن علومه المختلفة نتوقف مع أسلوبه في التدريس والكتابة، علما بأن انشغالاته في مرحلة الكفاح والمقاومة منعته من التأليف بغزارة، ومدى الأهمية التي أعطاها للخط وللكتابة كميزات خاصة للتعلم ونقل العلم.

2– أسلوبه في التدريس والكتابة:

يتحدث الأمير عن وسائل التعبير بين البشر في معرض حديثه عن العلم والتعليم والتعلم وهو يخاطب الفرنسيين [4] حيث تتجلى فلسفته ورؤيته العلمية والمنهجية ،كما تتجلى آثار الفلسفة الإسلامية بدون أن تبرز لنا الخصائص المعرفية للمرحلة التي

---

[1] ا المرجع نفسه ،ص:46.

[2] عبد المجيد بن ممد الخاني،الكواكب الدرية على الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية ،تقديم ‘ع عفة زكريا،دمشق 1988،ص:428.

[3] الأمير ،مرجع سابق،ص:432.

[4] هذا في غير المواقف ،ذكرى العاقل وتنبيه الغافل *رغم أن فلسفته ورؤيته سوف تتبلور أكثر في مؤلفه –المواقف–.

عاش فيها أي القرن التاسع عشر،مما يدل على أنه لم يطلع على ما أنتج من فلسفة في تلك الفترة،غير أن ما يلفت النظر هو حديثه الخاص عن الخط أو الكتابة وأهميتها*.يتم التعبير عموما بثلاثة أنواع و هي:

1-الإشارة: وتتوقف على المشاهدة، فلكي يفهم المخاطب إشارة من يخاطبه لا بد أن يشاهده.

2-اللفظ: يتوقف على حضور المخاطب وسماعه.

3-الخط: لا يتوقف على شيء، فهو يرتبط بالقلم والكتابة، وهنا يقول الأمير ".. **الكتابة سبب رئيسي لجمع العلوم وإبداء الحكمة وضبط أخبار الأولين ومقالاتهم** "[1]ما يلفت الانتباه في الحديث عن الخط هو الأهمية القصوى التي أولاها الأمير في عدة مؤلفات إلى الكتابة . كما يسجل الأمير في المواقف أن نوعية العلم وطبيعته مرتبطة بطبيعة المتعلم ، أن "**ليس كل علم يصلح لكل الناس ولا كل الناس يصلح لكل علم**"[2].

والتدريس عند الأمير عبدالقادر تدريس على الطريقة المغاربية التقليدية[3] ، فتدريسه" لعلم الحديث" عبارة عن جلوس الرعيل الأول المتواتر ،إذ يذكر الصحابي، اسمه ،نسبه وصنعته ،تاريخ ولادته ووفاته، ثم يذكر لغة الحديث و عربيته قبل الفيض في الشرح والتحليل والتعليق.كما يستعمل الاستشهاد الأدبي والتاريخي في الشرح ثم المراجعة والتحقيق وتوثيق المراجع والمصادر.

---

[1] الأمير،ذكرى العاقل وتنبيه الغافل ،تحقيق ممدوح حقي،بيروت ،1966.،ص:137.

[2] - الامير ،المواقف ،ص :82.

[3] بركات محمد بغداد ،الأمير عبدالقادر المجاهد الصوفي ،الصدر لخدمات الطباعة ،مصر ،1990 ،ص:46.

أما النحو والصرف والعروض فهذه العلوم لم يعطها اهتماما على غرار ما كان موجودا لدى شيوخ بجاية في القرن السابع الهجري[1] فهي علوم وسائل لا يتغافل عنها المتعلمون لكنها مجرد وسائل .كما نجد "الغزالي" في إحياء علوم الدين ،لا يعطي أهمية لهذه العلوم ،ولا يخفى هنا تأثر الأمير عبدالقادر بالغزالي في ثقافته واتجاهه الفكري.

ويذهب الأمير مذهب البيانيين في تعامله مع القرآن من حيث كونه يمنع كل ترادف أو تكرار وفي الوقت نفسه يهدف للوصول إلى أوجه جديدة للإعجاز القرآني حيث يقول بضرورة التجديد في فهم آيات القرآن ،ويعتبر قابلية الآيات القرآنية للتجدد المستمر وجه من وجوه الإعجاز.[2]

3- مؤلفاته:

المقراض الحاد لقطع لسان الطاعن في دين الإسلام من أهل الباطل والإلحاد: رسالة للرد على أحد القساوسة الذين اتهموا الدين الإسلامي زورا بأنه يبيح الغدر والخداع .،ألفه في سجن أمبواز.[3]

ذكرى العاقل وتنبيه الغافل: يبين فيه فلسفته وموقفه من العلوم وهو عبارة عن مقدمة وثلاث أبواب. يشمل الفلسفة والتاريخ ومختلف العلوم والإصلاح الديني والاجتماعي والاقتصادي ،ألفه في بروسة(بتركيا) بعد انضمامه إلى المجمع العلمي الفرنسي.وفي هذا المؤلف تتجلى مواقفه الفلسفية وثقافته العلمية التي تنم عن اطلاع على الفلسفة اليونانية والإسلامية والتاريخ والديانات إلى جانب التراث الصوفي.

---

[1] المرجع نفسه ،ص:47.

[2] بركات ،المرجع السابق ،ص:52.

[3] السجن الذي سجن فيه في فرنسا بعد أسره من طرف الاستعمار الفرنسي.

كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد[1] : عبارة عن ثلاثة مجلدات خاصة بالتصوف على غرار الفتوحات المكية لابن عربي ،حقّق في سنوات 1960 ، فيه تفسير لآيات قرآنية وشرح لأحاديث نبوية وتبسيط العقيدة إلى جانب المسائل الوجودية والتاريخية ....وفي هذا المؤلف تظهر مكانة الأمير عبدالقادر في العالم الإسلامي عموما وفي المشرق خصوصا .وأصل هذا الكتاب عبارة عن دروس ومحاضرات ومواعظ كان يقدمها عموما في المسجد الأموي بدمشق وفي مختلف دروسه للتلاميذ والمريدين آنذاك. ويرى بعض الدارسين ومنهم (جواد مرابط في _التصوف والأمير عبدالقادر_ أن الكتاب جاء بإلحاح من بعض العلماء الذين كانوا يترددون عليه آنذاك ومنهم الشيخ عبد الرزاق البيطار [2].

ويتميز كتاب المواقف بتعد د الأزمان إذ لم يكتب في فترة زمانية واحدة ،كم أنه أخذ كل الفترة الأخيرة من حياته أثناء وجوده بالشام ،و يتميز أيضا بتعدد الأماكن إذ يرتبط بالإلهامات والكشوفات الصوفية التي كانت تأتيه أحيانا في مكة وطورا في المدينة المنورة وأخرى في الشام حسب الواردات –كما يسميها الأمير–.

وقد مهد الأمير لهذا الكتاب ومحتوياته العقدية والصوفية في الموقف 231 حيث قال:"كل ما تقوله الطائفة العلية–رضي الله عنها–(يقصد الصوفية)له دليل من الكتاب والسنة عرفه من عرفه وجهله من جهله،لأن طريقتهم مؤسسة على الكتاب والسنة ،غير أن من علومهم أمورا وجانيات لا يمكن أن يقام عليها دليل ولا تحد بحد".[3] وهذا الذي يسمى بالكشف والواردات والفتح الرباني.

. [1]يعرف أيضا باسم "المواقف الروحية والفيوضات السبوحية .

[2] بركات ،مرجع سابق ،ص :89.[2]: ابن البيطار من علماء الشام في تلك الفترة.

[3]جواد مرابط،التصوف والأمير عبدالقادر،دار اليقظة،سورية،1966،ص:89.

ويعتبر من أجلّ مناقبه وأعظم كراماته ..وهي مواقفه التي جمع فيها وارداته الإلهية وعبر عنها بالمواقف، ومن هنا اعترف له بالولاية[1]. فالموقف والوقفة جعلته في مقام الواقف الذي يرقى إلى عالم الملكوت، ومن هنا جاءت تسمية المواقف[2] .

ومن آثاره الشعرية نجد في "نزهة الخاطر " لمحمد بن الأمير عبدالقادر

1-نزهة الخاطر في قريض الأمير عبدالقادر فيه الأشعار التي كتبها في صباه.

2-الديوان:جمعت فيه أشعاره وهو يعطي صورة واضحة عن قيمته الأدبية وقوته الشعرية ومقدرته الفنية في الفخر والحماسة والمدح والغزل والتصوف.

3-القصائد الواردة في مقدمة كتاب المواقف :

منها تسع عشرة قصيدة نجدها في مقدمة كتاب المواقف تنتمي كلها إلى فن التصوف.

أما الرسائل ،فهي متعددة من حيث الشكل ومن حيث المواضيع ،ويؤكد الدارسون على أن البعض منها غير معروف ،حيث كانت له رسائل في فترة مقاومة الاستعمار الفرنسي بعث بها للشيوخ والعلماء في الجزائر والمغرب الأقصى والعالم العربي والإسلامي، ولها ميزة أدبية وفكرية خاصة. ورسائل أخرى كتبها في فترة الأسر والسجن في فرنسا للمسؤولين الفرنسيين وبعض الرجالات من علماء وأدباء ورجال الدين الأوربيين ،هذه الأخيرة زيادة عن الطابع الأدبي الخاص فيها قدرة على الحوار الحضاري والعقائدي والحنكة الدبلوماسية[3] .

---

[1]-يوسف إسماعيل النبهاني،جامع كرامات الأولياء،ص:100.

[2]سبق تعريف الموقف كلحظة صوفية في مبحث الزمان الصوفي عند ابن عربي.

[3]يوسف إسماعيل ،المرجع السابق ،الصفحة نفسها.

ومن الرسائل التي كتبها بعد إطلاق سراحه واستقراره بدمشق ،رسائله إلى الزعيم اللبناني –يوسف بك كرم– الذي ارتبط بالحركة الاستقلالية عام 1294 هجرية وهي الحركة التي كانت تطالب بالاستقلال عن الدولة العثمانية ،ومما يدل على مكانة الأمير لدى وجهاء وعلماء الشام والمشرق عموما أنهم طلبوا منه وبإلحاح أن يترأس وحدة عربية تضم الشام كله مستقلة عن العثمانيين غير أنه رفض ذلك نظرا لارتباطه المعنوي بالخلافة الإسلامية المتمثلة آنذاك في الدولة العثمانية. كانت هذه العناصر بعض الجوانب من شخصيته ورؤيته الفكرية التي من خلالها نستطيع أن نلج إلى فكره وتصوفه.

في مؤلفات الأمير وأشعاره تتجلى جوانب من شخصيته وفتوته كما تتجلى اكتشافاته لأحوال ومقامات لم تطرق بعد أو لم يذكرها أحد من قبله، يمارسها بنفسه ويرتادها بهمته وإرادته ويعبر عنها بحاله ومقاله. أما كتاب "المواقف" فهو ثمرة ثمانية وعشرين سنة من التأليف وزبدة فلسفته وتصوفه ،فهو سيرة ذاتية واعترافات سجلها لذاته وللتأريخ لأفكاره وأحواله ومقاماته كما أنه اختزال لذاته وللذات الإنسانية والعالمية أو ما يسميه الإنسان الكامل.

4– الأمير عبدالقادر والتصوف:

أ–تعريفه للتصوف:

يعرّف الأمير التصوف بأنه" جهاد النفس في سبيل الله أي لأجل معرفة الله وإدخال النفس تحت الأوامر الإلهية والاطمئنان والإذعان لأحكام الربوبية ،لا لشيء آخر غير سبيل الله"[1] .ولما كان التعريف يتفق مع الحال ،ولما كان الأمير يصرح في هذا الموقف (الموقف 71) أن فهمه جاء عن طريق الواردات أي من عند الله ،فإننا

[1] الأمير ،المواقف ،مرجع سابق، ،ص:130

نستنتج أن تعريفه هذا يرتبط بجهاده هو في المرحلة الأولى ضد الاستعمار الفرنسي وجهاد النفس الذي يعتبر الجهاد الأكبر عند الصوفية.

ما يميز الأمير في تصوّفه أنه مع تقديره واعترافه بضرورة الشيخ في الطريق الصوفي إلا أنه في الوقت نفسه يحذر من أي تقليد سواء تقليد الرجال أو تقليد الكتب، ولا يرضى إلا باجتياز التجربة الروحية والمجاهدة، نجده في تقديم كتاب المواقف يقول بأنه يدرك عن الحق بفهمه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بالتفهم الرباني.وهو في كلامه في هذا المجال يخاطب الخاصة غير المقلّدين " إذا كنت مقلّدا فإن كلامي ليس معك [1]" وهو رغم تأثّره بالشيخ الأكبر ابن عربي فإنه يعتبر شارحا له و بالتالي هو من دعاة الفهم الجديد للدين التليد[2] كما كان يقول دائما.

وسوف نجد أنه حتى في الأحوال والمقامات الصوفية التي يتحدث عنها،لا يتجه اتجاها نظريا كما هو الشأن في الأدبيات الصوفية بل إن مقاماته منطلقة من تجربته الذاتية.وقد يصنف الأمير من زاوية أخرى أي من حيث كونه عالم دين أوفقيه مجدد ومجتهد ورافض رفضا كليا للتقليد وهذه خاصية مهمة جدا من الناحية الإيبستيمية على مستوى المنهج.

ب–مراحل تصوفه:

تكاد الدراسات تجمع أنه نشأ وفيه إرهاصات للتصوف حيث كانت أسرته متدينة وتنتمي إلى الطريقة الصوفية القادرية[3]،ما جعله يكتشف عالم التصوف ويجتهد في مطالعة كتب القوم على حد تعبيره،وبالتالي يمكن القول إن تصوفه مر بعدة مراحل:

---

[1] الأمير ،المواقف،مرجع سابق ،ص:82 .

[2] المرجع نفسه ،ص:43.

[3] فؤاد السيد ،الأمير عبدالقادر متصوفا وشاعرا،ص:29

1-**مرحلة التلقي والقراءة والاطلاع** : وهي مرحلة الطفولة والشباب حيث كان مرافقا لوالده الشيخ محيي الدين وأثناء رحلته للحج زار العراق والشام وتعرف على الطرق الصوفية خاصة القادرية والنقشبندية.ويشير الأمير في المواقف إلى الصعوبة التي كان يلاقيها لدى مطالعته كتب القوم (الصوفية) وكيف كان يستعصى عليه فهمها[1].

2-**مرحلة الفتوة والمرابطة**:وهي عمليا ترتبط بمقاومته وجهاده ضد الاستعمار الفرنسي ومحاربة الظلم، العناصر الأساسية في التصوف. هذه الفتوة لا حظها الأوربيون الذين كتبوا عن الأمير ويسمونها الفروسية، وعرف في الكتابات الفرنسية بالفارس Le chevalier.

3-**مرحلة الخلوة والتأمل والتعبد**: وهي المرحلة التي قضّاها أسيرا ثم سجينا في فرنسا بعد توقف الكفاح المسلح ،وفي هذه المرحلة تظهر قوة المتصوف في تحويل المحنة إلى منحة والصبر والشوق إلى الفرج والتخلص من الأسر ،فقد رأى أن الابتلاء امتحان قابل لأن يكون منّة إلهية إذا استغل بصبر جميل. ويشير في كتابه إلى هذه الخلوة : "د خلت مرة خلوة،فعندما دخلتها انكسرت نفسي وضاقت علي الأرجاء وفقدت قلبي ،وإذا المعرفة نكرة والأنس وحشة والمطايبة مشاغبة والمسامرة مناكرة ،فكان نهاري ليلا وليلي ويحا وويلا...وأي قرابة أردتها أبعدت بها ،فلم يبق معي من أنواع الصلات إلا الصلاة ،فكان هذا الابتلاء.[2]"

---

[1] الأمير،مرجع سابق ،ص:59.

[2] -الأمير عبدالقادر ،المواقف،ص:378.

وهكذا كانت هذه الخلوة فرصة للتأمل والتفكير الهادئ العميق، فكان يقضي أوقاته في الذكر والصلاة والدعاء وكانت ترد عليه"الواردات في الوقائع مشيرة وآمرة بالصبر.[1]

تعتبر هذه المرحلة بالنسبة للأمير أهم مرحلة وأهم تجربة يقطعها في مشواره الصوفي والحياتي حيث هي إعداد واستعداد للمرحلة الكبرى التي سيصل فيها إلى ذروة التصوف والعرفان ،كما أن هذه المرحلة عرفت إنتاجا فكريا غزيرا واكتشافات ومحاورات الآخر المتمثل في الفرنسيين والأوربيين المسيحيين بمختلف فئاتهم ، وفي هذه المرحلة يلتقي بالشيخ محمد الشاذلي القسنطيني شيخ الشاذلية الذي كان يؤنسه ويحقق معه مساجلات شعرية وصوفية .

4-**مرحلة النضج الصوفي** : وهي المرحلة التي يفك فيه أسره ويحقق مبتغاه وهو الاستقرار بدمشق ،تعتبر أطول مرحلة في مشواره الصوفي حيث دامت قرابة الثلاثين سنة ،تعمق فيها في علوم القوم (الصوفية) وتعرّف على دقائق الحقائق ،وجال وصال واختلى واعتزل ، وأشهر خلوة خلوته لمدة عامين بين مكة والمدينة المنورة والكشف المبين كما يسميه ،ولقاءه بالشيوخ الكبار في التصوف ومنهم الشيخ الفاسي الذي اختلى به في مكة.

ومن جهة أخرى كانت له لقاءات ومناظرات مع مختلف الشخصيات السياسية والعلمية والعسكرية خاصة الأوربية، مكنته مختلف اللقاءات والرحلات من الاقتراب من التقنيات الحديثة التي عرفتها أوربا في القرن التاسع عشر والتعرّف عليها عن قرب ،إلى جانب حضوره الكثير من الأحداث المهمة كتدشين قناة السويس بمصر إلى جانب زيارته للعديد من البلدان العربية والأوربية.وعن خلوته بمكة يقول ابنه محمد بن

[1] الأمير عبدالقادر ،مرجع سابق ،ص:379.

الأمير عبد القادر في– تحفة الزائر–"**وما تم له الارتقاء إلا في غار حراء ..ووقع له الفتح الربّاني وانفتح له باب الواردات واستظهر من القرآن آيات ومن الحديث لنبوي أحاديث صحيحة.**"[1]

كما يذكر الأمير نفسه في– المواقف– هذا الفتح الربّاني:"**إن الله قد عوّدني أنه مهما أراد أن يأمرني أو ينهاني أو يبشرني أو يحذرني أو يعلمني علما أو يفتيني في أمر استفتيته فيه ،إلا ويأخذني مني مع بقاء الرسم ثم يلقي إلي ما أراد بإشارة آية كريمة من القرآن ثم يردّني إلي فأرجع بالآية قرير العين.**"[2]فالآية بالنسبة للأمير عبدالقادر علامة أو إشارة أي دال يدل على مدلول من خلال رمزيتها ويقدم في المواقف عدة أمثلة.[3]

وبالنسبة للإشارة فإن جميع أنواع الفهم والتفسير والتأويل مقبولة ما دام الله أراد ذلك ،فابن عربي على سبيل المثال يعفي أصحاب الإشارة من أي شرط يتعلق باللغة البيانية إن على مستوى الحقيقة أو على مستوى المجاز "فما يفهمونه من القرآن على سبيل الإشارة هو مقصود الله في حقهم والله هو الذي أراد لهم ذلك الفهم على سبيل الإشارة،وهذه الدرجة يقول ابن عربي يبلغها من ينزل القرآن على قلبه.[4]

الأساس الفلسفي للخطاب الصوفي لدى الأمير عبدالقادر تمثل في مدرسة ابن عربي و المفاهيم الصوفية المعبرة عن تجربته في الوجود، والحقيقة المحمدية المتجلية في التاريخ ،حيث نجده في الموقف الأول يستدل بالآية القرآنية "لقد كان لكم في

---

[1]محمد بن الأمير عبدالقادر ،تحفة الزائر،ص:295.

[2]ا-الأمير عبدالقادر ،مرجع سابق،ص :43.

[3]يذكر كيفية الأمر أو النهي عن طريق الإلهام القرآني.مثلا : "وأما بنعمة ربك فحدث"، دليل على الأمر ،أما الآية –ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه – دليل على النهي أو عدم الإقبال.

[4]الجابري ،مرجع سابق،ص :301.

رسول الله أسوة حسنة"[1] حيث يعتبِر الرسول (ص)معلمَه،من هنا تمثّل التجربة المحمدية في بعدها الرمزي الذي يمثل الإنسان النموذجي في الإسلام.كما أنه يذكر في الموقف الأول من "المواقف" أنه تلقى هذه الآية تلقيا غيبيا روحانيا".[2]

ج–مراحل الطريق الصوفي :

الطريق الصوفي عند الأمير كما عند **الصوفية طريق روحي قلبي لا طريق فلسفي عقلي،** عبارة عن رياضة النفس والمجاهدة والتصفية والتخلي عن الرذائل والتجلي بالفضائل للوصول إلى حال الجذب أو الإشراق وهي حال معرفة الله عن طريق الذوق والمكاشفة.وبوصول الصوفي إلى غايته يكون دائم الحضور مع الله ودائم الشهود لله فهو يدرك الله في كل شيء. كما أن بإمكان كل إنسان أن يصل إلى هذه المرتبة من السمو الروحي إذا استطاع أن يسلك طريقها .

ولقد عرف الأمير طريق الجذبة وهي غير طريق المجاهدة، إذ يقول في ذلك:"وكنت مما رحمه الله تعالى وعرفه بنفسه وبحقيقة العالم على طريقة الجذبة لا على طريق السلوك"[3]

والسلوك مصطلح صوفي ويسمى صاحبه "السالك" والرحلة المقطوعة تسمى "الطريق" وهي مراحل متفاوتة مركبة من مقامات وأحوال.ومن هنا تتبين الحاجة إلى الشيخ –خاصة في بداية الطريق– لتفادي الأوهام والحيرة وليأخذ بيده حتى يصل إلى الإدراك العرفاني الصحيح. وهذا كله يحتاج إلى مجاهدة أي رياضة روحية ظاهرية وباطنية،هذا كله معروف في الأدبيات الصوفية الكلاسيكية والمحدثة.

---

[1] سورة الأحزاب ،الآية 21.

[2] الأمير،المواقف،ص:43.

[3] المواقف ،مرجع سابق ،ص:111.

غير أن الأمير له مصطلحاته الخاصة المرتبطة كما قلنا من قبل بتجربته الذاتية.ويعرف الأمير طريق السالك والترقي في المراتب كالآتي:"إن السالك أول ما يحصل له الكشف عن عالم الحس ثم عن عالم الخيال المطلق ثم ترتقي روحه إلى السماء الدنيا ثم على السماء الثانية ثم على السماء الثالثة ثم على العرش ،وهو في كل هذا من جملة العوام المحجوبين ،إلى أن يرحمه الله تعالى بمعرفته ويرفع عنه الحجاب ،فيرجع على طريقه فيرى الأشياء حينئذ بعين غير الأولى ،ويعرفها معرفة حق.وهذه الطريقة وإن كانت أعلى وأكمل ففيها طول على السالك وخطرها عظيم .فإن هذه الكشوفات كلها ابتلاء"[1].

والابتلاء هنا تربية وتهذيب والمعرفة الحقيقية معرفة حقية أي من عند الله لا معرفة خلقية (من الخلق) فهي تختلف عن المعرفة الكونية التي –حسب الأمير– تشكل حجابا وعائقا أمام معرفة الحق . والسالك بقطعه هذه الأشواط والمراحل أو ما يسمى بالصعود في المراتب ثم النزول بعدها إلى عالم الحس ليعلم علوم الكون أي يعود إلى الواقع الحسي ولكن هذه المرة أصبح محصنا معرفيا وروحيا بحيث لا يرى شيئا إلا ويرى الله فيه.

أما المجاهدة فتسمى عند الأمير "**الهدي**" ،والهدي أنواع و الموصوفون به أنواع ومراتب ،**المهتدي والأهدى والأعظم هدى**[2].

1–**المهتدي:** هو الموصوف بالهدي بالدليل العقلي والبرهان.

2–**الأهدى:** الذي حصل على الهداية بالإيمان وتصديق الرسول وهم أهل التقوى والاستقامة.

---

[1] المواقف ،مرجع سابق ،ص:67.

[2] المرجع نفسه ،ص:219

3-**الأعظم هدى:** الذي حصلت له الهداية بالكشف والعيان وهم أهل الكشف والاطلاع (الصوفية)[1]. ولا غرابة في أن يعتبر الأمير نفسه من الصنف إذ يقول:" **ومن بعض نعم الله علي أنني منذ رحمني الله بمعرفة نفسي، ما كان الخطاب لي والإلقاء علي إلا بالقرآن الكريم العظيم** "[2].

-الأحوال والمقامات:

الأحوال هي ما يرد على قلب السالك دون كسب فيه وهو دائم التحول ،أما المقام فيكتسب بالجهد والرياضة ويسمى مقاما إذا ثبت وأقام[3] (من المقام كمصطلح صوفي)، والحال لا علاقة له بالبرهان بمعناه الفلسفي، فهو يتمثل في الجانب الوجداني القلبي العملي ويقينه يقين قلبي.

أما بالنسبة للأمير ،ودائما في جانبه العملي في وضع المصطلحات ،فهو يسميها طريق الحق ويبدأ **بالهجرة** التي هي الأساس الأول ويعني بها هجرة المخالفات وتبديل الصفات البهيمية بصفات إلهية .

ففارق وجود النفس تظفر بالمنا وزايل ضلال العقل إذ أنه الحبس[4]

يتحدث الأمير عن المقامات والأحوال التي عاشها وخبرها وعانى من تجربته معها ،وكل موقف وحدث من سيرته الذاتية يعتبر سلوكا على طريق الوصول إلى الحق (مقاومته للمستعمر وما تحتوي من مرابطة وفتوة وصبر ،معاملته للأسرى وحربه الشريفة، الصبر والتوكل أثناء الأسر، حمايته للمسيحيين في أحداث 1860 والأثر

---

[1]-المرجع نفسه،ص:220

[2]المواقف ،ص:144.

[3]-القشيري،الرسالة ،ص 139.

[4]المواقف ،ص :31.

الذي تركته فيما بعد –في هذه المناسبة يقول "**إنه سلوك إسلامي –**إسلام من هو أعظم هدى– **وحقوق الإنسانية**–".كما أنه يعتبر مقام التوكل الأساس لسلوك الطريق والمفتاح للوصول لمقام التحقيق فمن أعطيه أعطي الوصول ومن حرمه حرم الوصول [1]. و التوكل هنا لا يعني ترك الأسباب بل الثقة والطمأنينة.

وعلى ضوء فهمه للتوكل نستطيع أن نفهم أنواع الجهاد الذي اطلع به ،سواء الكفاح المسلح أو الجهاد بالقلم والتعليم أو السمو الروحي ،كما نستطيع أن نكتشف نوعا مغايرا لما أشيع عن التصوف ،فالتصوف هنا ليس تواكلا وتكاسلا بل فتوة ومرابطة وجهاد في سبيل الله حتى نهاية البشرية.

كما أنه ارتبط أيضا بمقام التوبة،وعلى ضوء فهمه للتوبة التي هي التقوى والوسيلة التي هي الشيخ الكامل –حسب الأمير–كما جاء في الآية القرآنية " **يا أيّها الّذين آمنوا اتّقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون**"[2] نستطيع أن نفهم أيضا أنواع الجهاد الذي اطلع به الأمير ،سواء الكفاح المسلح أو الجهاد بالقلم والتعليم والسمو الروحي. ومن مقام التوكل والإخلاص فيه تبدأ ترد على قلب السالك التجليات الروحية ويترقى في المعارج عن طريق الأحوال .

والأحوال عند الأمير تتلخص **في حال القرب** والقرب من الله تعالى قرب معنوي، فالعلم بالله تعالى يقربنا منه –كما يقول الأمير –والجهل يبعدنا عنه.[3] والقرب قربان وهو مستمد من الحديث القدسي المشهور – "ما تقرب إلي عبدي بمثل ما افترضت

---

[1] المرجع نفسه ،ص :348.

[2] سورة المائدة،الآية 35.

[3] الأمير المواقف ،ص:159.

عليه و لايزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ،فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ...."

1-قرب النوافل :أن يشهد نفسه حال العبادة وفي غيرها من سائر الأفعال و الإدراكات أنه بالله ،أي أن يشهد الحق تعالى ،قدرته وسمعه وبصره وجميع قواه وأعضاءه الظاهرة و الباطنة فلا يرى فعلا له ولا لغيره ولا إدراكا إلا بالله، ويسمى هذا قرب النوافل وهو ثابت ذوقا ووجدانا .

2-قرب الفرائض: مستوى من القرب أعلى من سابقه ،فيه يشهد العبد نفسه وقواه الباطنة وأعضاءه الظاهرة آلة الحق، والحق تعالى المصرّف لها ،المؤثر بها ،فيسمع بسمع العبد ويبصر بصره ويتكلم بلسانه إلى آخر الإدراكات. و الأول قريب أي صاحب قرب النوافل، أما الثاني صاحب قرب الفرائض فهو أقرب.

ما يميز الأمير في تصوّفه أنه مع تقديره واعترافه بضرورة الشيخ في الطريق الصوفي إلا أنه في الوقت نفسه يحذر من أي تقليد سواء تقليد الرجال أو تقليد الكتب- وهذا طبعا لا ينطبق على المريد المبتدئ-، ولا يرضى إلا باجتياز التجربة الروحية والمجاهدة، نجده في تقديم كتاب المواقف يقول بأنه يدرك عن الحق بفهمه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بالتفهم الرباني.وهو في كلامه في هذا المجال يخاطب الخاصة غير المقلّدين " **إذا كنت مقلّدا فإن كلامي ليس معك**" [1] وهو رغم تأثّره بالشيخ الأكبر ابن عربي فإنه يعتبر شارحا له و بالتالي هو من دعاة الفهم الجديد للدين التليد[2] كما كان يقول دائما.

[1] المرجع نفسه،ص:82.

[2] المرجع نفسه ،ص:43.

من هنا –ربما– نجد الأمير عبدالقادر حتى في الأحوال والمقامات لا يتجه اتجاها نظريا كما هو الشأن في الأدبيات الصوفية بل مقاماته منطلقة من تجربته الذاتية.ومما يلاحظ في هذا الجانب أنه حتى لو نظر إلى الأمير كعالم دين فإنه يصنف مع المجتهدين الرافضين رفضا كليا للتقليد وهذا ما يبرز الخصائص الفلسفية في فكر الأمير عبدالقادر على الأقل على مستوى المنهج.

أما عن إيمانه بالقضاء والقدر،باعتبار المسالة ذات أهمية قصوى في الكلام والفلسفة الإسلاميين إلى جانب أهميتها لدى المتصوفة وانعكاسها على النظرة إلى التاريخ والأحداث. فالأمير عبدالقادر يلتقي مع باقي المتصوفة في الاعتقاد بهذا المبدأ لكنه يرى أن الفاعل الحقيقي والسبب الأقصى هو الله ،وفي الوقت نفسه يؤمن بالعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب وبين المقدمات والنتيجة،ولعل هذا الجانب يساعدنا في تفسير صيرورة الأحداث التاريخية وكيفية تعامله معها خلال مختلف مراحل حياته انطلاقا من جدلية الغيب والشهادة ومن خلال جدلية الثنائيات نستطيع إدراك كيفية التمييز بين الأخذ بالأسباب والمسببات وفي الوقت نفسه الإيمان بالقضاء والقدر.[1]

هذا جانب من تصوف الأمير ونظراته العملية بالدرجة الأولى ومختلف مواقفه،أما منهجه فيوضحه نظريا في المواقف " وأن القوم– رضي الله عنهم–ما أبطلوا الظواهر ،ولا قالوا ليس المراد من الآية إلا فهمنا ،بل أقرّوا الظواهر على ما يعطيه ظاهرها وقالوا فهمنا شيئا زائدا على ما يعطيه ظاهرها ...ولهذا ترى كلما جاء أحد ممّن فتح الله بصيرته ونوّر سريرته، يستخرج من الآية والحديث معنى ما اهتدى إليه من

[1]القضاء والقدر وعلاقته بالحدث سنعود إليه في الفصل الرابع.

قبله وهذا إلى قيام الساعة "[1] ففهم الآيات القرآنية وتأويلها يختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان وهذا يدل على التطور وتجديد الفكر الصوفي .

أما منهج الأمير عبدالقادر من خلال المواقف يمكن تلخيصه كالآتي :

عرض التفسير الظاهري للنص أو الآية القرآنية.

عرض الآراء الصوفية السابقة له كابن عربي وغيره.

وفي النهاية عرض موقفه الشخصي أو رؤيته للمعنى.

وفي كل هذا يؤكد على التجديد المستمر في الفهم ما يبين عن خاصية إبستيمية في العلوم المعاصرة وهي أن النتائج العلمية نسبية ويصحح بعضها بعضا.مع العلم أن التجربة الصوفية مبنية على التأويل الذي في حد ذاته مسألة خاصة بالفرد المتصوف،وهذا ما يجعله يؤول الآية القرآنية أو الحديث النبوي تأويلا خاصا بناءا على جدلية الظاهر والباطن،ما اعتبره الأمير فهما زائدا على الظاهر.

يحتل الثنائي ظاهر/باطن في الحقل المعرفي الصوفي موقعا مماثلا للموقع الذي يحتله الثنائي لفظ/معنى في الحقل المعرفي البياني في الثقافة العربية الإسلامية،ويوظف الثنائي ظاهر/باطن في تأويل الخطاب القرآني وفي تحديد مستويات النص القرآني كمستوى الدلالة اللغوية المطابق للظاهر ومستوى الدلالة الإشارية أو الرمزية المطابق للباطن.[2] والتأويل بالنسبة للأمير هو أداة لرفع الحجب أو العوائق بالمعنى الإبستمولوجي عن الحقائق الباطنة الكامنة وراء الظواهر ففيه يخترق الحدود

---

[1] الأمير ،المواقف ،ص:44.

[2] الجابري ،مرجع سابق،ص:272.

اللغوية والبيانية وينتقل باللفظ من الظاهر إلى ما يعتبر حقيقة أي الحقيقة التي يشير إليها اللفظ في القرآن .

ما يميز "الحقيقة" عند الصوفية وعند الأمير عبدالقادر أنه ليس المقصود بالحقيقة حقيقة كلية عامة وأبدية بل حقيقة خاصة وظرفية وهي حقيقة مرتبطة بالوقت والموقف فهي الحقيقة في ذلك الوقت وفي ذلك الموقف.ولا يمكن أن توجد علاقة بين الحقيقة والمناسبة أي لا يوجد مبرر ضروري بين الحقيقة في مناسبتها الظاهرية و تأويلها الباطني.

أهم محطات حياته :

بعد إطلاق سراحه من السجن الفرنسي كانت له محطة في بروسة بتركيا سنة1853 ،وما ميز الأمير في تلك الفترة اهتمامه بأحوال المسلمين في مختلف مناطق العالم وبقي في بروسة حوالي ثلاث سنوات حيث درّس بجامع العرب هناك لينتقل منها ستة 1855 ويحل نهائيا بدمشق ،كما أن سكان دمشق استقبلوه استقبالا رائعا ،فهو في نظرهم حامل راية العروبة والإسلام. وعموما فإن مساره المعيشي يعكس تجربته الوجودية والمعرفية.

وجاء في تحقيق كتاب المواقف:"لقد فرح بنا أهل البلد، وخرجوا كلهم لِ ُلْقِيَانَا الرجال والنساء "[1] وفي موقع آخر يقول : لقد استقبلني الدمشقيون أحسن استقبال وعدّوا يوم دخولي مدينتهم كيوم عيد ،فالرجال والنساء قد تسابقوا أمامي.[2]" .

ولدى استقراره بدمشق أول ما فعله هو زيارة ضريح ابن عربي والتبرك به، ومن هنا سيصبح معلّمه الروحي وهو الذي سبقه بستة قرون. وبعد سنتين زار بيت المقدس

[1] مقدمة "المواقف" ج1،ص:14

[2] الراسي ،الإسلام الجزائري من الأمير عبدالقادر إلى أمراء ألجماعات ،دار الجديد ،بيروت ،1997. ،ص :60.

حيث مدحه شاعرها آنذاك –حسن الدجاني ،في قصيدة نذكر منها بيتين للدلالة على مكانة أهل المنطقة المغاربية في نفوس المشارقة من الناحية الصوفية العرفانية:

عهدنا بغرب مطلع البدر مشرقا وإنّا نراه الآن قد لاح مشرقا .

وللغرب أصل الفضل إذ هو مطلع وإن يك بدر التم في الشرق أشرقا .

بعد ذلك عاد إلى دمشق حيث قام بالتدريس على طريقته الخاصة ،فقرأ صحيح البخاري وكتابي الإتقان والإبريز في مدرسة دار الحديث الأشرفية ،ثم اعتكف في مسجد الحسين بن علي حيث قرأ كتاب –الشفا– والصحيحين[1].

ما يدل على مكانة الأمير في سوريا عموما وليس فقط على المستوى الصوفي – خاصة بالنسبة للمسلمين– هو الأحداث والمجازر الطائفية سنة1860 التي راح ضحيتها آلاف المسيحيين،حيث تدخل أولا لحماية القناصل الأجانب وأدخلهم إلى بيته ،قبل أن يتدخل بالجيش، ولا أحد يجرؤ على لمس حرمة داره **لأنه أحد الشرفاء** ،يرجع نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب[2] .

ثم بعد ذلك خرج بمجموعة من الفرسان الذين كانوا معه وتمكن من إنقاذ الآلاف من المسيحيين إلى جانب الذين آواهم في بيته من ضمنهم أعضاء الإرساليات الأجنبية ورجال دين ورهبان ،كما أنه وضع مكافئة مالية لكل من يأتيه بمسيحي لحمايته. وهنا ردّ على مكافئيه من الأوربيين :"إنني لم أفعل إلا ما توجبه علي فرائض الدين ولوازم الإنسانية"[3]

---

[1] المرجع نفسه ،ص:63.

[2] المرجع السابق والصفحة نفسها.

[3] الأمير،المواقف ،ص:16.

بعد هذه الأحداث خاطب الأمير علماء ووجهاء دمشق قائلا: "إن الأديان، وفي مقدمتها الدين الإسلامي أجلّ وأقدس من أن تكون خنجر جهالة، أو معول طيش،أو صرخات نذالة تدوّي بها أفواه الحثالة من القوم أحذّركم من أن تجعلوا لشيطان الجهل نصيبا، أو يكون له على نفوسكم سبيلا "[1].

وهنا عرضت عليه مملكة الشرق إذ أجمع المؤتمرون الذين رفعوا مطلب الاستقلال عن الدولة العثمانية على أن يكون الأمير عبدالقادر أميرا على الشام كلها ويشكل لهم طريق الاستقلال والتحرر ،فهو موضوع إجماع العرب والمسلمين ،لكنه رفض الفكرة وطالب بأن تبقى السلطة الروحية الدينية مع الخلافة العثمانية ويختارون منهم أميرا من أهل البلاد يحكم إدارة شؤونها .

وكان الأمير قد انتبه مبكرا إلى القضية الفلسطينية وأعطى أهمية كبرى لعملية شراء اليهود للأراضي الفلسطينية آنذاك وكان يتحسّس خطر هذه المسألة، وناقش الوضع مع العديد من وجهاء الجنوب اللبناني آنذاك.هذا إلى جانب اهتمامه بقضية القوقاز التي كانت مستعمرة روسية والتبادل في الرسائل مع الإمام شامل بطل المسلمين في تلك الفترة كان ينصب في هذا المجال.

[1]محمد بن الأمير عبدالقادر ،تحفة الزائر ،ص:293

خاتمة المبحث الثاني:

يمكن القول إن الأمير كصوفي متميز على المستوى النظري وعلى المستوى العملي، إذ لم ينعزل ولم يتفرّغ للتعبد بالمعنى الضيق للكلمة على مستوى كل مساره الصوفي بل ساهم في الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية من خلال اهتمامه بأحوال الناس من مسلمين وغيرهم في كل مكان . ومن الناحية الصوفية والفكرية فإنه استطاع إحياء ما يسمى بالتصوف الفلسفي الذي طوره ابن عربي ،وبالتالي من هنا تأتي مكانته في كونه الشارح والمفسر الأول لابن عربي ،واستمراره في التأليف على النمط نفسه.

فتصوفه تصوف حي ،دم يجري في العروق هو دم الإنسانية [1] دم روحاني يجعل صاحبه محبا ومقاوما في الوقت ذاته ومحررا وحاملا للعدالة الاجتماعية وهو ينظر من فوق ،والانتشار الروحاني يجعله يدخل عالم الوجود –كما جاء على لسان شريعاتي–بفعالية وجمال روحي [2] ،ولما كان حب الله لدى الأمير يعني حب الإنسانية فقد جاءت مواقفه كلها النظرية والعملية اتجاه الإنسانية ككل.

وقد كان مؤلفه"المواقف" عبارة عن تجربة وجودية ذاتية نتيجة لتجربة معرفية تعود إلى تقاليد عريقة لتأويل يكاد لا يفصل بين الذات العارفة والموضوع المعروف

[1] Schariati, Histoire et destiné, p : 94.

[2] Ibid. ; p : 25.

بين المؤوِل والمؤوَل.أمّا عن الأثر الصوفي الذي تركه الأمير في بلاد المشرق عموما وسوريا خصوصا، فلقد بين أن الشريعة والحقيقة لا ينفصلان " وكل من ادّعى أنه شم رائحة من طريق أهل الله تعالى ولم يزدد للشرع تعظيما وللسنة إتباعا فهو مفتر كذاب".[1]

كما أنه درّس وعلّم ووعظ انطلاقا من مؤلفه –المواقف– الذي رافقته شروح وتحقيقات لمذهب ابن عربي –في كتابه الفتوحات المكية ،الذي يعتبر الأمير أول محقق له في العصر الحديث ،وكذلك كتاب فصوص الحكم .و ما تركه الأمير من مدونات وما اتخذه من مواقف وتعداده للشيوخ والطرق كلها يدل على أنه دافع عن خط التصوف على العموم ،كل الطرق بدون استثناء، فها هو في المواقف يذكر الشيخ الأكبر إمام الوارثين –كما يسميه– ولكنه يذكر الغزالي والجنيد والشاذلي ،ويذكر خلوته في حجه الأخير بعد 1863 مع الشيخ محمد الفاسي الذي ذكره في قصيدة بعنوان _أستاذي الصوفي:

أمسعود جاء السعد والخير واليسر ووَلّت جيوش النحس ليس لها ذكر.

ولما كان الأمير عبدالقادر من المفكرين الذين يجمعون بين المعيش والمفهوم النظري ،كانت أفكاره تتجسد في حياته اليومية ،وهذا جعل الناس يلجؤون إليه من أجل حل مشكلاتهم وخصوماتهم ،فيصلح بينهم ويرتضون أحكامه ،وكان يعطي من ماله إذا تبين له عجز الذي يحكم عليه في الأداء، وكان يهب الشبان مهور الزواج ...وكان مسموع الكلام لا يرد له الولاة طلبا ...واعتاد الفقراء أن يقصدوه لتجهيز موتاهم. وهذا موقف كبار الفلاسفة والمتصوفة فقد كان جلال الدين الرومي على سبيل المثال يوظف علاقته ببعض السلاطين لخدمة حاجة الناس.

[1] الأمير، المواقف، مرجع سابق، ص:49.

كما أحبّه أهل دمشق وعلماؤها وأعيانها ،وأجمعوا على تقديمه ،حتى قال له كبير شيوخ علماء الشام آنذاك –عبد الرزّاق البيطار– :"نحن أهل دمشق نعدّ أنّ نعم الله علينا عظيمة و كثيرة في هذه البلدة ،وقد زادنا جلّت عظمته من فضله أن جعل إقامتك فيها فأفادنا من علومك ومعارفك".[1]

وعلى هذا الأساس سيكون تقسيمه الأنطولوجي للعالم من خلا ل مراتب الوجود وهو التقسيم العرفاني الذي من خلاله سوف نعمل على استخراج مفهومه للحظة الصوفية وقراءته للحدث التاريخي.

[1]مقدمة "المواقف" مرجع سابق،ص:24.

الفصل الثالث:

اللحظة الصوفية عند الأمير عبدالقادر

الحديث عن اللحظة الصوفية يقتضي فهم معنى الوجود وحقيقته الميتافيزيقية والأنطولوجية،ومن خلال فهم الوجود ومراتبه نزولا وصعودا،وفقا للرؤية الصوفية عموما ورؤية الأمير عبدالقادر على وجه الخصوص وكيف يترقى المتصوف في المراتب حسب مفهوم التجلي أو التنزل للأسماء الإلهية وحسب الأحوال والمقامات والجمع بين عالمي الغيب والشهادة، يمكن الوصول إلى اللحظة الصوفية.

المبحث الأول:الوجود ومراتبه عند الأمير عبدالقادر

1 –الوجود وحقيقته:

ينطلق الصوفي في نظرته للوجود من المقولة الآتية "أنا وحدي مع الله وحده"[1] ومن هنا فالوجود الحقيقي الأصيل للذات هو الوجود الماهوي لأن الصلة فيه بين الذات ونفسها،وهي ذات فردية إلى أقصى حدود الفردية،ما يجعل الوجود الأصيل هو الوجود الذاتي –يقول بدوي[2]–وهو الوجود الحق الذي يكون فيه الشعور بالحرية،بينما الوجود الموضوعي وجود زائف بحيث تكون فيه الأشياء مالكة لذاتي.[3] وهذا يجعل اللحظة الصوفية مرتبطة بالماهيات.

تتميز الرؤية الفلسفية للوجود في الخطاب الصوفي للأمير من خلال تصوره للوجود والعدم وهو تصور يختلف عن تصور المتكلمين وتصور الفلاسفة.يرى الأمير عبدالقادر أن التمايز بين الحقيقة والمجاز تمايز صوري إلى درجة انعدام الغيرية تماما بالنسبة للذات الإنسانية كما هو الوجود المحض[4] ،فالغيرية توجد فقط لفظا ومجازا.

فعلى عكس المتكلمين الذين يقولون بوجود الغير وأن "الغيران (من الغيرية) أمران وجوديان،فالوجود عند الصوفية وعند الأمير هو ما وقع عليه الوجود أو ما له نسبة أو إضافة إلى الوجود كالمحدث فهو إذن إضافي،لذا فالحق–تعالى– لا يوصف من جهة ذاته بالموجودية إلا مجازا لأنه الوجود المحض. وما يلحق بالموجودات في حقيقة الأمر ليس الوجود بل هو مظهرية الوجود التي ظهر بأحوالها وأوصافها.

---

[1] عبدالرحمن بدوي،دراسات في الفلسفة الوجودية،مكتبة النهضة المصرية،ط 2،القاهرة،1966،ص:239.

[2] -المرجع نفسه،ص:240

[3] جاءت مقولة بدوي في إطار الحديث عن الفلسفة الوجودية وعلاقتها بالتصوف.

[4] الأمير عبدالقادر ،المواقف ،ص:118

من هنا عالج الأمير مشكلة قدم العالم خارج الثنائيات التي عرفتها الفلسفة الإسلامية من وجود وعدم وجوهر وعرض...فبالنسبة إليه لا يكون السؤال عن القدم والحدوث صحيحا إلا لمن ثبت له الوجود، أما المعدوم كالعالَم فلا يمكن السؤال عن قدمه أو حدوثه"إذ القوم –رضي الله عنهم–لا إثنينية عندهم ولا يقولون بوجودين قديم وحادث يتحد أحدهما بالآخر أو يحل فيه ،فحقيقة الوجود عندهم واحدة لا تتعدد ولا تتجزّأ ولا تتبعّض[1].

هذا التأويل المتميز الذي استعمله الأمير عبدالقادر والذي فسّر بواسطته مراتب الوجود، يروي من خلاله التكوين الوجودي أو كيف تولدت الكثرة عن الوحدة عبر فيض من التجليات في شكل رؤية وجودية تشكّل المراتب والصور والأسماء أشخاصَها وموضوعاتِها.

والتصنيف الذي وضعه الأمير عبدالقادر تصنيف نصي يقوم على أساس النص القرآني وهو أيضا تصنيف وجودي جاء نتيجة التأويل التأملي للنص القرآني والأحاديث النبوية والخطابات الصوفية والفلسفية والكلامية السابقة، تأويل يعود إلى تجربة توحّد و مجاهدة ومكابدة ومحبة للوجود،تجربة تزول فيها الفوارق والفواصل بين الذات والموضوع .فالرائي والمرئي كل منهما يشير إلى الآخر ويعّبر عنه الآخر تماما كما تعبر الوحدة عن الكثرة والكثرة عن الوحدة في مدرسة ابن عربي.

هذا يجعل من الموجود آنية الوجود في انفتاح الوجود على الزمان والتاريخ ويجعل من الوجود الأفق المتجدد لانفتاح الموجود..فالوجود عند الأمير عبدالقادر هو ما هو عليه منذ الأزل وإلى الأبد، أما تحولاته في شكل نسب وإضافات واعتبارات فيكون وفق

[1] الأمير،المواقف ،مرجع نفسه،ص:119,

ما يظهر للخلق ويتجلى لهم به[1].هذا ما يجعل وجوده متوقفا على وعي الذات وبالتالي وعي اللحظة أيضا متوقف على وعي الذات فلكلّ لحظته،ولما كان الصوفي معانقا للأبدية من خلال اندماجه في المطلق فإن لحظته الصوفية تنتمي إلى عالم الغيب.

ولما كان الوجود عند الصوفية(خاصة القائلين بوحدة الوجود) واحد غير متعدد، يتنزل عبر مراتب (يسميها الأمير مراتب الوجود) وكل مرتبة هي نفسها الوجود الأول بدرجة أضعف.وهذه الرؤية مستنبطة من الآية القرآنية "الله نور السموات والأرض."[2] كما أن الوجود الموضوعي عند المتصوفة وعند الأمير عبدالقادر وجود مجازي،وبالتالي الماهيات والعالم عبارة عن وهم وخيال.ولكي يبرر كون الوجود واحد لا بد من نفي الغيرية وكل الوجودات غير وجد الحق(الله تعالى).فالكون بالنظر لذاته عبارة عن لا وجود حقيقي له نسبة إلى الوجود وله نسبة إلى العدم فهو مثل الحقائق الخيالية ،فالكل إما هو أو مظاهره وتجلياته،فالوجود واحد لا ثاني له.[3]

إن المعالجة الفلسفية لهذه الإشكالية إشكالية الواحد والمتعدد أو إشكالية الكثرة والوحدة طرحت بحدة لدى المتصوفة القائلين بوحدة الوجود، وتتمثل العقدة الفلسفية في قولهم بوحدة الوجود وينفون الغيرية أو يعتبرون الغير مجازي فقط، وفي الوقت نفسه يتحدثون عن كثرة الموجودات وتعددها،هذه الإشكالية عولجت من قبل عين القضاة الهمذاني[4]حيث يرى أن الله بتعاليه هو فوق جميع الأمكنة التي يمكن للإنسان معرفتها ،أما الموجودات فمنفصلة لكل منها مكانه الخاص،بحيث لا يؤثر اتحادها على تمايزاتها وتعداد أمكنتها.

---

[1] منير بهادي،رسالة دكتوراه،ص:21,

[2] سورة النور،الآية 35.

[3] الأمير عبدالقادر ،المواقف،ص:120

[4] الديناني،العقل والعشق الإلهي ،ص:162.

ويشبّه صاحب "العقل والعشق الإلهي" هذا التفسير الذي قدمه عين القضاة الهمذاني بما قال به "لا يبنيتز" وجود سلسلة من المونادات التي تنفتح نافذة كل منها على الأخرى ،وهي التي تضع أساس الموجودات،وفي الوقت ذاته –حسب الديناني– يوجد مونادMonade فوق جميع المونادات أي موناد المونادات وفي باطن كل موناد تكمن قوى الماضي والحاضر والمستقبل[1].

غير أن هذا الإدراك وهذا الوعي يقتضي الترقي في المراتب العرفانية وأن يرتفع الحجاب ،حجاب الجهل الذي يعتبر بالنسبة للمتصوفة بمثابة العوائق الإبستمولوجية الذاتية.وفي هذا الإطار يقول الأمير عبدالقادر:"حين يرتفع اللبس وتظهر الحقيقة ويتبين أن كل شيء قيل فيه سوى وغير(سوى الله)فهو باطل معدوم في الحال والاستقبال.إذ لا وجود إلا وجود الحق في الحال والاستقبال."[2]

ينطلق الأمير كغيره من المتصوفة القائلين بالوحدة من خلال تأكيده أن هذه الكثرة الوجودية المشهودة ليس لها بالنسبة للمتصوف العارف وجودا إلا في وهم من يجهل حقيقة الوجود ومن لا يزال محجوبا.ولهذا نجد الأمير قبل أن يعرض لنا مراتب الوجود وتجليات الأسماء الإلهية في الكون ،يحاول أن يوضح مسالة أنطولوجية وغيبية وذات أبعاد عقائدية[3] فيما يتعلق بنظرية الموجود الواحد.[4]

" اعلم أنه ليس للحق –تعالى –ذات ولمخلوقاته ذوات مستقلة قائمة بأنفسها لم يحدها أبدا ،وإنما ذات الحق –تعالى– هي عين ذات المخلوقات من غير تعدد ولا

---

[1]المرجع نفسه ،ص:163.

[2]-الأمير ،المواقف ،ص:97.

[3]وهو الآن في موقع الدفاع عن عقيدة المتصوف وإبعادها عن الاتهامات بالحلول والاتحاد وما شابه ذلك من ظنون.

[4]-الأمير ،مرجع سابق،ص:121.

تجزئة لذاته تعالى.وذوات المخلوقات عين ذات الحق تعالى ،لا على أن للحق ذاتا ولا للمخلوقات ذوات ثم اتحدت ذات الحق بهم أو امتزجت أو حلت فيهم ،فإن هذا محال،وليس بمراد،بل بمعنى أن ذاته –تعالى– التي هي الوجود المقوم للمخلوقات،القائم عليها،هي عين ذوات المخلوقات ،أي ذوات المخلوقات عبارة عن ظهور الوجود الحق متلبسا بأحكام استعدادات المخلوقات أي أعيانها الثابتة في العلم والعدم أزلا وأبدا،وهي نسب الوجود الحق واعتبارات وإضافات ولا عين لها في الوجود الحق."[1] وبالتالي ما نشاهده من عالم وخلق لم يكن موجودا إنما هو نسب وإضافات ناتجة عن أسماء الله تعالى وظهرت بإفاضته في صورتها الوجودية المشهودة، فليس للعالم وجود مستقل.

فالوجود للحق هو في المرتبة الحقية حق وفي مرتبته الخلقية خلق،وفي النشأة الإنسانية الجامعة خلق جامع بينهما،مطلق عن الجمع بينهما أيضا.

ولما كان التصوف مبنيا على التأويل –أي إرجاع الظاهر إلى الباطن من خلال التعمق في الظاهر–،ولما كان مرتبطا بالسفر أو السلوك (بالمعنى الصوفي) والذي يعبر عنه بالعروج (الصعود) أي الترقي في المقامات بالمعنى الصوفي ثم النزول ،فنحن أمام قوسي المعراج أو الصعود والنزول، هناك قوسان للصعود والنزول، وهذان القوسان يشكلان دائرة، وبالتالي الوجود دائرة أو دورة.

فالدائرة الوجودية محيطة بقوسين و متصنفة بشطرين على قطرين ،فالشطر الأول للحقية والوجوب(أي الحق واجب الوجود) والشطر الأدنى للكون والخلق(أي للممكن)،والبرزخ الجامع يظهر بالتعيين ويصدق على إطلاق الحُكمين وله الجمع بين

[1] الأمير ،المواقف،ـ مرجع سابق ،ص:122.

البحرين،وليس له جمع ذاتي سوى الجمعية والإطلاق[1].فما من إنسان إلا وله من الحق مقام معلوم فهو حق من حيث كونه جزء من القوس أو الشطر الأول يتلقى الأسماء الإلهية حسب استعداده،وله من الوجود ذوق مقسوم باعتباره مخلوق.

والقول بأن الوجود دائرة يعني أن كل مسار يتخذه الفرد السائر أو السالك –بالمعنى الصوفي –لن يقود صاحبه إلا إلى نفسه ،وفي هذا المعنى أكد "برونو إيتيان"(مفكر فرنسي متخصص في دراسة الأمير عبدالقادر) نقلا عن ابن عربي وعن الأمير عبدالقادر أن كل الطرقات دائرية.[2]

في تجربته الأنطولوجية نجد الأمير عبدالقادر يتمثل اللحظة ويتخيلها حيث يجمع بين المعيش والمفهوم من خلال التمثل الذاتي ،وبالتالي فهو لا يتمثل اللحظة بآنيتها كما هي عليه وإنما انطلاقا مما هو كائن يبدع معناها. وفي هذه الحالة قدرته على الإبداع هي التي تحدد سلم فهم الوجود. ومن هنا قال بالدورة الوجودية .

هذه الدورة وجودية أساسها الأسماء الإلهية(أسماء الله الحسنى): الأول والآخر والظاهر والباطن.هناك علاقة جدلية بين النسبي والمطلق بين الوجود والذات ومصدر هذه الجدلية (التي فيها نوع من المفارقة) شبيهة بالثنائيات الموجودة في القرآن الكريم. فالآية القرآنية "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"[3] لا يمكن فهمها ولا يمكن الحديث عن أول وهو آخر وعن آخر وهو أول إلا في إطار الدائرة.وبالتالي الوجود دائرة نهايتها عين بدايتها،وفقا للآية القرآنية :"كما بدأكم تعودون "[4].

---

[1] ابن عربي،الرسالة الوجودية،تحقيق الكيالي،دار الكتب العلمية،بيروت،2004،ص:216.

[2] برونو إيتيان ،عبدالقادر الجزائري،ص:241.

[3] سورة الحديد،الآية 03.

[4] الأمير،المواقف ،مرجع سابق ،ص: 62.(الآية 29 من سورة الأعراف)

2-مراتب الوجود عند الأمير عبدالقادر:

اعتمدنا في هذه الدراسة على (الموقف 248)[1] من كتاب المواقف للأمير عبدالقادر ،والذي يبين فيه مراتب الوجود أو تجليات وتنزلات الأسماء الإلهية على العالم .ففي البداية يبين الأمير عبدالقادر أن ما يسمى بالذات الغيبية أو الذات الغيب هي أسماؤه تعالى ومخلوقاته من العقل الأول إلى آخر مخلوق،حيث يتحدث على هامش هذا الموقف تحت عنوان "إفصاح وإيضاح" قائلا:"**الذات الغيب هي الأسماء الإلهية والمخلوقات الكونية من العقل الأول إلى آخر مخلوق إن كان للمخلوقات آخر**[2]".

يخطو الأمير عبدالقادر في فكرته هذه خطوات شيخه محيي الدين بن عربي ،فهو إذ يؤكد على تجليات الأسماء الإلهية على العالَم يؤكد أيضا على أن هذه التجليات تتجدد باستمرار وبالتالي يتجدد الخلق ومنه نتحدث عن لا نهائية المخلوقات، فقد نجد لدى ابن عربي أيضا في التجليات القول بفكرة تجدد الخلق ،فهو يقول بلانهائية المخلوقات و أن عملية الخلق باعتبارها معيارا للوجود عبارة عن حركة أزلية ومستمرة ،بحيث يظهر الموجود في كل لحظة بحُلة جديدة والخالق هو الجوهر.[3]

و يعتقد الأمير أن كل ما يوجد في العالم له ما يقابله في الحقيقة الإلهية. ولمّا كان الله هو الخالق فلا يمكن أن يخلق أو يفعل شيئا ليست له منه نسبة بوجه من الوجوه. ويستند إلى المحققين من المتصوفة –الذين يعلمون حقائق الأشياء– كما يقول مستدلا بالفكرة الأساسية عن طبيعة الشيء وهي أن"الشيء لا ينتج شيئا ليكون ضده

---

[1] هذا الموقف 248 خصص له كتيب حققه الكيالي تحت عنوان(بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب)2004.

[2] الأمير، بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب ،تحقيق الكيالي ،ص:54

[3] هنري كوربان ،الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي،ترجمة فريد الزاهي،مراسم ،الرباط ،2006. ص:173.

أو نقيضه"[1] أي أن النسخة الكونية هي صورة للنسخة الإلهية.و يستند في كل ذلك إلى الآية القرآنية "**قل كل يعمل على شاكلته**".[2] والمقصود بالشاكلة –حسب الأمير–ما يناسبه لا ما يناقضه ويضاده.

ويقدم من خلال الواردات والإذن الإلهي[3]عدة نماذج للصفات السلبية (كالشرك، الظلم، الغضب والتعدي...)،هذه الصفات يقابلها في الحقيقة الإلهية الاشتراك في الفعل بين ذات وإرادة وهو المتمثل في الآية القرآنية"**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**"[4].و على سبيل المثال فإن تعدد الأرباب المعبودة حسا يقابله تعدد الأسماء الإلهية الخاصة. وبعد تقديمه مجموعة من النماذج لهذه المتقابلات[5] يخلص إلى أن العالم والحقيقة (الحقيقة الإلهية) نسختان متقابلتان ومنه فإن كل حقيقة إلهية كلية تطلب العالم إلا وظهرت بحقيقة كلية كونية وجزئياتها وأشخاصها لا تتناهى.

يلجأ الأمير هنا إلى مقولة لأبي حامد الغزالي "ليس في الإمكان أبدع ولا أكمل من هذا العالم "[6] ويستنتج منه أن الله من حيث كونه جواد مطلق –من أسمائه المعطي–فهو يعطي من الأسماء تبعا للطلب الاستعدادي الكلي ، أي أن كل مخلوق مهما كبر أو صغر هو الذي يطلب هذا الاسم أو ذاك ولا يمكنه أن يطلب إلا وفق استعداده ،كما أن العالم هو الاسم الظاهر للحق وهو ظله أي اسمه الظاهر وتجلياته

---

[1] الأمير -المرجع السابق والصفحة نفسها.

[2]-سورة الإسراء، الآية 84.

[3]سبق وأن بينا أن الأمير ينطلق من الكشف الرباني فهو يعتقد أن الله يخاطبه مباشرة عن طريق آية قرآنية.

[4]سورة النحل ،الآية 40.

[5]يذكر الأمير عدة صفات كالمكر والخداع ..

[6]الأمير،مرجع سابق ،ص:464.

ومثالاته وتعيّناته،وبالتالي فالعالم أمثال لما في الحضرة الإلهية من الحقائق[1] والإنسان يجمع بين الاسم الظاهر والاسم الباطن ما يجعله يشمل كل المراتب.

وبالتمثل والتخيل الإبداعي أو التمثل الحدسي –كما يسميه هنري كوربان– نجد الأمير يصل إلى أن المخلوقات هي مجموع الأشكال المتجلية عن أسماء الله تعالى، الظاهرة والكثيرة المتعددة والمتوالية والفانية وهي غير مستقلة،لا يوجد لها استقلال إلا في عالم الوهم. كما أن الوجود كله بما فيه الإنسان في تجدد مستمر لا ينتبه إليه المحتجب الذي مازال متمسكا بعالم الحس والوهم. وفي هذا الإطار يفسر محيي الدين بن عربي الآية القرآنية:"أفعيينا بالخلق الأول، بل هم في لبس من خلق جديد"[2] بأن الخلق الجديد هو التجدد المستمر بحيث في لحظة الاندثار يتم إيجاد ما اندثر، واللبس هو اللباس.[3]

فظهور الحق وتجلياته في مرتبة من المراتب،جزئية كانت أو كلية إنما يكون بحسب المحل الذي يستقبل هذا التجلي،ومدى قبول المستقبل في الحال واستعداده بقدر ما أعطاه الله من استعداد وبقدر ما هيأ له من قابلية،وهذا لا يعود لله (الحق) أي أن المؤمن أو الإنسان عموما لا يستطيع أن يقبل أو يتحمل تجلي الحق كما هو بذاته"إنما يتجلى الحق بأسمائه الحسنى وصفاته العليا كلها"[4]

انطلاقا من هذه الأوليات يتحدث الأمير عن مراتب الوجود في الموقف 248 والذي استفرد بعنوان " بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب"[5] وهي عبارة

---

[1] هذا له علاقة أيضا بمفهوم القضاء والقدر عند الصوفية،الأمير ،المواقف ،مرجع سابق ،ص :465,

[2]-سورة ق، الآية 15.

[3]هنري كوربان ،الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي،مرجع سابق ،ص:173.

[4]ابن عربي،الرسالة الوجودية،مرجع سابق،ص:217,

[5] ورد في هذا الموقف 248 وصية لأمير يوصي فيها بان ينفرد هذا الموقف في رسالة مستقلة يسميها :(بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب) ص:590.

عن تجلياته تعالى وتنزّلاته وظهوراته وتعيناته المتمثلة في الأسماء الإلهية والمخلوقات من العقل الأول إلى آخر مخلوق –إن كان للمخلوقات آخر–هذه التعينات والظهورات هي أمثلة وتخيلات توصل إلى تحقيقات ،والمراتب الدنيا كلها متضمنة في المراتب العليا. ويضيف الأمير هنا عبارة يوضح فيها أن العالم عند القوم (الصوفية) كله خيال ووهم.

وفي هذا الإطار يقدم الأمير تجليات الأسماء الإلهية في قالب تمثيلي بهدف تبسيطها –كما يقول– ليحصل تصورها من معرفة التجليات.من هنا –وعلى غرار ابن عربي– يجعل الأمير من المرايا أمثلة للتجليات الإلهية في الصور الحسية والخيالية والمثالية ويبين في الوقت نفسه مدى توظيف المتصوفة للصور حيث يقول :"الطائفة المرحومة أدركت تجليات الحق في الصور وما اشتبه عليهم بحلول ولا اتحاد"[1].

ما يُرى على المرآة شأنه شأن العلم الإلهي، فالتجلي هو الوجود الحق الذات متجل بالصور الحسية والمثالية والعقلية والروحية ،فالوجود إذن واحد يتعدد بتعدد الصور التي هي مراياه. ويفسر الأمير هذه العملية وفقا لرؤيته العرفانية حيث أن التغيرات التي تحدث في عالم الكون والفساد أو عالم الوجود والعدم بالتعبير الفلسفي سببها انعكاس أنوار النور الوجودي عليها وانعكاسها على بعضها البعض.

كيف تتم هذه التجليات؟

تجلت الذات الإلهية من الاسم الإلهي" النور " للأعيان الثابتة أي لما لم يكن موجودا ،أبصرت الأعيان ذواتها في مرآة الحق فتخيلت أنها وجدت في المرآة،ومن هنا يصل الأمير إلى أن المخلوق مرآة الخالق ومع ذلك فإن ما يدرك هو العوارض أي الممكنات فقط وبالتالي هي ليست حقيقتها.

[1] الأمير ،المواقف ،ص:465.

وقبل أن يتحدث الأمير عن المراتب يقدم مثالا لتبسيط عملية التجليات الإلهية في المراتب الوجودية ،حيث يذكر قصة ملك غير معروف أراد أن يتعرّف لغيره فوجد أن ذلك ممكن من جهة النعوت والأوصاف فتحجب برسم صورة والصورة هي مثال لصورته أي ليست معرفته من حيث هو وإنما المعرفة اللائقة بالناس[1].كما أن الملك طلب من الناس أن يأخذوا ما شاؤوا من الصور عن هذه الصورة.كل شخص يتعرف على الله ليس المعرفة اللائقة به تعالى ،وإنما المعرفة اللائقة بهذا الشخص والتي يسمح بها استعداده.[2]

هذه التنزلات والتحولات التي تحدث في عالم الخلق هي عبارة عن تفعيل دائم للأسماء الإلهية التي تتطلب الإيجاد المحسوس للممكنات ما يجعل الأسماء الإلهية في تجلياتها دائما فاعلة. وهي صورة أولية تؤول طبيعة الوجود باستباق كل إدراك محسوس وتجريبي. فالأسماء الإلهية[3] لها الاستمرارية والمظاهر التي يظهر بها العالم عبارة عن ترابطات لا تخضع لأية سببية بحيث لا أحد يكون علة للآخر.ثمة سببية كلية توجد في الأسماء الإلهية وفي التجديد المستمر لتجلياتها.[4]

المرتبة الأولى:الغيب المُغَيَّب(الوحدة)

صورة الملِك المتحجبة وهي التعين الأول ،ومرتبة الوحدة والحقيقة المحمدية ،ويسميها الأمير "الغيب المغيّب" وهي الذات لا بشرط لما نزلت من الذات الأحدية إلى التعين الأول وهي الوحدة المطلقة التي تتقدم كل المراتب والتعينات ،وهي حقيقة

[1]يستعمل الأمير هنا كلمة "فوتوغراف"باعتبارها اكتشاف جديد للتصوير في عصره القرن 19م ليبين فكرة الصورة والجسم الصقيل.(ص 465)

[2]الأمير ،المواقف ،ص:467.

[3]هنري كوربان ،الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي،مرجع سابق ،ص:174.

[4]هنا أيضا اعتمدنا على القراءة الفينومينولوجية التي اعتمده "هنري كوربان" لتصوف ابن عربي.

الحقائق ،كما أنها حقيقة معقولة في ذاتها.وسميت بالحقيقة المحمدية لأن الرسول(ص) هو مظهر التعين الأول وصورة علمه تعالى بنفسه.

وبتعين الذات هذا التعين تميزت الحقائق الإلهية والكونية تميزا نسبيا لا حقيقيا ،على اعتبار أن الحقائق هنا تكون مجملة في الذات.كما أن الذات والمعلومات هنا جملة واحدة بحيث نقول إن الذات عَلِمَت الذات"لأنها أقرب من الأحدية الصرف التي تعبر عن كمال ذاتي.ونشير هنا أن الإنسان الأكمل مظهر التعين الأول أي مرتبة الوحدة –حسب الأمير.[1]

المرتبة الثانية:الغيب الثاني (الواحدية)

فيها كمال أسمائي مفصل ومتوقف على الأسماء وهو "التعين الثاني"حيث العلم في هذه المرحلة عبارة عن ظهور الذات لنفسه بشؤونه (تفعلاته)،ومظاهر هذه الشؤون التي تسمى صفات عند المتكلمين. وتتكون من مراتب صغيرة هي[2]:

أ–مرتبة الصفات :مرتبطة بالألوهة وهي مرتبة الوجود المقدسة عن كل شوائب النقص.

ب–مرتبة الإمكان: ما عدا الله من العقل الأول فنازلا.

ج–مرتبة العماء(البرزخية الثانية):الفاصلة بين" أ" و"ب".

والعماء هو الاسم الظاهر والنفَس الرحماني هو الاسم الباطن =الله تنفّس فكان العماء،ويستند الأمير هنا إلى الحديث النبوي الذي يجيب فيه الرسول (ص) عن سؤال :أين كان الله "...**كان في عماء ما فوقه هواء ومل تحته هواء**" فقبل خلق المخلوقات

[1]الأمير ،المواقف،مرجع سابق ،ص:489.

[2]المرجع نفسه،ص:493

كان الله ظاهرا بمعلوماته التي تتضمنها الحضرة العمائية. والإنسان الأول مظهر التعين الثاني (الواحدية)=حقيقة الألوهة.[1]

سميت المرتبة الثانية بالغيب الثاني لأن كل شيء فيها يغيب عن نفسه وعن مثله والأشياء فيها لا تظهر مع تحققها وتميزها وثبوتها للعالم ولأنفسها.وفي هذه المرحلة تميزت الأسماء وتعينت حقائقها حيث طلبت الأسماء ظهورها بظهور آثارها، ويعتقد الأمير هنا أن الله ينزل الأسماء حسب الاستعداد وحسب الطلب.فالاسم من حيث المسمى قديما ومن حيث الأثر حادثا،في حين يرى أهل السنة أن الأسماء قديمة عنده حادثة عندنا[2].

المرتبة الثالثة:مرتبة الأرواح(تنزل الذات إلى مرتبة الأرواح)

لما أذن الله للأسماء بالظهور و التأثير توجه كل اسم لما تقتضيه حقيقته (ومن هنا عالم الأرواح العالية وهي فوق الطبيعة).و يستطرد الأمير هنا ليتحدث عن العقل الأول الذي يعتبر مظهر الحقيقة المحمدية، حيث أخذ العلم والوجود مجملا بلا واسطة، وكل ما بعده مظهر العقل الأول. ومن أسمائه القلم الأعلى(حيث فصّل ما كان مجملا في اللوح المحفوظ)، والروح الأعظم(من حيث التصرف والإمداد، وهو حاصل التجلي الأول)، ويسمى أيضا روح الأرواح لأنه منشأ جميع الأرواح الكلية والجزئية.وبعد القلم جاءت "النفس الكل" وهي اللوح المحفوظ ولها صورتان:

صورة حسية:أجسام وأشكال وألوان.

---

[1] المرجع نفسه ، ص:'488

[2]المرجع نفسه ،ص:495

صورة باطنية:العلوم والمعارف و الإدراكات.والروح المضاف هو الروح المنفوخ" **فإذا سَوّيْتُهُ ونفخت فيه من روحي** "[1].

كل صورة لها تسوية تليق بها وبمرتبتها إذا سوّاها توجه إليها روح الحق بالنفخ، والنفخ عام في كل الصور. فالروح له الإمداد والنفس لها التدبير (تدبر كل صورة بما قدر لها أو عليها ،تتصبغ في كل صورة بحسب مزاجها واستعدادها.فالنفس الإنسانية الخاصة مثلا بكل إنسان تتصبغ في كل عضو بما هو مستعد له ،ففي السمع سمعا وفي العين بصرا وفي الأنف شما ...وهكذا باقي الإدراكات الظاهرة والباطنة.) والعالَم حامل من حيث كونه صورا ومحمول من حيث أنه أرواح.

والصور الحسية هي صور الأرواح والأرواح صور الأعيان الثابتة والأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية والأسماء الإلهية صور الذات الغيب المطلق. ومن أسمائه "**كل شيء**"استنادا إلى الآية القرآنية"**وكتبنا له في الألواح من كل شيء**"[2].

فالروح هي أمر الله بكلمة"كن" الموجهة إلى كل موجود لتأمره بالوجود ،وروح العالم الكبير هو الغيب الذي خرج منه –كما يقول ابن عربي:"إن الأرواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الإجمال(الغيب) غير مفصلة عند الله في عمله وهي الروح الكل .ولما سوى الله صور العالم ونفخ الروح فيها ،ظهرت الأرواح متميزة بصورها."[3]

المرتبة الرابعة:عالم المثال والخيال

---

[1]سورة الحجر ،الآية:29,

[2] سورة الأعراف،الآية: 145.

[3]ابن عربي،الفتوحات،ج 3،ص:12.

هي الصور الجسدية الخيالية البرزخية المركبة من الأجزاء اللطيفة لا تقبل الخرق والالتئام أي أجسام نورانية شعاعية.ويسمى عالم المثال لأنه حاو لمثال كل شيء ،فالأشياء مظهر فيه ممثلة (ما هي عين الممثل له ولا غيره)كالرؤيا في المنام ترى في صور العالم المثالي الروحاني،والرؤية الحسية مثل رؤية الرسول (ص) للجنة حيث تقدم وتأخّر[1]. عالم المثال هذا –حسب الأمير عبدالقادر–يسمى عند الفلاسفة بالمثل الأفلاطونية فهو بمثابة عالم المثل بالنسبة لعالم الحس أو الوهم، وهو برزخ بين المعاني والمحسوسات حيث تعرج إليه المحسوسات وتنزل إليه المعاني.

المرتبة الخامسة:مرتبة عالم الأجسام.

ينطلق –الأمير–من الجسم الكل وهو أمر معقول كالطبيعة والهباء ليس له وجود عيني وهو شامل لجميع الأجسام روحانية ومثالية وطبيعية وعنصرية، وعالم الأجسام هو الآخر عبارة عن مراتب وهي:[2]

1–العرش:موجود في الجسم الكل (المعقول) وجودا عينيا شهاديا وله عدة أسماء منها العرش الرحماني وهو الجسم الكل.كما أن العرش والكرسي في الاصطلاح الصوفي تسميان :الأجسام الطبيعية وهما غير متحركين.(فلك الأطلس وفلك المكوكب)عند ابن عربي.وعلوم العرش كلها مجملة وتفصّل في الكرسي.ويسمى العرش "أم الكتاب" يضاهي القلم في الإجمال وهو مرآة القلم من الوجهة الحسية.

2–الكرسي:الكتاب المبين يضاهي اللوح المحفوظ في التفصيل–ومرآة اللوح المحفوظ من الوجهة الحسية (من الكرسي يبرز الأمر الإلهي في الوجود فهو محل القضاء).

---

[1] الأمير،المواقف،مرجع سابق،ص:516.

[2] الأمير،المواقف،مرجع سابق،ص:526،527،528.

3-الفلك الأطلس(فلك الأفلاك)(فلك البروج) فيه البروج الإثنا عشر و به وجدت الأيام السبعة والشهور والسنون وهي مرتبطة بالعلامات كالشمس والليل والنهار..

4-فلك الثوابت:يجمع حقائق ما فوقه.

يقول الأمير:"كل صورة في العالم يطلق عليها اسم فلك ومدبرها ومحركها مَلَك" [1] . ومن خلال هذه التفصيلات في التنزلات وربطه بين الغيب والشهادة أو الغيب والفلك نستطيع أن نستنبط رؤيته للزمان ،فهو حتى وإن كان يذكر الأفلاك التي تتحكم في السنين والأيام وغيرها من المقادير الزمانية ، يربطها في نهاية المطاف بالغيب بدليل وجود ملك مفوّض من طرف الله يدبر ويحرك كل المظاهر الفلكية،ما يجعل الزمان الفيزيائي لا معنى له إلا من خلال محركه ومدبره وهو الملك الكائن المرتبط بعالم الغيب.

5-الأرض: وركنها التراب-أو مخلوق من الدنيا- وهي تتبدل، كما أن خلقها وتدبير أقواتها مع السموات في ستة أيام ولها موكّل بها يسمى **قاف**[2].يقصد ملَكا ،وهنا أيضا لم يفسر لنا سر الستة أيام على عكس ما نراه في مواضيع أخرى.وبعد الحديث عن الأرض و الماء والهواء والنار والسموات السبع،يصل إلى المرتبة الأخيرة وهي مرتبة الإنسان.

المرتبة السادسة:مرتبة الإنسان الجامعة لكل المراتب المتقدمة -ما عدا الأحدية-

بعد أن يتحدث عن المعادن والنبات والحيوان والجان (الجان التحول في الصور)، يأتي الحديث عن الإنسان الذي أوجده الله بعد الجان.وبدورة الأفلاك و ما يسميه الأمير "مخيض الأركان"وهي (الماء والهواء والتراب والنار)، ثم ظهور-ما يسميه-

[1] الأمير ،مرجع سابق،ص:532.

[2] الأمير،المواقف،ص:541

المولدات من جماد ونبات وجان ،وبعد أن استوت المملكة أي مملكة الخلق،رتب الله العالم ترتيبا حكميا (غير عيني=عقلي) وأنشأ هذه الصورة الآدمية وسماها إنسانا.(بمثابة إنسان العين من العين)به نظر الحق إلى العالم فرحمهم ابتدأ بحقيقة الإنسان واختتم بصورته.(حسب ابن عربي :خلق آدم بعد 71 ألف سنة)[1].

والصورة الآدمية هي صورة الإنسان الذي هو مادة كل مخلوق ونقطة الكون التي منها امتدت حروف العالم جميعه(من أسمائه في المرتبة الثانية نور محمد(ص)).فكل المخلوقات خرجت من العدم إلى الوجود أما الإنسان فخرج من الغيب إلى الشهادة لذا كانت حقيقته حقيقة الحقائق وهي الحقيقة المحمدية. فهو أول من حيث الصورة الإلهية وآخر من حيث الصورة الكونية(والصور كلها في الأفلاك).[2]

وهكذا كل إنسان له صورة في الكرسي وصورة في العرش وصورة في الهيولى وصورة في الطبيعة وصورة في النفس الكلية وصورة في العقل وصورة في العماء وصورة في العدم.كما أن الصورة الآدمية خلقها الله بيديه وسوّاها وعدّلها لذا اختصت بعلم الأسماء التي تطلب العالم ويطلبها، ولها التأهل للخلافة عن "الحق" دون جميع المخلوقات علوا وسفلا [3].إنها الصورة الجامعة لجميع أجناس العالم وحقائقه وأنواعه (من عرش وكرسي وأفلاك وأملاك وشياطين وعناصر ونبات وغيب وشهادة).

فالإنسان إذن يساوي العالم كله، والمخلوقات كلها جُعِلت للإنسان كأعضاء الجسم بالنسبة للروح المدبِر.وتشريف الإنسان في أن الله خلقه بيديه واليدان هما الأسماء

---

[1] المرجع نفسه ،ص: 573.

غير أن الأمير لم يوضح هنا مقدار السنة هل هو نفسه الحساب الزماني المعروف في عالمنا أم أمر آخر.

[2] الأمير ،المواقف ،مرجع سابق،ص:574.

[3] سوف نتحدث عن الخلافة والعلاقة بين الغيب والشهادة في الفصل الموالي.

الجلالية والجمالية المتقابلة. لذا يتخلق الإنسان بجميع الأسماء الإلهية على تقابلها وتضادها ويظهر بها ظهورا حقيقيا أصليا.والقصد الأول من إيجاد المخلوقات المعرفة بالله والعبادة،والقصد الثاني مصلحة الإنسان[1].

هكذا تنتهي مراحل الوجود كما رتّبها الأمير عبدالقادر في تراتبية تنازلية من الأعلى إلى الأسفل، غير أن مرحلة الإنسان وهي المرتبة الأخيرة نجدها تشمل كل المراتب ،فالإنسان أول من حيث الحقيقة وآخر من حيث الوجود والجعل في عالم الحس. ومن هنا يكون الخلق كله عبارة عن تسلسل من التجليات لا تشكل أشكالها علة لبعضها البعض،ما يجعل كل صورة هي بداية صورة واختفاء أخرى.

هذا الاختفاء في الصور والاستبدال بصور أخرى نجده حتى لدى محيي الدين ابن عربي ،حيث يستخدم "هنري كوربان" في دراسته لتصوف ابن عربي[2] مفهوم الفناء الموجود لدى الصوفية لتفسير الاختفاء،فالصور أي المخلوقات تفنى لكن الجوهر باق في الحق الأوحد وفي اللحظة نفسها. وبقاء اللحظة نفسها هو ظهورها في صور تجليات أخرى وحتى في عوالم أخرى ومستويات وجود غير أرضية،فالعالم الآخر أو الآخرة –كما يقول ابن عربي–[3] لا يكف عن الحدوث في هذا العالم وانطلاقا منه.

فالخلق عند الأمير عبدالقادر –كما ابن عربي –وقد يتفقان مع الأشاعرة في القول بأن الكون مكون من جواهر و أعراض– أعراض ،وهذه الأعراض متغيرة باستمرار ولا يدوم عرض في جوهر واحد لحظتين متتاليتين. إذن يتجدد الخلق من لحظة

---

[1] الأمير ،المواقف،مرجع سابق،ص:590.

[2] هنري كوربان ،مرجع سابق ،ص:175.

[3] هنري كوربان ،مرجع سابق ،الصفحة نفسها

لأخرى،والزمان باعتباره عرضا أو وهما –بتعبير الأمير عبدالقادر–فهو لا يدوم في جوهر واحد لحظتين.

هذه التجليات والتنزلات الأسمائية أو تجليات أسماء الله على الوجود أو العالم تحدث في ما يسمى الآن أو اللحظة الصوفية –كما سميناها– وهي الزمان الذي لا ينقسم في الواقع حتى وإن كان منقسما على مستوى الفكر. إنها –الآن أو اللحظة الصوفية– ذرة من الزمان تسمى الزمان الحاضر وهي تختلف –يقول كوربان–[1] عن Nunc أو الآن اللاتيني الذي يعتبر حدا بين الماضي والمستقبل من غير أن تدرك الحواس أي فاصل .

من خلال التنزلات والتجليات المتواترة والمتجددة باستمرار ،نستطيع أن نفسر عملية الوجود من الناحية الأنطولوجية ،فالشيء ذاته ليس هو المتجدد وإنما شبيهه أي ما يشبهه ،وفي هذا الإطار نستطيع أن نفهم ما يحدث في العالم من خلال الرؤية العرفانية للتجليات من خلال لحظة الاندثار ولحظة الإيجاد –كما يسميها كوربان– فهو يوظف تفسير ابن عربي للآية القرآنية من سورة النمل التي تتحدث عن عرش ملكة سبأ "**نكّروا لها عرشها..**"[2]على أن تدفق الوجود يكون عن طريق النَفس الرحماني الذي ينتشر في الموجودات كالماء الذي يسيل في نهر ويتجدد في كل لحظة.

يقوم الطرح الصوفي الأميري على أساس تنزلات الأسماء الإلهية باعتبارها هي التي تتحكم في الإنسان، وما دام الأمر كذلك فلا يمكن أن تتحكم الأسماء جميعها في آن واحد لأن فيها من التضاد ما لا يمكن أن يجتمع معا في آن واحد، لذا فهي تتنقل في أحكامها على الإنسان بين لحظة وأخرى من اسم لآخر.

---

[1] المرجع نفسه ،ص :176.

[2]سورة النمل ،الآية 41.

ومن بين هذه الأسماء الإلهية المتحكمة في الإنسان: الحي والقيوم، الحافظ والمدبر. وفي هذا الصدد يشبّه محيي الدين ابن عربي الاسم الإلهي"الحي"بأنه كالوالي بحيث لا يمكن أن يبقى شيء في العالم دون وال يحفظ له مصالحه،فالولاية قائمة للروح ما دامت الروح مدبرة لهذا الجسد الحيواني والموت هو (عزل للوالي) رغم أن الميت في العرف الصوفي حي تغيرت عليه الأحوال ، فالموت هو انتقال من حال إلى حال[1].

[1]الأمير،المواقف،مرجع سابق،ص:586.

خاتمة المبحث الأول

إن المقصود من هذه التنزلات والمراتب أن الأمير –وعلى غرار شيخه ابن عربي– يقوم بناؤه النظري على نظرية التجلي بحيث كل ما هو موجود في عالم الظواهر أي الظاهر عبارة عن مجلى إلهي ،فالله يتجلى أي يظهر في الأشياء فيكثر دون أن ينقسم ،حيث يشبه ابن عربي هذه الحالة بالعدد واحد الذي هو جوهر الاثنين والثلاثة وباقي الأعداد يصحبها في الظهور دون أن ينقسم وهو في كل عدد يحافظ على إشارة واحدة ودلالة واحدة إشارته إلى ذاته ودلالته عليها،أما باقي الأعداد فلكل منها دلالتان،دلالة على نفسه ودلالة على الواحد المندرج أو المتكرر فيه.[1]

وفي هذا السياق نجد الأمير عبدالقادر يلح على الواحد والمتعدد، وإن كان قد عرض الوحدة الجمعية أي الواحدية،إلا أنه في المواقف يشرح هذه النقاط بإسهاب مؤكدا على أهمية الحروف خاصة الألف والباء دون أن يهمل سر لام ألف =**(لا)** حيث اندماج الحرفين مماثل لاندماج الحقيقة الإلهية في أشكال المخلوقات [2] فالحق أو الله والخلق اسمان يشيران إلى اسم واحد.

إنها مسالة تجلي الألوهة في الطبيعة بحيث لا تفعل الألوهة في الطبيعة بشكل مباشر وإنما بشكل غير مباشر وهذا ما يجعل المراتب في التصوف تختلف عن

---

[1] الفتوحات المكية ،ج 3 ،وأيضا فراس سواح ، دين الإنسان،ص:299.

[2] برونو إيتيان ،ترجمة ميشيل خوري،عبدالقادر الجزائري ،ط2 ،دار الفارابي ،2001،ص:394.

المراتب في الفلسفة، فالمرتبة في التصوف هي جزء من الذات وليست منفصلة عنها،ينتقل الفعل من الخطاب الإلهي إلى المظاهر الطبيعية وهي العقل الكلي أو القلم ،والنفس الكلية أو اللوح المحفوظ .

ويتجه العقل الذي هو بمثابة القلم إلى النفس الكلية التي هي بمثابة اللوح المحفوظ فينقش عليها ما سيكون في العالم إلى يوم القيامة. و هي (النفس الكلية) بدورها تنقل ما حملته من القلم لتظهره واقعا في عالم الموجودات، فيكون لها الانفعال عن القلم والفعل في الطبيعة أما العقل فيلتزم دوره الفاعل.

وفي هذا يقول ابن عربي: "أول متعلِم قبل العلم بالتعلم لا بالذات هو العقل الأول فعقل عن الله ما علّمه ،وأمره أن يكتب ما علمه في اللوح المحفوظ الذي خلقه منه . ويسمى اللوح المحفوظ عند الفلاسفة النفس الكلية وهو أول وجود انبعاثي منفعل عن العقل والنفس للعقل بمثابة حواء من آدم".[1] ومن كل هذا نستنتج أن اللحظة متضمنة في كل مرتبة، كما أن الصوفية ومنهم الأمير عبدالقادر يؤكدون على التشبيه والتنزيه في الألوهة بالمصطلح الصوفي أو ما يمكن أن نعتبره تشخيص الألوهة وتجريدها في الوقت ذاته.

[1]ابن عربي ،الفتوحات ،مرجع سابق

المبحث الثاني:اللحظة الصوفية في تجربة الأمير

في هذا المبحث نعمل على استقصاء بعض أشكال اللحظات التي لها علاقة مباشرة بالزمان سواء الزمن الموضوعي أو الزمن النفسي ،ولم نوازن بين اللحظة الصوفية واللحظة العلمية وغيرها لأن عملنا لا يخرج عن إطار مشكلة الزمان والتاريخ ،ولهذا أية مقابلة بين اللحظة الصوفية وغيرها من اللحظات ستكون في هذا السياق. وفي ما يخص اللحظة الصوفية فإننا سنكتشف أنها لا تعدو أن تكون الصوفي ذاته باعتباره ينتمي إلى عالم الغيب يدخل في جدل مع الحدث الذي ينتمي لعالم الشهادة.

1-اللحظة الشعرية:

للحديث عن اللحظة الشعرية باعتبارها لحظة زمانية مغايرة للزمن الموضوعي أخذنا ما وجدناه يتماشى مع هدفنا من هذه الدراسة أي الجانب الباطني في اللحظة وقد يوجد هذا المعنى لدى العديد من الشعراء والأدباء حيث البعد الزماني وحتى المكاني لا معنى له ،غير أن نموذج النهضة الذي أخذناه يترك آثار الفلسفات السابقة التي تحدثنا عنها في الفصل الأول من هذا الدراسة –خاصة مختلف مفاهيم الزمان الفلسفي.

ولهذا الغرض تم التركيز على بعض النماذج من شعراء النهضة الأوربية خاصة في القرن 17م .والذين اشتغلوا كثيرا على البعد الفلسفي الميتافيزيقي والروحاني لما يسمى حدس اللحظة.فقدا كتشف –دون–Donne(من شعراء النهضة الغربية القرن 17م) الأشياء التي تؤسس الحب والذات نفسها ،متحدثا عن ما يسميه حدس اللحظة–، حيث إن كان للوجودية المسيحية أيضا ما يسمى حدس اللحظات المفضلة– فمع دون Donne وعن طريق حدس اللحظة تبدو الأبدية وكأنها تضخم الحاضر وتقربه من الكمال.

وإحساس الأنا الأبدي الذي حلله [1] Gaston Berger(1896 –1960) لا يختلف عن الحدس الذي ينشده الشاعر في تناوله نبضات الحياة داخل لحظة وحيدة.[2]

---

[1] 1896 –1960 فيلسوف فرنسي اشتهر بدراساته حول هوسرل.

[2] George Poulet, Mouvements premiers, Etudes critiques offertes à George Poulet ? Librairie José Corti ,1972p :10

بينما الوعي الحديث للفينوميونولوجيا يكتشف في قلب الحاضر العميق تحول الأشياء التي تغير ميلاد ووفاة الظواهر، فالوجد والافتتان= extase المعاش بالوعي كلحظة فريدة ووحيدة لدى –دونDonne– ليس الوجد الديني ولكنه وجد أو افتتان دنيوي فيه يستطيع حب إنساني أن ينمو. وإن عاد هذا إلى تقليد آخر كالحب الغزلي الأنيس فإن ذلك من أجل التجاوز.اللحظة التي تعطي للعشاق الإحساس بالأبدية في عمله (songs and sonets) ليست مجرد انعكاس للوحدة الصوفية.

هذه اللحظة تحافظ على الكمال الوجودي للحظة مدة إنسانية ،الشيء الذي يسمح لنا بالمقارنة مع –لحظة واحدة و لامتناهية –هذه اللحظة المتحولة في الأبدية – والتي نجدها في أقصى شدة حب عند Robert Browning[1] حيث يقوى الخيال بمفارقة التجسيد. الفرق هنا هو عدم دوام اللحظة المفضلة أي تعقبها لحظة أخرى وهو معترف به لدى هذا الشاعر الفيكتوري، في حين لم يعترف Donne بهذا حيث توهم في أشعاره أنها من اللحظة نفسها وليست من التي تأتي من بعد.[2]

يذكّرنا عمل Donne هنا باللحظة الصوفية في وقت الصوفي وهي اللحظة التي يعمل الصوفي جاهدا على تثبيتها كي لا تنفلت منه بحيث تصبح وكأنها جزء من الأبدية والخلود.[3] هكذا إذن، يحدد –دون– Donneحدس اللحظة في مفترق طرق أو خليط من التقليد المسيحي الذي يمجد اللحظة بطريقتين. طريقة موضوعية تكون فيها اللحظة عبارة عن التقاء الزماني باللازماني في الخلق والتجسيد ،و طريقة ذاتية تتمثل في الوحدة الصوفية التي تنمّي الروح في ما فوق الزمن .

---

[1] شاعر انجليزي(1812-1889)ينتمي إلى الفترة الفيكتورية في انجلترا.

[2] OP ,Cit ,p ;18

[3] Eric Geoffroy, L’instant Soufi, Actes Sud, Paris, 2000. P :25

غير أنه وإلى غاية عصر النهضة الأوربية ، لم تثبت التجربة الباطنية للزمن إلا عند القديس أوغسطين ، وهي تجربة إنسانية بالكامل حملت إلى –دون Donne– الإحساس الأكثر حيوية لقيمة اللحظة، لحظة لها كمالها الخالص وعمقها الوجودي عوض أن تكون مجرد مرور إلى الأبدية. هذه التجربة تظهر مرتبطة بوعي الذات وهو نمط من الوعي يضع اللحظة تحت نظرة حذرة. ما جعل Donne يحدد نظرية أوغسطين للزمان من خلال امتداد الروح كما جاء في (الاعترافات) للقديس أوغسطين[1] .

وبهذا الامتداد الروحي أو الروحاني يعوّض –دون–Donne عن تضييق حدس الحاضر مهما كان أي يعمل على إطالة هذه اللحظة [2]. وهنا أيضا يمكن القول إننا في عمق اللحظة الصوفية الأميرية–نسبة للأمير عبدالقادر–فهو في لحظته يعانق المطلق ولكنه لا يخرج عن الزمان باعتباره يعيش حياته اليومية مع الناس.

قدم لنا هذا النموذج من الشعر الغربي الصوفي الميتافيزيقي والمنتمي إلى القرن 17 الميلادي صورة عن ما سمي حدس الزمان أو حدس اللحظة الذي ارتبط بحدس ما يسمى باللحظة الأبدية وهي الحالة التي لم ترتبط لا بالتاريخ ولا بالمجتمع عكس رؤى الزمان،فهي هوية خاصة بالشعراء المتصوفة الذين يؤكدون على الآن الأبدي الذي نجده عند المتصوفة المسلمين والذي فصّل فيه ابن عربي ،هذا الآن أبدي This now is eternity[3]

---

[1] أنظر الفصل الأول من هذا العمل –الزمان عند القديس أوغسطين

[2] OP,Cit,p :19

[3] Ibid,p :25

لحظة الحاضر تصبح عنده لحظة متحركة بالإحساس بالمتعة ، فإذا كان الزمان يتحقق كوقت مضى وكهروب،فهو حينما يسيطر عليه الشعور الإنساني يصبح لحظة وجود متماسك لا يتوقف عن تحقيق الزمن في هذه اللحظة كحركة ،ومن هنا فإن–دون Donne– يركّز المدة في لحظة ثابتة.

هذه المتابعة للحظة الشعرية والتي اقتصرنا فيها على مجموعة من شعراء النهضة الأوربية في القرن السابع عشر ميلادي على اعتبار كونهم وظفوا المعنى الأبدي لعملية حدس اللحظة، قدمت لنا ثلاثة أصناف للحظة، وهي كالآتي:

1–لحظة تكتسب كثافة وجودية وقيمة أبدية لدى الشعراء الذين يقحمون الخيال في التقليد المسيحي وعفويا يضيفون رمزية التجسيد بطريقة عفوية ومنهم: Donne, George Herbert (شاعر انجليزي 1593 م–1633 م)،هذه الرؤية للحظة فعالة وواعية ،تظهر مرتبطة بانتباه كامل نحو الذات ،إحياء للحياة الباطنية. حتى عندما ينتبهون إلى لحظة التجربة، هذان الشاعران يأخذان بعين الاعتبار هويتهما ويشعران بها عند التوقف ما يجعل تأمل الذات ثابتا .

2–اللحظة لدى Crashaw, Henri Vaughan[1] تسلل غير منقطع للفيض الغنائي (الوجداني) للأول ،شرود أحلام اليقظة أو شرود التأمل لدى الثاني.و لدى Marvell التأمل الشارد يتسلل للترفيه في أي مكان شفاف لكنه لا ينكشف لنفسه في انبثاق اللحظة.

[1] Richard Crashaw (1613-1949)شاعر انجليزي ذو اتجاه إلهي ميتافيزيقي.Henri Vaughan (1621–1695)شاعر انجليزي ذو اتجاه ميتافيزيقي.

-3-Lord Herbert, Thomas Traherne معهما لحظة السقوط تعقب من جديد اللحظة الخصوصية والثابتة.اللحظة المثالية والمحدودة ، لحظة محضة لدى أحدهما ،وصورة غير متحركة للأبدية لدى الآخر.[1]

وهكذا إذا ثبت حدس اللحظة، فإن فعل الوعي المفكِّر قد قدم الروح إلى ذاتها بعيدا عن كل مدة. و إذا كانت الكثافة الوجودية الملاحظة لدى –Donneدون– و– جورج هاربرت– غائبة عن هذه اللحظة المجردة أو الأبدية ،فإن هذا يعني أن وعي الذات لدى هذين الشاعرين أصبح وعي الوعي.و لا يمكن ربط هذا التطور في حدس اللحظة بتأثير مباشر للفكر الديكارتي ،لكن المحاكاة والتشابه موجودان.

نحن هنا أمام ظاهراتية أو فينومينولوجية تربط الزمان بالوعي وهذا قابل للتشبيه بوعي الصوفي المسلم الذي يعمل على تثبيت لحظة التعبد أو اللقاء مع المطلق ،فهو في الصلاة مثلا ينتمي إلى زمان آخر أو لا زمان باعتباره أثناء الصلاة خرج من عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

2–اللحظة الزمنية:

قبل الحديث عن اللحظة الصوفية من خلال المتصوفة ومن خلال الأمير عبد القادر ،ارتأينا ضرورة العودة إلى بعض أشكال اللحظة الزمنية على اعتبار أن الزمان بشكل أو بآخر يتكون من مجموعة أو سلسلة من اللحظات ،وأن اللحظة هي ابسط عنصر في الزمان. يبقى الزمان يتكون من سلسلة من لحظات الحاضر قصيرة جدا، أقصر من الثانية. ويسمى هذا العنصر البسيط لحظة.

[1] George Poulet, Mouvements premiers,p :22.

هذه اللحظة ليست فقط وقتا قصيرا بل ستكون عنصرا بسيطا، بالمعنى الذي يتحدث به الكيميائي عن الأجسام البسيطة، والبسيط هنا هو ما ليس مركبا وما هو غير قابل للتقسيم. وسوف تكون اللحظة مثل ذرة زمنية وفقا لاشتقاق الكلمة (à-tome)فإن الذرة جسم غير مركب.

كما يمكن مقارنة اللحظة بالذرة باعتبارها العنصر الزماني الأصغر والذي يدخل في تكوين الزمان، لقد اكتشف العلماء أن الذرة تتكون من إلكترونات ، والنيوترونات ، بحيث لا تستحق اسم الذرة، وقد سميت بهذا الاسم للاعتقاد أنها أصغر جزء من المادة. بالمعنى الدقيق لكلمة الذرة هي ما ليس مركبا، ما لا يوجد له أجزاء، ما يقاوم التقسيم.

القول بلحظة الحاضر يرتبط بالفكرة التي ترى أن وجود الزمان لا يمكن له أن يوجد لا في المستقبل ولا في الماضي لأنهما غير موجودين، ولكن يوجد فقط في الوقت الحاضر. ومع ذلك . لا شيء يبدو أنه يبقى حاضرا. بمجرد أن نريد الإمساك بالحاضر ينفلت منا، كما لو كان قابل للقسمة إلى ما لا نهاية.

لكن مفهوم اللحظة قد تعرض للنقد. ففي الواقع، بدلا من شرح طبيعة الزمن وجعله أكثر وضوحا، فإن اللحظة جعلت من الزمان مجرد غموض. وفي هذا الإطار يمكن الأخذ بحجتين ل "هنري برغسون"

1- نفترض الزمن يتكون من سلسلة من لحظات. كيف نعتبر الفواصل بين اللحظتين؟ أول فرضية :وجود لحظة ثالثة.. ولكن وضعنا فقط صعوبة : ما الذي يفصل هذا اللحظة الفاصلة عن اللحظتين الأخريين ؟ وسوف نفترض عدد وافر من اللحظات ، والوجود في الزمان يفرّ منا من جديد بانتشاره في غبار من اللحظات ومرة أخرى ، سوف يغادر دون أن نقبض عليه.

2 –الفرضية الثانية: بين لحظتين متتابعتين لا يوجد شيء، هناك فراغ يفصل بين اللحظات. ولكن كيف نفسر نفاد الوقت؟ بعبارة أخرى : كيف يمكن عقلنة حساب الانتقال من لحظة واحدة إلى التي تليها ؟ فقد جاء في أقوال أوغسطين أن ما يميز الزمن هو هذا الانتقال،فالزمان إذن ينتقل. وهكذا فإذا كان الزمان تجاوز للحظات، فإنه يجب علينا القفز من لحظة إلى أخرى، أو البقاء رهائن في لحظة أبدية.

أما زينون الإيلي –مؤلف من السفسطائيات التي كانت تهدف لإثبات أن الحركة مستحيلة– فتستند حججه إلى مفهوم اللحظة، هذه الحجج التي أظهرت أنه إذا اعتبرنا الزمان سلسلة من اللحظات ، فإنه لا يمكن تصوره حقيقة في الواقع. على سبيل المثال : مفارقة السهم. نفترض السهم الذي يطير. في كل لحظة هل السهم في راحة أم في حركة؟

الفرضية الأولى: السهم يتحرك في كل لحظة، فالأمر لا يتعلق بلحظات لأنه في الواقع، فإن أي حركة تأخذ زمنا. فإذا كان السهم يتحرك خلال فترة معينة، فذلك لأن الفترة ليست لحظية. يمكن أيضا تقسيمها، في أقصر تصميم، لذلك هي ليست لحظة.

الفرضية الثانية: في كل لحظة لا يتحرك السهم، ولكن كيف نعيد بناء حركته من الجمود المتعاقب؟ كيف يمكن بناء حركة من اللاحركة ؟ لا تستطيع الحركة أن تتألف من سلسلة من المواقف. تفكيك الحركة إلى نقاط تردد لا يسمح بفهم الحركة. هذا هو الخطأ في مفارقة أخيل والسلحفاة.

3–اللحظة الصوفية عند الأمير عبدالقادر:

من خصائص اللحظة الصوفية التي تحدثت عنها المراجع الصوفية والتي تهمنا في هذا المجال أنها سرمدية تجمع بين الأزل والأبد."فاللحظة الصوفية تحتوي الحضور الإلهي ويغيب عنها الإنسان الفرد، وبمجرد دخول الصوفي في اللحظة يلتحق بالأبدية

ويتخلص من الإسقاطات الوهمية."[1] كما أن الصوفي ابن وقته يعيش اللحظة الحاضرة وفقا للحال(=الصوفية أهل الحال)يتحولون من حال إلى حال،و يعيش الصوفي التجربة وفقا للحال التي يكون عليها.

وإذا كانت اللحظة عادة تخضع لمشروعية الزمن ولكي تتجدد يحتاج في تجديدها للزمان كي تنمو ،فإن اللحظة الصوفية هنا شانها شأن ما يمكن أن نسميه الزمان المهدوي[2]Temps messianique،الذي يجعل الفوارق بين الزمان التاريخي الذي هو وعاء حاوٍ وبين الأحداث التي هي محتويات هذا الوعاء أكثر هشاشة،كما تصبح الفوارق هنا بين الفعل واستقبال الذات له والفاعل التاريخي أكثر هشاشة بل تكاد تنعدم [3] وهذا ما يعبر عنه بالشاهد والمشهود في التصوف بحيث تزول الفوارق بين الرائي والمرئي،فهي إذن لحظة قادرة على الانفلات من قبضة الزمان ،وهذا ما يجعل من اللحظة لحظة،لحظة تستطيع معانقة الذات والموضوع في آن واحد.

إن اللحظة الصوفية عند الأمير عبدالقادر مرتبطة بمراتب الوجود وفقا للتقسيم الأنطولوجي الذي قدمه في قراءته للوجود ،هذه المراتب الوجودية في نظرية الأمير الصوفية تختلف عن المراتب بالمعنى الفلسفي، ذلك أن مراتب الوجود بالمعنى الصوفي –ولدى الأمير عبدالقادر– ليست منفصلة عن الذات، بحيث أنها تدل على التحقق فيتحقق بها المتصوف نفسه فهي تدل على صعوده ومعراجه[4]، وبالتالي المرتبة هنا لا تخرج عن التجربة الصوفية ذاتها.

---

[1] Eric Geoffroy, L'instant Soufi, Actes Sud, Paris, 2000. P :34,

[2] G :Bensoussan, Le temps messianique ,p :09.

[3] Ibid., p :10.

[4]الأمير عبدالقادر ،مرجعة سابق،ص:573.

فالواحدية مثلا كمرتبة من مراتب الوجود يتحقق بها الصوفي بحيث يصبح هو عين هذه المرتبة ومن هنا نستطيع أن نفهم شطحات الحلاّج لما كان هو عين المرتبة نطق قولته المشهورة (أنا الحق).فلحظته هي ذاته بل إن ذاته في تلك اللحظة لم تكن موجودة فكل ما كان موجودا هو الحق "الله" فقط.ما يجعل الذات ترتفع إلى مرتبة الكل،فيدخل المطلق في النسبي.

وعن الفناء في رسول الله (ص) يقول الأمير: "كنت يوما في الخلوة متوجها إلى الله تعالى فأخذني الحق تعالى عن العالم وعن نفسي ثم ردني وأنا أقول:لو كان موسى بن عمران حيا ما وسعه إلا إتباعي ،على طريق الإنشاء لا على طريق الحكاية،فعلمت أن هذه المقولة من بقايا تلك الأخذة وإني كنت فانيا في رسول الله صلى الله عليه وسلم،ولم أكن في ذلك الوقت فلانا وإنما كنتُ محمدا.. "[1]

ومن خصائص اللحظة الصوفية أنها كينونة العارف المتصوف وهي مرتبطة بمرتبة من مراتب الوجود آنف الذكر ،فالذات العارفة متعلقة بالوجود الأنطو–تيولوجي أو الوجود الإلهي.واللحظة الصوفية في أي موقع كانت فهي تجسد آن معين وهي في اللحظة التي تتمثل فيها أنها تتمثل كل الوجود بما فيه المرتبة المتنزلة المتمثلة في عالم الشهادة أو عالم الزمان والمكان ،على اعتبار أن عالم الغيب يمثل الأبدية والسرمدية أي لا زمان ولا مكان.

وكما يرى ابن عربي–وهو بصدد الحديث عن المجال الباطني من اللحظة الصوفية أي لحظة العارف –فإنه لا فرق بين التأثير في العالم العلوي والتأثير في

[1] ا الأمير عبدالقادر ،مرجع سابق،ص:59.

العالم السفلي،فالولي يؤثر فيهما معا بما يستمده من الملأ الأعلى وهو على الأرض[1]. و في هذه الرؤية التي يخترق فيها "العارف" جميع الحجب والحواجز في الأرض والسماء، في الماضي والحاضر والمستقبل فالزمان لا معنى له.[2]

في اللحظة الصوفية يصل المتصوف (العارف) إلى سر القدر[3] ويصبح هو الصانع للتاريخ ،ولكن حسب المرتبة وحسب الحال والمقام ما يؤدي إلى اختلاف في التفاعل مع الواقع الخارجي في وقت واحد وفي مكان واحد (مثل المواقف التي تبدو متناقضة لدى الأمير عبدالقادر)فهذا يدل على أن اللحظة الصوفية شأنها شأن الصوفي الذي هو مجلى من مجالي أو متجليات الأسماء الإلهية.

ومن القصص التي تذكرها كتب التصوف وهي في صدد تفسير هذه المفارقة أي اختلاف المواقف والتصرفات وفقا لتجليات الأسماء الإلهية على العارف باعتباره يشكل عين اللحظة الصوفية ،قصة النبيين يحي وعيسى (عليهما السلام) حيث يقول يحي لعيسى: ما أغرّك بالله! ويقول له عيسى:ما أقنطك من رحمة الله! رغم أن كليهما نبي من أنبياء الله وبلغة الصوفية كل نبي فهو عارف بالله. وتفسير ذلك أن يحي(ع) جلالي فهو يخاف من القهر الإلهي على اعتبار كونه يعرف الله بأسماء الجلال. أما عيسى(ع) فجمالي فهو يطمع في رحمة الله على اعتبار أنه يعرف الله بأسماء الجمال وهي أسماء الرحمة.[4]

---

[1] مسالة تأثير الولي في الأحداث سنعود إليها في الفصل الموالي.(المبحث الثاني)

[2] الجابري،مرجع سابق، ص: 368.

[3] في الفصل الموالي سوف نتحدث عن القضاء والقدر وعن سر القدر وعلاقته بالعارف وبالحدث التاريخي.

[4] د.محسن جهانكيري،محيي الدين بن عربي،الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي،ص:479.

واللحظة الصوفية مرتبطة بما يسميه المتصوفة" سِعة قلب العارف"، إذ انطلاقا من الحديث النبوي "ما وسعتني السموات ولا الأرض ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن" [1]فالمتصوف يعكس لحظته الصوفية انعكاسا من سعة قلبه واتساعه فبقدر ما يكون قلبه متسعا بقدر ما يتسع لكل الأسماء وهذه الدرجة لم يصلها إلا الرسول محمد (ص) على اعتبار أنه يجسد الحقيقة المحمدية والخلافة تجمع بين النبوة والولاية،وهذه السعة أو سعة القلب المحمدي قد توجد في ورثته من الأولياء الذين يتحققون بالوراثة المحمدية.

والأمير عبدالقادر باعتباره يجسد الخلافة ويتحقق بالوراثة المحمدية فإنه يملك سعة القلب المحمدي أو هكذا اعتبر نفسه،ولهذا يتحقق بكل الأسماء الإلهية على اعتبار أن صاحب سعة القلب المحمدي يتحقق بكل الأسماء الإلهية.فإذا كان الله أوجد العالم وجود شبح بلا روح ،فإنه جلاّه بوجود الإنسان الكامل الجامع لحقائق العالم وصوره ظاهرا وباطنا، بل بوجود الإنسان ،ولا يحصل كمال العالم إلا بنشأة الصورة الآدمية في عين العالم ووجود الإنسان الظاهر بصورة الرحمن ،فكان الإنسان الكامل روحا لذلك الشبح العالمي وكانت صورته على صورة الرحمن الجامع لحقائق الأسماء والأعيان،فإن الأمير عبدالقادر في تجربته الصوفية يمثل أو ينوب أو يأخذ من الإنسان الكامل[2].

ومن هنا يمكن تفسير ما يبدو أنه مفارقات أو أضداد في مسار حياة الأمير عبدالقادر إن مع الاستعمار الفرنسي أو مع غير المسلمين عموما.فالأمير في لحظته الصوفية قد يتخذ موقفين بالنسبة لعالمنا –عالم الشهادة– يبدو متناقضا كأن يرفض

---

[1]ابن عربي،الرسالة الوجودية،مرجع سابق،ص:218.

[2]سنتحدث عن الإنسان الكامل في الفصل الرابع وربطه بالولاية والحدث التاريخي.

شيئا ثم يقبل الشيء نفسه (ومسار حياة الأمير عبدالقادر مليء بمثل هذه االمفارقات على المستوى الاجتماعي والسياسي والفردي..[1].

ولحظة الصوفي ترتبط بالتجلي إذ تتماشى مع ظهور الأسماء(أسماء الله)في مظاهر الخلق،وهذا التجلي الإلهي يتم عبر وسائل أو توسطات أو ما يسمى عند المتصوفة بالمرآة التي تعكس الاسم مثل ما تنعكس الصورة على المرآة،ونظرا لتعلق الصورة بالمرآة من حيث الشكل والحجم وغيره فإن الصورة لا تتجلى بالشكل اللائق إلا حين تكون المرآة كاملة[2]، ولهذا كانت المرآة الأكمل أو التوسط الأكمل هي مرآة الولي[3]،من هنا يمكن القول إن التجلي الأسمائي(= تجلي أسماء الله الحسنى) هو اللحظة الصوفية ذاتها.

[1] Churchill ,La vie de Abdelkader ,traduction de Michel Habart, SNED, Alger,1972,p :48

[2] الأمير عبدالقادر،المواقف مرجع سابق ،ص:471

[3] سوف نشير إلى فعل الولاية في الحدث التاريخي في الفصل القادم.

خاتمة المبحث الثاني

ما يميز اللحظة الصوفية أن التقديرات الإلهية فيها تتم من خلال مرآة الصوفي، حيث يعتبر قلب الصوفي هو نفسه اللوح المحفوظ أي النفس الكلية، وبالتالي ما يجري في العالم من أحداث أساسها القلب الصوفي الذي يمثل مجمع أسماء الله. والحدث التاريخي هو تنزل الأقدار والقضاءات الإلهية بالمرور على الصوفي.فالحكمة الإلهية تثبت الأسباب بينما القدرة الإلهية تخرق هذه الأسباب.

فاسم الله "القادر" مثلا يترك أثرا في الخلق الذي هو المقدور وهو المخلوق. وباسمه "الحكيم" يصنع الأحداث كما هي استعداداتنا.

ويؤكد الصوفية أن تجربتهم تجاوز للزمان ما يجعلها الخلود في لحظة زمانية.لحظة تتماشى مع الحال أي تناسب الحال والمقام الصوفيين لمتصوف وهو الأمير هنا،هذه اللحظة التي يصفها أصحابها بالخلود وتسمى بمسميات ذات طابع غيبي ميافيزيقي،لا تهتم لا للماضي ولا للمستقبل بل لا معنى للزمان الأمبريقي ،حيث يشعر المتصوف بالحضور الإلهي هنا والآن ،ولا شك أنها اللحظة المفضلة لدى الأمير حينما يكون "مع الله" يتبقى الواردات،وهذا الذي عبر عنه الأمير غير ما مرة ما يجعلنا نؤكد قولنا بخصوصية اللحظة الصوفية.

يقول الأمير:" د خلت مرة خلوة،فعندما دخلتها انكسرت نفسي وضاقت علي الأرجاء وفقدت قلبي ،وإذا المعرفة نكرة والأنس وحشة والمطايبة مشاغبة والمسامرة مناكرة ،فكان نهاري ليلا وليلي ويحا وويلا...وأي قرابة أردتها أبعدت بها ،فلم يبق معي من

أنواع الصلات إلا الصلاة ،فكان هذا الابتلاء" وهي حالة سيكولوجية وروحية في الوقت نفسهّ.

أما في موقع آخر سبق لنا ذكره ،وفي معرض حديثه عن الواردات والإشارات فيشير الأمير إلى غيابه عن نفسه كليا وبقاء الحق فقط مما يقطع أي روابط منطقية أو زمانية"إن الله قد عوّدني أنه مهما أراد أن يأمرني أو ينهاني أو يبشرني أو يحذرني أو يعلمني علما أو يفتيني في أمر استفتيته فيه ،إلا ويأخذني مني مع بقاء الرسم ثم يلقي إلي ما أراد بإشارة آية كريمة من القرآن ثم يردّني إلي فأرجع بالآية قرير العين" فاللحظة الصوفية إذن مرتبطة بالحال وبالمقام وبمراتب الوجود ودرجات الترقي في الصعود والمعراج.

في هذه الحالة التي يعبر عنها شيخ صوفي آخر وهو عبد الكريم الجيلي[1]بتجلي الاسم الإلهي على العبد "فيمحو الله اسم العبد ويثبت اسم الله،فاسمه القادر مثلا يتجلى للعبد فيصطلم تحت نور ذلك الاسم ،فمتى ناديتَ الله بذلك الاسم أجابك العبد لوقوع ذلك الاسم عليه." وكل اسم يتجلى الله به فالناس فيه مختلفون وطرق وصولهم إليه مختلفة ،يقول الجيلي في موقع آخر:"فلا أذكر إلا ما وقع لي في خاصة سلوكي في الله بطرق الكشف والمعاينة"[2]أي أن إدراك هذه الحال ترجع إلى التجربة الشخصية وما بها من ذوق أو الكشف الذي يتميز به الأولياء والعارفون فيطلعون على حالة شخص آخر.

والذات التي تعيش اللحظة الصوفية ليست ذاتا متجسدة على مستوى الموجودات المتحققة ماديا والأحداث المنجزة بصفة نهائية ،بل إن ذات الصوفي وهي ذات الأمير

---

[1] عبد الكريم الجيلي،الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر،مكتبة الثقافة الدينية ، ج 1،القاهرة،2004،ص:115.

[2]الجيلي ،مرجع سابق ،ص:117.

هنا تتجسد في الما وراء أو الغيب –على حد تعبير هنري كوربان[1] H,Corbin الذي تعلن عنه التجليات لأن الواقع الحقيقي هو الحدث الباطن الذي يحدث في كل نفس بالصورة الحسية التي يشهدها إليه.

يروي الأمير بداية تجربته الصوفية باعتبارها لحظة صوفية تجربة وجودية استحضر من خلالها سابقيه من صوفية و مشائخ وأولياء وأنبياء وكأن ذاته امتزجت بذاتهم مبينا إلى أي مدى تتحول الذات إلى الموضوع وتتداخل معه،حيث ينعدم الفصل ويتحول الزمن إلى مجاز ،وتقوم الرؤيا (الرؤيا المنامية أو الواقعة كما يسميها الأمير) مقام التاريخ.

[1]هنري كوربان ،الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي،ص:139,

الفصل الرابع:

قراءة الأمير للحدث التاريخي

بعد أن استعرضنا فيما سبق المفاهيم الفلسفية والصوفية للزمان ومنه اللحظة واللحظات بمختلف الاستعمالات وفي عدة حقول،وبعدما عرضنا التجربة الصوفية وخصائصها المنهجية الإبستمولوجية ومن ورائها تجربة الأمير عبدالقادر المعرفية و الأنطولوجية وكيف عاش لحظته كمتصوف وما الذي ميزه أو ميز لحظته عن باقي اللحظات .هذه اللحظة الصوفية التي ارتبطت بذات الأمير على اعتبار أن لحظة الصوفي تنتمي كما قلنا إلى عالم الغيب و ترتبط أيضا بالحدث التاريخي الذي ينتمي إلى عالم الشهادة،من هنا تأتي المفارقة أو ما يمكن تسميته بجدلية المطلق والنسبي . ومن هنا سوف نعالج مختلف مفاهيم الحدث والحدث التاريخي ثم نتناول كيفية قراءة الحدث أو كيفية عيشه من خلال الحدث التاريخي ووحدة الوجود ثم الحدث التاريخي والولاية الصوفية.

المبحث الأول:الحدث التاريخي ووحدة الوجود

نظرا للعلاقة المتينة الموجودة بين رؤية الكون والإنسان ومن خلاله التاريخ والرؤية الأنطولوجية المتمثلة في وحدة الوجود ارتأينا الربط بين ساحة التاريخ أو الحدث التاريخي ووحدة الوجود باعتبارها نظرية يقول بها المتصوفة القائلين بها وعلى رأسهم محيي الدين بن عربي والأمير عبدالقادر باعتباره من مدرسة ابن عربي فقد أكد هو الآخر على فكرة الوجود الواحد.لكن قبل ذلك لا بد أن نعود إلى مختلف معاني الحدث والحدث التاريخي من خلال الرؤى المعجمية والفلسفية ،ثم بعد ذلك ننتقل إلى الحدث التاريخي في ضوء نظرية وحدة الوجود.

1-الحدث بمختلف معانيه:

يعرّف الحدث في الوضعية الجديدة على أنه الواقعة أو الحادثة الموضوعية التي يمكن دراستها من الناحية الخارجية.أما فلسفة التاريخ فتربط الحدث بالزمان أي أن الحدث مرتبط بفترة زمانية وهو يدل على زمان، ما يجعل فلسفة التاريخ تدرس الحدث باعتباره ظاهرة أو حدث تاريخي بينما ينظر أصحاب الفينومينولوجيا إلى الحدث على أنه موجود في الوعي.(وهذا المعنى قريب من المعنى الصوفي للحدث).

وأثناء عودتنا إلى مختلف المعاجم وجدنا المدلولات التي يأخذها مفهوم "الحدث" أو الحادث" والذي يعتبر عادة ترجمة للفظ'événement. ففي الحديث اليومي عن الحادث= l'événementنجده يدل على ما يحول الحياة اليومية ويفرض الانتباه،وهذا المعنى أي تحويل الحياة اليومية ولفت الانتباه هو الذي يقصده المؤرخون والإعلاميون لدى استعمالهم "الحدث" كمصطلح،ولهذا نجدهم يعبرون عن ما لا يُحْدِثُ تحولا بِ:اللاحدث= un non événement ،ومقصودهم من وراء ذلك أن حدثا تاريخيا هو الذي تفرضه الكرونيكية الآنية، وعلم التاريخ عليه أن يأتي بشيء مهم و

جديد يستعمل كمرجع لجماعة اجتماعية"[1] وإذا لم يتوفر هذان الشرطان يكون الحدث بلا دلالة ولا معنى بل لا يستحق صفة حدث.

والحدث محفوف بالمخاطر فلا أحد يعبر عن ذلك أحسن من اللغتين الفارسية والعربية، حتى أنهما يستعملان اللفظ نفسه لتحديد الحدث والصدفة،فكلمة "حادث" في العربية تعني الذي يأتي ،و"حديث" عكس القديم لكن يعني أيضا الصدفة ما يعني أنه غير ناتج عن تسلسل لحالة ما.الصدفة في قطيعة مع الحالة تعطي المعنى نفسه" الاتفاق"=conjonction وهذا يجعل من ما هو غير متوقع ممكنا ، كما يقال أيضا لتحديد الحدث والصدفة.[2]

أما في المجال الفلسفي نجد أن الفلاسفة أخذوا المصطلح نفسه(حدث أو حادث) وحاولوا تطبيقه على كل ما يأتي،وفي الواقع إن الذي يأتي له دائما أهمية إذا استعملنا عبارة الاقتصاديين في سوق الأشياء والصيرورات،والحدث يكون دائما مختلفا على اعتبار انه إما لم يأت بَعْدُ ،أو أنه أنجز بشكل مختلف ولو نوعا ما.فهو حتى وإن كان يظهر ذو أهمية صغيرة جدا فإن ما يميز الحدث هو أنه دائما يحتوي شيئا من الجديد ،حيث الوقائع غير متوقعة،من هنا ينفصل الحدث "التاريخي" عن الحادث العلمي والذي هو مبدئيا قابل للتكرار.

وقد اهتمت الفلسفة المعاصرة بالحدث بقدر اهتمامها بالمشخص والملموس،بالنسبة لفكر يريد تعميق كل مفهوم مجرد حول القاعدة المشخصة "**الزمان لا يوجد لذاته**" ،إنه النظام وقياس المصير =Le devenir،والمصير ذاته لا يتأسس إلا

[1] André Jacob(dir), Les notions Philosophiques , Tome (1), Evénement ; p : 906.

[2] Leili Echghi « un temps entre les temps » préface de Christian Jambet ,les éditions du Cerf ;Paris1992. P :85

بتسلسل وتقاطع بيني للأحداث.وانطلاقا من مجموعة أحداث مجتمعة في نظام وتتابع أو تصادف ..نستطيع بناء مصطلح الزمان في الواقع باعتباره مجموع علاقات التتابع والتصادف بين الأحداث.

في الفينومينولوجيا التي تؤسس على تجربة الوعي، يؤخذ الزمان انطلاقا من تتابع أحداث الحاضر على اعتبار المصير ليس له مكان إلا في الحاضر،وأن الحاضر لا يوجد إلا بالنسبة للملاحِظ. هنا علينا أن نسبق العلاقة الحينية (الصدفية) لإعطاء معنى للعبارة "في الوقت ذاته" الصعوبة الأولى ونتساءل إن كان لا يتأسس إلا على أحداث ملاحظة ومعاشة لتأسيس الزمان. ويتحدث "هوسرل" عن الحدث الواقعي وهو الذي ينتمي إلى عالم مفارق وله موقف في زمان ما ويقوّم بالزمان المعاش . وهذا الحدث لا يمكن دراسته إلا على الأساس الأصلي للزمن الفينومينولوجي .[1]

وعلى هذا الأساس،فإن إهمال المعنى التاريخي للحدث يؤدي إلى عدم وجود مبرر لمفهوم الحدث بربطه بما هو معيش بملاحِظ أو جماعة اجتماعية ،فالذي يصل إلى نجمة بعيدة هو حدث فيزيائي ويمكن اعتباره كما هو والذي يأتي للأرض قبل ظهور الإنسان يمكن تسميته حدثا . كان يظهر أن بعض الأحداث الفيزيائية على سبيل المثال الجليد والبركان بالمعنى التاريخي هي أحداث وستكون عرضا un accident= فهي عادة غير متوقعة ولكنها دائما مهمة.[2]

وسواء أخذنا الحدث بمعناه الأول أو بالمعنى الواسع فإن لكل حدث مدة حتى ولو كانت قصيرة، أضف إلى ذلك أن كل مدة يضاف إليها حد مسبق وحد لا حق مثل

[1] André Jacob, OP,Cit., p : 906.

[2] Ibid., P : 907.

اللحظة[1] فبهذا الشرط المضاعف كان بالإمكان بناء منطقي/رياضي انطلاقا من الحدث(H .Barreau)

ومن التطورات الدلالية التي عرفها مفهوم الحدث أنه أصبح في التخصصات التاريخية في قلب نقاش منهجي ذي أهمية،فعلى عكس تاريخ أمبريقي وصفي يحقق إرادته الموضوعية في شكل حَدَثي ،اتجه البحث التاريخي إلى ما بعد أصحاب(حوليات التاريخ 1929) أمثال,M.Bloch Le Febvre،نحو تاريخ أنتروبولوجي واجتماعي يحدد البُنى والاستمرارية تحت الأحداث.[2]

يظهر الحدث إذن كزبد التاريخ=l'écume de l'histoire ، يعيش زمنا قصيرا مسبوقا مأساويا وينفصل عن "المدة الطويلة"للتيارات العميقة للحقيقة التاريخية . (حيث يطرح F. Braudel في كتابه Ecrits sur l'histoire)[3] مشكل العلاقات بين مجموعة من الزمانيات المنفصلة ، وكان "ميشال فوكو" في Archéologie du savoir قد طرح المشكل ذو النمط السببي (السببية) الموجود بين مجموعة أحداث ومختلف المستويات الأخرى للحياة الاجتماعية[4].

ما يعتبر عادة حادث واجهة أو مصغر microcosme، استطاع الحدث أيضا وضع سببية تفاعلية=interactive تربطه بالتاريخ الاجتماعي والثقافي. هذا الحدث التاريخي والذي ارتبط بالتاريخ الاجتماعي والثقافي في سببية تفاعلية نحاول أن نراه من خلال الرؤية الصوفية لدى الأمير من خلال وحدة الوجود.

---

[1] في الفصل الأول من هذا العمل ذكرنا مقولة أن الزمان يتكون من لحظات.

[2] S.D André Jacob, OP,Cit., p :907

[3] Ibid., P :907.

[4] S.D André Jacob, OP,Cit., p ; 908.

وللحدث في العرفان الشيعي مفهوما يقترب كثيرا من الدلالة الصوفية التي نبحث فيها،إذ كل حدث كبير يبتعد عن النظام السببي للعالم الإمبريقي ويخلق زمنه الوجودي الخاص ،زمان بين الأزمنة un temps entre les temps ،إنه رهن إشارة الإمام المخفي ومنه تأتي مبادرة أخذه لنفسه ،الرغبة في تعويض فراغه (فراغ المهدي) لكن في كل مرة دائما ليس هو إذن لم يأت بعد. هذا "ليس بعد" يؤكد أن الحدث اختفى ،وأنه مجرد ما بين اثنين لوضعيتين اثنتين كأمل وليس كهدف.

اختفى الحدث في الاتجاه الذي فتحه، الإمام الثاني عشر نفسه اختفى ليجعل مواصلة دورة الوَلاية ممكنة.لأجل أن يفتح للإنسان في المستقبل المنشود والكلمة المباشرة لله، الاتجاه (الطريقة)اللانهائية المشروطة بالحقيقة.(الوَلاية تعني أيضا الحب)[1].

2- الحدث التاريخي من خلال وحدة الوجود:

لما كان سر الحياة سائرا في جميع أنحاء العالم ،ولما كان العارف(=الصوفي)- وفقا للمعتقد الصوفي- له أثر في العالم العلوي والسفلي بقدر مرتبة الروح الذي يمده من الملأ الأعلى"فهل لنا أن نبحث عن مكان للزمان في هذه الرؤية الباطنية للعالم؟

لقد سبق لمحمد عابد الجابري أن تساءل التساؤل نفسه وهو بصدد معالجة الزمان الصوفي ،ليصل إلى أن لا فرق في ما سماه التصوف السني بين غيبة المكان وغيبة الزمان"[2]

[1] Leili Echghi « un temps entre les temps » ;Paris1992. P : 81

[2]الجابري ،بنية العقل العربي،ص:368.

إنه نظرا للعلاقة الجدلية التي تربط التاريخ بالوجود لدى الفكر الصوفي ولدى الأمير عبدالقادر باعتباره من مدرسة ابن عربي فإننا ارتأينا –كما أشرنا سابقا– أن نقارب القراءة الصوفية الأميرية (قراءة الأمير عبدالقادر) للأحداث التاريخية انطلاقا من نظرته للوجود.ولما كان الوجود عنده واحدا، فإن هذه القراءة التاريخية سوف تكون على أساس وحدة الوجود.

فقد ارتبط الحدث التاريخي في العُرف الصوفي بالمطلق ما يجعل الإمدادات الغيبية أي ما يمكن أن نسميه بتأثيرات الغيب أو العالم العلوي تؤثر فيه، كما أن هذه الإمدادات الغيبية بالنسبة للصوفية وللأمير عبدالقادر تتأثر بأشخاص استثنائيين مصطافِين أو مختارين من قِبَلِ الغيب، وهم الأنبياء وورثتهم من الأولياء وكل من يجسد ما يسمى في الاصطلاح الصوفي" الإنسان الكامل" وتتجسد فيه الولاية أو الوَلاية ،من أجل ذلك سوف نتحدث عن القراءة الأميرية للتاريخ من خلال وحدة الوجود ثم من خلال الولاية الصوفية.

3–وحدة الوجود:

تعتبر نظرية وحدة الوجود من ألصق النظريات بالفكر الفلسفي القديم فقد ظهرت في الفلسفة الهندية "حيث كانت المدرسة اليوغية تنادي بان جميع أشكال الحياة ،من حياة الآلهة إلى أحقر الخلائق ذات وحدة جوهرية.كم ظهرت في الفلسفة الصينية خاصة "الحكمة الطاوية التي دعا إليها الحكيم لاوتسو،وفي الفلسفة اليونانية حيث نادى بها بارمينيدس(حوالي540–450 قم) والرواقية والفيتاغورية والأفلاطونية المحدثة[1] .وتعني وحدة الوجود في مجملها أن"الكل هو الإله وأن الإله هو الكل[2] .

[1]مصطفى بن كمال الدين البكري،رسالة المورد العذب لذي الورود في كشف معنى وحدة الوجود،ص13.

[2]جميل صليبا،المعجم الفلسفي ،ج 2،ص :569.

وانقسم أصحاب وحدة الوجود إلى قسمين:

أ–أصحاب وحدة الوجود الإلحادية :

يعتقدون أن العالم وحده هو الموجود الحق وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة في العالم.[1]

ب–أصحاب وحدة الوجود الإيمانية :

يعتقد هؤلاء أن الإله وحده هو الحقيقي ،أما العالَم فما هو إلا مجموعة من تجلياته ليس لها وجود بدونه .ويعتبر ابن عربي من ابرز الداعين لها في التصوف الإسلامي ،إذ تعتبر بمثابة حجر الزاوية في مذهبه . وقد تبين أن وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، سواء عند ابن عربي أو عند غيره، فهي ليست مادية[2].

بالنسبة لابن عربي فقد ارتبط اسمه ارتباطا وثيقا بهذه النظرية (وحدة الوجود) لدرجة أنها لا تذكر إلا ويذكر اسمه مقرون بها، ولا يُنطق اسمه إلا وتخطر في الذهن تلك النظرية دون غيرها من النظريات التي نادى بها[3]. وفي الحقيقة لم يكن أول من دعا إلى تلك النظرية في التصوف الإسلامي بل سبقه إلى ذلك أغلب الصوفية ، لكن شاء القدر أن يكون هو الصوفي الأوحد الذي استطاع أن يبرز معالمها ويبين تفاصيلها بدقة وعمق.

كما أن الشيخ الأكبر(ابن عربي) استطاع أن يربط وحدة الوجود كما هي في الفكر الصوفي بالأسرار الباطنية للدين الإسلامي ويجعل منها نظرية وثيقة الصلة بالتوحيد. واستعمل الكثير من الباحثين الغربيين لفظة Panthéisme للدلالة على وحدة الوجود

---

[1] جميل صبيبا،المعجم الفلسفي ،ج 2 ،ص :569.

[2] الجابري،مصدر سابق،ص:359.

[3] مصطفى بن كمال الدين البكري،مرجع سابق،ص:14.

كما ظهرت في التصوف الإسلامي ،في حين أن المصطلح عندهم يعني "أن الله هو مجموع للأشياء مما لا علاقة له بالتصوف الإسلامي إطلاقا.[1]

كما أنه لا يمكن لنا فهم وحدة الوجود لدى الصوفية ولدى الأمير عبدالقادر إلا إذا انطلقنا من التصور الصوفي –خاصة تصور ابن عربي والأمير عبدالقادر–للعالم،ولقد ذكرنا من قبل أن العالم عند الأمير هو ظل الله، فكل ما يقال عليه "سوى" أو "غير" ،أو ما يسمى العالم بالنسبة للحق ––تعالى–كالظل للشخص،فهو ظل الله".[2] ولفظ الغير أو السوى مجرد مجاز أو لفظ متعارف عليه للتمييز بين الله وبين العالم أما في الحقيقة فلا يوجد إلا الله وأسماؤه ،ولهذا فالوجود واحد وله وجهان:

وجه حقيقي:هو وجود الله تعالى الذي لا يحتاج إلى غيره وهو الوجود من حيث هو وجود بلا اعتبار الكثرة فيه ولا الإضافة وهو الهوية المطلقة.[3]

وجه مجازي:هو وجود جميع الكائنات،حيث وجدت بوجود الله تعالى لا بنفسها،ووجودها محفوظ عليها بوجوده تعالى لا بنفسها،وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى،أما ذواتها وصورها من حيث هي فلا وجود لأعينها أصلا فوجودها إذن مجازي،وهو بالنسبة للحق تعالى كالظل للشخص.[4]

والطرح نفسه نجده لدى الأمير عبدالقادر فهو يرى أن الموجودات التي توجد في الوجود كلها عدم لأنها فعل والفعل يحتاج إلى فاعل وكل من يحتاج ليس له وجود إلا على سبيل المجاز. فالعارف الصوفي يرى الوجود من حيث الماهية والحقيقة وليس من

---

[1] مصطفى بن كمال الدين البكري،رسالة المورد العذب لذي الورود في كشف معنى وحدة الوجود،ص:15

[2] االأمير،المواقف،مرجع سابق،،ص:498

[3] -ابن عربي،فصوص الحكم،تحقيق الكيالي،بيروت،2004 ،ص:91

[4] مصطفى بن كمال الدين البكري،رسالة المورد العذب لذي الورود في كشف معنى وحدة الوجود، ،.ص14

حيث الاختلاف والرسم وهذه هي وحدة الوجود و فكرة وحدة الوجود التي تعني التوحيد الحقيقي.

وعلى هذا الأساس ومن خلال هذه الرؤية الصوفية الأميرية (نسبة للأمير)و الأكبرية (نسبة للشيخ الأكبر ابن عربي)،فإننا إذا نظرنا إلى العالَم من حيث أحدية الموجد أي من حيث مَنْ أوجده وهو الله تعالى،قلنا:هو الحق الواحد الأحد. وإذا نظرنا إلى العالَم من حيث كثرة الصور والتعدد العارض له بالإضافة ،قلنا عنه :إنه العالم أو السِوى أو الغير.[1] فكل ما ندركه هو وجود الحق في أعيان الممكنات أي من حيث هوية الحق هو وجود الله ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات.

وهذا كله دفع بالأمير وكل من قال بالوجود الواحد إلى القول أنه ما ثمة إلا وجود واحد، وهي وحدة وجود إيمانية روحية حيث لا حلول ولا اتحاد.وحتى يتفادى أصحاب وحدة الوجود كل الالتباسات حدد الشيخ الأكبر ابن عربي المشاهد التي يعبرها السالكون وسماها مشاهد التوحيد وهي عبارة عن ثلاث مراتب:

أ-مشهد الكثرة الوجودية:

مشهد الناظرين إلى الخلق الغافلين عن شهود الحق ،فلا يشهدون إلا الكثرة ولا يرون إلا الخلق،وهو مقام الفرق الأول حيث يحتجب صاحب هذا المقام بالخلق عن الحق ،وهذا المقام أو هذا النوع هو الذي عليه أغلب الناس[2].

ب-مشهد الوحدة الشهودية:

[1] مصطفى بن كمال الدين البكري مرجع سابق،ص:16

[2] المرجع نفسه،ص:28.

وهو مقام الفناء في شهود الحق والغياب عن شهود الخلق ،وهو الذي يسمى عند المتصوفة "مقام الجمع"وهو لا يعني أن العالم ينتفي بوصول السالك إلى هذه المرتبة وإنما هو حالة روحية ذاتية ،إذا بلغها السالك أدرك أن العالم موجود بين طرفي عدم وأنه كان معدوما وسيصير معدوما.[1] ويعتبر مقام الجمع هذا عقبة صعبة لها خطرها العقدي والأخلاقي،بحيث لو وقف المريد أو السالك عندها تخسر صفقته.[2]

ج–مشهد الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة

يعتبر هذا المقام أكمل مقام يبلغه السالك،حيث يشهد الكل حقيقة واحدة لكنها متكثرة بالنسب وبالإضافات،فيشهد السالك هنا وحدة الحق=الله متجلية في كثرة مخلوقاته ويشهدون تلك الكثرة صادرة وراجعة إلى الوحدة الأصلية.ويسمى مقام البقاء بعد الفناء أو الفرق بعد الجمع وهو مقام الاستقامة ،وفيه تتحقق المعرفية الحقيقية .[3]

فالوجود الحق واحد ولكنه في مرتبة الجمع الأسمائي إله وفي مرتبة الفرق مخلوق ،فليس في الوجود غيره ،فإنه العين الواحدة وهي بعينه الكثيرة بالتعينات التي لا تحقق لها بدونه،فلا موجود إلا وحده.ولذا الواقف مع الخلق في الفرق لا بصيرة له،والواقف في الجمع أعور ،وكلاهما قد تفرّق نظره،ومن صحت بصيرته فهو الذي جمَّع في عين التفريق وفرّق في عين الجمع فقد صحّت بصيرته[4] وكان ابن عربي قد نبه إلى ضرورة الجمع بين رؤية الحق ورؤية الخلق في وقت واحد[5].

---

[1] مصطفى بن كمال الدين، مرجع سابق،ص:.28

[2] ابن خلدون، المقدمة،ص:874.

[3] مصطفى بن كمال الدين، مرجع سابق،ص:. ،29.

[4] المرجع نفسه ،ص:31.

[5] ابن عربي ،فصوص الحكم مرجع سابق ،ص:120.

ومعنى هذا أن الحق(=الله) من حيث تجلياته يستلزم وجود خلقه ،لأن الرب يستلزم المربوب والخالق يطلب المخلوق لما بينهما من التضايف.فلا يلاحظ أحدهما عن الآخر، ولكن يجب النظر إلى الخلق مع النظر إلى موجده الحق .وقد تحدث كل من الشيخ الأكبر والأمير عبدالقادر[1] عن التنزيه والتشبيه في الوقت نفسه ،تنزيهه عن أن يكون متعينا بأحد مخلوقاته مقيدا به، والتشبيه هو شهود الله –تعالى– على أنه عين كل مخلوق من مخلوقاته،فلا قيام لمخلوق بدونه.

بناءا على هذا كله ،ووفقا لمدرسة وحدة الوجود (الإيمانية)إذا جمع السالك –يقول الأمير–بين التنزيه والتشبيه شاهد اللهَ وحده وصار عارفا بالحضرتين حضرة الإطلاق(التنزيه) وحضرة التقييد (التشبيه)،من هنا ينفى في حقه السوى،ويصل مقام "مقعد الصدق"مقام التوحيد الذاتي والجمع بين المطلق والمقيد.[2]

من خلال هذا التوضيح يُفهم أن المدرسة الأكبرية –و التي تشمل الأمير عبدالقادر في هذا المجال–تدعو بوضوح إلى رؤية الفرق في عين الجمع و رؤية الجمع في عين الفرق حتى لا تسقط التكاليف ولا تنهدم أركان الأخلاق.ولم يكن مقام الجمع أو الفناء غاية السلوك عند الصوفية بل هو مرحلة انتقالية لا بد من أن تكلل بمقام البقاء أو الفرق الثاني ويعني شهود الكثرة الخلْقية في الوحدة الحقّية وشهود الوحدة الحقية في الكثرة الخلقية من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر وهو ما يسميه ابن عربي مقام الاستقامة[3].

4–لماذا تقبل وحدة الشهود ولا تقبل وحدة الوجود؟

---

[1] الأمير عبدالقادر ،المواقف ،ص87.

[2] مصطفى بن كمال الدين، مرجع سابق،ص:.32

[3] المرجع نفسه ،ص:34.

إذا كانت وحدة الشهود هي مقام فناء عن شهود السوى وهذا مشهد يذوقه السالك في مقام الجمع والفناء،لكنه مقام ناقص ما لم يتوج بمقام أرقى منه ،وهو مقام الفناء عن وجود السوى أي وحدة الوجود وهو مقام البقاء ،ومن هنا فوحدة الشهود التي تعتبر ممتدحة ومقبولة على مستوى التاريخ الإسلامي خاصة من طرف الفقهاء، ما هي إلا مرحلة تمهيدية لوحدة الوجود.[1]

فالفناء ليس الغاية القصوى من السلوك الروحي حتى نقول إن الصوفي انسحب بسببه من الحياة وانعزل عن المجتمع وإنما الفناء فترة مؤقتة يتطلبها السلوك ولا بد أن يرجع السالك بعدها إلى مقام البقاء.يقول الشيخ الأكبر:"كل فناء لا يعطي بقاء لا يعوّل عليه"[2].ويعتبر الراجعون على مقام البقاء هم الراجعون إلى الخلق ولا يحجبهم حق عن خلق ولا خلق عن حق، ما يمكنهم من مشاهدة الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، وذلك الشهود الأكمل[3].

و يعتقد الأمير عبدالقادر في رؤيته لساحة التاريخ –والتي يمكن استخراجها من خلال نظرته إلى الوجود–[4] أنها ساحة الوجود النازل أو يمكن اعتبارها منزلا، يعبر عنه بالدار والدار من الدورة لها مبدأ ومنتهى هو عين المبدأ. فالتاريخ عند الأمير إذن ينصبغ بصبغة الدار أي الدورة وهذه الدورة أو الدائرة هي التي تنفي أي تضاد أو تناقض بين ثنائية الغيب والشهادة، وبالتالي ثنائية الغيب والشهادة داخل الدورة أي معرفة الكثرة في عين الوحدة ومعرفة الوحدة في عين الكثرة. كما أن معرفة الدورة أي التاريخ كدورة لها علاقة بمعرفة الكثرة في عين الوحدة ومعرفة الوحدة في عين الكثرة.

---

[1] المرجع نفسه،ص:36.

[2] المرجع نفسه،ص:38.

[3] ابن عربي ،الفتوحات ،ص:381.

[4] الأمير، المواقف ،مرجع سابق،ص:508

وهكذا فإن تتبع الشهود الصوفي للحدث التاريخي ممكن انطلاقا من تتبع الأسفار أو السفر الصوفي حيث لكل سفر شهود خاص به،ولما كان كل سفر صوفي يرتبط بمقام [1]،فإن لكل مقام لحظته الخاصة وبالتالي يرتبط الصوفي بالحدث التاريخي الذي يمثل عالم الشهادة انطلاقا من لحظته التي تتناسب وحاله ومقامه الصوفيين.

أما التأويل الصوفي للتاريخ فيرتبط أيضا بمفهوم "العبرة والاعتبار" كما وظفه ابن عربي في "فصوص الحكم[2]، فالعبرة من العبور أي التأويل، في الفص اليوسفي يذكر ابن عربي الآية القرآنية"إن كنتم للرؤيا تعبرون.[3]"فيبين أن "النبي يوسف" عابر ومعبر للرؤيا أي مؤّول.

ففي الحدث التاريخي نحن أمام ظاهر مستكن أو مكنون بالتعبير القرآني، لا يمسه إلا المطّهرون، حيث يرى "ابن عربي" أنه لا يمسه أي لا يدرك باطنه أي تأويله بتعبيره بعد اعتباره إلا المطهرون وهم الخاصة.والمس استبطان الظاهر وإظهاره بالكشف عن وجهه الخفي.[4]

والجدل الصوفي يختلف عن التقسيم الأفلاطوني للجدل النازل حيث عند الصوفية لا توجد ثنائية بل الخطاب الصوفي يتحدث عن وحدة في عين هذه الثنائية،ولا يخضع للنقائض الكانطية ،وذلك انطلاقا من التمييز بين قراءتين للقرآن الكريم(جمع =قرآن) و(تفريق=فرقان).إذن هناك رؤيتان للقرآن:

---

[1]-المقام هو مرتبة روحية مرتبطة بالمجاهدة '(أنظر مصطلحات الصوفية ،الفصل الثاني،المبحث الثاني من هذه الرسالة).

[2]ابن عربي ،فصوص الحكم ،مرجع سابق ،ص:84

[3]سورة يوسف، الآية:43

[4]محمد ابوالقاسم حاج حمد،العالمية الإسلامية الثانية-جلية الغيب والإنسان والطبيعة،دار ابن حزم،ط2،بيروت،1996،ص:32

1)**رؤية فرقانية**:تقوم على أساس التفريق بين الأمور(مادي وروحي،ظاهر وباطن،كثير وواحد،علو و سفل) وغيرها من الثنائيات.

2)**رؤية قرآنية**: من القرآن والقراءة ومعناها الجمع ،والقرآن في الاصطلاح الصوفي هو الحضرة الوجودية الجامعة وهي أعلى مراتب المعرفة حيث يصبح العارف قرآنا "قلبه يسع الحقائق الثابتة ولا يرى تعارضا بين الثنائيات".ويتحقق بالآية القرآنية الكريمة:"هو الأول والآخر والظاهر والباطن."[1] أي يصل إلى التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه.

من هنا وكما سبق أن ذكرنا فإن ساحة التاريخ هي ساحة الوجود النازل ومن هنا تأتي فكرة الدورة (الدار) التي مبدؤها عين منتهاها، وبالتالي ثنائية الغيب والشهادة داخل الدورة أي معرفة الكثرة في عين الوحدة ومعرفة الوحدة في عين الكثرة.وهو ما يسمى أيضا مشهد الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة وه في المراتب العليا لدى الصوفية حيث يشهدون الحقيقة واحدة لكنها متكثرة بالنسب والإضافات،فيشهدون وحدة الحق أي الله متجلية في كثرة مخلوقاته،كما يشهدون تلك الكثرة باعتبارها ترجع إلى الوحدة الأصلية ،وهذا ما يسمى بالبقاء بعد الفناء أو الفرق بعد الجمع،ويسميه ابن عربي مقام الاستقامة.[2]

---

[1] سورة الحديد ،الآية:13

[2] ابن عربي ،الفتوحات المكية ،ص:216.

خاتمة المبحث الأول

نظرا للعلاقة المتينة الموجودة بين رؤية الكون والإنسان ومن خلاله التاريخ والرؤية الأنطولوجية المتمثلة في وحدة الوجود ارتأينا الربط بين ساحة التاريخ أو الحدث التاريخي ووحدة الوجود باعتبارها نظرية يقول بها المتصوفة القائلين بها وعلى رأسهم محيي الدين بن عربي والأمير عبدالقادر باعتباره من مدرسة ابن عربي فقد أكد هو الآخر على فكرة الوجود الواحد.

إذا كانت وحدة الشهود هي مقام فناء عن شهود السوى وهذا مشهد يذوقه السالك في مقام الجمع والفناء،لكنه مقام ناقص ما لم يتوج بمقام أرقى منه ،وهو مقام الفناء عن وجود السوى أي وحدة الوجود وهو مقام البقاء ،ومن هنا فوحدة الشهود التي تعتبر ممتدحة ومقبولة على مستوى التاريخ الإسلامي خاصة من طرف الفقهاء، ما هي إلا مرحلة تمهيدية لوحدة الوجود.

وما نستنتجه من الربط بين الحدث ووحدة الوجود هو أن الأحداث في عالم الشهادة لا يمكن أن تفصل عن عالم الغيب وبالتالي الحقيقة الإلهية مندمجة في أشكال المخلوقات بل إن الحق والخلق اسمان يشيران إلى مسمى واحد،ولا يمكن استيعاب الحدث التاريخي إلا ضمن هذه الوحدة.

المبحث الثاني:الولاية الصوفية والحدث التاريخي

الولاية عند الصوفية هي القرب من المطلق ونصرة الأسماء الإلهية وهذه الأسماء الإلهية التي تتعلق بالأعيان الثابتة وتعطيها آثارها على اعتبار أن الوجود كله انعكاس وتجلى للأسماء الإلهية، غير أن الولي هو الذي ينصر هذه الأسماء أي هو أمر الله[1]. والولي يجسد الولاية والخلافة بالمفهوم الصوفي القرآني فهو خليفة الله في الأرض ينصر الأسماء أي يحقق الأحداث في الواقع.والأمير عبدالقادر ومن خلال وارداته يجسد هو الآخر الولاية والخلافة ،والأحداث التاريخية تتشكل وفقا لعنوانين كبيرين للأسماء الإلهية الجلال والجمال.

والولاية في الإسلام ليست أمرا منحصرا في الفضائل اللاهوتية التي تجعل من صاحبها بطلا كما هو الشأن لدى الكاثوليك.وتتحدد ملامح الولاية كمفهوم على يد ابن عربي حيث ذكرت في مؤلفاته دون تصريح بمصطلح ولي وإنما تحت ألفاظ أخرى كالعارف أو المحقق أو الملامي أو الوارث[2]، كما يطلق عليه أحيانا ألفاظا مثل صوفي أو عبد أو الإنسان الكامل[3].

يقول ابن عربي "اعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع..وأما التشريع والرسالة فمنقطعة وفي محمد صلى الله عليه وسلم انقطعت فلا نبي بعده... وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة"[4] أيضا والاسم الوحيد الذي بقي هو اسم –الولي– وهو من أسماء الله الحسنى.

---

[1] وفقا للآية القرآنية"وما نتنزّل إلا بأمر ربك" فالولي القطب هو أمر الله الذي ينزّل الأسماء الإلهية.

[2] علي شودكيفيتش،الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي،ترجمة أحمد الطيب،دار الشروق،القاهرة ،2004.ص 71

[3] المرجع نفسه،ص:76

[4] -علي شودكيفيتش مرجع سهابق،ص:75.

كما يعبر ابن عربي عن النبوة العامة وهي التي لا تنتهي بانتهاء التشريع وهي التي تعرف باصطلاح الولاية، والأولياء هم الورثة الحقيقيين للأنبياء حيث يُفهم من الحديث النبوي–"العلماء ورثة الأنبياء"–أن العلماء هم الأولياء ،والولاية جامعة للنبوة والرسالة[1] وهي تفضل النبوة والرسالة في ذات الشخص الواحد الموصوف بهذه الأوصاف الثلاثة مجتمعة، أي أن الرسول محمدا (ص) من حيث كونه ولي أفضل من كونه رسولا أو نبيا فإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول إن الولي فوق النبي والرسول فإنه يعني بذلك في شخص واحد"[2] .

وهكذا فإن الولاية باعتبارها تورث عن النبوة فإنها تمثل صورة من صور التبعية للنبوة. كما يستعمل الشيخ الأكبر ابن عربي "الولاية "أيضا بمعنى النصرة ،"فإن الولاية نصر الولي"[3] والنصرة –كما فسرها علي شودكيفيتش المتخصص في التصوف وفي ابن عربي–تعني إعطاء النصر أو قبول النصر أي الولي هو الناصر أو القابل للنصر[4].والولاية صفة من صفات الله كما جاء في القرآن "الله ولي الذين آمنوا"[5] . وولاية الله عند ابن عربي تنطبق على كل الناس مهما كانت ديانتهم بمن فيهم المشركين وليس فقط المؤمنين بالمعنى الخاص، وبهذا يفسر ابن عربي انتصار المشرك وغلبته على المؤمن بالمعنى الخاص أحيانا[6].

---

[1] المرجع نفسه ،ص:77

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية مرجع سابق ،ص:402.

[3] ، المرجع نفسه ،ص:405.

[4] علي شودكيفيتش،مرجع سابق ،ص:81

[5] سورة البقرة،الآية 257.

[6] علي شودكيفيتش،مرجع سابق،ص:82.

أما الولاية بالمعنى البشري–الولاية البشرية–فتقسم إلى قسمين ،ولاية عامة وهي ولاية الناس لبعضهم بعضا من حيث قضاء المصالح وما شابهه ذلك، وولاية خاصة – وهي المقصودة هنا–وتعني أهلية الأولياء حسب استعداداتهم لقبول الأحكام لهذا الاسم الإلهي أو ذاك وظهور آثار هذه الأسماء من عدل أو رحمة أو جلال أو جمال حسب ما تعطيه أحوال الأشياء في لحظة معينة[1]. من هنا تأتي تسمية المتصوفة بأهل الحال.

ومن هنا أيضا نستطيع تفسير المواقف المختلفة للأمير عبدالقادر –على اعتبار أنه شهد له بالولاية–هذه المواقف[2] التي تبدو متناقضة في غالب الأحيان ،إذ الأمير عبدالقادر في هذه الحالات يتصرف وفقا لمقتضيات الأسماء الإلهية في لحظته الصوفية المحددة ،فهي إذن لحظات وليست لحظة واحدة،لذا نجده محاربا لفرنسا ونجده مدافعا عنها،يطالب باستقلال الشيشان من الاستعمار الروسي ويتغاضى عن ذلك في بعض المستعمرات الفرنسية الأخرى[3].

فالأحداث الأليمة كالكوارث والزلازل والمصائب والهموم تمثل القهر والبطش إذ هي في التقليد الصوفي مرتبطة بالأسماء الجلالية وهي التي تطلب التحقق،فيتدخل الولي هنا باعتباره ممثلا عن الله باسمه المنتقم (من أسماء الله تعالى الْمُنْتَقِمُ)،وبالنسبة للأحداث السعيدة كالأفراح والنجاحات والانتصارات فترتبط بالأسماء الجمالية وهنا يتدخل الولي باسمه الرحيم أو الرحمن حيث إرادة الولي لا تتعارض مع إرادة الله،فالولي في هذه الحال هو الواسطة التكوينية بين عالم الوجوب وعالم الإمكان.

---

[1] المرجع نفسه،ص:83.

[2] مواقفه من مختلف الأحداث وكيف كان يتصرف اتجاهها أو باختصار المفارقات التي عرفتها حياته بعد توقف المقاومة العسكرية

[3] Boualam bassiah, De L'Emir Abdelkader à l'imam Chamyl, édition Dahlab,Alger,1997 ;p :19

هذه المرتبة التي تمكن الولي من المقامات العالية من حيث الترقي في الأسماء الإلهية والصفات والأعيان الثابتة تجعل الولي يتعرف على سر القدر ،فالولي المجسد للواسطة التكوينية بين عالم الوجوب وعالم الإمكان مؤهَلا لمعرفة تفاصيل القدر.

1- الولاية و القضاء و القدر:

وللتعرف على سر القدر وعلاقته بالولي الصوفي ومن ثمة وجوده في الحدث التاريخي لا بد من العودة إلى مفهومي القضاء والقدر لدى الأمير عبدالقادر ولدى الشيخ الأكبر على اعتبار أن الأمير يمثل المدرسة الأكبرية. فالقدر عند البعض من الفلاسفة والمتكلمين في الإسلام، عبارة عن وجود جميع الموجودات في المواد الخارجية بشكل مفصل ومرتب أما القضاء فهو وجودها في العالم العقلي بشكل مجمل.[1]

أما عند ابن عربي وأتباعه –ومنهم الأمير عبدالقادر بطبيعة الحال- فالقضاء عندهم عبارة عن حكم الله الكلي في الأشياء والذي هو واقع بعد علمه بأحكام وأحوال الأعيان في الغيب وقبل وقوعها في الخارج.[2] من هنا يكون الله عالما بأحوال الأعيان كلها وبأحكامها وهي الأحوال والأحكام التي تقتضيها هذه الأعيان وتطلبها وتقبلها.

وجاء في فصوص الحكم لابن عربي :"اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها،وعلم الله في الأشياء ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها"(الفص العزيري)[3] (=نسبة إلى النبي عزير(ع)) وترتبط تبعية علم الله للأعيان وأحوالها واستعداداتها بالمرتبة الواحدية من مراتب الوجود. وهي التي

---

[1] د.محسن جهانيكري،محيي الدين بن عربي ،الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي،تعريب عبد الرحمن العلوي،دار الهادي ،بيروت،لبنان،ص:411.

[2] المرجع نفسه ،ص:411.

[3] ابن عربي ،فصوص الحكم، مرجع سابق،ص:119

تصور لنا نوعا من الفصل والتمييز بين العلم والعالِم والعالَم والمعلوم،على عكس الأحدية أو الذات المحض حيث لا يوجد تمييز.[1]

أما القدر فيعرّفه ابن عربي بأنه توقيت أحوال الأعيان حسب الأوقات وتعليق كل منها بزمان معلوم ووقت مقدّر وسبب معين.[2] فإذا كان لا يوجد توقيت في القضاء فإن القدر فيه توقيت، والقدر تعيين أحوال الأعيان بأوقات معينة لا تتجاوزها ولا تختلف عنها[3] .فالقدر إذن بالنسبة للأمير عبدالقادر والمدرسة الأكبرية هو تفصيل لما يوجد في القضاء بحسب الزمان دون زيادة أو نقصان، كما أن الصوفية جد حريصين على أن القضاء والقدر من مقتضيات الأعيان أي كل ما في الوجود وعلى أنم هذه الأعيان هي التي طلبت هذه الأقدار بحسب استعداداتها.

وفيما يتعلق "بسر القدر" والذي يسميه ابن عربي بالحكمة القدرية وسر الإخلاص[4] ويقصد به تابعية علم الله –تعالى–لمعلوماته أي تابعية علمه تعالى للأعيان الثابتة واستعداداتها وأحوالها.و هناك أيضا ما يسمى "سر سر القدر" و يقصَد به أن الأعيان الثابتة ليست خارجة عن الحق تعالى بل هي نسبه وشؤونه الذاتية.[5]

سر القدر هو أنه لا يمكن لأي عين من الأعيان الثابتة أن تظهر في الوجود ذاتا وصفة وفعلا إلا بقدر خصوصيتها وقابليتها الأصلية واستعدادها الذاتي.وسر سر القدر هو أن الأعيان الثابتة ليست أمورا خارجة عن ذات الحق سبحانه وتعالى كي تعلم له أزلا وإنما هي نسب وشؤون ذاتية للحق تعالى ولذا لا يمكن أن تتغير عن

---

[1]-أنظر مراتب الوجود الفصل الثالث من هذا العمل.

[2]-محسن جهانيكري ،مرجع سابق،ص:412.

[3]المرجع نفسه ،ص:413

[4]ابن عربي ،الفتوحات المكية.ص:613.

[5]محسن جهانيكري، مرجع سابق ،ص:413.

خصائصه ،وذاتيات الحق سبحانه منزهة عن قبول الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان [1].

والعالمون بسر القدر هم الأنبياء من حيث كونهم أولياء لا من حيث كونهم أنبياء ورسل، أي من حيث فناؤهم في الحق ومعرفتهم التامة ورسوخهم في العلم وورثتهم من الأولياء من حيث رسوخهم في العلم أيضا هم على معرفة بماضي الناس ومستقبلهم.[2] من هنا جاء الحديث عن الولاية ومدى تفعيلها في الحدث لدى الصوفية ولدى الأمير عبدالقادر.

فالحديث عن الولاية أو الوَلاية حديث عن خصوصية مرتبطة بالذوق والتحقق أو باللغة الفينومينولوجية مرتبط بالمعيش ،ما يجعل الصوفي –وهو الأمير في هذه الحالة–في عمق الحدث ،فهو ليس مفسرا للحدث بل جزء منه.فهو حينما يدعو (من الدعاء) بشيء فإن عين دعائه عين تحققه أي أن دعاءه حقيقة ،فهو قبل أن يطلب أو يدعو الله لحدوث شيء ما أو بطلانه يكون متيقنا من وقوع ذلك الحدث ،وهذا في عرف المتصوفة له علاقة بالمكانة التي وصلها الصوفي أو العارف.

والأولياء –حسب الأمير وحسب الصوفية–هم ورثة الأنبياء إلا أن هذه الوراثة في حقيقة الأمر وراثة للنبي محمد (ص) فالنبي محمد حسب الرؤية والرواية الصوفية كان روحا مجردا قبل زمان ظهور جسده ،فكثيرا ما تذكر كتب التصوف الحديث النبوي "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"ومن هنا جاء مفهوم الحقيقة المحمدية ووظيفتها ابتداءا من آدم إلى محمد _عليهما الصلاة والسلام–وكل نبي يمثل قبسا من نور هذه الحقيقة المحمدية عبر فترات التاريخ الإنساني.

---

[1] عبدالرحمن الجامي ،عن محسن جيهانيكري ،ص :414

[2] ابن عربي،فصوص الحكم ،ص :45.

تكتسب الولاية –حسب الأمير– بالاجتهاد والتقرب من الله بالإخلاص في عبوديته ظاهرا وباطنا ولا يكون هذا إلا بموت النفس بعد أن تعرف حقيقتها التي هي شرط في معرفة ربها. وإن كان الأمر عبدالقادر قد تلقى عن طريق الكشف أو الواقعة –" كما يسميها– أن "الولاية في بدايتها موهبة لأنها حال ،والأحوال مواهب ووسطها اكتساب لأنه جهد واجتهاد وارتكاب أهوال ورياضات ومجاهدات وآخرها ولا آخر ونهايتها ولا نهاية مواهب. ولا يكون القرب إلا بالعلم الذي يؤهل المتقرب ليرفع عنه حجاب الجهل فيعرف الأمر على ما هو عليه،وهذه المرتبة أول مراتب الولاية"[1]

ومن هنا أيضا جاء مفهوم الخليفة أيضا –بالمعنى القرآني– ولكي تتحقق الخلافة – والولي كما قلنا يجسد الخلافة– يقول الأمير "لا بد من توفر علم الأسماء ،فعلم الأسماء شرط لتحقق الخلافة لأن العالم هو اسم الله الظاهر" (المواقف)فالتحقق بالأسماء الإلهية على سبيل الجمع لا يكون إلا للإنسانة الكامل،لذلك يعتبر الإنسان الكامل هو الاسم الأعظم ما دام يشمل كل الأسماء.

[1] الأمير ،المواقف،ص :125

2-الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل والتاريخ:

ارتبط مفهوم الحقيقة المحمدية بمفهوم الإنسان الكامل "ينظر الله إلى خلقه بالإنسان الكامل فيرحمهم ،فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي،والكلمة الفاصلة الجامعة،قيام العالَم بوجوده فهو من العالم كفص الخاتم وهو محل النقش ،والعلامة التي بها يختم الملك على خزانته.

وسماه خليفة من أجل هذا لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن ،فما دام ختم الملك عليها فلا أحد يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملك،فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل"[1].

إن مطلق لفظ الإنسان الكامل أُريد به محمد (ص) والباقي من الأنبياء والأولياء الكمّل ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل[2] وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين وهو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره ،يقول الجيلي:" له تنوع في ملابس فيسمى باعتبار لباس ولا يسمى باعتبار لباس آخر ،فاسمه الأصلي الذي هو له محمد وكنيته أبوالقاسم ووصفه عبدالله ولقبه شمس الدين،وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان"[3]

هذا الإنسان الكامل هو الذي سخر الله له مَن في السموات ومن في الأرض بما في ذلك الإنسان العادي –الحيوان الناطق–فهو المشارك للإنسان الكامل في الاسم وهو المُطالَبُ بالسعي إلى الكمال بالعلم والمعرفة[4]،ولما علم الإنسان الكامل أن العالم مسخر له أي لما

---

[1] علي شودكيفيتش،الولاية والنبوة،ص:50

[2] الجيلي،الإنسان الكامل،ج2،ص:115.

[3] -المرجع نفسه،ص:121.

[4] ميسون مسلاتي،قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي،دار أفنطة للنشر والتوزيع،سورية،1997،ص:63.

علم أنه يؤثر في الأحداث التاريخية والكونية ،علم في الوقت ذاته فقره إلى الله إذ "لولا حاجته إليه ما سُخِّر له ،فقام له هذا الافتقار مقام الغنى الإلهي العام ،ولم يفتقر الإنسان الكامل إلا لله"[1]

وينطبق مفهوم الإنسان الكامل انطباقا تاما على الإنسان الذي يكون بالفعل لا بالقوة في كل ما خُلق له،أي الذي يحقق بالفعل صورته الإلهية الأصلية على اعتبار أن الله خلق آدم على صورته(حديث شريف)من هنا كان الإنسان مجمع البحرين ،يجمع بين الحقيقة العليا والحقيقة الدنيا فكأنه برزخ بين العالم والحق . وجاء في – الفتوحات[2] : "الإنسان الكامل هو القرآن وعمد السماء والكلمة الجامعة العالم كله كلمات الله في الوجود،والإنسان الكامل ينطوي على هذه الكلمات في طبيعته الكاملة" فكماله إذن هو فعل الله بينما كمال العقل الأول أو عالم الملائكة هو أمر الله.

نستنتج من خلال هذه العبارات –وكما لاحظ شودكيفيتش– أنها عبارات تنطبق فقط على الحقيقة المحمدية إذ هي الحقيقة الوحيدة التي تتصف بهذه الأوصاف على أكمل الوجوه ،وهذه الأوصاف تؤدي معنى –القطب– أو أي كائن روحي يؤدي وظيفة القطب ويقوم بمهمته الكونية.(القطب أو الولي هو الذي يقوم بتنزيل الأسماء).

فالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل كمفهومين يعبران عن رؤيتين مختلفتين فمصطلح الحقيقة المحمدية ينظر إلى الإنسان في صورته الأصلية ،بينما مصطلح الإنسان الكامل فينظر إلى الإنسان باعتباره قصدا أو غاية،باعتباره –خليفة–عن الله تعالى ،فالكمال المقصود لا يؤخذ بالمعنى الخُلُقي أي بالفضائل البطولية ،بل بمعنى التمام والكمال.ويطلق ابن عربي على الإنسان الكامل اسم الحقيقة المحمدية استنادا

---

[1] المرجع نفسه،ص:65.

[2] ابن عربي،الفتوحات،ص:93.

إلى الحديث النبوي"أوتيت جوامع الكلم وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين"[1] فمحمد(ص) أب لنا في الروحانية وآدم (ع) أب لنا في الجسمانية.

الحقيقة المحمدية والمظهر الحيواني للإنسان والإنسان الكامل دوائر تتوازى بالتبادل مع الدرجات التي أشارت إليها سورة التين وهي الخلق في أحسن تقويم ،والارتداد إلى أسفل سافلين والصلاح بالإيمان والعمل الصالح"لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ،ثم رددناه أسفل سافلين،إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون"[2] .

وأهمية الحقيقة المحمدية في التاريخ بالنسبة للأمير وللصوفية تكمن في إعادة ترتيب العلاقة بين الذات والعالم من خلال فهم علاقة الإنسان بالله ،هذه العلاقة التي تجلت في التاريخ بواسطة التجربة المحمدية التي تعتبر تجسيدا تاريخيا للحقيقة المحمدية بوصفها تجليا للذات الإلهية في الوجود من خلال تجليها في الأنبياء والرسل والأولياء وكلهم يمثلون الإنسان الكامل.إذن التجربة الذاتية الوجودية للأمير تختزل في ذاته وفي الأنبياء والمتصوفة.فهو في قراءته وتأريخه يؤرخ لذاته وللغير[3].

هذا الكمال في حقيقته لا يحصل إلا لمحمد (ص) فهو خاص به ،وهو المظهر الأتم الجامع للحقيقة المحمدية وسر المظهر الأتم للحقيقة المحمدية،لكنه بتقدير آخر يمثل الغاية القصوى التي تنشدها وتنتمي إليها كل حياة روحية ،كما أنه يمثل معنى الولاية الحقيقي إذ ولاية الولي لا تعني شيئا أكثر من مجرد الاشتراك أو الوراثة في ولاية النبي محمد (ص).

---

[1] [1]ميسون مسلاتي،قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي،مرجع سابق،ص:66.

[2]سورة التين ،الآيات:4،5 و6.

[3]ذكرنا من قبل بأن وجود الغيرية في تصوف الأمير مجازي فقط.(أنظر أيضا أطروحة دكتوراه منير بهادي،ص:238.

ولمعرفة محركات التاريخ والأحداث التاريخية يأخذ الولي معنى الإنسان الكامل من جهة تحقق وتخلق وظهور كل منهما(الولي والنبي) بالأسماء الإلهية وهي مجموع الصورة الإلهية التي خلق آدم عليها،والولي هنا غير خاضع لأسباب أو شروط أو موانع لاشرعية ولا عقلية،بل هو محقق للإرادة الإلهية و مساير للتجليات حتى تنقضي. أما فتح الرسالة فمتعلق بالأوامر والنواهي الشرعية المرتبطة بمصالح الخلق في المعاش والمعاد على حسب الأسباب والأزمان والأحوال وقيام الأشياء على شروطها ومعارضة التجلي بضده ونقيضه خدمة له[1].

ودائما –حسب الأمير وفي رواية للحديث النبوي "إن الله خلق آدم على صورته" على صورة الرحمن "إذا تقابلت الصورتان سجدت كل واحدة منهما للأخرى "[2]. والذي يتحقق بهذه المرتبة يسمى الإنسان الكامل وهو الذي يقول أنا الله بالأمر الإلهي (وبهذا المعنى –حسب الأمير– جاءت مقولة أبو يزيد البسطامي:"أنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني".وإلى هذا تشير الآية "ذلك بان الله هو الولي"[3].

ويمكن أن نستخرج هذه العناصر الأساسية التي تعبر عن إرادة الولي في تسيير الأحداث التاريخية أو على وجه العموم الحضور الغيبي في عالم الشهادة من خلال مقولته يمكن أيضا استخراج كيفية تعامله مع الحدث،حيث يقول في شأن توقفه عن مقاومة الاستعمار–وجاء ذلك في إحدى مراسلاته :

---

[1] منير بهادي ،أطروحة دكتوراه ص:237.

[2] الأمير ،المواقف ،الموقف 284. (ج 2)ص:99

[3] المرجع نفسه، والآية من سورة الشورى ،الآية 09.

"ولما ظهر لي انتهاء أجل قيام هذه العبادة التي حزت بها والحمد لله شرف الدنيا والآخرة وتلاشت الهمم ونفذ ما كان عندي من المواد والأسباب سلمت وقلت إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ،فهو أقامني حيث شاء وأقعدني حيث شاء".[1]

وقد عبر الأمير عبدالقادر عن التصور الميتافيزيقي للتاريخ الذي يعتبر التجربة الوجودية للأفراد والجماعات شكلا من أشكال التجلي الوجودي في التاريخ أو انكشاف القدرية الإلهية في الزمن.جاء في الموقف 265[2] "سألت الحق–تعالى–بشارة سعادتي وقد فعل ذلك مرارا وكان لتكرار البشارة لذة ،فألقى علي قوله: لتكون لمن خلفك آيةوإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون"[3]

وبفهم أنطولوجي للتاريخ قائم على التأويل الصوفي للقرآن الكريم يقرأ المقاومة في سيرته الذاتية ،كما يقرأ الوجود من خلال سيرته الذاتية في التجربة الصوفية التي كان يرغب في تحققها وجوديا ،بعد عبور الزمن وتجاوز الرسم لينهل من الأسلاف.وبالتالي من خلال فهم تاريخه الذاتي استطاع تأويل الأحداث التاريخية التي عرفتها الجزائر والعالم الإسلامي تأويلا وجوديا إيجابيا من حيث كون هذه الأحداث تجليات للقدرة والإرادة الإلهية في التاريخ.

تحقيق صورة الإنسان الكامل على الأرض بالتحقق بصفاته وأسمائه، يعبر عنها أبو القاسم الجنيد:" وهو أن يرجع العبد إلى أوله ،فيكون كما كان قبل أن يكون" .والأمير يؤول تصوري العدل والإحسان من المجال السياسي الاجتماعي إلى أساس فلسفي وجودي[4]. وهذا ما عبرت عنه التجربة الوجودية عند الأمير الذي حاول المزج

---

[1] محمد بن الأمير عبدالقادر ،تحفة الزائر ،ص517،518.

[2] الأمير ،المواقف ،مرجع سابق،ج2.،ص:42

[3] سورة يونس،الآية 69.

[4] منير بهادي،مرجع سابق.

بين الفرق والجمع والغياب والحضور، أو ما سميناه بلسانهم قراءة قرآنية جامعة وقراءة فرقانية ومخالطة الخلق ومعانقة الحق لإعادة إنتاج التجربة المحمدية بقراءة وتأويل التاريخ كممكنات للوجود وانفتاحه المتواصل على الزمن.

كما أن الحقيقة المحمدية جاءت تسميتها ب–الإنسان الكامل– الذي هو صورة للحق ظاهرا وباطنا، من حيث أنه تحقيق لأسمائه وصفاته في الوجود.ومنها كان وجه تسميتها ب(الخزانة الجامعة)لأنها محل لكل علم أو معرفة إلهية خرجت من الغيب.

3– الحدث التاريخي بالمنظار الصوفي:

نقارب موضوع الحدث التاريخي في اللحظة الصوفية الأميرية من خلال قراءة معاصرة لحدث مميز وزمان مميز يندمج فيه عالم الغيب بعالم الشهادة وعالم الملك بالملكوت ،إنه حدث الثورة الإيرانية الخمينية باعتبار الخميني عارف متصوف يمارس الحياة الاجتماعية والسياسية وفقا لحالات روحية صوفية عرفانية.

الحدث هنا غير قابل للحساب ولا يخضع لقوانين السببية التي تحكم عالم الحس ،ومكان الحدث هو الملكوت ولا يمكنه البقاء طويلا .(الحدث هنا هو الثورة الإيرانية وهو لقاء صدفي والكل يؤكد أن الحدث المحض ليست له مدة وهو لازماني في الزمان.أي أن الحدث المحض أو الأكبر عند الشيعة هو مجيء الإمام الثاني عشر،ومع ذلك اعتبرت الثورة الإيرانية بالمنظور العرفاني حدثا، ومن هنا وجه الشبه بين تجربة الخميني الروحية وتجربة الأمير عبدالقادر.

في كتاب "زمان بين الأزمنة"–الإمام ،التشيع وإيران–ل :ليلي إيشغي [1]جاء في التقديم لChristian Jambet أن سر هذه الأحداث (جمع حدث)وقوتها يوجدان في قلب

[1] Leili Echghi « un temps entre les temps » préface de Christian Jambet ,les éditions du Cerf ;Paris1992.

الميتافيزيقا.هذه الميتافيزيقا التي تعتبر عقيدة وأداة للفهم والتحليل بحيث يجب أن يلتقي الميتا والعرفان بالسياسة.('في هذا المجال العرفان الشيعي والحدثية السياسية évenementialité(العرفان والسياسة).

المؤلف يجمع بين مفاهيم الانطولوجيا الغربية والمقولات المتضادة contraignants للخيال المرئي في التشيع. كما يسجل أن "الحدث يشكل حالة معطاة بتأسيس إخلاص يفترض متى يأتي دوره نوعا من الإهمال" فالحدث يجب أن يكون محفوظا بإخلاص لكنه عميق في حالة سابقة لفراغ ممكن.وفي هذه الحالة–لا يستوحي الحدث إلا خارج ذاته ،كما أنه ينقص ولا يضيف عنصرا للحالة التي تعطيه سلطة الفراغ،بتعبير آخر قوة اللامتناهي.

ومن خلال صاحب التقديم فإن إشكالية المؤلف تقوم على مصادرة مفادها أن "الحقيقة ليست المعرفة وموضوع الحقيقة ليس الموضوع المفروض معرفته".ويقدم لنا تعريف الحقيقة –لدى لاكان–نصف قول =mi-dite وحسبَ Alain Badieu "الحقيقة هي واقعة الحدث اللامستعمل الذي يضاف إلى كل حالة ويطرح منها إتمامها والعمل إلى اللامتناهي.[1]

في منطق الشيعة الإمامية نجد أيضا أن الحقيقة ليست المعرفة أو العلم بتأسيسه جذريا، هذه المؤسسة نفسها خاصة في العمق ،وبالنسبة للشيعة الحقيقة هي باطن المعرفة والواقع غير محدود وهنا يلتقي الفكر الشيعي بالتصوف بحيث تعود إليها كل حقيقة إلى الباطن ،فالظاهر محدود بينما الظهور يبحث عن لا نهائية ذاته. وبالعودة إلى فينومينولوجية الوعي الشيعي ودراسة 'هونري كوربان' أسست المؤلفة لمفهوم التنقل Le déplacement .فالحقيقة تنقل (تحول) للمعرفة ،والتأسيس تحريك أنطولوجي لما

[1] Leili[1] Echghi « un temps entre les temps ,p :08

تأسس في حالة ما .هذا المفهوم الذي قد يوجد لدى الأمير من خلال مفارقات الأحداث.

وإن كان الحدث التاريخي موضوع دراستنا ينتمي لعالم الشهادة عكس الحدث الذي تناولته المؤلفة والذي ينتمي للغيب أو بالأحرى لعالم الملكوت إلا أن إسقاطه على حدث الثورة الإيرانية-وإن كان كحدث اصغر- يجعلنا نجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة ويبرر لنا إسقاطه على قراءة الأمير العرفانية الصوفية للأحداث التاريخية.أكثر من هذا الحدث هو الولي وهو هنا-عند الشيعة المهدي أو من ينوب عنه- يسبق الملكوت الحدث، الملكوت في ذاته نتاج الحدث.

إذا كان يعطي المكان للحدث -مادام بدونه تفقد الأحداث الكبرى مكانها -فإنه لا يوجد البتة بدون الحدث .هذا المكان لا يوجد إذا لم يكن مكانا للملكوت.وفيما يخص الملكوت ،يقول هنري كوربان: الزمان يتحول إلى فضاء=" Le temps se fait espace "لحظة الحدث تخلق مكانها ثم يتحول أثرها إلى فضاء ما يكون كناية عن حصولها على مكان ،ولما كان الحدث غير متوقع فلا يوجد له مكان مسبقا.[1]

تسجيل الأحداث مسجل في الملكوت بواسطة طوبولوجيا خاصة ،أين يوجد "ما لا يحصى من المدن الصوفية" ويمكن إضافة أخرى ،ما يسميه الصوفية السنة "اللوح المحفوظ"، فكل حدث يخلق مكانه ينتج توسّعا في الملكوت. فالأئمة الشيعة هم شعارات الحدث يعيشونه أبديا حتى الإمام الغائب- الحدث الأكبر- يظهر في الملكوت لكن بشكل مغاير.[2]

[1] Leili[1] Echghi, OP,Cit,p 67

[2]Ibid. p:69

الملكوت هو الزمان الأبدي (الزمان اللطيف) انتشر في الفضاء، لا أحد يمكنه العيش في الأبدية، للعيش فيها يجب أن يكون ميتا.الحُجّاج المحظوظون الذين يستفيدون من لطف إمكانية المرور إلى الملكوت يبكون لدى معرفتهم أنه يجب عليهم المغادرة (يجب دائما العودة إلى المغرب حتى وإن كان يشكل المنفى).لكن النور الذي يضيء وجوده يأتي دائما من "مشرق الروح الذي سيقبّله ويودّعه[1].

[1] OP, Cit ,p : 70

خاتمة المبحث الثاني:

إن ربط الحدث تاريخي بالولاية –وكما هو الأمر بالنسبة لوحدة الوجود– يجعل الحدث التاريخي يتماشى وفق منطق مغاير لكل فلسفات التاريخ التي تناولت تفسير الأحداث بالعودة إلى الأسباب الوضعية والموضوعية ،فمنطق الصوفي في رؤية الأشياء منطق غيبي أو بالأحرى منطق يجمع بين جدلية الغيب والشهادة أو على حد تعبير صاحب كتاب "العالمية الإسلامية الثانية" جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" .

والغيب هنا أو حضور الحق مرتبط بأمر الله الذي يمثله القطب أو الولي ،باعتبار لكل زمان وليه أو قطبه أو من ينوب عنه فهو الذي ينزل الأسماء الإلهية وبالتالي هو الذي يفعّل الأحداث ، ما يجعل الحدث في هذه الحالة عبارة عن انعكاس لحالة الولي المتصوف وهو الذي يمثل الإنسان الكامل والعالم كله صورة للإنسان الكامل.

وإذا كان الإنسان من حيث كونه مادة أي جسم حيواني يخضع لتأثيرات الزمان بحيث لا يمكن حتى لخياله أن يخرج عن تأثيرات الزمان ،على اعتبار الخيال هنا وفي استعمالاته العرفانية بداية الروح وسماء الإنسان من السمو والعلو،فإنه بانفصال روحه عن الجسم يبقى جسمه في عالم الزمان أما روحه فينعتق ويخلد في الآخرة وهكذا يتحرر من الزمن وقيده.

وهنا يستبق الصوفي الأحداث مفعّلا بعض الآثار النبوية ،مثل الحديث المنسوب إلى الرسول(ص) والمتداول بكثرة في الآداب الصوفية "موتوا قبل أن تموتوا" والحديث الآخر "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا" فمن مات الميتة المعروفة فهو لا ينتظر القيامة مثل الأحياء في الوقت الحاضر إذ هو ينتمي إلى عالم الغيب حيث حكم الماضي والمستقبل على السواء،ما يدل على ارتباط الزمن بعالم الشهادة أو الحياة الدنيا وليس

له علاقة بالآخرة،فاستباق الصوفي العارف للحياة الآخرة وهو جسديا لا يزال في الدنيا يجعله "متحررا " من قيود الزمان الدنيوي.

وهذا يشبه إلى حد بعيد الفكرة الشيعية التي تتحدث عن الزمان الذي يعيشه المهدي"صاحب الزمان" أثناء احتجابه، يعيش صاحب الزمان في الزمان اللطيف subtil والأبدي، زمانه يمر بين الأزمنة في لحظة كل حدث. عن طريق الحدث يتدخل الزمان اللطيف في الزمان الكثيف opaque ،ما يجعل الحدث هو تقاطع الزمانين الأبدي والزمني ،النهائي واللانهائي[1].

في كل حدث تدخل حقيقة فردية إلى المعرفة –مكانتها العالمية مرتبطة بفردانيتها– ففي لحظة الحدث يلمس الميت الأبدية ،لحظة لا تنسى في الحب كما في السياسة حيث يبادَر إلى البقاء فيها إلى الأبد.يطرح اللانهائي الأبدي النهائي (الزمان الإمبريقي) ويحوله إلى نهائي.

اللانهائي الحدثي المتعلق بالزمن اللطيف والأبدي الذي يميز الإمام الغائب ،يختلف عن اللانهائي الذي يقدمه هذا للزمن النهائي للعالم الإمبريقي بملأ فراغه يبقى دائما زمن الآفاق الذي يتحدث عنه القرآن وهو القابل للقياس بوحدات فلكية،لا تتغير بنيته الداخلية لكنه يتواصل بالتتابع ما دام اللانهائي الحدثي لا يقاطعه وهذا ينطبق في التصوف السني على الولي باعتباره يعكس الأسماء الإلهية.

.يشكل الزمان الكرونولوجي تتابع إشارات فلكية إذ ليست له البنية نفسها التي تميز الزمن اللطيف ،في الزمان اللطيف العناصر معطاة في شكل فوضوي فالكل مؤقت أو قابل للتعديل. الكل يمكن أن يستوحي، الإنسان يستطيع أن يأخذ النجوم بيديه، يخفيه

[1] Leili Echghi ,OP .Cit ,p :83.

أو يظهرها ليجعل القمر يعتقد أنه ضيعها،الكل يمكن أن يكون معاصرا.النبي موسى يتكلم مع محمد (ص)،عيسى يتكلم مع علي ،من جهة جبريل –كربلاء ومجيء المسيح ...مريم وفاطمة مع بعض يمران على قبر عيسى فارغا ، عيسى أمام الآبار التي تركها المهدي.[1]

هذا يجعلنا في الحدث التاريخي في لحظة الأمير الصوفية أمام ظاهر مستكن يحتاج إلى من يستبطنه أي يدرك باطنه وهو الولي الصالح العارف أو من يقوم مقامه ،والأمير كان يقرا الأحداث بهذا الشكل وعلى هذا المنوال،فكتاباته الروحية تدفع إلى القول –كما جاء على لسان برونو إيتيان[2]–إن احترامه لمسارات الآخرين أي عقائدهم المختلفة تستند إلى يقينه كولي بالمعنى الذي تحدثنا عنه أي صاحب وراثة محمدية،بأن الله يتجاوز معتقداتهم،وكل تجربة صوفية توقظ في صاحبها الاتجاه نحو الأخوة الإنسانية.

[1] الأمثلة مقتبسة من المرجع سابق الذكر .Un temps entre les temps, p :84.

[2] برونو إيتيان،مرجع سابق،ص:398.

الخاتمة

الخاتمة

يمكننا القول في الأخير إن الزمان الصوفي زمان نفسي أو زمان شعوري غير أنه من الناحية الميتافيزيقية يعود إلى ما يسميه المتصوفة التجلي الإلهي أو تجلي الأسماء الإلهية،فهو إذن يختلف عن الزمان الموضوعي لأنه زمان نفسي يقوم على إحساس الفرد وشعوره الداخلي هذا من جهة ،ومن جهة أخرى زمان غيبي ميتافيزيقي على اعتبار أن وقت الصوفي هو عين الاسم الإلهي الذي يكون عليه في ذلك الوقت أو في تلك اللحظة،إذ لا حكم له لا في الماضي ولا في المستقبل.

فبالنسبة للأمير وللصوفية الحاضر هو الجزء الوحيد من الزمان الذي نعرفه بالإحساس وهو الزمان الوحيد الذي نعيشه بأجسادنا وأنفسنا ولهذا سماه الصوفية زمان الأنفس في مقابل زمان الآفاق الذي يقاس بمقاييس فلكية ، ولما كان حاضر الصوفي مرتبطا بلحظته الآنية "الصوفي ابن وقته" فإنه يعيش حاضره أو بتعبيرنا يعيش وقته الحداثي ولكن بصورة مغايرة فهو أي الصوفي يعمل على تمديد لحظته لدرجة ربطها بالأبدية.

في تجربته الأنطولوجية نجد الأمير يتمثل اللحظة من خلال الجمع بين المفهوم والمعيش أي يتمثل الحدث تمثلا ذاتيا ولهذا لا يتمثل اللحظة بآنيتها وإنما يبدع معناها من خلال القدرة التأويلية التي تجعله يحول الأشياء إلى أضدادها فرؤيته ليست رؤية الفلاسفة ولا المتكلمين ولا حتى الفقهاء وكلهم في رأيهم يكتفون بالظاهر في الشيء،بينما الأمير والصوفية يستبطنون الأحداث ويخرجون الضد من الضد في صورة متكاملة.

أما عن حديثه عن اللحظة أو اللحظات الصوفية فهو يتحدث عن لحظات الوجد والنشوة التي قلما انتبه إليها محيطه هذه اللحظات الوجدية الصوفية التي كانت تنطلق منها دلائل الوَلاية هي التي استطاع أن ينتبه إليها مراقبه الغربي "ليون روش" Léon Roche،كما أن مؤلفه "المواقف" كله عبارة عن نفثات كما كان يسميها ألقيت عليه إلقاءا عن طريق آيات

قرآنية وهو في وقفته ووقوفه مع الحق،حيث الآية هنا تصله وكأنها تنزل عليه من جديد ،كان يعيش حاضره بل لحظته الآنية.

وكون هذه اللحظة مرتبطة بالتجلي الإلهي باعتبار وقت الصوفي هو عين الاسم الإلهي الذي يكون عليه في الحال،ولما كان كل تجلي إلهي بالنسبة للأمير عبارة عن خلق جديد إذ "لا يتجلى الحق باسم واحد مرتين"، كانت كل لحظة جديدة وفريدة من نوعها وغير قابلة للتكرار. ويتلقى الصوفي التجلي الإلهي بواسطة القلب باعتباره المرآة للتجلي الإلهي وكل تغير في التجلي يُحدث تغيرا في القلب وبالتالي في الفرد بل وفي العالم.

أما الرغبة في تأبيد اللحظة والتي كثيرا ما يعمل عليها الصوفي أي جعلها أبدية، فقد تكون مجرد حالة نفسية أو حال بالتعبير الصوفي يرغب صاحبه أن يمدده ليبقى في الوجد أو ما يسميه الأمير القرب أي القرب الإلهي في لحظة صوفية يمكن اعتبارها لحظة اللقاء شبيهة بلحظة الصلاة الروحية التي يكون فيها المصلي مع خالقه في لقاء مباشر يشعر بسعادة يرغب في أن لا تزول،وهي المرحلة التي يتجاوزها كبار الصوفية لأنها بمثابة السكر والذي يحتاج إلى صحو،فكبار المتصوفة على غرار الأمير يعودون للصحو أي للعالم الحسي عالم الشهادة ولكن بصورة مختلفة.

يلاحظ في اللحظة الصوفية أثر الحضور الإلهي في الهُنا ici والآنmaintenant والله هو الذي يحدد شكل ذلك الحضور في الخلق وهو الذي يحدد مختلف الأشكال التي تتخذها اللحظةوإن كان الحلاج في لحظته كان أكثر تطرفا من خلال شطحته المشهورة"أنا الحق" لأنه في تلك اللحظة لا الأزل ولا الأبد كانا يشكلان له معنى بالنظر إلى لحظة اليقين التي رآها قلبه ،غير أن الأمير عبدالقادر كان أكثر تماسكا في لحظته ولم يعبر عنها بالطريقة نفسها "قيلت لي ولم أقلها" كما قال الأمير،وهي لحظة تتجدد دائما مع الله ومع الإنسان.

ومع ذلك نجد الأمير عبدالقادر يؤكد في الموقف 44على ضرورة التمسك بالأسباب إذ هي من آداب العارفين ،فالعوائد الجارية والأسباب العادية ثبّتها الله والعارف لا ينفيها وإنما يرفع الحكم عنها لأنه يشهد الحق فيها ولأنها أي الأسباب لا تأثير لها في شيء مما جرت به العادة وبالتالي الفاعل الحقيقي هو الله.فهو إذن يدعو للتشبث بالأسباب الخارجية في تداخلها أو جدليتها مع الغيب.

أما الحدث التاريخي في لحظة الأمير الصوفية فيدل على الجمع ما يسمى في اصطلاحهم بالقراءة القرآنية أي الجمع أو الجدل بين الظاهر والباطن ،بين الغيب والشهادة أو الحق والخلق، ومن هنا تنتقل قوانين الطبيعة من عالم الحس إلى عالم الخيال وهو خيال مبدع للمعنى على غرار الخيال الذي يتصف به كل فنان من رسامين ونحاتين وغيرهم،غير أنه يعود إلى الفرق أو ما يسمى بمشاهدة الكثرة بعين الوحدة ومن هنا تتضح لنا حياته الاجتماعية والسياسية ومشاركته في كل مستلزمات الحياة.

و التاريخ عند الأمير من الناحية الميتافيزيقية عبارة عن دورة وجودية أساسها أسماء الله الحسنى المنبثقة عن الأسماء العامة الأول والآخر، الظاهر والباطن ،هذه الجدلية بين المطلق والنسبي التي تجعل العالم أو ما يسمى الوجود هو اسم الله الظاهر ،وهذه الثنائيات أو المفارقات الشبيهة بالثنائيات الموجودة في القرآن الكريم –والتي تميز الخطاب الصوفي كله–لا يمكن استيعابها –حسب الأمير عبدالقادر– إلا في إطار الدورة أو الدائرة ،فلا يمكن الحديث عن أول وهو آخر وعن ظاهر وهو باطن إلا ضمن هذه الدورة التي بدايتها عين نهايتها،وبالتالي الوجود عبارة عن دورة نهايتها عين بدايتها وفقا للآية القرآنية "كما بدأكم تعودون".

في الحدث التاريخي كما يقرأه الأمير في لحظته الصوفية إذا كان الزمان هو زمان الحال أو الحاضر بمعناه النفسي والحاضر أو الآن هو الإمكانية الوحيدة لليقين. فالذات تعي الحضور الكلي للوجود وتتحرر من النقص الموجود في الذاكرة والأحلام وتعانق الكمال

عندما تحقق المعية الكلية مع المطلق ما يجعله يتميز بنوع من الأبدية والخلود كون الصوفي في لحظته يعانق المطلق، وتصبح ذاته متلبسة بصفة الخلافة والتي تؤول في أحد معانيها صورة الحق أي تصبح المرآة الكلية العاكسة لكمالات الوجود المطلق.

وهذا ما جعل الأمير في قراءته للأحداث التاريخية والسياسية يختلف كثيرا عن غيره من بعض معاصريه، فهو يرى الله في كل شيء ويقرأ الأحداث وفقا لتنزلات الأسماء والكشف الرباني ووفقا للحال وهذا ربما من بين الأمور التي بقيت مستعصية إلى اليوم لدى كل من اهتم بدراسة الأمير عبدالقادر ومواقفه وعلاقاته خاصة مع الأوربيين.

لكن كونه يتحدث عن تمتعه بالفتح الرباني أو الكشف، إذ كانت الآية القرآنية تأتيه تلقيا أو عبر الرؤيا أو الواقعة كما كان يسميها، كل هذا بإمكانه أن يساعدنا على فهم ما يبدو مفارقات أو غموض في تعامله خاصة مع الأوربيين آنذاك.والآية هنا عبارة عن إشارة بالمعنى السيميائي فهي ذات دلالة رمزية فيستبطن معناها أي يؤولها وفقا للإشارات التي تحملها أي من خلال ما يستوحيه من هذه الإشارة يتعامل مع الخلق كله بالإقدام أو العزوف.

والحدث هنا يرتبط أيضا بمكان ولكن المكان مكان رمزي سرعان ما يتحول إلى تجربة أنطولوجية .ومن هنا الأحداث الخاصة به والتي يسميها وقائع مثل واقعة مكة حيث جاءه الفتح المبين أو الكشف وهو بجوار "غار حراء" أثناء موسم الحج ،كل هذا حوله إلى مكان أنطولوجي مرتبط بما يسمى الوجود في المطلق أو الوجود مع المطلق وهو الذي يسميه المتصوفة في الإسلام السفر مع الحق والسفر في الحق.

ثم إن الحدث بالنسبة للمتصوفة يرتبط بما يسمى عالم الملكوت أي باطن الشيء وحقيقته ولهذا فإنه ليس زمانيا فقط بل له علاقة بالأبدية واللانهائية ولهذا فهو يرسم أو يؤول وفقا لرؤية ذاتية وفقا للحال والمقام الذي يكون عليه الصوفي المؤول للحدث ،فالزمان هنا يتذوق ويكون التصوف بمثابة الفن فهو أي الصوفي يتذوق الحياة اليومية بما فيها من مفارقات

وإرهاقات وبالتالي يصل إلى الزمان الإنساني الداخلي الذي يجمع بين الزماني والأبدي ويتجاوز كل العوائق والإرهاقات.

كما أن الحدث من جهة أخرى لا يختزل مصيره في مصير دولة أو محاربة دولة أخرى أو غيرها من الأحداث التاريخية التي تسمى عندنا أحداث تاريخية مؤثرة،بل إن الحدث–وهنا أستحضر النظرة العرفانية الشيعية للحدث–أكبر من تأسيس دولة أو القيام بما يقاس بمقاييس حسية ،فالقراءة مرتبطة بالباطن أو الملكوت أي كنه الشيء،وهذا الفهم لا يتوفر إلا للأولياء عند السنة و للأئمة لدى الشيعة.

فالأمير عبدالقادر باعتباره يجسد الولاية الصوفية يعيش الأبدية داخل الزمان أي باعتباره في مرحلة جد متقدمة في تنزله نحو العالم المقيد، و بعد أن طوى السفر الأول نحو المطلق،حيث يعيش الصوفي عالم الشهادة أو عالم الكثرة وهو متحقق بالوحدة بمعنى أنه لا يرى شيئا إلا ويرى الله فيه ومعه . فعالم الشهادة المنظور إليه صوفيا هو غير عالم الشهادة كما ينظر إليه المؤرخ غير الصوفي وهكذا الزمان.

إن تسمية الصوفي نفسه "ابن الوقت" أو ابن اللحظة تدل على تموقعه في هذا الحضور الإلهي بدون التفات كما قلنا لا للأمس ولا للغد وهذا الحضور الإلهي في لحظة الإنسان دليل على الوحدة ،إذ الواحد ينعكس في الزمان فيصبح "الآن" آن الله واللحظة لحظة الله وهي في الوقت نفسه لحظة الإنسان ،من هنا يتم اللقاء بالأبدية والخلود.والحضور الإلهي هنا يكون حسب الاستعداد الذي يكون عليه الصوفي وحسب الحال وبالنسبة للأمير عبدالقادر –حسب الواردات أيضا–. ومن هنا فإن هذا الحضور الإلهي يحمل لون اللحظة وحتى الفترة التي يكون عليها،فالماء يحمل لون الإناء الذي يحمله –كما يقول الجنيد–.

هذا الحضور والارتباط بالحاضر يجعل الصوفي في لحظته التي تهتم بالحاضر يعيش حداثة لكنها حداثة –كما عبر عنها Geoffroy –بالمعنى الاشتقاقي للكلمة عند الإغريق

والتي تعني الآن ،ما يجعلنا نقول بأن الصوفي يعيش حاضره ولا يخرج من التاريخ إلا ليدخل في تاريخ آخر دون أن يوجد تقسيم لبنية الزمان بل بنظرة شمولية وواحدة للعالم في جدلية تجمع بين النسبي والمطلق.وهذا يفسر لنا إلى حد ما مختلف المواقف التي عاشها الأمير في مختلف مراحل حياته وكيف أنه كان دائما في عمق الحدث،ففي حضوره تدشين قناة السويس ينظر إلى هذا الحدث الدنيوي المحض ومزاياه بنظرة صوفية فهو برزخ أرضي يمثل مرآة لمحور

العالم,وكأنه –على حد تعبير برونو إيتيان–يريد أن يضم السماء إلى الأرض من أجل المصلحة الكبرى للناس كل الناس.

ما يدل أنه من الناحية الزمانية كان يعيش زمانه وكان القرآن ينزل عليه مباشرة وبأوجه عديدة ومختلفة في موقف يجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة باعتبار مرحلته الولائية كانت متقدمة جدا لدرجة أنه كان يتمكن من الرجوع إلى عالمنا عالم الحس ولكن رؤيته للعالم الحسي بعد رجوعه لذاته رؤية مختلفة مبنية على منهج عرفاني متكامل لا يفرق بين ظاهر وباطن.

وإن كان بعض المتنورين من مفكري الإسلام في القرن 19م قد تساءلوا عن الحكمة الإلهية من تلك الحداثة الغربية ذات الطابع المادي والتي رافقتها الأسلحة والاستعمار وما عرفته من تطورات تقنية،فإن الأمير عبدالقادر فسر ذلك التفوق المادي للغرب بكون الأسماء الإلهية تؤثر مباشرة في العالم الظاهر وهذا التفوق دليل على تعدد وتغير الأسماء الإلهية"فالمخلوقات آثار الأسماء الإلهية المؤثرة وعلامة على تجليات الحق فهو المضل والهادي والمعز والمذل،كما نجده يأخذ بالسنن الكونية أو الإلهية في الوقت ذاته حين يفسر هذا التفوق المادي وتأثر المسلمين بالغرب ،في كون المغلوب دائما ينظر إلى الغالب بعين الكمال فيقتدي به في كل شيء ويتكلم بلسانه.

الحدث التاريخي في منظار الأمير الصوفي هو عبارة عن تفصيل أو تفصيلات لإجمال موجود في الحقيقة المحمدية ،وكل من يتحقق بالحقيقة المحمدية يصل إلى الكمال وبالتالي يتمكن من الحدث في صورته الإجمالية،فالولي وهو الأمير هنا يسع قلبه كل الأسماء الإلهية فيجسد الكمال ويجسد الإرادة الإلهية فيصبح هو اللحظة الصوفية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر العربية:

1. الأمير عبدالقادر الجزائري،كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد،دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر د.ت.

2. الأمير عبدالقادر الجزائري،المواقف الروحية والفيوضات السبوحية،ج1 تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي،منشورات محمد علي بيضون ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ،2004. .

3. الأمير عبدالقادر الجزائري،المواقف الروحية والفيوضات السبوحية،ج2 تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي،منشورات محمد علي بيضون ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ،2004

4. الأمير عبدالقادر الجزائري،بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب،تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي،دار الكتب العلمية ،بيروت،لبنان ،2004.

5. الأمير عبدالقادر،ذكرى العاقل وتنبيه الغافل ،تحقيق ممدوح حقي ،مكتبة الخانجي ،القاهرة 1976.

6. الأمير عبدالقادر الجزائري،ذكرى العاقل وتنبيه الغافل ،تقديم سليمان عشراتي، دار الغرب للنشر والتوزيع،وهران،الجزائر 2004.

7. الأمير عبدالقادر،المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد،دار الطاسيلي للنشر والتوزيع ،الجزائر ،1989.

8. ابن عربي محيي الدين،الفتوحات المكية ،دار صادر ،بيروت ،لبنان ،د ت.

9. ابن عربي محيي الدين ،الفتوحات المكية ،تحقيق عثمان يحيى ومراجعة إبراهيم مدكور ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،مصر ،1986.

10. ابن عربي محيي الدين،رسائل ابن عربي ،العظمة ومراتب علوم الوهب ،تحقيق وتقديم ،سعيد عبد الفتاح ،مؤسسة الانتشار العربي،بيروت ،لبنان ،2001.

11. ابن عربي محيي الدين،رسائل ابن عربي ،كتاب اليقين وكتاب المعرفة،ج 4 تحقيق وتقديم ،سعيد عبد الفتاح ،مؤسسة الانتشار العربي،بيروت ،لبنان ،2001.

12. ابن عربي محيي الدين،رسائل ابن عربي ،كتاب التنبيهات وكشف الستر،ج6 تحقيق قاسم محمد عباس،دار الانتشار العربي،بيروت،لبنان،2006.

13. ابن عربي محيي الدين ،فصوص الحكم،تحقيق إبراهيم عاصم الكيالي،دار الكتب العلمية،بيروت ،لبنان،2003.

14. ابن عربي محيي الدين ،الرسالة الوجودية ،تقديم عاصم إبراهيم الكيالي ،دار الكتب العلمية،بيروت ،لبنان ،2004.

15. ابن عربي محيي الدين ،ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ،تعليق خليل عمران المنصور ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ،2000.

16. ابن عربي محيي الدين،الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار –الشرح للجيلي،تحقيق عاصم الكيالي ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ،2004.

17. ابن عربي محيي الدين ،المعرفة ،تقديم محمد أمين جوهر ،ط 2 ،التلوين للطباعة والنشر والتوزيع ،حلبوني ،دمشق 2006.

18. ابن خلدون ،شفاء السائل لتهذيب المسائل ، تحقيق محمد بن تاويت الطبخي ،اسطنبول ،1957.

19. ابن خلدون،المقدمة ،الج 2 ،الدار التونسية للنشر،تونس ،1984.

20. إخوان الصفا ،رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء،دار صادر ،بيروت ،د ت.

21. البكري ،مصطفى بن كمال الدين ،رسالة المورد العذب لذي الورود في كشف معنى وحدة الوجود،تحقيق الأخضر قويدري،مطبعة بن سالم ،الأغواط،الجزائر ،2011.

22. الجيلي عبد الكريم ،الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، مكتبة الثقافة الدينية ج 1،القاهرة ،مصر ،2004

23. الجيلي عبد الكريم ،الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، مكتبة الثقافة الدينية ج 2،القاهرة ،مصر ،2004

24. الجرجاني،التعريفات،مكتبة لبنان،بيروت ،1938.

25. زروق الفاسي البرنسي أبو العباس ،قواعد التصوف ،تحقيق عبد المجيد خيالي،دار الكتب العلمية ،ط 2،بيروت،لبنان، 2005.

26. الطبري،تاريخ الطبري،تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،دار المعارف،القاهرة،1960.

27. الطوسي السراج أبو نصر عبدالله بن علي ،اللُمَع في تاريخ التصوف الإسلامي،تحقيق كامل مصطفى الهنداوي،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان،2001.

28. محمد بن الأمير عبدالقادر،تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبدالقادر،تحقيق ممدوح حقي ،الجزء الأول والثاني ،ط 2 ،دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ،بيروت ،1964.

29. المولوي محمد بن علي التهانوي،كتاب كشاف اصطلاحات الفنون ،دار صادر،بيروت،د ت.

30. السهر وردي،عوارف المعارف،دار الكتاب العربي ،بيروت،لبنان،1966

31. العمراني عبد الرحمن –الجمل–، نصيحة المريد في طريق أهل السلوك والتجريد، تحقيق عاصم الكيالي ،بيروت لبنان ،2005.

32. القاشاني عبد الرزاق ،آداب الطريقة وأسرار الحقيقة ،تحقيق عاصم الكيالي ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ،2005

33. القاشاني عبد الرزاق،اصطلاحات الصوفية،تحقيق كمال ابراهيم جعفر،الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر ،1981.

34. القشيري أبوالقاسم ،الرسالة القشيرية في علم التصوف ،تحقيق هاني الحاج،المكتبة التوفيقية ،سيدنا الحسين ،د ت.

35. الشعراني ،الكبريت الأحمر في بيان علوم السيخ الأكبر،تحقيق عبدالله محمود محمد عمر ،ط2،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان،2005.

36. الغزالي أبو حامد ،المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى،ضبط وإخراج الشيخ أحمد قباني،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ،2001.

37. الخاني عبد المجيد بن محمد ،الكواكب الدرية على الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية ،تقديم ‘ع عفة زكريا،دمشق 1988.

38. الجيلي عبد الكريم ،الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، مكتبة الثقافة الدينية ج 2،القاهرة ،مصر ،2004

39. التلمساني عفيف الدين ،شرح مواقف النفري،تحقيق عاصم الكيالي ،دار الكتب العلمية نبيروت ،لبنان،2007.

40. الكلابذي أبو بكر محمد،التعرف لمذهب أهل التصوف،ضبط أحمد شمس الدين،دار الكتب العلمية،بيروت،2001.

المراجع العربية:

1. الألوسي حسام ،الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ،المؤسسة العربية للدراسة والنشر والتوزيع ،بيروت ،1980.

2. ابن التهامي مصطفى ،سيرة الأمير عبدالقادر وجهاده،تقديم وتحقيق يحيي بوعزيز، دار الغرب الإسلامي ،بيروت ،1995.

3. ابن التهامي مصطفى ،سيرة الأمير عبدالقادر وجهاده،تقديم وتحقيق يحيي بوعزيز، دار الغرب الإسلامي ،بيروت ،2005.

4. إيتيان برونو ،ترجمة ميشيل خوري،عبدالقادر الجزائري ،ط2 ،دار الفارابي ،2001.

5. بسيوني إبراهيم ،نشأة التصوف الإسلامي،،دار المعارف ،مصر ،1969.

6. بدوي عبد الرحمن ،تاريخ التصوف الإسلامي ،وكالة المطبوعات ، الكويت ،1978.

7. بدوي عبدالرحمن ،دراسات في الفلسفة الوجودية ،ط2 ،مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة ،مصر ،1966.

8. بدوي عبدالرحمن،الإنسان الكامل في الإسلام،ط2،وكالة المطبوعات ،الكويت،1976.

9. بلاثيوس اسين ،ابن عربي حياته ومذهبه ،ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم ،بيروت ،لبنان،1979.

10. بركات محمد بغداد ،الأمير عبدالقادر المجاهد الصوفي ،دار نصر لخدمات الطباعة ،مصر ،1990.

11. بن بريكة محمد ،التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان ندار المتون للنشر والترجمة والطباعة والتوزيع ،الجزائر ،2006.

12. بيرنت يوهان كارل ،الأمير عبدالقادر ،ترجمة وتقديم أبي العيد دودو ،دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ،الجزائر ،1996.

13. باشلار غاستون ،جدلية الزمن ،ترجمة خليل أحمد خليل ،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر ،1982.

14. برغسون هنري،منبعا الأخلاق والدين،ترجمة سامي الدروبي وعبدالله عبدالدائم،ط2،دار العلم للملايين،بيروت،1984.

15. بلدي نجيب،باسكال،دار المعارف، مصر،د ت.

16. جلال شرف محمد ، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980.

17. الجابري محمد عابد،بنية العقل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية،ط9،بيروت،2004.

18. جهانكيري محسن،محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي،تعريب عبدالرحمن العلوي،دار الهادي،بيروت ،2003.

19. جودة ناجي حسين ،المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)،دار الجيل ،بيروت ،1992.

20. الديناني غلام حسين إبراهيم ،العقل والعشق الإلهي –جزآن–تعريب عبد الرحمن العلوي،دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت ،لبنان،2005.

21. داريوش شايغان ،ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة ،ترجمة محمد الرحموني ومراجعة مروان الداية ،المؤسسة العربية للتحديث الفكري،دار الساقي ،بيروت،2004.

22. الحسني الجزائري بديعة ،فكر الأمير عبدالقادر الجزائري حقائق ووثائق،دار الفكر للطباعة والنشر دمشق ،سورية،2000.

23. حاج حمد محمد أبو القاسم ،العالمية الإسلامية الثانية –جدلية الله والإنسان والطبيعة ،ط2، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ،لبنان ،1996.

24. طه عبد الرحمن ،العمل الديني وتجديد العقل ،المركز الثقافي العربي ،ط3 ،الدار البيضاء ،المغرب،2000.

25. يونغ وآخرون،الإنسان ورموزه،ترجمة سمير علي ،دائرة الشؤون الثقافية والنشر ،بغداد،1984.

26. مرابط جواد،التصوف والأمير عبدالقادر،دار اليقظة،دمشق،سورية،1966.

27. مجدي محمد إبراهيم،التجربة الصوفية ،مكتبة الثقافة الدينية ،مصر ،2003.

28. ميسون مسلاتي،دراسة معاصرة لفكر ابن عربي،دار أفنطة للنشر والتوزيع،سوريا،1997.

29. النبهاني يوسف،جامع كرامات الأولياء،دار الفكر،بيروت،1993.

30. نيكلسون ، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ،القاهرة ،1969

31. نيكلسون ،الصوفية في الإسلام،ترجمة نورالدين شريبه،مكتبة الخانجي،مصر،1969.

32. ستيس ولتر ،التصوف والفلسفة،ترجمة إمام عبدالفتاح إمام ،مكتبة مدبولي،القاهرة،1999

33. السواح فراس ،دين الإنسان–بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني–دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة،ط3 دمشق 1998.

34. العامري سلامة نيلي ،التصوف بإفريقية في العصر الوسيط –من القرن 3هـ/9مإلى نهاية القرن 9هـ/15م ،دار كونتراست للنشر ،2009.

35. علي زهرة أحمد ،الظاهر والباطن –فلسفة التأويل في الديانات السماوية–،طبعة نينوي للدراسات والنشر والتوزيع ،دمشق ،2005.

36. عبداللاوي عبدالله،إبستيمولوجيا التاريخ–مداخل منهجية في صياغة المعرفة التاريخية–دار ابن النديم للنشر والتوزيع،الجزائر ،2009.

37. عفيفي أبوالعلا،التصوف الثورة الروحية في الإسلام،دار المعارف، القاهرة،1969.

38. عاطف الزين سميح ،الصوفية في نظر الإسلام دراسة وتحليل ،الشركة العالمية للكتاب،ط4 ،بيروت ،لبنان،1993.

39. صالح السيد فؤاد ،الأمير عبدالقادر متصوفا وشاعرا،المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر ،1985.

40. راسي جورج ،الإسلام الجزائري من الأمير عبدالقادر إلى أمراء ،دار الجديد ،بيروت ،لبنان ،1997.

41. ريكور بول،الزمان والسرد–الحبكة والسرد التاريخي،ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم،دار الكتاب الجديدة المتحدة،ليبيا ،2006.

42. الشيرازي الحسيني محمد ، فلسفة التاريخ –دراسة تحليلية في المناهج والسلوك– تحقيق الشيخ صاحب المهدي، دار القارئ ،ط 2 ،بيروت ،لبنان ،2005.

43. شرشل شارل، هنري،حياة الأمير عبدالقادر،ترجمة أبوالقاسم سعدالله،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائرن2004.

44. شودكيفيتش علي ،الولاية والنبوة عند ابن عربي ،ترجمة أحمد الطيب ،دار الشروق ،القاهرة ،2004.

45. التسولي مديدش علي بن عبد السلام،أجوبة التسولي عن مسائل الأمير عبدالقادر في الجهاد،حقيق أحمد الشيخ محمد صالح ،دار الغرب الإسلامي ،بيروت،1996.

46. الكباص عبد الصمد وبومسهولي عبد العزيز ،الزمان والفكر،دار الثقافة ،مطبعة النجاح الجديدة ،المغرب ،2002.

47. كوربان هنري ،الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي،ترجمة فريد الزاهي،مراسم ،الرباط ،2006

48. تركي إبراهيم محمد ،فلسفة الموت عند الصوفية ،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ،الإسكندرية ،مصر،2003.

49. غارديه لويس ،ج قنواتي،فلسفة الفكر الديني ،بين الإسلام والمسيحية ،الجزء الأول،نقله إلى العربية د. صبحي صالح والأب فريد جبر،ط2 ،دار العلم للملايين ،بيروت،1978.

50. عبدالقادر بوعرفة(إشراف) ، تبر الخواطر في فكر الأمير عبدالقادر (كتاب جماعي)، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات السياسية والفكرية بالجزائر،جامعة وهران ،2010.

الموسوعات والمعاجم:

1–معجم اللغة العربية، المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، مصر، د ت.

2–جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 03 أجزاء، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978.

3–سهيل إدريس، المنهل قاموس فرنسي عربي، دار الآداب، ط38، بيروت،2007.

4–عبده الحلو،معجم المصطلحات الفلسفية–فرنسي/عربي،المركز التربوي للبحوث والإنماء،مكتبة لبنان،بيروت،1994.

5–دائرة المعارف الإسلامية(بالعربية)،تعليق محمد الهادي أبوريدة ،د ت.

الدوريات والمجلات:

1-مفتاح عبد الباقي ،"علاقات الأمير بالعلماء والصوفية"، **حوليات جامعة الجزائر** ،عدد خاص ،2001.

2- يحيي بوعزيز، "الأمير عبدالقادر والحوار من أجل الإنسانية"، **حوليات جامعة الجزائر**، عدد خاص ،الجزائر ،2001.

3-أبو عمران الشيخ ،"الأمير عبدالقادر والتسامح الإسلامي"، **الدراسات الإسلامية** ،مجلة المجلس الإسلامي الأعلى ،العدد 5 ،الجزائر ،2004.

4-ابن يوسف التلمساني ،"الأمير عبدالقادر والتيجانية"، **رؤية**،دورية ثقافية تاريخية ،العدد01 ،1996.

5-أعمال الملتقى الدولي حول الأمير والقيم الإنسانية، مؤسسة الأمير عبدالقادر ،الجزائر ،2001.

6-عبد اللطيف شرارة، "الفكر المغربي لا ينفصل عن الفكر العربي"، **مجلة البلاغ**، العدد 148،بيروت،لبنان،1974.

الرسائل الجامعية:

1- منير بهادي، التجربة الوجودية في الخطاب الصوفي : مقاربة تأويلية لفلسفة الخلاص في الإسلام ، أطروحة دكتوراه دولة ، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2006-2007.

2-قواسمي،تأصيل التأويل،قراءة في تصور التاريخ في فينومينولوجيا هوسرل، أطروحة دكتوراه،قسم الفلسفة،جامعة وهران 2009-2010.

3-نابي بوعلام:"النص التاريخي وحدود التأويل" من القراءات الوضعية إلى فلسفة التأويل ،أطروحة دكتوراه ،قسم الفلسفة ،جامعة وهران 2009-2010.

4-فقيه العيد،التجربة الصوفية كمصدر لبناء تصور حول الصحة النفسية،"دراسة سيكومترية مقارنة بين التجربة الصوفية وعلم النفس الحديث"،أطروحة دكتوراه دولة في علم النفس،قسم علم النفس،جامعة وهران،2004/2003.

5-رزقي بن عومر،رؤية الوجود في تصوف الشيخ محيي الدين بن عربي،رسالة ماجستير،قسم الفلسفة،جامعة وهران،1998/1997.

المراجع الأجنبية:

1. Abdelkader Boutaleb, L'Emir Abdelkader et la formation de la nation Algérienne, Edition Dahlab, Alger,1990.
2. Ali Shariati, Histoire et destinée ,Textes choisis et traduit du Persan par F .hamèd et N.Yavari- d'Hellencourt ,présentés par Jaques Berque, Editions Sindbad, Paris,1982.
3. Arberry .A J, Le Soufisme, traduction de Jean Gouillard, Cahiers du Sud, Paris, 1952.
4. Bensussan Gérard, Le temps messianique -Temps historique et temps vécu, Librairie Philosophique J VRIN, Paris, 2001.
5. Bessaih Boualem,De l'Emir Abdelkader à l'Imam Chamyl,édition Dahlab, Alger ,1997
6. Chérif Sahli Mohamed, Abdelkader chevalier de la foi,Réédité par les soins de l'Algérien en Europe,Paris ,1967.

7. Chodkiewicz Michel, Emir AbdelKader- Ecrits Spirituels, Editions du Seuil, Paris, 1982.
8. Churchill Charles-Henri, La vie de Abdelkader, introduction, traduction et notes de Michel Habart , S N E D, Alger,1972.
9. Corbin Henry ,L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn 'Arabi, Flammarion Editeur ,Paris,1958.
10. De Courcelles Dominique et all, Les enjeux philosophiques de la mystique, Actes du colloque du Collège internationale de philosophie, Editions Jérôme Million .France,2007.
11. Echghi Leili « un temps entre les temps » préface de Christian Jambet ,les éditions du Cerf ;Paris1992.
12. Filali Ansari A. (dir.) –,Le sens de l'histoire,La raison aux prises avec la condition humaine,actes du colloque tenu à Casablanca,Fondation Abdul Aziz Al Saoud ,Casablnca,2008.
13. Guitton jean,justification du temps, 3ème édition,Presse universitaire de France ,Paris,1966.
14. Gunther Horst ,Le temps de l'histoire –Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire - de Saint Augustin à Pétrarque ,de Dante à Rousseau ,traduit de l'allemand

par Olivier Mannoni, Editions de la maison des sciences de l'homme,Paris,1995.

15. Jeffroy Eric ,L'instant Soufi,Edition Actes Sud ,Paris ,2000.
16. Jeffroy Eric, L'islam sera spirituel ou ne sera plus, Éditions du Seuil, Paris ,2009.
17. Lyotard jean –François, La Phénoménologie, Presse universitaire de France, Paris, 1964.
18. Malongi F.Y.M, Conception du temps et développement intégré, L'Harmattan ,Paris ; 1996.
19. Médina José, Morali Claude et SéniK André, Philosophie comme débat entre les textes Editions Magnard, France ; 1984
20. Moses Stéphane, Système et révélation –La philosophie de Franz Rosenzweig ,2ème édition, Bayard, Paris ,2003.
21. Poulet George, Mouvements premiers, Librairie José Corti ,1972.
22. Rabane Paco, La fin des temps – d'une ère à l'autre-, Edition Michel La Fon, France ,1993.
23. Rabane Paco, Le temps présent, Les chemins des grands Initiés, Edition Michel La Fon, France ,1994.
24. Richard Michel ,La pensée contemporaine- Les grands courants ,Chronique sociale, Lyon ,France,1977.

25. Ricœur Paul, A l'école de la phénoménologie, Librairie philosophique j.Vrin, Paris, 2004.
26. Vieillard Baron Jean-Louis et Kaplan Francis, introduction à la philosophie de la religion, les éditions du cerf France 1989.
27. Rabia Moussaoui, Sur les traces de l'Emir Abdelkader -l'histoire autrement-Edition ENAG, Alger,2008.

الموسوعات والمعاجم:

1. Foulquié Paul, Dictionnaire de la langue philosophique, édition, PUF, 1962.
2. Foulquié Paul, Dictionnaire de la langue philosophique, 6ème édition, PUF, 1982
3. Arnand Cuvillier, Nouveau vocabulaire philosophique, 18ème édition, Arnand Colin, France, 1956.
4. Havré Boillot, Petit Larousse de la philosophie, Larousse, 2007.
5. André Jacob (dir) –Encyclopédie Philosophique universelle,Les notions Philosophiques -Tome 1,PUF. Paris 1990.
6. André Jacob(dir), Encyclopédie Philosophique universelle,les notions Philosophiques -Tome 2,PUF. Paris 1990.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

المقدمة.....01

الفصل الأول:الزمان واللحظة – قراءة في المفاهيم–.....16

المبحث الأول: الزمان الفلسفي.....17

تمهيد:..... 17

1– الزمان في الفلسفة الإغريقية..... 21

2 – الزمان في الفكر الديني.....25

3 –الزمان في الفلسفة الوسيطية.....31

4 –الزمان في الفكر الحديث والمعاصر.....42

خاتمة المبحث الأول.....47

المبحث الثاني: الزمان الصوفي..... 49

1– الزمان عند الصوفية..... 50

2– مفهوم الزمان عند ابن عربي..... 56

3– علاقة الزمان بالموقف أو الوقفة..... 65

خاتمة المبحث الثاني.....70

الفصل الثاني: تقديم الخطاب الصوفي للأمير عبدالقادر.....72

المبحث الأول: التصوف و التجربة الصوفية.....74

1– ماهية التصوف:..... 74

2– المعرفة الصوفية.....75

3- المصطلحات الصوفية و الأدوات المعرفية و المنهجية.....79

4- مراحل الوصول إلى العرفان.....82

5- مفهوم التجربة الصوفية و خصائصها.....92

خاتمة المبحث الأول.....100

المبحث الثاني: تصوف الأمير عبد القادر..... 101

1- مصادر معرفته و شيوخه..... 102

2- أسلوبه في التدريس و الكتابة 103

3- مؤلفاته..... 105

4- الأمير عبد القادر و التصوف 108

خاتمة المبحث الثاني..... 123

الفصل الثالث: اللحظة الصوفية عند الأمير عبد القادر.....126

المبحث الأول: الوجود و مراتبه عند الأمير عبد القادر.....128

1- الوجود و حقيقته..... 128

2- مراتب الوجود عند الأمير عبد القادر.....134

خاتمة المبحث الأول.....149

المبحث الثاني: اللحظة الصوفية في تجربة الأمير عبد القادر..... 151

1- اللحظة الشعرية..... 152

2- اللحظة الزمنية 156

3- اللحظة الصوفية عند الأمير عبد القادر..... 159

خاتمة المبحث الثاني.....164

الفصل الرابع: قراءة الأمير للحدث التاريخي.....167

المبحث الأول: الحدث التاريخي و وحدة الوجود.....169

1- الحدث بمختلف معانيه..... 169

2- الحدث التاريخ من خلال وحدة الوجود.....174

3- وحدة الوجود.....175

4- لماذا تقبل وحدة الشهود و لا تقبل وحدة الوجود؟.....178

خاتمة المبحث الأول.....184

المبحث الثاني: الولاية الصوفية و الحدث التاريخي..... 185

1- الولاية و القضاء و القدر..... 188

2- الحقيقة المحمدية و الإنسان الكامل و التاريخ..... 192

3- الحدث التاريخي بالمنظار الصوفي..... 198

خاتمة المبحث الثاني.....202

خاتمةالرسالة..... 205

قائمة المصادر والمراجع.....213

فهرس المحتويات 234