

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية



قسم العلوم الإنسانية

شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه (لم د) تخصص: الفلسفة والتصوف الموسومة بـ:

الأساس الميتافيزيقي للتجربة الروحية الأميرية

إشراف الأستاذ الدكتور:

بودومة عبد القادر

إعداد الطالب (ة):

بشير هناء

أعضاء اللجنة المناقشة:

رئيسا	جامعة تلمسان	أستاذ محاضر "أ"	د. عطار أحمد
مشرفا ومقررا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. بودومة عبد القادر
مناقشا	جامعة تلمسان	أستاذ محاضر "أ"	د. مونس بخضرة
مناقشا	جامعة تلمسان	أستاذ محاضر "أ"	د. شوقي الزين محمد
مناقشا	جامعة مستغانم	أستاذ محاضر "أ"	د. حمو فرعون
مناقشا	جامعة وهران (crasc)	أستاذ محاضر	د. بلغراس عبد الوهاب

السنة الجامعية: 2018/2019

إهداء

الحمد لله الذي وهبني التوفيق والسداد ومنحني الرشد والثبات وساعدني على إتمام هذا العمل المتواضع الذي أتمنى أن يكون في المستوى المنشود لأهديه إلى من قال الله سبحانه وتعالى فيهما، بعد:

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا﴾

الآية 24 من سورة الإسراء.

وإلى والدي الأستاذ الدكتور بشير محمد علي تقديمه كل الدعم أطال الله في عمره.

وإلى والدتي الغالية حفظها الله وأدام عليها الصحة إن شاء الله.

وإلى إخوتي: نبهات، فارس، عبد الهادي

وإلى زميلات الدراسة: أسماء، إيمان، فتيحة

كلمة شكر

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ قَبَسْتُمْ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴾

الآية 19 من سورة النمل.

اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك على ما يسرت لنا لإتمام هذه المذكرة، فسبحانك لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.

ثم لا يسعنا إلا أن نتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور: "بودومة عبد القادر" لقبوله الإشراف على هذه الأطروحة أولاً، وللتسهيلات والتوجيهات التي منحها لنا ثانياً ولجميل صبره وحسن معاملته لنا

والى كل أساتذتي الكرام

وكل ما ساعدوني في إنجاز هذه الأطروحة

المقدمة

إن مفهوم الميتافيزيقا هو مفهوم يفتقر إلى الدقة والوضوح، وذلك راجع إلى العبارات التي تتضمن قضايا لا تقبل البرهنة، ولهذا تعتبر اشمل العلوم وأكثرها يقينا وتجريدا، فموضوعها النهائي هو العلة الأولى، ولهذا ترجع صعوبة تعريفها إلى اختلاف نظريات الفلاسفة فيما يخص تعريفاتها المتعددة، فتسمية الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة كلمة لم يبتدعها أرسطو ولم تكن موجودة عند الفلاسفة اليونان، وإنما أول من ذهب إليها هو اندرونيقوس الرودسي (حوالي 600 ق.م) الذي تواجد في العصر الهينستي باعتباره الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشائية في روما عندما قام بتصنيف كتب أرسطو وترتيبها نشرها. فبعدما أطلق أرسطو اسم (الفيزيقا) على مجموع كتبه في الطبيعة، سميت مؤلفاته الأخرى التي تهتم بالماورائيات بما بعد الطبيعة أو بالميتافيزيقا، هذا ما جعل المصطلح يتطور ليصبح متداولاً فيما بعد.

لعل ما جعل أرسطو يطلق على مجموعة بحوثه الميتافيزيقية اسم الفلسفة الأولى هو إنها تبحث في الأسس الأولى لأي علم بدراستها مجموعة من الأفكار المنظمة والمنسقة التي تدور حول موضوع معين، كما تهتم بالمبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى بالأخص الوجود الذي بحث فيه وهو الوجود بما هو موجود الذي يعد اعم المعاني وأوضحها والأكثر شمولية وواقعية، حيث قسم أرسطو الوجود إلى محمولات ثم إلى أجناس سماها مقولات أولها الجوهر ثم الأعراض، ومنه فالجوهر أحق المقولات باسم الوجود لأنه يتقوم بذاته، هكذا كانت الفلسفات السابقة تبحث عن الوجود إلا أنها كانت تعني به الموجود، فأرسطو عندما عرف الميتافيزيقا بدراسة الوجود بما هو موجود تحدث عن الميتافيزيقا (الوجود) وقصد به الفيزيقا (الموجود)، ولهذا فهذه الانطولوجيا هي انطولوجيا تقليدية ذات أصول أرسطوية تبحث في فهم الموجود من خلال المحمولات والتصورات العامة والماهيات، مما جعل تصور هذه الأنطولوجيا التقليدية تتناول الموجودات الحاضرة أمامها دون تمييز. وتعد الإنسان واحدا منها يسري عليه ما يسري عليها من مقولات، إما الانطولوجيا الأساسية المعاصرة وبالأخص مارتن هيدغر الذي قام بنقد الفلسفة الغربية منذ نشأتها الإغريقية حيث

رأى أنها أخطأت موضوعها أو سهت عن الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود. ولهذا أصبحت من خلاله تهتم بالفرد الإنساني.

إن مارتين هيدغر حاول العودة بالفلسفة إلى موضوعها الأصيل وهو الكون وهذا لا يعني التفكير في الكون بل بالكائنات التي تتجلى في هذا الكون واقرب الكائنات هو الإنسان مركز الوجود، أي ضرورة البحث في الوجود الإنساني الخاص القائم على التجربة الشعورية الداخلية كالقلق، الموت، الخوف، الهم... الخ، الذي من خلاله يمكننا فهم الوجود العام لأنه هو وحده الذي يتساءل عن الوجود وهو الذي يلتقي بالموجودات وينشغل بها حتى تتكشف له وينكشف لها، فهذه الأحوال هي التي تشعرننا بوجودنا في العالم وتخفي عنا العدم، من هنا يمكن القول بان الحالات الوجدانية تلقي الضوء على العالم وعلى وجودنا في العالم إنها تظهر المحبة للعالم والاهتمام به. ولهذا فالوجود الإنساني في الحياة اليومية يفهم العالم والأشياء في العالم ويفهم ذاته، اذ يحاول فهم البيئة المحيطة به ككل ومكانته الخاصة بها.

و لهذا يمكن اعتبار تفكير مارتين هيدغر تفكير يعود إلى جذور الميتافيزيقا بتحرير أسئلتها الأصلية مما يحجبها، فالتخلص منها يكون من خلال العودة إلى التساؤل ليظل العارف في حيز التساؤل بدلا من أن يتخلى عن السؤال سعيا وراء الإجابة في بحثه عن المعرفة حيث يكون يعيش تجربة روحية لا علاقة لها لا بالمنهج الفكرية أو العقلية، وإنما يكون في تجربة يهتدي فيها بنور داخلي يزداد كلما تحرر من تعلقه بهذا العالم، وكلما صقل مرآة قلبه ليتصل بالمطلق، فمن خلال هذا الاتصال بين المتناهي واللامتناهي يحصل الإشراق ويفيض العلم الذوقي.

هذا العلم الذوقي الذي لا يمكن وصفه ويمتتع عن إدراكه أو التعبير عنه لان الأساليب العادية ولا بالعقل وإنما ببصيرة القلب الغنوصية هي التي تجليها، فالمقصود بالغنوص هو المعرفة التي تكون عبارة عن إدراك للأسرار الربانية والتوصل إليها يكون عن طريق الكشف والذوق، لأن هذه المعارف العليا هي مظهر من مظاهر الإرادة والوجدان تذوقها يكون تذوقا مباشرا، هذا ما يجعل منها معرفة كشفية وجدانية داخلية مباشرة.

هذا ما نجده ينطبق على فكر الأمير عبد القادر العرفاني حيث يحتل مفهوم الوجود موقعا مركزيا في نصه الصوفي إذ تكون الأنا الترسندنتالية متعالية لها طبيعة كونية من خلال التفكير في الوجود خارج قيود الزمان والمكان، أنا خالصة مهمتها الإصغاء إلى النداء، من هنا يمكننا القول بأن بحثنا هذا لا يحيط بجميع جوانب نص الأمير عبد القادر وإنما يتناول زاوية واحدة يمكن اعتبارها نقطة أساسية ألا وهي سؤال الوجود الذي جعلنا نقدم عليه من أمكنة معرفية مختلفة وبالأخص الفلسفة كإشكالية عامة وما تتطوي تحتها من فرضيات ثانوية، فالاشتغال على مفهوم معين يفتح القراءة على مفاهيم أخرى تربط ارتباطا وثيقا بالمفهوم الأساسي تاركين الجوانب الأخرى إلى أبحاث أخرى.

فظاهرة التصوف هي ظاهرة معقدة التركيب يمكن النظر إليها من زوايا مختلفة: اجتماعية، نفسية، تاريخية، دينية، فنية، وفلسفية، هذا ما يجعل هناك تعذر في تقديم تعريفا شاملا لمصطلح التصوف لأن هذا التعذر راجع من جهة إلى تعدد مجالاته ومن جهة أخرى راجع إلى أن التصوف تعبير عن حالة داخلية تختلف من صوفي إلى آخر، ولهذا فالمقصود بالتصوف الحق هو ذلك التصوف المأخوذ عن القرآن والسنة النبوية المرتبط بأصول الشريعة القائمة على أسس الدين الإسلامي، و من هنا فالتمسك بآيات القرآن وإتباع سنة الرسول والتخلق بأخلاقه تفرض علينا الجمع بين الفكرة الإيمانية العقائدية والتي نقصد بها الجانب النظري أي تلك الشريعة المعبرة عن ظاهر الأحكام في حين أن الحقيقة هي المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة، ومحاولة تطبيق تلك التعاليم في الواقع اليومي لتصبح عبارة عن سلوكيات وممارسات، ولهذا فطريق التجربة الروحية هو الطريق المؤدي إلى الله بمراحله الثلاث طبقا لما ينسب إلى النبي بقوله: "الشريعة أقوال والطريقة أعمال والحقيقة أحوالي". فمقولة الأمير "أنني لن اعمل بقانون غير قانون القرآن الكريم، و لن يكون مرشدي غير تعاليم القرآن، والقرآن وحده، فلو أن أخي الشقيق قد أحل دمه بمخالفة القرآن لنفذت فيه الحكم"، أحسن دليل على ذلك. ومنه تعد التجربة الروحية الأميرية تجربة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالجانب الأخلاقي الذي يمثل الجانب العملي، ذلك الجانب الأخلاقي الذي يدعو إلى التخلي عن

الصفات القبيحة والتحلي بالصفات الحميدة، من خلال طريق يسلكه العارف للوصول إلى الحقيقة المطلقة، حيث كان التصوف في بداية ظهوره عبارة عن بناء نظري ونزعات أو تجارب فردية تتجه نحو الانعزال والتعبد والتأمل لتتخذ فيما بعد بعدا عمليا.

من هنا حاولنا طرح الإشكال التالي:

هل يمكن النظر للتجربة الروحية الأميرية على أنها تجربة مؤسسة لرؤية ميتافيزيقية وبالتالي اعتبارها تجربة فلسفية أصيلة، فيما يتجلى ذلك؟، أو بعبارة أخرى: ما هي تجليات الميتافيزيقا باعتبارها فرعا للفلسفة الأولى أو الانطولوجيا في الخطاب الصوفي الأميري؟ وهل يمكن تأسيس ميتافيزيقا صوفية للتجربة الروحية الأميرية على ضوء المناهج الغربية المعاصرة؟

- إن هذه الإشكالية هي التي جعلتنا نسعى من خلال هذا البحث إلى توظيف بعض المناهج الغربية المعاصرة الأكثر موضوعية وعلمية مثل الهيرمنيوطيقا، لأن التأويل ليس ذو طبيعة منهجية أو إبستمولوجية فقط، وإنما هو أيضا ذو طبيعة فهمية، فالموقع الوجودي للذات ودورها في صياغة الوعي هو الذي يجعلنا نعتمد على هذا المنهج، لأن الضرورة التأويلية تغدو مسألة وجود شامل حين يتعلق الأمر بنظرة فلسفية ذات بعد أنطولوجي أو فينومينولوجي تجعل من التأويل مسألة علاقة الكائن بكينونته لا بالنصوص فقط، هذا بالإضافة إلى الفينومينولوجيا وذلك للابتعاد عن الأحكام المستعجلة والنتائج القبلية والقراءات المتراكمة، لأن هذه الأخيرة تعتبر مجرد حجب فقهية وإيديولوجية وسياسية... هذه القراءات التي تدعي الوصول إلى المعرفة النهائية بالموضوع، حيث إن الفينومينولوجيا تهدف إلى إظهار هذا الذي يخفي نفسه في الظواهر، ومن تم فالمنهج الفينومينولوجي هو أفضل منهج يستطيع أن يزيل الستار عن هذا الذي يحجب ذاته أي الوجود، كما انه المنهج الذي يساعدنا على فهم الطريقة التي يعيش بها الإنسان علاقته بالعالم ودراستها دراسة وصفية للمعطيات والوقائع كما تظهر للشعور من خلال الكشف عن المضمون الجوهرى للظاهرة الصوفية المرتبطة بهذا الأخير، وذلك بالعودة إلى الذات عن طريق الابتعاد عن الواقع المادي وتجاوز المحسوسات، فالوجود مسألة قابلة

للتأويل الذي هو فعل خلق، إنه معنى من معاني فعل إعادة الخلق، أي منح الوجود وجوده الفعلي، فلا نهائية الوجود هي التي جعلته منفتحا على العديد من التأويلات، من هنا يمكننا القول بان طبيعة الموضوع هي التي تفرض علينا المنهج المتبع.

- فمن الصعوبات التي واجهتنا:

أولا صعوبة المتن الصوفي لما فيه من قضايا ومفاهيم معقدة.

ثانيا لغته الرمزية التي تحمل في طياتها ما هو منسي ومسكوت عنه، إنها نصوص شديدة التعقيد ما جعلها تحتاج إلى فهم وتأويل، وهذه الرمزية التي غمرت النص الصوفي الأميري هي التي جعلتنا نقدم على قراءته من جديد.

ثالثا جميع الدراسات أو القراءات التي أنجزت حول نصوص الأمير عبد القادر هي دراسات أدبية، سياسية، عسكرية، دينية... الخ، في حين أن ما يهمننا هنا هو الجانب الفلسفي أو الميتافيزيقي الذي لم تتوفر حوله الدراسات الكافية التي تهتم بهذا الأخير.

رابعا صعوبة الابتعاد عن جل الدراسات التي أقيمت حول نصوص الأمير عبد القادر أو إلغائها على شكل قطيعة.

خامسا تصريح الأمير عبد القادر بان كتاب المواقف هو كتاب موجه إلى الخواص وبالتالي فالتعامل مع هذا الكتاب فيه نوع من المغامرة إذ لسنا من مريديه.

أما فيما يخص الدراسات السابقة فقد اعتمدنا على أطروحتي دكتوراه ل:

- منير بهادي، التجربة الوجودية في الخطاب الصوفي - مقارنة تأويلية لفلسفة الخلاص في

الإسلام-، دكتوراه تحت إشراف: محمد عبد اللاوي، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2006/2007.

-بلغراس عبد الوهاب، الحدث التاريخي في اللحظة الصوفية من خلال تجربة الأمير عبد

القادر، دكتوراه تحت إشراف: محمد عبد اللاوي، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2010/2011.

-فضيلة بلدي عثمان، المنهج الصوفي عند كل من النفري والأمير عبد القادر من خلال

كتابيهما المواقف، ماجستير تحت إشراف: عمار طالبي، في قسم العلوم الإسلامية، جامعة

الجزائر، 2006/2007.

- فرعون حمو، فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر الجزائري- دراسة أنثروبولوجية-، ماجستير تحت إشراف: محمد سعدي، قسم الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، 2010/2009.

- فرعون حمو، نظرية التجلي في فكر الأمير عبد القادر الجزائري، دراسة أنثروبولوجية، دكتوراه تحت إشراف: محمد سعدي، قسم الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، 2016/2015.

- بن ساعد عائشة، البعد الروحي لمقاومة الأمير عبد القادر الجزائري، ماجستير تحت إشراف: ناصر الدين سعديون، قسم التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، 2004/2003.

-برادعي بيدار كريمة، لغة الشعر الصوفي- قراءة في صوفيات الأمير عبد القادر الجزائري-، ماجستير تحت إشراف: بلهاشم خناسة، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان -، 2014/2013.

فمن الدوافع الذي أدت بنا إلى اختيار الموضوع فقد امتزجت بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، والتي حددناها كآلاتي:

-إن طبيعة التخصص تفرض علينا اختيار مواضيع لا تخرج عن إطار العنوان المطروح وهو كآلاتي: " الفلسفة والتصوف"، ولهذا كان عنوان أطروحتنا متوافق ومنسجم مع هذا المشروع.

-اشتغالنا في الماستر حول موضوع متقارب نوعا ما مع هذا الموضوع المدون أعلاه، وهو كآلاتي: توظيف المناهج الغربية المعاصرة في دراسة النص القرآني - محمد أركون أنموذجا-، فيما إن هذا الأخير من أصول جزائرية، حاولنا التعمق في النص الصوفي بالتحديد بدل النص القرآني ومع متصوف من أصول جزائرية كذلك ألا وهو الأمير عبد القادر الجزائري.

-البعد الإنساني الذي يتمتع به الأمير عبد القادر في مشروعه الفكري والذي انعكس في أسلوبه العملي، هو الذي جعلنا ننتبى هذه الأطروحة ونفند الفكرة الرائجة القائلة بأنه لا جدوى من التصوف في الحياة العملية، وأنه ليس إلا هروب من الواقع وبأنه غير نافع، إذ أن هذا القول لا أساس لها من الصحة وذلك ما حاولنا إثباته من خلال أطروحتنا.

أما عن أهداف البحث فدراستنا هذه تهدف إلى:

-تقديم إستراتيجية للتفكير أو مقارنة تجمع بين ما هو فلسفي بما هو صوفي أو بعبارة أخرى تقرب المسافة التي تفصل بين الفلسفة والتصوف، ولهذا فالبحت يهدف إلى استخراج ما هو فلسفي داخل النص الصوفي، أو إمكانات انفتاح الفلسفة على التصوف.

-انه ليس محاولة جرد لما هو صوفي (قضايا ومفاهيم)، وإنما بحث يسعى إلى طرح تساؤلات فلسفية داخل المتن الأميري بالموازاة مع السياق التاريخي والثقافي وكذا التجربة الروحية التي عاشها.

-الحفر في التراث لإثراء الثقافة الجزائرية، وذلك للتعرف على مدى إسهامات الأمير عبد القادر في الفكر الإنساني.

-محاولة تأصيل النص الصوفي الأميري لفهم الظاهرة الروحية وذلك للابتعاد عن كل ما هو مدنس، ومحاولة فتح آفاق جديدة لإعادة تأسيس المفاهيم والمبادئ والتصورات.

و من هنا حاولنا تقسيم البحث إلى أربعة فصول، في كل فصل ثلاثة مباحث:

الفصل الأول والذي هو تحت عنوان: **مارتن هيدغر: تقويض تاريخ الميتافيزيقا**، حاولنا فيه تبيان الكيفية التي سعى من خلالها هيدغر إلى البحث عن مفهوم الوجود من خلال إعادة تأسيس الميتافيزيقا، لكشف فلسفة الوجود، ففي المبحث الأول: **الأسس اللاهوتية في فكر مارتن هيدغر**، حاولنا دراستها باعتبارها ثيولوجيا أي حاولنا الكشف عن البنية التيولوجية المؤثرة في النسق الفلسفي الهيدغري، إذ أن العنصر الديني كان منطوبيا في منظومته إلا أنه لم يجهر عنه، بحيث إن الخلفية الدينية كانت دائما مصاحبة له في كل مؤلفاته، وفي المبحث الثاني المعنون ب: **التحليل الأنطولوجي للدازين الهيدغري**، حاولنا دراسة الميتافيزيقا باعتبارها انطولوجيا، لأن الأنطولوجيا هي الوجود وما ورائيته ولا حضوره، والأونطيسي هو الموجود وامتلاؤه وحضوره وهمومه وآلامه وكبده وربما اغترابه، أما المبحث الثالث والذي هو تحت عنوان: **الانطولوجيا الأساسية والمنعطف الهيدغري**، حاولنا التطرق إلى الميتافيزيقا باعتبارها انطو- ثيولوجيا، حيث حاول هيدغر من خلال هذا الجمع بين المفهومين الأنطولوجي

واللاهوتي ليصل إلى فكرة أساسية مفادها أن اللغة والشعر هما الطريق الموصل إلى الحقيقة، لأن الكلمة الشعرية هي التي تقوم باستحضار المقدس، فالوصول إلى أنقى صور الوجود يتم عن طريق لغة الشعر.

أما الفصل الثاني المعنون كالآتي: **فكر الأمير عبد القادر بين الفلسفة والتصوف**، فالمبحث هو تحت عنوان: **انفتاح الفكر الفلسفي على الفكر الصوفي**، ومن خلاله عالجتنا نظرية المعرفة، فتاريخ الفلسفة بأكمله هو تاريخ قائم على فكرة أساسية محورها ثنائية الذات والموضوع التي تعتبر الإشكالية العامة لنظرية المعرفة، ولهذا فجل النظريات التي تداولت داخل الفكر الفلسفي حاولت حل هذه الإشكالية من خلال تحديد طبيعة العلاقة بين هذين المفهومين، لتأتي فيما بعد الفلسفة المعاصرة كرد فعل على الفلسفات الميتافيزيقية التقليدية التي كانت لها السيادة المطلقة على تاريخ نظرية المعرفة، والتي كان يجب عليها ضرورة التفكير فيما وراء الثنائيات القديمة من خلال منهج جديد يتماشى والمذهب الحدسي الكانطي المؤلف بين المفهومين وهو المنهج الفينومينولوجي.

أما المبحث الثاني المعنون ب: **المرجعية الفكرية للتجربة الروحية الأميرية**، فحاولنا من خلال هذا المبحث حاولنا التعريف بالتجربة الروحية مع ذكر خصائصها، والفرق بينها وبين التجربة الدينية، والتطرق للعديد من المفاهيم المرتبطة بالتجربة كالسف، الحرية، الحيرة... بالإضافة إلى مفهوم الموقف (situation) الذي هو مفردة لمجموع مواقف والمقصود به الوقوف في مرحلة ثم الانتقال إلى مرحلة إلى أخرى، مع مقارنة هذا المفهوم بمفهوم البرزخ عند ابن عربي ومفهوم الوقفة عند النفري.

أما المبحث الثالث: **التجربة الروحية الأميرية بين العالي والمحايثة**، حاولنا من خلاله ربط التجربة الروحية الأميرية بالسياق التاريخي والثقافي بحيث لا يمكن دراسة التجربة الروحية الإنسانية متفردة ومغترية على هامش الحياة الاجتماعية، لهذا وجب الجمع بينهما، لأن الإسفار تتلازم فيها الرحلة الجغرافية مع الرحلة الروحية، إنها رحلة مزدوجة جعلت الأمير في

سفر داخلي يجعله قادرا على فهم الوجود، بالإضافة إلى السفر الجغرافي إلى بلاد المشرق حيث انكشفت له الأنوار.

أما الفصل الثالث عنوانه كالتالي: **الأساس الأنطولوجي في تجسيد الصورة الإلهية - الأمير عبد القادر أنموذجا** - فتناولنا فيه في المبحث الأول: **التجلي الخيالي: سؤال الحقيقة بين الحضور والغياب**، إذ أن مفهوم الخيال له علاقة وطيدة بالفكر الصوفي ما يدفعنا إلى القول بالتلازم فيما بينهم، إذ لا يمكن الحديث عن التجربة الروحية أو الصوفية بدون الحديث عن الخيال كأساس لهذه التجربة. ولهذا لا نستطيع فهم تجربة الأمير عبد القادر الروحية إلا من خلال توضيح الأبعاد الوجودية والمعرفية للخيال باعتباره طريقا للمعرفة الصوفية بالإضافة إلى طبيعته ووظيفته وعلاقته بمفهوم أو نظرية التجلي، لتتداخل فيه العديد من المفاهيم كالصورة، المرأة، المحبة، الجمال والجلال... الخ.

و هنا وجدنا بأن هناك تداخل بين الخيال والأنوثة وحاولنا أفراد مبحثنا كاملا لهذا الأخير، لما فيه من تشبعات للعديد من المفاهيم كالقلم الأعلى واللوح المحفوظ والمحو والإثبات، واقترحنا له عنوان موسوم ب: **التجربة الروحية : من لغة الوجود إلى أثر الكتابة**، أما المبحث الثالث سطرنا له عنوانا: **الأنوثة باعتبارها رمزا للذات الإلهية**، فمن من مميزات الخطاب الصوفي نثرا أو شعرا كان هو خطاب ذو لغة مجازية إشارة لما يحتويه من رموز كونية فردية ومرتالية تعبيرا عن تجاربهم من أحوال ومقامات ومواجيد تحقق للصوفي الكمال الروحي، لاعتبار أن العرفان هو حالة من حالات الإنسان التي يتواصل فيها مع حقائق الوجود، ولهذا فهذه الرموز الأكثر كثافة وتعقيدا أو هذه اللغة الرمزية العرفانية هي التي تفتحنا على مشكلة العلاقة الكائنة بين الوجود المطلق واللغة وذلك تبعا لما يعيشه الصوفي من قلق، ولهذا ليست التجربة الصوفية العرفانية إذن مجرد تجربة في النظر وإنما قبل ذلك تجربة في الكتابة، كتابة التجربة الروحية التي هي عبارة عن تأويل للعالم باعتباره أفقا مفتوحا مليئا بالإشارات عن طريق الحوار القائم بين الحق والخلق حيث تكون فيه الذات الإنسانية صامتة وسامعة للنداء الإلهي المتمثل في الكلمة الوجودية " كن "، ولهذا تعجز اللغة

التقليدية العادية التعبير عن هذا السر (من رموز كونية وحقائق) الساري في الوجود، من هنا يحاول الأمير عبد القادر من خلال كتابه " المواقف " الانفتاح وتتبع الخلق للقبض على الأثر الذي تتركه الأسماء الإلهية في الأشياء لحفظها في مدونته.

أما الفصل الرابع المعنون بـ: **راهنية التجربة الروحية الأميرية في مجتمعاتنا المعاصرة**، ليأخذ المبحث الأول عنوان: **التجربة الروحية منبعاً لحوار الأديان**، ثم اخترنا عنواناً آخر للمبحث الثاني تكون فيه التجربة الفنية عامة والتجربة الموسيقية خاصة مخرجاً من مأزق التقنية ليصدق عليه عنوان: **الأثر الفني تعبير عن التجربة الروحية** ، أما المبحث الثالث فعنوانه: **المهدي المنتظر وفكرة الخلاص الأميرية** ، لقد احتلت عقيدة المهدي المنتظر مركز الصدارة في الأديان السماوية والتي تؤمن بانتظار منقذ أو مخلص يحرر شعوب العالم من الظلم والاضطهاد محققاً العدالة الخالصة التي يرغب فيها كل إنسان، فحاولت تتبع هذه الفكرة في كل من الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام، كذلك تناول فكرة الإنسان الكامل بالإضافة إلى فكرة تأثير شخصية الأمير عبد القادر أثناء جهاده حيث كان ينظر إليه معشر الشعب بأنه هو المنقذ والمخلص لهم من هذه محنة الاستعمار . ومن فكرة المهدي المنتظر وعلاقته بهموم العصر حيث امتلأت الأرض جوراً وظلماً وسيطرت التقنية عليها.

الفصل الأول :

مارتن هايدغر: تقويض تاريخ

الميتافيزيقا

المبحث الأول:

الأسس اللاهوتية في فكر مارتن هايدغر

لعل الفكر الفلسفي الهيدغري الوجودي (فلسفة الوجود والكيونة) هو فكر يميل إلى "فلسفات الوجود المعاصرة التي تميل إلى تقييد مفهوم الوجود. والذي ينظر إليه على أنه يشير أولاً إلى النمط المحدد لكون الإنسان. هذه واحدة من السمات المشتركة للمفكرين الذين يعتبرون من المؤيدين للوجودية: إذ يكون الإنسان موجود بالفعل، أي أنه يقف هناك في عالم ويشكل الجوهر أفق مشاريعه من أجل الوجود، أن نكون في العالم، أن نتصرف ونفكر في خضم واقع دائم منظم مثل العالم"¹، فمن أهم منطلقات الوجودية هي الإيمان بالوجود الإنساني حيث يتخذون منه منطلقاً لكل فكرة، فالإنسان هو أقدم شيء في الوجود ووجوده سابق على كل شيء فالإنسان يوجد أولاً ثم تتحدد ماهيته. وهذا الإيمان بوجود الإنسان والإعلاء من شأنه جاء كرد فعل على تسلط الكنيسة وتحكمها في الإنسان بشكل متعسف. لذا يجعل الوجوديون من الإنسان نقطة انطلاقاً في كل أفكارهم، فالإنسان هو محور الكون به تبدأ كل فكرة وتنتهي عنده. والإنسان يشكل ماهيته عن طريق الاختيار بين عدد من البدائل والاختيار من المقولات الهامة في الوجودية، ويرتبط بالاختيار الحرية فالحرية مبدأ أساسي أيضاً في الوجودية.

و لكن قبل هذا وذاك هو فكر ناتج عن تأثير التصورات التي تشبع منها هايدغر في صغره باعتباره منحدر من أسرة دينية نشأت على تعاليم المسيحية فـ "إثارة السؤال المتعلق بالبعد الديني في فكر هايدغر يعني طرح تحد، أو على الأقل الشروع في مهمة متناقضة ظاهرياً...و على الرغم من ذلك، فأنا أود أن أبين أن فهم هايدغر بوصفه مفكراً ملحداً (athéisme) إنما هو فهم يستند فقط إلى فهم سطحي لفلسفته"². فهيدغر (MartinHeidegger) (1889-1976)، دخل الحقل الفلسفي من البوابة اللاهوتية حيث

¹ Encyclopédie de la philosophie : la pochothèque.1995, p 555.

² هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2007، ص 343.

درس في مدرسة كونستانس* ثم معهد الجزويت** في بلدة فلدكريش، ثم بجامعة فرايبورج لدراسة الثيولوجيا، هذا ما يوضح أن جل الدراسات اللاهوتية التي تلقاها في مساره التكويني كان لها دور في توجيه فكره، إذ أن الخلفية الدينية لفكر هايدغر كانت ملازمة له دائما لأن كل أفكاره تحتفظ بالبعد الديني وتحمل دلالات لاهوتية لأنه تأثر بكبار رجال اللاهوت المسيحيين، فمصطلح اللاهوت "وجد عند أرسطو بمعنى النظر الميتافيزيقي لكونه من وجهة نظره الفلسفة الأولى ثم أصبح يدخل تدريجيا إلى اللغة المسيحية. حيث استخدم بالفعل من قبل جوستين، كليمنت من الإسكندرية... بمعنى "معرفة الله الحقيقية"، التي تم التوصل إليها من خلال الإيمان والتجربة الغامضة، سوف يفترض هذا المصطلح المعنى الفني لـ "علم الحقيقة الموحاة"، في الوقت الذي سيبدأ فيه تقديم الثقافة المسيحية بالأدوات المنطقية والميتافيزيقية. تحقيق عقلائي في بيانات الوحي، الواردة في الكتاب المقدس والتقاليد¹، فكلمة لاهوت تشتق من كلمتين يونانيتين معناهما الله والكلمة وعند دمجهما معا يصبح معنى كلمة لاهوت هو دراسة الله ومنه يمكن القول بان اللاهوت المسيحي هو دراسة ما يقوله الكتاب المقدس وما يؤمن به المسيحيين، انه علم دراسة الإلهيات دراسة منطقية، وقد اعتمد علماء اللاهوت المسيحيين على التحليل العقلائي لفهم المسيحية بشكل أوضح هذا من جهة، ومن جهة ثانية يكون فعل الإيمان هو جواب الإنسان على الله الذي يكشف ذاته. فبالإيمان يخضع الإنسان عقله وإرادته لله إخضاعا كاملا، وهو يوافق الله صاحب الوحي موافقة كاملة والكتاب المقدس يدعو جواب الإنسان لله الموحى طاعة الإيمان.

إن اللاهوت (théologie) كان من اهتمامات الفيلسوف مارتن هايدغر وجل الأسئلة الفلسفية التي كان يطرحها كانت ذات طابع ديني، "لذا لا يمكننا إغفال اثر البعد الديني في فكر هايدغر... بدليل اطلاعه على كتاب عن الوجود ألفه كارل بريج الذي كان أستاذا للعقائد

*كونستانس مدينة تقع في اقصى جنوب المانيا على بحيرة كونستانس على الحدود مع سويسرا.

**الجزويت فرقة كاثوليكية يسوعية تعرف بالرهبة اليسوعية الرجالية.

¹Encyclopédie de la philosophie : la pochothèque, op cit, p 1590.

(علم الأصول) بجامعة فرايبورج 1896، ووجد هايدغر في نهايته نصوصا عديدة اختارها المؤلف من كتابات أرسطو والاكوييني¹، هذه الكتابات التي تناولت المسائل اللاهوتية بطريقة فلسفية مما جعلته يحاول التحرر من الثيولوجيا بمعناها التقليدي، هذه الأخيرة التي تهتم بالإله الأخلاقي والتي تختزل في شكل طقوس وعمليات تشريعية وأخلاقية لخدمة الإنسان والقيم الإنسانية التي تجهل من الإله يفقد قيمته.

لقد بدأ مسيرته بالتأملات الدينية هذه الخطوة التي خطاها هايدغر في مسار اللاهوت وفي مجال الدين والتعاليم الدينية جعلته يتأملها ويفكر فيها تفكيرا فلسفيا، حيث رأى بأن الدين في عصر صدر المسيحية هو تجربة حياتية واقعية، هذا ما نجده في رسالة بعثها إلى كارل لويث في عام 1923، كتب فيها " انه سيكون خطأ جسيما مقارنة مع ما كنت مقارنته افتراضية أم لم تكن بشخصيات مثل نيتشه أو كيركيغارد... أو أي واحد من الفلاسفة الكبار. أن مقارنة كهذه ليست محظورة، ولكن يجب أن يقال حينئذ أنني لست فيلسوفا، فانا اخذ نفسي أن اعتقدت أنني يمكن أن أضاهي بآخرين. وكتب بعد ذلك يقول: أنا لاهوتي مسيحي²، إن هذه العبارة يمكن أن نعابها في محاضرات هايدغر الأولى للمعتقدات المسيحية الأساسية التي وجهته نحو الأسئلة المبدئية هذا ما جعل تفكيره يبدأ أو ينطلق من منطلق ديني وذلك لمطالعتة للآثار اللاهوتية.

من هنا حاول هايدغر قراءة الفلاسفة المسيحيين لاستخراج ماهر جوهري داخل تجارب الحياة الدينية، فمن خلال " محاولته إعادة بناء العلاقة التاريخية بين اليونان والمسيحية، تعمق إيمانه بالفكرة التي تقول أن المسيحية هي الحقيقة المكتملة للفلسفة اليونانية، وأن براديجم المسيحية كان استكمالاً لما عجزت الفلسفة اليونانية عن تفكيره مع

¹ ميرنا سامي، السفر في اللغة والسكن إلى جوار الله، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، العدد الخامس، خريف 2016، ص 198.

² هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2007، ص 348.

أفلاطون وأرسطو¹، فالديانة المسيحية اشتغلت بقضايا فلسفية كما صاغها فلاسفة اليونان واستعاد في الوقت ذاته المحتوى المعرفي الذي تضمّنته الفلسفة اليونانية، حيث كان هناك اجترارٌ وتكرارٌ لفلسفة اليونان وإعادة إنتاجها لكن بلمسة روحية حتى أصبحت الفلسفة اليونانية مادة التفكير الفلسفي المسيحي وأصبحت جزءاً منه، " هذا هو البعد الأخير للفلسفة الأولى التي يصفها أرسطو بأنها لاهوت. ولكن ينبغي أن يكون حريصاً على التمييز بدقة بين هذه لاهوت الأديان السماوية، لأنها مبنية على الوحي، الذي يفترض الإيمان وتعلق أرسطو خاصة لدراسة الجوهر لأنه من بين المعاني الأكثر أساساً، التي تشير إلى معانٍ أخرى. هذا هو سبب المناقشات حول الوجود والجوهر والمبادئ الأولى للواقع والطريقة التي يجب أن نتحمل بها معرفة هذه الأشياء التي تشكل خيطاً لأطروحات أرسطو²، إذ اختلط النصّ الديني المسيحي بالموروث الحضاري اليوناني، فكل ما خلفه المفكرون المسيحيون هو استعارة من أفلاطون Platon* (427 ق.م - 347 ق.م) وأرسطو Aristote* (384 ق.م - 322 ق.م).

¹ علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين - مقول المقدس بين الأيدولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية -، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 239.

² Encyclopédie de la philosophie : la pochothèque, op cit, p1063.

*أفلاطون: فيلسوف يوناني عظيم، يعد هو وتلميذه أرسطو، وإيمانويل كانط أعظم فلاسفة العالم على طول تاريخ الفكر الإنساني، ولد في أثينا سنة 428 ق.م، وكان من أسرة أثينية عريقة في المجد، توفي سنة 348 ق.م. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 156/154.

*أرسطو: أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية في تاريخ البشرية كلها. ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق كله تقريباً. ومن هنا لقب بالمعلم الأول، وصاحب المنطق. ولد أرسطو طاليس سنة 384 ق.م، بمدينة اسطاغيرا، وهي مستعمرة قديمة أيونية على الشاطئ الشرقي من خلقيدية، توفي سنة 322 ق.م، وهو في

إن علم اللاهوت الفلسفي هو احد فروع اللاهوت حيث يستخدم الأساليب الفلسفية في الوصول إلى فهم أوضح للحقائق الإلهية، وذلك لمعرفة مدى تطبيق الأنظمة الفلسفية على المبادئ اللاهوتية، فمع أرسطو لم يعد اللاهوت هو فقط إعادة التلميح النقدي للأسطورة، بل معرفة لها موضوع معين: كونها بامتياز، الوجود البارز، الوجود الإلهي. وهكذا نقرأ في الميتافيزيقيا:

"يجب أن يكون أكثر العلوم البارزة لهدفه أبرز الأنواع، وبالتالي فإن العلوم النظرية لها قيمة أكبر من العلوم الأخرى، واللاهوت أكثر قيمة من العلوم النظرية الأخرى، ففي أكثر من مقطع، يظهر اللاهوت كأول علم"¹، و منه فللفلسفة الأرسطية جوانب عديدة منها: الأنطولوجية والإبستمولوجية والأكسيولوجية. إن معرفة أرسطو لهذا العلم اللاهوتي مهمة صعبة، وتزداد صعوبة وتعقيد عندما بدأ عملية التأليف بين اللاهوت والميتافيزيقا، هذه الأخيرة التي هي عبارة عن "مصطلح أصلها عرضي: الكتب الأربعة عشر لأرسطو التي تعاملت مع الطبيعة كانت تحمل عنوان الفيزيقا "الكتب التي تتبع تلك الفيزياء" من قبل رئيس المدرسة الأرسطية اندرونيقوس الرودسي بمناسبة ترتيبه لأعمال أرسطو في وقت لاحق، ففي الفكر العربي واللاتيني الفلسفي في العصور الوسطى، الميتافيزيقا هي المصطلح المكرس لتحديد أي مناقشة تعالج بدقة نفس الأشياء مثل الفلسفة الأولى لأرسطو. ولهذا في الاستخدام الحالي تصبح الميتافيزيقيا مرادفا للفلسفة بقدر ما يقصد بها أن تكون أساسية وتركز على دراسة المبادئ الأولى للواقع"²، فهي علم فلسفي يتعامل مع المفاهيم المتعالية مثل، الوجود والذات والحقيقة أي الوجود بحد ذاته، هذا ما يجعل من الصعب تعريف الميتافيزيقا التي موضوعها متعلق بالوجود وهو الذي لا يمكن تعريفه بشكل صحيح ولكن بشكل وصفي فقط.

سن الثانية والستين. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 99/98.

¹LEFRANC Jean., La métaphysique, Armand colin, Paris.1 998, p 43.

² Encyclopédie de la philosophie.la pochothèque, op cit, p 1062.

لقد بقيت أفكار أرسطو تسري في أفكار الكثير من أهل النظر، وهو ما جعل الفلسفة تدخل في توفيقية مع الدين معروفة للجميع، لأن العقل البشري يرفض التناقض ويسعى لإيجاد تناغم ونسق أكثر انسجاماً، ولكن إذا اعترفنا مع معلق مثل أوكتاف هاملين بأن "الاسم الحقيقي للفلسفة الأولى هو علم اللاهوت"، فماذا عن علم الوجود؟ يناقش مؤرخو الفلسفة علاقة أرسطو باللاهوت، العلم الأول، هذا النقاش أكثر صعوبة لأنه، بصرف النظر عن المشاكل التي تثيرها النصوص نفسها، فإن المفهوم التالي للميتافيزيقيا يقدم حتما كل التقليد الذي يتضمنه. هل يجب الاعتراف بالميتافيزيقيا على أنه لاهوت، أم أن الأخير هو مجرد "جزء"؟ أياً كان تفسير هذا النص أو ذلك، فهو المعنى الحقيقي للميتافيزيقيا، ومن ثم الفلسفة، التي هي الآن موضع تساؤل¹. و لكن ما هو متعارف عليه هو أن الاسم الذي نطلقه على العلم الذي يشرح طبيعة الله هو اللاهوت أو الإلهيا، وأحسن مثال على ذلك هو الفلسفة التوماوية (نسبة إلى توما الاكويني) Tomas d'aquin* (1225 / 1274) التي إذا نظرنا إليها بتمحيص فلسفي لن تكون إلا المذهب الأرسطي المعتمد على اللوغوس والممتزج بالديانة المسيحية حيث اخذ بفكره وطهره وجعله أكثر دقة واكتمالا، وذلك باحتكاكهم بالمدرسة اليونانية الإغريقية حيث أرادوا أن يجددوا نفس الإشكالات والمصطلحات التي كانت مطروحة في العصر الإغريقي، ولهذا ف"إنها ليست مسألة مصطلحات بسيطة: فالمفكرون في العصور الوسطى الذين يحاولون التغلب على تعددية الطوائف لعلم واحد يميز وجهات النظر، ووجهات النظر حول نفس الموضوع. وهكذا توماس الأكويني انه يعرض مكملا، وليس

¹LEFRANC Jean., La métaphysique, op cit, p 43.

*توما الاكويني: اكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيما في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي بعامة، ولد توما الاكويني سنة 1225 بقصر روكاسكا بالقرب من اكوين ومن هنا جاءت نسبه: الاكويني، وتقع في إقليم نابلي توفي سنة 1274 عن عمؤ يناهز الثامنة أو التاسعة والأربعين عاما. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 426/427.

للتبادل إما أسم اللاهوت أو العلم الإلهي كما تعتبر المواد غير المادية بالميتافيزيقيا أو الفلسفة الأولى، وهذا فإن علم الوجود يقال بالأولوية اللاهوتية عندما ينظر إلى الكائنات الموجودة في الكائنات ذات الدرجة العليا¹.

فهيدغر يرى بان " هذا مفهوم اللوغوس في العهد الجديد هو المفهوم ذاته الذي تم تطويره في الفلسفة اليهودية بواسطة الفيلسوف فيلون* (20 ق.م-50 م)، والذي كان مذهبه في الخلق يعزو إلى اللوغوس وظيفه الوسيط أو الشفيح²، حيث يرى فيلون أن اللوغوس هو أول القوى الصادرة عن الله، وأنه محل الصور، والنموذج الأول لكل الأشياء، وهو القوة الباطنة التي تحيي الأشياء وتربط بينها إذ يتدخل في تكوين العالم (monde) ولكن ليس هو الخالق لأنه الوسيط بين الله والناس، وهو الذي يرشد بني الإنسان ويمكنهم من الارتفاع إلى رؤية الله، ولكن دوره هو دائماً دور الوسيط، ومنه يمكن القول بأن " أهمية أرسطو ليست كونه يلقي بسطوته على ليل القرون الوسطى الطويلة وحسب، ويحدد نسق الميتافيزيقا الحديثة بل كذلك كونه النافذة الكبيرة التي تطل على القرون اليونانية السابقة عليه واللاحقة له، وحلقة الوصل بين اليونان والمسيحية³، وبالأخص التأثير بالمنطق الفلسفي اليوناني، لكن مع التوسع فيه واتخاذها أصلاً من أصول الأحكام ومصدراً للتشريع، كان لا بد من دراسة المنطق اليوناني والتأثر به بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وذلك بالاستناد عليه في تفسير النص السماوي.

¹ LEFRANC Jean., La métaphysique, op cit, P 43.

* أول فيلسوف يهودي جمع بين الفلسفة واللاهوت ويعد لاهوتياً أكثر مما يعد فيلسوفاً لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنما بين الدين ولأول مرة سنجد النزاع القوي بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل عند أول الأديان السماوية ثلاثة الرئيسية ونعني به الدين اليهودي، عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 219، 1984-220

² مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2015، ص 406.

³ علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين - مقولة المقدس بين الايدولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية- منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 242.

لذا لا بد له من التفلسف، كانت تلك ممهّدات لدخول الفلسفة اليونانية للفكر المسيحي وذلك لتفسير وتأويل وشرح النص المقدس، ثم دخلت في تفرعات فلسفية أخرى.

فاللوجوس أو العقل (raison) هو مفهوم أخذه المفكرون المسيحيون عن الفلاسفة اليونان وإن دل فانه يدل على الكائن المتوسط بين الله والعالم، ف" اللوجوس يعني الرسول والنبير، النبي، ذلك الذي يسلم الأوامر والوصايا، اللوجوس هو كلمة الصليب. إعلان وإشهار الصليب ذاته، هو يسوع المسيح بذاته، هو لوجوس الافتداء للحياة الأبدية"¹، لعل هايدغر اخذ هذه الفكرة أي فكرة اللوجوس بهذا المعنى من الفلسفة اليونانية التي كانت تعتبر "هرمس" * الإله والرسول الذي كان يعبر المسافة بين تفكير الآلهة وتفكير البشر، كما هو موجود في الأساطير اليونانية، ويزود البشر بما يعينهم على الفهم وتبليغهم، لأن العقل يعرض مضمون الإيمان ويحميه من الخطأ، ومنه يمكن تصنيف هذه المواقف اللاهوتية من مسألة العقل والإيمان في مقولات ثلاث من المقاربة الوصفية، عنيت بها مقولة التصارع والتناوب ومقولة التماهي والتطابق، ومقولة التمايز والتكامل، إذ "نحن نتحدث عن اللاهوت حيث لا يستخدم أدوات محددة أو أدوات علمية. علاوة على ذلك، فإن التوتر بين العقل والإيمان هو جوهرى في اللاهوت نفسه: إذا كان الإيمان يتطلب من العقل الكلي الطاعة، فإن موقف اللاهوتيين ينبع من الرفض الأكثر جذرية للقبول. حيث تكون أكثر صرامة من الالتزام

¹ علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين، المرجع نفسه، ص 406.

* هو في الاصل اسم لاحدالهة اليونان المرموقين عندهم. وقد طابقوا بينه وبين اله مصري قديم هو الاله طوط thoth، كما طابق بعض اليهود بين هرمس طوط هذا وبين النبي موسى. اما في الميثولوجيا المصرية القديمة فقد ظهر طوط كاسم لكاتب الاله اوزيرس Osiris، اله الدلتا المسؤول عن الموتى والمصير البشرى. اما في الاساطير اليونانية فلقد كان هرمس محترما عندهم، اذ كان ابنا للاله الاكبر زوس Zeus، وقد نسبوا اليه هم ايضا اختراع الكتابة والموسيقى ... مثل المصريين القدامى، اما في الادبيات العربية الهرمسية فقد كان هرمس يقدم على انه النبي ادريس المذكور في القرآن وانه اول من علم الكتابة والصنعة والطب والتنجيم والسحر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 177.

العقلاني"¹، و لكن في النهاية نقول إذا أدرك الإيمان المستنير أن الوجود من صنع الله ثابت وحتمي وإن العقل حر متغير، يصبح العقل فاعل في الوجود ويصبح العقل صيرورة والوجود كينونة، ومنه يتفاعل الاثنان معا لأجل إنسان أكثر سعادة.

من هنا تبقى الفلسفة تابعة للاهوت، إذ جعلوا من الله موضوعا طبيعيا للعقل، ولهذا " علينا أن نعتبر ما اصطلح على تسمية الله ... هو العلة الموجودة، القصوى، العليا، العلة الأولى. أن طبيعة الأشياء تتم عن علة يوجد على أساسها شيء ما بدلا من لاشيء يسمى العلة الله بوصفها العلة الأولى الموجودة، لكل ما هو موجود"²، فهو مصدر كل عمل، إنّه محرك العالم الذي لا يتحرك بمعنى انه المحرك الأزلي الغير المنقسم لأنه لو تحرك بغيره فمعنى هذا انه يوجد شيء آخر يحركه، فهو لا يمكن أن يكون محركا بغيره بل محرك بذاته، ولهذا هو فعل محض خالص عاقل لأنه أسمى المعقولات أي أنه عبارة عن فكر وعقل، وما دام فكراً وعقلاً فهو أقرب إلى الأشياء الإلهية، ف" مقاربة هايدغر للإله الأخير تعارض معارضة صريحة مع ما أنتت به المنظومات الدينية التوحيدية منها وغير التوحيدية، من تعريف الله. فالإله الأخير ليس هو اله الوحي على الإطلاق، الإله الأخير هو الإله المختلف كلياً في مقابل جميع الآلهة التي وجدت وخصوصاً الإله المسيح"³، فالمنظومات اللاهوتية المسيحية التقليدية اعتبرت الله كائناً أسمى وأرجعته إلى العلة الأولى، ولكن هذا ما رفضه هايدغر وحاول تخطيه من خلال الإله الأخير لتحرير الله من مقولات العلة الأولى والمطلق والخالق... الخ.

¹Encyclopédie de la philosophie. la pochothèque, op cit, p 1590.

²مارتن هايدغر، مبدأ العلة، تر: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت، ص 33.

³مشير عون، من الإنسان السيد إلى السيد الراعي - معاصر الانقلاب الانطولوجي في فكر مارتن هايدغر، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد الخامس، السنة الثانية، 1437هـ، خريف 2016، ص 55.

لقد كان هدف هايدغر دوما هو "فتح دروب الوجود الأخرى التي ألغيت لحساب التأويل الأفلاطوني الأحادي لحقيقة الوجود... فالمقدس سواء ما تم تفكيره داخل براديجم الميتافيزيقا أو لم يفكر بعد، ينتمي إلى حقيقة الوجود"¹، من المعلوم أن هايدجر قضى حياته بأكمله باحثا عن السبل لتحقيق رغبة تحرير نفسه من اللاهوت السائد الذي ترى عليه. عندئذ يجوز لنا النظر إلى هايدجر على أنه من النفاة خاصة عندما يرفض أن يكون الله موجودا من الموجودات فهو ليس علة ولا شخصا واعتبر ذلك يخفي ماهية الإلهية الحقّة ولذلك كان يستعمل صفة الآلهة المتعددة وليس الله الواحد.

و اعتقد للأسف بان "شبابنا الذين يتبنون أفكار هايدغر قد فقدوا شيئا من هذا الترابط بين الهيرمنوطيقا واللاهوت. لذلك ينبغي لاستعادته، إيجاد فكرة عن اللاهوت مغايرة كلية لتلك المتعارف عليها... وهذه الفكرة الجديدة لا يمكن أن تتم إلا بمساعدة مفهوم الهيرمنوطيقا الذي يمارس في ديانات الكتب السماوية"²، ففي علم اللاهوت تدل الهيرمينوطيقا على فن تأويل وترجمة الكتاب المقدس عن طريق البحث عن الصحة التاريخية للنص المقدس عن طريق النقد التاريخي، بالإضافة إلى فهم معنى النص عن

¹ علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين -مقول المقدس بين الايدولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية -، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 238.

² فيليب نيمو، هنري كوريان وسيطا بين هايدغر والسهورودي، تر: رشا طاهر ومنار درويش، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد الخامس، السنة الثانية، 1437هـ، خريف 2016، ص 25.

يقول غادمير: "كلمة هيرمينوطيقا، (فن التأويل)...تدل -قبل كل شيء- على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن". كما يقول: "تدل الهيرمينوطيقا في علم اللاهوت، (التيلولوجيا)، على فن تأويل وترجمة الكتاب المقدس (الأسفار المقدسة) بدقة فهي في الواقع مشروع قديم أنشأه وأداره آباء الكنيسة، بوعي منهجي دقيق، وعلى الخصوص القديس أوغسطين في مؤلفه "العقيدة المسيحية"، ينظر: هانز جورج غادمير: فلسفة التأويل، الأصول والمبادئ والأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم لبنان 2006، ط 2، ص 61.

طريق المبادئ اللغوية (تعنى بالمنهج الفقهي اللغوي الذي ساد في تفسير النصوص الدينية) كما نجده عند القديس أوغسطين ^{*} augustine (354م-430 م)، كما أكدت المدرسة اللغوية والتاريخية في التفسير أن المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي بعينها المناهج السارية على غيره من الكتب، وأن المعنى اللفظي في الكتاب المقدس أنه يتحدد بالطريقة نفسها التي يتحدد بها في بقية الكتب.

لقد كانت مادة الهيرمينوطيقا جزئية وسطحية استعملت لغايات تعليمية تمثلت في تفسيرات النصوص التي تعمل على تسهيل فهم الكتابات المقدسة، ومنه يمكن القول بـ "أن الهيرمينوطيقا التي نمارسها في الكتب السماوية تأخذ بعين الاعتبار إجمالاً المواضيع والمفردات المتداولة في الظاهرية، فما كنت اسمع به لدى هايدغر، كان في المجمل صادراً عن الهيرمينوطيقا التي تعود إلى اللاهوتي شلايماخر... ذلك لأن الهيرمينوطيقا الفلسفية هي المفتاح الذي يكشف عن المعنى المستتر والباطني"¹، لقد كانت لتأويلية شلايماخر friederich schleiermacher (1834/1768) اثر بالغ الأهمية في فكر هايدغر، فبعد أن اكتشف شلايماخر نظرية جديدة في التأويل تختلف عن سابقتها في الفلسفة اليونانية وفلسفة العصور، أنها نظرية قائمة على فن الفهم (تجربة الفهم وسوء الفهم)، لأن الكلمة تأخذ أكثر من معنى عكس لتأويليات العصور الوسطى التي استخدمت في تفسير النصوص الدينية والأدبية والقانونية هذه الترجمة التقنية التي تعنى بالضبط النحوي لدلالات الألفاظ في مجال تاريخي وخطابي معين ومحدد باعتبارها منظومة مذهبية.

^{*} أوغسطين: لاهوتي وفيلسوف مسيحي، واحد كبار آباء الكنيسة الكاثوليكية ، ولد في تاغشت Tagaste ، في شرقي الجزائر سنة 354، وتوفي في هبون اليوم اسمها بونه في غربي تونس سنة 430. وكان أبوه وثنياً، بينما كانت أمه مونطا مسيحية. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 247.

¹ فيليب نيمو، هنري كوربان وسيطا بين هايدغر والسهروردي، المرجع نفسه، ص 25.

و لهذا يرى هايدغر بان " الكينونة طبقا لتخصيص الانطولوجيا الوسيطة شيء متعال... {ولهذا} فالانطولوجيا الوسيطة قد تدارست هذا المشكل على وجوه عدة وبخاصة ضمن المذاهب التوماوية والسكولائية، من غير أن تصل إلى وضوح أساسي من شأنه"¹. فهيدغر من خلال هذا الطرح يدين الفكر التقليدي العقلاني التصنيفي الممتد طول تاريخ الفلسفة من سقراط socrate (469 ق.م-399 ق.م) إلى توما الاكوييني لقوله "إن الفلسفة الأولى نفسها موجهة بالكامل إلى معرفة الله من أجل نهايتها النهائية: ومن هنا جاء اسم المعرفة الإلهية"²، مروراً بابن رشد *averroes* * (1126 م/1198 م)، هذه التصنيفية التي تجعل الفكر الوسيطي لا يصل إلى أي جديد وإنما فقط تكرر لما هو يوناني من فكر متعالٍ، هذه الفكرة التي تطورت لدى هايدغر من قراءته لكيركيغارد (soren kierkegaard) (1813-1855) الناقد للكنيسة والباحث في الوجود الفردي الذي يجعل من التساؤل عن الإله مختلف عن التساؤل عن أي كائن آخر، "فالميتافيزيقيا إذا حددت بمعناها الأكاديمي، أصبح اللاهوت وهيمنة مبدأ العقل ذروة العدمية التي لا يزال جوهرها التاريخي الوجودي غير مدروس، حيث يذهب هايدغر بقدر ما يتحدث عن الميتافيزيقيا التي هي نقطة التقاهم بين الكشف عن الوجود في مجمله في نبرة الألم والكائن، والتي في النهاية تشير إلى الموت

¹ هايدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، لبنان، 2012، ص 51.

²LEFRANC Jean., La métaphysique, op cit, p 43.

* ابن رشد: هو محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد، ويكنى أبا الوليد، ويلقب بالحفيد تمييزاً له من ابيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقهيين مشهورين. وكان جده أبو الوليد محمد فقهياً مالكياً، وقاضياً للقضاة في قرطبة، ولد في مدينة قرطبة في سنة 1126م، وتوفي سنة 1198م. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 23/19.

كإمكانية لا يمكن تجاوزها، هذه هي الميتافيزيقيا الطبيعية والقيمة الأنطولوجية التي يغطيها اللاهوت¹.

إن الفيلسوف هايدغر يرى بان لاهوت القرون الوسطى هو بمثابة " علم وضعي لأنه يتناول شيئا كائنا، اعني الروح المسيحية. فاللاهوت يجب أن ينظر إليه بوصفه شرحا تصوريا للإيمان. وبذلك فانه اقرب إلى الكيمياء والبيولوجيا منه إلى الفلسفة، لأن الفلسفة بوصفها العلم الفريد، لا تتناول الموجودات المعطاة حتى لو كانت معطاة من خلال الإيمان فحسب، إنما هي تتناول الوجود: أنها العلم الأنطولوجي"²، فاللاهوت المسيحي وجد أساسه النهائي في التوجه الأرسطي نحو الطبيعة وفي مفهوم الإله المحرك في ميتافيزيقا أرسطو ولهذا يعمل الفيلسوف المسيحي على الاختيار والانتقاء بين المشكلات الفلسفية فهو لا يدرس المشكلات الفلسفية بأسرها وإنما بتلك التي تؤثر في سلوك حياته الدينية التي تتعلق بوجود الله كموجود أو كموضوع وبطبيعته، وبأصل وطبيعة الروح ومصيرها، فهي مواضيع تشرح عقليا لأنها تتعامل على أساس مقولة الحضور الدائم والثابت " فعندما يتجلى كل ما هو حاضر في ضوء علاقة السبب والنتيجة، يمكن أن يفقد الإله ذاته في تصورنا كل قدسيته وسموه وسر ابتعاده"³، فهيدغر يرى بان هذا الفقدان ناتج عن استخدام المعارف العلمية القائمة على الكم (quantité) واستبعاد الانطباعات الكيفية كالزمان والقرب والبعده... الخ، انه يولي الأهمية للمعاني الوجدانية والنفسية بدل المعاني الرياضية العلمية.

¹ZARADERjean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms,ellipses, 2002.P 337.

²هانز جرزج غادامير، طرق هايدغر، ، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2007، ص 360.

³مارتن هايدغر، كتابات أساسية، تر: اسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ج2، ط، 2003، ص 188.

من هنا يرى هايدغر بأنه من الرغم أن " الفلسفة المسيحية هي ميدان دائري وسوء فهم متكرر. مع ذلك هنالك بالتأكيد حالات من التفكير والتساؤل من شأنها أن تعمل على إغناء عالم التجربة المسيحية، أي، الإيمان.¹، هذا الأخير الذي يعتبر تجربة فردية تقوم المعرفة على أساسها.

على أساس هذا يرفض هايدغر ذلك الطرح التقليدي المقر بالثنائيات ما دفعه إلى أن يقيم تحليله لكلمات الكتاب المقدس على أساس الدازين الذي يعتبره المساعد على شرح الإيمان. ولهذا " وبعيدا تماما عن مسألة طرح سؤال ما إذا كانت تلك الكلمات من الكتاب المقدس هي أمر حقيقي أو غير صائب بالنسبة إلى الإيمان، فهي لا يمكن لها بأي شكل من الأشكال أن تزودنا الجواب الشافي على سؤالنا لأنها ببساطة لا يمكن لها بأي شكل من الأشكال أن ترتبط أو تكون على علاقة وثيقة به. في الواقع، أن تلك الكلمات لا يمكن لها حتى أن تقيم علاقة ما جادة مع سؤالنا. فسؤالنا من وجهة النظر الدينية هو محض " جنون وغباء "² لأن اللاهوت يبقى في مكانة خاصة في قمة سلم العلوم، لأنه يقوم على الوحي الذي يستمد منه مبادئه، فانه يشكل علما مميزا يبدأ من الإيمان، ولا يستعين بالعقل إلا لكي يعرض مضمون الإيمان، أو لكي يحميه من الخطأ.

" لذا يرفض فكرة وجود الإله فقط من اجل غاية عملية هي تشريع القيم الإنسانية والأوامر الأخلاقية، وبالتالي يكون وجوده مشروط بوجود هذه الغاية، وهذا يقلل من قيمة الإله"³، وهذا راجع إلى الأولوية والصدارة التي منحها نيتشه لمفهوم القيمة داخل فلسفته مقابل تناسيه الكلي لمفهوم الوجود، ومن خلال مفهوم إرادة القوة الذي يجسد عودة إلى مفهوم الذات وترسيخ لمركزيته وسلطته داخل الفلسفة، وكذا تمجيده للإنسان الأرقى، ففلسفة

¹ مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2015، ص 206.

² مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، المرجع نفسه، ص 205.

³ ميرنا سامي، السفر في اللغة والسكن إلى جوار الله، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، العدد الخامس، خريف 2016 ص 201.

نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) على حسب تعبير هايدغر هي فلسفة لم تتخلى عن الميتافيزيقا التي يحكمها الطابع الأخلاقي الخاضعة للإرادة الأخلاقية، ف" السؤال الرئيسي للميتافيزيقا هو دراسة الوجود الذي يحدد من خلال بدايات الفكر الأولى والتي تتكشف من أفلاطون إلى نيتشه. ومع هذا الأخير يتبين أن الميتافيزيقا عدمية في الأساس. ومع ذلك يفشل نيتشه في التفكير في جوهر العدمية وتحويل القيم التي يقترحها"¹، وحسب هايدغر فإن تجربة نيتشه الفكرية ومشروعه الفلسفي برمته هو محاولة جادة لفهم العدمية بهدف تجاوزها من حيث هي أكبر حدث عرفه الغرب الحديث. وتجد هذه المحاولة صيغتها الناضجة والمكتملة في مقولة "أقول المتعالي وخسوف المعاني الكبرى المقدسة". وهي ليست صيغة إحادية بالمفهوم الساذج للإلحاد، ولكنها تعبر عن تجربة تاريخية أساسية على ضوءها يجب أن تفهم الصيغة النيتشوية الأخرى التي يعلن فيها بأن فلسفته هي "أفلاطونية مقلوبة"، وفي علاقة بهذا المظهر الانقلابي يجب فهم وتأويل النزعة العدمية في فلسفة نيتشه، إنها تلك النزعة موجهة أساساً ضد الميتافيزيقا، وهي دعوة لإزالة الأفعنة وكشف الأوهام (La démystification) التي تنطوي عليها قيمها ومثلها العليا.

و" بلغة اركيولوجية نقول إن مفهوم الذاتية الترنسندنتالية والكوجيتو الديكارتي (نسبة إلى رونييه ديكارت)* René descartes (1596-1650) الذي تتأسس عليه كل الفلسفة الحديثة، جاء نتيجة النفس الاوغسطينية واللوغوس اليوناني، وهو ما يعزز النظرية الهيدغرية التي تقول أن المسيحية كانت الاكتمال التاريخي للميتافيزيقا اليونانية، وأنه ينبغي تفسير

¹ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, op cit. p336.

* ديكارت: فيلسوف فرنسي كبير ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضياً ممتازاً، ابتكر الهندسة التحليلية، ولد ديكارت سنة 1595 بمدينة لاهيه la haye ، وهي مدينة صغيرة في إقليم التورين la touraine غرب فرنسا، في سنة 1650 توفي ديكارت. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 491/488.

وجود النفس أي اللوغوس في أفق الزمن الدازين، حتى يتم تجاوز الميتافيزيقا والمسيحية معا¹، فالفكر الأوغسطيني هو فكر متمحور على منهج الإيمان المنظم الذي يقرر أن لا سبيل إلى الفهم بغير الإيمان أولاً بحيث أن الإيمان هو الذي يمدنا بالأساس الذي لا بد أن يبدأ منه طلب الحكمة، والإيمان هنا يراد به محبة الشيء الذي نريد معرفته. ولعل استكشافه للحكمة عن طريق الإيمان هو الذي قاده ثانية إلى المسيحية وبدء استقصاءاته المعرفية عن طريق العقل الذي حسم أمره بالإيمان ليشرع ببيان ما للإيمان من قيمة عقلية، ذلك أن البصيرة- عنده- إذا زكت بالإيمان، انفتح العقل على إشراقات الحقيقة التي لا تتبدل- أي الله الذي هو في السموات العليا وفي الباطن أيضا إذ لا يخلو منه شيء وهو فوق كل شيء. وعلى ضوء وهدى من هذه الإشراقات تتيسر لنا معاينة الحقيقة والإحاطة بها، هذه " النفس من حيث هي قادرة على الإبصار أو الرؤية العقلية الخالصة المؤهلة لها بالطبيعة مع شروط الدربة...تقوم على مبدأ العقل، لما تبصر الشيء في ذاته ويحصل لها أن ترى ما يجعل الموجود في هوية مع ذاته، تصبح في تطابق أو توافق مع موضوعها، فيضحى العقل والمعقول شيئاً واحداً"²، فإضافة إلى الكشف الأوغسطيني عن البنية الزمانية للنفس، يفكر هايدغر الأنطولوجيا (Ontologie) التقليدية في ضوء الحقيقة المسيحية حيث يلتفت إلى أن الإله المسيحي تكوّن في أفق الفكر الأفلاطوني لينكشف في مجمل أبعاده في الميتافيزيقا الأرسطية، لذا سيكون أرسطو الرابط بين اليونان والمسيحية خاصة أنه يحضر بصفة قوية في القرون الوسطى، ف" إن الإله المسيحي قد تشكل في أفق الفكر الأفلاطوني وتمتد جذوره إلى عمق الميتافيزيقا اليونانية وقد انكشفت مجمل أبعاده في ميتافيزيقا أرسطو، لقد ظلت

¹ علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين -مقول المقدس بين الايدولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية -، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 240.

² محمد طواع، هايدغر والميتافيزيقا- مقارنة تربة التأويل التقني للفكر-، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص 116.

أهمية أرسطو في فهم اللاهوت المسيحي تفوق أهمية أوغسطين¹، لأن "في الفلسفة الحديثة تحولت الكينونة إلى مقام التصورات الفكرية، و تحول الإنسان إلى ذات منتجة للأفكار. فأضحت الكينونة هي الطبيعة (nature) التي تختبر جميع الكائنات. وأمست الذات الإنسانية هي الولي الوحيد على الطبيعة، سيادة وامتلاكاً"²، إن الفلسفة الحديثة هي تعبير عن فلسفة الذات المتعالية، حيث تمسك الذات بالحقبة بل هي أساس الحقيقة، و لهذا أصبح العالم في هذا العصر هو ما تتصوره الذات حيث يكون إدراك العالم كما يظهر في الوعي، وأصبح العالم موضوعاً لذات تتحكم فيه وتفرض سلطتها عليه. من هنا يمكن القول بان الذات أساس العالم، ولذا تعتبر الذات الحامل الميتافيزيقي للحادثة التي تستمد أصلها من مفهوم الذاتية المتعالية.

هذه الحادثة التي انحرفت بالعقل إلى الأدوات لأنها أصبحت مجرد أداة تسيطر على الطبيعة، فبعدما كان كونيا مع الإغريق أصبح ذاتياً مع ديكارت الذي أعلى من استقلالية الوعي الذي ابتعد عن هيمنة سلطة الكنيسة المطلقة إذ تناسى المقدس المتعالي وانتقل من المستوى الانطولوجيا إلى المستوى المعرفي التي أصبحت من خلاله " الميتافيزيقا تتقلب تاريخياً لنسيان الكينونة، وإذا بالكينونة تروم أو تتجاوز الميتافيزيقا حتى تغدو مشيئتها الذاتية هي التي تحرك التاريخ الحداثي وتبلغ به إلى أقصى إمكاناته"³، أن هذا الطرح ينم عن الحوار الذي أقامه هايدغر مع إعلام ميتافيزيقا الذاتية والوجود

¹ علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 242.

² مجلة الاستغراب، العدد الخامس، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، السنة الثانية، خريف 2016،

1437هـ، بيروت، ص 70

³ مجلة الاستغراب، العدد الخامس، المرجع نفسه، ص 55.

(ديكارت، كانط Emmanuel kant* (1724-1804)، هيغل Friededrich Hegel (1771-1831) ونيتشه) من خلال مجموعة من المؤلفات:

*hegel et les grecs :question 2.

*kant et le problème de la métaphysique.

*nietzsche

إن هايدغر يرى بان انحطاط الغرب ناجم عن الفساد والتيارات المادية الحديثة والعقلانية العلمية والتقدم التكنولوجي الذي أوصلنا إلى نسيان الوجود وأوقعنا في الحياة الغير الأصيلة، وهذا ما جعل " الله غائب لأن حضوره في الكون والوجود والتاريخ لا يستقيم إلا إذا سلمت الكينونة من سطوة العقل الحساب وطغيان الآلة التقنية المشوهة"¹، ولهذا هناك فئة قليلة من الناس التي تستطيع معرفة هذا الغائب والذي هو عبارة عن منقذ مخلص للإنسانية من هذا الوضع الإنساني المزري المتمثل في الجوع والألم والضغط النفسي، وهذا لن يتحقق إلا من خلال استعداد لاستقبال هذا الغائب.

ف " بحسب ما يقول ديكارت، الميتافيزيقيا هي جذر شجرة الفلسفة، والسؤال عن جوهر الميتافيزيقيا يفترض سؤال أكثر أساسية، لا يتعلق بالوجود، بل بالكينونة، هذا ما يفتح الطريق لبداية أخرى للفكر. الفكرة التي تعتقد أن حقيقة الكينونة تعود إلى أساس الميتافيزيقا. إنها

*أعظم فلاسفة العصر الحديث ولد في مدينة كينجسبرج konigsberg في بروسيا الشرقية في 22 افريل سنة 1724 وكان والده سراجا مجتهدا في عمله ، أما والدته فكانت شديدة التدين حريصة على سماع مواظ مدير معهد فريديريك ولهذا ألحقت ابنها بهذا المعهد في سنة 1732 واستمر فيه حتى سنة 1740 ثم التحق بجامعة كينجسبرج في سبتمبر سنة 1740 و تخرج منها سنة 1740 ، توفي في 12 فيفري سنة 1804 و دفن في مقبرة جامعة كينجسبرج ثم أنشئ له ضريح سنة 1880. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 269-270.

¹مشير عون ، الغيبة الإلهية في فكر مارتن هايدغر ، مجلة التبيين للدراسات الفكرية والثقافية ،مج 2، العدد 8، 2014، ص 46.

ليست مسألة التفكير ضد الميتافيزيقيا وتمزيق جذور الفلسفة، ولكن لاستكشاف أساسها بسبب هيكلها اللاهوتي الغيبي، إذ قد يكون التفكير فقط في النسيان التأسيسي للكائن الذي يوزع فقط في مكانه المفقود. النتيجة إذن هي طفرة في جوهر الإنسان¹، وهذه الطفرة تتحقق حسب هايدغر من خلال القول الشعري الذي يعبر عن الحقيقة أي حقيقة الوجود واختراق النسيان الميتافيزيقي، الذي بنته الفلسفة الغربية كسبيل لإنقاذ إنسان عصر التقنية من الخطر، هذه التقنية التي أبعدت الإنسان عن حقيقة الكينونة وأدخلته في تيه وضياح، وجعلته يعيش في عالم غير أصيل.

¹ ZARADERjean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, ellipses, 2002.op, cit.p 336.

المبحث الثاني:

التحليل الأنطولوجي للدازين

إن المشكلة التي لطالما شغلت تفكير مارتن هايدغر هي مشكلة الوجود، ففي فلسفته كان دوما يسعى إلى البحث في مفهوم الوجود ، أي في حقيقته انطلاقا من التراث الفلسفي القديم أي من المرحلة ما قبل الأرسطية إلى نيتشه عن طريق التحاور مع هذا التراث والإصغاء إليه واستخراج المسكوت عنه، محاولا مجاوزة هذا التاريخ من خلال العودة إلى الأصل عن طريق استعمال المنهج الفينومينولوجي*، الذي جدد من خلاله أيضا مضامين الفلسفة حين اجترح لنفسه أفقا لممارسة فعل التفلسف داخل نصوص الفلاسفة ذاته. من خلال تجديده كذلك للمنهج الفينومينولوجي المنحدر من ادموند هوسرل القائم على مقولة القصدية(Intentionnalité)**.

إن الدرس الفلسفي الذي استفاده هايدغر من فينومينولوجيا هوسرل ومن دعوته للعودة إلى الأشياء ذاتها هو الذي دعاه إلى العود صوب النصوص الفلسفية ذاته، هذا ما جعله يطرح السؤال الأكثر أصالة في تاريخ الفلسفة " ما الوجود ؟ " بعدما كان السؤال الأساسي هو " ما الموجود ؟ "، لأن الميتافيزيقا التقليدية أعطت الأولوية للموجود وتناست الوجود طيلة تاريخها، "فالميتافيزيقا من حيث هي تساؤل عام حول الكينونة، لا تفكر هنا في الفرق أو

فضلنا استخدام مصطلح "فينومينولوجيا"، وليس بعض المصطلحات التي تستخدمها الترجمات العربية مثل "الظاهراتية" أو "الظاهرية"، وذلك لبعدها عن المدلول الفلسفي للمصطلح، من حيث ان الفينومينولوجيا لا تهتم بالظاهر كما يفهم من كلمة ظاهرية او ظاهراتية، وانما الظاهر يحدس بالمعنى الفينومينولوجي، فيكون الظاهر الخارجي مجالا لحدس الداخل، وهذا هو المعنى الذي نجده عند اغلب الفلاسفة الفينومينولوجيين، ينظر:

Encyclopédie universelle.les notions philosophiques.dictionnaire 2 volume d érigé par sylvain auroux. Tome 2 p.u.f. France. p 1548.

**القصدية ترجع الى التمييز السكولاني بين الموضوع القصدي والموضوع الواقعي وقد جعلها هوسرل من اهم مقولات فلسفته الفينومينولوجية، وهي تعني اتجاه الوعين نحو ما يعنيه، حيث يكون انجاز المعنى هو الميزة الاساسية لكل وعي، كما ترتبط القصدية في فلسفة هوسرل بالمنهج الفينومينولوجي وبالتحديد الايبوخية، ينظر:

Encyclopédie universelle.les notions philosophiques.dictionnaire. op. cit. p 1346.

الاختلاف الموجودي - الوجودي، أو في اختلاف الكينونة عن الكائن¹، ففهم معنى هذا الاختلاف راجع إلى فهم الكينونة نفسها، وصلتها بالحضور والغياب وهو الأمر الذي يتم عند هايدغر انطلاقاً من تجاوز منطق الثنائيات التقابلية في الميتافيزيقا التقليدية عبر رؤية جديدة للكينونة تجعل من الذازين في عالمه محورا أساسيا، إذ "إن الذازين هو تفكيك وترجمة وشكلا من أشكال الباطن، وهو وعي يعارض العالم إذ لا يحتاج إلى ما هو خارجي لكونه حقيقة منفتحة على المبدأ الداخلي، إن ذلك ترجمة لما وراء الميتافيزيقا الذاتية، فالذازين لا يحتاج إلى عالم لأنه في الأساس موجود في العالم"²، هذا ما يجعل الفرق يكون بمعنى الاختلاف الكامن في الوجود نفسه، إذ لا يمكن فهم الفرق أو الاختلاف بين الوجود والموجود إلا من خلال فهم وجودنا الخاص، وهو الوجود الحقيقي الأصيل حيث تتميز فيه الذات كونها حرة، وتأخذ على عاتقها مسؤولية وجودها ومصيرها. إنه الوجود الذي يشعر فيه المرء بالقلق الوجودي، وبأنه قائم بنفسه وقادر على أن ينصت لنداء الوجود وأن يطيل الإقامة فيه، رابطا معه علاقة وجدانية وشعرية.

ف" السؤال المركزي لفكر هايدغر هو مسألة الوجود، على أساس التمييز بين مستوى العلية من الوجود والمستوى الوجودي للوجود. من خلال الأسئلة الميتافيزيقية وما يجري نحو كيانه، ليكون (فكرة، وجوهر، الكائن الدقيق الأحادي الخلية، والموضوعية، والعقل، والسلطة) وعدم التفكير في الوجود على هذا النحو لتصميمه كما هو ليكون الأكثر حضورا في الشعور وفقا للدستور الانطو-ثيولوجي، على أية حال، ينتهي الأمر بالعودة إلى الوجود الذي يسري على الكائن المتعالي، ويتقدم بالتالي من الإشراف على الكينونة"³ التي تستجيب للنداء الذي

1 فرانسوا داستور، فلسفة هايدغر، تر: محمد سييلا، التبئين، العدد12، ربيع 2015، ص 104.

² ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, op cit, p330.

³ ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, op cit, p 326.

هو استدعاء لحضور الدازين الذي تحضر عبره الكينونة لا يعني حضورا تاما، بقدر ما يعني احتفاظ الكينونة بغيابها في الوقت نفسه، انه يجعلها بين الحضور والغياب ف" عندما نتعلم التفكير بالوجود بوصفه بزوغا، يخلق نفسه بنفسه، ويعرض نفسه في أيما وقت ككائن موجود، ولكن أيضا لا يمكن إن يرتهن بمظهره. فالوجود ليس فقط إظهارا لذاته، إنما هو أيضا يحتفظ بذاته"¹، وهو الأمر الذي يتم بإحضار تلك الموضوعات وإخضاعها للذات وفق رؤى ميتافيزيقا الحضور، إلى ما هو مرئي الذي يختبر علاقة التطابق في سياق ظاهري لأساليب الوجود المنكشفة في العالم بطرائق متنوعة، وهذا هو أساس للظاهرة الوجودية بوصفها عالم تجليات الكينونة، والذي يعني لديه المنكشف والمتجلي في نفسه على أوجه مختلفة حسب طريقة التفكير فيه، لتكون المهمة المطلوبة هي انتزاع الحقيقة من الظواهر ليس بوصفها ماهية متوارية؛ إنما الحقيقة بوصفها تجليا.

فهذه الأسئلة التي حاول طرحها هايدغر ومن بينها سؤال الوجود " ليست مسألة معارضة الميتافيزيقيا، ولكن يجب تجاوزها من أساسها. بهذا المعنى، يجب ألا نعطي فكرة نهاية الميتافيزيقا مصداقية لفكرة أن الفلسفة قد انتهت بالميتافيزيقا. على العكس، الميتافيزيقيا يجب أن يعيد إحيائها في إمكانياتها الأساسية، والفلسفة نفسها يتم عرضها من وجهة أخرى. فالمحاولات المضادة للميتافيزيقا تبقى ميتافيزيقية. لذا يجب أن يفهم تاريخ الميتافيزيقيا على أنه تاريخ البداية الأولى، والميتافيزيقيا في تاريخه تصبح مرئية فقط عندما يتم وضع سؤالها الإرشادي ونشرها فيما يتعلق بمعالجتها الخاصة"²، حيث حاول هايدغر من خلال خطابه أن يضع الفكر في موضع التساؤل التاريخي ذلك التنظيم الصارم الذي يقوم به المنطق التقليدي الذي ظل ساريا منذ أفلاطون وأرسطو مرورا بالميتافيزيقا الكلاسيكية للفلسفات الكبرى،

¹ هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2007، بيروت، ص 318.

²ZARADERjean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, op cit, p 337.

ولهذا السبب كان لابد من هايدغر أن يلجأ إلى ثورية في أشكال التعبير، تختلف عن اللغة الرسمية للفلسفة الكلاسيكية، إذ انه رأى بأن الميتافيزيقا التي شكلت الفكر الأوربي حتى ذلك العصر الذي بدأ به العلم الحديث والتكنولوجيا يبسطان نفوذهما هي ظاهرة تاريخية للفلسفة الغربية.

يعتبر هايدغر هذا السؤال المحوري " هو الأول في مكانته الفلسفية بين الأسئلة الأخرى، ولأنه سؤال عميق جدا يتجاوز بعمقه معظم الأسئلة الفلسفية الأخرى، وأخيرا، إن هذا السؤال أساسي جدا للشروع بعملية التفلسف. بإيجاز، هو السؤال الذي يحتل قمة الهرم وهو الأكثر عمقا، والأكثر أصالة"¹، من هنا يرى هايدغر بان سؤال الوجود من الأسئلة التي حيرته وجعلت منه يغير وجهته ليغوص عميقا في القضايا الفلسفية الصعبة، لان هذا السؤال اسر فكره لاعتباره الأكثر أهمية، فبعدها عرف هذا السؤال سباتا عميقا يرجع ينبثق من جديد ليكون فكر مارتن هايدغر، هذا الأخير الذي كان قد تشرب من أفكار أرسطو أثناء دراسته حيث أولاه عناية هامة.

إن قراءة هايدغر لفلسفة أرسطو يتوقف على مركزية هذا الأخير داخل تاريخ الفلسفة اليونانية، ولكن هايدغر يرى ب" أن الشيء العظيم يبدأ بداية عظيمة، يحافظ على ذاته فقط من خلال العودة والتكرار الحر للعظمة فيه، وإذا كان عظيما حقا ينتهي أيضا وسط أجواء العظمة. وهكذا فان تلك العظمة ولدت وبدأت مع الإغريق. وهذه الفلسفة أيضا، انتهت وأسدل الستار عليها وسط أجواء العظمة مع أرسطو. فقط طريقة الفطرة الركيكة العادية والرجل المتواضع فكريا يتخيل أن العظيم ينبغي أن يبقى عظيما إلى الأبد. ويحاول أن يساوي هذا البقاء مع الأبدية"²، ولهذا حاول هايدغر تخطي الميتافيزيقا ليس بمعنى موتها ونشوء فلسفة وضعية أو مادية، ولكن بالعودة إلى أصلها لتأخذ دلالة أنطولوجية، فهو يريد

¹ مارتن هايدغر، مدخل الى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2015، ص 20.

² المصدر نفسه، ص 218.

تأسيس ميتافيزيقا أنطولوجية تنادي على الوجود ذاته من أجل التبصر على حقيقته. لأن نقد التصورات الأنطولوجية للميتافيزيقا التقليدية جانب أساسي في معالجة سؤال الوجود، لأنه "قد تشكل على أرضية المبادئ اليونانية لتأويل الكينونة معتقد ليس فقط هو يعلن السؤال عن معنى الكينونة شيئاً من نافلة القول بل أكثر من ذلك هو يصادق على التقويت فيه، يقال: ان الكينونة هي التصور الأعم والأفقر، وبما هو كذلك هو يستعصي على كل محاولة للتعريف"¹، فهي غير قابلة للتعريف والتحديد والضبط لأنها شبيهة بالسر أو اللغز المجهول الذي لا يمكن التفكير فيها ولا الإمساك بها ولا الوصول إليها، هذا ما يجعل تعريفها في غاية الصعوبة وكأنها بديهية البدهيات وجب التسليم بها فقط، ف" هي التصور الأكثر كلية، فان ذلك لا يمكن ان يعني انه الأوضح وانه غير محتاج لأي تبيين آخر. فان تصور الكينونة لهو على الأرجح التصور الأشد إبهاماً"²، لأنها تبعد عن الحواس وترتبط ارتباطاً وثيقاً بما هو تجريدي من هنا يعتبر العلم بالكينونة هو أصعب العلوم لتمييزه بالدقة وكذا لتطلبه جهد كبير في التفكير، فأرسطو يدرس مواضيع الفلسفة من حيث علاقتها بالكلي (universel) المرتبط بالواقع الذي احتل منزلة محورية في فكره والذي من خلاله نصل إلى المعرفة حسب رأيه، في حين يجد أفلاطون الكلي مستقلاً بعيداً عن الأشياء المادية، من هنا نجد نظرية أرسطو الميتافيزيقية تتحوا منحى مضاد لنظرية أفلاطون. فالوجود بالنسبة لأرسطو هو الموضوع الأساسي للفلسفة الأولى التي تسعى إلى الكشف (découvert) عن المعنى الكلي، إنه مناقد لأفلاطون الذي اعتبر الوجود الحقيقي منفصل عن الوجود الحسي، ولهذا "لم يعد الجوهر عنده (هايدغر) يتمتع بمفهوم المثالية بالمعنى الأفلاطوني أو بمعنى الممكن الليبيني، لكنه يحدد طريقة للانتشار تحدث تحولاً جذرياً لمسألة الجوهر، تحديد يقود هذا الذي يصل من مجال واحد إلى حالته التاريخية ومن إمكانية نفسها إلى أساس تاريخية

¹مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد

المتحدة، ط1، لبنان، 2012، ص 50.

²المصدر نفسه، ص 51.

الكيونونة¹، فهذا الفهم المختلف للجوهر عند هايدغر جعله يعيد اكتشاف الكيونونة وقراءتها بطريقة مختلفة، أي بوصفها حقيقة غائبة لكنها في نفس الوقت حاضرة في كل ما يحيط بنا. فالكيونونة هي أوسع مدى من أي كائن، إذ ليست كيونونة الكائن بحد ذاتها كائنا، لهذا لا تكون الكيونونة ذات ماهية مسبقة ثابته خلف الوجود أو الموجود على طريقة أفلاطون وديكارت وبقية المثاليين، لكونها تتبسط أنطولوجيا عبر انفتاح فضاءاتها على نحو تواصلية، وتكون بعضها بعضا من باب الخروج والانكشاف والتجلي، وبمعنى أوضح، تظهر الكيونونة في كل مرة في أساليب أو كفاءات وجود جديدة تتطوي على إمكانات حضور وكشف عن طريق وسيط غير مباشر.

" فالصورة الدقيقة التي قدمها برانتانو عن المعاني المتنوعة التي تكمن في مفهوم الوجود عند أرسطو أدت بهيدغر إلى أن يقع في قبضة السؤال المتعلق بما يمكن أن يكون مخفيا خلف هذه التنوعات المنفصلة. وبأي حال فإن اتخاذ أرسطو نقطة انطلاق انطوى على توجه صوب نظرية المثل عند أفلاطون²، حيث حاول من خلالها هايدغر البحث عن الأسس الأولى للميتافيزيقا داخل هذا النسق الأفلاطوني الذي ظل مسيطرا على تاريخ الفلسفة الغربية، هذه النظرية أو الميتافيزيقا التي عملت على إقصاء كل ما يتوصل إليه الجسد من حقيقة، وهذا ما اثر بالضرورة على كل الفلسفات اللاحقة التي اعتبرت اللوغوس هو مصدر الحقيقة.

بالإضافة إلى أنها (الكيونونة) أكثر المفاهيم التي تتميز بالعمومية لأنها تشمل كل الموجودات هذا ما يجعلها مشتركة بين كل الكائنات، وحتى " أرسطو سبق فأشار إشارة بينة إلى أن مبحث الكيونونة (الانطولوجيا) يستحسن الخوض فيه لأن الكيونونة لا تستطيع أن

¹ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, op cit, p326.

²هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2007، بيروت، ص 194.

تكون هي بعينها ذاتا من جراء تكثرها في الكائنات¹، لهذا يعتقد هايدغر أن الميتافيزيقا هي مصير الفلسفة الغربية، لأنها تهيمن على هذا الأخير حين تستأثر بضبط الكينونة في الكائنات ولذلك عكف هايدغر على التأمل في معاني تجاوزها.

و لهذا فالوجود بما هو موجود يعم كل شيء في الخارج أو الذهن، ويحمل على كل الموجودات مهما اختلفت أو تباينت، فهو اعم المعاني في الذهن بالقياس إلى أية فكرة أخرى، وأوضح المعاني التي تخطر للذهن فلا يمكن تعريفه، لأنه أول المعاني وأوضحها في الذهن، وأكثر شمولاً وواقعية في الخارج، من هنا يذهب هايدغر إلى تقسيم أرسطو للوجود "الذي يعبر عن محمولات الأحكام إلى عشرة أجناس عليا سماها بالمقولات (prédicaments) أي ما يقال أو يحمل على موضوع الحكم، أولها الجوهر (Essence) ثم الأعراض التسعة... و الجوهر أحق المقولات باسم الوجود، أما الأعراض فوجودها تابع للجوهر لأنها أحوال لها، فالجوهر يتقوم بذاته إما الأعراض فإنها تتقوم بغيرها"²، من خلال هذا يرى هايدغر أن الميتافيزيقا تتخذ من الجوهر موضوعاً رئيسياً لها في فلسفة أرسطو لأنه لا وجود للوجود دون الجوهر بالإضافة إلى الأشكال العرضية التي تشكل العنصر الداخلي للموضوع، حيث "لم يتوقف التمييز الأرسطي بينما هو شيء وحقيقة أنه ناتج عن استخدامين للفعل: الجوهر والوجود. لقد امتنعنا حتى الآن عن استخدام هذه الشروط التي تسبب الكثير من الارتباك. على الأقل دعونا نفترض أنه ليس بديلاً بديهياً يفرض نفسه على أي فلسفة ممكنة. واليوم، ذهبنا إلى حد معارضة الفلسفات الأساسية للفلسفات الوجودية"³، وطبقاً لصيغة

¹ مشير باسيل عون، من الإنسان السيد إلى السيد الراعي - معاصر الانقلاب الانطولوجي في فكر مارتن هايدغر، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد الخامس، السنة الثانية، 1437هـ، خريف 2016، ص 86.

² صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدغر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2000، ص 26.

³ LEFRANC Jean., La métaphysique, op cit, p 92

وضعها جون بول سارتر بالنسبة للفلسفة الجوهرية، فإن الجوهر يسبق الوجود، ترجع أولوية الجوهر بشكل أو بآخر إلى الميتافيزيقا الكلاسيكية، إلى أفلاطون و إلى نظرية الأفكار، أو "الأشكال"، أو "الجواهر".

و منه ف" إن كل انطولوجيا، وإن توفرت على نسق من المقولات مهما كان ثريا وثابت الترابط، إنما تبقى في أساسها عمياء وتبقى انحرافا عن مقصدها الأخص إذ هي لم توضح قبلا معنى الكينونة كفاية ولم تتصور هذا الإيضاح بوصفه مهمتها الأساسية"¹ لأن المقولات في رأي أرسطو ليست مجرد أحوال لتمثلات الذهن في قوالب من التصورات وإنما هي تمثل الأحوال الفعلية للوجود في عالم يقع خارج الذهن وذلك لأن الانطولوجيا هي ذلك العلم الأرسطي الذي يتخذ من الكينونة موضوعا له، إذ تقتصر على دراسة ما هو موجود أو معطى، لتعرف وتحدد ماهية الكائن من حيث هو كذلك دون الرجوع إلى أصله، ولكن يرى هايدغر بأنه من الرغم من ذلك إلا أنها تبقى ناقصة لأنها تفكر في حقيقة الكائن فقط أي هذا الكائن أو هذه الذات التي تعتبر كمادة مما يجعلها تبحث في كائنية الكائن ولا تفكر في حقيقة الكينونة،" والجدير بالملاحظة أن مصطلح الجوهر يستخدم حسب السياق لتعبير اتيونانية كثيرة، والذي أعطته القرون الوسطى اللاتينية والفرنسية مصطلح "ماهية" حيث غالبا ما تستخدم بشكل مترادف مع شكل أو الجوهر. هذه الفروق الدقيقة بين الكلمات تعتمد على السياق، ولكن لتحديد المضمون"²، فالفلاسفة الطبيعيون هم أول من طرح سؤال الوجود وماهيته وهذا ما يشكل لب التفكير الفلسفي، وهذا راجع إلى أن الفلسفة الطبيعية قبل أرسطية اهتمت بحقيقة الوجود وأصله حيث أبدعوا فكرة الجوهر كعنصر أول وهذا يمثل الفكر العقلاني في بدايته، فالجوهر يطلق على الموجود القائم بنفسه، لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به، على عكس العرض الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به.

¹مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، لبنان، 2012، ص 62.

²LEFRANC Jean., La métaphysique, op cit, p 93.

إن الإغريق الأوائل ينظرون إلى الكينونة من خلال تأملهم في الطبيعة، حيث يرون فيها قدرة ذاتية ولكن هذه الطبيعة الإغريقية تذهب إلى الاختباء والانكفاء والانحجاب فـ" في العصور المبكرة القديمة والحاسمة تلك التي شهدت تجلي الفلسفة الغربية وانفصاضها بين الفلاسفة الإغريق - الذين كانوا أول من أثار السؤال الأصيل عن حقيقة الموجود، على نحو ما، في كليته - كان الموجود يسمى لديهم فيسسس. إن المصطلح أو الكلمة الإغريقية الأساسية للموجود كانت بالعادة تترجم بكلمة الطبيعة والذي يعني على وجه الدقة "إن يولد" أو "الولادة"¹، من هنا يرى هايدغر بأن الطبيعة فعلها الأساسي الحركة، فالطبيعة هي مجموع الأشياء المنتظمة والتي تحمل حركتها من الداخل أي من ذاتها، وهذا المحرك هو ما يطلق عليه اسم الفيزيس الذي يعتبر جوهر الكائنات والمساعد على حركتها أي على نموها وتوالدها، ما يجعلها تحصل على مبدأ وجودها من ذاتها أي لها قدرة على النمو كامنة في داخلها وليس من أي عنصر خارجي عنها، لأنها تحمل في جوانبها قوة مسؤولة عن نمو الأشياء، فـ" عبارة الفيزيس تعني القوة التي تنبثق والحقل الثابت المتين الذي يقع تحت سيطرتها. قوة الانبثاق والنشوء والتجلي وتشمل الصيرورة بالإضافة إلى الوجود بالمعنى الصارم... إنها تعني عملية النشوء، انبثاق الأشياء من مكانها الخفي المستور".² فمن خلال هذا يرى هايدغر بان الوجود الذي جعله أرسطو موضوع الفلسفة الأولى ليس الوجود المادي الساكن البارمينيدي، حيث يعتقد هذا الأخير بأن الكائن يتميز بالوحدة، وبأن الوحدة تتعارض مع التغيير أي أنها تعلي من شأن السكون وعدم الحركة، عكس أرسطو الذي يرى بأن الكائن يتألف من عناصر أساسية تشكل مبادئه، إذ أن أرسطو رفض الفلسفة الايلية التي هي بزعمه بارمنيدس حيث رأى بان العلم (science) الطبيعي يتخذ من الحركة والتغيير والكثرة موضوعاً، فهي تحمل ماهيتها في صلبها وتشتق إمكانياتها من داخلها وليس من خارجها

¹مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2015، ص 214.

²مرجع نفسه، ص 216.

كالذاتية الديكارتية، فالكينونة هي الخروج نحو، هي الانكشاف والظهور في العالم وبالتالي فلا معنى للكينونة خارج العالم ولا للعالم في غياب الكينونة.

يقول هايدغر: " نحن نطرح الأسئلة اللاحقة، على سبيل المثال: " كيف يقف الموجود مع الوجود؟" و" ما هو معنى الوجود؟" ليس من اجل أن نقدم مبحث الانطولوجيا بالصيغة التقليدية، بل في الواقع اقل ما نفعله هنا هو أن نحاول جاهدين أن ننتقد الأخطاء الماضية للانطولوجيا¹، أن هذا التفسير التقليدي للوجود هو الذي دفع بهيدغر إلى إعادة اكتشاف الكينونة وقراءتها على نحو مغاير؛ أي بوصفها حقيقة متوارية لكنها مندسة على نحو تلقائي في كل ما يحيط بنا، حتى لو كانت محجوبة عنا، فالكينونة مفترضة سلفا في كل أنطولوجيا، وهي أوسع مدى من أي كائن، إذ ليست كينونة الكائن بحد ذاتها من هنا يحاول هايدغر أن يقوم بتخريج صلة جديدة ومغايرة بين الوجود والموجود جاعلا وجود الكائن مرتبط بكينونته في العالم بما هي انفتاح كاشف يبسط وجوده كليا، لأن كلمة الموجود في الفلسفة اليونانية " لا تعبر عن الموجود بذاته، بل تعبر عن الماهية الموجودة، عن الوجود. وأكثر من هذا، أن الموجود يدل على كل أو الموجودات الخصوصية بذواتها، في ما يتعلق بذواتها وليس في ما يتعلق في ماهيتها، أو كيفية أن توجد أو أن تكون"². فالميتافيزيقا التقليدية تقوم على مفهوم الحضور أو الماهية (quiddité) بصفاتها الأساس الذي تقوم عليه الحقيقة، هذا ما جعل هايدغر يحاور سيجموند فرويد Sigmund freud* (1856-1939) وثورته

¹ مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع السابق، ص 257.

² المرجع نفسه، ص 241.

* مؤسس التحليل النفسي، ولد في 1856/05/06 فرايبيرج Freiberg (في إقليم مورافيا، وكان آنذاك بين الامبراطورية النمساوية وصرار بعد الحرب العالمية الأولى جزءا من تشيكوسلوفاكيا) من أسرة يهودية انتقلت إلى فيينا وهو في الثالثة من عمره وفي سنة 1873 التحق فرويد بجامعة فيينا حيث درس الطب وتخصص في طب الأعصاب وقام في ميدانه بأبحاث جيدة وعملية نشرها سنة 1885-1886. ولما احتل النازي النمسا في مارس سنة 1938 ارتحل إلى لندن حيث توفي في السنة التالية في 23 سبتمبر سنة 1939 بعد أن جاوز الثالثة والثمانين. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 121-125.

في مجال علم النفس التحليلي التي عملت على تقويض الأسس الميتافيزيقية لمفهوم الوعي بوصفه حضوراً وذلك لخلخلة الفلسفات التي منحت الوعي والحضور امتيازاً أساسياً، هذا ما جعل هناك ترابط بين الوعي والذات والحضور.

إن مع هذا التراث الميتافيزيقي، أصبح ينظر إلى المعنى باعتباره حضوراً كأصل، أي أنه في البدء يتميز المعنى بوجود أنطولوجي مطلق، وهو الأيدوس: المعنى هناك، في نقائه وعذريته حاضر أي أنه جوهر قار ومستقر خارج الزمان، ولهذا ف" منذ النشأة الأولى عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، حاولت الميتافيزيقا أن تخضع الكينونة لمقولات المبدأ (principe) والعلة والقيمة والمفهوم. فإذا بها تعتمد التمثل الذهني الذي يضع الكائنات والكينونة في قوالب التصور المفهومي الضابط"¹، من هنا نحن أمام "الشيء، ما هو؟" أي ما هويته؟ أو بلغة أرسطو، مجموع المحمولات (attributs) أو المقولات التي تحصر ماهية ما نتساءل عنه وكأننا دوماً في البحث عن مدلول متعال متماثل في ذاته، هذا يدل على أن الميتافيزيقا، من خلال أرسطو، تعتقد أن عالم المعقول والتصور والمتخيل عالم جواهر أو ماهيات لها وجود أنطولوجي سابق، ولهذا ف" المفهوم الذي شيعه أفلاطون وأرسطو، ومن بعدهما العقلانيات الغربية، يبطل حركة التعاقب هذه، ويقصي طور الإنحجاب والاختفاء، ويكره الأمور على الانكشاف الكلي والتعري"²، ومنه فالدازين هو كينونة أو الوجود المتمثل في حالة الإنسان من زاوية وجوده، فلا كينونة إلا حيث يكون هناك دازين لأن هناك ترابط بين الكينونة والدازين ذلك أن للدازين قيمة معينة تكمن في أنه يفهم ذاته على الدوام انطلاقاً من وجوده، ومن إمكان ذاته، أي أن يكون أو لا يكون ذاته، يرى هايدغر أن الإنسان هو المظهر الذي

¹ مشير عون، من الإنسان السيد إلى السيد الراعي - معاصر الانقلاب الانطولوجي في فكر مارتن هايدغر، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد الخامس، السنة الثانية، 1437هـ، خريف 2016، ص 65.

² مرجع نفسه، ص 62.

تتجلى فيه الوجود، لأنه هو الموجود الوحيد الذي تربطه بالوجود قرابة خاصة ويستجيب لندائه.

إن التحليل الأنطولوجي للدازين هو الذي يشكل المرحلة الأولى من فكر هايدغر، لأن الدازين يقوم مقام الكائن الذي ينبغي أن يسأل عن كينونته من حيث الأصل، لهذا فهو إلى جانب امتلاكه إمكانية أن يكون مع نفسه، يكون أيضا مع غيره، أي إن كينونة الدازين هي كينونة _في_ العالم، ووجود في قلب الحياة الإنسانية، وملاقة للآخرين، وانهماك بالعالم وانشغال باحتمالاته، هذه ما يجعل هايدغر " يجزم بان مساءلة الكينونة هي التي تنشأ كيان الإنسان، والإنسان يكتسب من هذه المساءلة إدراكا للكينونة ينبغي للفكر أن يستجلي طبيعته ويتحرى عن مضامينه ذلك إن هذا الإدراك هو الذي يساعد الكينونة على الانكشاف والإفصاح عن قوامها"¹. فالوجود الإنساني قادر على كشف الموجودات المتحجبة وانتزاعها من ثنايا التحجب والخفاء وجلبها إلى الظهور والانفتاح، فمن خلال انفتاحه على الكينونة وعلى ذاته تتكشف له سائر الموجودات المتحجبة على النحو الذي تكون عليه وهنا يكون في حقيقة الوجود ف" هذا النمط المتميز لانفتاح الكائن الإنساني، والذي يفهم بواسطته ذاته انطلاقا من إمكانياته الوجودية الخاصة، يسميه هايدغر بالإصرار أو التصميم.² فمفهوم الدازين عند هايدغر يختلف عن مفهوم الجسم والروح في العصور السابقة، فالعلاقة بين هذين الأخيرين مرتبطة بحضور الدازين عبر فهمه لذاته الخاصة انطلاقا من العالم المحيط، بحيث يكون انشغال الدازين بما هو وجود الموجود في العالم متصلا بنمط ما للكينونة _في_ العالم، فهيدغر بهذا التوجه قد دشن قطيعة فلسفية عندما تجاوز ثنائيات الفكر الفلسفي القديمة التي ترى في الإنسان جسما وروحا منفصلين عن بعضهما، في حين نظر هو إلى

¹ مشير عون، من الإنسان السيد إلى السيد الراعي - معاصر الانقلاب الأنطولوجي في فكر مارتن هايدغر، المرجع نفسه، ص 56.

² فرانسوا داستور، فلسفة هايدغر، تر: محمد سبيلا، التبیین، العدد 12، ربيع 2015، ص 102.

كينونة الإنسان بوصفها وحدة واحدة؛ أي إن السؤال حسب هايدغر يتعلق بكينونة الإنسان في كليته.

إن هايدجر في الجزء الأول من كتابه الوجود والزمان تطرق إلى تحليل حالات الوجود الإنساني الثلاث: الوقائية والتواجدية والسقوط، وذلك من خلال " حالة الانقذاف أو المقذوفية التي يختبرها الإنسان بارتمائيه في مصطرح الوجود، معنى هذه الحالة أن الإنسان لا يني يجد نفسه ملقى في الوجود... فالإنسان هو توا في الوجود من دون استئذان أو استشارة أو قرار"¹، هذا ما يجعل الوجود الإنساني يوجد كواقعة حيث يلقى في العالم دون أي اختيار، إذ تشير هذه الحقيقة إلى كون الدازين قادر على فهم نفسه على أنه مرتبط بكونه وملقى في عالمه،" فهي بمثابة ظاهرة الولادة والغربة للكينونة التي أقيت في العالم. في أغلب الأحيان، يهرب دازين من هذه الغربة عن طريق اللجوء إلى عالم الاضمحلال المطمئن من خلال القلق بعيدا عن انغماسه في الحياة اليومية، هذا ما يكشف عن الصلة بين ما يتم طرحه والمشروع الذي لا يمكن تعويضه في الوجود. انه لا يضع أساسه الخاص ولكنه موجود فيه، كما يتجه نحو للموت بينما هو موجود"²، و منه فالتاريخية بالنسبة إلى هايدغر لا تكون مجرد حركة صيرورة تقدمية وإنما هي حركة حاضر يمتد بعيدا نحو الماضي، ولا يكون تذكر فقط بل تتبؤا للمستقبل القادم. فحركة التاريخ بالنسبة لهايدغر ليست شبيهة بسببقاتها (مجرد تعاقب للعصور)، وإنما الحاضر دوما حاضر يجيء صوبنا لأننا معرضون إليه ولأنه قدرنا.

ليليه ثانيا" الخروج من الذات إلى الوجود. وجود الدازين هو خروج من الذات إلى العام(général)، وانتصاب الذات على الدوام في ما هو مقبل عليها، أي إقامتها في منفسح

¹مشير عون، من الإنسان السيد إلى السيد الراعي - معائر الانقلاب الانطولوجي في فكر مارتن هايدغر، المرجع السابق ، ص 56.

²ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, op cit, P 328.

الإمكانات المشرعة أمامها"¹. فما من شك أن هايدغر يتجاوز عبر مفهوم الدازين ثنائية الذات _ الموضوع، ذلك أنه يجمع بين العالم والأشياء بوصفهما كونا واحدا من دون الفصل بينهما على طريقة الذاتي والموضوعي، فليس للعالم والأشياء حضوران منفصلان إنما يحضر كل منهما عبر الآخر، وإذا " لم يوجد الدازين، فلا يمكننا أن نقول: إن الكائن ليس هو كذلك. فبالطريقة نفسها يجب إعادة تصميم المفهوم التقليدي للحقيقة على أنه افتتاحا لدازين الذي ينتمي إلى اكتشاف الكائن الدنيوي"²، الوجود الإنساني ليس شيئا بين الأشياء وإنما هو مركز العالم. فهو الذي من أجله ينبثق الوجود، ولكن الوجود الإنساني يكون تارة حقيقيا أصيلا وتارة أخرى يكون زائفا أي ما يفعله الفرد، أي افعل ما يفعلون وأفكر بما يفكرون وأشعر بما يشعرون، فأنا لست ذاتي الفردية الخاصة وإنما أنا هم أي الآخرين،" ثم ليأتي أخيرا مفهوم المعية، فالمعية هي أيضا منشئة لكنينة الإنسان لأنها تضعه في محضر الآخرين الحتمي، يستدعونه ويستشرون فيه رغبة الإتيان بهم إليه حتى تتكشف له فيهم قدرته على الخروج من ذاته وتجاوزها"³. فالوجود الإنساني يكون ماهويا (تكون له فاعلية مع الآخرين) في العالم بمعنى انه يشغل مكانا في العالم مع سائر الأشياء الأخرى فينهمك مع سائر الكائنات وينخرط معها.

فالمعية إذ نهى " وصف وجودي للآخرين على أنه مشابه للدازين الخاص بي ، الذي يوجد مع الآخرين ولا ينادى بنفسه عن الآخرين، إذ هو قرار أساسي لا يعارض الآخر. أن تكون

¹ مشير عون، من الإنسان السيد إلى السيد الراعي، - معاصر الانقلاب الانطولوجي في فكر مارتن هايدغر، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد الخامس، السنة الثانية، 1437هـ، خريف 2016، ص 57.

²ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, op cit, p 352.

³ المرجع السابق، ص 57.

في المعية هو التحديد الصحيح للدازين ، الذي يشكله على أنه موجود مع الآخرين ¹، مثلاً أن أعيد عبارات وجمل استخدمها الآخرين. ولهذا يقدم هايدغر رؤية خاصة للوجود الإنساني فطالما الوجود الإنساني يوجد فإنه يكون مع الآخرين فالإنسان واع غالباً بحضور الآخرين. و لكن هذه الغاية لا يمكن القيام بها على الوجه الأكمل إلا من خلال الكشف عن زمانية الوجود الإنساني وهذا ما عبر عنه في الجزء الثاني من كتابه قائلاً: " أن التفسير اليوناني للكينونة إنما يتم دون أي علم صريح بالخيط الهادي العامل فيه، دون معرفة أو حتى فهم للوظيفة الأنطولوجية الأساسية للزمان، ودون إِبصارٍ بأساس إمكانية هذه الوظيفة. على الضد من ذلك: إن الزمان ذاته اخذ بوصفه كائناً من كائنات أخرى، وتمت محاولة إدراكه هو ذاته ضمن بنية الكينونة انطلاقاً من أفق فهم للكينونة ²، من هنا يمكننا فهم الطابع الأساسي للوجود الإنساني الذي هو الهم (souci)، فالوجود الإنساني مهموم بتحقيق إمكانيته في الوجود من خلال الهم الذي يتخذ ثلاث تراكيب وهي كالآتي: الهم بتحقيق الممكنات ويتمثل في المستقبل، الهم مما تحقق من الممكنات ويتمثل في الماضي، والهم بما يجري تحقيقه من الممكنات ويتمثل في الحاضر، ولهذا يتصف الهم بهذه الأحوال الزمانية الثلاثة: المستقبل ، الماضي ، الحاضر، هذا ما يجعل من " الزمن المؤقت للدازين يُنظر إليه على أنه محدود، وأن الكائن في العالم هو متجه للموت. انه التصميم التقليدي لجوهر الإنسان كحيوان يتم استبداله بالدازين ، الذي سيقوله هايدغر في مساهماته إلى الفلسفة مما يتطلب فهماً جديداً لكونه كذلك. هذا هو السبب في أنه يكتب بعد ذلك الدازين مؤكداً على كونها علاقة بالإنسان، وهي العلاقة التي تحملها الكينونة بسرعة عطاءاتها ³ وبما أن الزمان

¹ ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, ellipses, op cit, p 329.

² هايدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، لبنان، 2012، ص 85.

³ ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, ellipses, op cit, p 321.

مؤقت ومنتاهي ومحدود فحتى الموجود الذي يمكنه أن يكشف عن تناهي الزمان هو ذاته الموجود الذي يكشف وجوده عن الوجود، أي الموجود للإنسان، وبناءً على ذلك فقد فهم هايدجر الزمان بوصفه الوجود الذي يمكن أن يوجد في كلية الموجود الإنساني.

وإذا أردنا أن نعرف ماهية هذه الزمانية فإن علينا أولاً أن نتخلى عن الفهم التقليدي للزمان والذي يتصور أن الزمان ما هو إلا توالٍ محض للآتات دون بداية أو نهاية، كما ينبغي علينا أيضاً أن نستبعد كل المعاني التي يحتشد بها مفهوم الزمان المبتدل عن المستقبل والماضي والحاضر، لأنها في حقيقة الأمر تتأسس على التفرقة الميتافيزيقية بين الذاتي والموضوعي هذا ما يجعله " يفهم الدازين ضمناً شيئاً ما مثل الكينونة ويفسره، وإنما هو الزمان، وهذا الأخير، ينبغي أن يحمل إلى النور وبخاصة أن يتصور باعتباره أفق كل فهم للكينونة وكل تفسير للكينونة"¹، فإذا ما استبعدنا كل ذلك فستتبدى لنا الزمانية ذاتها، والتي ما هي إلا تزامن يجذب ما كان والحاضر والمستقبل في وحدة واحدة، حيث يصبح المستقبل هو ما له الصدارة في مفهوم الزمانية وليس الحاضر كما كان الحال في التصور التقليدي لفهم الزمان لكنها في نفس الوقت هذه الزمانية هي التي تؤلف الوحدة الأصيلة للوقائعية والسقوط والتواجد وتجعلها ممكنة؛ لأنها المعنى الأنطولوجي للهم الذي يعد المؤلف الأولى لوحدة حالات الموجود الإنساني.

إن هايدغر يرى أن الطريق إلى الوجود لا يصير أساسياً وحقيقياً إلا في حياة تتجه إلى الموت، لأن تجربة الموت والحياة متداخلان في صميم الوجود الواعي للإنسان، بمعنى أن الحياة هي الموت نفسه لأن الإنسان يشرع في الموت حينما يولد، ولهذا فالموت ليس إذن حادثاً يطرأ على الحي، بل الحي يحمل الموت بين جوانبه منذ أن بدأ الحياة ف" وجود الحياة هو موت أيضاً. كل شيء يدخل بوابة الحياة يبدأ أيضاً خطواته الأولى نحو الموت، انه

¹ هايدغر، الكينونة والزمان، المرجع السابق، ص 72.

يذهب ويتجه لا محالة نحو موته، والموت هنا هو الحياة في الوقت ذاته¹، ولهذا فالوجود نحو الموت هو الوجود الجوهرى فمن خلاله يعطو الإنسان على الحياة اليومية بعدما يتخلى عن الوجود الزائف لأن الإنسان يكون في البداية على كيفية الوجود الزائف ويبقى غالباً على هذه الكيفية ما لم ينتزع منها ذاته، هذا ما يجعل هايدغر يدعو دائماً الإنسان إلى تغيير حياته وإلى أن يحيا على نحو أصيل، لأن " ما نقلق عليه في القلق هو انفلات الكائن في كليته وفقدانه لكل دلالة، ويجعل القلق اللاشيء يتجلى، في انفلات الكائن في القلق يصبح العالم المألوف والعمومي بدون أهمية ، كل الروابط مع الآخرين تتحل ، وهكذا تحس الكينونة بأنها متروكة لذاتها"²، وهنا يظهر لنا بأن هايدغر يميز بين نوعين من الوجود : الوجود الأصيل أو الحقيقي والوجود الزائف.

فالوجود الحقيقي ينطلق من تحمل الإنسان لمسؤولياته واختياراته وقدرته على اتخاذ القرارات بوعي كامل بالأوضاع والظروف التي تحيط به ، أما الوجود الزائف، فهو الوجود الغارق في الحاضر، حيث يفصل الشخص عن اختياراته الذاتية وإمكانياته الخاصة ويصبح تابعاً لإرادات الآخرين، فيسقط في حالة الاغتراب (aliénation) التي يعزل فيها عن ذاته ويتحول وجوده إلى شيء غريب عنه؛ ولهذا ف" العزلة تفرض في البداية وجود علاقة مع العالم، بحيث يكون الكائن الحي مع وجود خاص. إن عالم دازين ليس فقط العالم المحيط المثير للقلق، ولكن أيضاً العالم المشترك يحدد طريقة القلق هذه الطريقة هي نمط سلوك الدازين مع الآخرين"³، فالحياة اليومية على سبيل المثال تفرغ الذات من وجودها الحقيقي وتصبح مهددة من طرف الآخرين ولا تشعر بوجودها الحقيقي، هكذا يفسر لنا هايدغر كيف

¹مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2015، ص401.

²مارتن هايدغر، كتابات أساسية، الجزء 2 ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ط1، 2003، ص 14.

³ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, ellipses, op cit, p329.

ل" الآنية أن تتجه نحو الاغتراب، فتحتجب عنها إمكانيتها الخاصة في الوجود...و يعني ذلك أن سقوط الآنية عملية مستمرة في حرمان الذات من أصولها وبالتالي شعورها بالاغتراب، وبصير الفهم مغتربا عن ذاته"¹.

إن كل ما في حياتنا يذكرنا بالموت والعدم (néant) إذ" ليس العدم هو عدم الوجود، بل هو عنصر أصلي للكائن على هذا النحو. والآن بما أن عدم الفهم يثبت أنه أصل النفي فإن قوة التفاهم توضع موضع شك ومعها هيمنة المنطق داخل الميتافيزيقيا. وبما أنها تتحول إلى حركة متعالية من الوجود إلى الوجود ، كما أن مسألة العدم تتعدى كونها مأخوذة ككل، فإن مثل هذا السؤال يمر عبر الميتافيزيقيا ليصبح موضع تساؤل، لأنه يقلل من العدم إلى عدم الوجود والغطاء إلى العملية المنطقية للنفي"². فالقلق الذي عايشه هايدغر ومنحه الإلهام لبناء نظريته ومفاهيمه، والذي تميز بكونه موضوعاً غير مفهوم ومبهم، لم يكن مرتبطاً بالشعور بالذنب بعد ارتكاب خطيئة ، وإنما نشأ من الخوف من العدم، وكان مصدره الوجود، وكل ما في الزمان يذكرنا بالفناء (anéantissement) لان وجودنا متناه وانقضاء الزمن معناه السير نحو الموت، وبهذا المعنى يكون الخوف من الحياة خوفاً من الزمان والخوف من الزمان هو الخوف من الموت.

فعدم التفكير في الموت تجعل الوجود الإنساني يغترب عن إمكانية وجوده الأصلية، فالاغتراب هو الوجود الزائف وهو عدم التفكير في الموت أو نسيانه، و" لكن التفرد الجذري في القلق لا يجر الكينونة إلى عزلة عن الآخر بل... يجعلها مستعدة لكون أصيل مع الآخر. والقلق إذ يخلص الكينونة مما هو شائع ومتداول يضع الكينونة أمام إمكانية أن

¹ صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدغر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2000، ص 214.

²ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, ellipses, op cit, p341.

تنبثق مشاعرها وقرارتها منها هي ذاتها، أي إمكانية الوجود الأصيل، إمكانية الحرية¹. ولهذا الوجود الزائف هو اغتراب مرتبط بالوجود اليومي وبسقوط الإنسان في العالم هو هروبه من ذاته لقوله غير أننا في الحياة اليومية، وبالضبط في كيفية الوجود الزائف نهرب من طابع الحمل، لكن بعض الأحوال الوجدانية التي نتابنا دون إرادتنا وتجعلنا أمام وجودنا كوجود واحد ونهائي وتفتح أمامنا بذلك إمكانية الوجود الأصيل، ويدخل القلق ضمن هذه الأحوال.

وهنا نجد هايدغر يولي أهمية بالغة لمصطلح آخر وهو القلق الذي يكشف عن العدم والذي يحدد الوجود الإنساني كذلك بدوره كما أنه يبين ارتداء الوجود الإنساني نحو الموت، ولهذا فالوجود والعدم يحتاج بعضهما إلى الآخر، لأن "العدم هو ما يسمح بتجلي الكائن بما هو كذلك للكينونة البشرية"²، فلقد كانت تجربة مارتن هايدغر في القلق تجربة متميزة وأساسية، حيث كشف عن معنى الوجود (L'être) انطلاقاً من العدم، ويرجع ذلك إلى تجربته الخاصة مع القلق الذي عايشه في علاقته بفكرة العدم، فالإنسان يقلق وذلك لإدراكه بأنه محكوم في النهاية بالموت الذي هو العدم نفسه، والقلق ليس الخوف.

كل هذا هو ما جعل هايدغر يفرق بين الخوف والقلق، فالخوف يرتبط دائماً بموضوع محدد كالخوف من الألم أو العقاب أما القلق فموضوعه غير محدد ومبهم انه قلق من اللاشيء أو العدم، من هنا نستنتج بان الخوف هو شعور نفسي أما القلق فيرتبط بالوجود في العالم بوصفه وجوداً نحو الموت فلا بد للإنسان أن يعيشه لينتبه إلى حقيقة الوجود، فالتناقض الحاصل بين الحياة والموت هو الذي يعطي إحساساً للإنسان بالقلق وهو الذي يولد ذلك التهديد المستمر أي تهديد الموت من خلال القلق، فالوجود نحو الموت هو أساساً قلق، الذي يعتبر "حالة من الاندفاع والميل، الأول يتعلق بطابع لا يقاوم، والثاني يعبر عن "العيش"

¹ مارتن هايدغر، كتابات أساسية، الجزء 2، ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة

ط1، 2003، ص 14.

² المرجع نفسه، ص 27.

كدليل لكل الاحتمالات. نتيجة لذلك، فإن القلق قبل أي قرار بيولوجي وكسر للتصميم التقليدي لجوهر الإنسان كحيوان عقلائي يتكون من المادة والروح جعل من جوهر الدازين هو الوجود كمشروع، ولهذا يجب إعادة النظر في ظاهرة القلق في الواقع¹، ولهذا فالإنسان يعرف انه سوف يموت والموت بالنسبة إليه شيء لا بد من مواجهته، لكن لا يعرف متى سيموت، ولهذا يخشى المستقبل ويخشى المجهول، ف" الوجود للموت أهم ظاهرة انطولوجية يمكن أن تكشف عن الأساس الحقيقي لوجود الآنية ويمكن أن يثير مشكلة تصور الوجود البشري ككل لأنه حد الوجود، وإدراك هذا الحد يمكن من التفكير في وجود الآنية بوصفها كلا متاهيا"²، فالإنسان مهدد بالموت في كل لحظة لأنه يعرف بأن الموت كامن في داخله ما دام موجود ووجوده آيل للزوال. من هنا الموت هو الذي يجعلنا نعرف قيمة الزمان الذي لا نستطيع إعادته، وباللحظة التي لا نستطيع فيها تحقيق أية إمكانية، وذلك راجع إلى الخوف الذي يثيره فينا الموت هو الذي يؤدي بنا إلى تناسي الموت حينما نكون بصحبة الآخرين ولكن بمجرد أن نكون بمفردنا حتى تسيطر علينا فكرة الموت ونكون وجها لوجه أمام وجودنا الخاص.

¹ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, ellipses, op cit, 352.

² صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدغر، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط1،

المبحث الثالث:

الأنطولوجيا الأساسية والمنعطف الهيدغري

إن تصور هايدغر للغة على أساس أنها تعبير عن حالة ما أي ك" نظام من العلامات" بالإضافة إلى أنها تمثل وسيلة التعبير والتفاهم والتواصل مع الآخرين، علاوة على أن هذا التصور يأخذ من اللغة مستوى الكلام الذي يبرز كفاعلية بشرية صوتية تعتمد على أعضاء النطق، راجع إلى بدايات اهتمام هذا الفيلسوف باللغة منذ سنة 1916 ضمن أطروحته للدكتوراه حيث تناولها في الإطار العام لمشكل المقولات (catégories) المنطقية التقليدية من خلال ذلك المفهوم الذي يتوافق مع التعريف الحيواني للإنسان" بمعنى أنها لا تطرق إلا بلغة المنطق وعلاقته بفعل التمثل، ومن ثم فهي لا تخرج عن عالم الحيوان العاقل أو الإنسان العارف وقوته الإدراكية"¹، وهذا لأن التصورات الميتافيزيقية تعد اللغة دليلاً على أن الإنسان حيوان عاقل، ذلك أن اللغة، في بعدها الصوتي، تقوم بإحداث ربط بين ما هو جسم وما هو عقل، فأصوات اللغة تمثل جانباً من جوانب الإنسان الحيوانية الفيزيائية، أما المضامين والدلالات والمعاني فتعود إلى أبعاد الإنسان العقلية التي تميزه عن الكائنات الأخرى.

إن هايدغر في قراءته حاول تقويض التصورات الميتافيزيقية اللغوية التي ترى بأن اللغة هي القدرة الأساسية في قدرات الإنسان، إذ هي التي تمنح الإنسان إنسانيته، "لأن الكلام هو سمة أساسية لكونه في العالم كمكان للإنسان، واللغة هي مسكن الكينونة والملجأ لجوهر الإنسان، لنقول ذلك هو الذي يحكمنا سراً وسيوجه فكر هايدجر ليستمع إلى قول الشعراء (هولدرلين، ريلكه وجورج تراكل) والمفكرين اليونانيين الأوائل (أناكسيماندر، بارمنيدس، هيراقليطس) في حوارهم مع الشعر. مهمة الفكر هي بالتالي يتذكر أصل كلمة والاعتماد التفكير في القول الشعري"²، من هنا يمكن القول بأن القول الشعري هو الصورة الأولى للفكر

محمد طواع، شعرية هايدغر - مقارنة انطولوجية لمفهوم الشعر -، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص 98.¹

²ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, op cit, p 345.

حيث كان مع بارميند متجاوزا مع المقدس، متعالقا معه، في حين أن الفلسفة أقامت نفسها منذ البداية على نبذ المقدس ولقد كان ذلك من أجل التأسيس للقول في شكله الحجاجي القائم على المفهوم.

أما في المرحلة الثانية فهيدغر في كتابه الوجود والزمان يربط اللغة بـ"الكلام حيث ينبغي أيضا أن تكون له من حيث ماهيته طريقة كينونة متصلة بالعالم عل نحو مخصوص. إن مفهومية الكينونة-في-العالم- وفق وجدان ما إنما تفصح عن نفسها من حيث هي كلام"1، يتضح من خلال هذا القول إن هيدغر اعتبر اللغة كنمط من أنماط وجود الدازين الذي هو عبارة عن حوار أو كلام يتم فيه التعبير عن ما هو شعوري باشتراك الآخرين لوجوده متعلق دائما بهم، هذا ما يؤصل الوجود الأصيل أما الكلام الزائف فهو كلام المحادثات اليومية حيث يعتبر هذا الكلام سقوط وانهايار بالمعنى الأنطولوجي، لا بالمعنى النفسي المتداول،"ف" السقوط... هو حال وجودي للموجود في العالم. ففي الحياة اليومية لا يوجد الموجود هناك في حالة أصيلة لذاته، وإنما يكون في حالة سقوط نحو العالم والهم كونه لم يعد موجودا لذاته، يستغرقه العالم من جهة همه "2، إن الإنسان لا يستطيع أن يتجنب الاختلاط بالموجودات، ولهذا يضيع في الوجود - مع ما يجعله يبتعد عن الحقيقة من خلال الثثرة فالموجود هناك من حيث وقائعيته يميل إلى التخلي عن الأصالة، لأن الفضول المنتمي إلى الحياة اليومية يتحكم فيه ويجعله لن يقطن أي مكان.

يوضح هيدجر قائلا: "ويملك الكلام الذي ينتمي إلى هيئة الكينونة الجوهرية التي للدازين والتي تساهم في صنع انفتاحه، إمكانية أن يصبح قيلا وقالا، ومن حيث هو كذلك، هو لا يبقى على الكينونة-في-العالم مفتوحة بالقدر الذي يظن أمام فهم مفصل، بل هو يغلقها ويسدل

¹مارتن هايدجر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحى المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012، ص 312 .

²هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2007، ص 273.

حجابا على الكائن الذي داخل العالم"¹، من هنا يرجع هايدغر اللغة بمعناها التقليدي إلى أنها تعبير أي سيرورة إخراج أو تجل للحالات الداخلية للإنسان، هذا ما يجعلها فاعلية بشرية تهدف إلى التواصل أو التعبير عن شيء ما واقعا كان أو خياليا.

إن تحليل هايدغر للغة هو تحليل مرتبط بالدازين الذي يبحث عن كينونته حيث " تبين الآن إن التحليلية الأنطولوجية للدازين بعامة هي التي تشكل الانطولوجيا الأساسية، وإن الدازين يقوم بالتالي مقام الكائن الذي ينبغي من حيث المبدأ وفي المقام الأول إن يتساءل عن كينونته "²، هذا ما يعبر عنه المنعطف الهدغري حيث حاول هذا الأخير تأسيس مرحلة أخرى من تفكيره في إشكالية اللغة حيث تناولها من خلال القول الشعري الذي اعتبره أساس اللغة، وتعد محاضرة هايدجر "الطريق إلى اللغة"، التي ألقاها في أكاديمية بايرن للفنون الجميلة وأكاديمية برلين للفنون سنة 1959، خلاصة أفكاره حول اللغة، ففي هذه المحاضرة يبين هايدجر أن المقصود بالطريق تلك المساحة المجهولة المنتمية لحدوث اللغة نفسها من حيث هي لغة في جوهرها.

" فالبحت عن مقام الإنسان في العمارة الفكرية التي شيدها هايدغر يستوجب الإلمام بطبيعة المنعطف أو المنعرج الذي اجتاز به حين قرر الانتقال من التأمل في بنية الاختبار الوجودي الملازمة لانبساط الكائن الإنساني الفردي إلى التأمل في معنى الكينونة عينها "³. إن هذا المنعطف أو المنعرج يطلق عليه هايدغر اسم الانطولوجيا الأساسية التي تهتم بالوجود الإنساني الذي يقوم بالتكشاف أو الانفتاح على الموجود لكي يكشفه، إنها " نقطة التحول ليست في فكر هايدجر فقط ، بل هي مرحلة في الفكر التاريخي الوجودي الذي يأخذ

¹ هايدغر، الكينونة والزمان، المرجع السابق ، ص 325.

² المرجع نفسه، ص 68.

³ مشير عون، من الإنسان السيد إلى السيد الراعي - معاصر الانقلاب الانطولوجي في فكر مارتن هايدغر، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد الخامس، السنة الثانية، 1437هـ، خريف 2016، ص 53.

الميتافيزيقيا في كامل تاريخه ، ويعتقد أن الكينونة كهذه من الارينيس احتمال مفتوح. من خلال نشر هذه التقنية كفيد وكضغوط... وهكذا ، فإن نقطة التحول في هايدغر هي العبور من الميتافيزيقيا إلى بدايات فكرية أخرى، فهذا ليس تعديلاً من وجهة النظر الأولية، ولكنه تعافٍ من مسألة نسيان الوجود¹، وذلك لان الكشف أو الانفتاح هو احد أساليب الوجود الإنساني في الوجود بوصفه وجودا في العالم منفتح على نفسه وعلى عالمه وكل ما يحيط به من موجودات، وهذه السمة الفريدة التي ينفرد بها الوجود الإنساني هي التي تجعله قادرا على كشف الموجود وجلبه إلى الظهور والانفتاح، أي في وجوده في العالم. ففهمه للوجود نفسه مستحيل بغير هذا الانفتاح ويعني ذلك أن الوجود الحقيقي بوصفه تكشفاً للوجود يكون بدوره ممكنا انطولوجيا فقط على أساس الوجود في العالم.

هذه الحالة الأخيرة تفهم بوصفها الحالة الأساسية للوجود الإنساني، فهي الظاهرة (phénomène) الأكثر أصالة للحقيقة التي تتكشف أولاً عن طريق الأسس الأنطولوجية للحقيقة بوصفها تكشفاً أو لا تحجبا، لعل " معنى هذا التفسير الذي أنشأه هايدغر كامن في مآثورات هيرقليطس Héraclites (540 ق.م/480 ق.م) لان إنحجاب الكينونة يضمن لها أن تتبسط حقيقتها حين تصون الكائنات...كلا الإنحجاب والاعتلان يطبعان كينونة الكائنات بطابع الاختلاف الجوهرى "2. وعلى هذا النحو، يتضح التلازم بين وجود الكينونة والكائنات التي تجلي الكينونة وتظهرها ماثلة في حضور ما، ولذلك قال هايدغر ينبغي البحث عن كلية الكينونة فيما وراء جنس الكائن، فالكينونة، وبنية الكينونة، تقعان ما وراء كل كائن.

¹ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, op cit, p 357.

²مشير عون، من الإنسان السيد إلى السيد الراعي ، مصدر سابق، ص 63.

إن هايدغر في تحليله للغة يرى بان قصر اللغة على بعدها التواصلية يعد مجرد ضلال عن طريق اللغة، وذلك لمقارنتها من خلال عنصر خارج عنها، من هنا يدعو إلى النظر في ماهيتها لقوله "جلب اللغة من حيث هي اللغة إلى اللغة"¹.

يقول هايدجر: "عندما نعلم الفكر في اللغة من حيث هي اللغة، ونكون قد تخلينا عن الأسلوب المعتاد حتى الآن في النظر إلى اللغة، ولن يبقى ممكناً أن نبحث عن تمثيلات عامة مثل الفعل والفاعلية والعمل وقوة الروح ولمحة العالم والتعبير، ندرج تحتها اللغة كحالة خاصة لهذا العالم. وبدل أن نفسر اللغة بصفاتها هذا أو ذاك وأن نبتعد بذلك عن اللغة، يريد الطريق إليها أن يجعلنا نجرب اللغة من حيث هي اللغة"²، فالبحث في اللغة كلغة حسب هايدجر يجب أولاً أن يكون بالالتفات إلى مكان حدوث اللغة أي المكان الذي تظهر فيه اللغة كلغة، وهناك حسب هايدجر مجال وحيد هو القول الشعري، لأن القصيدة لا تحمل أي معلومة عن العالم، ولكنها تتحدث بصفاء وبكل بساطة هكذا تتضح اللغة كما هي.

إن قلب ماهية اللغة إلى لغة الماهية حسب تعبير هايدغر تنقلنا من اعتبار اللغة مجرد ظاهرة لسانية تحمل بعداً ميتافيزيقياً والتي تدل على ما به يقوم الكلام أي جوهره إلى تأويل آخر للغة كماهية للوجود نفسه بمعنى الدوام والبقاء والاستمرار، غير أن هذا الذي يستمر ويدوم ليس هو ما تصورته الميتافيزيقا من خلال تأويلاتها المختلفة، بل هو الفعل الذي يمنح ويعطي باستمرار، حيث الوجود يتكلم باعتباره وجوداً أي من خلال حركة الكينونة التي تفصح عن ذاتها انكشافاً وإنجاباً أي التي تجعل كل شيء يظهر لأن " الكينونة هي المتسع الأرحب على الإطلاق وما من سبيل إلى اختبار إنساني، مهما نتسامى معانيه إلا في هذا النطاق المتسع الأرحب. وقد يكون من الأجدى الحديث عن حضور ممكن للمتسامي

¹ مارتن هايدجر، كتابات أساسية، الجزء 2 ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة،

ط، 2003، ص 261

² المرجع نفسه، ص 267.

والمقدس والإلهي في صميم الرحابة التي تتفرج عنها الكينونة عينها¹، هذا ما يصطلح عليه هايدغر باسم الايرايغنيس حيث يصبح الوجود هو اللغة هو اللغة الأصلية من خلال التجلي الهادئ الذي بفضلها يظهر كل شيء كما هو أي يأتي إلى نفسه.

"فالتفكير في الايرايغنيس تفكير فيما ينبثق مؤسسا عبر اللغة وفي إطار اللغة، وبما انه انبثاق متعين ، فهو إظهار وظهور أو انفتاح متجل للرؤية... فالكائن أي الإنسان هو من يحس بأنه يسكن اللغة أي لغة الايرايغنيس"²، من هنا يتبين لنا بان الايرايغنيس هو الرابطة الأساسية للإنسان بالوجود، أو هو ما يحكم التعاليق الموجودة بينهما، فبما أن هذا الأخير هو انبثاق وإظهار فانه يجذب الإنسان ويشده أو ينذره من اجل الانفتاح.

إن دمج الوجود واللغة في كلمة واحدة والتي ترجمها إسماعيل المصدق إلى اللغة العربية ب القولة التي تعني ترك الوجود ليظهر في ماهيته، يرى هايدغر من خلالها أن "الأساسي في اللغة هو القولة كبيان، إبانة البيان لا تقوم على أساس علامات ما، بل إن كل العلامات تنشأ عن إبانة بحيث لا يمكن أن تكون تلك العلامات إلا في مجالها ولأجل مقاصدها. لكن بالنظر إلى هيكل القولة لا يحق لنا أن نعزو الإبانة لا بكيفية استثنائية ولا حاسمة إلى الفعل البشري، إن إبانة الشيء لذاته تميز كظهور حضور وغياب ما هو حاضر من كل نوع ودرجة، وحتى عندما تتحقق الإبانة بفضل قولنا فإن هذه الإبانة كإشارة تكون مسبوقة بترك الشيء يبين لذاته"³.

¹ مشير عون ، الغيبة الإلهية في فكر مارتن هايدغر ، مجلة التبيين للدراسات الفكرية والثقافية ، مج 2، العدد 8، 2014، ص 46.

² محمد طواع، شعرية هايدغر - مقارنة انطولوجية لمفهوم الشعر -، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص 25.

³ مارتن هايدغر، كتابات أساسية، تر: إسماعيل المصدق، ج1، المكتب الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص 272 .

إن القولة تحيل إلى الفسحة كمجال للعبة الانكشاف والإنجاب، القدوم والانسحاب، ففي الفسحة يقال بمعنى يظهر كل حضور وكل غياب، فالقول كإظهار هو إعطاء الخاصية لما يأتي إلى الحضور ولما يختفي، بحيث يظهر بما هو عليه وفي تمام ماهيته لأنه العطاء ذاته، فالإنسان لا يتكلم إلا بقدر ما ينصت يقول هايدغر وبناء عليه "فإننا ننصت إلى اللغة بحيث نترك قولتها تقال لنا، ومهما كانت الكيفيات التي نسمع بها عادة، فإننا عندما نسمع شيئاً ما يكون السماع، الذي يضم سلفاً كل إدراك وتمثل، هو ترك شيء يقال لنا. في التكلم كإنصات إلى اللغة نردد القولة التي أنصتنا إليها، إننا نترك صوتها الذي ليس له جرس يقبل، ونطلب أثناء ذلك الجرس المحتفظ به لنا، نناديه ونحن ممتدين نحوه. والآن قد يمكن أن تفصح في الشق الفاتح لحدوث اللغة سمة واحدة على الأقل عن ذاتها بكيفية أوضح بحيث نلمح فيها كيف تجلب اللغة كتكلم إلى ما يخصها وبذلك كيف تتكلم من حيث هي اللغة"¹، وهذا يعني أن الكلام ليس فقط وببساطة تلك المقدرة على البوح بل هو أيضاً القدرة على الصمت أي أنه جعل من هذا الصمت أو السكوت مجالاً أو عنصراً جديداً من عناصر اللغة والفلسفة على السواء.

يرى هايدغر "إن الشاعر المفكر صاحب رسالة، إنسان متوتر وهو يتقرب بشكل دائم تلك الإشرقة التي تضيء له الطريق وسط الظلمة الكبرى أو الأزمنة، وتجعل أفق الوجود يخترق الإنسان ليدخل حالة توتر وإصغاء مستمرين"²، فالكلام عنده إما كلام مقال أو منطوق نتلفظ به ويتجسد عبر الصوت والكتابة أيضاً. أو كلام غير مقال أو غير منطوق أو بمعنى أصح الكلام "المسكوت عنه" الذي لا يمكن سماعه بالصوت، وإنما بفعل الإنصات ف" في الواقع، إن بارمنيدس parmenides (501 ق.م/450 ق.م) يقف على الأرضية والأساس نفسيهما اللذين يقف عليهما هيرقليطس، أين يمكن، في الحقيقة، توقع أن يقف

¹ مارتن هايدغر، كتابات أساسية، المرجع السابق، ص 243

² محمد طواع، هايدغر والميتافيزيقا - مقارنة تربة التأويل التقني للفكر - إفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص 64.

هذان المفكران الإغريقيان المدهشان والمفتتحان لكل حصون الفلسفة، أن لم يقفا على أساس وجود الموجود "1، ومن هنا يمكن القول بان الكلام ليس ضجيجا من الأصوات والكلمات، بل الكلام في معناه الأصيل بيان وإظهار وكشف، وإذا ما كان الإنسان هو الكائن الذي يتكلم، فذلك لأن نمط كينونته وإقامته تعود إلى الفعل الذي يهب ويعطي الخاصية، لأن الإنسان يتكلم لأنه الموجود المنادى عليه من قبل الوجود، بيد أن كلامه لا يكون كلاما إلا بمقدار ما يكون إصغاء أصيلا للكلام الأصلي واستجابة له وتوافقا معه،" نفهم من هذا القول، إن ماهية الفكر هي الاستماع، بمعنى التطابق والاستجابة لنداء الحقيقة، كما نفهم كذلك ان هناك تعالقا بين الفكر والوجود "2.

يقودنا السؤال عن اللغة حتما إلى سؤال مهم عند هايدغر وهو أين تكمن هذه الحقيقة؟ أي أين يكمن الوجود؟ يجيب هايدغر على هذا السؤال - في رسالته حول الإنسانية - اللغة هي بيت الوجود، فلقد " تم العمل على شق طريق داخل اللغة من اجل إعادة كشف هذه التجربة التي نحتت معها الكلمة في البدء وشحنتها بمعنى ما، لم يعد الاحتفاظ به إلا مقال اللغة وقوله، او هي التجربة التي تمنح الكلمة قوة النداء الذي تقوم عليه تسمية الشيء. وبهذا تصبح اللغة بصفقتها مقطن الوجود مصدر جميع العلاقات الممكنة التي تجعل العالم يظهر عالما بالنسبة للإنسان أي تجعله مضاءا "3، لذلك لا يمكن فهم الوجود إلا من خلال ميدان اللغة، لأن مهمة اللغة عند هايدغر هي مهمة محدده وجوهريه ومن شأنها أن تضعنا مباشرة أمام العلاقة بين الحقيقة (كأليثيا) أي كفعل انكشاف لما هو محجوب في التجربة الإنسانية وبين الوجود ذاته، لذلك تساءل هايدغر عن حقيقة هذا الوجود انطلاقا من فهم

¹مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2015، ص 408.

² محمد طواع، شعرية هايدغر مقارنة انطولوجية لمفهوم الشعر، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص 32.

³ محمد طواع، هايدغر والميتافيزيقا - مقارنة تربة التأويل التقني للفكر - إفريقيا الشرق، المغرب، 2002،

جديد للحقيقة باعتبارها " لا تحجب " أو انكشاف أي الحقيقة كتفتح على كل إمكانات الكينونة أو الوجود ذاته.

هكذا تظل اللغة كماهية منفلثة من الميتافيزيقا التقليدية، كما تظل تجربة الكلام مبتعدة عن العقل الحساب (التقنية)، لان " في عصر العلوم الوضعية وتحولها إلى تكنولوجيا، يبلغ نسيان الوجود اكتماله الحاد. فالتكنولوجيا لا تتيح لأي شيء آخر سواها أن يكون ذا وجود أصيل في حيازة المقدس. وبهذا فان توجهها جديدا يشهده فكر هايدغر بقدر ما حاول أن يتفكر في الإنحجاب التام وغياب الوجود، وحضور هذا الغياب أي الوجود نفسه"1، لهذا حثنا هايدغر عن ضرورة القول الشعري لأنه بمثابة استجابة لنداء العصر باعتباره عصر نهاية الفلسفة أو عصر التقنية، ما الذي يمكن أن تقدمه الكلمة الشعرية للفلسفة، لأن التقنية بهذا الطرح تشكل الخطر الذي يهدد علاقة الإنسان بالموجود، وتهدد إنسانية الإنسان في بعدها الشعري، كما تهدد في نفس الوقت شيئية الأشياء، فيما يلي نتساءل حول موضوع التقنية، " أن نتساءل هو أن نعمل على إعداد طريق وأن نشيده، لهذا فمن المناسب أن نفكر قبل كل شيء في الطريق وألا نرتبط باقتراحات أو تسميات خاصة. الطريق هو طريق الفكر. كل طرق الفكر تقود بكيفية غير واضحة وبممرات غير معتادة عبر اللغة. إننا نسأل في موضوع التقنية ونريد بذلك أن نقيم علاقة حرة معها، والعلاقة تكون حرة عندما تفتح كينونتنا على ماهية التقنية، فإذا قدمنا جوابا حول هذه الماهية نستطيع عندئذ أن نعي النزعة التقنية في حدودها"2، من هنا بدأ هايدغر في محاورة عصره محاورة نقدية وذلك بالعودة إلى مشكلاته، فمن خصائص هذا العصر أنه عرف اكتمال الميتافيزيقا اكتمالا نهائيا في ظل هيمنة

¹ هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2007، ص 284.

² مارتن هايدغر: التقنية الحقيقية. الوجود، ت: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، سنة 1995 ص 43

الخطاب التقني الذي تحكمه نزعة عقلانية تتمركز حول ذاتها، وتسعى إلى تسخير التقنية لفرض رؤية تدميرية كانت الخطر الأعظم على العالم.

و لهذا أعاد هايدغر طرح سؤال الوجود من جديد عبر توظيفه لمفردات شعر هولدرلين، لأن " هايدغر في سعيه لشق طريقه الفكري، ذهب إلى ما وراء أي تحجر دوغمائي. وهو نفسه تكلم على المنعطف الذي طرأ على تفكيره، وفي الواقع فإن فكره حطم جميع المعايير الأكاديمية لأنه حاول إيجاد لغة جديدة لتفكيره في ملاحقته موضوعة الفن، وفي تأويلاته لهولدرلين¹، وذلك لان أشعار هولدرلين تتحدث بصراحة وبوضوح عن ماهية الشعر، فهي تعالج الماهية الجوهرية للشعر إذ يخترع عالما خاصا من الصور، ويفلت من جدية أي قرار يلزم الإنسان، فالشعر مجرد كلام لا فعالية فيه، لكن يتضمن ما يسمح لنا بأن نتحدث عن ماهية الشعر، انه يشير إلى اللغة.

في هذا المقام وجد هايدغر ماهية الشعر، فالشعر تأسيس بالكلام وفي الكلام، ف" السماح للجوهر بإنشاء الكائن بالكلمة التي تجلبه إلى العالم والتاريخ. لذلك، إذا كان الفن يميز نفسه من الأرض الموجودة في العالم، فهو في جوهره نبرة الصفاء التي لا تعد أكثر من طرح المشروع الذي يكشف المجال المفتوح، ويمكن اعتبار الشعر كفن لأنه نمط من بين الأنماط الآخرين، تماما كما هو الرسم والهندسة المعمارية. هذا لا يعني أن كل الفنون هي اختلافات، ولكن هو فن له علاقة جوهرية بالكلمة"²، لأن الكلمة، وهي تتخلق لدى الشاعر في شكل برقٍ خاطفٍ، تستدعي الكينونة وتثير حضورها وتصنع معناها الأصيل، كما تُثير الباطن الإنساني عبر تحريره من مألوف ارتباطاته اليومية، والانفتاح به على علائق جديدة صافية مع الكائنات في إطار ما تُبيحه التجربة الشعريّة من قدرة على بلوغ الجوهر في كلّ شيء.

¹ هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، مرجع سابق، ص 58/57.

²ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20 éme siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, op cit, p 347.

استنادا إلى ذلك سيكون التفكير قائما على نوع من الاستنكار فمن أجل هذا الأخير ينبغي أن نشق طريقنا صوب الشعراء من أجل محاورتهم لأن معهم تم نحت الصورة الأولى للفكر قبل أن يتحول إلى تقنية مع الفلسفة، لأنه " ليس في مقدور الفكر أن يتلفظ إشارات مثل هذا الانكشاف العسير إلا إذا اعترف بعجزه وعوزه المدقع إلى تبصر هو أشبه بالاستنكار وأتذكر الذي يستحضر عمق ذاته أمام عظمة سر الكينونة ويضرب في الأرض إلى الأصول القصوى"¹، ومن الحقائق التي ترقى إلى البداء ضرورة وجود الله، فالسما والارض وما فيهما ينطق بوجوده حيث كل شيء مما نرى بين الارض والسما متغير متحول أبدا والمتغير يعني انه مخلوق، والمخلوق يستوجب خالقا بالضرورة، وهكذا" إن استعمال مصطلح الأرض مفهوما فلسفيا كان شيئا جديدا ومذهلا... تصبح الأرض موضوعا فلسفيا، فهذا التحول في الكلمة فرض شعريا استعارة مفهومية مركزية، يعني انه اختراق حقيقي"²، هذا راجع إلى أن الحقائق إنما يستكشفها العقل ولا يؤلفها أو يصنعها، وهذه الحقائق ثابتة ضرورية وليس لنا إن نقرر لها هذا الثبات وتلك الضرورة إلا عبر إقرارنا بحقيقة الله، حيث العقل - في طبيعته وجوهر كينونته - ناقص متردد منفعل، والحقائق لا تكون أو تقوم إلا في ذات الله حيث هو الحقيقة الكلية، ومن ينفي وجود الله، يلزمه أن يقتنع بوجودها منطقياً أولاً، حتى إذا فاز بإقرارها منطقاً والإيمان بها شعوراً شرع ببيان ما للإيمان بالله من قيمة عقلية والركون إلى ذلك أو معاندته وإنكاره.

يتمثل هذا النوع (espèce) أو هذا الشكل من اللغة في التجربة الشعرية التي تأتي كميدان أو كتجربة تتقاطع وتتمفصل من خلالها اللغة ذاتها بالوجود والحقيقة كأليثيا، وإذا كانت اللغة مسكن الوجود فالشعر هو أيضا عند هايدغر أصل اللغة ف" حين يتحدث

¹ مشير عون ، الغيبة الإلهية في فكر مارتن هايدغر ، مجلة التبيين للدراسات الفكرية والثقافية ، مج 2 ، العدد 8 ، 2014 ، ص 53.

² هانز جورج غادامير ، طرق هايدغر ، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، ط1 ، 2007 ، ص 386.

هيرقليطس وبارمنيدس عن الكائنات وعن الكينونة، فإنهما لا يستخدمان إلا اللغة التي تلائم مسرى الانكشاف والإنجاب، واللغة عندهما هي اللوغوس بما ينطوي عليه من قدرة ذاتية على اقتبال الأشياء في ما يرتسم عليها عفويا "1، لنا للوغوس كان يعني في الأساس القول أو الكلام لدى الإغريق، قبل أن يكتسب معني المنطق والعقل فيما بعد، اللوغوس يجد نفسه مدفوعاً رغماً عنه إلى اللاكائن ما إن يحاول الإحاطة بماهية الكائن التي يُفترض أنها موضوعه الأول، إذ يرى هايدغر أن العدم يظهر هنا داخل اللوغوس كقوة عادمة تقوده إلى التناقض مع نفسه وتعدمه من الداخل بحيث يكتشف القائل أنه في الواقع لا يقول شيئاً، اللا يُقال يحضر داخل القول المنطقي ويحيله إلى أصوات شفوية عديمة المعنى، وذلك ما إن يحاول هذا الأخير سبر غور ماهيته الخاصة.

" وهذا ما أعاد هايدغر اكتشافه عند هولدرلين، في قصيدة وجود الآلهة المتخفية. فالنسبة لهولدرلين، كان المسيح هو آخر آلهة العالم القديم، الإله الأخير الذي يمكث بين البشر، فكل ما بقي هي أثار الآلهة التي توارت، سوى المقدس الذي بقي "2، من هنا يرى هايدغر بأن الوجود ذاته هو المقدس، ذلك أن ماهيته التي هي الحقيقة كانكشاف واحتجاب، لا تسمح بقولها إلا بطريقة ملغزة، إنها تظل بما هي كذلك سرا لا يمكن استكناهاه وسبر غوره أو استفاده، إن الحقيقة بهذا المعنى من حيث هي لا تحجب واختفاء إنها المقدس باعتباره الاسم الآخر للمحتوى في جانبه العجيب حيث يمتزج فيه الحلم والخيال بالواقع، والوهم والسراب بالحقيقة، الخوف والرغبة بالسكينة، الشك باليقين.

" إن المواجهة المتجددة لفريديريك هولدرلين مكنت هايدغر من تحقيق اختراق حقيقي للغة الخاصة. كان شعر هولدرلين مقرباً إليه على الدوام، ليس لأنه كان مواطناً للشاعر فقط، بل لأن هولدرلين أيضاً صار معاصراً خلال الحرب العالمية الأولى... و منذ ذلك الحين

¹ هايدغر، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد الخامس، السنة الثانية،

1437هـ، خريف 2016، ص 67.

² هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، المرجع السابق، ص 365.

فصاعدا، كانت الأعمال الشعرية لهولدرلين ترافقه كمرجع دائم يشير إلى بحثه عن لغته الخاصة¹، لكن ما سيلاحظه هايدغر من خلال قراءاته لأشعار هولدرلين أن الواحد لا يمكن أن يتجلى إلا في ضوء شيء يبقى ويستقر، ولا يظهر البقاء والاستقرار إلا على ضوء شيء يدوم ويحضر، وهذا ما يحدث حين يفتح الزمان بأبعاده، وهذا الانفتاح يبين أن ما يحضر ويدوم هو التغير، ومن ذلك الحين أي منذ أن وجد الزمان والإنسان يتحدد على أنه كائن تاريخي، هنا نفهم رغبة هايدغر في أن يطابق بين الحوار والتاريخية.

¹ هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، المرجع السابق، ص 285.

الفصل الثاني :

فكر الأمير عبد القادر بتن

الفلسفة والتصوف

المبحث الأول:

إنفتاح الفكر الفلسفي على الفكر الصوفي

إن الحديث عن اتجاهين كالفلسفة والتصوف في سياق واحد قد يؤدي إلى طرح إشكال في غاية الصعوبة، فكيف يمكن الجمع بين فلسفة قائمة على العقل وتصوف قائم على الوجد) * (extase والوجدان (perception interne)، ولكن هذا الاعتراض صحيح ظاهريا أما باطنيا لا يلغي إمكان التقارب أو إمكان التلاقي في نقاط عديدة، فالفلسفة لا ترفض التصوف والتصوف لا يرفض الفلسفة، هذا ما يدفع الباحث لإعادة النظر في المعنى الشائع للفلسفة وفهمها من جديد في ضوء جديد وذلك من خلال فلسفة معاصرة " عزمت بقوة على الخروج من النسق الأرسطي وركوب مغامرة الإبداع عن طريق تلقح القول الفلسفي بالقول الصوفي، فأنتهى الأمر بها إلى عقلانية وجدانية"¹، ولهذا يجب إطلاق العنان للأخذ من مختلف الفضاءات الفكرية والروحية لإضافة الجديد للقول الفلسفي وفتح باب الإبداع، بعدما أغلق من طرف أرسطو وولائه كابن رشد الذي وضع التفكير الفلسفي أمام طريق مسدود، مما أدى إلى الحد من قدرة الخلق والمغامرة.

ان هذا الفكر الفلسفي المعاصر قام بـ " مساءلة التجارب الفكرية والروحية الأخرى لعله يجد فيها ما يمكنه من الاقتراب من الاتصال الذي لا يحصل أبدا"²، عن طريق الانفتاح على الضد الذي كان مستبعد من طرف الخطاب الفلسفي المتشدد والمتسلط كاللغة، الشعر، الفن، الجسد، هذا المختلف والهامشي هو الذي يحقق التنوع والتعدد والتحرر الذي طالما كان مرفوضا من الفلسفة الأحادية التي تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، هذا التصور

* الوجد ما يصادف قلبك ويرد عليك بلا عمد وتكلف. القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، دار الخير للنشر والتوزيع، ط2، 1995، دمشق، ص 62.

¹ محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، دار الأمان، ط1، المغرب، 2012، ص 9.

² أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، 2010، ط1، بيروت، 534.

التقليدي الذي حد من الإبداع وفتح الإمكانيات المتعددة من خلال نقد حقيقة الفلسفة والوقوف على ماهيتها لان الاختلاف هو الطريق الأمثل للحوار .

فاختلاف الباحثين حول مصداقية هذه العلاقة كان من منطلق أن الفلسفة والتصوف يتمايزان في عدة مواطن، ذلك لأن الفلسفة في أبسط تعريفاتها هي العلم الذي يبحث في حقائق الأشياء، في حين إن ما يميز التصوف أنه ذوق يكتسب عن طريق العمل والسلوك، ذلك لأن " تفهم المعرفة، في هذه الحالة، على أنها معرفة غير عقلية، أي معرفة من النوع الصوفي أو الفني، مثلا، ما يعنيه كل هذا، باختصار، هو أن معرفتنا لا هي ممكنة بعديا (تجريبيا) ولا هي ممكنة قبليا (a priori)، بل هي ممكنة فقط عن طريق انكشافها لنا على نحو مباشر"¹، فالصوفي له معرفة من نوع خاص يطلب إدراك الله مباشرة هو طريق الله ذاته لقوله: فلولا ربي يقول الصوفي ما عرفت ربي، ولقد عرفت ربي عن طريق ربي وهذا راجع إلى إزالة الحجب عن عين الروح، في حين أن الفيلسوف يستدل بالعقل عن الله، ولكنه لا يستطيع معرفته معرفة كاملة.

و لعل التصوف كتجربة روحية يأخذ فيه "مفهوم" الروحية"، بالمعنى المزدوج للمصطلح. "الروحية" يمكن أن تشير بالفعل إلى الروح القدس، وتعين علاقة حيوية معه. فإذن هو محاولة فهم ما يعنيه لعلاقتنا مع الله، لكن "الروحية" يمكنها أيضاً أن تشير بشكل مباشر أكثر إلى بُعد الإنسان الذي يسمى غالباً "القلب"، وهي الروح الداخلية، والقدرة على الارتباط

¹ عادل ضاهر، أدونيس أو الإثم الهيرقليطي، دار التكوين، ط1، 2011، سوريا، ص 283. يقول الأمير: "بين تعالى للعارف حقيقة إن هذا المقام مقام ستر، يقول تعالى: مقام العارف ستر هذا العلم القريب الذي حصل له، واجتنانه من الاجتنان والاستتار. فانه العلم الذي ورد في الحديث انه كهيئة المكنون، لا يعلمه إلا العلماء بالله. فإذا علمه أهل الغرة بالله أنكروه. أو كما قال: فلا يظهره العالم بالله إلا لأهله". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص ص 207/206.

مع الله. وثم لاستكشاف العالم الذي يفتح عندما يدرك المرء هذه الحقائق (وهذا هو ما يسمى "اكتشاف القلب"). هذه طريقتان لتصورتا لتداخل ويمكن أن تضيء بعضها البعض، لكنها مختلفة في الأساس حيث يتم اعتماد المرء على الفكرة التوراتية لروح الله والعقيدة من الثالوث، والأخرى لها علاقة مع الفلسفة ولها صلات مع الأفلاطونية التي يمكن أن تؤدي إلى مصطلح "القلب"، وفي نهاية المطاف ما هي إلا تقريب وجهات النظر¹. وذلك من خلال تطهير القلب من شواغل النفس البشرية وحجبها وفناء العبد عن السوى حيث تشرق الأنوار الإلهية فيه (القلب). يحظى بفيض العلوم والمعارف الإلهية التي تعدل نظرتة إلى ذاته وإلى ما حوله وتجعله خير مظهر للأسماء الإلهية ومجلى لها.

هو كذلك تعبير عن هذا الهامشي الذي تجتمع فيه كل هذه المتناقضات إذ انه يبحث في إشكالية الوجود (existence) التي هي إشكالية فلسفية بامتياز حيث أن " التجربة برمتها منفتحة على المعنى الباطني للوجود كله، انفتاحا مرهونا بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون الذي جزء منه"²، فالإنسان يعقل ذاته عن طريق ردها ووضعها في سياق النظام الكوني الذي يشمل الوجود كله واعتبارها جزء من هذا الجوهر (الله)، بحيث لا يمكن أن يكون ثمة وجود بشري إلا إذا كانت الذات مرتبطة ارتباطا وثيقا بحقيقة خارجية وهي العالم وليس هناك أي انفصال بين الإنسان والكون مادامت الكينونة البشرية منفتحة منذ البدء على العالم، حيث توضع الذات في مواجهة العالم إذ لا وجود لأحدهما دون الآخر والانفصال مرفوض، من هنا يمكننا القول ب" أن الوجود يقتضي طرفا آخر هو الإنسان الذي يسعى

¹LACOSTE Jean-yves., Dictionnaire critique de théologie. Quadriga,1998, p 1344.

²أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص 83. يقول الأمير: " إذ العالم ليس بمثل كامل، إلا باعتبار دخول الإنسان في جملته، فان العالم إنما كمل بالإنسان الكامل، وما كمل الإنسان بالعالم". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 452.

إلى فهم الوجود في نفسه وفي الخارج، وهذا الفهم لا يتم بفعل نظري خالص وإنما بمشاركة وجدانية كشفية ورؤيوية لذلك نجد مفهوم الوجود*...مرتبط بالوجد والوجدان¹، هذا ما جعل من التجربة الروحية تصدر عن منزع فياض من الحب الكوني الذي نظرت به إلى الوجود، إذ هي فلسفة تقوم على شرط محبة الخالق، ومحبة مخلوقاته، لأنها رأت في المخلوق صدى، بل روح الخالق، فأكبرت المخلوق، وعظمته، وأسبغت عليه حبها، إجلالا للخالق.

إن ثنائية الذات والموضوع تعتبر الإشكالية العامة لنظرية المعرفة (théorie de la connaissance)، فجل النظريات التي تداولت داخل الفكر الفلسفي حاولت حل هذه الإشكالية من خلال تحديد طبيعة العلاقة بين هذين المفهومين لأن تاريخ الفلسفة بأكمله هو تاريخ قائم على فكرة أساسية محورها هذه الثنائية، فالعلاقة بين الذات (الأنا) والموضوع (الكون) هي علاقة تبادلية واستمرارية باستمرار التاريخ، وذلك " لتنظيم الكائن على القدرة على المعرفة يعني أنه لا يوجد كائن آخر غير موضوع المعرفة وأنه لا يوجد كائن من المعرفة إلا من خلال قوة تخليق الكائن"²، ولهذا تعد من الثنائيات الأكثر شهرة حيث احتلت مكانة متميزة في تاريخ الفلسفة وذلك لمحاولة حل إشكالية الوجود التي شغلت اهتمام الكثير من

*الوجود هو بعد الارتقاء عن الوجد، ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة". القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، دار الخير للنشر والتوزيع، ط2، 1995، دمشق، ص 62.

¹أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود، مرجع السابق، ص 361. يقول الأمير: " أين الله وأين العالم؟ فما ثم إلا الله المسمى بالعالم، فهو الظاهر في عين العالم، والعالم مظهر له...وقد كان الحق باطنا فقد اظهر نفسه بالعالم، فصار ظاهرا لان العالم على صورته. وهذا معنى قولهم: علم نفسه، فعلم العالم من علمه بنفسه"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 202.

²LEFRANC Jean., La métaphysique, op.cit, pp126/127.

الفلاسفة في منظوماتهم الفلسفية وبالأخص في الفلسفة الحديثة حيث أخذت مركز الاهتمام الأول في بناء النظام الفلسفي الذي اخذ الطابع التقليدي، هذا الأخير الذي حاول الصوفي تجاوزه من خلال الاتصال (communication) المباشر بالحقيقة المطلقة " وهذا التغيير لا يكون دائما من خلال الفضاء الفلسفي، بل قد يستعار من فضاءات أخرى، مزيلا بذلك الحدود المعيقة بين العقل والقلب"¹، لأن إلغاء الواسطة في كل عملية إدراك يؤدي حتما إلى التوحيد الحقيقي الذي يعتبر إلغاء للمسافة بين العالمين، إن هذا الإلغاء هو شرط جوهري لحصول المعرفة الذوقية المباشرة للحقيقة الكونية التي لا يمكن معرفتها بوسائل الحس أو العقل وإنما عن طريق المعرفة الحدسية التي تعلق على النشاط العقلي وعلى الإدراك الحسي (perception) وترقى إلى تأمل موضوعها من منظور الخلود، ف" المعرفة الذوقية المباشرة هي منتهى مرام المحب الصوفي، وهي تجربة روحية خالصة وسامية تجهد الذات الإنسانية خلال مراحلها من أجل التوحد في صورة أو أخرى مع الحقيقة الكلية"² ولهذا يمكننا القول

¹ محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، دار الأمان، ط1، المغرب، 2012، ص 12. يقول الأمير: " العلم الحاصل عن النظر العقلي بالأدلة الفكرية، فمثل هذا لا يسمى عند القوم علما لتطرف الشبه على صاحبه، فينقلب الدليل عنده شبهة، وقد تكون الشبهة عنده دليلا، وإن وافق العلم، فالعلم الحقيقي، باسم العلم، ما لا يقبل صاحبه ولا يطرأ عليه تغيير، وليس ذلك إلا علم الأذواق الحاصل بالتجليات"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 171.

² أسماء خوالدية، المحبة عند الصوفية بين تحفظ العذريين ورعونة الفتيان، منشورات كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016، ص 199. يقول الأمير: "المقام الذي تضحل فيه أحوال السائرين وتتعدم فيه مقامات السالكين، فيه بين اعتقاد العارفين ومشهد الواصلين، وإنهم لا يرون إلا الحق تعالى". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص

بان هناك شرط للقاء الذات الإلهية وهو الاعتماد على الحس الداخلي في المعرفة، لأن المعرفة المتحصلة من هذه التجربة ليست معرفة عقلية منطقية خاضعة لمنطق العقل ومقولاته وأدواته، بل هي معرفة ذوقية وجدانية روحية تحصل بالكشف والتواصل الروحي عن طريق القلب (cœur)، إذ " يتجاوز القلب إذن كأداة للمعرفة الدوائر المقيدة للعقل في شكله الفقهي الدوغمائي والفلسفي الصارم، ويستعمل القلب في سبيل حصوله على المعرفة أسلوب المكاشفة (الكشف) الذي يختلف عن الفهم (comprendre) والتأويل الحاصل بالفكر كما عند الفقهاء وأهل النظر"¹.

فالعقل عاجز عند الصوفية عن إدراك حقائق الأشياء وعلى وجه الخصوص الحقائق الروحية، فهو مرفوض حتى من طرف المذهب الحسي الذي يرجع المعرفة إلى التجربة فقط، فجل المبادئ مستمدة من التجربة الحسية حيث رفض أصحاب هذا المذهب الأفكار الفطرية السابقة عن التجربة بحجة لو كان ذلك صحيحا لتساوى العلم في جميع عقول الناس في كل زمان ومكان وهذا ما لم نشاهده بين الناس، ولهذا فالأفكار المركبة هي صورة للانطباعات الحسية التي انطبعت في حواسي فتحولت إلى فكرة، ولهذا وجب إنكار وجود الأفكار الفطرية أنها مجرد أوهام عقلية، فالذات محملة بالعيوب وبالأوهام من شتى الأنواع. فبالنسبة لهم لا توجد سوى طريقة واحدة تؤدي إلى معرفة العالم الخارجي إلا وهو البحث في الطبيعة ذاتها على نحو ينفذ بنا إلى استكناه أسرارها. لأنه مهما كان نشاط الذات فإنها غير قادرة على

¹ المرجع نفسه، ص 202. يقول الأمير: "ولكمال إيمان الصحابة رضوان الله عليهم وكمال معرفتهم ما نقل عنهم أنهم استشكلوا هذه الأشياء التي أنكرها أهل النظر من المتكلمين، ولا سألو عنها رسول الله (ص) لأنهم علموا أن الله خاطبنا بلسان عربي مبين، فما خاطبنا إلا لنعرف ونفهم. ولكن لما جهلنا الذات العلية جهلنا نسبة هذه الأشياء إليها". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 494.

تقديم المعرفة للإنسان وذلك راجع إلى أن المنهج العقلي هو منهج عقيم لا يفيد من الناحية العلمية.

من هنا يمكننا القول "بان الوجدان أو قل القلب هو العضو الحقيقي القادر على المعرفة عند الإنسان"¹، فالمعرفة الروحانية هي العملية التي تهدف إلى تحرير عقل الفرد إذ أنها تجعل من الله موضوعا للمشاهدة القلبية، فهذه المعرفة لا تكون اكتسابا ولا يسعى الإنسان إليها وإنما تأتيه من حيث لا يدري، إنها منحة إلهية يعطيها الله لمن يشاء من عباده.

فإذا فكرنا مليا فيما قيل وبهذه النظرة الشاملة يظهر لنا بالفعل " أن تاريخ الفلسفة يخبرنا بأن إخصاب الفلسفة لا يتم دائما من داخلها، بل لابد لها من أجل ذلك من هجران أرضها الأصلية إلى أراضٍ جديدة"². وهذا يمكن تشبيهه بالعلاقة بين التصوف والفلسفة من حيث أنهما يبحثان عن نفس الحقيقة، لكن الطريقة (méthode) والوسيلة تختلف، فالصوفي في بحثه يهذب سلوكه ويطهر نفسه ثم ينتقل من مقام إلى مقام حتى يصل إلى الحقيقة الوجودية ورفع الحجاب ومشاهدتها، بينما الفيلسوف يسعى لمعرفة الحقيقة عن طريق العقل، لكن لا يدركها إدراكا تاما مثل الصوفي تبقى حقيقته مجردة في عقله. ويذهب محي الدين ابن عربي* Ibn Arabi للتصريح أن ابن رشد لم يستطع رؤية ابن عربي وذلك بسبب عجز

¹ زهير بن كتفي، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، صفحات للنشر والتوزيع، ط1، 2013، السعودية، ص 96. يقول الأمير: " وإنما ينظر إلى قلوبكم، لأنها هي الإنسان الحقيقي، وهي محل تجلي الحق تعالى وهي التي وسعته، بالعلم والمعرفة"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 156.

² محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 83.

* هو أبو بكر محمد ابن علي بن محمد بن أحمد بن محمد ابن عبد الله العربي الحاتمي الطائفي محي الدين أبو عبد الله الأندلسي المعروف بابن عربي، وكلن يطلق عليه أتباعه لقب " الشيخ الأكبر"، ولد=

الفلسفة عن اختراق الحجاب الذي يمثل عند ابن عربي الوجود الظاهر (apparent) وبالتالي يمكن للمتصوف أن ينكشف له الوجود. وهنا يصرح ابن عربي أن طريق فلسفة أرسطو ليس الطريق الموصل إلى الحقيقة.

فبناء على ما سبق يتضح لنا أن " تجديد المشهد الفلسفي من خلال بناء رؤية جديدة للعالم تقوم على الشروع في تغيير جذري لمضمون المفاهيم وآليات المناهج وآفاق النظريات الفلسفية"¹، وهنا يجدر الإشارة إلى أن الأمير عبد القادر يميز بين نوعين من العقل أو يقسم هذا الأخير إلى قسمين، عقل فاعل أي مفكرا يعتمد على وسائط كالقياس مثلا، وعقل منفعل أو القابل أي الذي يقبل المعارف التي تكون من الله أو القلب ويسميه الأمير عبد القادر بالعقل المنفتح على كل ماهر لا عقلاني، أما الفيلسوف يذهب إلى أن الكشف هو سلوك مهذب للأخلاق ومقوم للنفس، مساعد للعقل. فالمعرفة العقلية مرحلة لإدراك ظاهر الوجود وبالتالي هي بمثابة استشعار ومنبه إن صح القول يوقظ الشوق والحنين لوصول المنهج الكشفي المطلق والاتحاد به، وكأن العقل يمثل برزخ بين الكشف والمشاهدة عند الصوفي.

من هنا يمكننا القول بان القلب لا العقل هو الذي يأخذ بيدنا ويضيئنا في ظلام العالم، فالعقل ليس بأداة كاملة فالطبيعة شاءت أن تجعل من الإنسان مبتكرا ولهذا زودته بالعقل في مجال المادة فقط لا في مجال النفس والباطن، ولهذا وجب القول بان العقل عاجز

=في مرسية - الأندلس عام 560 هـ / 1165 م ، وسكن إشبيلية حوالي 30 عاما حيث درس الحديث والفقہ ، زار تونس سنة 590 هـ ، ثم نرح إلى المشرق نهائيا حيث طاف بمصر ومكة وبغداد وآسيا الصغرى ثم استقر أخيرا في دمشق حيث عاش فيها بقية عمره وتوفي بها عام 638 هـ / 1240 م ودفن بسفح جبل قسيون . كان ابن عربي غزير التأليف ويبلغ ما بقي لنا من تأليفه 150 كتابا وأهم تصانيفه " الفتوحات المكية" ، أنور فؤاد أبي خزيم ، معجم المصطلحات الصوفية ، مراجعة : دكتور : جورج منزي عبد المسيح ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط1 ، 1993 ص 23-24 .

¹ محمد المصباحي، العقل الإسلامي بين أصفهان وقرطبة أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، دار الطليعة بيروت، ط1، 2012، ص5 .

عن تزويدنا بكل المعرفة فما يقدمه لنا يكون سطحيًا مجردة وثابتة، لعل هذا ما يجعلنا نضيف له حاسة القلب لكي تكتمل الحقيقة، ف" تجربة الكشف تفترض للتعبير عنها كلامًا يفلت في آن من أغلال العقلانية والمنطق، ومن أغلال المشترك الشائع، إضافة إلى إفلاته من اللاهوتية المذهبية وأحكام الشريعة"¹، انه كلامًا خارجًا عن الرقابة العقلية كما انه خارج عن لغة الوحي النبوي. يعتمد على الحدس في المعرفة رافضًا الحس والعقل، فالحق أو الله لا تكون الوسيلة إلى معرفته لا بالحواس ولا بالعقل ولا بكليهما وإنما تكون بالحدس أو البصيرة أو العيان المباشر، فالمعرفة الحقة تكون بمعرفة شخص العارف بالشيء المعروف وهكذا لن تكون بين الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى.

هذا ما يجعلنا ننطلق في تصميم العلاقة بين التصوف والفلسفة من خلال اللقاء الذي جرى بين ابن عربي الصوفي وابن رشد الفيلسوف والذي يحمل أربعة مراحل في كل مرحلة مغزى خاص بها والتي منها يمكن استنباط العلاقة القائمة بين هذين المفهومين من خلال كانت إجابة ابن عربي بنعم لا عن السؤال الذي طرحه ابن رشد الذي هو كالاتي: " كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر"، طارحا هذا السؤال بكل ارتياح، في حين أن " المعرفة نفسها حال، لا ثبات لها، أي لا نهاية لها، وهي معرفة ترفض المسبق والجاهز والمغلق، معرفة بقدر ما تتسع نشعر أنها ما تزال ضيقة وكلما ظننا أننا اقتربنا بها من الطمأنينة، ازددنا حيرة"²، هنا ابن عربي اعترف بضرورة استعمال العقل

¹ أدونيس، الصوفية والسوريالية، ط3، دار الساقي، دط، دت، ص 140

² أدونيس، الصوفية والسوريالية، المرجع نفسه، ص 116. يقول الأمير: " أما الحيرة الحاصلة للعارفين: فما هي الحيرة الحاصلة للمتكلمين. وإنما هي حيرة أخرى حاصلة من اختلاف التجليات وسرعتها وتنوعها وتناقضها. فلا يهتدون إليها ولا يعرفون بما يحكمون عليها. فهي حيرة علم لا حيرة جهل"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص61.

إلى أن يصبح أداة منفعة مسايرة للكشف نحو المطلق لأن المعارف العقلية تتجاوز قدرات العقل فكما أن المرید حينما يريد الوصول إلى مشاهدة الله يتخلص من جميع الشهوات ويطهر نفسه أي تتخلص الروح من الجسد كذلك يتخلص العقل من قواعده وقوانينه حينما يتحول من أداة فاعلة إلى أداة منفعة مسايرة للكشف، " فالشرط الأساسي للكشف - كموقف معرفي - هو التقيد بالوجود. انه شكل من أشكال التوحد بالعالم.... وهذا يعني أن ما هو غير مرئي لا ينفصل بالضرورة عما هو مرئي " ¹،

لقد " كانت المعرفة القائمة على الكشف الصوفي لا تتأسس على مبدأ الذاتية وعدم التناقض، وإنما على المفارقة التي هي جوهر الإلهام بكل مظاهر الحقيقة المتعارضة والمختلفة " ²، لان الفلسفة باعتبارها جهد فكري منظم مترابط مبني على أسس علمية، لها مذاهب في طبيعة الوجود، من غاياتها معرفة ترتيب الكون وكيفية تركيبه، فالعلم عندهم نظرية في الكون تسعى للمعرفة بواسطة العقل والاستدلالات (inferences) المنطقية، ولا شأن للفلسفة بالممارسات العملية ولا بالقضايا الوجدانية، أما التصوف فهو جهد عملي ممثل بالرياضيات والسلوك الصوفي تسعى لمشاهدة مراتب الكون روحياً والتعامل معها وتجاوزها للوصول إلى الفناء في الخالق، والمعرفة فيها مبنية على الوجدان الذي له علاقة بالإيمان والإحساس الداخلي، فالمعرفة التي يصل إليها الصوفي معرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين ، تسمى الإلهام (inspiration) أو التأويل الكشفي، " والعلة في ذلك أن الظاهر قائم على الالتباس والغموض، فيحتاج إلى التأويل، ويؤدي هذا التأويل إلى

¹ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية- الحب -الإنصات-الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص 23. يقول الأمير: " في الفناء تحصل الرؤية الحقيقية. فانه ما غاب عن العالم وعن نفسه إلا برؤية الحق تعالى وفي نفس الأمر الرائي والمرئي واحد والتعدد اعتباري"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 81.

²المرجع نفسه، ص 25.

الرمز الذي يقوم عليه الباطن، فكل ظاهر له باطن... لأن كل رمز يحيل إلى شيء آخر: حقيقة متعالية أو باطنية، أو روحية¹.

فالحده الفاصل بين الفكر الفلسفي والمعرفة الصوفية هو أن الفكر الفلسفي ينطلق من تفاعل بين معطيات العقل وعلاقتها بالواقع، بينما تنطلق الرؤى الصوفية من تفاعل بين معطيات الخالق وعلاقته بالخلق، فإذا " كان الفيلسوف يرى في المفارقة عائقاً أمام المعرفة. فان الصوفي سيعتبرها مبدأ من مبادئها. وربما كان هذا السبب الذي يفسر الاختلاف الجوهرى بين التأويل لدى الفلاسفة وبين الكشف الصوفي. الأول يتأسس على حركة انتقالية قوامها تجاوز الظاهر من اجل الباطن. أما الكشف الصوفي فيرتكز على حركة مزدوجة: العبور من الظاهر إلى الباطن دون إلغاء الظاهر"²، إذ يعتبر التأويل الأداة الأنطولوجية والمعرفية الكاشفة عن التجربة الروحية، يحاول الصوفي من خلاله الانفتاح على رموز العالم من خلال العلاقة القائمة بين المتكلم (الحق) والمستمع (الخلق)، هذا المتكلم الذي ينشئ العبارة والمستمع الذي يتأولها بعدما يثار في نفسيته قلق داخلي لعدم فهم خطاب المتكلم، وهذا التأويل هو ما يصطلح عليه الصوفية بالتأويل الكشفي.

إن التأويل الإشاري هو إلغاء لظاهر الخطاب وامتلاك باطنه دون إلغاء للظاهر ما يجعله أكثر شمولية من التأويل العقلي (الفلاسفة والمتكلمين) يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفضاء التجلي الوجودي الذي يحمل في طياته المعاني الإلهية المتجددة في كل لحظة، وهذا

¹ محمد شوقي الزين، الصورة واللغز - التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين ابن عربي ، مؤمنون بلا حدود للدراسات، المغرب، دط ، دت ، ص 237.

² منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، المرجع نفسه، ص 23. يقول الأمير: " وقفوا على حقيقة الاسمين الظاهر والباطن، فعرفوا أن لا ظاهر إلا هو، ولا باطن إلا هو، وكل شيء أما ظاهر أو باطن"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 138.

ما يجعلنا نقول بان العالم هو فضاء لصور رمزية تجعل الصوفي له معرفة بالمعاني الخفية والأسرار الوجودية، ولعل " الأداة السامية الكفيلة بتحقيق المعرفة هي القلب، فالقلب أساسا هو الأداة التي تمكن العارف الصوفي من التقلب مع تقلب التجليات الإلهية، وتقبل تنوعها"¹، فالأمير عبد القادر عبر عن تجربته الصوفية من خلال كتابه " المواقف " الذي استمد أساسه من القرآن الكريم والسنة النبوية عن طريق تأويل صوفي لمراتب الوجود حيث تولدت الكثرة عن الوحدة (unité) عبر فيض من التجليات تشكلت من خلالها المراتب والصور والأسماء الإلهية، هذه الأخيرة التي تتجدد باستمرار وبالتالي يتجدد الخلق معها في كل لحظة، هذا ما يجعلنا " هنا إزاء فكرة التغاء ثنائية الذات / الموضوع، التغاء ثنائية العارف / المعروف. العلاقة بين الاثنين مباشرة. ضمن هذه العلاقة المباشرة، تظهر الأشياء لوعيه كما هي في ذاتها، لا بوصفها تجسيدا لمفاهيم سابقة ولا بصفتها موضوعات تجريبية"²، لأن الفكرة هي ذاتها الموضوع، فليس هناك فكرة وموضوع وإنما هناك حقيقة واحدة ينظر إليها من ناحية فتكون فكرة ومن ناحية أخرى فتكون موضوعا. ومن هنا يمكن القول بان الفكرة وموضوعها شيء واحد أي حقيقة واحدة.

فالعقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، لأن المعرفة الحقة يستقل بها العقل وحده والحواس كثيرا ما تخدعنا لأنها تقدم لنا الكثير من الخطأ، هذا ما جعل التيار العقلي يعطى أهمية كبرى للذات في بناء عملية المعرفة بحيث يمكنه الاستغناء عن الحواس، إذ أن الذات

¹ أسماء خوالدية، المحبة عند الصوفية بين تحفظ العذريين ورعونة الفتيان، منشورات كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016، ص 202. يقول الأمير: "إنما يسع الحق بعض القلوب، وهي القلوب الكمل، الذين لهم مطلق من الاعتقاد والربط، فلا يحكمون عليه بحكم، ولا ينكرونه في أي شيء تجلى"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 335.

² عادل ضاهر، ادونيس أو الإثم الهيرقليطي، دار التكوين، ط1، 2011، سوريا، ص 279.

هي جوهر الإنسان، فهي التي تحدد ماهيته أنها باطن الشيء وحقيقته، أن هذا المذهب يرى بان الحواس تخدمنا فيما تقدمه لنا من معطيات أو مدركات حسية، ولهذا لا يجب الوثوق بها، لعل التشكيك في حقيقة الموضوع ووجوده يعني التشكيك في وجود العالم الخارجي، انه إنكار لأية معرفة آتية من الأشياء الواقعية.

المعرفة الصوفية " هي النقطة التي تضيق عندها الفجوة بين الذات والموضوع إلى حد تماهيها مع بعض. أن المعرفة الحق، بحسب هذا التصور، هي معرفة مباشرة، أنها أشبه شيء بالمعرفة التي يدعي الصوفي أن تجربته تفضي إليها، حيث لا وسيط حسي أو عقلي، كما يزعم الصوفي نفسه، يتوسط بينه وبين موضوع معرفته. ومعرفة كهذه، إن أمكنت، غير متاحة إلا عن طريق الكشف"¹. اقتصار المعرفة الحقة على الأفكار الذهنية المتميزة بالجلاء والوضوح، فوجود النفس لا يتوقف على وجود الجسم، فلو لم يكن الجسد موجودا لكانت النفس موجودة وهذا ما يوضح أن الذات مستغنية عن الموضوع، أن هذا التيار الفلسفي يهتم بالذات العارفة التي تقرر الوجود أكثر من اهتمامه بالموضوع الذي يمكن معرفته أو يكون موجودا، فالعقل بإمكانه أن يستقل عن الموضوع لأن الذات هي الجوهر الحقيقي لكياننا فالعقل النظري وحده الكفيل بالوصول إلى الحقيقة، ولهذا يرفضون أن يكون العالم الخارجي علة أو سبب إدراكاتنا الحسية لأن الموضوعات تستلزم ذاتا عارفة، فالذات خالقة وموجدة للموضوع فالعلاقة التي بينهم هي علاقة إيجاد وخلق وتنظيم.

" فالعلم طريقه الحواس ومرده إلى العقل، أما اليقين فهو نور يقذفه الله في قلب المؤمن فيصل إلى اليقين، واليقين أولى من العلم واجل. ولهذا يميزون بين العلم والمعرفة،

¹ عادل ضاهر، ادونيس أو الإثم الهيرقليطي، المرجع نفسه، ص 286. يقول الأمير: فإذا انكشف وزال الغطاء الحاجب للأمور المغيبة انكشف الحق تعالى لكل احد من أصحاب الاعتقادات المقيدة والمطلقة حسب معتقده". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 398.

فتبين الأشياء على الظاهر علم وتبينها على الباطن معرفة¹. فالفيلسوف يستخدم العقل في الوصول إلى الحقيقة، ولكن لا يدركها لأنه دائما ينطلق من عدة فرضيات توصلك للحقيقة فيعقل تلك الحقيقة أو ذلك الوجود لكن تبقى مجردة في عقله راسخة، ولا يستطيع أن يعيشها مثلما يشاهدها الصوفي عن طريق المنهج الكشفي. وبالتالي لم ينكر العارف على العقل حقه في معرفة الوجود. وإنما استنكر ادعاء العقل احتكار معرفة الوجود. فسؤال ابن رشد بمدى تطابق النظر مع الكشف وإجابة ابن عربي بنعم لا ليس إنكارا للعقل طريق النظر وإنما كان يعارض التوحيد بينه وبين طريق الكشف. فهو يعترف بالعقل القابل المنفعل الذي يقبل المعارف من الأعلى إلى الأسفل. فالصوفي يستعمل العقل مع الكشف كأداتين معرفيتين ومنه لا يستغني الكشف عن العقل ولكن هذا الكشف يكون أعلى قيمة من العقل حيث " تكون فيه المعرفة معاشة لا متأملة ويغمر صاحبها شعور بقوى تضطرم فيه وتغمره كفيض من النور الباهر، ويبدو له أيضا أن قوى عالية قد غزته وشاعت في كيانه الروحي، وهو لهذا يسميها واردات، ونفحات علوية"². هذا يعتبر محاولة في تبيان أن هذين المفهومين لا يلتقيان من منطلق أن الأول يعتمد على الذوق والقلب، والثاني يعتمد على الأدلة العقلية في القيام ببراهينه، وأن المعرفة أو الحقائق التي يتوصل إليها هي معارف يقينية، ولكن ليست معرفة شاملة. أما العرفان يدرك معرفته إدراكا مباشرا دون أي مقدمات عن طريق

¹سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند ادونيس مرجعا وممارسة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص 133.

²المرجع نفسه، ص 146. يقول الأمير: " هذه الآية تلقيتها تلقيا غيبيا روحانيا، فان الله تعالى قد عودني إنه مهما أراد أن يأمرني، أو ينهاني، أو يبشرنني، أو يحذرنني، 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 يرديني إلي فارجع بالآية قرير العين، ملآن اليدين، ثم يلهمني ما أراد بالآية". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 43.

الحدس (intuition). فالصوفية يسировون مع غيرهم من علماء النظر ثم لا يقتعون بما يصل إليه العقل ويبحثون عن مدارك أخرى وهي فوق العقل بالفعل.

" إن كون العقل ذا معارف تحتمل الصواب والخطأ، فهذا يعني أن هناك قوة أعلى منه إما لتقوه أو لتحل محله، حينئذ يتحول إلى أداة قابلة للمعرفة دون طلب لدليل أو برهان"¹. من هنا نتبين المقاربة بين العقل وما فوق العقل أو العقل الأسمى، وهذا التقابل يحدث فقط حينما يخرج الصوفي عن نطاق العقل فقط. فإذا لامسنا هذا الطرح وتماشينا على منواله نجد في الظاهر أنه ليس من المستطاع لقاء الفلسفة والتصوف، لكن حينما نتمعن في الموضوع بدقة يتجلى لنا مدى اجتماعهما داخل نسق واحد، وذلك من خلال مفهوم الخيال الذي يعتبر " طاقة ابتكار للأشكال والصور، طاقة تجديد لا تتجلى أبعاد الباطن إلا بها، انه ضوء الشاعر إلى العوالم الخفية"²، هذا الخيال الذي يصل بين الحس والعقل ويجمع بينهما. ومن ثم كان اشمل في الحكم وأوسع في المعرفة لقدرته على الجمع، أي لبرزخيته التي تنهض على الوصل لا الفصل (différence)، فعالم الخيال يسمح باليمنوع، فما يرفضه الحس والعقل يقبله الخيال، إذ في حضرة الخيال يصبح العقل قاصرا. ولهذا يحث العارف على إقصاء العقل وتغيير موقع العقل بقلبه بحيث يصير قابلا لكل ما يعطيه الكشف أثناء الخوض في التجربة الروحية، هذا ما يحقق التوحيد الذي هو عن تسامي للذات البشرية أي

¹ ساعد خميسي، منزلة العقل في فلسفة ابن عربي، ص 108. يقول الأمير: " رأيت، وما رأيت. وما رميت إذ رميت. ويأتي بأوصافها بما تنبو العقول، ولا تحتمله ظواهر النقول، ما طرق الأسماع، ولا طمعت في فهمه الإطماع، يرفع الضدين تارة، وتارة يجمعهما. ويجمع النقيضين ويضمهما، فيقال له: هذا الذي تقوله، ثبت عندك بدليل أو برهان؟ فيقول: لا دليل بعد عيان"، ص 29.

² أدونيس، الصوفية والسوريالية، ط3، دار الساقي، دط، دت، ص 227. يقول الأمير: " إن الصور دائما تنتوع على الرائي. والحق عين واحدة لا ينتوع"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 205.

انه تلك اللحظة التي يتحول فيها الصوفي من المحايث إلى المتعالي، تكون في لحظة الانكشاف إذ تتداخل الذاتين الإلهية والإنسانية بحيث لا يمكن الفصل بينهما، هنا تصبح الرؤية جماع الموقف الصوفي أو التجربة الصوفية بما هي تجربة ذوقية. كيف يمكن أن نرى الوجود خارج حدود الأنطولوجيا الفلسفية ومقولاتها المنطقية؟ كيف نرى الوجود كمجاز؟ هنا يتدخل براديجم آخر غير البراديجم المنطقي، هو بالذات ما يطلق عليه ابن عربي اسم: الخيال بكل تلويناته المجازية والرمزية، ونشكل رمزية الظل والمرآة والنور أحد هذه التلوينات¹.

أن الفناء عند الصوفي هو الوجود لأته يعني الاتصال بالله المطلق اللامتناهي، وكأن الخلود الذي بحث عنه الإنسان منذ القديم لم يتحقق إلا مع هؤلاء المتصوفة، فالإنسان لم يعد هامشيًا في الكون بل هو محور أساسي متصل بمحور آخر هو أس الوجود كله، كما لم تعد علاقة هذا الإنسان بالله علاقة تبعية الجاهل، بل صارت العلاقة تبادل المحبة والمعرفة، إذن "المناسبة الفكرية بين الحق والخلق موجودة من حيث الألوهية، أما من حيث الذات الإلهية فالعقل عاجز عن إدراكها وإذا حاول ذلك فسوف يدخل في تأليه نفسه بدلا من تأله الحق لأن إمكاناته تقف عند حدود ما تشكله الحس، لكن هذا لا يعني أنه يعطل تماما، بل تبقى له وظيفة هامة، وهي استقبال المعارف والحقائق"²، عن طريق المرآة التي يرى الله نفسه من خلالها في خلقه، بحيث يكون حاضرا في العالم، فالمرآة هي الاستعارة الغالبة

¹ منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لتعايش الثقافات (حوار التصوف والفلسفة)، ج1، مجلة الخطاب الصوفي، الجزائر، 2008، ص 59. يقول الأمير: "أكمل المرايا مرآة رسول الله (ص)، وأكمل الرؤية ما كان في مرآة رسول الله ص، فإنها حاوية لجميع مرايا الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - فهي أكمل رؤية وأتمها وأصدقها". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 366.

² ساعد خميسي، منزلة العقل في فلسفة ابن عربي، مجلة الخطاب الصوفي، الجزائر، العدد2، 2008، ص 103. يقول الأمير: "الإلهية هي التي عرف الإله بها، وهي الجمع بين الضدين. وليس المراد أنها عين تجمع الضدين، بل هي عينالضدين تظهر بهما معا ... وهذا الذي حير العقول وما قبلته"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 202.

والمهيمنة في النصوص الصوفية للحديث عن الوحدة والكثرة، لأنها عبارة عن لوحة تتجلى فيها صور الأشياء أو تنعكس بعد تنقيتها وصلتها. إن رمزية المرآة لا يقبلها إلا العقل القابل الحدسي الذي له القدرة على الخيال وعلى الجمع بين المتناقضات، كما له القدرة على تقبل حقائق الأشياء كما هي.

المبحث الثاني:

المرجعية الفكرية للتجربة الروحية الأميرية

إن التجربة الروحية هي تلك التجربة الداخلية المستعصية الفهم لأن " منشأ الصعوبة والغموض يجد تفسيره الأساسي في طبيعة التجربة الصوفية"¹، التي تتميز بالخصوصية لكونها تجربة فردية قائمة على النشوة والفرح والوجد ما يجعل منها تجربة غامضة لأنها ذات طبيعة خاصة يعيش فيها الصوفي معاناة ومناجاة وحالات نفسية متجددة مرتبطة بظواهر أخلاقية تختلف عن التجارب الأخرى تجعل من العارف أن يكون الوحيد الذي يستطيع أن يكشف لنا عما يعيشه في باطنه من شعور نابع من الداخل وذوق باطني غني بالغ العمق، يقول احدهم في هذا الصدد: " ...هدأني، ... جلس على واحدة من ركبتيه حيث كنت مستلقيا بجانبه وضع يديه على رأسي، ...وتحت هذه اللمسة سرعان ما غفوت. استيقظت في الليل فتحت عيني وشعرت بالارتياح، لم يشر الفتيل الدخاني للمصباح إلى خيمة الأمير الواسعة. كان واقفا ثلاث خطوات مني كان يظنني نائما، رافعا ذراعيه منتصبين على رأسه،...عيناه الزرقاء الجميلة، مبطنة بالرموش السوداء، شفاهما زالت تبدو وكأنها تتلو صلاة، ومع ذلك كانت بلا حراك. كان قد وصل إلى حالة من النشوة. كانت طموحاته إلى الجنة تبدو وكأنها لم تعد تلمس الأرض. رأيته في الصلاة تمثلت لي الصورة الأكثر لفتا هكذا يجب على قديسي المسيحية العظماء الصلاة"². فالتجربة الروحية هي رحلة دائمة جامعة لكل المظاهر الكونية يكون فيها العارف في حالة تساؤل وقلق وتيه بحيث لا يصل إلى أي مكان محدد حيث يتعدى من خلالها كل حدود الزمان والمكان (espace) مما يجعلها متحررة من جميع الروابط التي تقف عائقا في وجهه، هذا ما يجعله غير مرتاح لأنه لا توجد حياة محدودة في التجربة.

¹نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004، المغرب، ص 88.

²Abd el-Kader., Ecrits spirituels, présentés et Traduits de l'arabe par Michel chodkiewicz, éditions du seuil, 1982, p18.

من هنا يمكننا القول بأن " من أهم خصائص التجربة الروحية أنها تجربة ذاتية "1، أو نفسية لأن الذات هي المعبر إلى الكون، فالنفس الداخلية هي التي تجعل العلاقة مع المطلق علاقة مجردة لأن الجانب الروحي يجعلها (العلاقة) تنتقل من النصوص التشريعية إلى الفضاء الكوني لاكتشاف أعماق الذات من خلال العودة إلى الذات نفسها.

كما أنها تتميز بالوحدة والشمولية لما لها من نظرة جامعة لباقي المذاهب فالعارف في تجربته الروحية يحاول الوصول إلى الحقيقة المطلقة، ولكن هذا الوصول لن يتم إلا بتطبيق الشريعة بأوامرها ونواهيها أي تلك التعاليم الواردة في كتاب الله وسنة نبيه لأن الحقيقة ظاهرها الشريعة ف" جمهور الصوفية كانوا يرون أن التحقق الكامل بالحقيقة وهو الغاية التي سعوا إليها في الطريق الصوفي- لا يتعارض مع مراعاة أوامر الشرع فحسب، بل إن مراعاة الشرع جزء لا يتجزأ من نظامهم الصوفي العام " 2، ولهذا فالالتزام بشرع الله هو المنهج الصحيح الذي يساعد العارف للتقرب إلى الحق وذلك من خلال ممارسته لبعض السلوكات العملية التي هي تطبيق لما هو نظري، عبر مسار يطلق عليه الصوفية اسم الطريقة والتي يقصد بها " الدرب الذي يسلكه الصوفي الذي يتفرع من الشريعة*؛

لأن الشارع الواسع يسمى شرعا والفرع منه يسمى طريقا وهذا الاشتقاق يبين أن الصوفية يعتبرون طريق التربية الصوفية هو درب من طريق الشريعة الذي يجب على كل مسلم أن

¹نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المرجع السابق، ص 125.

²رينولد أ. نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، منشورات الجمل، بيروت، 2015، ط1، ص 152.

* الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، والشريعة غير مويده بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرها غير محصول". القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، دار الخير للنشر والتوزيع، ط2، 1995، دمشق، ص 82.

يسلكه "1، والتي هي عبارة عن مجموعة سلوكيات باطنية من مقامات وأحوال* يمر بها العارف يتم من خلالها تطهير النفس والابتعاد عن الأكوان و الأغيار وذلك للترقي والتقرب إلى الله والحضور* في حضرته بالانشغال في حبه، فتتكشف للقلب الحقائق الكونية والإلهية ولهذا " لا يمكن أن تكون التجربة الصوفية صادقة إن لم تتبع قواعد الشريعة إتباعا خالصا. والطريق الصوفي ضيق وصعب المسير، وسوف ينتقل بالسالك في مقامات مختلفة حتى يصل به بعد وقت طويل إلى الهدف المنشود وهو التوحيد التام، بمعنى معرفة وحدانية الله معرفة حقيقية " 2، إنها تجربة متحركة بل تجربة متطورة عبر مقامات روحية متعددة ومختلفة

1أنا ماري شمیل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، تر: محمد إسماعيل السيد، منشورات الجمل، ط1، المانيا2006، ص 113، يقول ابن عربي: " لما رأى القوم أنهم عاملون بالشريعة خصوصا وعموما، ورأوا أن الحقيقة لا يعلمها إلا الخصوص، فرقوا بين الشريعة والحقيقة، فجعلوا الشريعة لما ظهر من أحكام الحقيقة، وجعلوا الحقيقة لما بطن من أحكامها " الفتوحات المكية، ج2، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1985، ص 563.

*-أما الحضور: فقد يكون حاضرا بالحق لأنه إذا غاب عن الخلق حضر بالحق، على معنى: أن يكون كأنه حاضر وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلبه، فهو حاضر بقلبه بين يدي ربه تعالى، فعلى حسب غيبته عن الخلق يكون حضوره بالحق الرسالة القشرية ص 70.

* المقام فهو حالة دائمة يستطيع المرء بالجهد أن يبلغ منها درجة معينة، فالمقام ينتمي إلى الأعمال أما الأحوال فهي نعمة معطاة، لا يمكن اكتسابها أو ردها، آن ماري شيميل، المرجع نفسه، ص 114. 2المرجع نفسه، ص 113.يقول الأمير في هذا الصدد إن " أهل الفرقان، أهل الرسول الله - صلى الله عليه وسلم- الداعون إلى إقامة الشرائع الظاهرة والسلوك على سبيل السنة المطهرة التي هي أقوال رسول الله- صلى الله عليه وسلم - وأفعاله ظاهرا والمشي على طريق أصحاب المعاملات"، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 358.

باختلاف صورها وتجلياتها السلوكية والمعرفية المتعددة الأبعاد، لأن المقامات* والأحوال* تختلف من موقف إلى آخر.

إن " التجربة الصوفية في جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية، تلك التي تقع بالعادي والمألوف من مظاهر التصديق والإيمان، وتقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعية والامتناع عن المحرمات الدينية، أو ما يسمى بالوفاء بمتطلبات الشريعة والوقوف عند حدود رسومها"¹، ذلك لأن التجربة الدينية هي تجربة عادية تقليدية تتم عن طريق التسليم والقبول العقلي لمضمون الوحي (révélation) بكونه هو الحقيقة المطلقة، فهي مجرد إيمان وعبادات وطقوس وشعائر بعيدة عن التأمل الباطني ومعايشة لحظات الانبثاق الأولى وتجلي المطلق للخلق الذي يعتبر تأملاً مرتبط بقوة كلية متميزة عن العالم " فالفقهاء أهل الظواهر والرسوم، يلتزمون المعنى الحرفي للنقل، ولا يلجأ أحدهم إلى التأويل والقياس (syllogisme) والرأي إلا في حالات محددة وحين ينعدم لديهم أي أثر للنص، وهم إلى ذلك على تقليد أئمتهم، أما الصوفية فكان مبدؤهم الأساسي علم الباطن، أي التفسير غير الحرفي

*المقام هو الإقامة، كالمدخل بمعنى الإدخال، والمخرج بمعنى الإخراج، ولا يصح لأحد منازل مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة. القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، دار الخير للنشر والتوزيع، ط2، 1995، دمشق، صص56/57.

*الحال عند القوم معنى يرد على القلب: من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب، من طرب أو حزن، أو بسط أو قبض، أو شوق أو انزعاج، أو هيبة أو اهتياج فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من الوجود نفسه، والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترق عن حاله. القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، دار الخير للنشر والتوزيع، ط2، 1995، دمشق، ص 57.

¹ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، مصدر سابق، ص 75.

وغير المدرسي للنص، وهم يعتمدون على التلقي المباشر¹، لأن لغتهم داخل التجربة الروحية هي لغة حب يعاش يؤدي إلى مشاهدة وكشف خارجة عن نطاق العقل والمنطق أي خارج حدود الكلام.

من هنا يمكننا القول بان التجربة العادية لا ترى من الوجود إلا ظاهره، وبأن الله منفصل عن العالم والعلاقة بين الله والإنسان هي علاقة خلق وهيمنة، هذا ما يجعلها ذات فهم ظاهري شرعي تقليدي إتباعي، ولهذا يجب " التحرز من بطش الفقهاء لاسيما بعد التجارب الدامية التي عاشها الحلاج وغيره من الصوفية وكان الفقهاء متسببين فيها... فالإقصاء الذي مارسه الفقهاء، حيث حاولوا جاهدين القدح في سلامة إيمان الصوفية وتكفيرهم بل والسعاية إلى هلاكهم"²، هذا ما يجعل التجربة الروحية تتحدد بوصفها نقيضا للمفهوم التقليدي للدين. هكذا أصبحت التجربة العادية مؤسسة اجتماعية وأخلاقية مغيبة لقيمة الإنسان والمؤسسة لقيود تفرضها على هذا الأخير، ولهذا حاولت التجربة الصوفية العرفانية كتجربة روحية تجاوز هذه المؤسسات التي تتميز بالتعدد والاختلاف والصراع المذهبي المعبرة عن وضعية الاختلاف الإيديولوجي حيث " صار الفهم الفقهي هو الفهم الوحيد الممكن؛

لاسيما بعد أن أقام الأئمة الأربعة الأوائل مالك وابن حنيفة والشافعي وابن حنبل أسسه وقواعده ومناهجه، وشكلوا مدارس وأتباعا تميزوا عادة بالتعصب الشديد وولائهم المذهبي

¹سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، 105 ص.

²أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص 121/120.

المغلق"¹، مما جعل لهم سلطة تدعي وهم امتلاك جوهر الحقيقة المطلقة تعبر عن سلطة معرفية تفرض نفسها بالعنف والاستبداد على الآخرين لكونها معرفة منغلقة على ذاتها وغير منفتحة على المعارف الأخرى، " فالفقه كعلم تحول مع الوقت إلى سلطة تملك التحريم والإباحة، عن طريق احتكار فهم النصوص القرآنية والنبوية، وعليه فإن الفقه لم يكن في أزهى عصوره إلا مركزية جديدة هدفها تقديم القوانين التنفيذية للنصوص الدينية إلى ساحة المجتمع وبيان كفاءات وأشكال تطبيقها"²، لأن لكل من التجريبتين (التجربة الصوفية والتجربة العادية) شخصية عارفة لها مواقفها المعرفية ونوعية مفاهيم تستعملها، فالعارف في التجربة الدينية هو عارف بالفطرة معارفه محصورة ومقيدة، هذا ما جعل الفقهاء " يضيقون رحمة الله الواسعة على العامة، ويتساهلون مع أصحاب السلطان أكثر مما ينبغي. ثم هم

¹سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب، مصدر سابق، ص 104. يقول الأمير: "وأما عامة المؤمنين، واعني بعامتهم صلحاءهم من العباد والزهاد وعلماء الظاهر، فهم في تعب وعناء ومشقة وضنى لظنهم الذي أرادهم: إن أفعالهم المخلوقة فيهم تجلب لهم نفعاً وتدفع عنهم ضراً. وإذا فاتهم سبب حزنوا لفوته، معتقدين أن لهم وجوداً حادثاً مستقلاً، مبايناً للوجود الحق" الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 138.

²سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب، مرجع سابق، ص 104. يقول الأمير: "فالباطن عين الظاهر، والظاهر عين الباطن، فلا ظاهر إلا هو ولا باطن إلا هو، فكل باطن وظاهر هو، فهو الشاهد والمشهود والشهادة، ولا نقول ظاهر بأسمائه، باطن بذاته، كما يقول الفقيه، لان الأسماء أمور معنوية يستحيل ظهورها دون الذات المسماة بها"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 202.

مختلفون فيما بينهم، في الوقت الذي يتفق فيه أهل الكشف فيما يذهبون إليه، بسبب عناية الله بهم واختصاصه إياهم بعلوم لم يفكروا في كسبها من تلقاء أنفسهم.¹

إن ما يثبت هذا القول هو " تأكيد الشطح على إمكانية اتحاد المؤمن بربه دون وسائط. وهذا الرأي يخالف التصور الإسلامي العام، ذلك الذي يؤكد على عدم إمكانية الاتصال المباشر بين المؤمن وربه باعتبار أن الأنبياء أنفسهم لم يفعلوا سوى استقبال شرائع محددة، ومن تم إبلاغها للبشر ولكن الإيمان الصوفي لم يتقبل الأمر على هذا النحو"²، لأن الدين علاقة خصوصية بين الله والإنسان يكون فيها الإنسان حراً في معتقده الديني ولهذا لا يجب التدخل في هذه العلاقة الروحية بين الخالق والمخلوق لأن الشريعة هي مجرد مجموعة من الأوامر الإلهية التي تنظم حياة المسلم، عن طريق قوانين إلهية مفروضة تجعل الله والإنسان في مسافة تجعل العلاقة بينهما علاقة السيد والعبد، حيث يكون العبد أو الإنسان قادراً على إرضاء الله بتنفيذ لجميع الأوامر والنواهي، ولهذا يمكن اعتبار هذه العلاقة "رحمة إلهية محررة للمخلوقات، بعيدة جداً عن اسم الرحمة المعروف لدى الفقهاء المكتفين

¹ محمود قاسم ، الخيال في مذهب ابن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969، ص 103. يقول الأمير: "أما أهل الكشف والوجود فهم أهل الحيرة العظمى والوقف الكبرى، من حيث تصادم التجليات الاسمائية واختلافها، وعدم ثبوتها على نمط واحد، ونوع مخصوص، فهم يتقلبون مع التجليات كتقلب الحباء". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 54

² أسماء خوالدية، المحبة عند الصوفية بين تحفظ العذريين ورعونة الفتیان، منشورات كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016، ص 163. "إذا كنت مقلدا فليس كلامي معك"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 229.

بظاهر النص باعتبارها شفقة على العباد، وتسامحا ومغفرة للثمين. لا يتعلق الأمر بتصوير أخلاقي أو وعظي وإنما بتصوير ميتافيزيقي متصل بالضبط بالفعل الأصل لميتافيزيكا الحب¹. على أساس هذا حاولنا التعمق في تجربة الأمير عبد القادر الروحية وعلاقتها بالتجارب الأخرى من بينها تجربة النفري والجنيد وخاصة تجربة ابن عربي، و" لكن العلاقة بين عبد القادر والشيخ الأكبر ليست مجرد كتابات، ولتفهم طبيعتها وأهميتها، يجب أن نذهب أبعد من ذلك"²، فمن خلال مفهوم الموقفاي محل وقوف العارف أو المكان الذي يقف فيه للاستراحة خلال الرحلة، حيث أضاء ابن عربي دلالة الموقف الذي تقوم عليه تجربة النفري

¹هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، ط2، 2003، ص 110. يقول الأمير: "إن محبة الله تعالى لا تكون إلا من هذا الوجه، وهو كونه منعما رحيمًا ستارا". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 100.

محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري صوفي مسلم عاش متجولا توفي في إحدى قرى مصر حوالي سنة 354هـ. له كتاب وحيد في التصوف هو كتاب المواقف والمخاطبات دون فيه تجربته الصوفية. منير بهادي، المخيال والتاريخ- مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري-، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 69.

*أبو القاسم الجنيد ابن محمد بن الجنيد، لقب بالخزاز لأنه كان يعمل الخز وبقواريري لأن أباه كان قواريريا. فقيه زاهد من أعلام الصوفية اشتهر بعلم الأحوال والكلام على لسان الصوفية والوعظ. أصله من نهاوند بفارس ، أما مولد ومنشأه ففي بغداد ، أخذ عن عدد من العلماء فدرس الفقه على أبي ثور إبراهيم بن خالد بن اليمان الكلبي صاحب الإمام الشافعي وكان يفتي في حلقاته وهو ابن العشرين. صحب خاله السري السقطي (253 هـ) والحارث المحاسبي (243 هـ) ومحمد بن علي القصاب البغدادي (275 هـ) وغيره من المشايخ المتصوفة العباد ، وصحبه أبو العباس بن سريج الفقيه الشافعي. حافظ الشيرازي ، الموسوعة العربية المجلد السابع ، الجمهورية العربية السورية ، ط 1 ، 2003 ، ص 738.

chodkiewicz, ²Abd el-Kader., Ecrits spirituels, présentés et Traduits de l'arabe par Michel op cit, p 22.

" انطلاقا من وضعية الانتقال التي يعيشها الصوفي في تنقله من حال إلى حال، أو من قام إلى مقام، أو منزل إلى آخر أو من منزلة إلى أخرى معتبرا أن الموقف، في هذا الانتقال حالة بينية، أي برزخية"¹، ولهذا فالبرزخية أداة للتحليل والفهم في مجالات الوجود والمعرفة، وهي تصور ذهني يقوم بوظيفتي الوصل والفصل، ولا بد من البرزخ بين كل اثنين، وهذا ما يجعل المفهوم متعدد الدلالات، فمرة يرادف "عالم الخيال" أو "الخيال المنفصل"، ومرة موقفا بين المقامات، أو ممكنا بين الواجب والمستحيل.

و منه ف " التجربة الأميرية كما هي في كتاب المواقف تجربة وجودية، تحول الوعي الديني والتاريخي لجزائر القرن التاسع عشر إلى وعي أنطولوجي عالم"²، ولهذا يمكننا القول بأن فكر الأمير عبد القادر هو فكر فلسفي صوفي في الوقت نفسه وذلك لما إستنتجناه من أفكار فلسفية وجودية وأخرى دينية أخلاقية، بحيث " تمتزج وتتداخل في فكر الأمير عبد القادر من خلال إشارات وتببيهاات المواقف المنطلقة من النص المسائل الصوفية (الروحية) والفلسفية والكلامية وحتى الفقهية بما يصعب علينا الفصل والتمييز"³، فكلمة " مواقف " تعتبر أساس مؤلف الأمير عبد القادر، كما أنها أساس مؤلف عبد الجبار النفري، وهذا ما يظهر جليا من خلال عناوين مؤلفاتهم فهي تعبر عن لب تجاربهم الروحية لما تحمله من معاني وجودية تتداخل فيها كثير من المفاهيم الميتافيزيقية ف"العنوان نفسه الذي تبناه عبد القادر على الفور يستحضر بالنسبة لمؤرخي الصوفية ، عمل مشهور: المواقف لمحمد النفري ، الذي توفي حوالي 350 هـ"⁴، ولكن في الحقيقة النفري هو من ادخل إلى التصوف

¹مجلة الخطاب الصوفي ، جامعة الجزائر، العدد 2012،4،خالد بلقاسم، ابن عربي قارئاً للنفري، ص 16

²منير بهادي، المخيال والتاريخ- مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري-، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 63.

³ ساعد خميسي، الملامح الفلسفية في التصوف الجزائري، دار الهدى، الجزائر، 2015، ص 118

⁴Abd el-Kader., Ecris spirituels, présentés et Traduits de l'arabe par Michel chodkiewicz, op cit, p 27.

المصطلح التقني موقف (مفرد مواقف)، في حين أن ابن عربي هو الأول الذي قام بشرحه ضمناً في الفتوحات، أين قام بذكره مرارا وتكرارا.

ف" بالنسبة لابن عربي هناك بين كل مقام أو منزلة أي كل محطة أو إقامة روحية وفي كل مقام أو منزل مقبل هو موقف، السالك أو المسافر يذهب إلى الله وفق قواعد ملائمة للآداب المناسبة للاستماع إلى العلوم المرفقة به، على العكس من ذلك، فإن الكائن الذي يمر مباشرة من محطة إلى أخرى دون هذا التوقف للحصول على المقام ولكن بدون معرفة مميزة من العلوم التي هي فريدة من نوعها في هذه المحطة"¹، إذن إن هذا الترقى من مرتبة إلى أخرى يبين أن هناك رغبة للواقف تتمثل في مجاوزة الموجودات لتحقيق الرؤية الكبرى أو المشاهدة التي هي أعم وأكمل من الوقفة في الموقف البرزخي، حيث يكون الواقف متحررا من كل حجاب وسوى ووسيط، يظهر لنا من خلال هذا أن الوقوف في البرزخ مرتبط بالرؤية، لأن الرؤية تتحقق بعد الوقفة، فإن لم تتحقق الوقفة فلن تتحقق الرؤية المشروطة بالحرية^{*} *liberté*، و"بالتالي، فإن "ابن اللحظة" يفترض توفرا غير مناسب للظواهر القديمة بحيث يستعد لمظاهر الله المستمرة والمتجددة باستمرار الإنسان في العالم. إذ سمي الصوفي باسم "ابن اللحظة" بمعنى أنها تقع في حضرة الله دون أن تتعامل بالأمس أو غدا، وهذا الحاضر ليس سوى انعكاس للوحدة، إذ يصبح الإسقاط في الوقت المناسب هو "الآن" من الله، والذي يتزامن مع الخلود"². من هنا تغدو الرؤية من وراء الضدية رؤية واحدة يصل فيها الواقف إلى مقام الوجدانية التي تنعدم فيها جميع الموجودات، ولا يرى الواقف سوى نفسه من

¹Abd el-Kader., *Ecrits spirituels, présentés et Traduits de l'arabe par Michel chodkiewicz*, op cit, p 27.

^{*} الحرية هو أن لا يكون العبد بقلبه تحت رق شيء من المخلوقات، لا من أعراض الدنيا، ولا من أعراض الآخرة ". القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، دار الخير للنشر والتوزيع، ط2، 1995، دمشق، ص 219.

²GEOFFROY Eric Younes., *Le soufisme et l' émergence de nouveaux paradigmes*, *Revue discours mystique*. N 2. 2008, p 41.

هنا" تكون المواقف تعبير عن تجربة وجودية ذاتية نتجت عن تجربة معرفية تستند إلى تقاليد تربوية عريقة... تتداخل فيه التجربة بالمعرفة إلى درجة انعدام الحد الفاصل بين الذات العارفة والموضوع المعروف"¹، أي إلى حد الفناء التي تعتبر إستراتيجية يعتمدها كل المتصوفة للوقوف مع الله، ويتحقق هذا بفناء العبد عن أوصافه الذميمة واللقاء بأوصافه المحمودة لتحقيق إمكانية البقاء بالقسط الرياني النوراني.

ومع ذلك فالمواقف تعني بالنسبة إلى الأمير وسابقه مثل: الجنيد* "جمع موقف ومعناه تلك الحالة الروحية المتعالية عن تيار الشعور بالزمان التي تأخذ العارف إلى حضرة المعاني والتلقي المباشر"²، ليتعداه إلى الحيز (الزماني والمكاني) ذي الطابع الميتافيزيقي

¹ منير بهادي، المخيال والتاريخ- مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري-، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 17. يقول الأمير " كنت مغرما بمطالعة كتب القوم منذ الصبا غير سالك طريقهم ، فكنت أثناء المطالعة أعرثر على كلمات تصدر من سادات القوم وأكابرهم يقوم منها شعري وتنقض منها نفسي "، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 46.

¹ المرجع نفسه، ص 69. هذه المواقف التي عبر عنها الأمير بأنها " نفثات روحية وإلقاءات سبوحية بعلوم وهبية وأسرار غيبية من وراء طور العقول وظواهر النقول خارجة عن أنواع الاكتساب والنظر في الكتاب " الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 27. يقول الجنيد، رسائل الجنيد، تحقيق علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1988، ص61، " اعلم أن الناس ثلاثة: طالب قاصد، ووارد واقف، أو داخل قائم، أما الطالب لله عز وجل فانه قاصد نحوه، باسترشاد دلائل علم الظاهر، معامل الله عز وجل بجد ظاهره، أو وارد للباب واقف عليه، متبين لمواضع تقريبه إياه، بدلائل تصفية باطنه، وإدراك الفوائد عليه، معامل الله عز وجل في باطنه، أو داخل بهمه، قائم بين يديه، منتف عن رؤية ما سوله، ملاحظا لإشارته إليه، مبادرا فيما يأمره مولاه، فهذه صفة الموحد لله عز وجل " .

الذي يقف فيه الواقف مسلما تسليما مطلقا للأحكام محاولا الوصول إلى أرقى درجات المعرفة، في هذه اللحظة (moment) يكون الوقوف في حضرة الحق وقوفا زمنيا روحيا مؤقتا ليس بدائم مرتبط بمكان تكون فيه اللحظة غير قابلة للتكرار مثلها مثل التجليات الإلهية لأن " لكل لحظة (لكل وقت *) مكانها تماما مثلما أن لكل صورة معانيها المتميزة"¹. لهذا لا يمكن الفصل بين الزماني والمكاني لأن الموقف هو تعبير عن الحركة والانتقال المستمر من حال إلى حال في فترة قصيرة أو طويلة في مدتها أما مكانيا فهو الانتقال من مكان إلى آخر، فحتى " مفهوم المكان داخل التجربة الصوفية غير ثابت ومستقر، انه مكان متحرك، أو على الأصح متغير ومتجدد، فليس هناك مكان واحد وإنما أمكنة ولوحات"².

أن تجربة الأمير عبد القادر الروحية يكون الانتقال فيها من حال إلى حال عبر معراج صوفي يوصل إلى الحقيقة حتى يصبح " الموقف بهذا المعنى أقصى ما يمكن أن يصل إليه العارف في معراجه وتجربته الصوفية، والوقفة هي حضرة الحقيقة والهوية والفناء

* و يقولون: (الصوفي ابن وقته)، يريدون بذلك : إنه مشغول بما هو أولى به في الحال، قائم بما هو مطالب به في الحين. وقيل: الفقير لا يهمله ماضي وقته وأتية، بل يهمله الذي هو فيه. القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، دار الخير للنشر والتوزيع، ط2، 1995، دمشق، ص 55.

¹ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية الحب- الإنصات- الحكاية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007، ص 28.

² منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، المرجع نفسه، ص 28. يقول الأمير عبد القادر في هذا الصدد: " وخواص الوجود الحق ما ظهرت في مظهر مثل الإنسان الكامل في كل عصر. فلو أطلق الأمر إلى العارف ما توجه إليه. وهو مجهول المكان، فتعظم حيرة العارف"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 77.

والتماثل " ¹، هذا الانتقال له علاقة بالسفر كمفهوم، إذ أن السفر يعد من المفاهيم النظرية المركزية في علم التصوف عامة وفي فكر الأمير عبد القادر خاصة، والتي لم تحظ بدراسة معمقة وذلك بالرغم من أنه يحمل عدة معاني وعدة دلالات صوفية وفلسفية. يظهر ذلك جليا من خلال الأهمية العظمى التي أعطاها المتصوفة لهذا المفهوم، ف" من المنافذ التأويلية التي يتيحها الإقرار ببرزخية الموقف، الانتباه إلى أن الموقف ليس حالة ثبات، وهو ما يسمح بتأويل دال الموقف بمنأى عن معنى التوقف. برزخية الموقف تجعله في وضع البينية بما هي انتقال أو لحظة انتقال، بينية تضمن الإقرار بعبور الواقف لا بوقفه " ². ولهذا فالسفر سفران، السفر القلبي الفكري أو السفر في بعده الروحي أي السفر كرمز يعبر عن رحلة باطنية، والسفر الجسدي أو السفر في بعده الجغرافي أي السفر كفعل يعبر عن رحلة مكانية طبيعية والمقصود به الابتعاد عن الأوطان أو الغربة، ف" التاريخ يثبت أن السفر يشكل محطات جوهرية ومصيرية في حياة العلماء ومسار فكرهم " ³. هذا ما جعل من الانتقال المتكرر للأمير من الجزائر إلى طولون ثم إلى أمبواز ثم إلى بوردو ثم نانت ثم إعادته إلى أمبواز أخيرا، الأمير ينسى مسألة إطلاق سراحه وتحول إلى الكتب والدراسة وممارسة

¹ منير بهادي، المخيال والتاريخ، مرجع سابق، ص 70. " اعلم أنه ما من منزل من المنازل، ولا منازل من المنازل، ولا مقام من تكلم منه صاحب المواقف محمد عبد الجبار النفري ". ابن عربي، ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1985، ص 609.

² خالد بلقاسم، ابن عربي قارئاً للنفري، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، العدد 4، 2012، ص71. يقول القشيري: " أعلم أن السفر على قسمين: سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة... وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة " " أعلم أن السفر على قسمين: سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة... وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة " ، القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، دار الخير للنشر والتوزيع، ط2، 1995، دمشق، ص 566.

³ ساعد خميسي: ابن عربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، الجزائر، ص 129.

الشعائر الدينية ، حيث ألف مجموعة من الكتب منها "رسالة المقرض الحاد" و " ذكرى العاقل وتنبيه الغافل " ومذكراته التي تعبر عن بداية نبوغ الشخصية العلمية والفلسفية للأمير ف" كثيرا ما كان السفر حلا لمسائل فكرية غيرت مسار حياة الفيلسوف"¹، هذا السفر الذي يحمل العديد من المخاطر في طياته " فالمسافر يلاقي في ترحاله الصعاب والمخاطر كالتى يلاقيها المسافر في الفيافي والبراري"²، هذه المخاطرة التي توقع بالعارف إذا لم يكن هناك معين أو مساعد (الشيخ) .

إن مفهوم السفر هو مفهوم يعبر عن عمق التجربة الروحية الأميرية، لأن الرحلة والسير واستكشاف العالم هاجس داخلي من هواجس التجربة الصوفية العرفانية وذلك لصدوره من الباطن، إنه سفر نحو المستحيل يطمح من خلاله اكتساب صفات المطلق وذلك بالتخلي عن العوائق التي تقف حاجزا بين الذات الإلهية والذات الإنسانية ف " الواقف يطمح في مشاركة المطلق صفاته واقتسامها معه"³، هذا التخلي يكون عن طريق الابتعاد عن الغير أو السوى الذي يحجب رؤية المطلق لان الوقوف في البرزخ لن يتم إلا بالانفصال عن هذا الكون بمعنى الكف عن رؤية الغير، هذه الرؤية المانعة والحاجبة لرؤية الخلق حيث أن هذا الانفصال يجعل الإقامة ممكنة مع الله بدون وسيط، ولكن هذا الانفصال يستدعي ديمومة الواقف في إقامته، فمقاومة العودة إلى حدود البشرية مهمة صعبة تواجه الواقف، لان العودة هي خروج من الوقفة، فبعدها يذوق الواقف حلاوة الرؤية. لا يستطيع تجريب مرارة

¹ ساعد خميسي: ابن عربي المسافر العائد، المرجع السابق، ص 129.

² المرجع نفسه، ص 163. يقول الجنيد "اعلم إن دليل الخلق برؤية الصديق وبذل المجهود، لإقامة حدود الأحوال بالتنقل فيها، لتؤديه حال إلى حال، حتى يؤديه إلى حقيقة العبادة في الظاهر ... فمن أين وإلى أين، فمنه وإليه وله وبه فنى"، الجنيد، رسائل الجنيد، مرجع سبق ذكره، ص 60/59.

³ خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابية عند النفري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2012، ص 73. يقول الجنيد في هذا الصدد: "فإياك أن تميل إلى شيء ولو قل خطورة، فيميل بك عن محمود وضح لك أمره"، الجنيد، رسائل الجنيد، مرجع سبق ذكره، ص 22.

الكون وهنا نجد مفهوم الحجاب عند الأمير عبد القادر من المفاهيم الأساسية في فكره بمعنى " ألا ترتبط بشيء، وألا تبحث عن شيء، وألا تنتظر شيء"¹. لهذا يجب على الواقف العمل على إزاحة الحجب هذا ما يسمح بلقاء المطلق ومجاورته.

فمفهوم الحجاب هو مفهوم متداخل مع مفهوم الرؤية، لأن هذه الأخيرة لا تتحقق إلا بعد إزاحة الحجاب ولهذا فإن التجربة الأميرية وهي في الموقف هي تجربة في غاية الصعوبة لأنها تجربة التعالي والسمو يكون فيها الواقف فارغا من كل شيء متحررا من هذا الكون ولكن هذا التحرر شبه مستحيل لأن الصوفي يدرك " استحالة تحقيق هذا الحلم ذاته وبالتالي استحالة اكتمال تجربة الفناء عن الذات واستغراقه الكامل في معاشتها بكل تفاصيلها"²، فالواقف لا يستطيع الانفصال عن الكون لتحقيق الكينونة وتجاوزها والاقتراب من حضرة الحق ولهذا تبقى التجربة فقط مشروعا يبلغ فيه الواقف أقصى ممكنه، وهذا ما يعكسه " مستوى واقع التجربة، وهو الإحساس باستحالة ذلك الاتصال نظرا للبعد الأنطولوجي بين الذات الإلهية والذات الإنسانية وتظهر في هذا المستوى الصورة الفعلية التي يعيشها الصوفي"³.

لما يكون الواقف في موقف برزخي يكون في الحضرة الإلهية، بحيث أن الوقفة هي علاقة بين المتكلم (الحق) وسامع (الخلق)، تتحقق من خلال الابتعاد عن كل ما سوى الله لأن الرؤية هي " تجربة الما وراء، ما وراء كل شيء، ما وراء الأحكام، ما وراء الضدية المنتجة لحجب الثنائيات"⁴، ولكن هذا السوى لا حدود له والتخلص منه يكون في غاية الصعوبة، إنها مهمة غير ممكنة هنا تكمن المفارقة التي تتطلب من الواقف أن يجعل نفسه

¹ خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ، المصدر نفسه، ص 167. يقول النفري: " وقال لي الوقفة باب الرؤية فمن كان بها رأني ومن وقف، ومن لم يرني لم يقف "، النفري محمد بن عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تحقيق: ارثر يوحنا اربري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص 57.

² منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، ص 42.

³ المرجع نفسه، ص 42.

⁴ خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ، المرجع السابق، ص 12.

تحت المراقبة مما يجعله في يقظة دائمة، لأن الواقف يكون في قلق من النسيان (oubli) وهذا الأخير هو حجاب للوجود مما يجعل الواقف بعيدا عن المطلق ومحروما من المجاورة التي هي رهان الواقف " فالوقفة عتبة هذا الخروج الذي يتحقق دون أن يتحقق ، لأنه يظل بين الإمكان والاستحالة " ¹، ذلك راجع إلى أن العارف لا يستطيع الخروج من حدود البشرية والتخلص من كل قيود الكون لتحقيق اللقاء المباشر مع الحق بدون واسطة وهذا ما يجعل الرؤية محجوبة والحقيقة غير واضحة هذا من جهة ومن جهة أخرى يجهل نقطة الوصول وهذا ما يجعله في حيرة دائمة، ولهذا ف " الحيرة الصوفية تنبع من شعور داخلي لدى الصوفية بكونية الحقيقة وتفاهة الذات العارفة"². إن الحيرة الأميرية هي نتاج الحركة الداخلية التي تنتابه وتتنزع إلى المطلق وبحثها عنه، والشاعر، كما أنها عبارة عن خروج أو انشقاق فردي ناتج عن الحجاب والاستتار بالنظر العقلي، فإذا تم الكشف وصفا العلم الشهودي والعرفان الذوقي ارتفع التحير، " لم يكن لفصل الوقفة عن الحيرة، فالحيرة ملازمة لمفهوم البرزخ، ولربما كانت هذه الحيرة غاية إجتذاب لمفهوم الموقف نحو منطقة البرزخ " ³. إن الصوفي في تجربته يعيش مفارقة هذه الأخيرة وهي التي تجعل من التجربة عبارة عن معاناة وآلام تمزق داخله وتجعله بين الممكن والمستحيل، فهو من جهة عارف (أي عنده معرفة)، ولكن في الممارسة أي في سلوك معاشته لهذه الرحلة، فإنه يدرك بأن الوصول إلى تلك المعرفة الحقة أمر مستحيل هذا ما يجعله في حيرة مستمرة، لأن " الحيرة هي التي يبلغ

¹ خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ، المرجع السابق، ص 109.

² منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 35. يقول ابن عربي في فتوحاته " فانه كلما زاده الحق علما به زاده ذلك العلم حيرة ... لاختلاف الصور عليهم عند الشهود. فهم أعظم حيرة من أصحاب النظر في الأدلة "، ج1، ص 271.

³ خالد بلقاسم، ابن عربي قارئاً للنفري، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، العدد 4، 2012، ص

فيها الوعي الصوفي قمة انصامه الداخلي: انه يريد المعرفة، لكنه يحس باستحالتها¹، هذه الحيرة هي مطلب داخلي من مطالب التجربة الصوفية العرفانية، ترتبط بالتيه والاندهاش أمام لا نهائية التجليات أما الأمير فسيربطها بالقلق الذاتي وحركة التوتر التي يعيشها إزاء الوجود، فهذه الحركة الدائمة نحو الحياة حيث لا سكون في تلك التجربة هو ما يجعل الصوفي في مغامرة فارغا من كل معرفة، مما يزيد الصوفي حيرة من أمره لأنه كلما يظن بأنه توصل إلى الحقيقة يجد نفسه لا يعرف شيئا وهذا راجع إلى تجدد التجليات في كل زمان ومكان، ذلك " لأن التجليات تتجدد وتنتشر عبر آفاق لا تستطيع التجربة الصوفية أن تستوعبها بكاملها"².

إن ما يمكننا استخلاصه من خلال هذه الدراسة هو أن التجارب الروحية هي عبارة عن تأملات حول العالم والوجود لتصبو إلى الحرية وهذه الأخيرة هي التي تجعل العارف يتجاوز الواقع المادي للوصول إلى ما هو ورأيي (الميتافيزيقي)، هنا تتقاطع الروحانيات لتنتج لنا آراء وأفكارا ونظريات (théories) متداخلة فيما بينها، هذا ما يجعل " هذا الفهم للتجربة الدينية يختلف عن الفهم الثيولوجي والفقهي للدين: الدين تشريع ومسلكتيات للانقياد قائمة على مفهوم التكليف، وكل الشرائع الدينية من المنظور الثيولوجي (ما يسميه الصوفي

¹ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية المرجع سابق، ص 31. يقول الجنيد في هذا الصدد " ... هم الذين جرت بهم المعرفة ... إلى لا نهاية غاية. خنست العقول وبارت الأذهان وانحصرت المعارف وانقرضت الدهور وتاهت الحيرة في الحيرة"، الجنيد، رسائل الجنيد، تحقيق علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1988، ص 43.

² منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع نفسه، ص 34. يقول الأمير عبد القادر: " إن الحقيقة المسماة بالله واحدة في كل وجه ومع وحدتها فهي ظاهرة وتظهر بما لا نهاية له من الصور. ولها في كل صورة وجه خاص بتلك الصورة، فهي واحدة كثيرة. واحدة بحقيقتها، كثيرة بتعيناتها ومظاهرها"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 75.

منظور علماء الرسوم) تكاليف تستوجب الطاعة. وسياسة الانتقاد الديني تتم بالترغيب والترهيب"¹.

¹ منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كافي لتعايش الثقافات (حوار التصوف والفلسفة)، ج 1، مجلة الخطاب الصوفي، العدد2، نصف سنوية، الجزائر، 2008، ص63/64. يقول الأمير عبد القادر في هذا الصدد: " علماء الرسم، القانونيين من العلم بالاسم، فإننا نتركهم، وما قسم الله تعالى لهم، فإذا اظهروا لنا ملاما وخصاما، ثلونا: " وإذا خاطبهم الجهلاء قالوا سلاما" (الفرقان: الآية 63). ونعيرهم أذنا صماء، وعينا عمياء، ونقول لهم: آما بالذي انزل إلينا، وانزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد، ونحن له مسلمون، ولا نجادلهم، بل نرحمهم ونستغفر لهم" الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 27

المبحث الثالث :

التجربة الروحية الأميرية بين العالي والمحايثة

لا يمكن دراسة التجربة الروحية الأميرية الإنسانية منفردة بمعنى أنها منفصلة عن سياقها تاريخي لأنها عبارة عن ظاهرة أنثروبولوجية مرتبطة بالوجود الإنساني بكل ما يحمله من عوامل ثقافية وحضارية إلا بدراستها كتجربة مرتبطة بالحياة الاجتماعية وذلك لمعرفة التحولات والتغيرات التي طرأت على هذا الفكر، فالعارف يكون على وعي بعادات وطقوس مجتمعه هذا ما يجعله منعكسا على مواقفه، لتكون هذه الأخيرة عبارة عن إسقاطات لتلك القيم المعبر عنها بإيمان شديد، هذا ما يجعل "التجارب الروحية العظمى في التاريخ... تجارب ذات طابع لا شك في ذلك، ولكن ليس معنى ذلك أنها منقطعة الصلة بسياقاتها التاريخية والثقافية"¹، لعل هذا ما يوجب الجمع بينهما لأنها رحلة مزدوجة يمتزج فيها الروحاني المتعالي بالواقعي المحايث، إنها علاقة تفاعلية تجعل العارف صادقا في آرائه التي تثمر تجربته من جهة وتطور مجتمعه من جهة أخرى لأنه يتأثر بهذا الأخير كما يؤثر فيه.

يعتبر السياق السياسي والاجتماعي دافع من الدوافع المؤثرة، فهذين البعدين الاجتماعيين والثقافيين لهما أهمية بالغة في معرفة وفهم حياة الأمير عبد القادر وتاريخه، لكن مسار عبد القادر لن يكون هذا المسار المنظم. فالعديد من المقاطع من كتاب المواقف (هذا العمل الذي تقدم منه النصوص التي نقدمها هنا للترجمة)، تزودنا بعناصر

¹ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004، ص 125. يقول محقق كتاب المواقف: "تلقى الأمير الشاب مجموعة من العلوم فقد درس الفلسفة (رسائل إخوان الصفا - أرسطو طاليس - فيثاغورس) ودرس الفقه والحديث فدرس (صحيح البخاري ومسلم)، وقام بتدريسهما، كما تلقى (الألفية) في النحو، و(السوسية)، و(العقائد النفسية) في التوحيد، و(إيساغوجي) في المنطق، و(الإتقان في علوم القرآن)، وبهذا اكتمل للأمير العلم الشرعي، والعلم العقلي، والرحلة والمشاهدة". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 9.

يمكن من خلالها إعادة بناء الخطوط الرئيسية للسيرة الذاتية الروحية للأمير. ويترتب على ذلك بوضوح أن عبدالقادر هو مجذوب، "بنشوة" من عند الله لكي يجذبه إليه، وبالتالي يقفز على الخطوات التي يمر بها "المسافر" واحدة تلو الأخرى من خلال تطور طويل ومنهجي¹ بحيث لا يمكن التعمق في فكره دون فهم هذا السياق التاريخي الذي يجعل الرؤية تتضح في ضوء ظروف عصره، ولهذا وجب التمعن في هذا السياق أو في هذين البعدين " لأن كل خطاب إنساني لا يقف خارج التاريخ ولا الجغرافيا، اعني خارج الزمان والمكان"²، فتجربة الذات تتفاعل مع التجربة المجتمعية من خلال مؤثرات البناء الاجتماعي المحيطة بالفرد، فالثقافة السائدة تؤثر في العارف، لهذا وجب وضعه في بيئته الواقعية وضمن خصوصية ظروفه التاريخية التي ساعدت على تكوين تجربته الروحية، هذه الخصوصية التي يتميز بها كل خطاب تحمل في طياتها أبعاد داخلية تميز وجوده الشخصي الذي يتفرد به عن وجود الآخر باعتباره وجوديا فرديا ذاتيا وشخصيا من خلال حدود الفضاء الاجتماعي الذي يعيش في داخله، هذا الفضاء المحكوم بضغوطات و إكراهات مؤثرة على كل خطاب لأنه وجب " أن ننظر للشيخ وحياته وتجاربه الروحية من جانبين: جانب التاريخ، بكل ما يتضمنه الوجود التاريخي من ارتباطات وإنحيازات، بل ومعوقات، وجانب الانطلاق الروح في محاولتها للتحرر من أسر اللحظة التاريخية ومن قيود الزمان والمكان"³، ولهذا لا يمكن الحديث عن أي تجربة فكرية دون الحديث عن سياقها التي نشأت فيه هذا ما يجعل لنا قدرة قصوى في فهم ومعرفة خصائص كل تجربة، فالخبرات والمواقف التي يمر بها العارف أثناء محاولته تكيفه مع البيئة المحيطة هي التي تحدد سلوكياته .

¹Abd el-Kader., Ecris spirituels, présentés et Traduits de l'arabe par Michel chodkiewicz, op cit, pp 23/24.

²نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 123.

³المرجع نفسه، ص 136.

إن تأثير المحيط الثقافي والاجتماعي في بناء شخصية الأمير عبد القادر وصناعة سلوكه السياسي والروحي يساعدنا على فهم مواقفه أكثر فأكثر، فتكوينه الذي تلقاه وتشبع به في الصغر أثر فيه ولعب دورا واضحا في توجيه سلوكه بحيث ساعدت على بلورة مواقفه وهذا ما يمكننا بالقول أنها كانت الخلفية الأساسية واللبنة الرئيسية في صناعة رؤيته للوجود لأنه " لا يجب على الإطلاق إغفال العامل المعرفي ودوره في النشأة، لأن لهذا العامل ما يبرره تاريخيا"¹، لهذا فالانعطاف الفكري الأميري وتحوله إلى المعرفة النورانية لم يحصل فجأة، وإنما كان ناتج عن مسوغات وضرورات الحياة ذلك لأن أصول تربيته، وطبيعة مساره التعليمي والجهادي، ونوعية الوقائع القدرية والخيارات المصيرية (destinée) والحوادث الكونية التي اخترقت حياته، هي التي جعلته ينهج هذا النهج الارتقائي، ليصبو نحو استشراق لحظة الحقيقة الماورائية.

لقد عاش الأمير عبد القادر في وطنه الجزائر صراعا حادا بين الاتجاهات المختلفة في هذا المجتمع على جميع المستويات وما هذا إلا دليل على الصراع الفكري الذي كان موجود في العالم الإسلامي، لأن فترة القرن 19م عرفت مرحلة سياسية مهمة، حيث قامت الجزائر في هذه الفترة بمواجهة الجيش الفرنسي... ما جعلها تؤثر سلبا اجتماعيا سياسيا ثقافيا.... الخ، بالإضافة إلى تنقله المستمر من الجزائر إلى فرنسا، تركيا، مكة ثم سوريا

¹ زهير بن كتفي، الرؤية الإستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، صفحات للنشر والتوزيع، الإمارات العربية السعودية، ط1، 2013، ص 36. و يثبت محقق كتاب المواقف في مقدمته هذا القول من خلال: " قراءته (الأمير) لأشهر كتب الطريقة والحقيقة ك (إحياء علوم الدين) لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي و (الفتوحات المكية) للشيخ محي الدين ابن عربي". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 9.

أظهر قدرا كافيا من التوتر والقلق وعدم الاستقرار الذي كان يعيشه آنذاك حيث تجلى في معظم مواقفه ما جعل من فكره فكرا ذو تحولات روحية قوت في داخله إحساس الغربة، لأن السجن كان يمثل بالنسبة له واقع مؤلم يهدد وجوده، ف" البحث عن مكان للذات في التاريخ الأنطولوجي بعدما ارتسم تاريخها الأرضي أو الواقعي بنهاية المقاومة، التي تحولت في التجربة الصوفية الأنطولوجية إلى تأمل سر القدر الذي تشتد سطوته على الوعي في المواجهة المستمرة للموت"¹، جعلت من فترة سجن الأمير زيادة في الصمود أمام العدو حيث غدت فرصة للتأمل والتفكير جعلته محلقا فوق معايير الواقع حيث قلص من خلالها مسافات البعد وفراق الوطن.

لعل هذا هو السياق الزماني والمكاني الذي لا يمكن تجاهله أو إغفال شأنه، فنحن نهتم بهذا السياق لا من خلال المراجع التاريخية فقط، بل نهتم به كذلك من خلال المواقف التي ساعدت على تكوين تجربته الروحية، هذا ما جعلنا نحرص على حوادث الحياة اليومية التي كان لها تأثيرا بالغا على نفسية الأمير عبد القادر إذ أحدثت تحولا في روحه، فالخلفية المشحونة بالجراحات التي كانت تختزنها النفس (âme) من ذكريات مريرة، أصدرت نصا متزنا أطرته تلك الظروف، إذ جعلت الأمير يجسد كل تلك الروح الإنسانية في ثنايا نصه الصوفي، وهذا راجع إلى أن الصوفية " يتحركوا في مواقع، تدفعهم إلى الشعور بأنهم

¹ منير بهادي، المخيال والتاريخ- مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري-، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 15. يقول محقق كتاب المواقف في مقدمته: هذه " هي المرحلة التي تم له فيها الترقى الصوفي، وصل إليها في مجاورته بمكة المكرمة سنة 1279 هـ، حيث اقبل على العبادة والخلوة". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 22.

مغتربون، وهذه مأساة حقيقية قائمة، بشكل أو بآخر، قليلا أو كثيرا، من لا يصرح بها يهمسها، ومن لا يهمسها تشعل في أحشائه كالجمر"¹، من هنا يمكننا القول بان ارتباط فكر الأمير عبد القادر بقيود القيم الاجتماعية يحتم علينا فهم التساؤلات والإشكالات التي يطرحها الحوار القائم بين الكوني والتاريخي وذلك لوجود قيم متداخلة ومتشابكة، ما يجعل جانب التجربة الروحية الكونية وجانب التجربة التاريخية الواقعية في علاقة جدلية تجعل هذين المعطين في صراع يؤدي إلى مفارقة مفادها كيفية المقاربة بين المتعالي والمحايث رغم خصوصية كل منهما.

إنه من غير الممكن على دارس الفكر الأميري " تجاهل الكائن التاريخي لحساب التجربة الروحية، التي مهما تعالت وسمت لا تستطيع كلية أن تغادر أرضها التي تروبوها وتمنحها الاستمرار"²، فالذات ذاتين: الذات الاجتماعية وهي الذات المتفاعلة مع المجتمع والذات المثالية وهي العارف كما يود أن يكون، ولكن القيود هي التي تحد من حريته، وهذا راجع إلى عدم قدرة الإنسان على العيش لوحده، وإنما هو بحاجة إلى الغير، هذا الغير الذي يتحاور معه ويتعايش بسلام، وذلك لـ " أن الروح في محاولتها السمو والارتفاع تظل في حالة صراع مع واقعها الأرضي، فإذا كانت تنجح أحيانا في التحليق عاليا فوق غيومه وأمطاره فإن هذا الواقع يصيبنا في أحيان أخرى بفتور لا يمكن إنكاره أو تجاهله"³، وذلك إلى ضغوط الواقع على الأمير عبد القادر، تلك الضغوطات المذهبية الإيديولوجية التي تقيد العارف ولهذا يحاول الخروج من هذه القيود والبحث عن الحقيقة الإلهية خارج حدود الحياة المعتادة.

¹ ادونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، دط، دت، ص 168 .

² نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004، المغرب، ص 138.

³ مرجع نفسه، ص 140.

هذه الحالة التي يكون فيها الأمير عبد القادر " موزع بين صفاء فكره وتعالى تجربته الروحية وبين تجربة زمانه وانتمائه الثقافي والحضاري والديني، ومن هنا لا يعجز في كثير من الأحيان عن حل تلك التعارضات بين سمو خبرة الروح وزمانية الوجود الإنساني"¹، يجعله يعيش حالة انفصام وتوتر داخلي بين المتعالى والواقع، لأن هناك تداخل بين الواقع المعيشي والسلوك الفعلي والمتعالى، هنا تكمن صعوبة الفصل بين التجربة الروحية والسياق التاريخي والثقافي بحيث أن موقف الصوفي لا ينفصل عن إطار الواقع الذي يعيش فيه، ولهذا وجب ضرورة فهم الواقع واستيعابه.

ولهذا حاول الأمير "أن يتجاوز إطار الواقع الحسي العياني المباشر بكل تناقضاته وصراعاته وهمومه سعياً إلى المطلق الثابت الخالد الذي يتجاوز إطار الصراع والقلق والتوتر"²، وبذلك يكون التجاوز الأميري عن طريق نبذ كل أشكال التقاليد والقيم والأعراف القديمة رافضاً بذلك واقعها المعاش المتأثر بالحرب وما خلفته من تفكك وهدم للنفس وتهديد مستمر يرافقه حالة من القلق واللاإستقرار فقد ثار ضد المجتمع واللغة والمقدسات والقواعد العقل والثقافة، لأنه وجد نفسه عاجزاً أمام مجتمع تسوده القوانين وأحكام اجتماعية فاسدة، فهذه القوانين والأحكام تقف بوجه الإنسان وتمنعه من تحقيق تطلعاته ورغباته، مما يؤدي إلى

¹نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 146.

²نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط6، 2007، المغرب، ص 34. يقول الأمير: "إذ ما كل عالم يخشى، ولا كل علم يورث الخشية، وهو من المقامات الملازمة المستصحبة إلى جواز الصراط، وإن اختلفت عليه الأسماء، فسمي عند أهل البدايات خوفاً، والمتوسطين قبضاً، وأهل النهايات، هيبية وإجلالاً". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 378.

إحساسه بالإحباط الذي يدفعه إلى الانعزال عن نفسه وعن الآخرين، هذه الحالة الاغترابية التي يشعر بها الإنسان والتي تنعكس في سلوكياته اليومية هي انفصال الإنسان عن ذاته أولاً، وعن الآخرين ثانياً، وهذا الشعور ناتج عن عدم قدرته على امتلاك زمام ذاته والتحكم بها والتكيف مع الآخرين.

إن كلمة غربة لها ارتباط " بالسياحة والسفر والرحلة والهجرة والتنقل عبر الأمصار والمدائن وما يلزم ذلك من مخاطر وآفات"¹، فلقد غادر الأمير عبد القادر بلده الأصلي نحو مركز العالم بالرغم ما يحمله هذا السفر من خطورة حاملا معه شعار عش في خطر، كي تجني من الوجود أسمى ما فيه، فمسألة العزلة التي عاش فيها والانسجام مع الوحدة نُظر إليها دائماً على إنها اختيار شخصي، حيث كانت سنوات الترحال تمثل له أزمة. إنها أزمة الفراق عن الوطن ولكن هذا السفر ضروري للبحث عن أفضل مناخ لممارسة الروحانيات عن أكمل وجه، ولكن الرجل " الذي رحل من مغربه إلى مشرقه بحثاً عن خلاص، وجد الأمر في المشرق لا يقل سوءاً عن الحال في المغرب الذي خلفه وراءه، حيث أدرك أن لا خلاص إلا باليقظة الكبرى"².

¹ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية - الحب - الإنصات - الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2007، ص ص 47/48.

² نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004، ص 161.

فهذا " الإحساس بالاغتراب الوجودي هو الذي يجعل من الرحلة الجغرافية أمرا ضروريا لنشدان الاتصال بآثار الجمال الإلهي"¹، لما يعيشه من حالة توتر بين اتصاله بالعالم ورغبته فيه لما يحتويه من جماليات وانفصاله عنه للرجوع إلى أصوله الأولى، هذه الغربة التي لم تكن ذات مدلول جغرافي فقط، بل ذات بعد أنطولوجي عميق رجع إلى حالة الانفصال عن الواقع المؤدية إلى الانغلاق الذاتي، من هنا يمكننا القول بان الأمير عبد القادر في تجربته كان يعيش حالة اغتراب أنطولوجي، وذلك لأنه كان يرغب في القرب* والعودة إلى أصله الوجودي الإلهي الأزلي.

ولكن " تحقيق الوثبة من الوجود الخاضع لشروط الزمان والمكان إلى الكينونة الأصلية الأزلية أمر صعب، هذا الإحساس كثيرا ما يضاعف الشعور بالاغتراب واستحالة الاتصال

¹ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، المرجع السابق، ص 59. يقول الأمير: " لما توفيت والدته آخر سنة 1278 هـ عن ثمانين عاما غادر دمشق في أول رجب من السنة التالية، متوجها إلى الديار المقدسة عن طريق مصر... وخلال اثني عشر شهرا قضاها في مكة لم يغادر فيها حجرته إلا للذهاب إلى الحرم كان لا ينام في اليوم إلا أربع ساعات ولا يأكل فيه إلا مرة واحدة... و في مكة حصل له فيها فتح كبير". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 18.

* أول رتبة في القرب هي القرب من طاعته، والالتزام في جميع الأوقات بعبادته، وأما البعد فهو التدنس بمخالفته والتجافي عن طاعته، فأول البعد بعد عن التوفيق، ثم بعد عن التحقيق، بل إن البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق الرسالة القشرية ص 80.

والعودة، فتصبح رحلة الفناء- في نظر الصوفي- رحلة تائهة تفتقد اتجاهه¹، حركة الإنسان من المركز باتجاه المجهول بما يشبه حركة التيه والضياع، فبغيب المركز المجهول تتداخل الاتجاهات والمسارات إلى الحد الذي لم يعد من الممكن التمييز، فالشعور بالضياع والحيرة من أثقل المشاعر على الروح، أحياناً تشعر بأنك تائه في الحياة .

إن الفكر الصوفي يرى ب" أن هدف هذه العزلة يبقى دوماً أخلاقياً وهو التوبة عن المعاصي والرغبة في التخلق بالأخلاق الإلهية"²، وذلك راجع إلى أن وجود الموجود (être) مرهون بالعزلة، من هنا يمكننا القول بان العزلة ليست يأساً وهروباً، وإنما هي ضرورة لكل عارف، هذه العزلة التي استلهم منها الأمير عبد القادر كثيراً من تأملاته وخواطره.

فالتجربة هي " فضاء الحرية والتواصل والخلاص الشخصي، لا تنقيد التجربة الصوفية بزمان ولا بمكان، ولا تتأثر بالعامل الدنيوي"³، ولكن المحيط الاجتماعي والثقافي له تأثير بالغ الأهمية في تكوين شخصية الأمير، وكذا صناعة سلوكه السياسي والأخلاقي، هذا

¹منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، ص 57. يقول الأمير " الاطمئنان الكامل إلا بالشهود هذه الحالة هي الحالة الثالثة من أنواع الهدى " الأعظم هدي ". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 258.

²المرجع نفسه، ص 49. " كان يدخل الخلوة أربعين يوماً ، طعامه ماء ولوزة وتمر كل يوم وأحياناً كسرة مع قليل من الزيت فمن عادته انه كان يقلل من الطعام كان يفعل في حين كان يأكل عشرات الضيوف وعشرات الخدم من مطبخه ومائدته وهو ما كان يأكل إلا لونا واحدا من الطعام".جواد المرابط، التصوف والأمير عبد القادر، دار اليقظة العربية، دمشق، 1966، ص 26.

³سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند ادونيس مرجعا وممارسة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص 39.

ما يساعدنا على فهم مواقفه وأفكاره، فالتكوين الذي تلقاه في الصغر اثر فيه ولعب دورا واضحا في توجيه آرائه، انه الخلفية الرئيسية والأساسية في صناعة رؤيته الوجودية.

و ذلك راجع إلى أن التجربة الوجودية " هي كلمة تتعلق بالحياة الأكثر سرية والأعمق للنفس، والحال إن عوائد قديمة وممجة تجرنا غالبا إلى عدم التفرقة بين تلك الحياة الشخصية وبين إطارها الاجتماعي، إلى درجة أن البقاء عزلة عن هذا الواقع يبدو رديفا للفقدان الذي لا يغتفر للروحانية نفسها"¹، فالمعروف عن الأمير عبد القادر انه عارف ارتبط بمجتمعه، حيث عاش تجربة عصره التي عبر عنها في كتاباته وبالأخص المواقف التي حاول من خلالها تأدية وظيفة اجتماعية وإنسانية لمجتمعه لما يحمله من مسؤولية أمام هذا الأخير، إنها مسؤولية كشف الحقيقة.

" تسبق التجربة الصوفية عادة وتمهد لها، حالة من التأزم النفسي الشديد، يكون مصحوبا بالاضطراب والتوتر الشديد، و عدم الراحة والقلق والتشتت الذهني، وخوار في القوى لا يستطيع معه الإنسان أن يستمر في أداء حياته التقليدية اليومية... و يدفع الإنسان في هذا الخيار الروحي الفردي(individuel) ليبدأ طريقا يقابل تجربة الشعور بالاغتراب... صوب تحقيق علاقة روحية مفتقدة مع عالم الحقيقة الكونية المطلقة"². فالنزوح أو البعد عن الوطن أو الانفصال عن الآخرين هو معنى اجتماعي بلا جدال وهذا الانفصال لا يتم من دون مشاعر نفسية : كالخوف أو القلق أو الحنين تسببه أو تصاحبه أو تنتج عنه، فالإنسان ينتمي إلى بيئة ويتعين بها ويعرف من خلالها ولكن ذلك لم يقف حائلاً دون ظهور ألوان من التمرد أو القلق

¹ هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، منشورات مرسوم، الرباط، ط2، 2003، ص 15.

² ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، دار الهادي: لبنان، ط1، 2006، ص 173 .

الجماعي والفردى على حدٍ سواء، ذلك أن الاسم دال اجتماعي وعلامة على الانتماء. والجسد كينونة ثقافية محملة بالرموز والعلامات، إنه عالم يتكلم الطبيعة والثقافة، الرغبة والسلطة، الحياة والمعنى المطلق، الحرية والمنع....الجسد الخاص هو الأفق الذي لا يستطيع الصوفي عنه فكاكا¹. هذا ما جعل الأمير يعي الصراع القائم بين ذاته وبين البيئة المحيطة به حيث يتجسد بصورة ما في الشعور بعدم الانتماء والسخط والتمرد على الواقع الذي يعيش فيه بهدف التغيير، فالصراع بين الذات والموضوع هو أساس الاغتراب.

هنا يواجه العارف مشكلة بين كونه قوة مبدعة تسعى لتحقيق الذات وبين كونه موضوع تتأثر وتتشكل من خلال الآخرين هذا ما يشكل معاناة ذاتية للإنسان، لأن هذا الاغتراب لصيق وملازم لكل تجربة صوفية، بل لكل نزعة روحية، شرقية كانت أم غربية، إسلامية أم مسيحية². فالإنسان يجد نفسه في دائرة من العوامل التي تؤدي به إلى الاغتراب، حيث يجد نفسه مغترباً رغماً عنه محاولاً تجاوز واقعه بحثاً عن مخلص له أو إرضاء لنزاع ذاته، وقد يرجع ذلك إلى التحديات الكبيرة التي يواجهها الاغتراب الذاتي والتي تعني قطع الصلة مع العالم الخارجي فيصبح الداخلي هو سيد الاختيار، فكان لهذه التحولات والإزاحات أثارها الوجودية على الذات الإنسانية الأميرية من اثر تشويه للقيم وانسلاخ للهوية وتكريس لموضوع الاغتراب واللاانتماء، فعندما " يدرك الصوفي ضيق رؤيته، التي مهما اتسعت كي تحيط إطلاقاً صور التجلي الإلهي طالما أن هذه الأخيرة لامتناهية، يدرك مع

منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لتعايش الثقافات (حوار التصوف والفلسفة)، ج2، مجلة الخطاب الصوفي، العدد 3، الجزائر، 2010، ص50.¹

²سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند ادونيس مرجعا وممارسة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص 92.

ذلك أن هذا الضيق يرجع لأمر ذاتية فيه، أي لحدود تناهيه الخاص، وهي على العموم: الذات ذاته واللغة والمجتمع (المؤسسات الاجتماعية على اختلافها)، لأجل ذلك حاول أن يخرج من أسر هذه الحدود مسافرا عابرا ومغتربا، غير أن مأساته... مهما هجر ذاته، بما هي جسد واسم وهوية لن يستطيع التخلص من انتمائه وتناهيه¹، هذا ما يستدعي إلى الحرية، إذ يعد ذلك إشكالية لها انعكاساتها الوجودية والنفسية والفكرية على مستوى السلوك الإنساني، لكن إحساسها بالحرية ونظرته إليها اقترنت دوما بفكرة أخرى لصيقة هي فكرة السفر والغربة، وهي فكرة تنشأ لديه تحت ضغط الرغبة المستعرة للاكتشاف والمعرفة.

هذه الحرية التي تسمح للأمير عبد القادر بأن يتحرر من قيوده الفكرية بحثا عن المعرفة بحيث عبر عما يجيش بصدرة من آراء وأفكار، تخلق له مساحات للإبداع تحرره من الجمود، وهذا لن يتحقق إلا من خلال تفاني " الصوفي في عشقه للحرية، في انفلاته من كل القوانين الفقهية التي تضع قوالب للدين، ليكون العشق والفناء المباشر مع الله، مع الغيب*، مع المطلق"²، هذه الحرية التي تستدعي إرادة قوية تجعل من العارف يفعل ما يريد، ولكن

¹ منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لتعايش الثقافات (حوار التصوف والفلسفة)، ج2، مجلة الخطاب الصوفي، العدد 3، الجزائر، 2010، ص 50.

* الغيبة هي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم يغيب إحساسه بنفسه وبغيره بوارد من تذكر ثواب أو تفكر عقاب... وربما تكون الغيبة عن إحساسه بسبب ما يكشف به الحق سبحانه، ثم إنهم مختلفون في ذلك حسب أحوالهم الرسالة القشرية ص 69.

² سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند ادونيس مرجعا وممارسة، ص 38. يقول الأمير في هذا الصدد: " كنت ثالث ليلة رمضان متوجها للروضة الشريفة وحصل لي حال وبكاء ، فألقى الله تعالى فغلبني النوم فرأيت ذاته الشريفة وامتزجت مع ذاتي وصارت ذاتا واحدة أنظر إلى ذاتي فأرى ذاته الشريفة ذاتي فقامت فزعا مرعوبا فرحا فتوضأت ودخلت المسجد للسلام عليه". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص59.

في نفس الوقت يكون مسؤولاً عن هذه الأفعال. من هنا يبدأ القلق فالحرية متبوعة بالمسؤولية (responsabilité)، إنها مسؤولية الاختيار التي تجعل من الأمير عبد القادر مرشداً للآخرين، لأنه يصبح نموذجاً يحتذى به يسير المريدون وفقاً له، من هنا لا يصبح هذا الفعل تحقيق ذاتي فردي، وإنما خط سير للآخرين التابعين.

إن الأمير عبد القادر لم يجد ملجأً مريحاً للتعبير عن حرّيته إلا الكعبة كمركز كوني " ليس المكان الهندسي كواقع وإنما المكان الذي شكله الحنين والألفة ونشأت فيه تأملاتنا وأماننا، المكان الذي نسعى دوماً إلى إعلائه وتقويمه بإحالاته إلى القداسة والمثالية"¹. فرجوع الأمير عبد القادر إلى هذا المكان (الكعبة) راجع إلى ظمأ أنطولوجي يجعل العارف من خلاله يضفي قداسة على هذا المكان الذي يتواجد فيه، لأنه يعتقد أن هذا المكان هو الأقرب إلى السماء بحيث يبتعد من خلاله عن الأرض ويقترّب إلى الله، فهو ما يتيح له الانتقال والعبور من هذا العالم الدنيوي إلى آخر مفارق، ولهذا يعتبره الأمير عبد القادر أساس العالم الذي منه تنبثق هذا الكون، انه المركز أو البؤرة التي تجعل الإنسان يشعر بأنه تحت عين الإله ليراقبه ويحميه ويبارك أعماله.

هنا في هذا المكان حدث له الكشف الرباني و "لم يكن له أن يحدث إلا بالتأمل " حول الكعبة"، لأنها "مركز العالم"، وهذا الحدث لم يقع إلا في مركز العالم أي في قطب

¹ منير بهادي، المخيال والتاريخ - مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري -، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 18. يقول الأمير: "وقد نقل عن الشيخ الأكبر أنه قال: مظهرية الكعبة: أفضل من مظهرية محمد (ص)". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 84.

العالم الداخلي"¹، فالعيش في مركز الكون دليل على شعور الأمير عبد القادر بالطمأنينة لأن هناك رغبة نفسية داخلية للعارف في العودة إلى المكان الذي جاء منه، لأن المكان الذي يتواجد فيه لم يكن يلبي له تلك الرغبات الجامحة، ولهذا حاول الأمير العودة إلى مكانه الأصلي الذي نزل منه، ما تجعل له الإمكانية لإشباع حاجياته الدينية إلى المقدس والعيش في راحة بال.

الربط بين السيرة الذاتية والسيرة النبوية " بعد أن سرد " الأمير " نسبه الشخصي الذي يرتبط بالرسول (ص)، قام بسرد النسب المحمدي معتمدا على سيرة ابن هشام فوجدت الذات الأميرية امتدادا لها في الذات المحمدية على مستوى النسب، قبل أن تجد لها امتدادا لها على المستوى العلمي والروحي"²، فمن الأسباب التي أدت بالأمير عبد القادر إلى التصوف هو إنتمائه إلى آل البيت النبوي، فهو يشرح معنى الآية الكريمة: " إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا"³، حيث يوضح فيها موقفه من آل البيت، والنعمة

¹ هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، منشورات مرسوم، الرباط، ط2، 2003، ص 54. يقول الأمير: " فالحق تعالى ظهر في الصورة المسماة بالكعبة بصورة المعبودية، وهو العبود". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 84.

² منير بهادي، المخيال والتاريخ- مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري-، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 13.

" أبو رسول الله خير الورى طرا
فمن في الورى يبقى يطاولنا قدرا"
و لنا غدا دينا وفرضا محبا
من كل ذي لب به يأمن الغفرا
وحسبي بهذا الفخر من كل منصب
وعن رتبة تسمو وبيضاء أو صفوا"

³ سورة الأحزاب، الآية 23.

التي خصهم بها الله عز وجل، بإذها به الرجس عنهم، مبررا ذلك بان المغفرة متقدمة بالنسبة لهم مهما أصدروا من معاصي وآثام، وإن الله احل لهم ما حرمه على غيرهم، من هنا يظهر لنا مدى اعتزازه وارتباطه الروحي بهذا النسب المقدس ويتضح ذلك من خلال قصيدة أبونا رسول الله التي تبين مدى افتخاره بنسبه الشريف.

" هذا الامتداد الذي سوف يصل إلى حد تماهي الذات الأميرية في الذات المحمدية في تجربته الصوفية، بشكل متميز عن باقي التجارب الصوفية الأخرى التي تجلت في تجربته الوجودية بكل أبعادها ¹، جعلت من الأمير يجاهد دوما ليصبح من أهل البيت الإلهي ، ففي حديثه يميز بين البيتين ، البيت النبوي والبيت الإلهي ، فأهل هذا الأخير هم العارفون وهم أهل القلوب ، وهؤلاء هم أصحاب الإرادة الصوفية الذين يتقربون إلى الله تعالى. فالخير كل الخير في أن يجمع الإنسان بين البيتين: النبوي والإلهي، وكل من كان من البيت الإلهي هو من أهل البيت النبوي والأمر لا ينعكس.

¹ منير بهادي، ص 14/13. يقول الأمير في المواقف الروحية الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف

الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص31 .

" أمطنا الحجاب فانمحي غيبه السوى وزال أنا وأنت وهو فلا لبس

و لم يبق غيرنا وما كان غيرنا أنا الساقى والمسقى والخمر والكأس".

الفصل الثالث :

الأساس الأنطولوجي في تجسيد

الصورة الإلهية

المبحث الأول:

التجلي الخيالي: سؤال الحقيقة بين الحضور والغياب

إن إشكالية الحضور والغياب هي من المسائل الجوهرية في فكر الأمير عبد القادر بل هي الأساس المعرفي الذي ينطلق منه الأمير عبد القادر لتكوين رؤيته الشاملة للوجود، هذا الأخير الذي لا يمكن الحديث عنه إلا بالحديث عن وجود الشيء (عالم أو مكان ما) فكون الشيء غير موجود فهذا لا يعني انه غير موجود مطلقا فنحن نعلم بوجوده أي هو موجود في مكان آخر، فهو وإن لم نره عيانا في هذا المكان إلا أننا ندرك عقليا بأنه موجود في مكان آخر بمعنى حاضر في مكان ما غائب في مكان آخر، وهذا راجع إلى " أن الكلام عن الأشياء وأسبابها من ناحية الباطن، كلام عن ماهيتها أو حقيقتها أو عن الوجود الحقيقي لأن الأشياء والأسباب لها وجود مجازي، لأنها فعل من أفعال الحق. لذلك فإذا نظرنا إليها من ناحية الماهية أو الباطن أو الوجود الحقيقي، فهي حق، وإذا نظرنا إليها من ناحية العرض أو الظاهر أو الممكن أو الوجود المجازي فهي خلق"¹، من هنا يطرح الأمير عبد القادر الإشكال التالي: كيف يصح أن يكون الشيء موجودا ومعدوما في آن واحد؟، وهو نفس السؤال المطروح من طرف أستاذه ابن عربي، فوفقا للشيخ الأكبر " فان العالم هو مرآة يعكس فيها الله، وبالعكس لا يمكن تصور العالم الا في الواقع أو في الحق. هذا ما يتطلب تلميع مرآة العالم، وآدم هو جوهر وضوح هذه المرآة، تم إنشاء هذه المرايا فقط لتوليد رمز للتجلي الالهي في كل وريد اكبري وفقا لمن له الاستعداد وهذا هو درجة شفافية الكينونة:

¹ منير بهادي، المخيال والتاريخ- مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري-، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 67. يقول الأمير: " العبد ما هو عبد إلا بقواه، فما هو إلا بالحق. فظاهره صورة خلقية محدودة. وباطنه هوية الحق غير محدودة. فما كان العبد عبدا إلا به. فالخلق بلا وجود الحق ما كان. والحق لو تجرد عن الخلق ما ظهر". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 211.

شكل الشخص الذي يواجه المرآة يتجلى وفقا لخصائصها (...). و بنفس الطريقة، يتجلى الواقع الحقيقي في الأشكال التي هي مرايا وفقا لتهيئات كل منها"¹

إن هذا السؤال هو الذي يحلينا إلى نظرية التجلي في سياقها العام، إذ أن "عبد القادر تعاصر مع اختراع التصوير الفوتوغرافي، وهذا هو واحد من المظاهر الرئيسية للحدثة الناشئة. وإذا أدين التصوير الفوتوغرافي في بداياته من قبل العلماء المحافظين، فقد تمكن عبد القادر من وضع هذه الظاهرة الفيزيائية منذ البداية في منظور ميتافيزيقي"². وهذا راجع أولاً إلى انه تلميذ لابن عربي، ويعترف بعقيدة "التجلي" الأبدية في هذا العالم. بالنسبة له، التصوير الفوتوغرافي هو نسخة حديثة من المرآة، هذه الأخيرة التي اعتبرت رمزية لكثير من أعمال الصوفية، فحماسه للتصوير الفوتوغرافي وكذا اهتمامه بالتقدم والابتكار التقني المتمثل في القاطرة البخارية وآلات الطباعة والنسيج، المتمثلين في أهم الاختراعات الرئيسية في القرن التاسع عشر والتي تضيء بشكل أفضل أصالة علاقته بالحدثة، لم تجعل من الأمير عبد القادر أن ينسى أن يحذرنا من الانبهار بالصورة السطحية، لأنه كان يرى في الكاميرا وغموضها وسيلة للتأمل في العلاقة بين الواقع الإلهي (الحق) والواقع الإنساني (الخلق).

تعتبر هذه النظرية (أي نظرية التجلي) " فكرة أساسية في التصوف الإسلامي. وهو ليس حدثاً خاصاً بالإنسان فقط، بل هو ظاهرة كونية يفسر بواسطتها الصوفي الوجود بأكمله. فالوجود فضاء للتجلي تظهر فيه أعيان الموجودات وأشكالها وهيئاتها وتظهر أهمية فكرة التجلي من جهة أولى في كونها مفتاحاً لفهم علاقة الله (القدسي) بالعالم في اتجاه فهم

¹ GEOFFROY Eric., Métaphysique et modernité chez abd el-Kader : la photographie comme théophanie, dar el bouraq, beyrouth,2010, p158.

² GEOFFROY Eric., Métaphysique et modernité chez abd el-Kader : la photographie comme théophanie, dar el bouraq, beyrouth,2010, p155.

علاقة الإنسان بظواهره وكائناته¹، إذ انه لا معنى للكون بغير الإنسان الذي يعتبر مركز هذا العالم، فجميع الأشياء التي خلقت ما خلقت إلا من اجل خدمة هذا الإنسان وصونه، وذلك لأن الإنسان يكمل العالم، ووجوده (الإنسان) حفظ الوجود، بحيث يزول الوجود إذا زال الإنسان. وهذا يعني أن الإنسان بالنسبة للأمير عبد القادر هو سر العالم وروحه وعله وجوده، إذ أضفى عليه قيمة عليا في مذهبه، وهذا راجع إلى العلاقة التي تربطه بالخالق عن طريق الخيال الذي يعتبر السبب الفعلي لوجودنا، والوسيط (médiateur) القوي الذي يمكننا من البقاء بحالة تواصل مستمر مع المطلق، إذ " ليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم وجودا من الخيال، أنه حضرة المجلى الإلهي، وخلق عالم الخيال هو من أسرار الاسم الإلهي، فقد خلق ليظهر فيه الجمع بين الأضداد"²، فالحديث عن مفهوم الخيال وعلاقته بالفكر الصوفي يدفعنا إلى القول بالتلازم فيما بينهم، إذ لا يمكن الحديث عن التجربة الروحية أو الصوفية بدون الحديث عن الخيال كأساس لهذه التجربة، ولهذا لا نستطيع فهم تجربة الأمير عبد القادر الروحية إلا من خلال توضيح الأبعاد الوجودية والمعرفية للخيال

¹ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية - الحب - الإنصات - الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2007، ص 288. يقول الأمير: "فالمقولات العشر، التي تجمع العالم كله، متفرقة في العالم، مجتمعة في الإنسان، فلإنسان نسبتان نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية، ونسبة يدخل بها إلى العالم، فهو المقابل لجميع الموجودات قديمها وحادثها. وما سوى الإنسان لا يقبل ذلك". الموقف الروحية، ج1، ص 451.

² أدونيس، الصوفية والسوريالية، ط3، دار الساقي، ص 79. يقول الأمير: "والحق ما عرف إلا بجمعه الأضداد، فكل المتضادات في العالم، هو جامع لها. بل هو عين الأضداد كلها. وإنما يظهر في كل صورة بحكم استعدادها". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 83.

باعتباره طريقا للمعرفة الصوفية وما كتاب هنري كوربان* " الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي " الذي يعتبر من الدراسات المعمقة والمعاصرة في فكر ابن عربي والأكثر صلة بالموضوع إلا دليلا على ذلك من خلال قوله " كان على عنوان هذا الكتاب أن يفصح عن نفسه بصورة أكمل كما يلي: الخيال الخلاق والتجربة الصوفية في تصوف ابن عربي " ¹، ونظرا للتكرار الحاصل في العنوان حاول مؤلف الكتاب تفاديه واختصاره إلى الشكل التالي.

إن الأمير عبد القادر ينطلق من مفهوم الخيال كما انطلق منه شيخه الأكبر، إذ "البرزخية، التي بها يعرف الشيخ الأكبر الموقف، أهمية بالغة، تستمدتها من شسوع التأويل الذي أرساه ابن عربي وهو يعتمد مفهوم البرزخ في انفتاح المعني، فقد حول للمفهوم امتدادا قرائيا طال الوجود والمعرفة والتجلي الإلهي " ²، هذا الذي يراه بأنه عبارة عن طاقة وقوة ذات بعد حقيقي واقعي يسعى إلى التحقق في الحس بشكل أبدي أزلي له حقيقة وسطية برزخية، إذ أن هذا البرزخ يعد أكثر مفهوم انطبق على الخيال، لما يحمله من دلالات فاصلة بين طرفين لكنه أيضا جامع بينهما ويوصف بأنه مجمع البحرين لقوله تعالى في سورة الرحمن: " مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان " فهو من الناحية الأنطولوجية يجمع ويفصل بين الوجود والعدم. ومن الناحية المعرفية يجمع ويفصل بين بحر المحسوسات وبحر المعاني، ومن الناحية المنطقية يجمع ويفصل بين النفي والإثبات، والبرزخ أو الخيال هو واحد من حيث الذات وبالتالي يقابل كلا الطرفين بذاته أي بوجه واحد، كما أن حقيقته أن لا

*هنري كوربان (1903 - 1978) فيلسوف ومستشرق فرنسي صب اهتمامه على دراسة الإسلام وبشكل خاص على الغنوصية الشيعية فترجم أهمات الكتب في هذا المجال من سهروردي إلى صدر الدين الشيرازي مروا بابن عربي وحققها وعلق عليها.

¹ هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، منشورات مرسيم، الرباط، ط2، 2003، ص 13.

²مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، العدد 4، 2012، خالد بلقاسم، ابن عربي قارئاً للنفري، ص 17.

يكون فيه برزخ ولا يقبل القسمة وهو الواحد الذي يختفي في الكثرة ولا يقدم نفسه للمشاهدة، لأنه من حيث ذاته يجب أن يكون واحد " إذ لو كان للبرزخ وجهان يقابل بكل واحد منهما جانبا من جانبي الطرفين اللذين يتوسط بينهما لكان هناك فاصل بين وجهيه أو جانبيه. وكان هذا الفاصل بدوره برزخا داخل البرزخ، أو وسيطا داخل الوسيط، مما يؤدي إلى تعدد في مفهوم البرزخ، أو يؤدي التسلسل إلى ما لا نهاية"¹، وهو من هذا المنطلق كلي والكلي يعقل تماما مثلما نعقل الإنسانية في الإنسان والعالمية في العالم، ومنه فالخيال باعتباره برزخا فهو من المعقولات الكلية، لا يرى ولا يحس ولا يوصف بالوجود والعدم ذلك لأنه يواجه بذاته كل الصفات المتعارضة لأنه كلي و" الكل يصب في خدمة الحقيقة الدينية. ونموذج التداخل فكرة البرزخ أو الخيال المطلق أو العماء(chaos)وسائر ما تعرف به من أسماء تنتهي سواء إلى الفكرة الفلسفية العقدية القائلة بان خلف الكثرة لابد من وحدة، أو الفكرة اللغوية بأن الشيء الواحد قد يكون له تعدد في الأسماء، ولهذا تعبر كلمة العماء على الحقيقة المحمدية، وتعبر كلمة الخيال عن العماء، مما يعني أن الحقيقة المحمدية هي الخيال من حيث شموليته وجمعه، لا من حيث الفصل والتجزء"².

¹ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي -، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007، ص 51. يقول الأمير: " كل شيئين متقابلين فلا بد أن يكون بينهما حاجز معقول يفصل بينهما، بحيث لا يختلط احدهما بالآخر، يسمى برزخا، لا يكون عينهما ولا غيرهما، وفيه قوتها معا بمعنى انه لا يكون عين كل واحد من المتقابلين من كلتي وجهتيه، بل له وجه إلى هذا ووجه إلى هذا، مع انه لا يتجزأ ولا يت بعض، ولا ينقسم". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 419.

² ساعد خميسي، الملامح الفلسفية في التصوف الجزائري، دار الهدى، الجزائر، 2015، ص 130. يقول الأمير: " برزخ البرازخ كلها واجمعها الحقيقة المحمدية. ولها أسماء متعددة باعتبارات وتنزلات ظهورات". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 419.

هذه المرتبة البيئية بين الشئيين والوساطة بين العالم المحسوس عالم المعاني والحقائق المجردة، يجعل من الخيال الوسيط السحري بين الفكر والوجود، بين تجسيد الفكرة في الصورة وموقع الصورة في الوجود، ف" الله يجعل نفسه تظهر بشكل واضح، وهو ينعكس في الكون، من خلال " الرجل الكامل (الإنسان الكامل)، سواء أكان آدم أو محمد والى حد اقل الأنبياء الآخرين، وهكذا رأى عبد القادر في حلمه إن ابن عربي قدم وثيقة مختومة: فتحها عبد القادر واكتشف صورته. ونحن نعلم، علاوة على ذلك، انه في اتصالاته الخفية مع المعلم الأندلسي في العالم الخيالي (عالم الخيال)، كثيرا ما رأى عبد القادر هذا في صورة متخيله"¹، وذلك لأن من وظائفه إدراك الصور الميتافيزيقية التي لا ترى إلا بالخيال، مما يجعل له القدرة على التجسيد والتصوير أي الصورة القابلة للرؤية فمن خلاله يشاهد المتصوفة رؤاهم.

من هذه الزاوية نستطيع القول أن الصوفيين استطاعوا تبني مبدأ الخيال كطاقة عظمية لتعرية أهم جوانب المعرفة الملتبسة، وهذا راجع إلى قدرة الخيال على " التصوير قدرة مطلقة وشاملة،تستطيع تصوير كل الكائنات،المصور منها،وما ليست له صورة، وتستطيع أن تظهر جميع الموجودات الطبيعية وغير الطبيعية، الممكنة والمستحيلة، الصادقة وغير الصادقة، ظهورا حسيا " ²، أي إنزال المعنى العقلي إلى صور حسية لأن الخيال المنفصل يرتبط

¹GEOFFROY Eric., Métaphysique et modernité chez abd el-Kader : la photographie comme théophanie,op cit, p157.

²محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، دار الأمان، ط1،المغرب، 2012، ص 74.يقول الأمير:" الخيال المطلق يكتف اللطيف المقيد/ وهي المعاني المعقولة، فتظهر في صور متجسدة، كالعلم في صورة اللب، والثبات في الدين في صورة القيد، والإسلام في صورة القبة، ونحو هذا". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 507.

بالذات الإلهية التي تتميز بقدرة مطلقة بحيث لا يوجد شيء إلا بها، ولا يستمد الشيء وجوده إلا منها، ولهذا يعتبر الخيال أعظم موجودات خلق الله وبه ظهرت قدرة الله على الخلق إذ يلعب دورا أساسيا داخل التجربة لما يقدمه من معارف وأدوات وأفاق لتحليل الظواهر الوجودية، " ولكن ما هو وضع المرأة؟ عند ابن عربي، هو البرزخ على حد سواء، فهو حقيقي وغير واقعي، ومكانا لتقاطع العلاقة بين الله والعالم. وهكذا، العدم المطلق يقف أمام الوجود المطلق ككونه مرآة. في هذه المرآة يرى الكائن المطلق الجوهر الذي هو عبارة عن إمكانية خلاقة موجودة، الكائن المطلق هو مرآة للعدم المطلق، ثم يرى في المرآة الحقيقية نفسه، والشكل الذي يراه في المرآة هو جوهر العدم"¹، لذلك فمن لا معرفة له بالخيال وحالاته، يبقى في نظر الأمير عبد القادر بعيدا كل البعد عن المعرفة الحقة والكلية، لأن الخيال يتجاوز العقل ويسمو عليه هذا ما يجعله يستطيع فك ألغاز هذا الوجود.

فالخيال يساعد على الكشف عن نوع خاص من المعرفة وينير الطريق لإدراك جملة من الحقائق التي لا يصل إليها العقل الصارم للفيلسوف، ولا الإنسان العادي الذي يهتم بالظواهر والأعراض التي يمكن لها أن تتمحي، وإنما كان عليه أن ينفذ إلى دلالاتها الرامزة والمعاني الروحية العميقة، حيث يقول أريك جوفروا* في هذا الصدد: " يقول عبد القادر: هذا البرزخ، انه ليس موجودا أو لا وجود له، ولا يمكن تجاهله أو إنكاره أو تأسيسه. يمكن للمرء أن يأخذ الصور وينظر إلى المرأة أو أي هيئة أخرى، فعندما تنظر في المرأة، كنت اعلم انك

¹GEOFFROY Eric., Métaphysique et modernité chez abd el-Kader : la photographie comme théophanie, op cit, p 158.

*ولد في بلفور في عام 1956، هو عالم إسلامي مستعرب وكاتب فرنسي.، قام بتدريس الدراسات الإسلامية في جامعة ستراسبورغ وغيرها من المؤسسات (الجامعة المفتوحة في كاتالونيا، وجامعة لوفان الكاثوليكية)، وهو الأكاديمي المتخصص في الصوفية، وأيضا واحدة من ممثلين الرئيسيين في فرنسا. وهو يعمل أيضا على القضايا الروحانية في العالم المعاصر (العولمة، ما بعد الحداثة، والبيئة).

ترى البعض بطريقة معينة ، لكنك تعلم أيضا انك كنت لا ترى شيئا. لذلك أقول لكم صحيح إذا تدعون للحصول على شكل المرأة، وصحيح حتى إذا كنت تأكد العكس، وهذه الرؤية ليست نيجة انعكاسها في عينك، بل هي ببساطة إن الله قد أنشأ عادة في هذا العالم الخلق¹، ولهذا حاول الأمير عبد القادر توظيفه مع ما يتمشى ومتطلبات النص الديني لما له من قيمة ومرتبة معرفية ووجودية ودينية لما يحتله الخيال في نظر الأمير " من مكانة مركزية على جميع المستويات: الوجودية والغيبية والشهودية، وما بينهما من اتصال أو انفصال، ومعرفية بحيث يشكل موضوعا معرفيا ووجوديا يجب أن يدرك ويعرف وبمعرفته يعرف الله " ²، إن دراسة الخيال بالاستناد إلى وظيفته المعرفية تجعله ليس مجرد إحدى قوى النفس الإنسانية، بل هو عالم قائم الذات له إنتاجه الخاص به، ولهذا يقسم الأمير عبد القادر هذا الخيال إلى نوعين: خيال نفسي سيكولوجي متصل (continue) مرتبط بالإدراك الإنساني وبالذات المتخيلة مثل ما هو حاصل في الأحلام العفوية أو التخيل الإرادي الذي هو عبارة عن تركيب صور عن طريق العقل، وخيال منفصل (discontinue) ميتافيزيقي وجودي وهو ما يهمننا في بحثنا لما له من وظيفة كونية، إذ أن ميتافيزيقا الخيال هذه مرتبطة ارتباطا عضويا بمفهوم التجلي، وبمذهب التجلي الذي هيمن على كل فكر الأمير عبد القادر، وهذا ما نراه جليا من خلال تعدد أسمائه منها: الخيال المطلق، العماء، الإنسان الكامل، الحق، البرزخ، الأرض، الرحم، النور... الخ³، هذه (قدرة الخيال) هي " القدرة الإلهية الممنوحة للإنسان كي يتمكن من أن ينزل المعاني المجردة في قوالب حسية ويعلو بالمحسوسات

¹ GEOFFROY Eric., Métaphysique et modernité chez abd el-Kader : la photographie comme théophanie, op cit, p 158.

² ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، الجزائر، ص4 13

³ للتعق أكثر انظر كتاب محمد المصباحي، نعم ولا ، الفصل الثالث من الباب الثاني.

فيجردها من كثيفها، يصغر الكل ويستحضره في جزء متناه في الصغر، ويكبر الجزء حتى يرقى به إلى المطلق"¹، ومنه فالخيال عند الأمير عبد القادر أعظم قوة منحها الله للعباد، فالله ذات لا يمكن رؤيتها بالعين المجردة (abstraite)، لكن بالإمكان رؤيتها بعين الخيال النافذة، إذ لا يمكن لحسية العين الأولى أن تتصور الذات الإلهية وهي ترانا وتنتظر إلينا، وإلا سوف تغدو هذه الذات طبيعية ومجسمة. لعل الإنسان بفضل هذه القدرة الإلهية يستطيع أن يعقلن عالم الغيب ويشرح ترتيب وتدبير الكون بصدوره عن الواحد المتجلي في تجليات عديدة، ويشرح كذلك في جدل نازل تجليات الحق، وفي جدل صاعد يستطيع كذلك أن يرتقي بالتجربة الصوفية العرفانية إلى مرتبة الألوهية، بحيث " يريد الصوفي إذن بيني تجربته الدينية على فينومينولوجيا التجلي - فالدين عنده ليس انتقادا طمعا في الجزاء وخوفا من العقاب، التدين تجربة حميمة تربط الإنسان بالخالق، وهي علاقة قائمة على رؤية الألوهية عبر صورة يتخيلها العبد داخل نفسه، بما هي مجلى لما يراه مقدسا داخل الكون "²، هذا ما

¹ ساعد خميسي، الملامح الفلسفية في التصوف الجزائري، دار الهدى، الجزائر، 2015، ص 135. يقول الأمير: "ومن حقيقة الخيال الحكم على كل شيء، من واجب ومستحيل وممكن، ولا يستحيل عنده شيء يحكم في الأعراض والمعاني، فيجعلها صورا محسوسة قائمة بأنفسها، وفي أي صورة شاء = = ركبها وجسدها". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 504.

² منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لحوار الثقافات، حوار الفلسفة والتصوف، ج1، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، 2008، العدد2، نصف سنوية، ص 68. يقول الأمير: "إن كل من عبد الله تعالى خوفا من النار أو طلبا للجنة، أو ذكر الله تعالى لتوسعة رزق مثلا أو لصرف الوجوه إليه، وهو الجاه... فهذه كلها عبادة معلولة، ليست عند الله مقبولة، وهذه الأشياء المذكورة كلها أحاد فهي شركاء، والحق تعالى اغني الشركاء عن الشرك. فالحق تعالى أمر عباده أن يعبدوه، مخلصين له الدين، أي العبادة والجزاء بان لا يطلبوا جزاء إلا وجهه"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 50.

يجعل للخيال إمكانية إحضار الصور في غيابها بحيث يقوم بإجادهها عن طريق تصويرها أو تركيبها عن طريق هذا المكان الميتافيزيقي (الخيال) الذي يعتبر معبرا بين المحدود والمطلق (absolu)، فالأمير عبد القادر " يستعمله أولا بمعنى القوة المعرفية المختصة بقبول الصور، و بهذا المعنى يكون الخيال قوة قبول ذاتية للصور الخيالية الواردة عليه من الحس أو من الفكر أو من الحق ويستعمله ثانيا في فعل إيجاد الصور الخيالية أي فعل تصويرها وتركيبها من العناصر التي التقطت من الحس أو الصور الحسية"¹، وهذا راجع إلى أن من خصائص الخيال عدم قابلية صورته للتحديد (هيولاني) بالإضافة إلى أنه قابل لكل المعلومات والصور حتى للمتضادات وذلك عن طريق التبدل وعدم الاستقرار، فنسبة الذات الإنسانية إلى الخيال من شأنه أن يمنحها الحرية أوسع وحركة أكثر، ويجعلها قادرة على الخلق والتأثير على الأشياء بحيث يقوم على الحرية الإبداعية المطلقة والقدرة على الإيجاد مما يجعله اقرب إلى القدرة الإلهية.

يرى الأمير عبد القادر " أن عملية الخلق أساس تجل، والخلق من حيث كذلك فعل للقوة الخيالية الإلهية، إذ أن الخيال الإلهي الخلاق هو بالأساس خيال مطبوع بالتجلي"²، هذا الأخير المرتبط بالأسماء الإلهية التي هي عبارة عن وسيط برزخي بين الذات الإلهية والعالم، ومعلوم أن أسماءه تعالى تدل على صفاته وصفاته قائمة بذاته ، فلا هي هو ولا هي غيره، هذه الأسماء الإلهية التي تجمع بينهما، ولكنها تحفظ لكل منهما استقلاله المتميز في

¹ محمد المصباحي، نعم ولا الفكر الكنفث عند ابن عربي، دار الأمان، ط1، المغرب، 2012، ص 67/66.

² هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، منشورات مرسوم، الرباط، ط2، 2003، ص 233.

نفس الوقت بالطريقة التي بينها في خصائص وصفات الوسيط البرزخي، فهي تجعل البحران يلتقيان دون أن يبغى أحدهما على الآخر كما أشار إلى ذلك النص القرآني.

إن مرتبة الحقيقة الكلية عند الأمير عبد القادر هي بذاتها المرتبة الوجودية للألوهة ، والفارق بينهما أن الألوهة تعد قوة فاعلة مؤثرة حاكمة لأنها أصلاً جمعية الأحكام الإلهية ، وأما من حيث الحقيقة الكلية فتلك الأسماء تعد الكينونة الأولى لتلك الأحكام ، وهي ما يقصد بها المادة الأولى الهيلانية لتلك الأحكام، هذا الهيلولي (hylé) الذي أوجد الله العالم من مادته الموجودات العلويات والسفليات ، فهي الأم الجامعة لجميع الموجودات، " فالألوهة إذن وسيط أو برزخ بين الذات الإلهية والعالم. وهي تقابل كلا منهما بذاتها فتتوسط وتعمل بينهما بذاتها. هي الفاصل والوسيط الوجودي والمعرفي في نفس الوقت. فلا فعل للذات في هذا العالم إلا من خلال هذا الوسيط، ولا تتعلق من جهة العالم أي معرفة بالذات إلا من خلال هذا الوسيط أيضاً¹ كما يطلق عليه مصطلح العماء أي السحابة حيث يرى الأمير عبد القادر أن الله كان في العماء فوقه سحاب وتحتة سحاب أي قبل الخلق وهذا العماء ناتج عن نفس الرحمن، ولهذا فالخيال المطلق هو المرحلة التي اتخذت فيها الموجودات صفة الإمكان أي إمكان أن توجد بعدما كانت في العدم، من هنا يعتبر الأمير عبد القادر أن العماء هو جوهر العالم كله ف" هو موجود ناتج عن النفس الإلهي للتنفيس عن كرب الوحدة المطلقة، ورغبة الذات الإلهية في الظهور في صور غيرية. لقد أحب الواحد أن يرى نفسه في صورة غيرية

¹ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي -، المركز الثقافي

العربي، المغرب، ط1، 2007، ص 57.

يتجلى فيها ويرى فيها نفسه "1، فظهور العالم لم يرد إلا في خيال وبالتالي نجد فالإنسان في سفره للوصول إلى المعرفة ينطلق من المحسوسات أي من عالم الخيال المقيد إلى عالم الخيال المطلق لكن بين هذين العالمين يوجد عالم آخر بينهما وهو عالم المثال الذي يتوسط أنطولوجيا بين الحسي الخالص والروحاني المحض وفيه تتحقق الرؤيا الصادقة، وتتكشف الحقائق العليا على شكل رؤيا، والتمثل هنا يأخذ معنى مغاير كأننا نحول مثلا كائن نوراني إلى شكل مادي، فما المقصود ب " الصورة إذا؟ أنها التمظهر، أو طلوع ما هو ظاهر في نظام الظواهر، شيء يكشف عن نمط الظهور للعيان، الانتقال من الشيء لذاته إلى الشيء المعطى للوعي "2، هذا ما يجعل العلاقة بين الحق والخلق كالعلاقة بين الصورة والأصل، فالناظر إلى الصورة يعتقد انه ينظر إلى الأصل ولهذا فالصورة غير الأصل ، من هنا يظهر لنا بان الصورة هي إحدى الأسس الرئيسية في الفكر الصوفي وهذا راجع إلى الاعتقاد الراسخ الذي يقر بان الله خلق آدم على صورته جعل هذا المصطلح يأخذ جانبا كبيرا من الاهتمام، هذا ما يجعل الإنسان يقترب من عالم الخيال لاستقاء الحقائق، لأن الحضرة

¹ المرجع نفسه، ص 75. يقول الأمير: " العماء هو الممكنات والظاهر فيها هو الحق. والعماء هو الحق، لأنه عين نفس الرحمن. والنفس المبطنون في المتنفس، بمعنى انه باطن المتنفس، فظهر. فالعماء هو الاسم الظاهر". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 164.

² محمد شوقي الزين، الصورة واللغز - التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين ابن عربي ، مؤمنون بلا حدود للدراسات، المغرب، ط1، ص 16. يقول الأمير: " الحق تعالى لما أراد الظهور لذاته، من حيث الإطلاق بذاته، من حيث التقييد، والمطلق عين المقيد جعل نورا بمثابة المرآة، ثم تجلى في ذلك النور، فانطبعت الصورة الإلهية في ذلك النور انطباعت الصور في المرآة". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 188.

الخيالية حضرة دائمة مستمرة في الدنيا والآخرة، وهي أوسع الحضارات الوجودية لأنها تقبل كل شيء بذاتها حتى المحال الذي لا يتصور وجوده.

أما بالنسبة للحقيقة المحمدية فهي الحقيقة التي أوجدها الله تعالى من تجلي ذاته لذاته لتكون له كالمرأة ليشهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته، وهذا يظهر جليا من خلال إيجاد العالم وإظهار سلطان الأسماء الإلهية وأحكامها من جانب ، والظهور في صورة غيرية من جانب آخر، بحيث أنه لا يوجد -في الوجود- إلا الحق وأعيانه وصوره، والعالم هو صور الحق المنعكسة في مرآة الوجود" فهي مثل الصورة الظاهرة في المرآة والمتوجه على المرآة ما ظهرت الصورة في المرآة، والصورة خيال لا حقيقة له. وإنما نسبنا الوجود للصورة مجازا. لكونها ما ظهرت إلا بتوجه المتوجه على المرآة، وهو الوجود "1، فتحمل الصورة سمات المتجلي، فما يطبع الصورة أي الموجودات الكونية يجد أصله في الوجود الإلهي من خلال المرآة التي تحقق الوحدة بين الرائي والمرئي فيدركه في ذاته، ما يجعل الذات تتصل بذات أخرى حيث لا يمكن التمييز بينهما، إذ يختفي الفرق.ف" إذا كان عبد القادر يعرف كيف يرحب بالصورة من خلال وضع هذه الظاهرة الفيزيائية في منظور ميتافيزيقي من البداية، فذلك لأنه كان تلميذا ووريثا ابن عربي الذي قام بتحديثه، من خلال مذهب التجلي الإلهي دائما في هذا العالم. فانه يجعل نفسه يظهر بشكل واضح الذي ينعكس في الكون والواضح عن طريق "الرجل الكامل" (الإنسان الكامل) ، سواء أكان هو آدم أو محمد الأول ، وإلى حد

¹ الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، مو 63، دار الكتب العلمية، لبنان، ج1، ط1، 2004، ص 129/128. يقول الأمير : "فالمتوجه على المرآة هو الحق تعالى ، والمنطبع في المرآة حقيقة محمدية، وصورة رحمانية، فالمتوجه على المرآة والصورة في المرآة والمرآة شيء واحد، إذ ليس إلا وجود واحد، هو وجود الحق تعالى، فليس للمرآة ولا للصورة في المرآة، وجود مغاير للوجود الحق المتوجه للمرآة". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 188.

أقل، الأنبياء الآخرين¹، فالحقيقة المحمدية تتحد بهذه الحقائق وتشارك معها في وظيفتها البرزخية الوجودية والمعرفية على السواء . فتتوحد بالعماء من حيث كونها الموجود الأول الذي اصطفاه الله من بين كل هذه الموجودات، إذ هذه الحقيقة كانت في العماء عبارة عن العقل الأول أو الكلي ، وهي أول الأعيان الثابتة ، وهي ذات وظيفة برزخية وجودية ومعرفية بين الله والعالم والإنسان، لأنها " أصل الكون، وكل ما في الكون إنما هو تجليات ومراتب مختلفة لها لا تؤدي إلى أي كثرة في وحدة هذه الحقيقة"²، وكما توحدت هذه الحقيقة بالعماء، فإنها تتوحد كذلك بحقائق العلم الإلهي، أي الحقيقة الكلية، فالعلوم التي يعرفها العقل الأول بالتجلي الإلهي ويحصيها ويدونها باعتبارها قلماً هي عبارة عن حقائق العلم الإلهي.

هذه الحقائق أو التجليات تتجدد بتجدد الخلق من لحظة لأخرى في الكائن الإنساني الذي كشفه باعتباره صورته المكتملة ، والذي ينكشف لنفسه في المرآة التي تعبر عن صورته ، ومن ثمة فالخيال الإنساني ليس خيالاً عبثياً ، فهو تجلي مستمر ودائم من خلال الإنسان الذي به يتجلى الخالق ويكشف من خلاله عن سر العوالم، " بفضل الخيال، يعرض قلب العارف ما هو معكوس عليه وما هو مرآته والشيء الذي يستند عليه في ذلك هو قوته الخلاقة وتأمله والتي تعبر عن مرآة الحق"³. فلا يمكن اقتصار الخيال خارج الكيان الإنساني فهو قوة موجودة بداخل العارف مما يجعله الأحق بنيل لقب الإنسان الكامل ، الوارث للحقيقة

¹GEOFFROY Eric., Métaphysique et modernité chez abd el-Kader : la photographie comme théophanie, op cit, p 155.

²نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل- دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي-، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007، ص 94.

³هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، منشورات مرسوم، الرباط، ط2، 2003. ص 187. يقول الأمير: " وإنما نسبت هذه الحكمة إلى القلب لان جميع مسائلها متعلقة بالقلب من سعته والتنظير بينه وبين رحمة الله تعالى وتجلي الحق تعالى له حسب استعداده الأزلي والعرضي وسعته وضيقه حسب صورة التجلي وتنوع الاعتقادات. وكلها راجعة إلى القلب، فانه محل هذه الأشياء كلها". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 397.

المحمدية ، مدركا لحقيقة الصلة بين الحق والخلق، وذلك يحدث بحكم إدراكه لذاته ومعرفته لها، وعليه فالإنسان بالخيال قد بلغ درجة الكمال من خلال انه أصبح مرآة يرى فيها الحق والخلق قبل أن يوجد ، فحوله من الإمكان إلى الوجود " وهنا يحدد الأمير البرزخية في حقيقة الممكن الذي ينتقل من حال الأعيان الثابتة إلى حال الوجود الفعلي، وأن شئنا القول بالمصطلح الفلسفي: الانتقال من الوجود بالقوة (en puissance) إلى الوجود بالفعل (en acte)¹، من هنا يمكننا القول بانالحقيقة المحمدية هي منتهى غايات الكمال الإنساني. فهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود، ومن ثمة يتضح لنا أن الله قد فضل بني آدم على كثير من خلقه، إذ يعتبره هو الخليفة في هذا العالم، ولابد أن يكون ظاهرا بصورة مختلفة وهي أسماء وصفاته، أما إذا نقصه شيء من الصفات والأسماء فقد نقصه في الخلافة مقدارها، وفي هذا الصدد يرى الأمير بان الله خلق الإنسان في أحسن تقويم وأتم تسويته وتعديله وجعل بنيته متضمنة لأسرار جميع الموجودات، ولذلك يطلق عليه اسم العالم الأصغر الذي هو نظير العالم المحيط الأكبر.

و يمكن الإشارة إلى مفهوم الإنسان الكامل عند الأمير حيث يرى بان الإنسان الكامل هو الخليفة، إذ له استعداد للظهور بجميع الأسماء الإلهية على التمام ، ذاتية وصفاتية لأنه مخلوق على الصورة، جامع لجميع الحقائق الكونية ، فالمقولات العشر التي تجمع العالم كلها متفرقة في العالم مجتمعة في الإنسان الكامل، فيما أن " العارف لا صورة له، فهو يظهر بصورة غيره، وأكمل صورة يظهر فيها صورة العارف الكامل، لأنه مرآته التي يرى فيها صفاته وأسماءه. من كانت المعرفة وصفة متخلق بأخلاق الحق متحقق بأسمائه فهو العارف الذي ظاهره خلق، وباطنه حق "²، إذ لهذا الأخير نسبتان نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية، ولهذا هو رب وعبد، عبد من حيث أنه مخلوق مكلف ، ورب من حيث أنه خليفة ، ومن

¹ ساعد خميسي، الملاحم الفلسفية في التصوف الجزائري، دار الهدى، الجزائر، 2015، ص 129.

² منير بهادي، المخيال والتاريخ- مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري-، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 144/145. يقول الأمير: "والإنسان الكامل الخليفة له استعداد للظهور بجميع الأسماء الإلهية على التمام، ذاتية وصفاتية، لأنه مخلوق على الصورة"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 446.

حيث أنه مخلوق على الصورة الإلهية، فهو يلتحق بالإله التحاقاً معنوياً، ونسبة يدخل بها إلى العالم.

وبالتالي وجود الإنسان على الصورة الإلهية يكشف عن مكانته وجودياً مقارنة بغيره من الموجودات التي هي أجناس هذا العالم الكبير وأنواعه على اختلافها ، أو بالأحرى فالإنسان موجود على هذه الصورة بالذات بكمالها دون غيره بهذا الكمال ، لأن علاقة الله بالإنسان وعلاقة هذا الأخير به، هي سوى علاقته تعالى بالعالم ذاته ، إذ العالم كله لا يقبل الألوهية ولا يحققها كما يحققها الإنسان خاصة ، والأصل من خلق الإنسان هو أن الحق تعالى لما أراد الظهور في المسمى خلقاً وعبداً وأن يرى جميع أسمائه وأن يعرفه ويعبده ، ولقد تحقق هذا كله لما تم ترتيب العالم ترتيباً حكماً ، فأنشأ الله هذه الصورة الآدمية وسماها إنساناً لأنه بمنزلة الإنسان العين من الحق وقبل أن يوجد الإنسان على هذه الصورة كأن العالم أشبه ما يكون بجسم لا روح فيه ، فوجود الإنسان إذاً هو المقصود بالذات من وجود العالم نفسه، فالله " يجعل منه أفضل من هذا العالم الذي هو جامعاً انه غايته وغاية الحق، لأنه الحق والخلق"¹، أو بعبارة أصح فالإنسان وإن جاء آخر الموجودات خلقاً إلا أنه أفضلهم من جهة الوجود بالذات ، من حيث أن مرتبته هي الجامعة لكل مراتب الوجودية عدا المرتبة الأحادية وهي للذات الإلهية ، ذلك لأن كل المراتب الوجودية التي هي أجناس هذا

¹ منير بهادي، المخيال والتاريخ، المرجع نفسه، ص 141. يقول الأمير: " فلهذا هو رب وعبد، عبد من حيث انه مخلوق مكلف، ورب من حيث انه خليفة . ومن حيث انه خلق على الصورة الإلهية، فهو يلحق بالإله التحاقاً معنوياً، والعالم كله تفصيل ما اجتمع في الإنسان الكامل، فلهذا سماه شيخنا إمام العالمين بالله محي الدين الحاتمي: " بالإنسان الكبير، وبالعالم الكبير " وسمي العالم مما عدا الإنسان بالإنسان الصغير"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 451.

العالم قد اكتملت بوجود الإنسان خاصة ، أو بعبارة أصح يمكن القول أن تسوية العالم قد تمت وتقدمت ليظهر عنه صورة نشأة الإنسان الكامل .

كما أن المقارنة بين الله والعالم من ناحية والإنسان من ناحية أخرى تكشف عن حقيقة الدلالة الوجودية التي استحقها الإنسان دون غيره من موجودات هذا العالم بجملته وتفصيله لأن علاقة الله تعالى بالعالم ما هي عين علاقتها بالإنسان خاصة على الرغم من أن كل مخلوق على الصورة التي هي صورة الأسماء الإلهية، فالإنسان الكبير هو العالم كله والإنسان الصغير هو الإنسان الكامل وهو من هذه الحيثية بالذات هو روح العالم كله وعلته وسببه. فالأمير عبد القادر " يجعل الوجود علاقة مشاركة بين الأسماء الإلهية والعالم، إذ بدون ظهور أعيان الممكنات من حالة العدم لا تتحقق للأسماء الإلهية فعاليتها، فتظل مجرد إمكانيات باطنة في الذات الإلهية"¹، من هنا يتبين لنا بأن الألوهة تمثل العلة الفاعلة (cause efficiente)، وحقيقة الحقائق تمثل العلة الهيولانية، والعماء أو الأعيان الثابتة تمثل العلة الصورية فإن هذه الحقيقة الأخيرة تمثل العلة الغائية (cause finale) التي تعنى بإظهار فاعلية الأسماء الإلهية من جهة، ورؤية الله ذاته في مرآة من جهة أخرى وهو المشار إليه في الحديث: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق فتعرفت إليهم في عرفوني ". أما من حيث علاقة الإنسان بالعالم يشير الأمير إلى أن الله قد أوجد الإنسان على صورة العالم، وجعله نسخة مختصرة من العالم، فالمماثلة إنما هي بين الصورة الأولى التي هي صورة الحق -تعالى- وبين الصورة الثانية التي هي صورة الإنسان الكامل الذي هو الأصل في إيجاد العالم ولو تأخرت صورته، فالعالم كله يماثل الإنسان، والإنسان بمختصره يماثل العالم كله، أي أصبح مرآته، ونقصد هنا بالمرآة القلب الذي يعتبر العين التي يبصر بها العارف. فهو يعد مرآة يظهر فيها الوجود الإلهي صورته " فالإنسان مواز لله أو هو على

¹ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004، ص 210.

صورته، ولا يكون العالم موازيا لله أو على صورته إلا بوجود الإنسان¹، فالمرآة هي رمز الخيال وذلك نظرا لارتباطها بالوجود الإلهي قبل الخلق.

¹نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي -، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007، ص 160. يقول الأمير: "اعلم إن الله تعالى خلق الإنسان صورة ما خلق عليها أحدا من المخلوقات، وهي الصورة الإلهية التي هي خاصة بالإنسان وأبدعه على شكل وهيئة ما جعلها لشيء من المبدعات... فالصورة الإنسانية أكمل صورة وأفضلها"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 280.

المبحث الثاني:

الأنوثة باعتبارها رمزا للذات الإلهية

يعد موضوع الأنوثة داخل الخطاب الصوفي من المواضيع الأكثر أهمية ولكن الدراسات والطروحات لم توليه الاهتمام الكافي بقدر المواضيع الأخرى كالخيال والإنسان الكامل والحقيقة المحمدية... الخ، إذ " تحتل المرأة مكانة مركزية في فكر عبد القادر الحسني. في مذهبه الميتافيزيقي ، الذي يعبر عن المستويات المختلفة للكون وفقا للازدواجية الكلاسيكية: فكل العالم يتكون من مبدأ ذكور/آدم ومبدأ/حواء. حيث أخذ عبد القادر من سيده محيي الدين بن عربي هذه الرؤية الجريئة للمرأة: فهو مثله كاد يقدها وجعل منها المظهر الأسمى للأسماء الإلهية ، وبالتالي إعطاء قيمة وجودي للمرأة"¹، وهذا ما توصلت إليه المتصوفات عن طريق ممارسة التربية الأخلاقية والرياضة الروحية، والمكابدة في طريق تحصيل السعادة، والمجاهدة بحيث استطاعت بفضل هذا كله الوصول إلى مستوى الإنسان الكامل في جسمه وجسده ونفسه وروحه، ولكن حتى يتحقق هذا في الحقيقة كان لابد لها الابتعاد عن الزواج وإزاحة الأعمال المنزلية من طريق الله لأنها تصرفها عن مقصودها. ولهذا حاولنا التعمق في " ما شكلته المرأة من موضوع في العرفان يطرح فيه الصوفية أفكارا متعددة ومختلفة عن المرأة ككائن بشري له الصفات الإلهية نفسها التي يحملها الرجل، أو من حيث الأنوثة كفكرة لها أبعاد ميتافيزيقية عند الصوفية"²، فالتشابه الحاصل بين الرجل والمرأة يكمن في الإنسانية التي تجعل كلا منهما يعلو على الحيواني باعتبارها حقيقة جامعة، فكل ما يصح أن يناله الرجل من المقامات والمراتب والصفات يمكن أن يكون كذلك للنساء المختارات من الله لنيل مرتبة الكمال.

¹DAKOURI Shirine., La femme selon abd el-kader al-hassani, dar el bouraq, beyrouth-liban,2010, p257.

²ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، الجزائر، ص 173.

فالمراة تكون بمثابة أداة لاستخراج هذا الكمال الإلهي من القوة إلى الفعل، ولهذا لا يمكن النظر إلى المراة على أنها متعة جنسية تجعله يبتعد عما هو إنساني ويقترب إلى ما هو حيواني، لأن " الحب (l'amour) الطبيعي هو ما يعرف بالحب الجنسي الذي تكون غايته المتعة الجسدية وإفراغ الطاقة البيولوجية...تظل غايته الأساسية هي الاتصال الفعلي قصد إشباع الرغبة الجنسية وتحصيل الشهوة الجسدية"¹، هذا ما يمكننا من القول بان المراة هي على صورة الرجل، مما يجعل العلاقة بينهما مبتعدة عن الرغبة الجسدية لتكون عبارة عن علاقة حب ذاتية روحية وعقلية تمكن الرجل من الرؤية، لأن " في المراة أفضل وأتم وأكمل شهود للحق، وهو الشهود الذي لا يتم إلا إذا صفت المراة وانجلت وأعطى الخيال سلطة وحرية السفر في جمالها لبلوغ الجمال الإلهي أو إدراك الجمال الإلهي متجليا فيها. وهي التي تسكن الروح إليها وتطلق للخيال عنانه في الصعود بالمحسوس إلى عالم المعاني المجردة والنزول بالمجردات في قوالب حسية يستأنس بها الإنسان ويطمئن إليها"²، من هنا يمكن القول بان العالم خيال لأن وجوده ناتج عن حضرة الخيال (العماء) التي تمثل مرتبة صورة الحق في المراة، ولهذا تعتبر الصورة برزخ ما بين المراة والمتجلي، فحقيقة الخيال هي قبول صورة المتجلي، التي تتميز (الصور) بالتبدل والانتقال من حال إلى آخر، إذ هي التي تجلي سره من حيث هو ذات غير مرئية، فغير المرئي لا يظهر إلا في مرآة المراة... التي تضيء ذاته المحتجبة فيه فتظهر في وضوح النهار، فالعلاقة بين المراة والمتجلي وصورته هي

¹ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية- الحب -الإنصات-الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص 75.

² ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، المرجع السابق، ص 217. يقول الأمير: "ومن هذا المشهد حبيب إلى رسول الله - ص - وإلى كل كامل من نبي وولي النساء، فلا تجد كاملا إلا وهو يحب النساء لهذا الشهود"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 60.

أساس الإيجاد، ويتطلب هذا الإيجاد محلاً أصلياً يقبل تجلي الوجود المطلق ويتمثل في الأعيان الثابتة بمعنى الحقائق الباطنية للأشياء التي تكمن في المرأة،¹ إذ يقال إن عبد القادر الحسني كان ترافقه امرأة أجنبية جميلة وأنيقة في الأسر في فرنسا. سألته: "لماذا تتزوج الكثير من النساء؟، فرد عبد القادر قائلاً: "نحن نحب أحداً لعيونه، وآخر لشفتيه، وثالثاً لحجمه، ورابعاً لعقله وقلبه، وإذا كانت هذه الصفات متحدة في واحدة، هذا هو الحال معك، لن نختار أي شيء آخر"¹، يظهر لنا جلياً من خلال قوله هذا أن الأمير عبد القادر رأى في هذه المرأة الإنسان الكامل الذي يجمع كل الصفات التي تحدث عنها، فبعدما كانت نتفرقة توحدت فيها. هذا وإن دل على شيء فإنه يدل على أن كل الموجودات تمتلك قابلية المحل وبالأخص المرأة، والمحل هو أين تتجه الصورة ولهذا يمكن اعتبار المحل هو القابل للتلقي من خلال الاستعداد للقبول عن طريق خاصية ذاتية تميز المحل وبفعل هذه الخاصية وجد الكون، ولذلك لكون المرأة مرآة تجليات الأسماء والصفات الإلهية وهي محل لاستقطاب الأفعال الإلهية، تقول الكاتبة في هذا الصدد: "نحن لا نعرف ما إذا كانت هذه الكلمات هي بالفعل كلمات عبد القادر. ولكن ما هو مؤكد هو أنه في ردوده على أسئلة الجنرال داوماس على المرأة، في كتاباتها حول هذا الموضوع، في القصائد نلاحظ منذ البداية أنه يحب المرأة بعمق وجمالها. ومع ذلك، يؤكد أن أهم فضيلة في المرأة هي الدين"²، إن الأمير كان محباً للجمال وقد تزوج أربع نساء، لكن حبه الكبير كان لزوجته الاتلى وابنة عمه أم البنين، فقد تزوجها عن حب كبير، وهذا ما كان واضحاً من هلال تجربة الأمير عبد القادر الشعرية الضاربة في التاريخ، وحضور المرأة في شعره واضح وجلي بل لا تكاد تخلو قصيدة من ذكائها، وبالأخص من ذكر زوجته أم البنين التي حصر وجمع وجمع فيها كل النساء، فقد

¹DAKOURI Shirine., La femme selon abd el-kader al-hassani, dar el bouraq, beyrouth-liban, 2010,p p 257.

²DAKOURI Shirine., La femme selon abd el-kader al-hassani, dar el bouraq, beyrouth-liban, 2010,p p 257/258.

كان يتعاطى معها الود والكرم في المعاملة، إذ يبدو أن الأمير داخل بيئته ومن خلال إشعاره التي تبين انه اختار زوجته وأحبها، وأنها حققت له كما حقق لها كمال السكن النفسي هو غاية الزواج، وأداة قوية ودافعة لتحقيق معالم الغاية الغاية الكبرى. انه يرتاح لرؤيتها، ويهدأ أثناء نتواجدها إما عينيه، ويحضر بكل قواه الوجدانية أمامها، فهي تكمله وهو يكملها، لذا تجده عند مفارقتها مقروح العين ، تائه اللب مكلوم الفؤاد، شارد الذهن، وهذا ما نستقرؤه من خلال أبياته التي تظهر فيها شدة لوعته ومكنون صدره لابتعاده عنها.

و من هنا يمكننا القول إن الانفعالية الأولى المنسوبة للأنثى لها أصول ألوهية، إذ لا يوجد في الوجود إلا الحق وأعيانه وصوره، والكون هو صور الحق المنعكسة في مرآة الوجود وتحمل الصورة سمات المتجلي، فما يُطبع في الصورة من موجودات كونية يجد أصله في الوجود الإلهي، لعل هذا ما يرجع " المرأة إلى جوهرها الأنثوي باعتباره مصدر الوجود، ومنبع العطاء، فهي ليست مشتتة أو موضع حب، وإنما هي الصورة المثلى من بين الصور المتعددة التي يحب فيها الله، لأنها ليست سوى مجلى من المجالي الإلهية"¹، فبكمال صورته تتجسد المرأة الواسعة التي يرى به الحق الخلق، والكمال هنا هو الاستعداد لتتبع كل التغيرات الإلهية هذا ما يجعل المعرفة تظهر من الخفاء إلى الوجود.

إن الاستعداد هو الذي يبلغك مرتبة الكمال، فمثل القابلية والاستعداد في الإنسان كمثل الصقالة والمقابلة في المرأة، لان كل مرآة مصقولة لابد أن تكون قابلة لتجلي وجه الملك فيها، ولكن لا يحصل ذلك إلا للمرأة المستعدة لذلك " الأنوثة تحضر مع كل شيء وبكل شيء، وفي كل شيء، وتتنوع الأنوثة لتتجلي تأنيث أصلي وتأنيث مجازي وتأنيث

¹أمنة بلعلى ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر،

حقيقي وتأنيث بالقوة وتأنيث بالفعل وتأنيث روعي... فكل ما يوجد يطبعه التأنيث¹. فان صورة التجلي لا نهاية لها تقف عندها. وفي كل تجل يعلم العارف بالله علما لم يعلمه من التجلي الآخر، هكذا دائما في كل تجل، ولا يدوم التجلي لأحد من أهل الله العارفين به. لعل هذا ما أدى بالعارف إلى أن "يعتبرها مظهرا من مظاهر الجمال الإلهي، وشكلا من أشكال السر* le mystère الأنثوي في العالم، فتحضر المرأة باعتبارها شفرة توحّد بين ما هو طبيعي وما هو روعي، بين الإلهي والإنساني تحقيقا لتجل أكمل للألوهية"²، فمن خلال المرأة تستحضر الألوهة لتقترب من الإنساني، ويعلى بهذا الأخير ليقترّب في حقيقته من جوهر الألوهة وهذا الجوهر يكمن في الإنحجاب، غير أن الانكشاف هو ما يجعل الإنسان صورة للألوهية، هذه العملية الأنطولوجية هي التي تمكّن من جعل عالم الصور (أو البرزخ) عالم اللقاء الممكن بين الألوهي والإنساني هذا ما يجعل من الأنوثة ذات أبعاد ميتافيزيقية تكمن في تكثيفها للجمال الكوني والمجد للسر الميتافيزيقي لاعتبارها سيرورة إلهية متجددة،

¹نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقى: لبنان، ط1، 2008، ص251\252.

* و يطلق لفظ السر على ما يكون مصنونا مكتوما بين العبد والحق سبحانه في الأحوال. القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، دار الخير للنشر والتوزيع، ط2، 1995، دمشق، ص 88.

²أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الأغراب بداهة والأغراب قصدا، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص 59. يقول الأمير: "الجمال معنى يرجع منه البناء، وكل من تكلم في الجلال من العارفين إنما ذلك في جلال الجمال... للحق تعالى مرتبتان: مرتبة الذات، وهي مرتبة الإطلاق، ومرتبة الصفات، وهي مرتبة التقييد. فالذات هي الهوية والغيب المطلق الذي لا يصح أن يعلم ولا أن يجهل، لان ما لا يرد عليه العلم لا يرد عليه الجهل، فالذات لا كلام لأحد فيها بعبارة ولا إشارة. وجميع من تكلم في الإلهيات من صوفي وعارف ومحقق إنما ع=كلامه في مرتبة الصفات، وهي مرتبة الإلهوية". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 465.

فهي أساس لكل تجل وكتابة وانبثاق، حيث تظهر " من الناحية الأنطولوجية، فالمرأة هي النفس الكلية، ومن حيث كونها كذلك، فهي أول النفوس، وكل أول يسري في كل ما يتكون بعده، فالمرأة هي الأنوثة السارية في العالم، أي النفس الكلية السارية في النفوس الجزئية، والظاهرة صفاتها بوضوح في النساء، ومن حيث أن المرأة هي النفس الكلية، هي إذن اللوح المحفوظ الذي يمهده القلم الأعلى آدم الرجل "1، فأول مرتبة للموجودات هي العقل الأول أو القلم الأعلى الذي يمثل أصل ومنبع الموجودات، ومنه خلق زوجها وهي المسماة باللوح (table) المحفوظ أو النفس الكلية التي خلقت ليكتب فيها القلم وتكون محلاً لكتابة كل العلوم الإلهية المتعلقة بخلقه، ولهذا تحن المرأة للرجل لأنه أصلها، والرجل يحن للمرأة لأنها مشتقة عنه.

و لهذا ف" النموذج الأصلي لتصور العلاقة يمتد في الوعي الإنساني لمسألة " حواء " التي انفصلت عن جسد ادم، فهي جزء منه يحن إليه حنين الكل للجزء الذي يفارقه، وهو بالنسبة لها بمثابة الأصل الذي تتوق دوماً للعودة إليه والاحتماء به، هذا النموذج الأصلي هو الذي تم تكبيره في النسق الفلسفي سواء من جهة أصل التجلي الإلهي في عملية الخلق أو من جهة المعراج الإنساني في العودة إلى أصله الروحي "2، فاصل الوجود البشري وأول

¹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار دندرة، بيروت، ط1، 1981، ص 145. يقول الأمير: " هي كناية عن التعيين بالنفس الكلية، المنبعثة من العقل الأول، كانبعاث حواء من ادم، وهي المسماة اللوح الكحفوظ، وهي الحاوية لتفصيل ما أجمل في العقل الأول من العلوم، فالعقل يدفع ما يفيض عليه إلى النفس، والنفس تدفع إلى ما تحتها". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 154.

² نصر حامد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004، ص 33. يقول الأمير: " فكان الإنسان صورة حضرة الجمع والوجود فرجعت إليه حقائق =

الإنسانية في الخلق هو آدم الرجل، ومنه تفرعت وخلقت حواء المرأة من ضلعه، وذلك لان دورة الخلق لم تكتمل بخلق آدم فكان لابد من حواء لاكتمال هذا الخلق لكي لا يحس آدم بالغرابة والوحدة بين الموجودات التي خلق من كل منها زوجا، هذا ما جعل من المرأة توفر السكنية للرجل، هذا ما يجعل هناك دائما حنين إليها من طرف هذا الأخير يبلغ فيه العارف الاكتمال بالعودة إلى التوحد من جديد وإلى الكيان الأصل، انه حنين آدم (الكل) إلى حواء المرأة (الجزء)، وبما أنها جزء منه (حواء) فهي كذلك تشتاق دوما إلى هذا الكل (ادم).

لقد اتبع الأمير عبد القادر النظرية الثنائية لترتيب الموجودات وفي كل ثنائية نلاحظ قوة الدور الذي مثله العنصر الأنثوي، ف" ظهور أول الخلق على الإطلاق، وهو العقل الأول الذي اوجد الله منه النفس الكلية فطوقها بما يحوزه من جمال الهي لقربة من الحضرة الإلهية ولتشبعه بصفاتهما، ثم عشقها لما رآها ماثلة أمامها وعشقه لما حصلت منه حقائق وحدث بينهما الاتحاد والنكاح المعنوي ومن اجتماعهما، مقدمة كبرى وصغرى، فاعلا ومنفعلا، ذكرا وأنثى ظهر بينهما ثالث هو الهولي أو الهباء، الأصل الجوهرى لكل الامتدادات"¹، فهو

=الموجودات بأسرها، رجوع الفرع إلى الأصل، وجمعها بذاته جمع الكل للجزء، فتناسب كل شيء منها بكماله على ما هو عليه ذلك الشيء، ولذلك صار مظهرا لجميع الحقائق، لان حضرة الجمع والوجود متصور بصورة كل حقيقة من حقائق الموجودات، وهي الإنسان". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 505.

¹ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، الجزائر، ص 197. يقول الأمير: "بعدها اوجد الله تعالى الأرواح العالية إيجادا عينيا شهاديا، عين الله تعالى مرتبة الطبيعة،==ثم عين بعدها مرتبة الهباء، وهو المسمى بالهولي في اصطلاح الحكماء". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 515.

أول موجود في العالم ومنه تشكلت كل الموجودات لأنه ثمرة التلاقح بين العقل والنفس الكلية، والروح الساري في الموجودات، فلولا سريان الحق في الموجودات لما كان للعالم وجود، فما من موجود من الموجودات ولا شيء من الأشياء إلا وهو مظهر ومرآة ومحل ظهور للوجود الحق، فهو ظاهر وسار فيها، ولكن ظهور الحق فيها وتعيينه في كل مظهر إنما يكون حسب القابل والاستعداد، بحيث يكون الحق باطن الخلق والخلق ظاهر الحق، هذا الإستعداد للقبول خاصية ذاتية تميز المحل وبفعل هذه الخاصية وجد الكون لأن كل الموجودات تمتلك قابلية المحل إلا الله والمحل هو أين تتجه الصورة ولهذا يمكن اعتبار المحل هو القابل للتلقي كون المرأة مرآة تجليات الأسماء والصفات الإلهية وهي محل استقطاب للأفعال الإلهية، ومن هنا تصبح " المرأة محل الانفعال والتكوين، فإذا غشيها الرجل وأحبها لانفعالها ولاستعدادها بان تلد له من على صورته، فيرى فيه النعمة الإلهية ويعبد الله من خلال تلك العلاقة بها وحينها يكون قد رجع بحبها إلى حب الله¹، فبالحب تجلت صورة الرحمان في الإنسان وطبعت جوهر ذاته إذ يظل الإنسان ثمرة لهذا الحب وبفضله يحفظ الوجود، لكن لا يقصد بحفظ الوجود المستوى المادي فقط بل يعني أساسا حفاظ الإنسان على كيانه الروحي من خلال طاقة الحب المكنونة في باطن الذات البشرية وبذلك يشكل الحب رباط مقدسا وخاصا بين الإنسان والله، من هنا يتبين لنا بان حب المرأة

¹المسافر العائد، المرجع نفسه، ص 183. يقول الأمير: " ان المرأة من حيث هي مظهر مرتبة الانفعال، التي لها ظهرت مرتبة الفعل، والكامل مظهر مرتبة الفعل، وهي مرتبة الأسماء. والأسماء هي اشد لمرتبة الانفعال من محبة مرتبة الانفعال للأسماء، ومن هذا المشهد حبيب إلى رسول الله - ص - وإلى كل كامل من نبي وولي النساء، فلا تجد كاملا إلا وهو يحب النساء لهذا الشهود". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 60.

هو حلقة وصل ما بين الله والإنسان، وذلك باعتباره معرفة ومشاهدة بعين ترى الحق في كل شيء، وتصير المرأة مرآة أو مظهر للحضرة الإلهية، وبقبول المرأة باعتبارها آخر للرؤية والوصل فإنها تحل موقع مرآة للذات فتعبر عن الوجود في كليته حيث تتم أعظم مشاهدة.

إن المحبة تمثل لدى المتصوفة عنصرا حيويا في التفاعل الإنساني الإلهي، وهذا راجع إلى أن فهم الأمر المقدس وإدراك أسرارهِ يكون عن طريق المعرفة الذوقية (الحب)، ومن هذا الحدس ستتبع فكرة الأنوثي الخلاق، لا كموضوع فقط وإنما باعتباره صورة مثالية للعبادة التفاعلية للعاشق¹، ولهذا فالدرجة التي يصل إليها العارف تكون عن طريق معرفة الموجودات معرفة كشفية وصولا إلى معرفة الله، من هنا يمكننا القول بان الحقيقة المتعالية لا يمكن بلوغها عن طريق وسائل التفكير العقلي، ذلك لأنها تتجاوز كل مفهوم عقلي، لأن الحب الأقصى هو الذي يوفر لصاحبه القدرة على التجاوز (dépassement) والتعالى (transcendance)، ومن يبلغ تلك الدرجة القصوى هو العارف العاشق السالك في طريق الكمال، لان الحب إمكانية جوهرية داخل الإنسان وجودها ضروري وكلي.

لقد ظل القلب مادة تمرسها بالكون ومناطق استيعابها للأشياء، فالمغيب تواصل معه القلب في طواياه الخفية، والمطلق قيده القلب داخل جغرافيته رغم ضيقها وشساعته، بل لا غزو أن يكون القلب هو المساحة التي تتسع لاحتواء الحق المطلق عز وجل" ولذلك كان حب الصوفي للمرأة كنور متحرك حبا متجاوزا وجودها الخاص، لأنه حب يهدف إلى استكناه

¹هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، منشورات مرسوم، الرباط، ط2،

السر الغائب وراء أنوثتها"¹، إن للمرأة حقيقتان: جوهر وصورة، كما إن لها وجودان: وجود ظاهر ككائن دنيوي، ووجود باطن ككائن علوي. وكل من الحقيقتين ملازمة للأخرى ولا تنفك عنها ما دامت في هذا العالم الدنيوي ومؤثرة فيها، إلا أن الجوهر في كل الحالات أسمى من الصورة لأنه الجزء الخالد في ذلك الكائن، فبما إن المرأة هي عبارة عن صورة فانية مكونة من ماء وطين حيث سواها في شكل كائن بشري، كان لا بد للعارف من اختراق حجاب الصورة لإدراك جوهرها الأزلي.

إن هذه الصور للموجودات هي ذات طبيعة انفعالية إذ أن كل ما سوى الله هو منفعل أي محل يتميز بالاستعداد للتلقي والتأثر، فتسري الأنوثة كمبدأ كوني على اعتبار أن الكون محل لفعل الخالق، هذا ما جعل "الرؤية الصوفية تنظر إلى المرأة بعين التجريد، وتقديس جمالها لذاتها. وترى فيه ظلاً لجمال أعلى هو جمال الله، جمال نقي لا رغبة فيه"²، فالمرأة هي أكرم تجليات الجمال لان جمالها ما هو إلا إمارة على الجمال الكلي الدائم، إذ تعد العنصر الفعال في تركيب الحياة بحيث تعطى لونا وطعماً ورائحة، فبدونها تنتشوه صورة الحياة وذلك لتجلي الأسماء الإلهية في الأنثى، لأن المرأة هي النموذج الأسمى للجمال

¹ أحمد بلحاج أية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية، منشورات ضفاف للنشر، بيروت، ط1، 2014، ص 224. يقول الأمير: "المراد بالسر الذي يظهر بالكون الجامع هو الحقائق الإلهية والكونية، فالكون الجامع هو الإنسان الكامل مجلى الحق، والحق مجلى حقائق العالم بروحه الذي هو الإنسان الكامل". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 480.

² سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند ادونيس مرجعا وممارسة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008. ص 316.

الطبيعي هذا ما يجعل العارف يصل من خلال حبه لها إلى مراتب المطلق اللامتناهي (infini) والمقدس وذلك لبلوغه الإدراك الباطني للجمال الإلهي لأنها قبس من النور الإلهي، " هكذا تجلى العلم للوح المحفوظ فدون فيه ما شاء، أو تجلى العقل للنفس الكلية فتوالدت عن ذلك الطبيعة"¹، مما يجعل من المرأة المنبع الذي يفيض عنه كل شيء في الوجود، إذ تحاكي من خلال جسدها فعل الخلق ذاته (الإنجاب)، لذلك ليس هناك من شيء أقرب إلى سر الخلق مما يمكن أن يصدر عن الأنثى من كل معاني العطاء، فلا يعرف قيمة المرأة ومكانتها إلا من يعرف مرتبة الطبيعة من الأمر الإلهي لأن مرتبة المرأة من الرجل بمنزلة الطبيعة من الأمر الإلهي، بالإضافة إلى أن المرأة محل وجود الأبناء،" الذي ارتبط برمز الأنوثة، غير إن هذا الجانب يرتبط ارتباطا وثيقا بحركة العودة إلى الأصل من جهة، وبمفهوم الكتابة التي هي حركة إعادة الحروف إلى أصلها من جهة أخرى"² لأن لكل حرف من الأحرف معنى مرتبط بالذات الإلهية أو بالكشف عن أسرار الكون أو بالإشارة إلى

¹نصر حامد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004، ص 35. يقول الأمير: "أما الطبيعة فإنها أول ما تعين، بعد النفس الكلية، للوح المحفوظ، وهي عند أهل الله، على غير ما هي عليه عند علماء النظر من الحكماء، فهي حقيقة إلهية فعالة للصور جميعها من كل ما يقال فيه عالم، فهي أحق نسبة بالحق تعالى مما سواها، فان كل ما سواها ما ظهر إلا فيما ظهر منها". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 515.

²أمنة بلعلی ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2010، ص 85. يقول الأمير: "لما خلق الله تعالى العقل الأول وسماه قلما، كما ورد في الخبر، ولا يكون القلم قلما بالفعل إلا إذا كان له لوح يكتب فيه، وإلا فهو قلم بالقوة والصلاحية، اوجد تعالى من العقل " النفس الكل"، وهو اللوح المحفوظ، وجودا انبعاثيا، كإيجاد حواء من آدم * عليهما = = السلام- فكانت من ضلعه القيصري". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 511

درجة من درجات الوصول إلى الله تعالى، من هنا تتوازي الموجودات مع كلمات اللغة، التي تتكون بدورها من تآلف الحروف، التي توازي مراتب الوجود. وعلى ذلك فالموجودات هي كلمات الله، التي توازيها كلمات اللغة، ولهذا فكل من الأنوثة والكتابة تعودان إلى أصل واحد وهو نفس الرحمن، ذلك لأن " الموجودات وجدت عن كلمة إلهية مركبة فعل الأمر "كن" ... بوصفه الأمر الإلهي للأشياء بالظهور... تتضمن من الأسرار ما يتفق مع طبيعتها وأثرها"¹، وذلك لأن الطبيعة هي أمر الإلهي ومحل ظهور أعيان الأجسام بحيث فيها تكونت وعنها ظهرت، فمن عرف مرتبة الطبيعة عرف مرتبة المرأة ومن عرف الأمر الإلهي فقد عرف مرتبة الرجل، والموجودات متوقف وجودها على هاتين الحقيقتين.

من هنا يمكننا القول بأن " المرأة في الفكر البشري هي البداية، هي رمز الخصوبة، هي ما يقهر الموت بفعل الإنجاب، هي الأنوثة الخالقة التي يخرج منها الكائن الجديد... فلا غرابة إذن، إن تكون المرأة عند الصوفية هي منبع الخلق، وفيها تتجلى أمومة الكون وحنانه"²، فالرحمة السارية في العالم والتي اقتضت حقيقتها أن تجعل الأم تعطف على ولدها جعلت من الرحم الذي هو جزء من المرأة وليس من الرجل والذي هو عبارة عن شجنة من

¹ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004، المغرب، ص 226. يقول الأمير: " فإذا ظهر المكون بالتكوين عن " كن " لم يكن غير تجل الهي في صورة أسرع بالظهور. وقال في هذا الكتاب: فليس الكون بزائد على " كن " بواوها القلبية وظهر الكون على صورة " كن " وكن أمره وأمره كلامه وكلامه علمه وعلمه ذاته فظهر العالم على صورته". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 446.

² سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند اجونيس مرجعا وممارسة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص 307. يقول الأمير: " التعيين بالأرض، هو إن الأرض لها صفة الانفعال عن الأمور السماوية، وكذلك النفس محل لما يتفصل فيها من علوم العقل المجملة فيه". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 154.

الرحمن المرأة تتصف بصفة الرحمة، هذه الأخيرة التي هي صفة إلهية تسري في الوجود، كما جعل من المرأة أصل الوجود الذي ينبع منه كل شيء ويعود إليه كل شيء. هكذا تولد الأشياء بلا انقطاع وبأشكال متجددة غير أن شكل الأم يظل سائدا لأنها الجوهر الأصلي الذي يحمل قوة خفية تمنح للأشياء حركتها وبهذا المعنى تكون بمثابة المحرك الأساسي للكون والقادرة على سكونه أيضا، ف" بما إنها في سر وجودها تشكل هذه الرحمة نفسها، فهذه الأخيرة لا تسير من الله نحو المألوه الذي يغذيه بنفسه الخالق، بل هي تسير أيضا من المألوه نحو الله، ومن المعبود نحو العبد، ومن المعشوق نحو العاشق"¹، هذا ما يجعلها عبارة عن فلسفة صدرت عن منزع فياض من الحب الكوني الذي نظرت به إلى الوجود، إذ هي فلسفة تقوم على شرط محبة الخالق، ومحبة مخلوقاته، لأنها رأت في المخلوق صدى، بل روح الخالق فأكبرت المخلوق وعظمته وأسبغت عليه حبها إجلالا للخالق، الذي جعل " الأنوثة تسري، كتعبير عن الوجه الإمكانى للوجود المطلق، في الكون والكائنات لكنها إن كانت واحدة في دلالتها على الانفعال فهي متعددة، مختلفة، في مستويات تجليها في الوجود، مما يتطلب التمييز بين أنوثة أصلية تظل في عالم الغيب وتدل على الإمكان الكامن

¹ هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، ط2، 2003، ص 120. يقول الأمير: " هي الرحمة التي وسعت كل شيء، وعمت هذه الرحمة حتى أسماء الحق تعالى، من حيث ظهور أثارها ومقتضياتها بوجود هذه الرحمة. وهذه الرحمة، هي أول شيء فتق ظلمة العدم، وأول صادر عن الحق تعالى بلا واسطة، وهي الوجود المفاض على أعيان المكونات". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 160.

(immanent) في الأعيان الثابتة، وأنوثة كونية تظهر بأشكال مختلفة¹. إن هذا القول يحيلنا إلى مسألة إن لله تجليين: تجلي غيبي وتجلي شهودي، فمن تجلي الغيب الذي تكون فيه الأعيان ثابتة يعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب ومنه يأتي التجلي الشهودي في عالم الشهادة حيث يظهر بصورة ما تجلى له، هذه الصورة التي تتحول إلى ما لا يتناهى.

يرجع إلى فناء الصوفي في المرأة الذي هو عبارة عن فناء الذات وليس فناء الصورة، لأن فناء الصفات البشرية هو حجاب طريق الوصول، فالصوفي يفتى عن نفسه ليبقى مع الحق لتصبح المرأة " بوصفها كذلك علة الوجود، ومكان الوجود. والعاشق لكي يحضر فيها يجب إن يغيب عن نفسه، عن صفاته، لكي يثبت ذات حبيبته، ويوجد بهذه الذات. سيظل محجوبا عنها إذا بقيت صفاته، حين يموت حين يحيا، لا يقوم العاشق إلا بالمعشوق² وأعلى صفة المحب أن لا يفارق قلبه المحبوب فهو يطلب روح المحبوب لا ذاته ويهيم في عشقها بعيدا عن ذاته التي لا يرى فيها قلب المحب العارف بأسرار المحبة إلا حجابا وستارا يعيق الروح من الاتحاد الذي يعد غاية القلوب المشتاقة إلى ملازمة المحبوب ملازمة أزلية، إذ انه " كلما اشتد الإحساس الإنساني بالاعتراب، كلما اشتد لجوؤه إلى المرأة لأنها أكثر قربا منه ونفاذا

¹نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي: لبنان، ط1، 2008، ص 140.

²ادونيس، الصوفية والسوريالية، ط3، دار الساقي، ص 107. يقول الأمير: " فجنس المرأة، لما كان محلا للتكوين كان اقرب إلى المكون. وأن حضرة الانفعال لها شرف عظيم، وفضل فخيم، وقدر جسيم، من حيث إن حضرة الفعل والوجوب والتأثير، إنما ظهرت بها وتعينت بسببها، فلو كانت هذه الحضرة غير قابلة للانفعال والتأثير، ما حصل تأثيرا أصلا، ولا كان لحضرة الفعل والوجوب = ظهور". الأمير

عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004،

في وجدانه وشخصيته. وقد يكثر هذا اللجوء حينما يريد النزول إلى الأعماق ليسائل ذاته والعالم. أن القدرة على هذه المساءلة تذكره دائما بالسر المفقود، وربما كانت المرأة هي الطريق لذلك السر إن لم نقل هي حكاية السر بالذات. لذلك ارتبطت صورتها دائما بالألغاز والإيماء¹، فبلوغ العارف المعرفة بالحق خارجة عن نطاق الفكر والنظر، أي أنها لا تحصل أبدا بالمعرفة العقلانية، ولهذا فلكي يتحد العارف بالحقيقة التي يصلها في تجربته العرفانية يجب عليه الرجوع إلى ذاته وفهمها ومعرفة أن كل قدرة في هذا الوجود إنما هي مظهر للقدرة الإلهية، والمرأة هي مظهر من المظاهر الإلهية.

فالمرأة إذن " هي أثر يذكر بالتمتع بفعل الحب والاستغراق في تلك العاطفة. والمرأة تبقى جميلة ومشتهاه ما دامت تحافظ على المسافة التي بينها وبين الرجل، فإذا ما وضعت لهذه المسافة حدا بان تقدم نفسها وبدون مراوغات الموضوع السري للرجبة بلا مقابل، تغدو بدون اثر"²، فكلما استطاع الرجل الاقتراب من المرأة وتحقيق إشباعا ته اختفت الرغبة ولكن إذا لم يستطع فان الرغبة تشتد أكثر فأكثر، ويبقى أثرها ذو وقع قوي لا يستطيع الرجل نسيانه،

¹ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية- الحب -الإنصات-الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص 166. يقول الأمير: " لانكشاف هذا السر لرسول الله ص قال: حبيب إلي من دنياكم ثلاث: النساء....يعني حبيبهن الله إلي بكشف هذا السر الذي فيهن. وما قال أحببت، فيكون حبه لهن كسائر الناس من أهل الحب الطبيعي والميل الشهواني، وقال سيدنا محي الدين: كنت ابغض الناس للنساء، مدة ثماني عشرة سنة، الان أنا اشد الناس حبا لهن. وما ذلك إلا لانكشاف هذا السر له - رضي الله عنه-".
الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 237.

²أمنة بلعلی ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2010، ص 81.

ليتحول الحب من حب طبيعي إلى حب روحاني يولد في الإنسان ميلا نحو التسامي إلى المراتب العلوية للكون، فالأثر الذي تتركه المرأة في نفسية الرجل من خلال بعدها عنه يولد الاشتياق لدى هذا الأخير، من هنا تصبح " المرأة كمثل الله غياب من حيث انه يظل بعيدا على الرغم من قربه. انه لا ينال لحظة يكون في متناولنا. إن الصوفي مأخوذ بما لا ينال، بما لا يتحقق. ليس لأنه ضد ما يتحقق، بل لأن هذا الذي يتحقق ليس إلا ظلا أو صورة من معنى لا يستنفذ ولا يحاط به...من هنا يكون الموت الغياب (absence) عن الصورة والحضور في المعنى، الطاقة التي يتحقق بها ما لا يتحقق"¹، فكان الناظر نفسه في المرأة هو الحق تعالى، والمنظور هي صورة الإنسان الكامل، فاستتر الحق وإنحجب بظهور النفس الإنسانية الكمالية، لأنها مثل، والمثلان لا يجتمعان. وهذا من أعجب الأمور بالنفس الكمالية الإنسانية، فظهر الحق بها واستتر، فجمع الإنسان بين الحجاب والظهور، فهو المظهر السائر...فلهذا كان الحق تعالى لا يعرف إلا بالنفس الإنسانية، فمعرفة فرع من معرفتنا بالنفس.

إن الكشف قوة جاذبة تتميز بخاصية النور لأنها تتصل بإشعاع الأنوثة ففي حال مقابلة العارف للأصل يتقاذف هذا النور منعكسا بإشعاعاته على صفاء القلب ليترقى إلى المطلق، فيتصل به اتصالا معنويا فيرى ما خفي عن الأبصار، فوصول الأمير إلى المعشوقة المحبوبة، هو وصف لمرحلة كشف الحجاب، فهي مرحلة لا يصل إليها جل السالكين " فنحن لا نقول الوجود بهذه الكيفيات وغيرها إلا أنه يظهر لنا في شكل صور مختلفة نتمثله غيرها. أن الوجود في جوهره رؤية. الوجود هو ما نراه ونقيمه كأفق لتمثلنا ذاك ما تعبر عنه فكر التجلي (هي) أن يكون الوجود فكرة واحدة وعامة لا انفصام فيها. وبماهي

¹ ادونيس، الصوفية والسوربالية، ط3، دار الساقى، ص 112.

كذلك، فهي تطابق وجود الحق أو الله. فالحق هو الحقيقة الوجودية الواحدة التي نتصورها ونحن نتمثل فكرة الوجود. وليس الأعيان الموجودة للكائنات سوى تجلي لفكرة الوجود الحق تصوروا أشكال مختلفة¹. فعلم المكاشفة هو علم الباطن المتمثل في نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة ويحصل عن طريقها المعرفة الحقبة بذات الله سبحانه وصفاته الباقيات وأفعاله وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة، فالله سبحانه وتعالى كشف لعبده العارف من خلال المرأة ما لم يكشفه لغيره، وأطلع على ما لم يطلع عليه غيره من البشر العاديين، "الوجود الإلهي هو الظهور، وليس الظهور مجرد صفة عرضية للوجود، الظهور انكشاف داخل مرآة العالم، والعالم هو صورة هذا الظهور، والتوحيد الحقيقي هو رؤية هو رؤية الحق باعتباره الوجود الواحد والوحيد، بل هو رؤية وشهادة وكشف لما ينكشف كظهور ووجود ووحدة"²، فحصل لقلبه من خلال حبه للمرأة انكشاف الحقائق التي لا تخطر ببال غيره ما خصه الله به، فالكشف إذن هو استيلاء نور تجلي الحقيقة أي نور جمال المرأة على ظلمة العبد، وذلك لإدراك صاحب الكشف شيئاً لم يدركه قبل هذا التجلي بغية الخروج عن الحجاب الذي هو عبارة عن موانع جعلت العبد بسببها محجوباً عن حضرة الله تعالى.

¹ منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لحوار الثقافات، حوار الفلسفة والتصوف، ج2، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، 2008، العدد2، نصف سنوية، ص 54. يقول الأمير: "فالمخلوقات علامات على الأسماء الإلهية المؤثرة ومظاهر لها، لأنها أثارها، فهي كاشفة لها، وهي علامة على تجليات الحق تعالى بما تجلي وظهر" الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 434.

² منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لحوار الثقافات، حوار الفلسفة والتصوف، ج 1، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، 2008، العدد2، نصف سنوية، ص 57.

المبحث الثالث:

التجربة الروحية: من لغة الوجود إلى أثر الكتابة

إن اللغة خاصة إنسانية مميزة ومنظومة رمزية تحقق عملية الوعي بالذات كما تمكنني من الوعي بالعالم والآخر، تجعل من العارف يطمح إلى تشييد نظام يوسع من عالمه ويبني من خلاله بعدا جديدا في الواقع وفي نفس الوقت يشعر من خلاله بأنه ينتمي إلى العالم الإنساني ويتوحد تحته من أجل تحقيق التواصل الإنساني في بعده الاجتماعي لاسيما وأن "اللغة إلهية المصدر وهي كائن حادث مركب يصل الواحد بالموجود، ولكن في تركيبه وفي حدوثه تنوع وتجدد يجعله أهلا للتعبير عن كل شيء، عن الوجود وعن العدم، عن الإله وصفاته وأسمائه وعن كل مخلوقاته، فاللغة تبدأ من الله وتنتهي إلى كثرة الموجودات، بل وتعود إلى نقطة البدء لتكتمل الدائرة"¹، ولهذا فاللغة الصوفية هي بنية نعي من خلالها العالم وهي تتوسط علاقتي مع الآخر وتكشف وجودي للعالم ككينونة ووجود بحيث تتحول إقامة الإنسان من السكن في العالم الطبيعي إلى الإقامة في عالم المطلق لأنه "لم تكن اللغة عند الصوفية مجرد مجال للتخاطب والتحاور، إنها الأفق الذي منه يتم الاتصال بالآخر، باللامتناهي، بالمطلق. داخل التجربة الصوفية تصبح اللغة قيمة أساسية"²، من هنا يرى الأمير عبد القادر أن اللغة الصوفية ما هي إلا لغة تنزل الإلهي للإنساني لأن اللغة الإلهية لا يمكنها الانكشاف والظهور إلا لأهل التجربة الصوفية العرفانية وذلك لأن العارف

¹ ساعد خميسي، منزلة اللغة والحروف في فلسفة ابن عربي الصوفية، مجلة الخطاب الصوفي، الجزائر، العدد 1، 2007، ص 152. يقول الأمير: "فالمراد بالدائرة الأكوان كلها. والمركز هو القطب الذي تدور عليه، كقطب الرحي الذي هو ماسك لها... فاعتبر ذلك في الحق تعالى فالدائرة دائرة الأكوان، واتصالها بعضها ببعض. والمركز إشارة إلى سكن الأمر، وهو الحقيقة المحمدية، تحت القضاء والقدر، وتنفيذ ما أراد الله بعباده". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 166.

² منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية- الحب- الإنصات- الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص 219.

هو وحده من له القدرة على الولوج وفهم ما يوحي به الخطاب الإلهي من تعدد المعاني والدلالات العميقة الباطنية ، فهي تتجلى في الوجود ككل، ولهذا ف" اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، فإذا لم تكن اللغة ملكا للإنسان ومحصلة لإبداعه الاجتماعي فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد ظرف تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتويها"¹، هذا ما يجعلها غير محصورة فقط على الخطاب القرآني وإنما في الوجود ككل الذي يشكل مرآتها الكاشفة .

لعل الحقيقة الصوفية متجسدة في حقيقتها الرمزية التي يشار إليها فقط ، إنها ليست حقيقة ظاهرية يمكن البوح والإفصاح عنها ، فهي ليست في ما يقال وما يمكن قوله ، وإنما في ما لا يمكن القول والإفصاح عنه ، إنها حقيقة غياب غامضة يتعذر كشفها ، فهي خفية في المجهول اللامتأهي، هذا ما يجعل من الرمز " طريقة تعبيرية يحاكي بواسطتها الصوفية رؤاهم وتصوراتهم عن المجهول والكون والإنسان ... فالرمز إشارة لكل شيء، للشيء ونقيضه، بل أن الكون والوجود مجامع هائلة لرموز لا تنتهي، وإشارات لا يحد غموضها "²، هذا ما جعل الأمير عبد القادر في تجربته الصوفية يستعين بالكلمات التي تومئ بطريقة غير

¹ نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1997، ص 187.

² أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص ص 29/28. يقول الأمير: " كل كلام هو كلام الله فلا كلام لغيره تعالى، إذ الكلام من توابع الوجود، فما لا وجود له إلا بالمجاز، فلا كلام له إلا بالمجاز، ولا وجود إلا له تعالى، فلا كلام إلا كلامه تعالى، كما انه لا سميع إلا هو تعالى، فهو المتكلم السميع كلامه". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 373.

مباشرة المعنى المقصود، فأصبحت الإشارة هي اللغة الشافية والأقرب ، ذلك لأن مداليلها غير محدودة لا يدركها إلا أهل الذوق.

و من ثمة فإن استماع وتلاوة العارف للخطاب القرآني هو في حقيقته استماع لكلمات الوجود خارجيا، واستماعا لكلمات نفسه ذاتيا، ومنه لا وجود لتناقض بين الوجود الخارجي الظاهري وباطن الإنسان النفسي ، ذلك لأن كلا منهما يعبران عن حقيقة واحدة مؤسسة وهي كلام الله، ف " العلاقة بين العبارة والإشارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة من حيث هي لغة إلهية. وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية"¹، ومنه فالفارق الجوهرى بينهما هو أن الفارق الموجود بين اللغة الإنسانية عرفية واللغة الإلهية المتجلية في القرآن كما تتجلى في الوجود أيضا ، ذلك لان كلمات الله الوجودية مستندة في دلالتها إلى القول أن دلالة القرآنية إن كانت خاضعة للعرف والتواطؤ في ظاهرها مادامت قد نزلت بلسان بشري، لكن في باطنها فإنها تدل وترمز إلى حقائق إلهية ووجودية، لهذا كان الوحي متضمن الجانبين الظاهري والباطني ، فنزوله كان من اجل هداية الناس كافة باللغة العرفية هذا من ناحية الظاهرية (Exotérique)، أما من ناحية الثانية الذاتية فإنه يحتوي على إشارات مختصة بأهل الله لا يمكن فهمها لدى العامة من الناس ، فالصورة الظاهرية للنص القرآني تدل على

¹نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط6، 2007، المغرب، ص268. يقول الأمير: " إن القوم رضي الله عنهم ما أبطلوا الظواهر، ولا قالوا ليس المراد من الآية إلا ما فهمنا. بل اقرروا الظواهر على ما يعطيه ظاهرها. وقالوا فهمنا شيئا زائدا على ما يعطيه ظاهرها... و لهذا ترى كلما جاء احد ممن فتح الله بصيرته، ونور سريره، يستخرج من الآية والحديث معنى ما اهتدى إليه من قبله وهكذا إلى يوم الساعة". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 44.

الرمز، أما المعنى الباطني فهو يمثل المرموز إليه من خلال التركيز على باطن النص وحقيقته.

فالقرآن إذن هو إشارة معبرة لحقائق الألوهية والوجود، فهو بالنسبة للأمير عبد القادر يتكون من العبارة، ويقصد بها العبارة الإلهية النابعة من اللغة الإلهية التي تمكن من فهم معانيها من خلال " لغة تتفقت من اللغة، لغة جديدة تحتفل بالصورة وبالخيال، بالرؤية والمشاهدة، كي تقتفي آثار التجليات الإلهية في كتابة مرتحلة، كتابة للوجود المرتحل، كتابة قلبية، متقلبة بفعل الاستقبال المستمر للمعاني المتجددة للقرآن الكريم"¹، مما يجعل من التأويل عملية متعلقة بالخطاب الموجود بين المتكلم والسامع ضرورية لتفسير الخطاب المنطوق وكشف دلالاته الخفية فهذا ما يسمى بالفهم الذي هو إدراك السامع للمعنى القصدي للمتكلم، بهدف البحث عن الحقيقة الكامنة في باطن النص الخفي، أي تجاوز محدودية النص الظاهري والمنتاهي والغوص في ثنايا الباطن غير المنتهي، وذلك لإثبات ضمنية النص، لأن العلاقة القائمة بين الإشارة والعبارة هي العلاقة المبنية على الظاهر والباطن، فظاهر العبارة مقتصر على دلالتها من حيث البنية اللغوية، أما الإشارة في باطنها فهي متعلقة باللغة الإلهية.

إن اللغة داخل التجربة الروحية " ليست مجرد لغة، وإنما هي امتداد للكلمة أو اللغة الكونية، العالم كتابة سرية يفك العارف رموزها ومهمته هي إعادة كتابة العالم وفقا لفهمه تلك

¹ أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، 2010، ط1، بيروت، ص549. يقول الأمير: " ليس المراد من تسميته الكلام القديم بالقرآن كونه جامعا للحروف والكلمات والآيات والسور فقط، بل لكونه جامعا للمعلومات الإلهية متضمنا لها. إذ كلامه حقيقة واحدة اظهر بها معلوماته التي لا نهاية لها...فتح الله في الفهم في القران ما قدر له حسب استعداداه وما قسم له الفيض الذاتي والحكم الأزلي". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص425.

الكتابة السرية، يسمي العالم من جديد، تعطيل الحواس يعني قراءة العالم مجدداً¹، ومنه نصل إلى القول أن الوجود بجميع مراتبه ومستوياته المختلفة قد تجلى في الكلام الإلهي (القرآن) من خلال اللغة التي تتطلب التأويل الوجودي لحروف وكلام الخطاب الإلهي، باعتبار اللغة الشيء الوحيد الذي من خلاله يمكن للعارف أن يتجاوز الظاهر ليصل إلى المعنى الباطني الخفي، حيث تعبر " حالة الرائي حينما يكون في حضرة المجهول، أو حين يشعر انه يتحد به. وفي هذه الحالة ليس الرائي هو من ينطق أو من يفكر، وإنما هناك سر هو الذي ينطق بلسان الرائي، لا الأنا بل المجهول، أي تلك الوحدة الحفية بين الأنا والعالم"²، أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة الباطنية أي معرفة الشيء من الداخل، وهي التي تلغي من خلالها المسافة بين الذات الإلهية والعارف وتمكنه من تحقيق ذاته وبلوغ المطلق، مثلما تحضر المعرفة هنا، تغيب عندما يعرف العارف إنبيته ويدركها، بوصفها عن طريق وعيه الخارجي أو الظاهري، فهنا تصبح أنه عائقاً أمام المعرفة الصوفية والتي لا يمكن إدراكها إلا من خلال تجاوز هذه الأنا الواعية لبلوغ الفناء الذي يتم فيه تطابق بين الحالة الذاتية للعارف والحالة الموضوعية للعالم المعروف، وهذا راجع إلى "أن الله يعوض: فمن المعروف أنه في أعماق الظلام ينير النور، وبالتأكيد، في الصحراء، في زمننا الفضائي الجديد الذي يتميز بالظهور والفرح والتزامن، ربما لم يكن الله جوهرياً على الإطلاق، إذ نعيش في "الثلاث الأخير من الليل"، والتي، وفقاً لكلمة النبي، ينزل الله إلى الدنيا؟، حيث يرمز الليلة بالطبع إلى عمر الكون والإنسانية. بالنسبة لابن

¹ ادونيس، الصوفية والسوريالية، ط3، دار الساقي، دط، دت، ص 246. يقول الأمير: "ناشرات القرآن إلى الأسرار والمعارف، إذ القرآن من القرء، وهو يجمع، ولما كان جامعاً تجاذبته الحقائق الإلهية والكونية، فانه ترجمة حقيقة الحقائق الجامعة للحقائق الإلهية والكونية، وترجمة أحكامها وتفاصيلها، وترجمة المظهر المحمدي"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 424.

² المرجع نفسه، ص 250.

العربي لأمير عبد القادر ، فإن الله أقرب إلينا خلال هذه الفترة، وبالتالي، فإن العلم الروحي للجماعة الإسلامية سيكون أكثر إنجازاً من أي وقت مضى¹، فهذا الحوار القائم بين الذات الإلهية والذات الإنسانية الذي لا يكون بالضرورة قائم على التلفظ والصوت وإنما يمكن أن يكون حواراً قائماً على الإنصات والكتابة، وهذا ما يعني أن الكلام ليس فقط وببساطة تلك المقدر على البوح بل هو أيضاً القدرة على الصمت أي أن العارف جعل من هذا الصمت أو السكوت مجالاً لفهم العلاقة القائمة بين الذات والموضوع.

لعل هذا ما يجعلنا نقول بأن " الحديث صار حواراً مباشراً بين الأنا والانت، الإنسان والله، هكذا أخذ الأنا يصغي إلى الانت، في حوار خاص معه، ويستشرفه ويشاهده - وجهاً لوجه"²، والتي تمكن العارف من النفاذ إلى أعماق النص القرآني. ذلك لان العارف هو وحده من يستطيع استنباط باطن النص وتجاوز ظاهره الشكلي بهدف بلوغ الحقيقة المطلقة ، فهو وحده بإمكانه تأويل النص القرآني مع ما يتلاءم مع فضاء تجربته الروحية كاشفاً من خلالها عن حركية النص وثراء معناه الداخلي والذاتي.

إن الرحلة الصوفية التي يقطعها الصوفي محاولاً من خلالها كشف أسرار العالم الباطني تعد من اهتمامات التجربة الصوفية العرفانية عن طريق حضور الصوفي واستمراره عبر التجليات الإلهية، ف" الوجود كما هو حاصل في تجربة الكتابة هو وجود في مراتب ومستويات. فحص هذه المستويات لا يكون إلا بالتجربة الروحية التي تمنح لتجربة الكتابة مشروعيتها، كتابة

¹GEOFFROY Eric Younes., Le soufisme et l'émergence de nouveaux paradigmes, op.cit, p 42

²ادونيس، الصوفية والسوريالية، المرجع نفسه، ص 116. يقول الأمير: " ما من رسول ولا نبي ولا ولي إلا ويكلمه الحق تعالى بما شاء كيفما شاء، تارة بغير واسطة وتارة بواسطة مشهودة وغير مشهودة، فإذا كلمهم بغير واسطة أو بواسطة غير مشهودة سمعوه بقلوبهم، وإذا كلمهم بواسطة مشهودة سمعوه بأذانهم وقلوبهم، لان الكلام النفسي محل سماعه القلوب والأذهان". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص374.

هي أثر لأثر. إنها اثر يسجل اثر الأسماء الإلهية في الأشياء، ويسجل وعي الممكنات بوجودها عندما خرجت من صمت العدم إلى صخب الوجود"¹، لهذا لا يمكن للغة العادية أو اللغة الأولى أن تقي بغرضها ، لذا تعد لغة الصوفي هي لغة ضرورية داخلية لا يمكن الإفصاح عن أسرارها ، لأنها لغة لا يمكن استيعابها وفهمها بمنطق الظاهر فهي تدرس بحقيقة المعنى الباطني، لأنها مبنية على كشف الغياب الغامض لذلك نجد الصوفي يتبنى بنية الظاهر والباطن معا كبنية لغوية خطابية وبنية متعلقة بالوجود كله، مما يعني أن المرئي لا يمكنه أن ينفصل وينعزل عن اللامرئي، ما يجعل من " التجربة الصوفية إذن ليست مجرد تجربة في النظر، وإنما أيضا، وربما قبل ذلك تجربة فالكثابة، إنها نظرة أفصح عنها بالشعر نظما أو نثرا²، وهكذا نقل الصوفية كل المضامين الحسية إلى حالات وجدانية ميتافيزيقية تتجاوز الواقع وتنفذ إلى باطن التجربة الصوفية العرفانية الزاخرة بالمعاني والمعارف الكونية والوجودية والفلسفية.

إن هذه التجربة الروحية التي يعيشها العارف نجدها تعبر عن حالة الألم والوجع التي هي من حالات الوجود الباطني والذي يسعى من خلالها العارف إلى الكشف عن نفسه والظهور في ضروب النشاط الروحي إذ أن هذا الأخير يمثل المنزلة الروحية التي يلتقي فيها

¹ أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، المرجع السابق ، ص 531. يقول الأمير: " لا نقص في افتقار الأسماء إلى مظاهرها بل هو عين الكمال الاسمائي الصفاتي، اذ افتقار المؤثر من حيث اسمه مؤثر، إلى الأثر، من حيث هو اثر عين الكمال لأجل امتياز الأسماء بعضها عن بعض، فانه لا تميز لها إلا بآثارها". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 194.

² ادونيس، الصوفية والسوربالية، المرجع السابق، ص 22. يقول الأمير: " ولا يقدر إن يعبر عنها بعبارة، ولا يشير إليها بإشارة، أكثر من قوله: إني وصلتها وحصلتها". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 28.

المتناهي باللامتناهي ويتحقق من خلالها الإشراق (illuminisme)، والذي يفنى في الإرادة الإلهية المطلقة التي يكون التعبير عنها بالكتابة، هذا ما جعلنا نقول بان "الجراح كتابة والكتابة أثر، والأثر في الكتابة لا يأتي من العقل في حضرة المحسوس، وإنما يأتي من الوجود البرزخي، أي من موقع وسطي يجعل من الكتابة ظهوراً لغياب. فلا يكون الكاتب كاتباً إلا إذا تموضع في البرزخ"¹، فتكون اللغة في هذه الكتابة هي لغة الحدود التي تصل بين المرئي واللامرئي، ولغة الضفاف القصوى في كل منهما، إنها لغة البعيد، الخطر. إنها الكتابة التي تجرح الكلمات، وتقول العالم بهذه الجراح ذاتها، "في مجال الكتابة نشعر بأننا أمام لا منطوق يريد أن يكون منطوقاً لكن اللغة تعجز عن جعله كذلك ولذلك تبدع هذه الكتابة مصطلحات جديدة كي تمسك بهذا اللامنطوق فنتقل من لغة العقل إلى لغة المرايا"²، لأن الكتابة الصوفية ليست كتابة عادية وإنما هي كتابة لتجربة روحية ما يجعلها كتابة لمعاناة وألم وجنون وشطح أثناء البوح بما رآه، والتي تظل حاضرة في اثر تجربة الصوفية

¹ أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، المرجع السابق، ص 537. يقول الأمير: "والبرزخ من حيث هو لا موجود ولا معدوم، ولا مجهول ولا منفي، ولا مثبت كالصور المدركة في المرايا وفي كل جسم صقيل، فانك تعلم انك أدركت شيئاً بوجه، وتعلم انك ما أدركت شيئاً بوجه، فأنت صادق إن قلت أدركت، أو قلت ما أدركت". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 419.

² أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، المرجع نفسه، ص 541. يقول الأمير: "يحكم الناس عليه بالجنون والعتة والسفه والبله، ويجهلونه ولو كان أعلمهم، ويسفهونه ولو كان أحلمهم، ويستبيحون منه العرض، في الطول والعرض، ويجعلونه مرمى غمزهم ولمزهم ونبزهم ووكزهم، يهجره الحميم العاطف، ويقليه الصديق الملاطف، وهو مع هذا ناعم البال بما لديه، قرير العين بما حصل بين يديه، لا يلتفت إلى قطعهم وهجرهم، ولا يبالى بلغوهم فيه وهجرهم". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 29.

أي في الكتابة، ويبقى حضورها مستمر حتى بعد فناء الصوفي وغيابه ممارسة نفس الأثر على كل قارئ لهذه الكتابات.

فاللغة الصوفية تمارس الإخفاء ولعبة المحافظة على كتم الوجود في الإسرار التي يعرفها من هو أهل لها، ما دام الوجود بكامله كتابة أي نظاما كونيا، وما مظهره إلا رموزا كتابية لها أصل وجوهر وعلّة هي سبب الوجود والعلّة هي الذات الإلهية، ولهذا ف" الكتابة هي سر الإظهار والإيجاد، والقلم هو الآلة والواسطة، والكاتب بالمعنى الأصلي الحق هو الله من حيث كونه موجدا وبارئاً ومصورا، له العلم الأولي، وله رؤية الممكنات، وهو كذلك الإنسان الكامل، بوصفه تجلياته " ¹. مما تجلّه يتمتع بالحرية وبالقدرة على التحرك خارج ذاته واقترابه من حقائق الأشياء الموجودة في العالم الخارجي ورؤيته لها في كليتها، وذلك لأن النص القرآني ككتابة وجودية هو الحقيقة، وماهية هذه الأخيرة هي الحرية.

من هنا يمكننا القول بان في كل محطة من محطات السير هناك كتابة خاصة لها مميزاتها، إذ لا يمكن أن تكون كتابة الوصول مشابهة لكتابة الانطلاق، لأن العارف لا يقبل الثبات، فالحركة عنده مقدسة، لأنها حركة في اتجاه المطلق الذي يجعل من " الكتابة الإبداعية عن الشيء، بتعبير آخر، كتابة ما خفي منه: المجهول، الغامض، ما لم يكشف عنه من قبل " ²، فاللغة في هذه الكتابة لا ترتبط بالأنساق الكتابية وتصنيفاتها، بل بحركة

¹ أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، ص 31. يقول الأمير: " اعلم إن كل شيء من أسماء اللوح المحفوظ، وهو النفس الكلية التي خلقها الله تعالى للقلم الأعلى ليكتب فيها، فانه ورد في الحديث الصحيح انه تعالى لما خلق القلم قال له: اكتب، قال: وما اكتب؟ قال اكتب علمي في خلقي إلى يوم القيامة". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 274.

² أمانة بلعلی، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 73. يقول الأمير: " فإذا قدر لأحد مشاركة حماها، ومقاربة مرماها، ألقت عليه أكسيراً =

التجربة وتيهها، هذه الكتابة تؤمن في الآن ذاته، مجابهة هذه الحدود والطمع في مجاوزة المطلق، لأنها تضع الكاتب على الخطوط الفاصلة والواصلة بينه وبين المطلق، حيث تستند الكتابة إلى اللغة بوصفها مادتها الأساس، بل إن تحقق الكتابة مستحيل تصورهما من غير لغة، هذه اللغة التي تجعل من الذات " لا تتحرر حقا إلا إذا مارست المعرفة، كشفا وإفصاحا، بحرية كاملة. ولا تكتب الذات حقيقتها إلا في مثل هذه المعرفة الحرة وهذه الحرية المعرفية"¹، وذلك راجع إلى غياب إلى اللغة التي أصبحت هي والذات نفسا واحدة وقد امتزجت بالفكر، وصارت حرية الإنسان نفسه متحركة متجلية، فصارت الكلمة والحرية وحدة لا تتجزأ، وهكذا تكون للغة قدرة كامنة تفلت حتى من فهم الإنسان ، ما جعل للنص ككلمة حرية التعبير عن نفسه، أي حرية أن يوجد، والإيجاد هنا بمعنى الظهور والكشف. فالنص كسائر الموجودات يكون في حالة تحجّب وعلى القارئ أن يفسح المجال له كي يتكشّف ويتبدّى، وذلك لانتمائه إلى الموجودات الإنسانية.

هذه البرزخية تجعل العارف يتميز بتنوع واختلاف في الأذواق التي يحملها قلب المحب الصوفي جراء البعد أو الحجب، هذا ما يجعل من محاولات الوصول تتعدد، وحوادث الوقت تختلف في سيره إلى الله، لأن " القائم في البرزخ يكون في حيرة. وهذه الحيرة تدفعه إلى السفر الدائم في الكتابة والفهم والتأويل"²، لعل هذا الإنصات والاستعداد يكون دائم

= لا له مادة ولا مدة، ولا هو عين معتدة. فيحصل انقلاب عينه، وجميع الأعيان في عينه، إلى عين هذه المعشوقة، التي هي غير مرموقة، المعلومة المجهولة، المغمودة المسلوقة، الباطنة الظاهرة، المستورة الساترة، الجامعة للتضاد، بل ولجميع أنواع المنافاة والعناد". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 28.

¹ أمانة بلعلی ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ، مرجع نفسه، ص 102.
² أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، 2010، ط1، بيروت، ص 538. يقول الأمير: " وإما الحيرة الحاصلة للعارفين: فما هي =

وذلك لحلول المطلق في الإنسان أي ظهوره، بهذا المعنى تصير الكتابة تجربة قائمة على الذات، وليست مجرد وسيلة للإبلاغ والتواصل، فهي التي تجعل من الصوفي يقوم بفعل الكتابة، وذلك تعبيراً عن الأشواق والأذواق التي يبوح بها.

ففي حين يكون العرف يمارس تجربته بالكتابة يتحول زمن الكتابة إلى لحظة تجربة حقيقية، يحس فيها بمرارة البعد وألم الفراق إلى أن يحقق البقاء بالقرب من محبوبه، فحال القرب لا يكون إلا بقرب العبد من الحق والابتعاد عن الخلق، فمن " داخل هذه الكتابة، يرتبط الوجود بالظهور، ويصبح وجود الشيء دالا على شيئية الكائن، وفي الوقت ذاته علامة على ظهور المعنى الإلهي المقدس فيه "¹، الذي يصل إليه العارف عن طريق سفر ذاتي غايته الأولى سماع صوت المطلق، وبسماع هذا الصوت تبدأ تجربة الكتابة، هذه الأخيرة التي تتحدد بوصفها تلقياً وسماعاً حيث تستند إلى ما هو غيبي يوجهها ويحررها من كل سوى، والقرب يكون روحانياً بمعنى الامتثال لله دائماً بحيث يدرك أن الله دائماً قريب منه ، لقوله تعالى " أنا معكم أينما كنتم "، إنها" تمثل لقاء بين المحب والمحبوب فيتبادل فيها حبه لترويح الشوق المبطون ليكون المحب محبوباً والمحبوب محباً، فيجالس أحدهما الآخر ويتأنس بعضهما مع البعض ليحقق وجوده في حساب الآخر لأن بذلك تحقق وجوده بوصفه

=الحاصلة للمتكلمين. وإنما هي حيرة أخرى حاصلة من اختلاف التجليات وسرعتها وتنوعها وتناقضها. فلا يهتدون إليها ولا يعرفون بما يحكمون عليها. فهي حيرة علم لا حيرة جهل". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 61.

¹ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية- الحب -الإنصات-الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص 288. يقول الأمير: "والحاصل إن كل شيء في اللوح المحفوظ المسمى بكل شيء مفصل أو مجمل فهو في الكتاب مفصل لمن فتح الله عين فهمه فيه". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 276.

بقاء"¹. فعندما يصل إلى الذروة العليا يكون العبد قريبا من حضرة الله بسبب كثرة إخلاصه ، وكان الله قريبا منه برحمته وفضله وإحسانه. فالقريب من الله هو العارف أي الواصل إلى مرتبة العرفان (gnose)، والواصل إلى درجة العرفان هو من يشهد من علم الله ما لا يشهده سواه حيث يقذف الله في قلوبهم نورا.

و القرب نوعان عند الأمير ، قرب النوافل "انخرط في السلوك وسلك حتى وصل إلى أعلى المقامات المتاحة فيها، أي: في العبودية، قد وصل إلى مقام القرية الذي يتسم بشعور الذلة والافتقار بإزاء الرب، والمحب هو الذي يذلل نفسه بإزاء المحبوب ويظهر بكليته افتقاره إليه"²، في هذه الحال تزول جميع صفات البشرية وتظهر الصفات الإلهية، حيث تختفي الحياة الدنيوية وتتجلى الحياة الأزلية، وهذا بفعل التخلق بأخلاق الله تعالى والتحقق بأسمائه، ولهذا يكون الله تعالى سمع العبد وبصره ولسانه ويده.

أما قرب الفرائض فيكون فيه"و كما أن مقام القرية هي أعلى المقامات في العبودية فانه مقام تحقيق وجود العبد ومقام قبوله المعارف الإلهية، فيمثل المقام طيفية معرفية بإزاء

¹ محمد يونس مسروحين (الاندونيسي)، الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محي الدين ابن عربي، منشورات الجمل، ط1، 2015، لبنان، ص 527، "القريبون من الله- تعالى- القرب المعنوي، المقربون عنده....الملبون دعوته، المستجيبون إلى طاعته...الداعون إلى معرفته وتوحيده على طريق الصوفية، أهل الحقيقة والسلوك والأحوال...و قطع عقبات النفوس وطى المقامات إلى الذروة العليا"، الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، صص 303/302

² محمد يونس مسروحين (الاندونيسي)، الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محي الدين ابن عربي، منشورات الجمل، ط1، 2015، لبنان، ص 434، "... أن يشهد العابد نفسه حال العبادة، بل وفي غيرها من سائر الفعال والأركان أنه بالله...فلا يرى فعلا له ولغيره ولا إدراك إلا بالله ، فيكون العبد ظاهرا والحق باطنا ، وهذا ...المسمى...بقرب النوافل، وهو ثابت ذوقا ووجدانا"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 349.

ربه بداية من معرفته لنفسه"¹، ففي قرب الفرائض يكون هناك فناء للعبد كلية عن الشعور بالأنا وبالعالم كذلك، حيث يبقى في نظره إلا الله سبحانه وتعالى.

من هنا يمكننا القول بـ "أن شرط التجربة والمحادثة هو الصمت، هو فقدان القدرة على الكلام. ومن يتشبت بقدرته على الكلام لا يستمتع بنشوة الوصول... طريق الصوفي ليس طريقاً للكلام (parole)، بل هو طريق في اتجاه الكلام، لا الكلام الإنساني، بل الإلهي. وحيث ينبثق الكلام الإلهي، يجب الصمت"²، هذا الصمت الذي يعني فقدان لكل إمكانية للكلام حيث تتعطل الحواس، فتصبح اللغة الإلهية هي التي تهيمن على العارف وتحتويه وتأمرة بالكتابة حيث يكتب نداء اللغة (langage) التي تستدعيه، هذه اللغة التي يجعلها العارف تحضر وتتكشف للعيان في حين تدل من جهة أخرى على غيابه كذات.

هنا " تتجه الكتابة إلى الوقفة، غير أن ممكنها ينحصر في علم الوقفة، أي في الأثر. وبقدر ما يقرب الأثر الكتابة من الوقفة بقدر ما يبعدها عنها، بانبا بذلك احد أسس المفارقة التي فيها تتحقق الكتابة، ذلك لأن للوقفة زمنين "³، زمن الرؤية وزمن العودة حيث يصبح العارف يعبر عن ما رآه من خلال ما هو غريب، فوضوي، مدهش، لأن المحير والغامض أساس أول في الكتابة الصوفية بحيث لا وجود للكتابة إلا به، لأن هذه الكتابة تفصح عن عالم هو نفسه غريب غامض محير، إنها كتابة تيه العالم هو نفسه عالم تيه، حيث ظل

¹ محمد يونس مسروحين (الاندونيسي)، الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محي الدين ابن عربي، منشورات الجمل، ط1، 2015، لبنان، ص 434، يقول الأمير: " الحق تعالى ظاهراً والعبد باطناً ، وهذا يسمى بقرب الفرائض " ، بمعنى أداء ما افترضت عليهم ، حيث يتولى العبد طاعة الله والمحافظة على فرائضه ونوافله ، ف " من كان قربه قرب النوافل فهو قريب، ومن كان قربه قرب الفرائض فهو أقرب"، المصدر نفسه، المودع، 28، ص 869.

² منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، المرجع السابق، ص 222.

³ خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2012، ص 233.

حنين الإنسان إلى ذلك الخطاب الرباني في الأزل ناطقا بتوحيد الله، فلا عجب أن يعبر الصوفي عن لحظة الشوق والحنين لذلك الأصل، بأنواع من الكتابة، التي تجسد محبته ووفاءه، وتعكس طموحه في القرب من محبوبه والعودة إلى الزمن الأصلي، فحال المحبة يكمن في قرب الأمير من المحبوب أي من الله سبحانه وتعالى حيث يكون هناك حب العبد لله وحب الله لعباده، والابتعاد عن حب الدنيا وشهواتها، لكي لا يشغله شاغل عن الله تعالى، فالمحبة لا تكون طمعا في جنته وخشية من ناره وإنما شوقا في رؤيته سبحانه وتعالى، ليبقى فانيا بين يديه مبتعدا عن كل ملذات الحياة، بمعنى طلب ما أعز من الجنة وهو وجه الله، وهذا يكون نتيجة تعلق القلب بالمحبوب لكثرة التفكير فيه وذكره في كل وقت والإفراط في عبادته.

هنا نصل إلى مرحلة الكشف والإطلاع وهو نهاية المراتب الصوفية وذلك التعرف على الصفات الربانية كالعرش والكرسي والملائكة والروح وهي أصعب عتبة التي يعثر فيها الكثير من السالكين، وهكذا يبدأ الأمير طريق العودة الأرضية بعد أن عرف الحقيقة الأزلية الأبدية، حقيقة واجب الوجود المطلق، الحقيقة الإلهية التي لا يستطيع الإفصاح عنها لأنها تجربة روحية نوقية، تبقى في نطاق العموميات لا الخصوصيات، والإشارات لا التفاصيل لأن " التجربة لا تختلف من شخص لآخر فحسب، بل حتى لدى الشخص الواحد. امتناع تكرار التجربة ذاتها عند شخص بعينه يجعل الطمع في استعادتها عبر اللغة امرأ ممتعا بصورة مضاعفة"¹. فوصول الأمير إلى المعشوقة المحبوبة هو وصف لمرحلة كشف

¹ خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2012، ص 237. يقول الأمير: "اعلم إن كل إنسان له قلب.... وهو سمي قلبا لتقلبه في أنواع الصور التي يتجلى له الحق فيها، فهو دائم التقلب مع الأنفاس، لأنه مخلوق على صورة الحق تعالى وصورة الحق لا تعطي الضيق، ولا مجال لها إلا في التقلب". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 384.

الحجاب ، فهي مرحلة لا يصل إليها جل السالكين، فعلم المكاشفة هو علم الباطن وهو العرفان الذي هو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتركيبته من صفاته المذمومة ويحصل عن طريقها المعرفة الحقة بذات الله سبحانه وصفاته الباقيات وأفعاله وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة .

لقد حذر الأمير من كشف العلوم التوحيدية، حيث تبقى أسرار أمينة بين العبد وربه إلى الموت، ولهذا ف" قد أراد الصوفي أن يكون كلامه ذاته جزءا من كلام العالم وكتابته : قوله رمز وإشارة وإيحاء ليس المجاز هو مجرد صورة للقول، بل هو المضمون الفعلي للوجود بما هو ظهور داخل صور العالم، تصور الصوفي المجاز في مرحلة أولى كعبور دائم للأشياء من السراء المطلق (من ثبوتها الأزلي داخل العلم الإلهي) إلى الظهور والتجلي في شكل مرآة العالم"¹، فهذه هي بمثابة شطحات التي هي عبارات غريبة يعبر عنها المتصوفة عن وجدهم ، بحيث لا يفهمها الإنسان العادي ، لذلك يسرع أعلام التصوف إلى التنبيه والإشارة إلى وجوب كتم هذه الحقائق عن العوام لكي لا يفتنوا أو يتهموا من طرفهم بالزندقة والضلال.

لهذا نجد الأمير دائما يدعو إلى " ليس اللجوء إلى استعارة النور هنا بحث عن شكل خارجي للقول والبيان، ليس مجرد بلاغة، بل القول ذاته يصبح إضاءة يصبح استعارة تشع داخل الوجود متمثلا كصور مضيئة بالنور والأهل والحياة، وإجمالا، مع الاستعارة النورانية،

¹منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لحوار الثقافات، حوار الفلسفة والتصوف، ج1، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، 2008، العدد2، نصف سنوية، ص 58، " في إذاعة أسرار الربوبية لغير أهلها ضرران: ضرر راجع إلى المذيع وضرر راجع إلى المذاع له، فالذيع ربما رمي بالكفر والزندقة، وربما أفضى الأمر إلى قتله، وربما وصل الشر إلى أصحابه ومن ينتسب إليه والمذاع إليه ربما افتتن أو حار أو فهم الأمر على غير وجهه فضل" الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، صص354/355.

يصبح العالم مجازا يتكلم فيصبح قولاً أو كتابة ترمز وتشير وو...¹ ، لأن ما يقوله العارف لا يدركه إلا من بلغ مرتبة العرفان، ولا يفهمه إلا من ذاق ما ذاقه المتصوفة. فضرورة وجود الرموز بين المتصوفة لما لهم من أحوال ومقامات وتجارب خاصة لا يمكن التعبير عنها بالمعاني ، حيث كانت لهم مصطلحات لا يستطيع معرفتها إلا من خاض تجاربهم.

¹منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لحوار الثقافات، حوار الفلسفة والتصوف، ج1، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، 2008، العدد2، نصف سنوية، ص 58، "الصبر على المعارف الإلهية والأسرار الربانية بعدم إذاعتها لغير أهلها"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 415.

الفصل الرابع:

راهنية التجربة الروحية

الأميرية في مجتمعاتنا

المبحث الأول:

التجربة الروحية منبعا لحوار الأديان

إن هيمنة التقنية على الوجدان جعلت من الأخلاق أكثر انحلالاً ومن معاني الدين أكثر هشاشة ومن القيم أكثر تلاشياً، إذ "أن غياب المعنى (العدمية)، يصل اليوم إلى الغرب كالشرق، ويظهر أعراض متناقضة ولكنه في الحقيقة أنتجت تجوالاً أخلاقياً في الشرق واختطافاً للدين عن طريق الانسداد الحضاري. في كلتا الحالتين، تم إغلاق سماء الروحانية. لكن تحديات الوعي على نطاق واسع من العدمية يسبب عودة ظهور الروحانية الخاصة بك في أشكال جديدة"¹، مما أدى بالإنسان إلى الخروج عن السيطرة وبالتالي جعلت من كيانه ووجوده مهدد، فالعصر الذي نعيشه هو عصر تناسي الوجود، إذ أصبح هذا الأخير غائب باستمرار في مجتمعاتنا وذلك بطغيان النزعة العقلية المتجلية في عصرنا من خلال ما بعد الحداثة حيث ولدت هذه الأخيرة " من هذه الانهيارات المتتالية، لقد أصبحت الحقيقة في نهاية المطاف مستعصية على الإنسان في عصرنا، بل ومستحيلة، وضاعت الحدود بين الموضوعي والذاتي، في زمن سيطرت فيه الآلة والتكنولوجيا، وغلب التشيؤ والمادية ومات الغيب والإيمان واليقين"²، فافتقاد مجتمعاتنا للأصالة راجع إلى تنويع العقلانية والحداثة والتقنية كجوهر ميتافيزيقي مؤدي إلى نسيان الكينونة الذي أدى إلى إنتاج خرابا. فللخروج من هيمنة الميتافيزيقا والانفلات من مركزية العقل باعتباره عدواً للفكر، يجب إعادة طرح مسألة معنى الوجود المتناسي منذ بداية الميتافيزيقا عن طريق الرجوع إلى الأصل من خلال التفكير في الوجود بدل الموجود، الآن " تخبرنا ما بعد الحداثة أن هذه الأنظمة لا تنتج المعنى فحسب، بل تلد هراء بتفسيرهم الغريب للدين كسبب، فإنهم يؤدون إلى طريق مسدود ويثبتوا فتكاً. لأن الفهم المتصلب للشرعية يؤدي إلى تحفيف الحرفية، في حين أن اليوتوبيا الاستهلاكية "للتقدم" تؤدي إلى الأزمة الأخلاقية والإيكولوجية وغيرها من الأزمات التي

¹GEOFFROY Eric Younes., Le soufisme et l'émergence de nouveaux paradigmes, op cit, pp 37/38.

²سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند اجونيس مرجعا وممارسة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص 28.

نعرفها، هذا ما يدل على انهيار الهياكل الرسمية للفكر والدين والمجتمع ، فضلا عن نهاية اليقين"¹، ان هذا السجال الفلسفي في الغرب قام بإعادة الاعتبار لسؤال الأخلاق كأحد أهم الأسئلة الأنطولوجية.

فلقد صار من المؤكد بالنسبة للنخب ومؤسسات الفكر والمجتمع ان نقد الحداثة بهذا المفهوم لهو كفيل بصناعة عقل استطلاعي منبثق يضمن للآخر حق الحياة والعيش بسلام ووثام بعيدا عن التشدد والتزمت الذي يقضي على الروح الإنسانية كما ساهم بانغلاق العقول وأدخلها في غياهب سجون الإنغلاق.

يقول ايريك جوفروا في هذا الصدد: " إن الأصولية الدينية والأصولية العلمانية الأخرى هي في الواقع أسلوب الإسلاميين مادي كما هو الحال بالنسبة لعلماء التقنية "الليبراليين"،...يمكن أن يكون حقل الدين مستاء من المجال الاقتصادي أو السياسي، لأن الشكل أقل أهمية. لكن تتعلم الحداثة على حسابها أنه لا يمكن أن تدوم بدون ما هو روحي، تماما كما لا تستطيع الشرعية أن تظل وفية لدعوته إلى الطريق دون وعي دائم بالواقعية والدينامية في العالم"²، فتحرير الإنسان من كل قيود العقل والتقنية المسببة له الكثير من القلق والمعاناة. لا يتحقق إلا من خلال وجود الإنسان في العالم ووجوده مع الآخرين، وذلك لتحرير الوعي الاجتماعي وتأسيس نظرية تقوم على التواصل الإنساني لمقاومة هذه النزاعات العقلية وتحديات العالم المعاصر، إذ أن العولمة، التقدم والحداثة تنصلت من إنسانيتها مما جعل من العقل يزيد العالم دمارا، وعلى هذا الأساس ما يهم هنا هو ان الحداثة ليست هي الحل الأمثل لمشكلة الفكر البشري الطامح إلى الاستقرار والهدوء والعيش بسلام ووثام بل أنها أي الحداثة جزء من مشكلة عانت منها الإنسانية ولازالت تعاني ما دام أنها تستبطن في داخلها عقلا دوغمائيا انغلاقيا، ومنه ف" هل بوسع صناعة العقل ارتياضه أن يدير ظهره تماما

¹GEOFFROY Eric Younes., Le soufisme et l'émergence de nouveaux paradigmes, op cit, p 37.

²Ibid, p 37.

لرياضة الروح"¹، هذا التحرير يكون قصد تخفيف التوترات في والعالم من خلال العودة للبحث في المعنى الروحي الفلسفي والإنساني للحد من المشاكل التي تعاني منها جل المجتمعات، هذا الإنساني المتمثل في الحوار.

لقد تردد مفهوم الحوار في العقود الأخيرة من هذا القرن الميلادي في محافل عديدة كما دعت إليه منظمات كثيرة باسم حوار الأديان، حوار الحضارات، حوار الثقافات، بالإضافة إلى تنظيم العديد من اللقاءات والملتقيات ونشر العديد من المقالات والكتب الداعية لتجنب الصراعات وإلى التسامح والعيش المشترك والسلم الروحي، ولكن لم تثمر تغييراً حقيقياً ملموساً حتى الآن لأن " الجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة، العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقدان أنه الحقيقة"²، فمن شروط الحوار الحضاري الاعتراف بالآخر بالرغم من التباين والاختلاف والتباين دون إقصاء له من خلال الانفتاح على ثقافته وديانته والتعايش معه والقبول به ومحاولة التبادل الخلاق معه في قضايا الدين والآراء الفلسفية والسياسية، لأن التقارب بين المذاهب ما هو إلى دليل على التفتح بدل الانغلاق والإقصاء، إذ " لا مستقبل لقوى التوقع على الذات والخصوصيات الضيقة والعودة إلى الوراء لا مستقبل للقوى التي تؤسس كل برنامجها على عداة الآخر سواء أكانت هذه القوى في الجهة الإسلامية أو في الجهة الأوروبية أو العربية"³، فجل الخطابات المعاصرة تحوي في ظاهرها وباطنها عبارات

¹ محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، دار الأمان، ط1، المغرب، 2012، ص 267.

² محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، 1998، ص 43.

³ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المرجع نفسه، ص 216. يقول الأمير: " لا ينتقد اعتقاد احد في ربه، كان ما كان ذلك المعتقد، وذلك الاعتقاد، لعلمه انه ما ثم شيء من محسوس ومعقول =

تتادي لحوار الأديان، حوار الثقافات، حوار الحضارات... الخ، من عبارات نحن بأمس الحاجة إليها اليوم داخل مجتمعاتنا، هذه العبارات الحاملة لمجموعة من القيم كالتسامح، السلام، العدل والمواطنة... الخ، المؤدية إلى العيش المشترك (في العالم بصفة عامة وداخل المجتمع الواحد بصفة خاصة).

من هنا تأخذ إشكالية العيش المشترك طرعا واسعا باعتبارها إشكالية معاصرة ومقولة عالمية ناتجة عن معاناة وقلق دائمين يشهدهما الواقع اليومي الفاقد للإنسانية المتشعب بالسياسة المفارقة، فبعد أحداث 11 سبتمبر، ومجازر مصر وتونس، بالإضافة إلى سلب جميع حقوق وحرقات العراقيين، الفلسطينيين والسوريين... الخ، نرى بأن هناك تلاشي لقيمة التعايش في واقعنا المعاصر، في حين أن دين الإسلام هو دين سلم وسلام يمجّد ويؤكد الإنسان إلى مرتبة عليا وهذا راجع إلى عنصر المحبة الذي يتميز به، وذلك " لان الاعتراف بالحب وبموقعه المركزي في المعرفة وفي الوجود يفتح المجال لإبراز الدور الخلاق للآخر، إذ لا يقوم الحب إلا بفضل تعدد وترجمته علاقة الذات (الأنا) بالآخر"¹، بالإضافة إلى انه دين يحث على مكارم الأخلاق من قبول للآخر واحترام لأرائه في حوار سلمي وآمن وتضامن جوهرى بين الديانات السماوية التوحيدية أو حتى الديانات الوضعية، وذلك لأن القاسم المشترك بين الديانات هو الرب الواحد مهما اختلفت الطقوس والعبادات...، وهذا لا يمكننا التفكير في الآخر من منطلق الدين، اللغة، الجنس (genre) أو اللون...، وإنما من منطلق التجلي الإلهي في الذات الإنسانية عن طريق علاقة المحبة القائمة بين العبد وربّه، فاحترام حرية التعبير وانفتاح الفكر اتجاه الآخرين الذين يمارسون عقائد وديانات مختلفة هو أساس العلاقة الصافية الروحية الوجدانية داخل التجربة العرفانية أو ما يمكن أن نطلق عليها اسم

=ومتخيل إلا وهو مستند إلى حقيقة إلهية عرفها من عرفها وجهلها من جهلها". الأمير عبد القادر

الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 202.

¹ محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، دار الأمان، ط1، المغرب، 2012، ص 10.

التجربة الصوفية العرفانية التي تجعل من التسامح يسود بين المسلمين واليهوديين والمسيح أو داخل المجتمع الواحد المنقسم إلى سني، شيعي، خارجي... أو أرثوذكسي، بروتيستانت... والتجارب الصوفية عديدة تؤكد ذلك كتجربة الأمير عبد القادر التي " هيأته لأن يعمق التفكير في مصيره ومصير أمته ليس من منظور انغلاق، بل من منظور تفتحي، إذ علاقته الجديدة مع الآخر، كانت تسعفه أكثر أن يراجع نفسه ويوسع من دائرة اهتماماته"¹، من هنا يعد التصوف من التجارب الايجابية التي يجب الأخذ بها اليوم لمواجهة التطرف والعنف السائدين في عصرنا لهذا يجب الأخذ به لمواجهة تحديات قضايا عصرنا، إذا وجب علينا إعطاء التصوف معنى عاما وشاملا يرفعه إلى مستوى التوفيق بين الديانات، بحيث يصبح قادرا على القيام بمهمة صعبة في يومنا هذا إلا وهي احترام الاختلاف داخل الوحدة.

إن المتأمل في التسامح الديني الذي عرف به الأمير أثناء وجوده في الجزائر وخارجها منفيًا، يدرك أن الرجل ذو نزعة إنسانية إذ أنه كان على مستوى من الوعي الإنساني المتفهم لحقيقة الإنسان والإنسانية التي لا تؤمن بالحدود والحوازر والعراقيل بين البشر، فمن الصدف الغريبة أن يكون رجل غير مسيحي كالأمير عبد القادر هو الذي يحل أزمة المسيحيين ويعطي أو يقدم درسا في التسامح للطوائف المسيحية الراجع إلى المستوى الأخلاقي الرفيع الذي وصل له " وقد ظهر حسه الإنساني قويا في تفتح فكره على القضايا

¹ محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، المرجع نفسه، ص 21. يقول الأمير: " فإذا كان العارف عارفا حقيقة لم يتقيد بمعتقد دون معتقد، ولا انتقد اعتقاد احد في ربه دون احد، لوقوفه مع العين الجامعة للاعتقادات، يقول رضي الله عنه: إن العارف بالله تعالى حقيقة المعرفة، هو الذي لم يتقيد بمعتقد دون معتقد، فلم يتقيد بتنزيه مطلق، ولا تشبيه مطلق، ولا قيد ربه بصورة وصفة لا يقبل غيرها". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 202.

البشرية، بحيث رأيناه يتحدث عن الإنسان من منظور معرفي أصلته ثقافته الدينية المتعددة المنابع¹، فتعظيم القواسم المشتركة واحترام الفروق بين الثقافات داخل الحضارة الإنسانية الواحدة، الذي يعد مبدءاً أساسياً من أهداف الحوار ما هو إلا دليل على مجموعة القيم والأخلاق والثقافة التي يتمتع بها الأمير إنها ثقافة منفتحة على الآخر، تصلح الراهن الذي نعيشه الآن، راهن طغت عليه ظلمات الإرهاب والقهر والظلم والتجويع في كل مكان.

و لعل المحطة الكبرى التي تجلت فيها هذه الإنسانية العالية، تدخله أثناء الفتنة المشؤومة في دمشق 1860م حين وقف مدافعاً على المسيحيين المستضعفين، وتوفير الحماية وتأمينهم وأسعف المنكوبين وآوى المشردين، الرجل الذي ، في عام 1860 ، أخذ تحت حمايته المسيحيين في دمشق خلال الثورة الدرزية يشهدون أكثر وأكثر من كرمه وشجاعته²، فضرب الأمير عبد القادر مثالا للإنسانية بأخلاقه وأفعاله، عندما حمى آلاف المسيحيين في دمشق من المسلمين الدروز، الذين أرادوا إبادتهم والأمير عمل بثواته ومبادئه التي تدعوه إلى حماية الأبرياء مهما كان دينهم، ولهذا كان الأمير مثالا للتسامح ومحاربة التعصب حتى لو كان هذا التعصب صادراً عن أبناء دينه.

إذ أن "عبد القادر قام بتطوير نفس الفكرة الموجودة عندا بن عربي في كثير من المقاطع من كتابه المواقف، كما أن الأساس بالنسبة له هو في تعدد المعتقدات، إذ أن وجوه العبادة ليست سوى تعدد لا حصر له من الأسماء الإلهية والتنوع لا ينضب من التجليات، لقوله: "أي من مخلوقاته يعبدونه من جميع جوانبه؟"، لا أحد مخلص له من جميع جوانبه"، إذ يكتب "لا أحد يعرفه في جميع جوانبها لا أحد يجهلها في جميع جوانبها (...). كل ذلك بالضرورة يعرفها بطريقة معينة ويعشقها بنفس هذه العلاقة. من الآن فصاعداً، لا يوجد خطأ

¹ محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، المرجع نفسه، ص 22.

² Abd el-Kader. Ecrits spirituels. Présentés et Traduits de l'arabe par Michel chodkiewicz, op cit, p 35.

في هذا العالم، إلا بطريقة نسبية¹، فتتوحد الأديان هو تجل للحقيقة المحمدية ودرجة من درجات إدراكها في الوقت نفسه، ومنها تتبلور أشكالاً لأديان باعتبارها درجات في التوحيد. فالجميع توحد الله، إلا أن كل منها يراه بما هو مستعد له. ذلك يعني إن تنوع الأديان بالنسبة له هو تنوع درجات التوحيد. لهذا لم ينظر إليها بمعايير المؤمنين والكفار والمشاركين ولا بمقاييس الإسلام والنصرانية واليهودية والمجوسية والبراهمة.

و هذا راجع إلى " رحابة محتواه الفكري والصوفي القادرة على خرق ايديولوجيا المتلقي الدينية أو المذهبية أو الفكرية أو الايديولوجية، من شأنها أن تحد من أفق الأنا المفكرة، وأن تختزل رؤاها في اتجاه واحد يفضي إلى إقصاء الآخر والنظر إليه نظرة دونية " ²، هذا ما كشفت عن منظومة القيم والمشاعر والأخلاق النبيلة، إنه لموقف بطولي خالد كشف عن رجولته وعن طابعه الإسلامي وعروبته الواضحة، فلقد قام الأمير بإنقاذ 12 ألف من المسيحيين واليهود من الموت المؤكد حيث فتح لهم أبواب بيته وتصدى للمسلمين ومنعهم من قتل المخالفين في الدين والعقيدة ودرسهم كيفية احترام الإنسان بغض النظر عن المعتقد، هذا بالإضافة إلى الرسالة التي أرسلها إلى ملكة بريطانيا حينما حاولت تشكره على ما قام به، هذا ما وضع لها بان "لدينا تراث صوفي غني حامل لرؤية جمالية وروحانية عميقة، ونحن في حاجة، ونحن نعيش واقعا الاجتماعي والسياسي في زمن تتميز بالعولمة، إلا روحانية تشكل أحد مكونات أفقنا الذي بواسطته نرى العالم عالمنا ونتعايش مع كائناته " ³،

¹Abd el-Kader. Ecrits spirituels. Présentés et Traduits de l'arabe par Michel chodkiewicz, op cit., p 35.

²جلال الدين الرومي، مجلة الخطاب الصوفي، العدد2، 2008، ص 120. " لو أصغى إلى المسلمون والنصارى لرفعت الخلاف بينهم، ولصاروا إخوانا ظاهرا وباطنا ولكن لا يصغون إلى "، الأمير عبد القادر الجزائري، ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، تحقيق: ممدوح حقي، عاصمة الثقافة العربية، الجزائر 2007،

دط، ص 107

³ منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لحوار الثقافات، حوار الفلسفة والتصوف، ج1، =

فالأمر عبد القادر من خلال مواقفه وأعماله أعطى مثالا حيا وتجربة تاريخية عن الإنسان المتجذر في إنسانيته، فحضور النزعة الإنسانية ليس موصول فقط بالخطاب والفكر ولكن مرتبط كذلك بالممارسة في السلوك اليومي، إذ أن هذه الممارسة كان لها سبق في مرحلة جهاده بالجزائر، ففي هذه المرحلة جمع بين العبادة النظرية والعبادة العملية، فالتصوف لم يكن عنده نظرا، وإنما كان يمارسه عملا من خلال اهتمامه بالأسرى وحسن تعامله معهم، وذلك لان " عشق الحق تعالى كامن في البشرية جمعا، بل في الكون بأسره، وما على البشرية سوى أن تدرك هذا الأصل الواحد الذي تشترك فيه، وأن ترقى من حالة الإدراك الذهني إلى حالة الممارسة الفعلية، من أجل أن تكون قادرة على تجاوز الفروق الصورية الظاهرة لاسيما الفروق الواقعة في صور الأديان والمعتقدات"¹، بحيث كانت للأسرى عناية مادية روحية، إذ كان يرسل لهم نقودا من الميزانية الخاصة به، تطبيقا لأمره تعالى: " ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا، إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا"²، كما كان يسعى إلى عدم حرمان الأسرى من أي حق لدرجة أنه كان يسمح لهم حتى بالمراسلات. لهذا وجب الحرص على تحقيق شروط التواصل والحوار داخل المجتمع وذلك من خلال وضع قواعد عامة قائمة على التفاهم والنقاش بدل التسلط والهيمنة، ولهذا كان من الواجب ظهور التصوف كنزعة إنسانية إصلاحية تسعى إلى تحرير الوعي الإنساني.

=مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، 2010، العدد1، نصف سنوية، ص 49. "أنني لم أفعل إلا ما توجبه علي فرائض الإيمان ولوازم الإنسانية"، الأمير عبد القادر الجزائري، ذكرى العاقل وتنبه الغافل، مرجع نفسه، ص 48.

¹جلال الدين الرومي، مجلة الخطاب الصوفي، العدد2، 2008، ص 134. حيث يقول هنري تشرشل: "... إن العناية الكريمة والعاطفة الرحيمة التي أبداها الأمير نحو تعامله مع الأسرى ليس لها مثل في تاريخ الحروب..."، هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر، تر: أبو القاسم سعد الله، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2009، ص 50

²سورة الإنسان، الآية: 76.

لقد أراد الأمير تغيير المجتمع الذي يحمل الكثير من العادات والتقاليد والقيم إلى نمط معيشي مختلف، وهذا الاختلاف لن يكون إلا بـ "الثقافة الجمالية أساسية في بناء حوار وتعايش بين الثقافات لأنها تقوم على رؤية جمالية تخلق بذاتها أخلاقياتها، وإلى ما تلاحظه حاليا هو غياب ثقافة جمالية في فضاءاتنا العمومية والحال، كيف تؤسس حوارات مع ثقافات أخرى إن لم يكن لدينا تمثّل للعالم ينطق من الموقف الصوفي ذاته القاضي يتجاوز ضيق الأفق الذاتي والانفتاح على كل الآفاق والتمثلات والاعتقادات الأخرى" ¹، هذا ما عبر عنه في مقولته التي صرح بها في كنيسة المادلين في فرنسا (1852/1848)، والتي حاول الأمير من خلالها تجديد الفعل التواصي بين الديانات حيث عبر عن سماحة الدين الإسلامي واحترامه للآخر والتعامل بالحسنى مع أصحاب الديانات الأخرى، وذلك لأن الأمير عبد القادر رجل دين وإنسان يحب التأمل والتفكير، ولكنه في الوقت نفسه رجل ممارسة ونضال، حيث كان منخرطاً في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس، هذا ما يجعلنا لا نتعاضى عن تأثير البيئة التي عاش فيها، والظروف الثقافية المحيطة به، وكان ذلك يزيد تأكيداً بأن الإنسانية تجتمع في جذع مشترك من المبادئ، وأن التحوار يتيح لها أن تكتشف أحوال التشابه والتماثل بينها، الأمر الذي سيجعلها تسير متسالمة، متفاهمة ²، هذه الحياة التي عجت بالأعمال الإنسانية الجليلة التي سجلها التاريخ بماء الذهب وحفظتها ذاكرة الشعوب وتوارثتها الأجيال، ألغت عامل المحلية والذاتية من فكر الأمير عبد القادر الذي

¹ منصف عبد الحق، التمثّل الجمالي للعالم كأفق لتعايش الثقافات (حوار التصوف والفلسفة)، ج2، مجلة الخطاب الصوفي، العدد 3، 2010، ص 54. " حينما بدأت مقاومتي للفرنسيين كنت أظنهم شعب لا دين له. ولكن تبينت غلطتي. وعلى أي حال فإن مثل هذه الكنائس ستقنعني بخطئي"، الأمير عبد القادر الجزائري، ذكرى العاقل وتنبه الغافل، مصدر سابق، ص 45.

² محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، دار الأمان، ط1، المغرب، 2012، ص 21.

استمع له العالم آنذاك على اختلاف أديانهم ومعتقداتهم، فاحترمه الفرنسيون وأعجب به السياسيون والأمراء والملوك، كما قدره السلطان العثماني أيما تقدير.

إن نزعتة الإنسانية تتجلى كذلك في دعوته إلى وحدة الأديان أي يدعو إلى محو الحدود وكسر الحواجز التي تفصل بين العقائد والأديان، فجل الأديان لها غاية واحدة ينبغي الوصول إليها وهي المحبة الإلهية، بمعنى توحيد الإله وتعظيمه كما أنه لا يرى في الاختلاف الديني مدعاة إلى القتال، لأن الحقيقة الإلهية كل يصل إليها بطريقته، فهو يؤمن بالمصدر الرباني المشترك بين عقائد الأديان الثلاثة، فعن طريق " الحب والرحمة، يجلب الخلق إلى الوجود من خلال غرسه مع هذا الكائن. ففي الصوفية، لا يبقى الوعي الكلي على مستوى مذهبي ميتافيزيقي بحت: وإنما إنه تدفق يحتاج إلى أن يعيش وأن ينتشر في المجتمع. فهي تفسر، على سبيل المثال، لماذا "تكيف الإسلام الصوفي بعمق وبسرعة البرق في كل من شرق وغرب إفريقيا"¹، لأن التصوف يشكل وسيلة اجتماعية قوية حيث تتصهر العلمانية والروحانية في لحظات ساحرة يترفع من خلالها الأفراد عن المخاوف المادية ويتألف الجسد والروح، لتجمع بين الأفراد المحليين والعالميين معا.

إن هذه الإنسانية تجلت في شخص النبي محمد(ص)، والأمير اقتدى به في تكريمه للإنسان، إذ إنه كان إنسانا رحيمًا حليماً وهذه الأخلاق اتصف بها شخص الرسول من خلال سلوكياته اليومية التي كان الأمير من خلالها رائداً في فعل التغيير حيث أسس لمدينة معاصرة على أرض الواقع، حيث كان مدركاً لأهمية الثقافة العالمية ولغة الغير، لأن الأديان السماوية تتهل من مصدر واحد هو الله، ولهذا "ينبغي أيضاً لهؤلاء جميعاً استيعاب الأصل الواحد والمراد الواحد، وهو الأصل الذي سيمكن البشرية من التعايش بحب، أو في أقل تقدير دون كره أو حقد، ولذلك يحتفظ كل عابد بصورة معتقدة الخاصة به، وفي الوقت ذاته يكون

¹GEOFFROY Eric Younes., Le soufisme et l'émergence de nouveaux paradigmes, op cit, p 34.

متصلا بالآخر ومتجانسا معه تجانس إخاء وحب عبر مضمون الصورة وغايتها¹. إنها لدعوة إلى إزالة الفروق بين الديانات، فلا فرق بين مسلم أو نصراني ولا بين مؤمن وكافر، فـ" أصحاب الأديان الثلاثة يشبهون ثلاثة إخوة من ثلاث أمهات"، بمعنى مهما اختلفت الأديان إلا أن الأصل يبقى واحد ألا وهو الله سبحانه تعالى.

إن تعامل الأمير عبد القادر مع مختلف الطرق الصوفية دون استثناء وكذا دراسته للعديد من الفلاسفة والمتصوفة جعل منه غير متعصب لأي فكر أو مذهب وإنما درس كل هؤلاء ليخرج بفكره الخاص به، حيث أخذ الطريقة النقشبندية على يد الشيخ " خالد النقشبندي السهروردي " والذي انتفع به في التصوف والحديث وكان من أعظم العلماء في الفقه والحديث والعلوم العربية، بالإضافة إلى الطريقة القادرية التي أخذ منها زار ضريح "عبد القادر الجيلاني " الذي عاش وتوفي في بغداد، هته الطريقة التي كان قد شب على تعاليمها عن طريق جده ووالده " محي الدين " اللذين قاما بنشر هذه الطريقة، ثم تعرف إلى أحد علمائها شيخ الطريقة القادرية " محمود القادري الكيلاني " الذي ألبسه الخرقة آنذاك، كل هذا جعل منه مجددا، مؤكدا ذلك من خلال نظرتة لمواقفه الصوفية التي هي عبارة عن " تجربة وجودية ذاتية نتجت عن تجربة معرفية تستند إلى تقاليد تربوية عريقة في التأويل العرفاني الذي تتداخل فيه التجربة بالمعرفة إلى درجة انعدام الحد الفاصل بين الذات العارفة والموضوع المعروف"²، هذا ما جعل الأمير عبد القادر يسعى إلى التغيير للحصول على

¹ جلال الدين الرومي، مجلة الخطاب الصوفي، العدد 2، 2008، ص 135. " فأساس الديانة وأصولها لا خلاف فيها بين الأنبياء من آدم إلى محمد عليه الصلاة والسلام، فكلهم يدعون الخلق إلى توحيد الإله وتفضيله "، الأمير عبد القادر الجزائري ، ذكرى العاقل وتبنيه الغافل، مرجع سابق، ص 103.

² منير بهادي، المخيال والتاريخ- مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الامير عبد القادر الجزائري-، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2006، ص 71. يقول الأمير: "نفثات روحية وإلقاءات سبوحية بعلوم وهيبية وأسرار غيبية من وراء طور العقول وظواهر النقول خارجة عن أنواع الاكتساب والنظر في الكتاب"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 27.

الفائدة رافضا التقليد الذي هو حجاب بين القلب والوصول إلى الحقائق، وذلك راجع إلى أن المقلدين محجوبين باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم وجمدت على قلوبهم، وكسر هذا الحاجز لا يكون إلا بالممارسات والمجاهدات الصوفية والروحية. لهذا يجب على الناظر أن ينظر "على أساس هذا المنظور التعددي للتدين والاعتقاد، يفهم الصوفي تعدد الثقافات الدينية ويجعله جزءا من رؤيته وليس فقط للحياة البشرية ، بتعبير آخر، إن تعدد تجارب الاعتقاد والثقافات الدينية لدى الأفراد والشعوب أمر يجد تقديره داخل فينومينولوجيا الوجود وليس فقط داخل النظرية الاجتماعية وحدها، لذلك يطرحه الصوفي (نقصد الفهم) كضرورة أنطولوجية وليس فقط كاختلاف إيديولوجي سطحي بين الثقافات " ¹، لأن النزعات القومية والعرقية والدينية تجعل الدين يتحول إلى عصبية التي تتحول إلى أزمة، ولا وجود لحل لهذه الأزمات إلا بالتصوف الذي به تتهدب أخلاق الناس لتحاشي التطرف، من هنا حاول الأمير عبد القادر أنسنة مفهوم الجهاد، فالجهاد ليس القتل والدم والحرق والهدم وإنما هو دفع الفرد إلى الحق ورفع الظلم عن الخلق ليجعل من النفس ساكنة.

يتبين لنا أن الأمير كان مجددا لا مقلدا. وللخروج من هذا التقليد يدعو إلى أعمال العقل للخروج من التقليد، بمعنى ضرورة الاجتهاد لفهم النص الديني وبلوغ درجة من الفهم والتعمق وعدم الاكتفاء بالتبعية، " تجربة التدين تجربة ذاتية حميمة داخل الفرد، وكل تدخل للوسائط المؤسسية وغير المؤسسة التي تتدخل داخل هذه التجربة الحميمة لأجل تقنينها وتوجيهها والتحكم في مسلكياتها تفقدها حميميتها وروحانيتها العميقة لتحولها إلى طقس اجتماعي أولا ، وزج بها داخل صراعات مذهبية وإيديولوجية محكومة بهوى السلطة

¹ منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لحوار الثقافات، حوار الفلسفة والتصوف، ج2، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، 2008، العدد2، نصف سنوية ، ص 70. " بعين الإنصاف، ويرمي التقليد أو التعصب والإعتساف"، الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 313.

والاستبداد بالرأي"¹، ولهذا يحذر الأمير عبد القادر من التقليد المسيطر على عقول الناس، لأنه رأى بان التقليد يضر بالإنسان ويؤدي به إلى الهلاك، فطريقته في التجديد هي خلاف للمعلمين العاديين الذين لا تمتد قواهم العقلية إلى أكثر من ملاحظات وتعليقات على الكتب المقدسة لأنه نهج على غير الطريقة المعتادة في التفسير والشرح.

من هنا يبين لنا الأمير الفرق بين العارف الصوفي الذي يكون إيمانه قائم على الإيمان القلبي الوارد عن طريق الحدس والكشف (التجربة الروحية الذوقية الشخصية) التي تعتمد على التأويل الرمزي، والمسلم العادي الذي يكون إيمانه قائم على الإيمان التقليدي الظاهري الوارد عن طريق التقليد والتعليم والاكْتساب، وهذا " ما يريدنا الصوفي أن نراه، من خلال نظرية التجلي الاعتقاد كتجربة للتدين ، هو ضيق الأفق الذي نبينه لذواتنا حول الوجود والذي من خلاله تتمثل وتتخيل أشياء هذا الوجود. وأن نسعى إلى تغيير منظورنا وتوسيع رؤيتنا حتى تصبح جامعة لمجموع الاعتقاد "²، لأن التقليد هو الذي يجعلنا لا نستطيع الإجابة عن أسئلة هذا الزمن الذي نعيش فيه لهذا وجب التخلي عن فكر الماهية المغلقة لأرسطو، هذا التخلي الذي يجعلنا نتقبل الغير باختلافه الديني والحضاري، لأن هذا التراث الصوفي يلزمننا بمسؤولية اتجاهه للحفاظ عليه وإعادة إحيائه من جديد عن طريق تجديد الرؤية إليه وجعله منفتحاً على أفق متعددة، لأن " مفهوم الاجتهاد كما يمارسه الفقهاء الذين يرون امتيازاً حصرياً بهم فقط. أنهم يزعمون بغرور واضح بأنهم يستطيعون التماس

¹ منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لحوار الثقافات، حوار الفلسفة والتصوف، ج2، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، 2008، العدد2، نصف سنوية ، ص71، " الأعمى لا يصلح أن يقود العميان"، الأمير عبد القادر الجزائري ، ذكرى العاقل وتنبية الغافل، مصدر سابق ، ص 32.

² منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لحوار الثقافات، حوار الفلسفة والتصوف، ج2، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، 2008، العدد2، نصف سنوية ، ص 71/72. " إذا كنت مقلدا فليس كلامي معك"، الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ج1، ط1، 2004، ص 229.

كلام الله مباشرة، كما أنه بإمكانهم أن يفهموا تشكل مطابق كل مقاصده العليا، ومن ثم يقومون بتوضيحها من خلال القانون الديني"¹، إذ تتدرج ضمن هذا التفكير الأحادي أنماط معرفية مختلفة ومتعددة، منها الفلسفة (philosophie) وعلم الكلام (théologie) (dialectique والفقه، وذلك لأن هذه التيارات الفكرية تلتقي برغم تقابلها في تهميش دور التعدد والاختلاف، كما أنها تشترك في رسم تصورات تتبني على تراتبية عمودية، حيث " يعتبر الفقهاء أنه بمقدورهم أن يفهموا القانون الإلهي الذي يخص الأحكام الشرعية التي تسيّر تفكير وتصرف المؤمنين الخاضعين لطاعة الله"²، متناسين أن الرموز من ناحية تصل الصوفي بالمعاني الخفية وتفتح له الطريق أمام إمكانية المعرفة، ولكنها من ناحية أخرى، تفصل بين العارف وبين تلك المعاني الخفية الباطنة، هذا الوجه الثاني للصور الرمزية للوجود يجعلها عائقاً أمام إمكانية المعرفة يكون فيها الكشف الصوفي حركة متوترة بين الفصل والوصل بين المعرفة وغيابها.

إن ما يمكننا قوله من خلال هذا كله انه لا يجوز الفصل بين الفكر والمجتمع، إذ يجب التعاطي مع الأفكار كما تجسدت على أرض الواقع وذلك لفهم نوعية الأفكار والعقائد التي

¹ نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ص 131. يقول الأمير: " أهل العقول المتكلمون في الإلهيات خطاهم أكثر من إصابتهم، سواء كان معتزلياً أو أشعرياً أو من كان من أصناف أهل النظر العقلي". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 385.

² نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، المرجع نفسه، ص 131. يقول الأمير: " فالعقلاء وهم أصحاب الاعتقادات المقيدة للحق تعالى من حكيم ومتكلم الذين كل واحد منهم حصر الحق في معتقده وحجر عليه أن يكون على خلاف معتقده، وهم الذين يكفر بعضهم بعضاً من جميع الفرق الإسلامية وغيرها وسائر أهل الملل والنحل". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 385.

تسود فيه، فما يجب العمل عليه هنا هو طرح تفكير صوفي جديد يختلف عن ما كان سائدا يأخذ بعين الاعتبار معطيات الواقع، لأن العودة إلى الحاضر ضرورية لتحديد كل ما هو مطموس ومهمل، ولهذا يجب أن يستعاد التصوف من جديد ويحظى بالاهتمام داخل الفكر المعاصر، بحيث لا يمكن أن نفهم التصوف خارج المجتمع، فهو على علاقة وطيدة بالأوضاع الاجتماعية، إن التصوف اليوم لم يعد هروب من المجتمع وإنما أصبح يهتم بهوم الإنسان وقضايا المعاصرة بحيث لم يعد التصوف مرتبطا بالمفاهيم القديمة والتقليدية كالزهد والتوكل... الخ، أي بذلك الكلام النظري وإنما انفتح على شتى العلوم ومختلف الديانات ليتفادى بذلك الانعزال والخروج من الواقع، فالأمير عبد القادر " كان لا يمانع في أن ينظر إلى كل اعتقاد على أنه مرآة تعكس عين الحق"¹، ولهذا أصبح الإنسان يحتاج بشكل أساسي للتصوف خاصة المجتمعات التي سيطرت عليها الحداثة المادية، ومنه أصبحت الحاجة ضرورية للبعد الروحي بعد أن تم القضاء عليه واستئصاله، فهذا المعنى المنفتح لا يقبل بالقضاء على الدين وتهميش العامل الروحي في المجتمعات الإنسانية، بل إنه يعبر عن الحرية، لعل هذا ما يجعل العارف " ينظر إلى الحرية من مستوى الكشف لا من مستوى التغيير، من زاوية الوجدان والانفعال لا من زاوية الفعل والتأثير، من مشارف التعالي والتسامي لا عبر المحايثة والالتزام، من أعالي الحق لا من أداني الخلق. كان ينشد إذن حرية روحية، لا عن حرية عملية"²، إنها حرية تجمع بين المتقابلين بحيث يكون النظر

¹ محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، دار الأمان، ط1، المغرب، 2012، ص51. يقول الأمير: " أهل الله علموا إن الحق تعالى قابل لكل معتقد من حيث الوجود والشارع بين المقبول من المردود وذلك لاطلاع أهل الله على المرآة الكبرى الجامعي لسائر الصور المتفرع منها كل معرفة في العالم".
الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 385.

² المرجع نفسه، ص 160.

الصحيح للحرية يتمثل في الوقوف في مقام الحيرة، لأنها أكمل حالات المعرفة، وطلب المزيد منها إلى إن يتمكن العارف من الوقوف في موقف يرى فيه المتقابلات وكأنها واحدة.

إن توظيف التصوف كتراث لخدمة الراهن والمستقبل وذلك الاستفادة من تجارب الماضي، فالتراث ليس إجابة على أسئلة الراهن ومحاولة إحيائه وإنما هو نتاج جهدا إنساني متواصل، استطاع أن يخفق قفزة نوعية في التاريخ البشري، فتتظيم الحياة العقلية والمادية والأخلاقية للمجتمع لن يتحقق إلا على ضوء التصوف، وبهذا يتحول التصوف إلى مصدر حيوي قائم على أساس الحوار والتسامح تنهل منه المجتمعات لفك أزمتها " لأنه بفضل الحوار سيندهش الغرب للقدرات الهائلة التي يحملها الإسلام فيما يخص التسامح والإخاء بين الشعوب والأديان والثقافات" ¹، دراسة التصوف لتحديد الرؤية من خلال الانطلاق أو الرجوع إلى الأصول أو المنطلقات التي صنعت الماضي لتوظيفها في خدمة الحاضر والمستقبل، الرجوع إلى التراث وقراءته من جديد، أهمية قراءة التراث تكمن في ربط الماضي بالحاضر، الوحدة لا تعني التطابق في الآراء والأفكار وإنما تعني احترام حقائق التعدد والتنوع، الانطلاق في رحاب الوعي وآفاقه بعيدا عن اطر التقليد، الانفتاح: هو الرغبة في تطوير الذات وتوسيع أفاقها المعرفية والاستفادة من معارف الآخرين" نعتقد أن هذا الانفتاح الشامل على الحركة والزمان هو الأساس الذي يجب أن ينطلق منه أي حوار بين الثقافات لأنه يضمن لهذه

¹ محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، المرجع نفسه، ص54. يقول الأمير: " إن الأديان وفي مقدمتها الدين الإسلامي اجل وأقدس من أن تكون خنجر جهالة أو معول طيش أو صرخات نذالة تدوي بها أفواه الحثالة من القوم. أحذركم إن تجعلوا لشيطان الجهل فيكم نصيبا، أو أن يكون له إلى نفوسكم سبيلا". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 51.

الأخيرة قابليتها للتداول والحوار" ¹، هذا التفاعل هو الانطلاق من مرتكزات معرفية إسلامية للاتصال مع الغرب دون فقدان لهويتنا وأصالتنا، لان لكل مجتمع ظروفه الخاصة، فنحن أمام الأزمات التي تعاني منها البشرية اليوم بحاجة إلى الحوار مع الذات لفتح العديد من الطرائق والأفاق للوصول إلى نموذج إنساني فريد، ذلك لأن الاغتراب عن الحاضر المعاش هو اغتراب عن الآخرين وعن الثقافة السائدة والنظم الحياتية، فهذا الاغتراب الثقافي يأخذ شكل الاغتراب عن التاريخ(الزمان) وعن الجغرافيا(المكان)، وهذه الحالة لها تأثيراتها على نفسية العارف لما يعيشه من انفصام بين ما يعيشه في مجتمعه وما يعيشه في داخله.

لقد تبين أن كل أعمال الأمير عبد القادر كانت خاضعة لكتاب الله وسنته، حيث جمع الأمير بين الجهاد والثورة وبين الكفاح والنضال الثقافي والفكري، كما اهتم بشؤون الحياة ومشاكل الناس وقضايا البلاد والعباد بقدر ما كان رجل حرب، دون أن ننسى اتسامه بالرحمة والعدل والتسامح وهي صفات امتاز بها الرسول ص، كما اتسم بروح الحوار والإخاء وفتح أبواب الثقافت والتقارب بين تلك المعتقدات على بساط من التعايش العقلاني للقيم التي تتشكل منها. "إن التصوف، في مقصده النهائي والأعمق يمثل أولاً التجربة المعاشة نتيجة اللقاء الحميمي والتوحيدي بين المؤمن والإله الشخصي (...). وهذه التجربة محللة وموضحة بواسطة محاسبة الضمير وعودة الصوفي إلى ذاته. والتجربة التي تحظى بالتأمل على هذا النحو (...). ثم توضع كتابة تغذي المرید الذي ينخرط في السلوك

¹ محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، المرجع نفسه، ص56. يقول الأمير: "إن الحق تعرف لكل مخلوق بوجه من الوجوه الإلهية الربانية، ما تعرف به لغيره، والله واسع عليم، فوجوه المعارف على عدد العلائق تعددت الأرباب لتعدد الخلائق، فكل مخلوق له رب يعتقد به يخالفه غيره من سائر المخلوقات في اعتقاده بربه، وذلك لاختلاف أمزجة الخلائق". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 341.

الصوفي تحت إمرة شيخ ما¹، إن تصوف الأمير عبد القادر يدعو إلى أخلاق كونية تؤلف بين جميع الأديان، حيث أصبح ضرورة لا مفر منها لأنه هو الوحيد القادر على التسامح الديني وحرية ممارسة العقيدة، انه تعبير عن نظرة إلى العالم من خلال وعي الأزمة التي تعيشها المجتمعات هذا ما جعله يتحرر من كل القيود لكي يلعب دور المنقذ من الأزمات، لأن جل الخطابات الموجودة حاليا تدعو إلى احترام حقوق الإنسان وتقديره، ولكنها في الواقع أنتجت إرهابا فكريا وجسديا لازالت المجتمعات تعاني منه لحد الآن.

¹ محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، 1991،

المبحث الثاني:

الأثر الفني تعبير عن التجربة الروحية

إن التجربة الفنية هي عبارة عن انكشاف للحقيقة وإظهارها ، كما تعني الخلق والإبداع، غايتها تحقيق الجمال وإنتاجه على شكل عمل فني كالشعر والموسيقى على سبيل المثال، فالحقيقة " لها من القدرة ما يمكنها من اختراق الفنان وإصابته من أجل أن يرتعش جسده ويصاب بالاندھاش، ليتفتق العمل الفني ويتشكل بفضل هذه القوة الخلاقة. الفنان نفسه يجهل أصلها ومنحدرها من هنا تكون العلاقة ملغزة تستعصي عن التفسير وتتمنع عن التعريف القاطع. وهذا هو سر تيه الفنان وضلاله وإحساسه بتداخل ملتبس بين الضرورة والحرية"¹، وهذا ما يحدث للعارف الصوفي بالضبط حينما يبدأ طريق العودة الأرضية بعد أن عرف الحقيقة الأزلية الأبدية، حقيقة واجب الوجود المطلق، الحقيقة الإلهية التي لا يستطيع الإفصاح عنها لأنها تجربة روحية نوقية. فما عايشه الصوفي من انفعالات ومواجيد روحانية غريبة ومفارقة هو ما يجعله يشرع بكتابة مؤلفاته التي هي عبارة عن تعابير غامضة ومبهمه وغير مفهومة لا يستوعبها العقل وإنما تفهم بالذوق.

إن الإبداع الفني هو بقاء وديمومة وحضور خالد في كل العصور الإنسانية، تاركا فيها الفنان بصمته، ولهذا فالقدرة على الإبداع هي نفحة من الخالق في خلقه تنعكس على العمل الفني الذي يكون نتيجة حاله خاصة لا يدركها إلا أصحاب الملكات الخاصة (propre) القادرين على التحليق لعوالم الأفق، لأنه" ومن بين ممارسات البشر هذه تلك التي يتحقق معها عالم المنفتح اللامحدود، والذي يخترق كل شيء. نذكر الفن، وبما أن المنفتح يمتنع عن كل تحديد، فهو ما يترك الموجود ينبثق ويتجلى حضورا، من دون أن ينكشف هو كلية"²، بحيث نحن لا نرى إلا انكشاف الأشياء الموجودة والحاضرة ومعها

¹ محمد طواع، شعرية هيدغر مقارنة انطولوجية لمفهوم الشعر، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص 108.

² محمد طواع، شعرية هيدغر مقارنة انطولوجية لمفهوم الشعر، المرجع نفسه، ص 98. يقول الأمير: "إن العالم، وهو كل ما يطلق عليه بالسوى والغير ليس له تقييد ببعضه بعضا، فانه غير مفتقر إلى بعضه =

يصلنا صدى الوجود، أما الوجود فمне يأتي كل شيء وهو لا يأتي، إنه أفق ما يفتى
ينكشف ويحضر دون أن يكون له ظهور وحضور مطلق.

و لهذا " أليس اختزال ماهية الفن، إلى مجرد مسألة ثقافية، هو حط من
قيمته... يتعين أن نعمل على تحرير الفن من عبودية الثقافة، ومن المنظور الذي يدجنه
بجعله ينتمي إلى فضاء ينبغي تقطيعه تقطيعاً خرائطياً إلى قطاعات"¹، بمعنى انه لا يجب
أن يتحدث كل قطاع عن اختصاص خاص به ، ومجال يهتم به لوحده كالشعر للشاعر
والرسم للرسام والموسيقى للموسيقيار... الخ، هذا ما جعلنا نبحث عن ماهية الفن
كانطولوجيا وليس استيطيقيا.

من هنا يمكننا القول بأنه " لا نفهم ماهية الفن، إلا على أساس فهم ماهية الحقيقة
التي تؤسس إنسانية الإنسان وحرية، إذ في إطارها تتحدد الكيفية التي ينتمي بها الإنسان
لعصر من عصور الوجود. ومن تم فإن ما يتأسس كواقع للبشر ما هو إلا ظهور لهذه
الماهية أو انكشاف لها"²، لأن أهمية الإبداع تكمن في كونه عملية إنتاج تشهد كل لحظة
من لحظاتها ولادة جوهرة، إذ تتصل كلمة إبداع بمعنى الخلق، ولهذا تعتبر التجربة الفنية
تجربة تعبر عن ما هو مخفي داخل الإنسان يحاول من خلالها الإنسان الهروب من صخب
العصر وعنفه، وهذا ما يتماهى مع التجربة الصوفية العرفانية كتجربة فردية داخلية قائمة
على ما هو وجداني، المبتعدة عن البذخ الدنيوي والإسراف في الملذات والشهوات ما جعل
من العارفين يعدلوا عن هذا التيار الجارف وذلك باعتزالهم تلك المجتمعات عن طريق

=بعضاً في الإيجاد والظهور حقيقة، وإنما تقييده بالله تعالى، فانه موجهه وحمده بما به بقاء وجوده عليه".

الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1،

2004، ص 72.

¹مرجع نفسه، ص 101.

²مرجع نفسه، ص 97.

اتخاذهم لمسلك الزهد طريقا سلوكيا، فمن خلال هذا يظهر لنا جليا التقارب الحاصل بين الفن والتصوف باعتبارهما تجربة روحية غنية وعميقة ونشاط إنساني نابع من الأعماق يختلف عن التجارب الأخرى وذلك عن طريق انفتاحهما عن النفس الإنسانية بما تحمله من دلالات تجعلهما يستعيدان إنسانية الإنسان من خلال اكتشاف الذات حيث يتجلى جمال المطلق، ف "جمال الوجه في الخطة الروحية يشير إلى الجمال الحقيقي الوحيد (الحق)، وإذا كان عبد القادر قد صبغ لحيته حتى نهاية حياته، فمن المحتمل ألا يكون ذلك تعبير عن "النجسية القوية" كما يقول برونو إتيان، بل لأن عبد القادر كان على دراية بجودته كخليفة محمدي: الأصل للصورة هو عبد القادر، لكن نخبة عبد القادر هي النبي، وأصل الواقعية المحمدية ليس إلا الله الحقيقي. وبسبب شفافية الكائن الإلهي، فإن الرجل يعكس بطريقة مميزة¹، من هذا المنظور يبقى أمر تحديد ماهية الجمال متوقف على الذات الناظرة إليه، والتي هي بمثابة مرآة ينعكس عليها ذلك الانسجام الساري بين جنبات الوجود، وهذا ما يجعلنا ندرك إن مفهوم الجمال ليس مجرد شعور بالتلذذ قائم على إدراك الملائمة أو المناسبة في المرئيات والمسموعات أو في الأشكال والأصوات بقدر ما هو مسؤولية إنسانية كبرى وقوة فاعلة تحرك مختلف الأنشطة الإنسانية سواء كانت مادية أو روحية، " هكذا يقال في الصوفية، أن الشيخ كشخص متجسد، إذ هو مجرد مرآة للسيد الداخلي. يجب أن يتجلى الجمال الداخلي للحالة المرموقة حتى على المستوى المادي، بحيث يتم تسعيرها بشكل جيد. ونحن نعرف ذوق النبي، لهذه الاغراض المادية، كالحلي، والعطور"².

إن التجربة الجمالية تتيح لنا تحررا مؤقتا من العوامل المحيطة بنا مباشرة، ومهريا من المحن والأزمات التي نواجهها، وتتيح لنا وقتا نستجمع فيه قوانا أو نستنفذها في تجربة جديدة تضيف إلى حياتنا تنوعا وتضفي على وجودنا معنى جديدا، ف " النظرة الجمالية... تفتح

¹ GEOFFROY Eric., Métaphysique et modernité chez abd el-Kader : la photographie comme théophanie, op cit.,p 161/162.

² Ibid, p 162.

الإنسان خارج الحدود المغلقة للقيم، وتجعل علاقة الإنسان بكل من الألوهية والطبيعة علاقة روحية متجددة تكشف له عن إسرار تشده إلى أعماق وجودية¹، ولهذا فالجمال هو ذلك الانتظام والتناغم الذي يسود الكون، فالجمال الكوني ناتج عن الجمال الإلهي الذي هو عبارة عن صفاته تعالى وأسمائه المؤثرة على النفس، التي لا يمكن إدراكها إلا من خلال الذوق، فالجمال هو الباعث على المحبة، ورمز الكمال الإلهي إنه الحق المثالي، " ولهذا تحديدا ذهب أكثر الصوفية إلى اعتبار الجمال الإلهي هو القاعدة الأساسية للمحبة، فجماله هو مصدر كل أشكال المحبة، وهو التعبير عن كمالها، كما انه سبب الخلق وسبب عبادة الإنسان له"²، لعل هذا ما يجعلنا نعتبره حب الهي من جهة، أي حب الخالق لخالقه الذي فيه يظهر، من خلال الصورة التي بها يتجلى، ومن جهة أخرى حب ذلك الخلق لخالقه، الذي ليس له غير شوق الإله المتجلي في الخلق.

من هنا يمكننا القول بان المحبة هي من العناصر الغامضة الموجودة داخل التجربة الروحية لأنها تعبر عن معاني أعمق تتصل بالذات في علاقتها بالله، فالصوفية أولت مفهوم

¹ أسماء خوالدية، المحبة عند الصوفية بين تحفظ العذريين ورعونة الفتيان، منشورات كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016، ص 100. يقول الأمير: " ولو أعطيت من الوجود ما عسى إن تعطاه فان الجمال المنفصل عنك كالأموال والأولاد وأمثالهم ليس كالجمال المتصل بك من حسن الخلقه وشرف النفس وجمال الهيئة وجمال مكارم الأخلاق، لان الجمال الذي هو عبارة عن وجودك هو الباقي لك، وما سواه فلا بد من مفارقتة". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 507.

² المرجع نفسه، ص 94. يقول الأمير: " فما أحب محب إلا حضرة الجمال، ونعوت الأفضال، كالأنعام والأفضال، والرحمة والغفران، ونحو ذلك. وعند التحقيق، ما أحب محب إلا آثار صفات الجمال. بل ما أحب إلا نفسه". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 100.

الحب دورا مركزيا في بناء العلاقة مع الله، لأن المحبة هي التي جعلت من الوجود موجودا، إنها العنصر المؤدي إلى إقامة هذا العالم، فبعدها كان الكنز مخفيا أحب الله أن يظهر نفسه، هذا من جهة ومن جهة أخرى محبة العبد لربه هي التي تجعله يسير ويسافر في طريقه إلى الله رغبة وشوقا في لقائه، لأن " الحب يحمل معه قوة متزايدة تدفع كل القوى إلى أن تشاركه في ميله نحو معانقة ما هو ذاتي في الأشياء. نحن هنا أمام تفاعل وظيفي بين الحب والفكر، وهو تفاعل يقودهما نحو السير في الدروب التي نوصل إلى عطاءات الظهور"¹، فمحبة الله لعباده ومحبة العبد لربه تقيم وحدة تفاعلية بين الله والإنسان بمعنى إن الله يحتاج إلى الإنسان والأخير يحتاج إلى الله، عكس ما جاء به اللاهوت الإسلامي الذي يقوم على علاقة قائمة على أساس أن الله هو العنصر الأساسي في هذه العلاقة، هذه المحبة تجعل المحب والمحبوب في حالة انسجام، لأن هدفها هو الاتحاد في الحياة الدائمة والوصول إلى المعرفة الحقة وبالتالي خرجوا بالمحبة من إطار بشري ضيق إلى أفق إنساني مطلق الذي يحمل حال المحبة التي تكون فيها الذات الإنسانية متوحدة مع الذات الإلهية لدرجة لا نستطيع الفصل بين الذاتين، إذ أن الوجد(extase) هو الذي يحقق تفاعلا بين الله والإنسان، انه شعور متبادل بين الذاتين.

إن الحب الإلهي للعالم هو الدافع إلى الإيجاد والتجلي، وبالتالي إلى اغتراب تلك الموجودات وانفصامها عن أصلها الإلهي، أما مبدأ هذا الحب، فهو إرادة المعرفة، أي معرفة

¹ احمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، 2010، ط1، بيروت، ص 534 . يقول الأمير: " المحبة هي السبب الأول لوجود العالم، أي ليعرفوه، وهذه المحبة المذكورة، هي الميل إلى الظهور بالأسماء والصفات... ثم سرى هذا الميل ومحبة الظهور في جميع الأسماء الإلهية فطلبت الظهور بظهور آثارها وقد كانت مستجبة في الذات". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 196.

الله ذاته وصفاته في صور وأشكال خارج ذاته، هذا ما " يوصل هذا الحب إلى حالة من الوجود الأعلى والوعي الأعلى... تجربة الحب هي إذن تجربة عرفان، (الحب معرفة)، تكشف للمتصوف أسرار الوجود"¹، من خلال القلب الذي يعتبر هو المكان الذي يسع الحق وهو المرآة التي تعكس أفضل الصور الكونية، انه وسيلة تلقي العلوم الإلهية، فهو الرئيس في البدن، هذا القلب هو البصيرة التي تشاهد الغيبيات وتدرك الخوارق وتخرق الحجب، انه إدراك سام يجعل من هذه الرؤية القلبية السامية تطلق العنان لتصل إلى السكون الروحي مجاوزة الزمان تتم في حالة الفناء، فالقلب يسع المعرفة دون وسيط، لأنه الوعاء القابل لتجلي صورة الحق، انه المرآة، من هنا وازى الأمير بين الجمال والصورة منددا بقوله تعالى " أينما تولوا فثم وجه الله "، فوجه الله يتميز بالجمال والله في كل مكان ولهذا فالكون كله جميل وجميع الصور والتجليات جميلة.

و يعمل الصوفي المسافر دائما إلى الوصول بالقلب إلى المستوى الذي يمكنه من الوصول إلى المرتبة التي تتيح له تحقيق كماله وهو يدرك أن القلب المعني بالكمال هو لطيفة ربانية روحانية، ولهذا فالحب " أصبح معرفة تكشف للمتصوف أسرار الوجود. وما النشوة التي يولدها الحب إلا نوع من الوعي الكوني الذي يحس فيه الصوفي انه عاد إلى أصله النوراني الإلهي... فيكون الحب حينئذ تعلقا خاصا من تعلقات الإرادة لكون العالم ما أوجده الله إلا عن حب "²، تلك النشوة العارمة التي تفيض بها نفس الصوفي وقد امتلأت

¹ أدونيس، الصوفية والسوريالية، ط3، دار الساقي، ص 165. يقول الأمير: "أنهم قدروا على استخراج كنزهم، بان صاروا يقبلون الأسرار التوحيدية ويتلقونها بنفوس زكية طاهرة، وقلوب مطمئنة ثابتة". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 294.

² أمينة بلعلی ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2010، ص 82.

بحب الله حتى غدت قريبة منه كل القرب، بحيث أن هذه المحبة تسعى إلى تحقيق القرب، فالحب ليس مجرد شعور بشري وإنما هو حركة وجودية، لأنه يحمل دلالات وأبعاد انطولوجية، إذ هو (الحب) افتتان بجمالية الكون، حيث تعتبر "المحبة جوهرًا للوجود، ومحفزًا على المعرفة، وبعثًا على كل سلوك يليق بعاطفة المحبة، فيسمو بها إلى ذرى عالية من الجمال والجلال"¹، فمفهوم الوجود يتأسس على مفهوم الجمال، هذا الأخير الذي هو عبارة عن تجلي المطلق في جميع الموجودات، هنا يصبح الجمال جلالاً أي عظمة وهي ذلك الاحتجاب أو النور الإلهي الذي يشع على جميع الموجودات بحيث لا يدركه إلا صاحب الحدس، من هنا يمكننا القول بأن الجمال ظاهر والجليل خفي.

إن تحقيق القرب لن يتم إلا بالسماع، هذا الأخير الذي يعد جوهر التجربة الصوفية العرفانية، والذي تعتمد عليها الصوفية من أجل التقرب إلى الله تعالى، من خلال سماع الأذكار بهدف تطهير القلب ونقاؤه والتزود بروح الإيمان التي تعد سلاح المرید من أجل الولوج عبر المقامات والأحوال للوصول إلى المطلق، ومنه فكلمة سماع في اللغة يقصد بها الذكر المسموع الحسن الجميل عن طريق إيناس الأذن وإحساسها بالمسموع، فالسماع في الأصل هو سماع كلام الله ورسوله الكريم، وهذا هو السماع الحقيقي الذي لا يمكن لأحد إنكاره والاختلاف فيه والذي من خلاله يثاب المرء في الآخرة، حيث "في المسجد تعقد حلقات الذكر بعد صلاة العشاء، آخر الصلوات الخمس المفروضة، كل يوم خميس-ليلة الجمعة- وهي التي يطلق عليها اسم الحضرات، حيث ينتظم الكبار في شكل دائرة،

¹ أسماء خوالدية، المحبة عند الصوفية بين تحفظ العذريين ورعونة الفتيان، منشورات كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016، ص 107. يقول الأمير: "إن اللوثة أسماؤها منقسمة إلى أسماء جلال، وهي التي اقتضت الشقاوة، وإلى أسماء جمال، وهي التي اقتضت السعادة". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 61.

ويتحركون حركات موقعة ذات اليمين وذات الشمال، مع ترديد بعض الأناشيد بقيادة شيخ الحضرة، وتدرجياً يتسارع إيقاع الحركة حتى يصبح اهتزازاً عنيفاً اقرب إلى الرقص¹.
وعليه قد ارتبط مفهوم السماع في الفكر الصوفي بالسماع المقيد بالنغم، ولهذا فهو إذن قد تجسد في الشعر الموزون لتزويق القلوب به، والآلات، المنشد للشعر، الاجتماع والصوت المؤدى به، وكلها مدفوعة بدافع النية من أجل ترك أثرها على القلوب، فالسماع الصوفي إذن شعر وغناء بصوت حسن عن طريق الحركات والآلات بنية التعبد والتقرب إلى الله تعالى، إنه دعوة إلى الطريق الروحي، أي رياضة النفس وتركيتها لبلوغ القرب الإلهي وتحقيق الوجد الذي يسعى المرید لبلوغه وتحصيله، إن الوجد في حقيقته يمثل الأثر الظاهر على الإنسان بعد السماع، حيث " يغدو السماع تزياناً لكل الأسقام، فهو يعطي الراحة للنفس التي لا تهدأ بدفعها إلى أن تجرب حرية جديدة تخرجها من سجنها"²، ولهذا فإنه من الملاحظ أن السماع قد لقي في الفكر الصوفي درجة قدسية رفيعة، تتوضح من خلال جعلهم مجالس السماع هي مجالس نزول الرحمة، وأن السماع من الدين المنزل من رب العالمين، فهو يعد عبادة من العبادات التي من خلالها يتقربون إلى الله.

فالسماع إذن وجد من أجل التعبير عن مقامات الروح، والذي يمكن العارف من بلوغ سعادة سماع الخطاب الإلهي، ذلك لأنه لو سمع قولاً من القرآن أو شعراً بالألحان، أو معنى من العرفان فإنه تنتابه راحة نفسية، فيحركه ذوق عذوبة ذلك السماع وتنتابه لذة شوق الخطاب، فيحركه بالتواجد* ثم بالوجد وبعد ذلك بالوجود، لأن " السماع هو النافذة التي تأذن

¹ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004، المغرب، ص 7.

² إن ماري شيميل، الشمس المنتصرة دراسة آثار الشاعر الكبير جلال الدين الرومي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط1، ص 370.

* التواجد بداية، والوجود نهاية، والوجد واسطة بين البداية والنهاية، التواجد يوجب استيعاب العبد، والوجد يوجب استغراق العبد والوجود يوجب استهلاك العبد، فهو كمن شهد البحر، ثم ركب البحر، ثم غرق في =

بإطلالة على روضة ورد المعشوق، وذلك هو السبب الذي يجعل العشاق يميلون إلى هذه النافذة... فبالسمع يمكن التعبير جزئياً عن السر الأعظم للحياة سر الفناء والبقاء الأزلي"¹، من هنا يمكن اعتبار الوجد سر من بين أسرار صفات الباطن التي لا يمكن الإفصاح عنها لأنها مرتبطة بالأحوال والأخلاق، عكس الطاعة التي تعد من بين سر صفات الظاهرية المتعلقة بالحركة والسكون، وعليه فإن السماع الحقيقي هو مبدأ الظهور للحياة الطيبة، وهو متعلق بالقلب أي البصر الحقيقي الروحاني ودليل ذلك أن الإنسان إذا سمع بعض الأصوات الطيبة المناسبة للأوزان فإنه يغشى عليه وذلك راجع إلى ما يشعر به وما يحسه السامع من حقيقة لتلك الألحان والأشجان.

إن الوظيفة الأساسية للموسيقى والتصوف هي تهذيب النفس البشرية والارتقاء بها إلى أعلى مراتب التعبير الجمالي عن فكرة أو ذوق معين ما ، وذلك للربط بين الجمال والحق، فالجمال حقيقة في هذا الكون والحق هو ذروة الجمال ومن هنا يلتقيان في القمة التي تلتقي عندها كل حقائق الوجود" التجربة الصوفية بكاملها هي بحث عن ذلك الكمال وحركة دائمة نحو محو الاغتراب وتقوية الإحساس بمفهوم الجمال. وثمره ذلك الإحساس هي الحب والعشق الإلهيين"²، بالإضافة إلى تحقيق السمو والتعالى الذي يصل إليه الصوفي ليتجسد

=البحر، وترتيب هذا الأمر قصود ثم ورود ثم شهود ثم وجود ثم خمود، وبمقدار الوجود يحصل الخمود".

القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، دار الخير للنشر والتوزيع، ط2، 1995، دمشق، ص 63.

¹ أن ماري شيميل، الشمس المنتصرة، المرجع نفسه، ص 374.

² منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية- الحب -الإنصات-الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب،

2007، ص 61. يقول الأمير: " اعلم إن كل فرد من أفراد النوع الإنساني عنده قابلية الكمال الإلهي، لكن

ما كل احد مستعد لذلك، فالقابلية أصلية كل شخص لأنه مخلوق من الذات الإلهية، ومن كان كذلك فهو

ذو قابلية للكلمات الإلهية. لكن الاستعداد هو الذي يبلغك مرتبة الكمال". الأمير عبد القادر الجزائري،

المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 506.

من خلال الخيال إلى موسيقى معبرة عن هذا الجمال لحصول التطابق بين المضمون الروحي والشكل (صوت ونغم) ليجوبان الفضاء بحرية بواسطة قيمة أساسية مشتركة بين التجربة الفنية والصوفية وهي قمة التجربة الإنسانية إلا وهي الحب، ف" الحب الإلهي يصدر عن صفة الجمال الإلهي الذي أشرق على الكائنات في حالة ثبوتها الأزلي، فأخرجها من بطونها داخل العلم الإلهي إلى ظهورها الوجودي"¹، وهذا ما نجده في الموسيقى حينما تعبر عن الأحوال الداخلية من حب أو ألم أو حزن أو فرح، إنها لا ترتبط بحزن أو فرح معين، وإنما هي تعبير عن الفرح أو الحزن في ذاته... لتظهر على شكل مقطوعات وسنفونيات، فالموسيقى تتناول مضامين وأفكار عامة لا يمكن تحليلها عن طريق العقل، وإنما هي تنساب داخل الإنسان لتعبر عن المشاعر والعواطف، إنها لا تعبر عن حالات جزئية ولكنها تعبر عن الشعور المشترك لكل الآلام ولكل المعاناة، أي عن الألم نفسه بدون الأسباب أو الدوافع التي أدت إليه.

إن الموسيقى هي فن ذو طبيعة خاصة تجعله ابعده الفنون لأن المضمون الروحي لهذا الفن ترديد للذاتية لاعتباره فن يثير فينا أنواع لا حصر لها من المشاعر والحالات النفسية ولهذا فوظيفة الفكرة الموسيقية هي التعبير عن الحياة الباطنية لأن موضوعات الموسيقى مستمدة من الحياة الداخلية الذاتية المجردة، ف" الوجدانية ينكشف عبرها أن كلية العالم تنفلت من دائرة نفوذ الكينونة، فإن العالم في تجربة اللحظة التاريخية... يجعل الكينونة مفتوحة لحركة دخول الإلهي إلى الكون في العالم"²، فالأصوات تجد صداها في أعماق النفس من هنا يظهر جليا أسبقية الأنغام على الألوان والسمع على الأبصار.

¹ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، المرجع نفسه، ص 85.

² مارتن هيدغر، كتابات أساسية، تر: إسماعيل المصدق، ج1، المكتب الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص 44. يقول الأمير: " فالعالم مثل للحق تعالى، فانه محل ظهوره تعالى بأسمائه العلى، وحقائق نسبه الحسنى، فكل حقيقة كونية كلية هي مظهر حقيقة الهية كلية، وكل حقيقة كونية جزئية هي مظهر =

إن للأسس الجمالية للموسيقى علاقة مباشرة بالحياة، فهي لا تتعلق بالمحضورات والنواهي التي يفرضها المجتمع على الإنسان وإنما تتعلق بالتعبير الحر للإنسان عن نفسه، وهي لا تهتم برضاء المجتمع أو عدم رضائه عن الشاعر الإنسانية بل تهتم بالتعبير عن هذه المشاعر فحسب، ولهذا ف " النظرة الجمالية تفتح الإنسان خارج الحدود المغلقة للقيم وتجعل من علاقة الإنسان بكل من الألوهية والعالم علاقة فنية متجددة تكشف له عن أسرار تشده إلى أعماق وجودية"¹، من هنا يمكن اعتبار الحرية مفهوم أساسي داخل التجربة لأن التجربة الصوفية العرفانية كتجربة روحية حاولت تجاوز جل المؤسسات التي تتميز بالتعدد والاختلاف والصراع المذهبي، دون ان ننسى تحرر الموسيقى من العامل المكاني والزمني لتعبر عن مضمونها الروحي عن طريق تمثيل الشعور والعواطف في هيئة أصوات لحنية فتغوص في أعماق النفس، وذلك للهروب من المؤسسة الاجتماعية والأخلاقية المغيبة لقيمة الإنسان والمؤسسة لقيود تفرضها على هذا الأخير، إذ " لا تؤسس الذوق المشترك تبادلات لأحكام بين الأفراد فقها، بل يساهم في خلق فضاءات مشتركة للخطاب داخلها يتم تعميم (من العمومية) المواقف والأحكام والتقسيمات والاختبارات والتبادلات، لن تكون هذه الفضاءات العمومية مجرد مجالات مشتركة لتداول القيم الثقافية الاستيطيقية، بل أيضا لتبادل القيم المدنية والسياسية"²، إذ تمثل الموسيقى أعلى درجات التحرر لان الفنان الموسيقي لا يتقيد بأي شيء، ويقوم عمله على التآلف بين الأصوات، أو إقامة علاقات بينها، لذا يجعل التكنيك الموسيقي من الحرية أساس عمل الفنان الموسيقي.

=حقيقة الهيئة جزئية". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 452.

¹ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، المرجع السابق، ص 90.

منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كأفق لتعايش الثقافات (حوار التصوف والفلسفة)، ج2، العدد

3، الجزائر، 2010، ص 60²

فاللحن إذن يتضمن إمكانيات لا متناهية ما يجعل من الأصوات تتدفق لدى الموسيقار هذا ما يجعل من موسيقاه فن قادر على إيقاظ الشعور بالمثالية والتحرر والسمو، لعل هذا ما يجعل من الموسيقى تختلف عن الفنون الأخرى جميعاً من حيث دلالتها الميتافيزيقية وبالتالي من حيث مدى تأثيرها في النفس الإنسانية لأنها تعبر عن الإرادة ذاتها التي توجد فينا وفي الوجود، فمخاطبتها لأعمق أعماق الروح هو الذي يعطيها بعداً ميتافيزيقياً، فـ " انكشاف الوجود وحدث الحقيقة يحتاج إلى عمل فني يجمع كل الفنون... يتحول العمل الفني إلى طوبولوجيا للوجود، وإلى مقام صراع بين الاختفاء والتجلي، وبين الحقيقة واللاحقيقة، داخل هذا الصراع ينكشف ما كان محتجباً"¹، وتعريف هذه الأخيرة كما هو معروف هو معرفة العالم المتعالي المتسامي أي الذي يقع خارج عالمنا الطبيعي الحسي، من هنا تأخذ الموسيقى طابعاً تجريدياً يجعل منها فن له سمو وتأثير قوي جداً على أعماق طبيعة الإنسان، الذي يفهمها تماماً وبعمق كلغة كونية متقنة يتجاوز وضوحها حتى وضوح العالم المحسوس نفسه، فـ "بواسطة الإحساس بما هو جليل وجميل يتحرر الإنسان من هيمنة الإحساس بالمتعة الحسية ويسمو بذاته إلى مستوى تأمل الموضوعات والظواهر ليكتشف غاياتها"². و لهذا يعتبرها العديد من الفلاسفة على أنها ممارسة لاشعورية للميتافيزيقا، أي تفلسف غير شعوري إذ من خلالها يتم استحضار ما هو غائب أي المطلق. إنها فلسفة

¹ علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر الفن والحقيقة أو الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، دار الفرابي، لبنان، ط1، 2008، ص 244. يقول الأمير: " فالصور التي تدركها الأبصار والصور التي تمثلها القوة المتخيلة كلها حجب، والحق من ورائها. وينسب ما يكون من هذه الصور إلى الله تعالى... فإنه لا يعرف تجليه تعالى له واستتاره عنه ولا ظهوره له ولا بطونه عنه". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 370.

² منصف عبد الحق، التمثل الجمالي للعالم كافي حوار الثقافات، حوار الفلسفة والتصوف، ج1، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، 2010، العدد3، نصف سنوية، ص 56

موسيقية مبنية على القيم المتحررة، فالعامل الذي يحدد القيمة (la valeur) الفنية للقطعة الموسيقية هو سعة خيال الموسيقي في التعبير عن ذاته من خلال الآلة التي يستعملها.

إن العازف يجعل من الآلة تعبر عن الحياة الداخلية خير تعبير وبراعة الأداء تبلغ قمتها حينما تتم عن سيطرة العازف المدهشة على آله الموسيقية متغلبا على كل الصعوبات التي تواجهه في الأداء، ومتكشفا لإمكاناته الخلاقة للآلة الموسيقية فهي تتحول في يد العازف إلى عضو نابض بالحياة، فيظهر لنا الإبداع الداخلي الذي ينبع من خيال مؤدى عبقرى، وأحسن مثال عن هذا القول هو آلة الناي الذي كان " معروفا عند الموسيقيين المسلمين من بدايات تاريخهم، وهو من أقدم الآلات التي استخدمها الإنسان، وقد تحدث قدماء الإغريق عن الصوت الحزين للناي، ووظيفة هذه الآلة، وكذلك العلاج الموسيقي للأمراض العقلية"¹، هذا العلاج القادر على التغلغل في الأعماق الباطنية للبدن والنفس والتحكم فيها... إنها أنماط من الأنغام منظمة في قوالب حسب أوزان محددة، نربط بها كل ألوان المشاعر النفسية الإنسانية التي تصل بفضل الآلات الموسيقية إلى حالة من النشوة التي توحيها مع اللامتاهي، إذ " عد شراح متأخرون هذه الآلة رمزا للإنسان الكامل (l'homme parfait) الذي يخرج الناس عن حالهم السابقة مذكرا إياهم بعظمة منزلهم الأزلي وجماله، وهكذا فأنهم وهم يتذكرون سعادتهم الماضية، يندمجون في أغانيه الحزينة الشاكية ويبعدون عن دار الهجران هذه"²، هذا ما يجعل منها تجربة حياة يومية ولكنها تعلق على التجربة، إنها صدى نغمي لأحلامنا وآمالنا، ولصراعنا والمنا، إنها فن ساحر بإيقاعاته،

¹ ان ماري شيميل، الشمس المنتصرة دراسة آثار الشاعر الكبير جلال الدين الرومي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط1، ص 258/259.

² شيميل ان ماري، الشمس المنتصرة، المرجع نفسه، ص 360. يقول الأمير: " فبالإنسان الكامل ظهر كمال الصورة الإلهية في العالم، فهو قلب لجسم العالم الذي هو عبارة عن كل ما سوى الله تعالى والحاصل انه ما كان العالم على صورة الحق على الكمال والتمام حتى وجد الإنسان فيه بجسمه. فحينئذ كمل العالم". الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 487.

فالمقصود بتجربة الحياة اليومية هو تعبير الموسيقى عن الوضع القلق الذي نعيشه أي إنها تعبير عما نحن عليه في أعماق داخلنا، ولكن هذا التعبير لا يكون فقط من خلال الموسيقى وإنما كذلك عن طريق الرقص، " فمن اجل السماع، الرقص الدوار ، ألف عظماء الموسيقيين موسيقاهم...و هي غاية في الجمال والروعة، وقد استخدمت مقامات موسيقية مختلفة من اجل الموسيقى المصاحبة للرقص"¹، هذا الرقص الصوفي أو ما يسمى برقص السماع ابتكرته الطريقة المولوية (مؤسسها جلال الدين الرومي) وهو يعرف بالرقص الدائري المصاحب لبعض المقامات الموسيقية المعروفة بالناي الذي هو اقرب بالنسبة لهم إلى روح الإنسان ليعبر عما يجيش في الصدور، ليصل العارف من خلاله إلى مرحلة الكمال.

فالحركة الدورانية تلك التي يكون فيها الراقص على اتساق مع حركة الكون تجعل منه متأمل " إن الحركة الدوارة كانت تعبيرا عن الحالة الداخلية المفعمة بالوجد الذي لا يستطيع في معظم الحالات التحكم بها ... تبدأ الحركة الدورانية التي تكون فيها إحدى اليدين مفتوحة نحو السماء والأخرى نحو الأرض...الدوران على القدم اليمنى في دائرة أكثر اتساعا"²، فهذه الحركات عبارة عن استخدام الجسد في التواصل مع الله، إذ أن الجسد يستعمل في الكثير من العبادات للتقرب إلى الحق كحركات الصلاة، والدوران حول الكعبة في الحج...الخ، إن لهذه الحركة مفعول قوي على النفس البشرية، إذ تنقل العارف من الحياة الطبيعية إلى الحياة الماورائية،ولكن هذا الانتقال يكون انتقالا روحيا وفكريا من حركة الوصل التي تجمع بين السماء والأرض عن طريق الكف اليمنى المرفوعة إلى السماء الطالبة للرحمة وبالكف اليسرى التي تتحوا نحو الأرض يلقي العارف بهذه الرحمة إلى البشر.

من هنا يمكن النظر إلى المؤلف الموسيقي والمفكر الميتافيزيقي على أنهما شريكان في السعي إلى الكشف عن الحقيقة الحقة للإنسان، الأول بالنغم والرقص والثاني بالفكر

¹شيميل ان ماري، الشمس المنتصرة ، المرجع السابق، ص 367.

² المرجع نفسه، ص 368/367.

الفلسفي، فالميتافيزيقي والمؤلف الموسيقي يقرباننا من المثل الأعلى الشامل، ويرشداننا إلى العالم الروحي أو يكشفان لنا عن لمحة خاطفة من جمال الخلق الكوني الرائع، حيث " ينظر إلى الخلق على انه رقص كوني عظيم سمعت فيه الطبيعة النداء الإلهي فاندفعت إلى الوجود في رقص وجدوي، وهذا الرقص يمثل في الوقت نفسه النظام الكوني المؤسس تأسيساً رائعاً الذي يجد فيه كل كائن مكانه الخاص ووظيفته المحددة"¹، فالكون بكامله قد خلق في حركة تشبه الرقص استجابة لسؤال الخالق، إذ لكل كلمة في الوجود أو حركة من الحركات معنى لطيف وسر رائع حتى أنهم يستمعون من هبوب الرياح وتمايل الأشجار وخرير الماء، وطنين الذباب وصرير الأبواب ونغمات الأطيوار والأوتار وصفير المزمارة.

¹شيميل ان ماري، الشمس المنتصرة ، المرجع السابق، ص 372.

المبحث الثالث :

المهدي المنتظر وفكرة الخلاص عند الأمير عبد القادر

إن بقاء الإنسان مرهون بالإصغاء والانتظار، لأن الكينونة هي تجعلنا موقوفين على الانتظار أو الخلاص الذي نحاول من خلاله أن نجابه كبشر معرفتنا بزوالنا وشبح الموت والفناء الذي نعيه منذ أن نعي الوجود، انه سؤال وجودي بامتياز والأكثر عمقا والمفتوح على عدد لا نهائي من الإجابات، ومنه يمكن القول بان الانتظار يكمن داخل الإنسان وذلك لمقاومة هيمنة التقنية التي تعتبر خطر يدهم البشرية ولهذا وجب من تواجد لمخلص لإنقاذ الحضارة المهددة، ف" هل يتوجب علينا البحث عن خلاصنا بالفرار إلى التجريد أم بالفرار منه؟ أين هو الخلاص؟ أن تخلص، أن تتال خلاصك، وأن تفر باحثا عن خلاص كهذا ما يشكل مسوغا جيدا لطرح سؤال: هل بوسعنا أن نفضل خطابا حول الدين عن خطاب حول الخلاص أي حول السليم والقدسي، والمقدس والناجي والسالم والمحصن"¹. انه سؤال محوري وأساسي ولهذا سوف سيرتكز حديثنا في هذه الدراسة على كشف تلك الإشكالية المتمثلة في فكرة الخلاص وتحولها لدى العديد من الفلاسفة إلى هاجس فلسفي ومحور من محاور فلسفاتهم، كما يمكن الحديث عن تواجدها في كل من الديانات السماوية، وذلك لأن " هذه الفكرة جاءت عن طريق الدين حيث كان الناس لها أكثر حماسة وغيره وأملا، فوجدوا في فكرة المهدي ما يحقق أملهم، ولذلك كثرت هذه الفكرة في الأديان المختلفة من يهودية ونصرانية وإسلام"²، ومنه يمكن القول أن فلسفة الأمير عبد القادر تقوم على مبدأ الخلاص الذي يساعد على قهر المخاوف التي تشل الحياة، فلا أحد في نظره يستطيع أن يحل محل هذا المبدأ الذي يساعد الإنسان في كيفية الابتعاد عن الخوف من مختلف أوجه الموت، وتخطي تفاهة اليومي.

¹ جاك دريدا وجياني قاتيمو، الدين في عالمنا، تر: محمد الهلالي وحسن العمراني، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2004، صص 10/9.

² أحمد أمين، المهدي والمهدوية، هنداوي للنشر والتوزيع، مصر، 2012، ص 7.

لنبدأ أولاً بفكرة الانتظار عند اليهود، فاليهود في انتظار دائم لظهور المسيح الذي حين يأتي كل الأمم تكون في خدمة ذلك المسيح وخاضعة له، فيطلبون منه الغفران عن خطاياهم التي فعلوها، والأيمان التي أذوها زورا، والعهد التي تعهدوا بها ولم يوفوا، ومن هنا سهل عليهم ارتكاب الخطايا، مهما بلغ تجاوزها ما دامت تعود عليهم أفرادا وجماعات بما هو كسب لدنياهم، إلى أن تقوم دولتهم أو دولة المسيح، فلا يكونون في حاجة إلى الخطايا، لأن كل شيء يأخذ طريقه لصالحهم، " فالمنقذ المنتظر في الديانة اليهودية كان قبل المسيح وبعده الموعود المؤهل عندهم، والإشارات إليه تتجدد وتكرر باستمرار في آثارهم... لذلك نجد عندهم نوعا من الانتظار الخاص والقلق إزاء قضية الموعود ومفهوم الانتظار"¹، وهذا راجع إلى أن فكرة المنقذ عند بني إسرائيل وفي الأحوال الطبيعية تنحو منحى ماديا بعيدا عن المفاهيم الغيبية، حيث لا يفكر بنو إسرائيل في منقذ منتظر إلا عندما يصيبهم البؤس والشقاء وبذلك تتبدل مهمة المنقذ حسب الأحوال.

لقد كان اليهود ينتظرون المسيح المخلص الذي يخلصهم من العبودية بعد تشتتهم ويعيد إليهم ملكهم الدنيوي، ولهذا " تعد قضية المسيح المنتظر من القضايا الهامة في الفكر اليهودي، وقد تحدث عنها معظم الأنبياء والمنقذين الذين تناولتهم التوراة من أجل تطهير العالم وخلصه من الظلم والبؤس ومن أجل سيادة السلام والعدل"²، هذه الفكرة الدينية سميت بالماسيحانية وهي فكرة غيبية تقوم على أساس الاعتقاد في قدوم مسيح مخلص وظيفته السياسية ووظيفة دينية تعطي للمسيح المخلص دور تحقيق الخلاص الديني لشعبه.

أما الخلاص المسيحي فهو بالروح والجسد لدى المسيحيين وكيف انتصرت المسيحية على الفلسفة وجعلت منها مجرد خادم للإيمان، وكيف صار الإيمان والمحبة في الله هو

¹ محمد الناصر صديقي، فكرة المخلص بحث في الفكر المهدوي، دار جداول للنشر، ط1، 2012،

بيروت، ص 70.

² المرجع نفسه، ص 88.

مناط الخلاص الإنساني ومجاهته للفناء، ف" جوهر النصرانية هو العقيدة الخلاصية والتي تقول بان المسيح قد نال من الله قوة إلهية بحكم كونه مخلصا... فمنذ القديم كان هناك الإله الأب والإله الابن وروح القدس، ثلاثة في واحد، وقبل أن يتجسد الابن في هيئة بشرية كان الإله الابن الكلمة- اللوغوس المولود الوحيد للإله الأب يصدر عنه منذ الأزل. ومنذ الأزل كان الروح القدس ينبثق منهما معا"¹، وهذا الإيمان هو الذي يهب الإنسان الخلاص ويجعله واحدا مع المسيح الذي مات من أجل الإنسان وقهر الموت لأجل خلاصه... إذن تعد شخصية المسيح من الشخصيات المهمة في التاريخ الفكري للإنسانية نظرا لما احتوته من مواقف وأحداث.

يرى ميشال شوكيفيتش* وهو من كبار المختصين في دراسة ابن عربي أن الأمير عبد القادر " ارتبطت صورته بصورة المسيح خاصة لدى الأوروبيين، ثم يقول عن الأمير وهو الذي ترجم له فصولا من المواقف، يبدو أننا اليوم بحاجة إلى دراسة من هذا النوع عن الأمير عبد القادر الذي تميزت شخصيته وفضائله بصبغة عيسوية، وقد كان للأمير دور خاص في مجال العلاقات بين العرفان الإسلامي والغرب"²، هذا العرفان الذي هو عبارة عن العلم بالحق سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد وحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى الحقيقة الواحدة التي هي الذات الأحادية للحق تعالى، ومعرفة طريق

¹ محمد الناصر صديقي، فكرة المخلص بحث في الفكر المهدوي، المرجع السابق، ص 92/91.

*الشيخ ميشال شوكيفيتش، الفرنسي موطنا، المسلم ديننا، الأستاذ البارز في مدرسة الدراسات العليا بالسوربون، و مترجم الفتوحات المكية الى الفرنسية، والعديد من مؤلفات الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي. كما كتب عنه أيضا عددا من المؤلفات الهامة، من أشهرها (بحر بلا ساحل) ويعتبر من أعمق الدارسين لتراث التصوف الإسلامي، ومن كبار رجال الطريقة الأكبرية.

² بلغراس عبد الوهاب، الحدث التاريخي في اللحظة الصوفية من خلال تجربة الأمير عبد القادر، دكتوراه تحت إشراف: محمد عبد اللاوي، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2011/2010، ص 9.

السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيود جزئيتها ولاتصالها بمبدئها واتصافها بنعت الإطلاق والكلية.

و من هنا يمكن القول بأن العرفان هو طريقة من طرق المعرفة البشرية استنادا إلى سعي الإنسان الحثيث والدائم عن حقيقة الوجود، وكذلك البحث عن كيفية الوصول إلى الحق عبر الوسائل المختلفة والممكنة، ف" الأمير عبد القادر حتى وإن كان يجسد نوعا من النموذج العيسوي (نسبة للنبي عيسى) 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"¹، ذلك لأن العرفان فهو مذهب فكري، وفلسفي متعال وعميق، يسعى إلى معرفة الحق تبارك وتعالى، ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم عن طريق منهج الإشراق والكشف والشهود.

لم يكن الإسلام يعرف مصطلحي السنة والشيعية قبل الصراع السياسي بين علي ومعاوية، ولهذا فالصراع كان حول النفوذ والسلطة والمال والجاه وليس حول الدين، ومنه يمكننا القول بان كل هذا الصراع هو قائم على أيهما يحكم ويسيطر ويقود البلاد ويدير العباد ويجعلهم طوع أمره دون اهتمام أي منهما بمقاصد الشريعة العليا ولا مراميها الكلية وعليه " أخذ هذا الصراع من اجل هذه الفكرة الميثولوجية طابعا عقائديا سياسيا بين أصحاب العقائد المتصارعة وهذا ما نلاحظه بين الشيعة الإثني عشرية الذين تمثل منقذهم في الإمام الثاني عشر (المهدي المنتظر) وبنو الأمويين الذين تمثل منقذهم بـ (السفياني)². فالسفياني هو

¹ بلغراس عبد الوهاب، الحدث التاريخي في اللحظة الصوفية من خلال تجربة الأمير عبد القادر، المرجع السابق، ص 10.

² قالح مهدي، البحث عن منقذ - دراسة مقارنة بين ثماني ديانات، دار ابن رشد للنشر، ط، 1981، بغداد، ص 195.

* خالد بن يزيد بن معاوية هو حفيد الخليفة الاموي الاول معاوية بن ابي سفيان، وابن الخليفة الثاني يزيد ابن معاوية، ابو هشام القرشي، الاموي الدمشقي، اخو الخليفة معاوية، والفقير عبد الرحمن كان مهتما =

المسيح المخلص والمنقذ المنتظر الذي ينتظره أشياع بني أمية وأنصارهمومن المحتمل أن يكون خالد بن يزيد، الذي ترك بصمات سياسية ذات الأثر البالغ في العلاقات الخارجية والداخلية للدولة الأموية في ذلك العصر، الذي يعد من أبهى عصور بني أمية.

إن الفرق الشيعية تسلم بعقيدة الإمام الغائب أو المخفي، وهي تختلف في تحديد شخصية هذا الغائب المنتظر فقط، فللقائم غيبتان إحداها طويلة، والأخرى قصيرة، فالأولى يعلم بمكانه فيها خاصة من شيعته، والأخرى لا يعلم بمكانه فيها إلا خاصة مواليه في دينه، وعليه " للمهدي غيبتان صغرى وكبرى...و تبدأ الغيبة الصغرى من حين تولى الإمام المهدي مسؤولية الإمامة بعد وفاة أبيه، ويذهب بعض العلماء إلى أن الغيبة الصغرى تبدأ من حين الولادة إلى انقطاع السفارة بينه وبين شيعته. ولكن " ليس من الضروري حسب زعمهم أن يظهره ذلك الجزء (الروح) الإلهي دائماً في العالم بل يجوز أن يعود إلى مقره الإلهي حتى يتجسد في شخص آخر، ويسمون الفترة التي يغيب فيها ذلك الجزء " الغيبة " ورجوعه إلى الأرض " الرجعة" كما يسمون انتظار ظهور الإمام " التوقف " ¹، فمن خلال هذا الأخير (التوقف) يبدأ الترقب، وانتظار الحضور، بكيفية نفسانية ينبعث منها التهيؤ لما تنتظره، وضده اليأس فكلما كان الانتظار أشد كان التهيؤ أكثر، وعليه بدأت الغيبة الكبرى حين أعلن الإمام المهدي نهاية السفارة وكان ذلك إيذاناً بغياب الإمام واستتاره، وأنه لم يظهر إلا بعد انتهاء أمد هذه الغيبة بعد أن يأذن له الله بذلك.

أما بالنسبة للسنة النبوية فهي تشكل توتراً ملحوظاً في كثير من أجزائها في ظهور منقذ في آخر الدنيا، ليعيد الإسلام إلى نصابه بعد أن يبقى المسلمين حيارى ويصيبهم اليأس من

=بالعلوم وراعيا للمشتغلين بها، وهو اول من اهتم من العرب بعلم الكيمياء، وترجم فيه الكتب==من اللغة اليونانية الى اللغة العربية، ولف فيها رسائل. الامام الذهبي، سير اعلام النبلاء، حقه: شعيب ارناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ص 411.

¹فالح مهدي، البحث عن منقذ - دراسة مقارنة بين ثماني ديانات، المرجع السابق، ص 196.

الصلاح، فأهل السنة يعتقدون بمجيء مصلح إلى العالم في آخر الزمان، يبعث الله به، ويسمونه أيضا بالإمام المهدي، أي الذي هداه الله إلى الطريق السوي وهذه العقيدة وما تتطوي عليه من مآلات وأمنيات، تظهر التقى والورع عند المسلمين كزفرة من زفرات الأسف والانتظار، فمن شروط الإمامة أن يكون صاحبها " عالما بأحكام الله منقذا لها، مجتهدا في علمه، لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال...عادلا لأن الإمامة منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي اشترطت فيها العدالة، فكانت العدالة بذلك أولى باشتراطها في الإمام كفتا أي جريئا في إقامة الحدود واقتحام الحدود والقوة على معاناة السياسية، لكي يصبح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح"¹، وهذا ما توفر في شخص الأمير عبد القادر حيث أن تجربته تتبع قواعد الشريعة إتباعا خالصا ، إذ أنه قسم الطريق المؤدي إلى الله بمراحله الثلاث طبقا لما ينسب إلى النبي بقوله : " الشريعة أقوالي والطريقة أعمالى والحقيقة أحوالى " ، فمقولة الأمير " إنني لن أعمل بقانون غير قانون القرآن الكريم ، ولن يكون مرشدي غير تعاليم القرآن ، والقرآن وحده ، فلو أن أخي الشقيق قد أحل دمه بمخالفة القرآن لنفذت فيه الحكم "² ، تبين بأن كل أعماله كانت خاضعة لكتاب الله وسنة نبيه، فخطابه الأول الموجه إلى كافة العروش يؤكد ذلك، إذ أنه قبل بيعتهم لهذا المنصب وطاعتهم (أهالي وهران وضواحيها) بالرغم من عدم ميله إليه، إلا أنه كان آملا أن يكون واسطة لجميع المسلمين، ورفع النزاع والخصام بينهم، وتأمين السبيل ومنع الأعمال المنافية للشريعة المطهرة، وحماية البلاد من العدو، وإجراء الحق والعدل نحو القوي والضعيف، فغاياته القصوى هي اتحاد الملة المحمدية والقيام بالشعائر الأحمدية، إذ في كل هذا كان هناك اتكال على الله.

¹سعد محمد حسن، المهديّة في الإسلام منذ أقدم العصور إلى حتى اليوم، دار الكتاب، ط1، مصر،

1953، ص 10.

²تشرشل ، ص 7.

إن كلمات وآراء الأمير عبد القادر في العقيدة المهدوية أقرب إلى أهل البيت (عليهم السلام) في المهدي المنتظر أو في الإمام المهدي، لأن هذا الإنسان هو من عترة رسول الله، وأنه من الفرع الحسيني لا الفرع الحسنيني يعني جده الحسين بن علي (عليهم أفضل الصلاة والسلام) وليس جده الإمام الحسن، من ولد فاطمة يواطي اسمه رسول الله - صلى الله عليه وسلم، ف" إذا ذكرنا وحللنا فكرة المهدوية إلى عناصرها الأولية وجدناها تركز على الاعتقاد بإمام من آل البيت. وإن هذا الاعتراف أساس من أسس الإيمان كالاقتقاد بنبوة محمد"¹، يشهد الملحمة العظمى، يبيد الظلم وأهله، يقيم الدين ويضع الجزية، ويدعو إلى الله بالسيف، يظهر من الدين ما هو عليه في نفسه ما لو كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لحكم به، يرفع المذاهب من الأرض فلا يبقى إلا الدين الخالص، كما أن أعداءه مقلدة الفقهاء أهل الاجتهاد، يفرح به عامة المسلمين أكثر من خواصهم، ويبايعه العارفون من أهلا لحقائق عن شهود وكشف بتعريف إلهي... أطلعهم كشفا وشهودا على الحقائق، وما هو أمر الله عليه في عبادته. وأما هو نفسه فصاحب سيف حق وسياسة مدنية، يعرف من الله قدر ما تحتاج إليه مرتبته ومنزلته، لأنه خليفة مسدد، وهذا ما ينطبق على " عصمة الأئمة وعصمة المهدي المنتظر، فالأئمة لا يذنبون بطبيعتهم ولا يفكرون في ذلك،... علم الأئمة والمهدي بالمغيبات، الاعتقاد بأن للأئمة نورا إلهيا أو قبسا من نور الله على نحو يرفعهم فوق المستوى البشري المألوف"²، وهذا ما نجده جليا من خلال شخص والد الأمير عبد القادر

¹ أحمد أمين، المهدي والمهدوية، هنداوي للنشر والتوزيع، مصر، 2012، ص 61. يقول الأمير: "محمد هو الإنسان الأكمل، فانه لا إنسان يماثل محمدا عليه الصلاة والسلام، وكل ما عداه فهو مخلوق منه، فهو عين الوجود الصادر من الله تعالى بلا واسطة سوى الأمر الإلهي فهو صورة الأمر الإلهي الذي لا صورة له في نفس الأمر"، المواقف الروحية، ص 435.

² أحمد أمين، المهدي والمهدوية، هنداوي للنشر والتوزيع، مصر، 2012، ص 62. يقول الأمير: "اعلم أن الإنارة لازمة للسراج، وما يصح أن يكون منيرا صفة كاشفة يصح أن يكون بمعنى جعل الغير منيرا، وكما أن السراج المحسوس إذا أسرجت منه يبرج كثيرة، فلا شك أن ذلك السراج الواحد كان متضمنا لتلك السرج الكثيرة كلها"، المواقف الروحية، ص 355.

شيخ الطريقة القادرية والذي كان من أشرف القبيلة، ويلقب بالشريف لانتسابه إلى سلالة الرسول عليه الصلاة والسلام، كان من أكبر أوليائها، لأن قبيلته تنظر إليه على أساس أنه ولي من أولياء الله، الذي انعكس عليه هذا النور الإلهي الذي هو عبارة عن الحقيقة الكاملة وانعكاس هذا النور يتضمن خلاصة المنبع والمدد بحيث تكون تجليا صافيا وشفافا لذلك المنبع والمدد، وهذا الإنسان العارف الذي وصل من المقامات إلى حد أنه لم يدرك إلا الله تبارك وتعالى، ومنه تنعكس هذه الرؤية الإلهية وهذا الشهود الوجداني لله على سلوكه وحركاته النورانية تتحرك على الأرض.

يحتل الإنسان موقعا هاما للغاية في الرؤية العرفانية تميزه عن باقي التجليات والمظاهر، حيث يعتقد العرفاء أن الإنسان الكامل يحتل موقعا أرفع وأعلى من كافة العوالم، فالإنسان الكامل إنسان نوعي وأكمل تجليات الحق، وهو الموجود، والذي سجدت الملائكة له. وهو الذي يظهر في عالم الناسوت على شكل إنسان خارجي. من جهة أخرى، فإن الاسم الأعظم الإلهي، جامع لكافة صفات الحق تعالى، ومظهر الحق يجب أن يكون جامعا لكافة كمالات المظاهر، وعليه فالإنسان الكامل إذا كان مظهر الاسم الأعظم فيجب أن يمتلك كافة كمالات المظاهر، ومن هنا يمكن القول بـ "أن ما سمي في موضع آخر الكلمة لوغوس ذا الوجود القبلي، هو هنا النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية، الخلق الأول، وهو أمر كن الذي كان به الكون منذ الأزل، والمشئنة (الإرادة الأولى الصانعة بذاتها)، يقدم هذا النور جهتين تدركان: جهة الظاهر المتجلي في النبوة وجهة الباطن الحجب الإثنا عشر حيث يقيم فيها النور النبوي أثناء نزوله وصعوده الذي يعيده إلى مبدئه"¹، إن الحقيقة

¹ هنري كوربان، مشاهد روحية وفلسفية للإسلام في الإطار الإيراني - الكتاب السابع -، تر: نواف محمود الموسوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2008، ص 80، يقول الأمير: "أما قول الحافظ ابن حجر في جوابه له عن مسألة الخضر، يلزم أن يكون الخضر نبيا لئلا يكون الخضر اعلم من النبي، فليس بلازم، إذ اللازم أن يكون النبي اعلم من الولي بالالوهية وما تستحقه وما يجب لها، أما الحوادث الكونية فلا فضل فيها"، المواقف الروحية، ص 318.

المحمدية تعني أن الوجود النبوي سابق على كل الموجودات ومتقدم على كل الكائنات، ومن النور المحمدي استمد الكون وجوده، فلولا الحقيقة المحمدية لما وجد الكون ولا خلق ولا نور، ومنه يمكن القول أن الرسول هو مصدر هذا العالم ومن علمه كان اللوح المحفوظ والقلم. من هنا يجب التأكيد، على أن تفكير الأمير عبد القادر في الكينونة، كان موجها لتخليص ورعاية مصير الأمة الجزائرية، خاصة بعد إهانة المستعمر الفرنسي، وما نقصده بالخلاص هو: تكثف اللحظة الراهنة في ترقب وانتظار المخلص المنتظر والموعود حيث يأخذ هذا التصور في الفلسفة المعنى البطولي للعالم أي توتير الحاضر في انتظار خلاص بطولي يريحه من كل مشكلاته" حيث أن الانتساب إلى آل البيت في عرف الصوفية قد يكون روحيا من خلال التماهي في الذات المحمدية بواسطة التجربة الصوفية، أو الوصول إلى مقام الإنسان الكامل¹، الذي يمتاز بخصائص منها: **الجامعية** وقد تقدم أنه مظهر الاسم الأعظم الجامع لكافة صفات الكمال، **الوساطة** حيث يعتقد العرفاء أن الإنسان الكامل هو أول مظهر للحق، تعالى، لأنه خليفة الله، ولهذا فهو أكمل الموجودات، وهو واسطة في فيضاتها عن الحق، **الخلافة** و ذلك على أساس أنه التعيين الأول، هو المظهر الوحيد الذي يستحق الخلافة الإلهية، ومن حيث خلافته الإلهية يمكنه التصرف في العالم بواسطة الأسماء الإلهية التي علمه الله إياها، **الاختيار** يعتقد العرفاء أن الإنسان من بين كافة موجودات العالم مظهر إرادة واختيار الحق تعالى، ومنشأ اختياره ليست سوى كونه مظهرا لأسماء الله بالأخص المرید والمختار.

¹منير بهادي، المخيال والتاريخ- مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري-، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 38، يقول الأمير: "قالوا حقيقة الكامل هو من لا يمتنع عن قدرته ممكن، كما لا يمتنع عن قدره خالقه محل خزائن الأمور في حكمه ومفاتها بيده ينزل بقدر ما يشاء"، المواقف الروحية، ص 191.

لم يكن المشروع الأميري سوى وعيا تبشيريا جديدا بالزمان وذلك من خلال اعتباره لشخصه أنه الإله القادم من الماضي لينقذ الحاضر، وفي الحقيقة ليمنح العالم عامة والجزائريين بالأخص ذلك الأمل بالخلاص، لقد كان الأمير واثقا أنه هو من سيخلص حاضر الجزائر من الانحطاط الروحي الذي آلت إليه لذا فقد احتفل بهذا المخلص المنتظر والمرتقب الذي بقدمه ستتراجع الدولة والمجتمع، بل وكل ما يفصل الإنسان عن الإنسان عموما، أمام مشاعر للوحدة كلية القدرة تعيدنا إلى حضن الطبيعة ذاتها، " فعبد القادر بن محي الدين هو الأمير المنتظر الذي عينه سلطان الصالحين، وأولياء الله واختاروه على بقية منافسيه، خاصة الذين بإمكانهم السعي في محاولة القيام بما قام به الأمير في تأسيس إمارة أو دولة بديلة عن حكم الأتراك"¹، وفي سنة 1832 م، بايعه أهل الجزائر، وولوه بأمر الجهاد، وذلك بعد أن طلبوا مبايعة والده، فاعتذر عن قبولها، فلما ألحوا عليه أشار عليهم بمبايعة ولده المشار إليه، لما رأى منه من الكفاية بما يتعلق بهذا الأمر. وكان عقد البيعة تحت شجرة الدردارة التي كان يجتمع تحتها أهالي غريس وكانت على شاكلة بيعة الرضوان التي بايع فيها الصحابة الرسول - ص - تحت شجرة الحذيبية، وذلك للسير في خطى الرسول وتحقيق النصر.

فكل ما قام به الأمير كان لإنقاذ الحاضر من مأساته وإخراجه من ذلك الطريق المسدود الذي انتهى إليه، ولكن هذا مجرد تطابق لفكرة عودة المسيح المخلص التي تعرفها الديانات الإبراهيمية الثلاث والمعروفة بالأدبيات الإسلامية بعودة المهدي المنتظر. من خلال

¹ منير بهادي، المخيال والتاريخ- مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري-، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 43/44، يقول الأمير: " الولي يصل عند نهاية كماله إلى أن تتحد إرادته بإرادة الله، فلا يريد غير ما تعلقته به الإرادة القديمة وإن كره ذلك شرعا أو طبعاً، أو أحب ضده شرعا أو طبعاً، لهذا يقول للشيء بسم الله بمعنى كن فيكون، وما ذلك إلا لاتحاد إرادته بإرادة الله تعالى"، المواقف الروحية، ص 191.

هذا التشابه يمكن لنا إذن الحديث عن نزعة خلاصية تتمثل في الانتظار، بل وبعودة الإله القادم والمبعوث من الماضي لينفخ الروح في حضارة جففتها العقلانية محبطا من التطور العلمي والتقني الكاسح الذي شهدته أوروبا منذ بداية عصرها الحديث، وذلك " لاستحالة تكيف الإسلام مع الحداثة التي أبدعها الغرب، بسبب تجذر الإسلام في عالمية محصورة في مؤسسة على ثقافة كثيفة عمادها الكتب، فقدّر الإسلام، يعارض بعالميته عالمية القيم المنتشرة، بفضل الحداثة الغربية"¹، لكي يوقف هذه المعاناة الدائمة، ليشهد العالم بداية جديدة من خلال أفق الحاضر في ترقبه للوجود. بهذا المعنى، فإن النزعة الخلاصية تتمثل في حاضر مشدود ومتوتر ومشحون بعودة الوجود المحتجب وراء غيوم الميتافيزيقا الداكنة والكثيفة.

تحمل فكرة الخلاص عنده وعيا جديدا بالزمان تتمثل بعكوف كل منهما على تحديد لحظة في التاريخ يمكن لها أن تعيد بعث الحياة في الحاضر الأزوم، و" هذا ما عبرت عنه التجربة الوجودية عند الأمير عبد القادر الذي حاول فيها المزج بين الفرق والجمع، والغياب والحضور، مخالطة الخلق ومعاناة الحق، لإعادة إنتاج التجربة المحمدية بقراءة وتأويل التاريخ كممكنات للوجود وانفتاحه المتواصل على الزمان"²، هذا عكس سيرورة التاريخ الخطية أي الارتقاء من ماضي يحيل إلى حاضر إلى مستقبل أكثر اكتمالا، وإنما هي قفزة من الماضي إلى الحاضر. إذن هي عملية خرق لهذا النظام الغائي للتاريخ.

إن هؤلاء الأئمة ومنهم المهدي جاءوا ليواجهوا الدهر، ويرفعوا الظلم ولذلك اقتزنت دائما كلمة يملأ الأرض عدلا بكلمة كما امتلأت جورا، ومنه يمكن القول بأن " الانتظار

¹ عبد الوهاب المؤدب، الإسلام الآن - حوارات مع فيليب يوتي -، تر: كمال التومي، مر: محمد بنيس والمؤلف، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2010، ص 156.

منير بهادي، المخيال والتاريخ - مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري -، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 59.

مفهوم تاريخي أي يمتلك شرعية تاريخية وليس مفهوماً طارئاً، فالأنبياء السابقون تحدثوا عن الانتظار، لأن حركتهم لم تكن لتنفصل عن حركة الإمام المهدي، بل لا نجد لها معنى إلا في ظلال عقيدة المهدي وظهره¹، هذا الانتظار مع الإقرار الأكيد بما قرره الإسلام بأكمله من أن نبوة التشريع قد ختمت، يشهد على أن ثمة أمراً يستمر، وإن ثمة أمراً لا يزال ينتظر.

و منه يمكن القول بـ " أن هذه النصوص، التي يمكن إيراد الكثير منها، تشهد على اليقين الذي به يدرك التراث الشيعي في أقوال النبي نفسه ما يشكل ماهية قوله في النبوة والإمامة: توازن التفسيرين، توازن الظاهر والباطن، توازن النبوة والولاية، توازن رسالة الأنبياء في كشف الظاهر والهبّة اللدنية للائمة في الهدي إلى الباطن. الإمامة المحمدية في جملتها، خاتمة الولاية العامة للإمام الثاني عشر بخاصة خاتم الولاية المحمدية، منتهى كل ولاية²، فالخلاف بين كلام الأنبياء والأولياء اختلاف لفظي لا حقيقي لان علومهم ومعارفهم وأسرارهم وأخبارهم من الحق، أما امتياز الأنبياء عن الأولياء فهو بالمنزلة والمرتبة النبوية أو مرتبة النبوة.

إن مقام الإمامة في عقيدة أهل البيت هو مقام الإنسان الكامل في المباحث العرفانية الذي هو أعلى من مقام النبوة، حيث " يأخذ الولي معنى الإنسان الكامل، من جهة تحقق وتخلق وظهر كل منهما بالأسماء الإلهية ... إن الولاية عند الصوفية حسب الأمير مكتسبة بالاجتهاد والتقرب من الله بالإخلاص في عبوديته ظاهراً وباطناً، ولا يكون هذا إلا بموت

¹ الاسعد بن علي قيادارة، النظرية المهدوية في فلسفة التاريخ، مركز الأبحاث العقائدية، العراق، 1433هـ، ص 157، يقول الأمير عن نبوة الولاية: " هي مقام القرية والفردية لا نبوة التسريع، التي هي بواسطة الملك بالأمر والنهي، فان الخضر من أنبياء الأولياء الذين يأخذون من العين التي تأخذ منها الأنبياء المرشعون"، المواقف الروحية، ص 318.

² هنري كوربان، مشاهد روحية وفلسفية للإسلام في الإطار الإيراني، تر: نواف محمود الموسوي، ط، دار الهادي، بيروت، 2008. يقول الأمير: " الولاية العامة التي هي عبارة عن عمن تولاه الله بنصرته في مجاهداته الأعداء الأربعة النفس والهوى والشيطان والدنيا والولاية الخاصة بخاصته الخاصة التي هي عبارة عن الورث المحمدي"، المواقف الروحية، ص 324.

النفس بعد أن تعرف حقيقتها التي هي شرط في معرفة ربها"¹، فقد اقترح التصوف منزلة أسماها الولاية وهي تنطوي على شكل رمزي يشبه الإمامة في الفكر الشيعي فالولي الصوفي والإمام الشيعي في نظر أتباعهما معصومان وبملاك حق العلم الباطن أو العلم اللدني الإلهامي وكلاهما يتمتع بحق الوصاية على أتباعه ولهم السلطة المطلقة والولاية التكوينية وسائر المقالات، ولم يعد ثمة فرق بين العارف والصوفي فالصوفي موازي تماما للمتكلم والفقهاء الشيعي من حيث حضور الإمامة في مشروعه لا كمحور تنظير فهذا الأمر سبق بيانه.

وأما العرفان الشيعي فالإمام وإن كان ماثلا بين يديه وهو ليس بحاجة إلى تخليق الفكرة وبث الروح فيها إلا أن الطبيعة المعرفية للبيت العرفاني لم يجعلها تتخذ منهاجا معرفيا لها وأعظم المنبهات الجلية في غياب أو تغييب الإمامة في المدونة العرفانية هو ارتحال العارف الشيعي صوب تجارب صوفية مغرقة في تصوفها ليستعير منها مشهده فالمدونة الرئيسية صوفية تتبعها شروح وتعاليق من العارف الشيعي، و" وفق الرؤية الصوفية الفرق بين الرسالة والنبوة والولاية، هي أن الولاية تعتبر الدائرة الأشمل والأعم، عندهم النبوة اصطفاء داخل دائرة الولاية، والرسالة اصطفاء داخل دائرة النبوة، فالولاية لها اشتراط، وهي واحدة من حيث جنسها، وإن اختلفت مرتبة ولاية الرسول عن مرتبة ولاية النبي، عن مرتبة ولاية الولي، فكل رسول هو نبي وهو ولي بالأصل"²، يرى العرفاء بان الولاية هي باطن

¹ منير بهادي، المخيال والتاريخ - مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري -، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 152/153. يقول الأمير: " الولاية مكتسبة، والاكتساب افتعال، وهو طلب الشيء بقوة واجتهاد، وعليه فالعمل لتحصيل الولاية التي معناها القرب من الله تعالى برفع الحجب وإخلاص العبودية إليه وصدق التوكل عليه والانحياش ظاهرا وباطنا إليه"، المواقف الروحية، ص 318.

² حمو فرعون، نظرية التجلي في فكر الأمير عبد القادر الجزائري، دراسة أنثروبولوجية، دكتوراه تحت إشراف: محمد سعدي، قسم الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، 2016/2015، ص 384، يقول=

النبوة، والنبوة هي ظاهر الولاية، ومنه فالولي باطن النبي والنبي باطن الرسول، فالأعظم هو الولاية ثم النبوة ثم الرسول وذلك لان النبي عندهم في برزخ، والولاية أعلى منه، فالولي أعلى من الرسول وخاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء، حتى أنه يفهم من كلام ابن عربي في الفصوص والفتوحات أن خاتم الأولياء يكون لبنة من الذهب، وخاتم الأنبياء يكون لبنة من ذهب.

و على هذا الأساس يمكننا القول بأن الأئمة هم شهداء الله على الناس، وهداتهم، كما أن الإمام هو ركن من أركان الأرض وخليفة الله في الأرض ونوره، كما أنه خزان علمه، ولهذا ف"الإمام يأتي ويذهب في كل أرجاء العالم، دون يلزم مكانا محددًا، ودون أن يكون ثابتا في مكان، أو يحصره مكان... إن الحجاب نفسه يلف أصحابه، وعبارة حجاب تحمل معنى واسعا ومعنى أكثر تعينا، بالمعنى الواسع للكلمة، فإن الأمر يتعلق بهذا المقام (مرتبة الباطن)"¹، فالإمام هو القدوة الذي يطاع، انه الحقيقة المركزية وقطب عالم الوجود لأنه أصل ومحل رجوع كل ما سوى الله سبحانه وتعالى.

=الأمير "إن الله تعالى خلق الخلق فاختار منهم بني آدم على كثير ممن خلق، ثم اختار من بني آدم المؤمنين، واختار من المؤمنين الأولياء، والأولياء على طبقات كثيرة وأنواع مختلفة، وإن جمعهم صفة الإيمان ... واختار تعالى من طبقات الأولياء الملامية، واختار من الملامية الأوتاد، واختار من الأوتاد الإمامين، اللذين هما كالوزيرين للقطب، واختار من الوزيرين الأقطاب والأفراد، فهم في مرتبة واحدة، واختار من الأقطاب الأنبياء، واختار من الأنبياء الرسل، واختار من الجميع سيد الجميع محمد عليه الصلاة والسلام"، المواقف الروحية، ص 315.

¹ هنري كوربان، مشاهد روحية وفلسفية للإسلام في الإطار الإيراني - الكتاب السابع -، تر: نواف محمود الموسوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2008، ص 87.

الخاتمة

يمكن القول في خاتمة هذا الموضوع إن هذا الطرح تشعبت فيه الكثير من الدراسات من حيث حقيقة العلاقة بين التصوف والفلسفة واختلفوا حول هذا الموضوع، فالفلسفة دراسة والتصوف دراسة وكلاهما يبحثان في نفس المجال ألا وهو الوصول إلى الحقيقة المطلقة. كما أن الإنسان يعد محورا هاما في هذين الحقلين. ولا أظن أن هذا يمثل تخاصما وإنما هو تصالح بينهما، حيث يعتبر الفلاسفة الصوفيين خيرا مثال على هذا التصالح فالتصوف فلسفة حياة والفلسفة تصوف، ولم يأخذ الفلسفة إلى طريق آخر غير المنهج التي كانت عليه في الأول، ويدخلها معايير تبدو للوهلة الأولى أنها صعبة ولكن حينما يجتازها ويتلذذ بتلك الحقيقة تزول تلك المصاعب والعوائق. وقد استطاعت الفلسفة أن تجد نفسها من خلال العرفان وأن تصل إلى مبتغاها عن طريقه وذلك بخوضها تجربة روحية معه.

إن الله هو الوجود هو الوجود الحقيقي الأصيل الذي يصبح كل وجود آخر أمامه هو وجود زائف، وما دام هذا الوجود الحقيقي واحد فانه لا يعتمد على شيء آخر ومن هنا يصبح وجود ضروري كامل لا متناه، حيث لا يوجد شيء إلا به، ولا يستمد وجوده إلا منه.

إن ما يمكننا استخلاصه من خلال هذه الدراسة هو أن التجارب الروحية هي عبارة عن تأملات حول العالم والوجود لتصبو إلى الحرية وهذه الأخيرة هي التي تجعل العارف يتجاوز الواقع المادي للوصول إلى ما هو ورائي (الميتافيزيقي)، هنا تتقاطع الروحانيات لتنتج لنا آراء وأفكارا ونظريات متداخلة فيما بينها، وبالأخص التجربة الروحية الأميرية التي من خصائصها إنها عصية على الوصف، تعبيرها اللغوي يتميز بالقصور، تحمل مدلولاً معرفياً، تكون في حالة زمنية مؤقتة، بالإضافة إلى أنها تجربة وجودية مغتربة تشعر بالانفصال وصعوبة الاتصال وهذا ما يعمق معاناة وحزن الأمير عبد القادر.

إن تأثير المحيط الثقافي والاجتماعي في بناء شخصية الأمير وصناعة سلوكه السياسي والروحي يساعدنا على فهم الأمير ومواقفه، فتكوينه الذي تلقاه وتشبع به في الصغر أثر فيه ولعب دورا واضحا في توجيه سلوكه بحيث بلور مواقفه وسلوكاته، إنها كانت الخلفية في صناعة رؤيته للوجود.

إن الخيال هو ما يستتجز به الإنسان عوالم غير مشهودة لغيره، وهو قدرة قدسية موصولة بذات الباري، فالتخيل خلق والخلق شأن الله، والخيال موصول بماهية الله، وهو عندهم خيال فصل، وخيال وصل، خيال برزخي موصول بحقائق الغيب، وخيال ارضي مرتبط بالحياة منفصل عن الماورائيات.

يمكن اعتبار التجربة الصوفية العرفانية تجربة فريدة من نوعها لأنها محاولة لبلوغ الكمال وتذوق الجمال الكوني في مختلف أبعاده وتجلياته وأثناء هذه المحاولة يقع التداخل والتجانس، بين المتناقضات والأضداد إلى حد التكامل ثم التماهي، فلا تكاد في النهاية تفرق بين التجربة والكتابة والصوفي، إذ يصبح الكل معبرا عن الكل، وهنا تكمن جمالية هذا النوع من الكتابات، إلى درجة السكر الجمالي الذي يغيب الحواس، مفسحا المجال للقلب كي يتذوق بعض الحقائق، فالقلب آلة الذوق ومستقر الحق، فمن خلاله يبلغ العارف درجة قصوى بأن يصبح في قمة الوصال ويتلقى الرحمات أو الفيوضات التي عبر عنها الأمير عبد القادر في كتابه "المواقف".

إن عالم المرأة وجمالها وأنوثنها قد استوقف العارف الروحي، وذلك لأنه يعلم بالصلة التي تجمع بين الخالق والمخلوق، فإله جميل، والإنسان الذي هو قالب الكمال الإلهي يستوفي حظوظه من الجمال في شخص المرأة، فلما كانت المرأة جزءا من الجزء، فقد رجع

أصلها هي أيضا إلى الكل، بل لقد حازت من أسباب الانجذاب ما جعلها موضع حنين، إذ الحنين إليها والميل إليها هو ميل الأصل إلى أصله.

إن الفكر الصوفي هو فكر يستعيد ما هو منسي وهو التفكير في الأصل، إذ انه من الضروري الرجوع إليه في المجتمع الراهن، هذا المجتمع الذي ابتعد كل البعد عن القيم الأخلاقية بعد أن همش التصوف وسط كل هذه الماديات، فمن خلال العودة إلى تلك التجارب يمكن إعادة الثقافة الدينية الإسلامية وما تحمله من قيم وأخلاق وسلوكات اجتماعية، لأن هناك توازن بين ما هو مادي وما هو روعي، بالإضافة إلى انه فكر رافض للمعرفة التقنية التي تنذر بالمزيد من الكوارث، ولهذا هو فكر رافض للعقل داعي للحوار بين الأديان، انه فكر منفتح ذو نزعة إنسانية تسمح بإتاحة الفرصة للحوار والعيش مع الآخر في سلام، وكذا نشر قيم المحبة والتآخي والتسامح بين المجتمعات رافضا كل أنواع العنف التشدد الذي يؤدي إلى التعصب.

انه فكر يستجيب لقضايا الراهن من بينها أهمية الفن داخل الدين والفلسفة حيث يعتبر اعلي درجات الرقي الروحي، فالفكرة العامة المستخلصة هي أن الموسيقى أساسا فن للتأثير ولا يمكن أن نؤثر داخل الأحاسيس إذا لم تكن لنا تجربة شخصية عميقة، فإذا كان الجزء الثقافي العقلاني مهم جدا في الموسيقى يجعل منها علم، فالأمر يتعلق أساسا بالإحساس هذا المفهوم الذي أصبح يجلب انتباه علماء المعرفة، لان الموسيقى المقدسة هي تعبير عن الإيمان هنا الإيمان له معنى القوة بدلا من الاقتناع ، يحيل الإيمان إلى استعداد داخلي هو الوفاء، فالوفاء بدون كثافة تعيق الموسيقى من سلطتها من تأثيرها ولكن عندما تجتمع هاتين الخاصيتين تفتح الأبواب الروحية، وقد تظهر الرحمة وذلك بمعزل عن الوضعية.

من بين أهم العقائد التي تشترك فيها الأمم والأديان هي عقيدة الإيمان بالانتظار، التي لجأت إليها الشعوب جراء الظلم والمعاناة التي عاشتها، مما أدى إلى القول أنها أصبحت ملجأً تنفس المضطهدين، مما أدى إلى تطلع هذه الشعوب إلى ظهور المخلص المنقذ الذي بإمكانه أن يعيد للبشرية أمجادها ويرجعها إلى الطريق الصواب والهداية، ومن ثمة يتوضح لنا أنها عقيدة منبعها ومصدرها الوحيد هو الفطرة الإنسانية التي تهدف إلى الكمال من خلال سعيها أن تكون للإنسان دولة عدل وسلام، خالية من الاستبداد والجور مما يؤهلها على أن تكون العدالة والخير تاج البشرية، هذا ما جسده الأديان السماوية والوضعية والمدارس الفكرية التي تؤمن بظهور المصلح العالمي.

عدم التوقع داخل إطار منهج ضيق وصارم، وإنما يجب الانفتاح على مختلف ما ينتجه الفكر من معارف، لأن النص الصوفي يحمل في طياته أكثر من قراءة ويستوعب أكثر من منهج، إنه يفتح المجال أمام المفكر للتحرك من دائرة الانغلاق داخل الأنظمة الثابتة، والانطلاق نحو قراءة حرة من أجل تعريفها على الاختلاف بصفته نقطة الانطلاق الضرورية بكل بحث عن الحقيقة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

*القرآن الكريم

باللغة العربية :

المصادر:

1. الأمير عبد القادر الجزائري، ذكرى العاقل وتنبئه الغافل، تحقيق: ممدوح حقي، عاصمة الثقافة العربية، الجزائر 2007 .
2. الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2004.
3. الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2004.
4. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، تحقيق عثمان يحيى، ط2، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
5. الرسالة القشيرية، ج2، ط2، دار الخير للنشر والتوزيع، 1995.
6. الجنيد، رسائل الجنيد، تحقيق علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1988.

المراجع:

1. أدونيس، الصوفية والسورالية، ط3، دار الساقي، دت.
2. أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دط دار الآداب، بيروت، دت.
3. النفري محمد بن عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرتريو حنا أربري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
4. الزين محمد شوقي، الصورة واللغز - التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين ابن عربي ، مؤمنون بلا حدود للدراسات، المغرب، دط ، دت.

5. الصادقي أحمد، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، ط1، دار المدار الإسلامي، 2010.
6. الفريوي علي الحبيب، مارتن هيدغر الفن والحقيقة أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ط1، دار الفرابي، لبنان، 2008.
7. المحمداوي علي عبود، فلسفة الدين - مقولة المقدس بين الايدولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية-، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012.
8. المرابط جواد، التصوف والأمير عبد القادر، دار اليقظة العربية، دمشق، 1966.
9. المصباحي محمد، العقل الإسلامي بين أصفهان وقرطبة أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، ط1، دار الطليعة بيروت، 2012.
10. المصباحي محمد، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ط1، دار الأمان، المغرب، 2012.
11. أمين أحمد، المهدي والمهدوية، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، ب ط، 2012.
12. براضة نزهة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقى: لبنان، ط1، 2008.
13. بلعلى أمينة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.
14. بلقاسم خالد، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2012.
15. بن كتفي زهير، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، ط1، صفحات للنشر والتوزيع، 2013.
16. بهادي منير، المخيال والتاريخ - مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري - ط1، دار الوسام العربي، الجزائر، 2018.
17. جعفر صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000.

18. جودة ناجي حسين، المعرفة الصوفية، ط1، دار الهادي، لبنان، 2006.
19. خميسي ساعد، ابن العربي المسافر العائد، ط1، منشورات الاختلاف، 2010.
20. خميسي ساعد، الملامح الفلسفية في التصوف الجزائري، دار الهدى، الجزائر، 2015.
21. خوالدية أسماء، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ط1، دار الأمان، الرباط، 2014.
22. خوالدية أسماء، المحبة عند الصوفية بين تحفظ العذريين ورعونة الفتيان، ط1، منشورات كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2016.
23. زدادقة سفيان، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند ادونيس مرجعا وممارسة، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008.
24. سعد محمد حسن، المهديّة في الإسلام من أقدم العصور إلى اليوم، ط01، دثار الكتاب، مصر، 1953
25. شيميل ان ماري، الشمس المنتصرة دراسة آثار الشاعر الكبير جلال الدين الرومي، ط1، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران.
26. صديقي محمد الناصر، فكرة المخلص بحث في الفكر المهدي، ط01، دار جداول للنشر، بيروت، 2014.
27. ضاهر عادل، ادونيس أو الإثم الهيرقليطي، ط1، دار التكوين، 2011.
28. طواع محمد، شعرية هيدغر - مقارنة انطولوجية لمفهوم الشعر -، ط1، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، 2010.
29. طواع محمد، هيدغر والميتافيزيقا - مقارنة تربة التأويل التقني للفكر -، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002.
30. قاسم محمود، الخيال في مذهب ابن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969.
31. قيادة الأسعد بن علي، النظرية المهديّة في فلسفة التاريخ، مركز الأبحاث العقائدية، 1433هـ.

32. كوريان هنري، مشاهد روحية وفلسفية للإسلام في الإطار الإيراني الكتاب السابع الإمام الثاني عشر، ط1، دار الهدى، 2009.
33. مهدي فالح، البحث عن المنفذ، دراسة مقارنة بين ثماني ديانات، ط01، دار ابن رشد، بغداد، 1981.
34. منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية - الحب-الإنصات- الحكاية، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007.
35. نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، دت.
36. نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1997.
37. نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2004.
38. نصر حامد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004.
39. وارهام احمد بلحاج أية ، الرؤية الصوفية للجمال منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية، ط1، منشورات ضفاف للنشر، بيروت 2014.

المراجع المترجمة إلى اللغة الفرنسية:

40. أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، 1991.
41. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 1998.

42. المؤدب عبد الوهاب، الإسلام الآن، حوارات مع فليب يوتي، تر كمال التومي، مراجعة محمد، 2010.
43. تشرشل هنري، حياة الأمير عبد القادر، تر: أبو القاسم سعد الله، طبعة خاصة، عالم المعرفة، الجزائر، 2009.
44. داستور فرانسوا، فلسفة هيدغر، تر: محمد سبيلا، التبيين، العدد 12، 2015.
45. دريدا جاك، إيمان ومعرفة، منبعاً "الدين في حدود العقل وحده"، ضمن جاك دريدا و-جيانى قاتيموا، الدين في عالمنا، تر: محمد الهلالي وحسن العمراني، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2004.
46. شيملاًنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، تر: محمد إسماعيل السيد، ط1، منشورات الجمل، ألمانيا 2006.
47. غادمير هانزي جورج، فلسفة التأويل، الأصول والمبادئ والأهداف، تر. الزين محمد شوقي، ط2، الدار العربية للعلوم، لبنان، 2006.
48. غادمير هانز جورج، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007.
49. كوربان هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، ط2، منشورات مرسم، الرباط، 2003.
50. ليفيناس إيمانويل، الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، ط1، معابر للنشر والتوزيع، 2014.
51. مسروحين محمد يونس (الاندونيسي)، الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محي الدين ابن عربي، ط1، منشورات الجمل، 2015.
52. نيكلسون رينولداً، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، ط1، منشورات الجمل، بيروت، 2015.

53. هيدجر مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012.
54. هيدجر مارتن: التقنية الحقيقية. الوجود، ت: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 1995.
55. هيدجر مارتن، كتابات أساسية، تر: إسماعيل المصدق، ج1، ط1، المكتب الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
56. هيدجر مارتن، مبدأ العلة، تر: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت،.
57. هيدجر مارتن، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، ط1، دار الفرابي، بيروت، 2015.
58. هيدجر مارتن، كتابات أساسية، تر: إسماعيل المصدق، المجلس ج2، الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

قائمة المراجع باللغة الفرنسية:

1. Abd el-Kader., Ecrits spirituels, présentés et Traduits de l'arabe par Michel chodkiewicz, Editions du seuil, 1982 .
2. DAKOURI Shirine., La femme selon abd el-kader al-hassani, dar el bouraq, Beyrouth-Liban, 2010.
3. Encyclopédie de la philosophie : la pochothèque. 1995.
4. Encyclopédie universelle :les notions philosophiques, dictionnaire 2volumes dirigé par Sylvain Auroux, Tome 2, puf, France.
5. GEOFFROY Eric Younes., Le soufisme et l'émergence de nouveaux paradigmes, Revue discours mystique. N 2. 2008.

6. GEOFFROY Eric., Métaphysique et modernité chez abd el-Kader : la photographie comme théophanie, dar el bouraq, Beyrouth, 2010.
7. LEFRANC Jean., La métaphysique, Editions Armand colin, Paris.1 998.
8. LACOSTE Jean-yves., Dictionnaire critique de théologie. Quadrige,1998 .
9. ZARADER jean pierre., le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine (20ème siècle) tome 6, préface de Frédéric worms, Editions ellipses, 2002.

المعاجم والموسوعات:

1. الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ط1، دار دندرة،بيروت،1981.
2. أبي حزم أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية،مراجعة جورج منزي عبد المسيح،ط1،بيروت،مكتبة لبنان ناشرون،1993.
3. الشيرازي حافظ، الموسوعة العربية، المجلد السابع،ط1،الجمهورية العربية السورية،2003
4. بدوي عبد الرحمان،موسوعة الفلسفة،ط1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت 1984.

المجلات:

1. مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، العدد 18، 2012.
2. مجلة الاستغراب،المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العدد الخامس، السنة الثانية، 1437هـ، 2016.
3. مجلة التبيين للدراسات الفكرية والثقافية ،مج 2، العدد 8، 2014.
4. مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، العدد 4، 2012.
5. مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر،العدد2، 2008.
6. مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، العدد2010،1.
7. مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، العدد3، 2010.

الأطروحات الجامعية

1. بلدي عثمان فضيلة، المنهج الصوفي عند كل من النفري والأمير عبد القادر من خلال كتابيهما المواقف، ماجستير تحت إشراف: عمار طالبي، في قسم العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2007/2006.
2. بن ساعد عائشة، البعد الروحي لمقاومة الأمير عبد القادر الجزائري، ماجستير تحت إشراف: ناصر الدين سعيدون، قسم التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، 2004/2003.
3. -برادعي بيدار كريمة، لغة الشعر الصوفي - قراءة في صوفيات الأمير عبد القادر الجزائري-، ماجستير تحت إشراف: بلهاشم خناسة، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان -، 2014/2013.
4. -بلغراس عبد الوهاب، الحدث التاريخي في اللحظة الصوفية من خلال تجربة الأمير عبد القادر، دكتوراه تحت إشراف: محمد عبد اللاوي، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2011/2010.
5. -بهادي منير، التجربة الوجودية في الخطاب الصوفي - مقارنة تأويلية لفلسفة الخلاص في الإسلام-، دكتوراه تحت إشراف: محمد عبد اللاوي، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2007/2006.
6. فرعون حمو، فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر الجزائري - دراسة انثروبولوجية-، ماجستير تحت إشراف: محمد سعدي، قسم الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، 2010/2009.
7. فرعون حمو، نظرية التجلي في فكر الأمير عبد القادر الجزائري، دراسة انثروبولوجية، دكتوراه تحت إشراف: محمد سعدي، قسم الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، 2016/2015.

الملاحق

هو عبد القادر بن محي الدين ، بن المصطفى ، بن محمد ، بن المختار ، بن عبد القادر ، بن أحمد ، بن عبد القادر ، بن أحمد ، بن محمد ، بن عبد القوي بن علي ، بن أحمد ، بن عبد القوي ، بن خالد ، بن يوسف ، بن أحمد ، بن بشار ، بن أحمد ، بن محمد، بن مسعود ، بن طاوس ، بن يعقوب ، بن عبد القوي ، بن أحمد بن محمد ، بن إدريس ، بن عبد الله الكامل ، بن الحسن المثنى ، بن الحسن سبط بن علي ، بن أبي طالب ، بن عبد المطلب ، بن هاشم ، وأم الحسن فاطمة بنت محمد رسول الله. بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم.

ولد الأمير عبد القادر الثالث والعشرون من رجب سنة 1222هـ، الموافق لـ 1807 ميلادية. أما مكان ولادته ففي قرية " القيطنة" بسهل "غريس" التي إختطها جده السيد مصطفى قرب مدينة "معسكر" الواقعة في الجنوب الشرقي من وهران.

تتنمي أسرته إلى أصل مراكشي، وكان لأسلافها الأدارسة ملك عظيم في بلاد المغرب الأقصى، وأول من نزح من أسلافهم عن مراكش عبد القوي الأول، الذي نزل بقلعة بني حماد قرب (سطيف) ، وذلك عند اشتداد الفتن في المغرب الأقصى. فالأمير ينتسب عائليا إلى الأدارسة أي أن نسبه يعود إلى إدريس الأكبر مؤسس دولة الأدارسة في المغرب .

لقد كان والده شيخ الطريقة القادرية وكان من أشرف القبيلة، ويلقب بالشريف لانتسابه إلى سلالة الرسول عليه الصلاة والسلام، كان من أكبر أوليائها، لأن قبيلته تنظر إليه نظرتها إلى ولي من أولياء الله، تزوج محي الدين من أربع نسوة رزق منهن ستة أولاد. وقد رزق نجله الثاني، الأمير عبد القادر من زوجته الثالثة، وهي السيدة زهراء ابنة السيد محمد بن دوحة الحسني.

المرحلة الأولى:(1222 -1264هـ/1807-1830م): في هذه المرحلة كانت تظهر عليه علامات خاصة ميزته عن جميع إخوته فجعلت والده يوجه له عناية خاصة ويؤثره على غيره وقد ظهرت هذه العناية في الثقافة والتوجيه، إذ إن في الرابعة من عمره، التحق عبد القادر بمدرسة والده في " القيطنة " عام 1227هـ /1812م، وبدأت ملكات الولد العقلية تظهر لتدل

على نبوغ، فقد كان يقرأ ويكتب عندما كان في الخامسة من عمره، كما انه حفظ القرآن في سن مبكرة ودرس الحديث، وأصول الشريعة في سن 12، حيث تلقى مبادئ الفقه وأصوله عن والده وغيره من العلماء الأجلاء، وبعد سنتين عندما أصبح في الرابعة عشرة من العمر حصل على تسمية "حافظ"، كما انه في سن 15 تزوج ابنة عمه لالا خيرة التي كانت مثله تتمتع بجمال خارق وأخلاق عالية.

و في نفس الفترة، وفي 1236هـ / 1821م أرسله والده إلى مدرسة وهران، وبعد هذه الرحلة العلمية إلى وهران، التي استمرت ما يقرب السنتين (1237-1239هـ/1821-1823) عاد إلى بلدته " القيطنة"، وبعد عودته إلى القيطنة بدأ يلقي دروسا، حيث كان طموحه الأكبر في شبابه هو أن يصبح مرابطا، مثل والده.

أما في هذه المرحلة (1823-1852) كانت هناك إقامة جبرية للأمير عبد القادر ووالده، حيث خصصا وقتيهما للدراسة والمطالعة، فدرس كتب أفلاطون وابن سينا والغزالي وابن عربي... الخ، وبعدما أفرجت عنهما الحكومة التركية أذنت لهما بأداء فريضة الحج، التي أتاحت له التعرف على الأوساط العلمية والصوفية في المشرق والأخذ عن علمائه وشيوخه.

لقد غادر محي الدين وعبد القادر وهران بسرعة عظيمة في نوفمبر عام 1825. وقد وصلا تونس مارين بالمدينة وقسنطينة... ليقلعوا بالبحر إلى الإسكندرية، إلى أن قطعوا الطريق العادي إلى مكة، عبر السويس وجدة...و بعد أن أديا الشعائر في الكعبة انفصلا عن جماعتهما وذهبا إلى دمشق، ثم قام بحج آخر لا يقل قداسة في نظرهما عن الأول الذي أدياه إلى مكة، زيارة قبر الولي عبد القادر الجيلاني، وفي هذه المرحلة التقى الأمير بمحمد الشاذلي القسنطيني الذي تتلمذ على يده وتلقى عليه مبادئ الطريقة الشاذلية وأصولها وناقشه في الموضوعات الصوفية.

و في سنة 1832م بايعه أهل الجزائر وولوه بأمر الجهاد وذلك بعد أن طلبوا مبايعة والده فأعتر عن قبولها، فلما ألحوا عليه أشار عليهم بمبايعة ولده المشار إليه ولما رأى منه من الكفاية بما يتعلق بهذا الأمر الجلل. وكان عقد البيعة تحت شجرة الدردارة التي كان يجتمع

تحتها أهالي غريس وكانت على شاكلة بيعة الرضوان التي بايع فيها الصحابة الرسول - ص - تحت شجرة الحذيبية ، وذلك للسير في خطى الرسول وتحقيق النصر. و كان لا يدانيه أحد فروسية.و لم يكن عبد القادر فارسا مهيبا فحسب بل أن تفوقه المدهش في كل متطلبات الفروسية ، التي توجب العين القوية واليد الثابتة والرجولة الحقة كان حديث كل أولئك الذين عرفوه. كما لقب الأمير بعدة ألقاب منها من لازمته طيلة حياته ومنها من انتهت بانتهاء الفترة الزمنية التي كان يلقب فيها بذلك اللقب ، فمن ألقابه: أمير المؤمنين، ناصر الدين، والأمير، والجزائري، ابن الراشدي، وابن خلاد، وكانت أهم الألقاب لقب الأمير الذي لازمه طيلة حياته.

لقد توالى الحرب بين الأمير والفرنسيين فحاول الأمير طلب الإغاثة من سلطان المغرب، حيث ساعده هذا الأخير في الوهلة الأولى ولكن سرعان ما اضطر السلطان تسليم الأمير لفرنسا بعد تهديدها وضربها لبعض المناطق الساحلية ، فلم يجد الأمير حلا غير الاستسلام وعدم إراقة الدماء لان غير ذلك هو إنتحار، ولكن في الأخير استجاب الله لدعوات الأمير فبعدما خاض 17 سنة من عمره في الجهاد وبعد استسلامه ، كانت شروط هذا الاستسلام إن يرحل الأمير إلى مكة والإسكندرية بينما ضباطه جنوده فلهم الاختيار إما بالبقاء في الجزائر أو مرافقته إلى المنفى ، فقبل الجنرال لاموسير بدون تفكير ، لان الأمير كان قد أتعبهم، فنقل إلى طولون ثم إلى أمبواز ثم إلى بورجو ثم نانت ثم أعيد إلى أمبواز أخيرا، فنسى الأمير مسألة إطلاق سراحه وتحول إلى الكتب والدراسة وممارسة الشعائر الدينية، حيث ألف مجموعة عدة كتب منها "رسالة المقرض الحاد" و "المواقف " ، وكانت بداية نبوغ الشخصية العلمية والفلسفية للأمير .

فبعدما توجه الأمير إلى بيت الله حاجا ، واختار الشيخ محمد الفاسي ، المجاورة في مكة أستاذا له ، فأخذ عليه الطريق ، وتلقى لشؤونها عنه ، ولازم الرياضة والخلوة والاجتهاد، وعكف على ما في تلك الطريقة الميمونة من الوظائف والأوراد ، إلى أن رقي في معارج الأسرار ، الذي بشره بالفتح المبين ، رئيس الطريقة الدرقاوية الشاذلية فتلمذ على يده ولازم

الرياضة والاجتهاد ، لأنه كان على دراية بضرورة صحبة المربي الحي لكل من أراد التربية الروحية الكاملة ، فمهما بلغ من العلم والزهد الخشوع ، لن تكتمل هذه التربية إلا بهذا العامل الأساسي الذي جعله يرتبط بابن عربي ارتباطاً روحياً . ومن الأسباب التي جعلت الأمير يسلم زمام سلوكه الروحي للشيخ محمد الفاسي هو تطابق المنهج والمشرب الدرقاوي الشاذلي في التربية الروحية والأذواق العرفانية مع المنهج والمشرب الأكبري وافاه الأجل في الساعة السابعة من ليلة السبت، التاسع عشر من رجب سنة 1300هـ، الرابع والعشرين من أيار سنة 1883. اثر إصابته بمرض الكلى والمثانة.¹

¹-حافظ الشيرازي، الموسوعة العربية ، المجلد السابع ، الجمهورية العربية السورية ، ط1 ، 2003 ، ص

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الصفحة	العنوان
	كلمة شكر
	إهداء
	الفهرس العام
أ	مقدمة.....
01	الفصل الأول : مارتن هيدغر: تقويض تاريخ الميتافيزيقا
02	المبحث الأول : الأسس اللاهوتية لفكر مارتن هيدغر.....
21	المبحث الثاني : التحليل الأنطولوجي للدازين الهيدغري.....
42	المبحث الثالث : الانطولوجيا الأساسية والمنعطف الهيدغري.....
56	الفصل الثاني: فكر الأمير عبد القادر بين الفلسفة والتصوف
57	المبحث الأول : إنفتاح الفكر الفلسفي على الفكر الصوفي.....
75	المبحث الثاني : المرجعية الفكرية للتجربة الروحية الأميرية.....
94	المبحث الثالث : التجربة الروحية الأميرية بين التعالي والمحايثة.....
110	الفصل الثالث: الأساس الأنطولوجي في تجسيد الصورة الإلهية
111	المبحث الأول : سؤال الحقيقة بين الحضور والغياب.....
136	المبحث الثاني : الأنوثة باعتبارها رمزا للذات الإلهية.....
148	المبحث الثالث : التجربة الروحية من لغة الوجود إلى أثر الكتابة.....
	الفصل الرابع: راهنية التجربة الروحية الأميرية في مجتمعاتنا
165	المعاصرة
166	المبحث الأول : التجربة الروحية منبعا لحوار الأديان.....
185	المبحث الثاني : الأثر الفني تعبير عن التجربة الروحية.....
201	المبحث الثالث : المهدي المنتظر وفكرة الخلاص الأميرية.....

217	الخاتمة
222	قائمة المصادر والمراجع
231	الملاحق
237	فهرس الموضوعات

المخلص:

إن التجربة الصوفية للأمير عبد القادر هي تجربة روحية بامتياز لما تحمله من معاني وجودية وأخلاقية ودينية تجلت في مؤلفه " المواقف " الذي يعد من المؤلفات الفلسفية التي تناولت إشكالية الوجود. إن التجارب الروحية هي واحدة في أصلها لما تتميز به من شمولية وكونية إلا أن البيئة الثقافية والاجتماعية التي تشكلت فيها طبعتها بنوع من الخصوصية، ولهذا فكثيرا ما ارتبطت تجربة الأمير بتجربة الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي. ومما لا شك فيه أن هذه التجارب قد تعدت هذا المستوى لبلوغها التقاطعات الروحية ذات العلاقة العرفانية.

الكلمات المفتاحية: التجربة الصوفية؛ التجربة الروحية؛ الوجودية؛ التجربة العادية؛ الحقيقة المطلقة.

Résumé

L'expérience soufiste de l'Emir Abdelkader est une expérience spirituelle par excellence de part les idées existentialistes, morales et religieuses qu'elle comporte. Ces idées traduites dans son œuvre **El-mawakif** qui fait partie des œuvres philosophiques qui ont traité la problématique de l'existence.

Les expériences spirituelles sont identiques dans leur essence de part leur globalité et leur universalité seuls les conditions culturelles et sociales dans lesquelles s'étaient produites leur ont donné une sorte de spécificité. L'expérience de l'Emir Abdelkader dans la plus part des cas est rattachée à l'expérience du grand maître Mohiédine *ibn Arabi*. En réalité ces expériences ont dépassé ce niveau pour aller exprimer les croisements spirituels à base de relation mystique.

Mots clés: expérience soufiste; expérience spirituelle; existentialisme; expérience normale; vérité absolue

Abstract:

The soufiste experience of the emir Abdelkader is a spiritual experience per excellence in part ideas existentialists, moral and religious whom it includes. These ideas translated in his work **El-Mawakif** which is part of philosophical writings that treated problems of existence.

Spiritual experiments are identical in their core to their wholeness and their universality only the cultural and social condition in which has occurred gave them a kind of specificity. The experience of the Emir Abdelkader in most part of cases is attached to the experience of the grand master Mohiédine *Ibn Arabi*. In reality these experiments exceeded this level to go to express spiritual crossings based on mystical relation.

Keywords: soufiste experience; spiritual experience; existentialism; normal experience; the absolute truth.