مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية
المجلد 18 العدد 3 (السداسي الثاني 2026)
ص. 849 – 874

البعد الذوقي للمسائل العقدية: شرح العلاوي لعقيدة متن ابن عاشر أنموذجًا

The Symbolic and Intuitive Dimension of Doctrinal Issues: Al-Alawi's Commentary on the Creed of Ibn Ashir's Matn as a Case Study

ياسين أيوب العسري [1*]، د. عيواز محمد [2]

[1] جامعة الجزائر1 بن يوسف بن خدة، مخبر مناهج البحث في العلوم الإسلامية (الجزائر)
yacine.elasri@univ-alger.dz

[2] جامعة الجزائر1 بن يوسف بن خدة (الجزائر)
m.aiouaz@univ-alger.dz

تاريخ الارسال: 2026/04/12 تاريخ القبول: 2026/07/06 تاريخ النشر: 2026/09/28

ملخص:

المادة المعرفية المعروضة في هذا المقال تتناول بالتحليل والاستقراء ما كتبه الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي (1869م–1934م)، الذي هو من أبرز الشخصيات العلمية الصوفية التي ساهمت في تشكيل الفكر العقدي والصوفي في الجزائر خلال القرن العشرين، في شرحه وفهمه لعقيدة أهل السنة بطريق الذوق والحال والإشارة والكشف، وتُعنى هذه الدراسة بالنظر في بناء هذه المفاهيم المعرفية بما يتناسب مع حال رجال الصوفية المتحققين بمنهج الشهود والعيان، التي تهدف إلى بيان تمسكهم بالعقيدة السنية التي يعتنقها العوام والمتكلمون مع توسّعهم في فهم مداركها وأبعادها.

الكلمات المفتاحية: العقيدة السنية، الأشاعرة، الصوفية، العلاوي، الذوق والكشف.

Abstract:

The intellectual material presented in this article analyzes and extrapolates the writings of Sheikh Ahmad ibn Mustafa al-Alawi (from mostaganem) (1869–1934), one of the most prominent Sufi scholars who contributed to shaping doctrinal and Sufi thought in Algeria during the 20th century. It focuses on his explanation and understanding of the Sunni creed through the lens of spiritual experience, states of being, allusion, and unveiling.

[*] المؤلف المرسل

This study examines the construction of these epistemological concepts in accordance with the state of Sufi masters who have attained spiritual realization through the method of witnessing and direct experience. The aim is to demonstrate their adherence to the Sunni creed, which is embraced by the general public and theologians, while simultaneously expanding their understanding of its various aspects and dimensions.

Keywords: Sunni creed, Ash'arites, Sufism, Alawi, spiritual experience and unveiling.

1. مقدمة:

1.1. تمهيد:

علاقة الأشاعرة والصوفية ببعضهما علاقة لا يمكن انفكاكها، وإذا ما أُريد فهم حقيقة الدين فلا بد من الإقرار بوثاقة هذه العلاقة وعدم التفرقة والفصل بينهما، فمراتب الدين من إسلام وإيمان وإحسان: كل مرتبة تكمّل الأخرى حتى تكتمل العبودية لله تعالى، والعبودية هي مقصد الدين، وجاء بيان هذا بأفصح لسان في حديث جبريل عن أركان الدين. فالإسلام هو العمل بالجوارح، والإيمان هو التصديق بالقلب، والإحسان هو منهج حفظ الإيمان والوصول به إلى تمام مقصد الدين وهو العبودية.

والشيخ العلاوي المستغانمي (1351هـ) هو من علماء الجزائر الذين لهم باع طويل في التأليف في علم التصوف، وله شرح ذوقي فريد في بابه على متن عبد الواحد ابن عاشر (1040هـ) المسمى (المرشد المعين على الضروري من علوم الدين) الذي نظمه لبيان الأحكام المتعلقة بأركان الدين الثلاثة، وقد سمّى هذا الشرح: "المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية". والقسم المعنيّ بالنظر في هذا المتن هو المقدمة العقدية، التي أخذها ابن عاشر من متن "العقيدة الصغرى" المسماة "أم البراهين" الذي ألفه الإمام السنوسي التلمساني (895هـ).

1. 2. الإشكالية:

تتمثل إشكالية البحث فيما يأتي: كيف يمكن التوفيق بين الطابع النقلي والثابت لعقيدة أهل السنة والجماعة كما هي في متن الكلام الأشعري، وبين الطابع الكشفي لطريقة التلقي الذوقي والعرفاني؟ وما الغرض الذي يؤديه الشرح الذوقي كشرح العلاوي في توسيع فهم العقيدة دون الخروج عن أطرها المقررة؟

1. 3. أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في بيان الإطار المعرفي العام وترابط شعب الدين الثلاثة، ومن الناحية المنهجية بيان تكامل علم التصوف مع علم الكلام، أو يمكن القول: بيان التكامل بين منهج الاستدلال ومنهج العيان، لا سيما عند وجود المشرب الصوفي العرفاني لأساطين علماء الكلام في إطار المدرسة الأشعرية بدءا بإمامهم أبي الحسن الأشعري وتلامذته. كما تكمن أهمية البحث في إظهار القراءة الصوفية لبعض المصطلحات التي لها معان مختلفة عند غيرهم من أرباب الفنون ومن العوام.

1. 4. المنهج وخطة البحث:

المنهج العلمي المعتمد هو الوصف والتحليل لبنية الخطاب الصوفي إجمالا ثم لخطاب الشيخ العلاوي خصوصا، وبما أن الخطاب التصوف يتميز بدقة الفهم وبعد المدرَك في الأذهان، كان لزاماً التقديمُ بمبحث منهجي في بيان أن عقيدة المتكلمين الأشاعرة وعقيدة الصوفية هي عقيدة واحدة على التحقيق، مع اختلاف طرق التحصيل وأسلوب الطرح لا غير. إذ إن إيمان العباد على مراتب، فمن التصديق الجازم لدى العوام، إلى إيمان البرهان والاستدلال عند المتكلمين، إلى أعلى من ذلك وهو إيمان الكشف والشهود والعيان عند العارفين. ومنه كانت خطة البحث تنقسم إلى محورين، أولاهما في التكامل بين الأشعرية والصوفية، وثانيهما في ذكر نماذج من كلام الشيخ العلاوي الذوقي.

2. النظر في التكامل بين عقيدة العوام والخواص (علاقة الأشعرية بالصوفية)

1.2. تكامل مراتب الدين الثلاثة.

التمايز بين العلوم الدينية لا يعني تباينها من حيث المقصد، بل كل هذه العلوم متكاملةٌ تشكّل حقيقة واحدة في الدين، وجاءت أركانه مبينة لها. والنص التأسيسي (الكتاب والسنة) تتمايز فيه أفهام الناس بالنظر إلى حيثية أنه جاء من رب العالمين، وإلى حيثية أن معانيه وأسراره لا تنتهي، فكما أن السير إليه لا ينتهي، فكذلك الأفهام في الدين لا تنتهي ويفتح الله بها على من يشاء من عباده.

ويجب هنا بيان الفرق بين الحقيقة والشريعة، فالحقيقة: هي الثبوت، والشريعة: هي القواعد التي جاء بها الدين. ويمكن التفصيل في معنى الحقيقة بالقول إن الحقيقة لها اصطلاح خاص: هو مقام الإحسان، واصطلاح عام: هو الثبوت.

ومنه فالحقيقة هي الأصل، وليست الثمرة النهائية كما هي في الاصطلاح الخاص، فأركان الدين الثلاثة كلها يجمعها الثبوت، وبالتالي فهي كلها حقيقة، فالحقيقة إذاً هي الأصل وهي أعمّ من الكل. وكل هذه الاعتبارات هي اعتبارات لجهة النظر في هذا الأصل، فكلّه يدور حول الحقيقة، فليست هي جزءا من الدين بل هي الدين بأكمله، والحق: هو الثابت بذاته والمطلق، والله تعالى هو الحق ﷻ. أما الثابت بغيره كما هو شأن الممكنات فهذا يستمد حقيّته بالاستمداد من غيره.

والحقيقة يُنظر إليها بعدّة اعتبارات: أولا: الإذعان لأصولها التي هي العقائد، بتحصيل الكيف النفساني فيها، وهذا مقام الاعتقاد. ثانيا: العمل بمقتضى الحقيقة وأصولها، وهو جانب العبادات والمعاملات. وثالثا: الإخلاص في جانبيْ الإذعان والعمل. وهذه الاعتبارات الثلاث هي ذاتها أركان الدين.[1]

2.2. كمال حال الصوفي بالنظر إلى حال الفقيه والمتكلم.

يقول الشيخ زروق (899هـ) في كتابه (قواعد التصوف) في قاعدته الخامسة والخمسين إن الصوفي نظره أوسع من نظر الفقيه في الأحكام، فقد يتحدث الفقيه عن

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص: 119.

الإجزاء والحل والحرمة والاستحباب والكراهة، لكن الصوفي كلامه عن الأحسن والأحوط والأعلى أجرا وورعاً. وكذلك في العقيدة يبحث عن التدرج في مراتب اليقين، والمتكلم يتوقف عند رتبة صحة المعتقد ولا يبحث عن شهود تلك العقيدة.[2]

كما يؤكد في القاعدة الرابعة والعشرين، أن العلم اللدني الذي ينشأ عن التقوى ليس إتيانا بالغرائب وبما يخالف الشرع، أو بالغيوب المقطوع بصحتها، ويبيّن أنه علمٌ يتأتّى بالعمل والمجاهدة، وليس علما يخالف الشريعة، بل علمٌ يوسّع مدارك الإنسان في فهمها، وفي حال مخالفته الشرع فهو مردود بالإجماع.[3]

فاليقين الإيماني إذا لم يعضده الشهود والذوق صار غرضا للشبهات، وعليه فالصوفية ليست طائفة مستقلة عن أهل السنة، فهم متبعون لفقه وعقيدة أهل السنة وامتازوا بكشف أسرار الدين والمعرفة بالذوق، وقد بيّن هذا الإمام القشيري (465ه) في رسالته، فقال إن الصّوفية لا يعدون عن كونهم خواص أهل السنة الذين يراعون أنفاسهم مع الله تعالى ويحفظون قلوبهم من طوارق الغفلة. وبوجود هذا الارتباط لا عَجَب أن يُرى تمسّك الصوفية بعقائد أهل السنة، على الرغم مما نالوه من رفيع المقامات العرفانية التي تغنيهم عن مسلك الاستدلال.[4]

3.2. المشرب الصوفي لكبار الأشاعرة.

يمكن الاقتصار في هذا الباب على عدد من كبار الأشاعرة المتقدمين من طبقة أبي الحسن الأشعري وتلامذته وهم كالآتي:

أ. أبو الحسن الأشعري (324ه): يمكن الاكتفاء في علاقة إمام المذهب بالتصوف والصوفية بما ذكره التاج السبكي في طبقاته، فقال: "وكان الشيخ ﷺ سيدا في التصوف واعتبار القلوب، كما هو سيد في علم الكلام وأصناف العلوم، وأما اجتهاد الشيخ في العبادة والتّألّه فأمره غريب".[5]

---

[2] أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوف وشواهد التعرف، ص: 105.

[3] أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوف وشواهد التعرف، ص: 49.

[4] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 100.

[5] تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/ 350-351.

وقد ذكر في قصيدته النونية سند الإمام الأشعري في التصوف، الذي يتصل بكبار رجالات الصوفية كالفضيل وابن أدهم والمحاسبي، كما ذكر أشياخ الصوفية الذين التقى بهم وأخذ عنهم، وهم أبو عثمان الحيريّ، وأبو محمد رُوَيم، وأبو الفوارس الكرماني، وأبو عبد الله المغربي وابن مسروق والبُسْريّ. وكل هؤلاء من رجال الرسالة القشيرية.[6]

ب. أبو الحسن الباهلي (370هـ): تلميذ الأشعري والذي يتصل سند أغلب الأشعرية إلى إمامهم عبر طريقه، حكى عنه الباقلاني قصة الستار، حيث إن الباقلاني وأبا إسحاق الإسفراييني وابن فورك، كانوا يحضرون الدرس عنده، وعند مجيئهم إليه في الطريق يمرون بأهل الغفلة ويُبْصِرُونهم، فكان الإمام الباهلي يتأثر من مشاهدته لهم ويضع ستارا يحجبهم عنه، فلما سألوه عن سبب الستار ذكر لهم الأمر، مما يؤكد أنه كان من أرباب الأحوال والمشاهدات.[7]

ج. أبو سهل الصعلوكي (369هـ): شيخ أبي عبد الرحمن السلمي، ومن شيوخ الحاكم النيسابوري، وترجم له الحاكم والذهبي، صحِبَ كبار الصوفية كالشبلي وأبا عليّ الثقفي والمرتعش، وقد عرّف التصوف بأنه: "الإعراض عن الاعتراض"، وهو القائل: "من قال لشيخه لِمَ؟ لا يفلح أبدا".[8]

د. أبو بكر بن مجاهد (324هـ): الأستاذ أبو عبد الله محمد بن أحمد البصري صاحب أبي الحسن الأشعري. صنف التصانيف ودرس علم الكلام وهو من شيوخ الباقلاني، تتلمذ على يد الشبلي، وكان من كبار المفسرين والقراء، حَسَن التدين جميل الطريقة.[9]

هـ. أبو عبد الله بن خفيف الشيرازي (371هـ): أحد الرجال الذين ذكرهم القشيري في رسالته في التصوف،[10] من كبار الزهّاد وأرباب الأحوال، رحل إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأخذ عنه، وهو من أعيان تلامذته. من أقواله: "قربك منه تعالى بملازمة الموافقات، وقربه منك بدوام التوفيق".[11]

---

[6] نور الدين الشيرازي، شرح قصيدة السبكي النونية في بيان الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ص: 103.

[7] شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، 16/ 305.

[8] شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، 16/ 236.

[9] شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، 16/ 305.

[10] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 219.

[11] تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/ 150.

و. بُندار بن الحسين (353هـ): وهو كذلك أحد رجال الرسالة القشيرية، وكان خادم الإمام الأشعري وشديد الملازمة له.[12]

4.2. بيان أساس تقسيم أصحاب العقائد إلى عامة وخاصة.

هذا التقسيم شائع في كتب القوم، كاللمع للإمام أبي نصر السّرّاج الطوسي (378هـ)[13]، والتَّعرف للإمام الكلاباذي (398هـ)[14]، وقوت القلوب للإمام أبي طالب المكي (386هـ)[15]، والرسالة القشيرية للإمام أبي القاسم القشيري (465هـ)[16]، وعوارف المعارف للإمام السُّهروَرْدِي (632هـ)[17]، فهذه أمهات كتب التصوف المتقدمة، تكلّم الأئمة فيها عن هذا التقسيم، وجعلوه على ثلاث مراتب. وهذه الأقسام تطلَقُ ويُرَادُ بها مراتب الإيمان والمعرفة ودرجاتهما؛ إذ لا شك في أن العقيدة واحدة، لكن الإيمان ثم التحقق به مراتب ودرجات.

قال الإمام الغزالي (505هـ): المرتبة الأولى: إيمان العوام: وهو إيمان التقليد المحض. والثانية: إيمان المتكلمين: وهو ممزوج بنوع استدلال، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام. والثالثة: إيمان العارفين: وهو المشاهدة بنور اليقين.[18]

وبالرجوع إلى كتاب اللمع، للإمام السّراج الطُّوسي فسوف نجده يتحدث عن توحيد العامة، وتوحيد الخاصة، وتوحيد أهل الحقائق على الظاهر، ولسان توحيد الواجدين، أي: توحيد خاصة الخاصة، فقال إن كلامهم وإشاراتهم في باب العقيدة ليس استيعابها سهل المنال بل تنبو عنه الأفهام، وأكثر هذا الباب إشارات ومواجيد يفهمها من هم أهلها، وإذا تمّ التعبير عنها بطريق الشرح والعبارات: يخفى ويذهب رونقها.[19]

---

[12] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 221.

[13] أبو نصر الطوسي، اللمع في التصوف، ص:28 وما بعدها.

[14] أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 199 وما بعدها.

[15] أبو طالب المكي، قوت القلوب، ص: 363 وما بعدها.

[16] أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 286.

[17] عمر البكري السهروردي، عوارف المعارف، ص: 199 وما بعدها.

[18] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، 56/5.

[19] أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، ص: 49 وما بعدها.

وقال الإمام أحمد الرفاعي (578هـ) إن عامة المسلمين سبيلهم وطريقهم المعرفي في التوحيد هو الخبر والسماع عن الصادق الأمين سيدنا محمد ﷺ، فلم يزيدوا شيئا على التصديق بالقلب، والعمل بالجوارح، ولكن انغماسهم في الذنوب والمعاصي، وتركهم لتزكية أنفسهم وتطهير قلوبهم جعلهم يعيشون في جهل وتقصير، وهم على خطر إلا أن يتداركهم الله برحمته.

ثم تأتي بعد ذلك طائفة أهل العقل والنظر والفكر، نظروا في الآيات والأدلة والأسباب وأيقنوا بالتوحيد بهذا الطريق، واستنتجوا أن الدلالة صحيحة باستدلالهم بالغائب على الشاهد، وطريقهم هذا حسن، ولكنه أدى إلى حجبهم عن الله تعالى لأنهم ربطوه بتلك الأدلة. بينما خواص أهل المعرفة من أصحاب اليقين عرفوا ربهم بذاته سبحانه، فلم يهتز إيمانهم ولم يراعوا تلك الأدلة، وكان طريقهم طريقَ رسول الله ﷺ وطريق القرآن.[20]

وقال برهان الدين اللقاني (1041هـ) في شرحه على جوهرته الموسوم بـ (هداية المريد لجوهرة التوحيد): "للتوحيد مراتب ثلاث: الأولى: الحكم بالدليل أن الله واحد. الثانية: العلم بالدليل أن الله واحدٌ. الثالثة: غلبة رؤيته تعالى على قلب العارفِ حتى لا يشهد سواه. فالأولى توحيد المؤمن، والثانية توحيد العالم، والثالثة توحيد العارف."[21]

5.2. هل تتنافى هذه المراتب مع بعضها البعض؟

نعم، يظهر تعارض ظاهريّ بين أفهام العامة والخواص، ولكن من حيث الحقيقة ومن حيث نفس الأمر: ينعدم هذا التعارض. ويعود هذا الاختلاف الظاهري إلى تفاوت المراتب في الإدراك، حيث يتجاوز إدراك الخواص قيود العالم المحسوس من زمان ومكان وهيئات، ليتأسس على نورٍ يكشف لهم عن معارف ربانية لا تدركها الأدوات العقلية المجردة. فهذا النور مرتبةٌ تتجاوز مراتب الإدراك العقلي المعتادة، مما قد يدفع المقتصر على هذا الإطار العقلي إلى رؤية أقوال أهل هذه الخصوصية بوصفها مستحيلة، بل وإلى محاولة إقامة البراهين العقلية على استحالتها، لعدم عثوره على ما يؤيدها في مستوى إدراكه العقلي والفكري.[22]

[20] أحمد الرفاعي، حالة أهل الحقيقة مع الله، ص: 37.

[21] برهان الدين اللقاني، هداية المريد لجوهرة التوحيد، ص: 85.

[22] حسين بن طعمة البيتماني، حبل الله المتين في عقيدة الشيخ الأكبر محي الدين، ص: 25.

وقد ميّز الإمام أبو طالب المكي في (قوت القلوب) بين مقامات اليقين المتعددة، وجعل مرتبة المتكلمين أهل البرهان في المقام الثالث، وسماه "يقين الظن" الذي يمكن تقويته بالأدلة العقلية والسمعية، وكلما ازدادوا تحلّياً بجنس هذه الأدلة زاد يقينهم في ذات تلك الرتبة دون أن يرتقوا إلى مرتبة أعلى في اليقين، لأنهم في حال العكس -أي في حال فقدهم لهذه الأدلة- فإن يقينهم ينقص. وبالتالي فكل من له نصيب من المعرفة وعلم التوحيد فهو مؤمن بالله تعالى، وإيمانه ومعرفته على قدر يقينه، واليقين يقاس بحسب صفاء معاملته ورعايته لحق ربه. وأعلى مرتبة هي مرتبة المشاهدة وليست مخصوصة إلا للمقربين.[23]

وحذّر الإمام ابن عطاء الله السكندري (709هـ) في كتابه "التنوير في إسقاط التدبير" من مغبّة الانطلاق في إطلاق حقائق التوحيد دون التقيد والتوقف عند حدود الشريعة التي وضعها الله تعالى لعباده، وإلا وقع في المحظور وانزلق في دهاليز الزندقة والإلحاد، فمنهج أهل النمط الأوسط هو الجمع بين التأييد بأساس الحقيقة والتقيد بظواهر الشريعة، فهذا حال أهل التحقيق بحيث لا يطغى جانب على آخر، كما قال تعالى [وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا] [الفرقان: 67].[24]

وكان الإمام السيوطي (911هـ) في كتابه "تأييد الحقيقة العلية" قد أشار إلى أحد إشكالات فهم كلام الخواص، فقال إن الفقيه أو المتشرع إذا عُرضت عليه أقوال الصوفية بلسان العلوم المألوفة لكانت مقبولة ومستحسنة ولكانوا أشد المتمسكين بها، لكن إيرادهم الكلام بمصطلحات غير مألوفة هو الذي نفّرهم من قبولها، ولذلك قال بعضهم: "الحقيقة أحسن ما يُعلم، وأقبح ما يقال".[25]

أما الإمام البكي الكومي (916هـ) فذكر في شرحه على عقيدة ابن الحاجب المسمى "تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب" أن طوائف أهل السنة والجماعة بالرغم من أنهم متفقون تماماً على صلب العقيدة، أي على ما يجب وما يجوز وما يستحيل على الله تعالى، إلا أنهم يختلفون في "الطريق" الذي يسلكه كل فريق للوصول إلى هذه العقيدة ذاتها. فأهل الحديث والأثر يعتمدون بشكل كلي ومباشر على النقل والسمع فحسب أي القرآن

[23] أبو طالب المكي، قوت القلوب، 1/ 382.

[24] ابن عطاء الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، ص: 170.

[25] جلال الدين السيوطي، تأييد الحقيقة العلية، ص:21.

والسنة والإجماع، أما المتكلمون وهم "الأشاعرة والماتريدية" فيتبنون منهجاً وسطاً بين العقل والنقل فيستخدمون الدليل العقلي لإثبات وجود الله وصفاته التي تقوم عليها النصوص، ثم يأخذون بالخبر في التفاصيل التي لا يستطيع العقل وحده الوصول إليها، وأما الصوفية فهم يأخذون نفس الأدلة التي يعتمدها الفريقان السابقان في البداية، لكنهم في مراحل سيرهم المتقدمة يضيفون إليها وسيلة أخرى هي الكشف والإلهام الذي يشعرون به في قلوبهم بعد المجاهدة والسلوك حتى يصلوا إلى اليقين. وإذا نظرنا لهذه الطرق نجد أن هذا التنوع في الأساليب لم يفرّق أهل السنة بل هو ثراء في طرق التفكير والعبادة طالما أن الجميع ينتهي إلى نفس الإيمان الراسخ بالله ورسوله، مما يثبت أن الوحدة الفكرية لا تعني توحيد المناهج، بل توحيد الغايات والمبادئ الكبرى.[26]

6.2. ضوابط الشرح الإشاري.

سبق الحديث في أن النصوص والاصطلاحات الشرعية، روعيَ فيها توفير المعاني بما يفي بأقصى ما تصل إليه أفهام المرسَل إليهم هذا الدين، أي أنّ المباني والألفاظ في الدين قد أودِعَتْ فيها من المعاني والمقاصد أكثر مما تحتمله، ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى. فكلما كانت مقامات الناظرين في نصوص هذا الدين عالية، كلما ظهرت لهم من الحقائق والعلوم التي يفتح الله بها عليهم ما لا تتحمله العقول ولا تبلغه الفهوم.[27]

والشرح الإشاريّ بوجه عام، فيه ثلاثة أصناف:

أ. صنفٌ يحتمله ظاهر اللفظ واللغة، وهو بهذا معتبرٌ وحجّة، وليس خارجا عن التفسير الأصلي بل هو جزء منه.

ب. الصنف الثاني أن يؤتى بتفسير صحيح مقرر في الشرع، لكنه ليس له ارتباط بالنص أو المصطلح بل انقدح في ذهن الشارح لا غير وليس بتفسير له، وإن ادّعى هذا فهو تحريف للشريعة، وهذا الصنف لا يُقبل إلا بشروط: الأول ألّا يدّعي أنّه تفسير، والثاني أن يكون المعنى المذكور له أدلة أخرى من الشرع، والثالث ألّا يُلغيَ به التفسيرَ الأصلي.

[26] أبو عبد الله البكي الكومي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، ص: 40-41.

[27] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، 17/1.

ج. الصنف المردود وهو الإتيان بالشرح أو التفسير الذي يناقض مراد الله سبحانه وتعالى.[28]

ووجب الإشارة إلى أن كثيرا من التفسير الإشاري للنصوص والمصطلحات الشرعية هو تفسير ظاهريّ لم يلتفت إليه المفسرون عادةً، ولكن التفت إليه الصوفية لأذواقهم وتعمّقهم، وإذا كان من اللطائف الدقيقة فإنها تُلحق بالإشاري.[29]

يقول الطاهر بن عاشور (1393ه) إن ما يتكلم به الصوفية من المعاني التي لا تجري على ألفاظ النصوص ظاهرا ولكن تجري عليها بالتأويل: ينبغي أن يُعلم أنهم لا يعنون بذلك أنه المعنى الأصلي المقصود منها، بل يعنون أن هذا النص يصلح للتّمثل به في الغرض المتَكلَّم فيه، ويكفي في ذلك تسميتهم لهذه المعاني بـ "الإشارات"، فبذلك فارق قولُهم قولَ الباطنية. ويجعل هذه الإشارات ثلاثةَ أحوالٍ لا تخرج عنها: الأول ما كان يجري فيه معنى النص الشرعي مجرى التمثيل لحالٍ شبيهٍ بذلك المعنى، والثاني ما كان من نحو التفاؤل إذ يستفيد السامع عند التلفظ بالكلمة لأول وهلة منها معنىً غير المعنى المراد من السياق الذي سيقت لأجله، والثالث عِبرٌ ومواعظ تستنبطها النفوس اليقظة التي تنتفع بالكلام وتتدبر معانيه بتمهّل ورُويّة.[30]

[28] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/279-280.

[29] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 93.

[30] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 34-36.

3. نماذج من كلام العلاوي بطريق الذوق في العقيدة.

1.3. ترجمة الشيخ العلاوي وأهم مؤلفاته في التصوف:

1.1.3. ترجمته:

هو أبو العباس أحمد بن مصطفى بن عليوة، المنتمي إلى مدينة مستغانم بالجزائر، حيث وُلد سنة 1869 ووافته المنية فيها عام 1934. تشكّل تكوينه الأولي في كنف والده الذي علمه مبادئ القراءة والكتابة وحفظ القرآن، قبل أن تضطره الظروف بعد رحيل والده إلى الانخراط في التجارة لسدّ حاجات أسرته. ومع انشغاله المبكر بمسؤوليات المعيشة، واظب على تلقي العلوم الشرعية ليلاً، فدرس الفقه والتوحيد والتفسير مع مجموعة من الطلبة على يد مشايخ مدينته، حتى التقى بالشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي، الذي لازمه قرابة خمسة عشر عاماً حتى وفاة الأخير عام 1909.

تولى بعد ذلك خلافة الطريقة الدرقاوية في منطقة مستغانم، وفي مطلع العقد الثاني من القرن العشرين أسس منهجاً تربوياً جديداً عُرف بالطريقة العلاوية، الذي مثّل امتداداً روحياً لأصول التصوف مع تطوير في الوسائل والأساليب. حرص من خلال هذه الطريقة على تطوير شكل الزاوية الصوفية لمواكبة متطلبات العصر دون إغفال دورها التربوي، فأنشأ زاوية متكاملة المرافق جذبت إليها عدداً من العلماء، وساهمت في نشر رسالته الإصلاحية على المستويين الروحي والاجتماعي.

كما ترك إرثاً فكرياً غنياً من المؤلفات والأعمال التي أسهمت في إثراء الحركة الثقافية في الجزائر والعالم العربي والإسلامي، حيث ارتبطت جهوده بالصحوة الفكرية والاجتماعية التي شهدتها الأمة في تلك المرحلة.[31]

1.1.3. أهم مؤلفاته في التصوف:

يمكن الحديث في هذا الباب على مؤلفاته الثلاثة الكبرى التي كتبها في التصوف وهي كالآتي:

[31] عدة بن تونس، الروضة السنية في المآثر العلاوية، ص: 17.

أ. المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية: وهو الكتاب المذكور، الذي وضعه شرحاً لمتن "المرشد المعين" ألفه عام 1907، وافتتحه بمقدمتين: الأولى في شرف علم القوم، والثانية في تعدد المعاني من اللفظ الواحد. اعتمد فيه التحليل الصوفي لبراهين وجود الله، فجاء ظاهره جامعاً للتوحيد والفقه المالكي والتصوف، وباطنه مسلكاً إشارياً صوفياً عجيباً، وقد كتبه في عهد شيخه البوزيدي ثم أعاد النظر فيه قبل طبعه.

أما دافع التأليف، فيعود إلى شعور الشيخ بالتقصير في علم التوحيد، فلما تابع دروس شيخه البوزيدي لم يسعفه ذهنه للفهم فأخذ يدوّن ما يمليه عليه ضميره. وقد صدر الكتاب في أربع طبعات متتالية: الأولى بتونس سنة 1911، والثانية بالقاهرة 1940، والثالثة بالقاهرة 1955، والرابعة بالمطبعة العلاوية بمستغانم.

ويتناول مضمون الكتاب المعرفة الإلهية عبر ثلاثة محاور جوهرية: السلوك العملي ومقامات الترقي للمريدين، وصفات الشيخ المرشد الجامع بين الشريعة والحقيقة، والحقيقة المطلقة التي يدركها الواصلون بالمشاهد واليقين[32].

ب. البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور: تناول تفسير "البحر المسجور" للشيخ أحمد العلاوي سورة الفاتحة ومائة وست آيات من مطلع سورة البقرة، مصطبغاً بطابع التفسير الإشاري الذي يغوص في أعماق النص القرآني. وأما منهج الشيخ أحمد العلاوي في هذا التفسير فيمتاز بمسلك فريد وغريب لم يسبقه إليه أحد قبله، وتتجلى خصوصية هذا المسلك من خلال الخطوات التالية التي اتبعها الشيخ.

فاعتمد التدرج في تفسير أي آية من القرآن الكريم، حيث يبدأ بتقديم المعنى اللغوي والمفهوم المتداول بين العلماء وفق ما تقتضيه دلالة اللفظ ثم ينتقل بعدها إلى استنباط الأحكام الشرعية المستفادة من النص، وبعد ذلك يرتفع في تفسيره محلقاً في أجواء الآيات، مستنداً إلى ما تعطيه الإشارة بلسان الخصوصية وأهل الباطن.

ثم نهج في تفسيره الاعتماد على أربعة أوجه متكاملة، وهي: الظاهر، والباطن، والحد، والمطلع، وذلك امتثالاً للقول النبوي الشريف الذي يقرر أن للقرآن هذه الجوانب الأربعة

[32] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص: 7-16.

وقد مكّنه هذا التبحر في استيعاب تلك الأوجه من الإتيان بتفسير يبعث العجب والاستغراب، متغلغلاً في أسرار القرآن الكريم ومستنبطاً دقائقه حتى صار عمله محطّاً للذهول لما يحتويه من معانٍ خفية لا تدركها العقول.

وختم الشيخ تفسيره بكلام أخصّ وأدقّ مما ورد في بدايات التفسير وأثنائه، حيث يُصدر هذا الخاتم تحت عنوان "لسان الروح"، ليكون بمثابة الذروة الإشراقية التي تخالف ما تقدمها في مستويات التأويل، فتأتي عباراته في هذا المقطع دقيقة المبنى وعميقة المعنى تعكس البعد الروحي المحض الذي ميّز هذا التفسير عن غيره من التفاسير الظاهرية أو الإشارية التقليدية.[33]

ج. المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية: هو شرح وتعليق على المأثورات الروحية للإمام أبي مدين الغوث، دفين مدينة تلمسان، وقد افتتحه الشيخ أحمد العلاوي بمقدمتين تأسيسيتين؛ تضمنت المقدمة الأولى الأسباب الداعية إلى شرح هذا الكتاب، وفصّلت فصوله التي بلغت ثمانية عشر فصلاً، فيما خُصصت المقدمة الثانية لتقديم ترجمة وافية للمؤلف الأصلي (أبي مدين) واستعراض جوانب متعددة من سيرته ومناقبه. وقد أنجزه عام 1910م.

وأما المنهج الذي سار عليه العلاوي في ترتيب هذا الكتاب، فقد اتسم بطابع اجتهادي فريد تجلى في عدة ملامح منهجية، أبرزها: مخالفته للترتيب التقليدي الذي كانت عليه الحكم الغوثية في أصولها، إذ أعاد تنظيمها بشكل مغاير تماماً لما كانت مرتبة عليه قاصداً من ذلك تحقيق أقصى درجات الفائدة لمن يطالعها ويستشرف معانيها. وقد وزع هذه الحكم على شكل فصول محددة آخذاً بعين الاعتبار تقسيمها وفقاً للمقامات الروحية وسياق الأقوال مما أضفى على المتن انسجاماً موضوعياً. كما عمل على ربط كل حكمة بمثيلتها من حيث المعنى والمضامين، ضاماً كل حكمة إلى جنسها وقسمها حسب تجانسها وذلك بعد أن لاحظ لدى مطالعته للنسخ المتداولة من الحكم الغوثية أنها تعاني من اضطراب في الترتيب وغياب للتناسق المنطقي، إذ كانت كل نسخة تختلف عن الأخرى في النقول والتبويب، مما حدا به إلى إعادة هيكلة المادة وفق رؤية نقدية تصحيحية تهدف إلى تهذيب الإرث وتسهيل تناوله.[34]

[33] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ص: 11 وما بعدها.

[34] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ص: 7-24.

2.3. بيان منهج فهمِ القوم المعانيَ الإشاريّةَ من الألفاظ.

يقول العلاوي إن القوم يعدّون كلّ ما خاطبهم به الغير إنما هو مخاطبةٌ من الله لهم، أي أنهم يفهمونه على نحو ووفق منهج يباين ما يفهمه غيرهم، فينصح من يطّلع على كلامهم ألّا يستغرب من توليدهم للمعاني المتكاثرة من اللفظ الواحد الموضوع على معنى مخصوص عند أهل الظاهر، والفهم الذي أوتوه إنما هو لشرف مقاماتهم وعظيم درجاتهم لكونهم قد وُهبوا هذا الفهم عن الله، وهذا الفهم على قدر مقامهم عند ربهم.

واتفقوا على أن الكلمة الواحدة الدالة على معنى معيّن، قد يستنبط منها الصوفي معانيَ لا تحصى، وهذا كله بشرط ألّا يكون هذا الفهم إلا فيما يقرّبه لله ورسوله. لدرجة أن الصوفي لو وجد كلاما قبيحا أو غير صحيح أو مخالفا للشريعة، فإنه ينظر إليه بعين الباحث عن الحق حتى لو كانت وجه صحّة الكلام ضئيلة ومرجوحة، فإنه يستنبط ذلك منها وينتفع به، فلذلك قال: "كما أنهم اشتركوا في المشهود، واختلفوا في الشهود، فكذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع".[35]

3.3. معنى "الأمية".

وفق الكلام الذي تقرر في النقطة السابقة، يقول الشيخ إن لهذه المنظومة من الإشارة أسرارا غريبة ومعاني نفيسة لا يطلع على ما في باطنها إلا العلماء بالله. ففي قول ابن عاشر: (في نظم أبياتٍ للأميّ تفيد)[36] يفسّر الأمية أنها مقام عظيم، ولا يحقق هذه الاستفادة من هذه المنظومة المتكاملة في أركان الدين إلا من كان أميّ المقام، فالأمي عند الصوفية: هو من كان له حظ في الأمية النبوية، وهي متابعة النبي ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله.

ويزيد بيانا لهذا المصطلح عند القوم فيقول إن العالم مهما كان عالما في باقي العلوم، فإنه قبل دخول الطريق تكون له مكانة وحظوة عند الناس، كحب الجاه والرفعة والرياسة، والركون إلى الدنيا والفخر بما أوتي من العلوم. ولكنه إذا تمسّك بطريق التصوف تتبدل أحواله في غالب أمور دنياه كما حدث لكثير من علماء الظاهر كالغزالي والشعراني، وعندها يصير لهم حظ من الأمية النبوية، فتصبح أوصافهم موافقة لأوصاف سيد المرسلين عليه

[35] أحمد العلاوي، المنح القدوسية بشرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص: 23.

[36] عبد الواحد بن عاشر، المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، ص: 2.

الصلاة والسلام. فمقام الأميّ إذن: المتذلل في العز، المنخفض في الرفعة، الضعيف في القوة، الفقير في الغنى، وهكذا يصل إلى مرتبة القطبية ويفهم الدقائق الخفية ويستخرج المعاني السَّنية من الألفاظ مهما كانت رديئة وباطلة.

وهنا قال الشيخ: "وأما من لم يشم رائحة هذا المقام بما أصابه من ريح الزكام، فلا يطمع أن يفهم دقائق العلوم ما دام بلجام القطيعة ملجوم، ومن ملاقاة أهل الله محروم، لأنهم رضي الله عنهم قالوا (لا يفهم كلامنا إلا من كان مثلنا)".[37]

4.3. أقسام الحكم العقلي.

قال ابن عاشر:

وَحُكْمُنَا الْعَقْلِي قضية بلا * وقفٍ عَلَى عَادَةٍ أَوْ وَضْعِ جَلَا[38]

يصف العلاوي العقل في المنظور الصوفي بأنه حالة إدراكية مدهشة للعقول، تتجاوز القيود الاصطلاحية والأنماط الفكرية المألوفة، فهي لا تخضع لأطر وضعية ولا لعادات تفكير مُحدّدة. ويربط هذا التصور بما ورد في الأثر من أن هذا العقل يُمنح لأحب المخلوقات إلى الله، كونه سليماً من العلل النفسية والشوائب الوهمية. ويرجع ذلك إلى أن عقل العارفين لا تحجبه التصورات الذهنية الزائفة، ولا تتأثر مساره بالموارد الفكرية التي لا تنبثق من مصدر الحق تعالى. ونتيجة لهذه الصفاء، فإنهم يدركون الحق على حقيقته ويهتدون إلى اتباعه، كما يميزون الباطل بوضوح ويوفّقون لاجتنابه.

ويوضح العلاوي أن الشيخ الراجز – في معرض كلامه – تنبّه إلى احتمال وقوع القارئ في سوء الفهم، فسعى إلى تنزيه عقل أهل المعرفة عن القيود الوضعية والعادية، لتحقيق التمييز الواضح بين هذا المستوى الإدراكي والمستويات الأخرى، ومنعاً للالتباس في فهم مراتب العقل، فقال:

أَقْسَامُ مُقْتَضَاهُ بِالْحَصْرِ تُمَازْ * وَهْيَ الْوُجُوبُ الاسْتِحَالَةُ الْجَوَازْ

[37] أحمد العلاوي، المنح القدوسية، ص: 35.

[38] عبد الواحد بن عاشر، المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، ص: 2.

صنَّف الشيخ الأحكام العقلية في المنظور العرفاني إلى ثلاثة أقسام أساسية لا تتجاوزها: الوجوب، والجواز، والاستحالة. وهذا التقسيم يمثل الإطار الفكري للعارفين الراسخين الذين بلغوا مراتب متقدمة في الإدراك بمفاهيمهم الخاصة. أما المبتدئون أو من هم في حالات الجذب، فينحصر إدراكهم عادةً في قسمين فقط: الوجوب والاستحالة. وقد يبلغ ببعضهم الحال إلى الاقتصار على إدراك الوجوب وحده، حيث يتركز وعيهم في القضية الأساسية: "الله واجب الوجود، وما سواه فانٍ". بينما قد يصل آخرون إلى حالة من الذهول التام تعجز معها اللغة عن التعبير.

في المقابل، يتمتع الراسخون الكاملون بميزة التوازن، حيث يوفّقون بين البعد الباطني والحضور الظاهري. فهم يستوعبون حال أهل الوجد من الداخل (حال السكر)، بينما يحافظون في ظاهرهم على الانسجام مع قواعد الفهم السليم وأهل الصفاء (حال الصحو)، مما يمكنهم من إعطاء كل جانب من جوانب الحق ما يستحقه من الاعتبار.

ثم أخذ يشرح أقسام الحكم العقلي بما يناسب أحوالهم فقال:

فَوَاجِبٌ لَا يَقْبَلُ النَّفْيَ بِحَال * وَمَا أَبَى الثّبُوتَ عَقْلاً الْمُحَال
وَجَائِزاً مَا قَبِلَ الأَمْرَيْنِ سِمْ * لِلضَّرُورِي وَالنَّظَرِي كُلٌّ قُسِمْ

يضرب الشيخ مثالا على الواجب العقلي الذي عرّفه ابن عاشر بأنه: مالا يقبلُ الانتفاءَ في العقل بوجه من الوجوه، فقال: مثاله بروز الحق تعالى لأوليائه، وهذا الظهور عندهم لا يجوز عدمه. لذلك قال أحد العارفين: "لو كُلّفت أن أرى ما سوى الله، لم أستطع." لكون إدراكاتهم المعرفية لا تتعلق بغير الله وهم منه بمنزلة العدم، هذا مثال الواجب.

أما المستحيل فهو الذي لا يقبل الثبوت بحال لعدم وجوده في الخارج، إذ لو كان موجودا لأمكن إثباته، ومثاله عند القوم: وجود السوى، فعقل العارف لا يقبل إثباته، ولا يتصور هذا الأمر لارتقاء إدراكه عن رؤيته له، فقال الشيخ: إذ لو كان موجودًا في عقل العارف لوقع البصر عليه، وكيف يقع على ما ليس بموجود؟

وأما الجائز عند العارفين: ضرب مثال إثباتهم للخلق على وجه المجاز والمعاملة، ونفيهم على ما يقتضي الجمع والمواصلة على حد سواء، فهذا المقام مستوي الطرفين، إن شاء أحدهم أثبت وجود الخلق في نظره لكي يقع التعاطي بينهم والمخالطة، وإن شاء محاهم حتى لا يقع تنازع ولا مشاططة.[39]

وهذا الكلام الذي أورده الشيخ في بيان أقسام الحكم العقلي مهم جدا في فهم النزوع المعرفي الذي ينتهجه العارفون، وتبرز هذه الأهمية في تفسير كلامهم الذي قد يوهم معاني باطلة أو يوهم مخالفة الشريعة، فالعارف حين إطلاقه لهذه العبارات أو الألفاظ التي يُشكل ظاهرها على عامة الناس، فإنه لا يستحضر في ذهنه إلا تلك المعاني الدقيقة والراقية عمّا يوهم نقصا أو مخالفة، بل إن ذهنه لا ينصرف إلى المعاني الباطلة التي قد يوضع بإزائها ذلك اللفظ أو تلك العبارة، فهذا الملمح لا بدّ من الإشارة إليه في منهج فهم كلام الصوفية المتمسكين بالشريعة.

5.3. معنى البلوغ.

أما معنى البلوغ وفق فهم الشيخ العلاوي، فإنه لا يقتصر على علامات جسدية يثبت معها النضوج العقلي والفكري والأهلية لفهم الخطاب الشرعي بغية تأديته على الوجه المراد من الشارع. بل طور البلوغ عند العارف الذي صار مكلفا بالجمع بين الشريعة والحقيقة، طورٌ له خمس علامات، إذا توفرت كلها أو بعضها عند العارف: صار بالغا بمعناه الاصطلاحي عند القوم وصار قلبه قابلا لورود التجليات النورانية عليه ويلتزم آدابها.

وهذه العلامات الخمسة هي: النطق بالحكمة، وفهم حقائق أسماء الله الحسنى، وغيابه عن عالم الحس عند مشاهدة تجليات ربه في بداية سيره، والتكلم على لسان ربّه بما يفتح له، وتزكية شيخه وإخوانه في الطريق. فإذا ظهرت إحدى هذه العلامات على ظاهر السالك صار مكلّفا بالآداب التي هو مطالَبٌ بها في مقامه في السير، وأما علامة بلوغ المريد في الباطن، فهو يعلمها من نفسه، وينبغي له عندها أيضا أن يلزم الأدب مع ربه، فهذه علامات البلوغ عند القوم.[40]

[39] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية، ص: 38-40.

[40] أحمد العلاوي، المنح القدوسية، ص: 47.

6.3. الصفات السلبية.

قال ابن عاشر:

يَجِبُ لله الوُجُودُ وَالْقِدَمْ * كَذَا الْبَقَاءُ وَالْغِنَى الْمُطْلَقُ عَمْ
وَخلْفُهُ لِخَلقِهِ بِلا مِثالْ * وَوَحْدَةُ الذَّاتِ وَوَصَفٍ وَالْفِعَالْ[41]

من المعلوم أن باب الصفات السلبية قد عقده المتكلمون لنفي المعاني التي توهم نقصا في حق مولانا سبحانه، فوُضعت هذه الصفات لا لإثبات معان وجودية وكمالات، بل سلبا لنقائص ولمعان باطلة، أما عند العارفين، فإن لهم -بما فتح الله لهم من الفهوم- نظرا خاصا يميزهم عما سواهم من سائر العلماء وعامة الناس، فيقول الشيخ إن الماتن ابن عاشر أخذ يبين ما لله من الكمال، فانظر أيها العبد ما لنفسك من النقص، وإذا وصفت نفسك بوصف من هذه الأوصاف فأنت تنازع ربك فيها.

ومن ذلك صفة الوجود، والحق أن اعتقادَ الأشعرية ممهّدٌ لفهم مذهب العارفين فيها، فالوجود: هو "عين الموجود" عند الطائفتين، وبيّن الشيخ أن المقصود به عند الصوفية أنه الوجود المطلق، الذي لا يتحيز ولا يتعدد ولا يتميز، ولا يمكن أن يكون معه وجود آخر لعدم تحيّزه وشدة ظهوره وعظمة نوره.

ثم ينشأ عند العارفين يقينٌ بثبات الحضور الوجودي، لا يقبل الزوال في بصائرهم، على نحو مشابه لاستحالة إنكار المحسوسات عند عامة الناس. ويعود ذلك إلى أن المعنى المجرد في عالم البصيرة يفوق في قوته وضوحَ المحسوس في الحواس، ويترتب عن ذلك أن الصوفي يغمره تجلي الوجود المطلق، فيسقط في بحر التعظيم والدهشة، إذ إن استغراقه في تأمل أزلية الوجود لا يقوده إلى نقطة نهاية، وفي تأمله في دوامه وبقائه يجده غير محدود بحد، وعندما يتأمل أعماق البطون لا يجد منفذا، وإذا صعد مع مظاهر الظهور لا يجد فجوة أو ثغرة، فيعلن حيرته واستسلامه. فتجيبه حقائق الأسماء والصفات بأنه في مقام يستدعي استبطان هذه الحقائق، لا البحثَ عن تحديد أو تحيز. عندئذٍ يسلّم كيانه لهذا الحضور، ويستقر عنده أن ما وراء هذا الوجود ليس عدماً ولا وجودا بالمفهوم المحدود.

[41] عبد الواحد بن عاشر، المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، ص: 3.

ويتحصل عنده، أن الوجود هنا هو عين الذات الإلهية العلية، وأن القدم صفة تنفي أن يكون لها بدء كما أن البقاء صفة تنفي أن يكون لها انتهاء وهذا الكلام على سبيل التحقق لا على سبيل مجرد الاعتقاد.[42]

7.3. صفة المخالفة للحوادث.

يتحدث الشيخ عن الصفات التي يجب اعتقادها في حق الله تعالى، فيذكر صفة المخالفة للحوادث، وقد أوردها لإيراد المتن لها، وإلا فإنه يصرّح أنها ليست من الصفات المعتمدة عند القوم، لأن توهّم المماثلة بين الخالق والمخلوق إنما يحصل عند العوام المحجوبين بحاجب الحس والخيال، ولا يحصل في أفكار وعقول الصوفية بحال من الأحوال، لكون هذه العوالم الحسية قد اندرست وانطوت في شهودهم للواحد المعبود. وقد سبق القول إنهم لا يعدّون هذه العوالم في خانة الموجودات أصلا.

والسبب الثاني لإيراده لها حتى يبيّن أن هذه الصفة لا بد من اعتقادها عند المحجوبين عن مشاهدة الأنوار، لكونها نافعة لهم حتى يصححوا اعتقادهم في التوحيد وهي سفينة نجاتهم، حتى ينزّهوا ربّهم عن وجود التكييف والتشبيه والجهة والتحيز والمكان، فهو تعالى قائم بنفسه غني عن صفات المحدثات.

ويصل العلاوي ليبين أن الصوفية قد يصل بعضهم إلى أن يكشف الله لهم عن حقيقة صفة التنزيه، فيقعون في الحيرة بحيث يصير الحق عندهم منزّها عن التنزيه، ولا يستطيعون أن يعبّروا عن ذلك المعنى العظيم بالعبارة الضيقة، وإذا عبّر عنها بالألفاظ فربّما تكون الكلمة تشبه كلام أهل التشبيه، فتصير فتنةً عند العوام، ولهذا يقول: إنه لا ينجو من ربقة التكييف والتشبيه إلا من صاحب العارفين وسلك مسلك الموحّدين.

ويختم الحديث بالنصيحة للإخوان قائلا: "فإن لم تفن يا أخي عن الوجود في شهود المعبود، وتلتمس الرفيق قبل الطريق، فقد هويت في هاوية لا نجاة لك بعدها...ولا ينفعك يا أخي التنزيه باللسان، والتشبيه بالجنان، فإن كنت محجوبا عن أمره فإنك تشبّهه في التنزيه لعدم معرفتك بحقّه، وإذا كنت عارفا به فإنك تنزّهه في التشبيه لاضمحلال وجودك في وجوده.

[42] أحمد العلاوي، المنح القدوسية، ص: 49-50.

وحاصل الأمر: إن تشبيه القوم أحسن من تنزيه العوام، وعليه فعلى المحجوب أن ينزّه الله عما لا يليق به، ولا يتكلم فيما لا يدريه، ويجد في طلب من ينهض به من وجود نفسه إلى شهود ربه حتى يجد التشبيه والتكييف منفيين من قبل أن ينفيهما وفانيين من قبل أن يفنيهما".[43]

8.3. صفة الوحدانية.

ومما يجب لله أيضا الوحدانية في الذات والصفات والأفعال. فيقول إنه منزه عن التركيب والتعدد، وذكر وحدانية الصفات حتى لا يتوهم السامع حين يعتقد وجود الصفات وقدمها فيعتقد معها تعدد القدماء، فلا زيادة عن وحدانية الله ولا تقبل ذلك أساساً، ولا تقبل النقصان، والصفات قائمة بالذات العلية وليست قائمة بنفسها حتى تستقل بوجودها وتنفصل عن الذات. فهذا معنى وحدة الذات والصفات. أما الوحدانية في أفعال الله تعالى، فهي ألّا يعتقد المعتقد فاعلا في الوجود سوى الله سبحانه، ولا يمكن أن يوجد فعل مع فعله.

فيتمظهر إذاً، إدراك العارفين لصفة الوحدانية عبر ثلاث مراحل متدرجة:

المرحلة الأولى يدرك فيها سالك الطريق أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى وحده، وذلك من خلال تجلية باطنية مباشرة، لا مجرد اعتقاد نظري. فهو يرى تعدد الأفعال مع وحدة مصدرها، وتُعد هذه الدرجة تمهيدية في سلم التحقيق.

أما المرحلة الثانية فهي ارتقاء إلى إدراك وحدانية الصفات الإلهية، حيث يتجلى للسالك أن السميع والبصير والعليم والقادر وغيرها من الصفات الكاملة لا تتحقق حقيقةً إلا لله تعالى. وينتقل هذا الإدراك من مستوى الاستدلال إلى مستوى المشاهدة الباطنية، فإذا ثبت أنه لا فاعل حقيقي سوى الله، لا يبقى مجال لإثبات هذه الصفات الاستقلالية لغيره.

وتتمثل المرحلة الثالثة والأعلى في التحقق بوحدانية الذات الإلهية، حيث يستغرق الشاهد في عظمة الذات حتى لا يبقى في مجال شهوده متسعٌ للمخلوقات. فالقائلون هنا: "لا موجود إلا الله" ينطلق قولهم من ذهاب عالم الغير عن بالهم في حال وجدهم.

[43] أحمد العلاوي، المنح القدوسية، ص51.

وهؤلاء هم المكاشَفون المتحققون بأرقى درجات العرفان، بينما يوصف من دونهم بأنه ما زال في حجاب وغفلة، لم يذق حقيقة التوحيد، بل اقتصر على سماعه وافتراضه، وبالتالي فهو بعيد عن حقيقة القرب. ويخلص إلى أن حقيقة التوحيد ليست مسألة نقل نص أو ترديد لفظ، بل هي أسرار تحفظ في صدور العارفين، وخفقات تعيشها قلوب المشتاقين.[44]

9.3. دليل الحدوث على وجود الله تعالى.

قال عبد الواحد ابن عاشر:

وجوده له دليلٌ قاطع * حاجةُ كلِّ مُحدَثٍ للصانع[45]

تكلم الشيخ العلاوي عن دليل الحدوث في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، وهذا الدليل هو الدليل المعتبر عند المتكلمين والذي عليه مدار كلامهم في هذا الباب، حيث إنهم ينتقلون من المشاهدة الحسية القطعية من مشاهدة العالم وتغيره للدلالة على حدوثها كمقدمة أولى، ثم يستعملون قانون السببية في إثبات أن كل حادث لا بد له محدث وسبب يرجح وجوده على عدمه، فيتحصل من ذلك أنّ العالم له محدث.

ولكن عند العارفين ليس الأمر كذلك، بل براهين المتكلمين التي تتخذ من العالم دليلا على وجود الله إنما هي قواطع تحجبهم عن مشاهدة الحق كما أشار إلى ذلك الناظم، في حال وقف مع هذه العوالم وترك النظر إلى ربها وخالقها وباريها، وحقيقة المعرفة عندهم أن تعرف الله به لا بما سواه. لذلك قيل: "لا دليل على الله سواه، ولا وصول إليه بغيره". لأن الدليل حجاب عن المدلول، فوجب أن يتعلق القلب بربه الذي يوفّقه إلى معرفته، ويتذلل له ويخضع له خضوع المضطر، ويطلُبَه طلَبَ الحبيب لمحبوبه. لأن الحوادث محتاجة إلى صانعها وباريها، فكيف يُحتاج إلى من هو في حقيقته محتاج، ويُترك الغني عن كل شيء الذي يفتقر إليه كل شيء. فليس الشأن بأن يُستدلَّ بالعالم، بل أن يتخطاه ويقف مع صانعه.[46]

[44] أحمد العلاوي، المنح القدوسية، ص:52-53.

[45] عبد الواحد بن عاشر، المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، ص: 3.

[46] أحمد العلاوي، المنح القدوسية، ص: 61.

4. خاتمة وتوصيات:

في ختام هذا البحث، يمكن إيجاز النتائج المستخلصة كالآتي:

إن ما قرره الأشعرية بطريق الدليل والبرهان، قد تحقق به الصوفية عن طريق الشهود والعيان، ومنهج الأشاعرة إنما التجأوا إليه لمواجهة أهل العقائد الباطلة بنفس المسلك العقلي الذي ادّعى الخصوم المحاججة به، وإلا فعقيدة الأشعرية هي ذات أبعاد ذوقية وعرفانية لا يتحقق بها إلا القلة من السالكين، لا مطمع لغيرهم في إدراكه.

والغاية المعرفية من الكلام الذوقي في العقيدة غرضها نقد التقليد والجمود على العقائد الجافة، ومعالجة قصور المنهج النقلي المحض، بالوقوف على المعاني القلبية الباطنة التي تبعث روح عقيدة أهل الظاهر، وإتمام بناء اليقين بإيضاح أن الذوق هو المرحلة الأعلى بعد إثبات صحة المعتقد من مراتب اليقين (علم اليقين، عين اليقين، حق اليقين)، فتتحول العقيدة إلى حال وجداني يصل به إلى نور البصيرة وحقائق المكاشفات.

ومن الأغراض المعرفية الهامة أيضا، هو توحيد مصادر المعرفة وبيان تكاملها وأنها مراتب يترقى فيها المؤمن، فلا انفصال بين المنهج العقلي، وبين المنهج الكشفي إلا من حيث الطريق والمسلك، بينما المؤدى إليه هو أمر واحد، وهكذا لا ينفصل إثبات العقائد عقلا عن شهودها قلبا.

أما عن الغايات السلوكية التربوية، فقد بحث الشيخ العلاوي عن الانتقال من القول إلى الحال، بصناعة الإنسان الرباني وفق مناهج أهل الظاهر ثم الرقيّ بها في مدارج الكمال، فيجعل العقيدة سبيلا إلى التخلق بالأخلاق المحمودة. فذوق الصفات السلبية مثلاً، يولّد الشعور بعجز النفس والخشية لله، وذوق الأفعال يولّد التسليم والرضا بما يفعله الله في مخلوقاته، وتذوق أدلة وجوده تعالى يولّد الوقوف مع المكوّن لا مع الأكوان.

ومن الغايات السلوكية كذلك، رفع المسلم من مستوى الإيمان إلى مستوى الإحسان، فتصير العقيدة أساسا للتربية والمراقبة القلبية، وبعد ذلك يصبح الإيمان القائم على الذوق سدا منيعاً أمام الشكوك والخواطر الرديئة، لأنه تجربةٌ شخصية عميقة تتجاوز الجدل النظري والفكري.

أما الغايات الحضارية والاجتماعية، فتتمثل في تجاوز الخلافات المذهبية السطحية، وإبراز كيف أن اللغة الذوقية تبحث عن "الجوهر المشترك" للعقيدة الذي يتحاشى التفريعات الكلامية. ومن الغايات الهامة كذلك مواجهة الأزمة الروحية للعصر والغزو الثقافي الخارجي الذي عاشه المجتمع الجزائري في ظل الاحتلال الفرنسي ثم موجة العولمة، بإعادة إحياء روح العقيدة كمصدر للقوة الداخلية والهوية، وتربية أهل العلم على تجنب الاقتصار على الشكل دون المضمون، كل هذا بتقديم نموذج المسلم الذي يجمع في شخصيته بين المراتب الثلاثة للدين.

ومن التوصيات التي يمكن تقديمها في ختام هذا المقال: توسيع دائرة البحث في الظاهرة الذوقية كمنهج لتلقي العقيدة السنية، وذلك عبر إجراء دراسات مقارنة منهجية بين شرح العلاوي لمقدمة ابن عاشر والشروح النقلية الأخرى لنفس المتن (كشرح الدردير أو شرح الصاوي)، بهدف رصد الفروق الدقيقة في آليات التفسير واستخلاص القيمة المعرفية المضافة التي يقدمها المنهج الذوقي مقابل المنهج الكلامي المحض. كما أوصي بتحقيق المزيد من النصوص العقدية والذوقية المخطوطة في المكتبة الجزائرية، لأن ذلك سيوفر مادة خصبة لفهم تطور هذا المنهج وسيمكن من إعادة قراءة التراث العقدي الصوفي قراءة موضوعية تتجاوز النظرة التقليدية التي تفصل بين علم الكلام والتصوف وتنظر إلى الشروح الذوقية بوصفها رقائق ومواعظ لا منهجاً قائماً بذاته.

كم يوصى بإدماج النصوص الذوقية كشروح العلاوي ضمن مناهج تدريس العقيدة في المؤسسات الشرعية (المعاهد، الكليات، مراكز تكوين الأئمة)، إلى جانب المتون الكلامية التقليدية، بحيث يتعرف الطالب على تنوع مناهج التلقي العقدي داخل المذهب الواحد ويتدرب على الجمع بين النظر العقلي والوجدان القلبي في فهم النص الديني.

قائمة المصادر والمراجع:

- إبراهيم برهان الدين اللقاني، هداية المريد لجوهرة التوحيد، تحقيق مروان البجاوي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار البصائر. (2009)
- أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، الطبعة الثانية، مستغانم، المطبعة العلاوية. (دون تاريخ)
- أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، الطبعة الثانية، تحقيق يحي طاهر برقة، مستغانم، المطبعة العلاوية. (دون تاريخ)
- أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، الطبعة الأولى، مستغانم، المطبعة العلاوية. (دون تاريخ)
- أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوف وشواهد التعرف، الشارقة، المركز العربي للكتاب. (دون تاريخ)
- أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، الطبعة الأولى، بيروت، مركز بحوث كلية الصفا، (1434)
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى، جدة-السعودية، دار المنهاج. (2011)
- أبو طالب المكي، قوت القلوب، تحقيق محمود إبراهيم الرضواني، الطبعة الأولى، القاهرة-مصر، مكتبة دار التراث. (2001)
- أبو العباس أحمد الرفاعي، حالة أهل الحقيقة مع الله، تحقيق أديب الجادر، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر. (2000)
- أبو عبد الله البكي الكومي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق نزار حمادي، بيروت-لبنان، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر. (دون تاريخ).
- ابن عطاء الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق محمد أمين الفاروقي، الطبعة الثانية، دمشق-سوريا، دار البيروتي. (2002)
- أبو نصر السَّرَّاج الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة. (1960)
- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي ومحمد الحلو، الطبعة الثانية، مصر، دار هجر. (1992)
- حسين بن طعمة البيتماني، حبل الله المتين في عقيدة الشيخ الأكبر محي الدين، تحقيق وتعليق أحمد المشهور ومحمد الهويدي، الطبعة الأولى، دمشق، دار الشيخ الأكبر. (2020)
- شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة. (2001)
- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر. (1984)

- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، الطبعة الأولى، السعودية، دار المنهاج. (2017)
- عبد الواحد بن عاشر، متن المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، مصر، مكتبة القاهرة. (دون تاريخ).
- عدة بن تونس، الروضة السنية في المآثر العلاوية، الطبعة الثانية، مستغانم، المطبعة العلاوية. (دون تاريخ).
- عمر أبو حفص السهروردي، عوارف المعارف، الطبعة الأولى، دمشق، دار التقوى، (2022)
- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، القاهرة، مكتبة وهبة. (دون تاريخ)
- نور الدين الشيرازي، شرح قصيدة السبكي النونية في بيان الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، تحقيق وتعليق محمد باقر أحمد، الطبعة الأولى، دمشق، دار التقوى. (2023)