

المرجعية الفكرية لتجربة الأمير عبد القادر الروحية

بشير هناء¹

مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها – جامعة تلمسان –

bachirhanaa@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/01/24؛ تاريخ القبول: 2019/03/13

The intellectual reference of the spiritual experience of Emir Abdelkader

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 IbnArabi. 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

الملخص:

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 طبعها 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.

مقدمة:

تعد التجربة الروحية الأميرية (نسبة للأمير عبد القادر) تجربة فردية وذاتية قائمة على الوجدان والشعور العميق والذوق الباطني والحالات النفسية المتجددة، كما أنها تجربة إنسانية متفهمة لحقيقة الإنسان الوجودية التي لا تؤمن بالحدود والحواجز والعراقيل بين البشر يكون الإنسان فيها كائنا حاضرا وفاعلا في العالم متسائلا عن الواقع الذي يعيشه. فالصوفي من خلال تجربته الروحية يعيش معاناة تختلف عن التجارب الأخرى ولهذا هي عبارة عن حالات ومعاني يصعب أو يستحيل استحضارها قصد وصفها، إنها معاناة شخصية خاصة به وحده فهو الوحيد الذي يستطيع أن يكشف لنا عما يشعر به في داخله وذلك نظرا للبيئة الاجتماعية والثقافية المؤثرة فيه ولكن، من جهة أخرى، نرى بأن التجارب الصوفية هي واحدة في أصلها وذلك لوجود تقاطعات روحية عرفانية فيما بينها.

لقد حاولت جل القراءات والدراسات السابقة التي قصدت الفكر الأميرية الصوفي بالبحث والتحليل والتنقيح ربط هذا الفكر بالمتن الأكبر باعتبار أن نص الأمير عبد القادر هو امتداد وتأكيده لنص محي الدين ابن عربي، لأنه يسير على خطاه في تأليفه لكتاب " المواقف " الذي يعد نسخة مشابهة لمؤلف شيخه " الفتوحات المكية "، وذلك من منطلق أن الأمير عبد القادر هو الشارح القادر على فهم باطنية النصوص الأكبرية محاورا بذلك فصوصه وفتوحاته، حيث قام

بشرح ما استغرق من مؤلفاته ووسع في بعضها الآخر عن طريق تأمل صوفي فلسفي.

جاءت دراستنا هذه لتنفيذ هذه الأطروحة التي تربط الفكر الأميري بالمتن الأكبري وحاولنا ربط فكره بتجارب أخرى على سبيل المثال بالتجربة النفرية (نسبة لعبد الجبار النفري) والتجربة الجنيدية (نسبة للجنيد) من خلال مفاهيم صوفية فلسفية متمازجة هي التي أثارت انتباهنا للتداخل الحاصل بين هذه التجارب وتصورات أولئك العارفين.

ومن هنا نطرح الإشكال التالي:

ما المقصود بالتجربة الروحية وما الفرق بينها وبين التجربة الدينية؟ ما مدى مشروعية النص العرفاني الأميري وما هي المصادر الفكرية الأساسية التي استمد منها الأمير عبد القادر مختلف المفاهيم الصوفية التي وظفت في مؤلفه المواقف؟ .

معنى التجربة الروحية:

إن التجربة الروحية هي تلك التجربة الداخلية المستعصية الفهم لأن " منشأ الصعوبة والغموض يجد تفسيره الأساسي في طبيعة التجربة الصوفية" (نصر حامد، أ. 2004: 88) ، 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 .

من هنا يمكننا القول بأن " من أهم خصائص التجربة الروحية أنها تجربة ذاتية " (نصر حامد، أ. 2004: 125)، 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، إنها تجربة متحركة بل تجربة متطورة عبر مقامات روحية متعددة ومختلفة باختلاف صورها وتجلياتها السلوكية والمعرفية المتعددة الأبعاد، لأن المقامات والأحوال تختلف من موقف إلى آخر.

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 مما يجعلها متحررة من جميع الروابط التي تقف عائقا في وجهه، هذا ما يجعله غير مرتاح لأنه لا توجد حياة محدودة في التجربة. 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 " (نيكلسون، ر. تر: عفيفي أ. 2015: 152)، 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 يسلكه " (أنا ماري، ش، تر: إسماعيل السيد، م. 2006: 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 " (عثمان، ي. 1985: 563)،

والتي هي عبارة عن مجموعة سلوكيات باطنية من مقامات وأحوال* يمر بها العارف يتم من خلالها تطهير النفس والابتعاد عن الأكوان والأغيار 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 إتباعاً خالصاً. 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 " (ان ماري، ش. 2006: 113). يقول الأمير في هذا الصدد إن " أهل الفرقان، أهل الرسول الله - ﷺ - الداعون إلى إقامة الشرائع الظاهرة والسلوك على سبيل السنة المطهرة التي هي أقوال رسول الله- صلى الله عليه وسلم - وأفعاله ظاهراً والمشي على طريق أصحاب المعاملات"، (الموقف 159، 2004: 358).

الفرق بين التجربة الروحية (الصوفية) والتجربة الدينية (العادية):

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" (نصر حامد، أ. 2004: 75)، تتم التجربة الدينية التي هي تجربة عادية تقليدية عن طريق التسليم والقبول العقلي لمضمون الوحي 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 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 وغير المدرسي للنص، وهم يعتمدون

على التلقي المباشر" (زدادقة، س. 2008: 105)، لأن لغتهم داخل التجربة الروحية هي لغة حب يعاش يؤدي إلى مشاهدة وكشف خارجة عن نطاق العقل والمنطق أي خارج حدود الكلام.

لعل 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" (خوالدية، أ. 2014: 120-121)، هذا ما يجعل التجربة الروحية تتحدد بوصفها نقیضا للمفهوم التقليدي للدين.

من هنا أصبحت التجربة العادية مؤسسة اجتماعية وأخلاقية مغيبة لقيمة الإنسان والمؤسسة لقيود تفرضها على هذا الأخير، ولهذا حاولت التجربة الصوفية 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 المغلق" (زدادقة، س. 2008: 104)، 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 مفتوحة 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 كفايات وأشكال تطبيقها" (زدادقة، س. 2008: 104).

إن 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 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." (قاسم، م. 1969: 103).

إن ما يثبت هذا القول هو "تأكيد الشطح على إمكانية اتحاد المؤمن بربه دون وسائط. وهذا الرأي يخالف التصور الإسلامي العام، ذاك 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" (خوالدية، أ. 2016: 163)، هذا ما يؤكد الأمير من خلال قوله: "إذا كنت مقلدا فليس كلامي معك"، (الموقف 123: 229)، لأن الدين علاقة خصوصية بين الله والإنسان يكون فيها الإنسان حرا 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 قادرا على إرضاء الله بتنفيذ لجميع الأوامر والنواهي، ولهذا يمكن اعتبار هذه العلاقة "رحمة إلهية محررة للمخلوقات، بعيدة جدا عن اسم الرحمة المعروف لدى الفقهاء المكتفين بظاهر النص باعتبارها شفقة على العباد، وتسامحا ومغفرة للاثمين. لا يتعلق الأمر بتصور أخلاقي أو وعظي وإنما بتصور ميتافيزيقي متصل بالضبط بالفعل الأصل لميتافيزيقا الحب" (كوربان، ه. تر: الزاهي، ف. 2003: 110).

المرجعية الفكرية لتجربة الأمير عبد القادر الروحية:

على أساس هذا حاولنا التعمق في تجربة الأمير عبد القادر الروحية وعلاقتها بالتجارب الأخرى لأن "التجربة الأميرية كما هي في كتاب المواقف تجربة وجودية، تحول الوعي الديني والتاريخي لجزائر القرن التاسع عشر إلى وعي أنطولوجي عالم" (بهادي، م. 2018: 63)، 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 وتنبيهات المواقف المنطلقة من النص المسائل الصوفية (الروحية) والفلسفية والكلامية وحتى الفقهية بما يصعب علينا الفصل والتمييز" (خميسي، س. 2015: 118)، فكلمة "مواقف" التي تعتبر أساس مؤلف الأمير عبد القادر، كما أنها أساس مؤلف عبد الجبار النفري، وهذا ما يظهر جليا من خلال عناوين مؤلفاتهم تعبر عن لب تجاربهم الروحية لما تحمله من معاني وجودية تتداخل فيها كثير من المفاهيم الميتافيزيقية "من هنا تكون المواقف تعبير عن تجربة وجودية ذاتية نتجت عن تجربة معرفية تستند إلى تقاليد تربوية عربية... تتداخل فيه التجربة بالمعرفة إلى درجة انعدام الحد الفاصل بين الذات العارفة والموضوع المعروف" (بهادي، م. 2018: 71). يقول الأمير في هذا الصدد "كنت مغرما بمطالعة كتب القوم منذ الصبا غير سالك طريقهم ، فكنت أثناء المطالعة أعثر على كلمات تصدر من سادات القوم وأكابرهم يقوم منها شعري وتنقض منها نفسي" (الموقف 13 : 46)، ومن هنا يمكننا القول بأن كلمة مواقف هي "جمع موقف ومعناه تلك الحالة الروحية المتعالية عن تيار الشعور بالزمان التي تأخذ العارف إلى حضرة المعاني والتلقي المباشر" (بهادي م. 2018: 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" (المواقف، مقدمة 2004: 27). وفي هذا السياق يقول الجنيد " 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 بجذ ظاهره، أو

وارد للباب واقف عليه، متبين لمواضع تقرّيبه إياه، بدلائل تصفية باطنه، وإدراج الفوائد عليه، معامل الله عز وجل في باطنه، أو داخل بهمه، قائم بين يديه، منتف عن رؤية ما سوله"، (الجنيد، تر: عبد القادر، ع ج. 1988: 61)، هذا التلقي المباشر الذي يتعدى كلا من الحيز (الزماني والمكاني) ذي الطابع الميتافيزيقي الذي يقف فيه الواقف مسلماً تسليماً مطلقاً للأحكام محاولاً الوصول إلى أرقى درجات المعرفة، في هذه اللحظة يكون الوقوف في حضرة الحق وقوفاً زمنياً روحياً مؤقتاً ليس بدائم مرتبط بمكان تكون فيه اللحظة غير قابلة للتكرار مثلها مثل التجليات الإلهية لأن "لكل لحظة (لكل وقت) مكانها تماماً مثلما أن لكل صورة معانيها المتميزة " (منصف، ع. 2007: 28)، ولهذا 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 مكانها فهو الانتقال من مكان إلى آخر لأن حتى "مفهوم المكان داخل التجربة الصوفية غير ثابت ومستقر، انه مكان متحرك، أو على الأصح متغير ومتجدد، فليس هناك مكان واحد وإنما أمكنة ولوحات" (منصف، ع. 2007: 28).

في تجربة الأمير عبد القادر الروحية يكون الانتقال 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 والتماثل" (بهادي، م. 2018: 70) هذا بالمفهوم الذي بنى عليه الأمير فكره هو مفهوم تناوله بن عربي في فتوحاته التي حاول من خلالها شرح مواقف النفري، هذا ما يثبت قوله: "اعلم أنه ما من منزل من المنازل، ولا منازل من المنازل، ولا مقام من تكلم منه صاحب المواقف محمد عبد الجبار النفري" (ابن عربي، 1985: 609)، 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، ويظهر ذلك جلياً من خلال الأهمية

العظمى التي أعطاها المتصوفة لهذا المفهوم حيث يقول الجنيد "اعلم إن دليل الخلق بروية الصدق وبذل المجهود، لإقامة حدود الأحوال بالتنقل فيها، لتؤديه حال إلى حال، حتى يؤديه إلى حقيقة العبودية في الظاهر ... فمن أين وإلى أين، فمنه وإليه وله وبه فنى" (الجنيد، 1988: 59-60). ولهذا فالسفر سفران، السفر القلبي الفكري أو السفر في بعده الروحي أي السفر كرمز يعبر عن رحلة باطنية، والسفر الجسمي 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" (خميسي، س. 2010: 129)، فالانتقال المتكرر للأمير من الجزائر إلى طولون ثم إلى أمبواز ثم إلى بور دو ثم نانت ثم إعادته إلى أمبواز أخيرا ، جعل الأمير ينسى مسألة إطلاق سراحه وتحول إلى الكتب والدراسة وممارسة 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" (خميسي، س. 2010: 129)، هذا السفر الذي يحمل العديد من المخاطر في طياته "فالمسافر يلاقي في ترحاله الصعاب والمخاطر كالتي يلاقيها المسافر في الفياقي والبراري" (خميسي، س. 2010: 163). وهذا ما يؤكد الجنيد في قوله: "فياك أن تميل إلى شيء ولو قل خطورة، فيميل بك عن محمود وضح لك أمره" (الجنيد، 1988: 22) ، 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 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" (بلقاسم، خ. 2012: 73)، 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 والحاجة لرؤية الخلق حيث أن هذا الانفصال يجعل الإقامة ممكنة مع الله بدون وسيط، ولكن هذا الانفصال يستدعي ديمومة الوقف في إقامته، فمقاومة العودة إلى حدود البشرية مهمة صعبة تواجه الوقف، لان العودة هي خروج من الوقفة، فبعدها يذوق الوقف حلاوة الرؤية، لا يستطيع تجريب مرارة 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" (بلفاسم، خ. 2012: 167). وفي هذا السياق يقول النفري "وقال لي الوقفة باب الرؤية فمن كان بها رأني ومن وقف، ومن لم يرني لم يقف" (النفري، م. 1985: 57). لهذا يجب على الوقف العمل على إزاحة الحجب هذا ما يسمح بقاء 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 الوقف 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" (منصف، ع. 2007: 42)، فالوقف لا يستطيع الانفصال عن الكون لتحقيق الكينونة وتجاوزها والاقتراب من حضرة الحق ولهذا تبقى التجربة فقط مشروعا يبلغ فيه الوقف 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" (منصف، ع. 2007: 42).

فلما يكون الوقف في موقف برزخي يكون في الحضرة الإلهية، بحيث أن الوقفة هي علاقة بين المتكلم (الحق) و سامع (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" (بلقاسم، خ. 2012: 12)، ولكن هذا السوى لا حدود له والتخلص منه يكون في غاية الصعوبة، إنها مهمة غير ممكنة هنا تكمن المفارقة التي تتطلب من المواقف أن يجعل نفسه تحت المراقبة مما يجعله في يقظة دائمة، لأن المواقف يكون في قلق من النسيان، وهذا الأخير هو حجاب للوجود مما يجعل المواقف بعيدا عن المطلق ومحروما من المجاورة التي هي رهان المواقف "فالوقفة عتبة هذا الخروج الذي يتحقق دون أن يتحقق، لأنه يظل بين الإمكان والاستحالة" (بلقاسم، خ. 2012: 109)، 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 فـ "الحيرة الصوفية تنبع من شعور داخلي لدى الصوفية بكونية الحقيقة وتفاهة الذات العارفة" (منصف، ع. 2007: 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" (الفتوحات ج1: 271).

إذن إن هذا الترقى من مرتبة إلى أخرى يبين أن هناك رغبة للمواقف تتمثل في مجاوزة الموجودات لتحقيق الرؤية الكبرى أو المشاهدة التي هي أعم وأكمل من الوقفة في الموقف البرزخي، حيث يكون المواقف 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، من هنا تغدو الرؤية من وراء الضدية رؤية واحدة يصل فيها المواقف إلى مقام الوحدانية التي تنعدم فيها جميع الموجودات، ولا يرى المواقف سوى نفسه.

إن الصوفي في تجربته يعيش مفارقة، هذه الأخيرة هي 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 الحققة أمر مستحيل هذا ما يجعله في حيرة مستمرة، لأن "الحيرة هي التي يبلغ فيها الوعي الصوفي قمة انفصامه الداخلي: انه يريد المعرفة، لكنه يحس باستحالتها" (الفتوحات ج1: 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 "، (رسائل الجنيد: 43).

من هنا يمكننا القول بأن الحيرة هي مطلب داخلي من مطالب التجربة الصوفية، ترتبط بالتيه والاندھاش 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" (رسائل الجنيد، 1988: 34).

الخاتمة:

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. ولكن المثير للجدل هو أن جميع الدراسات أسالت الكثير من الحبر ودعمت هذا الربط وكان التجربة الأميرية لم تتأثر إلا بفكر محي الدين ابن عربي في حين أنه ذكر العديد من المتصوفة والفلاسفة والعارفين في مؤلفه "

المواقف"، ونذكر على سبيل المثال: عبد الجبار النفري، الجنيد، عبد الكريم الجيلي، عبد القادر الجيلاني ... الخ، بالإضافة إلى ابن عربي الذي أخذ الحظ الأوفر، منها شكل الأمير عبد القادر موافقه من خلال بلورة الكثير من المفاهيم والتصورات التي كانت موجودة عند سابقه، عبر عنها في نسق معرفي وجهاز مفاهيمي خاص به.

المراجع:

- 1- الأمير عبد القادر الجزائري، (2004). المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ط1. لبنان: دار الكتب العلمية.
- 2- أنا ماري شميل، (2006). الأبعاد الصوفية في الإسلام، تر: محمد إسماعيل السيد، ط1. ألمانيا: منشورات الجمل.
- بلقاسم خالد، (2012). الصوفية والفراغ الكتابية عند النفري، ط1. المغرب: المركز الثقافي العربي.
- 3- ابن عربي محي الدين، (1985). الفتوحات المكية، ج2، تحقيق عثمان يحيى، ط2. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب.
- 4- بهادي منير، (2018). المخيال والتاريخ- مقارنة فلسفية لتجربة الوجود عند الأمير عبد القادر الجزائري-، ط1. الجزائر: دار الوسام العربي.
- 5- الجنيد، رسائل الجنيد، (1988). تحقيق علي حسن عبد القادر، القاهرة: دار الكتب المصرية.
- 6 - خميسي ساعد، (2015). الملامح الفلسفية في التصوف الجزائري، الجزائر: دار الهدى.
- 7 - خميسي ساعد، (2010). ابن عربي المسافر العائد، ط1. الجزائر: منشورات الاختلاف.
- 8 - خوالدية أسماء، (2014). الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ط1. الرباط: دار الأمان.
- 9 - خوالدية أسماء، (2016). المحبة عند الصوفية بين تحفظ العذريين ورعونة الفتيان، ط1. تونس: منشورات كلمة للنشر والتوزيع.

- 10 - زدادقة سفيان ،(2008). الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، ط1. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- 11 - قاسم محمود ، (1969). الخيال في مذهب ابن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية.
- 12- القشيري، (1995). الرسالة القشيرية، ج 2، ط2. دمشق: دار الخير للنشر والتوزيع.
- 13 - منصف عبد الحق،(2007). أبعاد التجربة الصوفية الحب- الإنصات- الحكاية، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.
- 14-نصر حامد أبو زيد، (2004). هكذا تكلم ابن عربي، ط2. المغرب: المركز الثقافي العربي.
- 15 - النفري محمد بن عبد الجبار، (1985). المواقف والمخاطبات، تحقيق ارتر اربري، تقديم وتعليق عبد القادر محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 16- نيكلسون أرينولند ،(2015). في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، ط1. بيروت: منشورات الجمل.
- 17 - هنري كوربان،(2003). الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، تر: فريد الزاهي، ط2. الرباط: منشورات مرسوم.

للإحالة على هذا المقال:

- بشير هناء، (2019)، «المرجعية الفكرية لتجربة الأمير عبد القادر الروحية». المواقف، المجلد: 15، العدد: 01، سبتمبر 2019، ص.ص. 112- 126.