سلسلة الأنوار
ISSN 2716-7852
المجلد 08، العدد 02 – 20 ديسمبر 2018

Enlightenment collection's
ISSN 2716-7852
V :08, N° :02 – 20 December 2018

# مفهوم الزمان و الجوهر الإنساني

## قراءة في كتاب مفهوم علوم السّر في تفسير سورة والعصر للعلامة أحمد مصطفى العلاوي المستغانمي

# The concept of time humanitarian substance a review in " the concept of secret sciences in the interpretation of Surah of ALASR", a book of Mustapha El Allawi El Moustghanemi

بن جلطي مُحَمَّد*

جامعة بسكرة/ الجزائر (bendjeltim@yahoo.fr)

تاريخ الاستلام : 2018/06/30 ؛ تاريخ القبول: 2018/11/15 ؛ تاريخ النشر : 20 /12/ 2018

**الملخص**

تتعدد مناهج و طرق تطبيب النفوس عند الصوفية بتعدد الطرق إلى الطبيب الأكمل والأوحد، كما ذكر في الحديث المشهور عند أهل الفن بأن الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلاق.

لذا فمن أراد الخروج من قيد النفس و الجسد المعدني ـ المادي الحيواني– إلى فضاء الحرية لا بّد و أن يعلم بوجود العلاقة الوثيقة والأصيلة بين العالم العلوي المتمثل في الصادر الأول و بين ما دونه من عوالم شتى وصولاً إلى عالم تعلّق الروح بالجسد "المعدني" في تكبله بكّل شهوات الطبيعة الحيوانية التي تبعده عن الغاية والسعادة الأبدية و تلك المرتبة هي مرتبة الخسران التي يجهلها الإنسان من يوم تعلق الروح بالجسد إلا من استطاع أن ينفذ من الحيوانية إلى برهان الجوهر الخاص ببرهان "لا تنفذون إلا بسلطان".

**الكلمات المفتاحية**: التصوف؛ الطريقة؛ المريد؛ المادة؛ الجوهر؛ الزمان؛ المكان؛ الروح؛ السعادة؛ الانسان

**Abstract**

The concept of time humanitarian substance a review in" the concept of secret sciences in the interpretation of Surah of ALASR", a book of Mustapha El Allawi El Moustghanemi

There are multiple Sufi's soul medication methods, as many as, the ways to the perfect doctor.

So for whom who wants to go out from under the soul and the animal physical body, to the space of freedom must learn about the strong relation between the heaven world and other worlds down to the world of the attachment of the spirit and the flesh .

Mr Ellawi sees throughout the interpretation of Surah of ALASR that the human being is in an ancient perfect loss from his very first day of his material connection after is it was a pure substance or mind.

**Keywords** : Sufism ,Tarika, Murid ,substance, time ,the place , the spirit ,happiness, Human

* الباحث المُرسل:

**1- مقدمة :**

يعتبر التصوف/العرفان من المذاهب الفكرية الغويرة التي تبغي طريقها إلى الله [1] من خلال معرفته سبحانه و معرفة حقائق الأمور و بواطن العلوم من خلاله [2]فهو رؤية خاصة في الكون تستند في محاولة الإجابة عن السؤال الجذري ـ ما هو الوجود ـ إلي بنية معرفية ابستيمية من خلال الوجدان و الصفاء القلبي للإنسان .

اجتمع أهل الفن من الباحثين في المجال أن تجليات التصوف الأولى بزغت في عالم الفكر الإسلامي أوائل القرن الثاني للهجرة على شكل شذرات من الزهد في المتاع و الورع عن المحارم، حيث مثلت مُدخلتا الذنب و محاولة طلب المغفرة من جهة و الخوف الشديد من عذاب اليوم الآخر من جهة أخرى [3]. أما ما طرحه ابن خلدون فإنه يؤكد الكلام السابق في أن التصوف ظهر القرن الثاني الهجري، حيث نجده يقول " و اتجهت أنظار الفقهاء و المتشرعين و الحكماء و الفلاسفة الى هذا المصطلح في ذلك الزمن[4].

أما عن التصوف ككلمة فيعتبر من المصطلحات الغامضة و الفضفاضة التي لا تجد لها تعريفا واحدا بل تعددت فيها التعاريف حتى اعتبرها البعض من الروافد على اللغة العربية . "ولا تجد لهذا اسما و لا اشتقاقا له في اللغة العربية، و الظاهر أنه لقب مثل باقي الألقاب". و الكلام هنا لأبي القاسم القشيري صاحب الرسالة القشيرية [5].

في مصادر اللغة ترد كلمة صوف لدلالة على الصوف المعروف للشاة و نحوها [6]، أما التصوف فهو مصدر اشتق من اسم و هو يعني لبس الصوف كتقمص أي لبس القميص أو أمسك و أخذ باليد، و هذا هو الأقرب من الناحية الغوية الصرفة [7] .

أما من الناحية الاصطلاحية فقد تعددت الأقوال في بيان معنى التصوف بحيث يتعذر ذكرها جميعا. فقد جاء مؤلف مصطلحات التصوُف لابن عجيبة أنه " علم يُعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك و تصفية البواطن من الرذائل و تحليتها بأنواع الفضائل ....أو من الصوف لأن جل لباسهم الصوف تقللا من الدنيا، و لأنه لباس الأنبياء .... قال سهل الصوفي من صفا من الكدر .... و قال الجنيد الصوفي كالأرض يُطرح عليه كل قبيح و لا يخرج منه إلا كل مليح"[8].

أما في الرسالة القشيرية فيقول صاحبها " و غلب هذا الاسم على هذه الطائفة، فيقال فلان صوفي الذي يجهد نفسه في للوصول لذلك يقال له متصوَف ...."[9] . إضافة إلى هذا نجد أبو نصر السرَاج الطوسي يقول " أن المتصوفة هم العلماء بأحكام الله العاملون بما علَمهم الله ... الفانون بما وجدوا لأن كل واجد قد فنى بما وجد" [10] .

و أخيرا و ليس آخرا يعرف ابن خلدون التصوف في مقدمته كالآتي " هو العكوف على العبادة والانقطاع الله تعالى و الإعراض عن زخرف الدنيا و زينتها...."[11].

هذا بالنسبة للتصوف كاصطلاح، أما عن أصل التسمية ففيه كلام كثير نذكر منه موردين على سبيل تبيان مقدمة الموضوع. فلقد كاد الاجتماع يكون على أن أصل التسمية كانت من لبس الصوف الدال على الزهد و الورع و ترك زخرف الدنيا و متاعها، إلا أن هناك من ربط التسمية بمصطلح أهل الصُفَة وهم فقراء كبار الصحابة ممن كانوا يأوون إلى الصُفَة الجهة الشمالية المظللة من المسجد النبوي، حيث كانوا يتلقون الرعاية من النبي الأكرم . إلا أن ابن الجوزي رفض إرجاع التسمية إلى أهل الصُفَة بحجة أن هؤلاء القوم ـ أهل الصُفَة ـ إنما قعدوا في المسجد ضرورة ...فلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال[12].

هذا من جهة أما من جهة أخرى فهناك من ربط تسمية الصوفي بالكلمة اليونانية الوافدة على اللغة العربية "صوفيا" و التي تعني الحكمة فقال " إن الصوفي ليس لها أصول عربية، بل هي تعود الى صوفي Sophi و صوفيا Sophia اليونانية التي تعني الحكمة"[13] .

المهم من هذا التقديم اللغوي و الاصطلاحي إظهار حقيقة مفادها أن التصوف لم تتفق عليه كلمة الباحثين و المحققين فمنهم من هاجمه و منهم من استمات نصرة له ومنهم من درسه بموضوعية خارج الايدولوجيا القاتلة ابستيميا[14].

إن الإشكال الأساسي الذي يصطدم به الباحث في مجال التصوف هو منابع المعرفة و إنتاج المفاهيم لهذا الشق الزاخر من العلوم الذي تزخر به الثقافة الإسلامية، **فمناهج المعرفة لدى معظم العلماء المسلمين تتأسس على حجية الدليل العقلي في إثبات النتائج و الحقائق للمخالف**، و هو ما يدل على أهمية الدور الذي تلعبه نظرية المعرفة في محاولة الإجابة عن السؤال الجوهري الخاص بالرؤية الكونية للوجود . إلا أن هذا الطرح خلق إشكالا في الرؤية المعرفية بنحو مقسَم لدى كل من الفقهاء/المتكلمون و الفلاسفة و التجريبيون في مقابل العرفاء و المتصوفة .

إن هذا الطرح هو ما جعل ابن رشد يرى أن منهج الصوفية في النظر ليس من النظر أي المعرفة وإنما "يزعمون أن المعرفة بالله و بغيره من الموجودات شيء يُلقى في النفس عند تجريدها

من العوارض الشهوانية ....و لو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر و الاعتبار، و تنبيه عن طرق النظر....ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة و حث عليها في جملتها حثا، أعني عن العمل لا على أنها كافية بنفسها كما ظن القوم[15] .

إن هذا التوجه الرشدي هو ما سار عليه محمد عابد الجابري عندما اعتبر أن العلوم في مجملها لا تخرج عن ثلاث بنيات معرفية، و التي وضحها في كتابه بنية العقل العربي و هي البيان و البرهان والعرفان هذا الأخير الذي كنا قد وضَحنا أنه الوجه الأول لمفهوم التصوف كتطبيق عملي، و الذي اعتبره الجابري بمثابة نظام معرفي مستقل قائم بذاته ينفصل عن سواه في نظرته و في فضاءه و ميدانه الخاص. و بالتالي في أنه منهج و طريق في المعرفة [16].

إن العرفان يعتمد في تأسيسه و نحت مفاهيمه على المصدر المتعالي عن طريق الأخذ بالحقائق و اليأس مما في أيدي الخلائق على قول الكوفي (ت 200هـ)، و هو ما جعل الكثيرين يرفضون نتائجه من فلاسفة و ...بل حتى متكلمين من موقع صعوبة نقاشه كمنهج عقلا من جهة، و حصر طريق الجواب عن الجوهر المعرفي بالعقل ـ الفقهي أو العلمي ـ من جهة أخرى، و هذا ما نجده حاضرًا عند محمد عابد الجابري بعد توصيفه العملية المعرفية للعرفان بالعقل المستقيل، و الذي يمثله الطرح السينوي ـ ابن سينا ـ المشرقي من قبال الرشديّة العقلانية المغاربية الأندلسية.

بحسب القاعدة المتعارف عليها فان شرف العلم بشرف موضوعه، ولمَا كان موضوع علم العرفان هو معرفة الحق سبحانه فانه سيكون بلا شك من أشرف العلوم . وعليه فإن هذا الأخير ـ العرفان ـ سيسعى كغيره من العلوم إلى نحت بنية معرفية خاصة تنحوا به لمحاولة الإجابة عن ما هو الوجود من خلال الغور في القضايا و المسائل التكوينية التي ستمايزه يقينا عن البنيات المعرفية للمدارس الأخرى (البرهان و البيان)، فيكون بهذا نوع من أنواع المعرفة إلا أنه سيستند في البنية الإبستيمية إلى الوجدان القلبي الذي يُحصل العلم الوهبي (من أسم الله الوهاب) بمقدمة العمل و الرياضة و صفاء السريرة لا كما يراه البعض موقفا طابعه العام الإنزواء و الهروب من العالم و التَشكي من وضعية الإنسان فيه[17] .

وعليه فإن الحقل الابستيمي للمعرفة الصوفية لا يبدأ حين انتهاء حقل آخر من العلوم كما هو متعارف حيث تبدأ حدود لحقول معرفية أخرى حين انتهاء حقل العلم المتدارس فيه، بل إن حقل المعرفة الصوفية لا يحده علم بل هو يحتوي جميع العلوم من موقع المعرفة الثلاث التي تحتوي كل

العلوم و هي علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين، و هي ألفاظ مستمدة من القرآن الكريم[18]. فعلم اليقين حال التفرقة و عين اليقين حال الجمع و حق اليقين جمع الجمع بلسان التوحيد [19]. وهي مراتب جامعة لمراتب لا تحصى، لأن مراتب المعرفة عند المتصوفة ليست بقياس معطيات النوع أو الجنس أو الفصل، بل هي مراتب بتعداد عدد المتلقين حسب الملكة و الاستعداد.

و لمّا لم تكن المراتب هذه في عدد مُحصى جُعلت من حيث التقسيم التفضيلي على ثلاث مراتب و إلا فإن الآية الكريمة " أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها"[20] تدل على تفاوت الملكات للمتلقين بصفة لا نهائية لانهائية المطلوب سبحانه.

تكلمنا في السابق على أن شرف أي علم و مكانته يكون بشرف موضوع العلم ذاته، و لمّا كان موضوع الرياضيات هو العدد و موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، ستكون الفلسفة أشرف مقاما للعلم من موقع شرفية موضوعها و هو الموجود بما هو وجود لأنه يدخل في عبارة بما هو موجود "الله عز و جّل". إلا أنّ الفلسفة تدرس موضوعها بالعقل و الاستدلال تحت قاعدة قياس الغائب على الشاهد و هو ما يجعلها أقل شرفا "رغم تجريدها لموضوع البحث بالعقل التام" من التصوف النظري أو العرفان، لأن هذا الأخير يختلف في موضوعه كعلم عن باقي العلوم من جهة، و طبيعة المعرفة المستوحاة في الكشف و إدراك القلب من غير توسط العقل من جهة أخرى.

على هذا الأساس يتبنى المتصوفة و العرفاء نظريتهم النقدية للمعرفة العقلية عمومًا، فالعقل من وجهة النظر هذه لا يمكنه الوصول إلى المطلوب و هو الانكشاف الجلّي للموضوع بما هو الله سبحانه، لأنّ العقول "تعرف الله من حيث كونه موجودا و من حيث السلب لا من حيث الإثبات"[21] وسبب ذلك أن للعقول "حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري"[22].

فالعقل في نظر المتصوفة لا يحيط علما بالله إلا من حيث الوجود و عليه لن يعطينا ـ العقل ـ " شاء أم أبى سوى التنزيه لمطلق الذي يفضي إلى التعطيل فيجعل من الألوهية مبدأ ميتافيزيقيا مجردا من الفاعلية المطلقة"[23] في حين أن المعرفة الصوفية أو العرفانية لا تقف عند لا تقف عند درجة معية من العلم ــ في مقابل المعرفة العرفانية ـ بل تسير و تمتد على نحو المطلق المتفاوت الذي يربطها بالمطلق فتكون بذلك علاقة المطلق بالمقيد أو الغائب بالشاهد.

وعليه سمَى المتصوفة "الصادر عن العقل" بالعلم لا المعرفة، فالمعرفة لا يمكن نيلها بالنظر والتدبر بل بالمجاهدة و الرياضة و صفاء القلب و صقله لتلقيها بدون واسطة بل بالإشراق و الكشف والشهود . و على الرغم من وجود تقارب كبير بين مفردتي العلم و المعرفة، إلا أن أهل العرفان و التصوف وقفوا على النقيض في وجه الفقهاء اللغويين، فها هو ابن هوازن القشيري صاحب الرسالة

يبين أن " المعرفة على لسان العلماء هي العلم، فكل علم معرفة و كل معرفة علم و كل عالم بالله تعالى عارف و كل عارف عالم. و عند هؤلاء القوم (العرفاء و الصوفية) المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه و صفاته ثم طال بالباب وقوفه و دام بالقلب اعتكافه فحظي من الله تعالى بجميل إقباله[24].

فبما أن لكل من الملكتين ،القلب و العقل، إدراك خاص بهما فسيكون لكل إدراك تسمية ، و هذا ما جعل "الفرق الجوهري بين المعرفة و العلم و هو أن المعرفة إدراك مباشر للشيء و العلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم و المعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدركة والموضوع المدرك و العلم حال من أحوال العقل يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين سلبا أو إيجابا، أو يدرك مجموعة من هذه النسب[25] .

بناءا على ما سبق نلاحظ أن العقل بما هو ملكة مربوط بعالم الحس و مقيد بمدخلية الزمان والمكان لا يستطيع أن يفكر خارجهما، و هاهم أهل العقل و التجربة لا يدَخرون جهدا في البحث عن أسرار الطبيعة الدنيوية منذ أن عرفوا معنى النظر و التجربة، إلا أنهم كلما اكتشفوا معلوم ظهرت أمامهم مجاهيل كثيرة، و هذا في عالم الطبيعة فما بالك بعوالم الكنه و النور و المعرفة.

و عليه فالاستدلال بالمبادئ و المقدمات العقلية و المنطقية بغية الوصول بها إلى نتائج حقيقية ،و ترتيب قضايا مبهمة، ليس ناقصا أو غير صحيح، إلا أنه ـ الاستدلال ـ لا يصل بنا إلى المسائل اليقينية الخارجة عن مفهوم الزمان و المكان و التي هي من مهمات القلب و وظيفته " فالقلب هو محل الكشف و الإلهام و أداة المعرفة و المرآة التي تتجلى على صفحتها معاني الغيب"[26].

و أكبر دليل على معاني الغيب عجز العقل عن معرفة كيفية أحوال الآخرة، فدليل الفلاسفة وأهل النظر يبرهن على عدم الحشر بالأجسام لاعتراض هذا لطرح بالعالم الأخروي المنزه عن المادة لتحققه بالتجرد التام، و لما تكون استحالة عودة ما بالفعل إلى القوة فإن إبطال حشر الأجساد يكون نتيجة للاستدلال على معطيات العالم الدنيوي و تناظره مع الآخرة التي لا يستقيم معها التناظر، فاستلزام معرفة أحوال الآخرة يوجب استلزام "أن يؤمن بلوازم اليوم الآخر ....بدون ما يتكلف لمعرفة كيفية ذلك، لأن أحوال الآخرة جاءت من وراء العقول فيتعذر الإفصاح عنها"[27].

إن هدف التصوف الأسمى و الحقيقي هو الوصول إلى الحق سبحانه و تعالى و الفناء فيه أو في طريقه، لذا فإن سالك طريق الفناء لا ينظر إلى سلوكه داخل ثنائية الحق و الباطل أو الصحيح و الخاطئ ..أو الإيمان و الكفر لأن هذا الطرح يورد عملية التوازي، في حين أن الطريق إلى الله يورد المراتب الوجودية التي لا تكون قد وصلت فيها أيها المريد إلى مرتبة إلا وقد أكملت المرتبة السابقة في نحو من اللانهائية ــ الموروثة لمفهوم الفناء ــ لتبديلك الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، فكلما ارتفعت صفة قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحق سمعه و بصره[28] كما جاء في الحديث القدسي الشريف "مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ "[29].

و الواجب ليس فهم الطرح الصوفي في قبال الطرح البرهاني العقلي من زاوية العداء كما قد يتبادر إلى "المارَ" على النص العرفاني أو السلوك الصوفي بدون تدبر، و إنما العقل عند أهل الذوق من العقال أي شدَ قدم السالك و منعه من سلوك طريق الفناء في الله . و هذه مرتبة للعقل لا ينظر إليها نظرة إقصاء أو سلب " فالعاقل من ترك الدنيا قبل أن تتركه و يُعمر القبر قبل أن يدخله وأرضى الله قبل أن يلقاه"[30].

من هنا يظهر أن تشريف الإنسان بالعقل يعني بداية العروج لما يتجاوزه لا التوقف عنده، وعليه فإن هذا الطرح لا يوجب نصب للعداء من طرف العارف المتصوف لأي عاقل أو ناظر بالبرهان بقدر ما يؤكد أن مقام العقل من أنوار تجليات الحق، و هذا الكلام يعني أن طريق الحق سبحانه لا يقصي العقل بل يحاوره ليحتويه داخل منظومة معرفية متصاعدة لا نهائية فانية في الحق سبحانه.

إذا من أراد الخروج من قيد النفس و الجسد المعدني ـ المادي الحيوانيـ إلى فضاء الحرية لا بّد و أن يعلم بوجود العلاقة الوثيقة و الأصيلة بين العالم العلوي المتمثل في الصادر الأول و بين ما دونه من عوالم شتى وصولاً إلى عالم تعلّق الروح بالجسد "المعدني" في تكبله بكّل شهوات الطبيعة الحيوانية التي تبعده عن الغاية و السعادة الأبدية و تلك المرتبة هي مرتبة الخسران التي يجهلها الإنسان من يوم تعلق الروح بالجسد إلا من استطاع أن ينفذ من الحيوانية إلى برهان الجوهر الخاص ببرهان "لا تنفذون إلا بسلطان".

هذا الطرح هو ما حاول الشيخ العلاوي تبيانه من خلال محاولة تفسيره الرمزي من الإشارة العرفاني لسورة والعصر، فهذا الكتاب ــ مفتاح علوم السر في فسير سورة و العصر ــ ، أو بالأحر

ى هذه الرسالة ــ فهو لم يتجاوز سبع عشر صفحة ــ كما بيّنها و جمعها السيد على بن محمد الغماري ، و الذي كما هو مبين في المقدمة من الطبعة الثالثة المجموعة مع رسالتين ضمن كتاب منهل العرفان في تفسير البسملة و سور من القرآن تحت رعاية المكتبة الدينية للطريقة العلاوية بمستغانم .

هذه الرسالة لم يُذكر زمان الانتهاء من كتابتها لا من طرف الشيخ العلاوي و لا من طرف الجامع سيدي بن محمد الغماري ، و هذا الأمر طبق على ما يقارب جميع مخطوطاته و رسائله الأخرى ، و كل المذكور في شأن هذه الرسالة أنها طبعت أول ماطبعت في تونس من طرف أحد أصدقاء الشيخ و لما نفذ جميع النسخ أعاد طبعها هو بنفسه ــ الشيخ العلاوي ــ بعد الزيادة على النسخة الأولى ، و قد تم هذا الأمر في حياته و تحت إشرافه المباشر[31].

كما أن هذه الرسالة قد جاءت بعد سؤال بعض العلماء الأعيان لتفسير سورة و العصر على مستوى الفهم الخاص ،وهذا ليس من زاوية تعالي الأنا الصوفية أو الادعاء بالتميز على التفسير البرهاني و الإخباري بقدر ما هو عملية كشف لتلك النفحات الربانية التي يتلقاه العارف من ربه واتقوا الله و ليعلمكم الله، وبناءا على ماله من حسن الظن فينا [32] ـ الكلام هنا للشيخ العلاوي ــ .

فكانت هذه الرسالة استجابة للطلب المذكور و إلا فمن أين لنا و الإحاطة بمعاني البحر الغزيرة و كان مجمل ما كتبناه فيها من قبل لا يزيد عن بضعة أوراق [33].

يبدأ الشيخ العلاوي تفسيره بمصطلح أو كلمة "والعصر" بمنهجية نجدها عند من سبقوه من المتصوفة المحدثين الذين يعتمدون في التفسير على الآية القرآنية الصريحة الدلالة و ربطها بكل المفردات المماثلة لها في القرآن كاملا ليلجأ بعد ذلك الى استنباط الآيات تفسيرا و تأويلا ، ومنهجه في ذلك لا يخرج عما جاء في علو م القرآن[34].

أما في خصوص مفردة العصر فقد بين لنا الشيخ العلاوي عنه قسم حمله المفسرون على أوجه كثيرة ومحاميل عظيمة أنسبها عنده أنه الدَهر على ما رواه ابن عباس، و هذا بيان آخر على إدخال الثوابت و الشواهد في التفسير من السنة النبوية كذلك إضافة إلى القرآن الكريم . فقد جاء في كتاب حوائج الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية لعبد الوهاب الشعراني ما قوله " و اعلم يا أخي أن رسول الله (ص) لما كان هو الشيخ الحقيقي للأمة كلها صاغ لنا أن نقول في تراجم عهود الكتاب كلها : " أخد علينا العهد العام من رسول الله صلى الله عليه و سلم ، أعني معشر جميع

الأمة المحمدية فانه (ص) إذا خاطب الصحابة .....انسحب حكم دلك على جميع الأمة الى يوم القيامة[35]

فالدهر و هو أنسب و وجه للعصر في صورة و العصر، فانه أغرب الموجودات مطلقا، فهو امتداد لبقاء الزمان و ما يحدث فيه و ما يحدث معه بمبدعه و علته الذي هو الدهر . فهو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو و هو باطن الزمان و به يتحد لأزل و الأبد[36] .

و لما كان الدهر عبارة عن مقرونية الوقت/الزمن بحركة الفلك، فسيكون متولدا عن حادث واقترانا بقانون العلة و المعلول سيكون المقرون بحادث أولى بالحدوث، و عليه فان المعنى من وراء الدهر ليس هو تلك العملية الزمكانة المقرونة بالحركة و الحيز (المكان)، فهو تلك الحضرة المسترسلة الوجود أزلا ز أبدا أي لا بداية لنهايتها و لا نهاية لبدايتها. فإذا كان الدهر هو الله فهو المؤثر فيه بسبوحات ظهوره و تجلياته بمستوى صفاته و أفعاله.

هذا التجلي هو الذي سيطرح ما لا يستطيع العقل البشري إثباته من موقع كون الماضي والمستقبل معدومين، وشهادة كون الحاضر جزء لا يتجزء من ذلك البين المتنازع عليه بين الماضي و المستقبل .

و يزيد الشيخ العلاوي في توضيح ماهية القسم العظيم الذي في بداية السورة بعدما فسَره بالدهر ليوضح على أنه لا يقول كل هذا إذا كانت هذه القراءة لاحتمال كون العصر تفسيرا لما بعد العصر كوقت و زمن يومي أي ما بعد الصلاة ، فكل هذا التفسير يميل بنا إلى لفظت الوقت الذي تجاوز التصورات التجريبية و الملموسة .

فالوقت عند أهل الذوق و كما نقله القشيري عن أبي علي الدقّاق " ما أنت فيه ، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا و إن كنت بالعقبى فوقتك العقبى و إن كنت بالحزن فوقتك الحزن و إن كنت بالسرور فوقتك السرور"[37] . فيكون بهذا الوقت مربوط بالحالة الروحية التي يعيشها الإنسان ، بل هو أرقى وجودا و أعلى مقاما بالنظر لذلك الاسترسال الغير متناهي من نور الفطرة ــ خلق الإنسان على الفطرة ــ و هداية ، الهم إلا عن المحجوب به عنه و هو ظلمة الجسم الحيواني . "فحجاب النفس الشهوات و اللذات و حجاب القلب الملاحظة في غير الحق "[38] .

بعد مفردة و العصر تأتي مفردة الإنسان و التي يراها الشيخ العلاوي من جهة الجنس و دليلها الألف و اللام . فالإنسان هنا تفيد الجنسان الذكر و الأنثى فكلاهما من جنس واحد ، و هذا الأخير محكوم عليه بالخسران المبين إلا المستثنى ، و دليل ذلك استجلاب عدة مؤكدات التي منها الألف و اللام و إن الظرفية و اسمية الجملة و القسم [39] .

و خسران الإنسان هنا يدخل كذلك داخل المنظومة الدهرية (الزمان) من زاوية أن هذا الخاسر لم يزل في غاية الخسران المبين مذ ارتباطه بعالم المادة و الليل و النهار، و هو على هذا الحال لا يشعر بشيء و ذلك لامتلاء فؤاده بصدأ الذنوب و حب الشهوات و سوء الأعمال .

فلن يخرج من خسران الذات إلى ربح سبوحات النور إلا بعد عصر نفسه و ذاته و ذوبانها بالبلاء و المجاهدة والرياضة حتى يذهب عنها صدأ الحيوانية فتتقى نقاوة إني جاعل في الأرض خليفة [40] و لكم كانت من حكمة الله و تدبيره و كذلك زينا لكل أمه عملهم [41].

إن وجه الخسران للإنسان في سورة و العصر عند الشيخ العلاوي مبدأه الزمان ، هذا الأخير الذي علته الدهر وبالتحديد منذ تعلق الروح بالبدن . فالإنسان له حقيقة كاملة و ثابتة في عوالم أخرى قبل عالم المادة و الطبعة ، ولم يزل في تنزل من العالم الربوبي إلى عالم العقل مرورا بالمثال إلى أخس العوالم و أدناها عالم المادة .

و في العموم فلقد لخصها القرآن الكريم في عالمين عالم البقاء و هو عالم ما قبل المادة و عالم النفاذ أو الانتهاء و دليل ذلك "و إن من شيئ إلا عندنا خزائنه و ما ننزل إلا بقدر معلوم" [42].

هذه الشيئية (من شيئ) الكاملة المتعالية هي ما يصطلح عليها بعض الفلاسفة و الحكماء من أمثال ابن عربي و صدر الدين الشيرازي في جملة **بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشيء منها** [43]. ما يحاول الشيخ إيضاحه من خلال هذا الطرح أن الروح كانت في كرامة عظيمة وحالة جسيمة تتلقى ندائها من ربها من غير واسطة و تجيب جوابنا خاليا من كل شبه[14] . فالروح من عالم الأمر لا الخلق فيكون اتصالها مع الله من غير واسطة لا كمخلوقات عالم الخلق التي نحتاج إلى و اسطة ألا له الخلق و الأمر .

إلا أن هذا النزول من العالي إلى الداني و من الكمال إلي النقص أضفى على الإنسان صفة الدونية فتلبسته الحيوانية و ذلك بحكم الطبيعة داخل الجنس العام .

من هنا يبدأ الخسران المبين على جنس الإنسان إلا من جعل نوره بين يديه و ارتقى في سلم التكامل و الصفاء نحو الصادر الأول ، فكما "بدأكم تعودون "[44] ، و " يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج إليه" [45].

إن هذا السفر هو ما يجعل الإنسان يحس شيئا فشيئا كلما ارتقى و اكتمل من درجة إلى أخرى بحجم الخسران الذي كان محيطا به عن طريق الشهوات و الحيوانية الدونية ، فما زال يسعى

بالتمسك بالفضائل والخيرات ــ تمثلا بالآية ــ "و عملوا الصالحات"و الاستعداد بكل ما هو ثابت و باق و دائم " و تواصوا بالحق" حتى يكوّن الصورة الأتم لما كان عليه من قبل ، "و لكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب و بما كنتم تدرسون"

فالربانية الإنسانية هي نوع من أنواع السفر و لكنه سفر من الظاهر الحيواني إلى الباطن الكمالي، و بالجملة فإن خسران الإنسان تسبب عن ظنه كونه هو بالجسم انسان و في استطاعته الآن أن يتدارك ما فاته من عزة ، وليس له ذلك إلا أن يكون بالروح إنسانا [46].

و في الأخير ما كتب الشيخ العلاوي معاني هذه السورة من زاوية تفسير الإشارة و يظهر ذلك في حديثه عن مقام الإنسان الحيواني المعلوم الصورة و الحقيقة و الإنسان الرباني المجهول الحقيقة، و الذي خلقه الرحمان على صورته و المقصود به الإنسان الكامل و هي درجة تكون للأنبياء بالسجية و للعرفاء بالتكلف تسهل عليهم الوراثة ذلك [47].

**الخاتمة**

ما يمكن لنا استخلاصه من هذا العمل هو أن الدهر أو الزمان بمفهومه العرفاني لا يظهر في تعاريف الصوفية بقدر ما يتجلى في تجاربهم الروحية و منجزاتهم الأدبية بوصفه مقوما من مقومات سبوح النور الجمالي، وهذا الأمر هو ما سيخلق رؤية عاكسة لحقيقة الزمان و معاني الدهر في التصوف و العرفان على الذات الإنسانية الكاملة من زاوية أنها تجلي لحقيقة أردت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفني.

**الهوامش**

1. يمكن مراجعة كتاب مقدمات تأسيسية في التصوف و العرفان ، ترجمة توفيق محمد دار الهادي ،بيروت ط1 2002.
2. إلا أن المفكر الشيعي مرتضى مطهري ومن خلال مؤلفه العرفان لا يعترف بالتصوف أو العرفان عموما على أنه مذهب خاص " متشعب عن الإسلام" بل يعتبر أن له حضور في كافة المذاهب و الفرق الإسلامية . للمزيد أنظر مرتضى مطهري، العرفان، تر عباس نور الدين، دار المحجة البيضاء و دار الرسول الأكرم،ط2 2002 ، ص 12.
3. قاسم عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفية و مدارسها، مكتبة مدبولي، ط1 القاهرة 1989 ، ص 21.

4. ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد ط1 لجنة البيان العربي 1960، ص76.
5. القشيري أبو القاسم (صوفي و عارف مشهور في القرن الخامس الهجري)، الرسالة القشيرية ، مصر1980 ج1 ، ص ص 137- 140.
6. ابن منظور الإفريقي محمد بن مكرم، لسان العرب ، دار الفكر، ط1 بيروت ، ج1 ، ص ص 102- 103 مادة صوف.
7. السَجادي ضياء الدين، مقدمات تأسيسة في التصوف و العرفان، ترجمة معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكيمة ، منشورات دار الهادي، بيروت ط1 2002 ، ص4.
8. ابن عجيبة الحسني، مصطلحات التصوف من واقع كتابه ، مراجع التشوف الى حقائق التصوف، عربي – فرنسي ، إعداد و تقديم عبد الحميد صالح حمدان ، مكتبة مدبولي القاهرة ط1، ص 3.
9. الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ج1 ص 137.
10. السّراج عبد الله بن علي ، اللمع في التصوف ، تحقيق عبد الحميد محمود و محمود طه عبد الباقي، بغداد مكتبة المتنبي 1960، ص 107.
11. ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق، ص 157.
12. ابن الجوزي جمال الدين أبي الفرج، تلبيس إبليس ، دار القلم ، ط1 1404 هـ ، ص 157.
13. زيدان جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية ج2، ص 322.
14. أبي خزام أنور فؤاد ، معجم المصطلحات الصوفية ، مراجعة جورج متري ، مكتبة لبنان ناشرون ط1 1993، ص 28.
15. زيعور على، العقلية الصوفية و نفسانية التصوف ، دار الطليعة بيروت ط1 1979، ص 5.
16. أبو الوليد ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ،تقديم و تعليق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 2002 ، ص ص 40- 41.
17. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي ، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط6 ، ص 253.
18. بنية العقل العربي، المرجع نفسه، ص 235.
19. القرآن، سورة الواقعة الآية 95، قوله تعالى :إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ. و سورة التكاثر الآية 5 كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ و الآية 7 ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ.
20. السهروردي عبد القادر، بن عبد الله، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي بيروت ط1 1966، ص 528.

21. سورة الرعد، الآية 18.
22. ابن عربي، رسائل ابن عربي، ج1 طبعة حيدر أباد (الهند) 1948، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص2.
23. المصدر نفسه، ص 3.
24. جودة ناجي حسين، المعرفة الصوفية، دار الهادي بغداد، ط1 2006، ص129.
25. القشيري أبو القاسم الرسالة القشيرية، شرح زكريا الأنصاري، دار أسامة ،بيروت 1987، ص ص 241-242.
26. عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، دار المعارف ، ط1 مصر 1963، ص256.
27. ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم ، دار الكتاب العربي، بيروت ط2 1980، ج 2 ، ص 4.
أحمد بن مصطفى العلاوي، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، المطبعة العلاوية مستغانم ، ط 3 1991 ، ص ص 23-24.
28. أبي خزام أنور فؤاد ، معجم المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص 138.
البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع، حديث رقم 66137.
29. معجم المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص 127.
30. رزقي بن عومر، العرفان عند الشيخ أحمد بن مصطفي بن عليوة المستغانمي، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، جامعة وهران، السنة الجامعية 2012/2011، ص 324.

31. هو الشيخ أبو العباس أحمد بن مصطفى بن عليوة المعروف بالعلاوي المستغانمي مولدا ونشأة، ولد بمستغانم عام 1869 وتوفي بها سنة 1934 رجل دين و عارف بالله مؤسس الطريقة و الزاوية العلوية بتجديت في مدينة مستغانم .
32. رزقي بن عومر، العرفان عند الشيخ أحمد بن مصطفي بن عليوة المستغانمي، مرجع سابق ، ص74 .
33. أحمد بن مصطفى العلاوي الشيخ العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة و سور من القرآن ، مفتاح علوم السر في تفسير سورة و العصر، الطبعة الرابعة ، المطبعة العلاوية بمستغانم، بدون سنة ، ص 3 .
34. المصدر نفسه ، ص4 .
35. بشير جلطي، حقيقة الصوف بين التأصيل و التأثير دراسة نقدية ، دار الكتب العلمية ، ط1 2001، ص 53 .

36. عبد الوهاب الشعراني، لوائح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية ، دار لقلم العربي، حلب بدون طبعة ص 5.
37. عبد الكريم القشري ، الرسالة القشيرية دار الكتب العلمية بيروت لبنان، بدون طبعة 2001، ص 90.
38. معجم المصطلحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص73 .
39. خليل أحمد خليل ، معجم المصطلحات الفلسفية ، دار الفكر اللبناني ، ط1 1995، ص ص 25-26.
40. أحمد بن مصطفى العلاوي الشيخ العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة و سور من القرآن، مصدر سابق ، ص.9.
41. القرآن الكريم ، البقرة الآية 30.
42. الأنعام الية 108.
43. الحجر الآية 21.
44. الحيدري كمال ، من الخلق الى الحق ، رحلات السالك في أسفاره الأربعة، مؤسسة الإمام الجواد للفكر و الثقافة ،ط 2011، ص 35 .
45. منهل العرفان ، مصدر سابق ، ص 10.
46. سورة الأعراف ، الآية 29.
47. سورة السجدة ، الآية 5.
48. منهل العرفان ، مصدر سابق ، ص13.
49. رزقي بن عومر، العرفان عند الشيخ أحمد بن مصطفي بن عليوة المستغانمي، مرجع سابق ، ص75.