المعرفـــة الصوفيـــة

"دراسة في مؤلفات أحمد الجزار"

الدكتورة/ مديحة حمدي عبد العال

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

قسم الفلسفة – كلية الآداب

جامعة الفيوم

مقدمة:

تعد المعرفة حجر الزاوية لدى كل صوفي يطلب رضا الله والقرب منه؛ فهو يتفكر في آلاء الله وتجلياته؛ ويعبر عن تجربته الصوفية من خلال ما كشف الله له به من أنواره. ودراسات أحمد الجزار تنصب بشكل كبير على المعرفة من ناحية، ومنهج الكشف من ناحية أخرى؛ ومن ثم كانت مرجعا أساسيا لمن أراد الكشف عن المعرفة ومنهجها لدى صوفية الإسلام. فيعد أحمد الجزار ما يتركه الصوفي من آراء في قضايا التصوف الكبرى؛ لا يخرج قطعا عن المعرفة بالله. بل إن حركات الصوفي وسكناته ترتبط بعبادة الله ومعرفته. فالصوفي بعد تحققه بها تنسب صفة المعرفة إليه؛ فيسمى: العارف بالله، والعبد الرباني، والواصل، والعبد الخالص، والمحب، والإنسان الكامل، والولي، والمُقرَّب، والواقف، والمحقق، والمحب، والعابد، والصدِّيق، والمشاهد، والمكاشف، والحائر، والقطب...إلخ.

وتكتسب المعرفة الصوفية خصوصية شديدة عند أحمد الجزار، لتلاحمها العميق مع أهم قضايا التصوف الكبرى بشقيه السني الخالص والفلسفي. فالطريق الروحي إلى الله- كما أكد الجزار- يتوجه فيه الصوفي إلى المعرفة بالله ولا شيء غيرها؛ وهذا ما جعله يقوم بتحليلها في جميع مؤلفاته، من حيث كونها خصيصة للصوفية المسلمين، وترتبط بمعراجهم الروحي إلى الله تعالى؛ كما تعد غاية كل سلوك روحي يقوم به الصوفي، ولهذا قوامها لديهم: الكتاب والسنة.

فتمحور كتابات الجزار حولها ينم عن تحليل دقيق ورؤية واعية لها بين قضايا التصوف. وذلك لأنها ترتبط لديه بكيان الصوفي ككل؛ والذي يرقى بها روحاً وجسداً في الطريق الروحي إلى الله. فالمعرفة كما هي عند الصوفية منتهى النهايات وغاية الغايات.

ولكي أكشف عن المعرفة الصوفية في مؤلفات أحمد الجزار وأوضح أهميتها، نهجت نهجا تحليليا ومقارنا في الوقت ذاته؛ وذلك بهدف تكوين نسق متكامل للمعرفة الصوفية لديه، ومن ثم إبراز كل ما يرتبط بها من رقائق. كما أن تحديد مكانة المعرفة لديه من بين قضايا التصوف الأخرى يحتاج إلى مقارنة هذه الآراء بآراء الصوفية أنفسهم. وهذا حرصا مني على إبراز حقيقة آراء أحمد الجزار بموضوعية وحياد؛ باعتبار المعرفة- والترقي في مراتبها- غاية الطريق الروحي إلى الله عند صوفية الإسلام.

وتنقسم هذه الدراسة إلى الأقسام التالية:

مقدمة.

أولاً: المعرفة الصوفية، موضوعها، وأداتها، ومنهجها لدى صوفية الإسلام.

ثانياً: وسائل التحقق بالمعرفة الصوفية في مؤلفات أحمد الجزار.

ثالثاً: المعرفة الصوفية والولاية في مؤلفات أحمد الجزار.

رابعاً: المعرفة الصوفية والفناء في مؤلفات أحمد الجزار.

خامساً: العارف والوجود في مؤلفات أحمد الجزار.

الخاتمة.

***

أولا: المعرفة الصوفية، موضوعها، وأداتها، ومنهجها لدى صوفية الإسلام:

تعد المعرفة لدى الصوفية الغاية العليا من وجود الإنسان، ومن ثم فهي– لديهم– ذوقية تأتي كنتيجة لاتصال العبد بربه؛ وبذلك تكون سبباً مباشراً لفيض أنوار العلوم الربانية من قبل الواحد الحق. وهذا الذوق يتفاوت الصوفية في التحقق به؛ ومرجع ذلك هو تنوع العطاء الإلهي الذي يتعدد وفقا للفضل الإلهي والرحمة الإلهية. وإذا تساءلنا عن أهمية الجانب الذوقي في إدراك المعرفة عند صوفية الإسلام، وجدنا الجزار يجيبنا من خلال مؤلفاته عن هذا التساؤل قائلا: "وهذا الذوق لا نهاية له، لأن تجليات الحق تعالى ومكاشفاته لا نهاية لها أصلا... فالسبيل–الوحيد– للحكم على المعرفة الصوفية، هو الذوق فقط"(١). وهنا يتبين لنا تأكيد الجزار على أنه لا سبيل إلى الوقوف على كُنْه المعرفة عند الصوفية إلا بالذوق، "وهذا الذوق نفسه لا نهاية له، لأن تجليات الحق ومكاشفاته لا نهاية لها"(٢). فالذوق كمنهج للمعرفة يهدف للوصول إلى الحقيقة بالشهود والعيان، وهذا يتطلب تجربة روحية ووجدانية، أو حال ينم عن إرادة وسلوك عملي يتطلب مجاهدة وتزكية.

من هنا كان المنهج الذوقي– كما يؤكد الجزار– هو الذي يتناسب مع كُنه المعرفة الصوفية. فتتنوع درجات الذوق– نفسه– وقوته مع تنوع درجات المعرفة الصوفية التي لا نهاية لها، ولا نهاية لمذاقاتها. فالطابع الذوقي للمعرفة يتفاوت الصوفية في إدراك درجاته ومراتبه؛ وهذا يتناسب مع تنوع الفضل والعطاء الإلهي، الذي يتجدد– بدوره– بتجدد التجليات الإلهية التي ترد على قلوب العارفين. وهذا ما جعل الجزار يؤكد على أن:"معرفة الذات العلية بصفاتها وأسمائها... لا يدرك بالعقل عند الصوفية، لأنه لا طاقة للعقل على إدراكه، وأما من جهة المنهج فلأنه يهدف إلى الكشف أو العيان، ومعيار صحته الذوق لا الاستدلال، لأن قوام الطريق إلى الله عندهم... من قبيل الأذواق لا الأنظار العقلية"(٣).

فالصوفي– كما يؤكد الجزار– يدرك العطاء الإلهي ذوقا، ولهذا يتجه منذ البداية إلى معرفة الله؛ ولا يريد معرفة سواه. فبمعرفته يصل إلى غايته؛ تلك الغاية هي عبادة الله وتوحيده ومحبته؛ ومن ثم تكون عبادته؛ ومحبته لله على معرفة. فتكون عبادته قرة العين، وطاعته هي محض سعادته "فالطاعة للمحبوب تقتضي الموافقة له في كل الأحوال، لأنه لا يتصور مع الطاعة الاعتراض"(٤). وهنا يصل العارف إلى التحقق بجوهر الصلة بين العبد وربه. فيؤمن بأن الطاعة والانصياع هي لب العبادة؛ كما يؤمن بأن العبادة الخالصة لله لا تتحقق إلا بالمعرفة به. فكمال العبودية لله تتناسب طرديا مع المعرفة به. فلا يعبد الله حق العبادة إلا من عرفه حق المعرفة. وهذا يتفاوت فيه البشر– كما أقر الصوفية– فمعرفة كل نوع من المخلوقات على قدر ما استعدوا له من ذلك(٥).

فجوهر الدين– كما يؤكد الجزار– هو الطاعة والخضوع لله؛ وهذا مرتبط بإخلاص العبادة والمعرفة لله وحده؛ على أساس أن ذلك سبب وجود الإنسان في الأصل. فطاعته سبحانه لا يتأتى الكمال فيها إلا بمعرفته تعالى؛ وهذه الحقيقة يدركها العارف بالذوق؛ ومن ثم "فالطاعة والامتثال لأوامره تعالى والانتهاء عن نواهيه هي من صميم الاعتقاد بألوهيته ووحدانيته، بل هي نفسها ...المعرفة بالله"(٦). وهنا يتضح أن كُنه عبادة الإنسان لله لا يتحقق إلا بالانصياع والانقياد لأوامره؛ فيصير أمره وطاعته قرة عين العارف به. ومن ثم "تنعكس أثر هذه العبادة في سلوك الإنسان في علاقته بالخلق بحيث يكون ما عليه مع الحق"(٧).

من هنا يتبين لنا أن استنارة القلب بمعرفة الله– كما حدده الجزار– يأتي كنتيجة مباشرة لاستقامة العبد مع مراد الله، والتي تنعكس على استقامة جسده وجوارحه على طاعة الله. وهذا هو جوهر معرفته بربه ومن ثم جوهر الدين؛ فلا يعبده حق العبادة إلا من عرفه حق المعرفة. فالعبودية الكاملة لله– كما يؤكد الجزار– هي قمة التحرر من عبودية من سواه، ومن ثم التحرر من كل مطلب مادي يعوق عن الترقي في مدارج الكمال الروحي. فيرقي جسد العارف– المادي– عن متطلباته المادية، فلا يطلب سوى مطالب الروح، وهذه قمة الحرية من الأمور الدنيوية، "فيستوي ظاهره وباطنه في ولايته لله تعالى. ولابد أن يكون هذا شأنه، ليستحق معرفته تعالى"(٨).

فمعرفة الله وعبادته هي الغاية التي لأجلها خُلِقَ الإنسان؛ ومن ثم ارتبطت هذه الغاية عند الصوفية بتحليلهم لطبيعة هذه المعرفة وموضوعها ومنهجها وغايتها. والتي يؤكد الجزار أنها تتحقق بمحض كرم الله وفضله؛ وموضوعها هو الذات العلية "أشرف الموجودات وأعز المعلومات"(٩). فغاية العارف لا تتعلق إلا بالواحد الحق؛ كما لا يتعلق قلبه إلا بإثبات الوحدانية لله سبحانه؛ وإدراك كمال صفاته وأسمائه سبحانه، ونفي الأضداد عنه. وهذا– عند الصوفية– محض سعادته وترقيه في مدارج الكمال الروحي "فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة أعظم من لذة معرفته، ... فلذة معرفة الربوبية متعلقة بالقلب"(١٠).

فلا يتمكن العارف من التحقق بموضوع المعرفة إلا إذا شهد الحق بقلبه، فتظهر ثمار تلك المعرفة على أخلاقه وأفعاله. فبتحقق العارف بموضوع المعرفة– وهي ذات الله وصفاته– يصبح من أهل الله وخاصته. فتذوق المعارف الربانية– الروحية– من شأن القلب. ولهذا تكون أداة المعرفة- كما حددها الصوفية- هي القلب الذي بصفائه وتطهيره يتحقق بتجليات الله عليه من أنوار المعرفة به؛ ومن ثم يصل إلى رتبة إنسانيته. ولهذا فالمعرفة الكاملة للإنسان– فيما يؤكد الجزار– قلبية؛ تتوقف على تزكية النفس ورجوعها إلى جوهرها

الأصلي[١١]. فبالقلب يتشرف الإنسان بالمعرفة بالله وبالترقي في مراتبها المتعددة. فقد اتفق الصوفية على أن: قلب العارف هو الذي يعرج إلى السماء[١٢]. فالقلوب لديهم هي مجلى تجلي الحق تعالى، وهي التي وسعته: بالعلم، والمعرفة.

بذلك تظهر حقيقة رؤية الجزار – لما اتفق عليه الصوفية– من أن القلب هو موطن تجلي الذات الإلهية، والترقي في مراتب المعرفة بالله. فالقلب هو المرآة التي تنعكس عليها تجليات الحق؛ وهو الذي يتسع لتلقي أنوار المعارف؛ فقد سُميّ قلبا لتنوع الصفات وتقلبها عليه؛ فالصوفية يؤمنون بأن: "لون الماء لون إنائه"[١٣]. وهذا لأن الإنسان يتحقق بالمعرفة على قدر قربه من الله؛ وكذلك على قدر صفائه ومجاهدته وتزكيته. فسبحان من "جعل القلوب أوعية للعلم"[١٤]. فإذا عظمت في الإنسان المعرفة بالله– كما قال الجنيد– وامتلأ منها القلب "انشرح بالانقطاع إليه صدرك... واستضاءت بالله علومك"[١٥]. فقلب العارف بالله يتسع لتقلبات الحق التي تند عن القيد والحصر. فمن ضاق صدره عن الدنيا وشهواتها وزهد فيها؛ اتسع قلبه للعلوم الربانية والمعارف الإلهية؛ وعبد الله على علم ومعرفة؛ وهذا هو محض إنسانيته وسر خلقه كإنسان يتميز على غيره من المخلوقات "فكلما اتسع القلب بالعلم بالله وزهد في الدنيا، ازداد إيمانا وعلا لأنه يرى في علوه ما لا يراه غيره، ويعلم في اتساعه ما لا يعلمه سواه"[١٦]. وكلما قصر علم القلب ومعرفته بالله تعالى، قلّ إيمان هذا العبد وعبادته.

ومعنى ذلك أن العبادة الخالصة لله تتناسب طرديا مع المعرفة بالله؛ وهذا ما أكده الجزار في مجمل آرائه التي يدعمها بما يقوم بتحليله من آراء صوفية الإسلام. فتحليله للمعرفة عند الصوفية– تحديدا– كان ينهج فيه نهج الصوفية أنفسهم؛ بدليل أنه يؤيد آراءه بما اتفق عليه الصوفية. فأقر بأن المعرفة لديهم ذوقية قلبية؛ وليست عقلية تتم بالنظر العقلي. والسبب في ذلك أن العقل لا يستطيع التبحر في معرفة الله بصفاته وأسمائه. لأنها تتعدي حدوده من ناحية؛ ولقصوره عن إدراك ما هو فوق عالم المحسوسات. ومعنى ذلك أن "طريق المعرفة خارج العقل أو بعيد عن نطاق قدرته، لأن المعرفة لا تكون به، وإنما بالقلب"[١٧].

فهناك عدة وظائف للقلب: الأولي كونه أداة المعرفة عند الصوفية؛ والثانية أنه يعضد عمل العقل؛ والثالثة أنه يتسع– بقدر طاقته– لتقبل العلوم التي لا يستوعبها العقل ويضيق عنها نطاقه. وبذلك يكون القلب أداة للإدراك والمعرفة الإلهية وتجلياتها على المستويين الوجودي والمعرفي. فالكشف– بوصفه منهجا للمعرفة الصوفية– لا يتحقق إلا للقلب الذي تخلص مما يعوقه عن شهود أنوار الحق "فالقلب هو أداة المعرفة الحقيقية بالله... إذ لا يمكن

معرفة الحق إلا بالقلب... فإنه الوسيلة التي تمكنه من تلقي أنوار الحق"[١٨]. فالصوفية يعدون الكشف هو العلم الحاصل بالذوق والوجدان لأرباب القلوب؛ فلا تستقل العقول بإدراكه. وإنما يمنح الله لقلب العارف به البصيرة والفراسة ليشاهد بها من الحقائق والمعارف ما لا يستطيع العقل إدراكه.

ويتبين مما سبق أن البصيرة تحقق للعارف الإدراك المباشر للحقائق بدون واسطة من العقل- والذي يتلخص دوره في قبول الحقيقة وإدراك حكمة التشريع الإلهي فقط- أما المعرفة الخالصة فليس له مجال للبحث فيها. فالتجربة الصوفية وحدها هي القادرة على كشف أسرار الحقيقة، ومن ثم "لا تتم الرؤية الباطنة بنظر عقلي من حيث لا يستند التذوق إلى العقل والجدل وإنما إلى الوجدان والإرادة"[١٩]. وهذا لأن التجربة الصوفية تتم بوعي وإدراك الصوفي ككل، أي بجمعيته؛ فيرى من الأنوار ما لا يدركه سواه[٢٠]. وبهذا تكون المعرفة بالله أقرب إلى الشعور أو الوجدان منها إلى العقل أو الاستدلال. فالصوفية يعدون العقل عاجزا لا يدل إلا على عاجز مثله[٢١]. أما المعرفة بالله- فهي فوق إدرك العقول وأحكامها المحدودة القاصرة- لأنها مرتبطة بخالق المعرفة والعقل.

حقيقة الأمر إن الصوفية لم ينتقدوا العقل في حد ذاته، بل انتقدوا تدخله فيما لا طاقة له به. فهم يدافعون عن دور العقل في قبوله لما تأتي به الرسل- عليهم السلام- واتباعه لهم "فللعقل حد يقف عنده من حيث هو عقل، ونهاية لا يتعداها، وإنما شرف العقل وكماله، هو قبوله لما تأتي به الرسل- عليهم السلام- من ربهم"[٢٢]. وهنا يطمئن العقل ويسكن إلى مراد الله تعالى. وهذا لأن العقل عند الصوفية آلة للعبودية لا للإشراف على الربوبية[٢٣]. فالصوفية يؤمنون بأن منهج المعرفة في الإدراك والفهم عن الله (كشفي) لا يتحمله إلا القلب الذي استنار بمعرفة الله؛ وبهذا تند معرفتهم عن كل الشبهات والشكوك؛ لأنها أرفع من كل المعارف. وهذا ما أقره أفلوطين- من قبل أيضاً- فالعقل يتعطل عن التعقل؛ لعلو الإدراك وتجاوز حدود الفهم المحدود بعالم المحسوسات[٢٤]. فهو كما يراه وليم جيمس وعي عميق يعبر جميع الحواجز[٢٥].

نستنتج من ذلك أن منهج المعرفة عند صوفية الإسلام يجاوز به العارف حدود الوعي والفهم والعقل، لأنه مرتبط بخالق العقل والفهم والإدراك. ولهذا يثق الصوفية في المعرفة الحاصلة عنه كل الثقة. فالكشف يقع بيقظة قلبية نورانية؛ تكشف الحقائق التي لا تأتي من خلال التعقل. وهذه اليقظة العرفانية- كما يؤكد الجزار- تمكن الإنسان من الترقي في مراتب إنسانيته؛ أي كماله الروحي الذي لا يتحقق إلا بالكشف القلبي. إيمانا منه بأن "منهج المعرفة

لا يتحقق إلا بالكشف والعيان"[٢٦]. ومن ثم فهو يأتي مباشرة عن الله، فلا يمكن للعقل بمفرده تفسير المعرفة الناتجة عنه أو تحليلها؛ لأنها تسمو فوق طاقته المقيدة بعالم المحسوسات. وهنا يؤكد الجزار على أن المعرفة الصوفية "لا ترتد إلى العقل ولا إلى الحواس، فهما يقصران في مجال معرفة الله المعرفة التي تليق بكمال ألوهيته وصفاته. ولهذا كان القلب عندهم هو أداة تلك المعرفة"[٢٧].

ويزيد الجزار الأمر وضوحا بتصريحه أن المعرفة الصوفية الناتجة عن الكشف "لا يمكن لغيرهم تذوقها أو الكشف عنها"[٢٨]. وهو في هذا يقرر نتيجة في غاية الأهمية؛ وهي خصوصية المعرفة عند صوفية الإسلام في الموضوع والغاية والمنهج والأداة. فاتفاق الصوفية على أن خالق المعارف– الذي يهب عبده المخلص المعرفة به عن طريق الكشف– يخلق نورا باهرا يعلو على العقل؛ فيرى به– العارف– من الحقائق ما لا يراه ولا يدركه غيره. والصوفية يؤمنون بقوة هذا النور العرفاني لمن تحققوا بشروطه: أي بالمجاهدة والتطهير والترقي في مدارج الكمال الروحي من ناحية؛ وبالجذبة الإلهية– من ناحية أخرى. فيدركون من الحقائق والمعارف ما لا يدركه غيرهم. ونستنتج من ذلك أن الكشف حينئذ يكون أداة للفهم والإدراك من ناحية؛ وكذلك أداة للتمييز بين الصواب والخطأ فيما لا يستطيع العقل إدراكه. فبفضل نور الكشف– كما يصرح الجزار– يكون لدى العارف أداة للتمييز الصحيح بين الصواب والخطأ، لأنه معرفة مباشرة عن الحق تعالى[٢٩].

يتضح مما سبق أن الكشف هو أداة للحكم والتمييز بين الصواب والخطأ؛ وبذلك تظهر أهميته الأخلاقية التي تنعكس على العارف والمجتمع المحيط به. وهذا ينعكس على إيمان العارف وتوحيده ويقينه بالله. فيقين العارف بتفاوت وتنوع درجات الكشف والمعرفة بالله من شأنه أن يحقق للعبد اليقين بالخالق العظيم. والذي يهبه المعرفة والتمييز على حسب استعداده القلبي لتلقي ما يرد عليه من أنوار المعرفة من ناحية؛ وكذلك يهبه اليقين بتنوع العطاء والتجلي الإلهي– وتجدده– على الوجود من ناحية أخرى. فالمعارف لا يدرك كنهها وعددها إلا خالقها وواهبها.

ومن ثم صح استنتاج الجزار من أن العقل بقصوره لا يصل إلى كنهها. ولهذا السبب– الدقيق– اصطلحوا لغة رمزية دقيقة خرجوا بها في أغلب الأحايين عن المعاني المتعارف عليها لألفاظ اللغة[٣٠]. فسمو مراتب الصوفية في الكشف والإدراك، ورقي معرفتهم بالله ووعيهم المفارق للحس؛ يجعل من اللغة التي يعبرون بها عن معارفهم لغة شديدة التعقيد والتركيب. ومن ثم يجدون صعوبة في نقل معارفهم للغير. فمن لم يصل إلى ما وصلوا إليه

يصعب عليه إدراك معارفهم وكشفهم. لأن "المعرفة الصوفية معرفة مباشرة لا يمكن نقلها لإنسان آخر؛ فهي أقرب إلى الشعور منها إلى العقل"[٣١].

لهذا اتفق الجزار مع ما أقره الصوفية أنفسهم من أنه "لا يجوز الإنكار على القوم إلا بعد معرفة مصطلحهم في ألفاظهم، ثم إذا رأينا بعد ذلك كلامهم مخالفا للشريعة، رمينا به"[٣٢]. ولذلك كانوا دائما ما يستشهدون بالآيات القرآنية والأحاديث القدسية والنبوية لتدعيم آرائهم الروحية. فالأصول الإسلامية قرآنا وسنة كانت بمثابة سندا قويا لمذاهبهم، تأسست من خلاله الحياة الروحية في الإسلام[٣٣]. وبذلك تتأكد لنا حقيقة مهمة: أن الفيصل الوحيد فيما يتخذونه من لغة رمزية يعبرون بها عما وصلوا إليه من معارف هو عرض أقوالهم على الكتاب والسنة، فما يوافقهما أخذنا به وما يخالفهما تركناه. وبذلك يظهر أن أحوالهم وسلوكهم وأقوالهم العرفانية– بما تحويه من لغة رمزية اختصوها لأنفسهم– ليس لها حكم ومعيار سوى عرضها على الكتاب والسنة.

وأتفق مع الجزار في هذه الرأي؛ فاصطلاح الصوفية للغة الرمز والأسلوب الإشاري؛ سببه هو إشفاقهم على غيرهم– ممن لم يصلوا إلى المعرفة بالله– من الوقوع في الزلل من ناحية، ولكي يمنعوا الدخيل من الضلال في فهم ما وصلوا إليه من معارف وإدراكه من ناحية أخرى. وهذا ما أقره الصوفية أنفسهم: "فوضعوا الإشارات التي اصطلحوا عليها... منعا للدخيل بينهم حتى لا يعرف ماهم فيه شفقة عليه أن يسمع شيئا لم يصل إليه فينكره"[٣٤].

والجدير بالذكر أن الصوفي لا يتعرض لمدد المعرفة من الله– أي الإدراك والفهم عن الله– إلا بعد التحقق بوسائل تمهد له الطريق الروحي إلى الله، وبدونها لا تستقيم له طاعة ولا تتسنى له معرفة.

***

ثانياً: وسائل التحقق بالمعرفة الصوفية في مؤلفات أحمد الجزار:

توجد وسيلتان للتحقق بالمعرفة الصوفية صرح بهما الجزار في مؤلفاته وهما:

الوسيلة الأولى: مجاهدة النفس.

الوسيلة الثانية: الترقي في المقامات والأحوال.

وفيما يلي بيان ذلك:

الوسيلة الأولى: مجاهدة النفس:

ويؤكد الجزار على أن مجاهدة النفس وتزكيتها من شأنها أن تصقل مرآة القلب ليستقبل أنوار المعرفة الإلهية. ولكن كيف يصف لنا الجزار كُنْه هذه المجاهدة؟ وكيفية التحقق بها؟ وكيف توصل إلى المعرفة بالله؟

يؤكد الجزار منذ البدء على الدور الأخلاقي البارز الذي تقوم به المجاهدة في تأهيل القلب للمعرفة بالله. فيصرح بأنه لا تنجلي مرآة القلب إلا بالمجاهدة التي من شأنها أن تزيل كل عائق– من الشهوات والأهواء– بينها وبين خالقها. فلا يتمكن الصوفي من الترقي في المقامات والأحوال إلا بعد تجليته بالمجاهدات والرياضات الروحية "فبمقدار سعي كل إنسان... في إصلاح نفسه وإعلاء شأنه، يحصل له هذا الكمال الإنساني، ومن ثم فأشرف الناس وأعلاهم وأرفعهم قدرا من كان كاملا في معرفته ومحبته لربه"(٣٥).

هنا تتكشف لنا حقيقة في غاية الأهمية؛ وهي أنه لا يدرك المعرفة بالله إلا القلب الذي استقام على منهج الله وجاهد نفسه؛ فهو وحده الذي يتأهل للترقي في مدارج الكمال الروحي. فالقلب إذا تخلص من حجاب النفس– الذي يقف عقبة في طريق المعرفة الصوفية– يتأهل لتلقي أنوار المعرفة من الحق.

لهذا كانت المجاهدة والاستقامة هي دعامة منهج المعرفة عند صوفية الإسلام؛ فبها يستقيم القلب ويتخلص من حجب ظلمات النفس. ولكي يؤكد الصوفية على أهمية المجاهدة في تحقيق المعرفة بالله– كخطوة أولي في الاستقامة على مراد الله– استدلوا بما ورد من آيات القرآن الكريم، مما يدل على اتفاق مقاصدهم الروحية مع ما ورد في كتاب الله. فاستدلوا بقوله سبحانه: **(وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ المُحْسِنِينَ)**(٣٦).

ويستدلون على المعرفة التي تستتبع تصفية النفس وتطهيرها بقوله تعالى: **(وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)**(٣٧). فالمجاهدة والتقوى يستتبعها الترقي عبر مقامات وأحوال تصل العبد بربه؛ ومن ثم يهبه الله المعرفة به كمنحة ربانية. فالصوفي لا ينال معرفة الله شهودا وكشفا إلا بمعونة منه سبحانه من ناحية؛ وبمجاهدة النفس وتصفية القلب من ناحية أخرى. وهذا ما دعا الجزار للتصريح: بأن الصوفية يجعلون مجاهدة النفس وسيلة لإعداد القلب ليكون محلا للمعرفة الإلهية(٣٨). وذلك لتتغلب صفات الروح على صفات الجسم الطبيعي؛ ومن ثم يستشرف قلبه المعرفة بالله.

فنقاء القلب– كما يوضح الجزار– لا يتحقق إلا بالقرب من الله؛ ذلك القرب يتطلب مجاهدة النفس مع كمال الإخلاص لله. فكما أن الاجتباء الإلهي منحة إلهية تتطلب بذل مجهود؛ فالتوفيق الإلهي للمعرفة– أيضا– لا يتعارض مع المجاهدة وتصفية القلب والقالب وتطهيرهما. وهنا يتضح أن نقطة البدء– عند الصوفية– هي التحرر من أسر النفس وتدبيرها والانخلاع عنها بالكلية. وقد استنتج الجزار من ذلك أن المعرفة الصوفية تتماشى مع ما أقر به أفلوطين من ضرورة الانخلاع وخروج الإنسان عن ذاته ليتيسر له الاتصال بالواحد[٣٩].

فالمعرفة بالله عند صوفية الإسلام تقترن بالتحرر من رق المادة وزينتها. وهنا تقترن– كما يؤكد الجزار– بموقف خلقي وقيمي يحدد فهم الصوفي لطبيعة القرب من الله. فالعارف له مقام راسخ في الإخلاص والصدق مع الله. وهو موقف ذوقي للحرية مستمد من منهجهم المعرفي الذوقي؛ وكذلك فهمهم الدقيق للإسلام عقيدة وسلوكاً[٤٠]. وبهذا يؤكد الجزار على أن الصوفية أقروا بدور الإرادة الإنسانية التي تجاهد لتتحرر من ماديتها الفانية؛ فتسمو وترقي في مراتب المعرفة بالله. ومن ثم يتحقق العارف بكنه التوحيد والعبودية الخالصة لله.

وهذا ما جعل الجزار يصرح بأن المعرفة الصوفية ترتبط **بالكمال الخلقي** من خلال المحاور الآتية:

أ: تطهير النفس وتزكيتها.

ب: الاتباع الكامل للقرآن والسنة.

ج: المعرفة بين الكسب والوهب.

وفيما يلي إيضاح ذلك:

أ: تطهير النفس وتزكيتها:

يصرح الجزار بأن الكمال الخلقي مرتبط بتهيئة القلب للمعرفة بالله. وهذا يستلزم التطهير والمجاهدة، مما يؤهله لتلقي التجلي الإلهي "فالتطهر لايمثل كمالا أخلاقيا فحسب... وإنما يراد به المعرفة بالله"[٤١]. وهذا– كما يصرح الجزار– يتلازم مع الاتباع لله ورسوله؛ لأن فيهما الهداية وسبل السعادة والنجاة في الدنيا والآخرة. فالكمال المعرفي والخلقي لا ينفك عن الاتباع الكامل للنبي صلي الله عليه وسلم، ومن هنا يصبح التصوف علماً للأخلاق الإسلامية المنبثقة عن القرآن والسنة[٤٢]. فبالمجاهدة يصفو القلب، وترقى النفس، ويتعرض القلب للرحمة من الرحمن سبحانه وتعالى. وبهذا يكون "التطهر صفة تلزم للنفس أولا ليخلص القلب مما قد يحول بينه وبين المحبوب أو ليكون خالصا لله"[٤٣]. فإذا كان القلب هو محل

معرفة الله تعالى لدى الصوفية؛ فإن المجاهدة وما يستتبعها من صفاء القلب من شواغل الدنيا تجعل العارف يرقى بروحه وجسده ونفسه إلى الله.

نستنتج من ذلك أن المعرفة عند صوفية الإسلام مرتبطة بكمال الأخلاق؛ فالوجهة الأخلاقية للتصوف هي التي يرتضيها– أيضا– أغلب المصلحين المحدثين والمعاصرين، على اختلاف مشاربهم في الإصلاح والتجديد من أمثال محمد عبده (ت ١٩٠٥م) وأبي الأعلى المودودي (ت ١٩٧٩م) وابن باديس (ت ١٩٤٠م)[٤٤].

فالتطهير والاستقامة على منهج الله– لدى الصوفية– من شأنها أن ترقى بالعبد ليتحقق بأنوار المعرفة بالله. فالقلوب كالأواني إذا انشغلت بغير الله، لا تدخلها المعرفة بالله تعالى أبدا. فاستعداد القلب لاستقباله جلال المعرفة بالله لا يتحقق إلا بكشف حجاب النفس عن مرآة القلب بتصفيته. وهنا يتفق الجزار مع الصوفية في أن العلم والمعرفة أزكى مطلب يتطلع إليه الإنسان. فينزع العارف إلى الجانب النوراني فيه؛ وهي محض الكمال الروحي والخلقي فيه. فالإنسان ما حاز الشرف إلا بإنسانيته وهي قلبه، وبهذا تكون المعرفة الكاملة للإنسان قلبية؛ تتوقف على تزكية النفس ورجوعها إلى جوهرها الأصلي بمحو الطبيعة البشرية، وردها إلى حكم الشرع والعقل معا[٤٥].

وبهذا يتضح لنا حقيقة النتيجة التي توصل إليها الجزار من أن: منهج الكشف له طبيعة عملية، فالمعرفة فيه لا تنال بالنظر العقلي أو الاستدلال بل بضرب من المجاهدة، ولذلك فالمعرفة عندهم لا تنفصل عن العمل. وهذه الخاصية تلزمهم بمجاهدة النفس وطهارتها من الرذائل والتحلي بالفضائل؛ ليحصل لهم بذلك الكشف والشهود [٤٦].

وهذا ما أوضحه الجزار– أيضا– بتأكيده على أن سر الإخلاص لله يظهر بحسن الاتباع للنبي صلي الله عليه وسلم. وهذا ينم عن فهم عميق ونزعة روحية وخلقية شفافة لدى الصوفية في ارتباط المعرفة بالعبادات ومنزلتها بوصفها ضرورة لتحقيق أعلى درجات الكمال الروحي[٤٧]. فالصوفية اتفقوا على أن الاستقامة لا تتحقق إلا بخضوع الإنسان بالظاهر والباطن للأوامر والنواهي. وكانوا يعضدون هذه الآراء بآيات قرآنية وأحاديث نبوية؛ ليؤكدوا مقاصدهم الروحية من ناحية، وليثبتوا أن آراءهم لا تخرج عن مقاصد الشريعة من ناحية أخرى. فيستنطقون الآيات القرآنية لتكون دالة على مرادهم، وداعما قويا على حقيقة أذواقهم، كما أوضح الجزار[٤٨].

وهنا يتبين أن المعرفة بالله تسمو بالإنسان إلى أعلى مراتب القرب من الله؛ ولا يصل إلى هذه الرتبة الجليلة إلا لتحققه ظاهرا وباطنا بالتصفية والتطهير وصولا إلى التحقق بأنوار

المعرفة والتوحيد. فيستقبل من الله المدد المعرفي على قدر صفائه ونقائه، ويمد العالم بأنوار الفيوضات والمعارف الإلهية. وهكذا يظهر أن التطهر لا يعد كمالا أخلاقيا فحسب؛ بل هو وسيلة للتحقق بالمعرفة بالله. فالمعرفة بالله هي مقصود الإنسان وخاصيته التي لأجلها خُلِق.

ب: الإتباع الكامل للقرآن والسنة:

يؤكد الصوفية على دور الاتباع للقرآن والسنة في الترقي في العبادة، ومن ثم يحقق الترقي في مراتب المعرفة بالله "فمن أراد أن يحصل الكمال في العبودية حتى يكون وليا لله فليقتد بما شرعه خاتم النبيين"(٤٩). فالكمال الخلقي مرتبط بالكمال المعرفي، فيقرر البسطامي أن: "من يعمل السنة والفريضة، فقد كملت معرفته لأن الكتاب كله يدل على صحبة المولى، والسنة تدل على الدنيا"(٥٠). وهذا يدلل على اتفاق الصوفية على أن: "الترقي كله امتثال أمر الشارع"(٥١). فعلى العبد أن يلجأ إلى الله في كل أموره الحياتية والأخروية؛ وهم يرشدون أنفسهم وغيرهم: "استفت الكتاب والسنة في جميع تصاريفك"(٥٢). فإذا بذل الإنسان وسعه في كل ما كلفه الله به، والتزم "بالنوافل وتحقق بها، فتح عليه في معرفة نفسه وربه"(٥٣). وكما ذكر الجنيد: "علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، ومن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به"(٥٤).

كما أوضح الجزار حقيقة تأكيد الصوفية في الاتباع للنبي صلي الله عليه وسلم وصولا إلى المعرفة بالله؛ مؤكدا على أن الاتباع للنبي ضرورة لكل إنسان يريد محبة الله ومعرفته. فكل محب لله لو اتبع الحق تعالى في جميع أوامره ونواهيه وأخل بالاتباع لنبيه، فما اتبع الله على الحقيقة "فلو لم يحصل من الإنسان الاتباع للنبي وتحقيق أوامر الشريعة ونواهيها فلن يحظى بمحبة الله"(٥٥).

وإذا كان الاتباع للنبي صلي الله عليه وسلم بما فيه من فضل إلهي– أو منة وعطاء كما يؤكد الجزار– هو سبيل الوصول إلى المعرفة بالله عند الصوفية؛ فإنه يؤكد– أيضا– على أن الشريعة بما فيها من عبادات وتكاليف، وأمر ونهي، تؤدي إلى الترقي في مراتب المعرفة بالله "فالأصل أن الإنسان مأمور بعبادة الله على نحو ما أمر والانتهاء عما نهى، والعبادة على هذا النحو هي المعرفة بالله"(٥٦). فالعبادات– كما حددتها الشريعة– إذا حققها الإنسان بالظاهر والباطن، أي بالقلب والقالب؛ فإنه حينئذ يكون قد حقق المراد منها على الوجه الأتم. ومن ثم تكون "الشريعة مطلباً لابد من البدء به في طريق الكمال الروحي. ومهما ارتقى المؤمن الكامل في إيمانه وهو حينئذ الصوفي المحقق، فلا يمكن أن يهمل ولو للحظة العمل بما أوجبته عليه الشريعة أمرا ونهيا"(٥٧).

نستنتج من هذا أن الصوفي لا يستطيع الوصول إلى علم الحقيقة ما لم يرتقي في الطريقة. وإلا فلا يلتفت إلى الحقيقة ما لم تقترن بالشريعة. ومن ثم ترتبط المعرفة الصوفية بالترقي **في الكمال الخلقي**؛ فالالتزام بالشريعة يقتضي العمل والمجاهدة، وصولاً إلى المعرفة بالله.

ولا شك أن الاهتمام بهذه المسألة عند الجزار هو من الأمور المهمة التي تتفق وحقيقة الفعل الأخلاقي في التصور الإسلامي، فإذا كانت المعرفة بالله غاية كل سلوك روحي يقوم به الصوفي؛ فإنها تستلزم العلم والعمل معا، وكذلك الكسب والوهب معاً "فالعلم بالفعل الأخلاقي وآثاره، لا يجعل منه فعلاً أخلاقياً علي الإطلاق، إلا إذا صار علي يد فاعله سلوكا عينيا في دنيا الواقع، وبذلك ترتد قيمة الفعل الأخلاقي لا إلي المعرفة به فقط، بل إلي المعرفة والعمل معاً أو بالأحرى إلي اقتران النظر بالعمل"[٥٨]. ومن هنا يظهر لنا تلازم العمل الأخلاقي (الكسب) مع العطاء الإلهي (الوهب) في الطريق الروحي إلي الله. فحرص الجزار علي إبراز الجانب الأخلاقي وضرورته في ترقي العبد عبر مدارج الكمال الروحي يدل علي أنه مفكر يحاول بأفكاره أن يسخر كل ملكات الإنسان ليجعل منها وسائل لازمة في طريقه الروحي إلي الله.

ج: المعرفة بين الكسب والوهب:

يؤكد الجزار على أن العمل والمثابرة ضرورة أخلاقية لتحقيق استقامة القلب والقالب من ناحية؛ وضرورة للترقي في مدارج الكمال الروحي إلى الله من ناحية أخرى؛ ومن ثم يفيض الله عليه بفضله وعطائه، فيمنحه المعرفة به. فما لا يمكن إسقاطه أو تجاهله هو العمل أو الجهد؛ من حيث هو مطلوب منه تماما كما "أن الفضل الإلهي لازم ولابد من ذلك لكن الأهم من الجهد الاستمرار في بذله واستفراغ كل الطاقة الإنسانية في بلوغ أعلى درجاته، ومن ثم كان التحمل أفضل من الاجتهاد"[٥٩]. فالجزار يؤكد على تلازم الإخلاص التام في الجهد مع قوة الاحتمال والمثابرة، ليرقى الكيان الإنساني كله في طريق المعرفة بالله. كما يؤكد على أن كل هذه الأعمال على اختلاف صورها "لا توصل صاحبها لغايته إلا بمدد من الله ومحض عنايته وحده"[٦٠]. فالشريعة والطريقة تستند إلى العمل، والمثابرة والتحمل، وهذا لا ينفك عن فضل الله لعبده، ليحصل على النتيجة التي يرجوها وهي المعرفة بالله.

هنا يظهر لنا دور الكسب والسعي في التحقق بالفضل الإلهي والمعرفة بالله. ففضل الله على عبده بالترقي في مدارج الكمال الروحي إلى الله– ما يؤكد الجزار– يستلزم دوام العمل ومواصلته بشكل لا يترك للنفس فرصة قطع الطريق على العبد وصولا إلى غايته،

وهي معرفة الله شهودا أو مكاشفة[٦١]. نستنتج من هذا أن الجهد الشاق **(بوصفه كسباً)** وسيلة للمعرفة عند صوفية الإسلام **(بوصفها وهباً)**. فالجهد والإخلاص- ما حدده الجزار- ينصرف إلى كيان العبد ككل، أي بقلبه وقالبه؛ فيرقى به روحا وجسدا في الطريق الروحي إلى الله. فصدق القلب في طلب المعرفة يستتبع صدق القالب في القيام بكل الطاعات والعبادات. هنا يتضح أن المعرفة الصوفية مرتبطة بالتحقق **بالكمال الخلقي**؛ لأن التحقق بالمعرفة بالله مرهون بالصدق والإخلاص في الطريق الروحي إلى الله.

الوسيلة الثانية: الترقي في المقامات والأحوال:

يؤكد الجزار منذ البداية على أن ما يظهر على العارف من أقوال وأفعال- ظاهرية- ما هي إلا انعكاس لما يشعر به من معارف باطنية. فسلامة القلب وارتقاؤه في مدارج الكمال الروحي يتوقف عند صوفية الإسلام- كما حدده الجزار- على وسائل عملية من أهمها الذكر والخلوة[٦٢]. فالمعرفة تتحقق لدى الصوفية كنتيجة مترتبة على الترقي في مدارج الكمال الروحي وما يلزمه من رياضات روحية، تمثل الجانب العملي من التصوف؛ وتؤهله للترقي في المقامات والأحوال. ولهذا أثبت الجزار- أيضاً- وجود اتفاق بين الصوفية على أن المقامات والأحوال وسيلة لا غنى عنها للتحقق بالكشف وبلوغ المعرفة[٦٣].

وهذا في رأيي لا خلاف فيه بين الصوفية؛ ولكنهم يتفاوتون في عددها وتصنيفها. ولهذا صرح ابن عربي أن: "كل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى وسلوك فهو معرفة""[٦٤]. وإذا كانت المعرفة عند الصوفية معرفة قلبية ذوقية- كما أوضحنا- فإن العارف لا ينالها إلا بترقيه في المقامات والأحوال والتي يتفاوت فيها العارفون. فأدرك الصوفية- كما يري الجزار- أن هناك تفاوتا في درجات المعرفة بالله؛ يترتب على تفاوتهم في المقامات والأحوال[٦٥].

وإذا كان الصوفية يتفقون على أن المعرفة بالله لا تتحقق إلا بوسائل متعددة- أولها- مجاهدة النفس؛ فإن المجاهدة يلزمها التحقق **بمقام التوبة.** فالتوبة من أهم المقامات التي قام الجزار بتحليلها لارتباطها بباقي المقامات. فالتوبة والرضا والصبر والزهد والصدق والتقوى والإحسان كلها مقامات تحقق المعرفة بالله. فإذا أحكم الإنسان وقفته مع أي مقام من المقامات، حلت له عنها المعرفة "فإذا أحكم وقفته في مقام التوبة حلت له عنها المعرفة، وإذا أحكم وقفته مع مقام الصبر نال المعرفة. وهكذا في بقية المقامات"[٦٦]. فعندما يجاهد العبد نفسه ويتوب من كل ما يشغله عن الله؛ يتأهل للترقي في المقامات والأحوال، وتحصل له المعرفة بالله. وتقترن التوبة لدى الصوفية بالاستقامة ظاهرا وباطنا على مراد الله "فإذا تاب

العبد صقل قلبه بالتوبة؛ فإذا جاهدها وراضها حتى ينقطع دخان شهواتها، وفوران الهوى، جاءت الأنوار مددا للإيمان الذي في القلب"[٦٧].

ويلزم عن الاستقامة الترقي في **مقام التقوى**. فالصوفية يعدون التقوى وسيلة للتحقق بالمعرفة، فالله يحب من يتقيه ويراقبه؛ فالتقوى مقام ينعكس على سلوك الصوفي وسط مجتمعه ويستدلون في ذلك بقوله سبحانه:**(وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)**[٦٨]. ويؤكد الجزار أن: "التقوى وسيلة القرب الحقيقي من الله، والذي ينال العبد به محبته، فإنه يلزم ضرورة للإنسان التحقق بمنازلة التقوى... فالتقوى صفة يحبها الله ويحب من اتصف بها"[٦٩].

ومن المقامات التي تحصل كنتيجة للتقوى، **الإحسان**. ويتحقق بأن يعبد الإنسان ربه كأنه يراه. وهو في حقيقته– كما حدده الجزار– يتحقق بدوام المراقبة التامة لله في كل الأحوال، فإذا أحكم الإنسان هذا المقام، فإنه بالتبعية يثمر المعرفة بالله. ويلزم عن تحقق العبد بالتقوى تحققه بمقام الإحسان "فالإحسان– فيما يرى الجزار– مقام يلزم للإنسان تحقيقة لينال محبة الله، لأن الحق تعالى قد ذكر أنه يحب المحسنين"[٧٠]. فيؤكد الجزار أن أسمى ما يتصف به العارف في حبه لله هو الإحسان، فلا تتأثر محبته بزيادة إحسان المحبوب أو نقصانه، وهذا هو الإخلاص في العبودية لله. فبالإحسان يعبد العبد ربه كأنه يراه؛ وهنا ينتفي الغرض والمنفعة؛ وترتبط المحبة بكمال العبودية لله فقط. وبهذا تكون كمال المحبة مرتبطة بزيادة معرفة الإنسان بربه.

وإذا كان مقام الإحسان من أعلى المقامات التي يرقي بها العبد في سلم طريق المعرفة بالله؛ فهو يرتبط بالارتقاء في مراتب المحبة والمعرفة "فمقام الإحسان الذي يحقق المحبة هو بعينه الذي يحقق المعرفة، الأمر الذي يعني أن الحب يسهم في تحقيق المعرفة"[٧١].

من هنا يؤكد الجزار على أن **المحبة** من أهم وأعلى المقامات والأحوال عند الصوفية وأصلها الساري فيها "فالمحبة مقام من أعلى المقامات في الطريق إلى الله، وأنها أساس كل الأحوال، وبموجبها تكون الأحوال بعدمها لا يكون شيء"[٧٢]. فالمحبة عند الصوفية مرتبطة بكمال الخشوع والخضوع والعبودية لله؛ ومن ثم ترتبط بتحقيق المعرفة بالله. فإذا كانت ضرورية لتحقيق العبودية الخالصة لله سبحانه– كما يؤكد الجزار– فإنها تصل بالعبد إلى التوحيد الخالص. وبهذا تكون المحبة مقاما ينال به العبد محبة الخالق سبحانه فـ"المعرفة وإن كانت شرطا للتوحيد الذي هو شرط لصحة محبة الإنسان لربه على وجه التمام والكمال، فإن التوحيد الحقيقي... هو ما تحققه المحبة الحقيقية لله"[٧٣].

كما أثبت الجزار أن هناك اتفاقا بين طبيعة الحب وطبيعة المعرفة عند الصوفية، من حيث كونهما ذوقا خالصا[٧٤]. فالمعرفة الصوفية قلبية ذوقية والمحبة الخالصة لله قلبية ذوقية. ولهذا يتبادلان الأدوار، وإن كان الحب يسهم– كما يؤكد الجزار– في تحقيق المعرفة بالله، فإن المعرفة تسهم في توثيق ذلك الحب وتقويته وصولا إلى التوحيد والعبودية الخالصة لله. من حيث إن "كمال المحبة لله، إنما تتأتي من زيادة معرفة الإنسان لله معرفة تامة، وهي المعرفة التي يتحقق فيها بمعنى العبودية لله كاملة، وكان كمال المحبة في هذه الحالة مرجعه زيادة معرفة الإنسان بربه"[٧٥].

فإذا كانت المعرفة والمحبة– كما يؤكد الجزار– تتبادلان الأدوار لتحقيق الغاية التي ينشدها الصوفي في الطريق الروحي إلى الله؛ من حيث إن "المعرفة الصوفية هي شهود المحبوب"[٧٦]. فإنه من شأنها أيضاً أن تزيد من محبة الإنسان لربه إذا ما ارتبطت بالولاية. فالمعرفة– كما يؤكد الجزار– ترتبط بالولاية لتحقيق كمال حب الإنسان لله، ومن ثم معرفته.

ثالثاً: المعرفة الصوفية والولاية في مؤلفات أحمد الجزار:

أكد الجزار على حقيقة التلازم القوي بين المعرفة والولاية، فناقش هذه الصلة بينهما في العديد من مؤلفاته. ومما يدل على اعتنائه بهما تصريحه بأن تولي الحق سبحانه لقلب عبده بموالاته ونصرته؛ ومن ثم معرفته يتطلب كمال الإيمان والتوحيد، مع السعي والمثابرة والعمل؛ وفقاً لمتطلبات الشريعة "ففي مقدور العبد الكامل في إيمانه أن ينالها. إذ كل من كمل إيمانه وكان قلبه دوما لمولاه لا لغيره، تولاه الله بعنايته وأمده من فضله. وكان ثمرة هذا الفضل المعرفة به وعنه"[٧٧].

ووفقا للنص السابق نجد الجزار يصرح بأن الولاية في مقدور كل عبد حقق كمال الإيمان بالله وصار قلبه خالصا موحدا مستشرفا لنقش المعارف الإلهية عليه. ومن ثم فموالاة الحق لعبده ليست حكرا على شخص بعينه دون غيره. بل موالاة الله لعبادة رحمة من عنده يكتبها على من يشاء من عباده بمقتضي فضله وعدله؛ وهي حينئذ متاحة لكل البشر. فإذا ما استكمل العبد شرائط الإيمان والطاعة؛ أنعم الله عليه بالفضل الإلهي فيواليه بنصرته. وثمرة هذه الولاية وهذا الفضل الإلهي هو المعرفة بالله. كما يصرح الجزار بأن هذه الدرجات الروحية ليس فيها أي تمييز لرجل دون امرأة، أو كبير دون صغير، أو زمان دون زمان، أو مكان دون مكان. ولا نزاع أن كل هذه الآراء إنما ترتد إلى تجارب الصوفية، ولكل واحد تجربته الخاصة، وهو أمر يشكل ماهية التصوف، من حيث إن التجارب الدينية ترتد إلى مواهب كل شخص وقدراته[٧٨].

وهنا تظهر لنا حقيقة مهمة؛ وهي أن التقرب إلى الله بالطاعات والعبادات والسعي إليه، له جزيل العطاء والموالاة من الحق سبحانه لعبده "فالولاية تمثل أعلى مراتب الكمال في العبادة والقرب من الله تعالى، فإن ثمرة هذا القرب لصاحبه هو المعرفة بالله تعالى"[٧٩]. فولاية الحق لعبده ومعرفته– كما يؤكد الجزار– محض فضل ومنة من الله سبحانه وتعالى لمن كملت عبادته وطاعته. وأيضا لمن سبقت عنايته وفضله وحقت جذبته لهم. فيختار منهم من يختصه بولايته دون غيرهم من خلقه فيكون وليا بمحض فضله ومنته سبحانه. وهنا تنبني الولاية كما حددها الجزار على فضل الله ومنته في الأصل، إلى جانب سعي العبد وإخلاصه ومثابرته "فالولاية إذن لا تحصل ببذل المجهود، ولا يتوصل إليها العبد بمزيد من العبادة واستفراغ الطاقة، بل يلزم في الأصل فضل الله"[٨٠].

نستنتج من ذلك أن: العبرة أن يكون الصوفي حيث أراد الله منه؛ تحقيقا لمعني الخضوع والعبودية لله. فالصوفي لم يسقط من حساباته العمل والمجاهدة ليتقرب إلى الله وينال الفضل منه. فكما أن العمل وبذل المجهود– كما أكد الجزار– لازم من أجل حصول الولاية؛ إلا أن الفضل الإلهي ألزم منه، بل ضرورة لابد منها للولاية والمعرفة معاً "وليس أدل على وثاقة تلك العلاقة بين المعرفة والولاية، من أن العبد لن ينال معرفته تعالى شهودا وكشفا إلا بمعونة منه، وكذلك الأمر عينه بالنسبة للولاية"[٨١].

وهنا يصرح الجزار بحقيقة وجود ارتباط وثيق بين تحقق القلب بالإخلاص والتوحيد وتحققه بالولاية. فإذا ما "حقق العبد التوحيد والإخلاص على هذا النحو، فقد استحق ولاية الله"[٨٢]. فإذا ما أخلص العبد الإيمان والتوحيد لله بالقلب والقالب؛ فإن الله سيواليه بنصرته وولايته بالمعرفة والقرب منه. ومن هذا الوجه تكون معرفة الأولياء "إلقاء من الله في قلب الولي أو المقرب بعلمه تعالى بكمال إيمانه وتوحيده، وحينئذ فولاية الله له هي المعرفة"[٨٣]. فثمرة الإخلاص مع الله، والتقرب إليه بنوافل الطاعات زيادة على المفترضات– والعمل بمتطلبات الشريعة بالقول والفعل– هو تولي الحق لقلب عبده بالمعرفة والعلم به "فقرب المؤمن الكامل في إيمانه ثمرته ولاية الله له، وعلامة هذه الولاية هي المعرفة بالله أو العلم بالله"[٨٤]. وحينئذ يرى بنور الله ما لا يراه غيره من المعارف والعلوم؛ وهذا النور خاص لمن تحقق بالولاية.

نستنتج من ذلك أن ولاية الله للعبد ثمرتها– المعرفة به كما يؤكد الجزار– وهي لا تتحقق إلا بتخلص العبد من معوقات البشرية والحظوظ النفسانية؛ وارتقائه– بالقلب والقالب– إلى كمال العبودية والتوحيد الخالص لله. فالولي– كما يؤكد الجزار– من "أحكم مقامي

الإسلام والإيمان معا، فكان ثمرتهما المعرفة... وولاية الله للعبد"[٨٥]. وهنا يتبين لنا أن المعرفة الصوفية التي يتجلي الله بها على قلوب أوليائه تكون ببصيرة وفراسة لا تتجاوز عالم الشهادة ولا تتخطى حدود الكتاب والسنة "فالرؤية الصحيحة لقلوب الأولياء المقربين... لا تخرج عن قيد الكتاب والسنة"[٨٦].

من هنا يتضح أن الفضل الإلهي يقتضي ارتباط المعرفة بالولاية. فتفضل الله على من يواليه من عباده بمعرفته هو لب الفضل الإلهي كما يؤكد الجزار. فبه يدرك العبد أن الوجود كله لله، وما سواه عدم. فالبقاء لكل من تمسك بالقرب والمعرفة به، والعدم والفناء لكل من ابتعد عنه "فكل علم وكل معرفة يسعى إليها الإنسان مرهونة بإدراك هذه الحقيقة. وهي أن كل موجود فيما سوى الله فمآله إلى الفناء والعدم، وأن البقاء للوجود الإلهي وحده، ومادام الأمر كذلك، فقد حق الفناء عمن سواه والبقاء به"[٨٧]. ومعرفة الأمر على هذا النحو عند الصوفية هو مطلب الكُمّل من الأولياء، وحينئذ فقد حق أن يتوجه الولي الكامل في ولايته ليعرف الله سبحانه من هذا الوجه دون سواه.

نستنتج من ذلك أن قرب الله من العبد هو ولايته تعالى له، وولايته تعالى للعبد المقرب ثمرتها معرفته والعلم به. وهذا من شأنه أن يثمر لصاحبه أعظم سعادة؛ وهي سعادة الاصطفاء والاجتباء والولاية. وهذا لا يتحقق إلا بالكشف عن وجه الحقيقة– وهو غاية العارف– التي لا يصل إليها إلا في لحظة الفناء. تلك اللحظة التي يفني فيها العبد بكليته عن الأوصاف المادية البشرية، ويبقى مع الحق تعالى وأنوار معرفته "فكل مراتب المعرفة– كما حددها الجزار– لا تتم ولا تتحقق إلا في لحظة الفناء. لا فرق في هذا بين المشاهدة أو التجلي أو المكاشفة، فكلها لا تكون إلا حين يفنى العارف بكليته عن أوصاف البشرية ويبقى مع أوصاف الحق تعالى"[٨٨]. وبهذا يصل العارف إلى أعلى مراحل العبودية والمعرفة بالله؛ والتي لا تتم إلا في أعلى لحظات الفناء.

رابعاً: المعرفة الصوفية والفناء في مؤلفات أحمد الجزار:

الفناء كما حدده الجزار هو النقطة التي "يتكشف فيها للصوفي أعلى درجة للمعرفة، ففيها يشهد حقيقة الوجود بأسره، ويوقن أن نهاية كل موجود سوى الله هي الفناء والعدمية، وأن البقاء هو لوجود الله وحده"[٨٩]. وحينئذ تتحقق له أعلى درجات الولاية والمعرفة بالله، بأن يصل إلى الكشف عن وجه الحقيقة في الوجود. فالفناء "حالة شعورية تتضمن نفي الشعور بالوجود الذاتي بغية شهود الوجود الإلهي. وحينئذ فالفناء وسيلة للمعرفة... عند صوفية الإسلام"[٩٠].

وعلى هذا يتضح أن الفناء– كما أوضح الجزار– ليس حالة سلبية تتمثل في عدم شعور العارف بنفسه؛ وإنما هو حالة من الاستغراق بالكلية في الله والفناء عمن سواه؛ وهذه الحالة ثمرتها المعرفة. وعلى هذا تكون لحظة الفناء التي تأتي فجأة للعبد هي نفسها لحظة فيض المعارف على قلبه وبصيرته. ولهذا "فالفناء لا يأتي بتكلف الصوفي أو إرادته مهما بذل من الجهد... فهو حالة يقيمه الله فيها بحكم ما يرد عليه من واردات الحق"(٩١). ولهذا لا يدوم، ولا يتأتي بعمل من جانب العبد؛ وإنما هو منحة إلهية ترد على القلب– نتيجة خلاصه من كل عوائق الدنيا وشهواتها– فتمنحه المعرفة.

وبذلك يتضح تلازم الفناء مع المعرفة عند الصوفية؛ فمعرفة الله وتوحيده هو غاية الصوفي، التي لا يصل إليها إلا بالفناء في الذات الإلهية؛ ومن ثم الكشف عن وجه الحقيقة في الوجود. فالمعرفة تتحقق بفضل النور الإلهي الذي خص الله به العارفين؛ فبه يبصرون ويدركون وجه الحقيقة. فالله "خص المؤمنين بنور العقل... ليدبر الفؤاد بذلك النور الأمور، فيميز بين الأمور ما حسن منها وما قبح"(٩٢). وهذا النور إذا قذف في القلب اتسع له الصدر وانشرح؛ فيدرك وينظر بنور الله "فمن نظر بنور الله كان على بصيرة من الله تعالى وكان عمله بنوره طاعة لله تعالى"(٩٣).

فإذا كان العارف يؤمن أنه لا شهود إلا لله ولا فاعل على الحقيقة إلا الله– وهذا ما قرره الصوفية المتفلسفون من أمثال: البسطامي والحلاج إذ لا شهود عندهم إلا لله– فإن غاية العارف هي حصول الكشف والمعاينة. ففي اللحظة التي يفنى فيها عن كل ما هو حسي ودنيوي، يبقى بالحق ويتحقق بالكشف عن تجليات جماله في الوجود. ولهذا يؤكد الجزار: أن "جوهر المعرفة الصوفية لا يتم ما لم يفن الإنسان عن كل ما سوى الله"(٩٤).

فإذا كانت لحظة الكشف– كما يؤكد الجزار– هي أهم ما يتجلي به الحق سبحانه على قلوب العارفين؛ وإذا كانت البصيرة أو الإلهام أو الكشف– أيضا– تتأتي بمجاهدات ورياضات وتزكية للنفس تسمو بالعبد إلى أعلى مراتب الكمال الروحي. فإن غاية الفناء تتحقق في كونه وسيلة لذوق التوحيد من ناحية؛ ووسيلة للكشف عن المعارف والعلوم التي لا يدركها سواه. وفي تلك الحالة ينطق هؤلاء ببعض العبارات وقد لا يكون بعضها مقبولا. وما ذلك إلا لوقوعهم تحت وطأة الحال الذي هم فيه وغلبته عليهم(٩٥).

نستنتج من هذا اتفاق الجزار مع الباحثين: في أنها لحظة تتميز بخصائص فريدة لا تتحقق إلا لمن اصطفاه الله بأسمى المعارف الكشفية– في حال الفناء– فيميز بين الحق والباطل(٩٦). ولهذا يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده ولا يستقل العقل بإدراكها ولكنه

يقبلها[٩٧]. فهي معرفة مباشرة عن الله قائمة على الكشف وليست نتيجة بحث عقلي. ومن ثم فالعارف حين ينتهي من تجربته، ويريد أن ينقل مضمونها إلى الغير يتهم بالقصور لقلة إسعاف اللغة عن أن تؤدي نقل محتوى التجربة[٩٨].

كما نستنتج من هذا– أيضاً– أن المعرفة مرتبطة بالفناء؛ على اعتبار أن المعرفة التي يتجلي بها الحق على عبده في لحظة الفناء لها خصائص روحية عالية لا يستطيع الصوفي وصف كنهها؛ لأنها لا تخضع لمجال العقل. ولذلك فالعبارات والإشارات التي ينطق بها الصوفي لحظة الفناء لا يستطيع العقل تفسيرها؛ لأنها تعلو عن طوره. فيتجه الصوفي– بسعة قلبه– إلى مجال أعلى وأرحب وأسمى من طور العقل، يتذوق ويدرك به ما يتجلى به الحق عليه من معارف. وعلى هذا فالفناء لدى الجزار "لا يمثل حالة سالبة للصوفي فقط، من حيث عدم شعوره بنفسه، بل... من شأنها أن تهبه المعرفة"[٩٩].

ففي لحظة الفناء يمنح الله لعبده قوة عليا من البصيرة والفهم والإدراك المتعالي عن طور العقل، يدرك به معارف وحقائق لا يدركها غيره. كما يرزقه الله لغة الرمز التي يتجه بها لوصف ما يتذوقه من منح وهبات ومراتب مختلفة للمعرفة يتجلي بها عليه– دون غيره– لحظة الفناء. فيدرك بها أن هناك مجالا آخر أعلى من مجال العقل، لا يطيق العقل البشري المحدود احتمال فهمه. فالعارفون "يستطيعون إدراك ما يبدو أمام غيرهم شديد الغموض، وليس من تفسير لهذا الإدراك إلا أنه نور الواحد الحق على العارفين، فيصدرون أحكامهم عن كشف أو شهود لا عن نظر أو استدلال"[١٠٠]. وهذا مرجعه قوة نور البصيرة والكشف الذي يعرض على قلوبهم– كما يؤكد الجزار– فالكشف من شأنه أن يمنح الصوفي القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ، والحق والباطل "وهذا يتم برؤية مباشرة خاطفة عن الله. وهذه الرؤية ينتفي معها الوقوع في خطأ"[١٠١].

هنا يتأكد لنا أن لحظة الكشف تعد اللحظة التي يتجلي الله بها على عبده بأنوار المعرفة؛ ومن ثم فهي لحظة يبهت فيها العارف ويعجز عن وصفها. فيستخدم لغة الرمز والإشارة لوصف عمق المعني الباطن الذي يصل إليه لحظة الفناء. وقد استنتج الجزار من ذلك أن هذه اللحظة الكشفية هي لحظة الرؤية الصحيحة لكل مواقف السلوك الإنساني "فصحة الأحكام في السلوك الصوفي مردودة عند الصوفية لدقة التمييز بين الصواب والخطأ"[١٠٢]. فبفضل نور الكشف– غير المتناهي– الذي يعرض للعارفين لا يخطئ نظرهم في أمر من الأمور؛ لأن كشفهم– الذي يعلو على مستوي العقل– يمنحهم السلامة من الوقوع في الزلل.

أما ما يتفاوت الصوفية في التحقق به فهو درجات المعرفة بالله. فأنوار البصيرة غير متناهية؛ ومن ثم يتدرج الصوفية في إدراكها لتدرج قربهم من الله. فالمعارف لا سبيل إلى إدراك مراتبها لتفاوت قلوب البشر وعقولهم من ناحية، ولتنوع الفضل والعطاء الإلهي على القلوب من ناحية أخرى "فالطابع الذوقي للمعرفة الصوفية يكمن في صعوبة وضع خط فاصل بين مراتبها... وهذا الذوق لا نهاية له، لأن تجليات الحق تعالى ومكاشفاته لا نهاية لها أصلا"(١٠٣).

ففضل الله وعطاؤه يتفاوت الصوفية في التحقق به. لأن نور البصيرة والكشف الصحيح– كما يؤكد الجزار– يأتي بفضل الله أو جذبته من ناحية– وأيضا– كنتيجة لسعيهم للقرب من الله من ناحية أخرى "ولذلك يتفاوت الصوفية في درجة تحققهم بتلك الرؤية أو ما قد يسمى بالبصيرة بمقدار شفافيتهم وقربهم من الواحد الحق"(١٠٤). فمن كان حظه من القرب من الله أتم، كان كشفه أتم ومعرفته أكبر "فما يحدث للعارفين من كشوفات في مجال الفعل أو السلوك هو ثمرة لتقواهم للواحد الحق"(١٠٥).

هنا أتفق مع الجزار في الرأي الذي صرح به من أن مفردات اللغة قد تقف عاجزة عن وصف ما وصل إليه العارف من معارف ذوقية وكشفية لحظة الفناء. فلا يستطيع غيره أن يتذوقها ما لم يصل إلى درجته المعرفية نفسها. وهنا نستنتج أيضا أن العطاء الإلهي يتفاوت فيه كل عارف على حدة. فما يصيح به الصوفي أو يشير إليه أو يصدر عنه؛ لا يعبر بشكل حاسم عما وصل إليه من معارف. فهذه المعارف تعلو عن إدراك العقل البشري– المحدود بتعبيرات ولغة– فلا يستطيع تجاوزها. فالرمز أو اللغة الإشارية– كما يؤكد الجزار– هي "السبيل الوحيد للحكم على المعرفة الصوفية... ومن ثم تبدو الصعوبة في تذوق كلام المحبين أو العارفين من الصوفية"(١٠٦). كما تظهر الصعوبة في نقل معارفهم للغير أو حتى الإفصاح عن التجليات والمكاشفات والمعارف الإلهية.

نستنتج من ذلك– أيضا– أن المعرفة عند صوفية الإسلام خصيصة لهم يتميزون بها عمن سواهم. كما أن الإفصاح عنها وتذوقها يقتصر عليهم دون غيرهم. ولهذا يجب ألا تؤخذ أقوالهم على ظاهرها– كما يقرر الجزار– بل يجب تفسيرها استناداً إلى طبيعة منهج الكشف. فبه– فقط– يدرك أن الألوهية تقتضي التنوع في كل مظاهر الوجود. ولا يتحقق بإدراك هذا التنوع إلا قلب العارف، أو العبد الكامل، أو الولي، أو المقرب. الذي يرى كل مظاهر الوجود هي مجالي صفاته وأسمائه "فالعارف المحقق يجمع في قلبه كل الصور التي تتنوع فيها الألوهية"(١٠٧). وذلك لأنه أوتي من سعة القلب ما يجعله قابلا لكل تنوعات الألوهية؛ ومن ثم يعبد الله العبادة الحقيقية المطلوبة منه. وهنا يصبح عارفا بالله؛ ويصل إلى مقام الإحسان؛ فيعبد الله العبادة الخالصة– لوجهه الكريم– كأنه يراه.

خامساً: العارف والوجود في مؤلفات أحمد الجزار:

إذا كان قلب العارف هو الوحيد الذي يتسع ليتقبل العطاء الإلهي– المتنوع بفيضه– على الوجود؛ فإنه الوحيد الذي يستمد من الله ويمد غيره بالمعارف التي أعطاها الله له. وهذا لأنه يعرف الله المعرفة التامة ويحبه ويفنى فيه. فيقبل من المعارف– كما يؤكد الجزار– مالا يقبله سواه؛ وهذا بحكم السعة الذاتية لقلبه الذي يقبل تنوعات تجلي الحق سبحانه عليه؛ فبه يبصر– بعين بصيرته– تجلياته سبحانه على الوجود ككل. وهذا لأنه يفهم عن الله– بقوة البصيرة– ما لا يفهمه ولا يدركه سواه؛ فيعلو إدراكه عن مستوى إدراك العقل. وهذا لأنه "أوتي من السعة في قلبه ما يجعله قابلا لكل تنوعات الألوهية بتعدد مجاليها في العالم"(١٠٨).

لهذا الاستنتاج لا تتم حقيقة المعرفة بالله إلا للولي أو العارف بالله عند الصوفية الخُلّص. أما متفلسفة الصوفية فقد وصفوا من وصل إلى أعلى مراتب المعرفة بالإنسان الكامل، فالعارف بالله هو: الذي يعرف الله ويفنى فيه؛ فيعبد الله كأنه يراه؛ ويصير الحق سمعه وبصره وقواه. وهنا يصل إلى مقام الإحسان فيدرك بالله ويفهم عن الله ما لا يدركه سواه. فهو الوحيد المهيأ للمعرفة بالله لسببين: الأول: بحكم جمعيته لحقائق الأسماء والصفات الإلهية؛ والثاني: لسعة قلبه لقبول ما تفرق من مجالي الأسماء والصفات الإلهية في الكون.

فيدرك من المعارف العلوية والحقائق الربانية ما لا يدركه سواه. وهنا يبني الجزار حقيقة مهمة مؤداها أن العارف بالله– في حال الفناء– يتصل بالله اتصالا روحيا دقيقا بحيث يزيل الحق عنه كل قوة من قواه البشرية فيمحوها ويزيلها، ويقوم بكينونته مقام ما أزال، على ما يليق بجلاله من غير تشبيه ولا تكييف ولا حصر. ولهذا يكون هو الإنسان الكامل بالفعل؛ أي هو الذي يكون الحق عينه وسمعه وبصره ويده وقواه، فبه يسمع وبه يبصر "فمرتبة الإنسان الكامل بالفعل، هي المرتبة التي يستحق بسببها أن تكون صفات الحق هي عين صفاته"(١٠٩).

والجدير بالذكر هنا أن الجزار يصرح بأن كلاً منا إنسان كامل بالقوة إلا الإنسان الكامل، فإنه الذي خرج– بفضل معرفته لله وفنائه فيه– من حيز الكمال بالقوة إلى رحاب الكمال بالفعل. فالكمال الفعلي هو كمال المعرفة بالله؛ حيث لا يتحقق ظهور وتجلي صفات الله تعالى في الوجود– بالفعل– إلا في الإنسان الكامل.

فالصوفية يؤمنون بأن المعرفة بالله لا تتحقق دفعة واحدة؛ وإنما تأتي نتيجة تدرج العارف في مراتب المعرفة بالله في حال الفناء. **(وما ذلك إلا لسعة قلبه بالمعرفة بالله)**؛ فالفناء ليس غاية في ذاته إلا بقدر ما يحقق من ترقٍ في درجات المعرفة بالله ومراتبها.

ونستنتج من ذلك أن ترقي العارف في مراتب المعرفة بالله يتناسب طرديا مع اتساع قلبه من ناحية؛ وتدرجه في مراتب الفناء من ناحية أخرى. ويتناسب ذلك طرديا مع تحققه بأعلى مراتب التوحيد والعبودية لله سبحانه. هنا يصرح الجزار بأن العارف بالله– أو الإنسان الكامل عند الصوفية المتفلسفين– هو الذي وصل إلى رتبة **(الفناء التام)**. وفيها لا يقف عند حد الفناء عن إرادته ليشهد إرادة الله، وإنما يرقى إلى مرحلة الفناء عن أفعاله ليشهد فعل الله، ثم يرقى ليفنى عن حاله وجوارحه وكل ما سوى الله ليتجلى الله عليه فيتيقن ألا وجود على الحقيقة إلا وجود الواحد القهار "فالإنسان الكامل هو الذي يحقق الفناء التام في الذات الإلهية... فيعرف الحق تعالى المعرفة التامة"(١١٠).

ففي مرحلة الفناء التام– كما صرح الجزار– يزيد العارف إيقانا بحقيقة التوحيد؛ لأنه سيبقى في حال فنائه مشاهدا لله، باقيا به في كل ذرة من كيانه؛ فيتحقق بالعبودية والافتقار إليه وحده. وهذا أعلى درجات المعرفة بالله، والتي لا يحققها إلا بالفناء التام في الله، فيصير من عباد الله المخلصين؛ فيعبد الله كأنه يراه؛ وهذه أعلى مراتب العبودية "فيدرك مقامه كعبد بالقياس إلى مقام الله"(١١١).

نستنتج من ذلك أن الكمال الروحي للعارف في أعلى درجاته– كما يؤكد الجزار– يتحقق بأن يوقن حقيقة كونه عبدا أمام الواحد القهار. وتظهر أمام بصيرته حقيقة أنه معدوم في ذاته ليس له وجود إلا بالله. وهذا ما اختلف الصوفية في تفسيره– كما قرر الجزار– ما بين وحدة الشهود ووحدة الوجود. ففي أعلى لحظات الفناء يفنى عن شهود أفعاله ليشهد الفعل من المحبوب، ثم يفنى عن شهود كل ما سواه، ليصل من خلال اتحاده بالمحبوب ويتيقن أنه لا موجود إلا الله. فعندما يدرك العارف أن الحق تعالى مشهود له في كل ما يراه، فقد وصل إلى وحدة الشهود. أما وصول النهاية أو الوصول التام كما وصفه ابن عربي؛ فهو الذي يصل إليه العارف في أعلى لحظة للفناء. فيتحقق من خلال الفناء والاتحاد معا بوحدته مع الحق. فتظهر صفات الحق وأسماؤه التي تفرقت في الوجود مجتمعة من خلال الإنسان الكامل. فهو مجلاه ليعرف به في العالم، ومن ثم فالإنسان الكامل بالفعل هو الذي يتحقق بوحدة الوجود عند متفلسفة الصوفية(١١٢). فلا يشهد في الوجود إلا الحق وتجلياته، ويدرك أنه المقصود بالخلق، وبه يتحقق ظهور الله بصفاته وأسمائه، ومن هنا كان الإنسان الكامل جامعا للأسماء والصفات الإلهية التي تفرقت في الوجود.

بهذه الدرجة الروحية التي يصل إليها العارف– عند متفلسفة الصوفية– من حيث إدراكه لسر الوجود؛ يتحقق بتوحيد الوجود كله لله. ويؤكد الجزار أن وحدة الوجود عندهم

تمثل أعلى درجات المعرفة. وفيها يفنى العارف الفناء التام، وينطق بعبارات خاصة تحت سطوة هذا الحال. وهذا ما جعل الجزار يمعن في دراسة وتحليل حقيقة اتهام بعض العارفين أو الصوفية- بالغلو أو الشطح- وهنا تظهر رؤيته الموضوعية لهذه القضية بطريقة حيادية ومنصفة للبحث العلمي بوجه عام، ولقضية التصوف ذاتها بوجه خاص؛ مستهدفا في هذا الحقيقة بعينها. فصرح أنه من الإسراف وسوء الظن أن تؤخذ أقوال الصوفية لحظة الفناء على ظاهرها؛ لأنهم تحت أسر حال الفناء يعجزون عن وصف الوارد "فمن الإسراف وسوء الظن أن تؤخذ هذه الأقوال عند الصوفية بحرفيتها، نعني على ظاهرها، فتكون مثارا للطعن في عقيدة أصحابها أو التشكيك في سلامة مسلكهم الديني... لأن لدى بعضهم أقوالا تفصح عن فهم عميق للتوحيد في صورته الصحيحة كما هي مطلوبة في دين الإسلام، وكل ما هنالك أن بعضا من الصوفية قد قالوا بهذه الأقوال تحت أسر هذا الحال نعني حال الفناء بما يتلازم معه من أحوال نفسانية بالغة التعقيد"[١١٣]. أما في غير حال الفناء- بوصفه لحظة مؤقتة- فإن أقوالهم وأفعالهم يجب أن تكون تفعيلا لعبوديتهم الخالصة لله. لأن الطريقة تتفق لديهم مع الحقيقة. أما الغلو الصريح الذي قد يظهر لدى بعضهم في عرض تصوراتهم فقد انتقده الجزار؛ قائلاً: "لم نتردد في نقد الفناء في صورته المتطرفة"[١١٤].

وهكذا يتضح أن الفناء يستلزم لغة رمزية شديدة الخصوصية والتفرد لا يدرك كنهها غير أصحابها من العارفين. والجزار في هذا لا يدافع إلا عن قضية التصوف ذاتها؛ ليبين مدى اتساقها مع روحانية الإسلام. وفي الوقت نفسه نراه منصفاً لروح التصوف؛ فيلتمس العذر للصوفية في حال الفناء والغيبة والمحو فقط. ويؤكد أنهم مؤاخذون في غير ذلك، أي في حال الصحو والبقاء والحضور. ونستنتج من هذا حقيقة إدراك الجزار لكُنْه الأحوال الصوفية، وفهمه العميق لها على حقيقتها؛ بوصفها أزواجا من الأضداد- غيبة وحضورا، فناء وبقاء، صحوا ومحوا، أنسا وهيبة- وهذا لأن الصوفي في حال فنائه يذهب عن نفسه ولا يشهد سوى الله. فيجل لسان مقاله عن وصف حاله، فيبهت لجلال الجمال. ولا يفهم حقيقة الفناء إلا من أدرك حقيقة "وماهية الأحوال الصوفية بوصفها أزواجا من الأضداد أو الأحوال النفسانية المتباينة التي تتوالى على قلب الصوفي"[١١٥]. وهذا ما أقره غيره من الباحثين- أيضا- فهم يتفقون على وصفها بأنها حالات شعورية مؤقتة[١١٦]. تتفاوت فيها التجليات وتتنوع العطايا والنعم- على الصوفية- حتى يتحيروا؛ وهو عين الوصول إلى الله[١١٧].

من هنا صح استنتاج الجزار من أن التجارب الروحية للعارفين شديدة الدقة والخصوصية؛ والسلامة- لديه-من الزلات في لحظات الوجد أو الفناء؛ تتحقق بأن لا يستسلم

العارف بكليته لتلك الأحوال وما ينجم عنها من أغلاط. ولهذا يجب أن يكون العقل هو ميزان التمييز الذي يحكم سير العبد في طريقه الروحي إلى الله تعالى. فإذا تحقق بميزان العقل ووصل إلى أعلى مراحل الكشف والعرفان، لم ينزلق؛ بل يظل محافظا على خصوصية العلاقة بينه وبين الله. ليظل العبد عبدا والرب ربا. وبالرغم من دفاع الجزار عن آراء الصوفية ومواقفهم إلا أنه اتخذ موقفا نقديا من بعض الصوفية المتفلسفين في تحليلهم للمعرفة– تحديدا– ومنهم الحلاج، وأبي سعيد بن أبي الخير، وابن عربي، الذين اتهمهم الجزار بالتعسف والإسراف في تأويل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، لتتفق على أن أعلى درجات المعرفة هي التحقق بوحدة الوجود وما يستتبعها من وحدة الأديان. وأثبت أن كثيرا من هذه الآراء لا يتفق مع صلب العقيدة الإسلامية "فالآيات الكريمة...لا تنهض دليلا للقول بوحدة الأديان على النحو الذي قال به متفلسفة الصوفية كابن عربي، وابن الفارض، والجيلي، وقبل هؤلاء أبو سعيد بن أبي الخير، والحلاج"[١١٨].

خلاصة القول إن المعرفة الصوفية كما أوضحها الجزار لا يتحقق بها إلا أصحاب الكمال الإنساني؛ أي من وصلوا إلى التوحيد الخالص وكمال العبودية لله. وهذا هو غاية الترقي في مدارج المعرفة بالله؛ والتي تتجدد على قلب العارف الذي امتلأ حبا وتوحيدا لله. فتحقيق الكمال الإنساني بالمعرفة بالله هو قوام التجربة الصوفية. كما أن أسمى صور السعادة عند الصوفية هي السعادة الناتجة عن كمال معرفة الإنسان لله وتحقيق العبودية الكاملة له. فبها يستشعر جمال عبودية الله وتوحيده، ويدرك– أيضا– فقره وضعفه وذلته وخضوعه أمام عظمة الواحد القهار. هذا الخضوع يجعله يرقى روحا وجسدا في الطريق الروحي إلى الله. لأن الله تعالى هو موضوع معرفته وتوحيده نهاية مطافه، ومن هنا تحقق التجربة الصوفية الطمأنينة والسكينة لأصحابها[١١٩]. فالسعادة والطمأنينة لدى الصوفية تكمن في إدراكهم لحقيقة وسبب وجودهم، وهو حب الله وعبادته والمعرفة به.

الخاتمة

توصلت الدراسة عن المعرفة الصوفية في مؤلفات أحمد الجزار إلى عدة نتائج منها:

١- تفرد الجزار برؤية جديدة لأهمية المعرفة لدى الصوفية عبر جميع مؤلفاته؛ جعله يتفرد بآراء جديرة بالاهتمام في موضوعها وأداتها ومنهجها؛ فقد عدها الغاية العليا من وجود الإنسان؛ ومن ثم لا يستطيع العارف إدراكها إلا ذوقا- ببصيرته- ويتحقق بها سلوكا بقالبه.

٢- موقف الجزار من طبيعة منهج الكشف عند الصوفية ينم عن رؤية نقدية وتحليلية واعية. فقد عده الجزار أداة للحكم بصحة ما لا يدركه العقل؛ وكذلك أداة للفهم والتمييز بين الحسن والقبيح، والحق والباطل؛ ومن ثم انتقد من انتقص من قيمة منهج الكشف بين المناهج الفلسفية العقلية الأخرى. فالكشف من حيث كونه منهجا يخص الصوفية وحدهم؛ فإنه يتميز بخصائص فريدة من بين سائر المناهج الأخرى. كما أن آراء الجزار وتحليلاته لهذا المنهج مهدت الطريق للباحثين العرب والأجانب لدراسة جوانب قوته وغموضه بجانب مناهج الفلسفة الأخرى.

٣- جعل الجزار المعرفة وطبيعتها ومنهجها ووسائل التحقق بها ترتبط- في الأصل- بمراتب أخلاقية وسلوكية تستلزم تطهيرا للنفس ومجاهدتها وتزكيتها. فموقفه من المعرفة محدد بمنهج عملي وذوقي قوامه العبودية الخالصة لله، والتحقق بمكارم الأخلاق. ومن ثم التحرر من كل مطلب مادي يعوق عن الترقي في مدارج الكمال الروحي. فرؤية الجزار للمعرفة الصوفية تنم عن معانٍ أخلاقية واضحة؛ حيث جعل الطريق للمعرفة لا ينفك عن الاتباع الكامل للكتاب والسنة. ومن ثم تكون الطاعة والامتثال لله تعالى من صميم الاعتقاد بألوهيته ووحدانيته، بل هي نفسها المعرفة بالله كما يصرح الجزار.

٤- موقف الجزار من المعرفة الصوفية يتحدد بتحليله الدقيق للقلب بوصفه أداة المعرفة عند الصوفية؛ فهو يوجه أنظار الباحثين في هذه المسألة إلى رؤية جديدة للقدرات الفائقة للقلب والتي تسمو- بما تحمله من معارف فريدة- على قدرات العقل. مما يجعل من هذه الرؤية الواعية للجزار منحى جديرا بالاهتمام؛ وعلى الأخص عندما وصف الجزار لحظة الفناء بأنها اللحظة التي يمنح الله فيها لعبده من البصيرة والفهم ما يعجز عن فهمه وإدراكه غيره. فالجزار مع مدحه وتحليله للقلب وملكاته لم يمتهن

العقل؛ ولكنه يؤكد على أن الحق قادر على خلق ملكات أخرى للعارف تفوق قدرات العقل، فيستقبل بها المدد المعرفي من الحق ويمد العالم من حوله؛ وهذا ما يضيق نطاق العقل عن استيعابه.

٥- جعل الجزار من دراساته الجادة حول المتحقق بأعلى مراتب المعرفة بالله معيناً خصباً لآراء جديرة بالبحث حول تحليله وتوصيفه وتعريفه. مؤكدا أن كلا منا إنسان كامل بالقوة، إلا الإنسان الكامل فإنه الذي خرج- بفضل معرفته لله وفنائه فيه- من حيز الكمال بالقوة إلى رحاب الكمال بالفعل. وهذا في تحليله لمركزية العارف أو الإنسان الكامل وسط الوجود عند الصوفية المتفلسفين؛ أما الصوفية الخُلص فقد جعلوا أعلى درجات المعرفة بالله للمتحقق بالولاية.

٦- موقف الجزار الدقيق لحقيقة ارتباط المعرفة بالفناء يدل على عمق تحليله وإنصافه لروح التصوف من ناحية، وكذلك اتفاقه مع روح الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى. فالفناء- كما حدد الجزار- ليس غاية في حد ذاته إلا بقدر ما يحققه من ترقٍ في درجات ومراتب المعرفة بالله. فبالرغم من تحليله للفناء من حيث كونه حالا يخص الصوفية وحدهم دون غيرهم؛ إلا أنه يصرح بأنه لا يعتد به إلا بقدر ما يحقق للعبد من اتساع للقلب، ومن ثم يترقى في مراتب المعرفة بالله. وهذا لأن الجزار يصرح بأن كل فناء لا يستتبع ببقاء لا يعتد به. فبقدر بقاء العبد بالله وبتوحيده ومن ثم عبوديته الخالصة له تتحقق ثمرة المعرفة بالله.

٧- تظهر الرؤية النقدية من الجزار لبعض الباحثين الذين تحاملوا في فهمهم لطبيعة منهج الرمز عند الصوفية. فيؤكد أن اللغة الصوفية- الرمزية- يجب ألا تؤخذ على ظاهرها؛ بل يجب تفسيرها استنادا إلى طبيعة منهج الكشف.

٨- ظهر من البحث رؤية الجزار النقدية للعديد من الآراء والمذاهب الصوفية، ومنها رؤيته النقدية الواضحة لكثير من جوانب مذهب وحدة الوجود ووحدة الأديان عند الصوفية المتفلسفين. وذلك لأنه يتخذ من المعرفة الصوفية موقفا لا يحيد به عن عقيدة الإسلام وشريعته.

٩- موقف الجزار من التصوف بصفة عامة ومن المعرفة الصوفية بصفة خاصة ينم عن رؤية حقيقية للتصوف الإيجابي الذي يلائم مشرب الإسلام عقيدة وشريعة. وهو في الوقت نفسه يتفق مع رؤية العديد من صوفية الإسلام.

الحواشي:

(١) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ١٦٩.
(٢) "الجزار" أحمد محمود: المرجع السابق، ص ١٦٩.
(٣) المرجع السابق، ص ١٢٩.
(٤) المرجع السابق، ص ٨٣.
(٥) "الجزائري" الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، المجلد الأول، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١١م، ص ٢٢٨. وانظر أيضا: "القاشاني" عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفية، تحقيق الدكتور محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م، ص١٠٦.
(٦) "الجزار" أحمد محمود: قضايا وشخصيات صوفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠١م، ص ٢.
(٧) "الجزار" أحمد محمود: المرجع السابق، ص ٤.
(٨) "الجزار" أحمد محمود: المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص ١١٦.
(٩) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٤١.
(١٠) "الغزالي" أبو حامد: كيمياء السعادة، تعليق محمد محمد جابر، مكتبة الجندي، القاهرة، د.ت، ص ٩٢. وانظر أيضا: "ابن عربي" محي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الثاني، دار صادر، بيروت، ت. د، ص ٣٥١.
(١١) "الجزار" أحمد محمود: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص ٩٤.
(١٢) "البسطامي" أبو يزيد: كتاب مناقب أبي يزيد– النور من كلمات أبي طيفور للسهلجي، ضمن مجموعة كتب مختارة من كتاب شطحات الصوفية، الجزء الأول، للدكتور عبد الرجمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩م، ص ١١٣. وانظر أيضا في علاقة القلب بالترقي في المعرفة بالله: "الجزائري" الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، المجلد الأول، ص ١٧٦.
(١٣) "الطوسي" أبو نصر السراج: اللمع، حققه وقدم له الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٦٠م، ص ٥٧. وهذه العبارة (لون الماء لون الإناء) أرجعها الطوسي في كتابه اللمع إلى البسطامي. لكن ابن عربي في الفتوحات المكية أرجعها إلى الجنيد، ويظهر من هذا أنها كانت متواترة لدى الصوفية في تحليلهم للمعرفة.
(١٤) "الشعراني" عبد الوهاب: الطبقات الكبرى، الجزء الأول، الطبعة الأولي، المطبعة الأزهرية، مصر، ١٩٢٥م، ص ٦٠.
(١٥) "الجنيد" أبو القاسم: رسالة أبي القاسم الجنيد إلى بعض إخوانه، ضمن كتاب (الإمام الجنيد– الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق الدكتور جمال رجب سيدبى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤م، ص ٢٧٠. وانظر أيضا: "ابن عربي" محيي الدين: المعرفة، تقديم محمد أمين أبو جوهر، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٤٨.
(١٦) "المكي" أبو طالب: قوت القلوب، ضبطه وصححه باسل عيون السود، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م، ص ٢١٢. وانظر أيضا: "ابن عربي" محيي الدين: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ص ٣٨. "فالمشاهدة: هي مطالعة الغيب بالبصيرة" وانظر: "السلمي" أبو عبد الرحمن: تسعة كتب في أصول التصوف والزهد، حققها وعلق عليها سليمان إبراهيم، الطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣م، ص ١٨٠.

(١٧) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٤٥.
(١٨) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٥٠.
(١٩) "صبحي" أحمد محمود: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ١٩٩. وانظر أيضا: "عفيفي" أبو العلا عفيفي: التصوف والثورة الروحية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ١٩.
(20) Underhill "Evelyn": A. Study in the Nature and the Development of Man's Spiritual Consciousness, London,1949,p.45.
(٢١) "الطوسي" أبو نصر السراج: اللمع، ص ٦٣.
(٢٢) "الجزائري" الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، المجلد الأول، ص ٢٧١.
(٢٣) "الكلاباذي" أبو بكر محمد بن إسحق: (التعرف لمذهب أهل التصوف)، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٨م، ص ٦٣.
(٢٤) "ستيس" ولتر: التصوف والفلسفة، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م، ص ٣٢٨. وانظر أيضا: شيمل" آنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب، منشورات الجمل،الطبعة الأولي، كولونيا- ألمانيا، بغداد، ٢٠٠٦م، ص ٢٢٢.
(25) W. James, The Varieties of Religious Experience, London,1975,pp.371.
(٢٦) "الجزار" أحمد محمود: منهج الكشف عند صوفية الإسلام، ص ١٦٦.
(٢٧) "الجزار" أحمد محمود: المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير ، ص ٥٤.
(٢٨) "الجزار" أحمد محمود: منهج الكشف عند صوفية الإسلام، ص ١٦٦.
(٢٩) "الجزار" أحمد محمود: المرجع السابق، ص ١٦٤.
(٣٠) "الجزار" أحمد محمود: المرجع السابق، ص ١٦٧.
(٣١) "إقبال" محمد: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، تقديم الشيماء الدمرداش العقالي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١م، ص ٤٠.
(٣٢) "الشعراني" عبد الوهاب: اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، مطبعة عباس بن عبد السلام بن شقرون، مصر، ١٣٥١هـ، ص١١.
(٣٣) "الجزار" أحمد محمود: المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير: ، ص ١٣٧.
(٣٤) "الشعراني" عبد الوهاب: اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، ص ١٥. ويرى بعض الباحثين أن الصوفي كان يستخدم عشرات المصطلحات لكي يعرف الفكرة الواحدة. ويعزو بعض الباحثين ذلك إلى تنوع مصادرهم، وعمق تحليلاتهم.
(٣٥) "الجزار" أحمد محمود: فخر الدين الرازي والتصوف، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٢.
(٣٦) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.
(٣٧) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(٣٨) "الجزار" أحمد محمود: المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير، ص ٢٩، وص ٤٤.
(٣٩) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٤٧. وقد أثبت الجزار أن أفلوطين أقرب للتصوف في هذا الجانب المعرفي، ما دام الإنسان لا يصل إلى المعرفة إلا بفناء النفس عن كل ما يربطها بالعالم المادي المحسوس.

(٤٠) "الجزار" أحمد محمود: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف، الطبعة الثانية، مطبعة دار الوزان للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ١٤٥، ١٤٦.
(٤١) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٥١.
(٤٢) "الجزار" أحمد محمود: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف، ص ١٣٦.
(٤٣) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ٦٧.
(٤٤) "الجزار" أحمد محمود: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف، ص ١٣٣.
(٤٥) "الجزار" أحمد محمود: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، ص ٩٤.
(٤٦) "الجزار" أحمد محمود: منهج الكشف عند صوفية الإسلام، ص ١٦٦.
(٤٧) "الجزار" أحمد محمود: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف، ص ٧٧.
(٤٨) "الجزار" أحمد محمود: المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير، ص ٣٣.
(٤٩) "البناني" أبو بكر: إتحاف أهل العناية الربانية، المطبعة العامرية، الطبعة الأولي، ١٣٢٤هـ، ص ١٩.
(٥٠) "البسطامي" أبو يزيد: كتاب مناقب أبي يزيد– النور من كلمات أبي طيفور، الجزء الأول، ص ٩٦.
(٥١) "الشعراني" عبد الوهاب: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية،الجزء الأول، ص ٧٨.
(٥٢) "الجيلاني" عبد القادر: في الباطن والظاهر المسمى جلاء الخاطر، تحقيق خالد الزرعي، عبد الناصر سري، دار ابن القيم، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ١٨٧.
(٥٣) "ابن عربي" محيي الدين: المعرفة، ص ٣٢.
(٥٤) "الجنيد" أبو القاسم: رسالة أبي القاسم الجنيد إلى بعض إخوانه، ضمن كتاب (الإمام الجنيد– الأعمال الكاملة)، ص ٢٥٣.
(٥٥) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ٦٦.
(٥٦) "الجزار" أحمد محمود: المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير، ص ٢١.
(٥٧) "الجزار" أحمد محمود: المرجع السابق، ص ٢٥.
(٥٨) "الجزار" أحمد محمود: الدين والأخلاق عند الإمام محمد عبده، بحث منشور ضمن كتاب: الشيخ محمد عبده: مفكراً عربياً ورائداً للإصلاح الديني والاجتماعي، بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، إشراف وتصدير: عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٥م ، ص ٢١٩.
(٥٩) المرجع السابق، ص ٤٤.
(٦٠) المرجع السابق، ص ٥١.
(٦١) المرجع السابق، ص ٤٥.
(٦٢) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٥٧. والجدير بالذكر هنا أن الصوفية يتفاوتون في وصف هذه السعة الذاتية للقلب ودرجاتها ومراتبها. ومرجع ذلك لديهم إلى الفضل الإلهي ثم المجاهدة والتزكية للنفس، ثم تجلية القلب بالرياضات فالمقامات فالأحوال.
(٦٣) "الجزار" أحمد محمود: منهج الكشف عند صوفية الإسلام، ص ١٦٦.
(٦٤) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الثاني، ص ٢٩٨.
(٦٥) "الجزار" أحمد محمود: فخر الدين الرازي والتصوف، ص ٢٠٠.
(٦٦) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٥٧.

(٦٧) "الترمذي" الحكيم: كتاب الرياضة وأدب النفس، عني بإخراجه أ.ج. آربري، وعلي حسن عبد القادر، مطبعة مصطفي البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٧٠.
(٦٨) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(٦٩) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ٧٦.
(٧٠) المرجع السابق، ص ٧٧.
(٧١) المرجع السابق، ص ١٣٤.
(٧٢) المرجع السابق، ص ٢٢.
(٧٣) المرجع السابق، ص ١٣٣.
(٧٤) المرجع السابق، ص ١٣٢.
(٧٥) المرجع السابق، ص ١٣٣.
(٧٦) المرجع السابق، ص ١٩٣.
(٧٧) "الجزار" أحمد محمود: المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير، ص ٥٠.
(٧٨) المرجع السابق، ص ٥٣.
(٧٩) المرجع السابق، ص ٥٩.
(٨٠) المرجع السابق، ص ٦١.
(٨١) المرجع السابق، ص ٦٢.
(٨٢) "الجزار" أحمد محمود: الولاية بين الجيلاني وابن تيمية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٩٠.
(٨٣) المرجع السابق، ص٩٤.
(٨٤) المرجع السابق، ص ٩٢.
(٨٥) المرجع السابق، ص ٩٥.
(٨٦) المرجع السابق، ص٩٧.
(٨٧) المرجع السابق، ص ١٢٨.
(٨٨) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٦٧، ١٦٨.
(٨٩) "الجزار" أحمد محمود: المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير، ص ١٢٩.
(٩٠) المرجع السابق، ص ١٣١.
(٩١) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٧٨.
(٩٢) "الترمذي" الحكيم: كتاب الرياضة وأدب النفس، ص ٣٨.
(٩٣) "المكي" أبو طالب: قوت القلوب ، المجلد الأول، ص ٢١٩.
(٩٤) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٦٨.
(٩٥) "الجزار" أحمد محمود: المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير، ص ١٥٢.
(٩٦) "ياسين" إبراهيم إبراهيم: حال الفناء في التصوف الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٠٧.
(٩٧) "غلاب" محمد: المعرفة عند محيي الدين بن عربي، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري لابن عربي، أشرف عليه وقدم له: إبراهيم مدكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٩٣.

(٩٨) "إبراهيم" مجدي محمد: التجربة الصوفية، بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحدية في تجربة "العارف" الروحانية، تصدير الأستاذ الدكتور عاطف العراقي، ٢٠٠٠م، ص ١٤٠.
(٩٩) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٦٨ .
(١٠٠) "الجزار" أحمد محمود: منهج الكشف عند صوفية الإسلام، ص ١٤٣.
(١٠١) المرجع السابق ، ص ١٤٣، ١٤٤.
(١٠٢) المرجع السابق، ص ١٤٤.
(١٠٣) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٦٩.
(١٠٤) "الجزار" أحمد محمود: منهج الكشف عند صوفية الإسلام، ص ١٤٤.
(١٠٥) المرجع السابق، ص ١٤٥.
(١٠٦) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ١٦٩.
(١٠٧) المرجع السابق، ص ٢٦٥.
(١٠٨) المرجع السابق، ص ٢٦٧.
(١٠٩) المرجع السابق، ص ١٨٥.
(١١٠) المرجع السابق، ص ١٩٤.
(١١١) المرجع السابق، ص ٢٤٣.
(١١٢) المرجع السابق، ص ٢٢٠، ٢٢١.
(١١٣) "الجزار" أحمد محمود: المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير، ص ١٥٦.
(١١٤) "الجزار" أحمد محمود: المرجع السابق، ص ١٥٧.
(١١٥) المرجع السابق، ص ١٥٧.
(116) Happhold (F, C); Mysticism A Study and An Anthology,London, 1975, p. 43.
(١١٧) "الحكيم" سعاد: عودة الواصل، دراسات حول الإنسان الصوفي، مؤسسة دندرة للدراسات، لبنان، ١٩٩٤م، ص ١٠٨.
(١١٨) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ٢٨٨.
(١١٩) "الجزار" أحمد محمود: منهج الكشف عند صوفية الإسلام، ص ١٦٨.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات أحمد الجزار:

١- "الجزار" أحمد محمود: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩م.

٢- "الجزار" أحمد محمود: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف، الطبعة الثانية، مطبعة دار الوزان للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٥م.

٣- "الجزار" أحمد محمود: الدين والأخلاق عند الإمام محمد عبده، بحث منشور ضمن كتاب: الشيخ محمد عبده: مفكراً عربياً ورائداً للإصلاح الديني والاجتماعي، بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، إشراف وتصدير: عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٥م.

٤- "الجزار" أحمد محمود: فخر الدين الرازي والتصوف، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.

٥- "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٦- "الجزار" أحمد محمود: قضايا وشخصيات صوفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠١م.

٧- "الجزار" أحمد محمود: المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.

٨- "الجزار" أحمد محمود: منهج الكشف عند صوفية الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، بكلية الآداب جامعة المنيا، بدون تاريخ.

٩- "الجزار" أحمد محمود: الولاية بين الجيلاني وابن تيمية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٠م.

ثانيا: المصادر:

١٠- "البسطامي" أبو يزيد: كتاب مناقب أبي يزيد- النور من كلمات أبي طيفور للسهلجي، ضمن مجموعة كتب مختارة من كتاب شطحات الصوفية، للدكتور عبد الرجمن بدوي، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩م.

١١- "البناني" أبو بكر: إتحاف أهل العناية الربانية، المطبعة العامرية، الطبعة الأولي، ١٣٢٤هـ.
١٢- "الجامي"عبد الرحمن: الدرة الفاخرة، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الرحيم السايح، وأحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٢م.
١٣- "الجزائري" الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، المجلد الأول، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١١م.
١٤- "الجنيد" أبو القاسم: رسالة أبي القاسم الجنيد إلى بعض إخوانه، ضمن كتاب (الإمام الجنيد- الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق الدكتور جمال رجب سيدبى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤م.
١٥- "الجيلاني" عبد القادر: سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.
١٦- "السلمي" أبو عبد الرحمن: تسعة كتب في أصول التصوف والزهد، حققها وعلق عليها سليمان إبراهيم آتش، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣م.
١٧- "الشعراني" عبد الوهاب: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، الجزء الأول، حققه وقدم له طه عبد الباقي سرور، السيد محمد عيد الشافعي، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.
١٨- "الشعراني" عبد الوهاب: الطبقات الكبرى، الجزء الأول، الطبعة الأولي، المطبعة الأزهرية، مصر، ١٩٢٥م.
١٩- "الشعراني" عبد الوهاب: اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، مطبعة عباس بن عبد السلام بن شقرون، مصر، ١٣٥١هـ.
٢٠- "الطوسي" أبو نصر السراج: اللمع، حققه وقدم له: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٦٠م.
٢١- "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الثاني، دار صادر، بيروت، دون تاريخ.
٢٢- "ابن عربي" محيي الدين: المعرفة، تقديم محمد أمين أبو جوهر، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٣م.
٢٣- "ابن عربي" محيي الدين: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، دون تاريخ.

٢٤- "الغزالي" أبو حامد: كيمياء السعادة، تعليق محمد محمد جابر، مكتبة الجندي، القاهرة، دون تاريخ.
٢٥- "القاشاني" عبد الرزاق: إصطلاحات الصوفية، تحقيق محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م.
٢٦- "الكلاباذي" أبو بكر محمد بن إسحق: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٨م.
٢٧- "المكي" أبو طالب: قوت القلوب، ضبطه وصححه باسل عيون السود، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م.

ثالثاً: قائمة المراجع العربية:

٢٨- "إبراهيم" مجدي محمد: التجربة الصوفية، بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحدية في تجربة "العارف" الروحانية، تصدير الأستاذ الدكتور عاطف العراقي، ٢٠٠٠م.
٢٩- "إقبال" محمد: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، تقديم الشيماء الدمرداش العقالي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠١١م.
٣٠- الحكيم" سعاد: عودة الواصل، دراسات حول الإنسان الصوفي، مؤسسة دندرة للدراسات، لبنان، ١٩٩٤م.
٣١- ستيس" ولتر: التصوف والفلسفة، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م.
٣٢- "شيمل" آنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، الطبعة الأولي، كولونيا- ألمانيا، بغداد، ٢٠٠٦م.
٣٣- "صبحي" أحمد محمود: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٦م.
٣٤- "عفيفي" أبو العلا عفيفي: التصوف والثورة الروحية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م.
٣٥- "غلاب" محمد: المعرفة عند محيي الدين بن عربي، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري لابن عربي، أشرف عليه وقدم له: إبراهيم مدكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٦٩م.

٣٦- "ياسين" إبراهيم إبراهيم: حال الفناء في التصوف الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م.

رابعاً: قائمة المراجع الأجنبية:

37- Underhill "Evelyn": A. Study in the Nature and the Development of Man's Spiritual Consciousness,London,1949.

38- W. James,: The Varieties of Religious Experience, London, 1975.