Journal of Scientific Research in Arts
ISSN 2356-8321 (Print)
ISSN 2356-833X (Online)
https://jssa.journals.ekb.eg/?lang=en

The Renewal Critical Reading of Sufism of Ahmed Mahmoud Al-Jazzar (2023) "A Reading for Reading"

Ahmed Hasan **Reham sobhy**
Port said University **& Port Said University**
ahmed5658103@yahoo.com & rehammaaty@gmail.com

Article History
Received: 5May 2023 , Revised: 1 June2023
Accepted:20 June 2023 , Published: 1 July 2023
DOI: 10.21608/jssa.2022.228960
https://jssa.journals.ekb.eg/article_228960.html
Volume 24 Issue 6 (2023) Pp.130-171

Abstract

This research deals with the renewal critical reading of Sufism in the writings of the late Egyptian thinker Ahmed Mahmoud Al-Jazzar. We have given it a subtitle: "A Reading for Reading". If Al-Jazzar's works represent a contemporary methodological reading of Sufism, we can consider this modest research "A Reading for Reading," especially that this "reading" on the one hand, and the "Reading of the Reading" on the other hand have represented a contemporary renewal methodological view of the concept of Sufism. Accordingly, this research includes the following topics:

Preamble

First: Asceticism as a Primary Stage of Sufism

Second: Ahmed Al-Jazzar's Critical Reading of the Concept of Sufism (Towards a New Construction of the Concept)

A. Al-Jazzar's attitude towards Sufism of truth, and Sufism of paintings and appearance
B. Al-Jazzar's attitude towards the status of Sufism among religious sciences.
C. Al-Jazzar's attitude towards the methodology of Sufism
D. Sufism and the concepts of knowledge and annihilation according to Al-Jazzar
E. Sufism, guardianship, and dignity according to Al-Jazzar
F. "A Critical Vision"
G. Sufism and the dimensions of divine love according to Al-Jazzar

Third: The Contemporary Renewal Vision of Sufism according to Al-Jazzar

A. Sufism and contemporary Arab thought according to Al-Jazzar "His Critical Analytical Vision"
B. The moral and spiritual implications of worships in Sufism of Islam (Al-Jazzar's contemporary renewal vision)

Keywords:

Innovative critical reading, sufism, Ahmed Mahmoud Al-Jazzar

القراءة النقدية التجديدية للتصوف عند أحمد محمود الجزار (ت: ٢٠٢٣م)
"قراءة للقراءة"

د. أحمد حسن أنور حسن
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف المساعد
كلية الآداب – جامعة بورسعيد
ahmed5658103@yahoo.com

د. ريهام أبوالمعاطي صبحي
مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب – جامعة بورسعيد
rehammaaty@gmail.com

المستخلص:

يتناول هذا البحث القراءة النقدية التجديدية للتصوف في كتابات المفكر المصري الراحل أحمد محمود الجزار، وقد وضعنا له عنوانًا فرعيًا بـ "قراءة للقراءة"؛ فإذا كانت أعمال الجزار تمثل قراءة منهجية معاصرة للتصوف، فإننا يمكننا اعتبار هذه الورقة البحثية المتواضعة **"قراءة للقراءة"**. خاصة أن تلك **"القراءة"** من ناحية، و**"قراءة القراءة"** من ناحية أخرى قد مثلت نظرة منهجية تجديدية معاصرة لمفهوم التصوف، وفي ضوء ذلك يأتي هذا البحث في المحاور التالية:

تمهيد.

أولاً- الزهد بوصفه مرحلةً أوليةً للتصوف.

ثانيًا- قراءة أحمد الجزار النقدية لمفهوم التصوف (نحو بناء جديد للمفهوم).

أ. موقف الجزار من صوفية الحقيقة وصوفية الرسوم والمظهر.

ب – موقف الجزار من منزلة التصوف بين العلوم الدينية.

ج – موقف الجزار من منهج الصوفية.

د – التصوف ومفهومي (المعرفة والفناء) عند الجزار.

ه – التصوف والولاية والكرامة عند الجزار "رؤية نقدية".

ي – التصوف وأبعاد الحب الإلهي عند الجزار.

ثالثًا- الرؤية التجديدية المعاصرة للتصوف عند الجزار:

أ. التصوف والفكر العربي المعاصر عند الجزار "رؤيته التحليلية النقدية".

ب. الدلالات الأخلاقية والروحية للعبادات عند صوفية الإسلام (رؤية الجزار التجديدية المعاصرة).

رابعًا- المصادر والدراسات في مؤلفات الجزار (دلالة التحليل الكمي والكيفي).

خامسًا- الخاتمة.

الكلمات المفتاحية:

القراءة النقدية التجديدية، التصوف، أحمد محمود الجزار

تمهيد:

التعريف بشخصية الدراسة: هو أحمد محمود الجزار (١٩٤٨م- ٢٠٢٣م)، تم تعيينه معيدًا بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة أسيوط (فرع المنيا) عام ١٩٧٢م، وحصل على درجة الدكتوراه عن رسالة بعنوان: **"الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي"** عام ١٩٨٤م. وقد توالت إسهاماته البحثية بين كتب وبحوث ومقالات ، أغلبها في مجال التصوف الإسلامي والفلسفة الإسلامية والفكر العربي المعاصر، حتى أصبح أحد رموز الدراسات الصوفية في مصر والعالم العربي.

وقد ترك لنا أحمد الجزار تراثًا ضخمًا من الدراسات الفلسفية الرصينة، شمل المؤلفات التالية: (الولاية بين الجيلاني وابن تيمية، المعرفة عند أبى سعيد بن أبي الخير، قضايا وشخصيات صوفية، فخر الدين الرازي والتصوف، الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، الإمام المجدد ابن باديس والتصوف، الفكر المصري المعاصر والتصوف، دراسات في التصوف الإسلامي، الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر). علاوة على نشره لأكثر من (٢٥) بحثًا ودراسة نشرت أغلبها في دوريات علمية محكمة (الخشت،محمد،٢٠٢١: ١٠-٢٤)[١]. وقد توفاه ربه في يوم الخميس الموافق ١٧ أغسطس ٢٠٢٣م.

الموضوع: نشير بداية إلى أهمية التمييز بين مفهوم التصوف بوصفه خبرة ذوقية قلبية عرفانية من ناحية؛ وبين دراسة التصوف بوصفه دراسة منهجية علمية أكاديمية من ناحية أخرى. ومن هذا المنطلق فإن هذا البحث الراهن: القراءة النقدية التجديدية عند أحمد الجزار **"قراءة للقراءة"**، يختلف تمام الاختلاف عن منهج الصوفية الذوقي القائم على تجربة ذاتية قلبية روحية خالصة؛حيث يحاول هذا البحث التركيز ، وبشكل منهجي ، على قراءة النصوص المكتوبة، وكيفية اكتشاف العلاقات المتعددة الرابطة بين الأفكار، والانتقال من كيفية ترتيب هذه الأفكار وتنظيمها ، إلى إعادة تركيبها في نسق متسق وبناء متكامل يُنسب إلى الدارس المصري الراحل أحمد الجزار.

كما نود الإشارة إلى أن الهدف الذي سعى إليه أحمد الجزار (والواضح في كتبه كافة) هو النظر إلى **التصوف** باعتباره جانبًا مهمًا من **الفلسفة الإسلامية** من ناحية؛ وجانبًا مهمًا من جوانب **الحضارة والفكر الإسلامي** من ناحية أخرى. بالإضافة إلى نظرته الخاصة للتصوف باعتباره يُشكل جدار **الفلسفة الأخلاقية** من ناحية؛ **والبناء الروحي** للإنسان المعاصر خاصة في مواجهة المادية المفرطة والطاغية المعاصرة من ناحية أخرى (الجزار،أحمد،٢٠٢١: ٧ومابعدها).

---

(١) للاطلاع على سيرة ذاتية مفصلة للراحل أحمد محمود الجزار راجع: تأليف نُخبة من أساتذة الجامعات المصرية، **كتاب تذكاري أحمد الجزار مفكرًا عربيًا ورائدًا للدراسات الصوفية مقام عالم وطريقة فكر**، تصدير أ.د. محمد عثمان الخشت، مطبعة العمرانية، القاهرة، مصر، ٢٠٢١م، ص: ١٠-٢٤.

فروض الدراسة:

لو حاولنا البحث عن: التناول النقدي لمعنى مفهوم التصوف، ومراحله التاريخية "نشأة وتطورًا"، وأبعاده المختلفة، وعلاقاته الدلالية المعقدة مع المفاهيم الأخرى (مثل: الزهد- التوكل- الرضا- المعرفة- الفناء- الولاية- الحب- ... وغير ذلك من المصطلحات) في كتابات الدكتور أحمد الجزار؛ فسنكتشف أننا بحاجة ماسة إلى المطالعة الدقيقة لكل كتاباته، حيث إن مؤلفاته المتعددة لا يتوقف أيٌ منها عند الشخصية محل أو موضوع الدراسة فحسب، بل إن القراءة المتأنية لكتاباته، تفرض علينا الإشكاليات والفروض التالية:

- كيف يقرأ أحمد الجزار النص الصوفي؟
- ما موقفه الذاتي النقدي من مفهوم التصوف ومكوناته ومراحله التاريخية؟
- هل هناك آليات ميكانيزمية محددة يتبعها أحمد الجزار في منهجه النقدي؟
- ما مدى توظيفه للمصادر التاريخية من ناحية وللدراسات السابقة من ناحية أخرى؟
- هل لديه قدرة إبداعية في إعادة التحليل والتركيب للنصوص التراثية؟ وإن كانت الإجابة بنعم فهل تلك القدرة تمكنه من إعادة قراءتها، وإعادة اكتشافها؛ ومن ثَّم إعادة تحليلها وتركيبها ومقارنتها مع نصوص أخرى من فترات تاريخية مختلفة بآلية نقدية؟
- ما مدى تغطيته للتحولات المختلفة لمفهوم التصوف عبر المراحل التاريخية المركزية الثلاثة للمفهوم (حركة الزهد- عصر المصنفات الصوفية [التصوف الكلاسيكي]- الطرق الصوفية)؟

وفي ضوء ذلك نتناول قراءة القراءة، أو القراءة النقدية لمفهوم التصوف عند أحمد الجزار.

منهجية الدراسة:

يفترض أن منهج الدراسة سيحدد زاوية النظر إلى الموضوع، ولما كان الباحث لا يملك الإحاطة بأي موضوع من أبعاده المختلفة كافة، فإن الباحث سيحاول رسم إطار منهجي خاص ومحدد قد يساعده على تحديد الإجراءات التي من شأنها أن تساعد في الكشف عن موضوع البحث.

ولذلك ستعتمد هذه الدراسة على **"توظيف جهاز المفاهيم"**(صفار،محمد،٢٠١٥: ٢٧-٢٨)[٢] الوارد لدى المفكر المصري الشهير **محمود رجب (ت: ٢٠٠٢م)** لتسليط الضوء على تجربة **"التمرئي"** الواردة في كتابه الشهير: **"فلسفة المرآة"** (لمزيد من التفاصيل رجب،محمد،١٩٩٤) ، فإذا كان التصوف باتجاهاته ومفاهيمه وأفكاره ومدارسه المختلفه يمثل **"رؤية"**، كما أن الدراسات التي قدمها أحمد الجزار تمثل **"رؤية تجاه الرؤية"** سواء كانت رؤيته تحليلية أو تفسيرية أو تأويلية أو نقدية، لتأتي هذه الورقة البحثية

---

(٢) هذا المصطلح "**توظيف الجهاز المفاهيمي**" نقلا عن محمد صفار، ولا يفوت الباحثان أن يعترفا بأنه – رحمه الله – هو من نبه إلى إمكانية وأهمية تبني الإجراءات المنهجية الواردة في كتاب محمود رجب "**فلسفة المرآة**"، كما أن الباحثين قد استفادا كثيرًا من قيامه بتطبيق الإجراءات المنهجية ذاتها في ورقته البحثية المعنونة بـ:

محمد صفار، **الوعي الحضاري فى الفكر العربي المعاصر: قراءة فى كتاب "أوروبا والإسلام" هشام جعيط**، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، مصر، العدد (٤٢)، لعام ٢٠١٥م، ص ٢٧– ٩٨.

المتواضعة لنعتبرها ممثلة لـ **"رؤية للرؤية تجاه الرؤية"**، لذلك وضعنا لهذه الورقة البحثية عنوانًا فرعيًا **"قراءة للقراءة"**.؛ ومن ثم فإن تجربة **"التمرئي"** قد تكون مفيدة وقيمة بوصفها إجراءً منهجيًا لدراسة هذا الموضوع. خاصة في ضوء وجود تبادل للنظرات والرؤى ، وكأننا في غرفة ممتلئة بالمرآيا تُظهر صورًا عديدة.

كذلك نود الإشارة إلى اعتماد هذه الورقة البحثية على بعض الإجراءات المنهجية الأخرى المستوحاة من المنهج الوصفي، والمنهج التاريخي، والمنهج التحليلي.

أولاً- الزهد كمرحلة أولية للتصوف:

لا يعتمد أحمد الجزار على تلك النظرة التجزئيية الفاصلة التي تفصل بشكل قطعي دوجماطيقي بين الزهد من ناحية، والتصوف من ناحية أخرى ، وكأنهما مجالان منفصلان بعضهما عن البعض، أو بوصفهما مرحلتين تاريخيتين غير متفاعلتين. بل إنه يرى أن الزهد أحد المكونات الأولية للتصوف الإسلامي في مرحلته التاريخية الأولى (وتحديدًا في القرنين الأول والثاني الهجريين).

وإذا كان يرى أن **التصوف** بالمعنى الإصطلاحي أوسع وأعمق من **الزهد** ، إلا أن ذلك لا يعني لديه الفصل التاريخي التام بين كلا المصطلحين، خاصة أن مفهوم الزهد لم يقتصر مضمونه على مرحلة تاريخية دون غيرها. صحيح أن مفهوم الزهد نشأ- كما أشرنا سلفا- في القرنين الأول والثاني الهجريين، لكن هذا لا يعني أن مفهوم الزهد لم يشهد تطورات تاريخية متعددة جنبًا إلى جنب مع مفهوم التصوف، ولعلنا لو طالعنا أغلب المصنفات الصوفية التي كتبت في القرنين الرابع والخامس الهجريين فسنجد كلا منها يقدم بابًا كاملاً عن (**الزهد**)؛ مما يؤكد التحولات الديناميكية المتعددة لهذا المفهوم عبر التاريخ.

يفرق أحمد الجزار في كتاباته المتعددة بين معنيين للزهد؛ **الأول** ما يمكننا تسميته بالمعنى السلبي للزهد، **والثاني** ما يمكننا تسميته بالمعني الإيجابي للزهد. فالمعنى الأول الذي ينظر إلى الزهد نظرة تواكلية تقوم على الانفصال التام عن العالم يعتبره الجزار قراءة غير صحيحة لمفهوم الزهد، وقراءة أخرجت مفهوم الزهد عن مضمونه الإيجابي المؤثر في الحياة الروحية.

وفي ذلك يقول: "إن الإعراض تمامًا عن المطالب الدنيوية وسائر الأشغال والأعمال؛ بدعوى كمال الزهد، أو العبادة، فذلك مما لا يستقيم، ومفهوم التصوف في الإسلام، وهذا هو الذي جعله الرازي نقيصة في مسلك هذه الفرقة؛ لأن جل عنايتهم قد انصرفت إلى الزهد والتقشف، وانقطعوا به عن سائر الأشغال والأعمال" (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٢٢).

ويستمر الجزار في نقده لهذا المعني السلبي لمفهوم الزهد الذي جعل البعض يحرف المفهوم عن مضمونه ومعناه فنجده يقول: "والزهد ليس اسما لأي شكل ظاهري من مظاهر الانقطاع التام عن الدنيا... (خان، محيد الدين،١٩٨٥: ٦٦؛ الجزار، أحمد،٢٠٠٠: ٥٣)، كما أن الرهبانية المفرطة والاحتراز عن الطيبات من شأنه أن يوقع الضعف في الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ، وإذا حدث الضعف في هذين العضوين اختلت الفكرة ، وتشوش العقل ؛ فكان ذلك عقبة كؤود في سبيل معرفة الله تعالى" (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٥٤). ونرى من جانبنا تعليقًا على النص السابق أن نؤكد على مبدأ: أن الدين السليم في العقل السليم، والعقل السليم في الجسم السليم، فلا يجوز أن يحرم الإنسان نفسه عن الملذات

الحسية كافة ، للدرجة التي تؤدي إلى خلل في وظائف القلب والعقل والجسد، ولا يجوز أن يتعلل البعض بأن: "اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاشتغال بالسعادات العقلية، فقد يكون ذلك صحيحًا في حق النفوس الضعيفة ولا ينطبق هذا الأمر على النفوس المستعلية الكاملة إذ ليس في اشتغالها بالأعمال الحسية مانعًا لها عن الاشتغال بالسعادات العقلية" (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٥٤).

ولا يكتفي الجزار بهذا التناول للجانب السلبي لمفهوم الزهد، بل نجده يتجه إلى محاولة اكتشاف مدى تواجده عبر تاريخ التصوف، ليس هذا فحسب، بل يحاول أيضا نقده بتاريخ التصوف ذاته، وهنا تظهر إحدى ميكانيزمات الجزار النقدية في التعامل مع المصادر، والماثلة في اكتشاف الجانب السلبي في النصوص الصوفية والحرص على الرد على النص بنص أخر معارض له ظهر في ذات الفترة التاريخية.

وبعبارة أخرى: يجتهد الجزار في الرجوع إلى مصادر الجانب السلبي للمفهوم من خلال النصوص التراثية التي أظهرته، ويحرص على نقد الجانب السلبي عن طريق البحث عن نصوص تاريخية أخرى تقدم الجانب الإيجابي للمفهوم، وبالطبع لن يستطيع الجزار أن يتمكن من تنفيذ مهمته الصعبة تلك إلا إذا كان على معرفة عميقة بالمصادر التاريخية الصوفية، معرفة تجعله يوظف النص في المكان المناسب واللحظة المناسبة، ولنرى كيفية بحثه عن المعني السلبي للزهد عبر تاريخ التصوف، وإعادة نقده للجانب السلبي من خلال تاريخ التصوف ذاته، وعلينا أن ننتبه إلى أنه لا يقدم ذلك من خلال كتاب أو مؤلف واحد من مؤلفاته، بل يظهر ذلك لديه من خلال قيامنا بالربط التفاعلي بين أفكاره الواردة في عدة مؤلفات، خاصة أنه يوظف كل فقرة في موضوعها، إلا أن الربط التجميعي والتحليلي لهذه الأفكار يظهر مدى تطور المفهوم (أو المفاهيم) عبر كتاباته المختلفة.

وبالعودة إلى ما أورده الجزار من نصوص تراثية عبرات عن الجانب السلبي لمفهوم الزهد نجده يقوم بعمل حفريات تاريخية في الفترة الأولى المبكرة لتاريخ التصوف الإسلامي، تلك الفترة المسماة بـ **"حركة الزهاد والعباد"** في القرنين الأول والثاني الهجريين، وتلك هي الطريقة الجادة الرصينة لعرض الإشكالية البحثية من خلال محاولة اكتشاف اللحظة الأولى لظهورها عبر التاريخ.

فنجده يصل في حفرياته التاريخية إلى العبارة المنسوبة إلى الزاهد **مالك بن دينار** (ت١٣٠هـ/٤٧-٧٤٨م أو ١٣١هـ/٤٨- ٧٤٩م) حينما سئل: "لماذا لم يتزوج، بل حتى لو تزوج، فإن الرجل عنده لا يبلغ مرتبة الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة" (بدوي،عبد الرحمن،١٩٧٥: ١٩٨؛ الجزار،أحمد،١٩٩٩: ٩٤)، ثم يستمر الجزار في محاولة اكتشاف جذور المشكلة عبر التاريخ فينتقل من شخصيات القرن الثاني الهجري إلى الزاهد **بشر الحافي** (ت: ٢٢٧هـ/٨٤١م) حينما قيل له: "أن الناس يتكلمون فيك، فقال: وما عسى ما يقولون، فقيل له أنك تارك السنة- يعنون النكاح- فقال لسائله أني مشغول بالفرض عن السنة" (المكي،أبوطالب،د ت: ٢٣٨). وينتقده الجزار قائلا: "فالفرض الحقيقي عنده هو العبادة، والقيام بها، وإتباع السنة، وبالتالي قد فاته فضل الاتباع للنبي في سنته قولاً وفعلاً" (الجزار،أحمد،١٩٩٩: ٩٣).

ولا يكتفي الجزار باكتشاف النصوص التاريخية العتيقة في التراث العربي فحسب، بل يحاول أيضا البحث عن المؤثرات الثقافية الخارجية التي ربما تكون قد تركت آثار سلبية على بعض المفاهيم في البيئة

الإسلامية، فنجده يربط ببراعة بين الجانب السلبي لمفهوم الزهد من ناحية، وما نقله أبو الريحان البيروني (ت:٤٤٠هـ/١٠٤٨م أو ٤٤٢هـ/١٠٥٠م) حين وصف صور "ترك الهنود لأكل اللحوم تقربًا إلى معبودهم، لأن كمال العبادة عندهم يقتضي ذلك، بل ويقتضي ما هو أكثر منه، حتى لو كان تعذيباً للبدن" (البيروني،أبو الريحان،١٩٨٣: ٥٥-٦٥).

ويستمر الجزار في اكتشاف تطور الصورة السلبية لمفهوم الزهد عبر التاريخ، وكيف تحولت صورته إلى طابع أسطوري في المراحل المتأخرة وتحديدًا في القرن العاشر الهجري مع ما نسب إلى المتصوف عبد الوهاب الشعراني: (ت: ٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م) حين أوردت بعض المصادر عنه "أنه كان يمكث السنة كاملة لا يخطر الأكل على باله، إلا أن يحضر بين يديه على حد قوله، وصار تجويع البطن ضرورة من ضرورات الطريق، وأصبح من أركان السير عند **الطائفة الدرقاوية**، كما قيل أن الرباني: كان لا يأكل أربعين يوماً، والصمداني ثمانين يوماً" (الجزار،أحمد،١٩٩٩: ٥٠).

وإذا كانت تلك هي الخطوة الأولى من آلية الجزار في الحفريات التاريخية للبحث عن الجانب السلبي للمفهوم "نشأته وتطوره" عبر التاريخ، فإنه بعد ذلك يعتمد على الخطوة الثانية الماثلة في إيجاد النصوص التاريخية الأخرى التي قدمت نقدًا صريحًا لتلك النصوص وأفكارها، فنجده يقتبس نصوصًا عديدة لشخصيات صوفية مشهورة رفضت ونقدت تلك الأفكار وعلى رأسهم: أبو بكر الكلاباذي (ت: ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م أو ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)، الإمام عبد الكريم القشيري (ت: ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، أبو الحسن الهجويري (ت: ٤٦٥هـ/١٠٧٣م أو ٤٦٩هـ/١٠٧٧م)، تقي الدين أبو العباس أحمد المشهور بـ ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، وغيرهم ولا يتسع المجال هنا لسرد النصوص التي اقتبسها الجزار من هؤلاء. إلا أن ما يهمنا إيضاحه في هذه الجزئية أنه من أصعب الأشياء على الباحث أن ينتقد النص بالنص، والنصوص بالنصوص لإثبات فكرته، وبالطبع هذه المهارة تتطلب براعة ذهنية نادرة، ومعرفة عميقة بالنصوص التاريخية المختلفة.

وإذا انتقلنا إلى البحث عن **المعني الإيجابي لمفهوم الزهد** عند أحمد الجزار، فسنجده ماثلاً في ثنايا مؤلفاته كافة ، إن لم يكن أجمعها، وكعادته المنهجية سيعتمد في تقديم المعاني الإيجابية المختلفة للمفهوم على النصوص الصوفية التراثية تارة، وعلى تعريفه الخاصة تارة أخرى، ففي دراسته الشيقة عن المتصوف أبي سعيد بن أبي الخير (ت: ٤٤٠هـ/ ١٠٤٧م) نجده يقدم الجانب الإيجابي لمفهوم الزهد قائلا: "وعلى ذلك يمكن القول: إن الزهد في كل ما سوى الله ضرورة في كمال العمل والإخلاص فيه من أجل معرفته تعالى، وحينئذ لا يصبح الزهد في الدنيا مجرد الحرمان التام من المأكول والمشروب، وإنما هو عمل قلبى ما دام محله القلب، وهذا هو الزهد المشروع حقيقة، فالزهد الحقيقى في الدنيا إنما يكون في القلب شأنه شأن التوحيد" (الجيلاني،عبد القادر،١٩٧٩: ٣٠٦؛ الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٤٨) ، وبالانتقال إلى دراسته الأخرى عن فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ/ ١٢٠٢م) والتصوف فسنجده يتوسع في تقديم **رؤيته الإيجابية لمفهوم الزهد** حين قال: "إن الحياة الروحية عند الرازي لا تعني حرمانًا وتعذيبًا للإنسان، بقدر ما تهدف إلى أن يكون الإنسان موصولاً بالله بالقلب، لا بالقالب، هذا هو القصد الأساسي من الحياة الروحية، ونظرة الرازي للدنيا هي التي أملت عليه **هذا المفهوم للزهد في الدنيا**، والذي يشكل ركيزة في الحياة الروحية، فلا ينبغي أن يتبادر إلى الأذهان أن الزهد عند الصوفية وعند الرازي يرمي

إلى هجر الإنسان للدنيا، والعزوف تمامًا عن تحقيق مطالبه، أو رغباته منها، فليس هذا هو الزهد الذي ينشده الرازي، ولا المحققون من الصوفية، لأنه لا يتفق والهدي القرآني في بيان مفهوم الحياة الدنيا، وبما يتسق مع الصوفية الإسلامية.... فالزهد ليس اسما لأي شكل ظاهري من مظاهر الانقطاع التام عن الدنيا، وإنما هو عمل قلبي ومظهر إيماني لكل إنسان يطمح من خلاله إلى تحقيق أعلى مستوى من العبادة والمعرفة".. (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٤٨؛الجزار،أحمد،٢٠٠١: ١٨٠). وفي موضع أخر من ذات الكتاب نجده يحدد العلاقة بين الزهد والتصوف قائلاً: "فالزهد مع أنه مقام شريف وأساس الأحوال المرضية، أول قدم القاصدين إلى الله، إلا أنه لا يرادف التصوف ولا يحقق غايته، ولذلك لا ينحصر مفهومه في الزهد وحده، أو الفقر وحده، بل إنه اسم جامع لمعاني الفقر والزهد مع مزيد أوصاف لا يكون بها الرجل صوفيًا، وإن كان زاهداً أو فقيراً.. إن التصوف مذهب يزيد على الزهد[٣] رغم دخول الزهد فيه" (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٢٢).

ثانيًا- قراءة أحمد الجزار النقدية لمفهوم التصوف (نحو بناء جديد للمفهوم):

لا يعتمد الجزار على تلك الأسلوب السردي المجرد القائم على اقتباس تعريفات متعددة ومتنوعة لمفهوم التصوف وإعادة كتابتها بشكل نقلي وسطحي دون تحليل كما نجد- ومع الأسف الشديد- في كتب عديدة عن التصوف، فالرجل على دراية تامة بأهم التعريفات الواردة في المصنفات الصوفية لمفهوم التصوف عبر التاريخ، نشأة وتطورًا، وأورد أغلبها في كافة مؤلفاته وكتاباته، إلا أنه استخدمها ووظفها طبقا لرؤيته وآلياته المنهجية النقدية التي جعلته يعرف متى وكيف يعتمد على هذا النص دون ذاك.

فالهدف لديه ليس تقديم التعريفات المرتبطة بمفهوم التصوف بشكل مجرد بل إنه يرى أن مجال التصوف يعد مجالاً خصبًا من مجالات الفلسفة الإسلامية؛ بوصفه تحقيقًا للكمال الروحي، بحسب عقيدة الإسلام وشريعته؛ ولذا فهو يرى أنه من الضروري الاهتمام بدراسة المسائل الأساسية للبناء الصوفي عند أصحابه، وربط كل الدراسات التي تجري في هذا المجال بواقع المسلم المعاصر، وتقويمها في ضوء الأصول الإسلامية (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٢وما بعدها)... لذلك سيحاول الاتجاه إلى تنقية التصوف من الأمور البدعية، لحرصه على إظهار الصورة النقية والخالصة للتصوف، تلك الصورة المستقيمة مع أصول الإسلام.

ولأن الفلسفة لدى أحمد الجزار ليست مجرد بناءً نظريًا مجردًا ومنفصلاً عن الواقع المعاش، ولأنها بالفعل تستطيع أن تؤثر إيجابًا في الفرد والمجتمع على الصعيد الفردي والاجتماعي والديني والثقافي والأخلاقي، فمن كل هذه المنطلقات يرى الجزار ضرورة دراسة التصوف الإسلامي ومدى وأهميته؛ لما له من أثر إيجابي نحن في حاجة ماسة إليه للتزود بالقيم الأخلاقية والروحية في ظل عالم أصبحت تسيطر عليه المادية المتطرفة.

([٣]) وضح الجزار العلاقة التاريخية بين الزهد والتصوف في تناوله لمفهوم الكشف عند الصوفية، حيث اعتمد على المنهج التاريخي لبيان النشأة التاريخية في منهج الكشف الصوفي، وذلك بتتبع بدايات المنهج من مرحلة الزهد أولاً، ثم مصاحبة التصوف بعد ذلك عبر مراحل تطوره، لمزيد من التفاصيل راجع: أحمد الجزار، **منهج الكشف عن صوفية الإسلام**، رسالة ماجستير، كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة المنيا، د. ت، ص: ج.

ومن هذا المنطلق سنكتشف أن تناول الجزار لمفهوم التصوف تحكمه رسالة إنسانية نبيلة، تهدف إلى جعل الدراسات الفلسفية عامة، والصوفية خاصة، في خدمة الفرد والمجتمع، وهذا ما يفسر طريقته المميزة والفريدة في إعادة قراءة مفهوم التصوف الإسلامي، وعلاقته بالعبادات، ودلالاته الأخلاقية والروحية.

إلا أن العنصر الواضح في تناول الجزار لمفهوم التصوف بأبعاده المختلفة- في مختلف كتاباته- يظهر حرصه على محاولة عدم الانفصال بين عناصر ثلاثة ألا وهي: (الخبرة الدينية- والخبرة الروحية- والأسس العقلية)، فهذا الانفصام الذي ظهر بطابعه الأسطوري في بعض المصادر الصوفية المتأخرة، واستمر في الظهور مع بعض الطرق الصوفية، يرى الجزار أنه جزء أساسي من الأزمة الثقافية العربية المعاصرة، ولذلك سيلجأ إلى آليات وميكانيزمات النقد الصريح الهادف إلى اكتشاف الداء من أجل الوصول إلى الدواء...

أ. موقف الجزار من صوفية الحقيقة وصوفية الرسوم والمظهر:

يتكرر منهج الجزار النقدي بآلياته وميكانيزماته، في تناوله لموضوعاته البحثية، ليتأكد لنا أنه نابع عن ما يمكن تسميته بالاصطلاح الفينومينولوجي **"بالوعي القصدي"** وليس مجرد صدفة في هذا الكتاب أو ذاك، فالمنهج النقدي يلزم صاحبه بمجموعة من الإجراءات التي تمكنه من تناول الموضوع بهدف الوصول إلى نتائج ملموسة قادرة على تصحيح المفاهيم التي من شأنها أن تؤثر على الفرد والمجتمع.

ومن هنا نجد الجزار يبدأ حفرياته التاريخية[٤] مرة أخرى، ليبحث عبر التاريخ عن ما تم تسميته بـ **"صوفية الرسم والمظهر"**، أو **"صوفية الخرقة"** أو **"صوفية الظاهر"** في مقابل ما عرف باسم **"صوفية الحقيقة"**؛ ليحذر من الأولى ومخاطرها على الفرد والمجتمع، وليعلي من شأن الثانية في خدمة الجانب الأخلاقي والروحي للفرد والمجتمع.

وتبدأ حفرياته التاريخية الأولي في عودته إلى أول تعريف ظهر للتصوف وهو تعريف معروف الكرخي (ت: ٢٠٠هـ/ ١٥- ٨١٦م) القائل: "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"(سكاتولين ،جوزيبي؛حسن ،أحمد ،٢٠٠٠٩: ٩٥-٩٦) ليعلق الجزار على هذه العبارة قائلاً: "ولا شك أن أعلى الحقائق معرفة الله تعالى فهو أشرف الموجودات وأعز المعلومات ، وتبعا لذلك فالوصول إلى هذه الغاية الشريفة لابد فيه من الإعراض عن الخلق طلبًا للوصول إلى الحق"... ويستمر

---

(٤) لا يستطيع الباحثان أن يجزمان بمدى اطلاع الدكتور أحمد الجزار على منهج الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو فيما أسماه الأخير بـ (جينالوجيا النص)، فقد خلت قائمة المراجع الخاصة بكتابات الدكتور الجزار من أي إشارة إلى أي كتاب لمشيل فوكو، كما أن علينا أن نلاحظ أن كتابات الجزار قد نشرت قبل ترجمة مؤلفات فوكو إلى العربية، إلا أن الآليات النقدية والحفريات التاريخية للمفاهيم التي يتبعها الجزار في كتاباته تتشابه إلى حد بعيد مع المنهجية التي تبناها فوكو، وتكررت هذه الآليات عدة مرات، خاصة عند تناول الجزار لمفهوم الزهد، ومفهوم التصوف بأبعادة المختلفة، ومفهوم الولاية والكرامة.... الخ. ويعتقد الباحثان أن الجزار اعتمد هذه الخطوات الإجرائية بشكل ذاتي دون أن يكون أطلع على أفكار فوكو...

الجزار في حفرياته التاريخية لمفهوم التصوف ليكمل قائلا: "لذلك كان الصوفي الحقيقي كما يقول الشبلي (ت: ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م) هو المنقطع عن الخلق المتصل بالحق" (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ١٩).

ومن ثَّم سيكمل الجزار في مؤلفاته الأخرى الاستفادة من التعريفات المتعددة للتصوف والصوفية عبر التاريخ، بهدف إثبات التوازن بين ثنائية الجمع بين العقل والتفكر من ناحية، والذوق والبصيرة والخبرة الروحية من ناحية أخرى، معتبرًا أن التصوف الحق بذلك جاء خير معبرًا لوسطية الإسلام، والوسط العدل في دين الإسلام، كما يرى أن هذه الوسطية المعتدلة قد تحققت مع فخر الدين الرازي ورفاقه من الصوفية الحقة (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ١٨٠). ويستمر ظهور مبدأ الوسطية في تناول الجزار لمفهوم التصوف ليظهر بعد ذلك في عدة صور منها: "أن الجمع بين علم التصوف الذي وصفه بأنه علم التصفية الذي يختص بعلم القلوب والأحوال الباطنية، مع علم الفقه يكمل كل منهما الآخر" (الجزار،أحمدن٢٠٠٠: ٤٣).

كما يرى الجزار أن مهما تعددت تعريفات التصوف عند أصحابه إلا أن جل شيوخه يجمعون على أنه: "طريق إلى الله تعالى، غايته معرفته تعالى معرفة قوامها الكشف والعيان، وهي غاية لا يصل إليها إلا الكُمَلِ من عباد الله، الذين شغلوا شأنًا في عبادته، وقطعوا مدارج الطريق إليه، حتى وصلوا إلى مرتبة الولاية، فكانت المعرفة من الله حظًا لهم، وحصل لهم حينئذ من فيوضات الحق على قلوبهم، ما لم يحصل عليه غيرهم ممكن لم يسلكوا طريقتهم" (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ١٣).

ولو حاولنا تتبع حفرياته في البحث عن ما أسماه بـ "**صوفية الرسوم**" أو "**صوفية المظهر**" فسنجده يعود إلى التحذيرات الأولى في تاريخ التصوف الإسلامي من هذا الشكل الذي ظهر في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس الهجري. تلك التحذير الذي أورده الإمام عبد الكريم القشيري (ت: ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م) في رسالته الشهيرة المسماة بـ (**الرسالة القشيرية**)[٥] ليذهب الجزار قائلا: "يؤكد هذا أن شيخًا كبيرًا من شيوخ الصوفية المحققين هو القشيري يتحسر تمامًا على ما آل إليه حال التصوف ويتندر على ما وقع فيه البعض من الصوفية من زلات ومخالفات شنيعة- ليذكر بعد ذلك نص القشيري-

---

(٥) من الملاحظ أن أحمد الجزار يوظف ما أورده القشيري بعدة طرق مختلفة، منها:

- اعتماده على النصوص التاريخية في إثبات نقد الصوفية أنفسهم لما سمي بـ "**صوفية المظهر**" أو "**صوفية الشكل**" أو "**صوفية الرسم**"، وبذلك نكتشف أن الحركة الصوفية كانت تحتوى على نقد ذاتي داخلي يهدف إلى تصحيح المسار.
- توظيف آخر للنص من خلال مقارنته مع أفكار فخر الدين الرازي، ليثبت صحة موقف فخر الدين الرازي في تقديمه نقد لهذا النمط المسمى بـ "**صوفية**".
- براعته في إثبات فكرة فخر الدين الرازي من خلال قيامه بالبحث عن نص بديل يؤكد نفس الفكرة.
- لم يكتفِ بإيجاد نص بديل من تاريخ التصوف الإسلامي فحسب، بل وجد هذا النص لدى شخصية مركزية في تاريخ التصوف الإسلامي وهو الإمام عبد الكريم القشيري، كما أن كتاب "**الرسالة القشيرية**" يعتبر من أهم تسع مصنفات صوفية تاريخ التصوف الإسلامي، وبالتالي أوجد النص الموازي الذي يثبت نفس الفكرة الواردة لدى فخر الدين من كتاب له أهمية ومكانة خاصة في تاريخ التصوف.

...حصلت الفترة في هذه الطريقة لا بل واندرست الطريقة بالحقيقة، وارتحل عن القلوب عن حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، استهانوا بالصوم والصلاة وركضوا في ميدان الغفلات..(الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٣٣؛ القشيري، عبد الكريم، ١٩٧٥: ٢٧-٢٨).

ولم يكتفِ الجزار بنص الإمام عبد الكريم القشيري، بل راح يبحث في الحفريات الخاصة بتاريخ التصوف في مرحلة ما قبل القشيري، ليقدم رؤية موازية لذات الموضوع، رؤية نقدية أوردها الإمام أبو نصر السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م) حين ذهب قائلاً: "اتخذوا المرقعات والمصبوغات لباسًا لهم، وظنوا أنهم بهذا من جنس الصوفية، ولكنهم غلطوا في ذلك؛ لأن التشبه لا يورث لصاحبه إلا الحسرة والندامة..." (الطوسي،أبو النصر، ب ت: ٥٢٩).

ولم يكتفي الجزار بذلك، بل ذهب يتبحر أكثر فأكثر في الكشف عن التصنيفات المختلفة للفرق الصوفية، عند فخر الدين الرازي ليقسمهم إلى ست فرق رئيسية هم:

أ- الفرقة الأولى: صوفية الرسوم والمظاهر.
ب- الفرقة الثانية: أصحاب العبادات.
ت- الفرقة الثالثة: أصحاب الحقيقة.
ث- الفرقة الرابعة: الفرقة النورية.
ج- الفرقة الخامسة: الفرقة الحلولية.
ح- الفرقة السادسة: الفرقة الأشر (المردودة للمزدكية)(الجزار،أحمد٢٠٠٠، :٢٠وما بعدها).

فإذا كانت الكتابة فى التصوف عامة، وفى التصوف الإسلامى خاصة، ليست سهلة ولا ميسورة، وأن الحكم له أو عليه أمر بالغ الصعوبة، وإذا ذكر مصطلح أو مفهوم **"التصوف"** وجدنا عدة أجوبة ووجهات نظر وصلت إلى حد التعارض مع بعضها البعض، فهناك من يؤيد ويدافع عن التصوف دفاعًا مطلقًا، وهناك من يعارض ويُدين التصوف حتى أخرجه عن الإسلام بالكلية ورأى أنه مُفسد له من أساسه، فإزاء تلك الآراء المختلفة المتضاربة والمتناقضة، لا بد للمرء العاقل من اتخاذ موقفٍ حكيمٍ بعيد عن الأحكام المسبقة والأهواء الفردية المتحيزة، وهذا ما فعله الدكتور أحمد الجزار في معالجته لهذه الإشكالية.

وكأن الرجل يريد أن يقول: أي تصوف تقصد؟ أعتقد أن هذا هو الدافع الذي جعل الجزار يتبحر في الواقع التاريخي الأكثر موضوعية وثقة ليعيد قراءة مصادره الأصلية على ضوء المناهج العلمية المعاصرة.

فإذا كان مفهوم التصوف يثير تساؤلات وأجوبة متعددة ومتضاربة، فنعتقد أن الجزار قد حسم الإشكالية بتميزه الواضح للفرق الستة المذكورة سلفًا، لتكون أداة معيارية للباحثين والقراء والجمهور، أداة استندت إلى البحث التاريخي المُدقق، أداة نعتقد بأنها كفيلة بحسم ذلك النقاش والجدل الواسع بخصوص المفهوم، وذلك في حالة الانتباه إليها حسبما نعتقد.

ولنا أن ننبه إلى أن الجزار لا يهدف من نقده للأنماط والصور السلبية لدى الصوفية رفض التصوف بكليته، بل العكس تمامًا، فالرجل يريد اكتشاف مواطن الداء، فالتشخيص الصحيح للحالة هو أول مراحل العلاج، فهو يهدف في أعماله كافة إلى تنقية مفهوم التصوف من أجل إعادة بنائه وإعادة توظيفه في خدمة

الواقع المعاش للمسلم المعاصر، وفي ذلك نجده يقول صراحة: "لكن الحق الذي لا مراء فيه أن بعض الصور الغالية للتصوف عند أصحابه، لا ينبغي أن تصرفنا عن دراسته أو أن نغض الطرف عما في التصوف الصحيح من القيم الروحية والخلقية والتي من شأنها أن تزود الإنسان بطاقة على العمل والحركة في الحياة بشكل يجعله يحقق الغاية من خلقه على الأرض ليعمرها ويأخذ بأسباب الرقي فيها، وتجعله في الآن نفسه مشدود الوثاق إلى عالم الملأ الأعلى" (الجزار،أحمد،٢٠١٥: ٩-١٠). ومن منطلق النص السابق سيتجه الجزار في التبحر أكثر للكشف عن التصوف الحقيقي **"تصوف العبادة"** كاشفًا عن منهجه الذوقي الكشفي، ودلالاته الخلقية والروحية.

ب – موقف الجزار من منزلة التصوف بين العلوم الدينية:

ويقول أحد أهم أبرز الدارسين المعاصرين فى التصوف الإسلامى، هو الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (ت ١٩٩٥)- وهو أحد أهم أساتذة الجزار في مراحله التعليمية المختلفة- معرّفًا إيَّاه بقوله: "التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقيًا، وتتحقق بواسطة رياضيات عملية معيَّنة تؤدى إلى الشعور فى بعض الأحيان بالفناء فى الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقًا لا عقلاً، وثمرتُها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابع وذاتية"[1] ومن هذا المنطلق يذهب التفتازاني إلى العناصر الرئيسية التي يتميز بها التصوف، وهي: الترقى الأخلاقى، الفناء فى الحقيقة العالية، العرفان الذوقى المباشر، الطمأنينة والسعادة الروحية، والرمزية فى التعبير الصوفى إذْ إن اللغة الصوفية يصعب فهمها لمن ليست لديه خبرة صوفية. ويُفصِّل التفتازانى قوله، فيقول: "ونظرة تحليلية إلى التصوف تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقًا للسلوك إلى الله، تبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيًا، ويتدرج السالك له فى مراحل متعددة تُعرف عندهم بالمقامات والأحوال، وينتهى من مقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله، وهى نهاية الطريق. ويعنى الصوفية بالمقام مقام العبد بين يدَىْ الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات.... وغير ذلك" (التفتازاني،أبو الوفا،١٩٧٩: ٨).

وقال شيخ الإسلام زكريا الأنصارى (ت٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م): "...هو علم تُعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق، وتعمير الظاهر والباطن، لنيل السعادة الأبدية، وموضوعه التزكية والتصفية والتعمير المذكورات، وغايته نيل السعادة الأبدية، ومسائله ما يذكر فى كتبه من المقاصد. وهذا العلم علم الوراثة التى هى نتيجة العمل، المشار إليه بخبر: من عَمل بما عَلم، ورّثه الله عِلمَ ما لم يَعْلَم (حمد،محمد،١٩٧٩: ٢)".

وفي ذات المضمار نجد قول الإمام عبد الوهاب الشعرانى (ت٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م): "اعلم يا أخى رحمك الله أن علم التصوف عبارة عن علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة، فكل من عمل بهما انقدح له من ذلك علوم وآداب وأسرار وحقائق تعجز الألسن عنها" (الشعراني،عبد الوهاب، ب ت: ٤). ولا يفوتنا أن ننبه على أن مراحل الطريق الصوفي وقد وُصفت على أنها مراحل ثلاثة على النحو التالي: **المرحلة الانطلاقية التى تتمثل فى الشريعة** (حيث يلتزم السالك بالحفاظ على

أحكام الشريعة أشد التزام)، ثم تأتى **مرحلة الطريقة**: (وهى مرحلة تهذيب الأخلاق والارتقاء بها بكسب الفضائل الحميدة وبالاتصاف بالصفات الإلهية حسب الحديث الشريف المشهور: "تخلَّقوا بأخلاق الله") (الغزالي،أبو حامد: ١٩٥؛ ١٩٨٦: ١٥) وأخيرًا تأتى **مرحلة الحقيقة**: (وهى المرحلة النهائية وغاية السلوك الصوفى الذى يتم باللقاء بين العبد وربه، فيتحول العبد فيه تحولاً جذريًا إذْ إنه يدخل فى حضرة الحقيقة الأسمى مع الفناء التام عن نفسه وعن كل ما سوى الله). **وإذا كان الأمر كذلك فما منزلة التصوف بين العلوم الدينية؟**

يؤكد أحمد الجزار على أن التصوف: "هو علمًا دينيًا ينبثق عن القرآن، كما تنبثق عنه غيره من العلوم الدينية، إذ إن العلم الديني لا يخرج عن أن يكون إما العلم بذات الله وصفاته وأفعاله، وهو علم الأصول، وإما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه، وهو علم الفروع، وإما أن يكون علم تصفية الباطن وظهور الأنوار الروحانية والمكاشفات الإلهية، والموجود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة" (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٣٩).

فالعلم الأول: هو العلم الموصوف بعلم أصول الدين، أو ما يعرف أيضاً بعلم الكلام، ذلك يختص بالكلام في ذات الله وصفاته وأفعاله، ويتناول ضمن مسائله كذلك كلام في النبوات والسمعيات... وهو مشتمل على دلائل هذه المسائل وتفاريعها وتفصيلها على وجه لا يساويه شئ من الكتب، ولا يقرب منه شئ من المصنفات فيه. **أما العلم الثاني:** هو الذي يختص بأحكام الله تعالى من حيث المأمرات والمنهيات، والتي هي مدار التكليفات التي جاءت لها الشريعة، وهذه التكليفات محصورة في نوعين، أحدهما يتعلق بالعبادات، وثانيها يتعلق بالمعاملات، أما العبادات فهي التي أمر الله بها العباد لمصلحة في فرعية في الدين، وهي الصلاة والزكاة والصوم... مما فيه نفع العباد وصلاحهم في أمور المعاش. **أما العلم الثالث:** فهو علم تصفية الباطن، ولا شك أن هذا العلم هو المراد بالتصوف، ويسميه في مواضع أخرى بعلم الرياضة الروحية، أو علم رياضة القلوب (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٤٠). ومن هذا المنطلق نجد أحمد الجزار يشير إلى أن التصوف هو **"الحياة الروحية في الإسلام"** (الجزار،أحمد،٢٠١٥: ٧) ومن هنا يتشابه الجزار مع أبرز القدماء تارة، ومع الباحثين المحدثين في تارة أخرى.

فإذا حاولنا البحث عن تشابه مع القدماء في أن اعتبار التصوف يمثل **"الحياة الروحية في الإسلام"** فسنجد كثير من العلماء الذين يُثبتون أنه صادرٌ من المصادر الإسلامية الأصلية، أى القرآن والسنة. نذكر منهم فى المقام الأول حجة الإسلام، أبا حامد محمد الغزالى (ت:٥٠٥هـ/ ١١١١م)، ومعه أصحاب المصنفات الصوفية الكبرى من أمثال أبى نصر السراج الطوسى (ت:٣٧٨هـ/ ٩٨٨م)، وأبى القاسم عبد الكريم القشيرى (ت:٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، وغيرهم. وكذلك الحال مع العلماء الأجلاَّء المتأخرين الذين لا غبار عليهم من أهل السنة، من أمثال العلامة جلال الدين السيوطى (ت:٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، وزكريا الأنصارى (ت:٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م)، وغيرهم كثيرون. حيث يعلنون هؤلاء وبلا تردد ويثبتون بغير تشكك أنهم يريدون أن يكونوا مسلمين مخلصين لدينهم بلا انحراف ولا التباس، بل يدَّعون أن التصوف ساعدهم

على الوصول إلى أقصى درجة من الإخلاص، بل والتفانى فى حقيقة الدين الحنيف (الغزالي،أبو حامد،١٩٥٦: ١٣٣؛ جبر، فريد،١٩٨٦: ١٠-٣٨ ؛ عفيفي،أبو العلا، ١٩٦٤: ١٠-٣٥)[٦].

ولو حاولنا البحث عن تشابه الجزار في هذا الصدد مع العلماء المعاصرين فسنجده يتشابه مع أهم الباحثين الإسلاميين البارزين، من أمثال: مصطفى عبد الرازق (ت: ١٩٤٧)، وأبو العلا عفيفى (ت: ١٩٦٤)، ومحمد مصطفى حلمى (ت: ١٩٦٩)، وأبو الوفا التفتازانى (ت: ١٩٩٥) وعبد الرحمن بدوى (ت: ٢٠٠٢)، وغيرهم كثيرون، الذين أجمعوا على اعتبار التصوف ظاهرة إسلامية أصيلة، مبنية على أسس إسلامية صحيحة من ناحية، وعلى أعتباره أحد أهم العلوم الإسلامية ذات الفلسفة الأخلاقية والروحية من ناحية أخرى (عفيفي ،أبوالعلا،١٩٦٣؛التفتازاني،أبو الوفا،١٩٧٩؛حلمي،محمد،١٩٨٤)[٧].

والحقيقة أن الكتابات العديدة للجزار- في هذا الصدد- تؤكد أن الخبرة الصوفية تمثل قلب الخبرة الدينية وبالتالى فهي أيضًا صميم الخبرة الإنسانية ذاتها. فالتصوف ليس حديثًا كلاميًا مثقَّفًا مجردًا حول الله وقضاياه النظرية، كما هو الأمر فى العلوم الدينية الأخرى مثل: علم الكلام وغيره من العلوم. إنما التصوف (*mysticism*) لقاءٌ حيٌّ وخبرةٌ ملموسةٌ مع من هو الأساس الأول والغاية القصوى بل والهدف الأخير للوجود البشرى ووجود الكون كله، ومن ثم فهو المعنى الحقيقى للوجود بكليته، الاتجاه إلى الله، الاتجاه إلى هذا السر المطلق الذي يساعد الإنسان على اكتشاف هويته الأعمق، كما يكتشف ويَخْبَر أن هويته هذه يشاركه فيها غيره من البشر، وهى جذور الأُخوَّة الإنسانية الأصلية.

كما أن الجزار يذكر صراحة وبدون موارية أن التصوف بالأساس: "تصفية للباطن، طريق الإشراق، ويصح كذلك أن يسمى طريق الجلاء والتصفية؛ لأنه مبني على تصفية القلوب والأسرار، بتخليتها من الرذائل وتحليتها بالفضائل، فإذا تخلت من الأغيار والأكوان، أشرقت عليها شموس المعارف والأسرار" (ابن عجيبة،١٩٨٣: ٧٤؛ الجزار،أحمد١٩٩٩: ١٢٥-١٢٦) إلا أن كل ما سبق لا يمنعه من التأكيد على ارتباط التصوف المقبول بالعناصر التالية: "التقيد بمنطق القرآن الكريم- الاتباع الكامل لسلوك الأنبياء والرسل- عدم إهمال الحياة الدنيوية بكليتها" (الجزار،أحمد٢٠٠٠: ١٨).

---

(٦) الأمثلة على موقف هؤلاء عديدة ولعل كتب الإمام الغزالي أحد أبرز الأمثلة على ذلك، لمزيد من التفاصيل حول أهمية التصوف في الحياة الروحية في الإسلام من وجهة نظر الغزالي، راجع: أبو حامد الغزالى، **المنقذ من الضلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ١٩٥٦، ص١٣٣.

وانظر أيضا: فريد جبر، **مفهوم المعرفة عند الغزالى**، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٨٦، ص١٠- ٣٨.

وانظر أيضا: أبو العلا عفيفى، مقدمته لتحقيقه لكتاب: **مشكاة الأنوار للغزالى**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٤: ص ١١- ٣٥.

(٧) لمزيد من التفاصيل بخصوص موقف هؤلاء الأساتذة الأجلاء راجع:

- أبو العلا عفيفي، التصوف: **الثورة الروحية في الإسلام**، القاهرة، ١٩٦٣.
- أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، **مدخل إلى التصوف الإسلامى**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩.
- محمد مصطفى حلمى، **الحياة الروحية فى الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤.

وإذا كانت مظاهر النقد السلبي حاضرة حضورًا مركزيًا في مختلف كتابات الجزار، إلا أن هذا لا يمنع من حضور مظهر أخر من مظاهر النقد لديه وهو النقد الإيجابي. فإذا كان التصوف عند الجزار- كما أوضحنا سلفا- له منزلة في رفيعة بين العلوم الدينية، فنرى من جانبنا أهمية تأكيد الجزار للجانب النقدي الإيجابي الماثل فيما قدمه التصوف من عبادة حقيقية لله مجردة عن معنى الثواب والعقاب.

حيث يرى الجزار أن هذه العبادة هي **"عين العبادة الحقيقية لله"**، وذهب كعادته في اكتشاف حضورها عبر تاريخ التصوف، ليرصد نشأتها وتطورها، وسيعيد توظيفها بعد ذلك في موضع أخر أثناء كتابته المتميزة عن "الدلالات الخلقية والروحية للعبادات عند صوفية الإسلام"- وستناول هذا الموضوع فيما بعد- ليُظهر من خلال حفرياته التاريخية الحضور الأول لهذه الفكرة عند الزاهد إبراهيم بن أدهم (ت:١٦١هـ/ ٧٧- ٧٧٨م) حينما قال: "اللهم أنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة، إذا أنت آنستني بذكرك، ورزقتني حبك، وسهلت على طاعتك، فاعط الجنة لمن شئت" (الأصفهاني،أبو النعيم،١٩٨٣: ٣٥) ، ثم يرى الجزار أن هذه الفكرة قد تطورت عند معاصرته رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ/ ٨٠١م) حينما قالت: "ما عبدت الله خوفًا من ناره، ولا طمعًا في جنته، ولكن حبًا وشوقًا إليه" (بدوي،عبد الرحمن،١٩٧٨: ٨٧)، إلا أن استمرار الجزار في البحث عن مصادر الأفكار وتطورها عبر تاريخ التصوف يجعله ينتقل إلى اكتشاف تطورهًا المحلوظ أكثر مع أبو يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ/٨٧٤م أو ٢٦٤هـ/٧٧-٨٧٨م) حينما قال: "فقد جعل الجنة عين الحجاب عن محبوبه، وهو الله؛ لأن أهل الجنة سكنوا إلى الجنة، وكل من سكن إلى سواه فهو محجوب"(بدوي،عبد الرحمن،١٩٧٩: ١٦٣). ثم يرى الجزار أن هذه الفكرة أثرت في الفلسفة الصوفية والروحية للمتصوف الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) حيث ذهب الجزار إلى اعتبار أن "العبادة الحقيقية عنده- أي الحلاج- لا تكون طلبًا للثواب، وإنما تكون فقط محبة خالصة لله، وفي سبيل هذه المحبة يستلذ الحلاج كل ألوان العذاب، فلا غرور بعد هذا، ألا يطلب بالجنة وثوابها؛ لأن مقصوده هو عذاب المحبوب نفسه" (الجزار،أحمد١٩٩٩: ٨٢-٨٣).

ج – موقف الجزار من منهج الصوفية:

إذا كانت الخبرة الصوفية تحملنا إلى خبرة ذات حدث وجودى ذاتى، يدخل الإنسان من خلاله فى اتصال بسر الوجود الأسمى، وهو السر الإلهى. وفى هذا اللقاء، كما يبدو بوضوح من شهادة المتصوفة (mystics) من كل الأديان، قد تحدث أشياء، وصفت في الثقافة الإسلامية بـ **"ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"**. إذْ إنَّ الصوفى عَبْرَ خبرة عميقة كهذه يتحول فى أعماق كيانه تحولاً جذريًا. فالمتصوفة الذين حصلت لهم خبرة حقيقية مع الله، اختبروا فيها أن كل الحدود التى تحدِّد وتُكبِّل وجودنا البشرى العادى المرسوم فى إطار الزمان والمكان، قد تم تجاوزها بشكل ما. وهذا لأن الخبرةَ الصوفية فى أساسها لقاءٌ مع الحقيقة الإلهية، فعلى هذا المستوى يتحلَّى الإنسان بـ **"الصفات الإلهية"**، كما يقول المتصوفة المسلمون. فعلى أية حال فالمتصوفة يتكلمون بلغة لا يمكن فهمها إلا لمن ذاق مذاق خبرتهم تلك، حسب قولهم **"من ذاق عرف"**، وشرب من عين مشربهم فيما وراء الصيغ الشكلية العقلانية.

فعلى هذا المعنى تأتي العبارة الشهيرة للصوفى محمد عبد الجبار النفرى (ت٣٥٤هـ/ ٩٦٥م أو ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م) فى كتابه الشهير "المواقف والمخاطبات"، **"كلَّما اتَّسعَتِ الرؤيةُ ضاقَتِ العبارةُ"** (النفري،محمد،٢٠٠٧: ١٠٥).

ومن هذا المنطلق سيكون للصوفية منهجهم وطرقهم ووسائلهم الخاصة في عالم "المعرفة الإلهية"، "عالم الغيب والشهادة والملكوت"، وهذا ما اتجه الجزار إلى البدء في دراسته في وقت مبكر تحت عنوان: (**منهج الكشف عند صوفية الإسلام**)(الجزار،أحمد:ب ت) وقد كان معنيًا- في هذه الدراسة- بتحليل أقوال الصوفية، فيما يتعلق بالمنهج ووسائله، ثم الخروج من هذا التحليل بإطار تركيبي شامل يقدم صور وطبيعة المنهج الصوفي ووسائل التحقق به عند كل الصوفية، لا عند صوفي بعينه.

ويوضح الجزار- كإجراء أولي منذ البداية - أن التصوف هو علم ذوقي؛ بمعنى أن أصحابه يسعون إلى ذوق الحقيقة وكشفها عيانًا أو مشاهدة، والحقيقة عند الصوفية هي معرفة الذات الإلهية. وإذا كان التصوف بهذا المعنى، فلابد أن يكون له منهج الخاص، ومن هذا المنطلق يمثل دراسة منهج الكشف عند صوفية الإسلام أمرًا مهمًا- عند الجزار- ما إذا كان مكاشفتهم أو تجلياتهم ترجع أساسًا إلى هذا المنهج؛ كوسيلة للمعرفة، بالمقارنة بغيره من الوسائل كالعقل أو الحواس... والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل للصوفية وسائل معينة يتفقون عليهم في منهجهم لنيل المعرفة؟ أم أن الأمر عندهم لا يعدو أكثر من كونه وسائل فردية لا رابطة فيما بينها؟ فإذا كانت النتائج الأولية تشير إلى أن مقولات الصوفية لا يمكن قراءتها في ضوء مقولات العقل وبراهينه فقط، فسيكون هدف الجزار الكشف عن أبعاد المنهج الذوقي لدى الصوفية ليس من أجل دراستهم كحالات فردية، بل من أجل الوصول إلى نتائج كلية نستطيع من خلالها إعادة قراءة تاريخ التصوف في ضوء منهج الصوفية أنفسهم، مع مراعاة الخصائص الناتجة عن هذا المنهج.

وبالرغم من أن هذه الدراسة ربما تكون الدراسة الأولى للجزار، إلا أنه يؤكد منذ البداية أهميتها في اكتشاف منهج الكشف عند الصوفية، ويربط ذلك بجوانب حياتنا المعاصرة من أجل اكتشاف الكثير من القيم والمبادئ الأخلاقية التي تصلح بلا شك في تقويم بعض سلبيات مجتمعنا المعاصر (الجزار،أحمد، ب ت: أ)، فالرجل منذ بدايته البحثية يصر على عدم الفصل بين الدراسات الفلسفية من ناحية والواقع المعاش من ناحية أخرى.

وبعد أن يتوغل الجزار في دراسة شخصيات التصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين بهدف الوصول إلى تعريفٍ كلي للمنهج ؛ نجده يقدم تعريفًا حين قال: يراد بمنهج الكشف- كمنهج للمعرفة عند الصوفية- معرفة الحقيقة، بضرب من الشهود أو العيان المباشر، والحقيقة هنا- وفقًا لمقصود أصحاب منهج الكشف- هي معرفة الذات الإلهية وحدها- إذ ليس للصوفية مطلوب، ولا مقصود غير الله تبارك وتعالى (الطوسي،أبو النصر: ٣٢). وهم الذين يريدون معرفته تعالى والاتصال به، اتصالاً يمكنهم من معرفته تعالى عيانًا أو مكاشفة. ومنهج الكشف في هذه الحالة، هو سبيل الصوفية؛ لكشف ما قد يستغلق على العقل باواء استكناه أسرار حقيقة الذات العلمية، لذلك فالكشف من هذه الزاوية، هو كما يقول الطوسي: بيان ما يستتر على الفهم، فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين (الطوسي،أبو النصر: ٤٧٢؛ الجزار،أحمد،د ت: ٣). فكأن منهج الكشف- يراد به إزالة الحجب الكثيفة التي تحول بين الصوفي، وبين

معرفته لحقيقة الذات الإلهية، إذ الكشف- كما يعرفه الجرجاني- الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودًا أو شهودًا (الجرجاني،عبد القادر،١٣٠٦ه: ٨٠).

ومنهج الكشف من هذه الناحية هو منهج ذوقي في المقام الأول، وهو منهج تتم لأصحابه به معرفة الله معرفة مباشرة، وهي بذلك توصف بالذوق، إذ ليس لغيرهم أن يدرك حقيقة أذواقهم من هنا، ففاقد الوجدان- كما يقول ابن خلدون- بمعزل عن أذواقهم (بن خلدون،عبد الرحمن،ب ت:٤٤).

ومن هذه الناحية، يرى الجزار أن الكشف يصبح وسيلة الصوفي؛ لإدراك ذات الواحد الحق، وهو إدراك لا يتم بنظر عقلي، أو نوع من الاستدلال- كما لدى الفلاسفة- بل هو إدراك قوامه المشاهدة أو العيان. كما أن الجزار يرى أن معنى الكشف لا يقتصر على ذلك فحسب، إذ يصبح الكشف أيضًا مرادفًا لمعنى تصفية النفس أو طهارتها، فتصل النفس حينئذ إلى درجة من الشفافية تمكنها من الاتصال ببارئها، وهذا المعنى للكشف الذي يرتبط بمفهوم التطهر والتصفية نجده عند الغزالي (الجزار،أحمد:٥ومابعدها).

ويذكرني كل ما ذكراه الجزار في هذا الإطار بما أورده الغزالي في هذا الصدد حين قال: "فإذا الفرق بين علوم الأولياء [أى الصوفية] والأنبياء، وبين علوم العلماء والحكماء [أى الفلاسفة] هذا، وهو أن علومهم تأتى من داخل القلب، من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت، وعلم الحكمة يأتى من أبواب الحواس، المفتوحة إلى عالم الملك، وعجائب عالم القلب، وتردده بين عالمى الشهادة والغيب، لا يمكن أن يستقصى فى علم المعاملة، فهذا مثال يعلمك الفرق بين مدخل العالمين" (الغزالي،أبو حامد،١٩٩٠: ١٣٦؛ نقلا عن سكاتولين،جوزيبي؛ حسن،أحمد:١٦).

ويدرك الجزار تمام الإدراك ما ذكره الغزالي، على اعتبار القلب هو أداة المنهج الذوقي الكشفي لدى المتصوفة، ففي دراسته لأبي سعيد بن أبي الخير نجده يقول: "ولهذا كان القلب عنده هو أداة المعرفة، ولكنه لا يتأتّى له المعرفة بالله وعن الله إلا إذا خلص من حجاب النفس بوصفها تقف عقبة كؤود في تلقي إشراقات الحق على قلب عبده" (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٥٥). ويعلّق المرحوم الدكتور عاطف العراقي (ت: ٢٠١٢م) على هذا النّص في عبارة يراها بالغة الدلالة؛ لأنها تفرّق بين الأدلة البرهانيّة الفلسفيّة، والأدلة الجدلية الكلامية من جانب، وبين الطريق الذوقي القلبي الوجداني وهو طريق الصوفيّة من جانب آخر، فيقول: "فالصوفيّة يعرفون الله بالله تعالى، وليست معرفتهم آتية عن طريق أدلة نظرية كتلك الأدلة التي قدّمها لنا علماء الكلام والفلاسفة، إنهم ليعرفون الله بالله لا بالعقل؛ لأن العقل الذي يتخذه علماء الكلام والفلاسفة هو- من العجز بحيث لا يدلُّ إلّا على عاجز مثله، وقد أكدت أنظار المتصوفة ، ومن بينهم ذو النون المصري والغزالي ، هذا المعنى" (العراقي،عاطف:٧٤٤-٧٤٥).

د – التصوف ومفهومى المعرفة والفناء عند الجزار:

يظهر موقف أحمد الجزار من مفهومى المعرفة والفناء في كتاباته كافة، ولنا أن نتذكر أن أحد عناوين كتبه يحمل مصطلح (**المعرفة**) وهو كتاب: "**المعرفة عند أبي سعيد ابن أبي الخير**". ففي هذا الكتاب يرى الجزار أن المعرفة التى ينشدها أبو سعيد هى المعرفة التى تتعلق بالألوهية فقط، لا من جهة إثبات الذات ولكن من ناحية شهود صفاتها، فمعرفة الألوهية هى المعرفة الحقه والموضوع الذي ينبغى أن تتوجه إليه طاقة الصوفى، بل ينبغى عليه أيضا أن يبذل من أجله كل ما يملك لكى يظفر بمثل هذه

المعرفة وحدها، ومن جانب آخر يؤكد الجزار على لسان أبى سعيد ابن أبى الخير: أن الله وحده الموجود الذى ينبغى أن تتوجه إليه كل الطاقات الإنسانيه لتتعرف عليه، وما عداه من كل صور الوجود تتضاءل قيمته من حيث استحقاقه للمعرفة، والجدير بالذكر أيضا أن هذه **الرؤية تتفق مع الصوفيه**، فالله وحده هو مقصود الصوفيه الذى يتعين على الصوفى أن يتوجه اليه وحده بغية معرفته شهودا بكل ذرة من كيانه (الجزار،أحمد، ٢٠٠٠: ٢٥).

ومن جانب آخر يزيد الجزار الأمر وضوحا بقوله: "أن المعرفة الألوهية هى أكمل صور المعرفة بكمال صفاتها، بل هى المعرفة الأوجب والأتم ، بل هى اسمى صور المعرفة جميعها، ومن ثم فالصوفى المحق يحرص على أن تكون هذه المعرفة مطلوبة لأن فيها راحته وسعادته، لأن من سكن إلى شئ دون الله فهلاكه فيه على حد قول أبى سعيد" (الجزار،أحمد٢٠٠٠: ٢٥).

وبالمعنى ذاته يؤكد أن المؤمن الكامل في إيمانه هو الذي ينبغى أن يكون مطلوبه الحق تعالى والحق وحده، وهذا هو شأن الصوفى الحقيقي إذ لا مطلوب له سواه، ولا شىء يعينه ولا يغنيه أيضا إلا المعرفة الكاملة بالله بما يليق بكمال صفاته ونعوت اسمائه تعالى، ومن ثَّم تصبح كافة المجاهدات والرياضات والروحية التي يقوم بها المتصوفة تمهيدًا للمعرفة تارة، وتحقيقها تارة أخرى.

والجدير بالذكر فيما يراه الجزار أن العقل لا مجال له في مثل هذه المعرفة التى ينشدها أبو سعيد بن أبى الخير شأنه في ذلك شأن بقية الصوفية على اختلاف مذاهبهم، لأن العقل لا طاقة له أن يجول في ميدان الألوهية، ويند عليه معرفتها المعرفة التى تليق بذات الله وكمال صفاته، من حيث أن ذاته تعالى لا كغيرها من الذوات الأخرى والتى هى مخلوقة بفعله تعالى هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن صفات الله تعالى لا كصفات غيره من الموجودات لأن صفاته تعالى لها الكمال الوجودى بحكم المرتبة الوجودية للذات الإلهية، وبالتالي فإنه لا مجال ولا محل للعقل هنا في هذا النوع من المعرفة عند الصوفية، وما يذكره الحزار يذكرنا بالقول الشهير المنسوب للإمام أبي بكر الصديق حينما قال: **"سبحان من لم يجعل سبيلاً لخلقه إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته"** (القشيري،عبد الكريم:٥٨٥).

ولو حاولنا البحث أيضا في الحفريات الصوفية فسنجد ما ذكره الجزار في هذا الصدد موجود أيضا لدى المتصوف ذو النون المصري حينما قال: **"عرفت ربي بربي، ولولا ربي لما عرفتُ ربي"** (القشيري،عبد الكريم:٦٠٦).

وبناء على ما سبق يتبين أن العقل لا مدخل له لمعرفة الألوهية على وجهها الصحيح إلا بمعونة من الله تعالى، الأمر الذى يعنى أنه لولا معونة الله للعقل ذاته لما عرف الله المعرفة الأتم، ولا يعنى ذلك نقصا في العقل ذاته، وإنما يعنى فقط عدم قدرته على الإحاطة بكنة الذات الإلهية وكمال صفاتها واسمائها(الجزار،أحمد، ٢٠٠٠: ٢٧). وبذلك تكون المعرفة وهب لا كسب أي بالاصطلاح الصوفي **حال** وليست **مقام**، لأن محلها وأداة استقبالها هي القلب، إلا أنه يتطلب من المتصوف الحق أن يتمسك بمجاهدة النفس من أجل إعداد القالب والقلب معًا ليكونا على استعداد لاستقبال التجليات والمعرفة الإلهية، وفي هذا الإطار نتذكر القول الشهير عند الصوفية- حيث ينسبه الصوفية للرسول محمد ﷺ- **"من عرف نفسه عرف**

ربه" (wensinck:j:1969 :7)([٨])، أي أن المتصوف عليه أن يعرف نفسه التي بين جنبيه وعيوبها، كما أن عليه معالجة عيوب النفس- كما قال المتصوف عبد الرحمن السلمي في كتابه: **"عيوب النفس ومداواتها"**- من أجل أن تكون النفس على أتم الاستعداد لاستقبال الفتوحات والفيوضات الإلهية هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى تعني عبارة **"من عرف نفسه عرف ربه"** كما يقول عبد الرحمن السلمي: أنه لا يعرف ربه مع معرفة نفسه فإذا نسي نفسه ففي نسيانه يعرف ربه (السلمي،عبد الرحمن،ب ت: ٣٨٣). ومن هذا المنطلق ستبدأ العلاقة بين مفهوم المعرفة من ناحية، ومفهوم الفناء من ناحية أخرى.

تلازم المعرفة والفناء: فالفناء يعنى خاتمة المجهود الصوفى في أعلى دراجاته، لأنه يمثل النقطة التى يتحدد بها كمال الوصول إلى المعرفة والشهود من حيث إن الوصول إلى عتبة الفناء عند الصوفية هو الوصول إلى قرب الحق تعالى، ومن ثم فالمعرفة به والأختصاص بالعلوم الدينية وهى طريق الوصول إلى بحار الأنوار. ويرى الجزار أن أبا سعيد صار على المنوال نفسه ، فالتصوف في رأية لا ينفك في بدايته ونهايته عن الفناء بصفة خاصة فالتصوف سفر روحى مؤداه انعدام الشعور بالفردانية والامتلاك الكامل بالحضرة الإلهية، وهو الأمر الذى يحققه الصوفى في مشهوده للحق في حال الفناء (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ١٤٥).

ومن جانب أخر يكشف الجزار عن أهمية الفناء في مذهب أبي سعيد بوصفه خاتمة المجهود الذي يحقق له كمال الولاية والعرفان، بل إن كل علم وكل معرفة يسعى إليها الإنسان مرهونة بإدراك هذه الحقيقة، وهى أن كل موجود فيما سوى الله فماله إلى الفناء والعدم وأن البقاء للوجود الإلهى وحده، وحينئذ فقد حق أن يتوجه الولى الكامل في ولايته ليعرف الله من هذا الوجه دون سواه، ولا يتأتى هذا إلا من خلال حال الفناء فهو وسيلته لينعم بغايته (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ١٤٧).

والجدير بالذكر- والذي يمثل أحد أوجه الجانب النقدي عند الجزار- أن القول بربط المعرفة بالفناء لا يعني بالضرورة مرور المتصوف بأحوال المحو والغيبة والسكر لأن الولي ينال المعرفة بالله وعن الله. وبذلك يكون الفناء- كما يرى الجزار- هو فناء عن صفات النفس المذمومة وهو ما يعرف عند الصوفية بمفهوم **"التخلي"**، ليدخل بعده الصوفي في مرحلة **"التحلي"** أي التحلي بالأخلاقيات الحميدة، والتي تؤهله إلى إدراك كنه مفهوم الفناء- الذي سبق الإشارة إليه للتو- وبذلك يربط الجزار ببراعته النقدية بين المعني الإيجابي لمفهوم الفناء الخالي من صفات السكر والمحو والغيبة، والخالي أيضا من الصور الأسطورية كافة ، ليقدم المعني الإيجابي للفناء المرتبط بفناء النفس عن الرذائل؛ من أجل تأهيل القلب لاستقبال المعارف الإلهية، وبذلك يربط الجزار ربطًا مباشرًا بين التصوف من ناحية والشريعة من ناحية أخرى.

---

[٨] – هذا النص مشهور عند الصوفية ويعتبرونه حديث نبوي، وبالرغم من أننا لم نجده في المصنفات الرسمية للأحاديث النبوية، لمزيد من التفاصيل انظر:

A. J. Wensinck, ***Concordance et Indices de la Tradition Musulmane***, E. J. Brill, Leiden, 1936-1969, 7 voll.

ه – التصوف والولاية والكرامة عند الجزار "رؤية نقدية":

يعتبر موضوع الولاية والكرامة عند الصوفية من أكثر الموضوعات المعقدة في تاريخ التصوف الإسلامي، حتى إن نقاد التصوف- من مختلف الاتجاهات- قد وجدوا أن هذا الموضوع يمثل المدخل الأفضل لنقد مختلف الصور الأسطورية الواردة عند بعض الصوفية- خاصة في المراحل المتأخرة من تاريخ التصوف- عبر التاريخ. ولكن قبل الدخول في هذا الموضوع نرى أهمية التمييز بين عدة أمور في هذا الصدد:

أولاً- إدراك الجانب الإيجابي لمفهومي الولاية والكرامة عند الصوفية الخلص- والقائم على الكتاب والسنة- والماثل في المصنفات الصوفية حتى نهاية القرن الخامس الهجري.

ثانيًا- التمييز بين **الحقيقة والمجاز** عند الصوفية، نظرًا لأن بعض النصوص الصوفية تأتي كنصوص رمزية لتأدية دور ما في إثبات معنى ما. بمعنى آخر: قام بعض المتصوفة باستخدام ما يمكننا تسميته بـ **"التوظيف الإيجابي للمجاز"** لإثبات معنى روحاني بصرف النظر عن واقعية ما يأتي في النص الصوفي. وهنا لا يهدف المتصوفة إلى مناقشة ظاهر النص بل يكمن الهدف لديهم في الدلالة المجازية الكامنة وراء السرد.

ثالثًا- نقد الصور الأسطورية السلبية التي ظهرت لدى بعض المتصوفة خاصة في مرحلة تاريخية متأخرة، حيث ركز البعض في إثبات واقعية النص دون الالتفات إلى دلالاته المجازية والرمزية، وكتب التصوف المتأخرة مليئة بهذا النوع من الصور الأسطورية، كادعاء بعض المتصوفة أن الولي قادر على نقل الجبل من مكان إلى آخر، وأنه يمشي على الماء، ويطير في الهواء، وما إلى ذلك من صور إسطورية سلبية من شأنها إخراج التصوف عن مضمونه الهادف إلى تدعيم القيم الأخلاقية والروحية لدى الإنسان.

وفي ضوء ما سبق سنحاول اكتشاف موقف الجزار النقدي من قضيتي الكرامة والولاية عند الصوفية . حيث ينطلق من ملاحظة أولية في استقراء معاني الولاية ليثبت أن معناها الإيجابي ناتج عن التصور القرآني سواء فيما يتعلق بولاية العبد لله، وولاية الله تعالى لعبده، فالولاية هنا متبادلة بين العبد والرب؛ فهناك العديد من الآيات القرآنية التي دلت على هذه العلاقة المتبادلة هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، يرى الجزار أن بمقدور كل إنسان الوصول إلى منزلة الولاية، ولكن ذلك مرهون بكمال مقدار الإنسان من العبادة والطاعة لربه، ومن قبل بكمال معرفته وإيمانه، فحينئذ يصبح الإنسان مؤهلا للتحقق بأقصى درجات القرب في علاقته بالله فيبادله الحق تعالى قربًا بقرب على نحو ما دلت عليه الأحاديث القدسية في هذا الصدد (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ١٢١ومابعدها).

ومن المحتمل أن يكون إبراهيم بن أدهم هو أول من ذكر مصطلح **"الولاية"**، فقد ربط بين الولاية وبين حب العبد للحق من ناحية، وحب الحق للعبد من ناحية أخرى، فقد ورد أنه قال: قال إبراهيم بن أدهم، لأخ له فى الله: إن كنت تحب أن تكون وليًا لله، وهو لك محبًا، فدع الدنيا والآخرة ولا ترغبن فيهما، وفرغ نفسك عنهما، واقبل بوجهك [عسى] أن يقبل الله بوجهه عليك، ويلطف بك (يحيي،عثمان:٤٥٢). ولكن ما معنى الولاية هنا؟ نعتقد أن المعنى هنا هو ما قدمه القشيري قائلا: الوليّ له معنيان ، أحدهما : فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولى الله سبحانه أمره؛ قال الله تعالى (وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ) (سورة الأعراف:١٩٦) فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولى الحق، سبحانه رعايته.

والثاني: فعيل مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان (القشيري،عبد الكريم:٥٢٠-٥٢١). ولعل ما يدلنا على أن هذا معنى الولاية عند إبراهيم بن أدهم ما ورد فى قوله: وأقبل عليهم الجليل ﷻ بوجهه ليسرهم وهو يقول: إلى عبادي إلى عبادي، إلى أوليائي المطيعين، إلى أحبائي المشتاقين... (الأصفهاني،أبو نعيم:٣٧).

ومن الملاحظ أن محمد بن علي المعروف بـ الحكيم الترمذي (ت:٣٢٠هـ/٩٣٢م)، قد ابتدأ حديثه عن الولاية بما يتشابه مع ما قاله إبراهيم بن أدهم (الترمذى،الحكيم:٢-١٠)([٩])، إلا أن الترمذي لم يقف عند هذا المعنى البسيط لمفهوم الولاية فقد تطور معه هذا المفهوم وأخذ أبعادًا متعددة، فأصبح الولي عنده من وصل إلى أقرب منزلة من الله حتى أصبح خليفته الكامل على الأرض، وإنسانًا روحيًا محضًا منقى من كل العلائق الأرضية (سكاتولين،جوزيبي؛ حسن،أحمد:٢١٢)([١٠]) والمعنى الأخير لمفهوم الولاية عند الحكيم الترمذي هو ما سيعتمد عليه أحمد الجزار في تقديم وجهة نظره.

ومن ثم يرى الجزار ببراعته النقدية المتميزة الهادفة إلى إعادة المفاهيم إلى معانيها الإيجابية- الخالية من الصور الأسطورية السلبية- أن القرب المشار إليه هو القرب بالعلم والقدرة الإلهية، وهذا هو ما ينبغي أن يكون في قرب الله تعالى من عباده. أما فيما يتعلق بقرب العبد من الله تعالى، فلا يخرج في مفهومه عن الطاعة التامة لله، والمداومة على عبادته وخدمته، وإظهار العبودية له وحده في كل حال ووقت... ليس هذا فحسب، بل يرى الجزار أيضا أن السعي في إيصال النافع من الأعمال إلى الخالق يكون أحد أوجه معاني الولاية لله، حيث يسعى العبد بصدق النية من ناحية والإخلاص في العمل الصالح من ناحية أخرى إلى طلب الحق سبحانه وتعالي (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ١٢٤). وكأن الجزار يسترجع العبارة الشهيرة للصوفية القائلة: "إن كنت لا تستطيع أن تحب من ترى فكيف تستطيع أن تحب من لا ترى!!؟".

ويربط الجزار ربطًا تامًا بين الكرامة والولاية من ناحية، والالتزام التام بأوامر الشريعة من ناحية أخرى، وقد ذهب يبحث عن إيجاد هذه الفرضية في تاريخ التصوف الإسلامي، فاستشهد في هذا الصدد بقول البسطامي: "لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقي في الهواء، فلا تغتروا به حتى تجدونه عند الأمر، والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة" (القشيري،عبد الكريم:١٠٣) ، ثم استشهد أيضا بقول محيى الدين بن عربي: ".... فلن يصل إلى ذرة من الحقيقة، إلا بعد إتقان علم الشريعة، والعمل به علم الدوام" (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ١٢٤).

---

[٩] راجع ما ذكره الترمذي حول الولي وشروط الولاية، ومعناه فى: الحكيم الترمذي، **سيرة الأولياء**، ص٢-١٠.

[١٠] تحدث الحكيم الترمذى أيضا عن فكرة "**ختم الولاية أو الأولياء**" ويبدو أن هذه النظرية قد تكون مستلهمة من التراث الفكري الشيعي فـ "**ختم الولاية أو ختم الأولياء**" فى رأيه من تتم به دائرة الولاية على الأرض، ولقد ترك الترمذي فى كتابه "**ختم الولاية أو الأولياء**" مائة وثلاثة وخمسين سؤالا حول هذا الموضوع، فمن أجاب عليها سيعرف من قد يكون "**ختم الولاية أو الأولياء**"، وللترمذي تأثير واسع فى الصوفية اللاحقين عليه، وخاصة فى الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربي (ت:٦٣٨هـ/١٢٤٠م) الذي سيجيب فى فتوحاته على المائة والثلاثة والخمسين سؤالا معلنا أنه "**ختم الولاية**" ذاك المقصود بها.... لمزيد من التفاصيل راجع: جوزيبى سكاتولين وأحمد حسن، **التجليات الروحية فى الإسلام**، ص٢١٢.

والجدير بالذكر أن الجزار يرى أن الولاية قد تحصل للمرأة كما هي حاصلة للرجل، خاصة أنها مرهونة لدى كليهما بكمال العبادة ودوام القرب من الله بالأعمال الصالحات، فلا نزاع في أن الصلاح في العبادة، والكمال والتقوى فيها يشمل الجنسين معا في دين الإسلام؛ لأن التكاليف الشرعية في الإسلام تشتملهما معا ، لا فرق بين الذكر والأنثى ، وإنما يقع التفاوت بسبب التقصير في العمل، ويستشهد الجزار بالقرآن الكريم من أجل إثبات وجهة نظره الفريدة في هذا الأمر وخاصة بالآية القرآنية الكريمة (**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى**) [سورة آل عمران، الآية: ١٩٥] ومن جانب آخر يتجه الجزار إلى الاستشهاد برأي الشيخ مصطفى عبد الرازق ؛ ليثبت وجهة نظره، حيث أكد على أن تقدير الشيخ لحق المرأة في الولاية استبصار وفهم عميق لعقيده الإسلام وشريعته، وفيه أيضا تقدير كبير للمرأة، كما يرى الجزار أن موقف الشيخ عبد الرازق في هذا الأمر ليس بغريب لأنه يمثل الفهم المستنير لدين الإسلام وشريعته السمحاء، ومن ثم فليس بدعًا أن يؤكد على حقها في هذه الناحية كما أكد على حقها في العمل بالإرشاد الديني انطلاقا من مكانتها في الإسلام (الجزار،أحمد،٢٠٠١: ٢٠٣).

ولو راجعنا إلى تاريخ التصوف الإسلامي فسنجد حضورًا مركزيًا للمرأة عبر كافة مراحل التاريخ الصوفي الإسلامي بداية من حركة الزهاد والعباد في القرنين الأول والثاني الهجريين (من أمثال: رابعة العدوية، رابعة الشامية، رابعة الأذية) وصولًا للكتاب المهم الذي كتبه المتصوف عبد الرحمن السلمي والمعنون بـ **"ذكر النسوة المتعبدات من الصوفيات"**...

أما لو بحثنا عن الموقف النقدي للجزار من موضوع الكرامة عند الصوفية، فنجده يستنكر الأمور البدعية التي حدثت مع بعض الطرق الصوفية خاصة في مرحلة متأخرة- وخاصة في عصر الإمام ابن باديس- ولكي يثبت وجهة نظره يستشهد بالدراسات المعاصرة في هذا الصدد، حين قال: لقد استنكر بعض الباحثين المعاصرين الأمور البدعية، فقد وجد أن الكثير من أتباع الأولياء حريصين على إضافة الكثير من الكرامات الحسية لشيخهم، حتى لو أجدى بهم الأمر إلى اختلاف القصص التي تدل على استمرار صدورها منهم بعد وفاتهم (مصطفي، فاروق،١٩٨١: ١٠٣-١٠٤).

ومن ناحية أخرى يتجه الجزار إلى إثبات موقفه المتشابه مع الإمام محمد عبده في هذا الأمر، حيث يذكر أن الأخير يرى أن الكرامة لا يجب أن نجعلها شرطًا للصوفية... فقد صور محمد عبده هذا في مصر عندما وجد الناس في أيامه مشغولين بمثل هذا الأمر، حتى ظنوا الكرامات وخوارق العادات من ضروب الصناعات، بل وتنافس فيها الأولياء وتناحروا، وهو الأمر الذي يبرأ منه الله ودينه وأولياؤه، وأهل العلم أجمعون (عبده،محمد،١٩٦٩: ١٨٢؛ الجزار،أحمد،١٩٩٩: ١١٧) ، وهذا الأمر بالضبط هو ما قصدناه- فيما سبق- من وجود صور إسطورية سلبية انتشرت لدى بعض أتباع الطرق الصوفية في مرحلة متأخرة. وبالتالي يرى الجزار أن كبار الصوفية من شيوخ الطرق الصوفية لا ينبغي أن يسعون للكرامة سعيًا، وإنما ينبغي أن يسعون إلى تحقيق كمال عبادتهم واستقامتهم في كل أحوالهم مع الله باطنًا وظاهرًا.

ي – التصوف وأبعاد الحب الإلهي عند الجزار:

تميزت اللغة العربية عن مختلف اللغات السامية الأخرى بإعطائها معاني جديدة لكلمة (حب)؛ معاني متسامية عن الجوانب العاطفية الحسية، بل والأهم من ذلك أن كلمة (حب) وجدت مكانة مركزية في اللغة العربية من ناحية، ثم خضعت لتطورات دينية وروحية وفلسفية عميقة من ناحية أخرى. ولقد أثرت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على تشكيل لغة الحب (**لغة الخبرة الروحية**) على صوفية الإسلام في مرحلة مبكرة (في القرنين الأول والثاني الهجريين). كما أن مفردات اللغة العربية الغزيرة والفريدة والمتميزة قد ساعدت المتصوفة على التعبير عن أدق خلجات المشاعر الإنسانية المرتبطة بالحب عامة، والحب الإلهي خاصة، فالجذر (ح- ب- ب) بمختلف مشتقاته له مكانة مركزية في اللغة العربية عامة، وفي التصوف الإسلامي خاصة.

ومن هذا المنطلق تم ميلاد لغة جديدة؛ لغة لم تكن معروفة عند العرب قبل الإسلام، لغة بعيدة عن الشكلية السائدة في الأدب العربي القديم، ألا وهي لغة الحب (**لغة الخبرة الروحية عند الصوفية**)، لغة نشأت- في بدايتها- دون أي مصادر ثقافية خارجية، لتعبر عن أصالة التجربة الروحية في الإسلام.

وبتطور لغة الحب (لغة الخبرة الروحية) أصبحت هذه (اللغة) و(الخبرة الروحية) المكون الرئيس - بل والهدف أيضا- لأي كتاب في التصوف الإسلامي ابتداءً من القرن الثالث الهجري، مما يجعل مجال هذا الموضوع واسع للغاية، لذلك فسنحاول في هذا الموضع تسليط الضوء على إسهامات الجزار النقدية في موضوع الحب الإلهي عند الصوفية عامة، وعند ابن عربي بشكل خاص.

أولاً- المحبة والشريعة:

إذا كانت الدرجة الأولى من درجات المحبة عند الصوفية متمثلة في الالتزام المطلق بأوامر الشريعة من خلال الطاعة المطلقة لما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية، فإن الجزار قد أظهر وبوضوح هذا الجانب حين نجده يقول: أما موقف ابن باديس فيما يختص **بمحبة الله**، فهو موقف القرآن والسنة، فهو يرى أن اتباع النبي ضرورة لنيل محبة الله، وهو نفس ما يؤكده الصوفية أيضًا؛ لأن من صدق المحبة لله عندهم اتباع الرسول- ﷺ- في هديه وزهده وأخلاقه، والتأسي به في الأمور كلها، ومن ثم فالمحبة الحقيقة من الله تعالى لعباده يتلازم معها الإيمان والعمل الصالح مقرونًا بالإتباع (الجزار،أحمد،١٩٩٩: ١٧٦).

ثانيًا- من المعرفة إلى الحب:

يشير الجزار أولاً إلى أن المعرفة تتشابك مع المحبة، أو بتعبير أدق تسلمه إلى المحبة الكاملة إلى الله، ومن ثم يكون الكمال فيها مرهونًا بالفناء في محبته تعالى، والإعراض عمن سواهما في الحالتين معا- المعرفة والحب- قوامها الإعراض عن الخلق وطالب الحق (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ١٦٨-١٦٩). ولا نزاع في أن المعرفة التامة لله، والتي توجب محبته بتمامها قد حصلت، أو هي تحصل للكمل من عباده في بداية الطريق ونهايته. وذلك بالتفكر في عجائب مخلوقاته، بالإضافة إلى أن ما يقوم به العبد من ضروب الرياضيات كفيل بأن يفضي به أيضًا إلى كمال المعرفة بربه. ويؤكد الجزار على أن موقف فخر الدين

الرازي هنا شبيه بموقف أغلب الصوفية ممن يجعلون المعرفة ضرورة لكمال محبة الله؛ لأن من عرف الله تعالى بصفاته فبالضرورة يحبه. وهو عين ما يؤكده الغزالي وابن القيم (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ١٦٩).

وينبني الجزار على هذا كله أنه كلما ازدادت معرفة العبد لربه، زادت في الوقت ذاته محبته له، وحينئذ تصير هذه المحبة ذاتها أيضًا سبيلاً لمعرفة الحق معرفة تنقدح في قلبه وتقهر ما سواه... وتلك النفرة توجب الإعراض عما سوى الله، والإعراض يوجب الفناء عما سواه، فيصير القلب في تلك الحالة مستنيرًا بأنوار القدس (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ١٦٩-١٧٠).

ثالثًا- الأبعاد الفلسفية لمفهوم الحب عند ابن عربي:

ليس من السهل على أي باحث أن يبحر في عالم الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي، وتزداد المهمة صعوبة لو حاول الباحث البحث في مفهوم المحبة لديه، إلا أن مؤلفات الجزار- خاصة كتابه عن محيى الدين بن عربي- لم تخلو من هذا الموضوع الصعب والمعقد، ليس هذا فحسب بل إن الجزار لا يتناول هذا الموضوع من خلال العرض السردي القائم على الاقتباس من النصوص فقط، بل يعيد ترتيب الموضوع لدى ابن عربي ليقدمه للقارئ بصورة نقدية مميزة تساعدنا أكثر على فهم رؤية ابن عربي لمفهوم الحب.

وأول ما نجده ابتداء من آليات النقد عند الجزار في هذا الصدد تحديده للمصطلحات الدالة على الحب عند الشيخ الأكبر، ووذلك قبل تحديد مكانة الحب في الطريق إلى الله، كما أنه قد أوضح أن ابن عربي يستخدم ألقابًا مختلفة للدلالة على المحبة ومنها: (**الهوى- العشق**) جنبًا إلى جنب مع اصطلاحى (**المحبة والود**) ؛ ومن ثَّم يرى الجزار ضرورة البدء بتحديد هذه المصطلحات عند ابن عربي مع مقابلتها بما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية.

ويستكمل الجزار رحلته في بحر مفهوم الحب عند ابن عربي ليذهب إلى التمييز بين أربعة ألقاب للمحبة لديه، أولها هو لقب **الهوى** الناتج عن سقوط المحب في هوى المحبوب، لأن الهوى الفعل منه هوى بمعنى السقوط، وينقد الجزار ابن عربي في هذا الإطار حيث يعرض هذا المصطلح على القرآن الكريم خاصة في الآيات الكريمة: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى) [سورة ص، الآية: ٢٦]، (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ) [سورة الجاثية، الآية: ٢٣]، ليذهب الجزار قائلا: وبهذا لا يكون الهوى هو الحب الذي يحدده القرآن وصفًا لمحبة الإنسان لربه ذلك، لأن ابن عربي يستخدم الهوى بهذا المعنى أي معنى السقوط (الجزار،أحمد،٢٠٠٦: ١٥).

ثم ينتقل الجزار إلى اللقب الثاني من ألقاب المحبة عند ابن عربي وهو (**الحب**) والذي يأتي في الترتيب بعد الهوى عند ابن عربي حين قال: ".... أن يتخلص هذا الهوى في تعلقه بسبيل الله دون سائر السبل، فإذا تخلص له وصفا من كدورات الشركاء ومن السبل، سُمى حبًا لله لصفائه وخلوصه"(ابن عربي، محيي الدين ،نقلاً عن الجزار،أحمد٢٠٠٦: ١٥).

وبعد ذلك يتجه إلى رصد اللقب الثالث وهو (**الود**) ويعني عند ابن عربي: "ثبات الحب أو العشق أو الهوى أية حالة من أحوال هذه الصفة، فإذا ثبت صاحبها بها، ولم يغيره شيء عنها سمى ذلك ودًا..." (ابن عربي، محي الدين نقلاً عن الجزار،أحمد:١٦)([١١]). ليصل الجزار بعد ذلك إلى تحديد اللقب الرابع من الألقاب المحبة وهو (**العشق**) ويستشهد في وصفه بقول ابن عربي "إفراط المحبة أو المحبة المفرطة" (ابن عربي، محيي الدين : ٢٣٧ نقلاً عن الجزار،أحمد :٢٠٠٦: ١٥).

ومن أبرز ما نلاحظه في تناول الجزار لهذا الجزء هو عدم اكتفائه برصد موقف ابن عربي من المؤلفات المتعددة فحسب، بل نجده يلجأ بعد ذلك إلى آلية نقدية صعبة، وهى البحث عن جذور هذه المصطلحات في القرآن الكريم والسنة النبوية أولاً، ثم إدخالها في مقارنات متعددة مع الصوفية السابقين على ابن عربي ثانيًا، وبذلك يمكن أن نلحظ الموقف النقدي عند الجزار الذي لا يقبل فقط بترديد أقوال ابن عربي- رغم صعوبة رصد هذه الأقوال من مصادر متعددة كما أوضحنا سلفا- ولكنه يعيد تحويلها إلى مادة أولية تساعده أكثر فأكثر في اكتشاف موقف ابن عربي([١٢]).

ومن جانب آخر يرى الجزار أن المحبة عند الصوفية موضع أختلاف فيما بينهم من حيث تصنيفها في سلم المقامات أو الأحوال، ولكن هذا الخلاف في رأيه أمر متوقع لأن مقامات الطريق وأحواله أمور ترد إلى الذوق وحده لأن كل صوفى يصف مقامه أو حاله مع الله. ثم يوضح أن المحبة عند ابن عربي من قبيل المقامات طالما كانت المقامات هى ما يكتسبه العبد بمجاهداته، على حين أن المحبة من حيث حال هى محض فضل من الله للعبد (الجزار،أحمد،٢٠٠٦: ١٨-١٩).

ولا يتوقف الجزار عند هذا الحد، بل نجده يتجه إلى دراسة التصوف الفلسفي للحب عند ابن عربي. ليشرح لنا الفرق بين: **الحب الإلهي** وهو حب الله للعبد وحب العبد لربه، لينتقل بعد ذلك إلى ما يسمى عند ابن عربي بـ (**الحبين الطبيعي والروحاني**) كما أن هذه الأنماط والمراتب المختلفة للحب وليدة الكشف الصوفي، وليست وليدة التحليل العقلي. والجدير بالذكر أن **الحب الطبيعي** في هذا المستوى يرتبط بطبيعة المحب دون أن يرتبط بطبيعة المحبوب، لأنه ناتج عن رغبة المحب للمحبوب، التي تصل في أعلى صورها إلى ارتباط الحب بالجمال، فالمحب في الحب الطبيعي يشتهي رؤية الصورة الظاهرة من حيث جمالها، ومن هنا تنصرف إلى الجمال الحاصل للمحبوب. أما **الحب الروحاني** فهو المحبوب لذاته أصلاً بوصفه مستحقًا للحب، كما أن المحب في الحب الروحاني يقدم محبته للمحبوب على محبته له من أجل إشباع غرض في نفسه، ولا يهدف الحب الروحاني إلى إدراك صور الجمال ؛ لأنه لا يشترط فيه جمال

---

[١١] – ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج٢، ص٢٣٧، نقلا عن: أحمد الجزار، الفناء والحب الالهى عند ابن عربى، ص١٦.

[12] – لو تطرقنا سريعا إلى بعض المقارنات التي يجريها الجزار فسنجده يدخل ابن عربي في مقارنة مع: أبو سعيد الخراز (ت: ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م)، السراج الطوسي (ت:٣٧٨هـ/ ٩٨٨م)، سعيد بن أبي الخير (ت: ٤٤٠هـ/ ١٠٦٧م)، عبد الكريم القشيري (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، أبو الحسن الهجويري (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، السهروردي البغدادي (ت: ٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م) وغيرهم، وكل هذه المقارنات تثبت مدى تمكنه من التراث الصوفي من ناحية، ومن تراث محيى الدين بن عربي من ناحية أخرى.

الصورة الظاهرة للمحبوب- تلك الصورة التي اعتبرها بعض الصوفية تؤدي إلى الحجاب- خاصة أنه ينتقل من الصورة الظاهرة للمحبوب ليصل إلى الصورة الباطنة إن جاز التعبير.

وبعد أن ميز الجزار بين هذه المصطلحات المعقدة- حتى على المتخصص في التصوف الإسلامي- نجده كعادته المنهجية والنقدية يتجه إلى استشكاف وجود هذه الأفكار في الفكر الإسلامي السابق أو المعاصر للشيخ الأكبر. فنجده يتوسع في الحفريات التاريخية توسعًا أفقيا (بالانتقال من الصوفية إلى الفلاسفة في الحضارة اليونانية والإسلامية) ورأسيا (بالبحث عن هذه الأفكار لدى الصوفية أنفسهم)، ليعرض صورها المتعددة عند اخوان الصفا، والمعتزلة، وابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م)، وأبو يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ/٨٧٤م أو ٢٦٤هـ/٧٧-٨٧٨م)، والحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) وكأنه يستعرض إمكانته الحقيقية في الإلمام بالتراث الفلسفي المتنوع لهذه الفكرة.

ليس هذا فحسب، بل يتوسع الجزار أكثر في النقد ليشمل انتقاد الذين ذهبوا إلى القول بأن مفهوم الحب عند ابن عربي يتناقض مع تصوره في **وحدة الوجود**، فإذا كان التمييز موجود ظاهرًا، فهو لا ينفك بداية ونهاية كما يعتقد البعض عن وحدة الوجود، ذلك لأن الله تعالى هو مصدر هذا الحب. خاصة إذا تذكرنا أن وحدة الوجود حالة تتحقق في أعلى درجات الفناء التام من خلال اتحاد المحب بالمحبوب، فيكون عين محبوبه، ولا يكون هذا الفناء إلا في الحالة التي ينسلخ فيها المحب عن أوصافه البشرية بكليته، وهذا هو الوصول التام الذي يتحقق فيه المحب بوحدة الوجود عند ابن عربي (الجزار،أحمد،٢٠٠٦: ٤٩ومابعدها).

وباستمرارنا في البحث عن الميكانيزمات النقدية عند أحمد الجزار نجده يتبع أسلوبًا نقديًا مميزًا هادفًا إلى تغطية المجال العام للمفهوم- الحب- حيث يرى أن نظرة ابن عربى إلي حب الرجل للمرأة تدخل في نطاق الحب الإلهي الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بنظرية الإنسان الكامل بوصفه المخلوق وحده على الصورة الإلهيه، ... ولما كان الإنسان الكامل لا يقتصر على الرجل دون المرأة، لأن الذكورة والأنوثة عرضان ليس من حقائق الإنسانية، لكانت المرأة بهذا السبب عين الصورة الإلهية، فهى مجلى الله- أيضا- هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنها مخلوقة من الرجل؛ ومن ثم فإذا رأى– الرجل- نفس هذه المرأة من نفسه– فما يرى ابن عربى– اشتد حبه فيها وميله لها، لأنها صورته، فما رأى إلا الحق– ولكن بشهوة حب والتلذاذ. (الجزار،أحمد،٢٠٠٦: ١١٠).

ويوضح الجزار مقصود ابن عربى من هذا القول فيرى أن قوله يعنى أن المرأة وسيلة يتحقق فيها أو عنها حب الإنسان لله، أو بعبارة أوضح تصبح المرأة وسيطا للرجل يحب الله فيها حين تنقله من حبها إلى حب موجدها، وهو المعنى الذى تأوله– **كما يرى المؤلف**– من الحديث المشهور: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" ومنه فهم أن الإنسان قد أحب المرأة لكونها صورته. وحنينه إليها– فيما يرى ابن عربى– حنين الكامل إلى جزئه، لأن المرأة في الأصل جزء من الرجل في أصل ظهورها، ومعرفته بنفسه مقدمة على معرفته بربه. وعلى الجانب الآخر **يؤكد الجزار** أن ابن عربى حاول بالتدليل بكل وسيله ممكنه على أن الحب الإنسانى وسيله لحب الله أو هو عين الله، ولم يكتف بأن جعل حب الرجل للمرأة لكونها صورته تارة، أو لأن حبه لها لله بوصفها صورة لله نفسه تارة أخرى، وإنما أضاف إلى ذلك أن حب الرجل للمرأة

هو اقتداء بالنبي فإن من عرف قدر النساء وسرهن– فيما يرى ابن عربى– لم يزهد في حبهن، بل من كمال العارف حبهن– فإنهن ميراث نبوى وحب إلهى. (الجزار،أحمد،٢٠٠٦: ١١٢).

ثالثًا- الرؤية التجديدية المعاصرة للتصوف عند الجزار:

لم يكتفِ الجزار بالرؤية التاريخية الكلاسيكية للتصوف- بالرغم من أهميتها- لكنه اجتهد ليضيف إليها رؤية تجديدية معاصرة تكون في خدمة واقع الإنسان المعاش من أجل تدعيم الجوانب الأخلاقية والروحية والدينية. ولا شك في أن هذا الأمر ينقلنا من إطار الفلسفة النظرية إلى إطار الفلسفة التطبيقية لما يشمله من أثر إيجابي على الفرد والمجتمع.

ولو حاولنا رصد رؤية الجزار التجديدية المعاصرة للتصوف، فسنجدها متعددة الجوانب لذلك سنركز هنا على جانبين فقط الأول: التصوف والفكر العربي المعاصر، الثاني: الدلالات الأخلاقية والروحية للعبادات عند صوفية الإسلام.

أ. التصوف والفكر العربي المعاصر عند الجزار "رؤيته التحليلية النقدية".

١- الشيخ مصطفى عبد الرازق ونقده للتصوف:

بداية يؤكد الجزار أن الشيخ مصطفى عبد الرزاق (ت: ١٩٤٧م) يحتل مكانة كبيرة في الفكر المعاصر، فهو يمثل واحدًا من إشعاعات مدرسة الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م)، تلك المدرسة التى تركت أثرًا هائلاً في حياتنا المعاصره عند عدد غير قليل من المفكرين والمصلحين، ولقد كان من هؤلاء الشيخ مصطفى عبد الرزاق، وإذا كان الأستاذ محمد عبده يمثل فكرًا تنويرًا خصبًا تجلى في نظراته الإصلاحية في شئون الدين والمجتمع وقضاياه المختلفة، فإن هذا الحكم– كما يرى الجزار– يصدق إلى حد كبير على الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذى ارتبط به وكان من أخلص تلاميذه في حياته وبعد مماته، فقد تشربت روحه بمبادئه وافكاره (أمين،عثمان،١٩٨٩: ١٣٨).

ومن جانب آخر يرى الجزار أن المنهج الذى اتخذه الشيخ مصطفى عبد الرازق في التوفيق بين أصول الإسلام ومعطيات الحضارة الغربية هو نفسه منهج الإمام محمد عبده من قبل. فقد حاول الأول أن يقدم من خلال علمه وثقافته صورة دقيقة للإسلام الصحيح الذى جمع بين روح النظر العقلى وصفاء الوجدان وذلك من منطلق فهمه لعقيدة الإسلام وشريعته، التى تعطى اهتمامًا للإنسان في جانبيه المادى والروحى (الجزار،أحمد ،٢٠٠١: ١٨٠).

كما كشف الجزار أن التصوف عند الشيخ مصطفى عبد الرازق هو علم أصيل النشأه في الإسلام وكان من أصل نشأته نتيجة طبيعية للتطور الذى لحق التفكير الدينى عند المسلمين في هدى من أصول الإسلام عقيدة وشريعة، وقد تحددت معالم هذا العلم موضوعًا ومنهجًا وغاية لما بدأ عصر التدوين وظهرت المصنفات في العلوم المختلفة داخل البيئة الإسلامية.

ثم ينتقل الجزار إلى البحث عن مفهوم التصوف عند مصطفى عبد الرازق الذي يرى أن المفهوم لم يكن قد تبلور في الفترة المبكرة- أي القرنين الأول والثاني الهجريين- فقد اطلق لفظ الصوفى والمتصوف بادئ الأمر مرادفًا للزهد ومرادفًا للعابد والفقير، ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد عن شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة، فإن الفقر والزهد ولبس الصوفى مظهر ذلك (الجزار،أحمد ،٢٠٠١: ١٨٣).

ويثنى الجزار على رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق واعتبر أن ما قرره هو إشارة دقيقة لأن ظهور كلمة التصوف في رأى المؤلف وكلمة صوفى في تلك الفترة المبكره لا يعد دليلا على بزوغ التصوف كتيار أو علم محدد الملامح والقسمات هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يستدل المؤلف بآراء الصوفية أنفسهم لتدعيم رآيه، والدليل على ذلك قول ابن الجوزى (ت ٥٩٧هـ) أن الزهد لا يعنى تمامًا مفهوم التصوف، إذ التصوف كما يقول مذهب يزيد على الزهد، ويدل على ذلك أيضا أن الزهد لم يذمه أحد كما يقول وكذلك التصوف.

ومن ثَّم يتفق الجزار مع مصطفى عبد الرازق في أن التصوف علم أصيل النشأة في الإسلام سواء من خلال النظر إليه في مرحلته الأولى بوصفه علمًا للأخلاق الإسلامية أو النظر إليه في تطوره في التصاقه بالفلسفة فهو في الحالتين يظل موصوفًا بهذا الوصف، ويمكننا القول بأن هذا هو **الجانب النقدي الإيجابي** الذي يظهر عند كلا من مصطفى عبد الرازق من ناحية وأحمد الجزار من ناحية أخرى.

أما لو بحثنا عن **الجانب النقدي السلبي** فسنجده لديهما مرتبط بمسيرة التصوف في عصره المتأخر لأن مصطفى عبد الرازق فطن إلى ما لحق التصوف من تدهور وإنحطاط سواء على مستوى الممارسة الحقيقة من جانب أتباعه أو في مجال الإبداع والتأليف الذي كاد أن يختفي تقريبا، وكان من نتيجة ذلك إنه- أي مصطفى عبد الرازق- قد تحسر في ألم على ضياع مفهوم التصوف الأصيل في القرون الأخيرة، لأن التصوف في هذا الدور جعل من طريقة الإخلاص والزهد والعرفان والخير أداه غش ومطامع وجهل وفساد على حد قول الشيخ عبد الرازق (الجزار،أحمد ،٢٠٠١: ١٩٤). وتجدر الإشارة أن الجزار يؤيد ويتفق مع الشيخ عبد الرازق في هذا الرأى، بل اعتبره قول حق فقد تسبب المتأخرون من اتباع التصوف في كثير من الأخطاء من جراء ممارستهم الخاطئة، فقد قدموا صورة مشوهه تمامًا للتصوف افقدته صورته النقية التى ينبغى أن يكون عليها ليظل موافقًا كما كان في أصل نشأته لصحيح الدين عقيدة وشريعة، بل لابد من ذلك (الجزار،أحمد،٢٠٠١: ١٩٥)، ومن هذا المنطلق يبدأ الجزار في تحديد الداء مع تشخيص الدواء.

فإذا كان بعض اتباع الطرق الصوفية قد أعلوا من شأن مسألة الكرامة والولاية، وأظهروها بصور أسطورية وسلبية عديدة- أخرجتها من مضمونها الديني والروحي العميق- فإن الجزار سيحاول رصد موقف مصطفى عبد الرازق في هذا الصدد أولاً، ثم سيضيف رأيه الخاص في هذا الموضوع؛ ذلك الرأي الذي يستند إلى الأدلة التاريخية من جانب والقرآن الكريم والسنة النبوية من جانب آخر. حيث يحاول الجزار وضع الأمور في نصابها من خلال التأكيد على أن غلو الصوفية في ضرورة وقوع الكرامة وفى تلازمها مع الولايه قد جاء من قبل اتباع الطرق الصوفية وليس من قبل شيوخهم المحققين من الأقدمين، ذلك لأن جلهم لا يرون ضرورة في أن يكون كمال مرتبة الولاية مرهونًا بوقوع الكرامة، فقد تحصل

الولاية دون أن يصحبها الكرامة، ولا يعنى هذا نقصًا في الولاية، ويستدل بقول ابن عربى: "قد ينالها الممكور،...".

ويستفيض الجزار أكثر في مناقشة موضوع الولاية من خلال مناقشته لآراء الشيخ مصطفى عبد الرازق، فإذا كانت الولاية جائزة، إلا أنها تكون مرفوضة إذا بلغت حدًا فاقت به المنقول والمعقول، تجنبًا لخطورة ذلك على مستوى الممارسة السلوكية من جانب، وعلى الفهم الصحيح للدين من جانب آخر.

وبناء على ما سبق يؤكد الجزار على القول بأن الكرامات والاستغراق في قبولها يفتح مجالاً واسعًا للخرافات فضلاً عما في هذا من تعطيل للأسباب الكونية التى أودعها الله في الكون هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أدرك الجزار أن موقف الشيخ عبد الرازق كان مهما لتأثير ذلك على صفاء العقيدة الإسلامية في العقول والقلوب، ولذلك كان شديد النكير على الصوفية في عصره الذين تعلقوا بها تعلقًا شديدًا (الجزار،أحمد،٢٠٠١: ٢١١).

ومن جانبنا نرى تعليقًا على ذلك: أن التركيز من طرف بعض أتباع الطرق الصوفية على الصور الأسطورية السلبية قد أخفى نقاء التصوف من جانب، وأخفى جانبه الإبداعي الماثل في المصنفات الصوفية من جانب آخر. لذلك كان لابد للجزار من أن يناقش هذا الموضوع مناقشة نقدية جريئة تهدف إلى إعادة تصحيح مسار التصوف.

٢- أحمد صبحي ونقده للتصوف.

يحتل الأستاذ الدكتور أحمد صبحي (ت: ٢٠٠٤م) مكانة كبيرة بين المشتغلين بالفلسفة في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر. ويرى الجزار أن أحمد صبحي يقرر بداية قاعدة منهجية مهمة بالنسبة لقضية التصوف، هي تعذر الفصل بين دراسة التصوف والموقف من التصوف. فمن أراده غريبًا عن الإسلام رده إلى مصدر أجنبي، ومن تعاطف معه التمس له مصدرًا إسلاميًا من القرآن والسنة وسيرة كبار الصحابة (الجزار،أحمد،٢٠٠١: ٢٤٠-٢٤١).

ويرى الجزار أنه إذا كان أحمد صبحي ينطلق في نقده التصوف من رغبته الحقيقية في التجديد فإنه سيرده إلى ملابسات وظروف حضارية منذ القرن الثاني الهجري وما بعده كان حاصلها انبثاق التصوف كنتيجة لهذه الظروف والملابسات، ومنها:

١) أن التصوف رد فعل لتيار الحياة المادية:

معنى ذلك أن نشأة التصوف كانت رد فعل للترف والبذخ من جانب نفر من المسلمين، وهو الأمر يفسر ظهور الصوفية في المدن التي بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة في دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة، وفي المقابل لا يوجد صوفية فيما يرى أحمد صبحي في الجبال الواعرة أو الصحارى المقفرة (صبحي،أحمد، ٢٠٠٤،:٢١).

٢) التصوف رد فعل لصنيع الفقهاء في اقتصار الدين على مجرد الرسوم والأشكال:

ويرى الجزار في تحليليه للملابسات التي قدمها أحمد صحبي أن الأخير يرى أن التصوف عبارة عن رد فعل على من عكفوا على بيان الحلال والحرام على شرائط العبادات وأصول المعاملات مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح الظاهرة، دون أن يتغلغلوا إلى الباطن حيث بواعث الأعمال وخطرات

القلوب؛ ومن ثم فقد قصروا في نظرهم عن فهم حقيقة الدين. ونظرًا لأن التدين ليس مجرد شعائر وطقوس خالية من جوانبها الروحية، فكان يتعين- كما يرى صبحي والجزار- أن تثمر العبادات في القلوب والنفوس كل ما من شأنه أن يزيد وثاقة العلاقة بين العبد والرب، فالدين لابد أن يتحقق في النفوس والقلوب ثم في الحياة وتجاربها (الجزار،أحمد،٢٠٠١: ٢٤٩).

أما عن الجانب النقدي السلبي عند أحمد صبحي للتصوف: فسنجد أن الجزار يظهره في عدة نقاط من أهمها:

- أنه انتقد آفات الصوفية وأخذ عليهم استغراق اتباعهم من المتأخرين في مسألة الكرامة والربط بينها وبين الولاية.
- فطن إلى ما في التصوف عند المتأخرين من خروج على حد التصوف المشروع والذي يتوافق مع الإسلام عقيدة وشريعة.
- انتقد من نطقوا بالشطحات، والقائلين بوحدة الوجود، والقائلين بوحدة الأديان.

وإذا كان الجزار قد أظهر **الجانب النقدي السلبي** من طرف أحمد صبحي للتصوف، فإنه سيظهر الجانب الآخر من فكر الرجل، ذلك الجانب الماثل في **نقده الإيجابي للتصوف** والمتمثل في النقاط التالية:

- يفرق أحمد صبحي- كما يذكر الجزار- بين نمطين للتصوف، **الأول**: يمثل اتجاهًا روحيًا يعبر عن فكر المسلمين عقيدة وشريعة، نعته صبحي بالتصوف السني الذي أدى دورًا تربويًا عظيمًا في دعم القيم الأخلاقية والروحية بين جماهير المسلمين. **الثاني**: وهو التصوف الفلسفي.
- يثمن أحمد صبحي التصوف الأصيل ويرى أنه مهم للغاية في حياة الإنسان المعاصر، وقد اتضح ذلك في النص الذي أورده الجزار- رسالة أحمد صبحي إلى المسئولين بوزارة الأوقاف- حين: "دعا المؤلفين الإسلاميين للكتابة عن هؤلاء الأولياء، وعن دورهم في مجال الدين أو الحرب (يقصد الدفاع عن الأمة) فقد كانوا بحق رهبان الليل وفرسان النهار، فمثل هذه الكتيبات لو طبعت ووزعت... وبيعت بأسعار رخيصة، فإنها ستكشف عن الدور الحقيقي لهؤلاء الأولياء..." (صبحي،أحمد،٢٠٠٤: ٤٤ ؛الجزار،أحمد،٢٠٠١: ٢٦٢).
- أن التصوف المشروع الذي يوافق مشرب الإسلام وعقيدته وشريعته هو الذي يحقق توازنا بين العقل والذوق، وبين العقل والبصيرة، أما إلغاء العقل تمامًا باسم التصوف فذلك من شأنه هدم للمسئولية والعقل والاختيار.
- أن الاتهامات التي لازمت التصوف قديمًا وحديثًا تجئ في أغلب الأحيان خروجا عن تعاليم شيوخهم المحققين من جانب المريدين والأتباع، ويتجلى هذا الموقف بكل حدته لدى المنتسبين للطرق الصوفية- كما يرى صبحي- في عصوره المتدهورة.

وهكذا فمن خلال ما سبق يثبت لنا الجزار أن الفكر العربي المعاصر لا يرفض التصوف برمته، بل العكس تمامًا يهدف إلى إعادة التركيز على التصوف النقي الخالي من الصور الأسطورية السلبية، كما يهدف إلى الاستفادة القصوى من كافة الجوانب الإيجابية الواردة لدى الصوفية من أجل تدعيم الجوانب الأخلاقية والروحية والدينية على المسلم المعاصر.

ب. الدلالات الأخلاقية والروحية للعبادات عند صوفية الإسلام (رؤية الجزار التجديدية المعاصرة):

ذهب المتصوفة منذ فترة مبكرة في التاريخ الإسلامي- ابتداء من القرنين الثالث والرابع الهجريين- إلى القول بأن القيم الأخلاقية والعبادات تعتبر رموز لما هو أعلى من الشكل، وذهب بعضهم إلى القول بأنه لا يستطيع كافة البشر إدراك هذه الرموز، لأنها مقصورة على العارفين، فالصلاة لديهم تحتاج إلى عدة شروط بالإضافة إلى الشروط التشريعية والفقهية، فالوضوء مثلاً ينقسم إلى قسمين وضوء الظاهر، ووضوء الباطن، فالأول: هو الوضوء العادى من حيث الشكل والممارسة، والثانى هو وضوء الباطن القائم على تطهير النفس بالتوبة والندم والخروج عن الشك والكبر (الخركوشي،عبد الملك،١٩٩٩: ٢٣٥). كذلك القبلة لديهم ثلاث: قبلة العامة وهى الكعبة، وقبلة الخاصة وهى العرش حيث إنه قبلة الملائكة، وقبلة العارفين وهى قلوبهم إلى ربهم(الخركوشي،عبد الملك: ٢٣٧). ليس هذا فحسب بل يرى أكابر المتصوفة ضرورة توفر عدة صفات فى المصلى منها: إعظام المقام، وإجلال المقال، وتمام اليقين، وجمع الهمم، وربطوا ذلك بالكتبير في الصلاة، فالتكبيرة الأولى يكون مصحوب قولك [الله] التعظيم مع الألف، والهيبة مع اللام، والمراقبة والقرب مع الهاء (الخركوشي،عبد الملك:٢٣٣).

ولم تمر هذه الإشارات مرور الكرام على أحمد الجزار، فالرجل قد انتبه جيدًا إلى رصد وإدراك هذه الدلالات الأخلاقية والروحية للعبادات عند صوفية الإسلام، وأخذ يكتب عنها ويفصلها ويضيف إليها في مؤلفاته المختلفة.

يؤكد الجزار أن الإنسان مأمور بعباده الله على نحو ما أمر والانتهاء عما نهى، والعبادة على هذا النحو هى المعرفة بالله تعالى لقوله: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) [سورة الذاريات، الآية: ٥٦] والعباده التى تشير إليها الآيه الكريمة- كما يفسر الجزار- ضرب مخصوص من المعرفة التى تتحقق بدورها بالعمل بالشريعة على نحو ما تحدده في كل ما هو مأمور به من قبل الحق تعالى وما هو منهي من قبل الله تعالى أيضًا، ويزيد الجزار الأمر وضوحًا بقوله: إن القيام بتلك العبادات التى حددتها الشريعة يقتضى الإتيان بها على الوجه الأتم ظاهرًا وباطنًا بمعنى يحققها العبد بجوارحه الظاهره والباطنة. ثم يشرح الجزار الأمر أكثر فأكثر فيقول: تلك بدورها إشارة لطيفه إلى كمال العبادة بشقيها نعنى بوصفها عملا يقع على الجوارح الظاهرة والباطنة ولابد من ذلك من أجل تحقيق الكمال الذي يحقق الحياة الروحية الموافقة للإسلام قرآنا وسنة (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٣١).

ومن هذا المنطلق سيشرع الجزار في الإبحار في رحلة مناقشة وتحليل الدلالات الأخلاقية والروحية للعبادات الإسلامية. والجدير بالذكر أن رؤيته في هذا الموضوع قد وردت في عدة كتب هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أخذت رؤيته في التطور الزماني من دراسة إلى أخرى، حتى ظهرت رؤيته في أكمل صورها في دراسته المنشورة بعنوان: **"دراسات في التصوف الإسلامي"**.

١- الدلالة الأخلاقية والروحية للصلاة.

يرى الجزار أن الكمال الروحي يستند إلى العبادة الكاملة لله تعالى ظاهرًا وباطنًا، بحيث تكون جوارح العبد الظاهرة والباطنة شهود على تمام معرفته بربه وكمال طاعته وخدمته. ولهذا كانت العبادة وسيلة أساسية في الكمال الروحي، ولقد أشار الجزار- فيما ذهب إليه الرازي- أن العبادة على مبايناتها الشرعية هي المدخل الحقيقي للاتصال بالله وشهود الحقيقة، ولهذا يقتضي المقام أن نتوقف عند هذه المسألة طويلاً (الجزار،أحمد،٢٠٠٠: ٦٥).

ومن هذا المنطلق فالصلاة في الإسلام يجب أن تشمل على كل صفات الخشوع والخضوع وإظهار العبودية لله ظاهرًا وباطنًا بحيث تكون بالقلب لا بالقالب وحده، ومن ثَّم تصبح معنوية باطنة تغلب على الروح والقلب.

وإذا كان أول ما يتعين على المصلي بعد الطهارة- الجسدية والنفسية والروحية- استحضار النية في قلبه، فإن هذه النية تعني إخراج ما في قلبه من كل ما سوى الله تعالى حتى لا يكون في قلبه سواه، ومن ثَّم ينهض القلب والباطن- كما يقول الجزار- إلى الدخول في عالم الملكوت (الجزار،أحمد،٢٠١٥: ٣٠ومابعدها).

ولو أردنا تخليص رؤية الجزار في هذا الصدد فسنجده يقول: "والصلاة أيضًا وعي وحضور دائم بين يدي الله تعالى، وبدون هذا الحضور تكون فاقدة لمعناها الحقيقي بوصفها اتصالاً روحيًا بين العبد وربه. ولأجل أن يتحقق في الصلاة هذا المعني الجواني- حسب اصطلاح الجزار- فلابد من أن يلزم هذا الحضور المصلي منذ اللحظة التي يدخل فيها الصلاة، بل ولابد أيضا ألا ينفك هذا الحضور عنه في كل ركن من أركانها. وإنما يحصل هذا الحضور بداية بأن يقبل المصلي على الله كإقباله عليه تعالى يوم القيامة ووقوفه بين يديه، بل إن على المصلي أن يتذكر في اللحظة التي يدخل فيها الصلاة- كما يقول الطوسي- بين يدي من هو واقف" (الجزار،أحمد،٢٠١٥: ٣٣). وما أحوجنا نحن الآن إلى هذه المعاني الإيجابية التي من شأنها أن تؤثر على الفرد والمجتمع أخلاقيًا وروحيًا.

٢- الدلالة الأخلاقية والروحية للزكاة.

كما ركز المتصوفة على الدلالات الأخلاقية والروحية للصلاة فالأمر نفسه مع أركان الإسلام كافة . فإذا كانت الزكاة تمليك جزء مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص بشروط مخصوصة لله تعالى... (جاب الله،محمد،١٩٨٦: ٢٢٨) فإن الصوفية لم يقفوا عند معناها الظاهر فقط، وإنما أجمعوا إلى جانبه معناها الباطن، ليتحقق لهم الكمال في هذه الفريضة في الجمع بين الظاهر والباطن معًا.

ولو حاولنا النظر في الدلالات الأخلاقية النفسية العميقة للزكاة عند الصوفية فسنجدها عديدة، فقد حذر الصوفية ابتداء- خاصة الحارث بن أسد المحاسبي في كتابه الرعاية- من خطر الوقوع في الرياء عند إخراج الزكاة، فلا يستدرج العبد في تعظيم ما يفعله من خيرات حتى لا يبطل عمله بنفسه، وحتى لا يقع في الرياء الخفي عند إخراج الزكاة. أما لو حاولنا البحث عن المعاني الروحية لمفهوم الزكاة عند الصوفية، فعلينا أن ننتبه إلى أنها أخذت رمزية عميقة، للتحول من معناها المادي إلى أثرها القلبي، فها هو المتصوف عبد الملك الخركوشي (ت: ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) يقول: "إن الزكاة الحقيقية هى التى يؤديها

العارف، وهى زكاة القلب فى حفظ حقوق المعرفة، وإقامة حدود المحبة" (الخركوشي،عبدالملك:٢٣٩؛ سكاتولين،جوزيبي، حسن،أحمد،٢٠٠٩: ٦٨-٦٩). وبالعودة إلى ما قدمه الجزار في هذا الصدد فقد أورد الدلالات الأخلاقية والروحية الثمانية للزكاة الواردة عند الإمام أبو حامد الغزالي (راجع الجزار،أحمد،٢٠١٥: ٤٦-٤٨).

٣- الدلالة الروحية والأخلاقية للصوم.

برع الصوفية في محاولتهم تحقيق ركن الصوم على أكمل وجه باعتباره عبادة مأمور بها من ناحية، وتهذيب أخلاقي وكمال روحي من ناحية أخرى. ويشرح الجزار أن جميع المفترضات على الجوارح يتهيأ للخلق أن ينظروا إليه إلا الصوم، فهو عبادة بغير حركة الجوارح ومن ثم كان بهذه الخصوصية عبادة سرية لا تتعلق بالظاهر فقط، ولهذا وصفت من جانب الحق في الحديث القدسي: "كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي، وأنا أجزي به".

فإذا كان الصوم شرعًا هو الإمساك عن المأكول والمشروب والشهوة... لكن الاقتصار على هذا الصوم- فيما ذهب إليه الجزار والصوفية- تجريد لحقيقة الصوم بوصفه عبادة جامعة للجوارح الظاهرة والباطنة، فصوم الظاهر يستوجب صوم الباطن، ويعني الأخير صوم الجوارح عن الآثام (الجزار،أحمد،٢٠١٥: ٥٠).

ويستشهد الجزار بتقسيم الإمام الغزالي لمستويات الصوم حين قال: "صوم **العموم** يراد به كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة، وصوم **الخصوص** هو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام، وصوم **خصوص الخصوص** صوم القلب عن الهم الدنية والأفكار الدنيوية وكف القلب عما سوى الله عز وجل بالكلية" (الغزالي،أبوحامد:٢٣٥).

٤- الدلالة الروحية والأخلاقية للحج.

أوضح الجزار في كتاباته المختلفة كيف أن المتصوفة أرادوا القيام بشعائر الحج كما أمر بها الشرع من ناحية، وجعلها تتحقق في البدن والجوارح والقلب باطنًا من ناحية أخرى. وأوضح أيضا- في مواضع عدة وصفحات مطولة- كيف اعتبر الصوفية الحج سفر إلى الله بالقلب قبل القالب، سفر يتوجه فيه العبد إلى ملك الملكوت، يبدأ فيه العبد بالإحرام الهادف من التطهر من كل الصفات المذمومة وصولاً إلى التجرد أو التحرر من كل ما يشغله عن الله بالكلية.

ليس هذا فحسب بل ناقش الجزار من خلال تفاصيل طقوس الحج كيف حرص الصوفية على تحقيق المضامين الأخلاقية والروحية والذوقية لكافة مكونات هذه الشريعة من: إحرام وتلبية وطواف وسعي بين الصفا والمروة وذبح. واستفاض أيضا في شرح كيف أن الصوفية قد جعلوا في كل ركن من أركان الحج سبيلا أصيلا للتوجه إلى الله (راجع الجزار،أحمد، ٢٠١٥ :٥٢ ومابعدها).

ومن جانبنا نجد أهمية للعودة إلى التراث الصوفي لإثبات أن ما قدمه الجزار في هذا الصدد يعبر عن قراءته العميقة لمختلف المضامين: الأخلاقية والوجدانية والذوقية والروحية للعبادات عند صوفية الإسلام. ولعل ما يثبت هذا الأمر هو النص الصوفي العميق الذي قدمه المتصوف أبو بكر الشبلي (ت: ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م) والذي أراد من خلاله أن يشير إلى كيفية اعتبار الطقوس الدينية رمزًا للوصول إلى الحقيقة وراء الشكل الظاهري، فقدم نصًا عميقًا يشرح من خلاله المعنى العميق لفريضة الحج، وللنظر معًا إلى النص: "قال الشبلى لغلامه: هات غراتين، وقال لابن منازل: خذها معك فإذا وصلت إلى مكة فاملأها رحمة، وجئ بهما معك، لتكون حظنا من الحج، فلما رجعت دخلت عليه، فقال لى: حججت؟، قلت: نعم، قال: جئت الميقات؟ قلت: نعم، قال: أيش عملت؟ قلت: اغتسلت وأحرمت، وصليت ركعتين ولبيت، قال عقدت الحج؟ قلت: نعم، قال: فسخت بعقدك على عقد عقدته يخالف هذا العقد ويضاده منذ خلقت؟ قلت: لا، قال: ما عقدت!! قال: نزعت ثيابك؟ قلت: نعم، قال: تجردت من كل شئ؟ قلت: لا، قال ما نزعت!! قال: تطهرت؟ قلت: نعم، قال: زال عنك كل علة بتطهرك؟ قلت: لا، قال: ما تطهرت، قال لبيت؟ قلت: نعم، قال: وجدت جواب التلبية بتلبية مثلها، قلت: لا، قال: ما لبيت!! قال: دخلت الحرم؟ قلت: نعم، قال: اعتقدت بدخولك الحرم ترك كل محرم؟ قلت: لا، قال: ما دخلت الحرم!! قال: أشرفت على مكة؟ قلت: نعم، قال: أشرفت عليك حال من الحق بإشرافك على مكة، قلت: لا، قال: ما أشرفت على مكة!! قال: رأيت الكعبة، قلت: نعم، قال: رأيت من قصدته؟ قلت: لا، قال: ما رأيت الكعبة!!... قال: وقفت بالمزدلفة، قلت: نعم، قال: ذبحت؟ قلت: نعم، قال: نفسك؟ قلت: لا، قال: ما ذبحت!! قال: زرت؟ قلت: نعم، قال: كشف لك عمن زرته؟ قلت: لا، قال: ما زرت.... قال: ما حججت ولا زرت وعليك بالعودة!" (الخركوشي،عبد الملك:١٢٩-١٣٠).

ولو حاولنا التأمل أكثر في رموز فريضة الحج فسنجد أن الجزار قد فسر وشرح ما ذهب إليه الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين حين أشار إلى ثلاثة دلالات رمزية هي: "السفر- الإحرام- الطواف" **فالسفر** هو رمز إلى السفر الأعظم إلى الله سبحانه وتعالى، **والإحرام** هو رمز الشعور بالغفلة والشعور بوطأة الرجوع إلى الله، **والطواف** يرمز إلى رجوع الطائف فى كل شئ من نفسه إلى ربه (سكاتولين،جوزيبي؛حسن،أحمد،٢٠٠٩: ٦٩).

وختامًا: هدف الجزار من خلال هذا الموضوع إلى طرح وتقديم فلسفة أخلاقية ووجدانية وذوقية وروحية يكون لها دور فعال على واقع المسلم المعاش، ولم يكتفِ بالاقتباس من كتب التراث (الصوفية وغير الصوفية)، بل أخذ يقتبس منها ما يساعده على طرح فلسفته المعاصرة ليثبت أصالة أفكاره في هذا الصدد من ناحية، ومن ناحية أخرى: ليقدم لنا رؤية حداثية فريدة ما أحوجنا إليها في تصحيح واقعنا الأخلاقي والديني والذوقي المعاصر...

رابعًا- المصادر والدراسات في مؤلفات الجزار (دلالة التحليل الكمي والكيفي).

لا يفوتنا في هذه الدراسة محاولة القيام بالتحليل الكمي والكيفي للمصادر والدراسات التي اعتمد عليها أحمد الجزار في مؤلفاته، ولكن علينا أن نتذكر أمرًا في غاية الأهمية، وهو أننا نقوم بذلك اليوم (عام ٢٠٢٣م) أي بعد أكثر من ربع قرن على اتمام أغلب هذه الدراسات.

فالدراسات الأولى التي قدمها الجزار قد واجهت صعوبات عدة فيما يخص المصادر والمراجع، تلك الصعوبات كان من شأنها أن تؤثر سلبًا على عناصر ونتائج دراسات الرجل- كما حدث مع بعض معاصريه في بلدان عربية عديدة- لكن هذا لم يحدث. ومن ضمن الصعوبات التي واجهت الجزار في هذا الصدد:

١- **رجوعه إلى عشرات المخطوطات الأصلية**: فلم تكن النصوص الواردة في هذه المخطوطات قد حققت ونشرت بعد، فلم يجد الرجل من سبيل إلا بالعودة إلى هذه المخطوطات، ولنا أن نتذكر أن التعامل مع المخطوطات العربية الإسلامية يحتاج إلى مهارات فنية وبحثية خاصة، وبدونها لن يتمكن الباحث من الوصول إلى أي شي. ولن نبالغ إذا قلنا أن كتابه المعنون بـ **"الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي"** يثبت أننا أمام باحث محترف ومتمكن من فن التعامل مع المخطوطات.

٢- **عدم ترجمة أغلب الدراسات الاستشراقية**: لم تكن أغلب الدراسات الاستشراقية قد ترجمت عند اتمامه دراساته الأولى، فكان لزاما عليه العودة إلى النصوص الأوروبية، وخاصة المكتوبة باللغة الإنجليزية، ومن الملاحظ مبدئيًا أنه في ببلوجرافيا مؤلفاته يعود إلى **الاستشراق الغربي** (ونقصد به الاستشراق في أوروبا الغربية) كما أنه يتجه أيضا إلى استطلاع رأي **الاستشراق السوفيتي** أو الاستشراق في **الكتلة الشرقية** في محاولة منه لتقديم رؤية شمولية لعناصر دراسته. فإذا وجدناه يستطلع رأي المستشرق آربري والمستشرق أوليري والمستشرق بلاسيوس... وهم من أبرز ممثلي الاستشراق في غرب أوروبا في القرن الماضي. فسيتجه أيضا إلى رصد مواقف المستشرقين في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي من أمثال: جولدزيهر، وبطروشوفسكي، ونيقولاي برديائيف...

٣- **البحث عن المجهول في التراث الصوفي**: من ضمن الصعوبات الشاقة التي تعرض لها الجزار في دراساته تطلعه الدائم إلى البحث عن موضوعات وشخصيات مجهولة في التراث الإسلامي، فالرجل لا يرتضي دراسة وتكرار المألوف بل يتطلع إلى آفاق الكشف عن المجهول، وهذا من شأنه أن يصعب من مهمته فيما يخص تجميع المصادر والمراجع، ولعل هذه النموذج من الصعوبات قد واجهة تحديدًا في كتاب: **"المعرفة عند أبي سعيد ابن أبي الخير"** وكتاب: **"الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري"**. والكتابان قد أسهما في تعريف القارئ والباحث العربي بأفكار شخصياتهما، وذلك لعدم وجود دراسات عربية عن هذين الشخصيتين قبل كتابات أحمد الجزار.

تلك هي أبرز الصعوبات التي واجهت أحمد الجزار في الحصول المصادر والمراجع الواردة في مؤلفاته. ولو اتجاهنا إلى محاولة القيام بعمل تحليل كمي وكيفي لمصادر ومراجع أحد دراسته ، فربما

سيكون النموذج الأمثل في هذا الصدد هو كتابه: "**الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي**"، انظر الجدول التالي:

جدول رقم (١) تحليل كمي للمصادر والمرجع

المصادر المخطوطة	المصادر العربية	المراجع العربية والدراسات المترجمة	المراجع الغربية	الإجمالي
٥٧ مخطوط	٣٧ مصدر مطبوع	١٠٧ مرجع عربي	١٤ مرجع غربي	٢١٥
%٢٦.٥	%١٧.٢	%٤٩.٧	%٦.٦	%١٠٠

وفي ضوء الجدول السابق يمكننا أن ننتقل من التحليل الكمي إلى التحليل الكيفي من خلال الملاحظات التالية:

- إذا كانت المخطوطات العربية التي اعتمد عليها الجزار في هذا الكتاب قد بلغ عددها (٥٧) مخطوط، ومثلت ما مقداره ٢٦.٥% من مجمل قائمة المصادر والمراجع فإن هذا الأمر له عدة دلالات منها:

١- إذا كان قد اعتمد على عدد (٥٧) مخطوطة فالسؤال الذي يطرح نفسه علينا: هل هذا العدد يمثل كل ما رجع إليه الجزار من مخطوطات؟ ونعتقد بأن الإجابة ستكون ممثلة في النفي بـ (لا) لأن الباحث عادة ما يتجه إلى مخطوطات متعددة ليختار المخطوطة التي تسمح حالتها بالتعامل معها من ناحية، والتي تشمل مادة مرتبطة بالموضوع من ناحية أخرى. وبالطبع لن يتم اكتشاف ذلك إلا بعد الفحص المتأني للمخطوطات، وعادة ما يعتمد الباحث على نسبة تقدر بـ ٣٠ إلى ٤٠% من المخطوطات التي اطلع عليها بعناية عند إجراء الدارسة. وهذا الأمر يعني بالنسبة لنا أن أحمد الجزار قد اطلع وفحص بعناية على ما لا يقل عن ١٥٠ مخطوطة عربية، وفي حوار شخصي لنا مع أ.د. أحمد الجزار أكد لنا صحة ما توقعناه في هذا الصدد.

٢- طبيعة الموضوع البحثية أفرضت عليه التعامل مع هذا الكم الهائل من المخطوطات العربية- والمرتبط أغلبها بكتابات الشيخ محيى الدين بن عربي والتي لم تكن حققت ونشرت وقتها- والذي مثل ٢٦.٥% من مجمل مصادره ومراجعه. وهذا الأمر يثبت أنه باحث جاد لا يرتضي الاستسهال من خلال العودة إلى المصادر المطبوعة فقط، بل فرض على نفسه الجدية التامة في البحث بما يفرضه طبيعة الموضوع البحثي.

٣- لو قارنا بين كتاب أحمد الجزار من ناحية، وكتاب المستشرق الأسباني آسين بلاسيوس: "**ابن عربي حياته ومذهبه**" فسنجد أن الأخير اعتمد على مؤلفات ابن عربي المطبوعة خاصة "**الفتوحات المكية**"، مع اعتماده على ١٢ مخطوطة فقط من مؤلفات ابن عربي!!!. ولا تهدف المقارنة هنا دراسة الفارق في المضمون بين كليهما، فهذا الأمر يحتاج إلى دراسة أخرى، لكن المقارنة هنا مقصورة في الاعتماد على المصادر المخطوطة فقط.

٤- ولو قارنا بين كتاب أحمد الجزار من ناحية، وكتاب نصر حامد أبو زيد المعنون بـ "**هكذا تحدث ابن عربي**" فسنلاحظ أولاً أن كتاب الأخير قد خلا تمامًا من قائمة للمصادر والمراجع!!(راجع حامد،نصر،٢٠١٥) مما اضطرنا لفحص الكتاب كاملاً من أجل اكتشاف عدد المخطوطات التي اعتمد عليها نصر أبو زيد لنصاب بالذهول عندما نجده قد اعتمد على عدد (١٢) مصدر لابن عربي فقط (كلها مطبوعة) ولم يعتمد على مصدر مخطوط واحد!!!.

- تنوعت المصادر المطبوعة التي اعتمد عليها الجزار في كتابه لتشمل مصادر تاريخية ومصادر فقهية ومصادر فلسفية ومصادر صوفية، وقد أدى هذا التنوع العديد في المصادر إلى إثراء الدراسة بتفاصيل مهمة تفتح الباب أمام الباحثين لإجراء دراسات مقارنة أخرى.
- أما عن الدراسات والمراجع التي اعتمد عليها أحمد الجزار فقد مثلت أهم الدراسات العربية والأجنبية الجادة في الدراسات الصوفية وغير الصوفية. كما أن هذه الدراسات لم تأتِ مجرد سرد في قائمة المراجع دون استفادة حقيقية، بل إن الجزار قد تمتع بإبداع تركيبي مكنه من إعادة توظيف أغلب هذه الدراسات والمراجع.

وأخيرًا: إذا كنا قد عرضنا بالتحليل الكمي والكيفي المتواضع المصادر والمراجع التي اعتمد عليها أحمد الجزار، فإن علينا الآن الإشارة إلى مكانة مؤلفاته التي أصبحت أحد أهم المصادر الببلوجرافيا للدراسات الصوفية المعاصرة في العالم العربي.

خامسًا- الخاتمة:

١- رسمت مؤلفات أحمد الجزار خريطة منهجية ونقدية للتصوف الإسلامي، وقد شملت هذه الخريطة على عدة أبعاد ومكونات منها: حركة الزهاد في القرنين الأول والثاني الهجريين، عصر المصنفات الصوفية "من القرن الثالث حتى نهاية القرن السابع الهجري"، رواد الحركة الإصلاحية من أمثال: الأمير عبد القادر الجزائري (ت: ١٨٨٣م)، الإمام محمد عبده (ت: ١٩٠٥م)، والإمام ابن باديس (ت: ١٩٤٠م)، والأساتذة المتخصصين في التصوف من أمثال: الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت: ١٩٤٧م)، والدكتور أبو الوفا التفتازاني (ت: ١٩٩٥م)، والدكتور أحمد صبحي (ت: ٢٠٠٤م). ونعتقد أنه من الضروري الإشارة إلى أن كتابات أحمد الجزار عن كل هؤلاء لم تكن مجرد كتابات نقلية تاريخية، بل مثلت هذه الكتابات "**رؤيته الذاتية النقدية**"، تجاه الرؤية التي قدمتها كتابات هؤلاء، وكأنه يعيد ترتيب الصورة من جديد، وذلك عن خلال وبواسطة "**وعيه القصدي**" للدور الذي يؤديه التصوف في العلو بالإنسان إلى أعلى درجات الكمال الخلقي والروحي.

٢- ميزات كتابات أحمد الجزار بين عدة **صور مرئية، صورًا معكوسة**، لعل أبرزها ما يمكننا تسميته بـ: الصورة السلبية للمصطلح من ناحية، والصورة الإيجابية للمصطلح من ناحية أخرى. وقد أوضحت الدراسة كلتا الصورتين السلبية والإيجابية لمفهوم الزهد في كتاباته.

٣- يظهر من خلال الدراسة كيفية تناول أحمد الجزار لمفهوم التصوف بصور مرئية متعددة ومختلفة، ومن الملاحظ على تلك الصور عدم الانفصال بين عناصر ثلاثة: (الخبرة الدينية- والخبرة الروحية- والأسس العقلية)، فهذا الانفصام الذي ظهر بطابعه الأسطوري في بعض المصادر الصوفية المتأخرة، واستمر في الظهور مع بعض الطرق الصوفية، يرى أحمد الجزار أنه جزء أساسي من الأزمة الثقافية العربية المعاصرة، ولذلك سيلجأ إلى آليات وميكانيزمات النقد الصريح الهادف إلى اكتشاف الداء من أجل الوصول إلى الدواء...

٤- من ضمن مكونات الجانب النقدي في منهج أحمد الجزار ما يمكننا تسميته بالاصطلاح الفينومينولوجي **"الوعي القصدي"** والمتجلي في تفرقته للصوفية إلى: **"صوفية الرسم والمظهر"**، أو **"صوفية الخرقة"** أو **"صوفية الظاهر"** مقابل ما أسماه بـ**"صوفية الحقيقة"**. ليحذر من الأولى ومخاطرها على الفرد والمجتمع، وليعلي من شأن الثانية في خدمة الجانب الأخلاقي والروحي للفرد والمجتمع.

٥- لم يغفل أحمد الجزار تأكيد العلاقة الوثيقة بين المصطلحات الثلاثة الآتية: **التصوف، الأخلاق، الدين**. وكأنها ثلاث صور متجلية أمام المرآة. فالأخلاق مُكون رئيس للتصوف، والتصوف علم الأخلاق الإسلامية، والدين والتصوف متلازمان خاصة في تأكيده على الدلالات الأخلاقية والروحية للعبادات.

٦- يتميز أحمد الجزار في نظرته الوسطية المعتدلة، تلك النظرة النابعة عن وسطية الإسلام، والقائمة على تأكيد أن التصوف ينطلق من الكتاب والسنة، إلا أن رؤيته الوسطية هذه لم تخلو من عناصر النقد خاصة أنه عندما يتحدث عن التصوف يصحح المفاهيم المغلوطة، وينتقد بعض الممارسات التي أساءت إلى التصوف وأخرجته عن مضمونه، وحولته إلى شكل بعد أن كان مضمونًا، فركزت على جانبه الأسطوري، وغفلت عن جانبه الإبداعي. وقد ظهر هذا الأمر جليًا في دراسته لمفهوم **"الولاية"**.

٧- تظهر الصور النقدية المتعددة في كتابات أحمد الجزار عند تناوله لموضوع من أكثر الموضوعات تعقيدًا في الفكر الإسلامي المعاصر وهو موضوع "الولاية والكرامة"، وقد مثل هذا الموضوع مدخله الأساسي لنقد مختلف الصور الأسطورية الواردة عند بعض الصوفية خاصة في المراحل المتأخرة من تاريخ التصوف. كما أنه عند تناوله لهذا الموضوع قد ميز بين عدة نقاط:

١) **الأول**: أن الجانب الإيجابي لمفهوم الولاية والكرامة عند الصوفية الخلص قائم على الكتاب والسنة.

٢) **الثاني**: التمييز بين **الحقيقة والمجاز** عند الصوفية؛ نظرًا لأن بعض النصوص الصوفية تأتي كنصوص رمزية لتأدية دور ما في إثبات معنى ما. بمعنى آخر: قام بعض المتصوفة

باستخدام ما يمكننا تسميته بـ "**التوظيف الإيجابي للمجاز**" لإثبات معنى روحاني بصرف النظر عن واقعية ما يأتي في النص الصوفي. وهنا لا يهدف المتصوفة إلى مناقشة ظاهر النص بل يكمن الهدف لديهم في الدلالة المجازية الكامنة وراء السرد.

٣) **الثالث**: نقد الصور الأسطورية السلبية التي ظهرت لدى بعض المتصوفة خاصة في مرحلة تاريخية متأخرة، حيث ركز البعض في إثبات واقعية الحدث المدون في النص دون الالتفات إلى دلالاته المجازية والرمزية، وكتب التصوف المتأخرة مليئة بهذا النوع من الصور الأسطورية. وقد أوضح أحمد الجزار أن هذه الصور الأسطورية السلبية من شأنها إخراج التصوف عن مضمونه الهادف إلى تدعيم القيم الأخلاقية والروحية لدى الإنسان.

٨- من أكثر العناصر الإبداعية في كتابات أحمد الجزار تركيزه على الدلالات الأخلاقية والروحية للعبادات (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج) عند صوفية الإسلام، علاوة على تناوله لتلك الموضوع من منطلق رؤيته التجديدية المعاصرة.

قائمة المصادر والمراجع:

١) ابن عجيبة(١٩٨٣). **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، تحقيق عبد الرحمن حسن، دار عالم الفكر، القاهرة.
٢) البيروني ، أبو الريحان (١٩٨٣). **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة من العقل أو مرذولة**، عالم الكتب، بيروت، ط٣.
٣) عفيفي، أبو العلا (١٩٦٣). التصوف: **الثورة الروحية في الإسلام**، القاهرة.
٤) الأصفهاني ، أبو النعيم(١٩٨٣). **حلية الأولياء**، ج٢، القاهرة، ط١.
٥) التفتازاني، أبو الوفا الغنيمى التفتازانى(١٩٧٩). **مدخل إلى التصوف الإسلامى**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.
٦) الغزالي، أبو حامد (١٩٩٠). إحياء علوم الدين، دار الخير،جـ ٣، بيروت.
٧) الغزالي، أبو حامد (١٩٥٦). **المنقذ من الضلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت.
٨) المكي،أبو طالب (د.ت) . **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف مقام المريد إلى مقام التوحيد**، دار صادر، بيروت.
٩) الطوسي، أبو نصر السراج (ب. ت). **كتاب اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية.
١٠) الجزار، أحمد (١٩٩٩). **الإمام المجدد ابن باديس والتصوف**، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط١.
١١) الجزار، أحمد (٢٠٢١). **التصوف عند رواد الفكر المصري المعاصر**، دار كنز ناشرون، بيروت، لبنان.
١٢) الجزار، أحمد (٢٠٠٠). **المعرفة عند أبي سعيد ابن أبي الخير**، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى.
١٣) الجزار، أحمد (٢٠١٥). **دراسات في التصوف الإسلامي**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
١٤) الجزار، أحمد (٢٠٠٠). **فخر الدين الرازي والتصوف**، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٠م.
١٥) الجزار، أحمد (٢٠٠٦). **الفناء والحب الألهى عند محيي الدين ابن عربي** ، مكتبة الثقافة الدينيه،طبعة أولى.
١٦) الجزار، أحمد (٢٠٠١). **قضايا وشخصيات صوفية**، الناشر منشاة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠١م.

١٧) الجزار، أحمد (د.ت). **منهج الكشف عن صوفية الإسلام**، رسالة ماجستير، كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة المنيا
١٨) صبحي، أحمد (٢٠٠٤). **هل يعد المذهب الوهابي سلفيًا؟**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٤م.
١٩) تأليف نُخبة من أساتذة الجامعات المصرية، **كتاب تذكاري أحمد الجزار مفكرًا عربيًا ورائدًا للدراسات الصوفية مقام عالم وطريقة فكر**، تصدير أ.د. الخشت، محمد عثمان (٢٠٢١). مطبعة العمرانية، القاهرة، مصر.
٢٠) سكاتولين ، جوزيبي ؛ أنور ،أحمد حسن (٢٠٠٩). **الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشي "دراسة ونصوص"**، دار مصر المحروسة، القاهرة، مصر
٢١) سكاتولين ، جوزيبي ؛ أنور ،أحمد حسن (٢٠٠٩). **التجليات الروحية في الإسلام "نصوص صوفية عبر التاريخ"**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.
٢٢) بدوي، عبد الرحمن (١٩٧٥). **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني الهجري**، وكالة المطبوعات، الكويت.
٢٣) الجيلاني،عبد القادر (١٩٧٩). **الفتح الربانى**، طبعية مصطفى البابى الحلبى، القاهرة.
٢٤) القشيري، عبد الكريم (١٩٧٥). **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
٢٥) الخركوشي، عبد الملك (١٩٩٩). **تهذيب الأسرار**، تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات.
٢٦) الشعراني، عبد الوهاب (بدون تاريخ). **الطبقات الكبرى**، دار الفكر العربى، القاهرة.
٢٧) بدوي، عبدالرحمن (١٩٧٨). **رابعة العدوية شهيدة العشق الآلهي**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٤.
٢٨) بدوي ،عبدالرحمن (١٩٧٩). **شطحات الصوفية**، وكالة المطبوعات، الكويت.
٢٩) مصطفى ، فاروق أحمد(١٩٨١). **المولد، دراسات للعادات والتقاليد الشعبية في مصر**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ط٢.
٣٠) جبر، فريد (١٩٨٦). **مفهوم المعرفة عند الغزالى**، دار المشرق، بيروت، لبنان.
٣١) صفار،محمد (٢٠١٥). **الوعي الحضاري فى الفكر العربي المعاصر: قراءة فى كتاب "أوروبا والإسلام" هشام جعيط**، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، مصر، العدد (٤٢).
٣٢) النفري، محمد عبد الجبار (٢٠٠٧). **الأعمال الصوفية**، تحقيق سعيد الغانمى، دار الجمل، ألمانيا، كولونيا.
٣٣) جاب الله ،محمد عبد المقصود (١٩٨٦). **أحكام العبادات دراسة شاملة لمذاهب الفقهاء**، مطبعة دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا، مصر.
٣٤) حمد، محمد على (١٩٧٩). **حقيقة التصوف وكرامات الأولياء**، مطبعة جامعة الخرطوم، الخرطوم.

٣٥) حلمي، محمد مصطفى (١٩٨٤).**الحياة الروحية فى الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢.
٣٦) رجب، محمود (١٩٩٤). **فلسفة المرآة**، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى.
٣٧) أبو زيد، نصر حامد (٢٠١٥). **هكذا تحدث ابن عربي**، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٣٨) خان، وحيد الدين (١٩٨٥). **الإنسان القرآني**، ترجمة: سمير عبدالحميد إبراهيم، دار الصحوة، القاهرة.
39) Wensinck,J(1936-1969) **Concordance et Indices de la Tradition Musulmane**, E. J. Brill, Leiden, 7 voll.