قضايا المعرفة والوجود في كتابات أحمد الجزار

إعداد

صابر أحمد عبد الله

ملخص بحث قضايا المعرفة والوجود في كتابات أحمد الجزار

من أهم القضايا التي شغلت كثير من الباحثين حديثا وقديما المعرفة والوجود والمقصود بالمعرفة أي المعرفة الصوفية وكذلك الوجود بالنسبة للفكر الصوفي الإسلامي نظرة المعرفة بالنسبة للعروج الصوفي ورؤية أحمد الجزار بالنسبة للمعرفة وأهم أدوات ووسائل المعرفة وعلاقة المعرفة بالعقل وكذلك المعرفة وعلاقتها بالقلب وكيف أن المعرفة لا تكون إلا بالكشف والذوق وكذلك المقصود بالوجود ولا وجود على سبيل الحقيقة إلا الله وأسمائه وصفاته وكذلك علاقه وجود الإنسان والنفس.

وبعد هذا العرض الموجز لهذه القضية المهمة عند الجزار نستطيع ان نلخص ما سبق الى أن هناك علاقه تكاملية بين المعرفة والعقل ،وكذلك حينما تناول الجزار هذه القضية تناولها من خلال رؤية أبي سعيد بن أبي الخير، وأن المعرفة الحقه هي معرفه الاله تعالى.

وكذلك من خلال رؤية الجزار يتضح ان المعرفة عند الصوفية لها ارتباط بالحب الالهي، وأن العقل محدود مهما بلغ من التطور والابداع.

وكذلك أن المعرفة عند الصوفية لا تكتمل بالعقل فقط اذ لابد من الكشف الذوقي ،وكذلك فإن الانسان مهما اعتمد على الاسباب وتدبير أمر نفسه فإنه لن يصل الى مراده الا بعد توفيق الله تعالى له.

واخيرا أن الوجود عند احمد الجزار يكتمل في وجود الله وكل موجود تابع لوجوده حقيقة كذلك وجود العالم ووجود النفس البشرية ولكن وجود النفس البشرية لا تتساوى مع وجود غيرها إذ العلاقة بين الإنسان وخالقه تتميز بالمنزلة عن علاقة الكون الخلق وذلك ما يميز الإنسان عن وجود الأكوان فإن النسبة نسبة تشريف الإنسان عن الأكوان ذلك هو جوهر وجود الإنسان.

Summary of research on issues of knowledge and existence in the writings of Ahmed Al-Jazzar

Among the most important issues that have preoccupied many researchers, both recent and ancient, are knowledge and existence, and what is meant by knowledge, that is, Sufi knowledge, as well as existence in relation to Islamic Sufi thought, the view of knowledge in relation to the Sufi ascension, Ahmed Al-Jazzar's vision in relation to knowledge, the most important tools and means of knowledge, the relationship of knowledge with the mind, as well as knowledge and its relationship with the heart, and how knowledge can only be By revelation and taste, as well as what is meant by existence, and there is no existence as a matter of truth except God and His names and attributes, as well as the relationship between the existence of man and the soul.

After this brief presentation of this important issue according to Al-Jazzar, we can summarize the above to the effect that there is a complementary relationship between knowledge and reason. Likewise, when Al-Jazzar addressed this issue, he addressed it through the vision of Abu Saeed bin Abi Al-Khair, and that true knowledge is knowledge of God Almighty.

Also, through Al-Jazzar's vision, it becomes clear that knowledge, according to Sufism, is linked to divine love, and that the mind is limited, no matter how developed and creative it is.

Also, according to Sufis, knowledge is not complete with reason alone, as it must be revealed by taste. Likewise, no matter how much a person relies on reasons and self-management, he will not reach his goal except after God Almighty grants him success.

Finally, existence, according to Ahmed Al-Jazzar, is complete in the existence of God, and every existence is truly subordinate to his existence. Likewise, the existence of the world and the existence of the human soul, but the existence of the human soul is not equal to the existence of others, as the relationship between man and his Creator is distinguished by its status from the relationship of the universe to creation, and this is what distinguishes man from the existence of universes, for the ratio The ratio of human honor to the universes is the essence of human existence.

مقدمة

إن المتأمل في كتابات الجزار يبصر بعين الحقيقة المجردة أنه تناول قضية شغلت الكثير من القدامى والمحدثين وترتب على هذه القضية أفكارا متعددة فقد تناول الجزار قضية المعرفة والوجود بشيء من الأصالة الفكرية والشمول والدراية العلمية ،وأشار الى الفكر الصوفي ودور المعرفة وكذلك العقل ولأن العقل محدود مهما وصل إلى الابتكار والتطور وفي ثنايا هذا البحث نحاول جاهدين أن نتناول أهم النقاط التي تكلمت عن المعرفة والوجود من خلال رؤيه الجزار لهذه القضية الجوهرية.

تمهيد:-

يرى أحمد الجزار أن المعرفة غير المعارف إن كان من شأن العقل معرفته بالعلم، فإن المعرفة شأنها القلب والروح والمعارف الإيمانية هي التي توصل إلى المعرفة الحقة، التي ينشدها الصوفية وهي المعرفة الإلهية، وأن مظاهر التجلي غير المتجلي وهو الله وحده كما أن مظاهر الصفات غير الصفة نفسها التي لا تنفك عن الذات فهذه الحقائق التي يكشف لنا عنها أحمد الجزار وخاصة في رؤية للمعرفة عند أبي سعيد ابن الخير وذلك بالقلب والروح، أما المعارف فهي النفي والتعريف بالعلم للعقل، والمعرفة نتيجة للحال والمقام، بعد التزكية عند الاستقامة على المنهج بالعمل والإخلاص.

ومن أهم القضايا التي شغلت كثير من الباحثين حديثا وقديما المعرفة والوجود والمقصود بالمعرفة أي المعرفة الصوفية وكذلك الوجود بالنسبة للفكر الصوفي الإسلامي نظرة المعرفة بالنسبة للعروج الصوفي ورؤية أحمد الجزار بالنسبة للمعرفة وأهم أدوات ووسائل المعرفة وعلاقة المعرفة بالعقل وكذلك المعرفة وعلاقتها بالقلب وكيف أن المعرفة لا تكون إلا بالكشف والذوق وكذلك المقصود بالوجود ولا وجود على سبيل الحقيقة إلا الله وأسمائه وصفاته وكذلك علاقه وجود الإنسان والنفس الإنسانية وسر تشريفها عن سائر الأكوان وكذلك وجود العالم وما هي حقيقه النفس البشرية بالنسبة للروح أو البدن في نظر مفكرنا أحمد الجزار لذلك ما سنتعرف عليه في ثنايا هذا البحث.

أولًا: مفهوم المعرفة :-

يرى أحمد الجزار أن أول ما يتعين توكيده منذ البداية أن المعرفة التي ينشدها أبو سعيد ابن الخير هي المعرفة التي تتعلق بالألوهية وفقط لا من جهة إثبات الذات ولكن من ناحية شهود صفاتها، وتلك المعرفة الحقة، فإن المعرفة عند الصوفية لها ارتباط بالحب الإلهي من جهة ولها ارتباط بالنفس من جهة، فمن جهة الموضوع فهو معرفة الذات العلية بصفاتها وأسمائها وهذا ما لا يدرك بالعقل عند الصوفية، لأنه لا طاقة للعقل على إدراكه، وأما من جهة المنهج فلأنه يهدف إلى الكشف والعيان، ومعيار صحته الذوق لا الاستدلال، لأن قوام الطريف إلى الله عندهم بحث و تفتيش عن الحقيقة. (١)

ويرى أحمد الجزار أن المعرفة لله وحده، من الوسائل في الكشف والعيان والذوق والحقيقة وكذلك نجد أن الصوفية، أو عند هؤلاء القوم المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته(٢) بما عرفوا من الحق.

أما العقل إذ لا مدخل له لمعرفة الألوهية على وجهها الصحيح إلا معرفة من الله تعالى، الأمر الذي يعني أنه لولا معونة الله للعقل ذاته لما عرف الله. (٣)

يشير أحمد الجزار إلى كهف العقل، فإن العقل بذاته محدود أما الحقيقة المطلقة، وكما أن العقل له دوره وله فلكه فيما هو محدود، من أجل ذلك جاء الوحي والنقل يقف بجوار العقل فيما لا يستطيع وفيما لا يقدر وأن العناية والكشف والذوق والحدس، هو العون الحقيقي للمتصوفة على اختلافهم يتفقون على نقاط مهمة، حتى تعد هذه النقاط من أخص خصائص التصوف باعتباره طريقة المعرفة، فهم فوق اتفاقهم جميعًا على أن الحدس هو وسيلة الإدراك التي يركن إليها تراهم كذلك يتفقون على أن الحقيقة التي يدركها الإنسان بحدسه ليس مما يمكن التعبير عنه بالكلمات، لأنه في

---

(١) أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص١٢٩.

(٢) الإمام القشيري، الرسالة القشيرية، ص٥١٠.

(٣) أحمد الجزار، المعرفة عند أبي سعيد ابن الخير، ص٨

هذه الحالة يندمج في موضوع إدراكه اندماجًا يجعلها شيئًا واحدًا، وأي الكلمات فهي وصف يحوم حول الموضوع ولا يصل أبدًا إلى قلبه ولبابه. (١)

إذًا اتفق أحمد الجزار مع الصوفية على أن المعرفة الصوفية لا تكمل بالعقل حيث إن المعرفة بالكشف والذوق ولا يكون إلا بالقلب وهي من ناحية شهود الصفات لا المظاهر كثيرة ولكن الصفة واحدة، كذلك التجلي متعدد ولكن المتجلي واحد.

وهذه الرؤية الصوفية يصفها الإمام الهروي في باب النهايات وهي عشرة أبواب أولها المعرفة وهي على ثلاث درجات: الخلق فيها ثلاث فرق، والدرجة الأولى معرفة الصفات والنعوت وقد وردت أساميها بالرسالة وظهرت شواهدها في الصفة. (٢)

إذ لا نزاع عند المحققين أصالة ومعاصرة، محدثين وقدماء، فقد اتفقوا على أن المعرفة لا يمكن لها أن تنشأ إلا في بطون القلب والروح.

وشرف الإنسان وفضيلته التي فاق بها جملة من أصناف الخلق باستعداد لمعرفة الله سبحانه، التي هي في الدنيا حماله وكماله وفخره، في الآخرة عدته وذخره، وإنما الاستعداد للمعرفة بقلبه، لا يجارحه عن جوارحه، فالقلب هو العالم بالله، والمتقرب إلى الله، وهو العامل لله، وهو الساعي إلى الله، وهو المكاشف فيما عند الله ولديه، وإنما الجوارح أتباع وخدم وآلات يستخدمها القلب. (٣)

وهذه الحقيقة التي يقررها الإمام الغزالي- رحمه الله- والحقيقة الصوفية بالإجماع يكشف عن حقيقتها أحمد الجزار ويوضح دورها وأطوار العقل ودور أطوار القلب واختصاص كلٍّ منهما ويجعل لهما الدور الحقيقي في نظرية ومقام المعرفة.

---

(١) ذكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مطابع وزارة الإرشاد القومي، ١٩٥٦م، ص٥٩

(٢) شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي، كتاب منازل السائرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٨ه – ١٩٨٨م، ص١٢٥- ١٢٦.

(٣) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين،ص١٠.

ويعني أحمد الجزار أن العقل يعرف الألوهية كما يعرف غيرها من الموضوعات ولكن شرف الألوهية وعلوها من جهة الذات والصفات، فإن مقامها يعز على العقل الإحاطة به بنفسه دونما معونة من الله فالعقل أعمى في هذا الطريق، معرفة الله، ما لم يمده الله بالبصيرة ويرشده إلى الطريق، فإن المعرفة هي إحاطة بعين الشيء(١)

قال تعالى: "وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ"(٢)

فما عرفوا من الحق بالحق يشير أحمد الجزار فيقول: أداة صالحة والقلب لا يعرف صاحبها من الله بالله. (٣)

والعارف من عرف الله بالله، فقد تحقق بالمعرفة المنشودة عند الصوفية وكانت الوسيلة القلب.

وقال –صلى الله عليه وسلم–: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"(٤) فإن البصيرة محلها القلب وفي هذا المعنى ما يسمى العارف عارفا إلا لأنه حر حرية من صارت المعرفة لديه حياة القلب مع الله دون وقوف، فمتى نشأ العارف إذا هو عرف الله ألا يقف إلا مع الذات ولا يتعشق باسم دون اسم، فإنه في كل حال –كما قال ابن عربي– مفارق لاسم مواصل لآخر(٥)

وفي هذا الصدد يصبح صاحب المعرفة في مقام عبادة الأحرار، لأنه قد قطع العلائق والعوائق النفسية، وسافر في درجات النفس وقطع كل هذه الحجب، وكما أن القلب والبصيرة من الأدوات التي تشير وتقيم أصل المعرفة بالله تعالى فلا بد أن هذه النفس

---

(١) الإمام الهروي، منازل السائرين، ص١٢٥

(٢) سورة المائدة، الآية ٨٣

(٣) أحمد الجزار، المعرفة عند سعيد أبي الخير، ص١٩

(٤) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، بَابُ فَضْلِ مَنِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ،ج١،ص٢٠.

(٥) مجدي محمد إبراهيم، الحرية عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٥ه، ٢٠٠٤م، ص٣٣.

وسيلة لإمداد القالب والقلب معًا ليكون محلًا للمعرفة الإلهية، فإن أبا سعيد ابن أبي الخير يمضي هو الأخر في نفس السبيل، وهو المجاهدة(١) ،ومجاهدة التعرف على حقيقة النفس، وهي حجاب بل اصعب حجاب وتزكية للنفس، لا يحدث إلا بالمجاهدة والرياضة حتى يرفع الحجاب، قال –صلى الله عليه وسلم–: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"(٢)، والمجاهدة عند الصوفية أمر جلل، وآية هذا أن رجلًا سأله كيف الطريق إلى الله فقال: اترك نفسك وتعال. (٣)

النفس وإسقاط التدبير وعلاقته بالمعرفة:-

وعلاقة المعرفة بالنفس ما دام المراد الهمة الجلية إلى صاحب الحضرة القدسية، تقدست أسمائه سبحانه وتعالى، فإن القصد والعزيمة لا تجتمع على العلاقة بالله، وهي على علاقته بالنفس والتدبير النفسي وما لها من حيلة وشهوة وغريزة.

ويرى أحمد الجزار أن المراد أن يوثق العبد صلتة بالله لا بنفسه، ووثاقة العلاقة بينه وبين الله كضرورة للمعرفة يلزمه في الآن هوية أمنة لمعرفة الله إن لم يكن أصلها الأمر الذي يعني أن النفس حجابًا(٤)

ولا نزاع أن المعرفة الله بالله فلا بد من ترك كل ما يشغل عن الله فإن عرفت النفس وتدبيرها أو الهوى فإن الصوفي الكامل لا يجد وقتًا لغير الله ولا شك أنها محل التكاليف وقوام الأفعال الإنسانية، فكيف الخلاص بالكلية؟

الجواب: فالإنسان مهما حفظ واستغرق في تدبير أمور نفسه فلن يضمن بهذا التدبير الوصول إلى مراده(٥)

---

(١) أحمد الجزار، المعرفة عند أبي سعيد الخير، ص٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣٤

(٣) المرجع السابق، ص٣٦

(٤) أحمد الجزار، المعرفة لأبي سعيد ابن أبي الخير، ص٣٠.

(٥) المرجع السابق، ص٣٨

فإن حظ النفس حجاب يمنع من المكاشفة والمجاهدة لأن مراد النفس غير مراد الله ولكن لا بد من ترويضها في أول الطريق لأنها هي الأداة لطاعات، وهي المانعة من المجاهدات ولكن في حالة كمال الروح ليس لها تدبير أو اختيار، وقوله تعالى: "يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً"(١) قد تضمنت الصفتين كل واحدة منهما تدل على هدم قواعد التدبير، وذلك أنه سبحانه وتعالى وصف هذه النفس التي خصها بهذه الخصائص التي ذكرناها بأوصاف منها الطمأنينة والرضا وهما لا يكونان إلا مع استقامة التدبير إذ لا تكون النفس مطمئنة في ترك التدبير مع الله تعالى ثقة منها لحسن تدبيره لها. (٢)

وكل ما هناك إقرار من الصوفية المحققين وأهل الكمال في قوله تعالى: "قل إن الأمر كله لله" فهناك فارق بين إتقان العمل والمجاهدة وأسباب المعرفة وآدابها وحسن القصد والعزيمة والاعتماد على أن الله هو الفاعل الحقيقي، وبين تدبير النتيجة التي يرجوها المرء، فإن ترك الأسباب والمجاهدات لحجاب النفس فقد أساء الأدب مع الطريق الموصل إلى الله، والركود إلى مجاهدة النفس وحجابها من خلال النظر إلى مقام المعرفة من خلال العمل أيضًا فقد أخطأ الطريق، والحديث الصحيح عن أنس بن مالك –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: "يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث، أصلح لي شأني كله ولا تكلني إلى نفسي طرفة عين"(٣)

---

(١) سورة الفجر، الآية ٢٧،٢٨

(٢) أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطا الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، وتابع العروس الحاوي التهذيب النفسي، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر ومحمود الحلبي وشركاه، خلفاء، ١٣٦٧ه، ١٩٤٨م، ص٦٩.

(٣) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣ هـ)، السنن الكبرى، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي (بمساعدة مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة) أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م ، ج٩، ص٢١٢، حديث رقم١٠٣٣٠.

يقول أحمد الجزار:" المعرفة قرينة الفناء عند الصوفية ولكن ليس الفناء هو الغاية التي يسعى إليها الصوفي فقد يكون أساسا في الطريق إلى الله ولكن الإنسان قد يتوصل منه إلى مقام التحقيق، إذ الوصول إلى عتبة الفناء عند الصوفية هو القرب من الحق والمعرفة به الوصول إلى بحار الأنوار" (١).

قال تعالى: ﴿ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الحَقِّ ﴾(٢)، "فالمعرفة عند ابن عربي تقسيمها ثلاث مراحل تزيد كل واحدة عن الأخرى في زيادة الكشف، وإن اشتركت جميعها في تحقيقه بالنسبة للعارف" (٣) ،ويصور لنا أحمد الجزار قيمة الكشف الصوفي وهذه المراحل هي: التخلي، والتحلي ، والتجلي وهي من آثار الصفات فالصوفي يتهيأ له أن يظفر بالمعرفة التي ينشدها إلا إذا كان يشهد الحق ولا يتحقق بتمامه أو في أعلى درجاته حسب لوازم مذهبهم أي الصوفية- إلا إذا بدأ الشاهد وفني عن الشواهد ذهبت الحواس و الإحساس" (٤).

ثانياً:- المعرفة بين الكسب والوهب

لا نزاع أن باب المجاهدة والرياضيات متفق عليه من أجل الحصول على المعرفة، لأن الله لا يعبد إلا بما شرع الله وفقاً للكتاب والسنة ولأن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان عمله اجتهاد من غير إجهاد ودور المجاهدة والاجتهاد "في أول نقطة يبدأ منها العبد في طريقه إلى الله وصولاً إلى الحقيقة، وهي في جوهرها أفعال في أفعال، ومن ثم فالطريق إلى معرفته تعالى يدخل فيه العمل ومقاساة الجهد كسبيل للوصول إلى هذه الغاية، وهي شهود الحق تعالى ومعاينة كمالات صفاته وأسمائه" (٥)،

---

(١) أحمد الجزار، التصوف عند رواد الفكر المصري المعاصر، ص٣٤٠، ٣٤١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٨٣.

(٣) أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي، مكتبة الثقافة الدينية، ص١٦٥.

(٤) أحمد الجزار، عند رواد الفكر المصري المعاصر، ص٣٤١.

(٥) احمد الجزار، التصوف عند رواد الفكر المصري المعاصر، ص٤٤.

والمجاهدة بقصد المعرفة قال تعالى: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ﴾(١) فميزهم عن المجاهدين من غير هذا التقيد كالذين يتقون الله ﴿ حَقَّ تُقَاتِهِ ﴾(٢) ويتلون الكتاب ﴿ حَقَّ تِلاوَتِهِ ﴾(٣) فهي مرتبة رابعة في الجهاد، وهذه المجاهدة من المقامات المستصحبة للتكليف (٤).

ويقول ابن عربي: "من غير هذا القيد أن هناك جهاد له تقيد زمان أو مكان ولكن في الله بقصد المعرفة له غاية المشقة والجهد، والمجاهدة الظاهرية أو الباطنية لأن هناك عوائق المعرفة لأن المعرفة ذوقية والذي يمنع الدوق المعرفي العقبات أمام القلب والروح حتى يرتقي ويتدرج العارف في كل مقام ،ويرى أحمد الجزار أن المعرفة لابد لها من طهارة القلب حيث "هو أداة تلك المعرفة ولكنه لا يتأتى للقلب المعرفة بالله وعن الله، إلا إذا أخلص من حجاب النفس بوصفها تقف عقبة في تلقي إشراقات الحق" (٥) وحيث إن المعرفة هي حقيقة المعاني لكمال الروحي والاتصال الذوقي.

ويرى أحمد الجزار "بوصفه المعرفة، أنها نور يقذفه الله في قلب العبد تستلزم وتستند إلى طهارة النفس من كل ما سوى الله"(٦).

والصوفية ينظرون إلى المعرفة واستشعار عظمة الحق في صفاته وأسمائه وأن تجلي الصفات والأفعال والأسماء تدل على حقيقة واحدة وهي حقيقة بالله تعالى ولقد وصف البسطامي –رحمه الله– هذه الحقيقة، حيث يقول: "ليس هناك درجة بل أعلى فائدة العارف وجوده ربه"(٧).

---

(١) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٢١.

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٣، ص٢١٨.

(٥) أحمد الجزار، المعرفة عند أبي سعيد ابن أبي الخير، ص٥٥.

(٦) أحمد الجزار، كتاب تذكاري، ص٤١٠.

(٧) عبد الحليم محمود، سلطان العارفين أبو يريد البسطامي، الطبعة الثانية، دار المعارف.116

ويرى أحمد الجزار أن "حدود هذه المعرفة الذوقية كما أبان عنها الرازي فقد كشف أحمد الجزار عن وجود الفعل جنباً إلى جنب البصيرة، إذ العقل موجود لا معدوم في طريق معرفة الله تعالى عند شيخنا، وهو ليس بأعمى تماما كما صرح بذلك ابن عربي معاصريه، والأمير عبد القادر الجزائري من بعده، وغاية ما هنالك أنه جعل العقل بحاجة إلى معونه من الله لمعرفته بكمال أسمائه وتمام صفاته على النحو الذي يليق بذاته، وهو ما يتضح من خلال كلامه عن منازل السائر إلى الله" (١).

فإن أحمد الجزار يجمع ضروب المعرفة مع دور الفعل ودور القلب ودور الروح، ودور السر والإخلاص مع تفاوت درجات المعرفة وأن الإسلام جاء ليعطي كل ذي حق حقه.

ويصف أحمد الجزار في رؤية واضحة بأن هناك شروط وقواعد للمعرفة حتى يصبح السالك أهلا للعروج المعرفي حيث إن النفس تقف أمام الطريق برغباتها وملذاتها فلابد من الاجتهاد أو المجاهدة أو الرياضة والدوام على هذه الحقيقة، ويرى أحمد الجزار أن أبا سعيد يكشف لنا عن حقيقتين:

أولاهما: الإخلاص محك ضروري للقيام بالعمل وصولا به إلى أعلى درجات الكمال طلبا لمعرفه الله.

وثانيهما: أن الصدق في العمل هو بدوره لِا يقل قيمة في الوصول بالعمل إلى أعلى درجة من القبول عند الله لأن الإخلاص عمل من أعمال الباطن ومستقره القلب ولهذا فصلاحه مرهون بالإخلاص وكل قلب لا يكون فيه هذا الإخلاص فلا خير فيه بأي وجه من الوجوه.(٢) والدوام على المجاهدة يقول ابن عربي دواما المجاهدة فهي أربعة أصناف:

---

(١) أحمد الجزار، كتاب تذكاري، ص٤١٠.

(٢) أحمد الجزار المعرفة عند أبي سعيد بن الخير ص ٤٦.

الصنف الأول: مجاهدون من غير تقييد بأمر وهو قوله تعالى:(وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا)(١)

والصنف الثاني: مجاهدون بتقييد في سبيل الله قال تعالى:(وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)(٢)

الصنف الثالث: المجاهدون فيه حيث يقول تعالى:(وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ)(٣) أي نبين لهم حتى يعلموا فيما في من جاهدوا فيجاهدوا فيجاهدون عند ذلك أو لا يجاهدون.

الرابع: المجاهدون في الله حق جهاده قال تعالى:(وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)(٤) فميزهم عن المجاهدين من غير هذا التقييد كالذين يتقون الله حق تقاته ويتلون الكتاب حق تلاوته فهي مرتبة رابعة في الجهاد من المقامات.(٥) اذا المجاهدة أو الرياضة عند الصوفية لابد منها حتى يطرق السالك باب ويكشف لنا أحمد الجزار أن مع هذه المجاهدة والرياضات عند الصوفية وخاصة عند أبي سعيد إلى أن العمل يمثل مكانه لا يستهان بها عنده ومن حيث إن الشريعة والطريق كل هذا تستند إلى العمل لكن هذا يلزمه في الآن نفسه لزوم فضل الله لعبده ليحصل على النتيجة التي يرجوها من أعماله وطأته لله بحيث ينال عن هذا كله المعرفة بالله فقد يجد العبد في العمل والطاعة ويقاسي الطريق في طريق لله تعالى صعابا يتحملها ومع هذا فقد لا يصل إلى مثل هذه المعرفة وليس الأمر كذلك لمن اجتهد في عمله وحظي في الوقت ذاته بمعونه الله وجذبته له.(٦)

---

(١) سوره النساء الآية ٩٥.

(٢) سوره النساء الآية ٩٥.

(٣)سورة العنكبوت الاية٦٩.

(٤) سورة الحج الآية ٧٨.

(٥) ابن عربي، الفتوحات المكية باب المجاهدة ج ٣ ص ٢١٨.

(٦) أحمد الجزار المعرفة عند أبي سعيد الخير ص٥١.

ويرى الباحث أن أحمد الجزار استطاع أن يكشف أن الاجتهاد لابد منه ولكن النتائج في ثمرات المعرفة راجعة إلى فضل الله ولا يصح الاستهانة بترك السبب ولا يصح في الوقت نفسه الاعتماد على السبب.

ثالثاً:- مفهوم الفناء وتجليه

ويوضح لنا أحمد الجزار علاقة المعرفة بالفناء فيقول: وإذا كانت المعرفة عند ابن عربي ثلاث درجات :فالدرجة الأولى مشاهدة الخلق في الحق، والثانية مشاهدة الحق في الخلق والأخير مشاهدة الحق بلا خلق وهي المشاهدة على حقيقتها لأن فيها لا يشهد من الوجود إلا الله وحده بوصفه الوجود الحق، وأما الخلق فوجودهم عين عدمهم" (١) و نظرة الصوفي الإيمانية يشاهد آثار الصفات، والثاني يشاهد الأمداد للأكوان، والثالث أن توحيد الحق حقيقة لنفسه أي الفناء فإن الصوفي يتذوق هذه المعاني في حالة فناءه، لأن فناءه هو الذي يتسبب له في حصول هذه المكاشفة فلا يستطيع الوصول إلى المعرفة المنشودة حتى "يفني العارف بكلتيه عن أوصاف البشرية ويبقي مع أوصاف الحق وفي هذه الحالة يشرق عليه أنوار الحضرة الإلهية ويتم له الإشراق أو الكشف" (٢) الذوقي الصوفي لهذه المعاني لأن التجلي على قلب العبد أو قلب العارف ليس له حد ما دام في حال الفناء "ومعنى الفناء أن يفني العبد عن الأوصاف الخبيثة، ويبقي في أوصافه الحميدة ويتحلى بالخصال الطيبة لتغني عنه الخصال السيئة، فيدنو من الله بجلائه للأعمال التي يقدمها طاعة وقرباناً إليه ثم يفني عن صفاته الذميمة لا يترك في المرتبة من الفناء إلى أن يفني عن آثار المخلوق ولا يقف حد الفناء إلى أن يفني عن آثار المخلوقين بل هو يفني ثم يفني عن وجوده، ولا يصح حال وجد أو فرح أو نفعاً له بل كما يصف لنا أحمد الجزار وعلى

---

(١) أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي، ص١٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٨.

حد قوله(١): أن أعلى درجات اليقين الصوفي ولا يتم إلا في أعلى درجات الفناء حقيقة فيما يقول ابن عربي ظهور الانفعالات عند العبد غيبة كلية وفنائه فناء محققاً" (٢) ،ومن هذا المفهوم الصوفي الذوقي يصح الفناء له العلاقة الوثيقة بالمعرفة وحدة.

والعلاقة أجل وأكمل وصف لها أنها معايشة حقيقية وتضيف العبارة والكلمات فيها حيث أن المعاني تشير إليها وكذلك العبارات، ولكن الذوق الوجداني هو الذي يستطيع الوصف لها، ويرى أحمد الجزار أن "ارتباط المعرفة بالفناء على هذا النحو يعني أن الفناء لا يمثل حالة سلبية بالنسبة للصوفي فقط، من حيث عدم شعوره بنفسه، بل هو بذلك حالة من الاستغراق التي من التمام من جانب العارف والمعروف من شأنها أنها إلهية والمعرفة عن المعروف ،ومن هنا فالفناء لا يمثل حالة من الحالات الوجدانية" (٣) ويوضح لنا الفناء المعادلة لجمع بين البشرية والفناء عنها.

ويصف لنا صاحب لطائف المنن فيقول :"أن الولي في فنائه لابد أن يبقي معه لطيفه علمية عليها تترتب التكاليف وذلك كما يكون الإنسان في البيت المظلم فهو عالم بوجوده وإن كان غير شاهد له" (٤).

وهذه العناية هي السبب التي هي – ترجع إلى حال الفناء والمعرفة والإجماع من الصوفية على أن الذوق والكشف هو الذي يوضح هذه المعرفة كما أن الطبيعة الصوفية تعجز اللغة الإشارة أن تضع لها حدود وفواصل حيث إن هذه المقامات وخاصة المعرفة والفناء والحب المقام الأول فيها والمعايشة، لأن ذلك من رشحات

---

(١) عاطف العراقي، التصوف السُني حال الفناء بين الجنيد والغزالي ، تأليف مجدي إبراهيم، مكتبة الثقافة الدينية، ص٤٥.

(٢) أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي، ص١٦٨.

(٣)المرجع السابق ، ص١٦٨.

(٤) ابن عطاء السكندري، ت٧٩، لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، الطبعة الثالثة، مكتبة القاهرة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ص١٤٣.

مقام الإحسان على حد قول الإمام الشعراني-رحمه الله- "أما الأنبياء فهم أي مقام الإحسان على الدوام، وأما الأولياء فهم في أغلب أحوالهم(١)، وهذا الوصف الجامع للمقامات والأحوال المعرفية .

وفى ظل هذه الحقيقة الصوفية الذوقية يظل حيث يقول الجزار: " إن الطابع الذوقي هو الجانب الذي تشارك فيه البحث، ولعل هذا الطابع الذوقي للمعرفة الصوفية يكمن في صعوبة وضع خط فاصل بين مراتبها، فالمشاهدة – وهي مرتبطة بها، تتقسمها درجات، وكذلك التجلي، ومن هنا فلا سبيل للوقوف عند دقائق هذه المراتب عند ابن عربي – كما عنده غيره- من الصوفية إلا الذوق وهذا الذوق نفسه لا نهاية له" (٢).

وهذا هو التصور الجامع من قبل الصوفية لأن الحضور والغيبة كان عليها مدار الاختلاف في أقوال وأحوال الحلاج والبسطامي وكثير من الصوفية ويوضح لنا عاطف العراقي أن الصوفي الفاني "إن كان في مقام التردد بين الحق من جهة، وذاته من جهة أخرى يصبح متوجهاً بكلتيه إلى الحق، متى تغيب نفسه"(٣).

لو رجعنا إلى مفهوم الفناء الذي يرتبط بالمعرفة فإن الفناء له مراحل لابد من المرور بها حيث يرى مجدي إبراهيم: "أن مراحل الفناء ثلاثة مراحل:

المرحلة الأخلاقية وهي التي يعمل فيها الجانب الأخلاقي عمله في التحلي بالأخلاق الفاضلة بعد التخلي عن الصفات المذمومة، أي فناء الأفعال المذمومة والصفات السيئة وبقاء الصفات الحسنة والأفعال الحميدة" (٤).

---

(١) الشعراني، البواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج٢، ص٥٠٨.

(٢) أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص١٦٩.

(٣) عاطف العراقي، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، الطبعة الثانية ،دار المعارف ، ١٩٩٩م، ص٢٣٤.

(٤) مجدي إبراهيم، مشكلة الموت من صوفية الإسلام، ص٥٩٢.

وهذه المرحلة التي تتبدل فيها الأخلاق فكلما ذهب خلق مذموم كان مكانه خلق محمود مع الدوام حتى تصبح صفات وأفعال الأخلاق بميزان الاعتدال لأن ذلك منهج نبوي ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾(١).

والمرحلة الثانية المرحلة الجمعية: يقصد بها الفناء عن كافة الأفعال والمشاعر والصفات وحصر القلب في زاوية الطاعة بإجماع الهمة" (٢)، ويتمتع بالمعراج الروحي، ويصبح مؤهلاً لثمرات الحقائق حيث إن قلبه دائماً في المعية الإلهية وفى هذه المرحلة يصبح على عتبات الشهود.

المرحلة الثالثة وهي مرحلة الشهود وهي أرقي المراحل على الأطلاق، وأعلاها يبلغ فيها العبد درجة الفناء عن الفناء نفسه والبقاء مع الله فلا يحس بفنائه لعدم ذكر أحوال نفسه وحده هو في الفناء، وفنائه فني عن فنائه حتى صار مع الحق واستولى عليه بقلبه شهود الحق بالاستهلاك في وجود الحق" (٣).

وهذه هي نظر التصوف بوصف عام عند المحققين من الصوفية ويدل على وسطية الإسلام وكما يصورها التصوف والسني المعتدل، ولعل السهروردي يصور ويصف هذه المراحل وعلاقتها بالمعرفة "فيرى أن كل من أتم معرفة كان أتم استقامة كاستقامة أرباب النهاية على التمام، والعبد في الابتداء مأخوذ في الأعمال محجوب بها عن الأحوال كما في التوسط محفوظ بالأحوال، فقد يحجب عن الأعمال) وفى الانتهاء لا تحجب الأعمال عن الأحوال أو الأحوال عن الأعمال(٤). وهي مرحلة المشاهدة المرحلة الثالثة.

---

(١) سورة القلم، الآية: ٥.

(٢) مجدى ابراهيم ، مشكلة الموت عند صوفية الاسلام ص٥٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص٥٩٣.

(٤) السهروردي، عوارف المعارف، مكتبة القاهرة، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م، ص٤٩١.

يقول الجزار أن المراد بالفناء في اصطلاح ابن عربي نفسه، فيتعدد بتعدد وصفاته فتارة يجعل الفناء بمعنين فقط هما الفناء الظاهري والفناء الباطني كما ذهب إلى ذلك في مصنفه تحفه السفر وتارة يجعل الفناء ثلاث درجات كما ذكر ذلك في مصنفه مراتب التقوى ثم هو في آخر مصنفاته يجعل الفناء سبع درجات أو طبقات على حد قوله في الفتوحات، وإن كانت درجات الفناء في هذا المصنف الأخير يتداخل بعضها مع البعض الأخر أحياناً وبعضها يدخل في معناه ، وإن كان بعضها تشريحاً للفناء في أعلى درجاته"(١)

فإن أحمد الجزار يصف لنا الفناء عند ابن عربي بين الرمزية والإشارة من المصطلح تارة وبين نظرته وربطه بين عربي بين حال الفناء ودورة بالمعرفة، وفى نفس الوقت لا يرى الفناء "حدا للمعرفة عن الصوفية فبوسع الولي الكامل أن ينال المعرفة بالله دونما خاصة إلى المرور بأحوال المحو والغيبة والسكر وما شاكلها حتى الذروة حال الفناء المطلق"(٢).

فخلاصة القول في شأن المعرفة وما يلازمها عند الصوفية أنها هي الغاية والمراد عند الصوفية فهي مستقر الغايات ومنتهي النهايات، فالصوفية ليس لهم مطلوب ولا مقصود غير الله وهي معرفة ذوقية قد لا تتأتى لغيرهم حقيقة شأنها، أو الأخبار عن حقيقة هذه المعرفة والتي لا تنال إلا بالذوق، وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم(٣).

ويوضح لنا أحمد الجزار بين الفرق التجربة الصوفية وبين مصطلحات وأحوال المحققين فإن الحقيقة واحدة والله مقصود الكل والذوق والكشف هو ثمرات التجربة الصوفية وليس أسس التجربة الصوفية وفى الحديث: {ذاق طعم الأيمان من رضى

---

(١) أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي.

(٢) أحمد الجزار، التصوف عند رواد الفكر المصري المعاصر، ص٣٤١.

(٣) المرجع السابق، ص٣٤١، ٣٤٢.

بالله رباً، وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً} (١) .أما الفناء عند ابن عربي كما يفهمه أصحاب وحدة الوجود أمثال ابن عربي فهو أيضاً على مراحل ثلاث :

الفناء في التحلق: والمقصود به الفناء عن صفات البشرية والتعلق بالصفات الحق.

الفناء في التحقق: والمقصود به الفناء على الذات والتحقق بالوحدة مع الحق.

الفناء في التعلق: المراد منه وصول الصوفي بعد الفناء إلى البقاء.

حيث يعرف أن لا وجود له ولا قوام إلا بالله وحيث يحصل في مقام القرب الدائم منه(٢).

بعض دلالات الفناء.(٣)

عندما يكشف لنا أحمد الجزار عن ماهيه الفناء وكيف أنه حال يلازم المعرفة ولكن له دلالات منها أي الاستقامة وكمال الإيمان كما يفهمها أبو سعيد بن أبي الخير التي يتكفل بها حال الفناء وهي من سكون القلب وطمأنينته كما قال: كل ما سوى الله لا حقيقه له ولا قيومية له بنفسه فالإيمان على هو الذي يتحقق حتى يوقن الولي أنه متى نطق باسم الله فلا يذكر على لسانه ولا يخطر على قلبه حيث مخلوق غيره لا يدخله وكانه ليس هناك خلق.(٤) ومن دلالات الفناء عند أحمد الجزار رؤيته لأبي سعيد الخير أيضا أن شهود الأحدية الحاصل للولي في حال فنائه بكليته عما سوى الله وكذلك من دلالات الفناء في رؤية أحمد الجزار لأن سعيد ففي الفناء مزيد إيقان بتحقيقه التوحيد ومن هذا الوجه لأنه سيبقى في حال فنائه مشاهدا لله باقيا في الآن

---

(١) صحيح مسلم، كتابة الإيمان، باب من رضى بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً فهو مؤمن، ج١، ص٦٢.

(٢) مجدي إبراهيم، مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، ص٥٩٤.

(٣) الفناء حال الصوفي في التجربة الروحية موصلا بالله ،ممتحى الرسوم فان هويته بهوية غيره مغيبا اثاره بآثار غيره كما قال البسطامي. مجدي إبراهيم ،التجربة الصوفية ص ٢٢.

(٤) أحمد الجزار المعرفة عند أبي سعيد الخير ص١٥٩-١٦٠.

نفسه.(١) ومن دلاله الفناء أيضا في رؤية أحمد الجزار لابي سعيد الخير أن حقيقة الفناء عنده بوصفه وحده شهود.(٢) أو شهود للأحدية في الوجود ولا بمعنى وحدة الوجود رغم الغموض الذي قد يلف بعضا من أقواله هذا ما يميز أحمد الجزار بالتدقيق والتحقيق في عبارات الصوفية والإنصاف العلمي فهذه أهم الدلالات المرتبطة بالفناء في رؤية احمد الجزار خاصة عند أبي سعيد بن أبي الخير.

ويرى الباحث أن علاقة العقل بالقلب علاقة تكاملية، كما أن الأحوال والمقامات علاقة متكاملة ، هذا ما شار إليه أستاذنا الجزار.

---

[١] أحمد الجزار المعرفة عند أبي سعيد الخير ، ص١٦٣.

[٢] وحده الشهود يدركها العارف حاله ثناء في هاته التجربة الصوفية وفي مضمونها المثقل بالخبرات الروحية فإن العارفين الذين لا يرون الوجود الا الواحد الحق ولا يشعرون في حالة وجدهم أو فنائهم الا بوحدة شاملة لا يشهد فيها إلا الله ولا يكون في تجربتهم متسع لذكر غير الله. مجدي إبراهيم، التجربة الصوفية ص ٢٩.

رابعًا: نظرية الوجود:-

قضية الوجود أولاً عند الصوفية بوجه عام لا وجود إلا لله إلى الأشياء على وجه الحقيقة لكل الوجود سواء الحسي أو المعنوي هو ما تسعى إليه الصوفية فإن الوجود الحقيقي لله رب العالمين ولولا وجود المولى عز وجل لما ظهر وجود "ولذلك أطلق الله عز وجل في القرآن الكريم اسم الوجود صريحاً في عدة مواضع: فقال تعالى ﴿ يَجِدِ اللَّهَ غَفُوراً رَّحِيماً ﴾(١) ﴿ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَّحِيماً ﴾(٢)

﴿ وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ ﴾(٣)

والوجود اسم للظفر، الشيء وهو اسم لثلاثة معاني أولها :وجود علم لدنى يقطع علوم الشواهد في صحيح مكاشفة الحق إياك، والثاني: وجود الحق وجود عين، مقتطعاً عن مساغ الإشارة، والثالث: وجود مقاطع اضمحلال اسم الوجود فيه بالاستغراق في الأولية" (٤).

وذلك في سفر النهايات بعد أن قطع عوائق النفس أصبح العارف في سفر سر الروح يصبح في درجة الوجود وحدة الوجود، فيدرك ويستشعر معنى سر الوجود أن الله هو الموجود عن طريق إدراك آثار الصفات لأن لكل صفة لها موصوف والصفات لها آثار وتتعد مظاهر آثار التجلي بتعدد الصور ولكن الخالق واحد، والظاهر واحد فوجد العارف الوحدة أي وحدة الوجود.

---

(١) سورة النساء، الآية: ١١٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ٦٤.

(٣) سورة النور، الآية: ٣٩.

(٤) الإمام السهروردي، منازل السائرين، ص١٣٢.

أما الإمام الهروي عندما يقول: وجود علم الديني (١) أي يقصد أنه علم وهبي ومنه من الله تعالى وليس مكتسباً فهو علم موهوب ليس مجهود، وهذه هي الدرجة الأولى، أما الدرجة الثانية وجود الحق وجود عين مقتطعاً عن مساغ الإشارة"(٢) يقصد في الدرجة الأولى معايشة أو الثانية معاينة للمعنى الناتج عن الفناء في حالة معنى الاتحاد ،أما الثالثة حيث شعور العارف بكمال الاضمحلال حيث لا موجود إلا الله واستهلاك العارف بالكلية.

ولكن قضية الوجود عند أحمد الجزار قضية شمولية لأن جمع كل ما هو موجود أكبر طريقة لفلسفة الوجود خاصة من جهة المتصوفة لذلك نراه يقسم المبحث في الوجود إلى عدة أمور:

أولاً: وجود الله سبحانه وتعالى:-

وإذا عدنا إلى شيء من التفصيل لقضية الوجود عند أحمد الجزار نجد مفكرنا يوضح بأن وجود الله تعالى وإثبات صفاته ينبغي أن يكون كما أمر الشرع الشريف فيرى أحمد الجزار أن الحق تعالى أمرنا بذلك قوله تعالى:(فاعلم انه لا اله إلا هو واستغفر لذنبك) خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم بالعلم بالألوهية ونحن مأمورون باتباعه على النحو الذي أمره به الحق تعالى فقد دلت الآية الكريمة على أن الله ما أمرنا بمعرفه ذاته والتي هي الغيب المطلق بالذات لا تدرك حسا ولا عقلا ولا كشفا ليس هذا فقط بل إنه يمنع من الحديث عن الذات الإلهية من جهة الشرع وإنما لأن العلم في حقيقته الإحاطة بالمعلوم على ما هو عليه وهذا لا ينسحب على الذات الإلهية وإن كانت تدرك من بعض الوجوه إلا أنه لا يمكن الإحاطة بها كلية.(٣)

---

(١)الإمام السهروردي، منازل السائرين ، ص١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٢.

(٣) أحمد الجزار، التصوف عند رواد الفكر المصري المعاصر، ص ٦٣.

وهذا هو أصل التوحيد في ظل الشريعة الإسلامية هو عدم الخوض في الذات الإلهية لأن العلم المأمور به فيها هو العلم بألوهية الله واختصاصه بالألوهية وحده دون سواه.(١) وهي أول قاعده يأمرنا بها الشرع الشريف يشير أحمد الجزار إلى أن الخوض فيها تعب من غير طائل بالإضافة إلى أن الحق تعالى قد نبه إليها في قوله:(ويحذركم الله نفسه) وتلك إشارة إلى النهي في الخوض بعقلنا في نفسه وذاته فإنه لا يخبر عن ذاته إلا ذاته تعالى.(٢)

ويرى أحمد الجزار أن هذا هو المذهب الحق في مفهوم الآية ويرى الأمير عبد القادر أن الإنسان في معرفته بالتوحيد(٣) أو العلم بالألوهية لا يخلو كما يقول عن واحده من ثلاث: بالنظر إلى حكم الشرع فإما أن يكون ظاهريا محضا بحيث يؤديه ذلك إلى التجسيم والتشبيه وهذا مذموم ومذهب باطل.

وإما أن يكون رجائيًا مع حكم الشريعة على فهم اللسان الذي جاءت به الشريعة حيثما مشى الشارع مشى وحيث ما وقف وقف وهذا هو الموقف المحمود. وإما أن يكون باطنيا محضا يعتقد مشروب الباطنية من غير نظر إلى الشرع وهذا المذهب باطل.(٤)

فإن أحمد الجزار يسلك من أصول الشرع مسلكًا واضحًا جليًا وكذلك حقيقه الأسماء الإلهية عنده يصفها بعين نعوته تعالى على ما يبينها.

---

(١) أحمد الجزار، التصوف عند رواد الفكر المصري المعاصر،ص٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص٦٤.

(٣) علم التوحيد علم العقيدة علم أصول الدين والفقه الأكبر وعلم الكلام وكثرة الأسماء تدل على شرف المسمى، أحمد بن محمد بن أحمد الدرديري التوضيحات الجلية على متن الخريدة البهية، شرح هشام الكامل حامد موسى، دار المنار، ص ٢٥.

(٤) أحمد الجزار، الله و الإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري ،الطبقة الأولى منشأة المعارف الإسكندرية سنه ١٩٩٩م، ص٣١.

الفيناه يقسم الأسماء إلى ثلاثة أقسام:

الأول: منها ما يختص بالحق دون الخلق وهو الاسم الرب فهو المرتبة الجامعة للأسماء لله كلها.

والثاني: ما يتعلق بذاته ومخلوقاته وكذا سمعه وبصره وما إلى ذلك.

وأما الثالث: فهي الأسماء المختصة بالخلق فهي أسماء الأفعال كالخالق المصور وأمثالها.(١)

أما الصفات فإن كل أسماء الله هي صفاته فإذا كان الحق تعالى حيا أو موصوفا بالحياة فمن اسمه الحي وما دامت الحياه هي اقتضاء الوجود الوجوه للفعل والإدراك فإنه يلزم عن ذلك أن يدخل في الفعل جميع ما هو من قبيل الأفعال تماما كما يدخل في الإدراك جميع الصفات الكمالية، وذلك فما دام الله موصوفا بالحياة فكذلك هو موصوف بالعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر وباقي الكمالات فإن الخلاصة الوجودية عند أحمد الجزار التي يوضحها لنا أن الصفات من الأسماء والأسماء دالة على الصفات ومن الصفات ولكن الأسماء الإلهية أو الصفات الإلهية تختلف عن صفات المخلوقين وإن كان الخلق من صفاته ولكن هناك فارق يوضحه لنا الجزار حيث يقول: فصفاته تعالى مطلقة ما هي عين صفاتنا المقيدة ولكن الأخير صفاتنا المقيدة هي غير صفاته المطلقة فقدرته المطلقة تتعلق بكل ممكن وقدرته المقيدة هي غير صفاته المطلقة وقدرته المطلقة تتعلق بكل ممكن وقدرته المقيدة بنا تتعلق ببعض الممكنات دون البعض وعلمه المطلق يتعلق بكل واجب ومستحيل وجائز وعلمه المقيد بما يتعلق ببعض المعلومات دون البعض فمن حيث الإطلاق هي صفات الحق ومن حيث التقييد هي صفات الخلق وهذا هو معنى وحده الوجود.(٢)

---

(١) أحمد الجزار، الله و الإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري ،الطبقة الأولى منشأة المعارف الإسكندرية سنه ١٩٩٩م، ص٣٤.

(٣) المرجع السابق ، ص ٦١.

فإن أحمد الجزار يكشف لنا عن حيثية عقائدية من الأهمية بمكان في نظرية الوجود فماذا في دائرة الفكر الإسلامي وهي أن تبعة الخلق ونسبته إلى الحق فإن هناك فارق بين المخلوق والخالق من ناحية وإن كانت تابعه لصفاته ومن قدرته ولكن المخلوق صفاته مقيدة ولكن صفات الخالق مطلقه كان من الماعه أن الله تعالى والعالم والإنسان جاءت لتوضح قضية الوجود(١) فذكر أحمد الجزار الله والإنسان.

ثانيا: وجود العالم.

ثالثا: وجود النفس الإنسانية.(٢)

هذا التقسيم في ذاته بهذه الطريقة البحثية في ظل قلمه تلقى في روح الباحث الوصول بطريقة سهلة إلى الفكر المعرفي والحكمة الإلهية لنعمة الوجود، أما فيما يتعلق بقضيه وجود العالم فيرى أن للعالم وجود روحي ووجود مادي أما الوجود الروحي فهو وجود عالم الروح الذي تسبح في طريقها الى الله سبحانه وتعالى.(٣) أما الإيمان بالله وبأسمائه وبصفاته سبحانه وتعالى كما يليق بجلاله وكماله دون تشبيه أو تعطيل أو تجسيم أو تكييف أي أنه يؤمن بالله تعالى كما وصف نفسه ،وكما وصفه نبيه صلى الله عليه وسلم وهذا هو حقيقه التوحيد. ويقعد الغزالي في الإحياء فصلا عن حقيقة التوحيد يعرض فيه نظريته في هذا الصدد وهو يقسم التوحيد إلى أربعة

---

(١) الوجود هو صفة نفسية قائمة بذاته تعالى لا تقبل الانتقاد أزلا فلا يمكن عدمه ،أي أنه تعالى موجود وأنه موجود بذاته تعالى وليس بواسطة شيء ووجوده تعالى غير مرتبط بصفة أخرى واجبة لله تعالى. احمد الدردير، التوضيحات الجلية على متن الخريدة البهية،ص٤٨.

(٣) احمد الجزار الله والانسان عند الامير عبدالقادر الجزائرى ص ٦١

(٤) أحمد الجزار كتاب تذكارى ، ص٢٩٧

مراتب: الأولى: أن يقول الإنسان لا إله إلا الله بلسانه وقلبه غافل عن معنى قوله وهذا توحيد المنافقين.

والثانية: هو أن يصدق بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين وهذا أمر اعتقاد العوام.

الثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق فهو مقام المقربين وذلك بأن يرى الأشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار.(١)

أما الوجود النفسي فيذهب أحمد الجزار إلى أن الإنسان يتكون من شيئين النفس أو الروح والبدن.(٢)

أما الروح فقال تعالى:(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلا)(٣) أي أن الروح كيانها الحقيقي العروج السماوي في الإيمان أو الكمال الروحي ولكن البدن كيانه لذة البدنية من الشهوات فإن الإنسان يتردد بين ذلك وذاك و الصوفية نظروا إلى الكشف الذوقي الروحي فكانوا من أهل الفناء والمقامات والأحوال .

---

(١) التفتازاني ،مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٧٨.

(٢) أحمد الجزار ،كتاب تذكاري ص٢٧.

(٣)سورة الاسراء،الاية٨٥.

خامساً : وحدة الوجود.

فيتضح لنا أن "الوحدة عند ابن عربي ليست مادية؛ لأن الوحدة المادية تقول أنه: لا يوجد شيء إلى جانب المجموع الكلي للأشياء المتناهية"(١).

إذا النظرية المادية للأشياء كثيرة (ووحدة الوجود هي النظرة التي تقول أن الله والعالم متحدان في هويه واحدة فهي شيء بلا نظرية الألحاد، وذلك هو موقف الذين يغلطون بين المبدأ وظواهر الوجود) (٢) وتتجلى نظرية وحدة الوجود الروحية عند أبن عربي في فكرة الأعيان الثابتة، فهي فكرة تتمحور حول علم الله تعالى) (٣) أي أن علم الله قديم (إن العالم استفاد ببروزه إلى عالم الشهادة علماً بنفسه "أي العلم نفسه" لم يكن عنده، لا أنه استفاد حالة لم يكن عليها ....) (٤)، فى علم الله (فلابد من فارق يفرق بين علمها بنفسها وعلم الحق تعالى بها هو أن الحق يدرك جميع الممكنات في حال عدمها ووجودها) (٥).

فلا مناص ولا تحقيق لوحدة الوجود الروحية عند ابن عربي عن الأعيان الثابتة (تمثل مرحلة من مراحل تطور "الحق" "المطلق" – كما يسميه هيجل وهو في طريقة إلى الظهور والتجلي في أعيان الموجودات فإن الحق يمر في طريقة إلى الظهور بمرحلتين الأول: الفيض(٦) الأقدس: وهي تجلي الحق في نفسه لنفسه في صور

---

(١) مجدي إبراهيم، الحرية عند ابن عربي، ص٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص٧٣.

(٣) المصدر السابق، ص٨١.

(٤) المصدر السابق، ص٨١.

(٥) المصدر السابق، ص٨٢.

(٦) الفيض: واسطة الفيض وواسطة المدد هي الإنسان الكامل الذي هو الرابط بين الحق (رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي) في مكتبة لبنان، ناشرون، ١٩٩٩، ص١٢٣.

أعيان الممكنات وهي الصور المعقولة التي لها وجود غيبي) (١) وعندما نكمل هذه المراحل أم لأطور للأحيان الثابتة، نصل إلى:

١- وحدة الوجود روحية وأمر طبيعي لمن كملت له المعرفة (أول تعين هو الوجود العيني هو من درجات التعين في طبيعة الوجود المطلق، المرحلة الثابتة، الفيض المقدس، أو التجلي الوجودي) (٢)، يصبح كما سبق في علم الله تعالى لذلك التجلي الوجودي أو التوحيد الوجودي، (هو الذي دعى أصحاب وحدة الوجود في فقد متهم ابن عربي إلى تقرير بأن التوحيد الألوهي لا يصح إلا على أساس التوحيد الوجودي إذ كل ثنائية أو كثيرة في مستواه الوجودي في الحقيقة في مستوى اللاهوت، وهذه الكثيرة ترتفع في دائرة الوجود المطلق لأن ميدانها الثبوت والثبوت كل ما هو ثابت بالوجود المطلق أو عنه فالكثيرة الثبوتية (كثرة الموجودات هي مظاهر في الكثرة الثبوتية ووحدة الوجود المطلق هو الذي يصح حمله فقط في الحق كان وجوده واحداً وحيداً) والسؤال ما هو الفرق لا إله إلا الله ولا موجود إلا الله(٣).

وهو فرق بين الوجود الإلهي الباقي من أزل الآزال إلى أبد الآباد، وبين ما يتضمنه هذا الوجود المنزه من خلق وفعل، وحياة ووجود لجميع الموجودات الأخرى المتصرف فيها بكيفية معلومة للعقول والقلوب أو غير معلومة لها، يمكن أن يسحب عليها الفناء والزوال فيتداركها النقص واللعوق، فلا بيض في الحقيقة إلا الله الوجود الحق المطلق) (٤) والمعنى لو توقف الأمداد، ما بقي شيء فإن صاحب مرحلة ووحدة الوجود ينظر إلى وجود الكون وعدمه، وينظر الصوفي إلى الأمداد الذي يبقي صورة وحقيقة الكون صاحب وحدة الوجود فينظر إلى فناء الأكوان قبل الخلق أي لما كانت في علم الله ثم ينظر إليها بأن الخلق أو الأكوان مرهون بإمداد الله، وله

---

(١) مجدي إبراهيم، الحرية عند ابن عربي.

(٢) المصدر السابق، ص٧٧.

(٣) مجدي إبراهيم، الحرية عند ابن عربي، ص٧٨.

(٤) مجدي إبراهيم، مشكلة الموت عند صوفية الإسلام.

نظرة ثالثة فناء الأكوان في المستقبل فلا يجد إلا الموجود بحق إنما هو الحق والدوام الأسماء الإلهية والصفات وأثار الصفات والحب من العبد من جهة، ثم جهة أخرى نظرة العبد إلى حب الله له، وحقيقة حب الله للعبد أي أن العبد محب ومحبوب.

وذلك أن الإنسان الكامل الذي كان من حظه صور التجلي من الأسماء والصفات.

ولقد أصاب حين قال أحمد الجزار، (وأن هذه الوحدة لم تُفهم تماماً على حقيقتها من جانب بعض القدماء وللأسف – وأغلب الباحثين المعاصرين) (١).

وخلاصة الأمر

كما يصفها ويضع مفاتيحاً لكل دارس وباحث (وحدة روحية لا مادية) ويفتح لنا أحمد الجزار أنها من عالم المعاني وعالم الذوق الصوفي ومن عالم الحب الإلهي وأن المعرفة بالفناء وأن وحدة الوجود مرئية بالفناء وأن الفناء مرتبط بالمعرفة وأن وحدة الوجود مرتبطة بالاتحاد وليست الحلول ولقد حسم الأمر أحمد الجزار حيث أنها (من أهم المسائل التي يتعين الكشف عن مضامين تجارب الصوفية المسلمين هي مسألة وحدة الوجود التي كثير وبه أغلاط فقد نسبت هذه الوحدة إلى ابن عربي وهو البعض، وهم من المستشرقين بصفة خاصة من جعل هذه الوحدة عند آخرين سبقوا ابن عربي ومنهم المستشرق.

رينولد نيكلسون (١٩٤٥م) الذي ذهب لقول غريب لما جعل الغزالي ليس صوفياً لأنه لم يقل بوحدة الوجود(٢)، فلا تنزع أن أحمد الجزار بدأ بالنسبة للأصل الأصيل لهذه

---

(١) أحمد الجزار، دراسات في التصوف الإسلامي، ص٢٧٥.

(٢) ترجمة تخرج المستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون (١٤٦٨-١٩٤٦م) في تلين ترينيش بجامعة كمبريدج حيث هي من الأدب القديم وكان لها اتصاله بجده الذي كان من كبار علماء العربية أثر في ميله إلى الدراسات الشرقية، فتعلم لغات الهند وأخذ العربية عن إدوارد براون وكانت له كتاب وترجمات وتحقيقات هامة معظمها، في التصوف الإسلامي وشخصياته لها كابن عربي وابن الفارض وجلال الدين الرومي وغيرهم، نجيب العفيفي، المستشرقون، الطبعة الخامس، دار المعارف، سنة ٢٠٠٦م، ج٢، ص٩١، ٩٢.

الفكرة أو الحقيقة الروحية، فلقد أجاب عنها أولاً بالمنهج العلمي الفريد لنسبة هذه الفكرة لأن النسبة تعد في أي اتجاه تسير هذه الحقيقة الصوفية فإن كانت من أهل الذوق فلا ريب بأنها في دراج الذوق والعشق الصوفي، فلا مجال لعقل أو النظر المجرد (وإنما مرادنا نفهم هذه الوحدة عند ابن عربي ٦٣٨، على وجهها الصحيح فهي وحدة روحية تقوم على الذوق الصوفي في المقام الأول وليست وحدة عقلية محضة كما هي عند الفلاسفة العقلين الماديين) (١).

ولكن الاعتدال الإسلامي جعل العقل له أحكامه، والقلب له أحكامه، وأهل الأرواح والذوق والأسرار لهم أحكامهم وفقد وعالمه فجز الله أحمد الجزار خير الجزاء.

لأن قول الفلاسفة (أن الله تعالى لا يوجد وجوداً مميزاً بذاته عن الأشياء وإنما هو عين مجموع العالم كله من حيث وجوده) (٢) وهذا قول خطأ يصرف وحدة الوجود إلى الفناء في الكون ولكن المعنى عند الصوفية أن الفناء أو وحدة الوجود (تعني أن الحق تعالى من حيث وجوده عين حقيقة كل موجود، وأن كل موجود سواء مفتقر إلى وجوده، وتبعاً لذلك) (٣)، فهناك فارق من حيث الوجود وهذا الفارق هو القوة التي تمد أصل الحقيقة وهي القوة الإلهية، وفارق بين أن يكون هو العالم وبين أن وجود العالم حدث بحقيقة قدرته وهذا الفارق الدقيق فرق بين الخالق والمخلوق وبين العبد عبد والرب رب وهناك فارق بين المخلوق والخالق، وهذا الجمع يتميز به الإنسان الجامع الكامل (والأنسان الكامل هو إلي يحقق مفهوم ابن عربي في وحدة الأديان والتي يراها ابن عربي تلزم من النظر للألوهية وتجليها بصفاتها وأسمائها في مناحي الوجود دون أن نكون عين الله ومن ثم فالإنسان الكامل هو الذي يحقق وحدة الأديان من حيث تجليها لكل هذه المظاهر الخلقية، لأقلية يسع كل التنوعات الألوهية)

---

(١) أحمد الجزار، التصوف عند رواد الفكر المصري المعاصر ص٣٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص٣٤٤، ٣٤٥.

(٣) المصدر السابق، ص٣٤٥.

(١). فإن العارف أو الإنسان الكامل بعد أن استهلك باكلية فناء محبوبة جلا جلاله فينظر للفاعل ليس للفعل وبعد أن يترقي في سماء الحقيقة ويتم له العروج الروحي تتجلى له الأسماء في مراقبها وأسرارها وتعيش روحه هذه الأسرار الإلهية فيرى أن الأسماء ترجع لذات واحدة وأن آثار كل صفة ترجع لموصوفيها فيرى المعبود واحد.

ويرى أحمد الجزار أن وحدة الوجود عند ابن عربي "لا يحققها الفناء فقط وإنما يحققها المحب الفاني في أعلى درجة الفناء باستهلاكه في المحبوب – الحق تعالى- بحيث يكون عينة تعالى، وهي الحالة التي يحققها بالاتحاد الذي يتلازم مع الفناء وضرورة لأن قوله للقائل: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، من أن ذات المحب عين ذات المحبوب، وذات المحبوب– الحق تعالى- عين ذات المحب، وهو الإنسان الذي حقق الفناء، وهي حالة الحلاج وهي الحالة التي حققها بفنائه في الله" (٢).

والمعنى الذي يعنيه أحمد الجزار أن الاستهلاك بالكلية هو الذي يوصل إلى الاتحاد والاستهلاك والاتحاد هو الذي يقرر وحدة الوجود ، فهناك فارق بين الاتحاد ووحدة الوجود ،وهو اتحاد المعنى والذوق والكشف، ليس بمنطق العقل أو النظر والاستدلال وليس هو تناقضاً إلا عند "أحكام العقل والمنطق يراه المحجوبون تناقضاً ولا يراه أولوا الكشف والشاهدة من حيث التناقض"(٣)، "أن وحدة الوجود التي يقول بها أبن عربي ليس فيها من المادية شيء"(٤).

---

(١)أحمد الجزار، التصوف عند رواد الفكر المصري المعاصر ، ص٣٤٦.

(٢) أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي، ص٢١٢.

(٣) أحمد الجزار، مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، ص٥٩٧.

(٤) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، لبنان، ص١٧٥.

والذي يسعى إليه أحمد الجزار أن حقيقة وحدة الوجود، ليس من حال الفناء فحسب وإنما من الاتحاد الذي يحدث للعارف في حبه، لأن آثار الصفات وهي الأفعال ترجع إلى الصفات ،والصفات ترجع إلى الذات ولولا وجود الذات فما وجد موجود، حيث يقول تعالى: ﴿ وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الحِسَابِ ﴾(١).

ويذكر لنا الإمام الغزالي–رحمه الله– الحال التدريجي أن الشعور بوحدة الوجود من عالم الذوق الذي يشعر به العارف الرؤية التي وضعها لنا أحمد الجزار أنها من قبل الاتحاد الناتج عن أقصى درجات الفناء، حيث يقول الإمام الغزالي: "العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة – اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق.

لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية، واستوفت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبقى فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً" (٢).

فإن أحمد الجزار عندما وصف أن الاتحاد هذا نتيجة للفناء الذي هو من أقصى درجات الفناء "هذا الاتحاد هو الذي يحقق غاية حب الإنسان لله ومادام هذا الاتحاد هو المنزل الذي لم يسلم فيه أحد من العارفين، وطبيعي أن هذا المعنى ينسحب على ابن عربي فإنه لا يتكلم في الحب إلا عن طريق الذوق و الشهود، وبالتالي فقد قبل الاتحاد كما له موجود تحقق غايته في حبه وفنائه في الذات العلية" (٣).

---

(١) سورة النور، الآية: ٣٩.

(٢) الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تحقيق عبد العزيز عز الدين السيد ، عالم الكتب، ص١٣٩.

(٣) أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي، ص٢١٤.

والإشارة الروحية التي يشير إليها أحمد الجزار إنما إشارة للحديث القدسي :{كنت سمعه الذي يسمع به وكنت بصره الذي يبصر به}(١) ويصور الإمام الغزالي هذا المعنى العميق الرباني البعيد عن العقل والمنطق والقريب من العارفين حيث يقول :ومن هنا ترقى العارفون في حقيقي المجاز إلى بقاع الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً" (٢).

يصور لنا أحمد الجزار أن الدائرة التي في قلبها الاتحاد عند ابن عربي وهذا الاتحاد "لا يعني أن وحدته الوجودية وحدة فلسفية صرفة – وإنما هو – الاتحاد– حالة نفسية مصاحبة للفناء، وحب الله وفيها يتحقق المحب بأنه عين المحبوب وفى هذا المعنى الأخر وحدة تستند إلى الفناء في الحب وبتحققها الإنسان من حيث هو الخلوة الكامل في الصورة الإلهية وحدة، وهي النسبة التي جعلته يفني في حبه لله أشد من فنائه في كل مجاليه" (٣).

وهذه الحالة الرمزية الإشارية ليس من السهل حصرها في دائرة النظر والعبارات أو المعاني لأن غاية المعنى للحب إنما إشارة لمعنى الحب الذي يقصده أحمد الجزار " كما يقول ابن عربي – بطريق الكشف والشهود لأمن طريق الفكر" (٤) وهذه الوحدة الوجودية لا تتحقق إلا للإنسان الكامل بالفعل من خلال فنائه وتتحد بالمحبوب، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾(٥) ومن ثم كان أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله في كونه هو يتمثل في الأنبياء والأولياء بتحقيقهم وليس بأشخاصهم" (٦).

---

(١) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص١٣٧.

(٢)المصدر السابق ، ص١٤١.

(٣) أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي، ص٢١٤، ٢١٥.

(٤) المصدر السابق، ص٢١٥.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٦) على الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار الكتب، سنة ١٤٠٤هـ، ص٢٩٩.

ومن التجديد التصوري الصوفي الذي قام به أحمد الجزار الربط الفريد بين علاقة وحدة الوجود والعين الإلهية والفناء الذي هو أقصى درجاته الحب الإلهي، وبين الاتحاد أي اتحاد للحب حتى يصبح عين المحبوب فإن أحمد الجزار نجح في استخدام هذه العلاقات التي بلورت ووضحت دور الاتحاد الذي كان فيه الحلاج وبين وحدة الوجود الناتجتين عن الاتحاد في الحب أو الفناء.

وبعد أن ناقش الجزار هذه الفكرة المعقدة أشد التعقيد، لا يكتفي بتوضيحها عند ابن عربي فحسب بل يصول ويجول في تاريخ الفلسفة والتصوف ليظهر أوجه التشابه والاختلاف لهذه الفكرة عند ابن عربي ناحية، والأفلاطونية المحدثة، وابن سعيد والبيروني من ناحية أخري، كما أنه رصد وبدقة وبراعة الكتابات الحديثة والمعاصرة في هذا الأمر خاصة عند أبو العلاء عفيفي، إبراهيم مدكور، ومصطفي حلمي، وغيرهم" (١) فتتجلى الأسماء وهذه المجالي عند الأنسان الكامل، ويقصد بالإنسان الكامل هو من يتجلى له سبحانه وتعالى من حيث اسمه الظاهر وكشف له عن ستر ظهور النور الإلهي في كثائف المحدثات يكون له المعرفة أن الله هو الظاهر، فعند ذلك تتجلى له بأنه الظاهر، فباطن العبد مبطون فناء الخلق في ظهور وجود الحق، ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الباطن وطريقه بأن كشف له عن قيام الأشياء بالله ليعلم أن باطنها فبعد أن تتجلى له ذاته من حيث اسمه الباطن طمس ظهوره بنور الحق، وكان الحق له باطناً وكان هو للحق ظاهراً" (٢).

---

(١) أحمد الجزار، كتاب تذكاري، ص٣٩٠.

(٢) عبد الكريم بن إبراهيم الجبلي، (ت ٥٨٥)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تعليق فاتن محمد خليل فؤاد، مؤسسة التاريخ العربي، سنة ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، ص٦٦.

(مما رواه السهلجي عن قول البسطامي "سبحاني –سبحاني" أنه أنظم من أن يفهمه مُفهم أو يعلمه عالم إلا وجد فنائه عن نفسه بكلية حتى يبقي الحق بالحق مع الحق، فهي إشارة من إليه وإنها لإشارة إلى نثرية الرجال بعد إدراك الكمال ونهاية الجمال وغاية الجلال، والقرار على حال ليس وراءه حال" (١)

فإن أحمد الجزار يصف لنا هذه الحالة وهي "ظهور الله بصفاته وأسمائه في الإنسان هو المغزى الفلسفي الذي فهمه الحلاج من الحديث المشهور: "وخلق الله آدم على صورته"(٢) أي صورة التجلي أن لكل اسم مجلى وأن المقصود بوحدة الوجود عند ابن عربي كما صورة ووصفه أحمد الجزار "أن المقصود عنده من الاتحاد هو شهود الوجود الواحد المطلق الذي هو عين حقيقة كل من وجود من حيث وجوده لا من حيث عينة الذي يؤكد ابن عربي بأنه: "ما تم موجود إلا موجود واحد، والأسماء موجودة به معدومة بنفسه" (٣)، إذا "الكثرة أو التعدد التجلي فإنها ترجع إلى أن صور التجلي تكثر ولكن آثار الأفعال ترجع إلى الصفات والأسماء فإن تعددت المظاهر في الظاهر واحد وكلها ترجع إلى وجود الموجود وما دامت الأشياء من صفة وجودة فإنها غير موجودة إلا بقدرته أو ليس مرادهم من الاتحاد إلا شهود الوجود الحق الواحد" (٤) "فيتحقق الإنسان بوحدته مع الحق ويتحقق فيها وحي ظهور الله بصفاته وأسمائه في هذا الإنسان" (٥).

وأن الفناء هو الذي يحقق وحدة الشهود وكذلك وحدة الوجود، ووحدة الشهود ولكن الفرق الذي وضحة أحمد الجزار أن الفناء له بداية "وفيه يتحقق معنى الفناء الظاهري الذي أشار إليه ابن عربي، وهو الذي يكون الحق تعالى مشهوداً للعبد في كل ما

---

(١) مجدي إبراهيم، التجربة الصوفية، ص٢٢.

(٢) أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص٢١٦.

(٣)المصدر السابق، ص٢١٨.

(٤)المصدر السابق ، ص٢١٨.

(٥)المصدر السابق ، ص٢٢١.

يراه، وهو المعنى الذي يحقق وحدة للشهود" (١)، و الوسيلة هي الشهود وهي البداية "فيفني عن شهود أفعاله يشهد الفعل من المحبوب ثم يفني عن شهود كل ما سواه، وفى أعلى لحظة للفناء من خلال إبقاؤه بالمحبوب يتيقن أنه لا موجود إلا الله"(٢)، وهي وحدة الوجود فهي الفناء وأعلى معانيه وأجل مبانيه وهي لا تكمل إلا للإنسان الكامل بعد اتحاده بالمحبوب فأما أن يجد المشاهد والشواهد وهي وحدة الشهود وأما في النهايات بعد الترقي والتخلق بالأسماء والصفات فيصبح في وحدة الوجود أو وحدة الموجود الذي هو خالق كل الوجود.

وبعد هذا العرض الموجز لهذه القضايا المهمة عند الجزار يتضح لنا من خلال ما سبق أن هناك علاقه تكاملية بين المعرفة والعقل ،وكذلك حينما تناول الجزار هذه القضية تناولها من خلال رؤية أبي سعيد بن أبي الخير، وأن المعرفة الحقه هي معرفه الاله تعالى.

وكذلك ممن خلال رؤية الجزار يتضح ان المعرفة عند الصوفية لها ارتباط بالحب الالهي، وأن العقل محدود مهما بلغ من التطور والابداع وكذلك فان المعرفة عند الصوفية لا تكتمل بالعقل فقط اذ لابد من الكشف الذوقي ،وكذلك فإن الانسان مهما اعتمد على الاسباب وتدبير أمر نفسه فإنه لن يصل الى مراده الا بعد توفيق الله تعالى له.

واخيرا أن الوجود عند احمد الجزار يكتمل في وجود الله وكل موجود تابع لوجوده حقيقة كذلك وجود العالم ووجود النفس البشرية ولكن وجود النفس البشرية لا تتساوى مع وجود غيرها إذ العلاقة بين الإنسان وخالقه تتميز بالمنزلة عن علاقة الكون الخلق وذلك ما يميز الإنسان عن وجود الأكوان فإن النسبة نسبة تشريف الإنسان عن الأكوان ذلك هو جوهر وجود الإنسان.

---

(١)أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ، ص٢١٩.

(٢) المصدر السابق، ص٢١٨، ٢١٩.

مراجع ومصادر

١- أحمد الجزار، الفناء والحب الإلهي، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩ م.

٢- - الإمام أبو القاسم القشيري (٤٦٥)، الرسالة القشيرية، تحقيق العارف بالله عبد الحليم محمود والدكتور محمود الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م.

٣- أحمد الجزار، المعرفة عند أبي سعيد الخير، ط الأولى، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠ م.

٤- ذكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مطابع وزارة الارشاد القومي، ١٩٥٦ م.

٥- عبد الله الانصاري الهروي، (٤٨١)، كتاب منازل السائرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٨ هـ.

٦- الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، ربع المهلكات، كتاب عجائب القلب، دار المنهاج للنشر والتوزيع، السعودية، ط الأولى، ١٤٣٤ هـ، ٢٠١١ م.

٧- مجدي محمد إبراهيم، الحرية عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١ ، ١٤٢٥ هـ.

٨- ابن عطاء الله السكندري، التنوير في اسقاط التدبير، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، محمد ومحمود الحلبي وشركاه، خلفاء، ١٣٦٧ هـ، ١٩٤٨ م.

٩- النسائي، السنن الكبرى، حسن عبد المنعم شلبي، إشراف شعيب الأرناؤوط، قدم عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط الأولى، ١٤٣١ هـ، ٢٠٠١ م.

١٠- ابن عربي، الفتوحات المكية، أحمد شمس الدين، منشورات دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١١ م.

١١- - أحمد الجزار، كتاب تذكاري، مسيرة عالم ومسار فكر، مقدمة عصمت نصار، ومجدي إبراهيم، نخبة من اساتذة الجامعات المصرية، تصدير محمد عثمان الخشت، مطبعة العمرانية، ٢٠٢١ م.

١٢- عبد الحليم محمود، سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، الطبعة الثانية، دار المعارف.

١٣- مجدي إبراهيم، التصوف السني حال الفناء بين الجنيد والغزالي، تصدير عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية.

١٤- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، الطبعة الثالثة، مكتبة القاهرة، ١٤٢٥ هـ، ٢٠٠٤ م.

١٥- عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر بأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ٦٣٨، وهو من كتاب دوافع الأنوار القدسية في المقدمة من الفتوحات المكية، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩.

١٦- عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة المصرية، الطبعة الثانية، دار المعارف، ١٩٩٦.

١٧- السهروردي، عوارف المعارف، مكتبة القاهرة، ١٣٩٣ هـ، ١٩٧٤ م.

١٨- صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب من رضا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً فهو مؤمن، جمعية المكنز.

١٩- مجدي إبراهيم، التجربة الصوفية، تصدير عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٣ م.

٢٠- أحمد الدرديري، التوضيحات الجلية على متن الخريدة البهية، شرح هشام الكامل حامد موسى، دار المنار، ج ١، ١٤٣٥ هـ، ٢٠١٤ م.

٢١- أحمد الجزار، الله والانسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، الطبعة الأولى، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩ م.

٢٢- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٩ م.

٢٣- نجيب العفيفي، المستشرقون، الطبعة الخامسة، دار المعارف، ٢٠٠٦ م.

٢٤ – أبو العلا العفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، لبنان.

٢٥ – الغزالي، مشكاة النوار ومصفاة الأسرار، تحقيق عبد العزيز عز الدين، عالم الكتب.

٢٦- علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار الكتب، ١٤٠٤ هـ.

٢٧- عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تعليق فاتن محمد خليل فؤاد، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م.