فكر محمد بن عبد سليمان الجزولي: مقاربة أولية

The thought of Muhammad bin Abdul Suleiman al-Jazuli: a preliminary approach

أ. حكيمة زيتوني

Zetounihakima.zetouni99@gmail.com

كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن زهر. أكادير. المغرب

تاريخ الاستلام: 2019/06/10 تاريخ القبول للنشر: 2019/09/26

ملخص: يسلط هذا العرض الضوء على إشكالية مهمة ترتبط بفكر شخصية بارزة في المشهد الصوفي المغربي وهو محمد بن سليمان الجزولي، الذي عاش أواخر القرن الثامن للهجرة/14م، والذي استطاع بفضل فكره الإصلاحي التجديدي، وبفضل استراتيجيته وطريقة استقطابه للأتباع، نشر طريقته ذات السند الشاذلي في ربوع المغرب الأقصى، لهذا فقد كان هذا العرض بمثابة محاولة لتسليط الضوء على جوانب من فكره، وذلك من خلال بعض أقواله، مع محاولة إثارة بعض القضايا والإشكاليات المتعلقة بالفكر الصوفي الجزولي، بالموازاة مع عرض وشرح بعض المقامات التي توقفنا عليها التي تحدد مشربه الصوفي، ومقابلة هذا كل هذا بما يوازيه في الفكر الصوفي عامة.

الكلمات المفتاحية: المشهد الصوفي المغربي . محمد بن سليمان الجزولي . فكره الإصلاحي . السند الشاذلي مشربه الصوفي . الفكر الصوفي.

Abstract

This presentation sheds light on an important problematic that relates to the personality of Mohammed Ben Solaimane Eljazouli who was a prominent person in the mystic scene. He lived in the late 14th century. He was able to attract many followers thanks to his reformative and regenerative thought. He spread his Chadili method in the whole Morocco. Thus, the objective of this presentation is to try to illuminate some aspects of his thought through hi sayings and to raise some issues and problematics linked to Jazouli mystic thought as well.

Keywords: Mohammed Ben Solaimane Eljazouli - Jazouli mystic- Chadili method- mystic scene - Jazouli mysti.

مقدمة:

تصادف الباحث في التصوف بالمغرب إشكاليات عديدة من ضمنها: هل المغرب الأقصى كان فعلا متحصنا ضد التيارات الفكرية الصوفية التي عُرفت بالمشرق والأندلس؟ أم أن التأليف على العموم بَخَسَ هذا الجانب حقه في المغرب؟ لماذا لم يظهر هذا التأثر بهذه التيارات في المشهد الصوفي المغربي؟ من هذا المنطلق وباعتبار الجزولية ظلت هي الطريقة الأكثر انتشارا بالمغرب، وباعتبار مكانة الجزولي كمؤسس لهذه الطريقة، ارتأيت القيام بمحاولة لمقاربة بعض الجوانب من فكره في إطار الإشكاليات السالف ذكرها أعلاه[1]. وعليه، وجب الإعتراف مسبقا؛ بأن هذا المبحث لا يعدو أن يكون مجرد أرضية أَثَرْتُ من خلالها بعض الإشكاليات التي تحف الفكر الجزولي، فتقيدت بالتالي بصوغ أو صياغة جَوَانبَ أثارت لدي تساؤلاتٍ بَدَتْ بأنها تستحق الدراسة.

1. التعريف بابن سليمان الجزولي:

يرجع المؤرخون نسب أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن سليمان السملالي الجزولي إلى علي بن أبي طالب، اعتمادا على قوله: "ليس العزيز من تعزز

بالقبيلة وحسن الجاه، وإنما العزيز من تعزز بالشرف والنسب، أنا شريف في النسب، جدي رسول الله (ص)"[2].

يكتنف سيرة الجزولي كثير من الغموض، فالمراحل غير واضحة، والآراء فيها متضاربة. كما يطغى الجانب الأسطوري على الواقع؛ مما يجعل الخروج برسم موضوعي لسيرة الجزولي من الصعوبة بمكان[3]. يذكر أن ولادة الجزولي كانت أواخر القرن الثامن للهجرة/14م[4]. في قرية "أيت مولاي" جوار بومروان إحدى فروع إيداوسملال من جزولة بالأطلس الغربي، قبل انتقاله إلى تازروالت[5]. وقد تلقى تعليمه بالكتاب المحلي على يد شيوخ بلدته، مما أهله للدراسة بالقرويين[6].

وبغض النظر عن الإشكاليات التي تحف مسار الجزولي ورحلاته، والتي سنتجاوزها في هذا المبحث، يمكن أن نلخص مساره حسب ما تناوله أحمد الوارث في دراسته[7]:

الإقامة الأولى في فاس: حيث عكف على تأليف دلائل الخيرات اعتماد على خزانة القرويين، تلتها الرحلة إلى المشرق؛ ثم الرحلة الثانية إلى فاس؛ ثم الاعتكاف في "تيط ن فطر"؛ فالهجرة الأولى وبناء الخلوة بأسفي، وهنا افترض الوارث أن يكون الجزولي دخل مراكش قبل التحاقه بأسفي؛ وفي الأخير هجرته الثانية وبناء الزاوية أو الجهر بالدعوة ببلاد رجراجة[8].

اشتهر الجزولي بأحزابه وأذكاره وتصلياته أكثر مما اشتهر بكتاباته في مجال التنظير الصوفي، الشيء الذي يجعل صياغة نظرية متكاملة لطريقته الصوفية صعبا. ويمكن تصنيف كتاباته إلى ثلاث أصناف[9]:

أولا: الرسائل ومنها عقيدة الجزولي، رسالة التوحيد، كتاب الزهد.

ثانيا: أجوبة ومراسلات.

ثالثا: المكاشفات ومناجاة الإلهام[10].

2. جرد وتصنيف نماذج من خرق العادة في أقوال الإمام الجزولي:

إن القراءة المتأنية لأقوال الجزولي تطرح أكثر من تساؤل: هل يمكن فعلا إغفال جوانب خرق العادة في هذه الأقوال؟ فإذا أجبنا بالنفي فما هي الحمولة الفكرية التي يمكن أن تحتملها أقوال الجزولي من جهة؟ و ما هي الإتجاهات الفكرية الصوفية التي يمكن أن تنتمي إليها هذه الأقوال وتتقابل معها من جهة ثانية؟

ففي محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات، وجدنا بأن هذه الأقوال يمكن أن تحتمل تصنيفا تتقابل فيه دلالاتها مع جوانب من الفكر الصوفي الإسلامي؛ الذي كان رائجا قبل فترة الجزولي بالمشرق الإسلامي. وعليه؛ أمكننا تصنيفها إلى مجالين فكريين صوفيين:

الصنف الاول: العلاقة المباشرة مع الله دون وساطة.

الصنف الثاني: الفناء في الذات الإلاهية.

أقوال في "الفناء"	أقواله في "الوساطة"
. قوله "معشر الإخوان ليس هنا معكم إلا جسمي، وأما أنا قد مشيت إليه، وصرت معه، معشر الإخوان تهت ووصلت وصولا لم يصله أحد قط"[11].	. قوله "لا تقولوا رحمكم الله إني آخذ العلم من الأرض أو من السماء، بل آخذه من الملك الحق، من غير أرض ولا سماء"[17].
. قوله "معشر المريدين انظروا إلى مولاكم وهو معي، ليس لي نظر إلا فيه، كماله قد عم صدري، وعم حياتي، وعمني طول حياتي، كماله قد أفناني عما سواه [...] معشر المريدين فرحوني بتعظيم ربي وإجلاله، أنا معه، وأنتم لم تشتغلوا بشيء، غبت في أنوار كماله، ومشاهدة جلاله وجماله"[12].	. قوله "الشيخ الواصل الذي يأخذ العلم من الله بلا واسطة"[18]. . قوله "اكتبوا ما سمعتم مني، فإني واسطة بينكم وبين الحق"[19].
. قوله "الواصل هو الذي وصل إلى مقام المشاهدة وغاب في أنوار الكمال" وأيضا " وإن رجع إلى الخلق	

رجع بأنوار وعلوم وأحكام"[13].

. قوله "أيها المريد [...] احذف الألف واللام، تجد لذة عبادتك وتشاهد ربك [...] إذا رميت بلام النفي وراء ظهرك اثبت لله الصفة الكاملة، وإذا رميت بهاء الوجود، دخلت في الصفة الكاملة [...] إذا قلت لا إله كنت فانيا عن جميع الوجود، فإذا قلت إلا الله غابت صفتك بصفاته، وتحلت ذاتك بذاته، فكنت فانيا عما سواه [...]"[14].

. قوله " أيها المريد فعليك بقربه يا مسكين تكن حيا أبدا"[15].

. قوله "العارفون بالله أقوام أصلحوا، فلما أصلحوا، أخلصوا، فلما أخلصواّ، قربوا، فلما قربوا دخلوا، فلما دخلوا نزلوا، واستقروا، فلما استقروا تمكنوا وطلبوا، فلما طلبوا، وجدوا فلما وجدوا شاهدوا، فلما شاهدوا دهشوا، فلما دهشوا طاشوا، فلما طاشوا ماتوا، فلما ماتوا فاتوا، فلما فاتوا عاشوا، فلما عاشوا تكلموا مع الحي الذي لا يموت، فلما تكلموا استأنسوا فهذه صفة العارفين، الشاربين المحبة والمكاشفة المقربة على بساط الأنس، والمشاهدة في السالك والمجذوب"[16].

. قوله " قلت لربي: إلهي خصصتني بسرك، ولولا كرمك وفضلك ما نلته، ولولا حلمك لهلكت بإفشائه، فقيل لي: السر سري والكرم كرمي، والفضل فضلي والحلم حلمي، يا عبدي أمرتك بإفشائه، قلت يارب: ما الحكمة في إفشائه؟ فقيل لي: الحكمة في إفشائه إظهار قدرتي رغما على أنوف المنكرين [...]"[20].

. قوله عن ربه تعالى "يا عبدي لا تستكثر ما أعطيتك من حديثي، وكلامي، وقد كلمتك في الأزل قبل وجودك، وجددت لك الفهم بعد وجودك [...] وأطلعتك على مكنون علمي، وشرفتك على خصوص خلقي، وألهمتك الإستماع

	مني، وحكمتك على خيار خلقي، ومعط لك غاية السر، يا عبدي، العلماء كلهم في قبضتك"[21].

3. مقاربة أولية لتبيان أوجه تأثر ابن سليمان الجزولي ببعض اتجاهات الفكر الصوفي الإسلامي:

إن من أهم المفاتيح التي يمكن أن تساعد أو تدعم الطرح أعلاه هو مسار الجزولي ذاته، فلا يمكننا أن نغفل بأي حال من الأحوال الجانب الرَّحْلي ومؤثراته في تكوين شخصية وفكر الجزولي؛ حيث أن رحلتاه إلى المشرق والتي أقام في آخرهما سبع سنين[22]، تبيح لنا القول بأنها كانت كافية للإحتكاك بجل الاتجاهات والمذاهب الصوفية التي كانت رائجة بالمشرق في تلك الفترة، وكذلك التعرف على ما سبقها من اتجاهات أخرى. وهذا بطبيعة الحال يفضي بنا إلى التساؤل: ما أوجه التأثر بهذه النظريات في فكر الجزولي؟

أ. فناء الجزولي: فناء في التوحيد أم إتحاد؟

إن المتأمل في أقوال وعبارات الجزولي يمكن أن يستخلص للوهلة الأولى إشاراته البارزة عن "الفناء"، فإذا أخذنا مثلا قوله "معشر الإخوان ليس هنا معكم إلا جسمي، وأما أنا قد مشيت إليه، وصرت معه" وأيضا قوله "كماله قد أفناني عما سواه"؛ يتجلى لنا هذا "الفناء" في صورته الواضحة؛ التي حاول الجزولي أن ينقلها إلى مريديه. تجسيدا وترسيخا لفكرة سلوكه هذا المقام.

ب. ماذا نعني بالفناء؟

ف"الفناء" حسب الإصطلاح الصوفي في القرنين الثالث والرابع هجريين؛ يشير إلى تعريف أخلاقي حين يتم وصفه بأنه "فناء صفة النفس" أو "سقوط الصفة المذمومة"، وفي هذا يقول الطوسي "الفناء هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك" ويشير القشيري إليه بقوله: "ومن شاهد جريان القدرة في تصاريف الأحكام يقال: فنى عن حسبان الحدثان من الخلق". فهذا الفناء هو الذي سماه المتأخرون من الصوفية بالفناء عن إرادة السوى إرادة وشهودا[23]. من جهة أخرى ف"الفناء الصوفي" يستند إلى فكرة أن الله هو "الموجود المطلق" و"الحقيقة الوجودية الواحدة"، والصوفي في فنائه عن عالم الظاهر وعن كل مالا حقيقة له يحيا في الحقائق ذاتها، فالفناء هنا معناه الحياة في الحقائق[24].

لقد مثل الجنيد[25] في القرن الثالث هجري (ت 297هـ) هذا الإتجاه؛ فوصفه القشيري في رسالته "سيد الطائفة وإمامهم"، حيث كان ينحو إلى التصوف المعتدل؛ أي تصوف الفقهاء المستند إلى السنة في ظاهره[26]، فاقترن بذلك مفهوم الفناء لديه بالتوحيد، فالتوحيد الحقيقي عند الجنيد ثمرة الفناء عن كل ما سوى الله، فيقول في ذلك "التوحيد الذي انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث، والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب (أي مايحبه الناس) وترك ما علم وجهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع"[27]. فهل يمكننا القول بأن الإمام الجزولي ينتمي إلى إتجاه الجنيد من خلال أقواله في "الفناء" ؟

إذا رجعنا إلى بعض أقوال الجزولي مثلا قوله "أيها المريد [...] احذف الألف واللام، تجد لذة عبادتك وتشاهد ربك [...] إذا رميت بلام النفي وراء ظهرك أثبت لله الصفة الكاملة، وإذا رميت بهاء الوجود، دخلت في الصفة الكاملة [...] إذا قلت لا إله كنت فانيا عن جميع الوجود، فإذا قلت إلا الله غابت صفتك بصفاته، وتحلت ذاتك بذاته، فكنت فانيا عما سواه [...]"[28]. نجد بأن مقولته هاته تحيل في مضمونها على مقامات التوحيد؛ وبمقارنتنا القولة ذاتها بما جاء به أبو حامد الغزالي[29] وهو من أتباع مدرسة الجنيد (ت 505هـ)، حين صنف مقامات التوحيد إلى أربع نجملها في ما يلي:

1. أن يقول الإنسان لا إله إلا الله وقلبه غافل عنه أو منكر له.

2. أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام.

3. أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين، وذلك بأنه يرى أشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار.

4. أن لا يرى في الوجود إلا واحدا، وهي مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا فلا يرى نفسه أيضا، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق[30].

نجد بأن هذه المقامات تتطابق مع ما ورد عند الجزولي، فكلا التعريفين يشتركان في: المجاهدة ثم المشاهدة التي تفضي إلى الفناء عن الوجود؛ وهو الفناء الذي وصفه الغزالي بالفناء في التوحيد. وهي ذاتها المقامات التي أجملها حسن جلاب في: ذكر مع وجود غفلة؛ إلى ذكر مع وجود يقظة؛ إلى ذكر مع وجود حضور؛ إلى ذكر مع غيبة[31]؛ والتي تنتهي بالمشاهدة وهي مقام المنتهين حسب تعبيره[32]، والتي أعطاها الجزولي دلالة مقام التوحيد والتفريد أي الإستدلال بالصانع على المصنوعات وهو عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علما وشهودا وحالا[33].

لكن من جهة أخرى، وبالنظر إلى قوله "تحلت ذاتك بذاته" المتضَمَّن في نفس المقولة أعلاه، يتضح لنا الإختلاف في وصف مدارج "الفناء" بين الجزولي بالمقارنة مع الغزالي؛ فإذا كان الثاني توقف عند منزلة الفناء عن رؤية النفس والخلق بالإستغراق في التوحيد؛ فالأول يتعدى ذلك إلى اقتران الذات البشرية بالذات الإلاهية انطلاقا من المقولة نفسها، لأنه وعندما نتحدث عن الفناء في التوحيد؛ فإننا نتحدث عن صفات بشرية تحلت في صفات إلاهية[34]، وليس فناء ذات في ذات، فحين يقول الجزولي مثلا: " فإذا قلت إلا الله غابت صفتك بصفاته، وتحلت ذاتك بذاته" فربما يعبر عن مقامين، أي مقام الفناء في التوحيد والذي عبر عنه بـ"غابت صفتك في صفاته" يليه مباشرة مقام آخر والذي عبر عنه بـ"تحلت ذاتك في ذاته"؛ إذا فمقصد الجزولي هنا، ربما التعبير عن مقامين

مختلفين في الكشف وليس مقاما واحدا. فهل يكون بذلك قد عبر عن مقامات الفناء المعروفة عند أهل التصوف عموما؛ والتي تتلخص في ثلاث مراتب؟[35]:

1. الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق.

2. الفناء عن صفات الحق بشهود الحق.

3. الفناء عن شهود الحق بالإستهلاك في وجود الحق، ومعنى ذلك فناء الصوفي عن فكره وإرادته، وفناء وجوده في وجود الحق[36]. حيث تتعدى هذه المرتبة الأخيرة مقام المشاهدة الذي يقابله مقام التفريد.

لقد فصل حسن جلاب في دراسته بين مقامين اثنين نسبا إلى الإمام الجزولي انطلاقا من أقواله؛ حيث عبر عن الأول منهما بكونه المقام الذي يكون فيه الذكر بالجوارح؛ والذي يؤدي إلى الفناء في الصفة والإسم وتسليم الأمر لله، أما المقام الثاني فيكون فيه الذكر بالقلب ويؤدي إلى الإستغراق في الذات الإلاهية، ويصير فيه الصوفي قادرا على المشاهدة، وهي مرحلة الفناء في الذات الإلاهية حسب جلاب، التي تنتهي بموت الروح الإنسانية من حيث طبيعتها الأصلية والعارضة وانبعاثها في الروح الإلهي، وبعبارة أخرى حسب الكاتب نفسه موت المرء تدريجيا باعتباره الخاص وتحوله في الروح الإلاهي[37]. فهل كان جلاب صائبا في الاستدلال على المقامين؟ حيث يستدل على شرح مقام المشاهدة بمعنى الإستغراق؛ الذي هو مقام آخر غير سابقه لكنه يليه مباشرة، فما يمكن أن يفهم من حديثه عن المقامين؛ أن أعلى درجات الكشف هو المشاهدة التي عبر عنها بـ"الحال"؛ لكن قصده يظل مبهما في التعبير عن أي درجة من درجات الفناء وصل الجزولي؟ فهل كان مقصده فعلا هو أن مقام المشاهدة هو العتبة التي وقف عندها الجزولي؟

هنا وبطبيعة الحال تفرض تساؤلات عديدة نفسها: ما حقيقة الكشف عند الجزولي؟ وهل يجوز لنا القول بأن الجزولي تعدى وتجاوز المرتبة التي وقف عندها الجنيد والغزالي؛ بمعنى مقام الفناء في التوحيد؛ الذي يعتبر مقام الكشف الفاصل والمفضي مباشرة إلى "الإتحاد"[38]؟

فقبل الخوض في محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات؛ وجب التعريف مسبقا بـ"الإتحاد" حسب الإصطلاح الصوفي.

ج . ماذا نعني بالإتحاد والحلول

فالإتحاد هو أن تنمحي عن الإنسان كل صفة من صفات الجسم، ويزول عنه كل ما هو غير روحاني، ومتى تم ذلك يتحد الإنسان بالله، ويصير علمه علم الله، وقدرته قدرة الله، وعظمته عظمة الله، وقد نسب هذا الإتحاد إلى أبي يزيد البسطامي (ت261هـ)[39].

أما الحلول فهو أن الله قد حل في الإنسان وفي غيره من أجزاء هذا العالم، ولكن هذا العالم المشاهد عدم زائل، وشر محض، فإذا تجرد الإنسان عن كل أثر من آثاره، وصفة من صفاته يذهب المحل، وهو الجسم، ويبقى الحال، وهو الله. وعليه، يكون الفرق بين الإتحاد والحلول اعتباريا لا جوهريا؛ إذ على كلا التقديرين يتصف الإنسان بالصفات الإلهية عندما يتجرد من المادة، سوى أن هذه الصفات لا توجد فيه قبل التجرد بناء على الإتحاد، وهي موجودة فيه قبل التجرد بناء على الحلول، ولكنها محجوبة بصفات الجسم، ومتى زالت هذه الصفات المادية ارتفع الحاجب، وتجلى الله في الإنسان بكامل صفاته. ونسب القول بالحلول إلى الحلاج (قتل 309هـ)[40].

إن من بين ما نجده يعضد فكرة أن الجزولي تجاوز مقام الفناء في التوحيد إلى الإتحاد، إشارة قوية في هذا الجانب نلتقطها من كتاب "ممتع الأسماع"؛ والتي وردت عن عبد الرحمان بن محمد الفاسي في شرحه لكلام الجزولي حيث قال: "أشار بحذف الألف واللام للفناء، فإنه السبيل إلى المشاهدة، وذلك حاصل من النفي للشعور بغير الله، وعند ذلك يشاهد الله، كما في إشارة "إن لم تكن تراه"، لكن الألف واللام متجه حذفه في اسم الجلالة، وأما الهيللة فالمتجه التعبير بحذف لام الألف، والإشارة بالحذف إلى كون الذاكر هو المذكور بورود مادة الحق على القلب، فيمتحي العبد وكسبه، ويكون الله ذاكر لنفسه وتلك موهبة محضة، قد انطوى فيها، وانخذف وجود الغير وكسبه، لكن إن بقي مع ذلك شعور بالوارد، كان العبد من أهل اليقين والمشاهدة، ولم يكن من أهل الإستغراق، حتى

يفنى عن الشعور بالكلية، فحينئذ يكون إما من أهل الجمع المطلق، والإتحاد المحقق، أو من أهل البقاء، إذا مد بسره فيكون ذاكرا ربه بربه من غير شعور بوجوده ولا بكسبه، وإنما يجري ذلك عليه، وإلى هذا كله يشير كلامه بعد فأنظره، فإن ما بعده يشير إلى شرح ما قبله"[41].

فعبد الرحمان بن محمد الفاسي يكون بذلك قد عبر عن ثلاث مقامات في الفناء: 1. مقام أهل اليقين والمشاهدة.؛ 2. مقام أهل الإستغراق والجمع المطلق والإتحاد المحقق؛ 3. مقام أهل البقاء. وبالتالي يكون قد أقر بتدرج الجزولي في هذه المقامات منتهيا بمقام أهل البقاء حسب تعبيره. مستدلا بذلك بأقوال الجزولي. فماذا يعني عبد الرحمان بن محمد الفاسي بمقام أهل "البقاء" من خلال أقوال الجزولي . التي أشار إلى النظر إليها من خلال قوله "وإلى كل هذا يشير كلامه بعد فانظره" . ؟ ثم ماذا يمكننا أن نفهم من هذه الأقوال؟

فللإجابة على التساؤل الأول، لَزم أن نعطي تعريفا لمعنى مقام "البقاء" في الإصطلاح الصوفي، وهنا نستحضر تعريف الجيلي[42] لهذا المقام وفق ما جاء في تعريفه لمراتب أهل الغيب: فهو "مقام البقاء في الباقي، أو بقاء البقاء، فقد فنى العبد عن وجوده ثم بقى بعد ذلك في الباقي"، ويأتي هذا المقام بعد مرتبة تجلي الأسماء وهي تجليه تعالى باسمه الله؛ فهنا "يصطلم العبد لهذا التجلي، ويندك جبله، ويمحى اسم العبد، ويبقى اسم الله، فإذا ما قواه الله فأبقاه، فتلك مرحلة أعلى، ففي المرحلة الأولى؛ يجيب العبد من ينادي الله، وفي المرحلة الثانية يكون الله مجيبا لمن دعا العبد. وذلك المقام الأخير هو مقام البقاء في الباقي، أو بقاء البقاء. وهو مقام تميز صوفية المسلمين بالقول به"[43]. فبتعريفنا لهذا المقام هل يمكن أن نقول بأن الجزولي تدرج في هذا المقام من خلال تحليل أقواله؟

إن المتمعن في أقوال الجزولي يمكن أن يخرج باستنتاجين:

. أولاهما: إشاراته حول علاقته المباشرة مع الله دون وساطة؛ وعلى سبيل المثال نورد قوله الذي يتجلى من خلاله مخاطبة الله له: "يا عبدي لا تستكثر ما أعطيتك من حديثي، وكلامي، وقد كلمتك في الأزل قبل وجودك، وجددت لك الفهم بعد وجودك،

ونورت قلبك قبل وجودك، وطهرت سرك بعد وجودك، واطلعتك على مكنون علمي، وشرفتك على خصوص خلقي، وألهمتك الإستماع مني، وحكمتك على خيار خلقي، ومعط لك غاية السر"[44]. وكذلك محاوراته مع الله من خلال قوله عن ربه: "يا عبدي استضاء نورك بنوري، وعلمك بعلمي، فقلت يارب وما علمي وما علمك؟ فقيل لي: علمك فهمك، وعلمي إمدادي"[45].

وهي الإشارات نفسها التي حاول الجزولي أن يمررها لمريديه، من خلال حثهم على القيام بها في أقواله، فنجده يقول مثلا: "اكتبوا ما سمعتم مني، فإني واسطة بينكم وبين الحق، الحق يلهم والعبد يفهم، من ألهم الصواب وجب عليه النطق، لأن فيه منفعة الغير"[46]. وكذلك من خلال قوله: "الشيخ الواصل الذي يأخذ العلم من الله بلا واسطة"[47]. ومن خلال قوله أيضا: "لا تقولوا رحمكم الله إني آخذ العلم من الأرض أو من السماء، بل آخذه من الملك الحق، من غير أرض ولا سماء"[48]. فما هي الحمولة الفكرية التي يمكن أن تتضمنها هذه الإشارات حول "الوساطة"؟

فحضور هذه الإشارات ـ حول الوساطة ـ بقوة في أقواله، واختلافها ضمنيا من حيث المغزى، أمكننا أن نصنفها إلى شقين:

1. شق يتعلق بعلاقته مع الله دون وساطة كما سبق أن ذكرنا ويتمثل في كلامه مع الله مباشرة.

2. وشق يتعلق بتمثيله أو بكونه هو القائم بهذه الوساطة، أي أنه هو واسطة الله مع عباده كما في قوله "اكتبوا ما سمعتم مني، فإني واسطة بينكم وبين الحق".

وقد اعتمدنا هذا التصنيف للدلالة على ما يقابل هذين المعطيين أعلاه، فربما هذا التصنيف لن يكون اعتباطيا، إذا ما اعتبرنا بأنه يحيل على مقاصد الجزولي المتضمنة في أقواله؛ إذ بالرجوع إلى المقصد الأول من كلامه؛ والذي يحيل عليه كلامه مع الله بلا واسطة، فإننا نجد فيه من نفحات الفكر الصوفي خلال القرنين الثالث والرابع هجريين؛ ما يجعلنا نقول بأن الجزولي ربما تأثر باتجاه ذلك العصر؛ إذ اتخذ الفكر الصوفي آنذاك مفهوما

للمعرفة يصل بين الله والإنسان مباشرة بطريق "المشاهدة" الباطنية القلبية مما يعني إلغاء كل واسطة[49] مع الله. فأشكال التصوف في هذا العصر كانت فيها الوساطة مباشرة، لا تعدد فيها، حيث كان "الفناء" الصوفي بذات الله مباشرة، أو حلول الله في الوجود أو في الإنسان، أو الإتحاد بين الله والإنسان كل ذلك كان بشكل مباشر[50]. فالتصوف الفلسفي أول تشكله في العالم الإسلامي عارض النظرية اللاهوتية الرسمية[51] بوضعه علاقة الإنسان مع الله على أساس كونها مباشرة دون وسائط، قبل ظهور صور الوسائط عند فرق الإسماعيلية وفي الفلسفة الإشراقية[52]. وقد تحددت معالم هذا الفكر منذ ذي النون المصري الذي تصدى للتعبير عن الفكر الفلسفي للتصوف؛ ووضع بذلك الحدود الفاصلة بين ثلاثة أنواع للمعرفة: المعرفة الإيمانية الصرف؛ المعرفة العقلية البرهانية، والمعرفة الصوفية والتي وصفها بأنها "خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يُظهر الحق (الله) لهم ما لم يُظهر لأحد من العالمين"[53].

هذه المعرفة التي حدد لها حسين مروة خصائص أخرى تحدد مضمونها الإيديولوجي:

. أولا: أصحاب هذه المعرفة هم من "أهل الولاية".

. ثانيا: "أهل الولاية" ذوو "كرامات" عند الصوفية، أي أنهم يجترحون خوارق الطبيعة، أي كما يفعل الأنبياء المعجزات في نظر الأديان[54].

. ثالثا: أهل الولاية يُظهر الله لهم ما لم يُظهر لأحد من العالمين؛ أي حتى الأنبياء. فهم إذا يتفوقون على الأنبياء[55].

فبالنظر إلى ما سبق ذكره، نجد بأن هذه الخصائص أعلاه تتطابق وبشكل كبير مع ما عرف وراج في بعض الكتابات التي تناولت شخصية الجزولي من جهة، ومع ما جاء في أقواله من جهة أخرى. ففي نفس السياق؛ وبالرجوع إلى الخاصية الأولى؛ نجد بأن الجزولي صرح في أقواله غير ما مرة بأنه من "أهل الولاية" كقوله مثلا: "رأيت النبي ﷺ، فقال لي: أنا زين المرسلين، وأنت زين الأولياء"[56]، وهذه بطبيعة الحال إشارة صريحة منه على

"ولايته" و"قطبانيته"[57]؛ حاول تأكيدها كذلك من خلال إبرازه تلقي المعرفة من الله بدون واسطة في كثير من أقواله مثلا: "الشيخ الواصل الذي يأخذ العلم من الله بلا واسطة"[58]. ومن خلال قوله أيضا: "لا تقولوا رحمكم الله إني آخذ العلم من الأرض أو من السماء، بل آخذه من الملك الحق، من غير أرض ولا سماء"[59].

أما بالنسبة للخاصية الثانية، فقد سلم البعض بوقوع الكرامات لابن سليمان الجزولي، كصاحب الطريفة والتالدة القائل: "قد بلغ بعض أولياء المغرب وأظنه الجزولي من العز إلى أن كانت بلغته تنعل بالفضة وتغسل بماء الورد"[60]. وإن كان البعض الآخر من متصوفة عصره أنكر عليه ذلك[61]، لكن ما يهمنا في هذه النقطة هو أن الجزولي نفسه حاول التأكيد عليها والترويج لها من خلال أقواله: "يا عبدي تنافست الأولياء فيما أعطيتهم، ولا يبلغ أحد ما أعطيتك من كرامتي، يا عبدي لو كانت الملائكة كتابا، والأشجار أقلاما، والبحار مدادا، لا يكتبون من أحوالك السنية إلا مقدار ما يكتب الولد الصغير في اللوح من الأسطار، يا عبدي لا يبلغ أحد مقامك من أوليائي"[62].

أما فيما يتعلق بالخاصية الثالثة، فنستدل عليها عبر العديد من أقواله أيضا: "قلت لربي: إلهي خصصتني بسرك، ولولا كرمك وفضلك ما نلته، ولولا حلمك لهلكت بإفشائه، فقيل لي: السر سري والكرم كرمي، والفضل فضلي والحلم حلمي، يا عبدي أمرتك بإفشائه، قلت يارب: ما الحكمة في إفشائه؟ فقيل لي: الحكمة في إفشائه إظهار قدرتي رغما على أنوف المنكرين [...]"[63]. وقوله عن ربه تعالى "يا عبدي لا تستكثر ما أعطيتك من حديثي، وكلامي، وقد كلمتك في الأزل قبل وجودك، وجددت لك الفهم بعد وجودك،[...] وأطلعتك على مكنون علمي، وشرفتك على خصوص خلقي، وألهمتك الإستماع مني، وحكمتك على خيار خلقي، ومعط لك غاية السر، يا عبدي، العلماء كلهم في قبضتك"[64]. فتكراره بأنه مخصوص بالسر الإلاهي في القولة الأولى "إلهي خصصتني بسرك" وفي القولة الثانية "أطلعتك على مكنون علمي" فيه دلالة على ما جاء في الخاصية الثالثة عند حسين مروة، وتتجلى أكثر في قوله "معط لك غاية سري"،

وغاية السر هنا بطبيعة الحال تعني أقصى حدود السر ومنتهاه . أي منتهى حدود المعرفة الإنسانية بعلم الله، وليس منتهى علم الله الذي يستحيل على أي بشر معرفته . وهو ما يتقابل مع مغزى هذه الخاصية؛ بمعنى إظهار الله له ما لم يُظهر لأحد من العالمين.

فمن هذا المنطلق، ومن خلال ما سبق ذكره؛ يمكننا أن نقول بأن الجزولي . في هذا الجانب . كان ينسجم فكره وبطريقة واضحة وصريحة مع الفكر الصوفي خلال القرنين الثالث والرابع، ولا ضير أن نقول بأن العلاقة المباشرة مع الله بدون وساطة هي مفتاح الإجابة على كون الجزولي كان ينهل من مذهب "الإتحاد والحلول"؛ ويعضد من ناحية ثانية تدرجه في مراتب ومقامات أخرى ك"البقاء"؛ حيث نستدل على ذلك بأقواله في هذا الجانب كقوله "معشر الإخوان ليس هنا معكم إلا جسمي، وأما أنا قد مشيت إليه، وصرت معه، معشر الإخوان تهت ووصلت وصولا لم يصله أحد قط"[65] وقوله "معشر المريدين انظروا إلى مولاكم وهو معي، ليس لي نظر إلا فيه، كماله قد عم صدري، وعم حياتي، وعمني طول حياتي، كماله قد أفناني عما سواه [...] معشر المريدين فرحوني بتعظيم ربي وإجلاله، أنا معه، وأنتم لم تشتغلوا بشيء، غبت في أنوار كماله، ومشاهدة جلاله وجماله"[66]، وقوله "العارفون بالله أقوام أصلحوا، فلما أصلحوا، أخلصوا، فلما أخلصواّ، قربوا، فلما قربوا دخلوا، فلما دخلوا نزلوا، واستقروا، فلما استقروا تمكنوا وطلبوا، فلما طلبوا، وجدوا فلما وجدوا شاهدوا، فلما شاهدوا دهشوا، فلما دهشوا طاشوا، فلما طاشوا ماتوا، فلما ماتوا فاتوا، فلما فاتوا عاشوا، فلما عاشوا تكلموا مع الحي الذي لا يموت، فلما تكلموا استأنسوا فهذه صفة العارفين، الشاربين المحبة والمكاشفة المقربة على بساط الأنس، والمشاهدة في السالك والمجذوب"[67].

فورود كلمتي "تهت" و"طاشوا" تحيل على مصطلح "الإصطلام" في الإصطلاح الصوفي؛ ويقع حسب الجيلي في مرتبة تجلي الإسم الإلهي . بعد مرتبة التجلي في الأفعال .؛ فإذا تجلى الله على عبد في إسم من أسمائه؛ اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الإسم، فإذا ناديت بهذا الإسم، أجابك العبد لوقوع ذلك الإسم عليه. ويعني الإصطلام عند الصوفية

الوله الغائب على القلب والقريب من الهيمان. فيحدث أن العبد يغلب عليه الوله والهيمان في هذا المقام[68]. وأول الأسماء التي يتجلى بها الله على العبد هي إسمه الموجود، وأعلى مرتبة من تجلي الأسماء هي تجليه تعالى باسمه الله؛ فهنا يصطلم العبد لهذا التجلي، ويندك جبله، ويمحى إسم العبد، ويبقى إسم الله، فإذا ما قواه الله فأبقاه، فتلك مرحلة أعلى، ففي المرحلة الأولى؛ يجيب العبد من ينادي الله، وفي المرحلة الثانية يكون الله مجيبا لمن دعا العبد. وذلك المقام الأخير هو مقام البقاء في الباقي، أو بقاء البقاء، فقد فنى العبد عن وجوده، ثم بقى بعد ذلك في الباقي، وهو مقام تميز صوفية المسلمين بالقول به[69]. وفي البقاء في الإسم الإلهي يرتفع الصوفي من مقام الإجمال، كتجلي الحق تعالى في اسمه "الله" إلى مقام التفصيل. وهذا مايعضد القول بأن الجزولي تدرج في مراتب الفناء وصولا إلى مقام البقاء[70]؛ لتقابل هذا "الإصطلام" مع كلمة "طاشوا" و"تهت" من جهة؛ ومن جهة ثانية، نجد فيه ما يناسب ما شرحه عبد الرحمان الفاسي تعقيبا على أقوال الجزولي.

أما بالنسبة للشق الثاني من التصنيف، والذي يتعلق بكون الجزولي يمثل دور القائم بالوساطة بين الله والناس، ألا يمكننا أن نتساءل هنا عن مقاصد الجزولي في هذا؟ وماذا تمثل هذه الوساطة ـ كما صاغها الجزولي ـ في الفكر الصوفي عامة؟

"الوساطة" في الفكر الصوفي:

ورد مفهوم "الوساطة" في اتجاهات فكرية عديدة في التصوف الإسلامي، فنجدها في نظرية "الإنسان الكامل" عند ابن عربي والجيلي، وفي "الحكيم المتأله" عند كبير الإشراقيين السهروردي، وفي تعريف ابن السبعين "للتحقيق والمحقق". فكيف صيغ هذا المفهوم عند هؤلاء المتصوفة؟

لقد صاغ ابن عربي[71] والجيلي حين تحدثوا عن الإنسان الكامل مفهوم "الوساطة"، على أساس كون الإنسان الكامل خليفة الله في الأرض، فكان الإنسان الكامل ـ حيث

هو صلة العالم بالله بمعنى النبي . عند هذين المفكرين الصوفيين، خليفة ونائب الله في الأرض استنادا على ما جاء في القرآن الكريم[72]. فالإنسان الكامل عند الجيلي واسطة بين الله والعالم، بمعنى أنه الحقيقة التي خلقت من رقائقها كل حقائق الوجود من ناحية، كما أنه المجلى التام للألوهية وهي المرتبة التي تجمع بين الحق والخلق[73]. أما بالنسبة للسهروردي فكانت غايته في تصوفه؛ هي الوصول بالنفس إلى مرتبة النورية التامة، فتتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة ثم تشرق هي على ما تحتها، وذلك معنى الوساطة عند السهروردي[74]. أما بالنسبة لابن السبعين فإنه يرى بأن المحقق واسطة بين الله والعالم؛ بحيث أن الله لا يُظفر به إلا بالنبي صلى الله عليه وسلم، ولا يُعرف النبي إلا بالوارث الذي هو المحقق، فوساطة ابن السبعين على هذا النحو ميز فيها يوسف زيدان بين جانبين: جانب معرفي من حيث أن معرفة الله الذي هو الكل لا تتأتى إلا عن طريق المحقق. وجانب وجودي حيث يرى أن الله يُعطي خيره للوجود الممكن كله[75]، والنبي هو الواسطة التي توصل خير الله وإحسانه. فالوارث أو المحقق؛ هو الفياض الذي يفيض عنه خير الله على الوجود الممكن كله، ويقول في ذلك "الوارث هو الفياض على العالم بالجملة، فالعالم يقبل من الوارث في كل زمان"[76]. فما هي أوجه التقابل إذن بين "الوساطة" كما صاغها المتصوفة أعلاه، وبين "الوساطة" كما عبر عنها الجزولي في أقواله؟

بالنظر إلى أقوال الجزولي في "الوساطة" مثلا قوله: "لا تقولوا رحمكم الله إني آخذ العلم من الأرض أو من السماء، بل آخذه من الملك الحق، من غير أرض ولا سماء"[77]. وقوله "الشيخ الواصل الذي يأخذ العلم من الله بلا واسطة"[78]. كذلك قوله "اكتبوا ما سمعتم مني، فإني واسطة بينكم وبين الحق"[79]. وكذا قوله " قلت لربي: إلهي خصصتني بسرك، ولولا كرمك وفضلك ما نلته، ولولا حلمك لهلكت بإفشائه، فقيل لي: السر سري والكرم كرمي، والفضل فضلي والحلم حلمي، يا عبدي أمرتك بإفشائه، قلت يارب: ما الحكمة في إفشائه؟ فقيل لي: الحكمة في إفشائه إظهار قدرتي رغما على أنوف المنكرين

[...]"[80]. قوله عن ربه تعالى "يا عبدي لا تستكثر ما أعطيتك من حديثي، وكلامي، وقد كلمتك في الأزل قبل وجودك، وجددت لك الفهم بعد وجودك،[...] وأطلعتك على مكنون علمي، وشرفتك على خصوص خلقي، وألهمتك الاستماع مني، وحكمتك على خيار خلقي، ومعط لك غاية السر، يا عبدي، العلماء كلهم في قبضتك"[81].

بالنظر إلى هذه الأقوال يتضح لنا بجلاء أن ابن سليمان الجزولي يتبنى القَول بـ"الوساطة" بين الله والخَلق، وذلك بورود هذا المصطلح صريحا في أقواله. لكن يبقى التساؤل قائما: ما مغزى هذه "الوساطة" عند الجزولي؟ وهذا ما لن يتاح لنا معرفته وفهمه بطبيعة الحال، إلا من خلال معطيات أخرى وردت في أقوال الجزولي نفسه نجملها في:

1. أنه ينسب إلى نفسه القطبانية التي يحتاج إليها الوجود كله من جهة، من خلال قوله: "[...] أما علمتم أن الأقطاب تحتاج إليهم جميع المكونات، هم في مقام النبوءة يفشون السر، أيا من كان سعيدا، فعليك بالمشي إليهم ولو كان من بغداد، المشي إليهم نور ورحمة، وسر في القلوب"[82]. ويَقْرِنُ من جهة ثانية بين "وساطته" وهذه "القطبانية".

2. أنه يعد منزلته في السماء والعرش من خلال قوله "يا من كان ينظر إلي في الأرض، فانظر إلي في السماء، وفي العرش، وفوق ذلك"[83].

فورود هذه الإشارات في كلام الجزولي؛ تفضي بنا إلى التساؤل من جديد: هل الوساطة التي وردت عند الجزولي، يمكن أن تكون على شاكلة "الوساطة" التي صيغت عند الجيلي في نظريته "الإنسان الكامل"؟ والذي سبقه ابن عربي في صياغتها رغم وجود اختلاف نسبي بين الصياغتين[84]. فالجيلي في تعريفه للإنسان الكامل يقول: إذا تنزلت الذات من صرافتها، خلال تلك المجالي[85] في الهيكل الإنساني، كان ذلك الهيكل هو الإنسان الكامل والغوث الجامع الذي يدور عليه أمر الوجود"[86]. وهو ما نجده يتقابل ضمنيا مع قول الجزولي: "أما علمتم أن الأقطاب تحتاج إليهم جميع المكونات".

من جهة أخرى، فمن ضمن البرازخ الثلاث[87] التي يسلكها "الإنسان الكامل" حسب تحديد الجيلي، نجد برزخ: التوسط والإطلاع على المغيبات، وهو ما يتوافق مع "الوساطة"

بين الله والخلق كما صرح بها الجزولي والتي سبق أن تحدثنا عنها كنقطة أولى. أما النقطة الثانية، فتكمن في "الإطلاع على المغيبات" وهي تتقابل مع الخاصية الثالثة التي ذكرها الحسين مروة والتي سبق وأن تحدثنا عنها وهي أن: أهل الولاية يُظهر الله لهم ما لم يُظهر لأحد من العالمين[88]. وهو الشيء نفسه الذي يتكرر في أقوال الجزولي للتأكيد على أنه مخصوص بال"سر الإلاهي"، كما سبق وأشرنا إلى ذلك سالفا من خلال أقواله التي عرضناها في مناقشتنا لهذه النقطة أعلاه: كقوله "يا عبدي لا تستكثر ما أعطيتك من حديثي، وكلامي، وقد كلمتك في الأزل قبل وجودك، وجددت لك الفهم بعد وجودك،[...] وأطلعتك على مكنون علمي، وشرفتك على خصوص خلقي، وألهمتك الإستماع مني، وحكمتك على خيار خلقي، ومعط لك غاية السر، يا عبدي، العلماء كلهم في قبضتك"[89]، ف"مكنون العلم" و"غاية السر" هنا تتقابل مع العلم بالمغيبات كما جاءت عند الجيلي، على اعتبار إن "الإنسان الكامل" لا يُحجَب عنه شيء بلطيفة إلاهية، أي أن الله سبحانه وتعالى هو الذي يمكنه من هذه المعرفة حسب الجيلي.

فالإنسان الكامل عند الجيلي، واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، إلا أن له تنوعات وصورا في كل زمان، والإنسان الكامل هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم[90]، فالجيلي ينفي عن نفسه القول بالتناسخ ويقول بأن الرسول له التصور بكل صورة في خلفائه، الذين هم في الظاهر خلفاؤه، وهو في الباطن حقيقتهم[91]. وهذا ما نجد الجزولي يشير إليه في أقواله: "أما علمتم أن الأقطاب تحتاج إليهم جميع المكونات، هم في مقام النبوءة يفشون السر"[92]، وقوله: "أما علمتم أن المصطفى صلى الله عليه وسلم قريب مني، وحكمه في يدي، فمن تبعني فهو متبع له، ومن لم يتبعني فليس بمتبع له"[93]. فالجزولي بذلك يمنح نفسه مكانة وارث وخليفة الرسول صلى الله عليه وسلم حينما يقول "حكمه في يدي"، وهو ما ينسجم مع تعريف الجيلي ل"الإنسان الكامل" المشار إليه أعلاه.

أما فيما يتعلق بالمعطى الثاني؛ فنجد بأن الجيلي يعرف "الإنسان الكامل" على أنه أصل الوجود، أو القطب الذي يدور عليه رحى الوجود من أوله إلى آخره. ولهذا فهو يقابل الحقائق الخلقية كلها، فيقابل حقائق الوجود العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق الوجودية بكثافته. والعرش هو أول ما يقابل الأنسان الكامل[94].

فالعرش عند الجيلي هو مظهر العظمة ومكانة التجلي، وخصوصية الذات، وليس فوقه إلا الرحمن، والإنسان الكامل يقابل العرش بقلبه[95]، ولذلك يستشهد الجيلي بالحديث القدسي[96]: "ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن"، وعلى ذلك فقلب الإنسان الكامل يقابل عرش الرحمن، ثم يقابل الإنسان سدرة المنتهى؛ التي هي نهاية المكانة التي يبلغها المخلوق عند الجيلي، وليس بعد السدرة إلا المكانة المختصة بالحق وحده، إذا فالإنسان الكامل يقابل سدرة المنتهى بمقامه[97]. وهو الشيء ذاته الذي نجده مضمنا في قول الجزولي "يا من كان ينظر إلي في الأرض، فانظر إلي في السماء، وفي العرش، وفوق ذلك". وهو ما نجده أيضا في كلام البسطامي الذي يمثل اتجاها آخر سبق الجيلي: "ضربت خيمتي بإزاء العرش"[98]. لكن التساؤل الذي يفرض نفسه هنا ويظل قائما: هل فعلا يمكننا القول بأن الجزولي تبنى بعضا من جوانب هذه النظرية؟ وإذا ما توضح لنا ذلك: فكيف تلقى الجزولي نظرية "الإنسان الكامل" بالنظر إلى الجانب التاريخي الذي يفرض أن تكون هذه النظرية عُرِفَتْ في تلك الفترة التي عاش فيها الجزولي ؟

خاتمة

وعلى سبيل الختم، لا يَسَعُ في الأخير إلا التساؤل: هل يحق لنا فعلا القول بأن ابن سليمان الجزولي نَهَلَ في تصوفه من عدة تيارات فكرية صوفية من خلال سياحاته بالمشرق؟ والواضح بطبيعة الحال أن الجزولي فعلا نهل من كل تلك النظريات والمذاهب والإتجاهات التي سبق مناقشتها في المبحث أعلاه، لكن التساؤل الأعمق هو إذا كان الجزولي فعلا تلقى كل هذه المؤثرات، ونهل منها، فكيف إذا صاغ هذا التراث الفكري

المتنوع في طريقته؟ فهذه الإشكاليات، وكل الإشكاليات التي طرحناها من قبل أعلاه، لا تعدو أن تكون مجرد تساؤلات أثارتني، فاتجهت إلى القيام بقراءة متمعنة لأقوال الجزولي، وتظل الإجابة عنها بطبيعة الحال رهينة بالإطلاع على كافة ما خلفه هذا الأخير من أقوال؛ أحزاب؛ رسائل وأدعية، فهذه الإشكاليات تظل قائمة ورهينة بما يمكن أن يزخر به رصيد ابن سليمان الجزولي من إجابات شافية.

الحواشي

[1]. بصرف النظر عن قوله بالمهدوية الذي لن نتناول في هذا المبحث، والذي تناولته دراسات مثل أحمد الوارث وبوشنتوف.

[2]. حسن جلاب، محمد بن سليمان الجزولي: مقاربة تحليلية لكتابته الصوفية مع رسائله ونماذج من كلامه وأدعيته، تينمل للطباعة والنشر، مراكش، الطبعة الأولى، 1993، ص. 18.

[3]. نفسه، ص. 19.

[4]. أحمد الوارث، الطريقة الجزولية: التصوف والشرف والسلطة في المغرب الحديث، مطبعة النجاح الجديدة، الدارالبيضاء، الطبعة الأولى، 2010، ص. 26.

[5]. نفسه، ص. 25.

[6]. نفسه، ص. 27.

[7]. نفسه، صص. 5827.

[8]. نفسه.

[9]. جلاب، صص. 2423.

[10]. نفسه.

[11]. محمد المهدي الفاسي، ممتع الأسماع في الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع، [تحقيق وتعليق عبد الحي العمروي وعبد الكريم مراد]، [بدون ناشر]، الطبعة الأولى، 1994، ص، 18.

[12]. نفسه، ص. 18.

[13]. نفسه، ص. 42.

[14]. نفسه، ص. 43.

[15]. نفسه.

[16]. نفسه، ص. 44.

[17]. نفسه، ص. 19.

[18]. نفسه، ص. 42.

[19]. نفسه، ص. 43.

[20]. نفسه.

[21]. نفسه، ص. 44.

[22]، نفسه، ص. 29.

[23]. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1979، ص. 110.

[24]. أبكار السقاف، الحلاج، ضمن سلسلة: الفكر الديني والسياسي، رامتان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1995، صص. 102،103.

[25]. يعرفه السلمي في طبقاته: الجنيد بن محمد أبو القاسم الخَزار، كان أبوه يبيع الزجاج، لذلك كان يقال له: القَوارِيرى. أصله من" نهاوند"، ومولده ومنشؤه بالعراق؛ كان فقيهاً، تفَقَّه على أبى ثَور، وكان يفتِى فى حلْقَتِه، صحِب السرى السقَطِى، والحارثَ المحاسبى، ومحمد بنعلى القصاب البغدادى، وغيرهم .وهو من أَئِمة القوم وسادتِهم؛ توفى سنة سبع وتسعين ومائتين، يوم السبت .وقيل توفِّى فى آخر ساعةٍ من يوم الجمعة.

[26]. التفتازاني، المرجع السابق، ص. 113.

[27]. نفسه، ص. 114.

[28]. الفاسي. ص. 43.

[29]. هو الإمام الصوفي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي حجة الإسلام، ولد بطوس سنة 450، من تصانيفه: إحياء علوم الدين، توفي عام 505هـ.

[30]. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، تقديم ومراجعة [صدقي محمد جميل العطار]، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995، ج 4، ص. 210.

[31]. جلاب، المرجع السابق، ص. 39.

[32]. نفسه، ص. 41.

[33]. نفسه، ص. 42.

[34]. يفصل الجيلي في تعريفه لدرجات الفناء بين الفناء في الأفعال؛ ثم الفناء في الأسماء والذي ينقسم إلى درجات بالتدرج في الأسماء؛ فالفناء في الصفات؛ ثم تأتي الرتبة الأخيرة وهي الفناء في الذات.

[35]. السقاف، المرجع السابق، ص. 114.

[36]. نفسه. وهذه المرتبة هي المرتبة نفسها التي وصلها البسطامي وعرف بها من خلال أقواله وصيحاته، فهي تتجاوز مقام التفريد.

[37]. جلاب، المرجع السابق، صص. 39، 40.

[38]. نقصد هنا "الاتحاد"كما صاغه البسطامي وتطور بعد ذلك إلى "حلول" في مذهب الحلاج ثم إلى و"حدة الوجود" عند ابن عربي.

راجع: ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الاولى، 1984.

[39]. محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص. 233.

[40]. نفسه.

[41]. الفاسي، المصدر السابق، ص. 44.

[42]. عبد الكريم بن ابراهيم المكنى بقطب الدين والملقب بالجيلي نسبة إلى منطقة فارسية، صوفي كبير عرف بكثرة سياحاته، ولد سنة 767هـ/1365م، توفي باليمن سنة 826هـ، له مؤلفات عديدة من بينها "الإنسان الكامل".

[43]. يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، ضمن سلسلة [تراثنا]، دار الامين للطبع والنشر والتوزيع، الهرم، الطبعة الثانية، 1998، ص. 98. يقول الجيلي: "المراتب الأولى من مراتب أهل الغيب هي مرتبة تجلي الله بأفعاله، وهذا التجلي من الحق تعالى، عبارة عن مشهد يرى فيه العبد جريان القدرة في الأشياء ، فيشهده سبحانه وتعالى أنه محركها ومسكنها، بنفي الفعل عن العبد وإثباته للرب. وإذا كان العبد في هذا التجلي مسلوب الحول والقوة، فهو في أعلى مشاهد تجلي الافعال، والله في هذا المشهد ينسب للعبد، ثم يقرر الجيلي أن أهل مرتبة تجلي الأفعال، رغم حسن استعدادهم وعلو مقاماتهم، فإنهم في واقع الامر محجوبون: فتجليات الأفعال الإلاهية حجاب لتجليات أعلى منها هي تجليات الحق تعالى في أسمائه وصفاته، والتي لا يصل إليها العبد إلا بعد مروره بتجلي الأفعال، وأول تجلياتها : هي مرتبة تجلي الاسم الإلهي؛ فإذا تجلى الله على عبد في اسم من أسمائه: اصطلم العبد تحت انوار ذلك الاسم، فإذا ناديت بهذا الاسم، أجابك العبد لوقوع ذلك الاسم عليه، ويعني الاصطلام عند الصوفية الوله الغائب على القلب والقريب من الهيمان. فيحدث أن العبد يغلب عليه الوله و الهيمان في هذا المقام. وأول الأسماء التي يتجلى بها الله على العبد هي اسمه الموجود، وأعلى مرتبة من تجلي الأسماء هي تجليه تعالى باسمه الله؛ فهنا يصطلم العبد لهذا التجلي، ويندك جبله، ويمحى اسم العبد، ويبقى اسم الله، فإذا ما قواه الله فأبقاه، فتلك مرحلة أعلى، ففي المرحلة الاولى؛ يجيب العبد من ينادي الله، وفي المرحلة الثانية يكون الله مجيبا لمن دعا العبد. وذلك المقام الاخير هو مقام البقاء في الباقي، او بقاء البقاء، فقد فنى العبد عن وجوده، ثم بقى بعد ذلك في الباقي، وهو مقام تميز صوفية المسلمين بالقول به، وفي البقاء في الاسم الإلهي يرتفع الصوفي من مقام الإجمال، كتجلي الحق تعالى في اسمه الله إلى مقام التفصيل، كتجليه تعالى في اسمه العليم ولكل اسم من الأسماء الإلاهية طرق في الوصول إليه، ويظل العبد تتنزل عليه الأسماء الإلاهية إسما إسما كلما ارتقى في المقام و المرتبة، فيقبل من تجليات الأسماء ما يقبل، على قدر حاله، إلى ان ينتهي إلى اسمه تعالى القيوم، فإذا ما قوى الله العبد؛ وتجلى عليه باسمه (القيوم) فإنه ينتقل به من تجليات الأسماء إلى

تجليات الصفات. فإذا تجلى الله على عبده بصفة: سبح العبد في فلك تلك الصفة، وكان موصوفا بها، وهذا مقام عال، يقيم الله عنده في الهيكل العبدي (لطيفة من ذاته) هي عوض عن ذات العبد التي سلب وجودها.

[44]. الفاسي، المصدر السابق، ص. 44.

[45]. نفسه.

[46]. نفسه، ص. 43.

[47]. نفسه. ص. 42.

[48]. نفسه. ص. 18.

[49]. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1981، ج 2، ص. 335.

[50]. نفسه، ص. 337.

[51]. كانت تحصر إيديولوجية الدولة الرسمية العلاقة بين الله والانسان في الشريعة، فالشريعة حسب هذه الايديولوجية هي الواسطة الوحيدة إلى الله.

[52]. نفسه، ص. 344.

[53]. نفسه، ص. 333.

[54]. نفسه.

[55]. نفسه، ص. 334.

[56]. الفاسي، المصدر السابق، ص. 18.

[57]. راجع: الطريقة الجزولية لأحمد الوارث، فقد تناول هذه النقطة بتفصيل.

[58]. الفاسي، المصدر السابق. ص. 42.

[59]. نفسه. ص. 18.

[60]. الوارث، المرجع السابق، ص. 110.

[61]. نفسه.

[62]. الفاسي، المصدر السابق، ص. 19.

[63]. نفسه، ص. 43.

[64]. نفسه، ص. 44.

[65]. نفسه، ص. 18.

[66]. نفسه، ص. 18.

[67]. نفسه، ص. 44.

[68]. زيدان، المرجع السابق، ص. 97.

[69]. نفسه، ص. 98.

[70]. قال القشيري في رسالته: "أشار القوم بالفناء: إلى سقوط الأصاف المذمومة. وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به.[...] فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال: أنه فني عن شهواته. فاذا فني عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته. ومن زهد في دنياه بقلبه، يقال فنى عن رغبته. فاذا فى عن رغبته فيها بقي بصدق إنابته. ومن عالج أخلاقه، فنفى عن قلبه الحسد والحقد، والبخل، والشح والغضب، والكبر [....] يقال: فنى عن سوء الخلق. فاذا فنى عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق.ومن شاهد جريان القدرة في تصاريف الأحكام، يقال: فنى عن حسبان الحدثان من الخلق، فاذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار لا عينا ولا أثرا، ولا رسما، ولا طللا، يقالك فنى عن الخلق وبقى بالحق.[...] فمن فنى عن جهله بقي بعلمه. ومن فنى عن ثهوته بقي بانابته. ومن فنى عن رغبته بقي بزهادته. ومن فنى عن منيته بقي بارادته تعالى: [...[فالأول أفناه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق. ثم فناؤه عن صفات الحق بشهود الحق. ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق".

[71]. هو أبوبكر محمد بن عربي الطائي، ولد بمرسية بالاندلس سنة 560هـ/1164م، مات في دمشق سنة 638هـ/1240م، لقب ب"محي الدين" و"بسلطان العارفين" تعبيرا عن منزلته الصوفية و"العرفانية"، في المشرق كتب أهم مؤلفاته "الفتوحات المكية" التقى هو وابن رشد في عصر واحد.

[72]. زيدان، المرجع السابق، ص. 129.

[73]. نفسه، ص. 135.

[74]. نفسه.

[75]. نفسه، ص. 139.

[76]. نفسه، ص. 140.

[77]. الفاسي، المصدر السابق، ص. 19.

[78]. نفسه، ص. 42.

[79]. نفسه، ص. 43.

[80]. نفسه، ص. 43.

[81]. نفسه، ص. 44.

[82]. نفسه، ص. 19.

[83]. نفسه.

[84]. راجع يوسف زيدان، المرجع السابق.

[85]. معنى المجالي عند الجيلي هي مراتب الفناء أي: التجلي في الأفعال؛ التجلي في الأسماء، التجلي في الصفات: ثم في الأخير التجلي في الذات الإلاهية التي هي مرتبة الإنسان الكامل حسب الجيلي.

[86]. زيدان، المرجع السابق، ص. 105.

[87]. البرازخ الثلاث حسب الجيلي هي: التحقق بالأسماء والصفات؛ التوسط والإطلاع على المغيبات، معرفة تنوعات اختراع الامور القدرية.

[88]. مروة، المرجع السابق، ص. 334.

[89]. الفاسي، المصدر السابق، ص. 44.

[90]. زيدان، المرجع نفسه، ص. 106.

[91]. نفسه، ص. 107.

[92]. الفاسي، المصدر نفسه، ص. 19.

[93]. نفسه.

[94]. مروة، المرجع السابق، ص. 113.

[95]. نفسه.

[96]. مشكوك في نسبته إلى الرسول ﷺ حسب ما ورد عند يوسف زيدان.

[97]. نفسه، ص. 114.

[98]. أبو زيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب في تأويل الشطح، تحقيق وتقديم [قاسم محمد عباس]، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 2004، ص. 49.