محكم

روافد الفكر الصوفي عند الغزالي

محمد لشقر

باحث مغربي

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

الملخص:

عادة ما ينظر إلى التصوف الإسلامي بوصفه مجرد امتداد لتقاليد الرهبنة المسيحية، وهو تصور أسسته وروجت له أغلب الدراسات الاستشراقية. من جانب سعينا في هذا البحث، ونحن نتتبع خيوط النسيج الصوفي الغزالي، لا إلى مطابقته بأشباه ونظائر من تربة أجنبية، بل إلى مقارنته بنماذج صوفية إسلامية يقر هو، وعلى غير عادته، بأخذه عنها وبمطالعته لمأثوراتها. إنّها روافد بالجمع لأنّنا لم نلف حجة الإسلام مخلصًا أمينًا وأحادي الولاء في النهل من تجارب الصوفية السابقين عليه، بل وجدناه سالكًا متحررًا محلقًا في سماوات التصوف. وعليه وقف اختيارنا على أربعة أعلام كبار من أهل الجبة ما لبث أبو حامد، وهو الدقيق في انتقائه، بين الفينة والأخرى يحيل على آثارهم. سيمثل، وفق هذا المنظور إذن، كل من الحارث المحاسبي والجنيد البغدادي وأبي طالب المكي وأبي القاسم القشيري امتدادات سابقة للنموذج الصوفي الغزالي كما تصورناه.

تمهيد

تعد قضية أصل التصوف ومنشئه من القضايا الخلافية لدى دارسي الفكر الإسلامي، ففي الوقت الذي قدم بعضهم التصوف في صورة إسلام تنصَّر[1]، لم يجد بعضهم الآخر في أقوال المتصوفة ما يدل على تأثرهم بالمسيحية أو بأي مصدر أجنبي آخر[2]. لقد قلل أنصار الرأي الأول من قيمة الأصول القرآنية لظاهرة التصوف معلين في الآن نفسه من أهمية التأثيرات الأجنبية[3]. في المقابل رأى أنصار الرأي الثاني أنّ التصوف كان وليدًا لحركة الإسلام ذاته، ونتيجة لفكرة الإسلام عن الله[4].

لم يسلم تصوف حجة الإسلام من هذه القسمة، حيث نبه بعض دارسي النموذج الصوفي الغزالي إلى وجود تأثيرات مسيحية تخالطه[5]، لكنّنا، وخلافًا لهذا الزعم، سندافع في هذه المقالة عن أصالة هذا النموذج لنكشف ارتباطه العضوي بتربته الإسلامية، موضحين مدى استفادة تصوف أبي حامد من تجارب أعلام التصوف الكبار السابقين عليه.

لن ننخرط إذن في مبحث الأشباه والنظائر ضمن الثقافات الأجنبية على غرار ما قام به مجموعة من الباحثين الذين نراهم قاصرين وإن بدرجات عن فهم الظاهرة الصوفية الإسلامية. إنّه الأمر الذي حدا بهم، في اعتقادنا، إلى اختيار الطريق السهل، أي تفسير التصوف الإسلامي على ضوء مؤثرات خارجية عن الثقافة العربية الإسلامية، عوض محاولة فهمه في سياق بيئته الإسلامية الخاصة.

لبسط هذا الرأي نقول لقد تفاعل فكر حجة **الإسلام** عمومًا مع كلّ ما كان متداولاً من مكونات الثقافة العربية الإسلامية خلال القرن الخامس الهجري، حيث شكّل فكر الرجل نقطة لقاء بين مذاهب وتيارات فكرية مختلفة من حقول معرفية عديدة كالتصوف والكلام والأصول. بوصفه سيرة ذاتية لأبي حامد، سيكتسي نص المنقذ من الضلال في هذا المقام أهمية كبرى في استجلاء مظاهر التجربة

[1] شوفاليي جان، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، 1999م، ص 15

[2] نيكولسن رينولد ألن، في التصوف الإسلامي وتاريخه، نقله للعربية د. أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1388هـ/1969م، ص 3

[3] شوفاليي جان، التصوف والمتصوفة، م. م. ص 15

[4] نيكولسن رينولد ألن، في التصوف الإسلامي وتاريخه، م. م. ص 3

[5] Palacios Miguel Asin, La esperetualidad de algazel y su sentido cristiano, Estanislao Maestre, Madrid-granada, 1941. p. p. 9 - 10.

« el designio principal de mi presente estudio ha sido llamar la atención sobre el legado que la espiritualidad de Algazel y del islam en general recibió de otras fuentes extraislámicas, principalmente cristianas, que en mi sentir han sido hasta ahora menos exploradas y subrayadas de lo que merecen, y hasta por algunos investigadores preteridas o menospreciadas, cual insignificantes para explicar el orto de la espiritualidad »

الروحية الغزالية. إنّها التجربة التي يوحدها، في حكمنا، ثابتان، وهما: أولاً، التقدير المطلق للشك ببعديه الروحي والمعرفي[6]، ثم ثانيًا، الانتصار المطلق لطريق الصوفية بعدما اكتشف الإمام أنّ طريق الكلام والفلسفة غير وافيين ببلوغ الحقيقة[7].

تفيد المعطيات التاريخية أنّ صورة التصوف قد استوت وعرفت كمالها خلال القرن الثالث الهجري[8]، لذا يبدو الحديث عن وجود تأثير لمتصوفة مسلمين في النموذج الصوفي لحجة الإسلام أمرًا مقبولاً، بل إنّ هذا التأثير يجد في نظرنا ما يؤكّده في عدّة مواضع من متن أبي حامد، إذ يقرّ الرجل في مصنفه **المنقذ من الضلال** بأنّه طالع كتب أبي طالب المكي والحارث المحاسبي ومأثورات الجنيد والشبلي والبسطامي[9]، كما يشير في موسوعته إحياء علوم الدين إلى مؤلّف حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني[10]، أمّا في الرسالة اللدنية فيتحدّث عن تفسير السلمي بوصفه التفسير الجامع الذي «يجمع كلمات المحقّقين شبه التحقيق، وتلك الكلمات غير مذكورة في سائر التفاسير»[11]. بناءً عليه اخترنا في هذا المقام الوقوف عند ما نحسبه قواسم مشتركة بين تصوف صاحب الإحياء وتصوف بعض من سابقيه كالمحاسبي والجنيد والمكي والقشيري، وهي التقاطعات التي لم يكن ورودها قطعًا بالعرض في حكمنا مما يمنح التصوف في أرض الإسلام هويته الإسلامية المتميزة.

---

[6] انظر في ذلك:

- الغزالي أبو حامد، **ميزان العمل**، حققه وقدم له سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ. ص 409
- الغزالي أبو حامد، **جواهر القرآن ودرره**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة/دار الجيل، بيروت، الطبعة السادسة، 1408هـ/1988م. ص ص 36-37
- الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، نشرة محمود عبد الحليم، المنقذ من الضلال مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، دار الجيل، بيروت، ط. 1، 1424هـ/2003م ص 58

[7] الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، م. م. ص ص 60-61-62-64

[8] كان أوّل من عبّر عن مذهب التصوّف هو ذو النون المصري أو النوبي، وهو تلميذ الفقيه أنس بن مالك الذي عاش في وقت ازداد فيه تسرّب الأثر الهيليني داخل الفكر الإسلامي. بيد أنّ الجنيد البغدادي (ت 297هـ) كان هو من سجّل تعاليم ذي النون ورتّبها، وفي هذه تظهر العقيدة الأساسية للتصوّف باعتبارها قولاً بتوحيد/اتحاد النفس بالله. لقد عبّر ذو النون عن هذه العقيدة الأخيرة بطريقة تشبه إلى حدّ بعيد التعاليم الأفلاطونية المحدثة باستثناء الوسيلة التي يتوصّل بها المتصوّف إلى هذا الاتحاد إذ أنّها لم تكن بتدريب القوى الحدسية، ولكن بالورع والتعبّد. (أوليري دي لاسي، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية وعلق عليه إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. 1، 1992م، ص 164). لقد تعاقب خلال القرن الثالث الهجري أبرز أعلام التصوف الإسلامي، بداية مع معروف الكرخي (ت 200هـ أو 201هـ)، ثم المحاسبي (ت 243هـ)، ثم البسطامي (ت 261هـ)، ثم الجنيد البغدادي (ت 297هـ).

[9] يروي حجة الإسلام واقعة إقباله على كتب المتصوفة في **المنقذ** كما يلي: «ثم إنّي لمّا فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمّتي على طريق الصوفية، وعلمت أنّ طريقتهم إنّما تتمّ بعلم وعمل. وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزّه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتّى يتوصّل بها إلى تخلية القلب من غير الله، وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر عليّ من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرّقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدّس الله أرواحهم، وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتّى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصّلت ما يمكن أن يحصّل من طريقتهم بالتعلّم والسماع» الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، م. م. ص ص 84-85

[10] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار الكتبي، د. ت، ج. 4، ص 316

[11] الغزالي أبو حامد، **الرسالة اللدنية**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ص 57

1- أثر المحاسبي في الكتابات الغزالية

لعّل المحاسبي، وفق ما ترويه المصادر التاريخية، هو أوّل من ألّف كتاباً متفرّداً في علوم الصوفية[12]، أما في حقل التأويليات فيحسب الرجل نفسه أوّل من تكلّم في إثبات الصفات وإليه ينسب أكثر متكلّمي الصفات[13]. لقد انتبه ابن تيمية قديماً إلى أنّ مادة كتاب الإحياء لأبي حامد توجد كلّها في كتاب الرعاية لحقوق الله للحارث والذي حدّ فيه نهجاً لمن أراد سلوك سبيل معرفة نفسه وتنقيتها وتأديبها[14].

يتوقّف مجموعة من دارسي المتن الغزالي عند نقاط تلاقٍ بين أبي حامد والحارث، نختار منها اثنتين، أولاهما حديث حجّة الإسلام عن طلبه العلم وحيرته، ثمّ عن اهتدائه. رَكِبَ أبو حامد، كما يروي في منقذه، بحر الاختلاف في سنّ مبكرة باحثاً عن الفرقة الناجية التي ذكرها الرسول في حديثه، إنّه اختلاف أطرافه أديان وملل وأئمة مذاهب. على ذلك كان أوّل الرحلة وقوفه بمقام الحيرة والشك في المحسوسات والضروريات لمدة دامت شهرين، وهو ما عبّر عنه حجّة الإسلام بمذهب السفسطة.

لقد ظلّ الإمام، في تصوّرنا، عبر مساره الفكري العام يقوّم إيجابيًّا تجربة الشك التي خاضها، إذ ألفيناه في مصنّف آخر سابق على المنقذ، وهو ميزان العمل[15]، ينوّه بدور الشك في الوصول إلى اليقين معتبراً أنّ «الشكوك هي الموصلة إلى الحقّ، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[16]. كما يشير إلى تجربة الشك التي مرَّ بها في كتابه جواهر القرآن ودرره لحظة حديثه عن فئة التبست عليها معاني القرآن الروحانية، إذ يقول عنهم «تشوشت عليهم الظواهر، وانقدحت عندهم اعتراضات عليها، وتخايل لهم ما يناقضها، فبطل أصل اعتقادهم في الدين، وأورثهم ذلك جحوداً باطناً في الحشر والنشر، والجنة والنار، والرجوع إلى الله بعد الموت، وأظهروها في سرائرهم، وانحلّ عنهم لجام التقوى...ولسنا نستبعد ذلك، فلقد تعثّرنا في أذيال هذه الضلالات مدّة، لشؤم أقران السوء وصحبتهم، حتى أبعدنا الله عن هفواتها، ووقانا من ورطاتها»[17]. وفعلاً استرجع حجّة الإسلام ثقته ويقينه في الضروريات العقليّة بفضل العناية

---

[12] الجنيد البغدادي، **تاج العارفين**، دراسة وجمع وتحقيق د. سعاد الحكيم، دار الشروق، ط. 2، 1426هـ/2005م، ص 18

[13] أبو زيد نصر حامد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ط. 3. 1996م، ص 52

[14] الجابري محمد عابد، «مكوّنات فكر الغزالي»، ضمن أعمال ندوة **أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 9، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1988م، ص 63

[15] Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Alghazali,* édité et mis à jours par Michel Allard, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959, p. p. 28-70.

[16] الغزالي أبو حامد، **ميزان العمل**، م. م. ص 409

[17] الغزالي أبو حامد، **جواهر القرآن ودرره**، م. م. ص ص 36-37

الإلهية، حيث «لم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»[18].

إنّه حديث الغزالي عن تجربة الشك والهداية يشبه، في حكمنا، إلى حدّ كبير كلام المحاسبي في مقدّمة كتابه الوصايا[19]. يحلّل الحارث في هذه المقدّمة أزمته الروحية بشكل مشابه تماماً لما سيرويه حجة الإسلام لاحقًا، إذ يقول «قد انتهى البيان إلى أنّ هذه الأمة تفترق على بضع وسبعين فرقة، منها فرقة ناجية، والله أعلم بسائرها. فلم أزل برهة من عمري أنظر اختلاف الأمّة، وألتمس المنهاج الواضح... وعقلت كثيرًا من كلام الله عز وجل بتأويل الفقهاء... ورأيت اختلافهم بحراً عميقاً غرق فيه ناس، وسلم منه عصابة قليلة... ورأيت كل صنف يزعم أنّ النجاة لمن تبعهم، وأنّ المهالك لمن خالفهم... فعظمت مصيبتي لفقد الأتقياء، وخشيت بغتة الموت أن يفاجئني على اضطراب من عمري، لاختلاف الأمة، وانكمشت في طلب عالم لم أجد لي من معرفته بدًّا، ولم أقصر في الاحتياط، ولا في النصح، فقيّض لي الرّؤوف بعباده قوماً وجدت فيهم دلائل التقوى وأعلام الورع وإيثار الآخرة على الأولى»[20].

أمّا ثاني نقاط التلاقي بين الرجلين فنلمسها في التأثر الواضح لحجّة الإسلام بالمحاسبي في منهجية كتابته لمقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية أو المستظهري، حيث ينبّهنا الإمام إلى أنّه بدءًا أورد ما أورده على «سبيل الحكاية مهملاً مرسلاً، من غير بحث عن الصّحيح والفاسد»[21]، وهو في ذلك ينضبط لاستراتيجية تقوم على العرض أوّلاً ثمّ النقد ثانيًا إذ يقول عن سبب تأليفه المقاصد «أما التمست كلامًا شافيًا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم، فإنّ الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال»[22]. ننبه من جانبنا إلى أنّه المنهج ذاته الذي كان الحارث المحاسبي ينهجه في تصانيفه

---

[18] الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، م. م. ص 58

[19] انظر في ذلك:

- الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، م. م. ص 25

- الشرباصي أحمد، **الغزالي**، دار الجيل، بيروت، 1975م، ص 7

[20] المحاسبي أبو عبد الله الحارث بن أسد، **الوصايا**، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. 1. 1406هـ / 1986م، ص ص 29-31

[21] الغزالي أبو حامد، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1. 1424هـ/2003م، ص 10

[22] نفسه، ص 9

في الرد على المعتزلة حيث يورد أوّلاً آراءهم ثمّ يردّ عليها ثانيًا، ممّا كان يحمل الناس على التفكر فيها، وهو ما أنكره عليه ابن حنبل[23].

لقد احتفظ أبو حامد بصورة مشرقة للمحاسبي حيث، وفي مقارنة دالّة وردت بالإحياء، شبّه الإمام أحمد بنهر دجلة والمحاسبي ببئر عذبة لا يقصدها إلا واحد بعد واحد، أمّا الأول فيغترف منه الجميع[24]. كما كان الحارث في تصوّر حجّة الإسلام حبراً للأمّة في علم المعاملة، "وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفاق الأعمال"[25].

2– الغزالي الجنيدي:

إنّ أوّل مدرسة نشأت مستقلّة عن المسجد هي المدرسة النظامية، وكان ذلك ببغداد في 10 ذو القعدة من سنة 459هـ/1066م. لقد كان التدريس في المساجد وقفاً على الفقه والحديث وعلوم القرآن، بينما كان للصوفية حلقات خاصة بهم. لكنّ هذا الوضع ما لبث أن تغيّر حيث أصبح الجنيد البغدادي، وهو أحد الصوفية الذين أشار إليهم الغزالي مراراً في متنه، أوّل صوفي يجلس للتدريس في حلقة عامّة في جامع المنصور[26].

يعد الجنيد أبو القاسم بن محمد (ت297هـ) الموطّد والمؤسّس الفعلي للتصوّف السني بعد أستاذه الحارث (ت243هـ)، إذ حرص هذا الرجل على فصل التصوّف السني عن تصوّف الآخرين من "ملاحدة وزنادقة" بتأكيده أنّ «الطريق كلّها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام»[27]، وأنّ« من لم يحفظ القرآن ولا يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأنّ علمنا هذا (يقصد علم التصوف) مقيّد بالكتاب والسنة»[28]. لذلك كلّما أراد صوفي متأخّر أن يستبرئ لنفسه من البدع، ومن المستحدثات في التصوّف، نجد أنّه ينسب نفسه إلى الجنيد، فيقول إنّي جنيدي في التصوّف[29]. لربّما يكون هذا

---

[23] الجنابي ميثم، **الغزالي**، دار المدى، دمشق، ط. 1. 1998م، ج. 1، ص 45

[24] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 1، 80

[25] نفسه، ج. 3، ص ص 308-309-315-316

[26] الجنيد البغدادي، **تاج العارفين**، م. م. ص 20. يروي أبو القاسم القشيري في **الرسالة** هذه الواقعة قائلاً: «ويحكى عن الجنيد أنّه كان يقول له السري: تكلّم على الناس. فقال الجنيد: وكان في قلبي حشمة من الكلام على الناس، فإنّي كنت أتّهم نفسي في استحقاق ذلك. فرأيت ليلة النبي صلى الله عليه وسلم في المنام وكانت ليلة جمعة، فقال لي: 'تكلّم عليّ الناس'. فانتبهت. وأتيت باب السري قبل أن أصبح، فدققت عليه الباب، فقال: لم تصدّقنا حتى قيل لك؟ فقعد للناس في الجامع ببغداد، فانتشر في الناس أنّ الجنيد قعد يتكلّم على الناس، فوقف عليه غلام نصراني متنكّراً، وقال له: أيّها الشيخ، ما معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلّم: 'اتقوا فراسة المؤمن، فإنّ المؤمن ينظر بنور الله'. قال: فأطرق الجنيد. ثمّ رفع رأسه وقال: أسلم، فقد حان وقت إسلامك. فأسلم الغلام». القشيري أبو القاسم، **الرسالة القشيرية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م، ص ص 274-275

[27] القشيري أبو القاسم، **الرسالة القشيرية**، م. م. ص 50

[28] نفسه، ص 51

[29] الجنيد البغدادي، **تاج العارفين**، م. م. ص 85

الأمر هو ما دفع أبا حامد للاستشهاد به في عدة مواضع من متنه. لقد كان للجنيد الفضل، وفق ما تصوره البعض، في نقل التوحيد من الميدان الكلامي إلى الميدان الصوفي، أو من النظر العقلي إلى التجربة الروحية[30].

من جهة أخرى ألهمت آية الميثاق[31] صاحبنا في بناء مذهبه وتشييد طريقته، وهو ما تلخّصه قولته المشهورة «أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون»[32]. يقر الجنيد بالأصل الإلهي للنفس، لكنّ قدرها جرّها للشقاء في هذه الدنيا، وبالتالي باتت المجاهدة ضرورية للعودة بها إلى عالمها الأصلي الإلهي. لقد كانت النفوس على اتصال دائم بالله قبل اتصالها بالأبدان، لذلك فخروجها إلى عالم الحس والخلق هو ارتداد وبعد عن العالم الإلهي[33].

يحيل أبو حامد في مجموعة من المواضع بمتنه الشاسع على بعض من أقوال الجنيد مثل حديثه عن معرفة الله إذ يؤكّد هذا الصوفي أن لا أحد يعرف الله سوى الله لا في الدنيا ولا في الآخرة. كامتداد لهذا التصور، يرى حجة الإسلام في مقصده أنّ نصيب الخلق في معرفة الحقّ تبارك وتعالى هو الحيرة فقط[34]. كانت أولى الإشارات التي وردت في متن الغزّالي حول مسألة الصفات تأكيده في المقاصد عدم قدرة المخلوق على فهم شيء من الخالق إلا بالمقايسة إلى شيء في نفسه، حيث ينبّه مخاطبه -الحقيقي أو المفترض- إلى أنّه إذا ما «كان في الأوّل أمر ليس له نظير فيك، فلا سبيل لك إلى فهمه البتّة، وذلك هو ذاته، فإنّه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود، وهو منبع كل وجود بلا ماهية»[35]. إنّ شرط التّفهيم في هذا الباب، حسب ما أورده أبو حامد في المقاصد، هو أن يضرب المثال من المشاهدات الظاهرة بالحسّ، أو الباطنة في النفس بالعقل وإلاّ استحالت المعرفة بالله[36]. في ارتباط وثيق بما ورد أعلاه، سيعود الإمام لاحقاً في كتابه مشكاة الأنوار ليشرح كيف أنّ «ما من شيء من هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم..وربّما كان الشيء الواحد مثالاً لأشياء من عالم

---

30 الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، دار النشر المغربية، بيروت / الدار البيضاء، ط. 8. 2000م، ص 204

31 آية الميثاق: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ * وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.» سورة الأعراف، الآيات: 172-173-174..

32 الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، م. م. ص 205

33 نفسه، ص 205

34 الغزالي أبو حامد، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، ضبط وخرج آياته أحمد قباني، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 30

35 الغزالي أبو حامد، **مقاصد الفلاسفة**، م. م. ص ص 132-133. مما يثير الانتباه أيضاً في هذا السّياق -أي حديث الإمام عن الصفات- أنّ الغزّالي يَتَوَرَّع عن الإشارة إلى خطر التجسيم وضرورة تنزيه الذات الإلهية، وهو في ذلك ينسجم والحكمة من تأليفه للمقاصد متجنبًا كما يذكر في خاتمة الكتاب «الاشتغال في تمييز الغثّ من السمين والحقّ من الباطل» نفسه، ص 221).

36 نفسه، ص 132. يقول الغزّالي في خاتمة القول في الصفات من المقاصد باسطاً هذا المعنى: «قد ظهر لك من هذه الجملة أنّك لا تعرف الغائب إلا بالشّاهد، ومعناه أنّ كل ما سألت عن كيفيته فلا سبيل إلى تفهيمك إلا أن يضرب لك مثال من مشاهداتك الظاهرة بالحس، أو الباطنة في نفسك بالعقل... والمقصود أنّك لا تقدر على أن تفهم شيئاً من الله تعالى إلا بالمقايسة إلى شيء في نفسك».

الملكوت. وربّما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة...(و)إحصاء تلك الأمثلة يستدعي استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها، ولن تفي به القدرة البشرية»[37].

لن نشتطّ في الاستنتاج إذن لو قلنا إنّ أبا حامد، وسيرًا على خطى الجنيد، قد أغلق نهائيًّا باب الملكوت أمام الفهم الإنساني لأنّ ما قد يُسْتَشَفُّ من هذا الكلام هو تَعَذّر الإحاطة بجميع أنحاء التأويل، وكأنّنا به هنا يكرّر حرفيّاً عبارة الجنيد البغدادي أثناء حديثه عن مقام الواصل حيث قال «إنّ عقول العقلاء إذا تناهت تناهت إلى الحيرة»[38]. وفيما يرويه الغزالي عن الجنيد، لقد أمر الله نبيه قائلاً (سبح اسم ربّك الأعلى)[39] أي أنّه أمر بتسبيح اسمه لا تسبيح ذاته[40]. كما يشير حجة الإسلام في موضع آخر من متنه، على سبيل المصادقة أيضاً، إلى التمييز الذي أقامه الجنيد بين العامة والخاصة في محبّة الله، فالعوام أحبّوه لكثرة نعمه ودوام إحسانه، إلا أنّ محبّتهم تقلّ وتكثر. أمّا الخواص فأحبّوه لما عرفوا من صفاته وأسمائه الحسنى، واستحقّ المحبّة عندهم لأنّه أهلها ولو أزال عنهم جميع النعم[41].

3– المشترك بين المكي والغزالي:

من الثابت، في حكمنا، أنّ أبا حامد في صياغته لنموذجه الصوفي قد خضع لتأثير صوفية سابقين توافق معهم الرجل حول مجموعة من المسائل، إذ تكفي الإشارة إلى مجموعة من الكتب الصوفية التي دمغت إحياء أبي حامد مثل كتاب قوت القلوب في معاملة المحبوب لأبي طالب المكي (ت386هـ). قد يعتبر هذا الكتاب المصدر الرئيسي لكتاب الغزالي إحياء علوم الدين، ومن يقرأ الكتابين يجد بينهما توافقاً كبيراً حتّى أنّ كلاً من أبي حامد وأبي طالب استخدما الشواهد نفسها من الآيات والأحاديث والأخبار، وكلّ ما فعله الغزالي من تغيير ربما هو تغيير العناوين، بل يوجد توافق حتى على مستوى الأسلوب، فمن الممكن إذن اعتبار كتاب إحياء علوم الدين مجرّد إخراج جديد لكتاب المكي.

في هذا السياق نفسه، نذكر أنّ كتاب قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد قد شكّل ثالثة الأثافي في التصوّف إلى جانب الرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين باعتبارها عمدة ومرجعاً في تربية المريدين. انتبه دارسو متن حجّة الإسلام قديماً وحديثاً إلى التشابه الحاصل بين كتابي قوت

---

[37] الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. ص 91

[38] الجنيد البغدادي، **تاج العارفين**، م. م. ص 48

[39] سورة الأعلى، الآية 1

[40] الغزالي أبو حامد، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، م. م. ص ص 47-48

[41] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 4، ص 338

القلوب لأبي طالب والإحياء لأبي حامد، حيث ذكر ذلك المرتضى الزبيدي في إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين منبّهاً إلى كون أبي حامد قد أورد تفسيرات المكي لبعض أقوال الصوفية، ومنهم رابعة العدوية، ونقل ذلك عنه حرفيّاً[42]. أمّا حديثاً فقد تبنّى هذا الرأي مجموعة من دارسي المكتبة الغزّالية عرباً ومستشرقين، فمن الدارسين العرب نجد زكي مبارك الذي تصوّر بأنّ الغزّالي في الإحياء استبطن القوت واستنبط منه[43]. بينما رأى بدوي، في كتابه عن رابعة العدوية، أنّ أبا حامد «لم يفعل إلا أن نقل مُلخّصاً كلام صاحب القوت بحروفه في أغلب فصول كتابه الإحياء في الموضوعات المشتركة بينه وبين كتاب القوت»[44]. أمّا من المستشرقين فقد تبنّى هذا الرأي أيضاً وينسينك، حيث شكّل القوت في تصوّره نموذجاً للإحياء[45].

ننبه إلى أنّ كلاًّ من الإحياء والقوت معًا يشتركان في كونهما قد لقيا نقدًا ومعارضةً من لدن الفقهاء، الإحياء لإغراقه في نقد الفقهاء، والقوت لإغراقه في وصف الحمية الصوفية[46]. يشرح المكي في القوت طريقة الصوفية شرحاً وافياً، إذ يبيّن الفروق بين المدارس الصوفية الكبرى في الطعام واللباس. كما يصفّ بتفصيل الحمية الصوفية، ويدقّق في ذلك حتّى أنّه ليذكر أنّ الرغيف يتكوّن من ستّة وثلاثين لقمة، ويوزّع اللقمات على مدار الساعة، فكلّ ثلاث لقمات لساعة، واليوم كلّه له رغيفان[47]. لقد أثار ترتيب أبي طالب للصوفية وفق عاداتهم في اللباس والطعام حفيظة ابن الجوزي الذي عدّه تلبيساً من إبليس، حيث أنّ المكي، في تصوره، قد حرم على المتصوّفة الأكل وما تحتاجه النفس من المطعم والمشرب على خلاف ما أحلّه الشرع وأمر به[48].

يؤرّخ المكي لبدايات التصوّف في البصرة على يد الحسن البصري الذي كان مجلسه أحد مجالس الذكر[49]. لقد رأى المتصوّفة عموماً في أفعال الحسن البصري وأقواله التعبير الأوّل في تاريخيته عن الزهد

---

[42] المكي أبو طالب، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد**، حقق نصوصه وصححها وتوفر على دراستها عبد المنعم حنفي، دار الرشاد، القاهرة، ط. 1، 1412هـ/1991م، ج. 1، ص 5

[43] مبارك زكي، **الأخلاق عند الغزالي**، منشورات دار الشعب، القاهرة، 1970م، ص ص 86-87

[44] المكي أبو طالب، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد**، م. م. ص 5

[45] Wensinck A. J. *La pensée de Ghazzali*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1940. p. 128.

[46] المكي أبو طالب، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد**، م. م. ص 6

[47] نفسه، ص 16

[48] نفسه، ص 6

[49] نفسه، ص 10

على عادة أهل الجبّة في مصنّفاتهم، يحيل المكي في قوته على ما قاله سابقوه ومعاصروه ممن انتسب إلى هذه الطريقة، إذ ينسب الكثير من آرائه إلى أستاذه وإمامه سهل بن عبد الله بن يونس التستري (200هـ - 283هـ)، وقد بلغ عدد من ينسب إليهم المكي أكثر من ثلاثمائة، منهم المشهورون كبشر الحارث ومعروف الكرخي وإبراهيم بن أدهم والجنيد والحسن البصري وإبراهيم الخواص ويوسف أسباط. ومنهم المغمورون الذين أهملت ذكرهم كتب طبقات الصوفية (الحلية للأصفهاني والرسالة للقشيري) مثل ابن أبي شبرمة وفتح الموصلي وابن الجراح وابن مسيرة وابن مغفل وغيرهم (نفسه، ص 6). يعدّ أستاذ المكي أبو محمد سهل هذا أحد أئمّة الصوفية الكبار، وله كتاب في تفسير القرآن وكتاب في رقائق المحبين، أمّا طريقته في التصوّف فهي أصولية سنّية تلتزم بستّة أصول هي: التمسك بكتاب الله والاقتداء بالسنّة النبوية، أكل الحلال، كفّ الأذى، اجتناب الآثام، التوبة، وأداء الحقوق (نفسه، ص 13).

والورع، لذلك أفرد أبو طالب فصلاً خاصًّا عن التفاضل بين من أسماهم بعلماء الدنيا وعلماء الآخرة واضعاً البصري في مرتبة الأستاذ الحق لعلماء الباطن والأحوال. يصادر المكي على معيار سنّه البصري في باب التمييز بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة ومقتضاه أنّ السفهاء همّتهم الرواية، في حين أنّ العلماء همّتهم الرعاية[50]. ننبّه إلى أنّ تصوّرات حجّة الإسلام في الإحياء حول العلم وبيان علامات علماء الآخرة وعلماء السوء تتشابه إلى حدّ بعيد مع ما ورد بالقوت في هذا الصدد[51].

إنّ فرض التوحيد في حكم المكي هو اعتقاد القلب أنّ الله واحد لا من عدد، أوّل لا ثاني له، عالم لا يجهل، قادر لا يعجزه شيء، حي لا يموت، سميع بصير، قديم بغير وقت، لم يزل ولا تزال الكينونة والديمومة صفتاه لم يحدثها لنفسه[52]. اعتقد أبو طالب أنّ أسماء الله وصفاته غير مخلوقة له ولا منفصلة عنه، وأنّه متوحّد بها. إنّ الله موجود في غير محلّ، كما أنّ الأشياء ليست محلاً له. أمّا بخصوص الاستواء على العرش فيرى المكي أنّ الله استوى كيف شاء بلا تكييف ولا تشبيه، وأنّه ليس محلاً للأعراض إذ ليس في ذاته سواه، ولا في سواه من ذاته شيء. لقد شكّل قوله تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ)[53] أصلاً للتنزيه حيث ليس في الخلق إلا الخلق، ولا في الذات إلا الخالق. كما لا يجوز أن يجرى على الله قياس، ولا يمثّل بالناس، ولا ينعت بجنس[54].

في ما نراه صدى لهذه التصورات يذكّرنا أبو حامد غير ما مرّة في متنه بقاعدة عدم قدرة المخلوق على فهم شيء من الخالق إلا بالمقايسة إلى شيء في نفسه، وأنّ شرط التفهيم في هذا الباب هو ضرب المثال من المشاهدات الحسية وإلا استحالت المعرفة بالله[55]. لقد كان الغزّالي على وعي عميق بما قد تثيره قضية الصفات الإلهية من شبه وفتن، حيث نجده غير ما مرّة ينبّه إلى خطورة إثبات أي شكل من أشكال المشابهة بين العبد والله[56]، ليؤكّد ضرورة نفي الجهة لأنّها تابعة للجسميّة، ثمّ إثبات الرؤية لكونها رديفة للعلم وتكملة له[57].

---

[50] نفسه، ص 133

[51] الجنابي ميثم، **الغزالي**، م. م. ج. 1، ص 249

[52] المكي أبو طالب، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد**، م. م. ص 8

[53] سورة الشورى، الآية: 11

[54] المكي أبو طالب، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد**، م. م. ص 9

[55] انظر في ذلك على سبيل المثال:

- الغزالي أبو حامد، **مقاصد الفلاسفة**، م. م. ص ص 132-133
- الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، م. م. ص 91

[56] انظر في ذلك:

- الغزالي أبو حامد، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، م. م. ص 45

مصادقًا على موقف المكي من الاستواء يرى حجة الإسلام أنّ البحث في أمور من هذا القبيل بدعة، مشيراً في الوقت نفسه إلى بعض الأدبيات المأثورة في هذا الباب مثل جواب الإمام مالك بن أنس في الاستواء. وجدير بالذكر أنّ الإمام قد أشار إلى هذا الجواب غير ما مرّة في مؤلّفاته السابقة كالاقتصاد في الاعتقاد[58]، وقانون التأويل[59]، وإحياء علوم الدين[60].

لم يكن القوت مجرّد كتاب في العبادات، حيث لم يحفل مؤلّفه بفقه العبادة بقدر ما اهتم بفلسفتها. لذا نجده مثلاً يميّز في الصوم بين صوم العموم والذي مقتضاه إمساك شهوتي البطن والفرج من طلوع الشمس إلى غروبها، وصوم الخصوص والذي مقتضاه صوم القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية، ثمّ صوم السمع والبصر واللسان عن تعدّي الحدود، وصوم اليد والرجل عن البطش والسعي في أسباب النهى[61]. الجدير بالذكر أنّ هذه الروح نفسها، بل وبالعبارة نفسها أحيانًا، ستكون سائدة في كتاب الإحياء، حيث يقرّ أبو حامد بأنّ لكلّ عبادة سرّ باطن ومقصود، وهو ما نجده مبثوثاً ضمن كتب أسرار الطهارة وأسرار الصلاة وأسرار الزكاة وأسرار الصوم وأسرار الحج. في تأثّر واضح بمنهج أبي طالب ذاك سيرى الغزّالي، مثلاً، أنّ الصوم متضمن لثلاث درجات أوّلها صوم العموم بكفّ البطن والفرج عن قضاء الشهوة، ثمّ ثانيها صوم الخصوص بكفّ السمع واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام، ثمّ ثالثها صوم خصوص الخصوص «بصوم القلب عن الهمم الدنيّة والأفكار الدنيويّة، وكفّه عمّا سوى الله عزّ وجلّ بالكليّة، ويحصل الفطر في هذا الصوم بالفكر فيما سوى الله عز وجلّ واليوم الآخر، وبالفكر في الدنيا إلا دنيا تراد للدين»[62].

سيقع الحافر على الحافر مرة أخرى، في نظرنا، عندما ننتبه إلى إيراد المكي لبعض أقوال رابعة العدوية باعتبارها صدرت عن المسيح[63]، كما أورد الرجل أيضاً في غير ما موضع أخباراً عن عيسى مباشرة[64]. في حين وردت أحاديث عن المسيح موزّعة ما بين أفكار واستشهادات في حوالي اثنين وسبعين

- الغزالي أبو حامد، **المضنون به على غير أهله**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. ص ص 89-91

[57] الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه محمد عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1. 1424هـ/2004م. ص 47

[58] الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، م. م. ص 38

[59] الغزالي أبو حامد، **قانون التأويل**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. ص 132

[60] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار الكتبي، ج. 1، ص 92

[61] نفسه، ص ص 140-143

[62] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 1، ص 210

[63] المكي أبو طالب، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد**، م. م. ص 14

[64] نفسه، ص ص 30-31-151

موضعاً من الإحياء. بيد أنّها لا تتطابق في أغلبها مع ما في الأناجيل والرسائل لأنّها كانت ذاتها عبارات الصوفيّة المحوّرة والمنسوبة إلى المسيح[65].

لقد ضمّن المكي القوت مجموعة من تصوّراته التأويلية، وهي تصوّرات نظن أنّها فعلت فعلها في تشكيل النظرية التأويلية الغزّالية بناءً على ثبوت عدّة تقاطعات بين ما ورد بالقوت وما ورد في مجموعة من نصوص متن أبي حامد نتوقّف في الفقرة الموالية عند بعضها.

إنّنا أمرنا بطلب فهم القرآن كما أمرنا بتلاوته[66]، غير أنّ هناك عوائق تحول، في حكم المكي، دون فهم كنه الكلام. في مصادرة على رأي صوفي سابق، هو الجنيد، يقرّ أبو طالب بأنّ الخلق إنّما حجبوا عن فهم الكلام الإلهي لأنّ الخالق حجبهم عن حقيقة كنه معرفته، «فلمّا لم يصلح أن يعرفوه كعلمه بنفسه لم يصلح أن يعلم كنه كلامه إلا هو، ويعرف كنه صفاته إلا هو. فأعلم الخلق لمعاني كلامه أعرفهم لمعاني الصفات، وأعرف العباد بمعاني الأوصاف والأخلاق وغوامض الأحكام أعرفهم بسرائر الخطاب ووجه الحروف ومعاني باطن الكلام، وأحقّهم بذلك أخشاهم له، وأخشاهم له أقربهم له»[67].

لقد كان المكي، فيما نرى، على وعي تام بأبعاد الإشكال التأويلي ورهاناته. لذلك ألفينا الرجل قد أفرد فصلاً من قوته لتفسير الغريب والمشكل من القرآن وذلك باختصار الأصول الدالة على المعاني، حيث توقّف عند آيات تحوي ظواهر لغوية ذات أهمّية كبرى في سياق الحديث عن التأويل مثل: المكنّى، المضمر، المبدل، المقدّم، المؤخّر[68].

يجمع صاحب القوت بين القول بوجود مستويات في النص القرآني والإقرار بنظام تراتبي للأفهام والعقول حيث أنّ للقرآن، في حكم المكي، ظهرًا وبطنًا وحدًّا ومطلعًا. أمّا ظهره فهو متاح لجميع أهل اللغة العربية، وأمّا باطنه فهو لأهل اليقين، وأمّا حدّه فهو لأهل الظاهر، في حين يبقى المطلع حكراً على أهل الأشراف وهم العارفون المحبون والخائفون[69].

---

[65] الجنابي ميثم، **الغزالي**، م. م. ج. 2، ص 207

[66] المكي أبو طالب، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد**، م. م. ص 99

[67] نفسه، ص 101

[68] نفسه، ص 103

[69] نفسه، ص 102

في توافق تام مع هذا الرأي يَسردُ الغزّالي في رسالته اللدنية مجموعة من الأحاديث النبوية التي تثبت وجود مستويات في النص الديني، من قبيل« ما من آية من آيات القرآن إلا ولها ظهر وبطن ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن»، وفي رواية إلى تسعة، وأيضاً الحديث الذي متنه« لكلّ حرف من حروف القرآن حدّ ولكلّ حدّ مطلع»[70]. كما يحتجّ حجّة الإسلام في الإحياء برواية مجموعة من الأخبار والآثار التي تدلّ على أنّ في معاني القرآن متّسع لأرباب الفهم، ومن ذلك قول الرسول «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً وحدًّا ومطلعاً»، ثمّ قول علي بن أبي طالب «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب»، ثمّ قول أبي الدرداء «لا يفقه الرجل حتّى يجعل للقرآن وجوهاً»، وكذا قول عبد الله ابن عباس في الآية (وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً) ومن أنّ المقصود بالحكمة فيها الفهم في القرآن[71].

ومنه يتفاوت الخلق في الفهوم وفق تراتبية معيّنة بحسب تفاوتهم في الأنصبة من العقول والعلوم. إنّ القرآن يتوزّع بين عموم وخصوص، ومحكم ومتشابه، وظاهر وباطن. لذا فعمومه لعموم الخلق، وخصوصه لخصوصهم، وظاهره لأهل الظاهر، وباطنه لأهل الباطن[72].

بتتبّع المسار الفكري العام للغزّالي نلحظ تأرجحه بين القول بتقسيمات ثنائية[73] وثلاثية[74] ورباعية[75] للناس. إنّ أوّل خلاصة نسجّلها أثناء حديثنا عن تراتبية الخلق هو حضور هذا الثابت خلال كلّ مراحل الحياة الفكرية للغزّالي حتّى وفاته. لقد أخذ أبو حامد في الفضائح بتصنيف ثلاثي للناس، إذ جعلهم على ثلاثة أقسام هي: قسم أوّل عوام مقلّدون نشأوا على اعتقاد الحقّ سماعاً من آبائهم، ثم قسم ثان هم كفّار مقلّدون نشأوا على ضدّ الحقّ سماعاً عن آبائهم، أمّا القسم الثالث فهم النظّار الذين فارقوا حيّز التقليد[76].

---

70 الغزالي أبو حامد، **الرسالة اللدنية**، م. م. ص 63

71 الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 1، ص ص 260-261

72 نفسه، ص 112

73 الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، م. م. ص 38

74 انظر في ذلك:

- الغزالي أبو حامد، **فضائح الباطنية**، قدّمه وضبطه وصححه عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1. 1423هـ/2002م، ص 93
- الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 3، ص 13
- الغزالي أبو حامد، **القسطاس المستقيم**، م. م. ص 32
- الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، م. م. ص ص 4-5-6

75 الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 4، ص 212

76 الغزالي أبو حامد، **فضائح الباطنية**، م. م. ص 93

لقد كان من المتاح في تصوّرنا اختزال هذا التصنيف الثلاثي إلى آخر ثنائي يشمل قسمين: قسم المقلّدين وقسم النظّار. وهو ما قام به الإمام فعلاً في الاقتصاد إذ ميّز بين فريقين من الناس هم: العوام والعلماء، محدّداً صلاحيات كل فئة على حدة. إنّ الأجدر بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في التأويلات، بل يتعيّن أن يُنْزَع من عقائدهم كلّ ما يوجب التشبيه ويدلّ على الحدوث، وإذا ما سألوا عن معاني آيات الذات والصفات زُجِرُوا عنها[77]، لأنّ عقولهم لا تتّسع لقبول المعقولات وفهم توسيعات العرب في الاستعارات[78]. أمّا فئة العلماء فاللائق بهم، في حكم الغزّالي، تعريف ذلك وتفهّمه مع التنبّه إلى أنّه ليس فرض عين إذ لم يرد به تكليف[79].

إنّ هاته التقسيمات على تمايزها تختزل، في نظرنا، مشروعية حق الاختلاف في فهم الكلام الإلهي، لكن الأمر يتمّ وفق ضوابط اجتهد حجّة الإسلام في شرحها بعدّة مواضع من متنه. إنّ أبا حامد قد التزم غير ما مرّة بالتمييز الذي أقامه بين مرتبة العامة ومراتب غيرهم، فهم مدعوون في نظره للاعتراف بأنّ ما خفي عليهم لعجزهم لا يخفى على رسول الله أو على الأنبياء، أو على الصديقين، أو على الأولياء[80].

4– ما بين الرسالة القشيرية والإحياء من اتصال:

ربّما كان الغزّالي خاضعاً للمؤثرات الصوفية منذ طفولته، إذ تشبّع بالتصوّف عبر تربية والده أوّلاً، ثمّ صديق والده ثانياً، ثمّ أخيراً على يد أستاذه الفارامذي الذي كان تلميذاً للغزالي الأكبر العم (ت435هـ/1043م) وتلميذاً أيضاً لعلم كبير من أعلام التصوّف هو أبو القاسم القشيري (ت465هـ/1072م). أشار الكثير من الدارسين إلى تأثيرات صاحب الرسالة القشيرية في حجّة الإسلام، والتي تثبت بحكم تلمذة أبي حامد على أبي القاسم وإن كان ذلك بشكل غير مباشر.[81]

كما يشير هؤلاء الدارسون أيضاً إلى تأثّر أبي حامد بالرسالة القشيرية لمؤلّفها أبي القاسم القشيري (ت 465هـ)، حيث يعتقد زكي مبارك مثلاً أنّ الزبيدي قد صدق فيما رآه من أنّ الغزالي اعتمد على الرسالة

---

77 الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، م. م. ص 38

78 نفسه، ص 38

79 نفسه، ص 38

80 الغزالي أبو حامد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، م. م. ص 42

81 انظر في ذلك:

- إبراهيم بيومي مدكور، «الفيلسوف الغزالي»، ضمن **كتاب أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده**، مهرجان الغزالي في دمشق، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1961، ص 221

- Marie Bernand, *Al-Ghazali artisan de la fusion des systèmes de pensée*, Journal asiatique, tome LXX, 1990. N: 3-6. P. 227.

القشيرية عند تأليفه للإحياء، «ومن السهل - في نظره - أن يثبت المرء أثر هذه الرسالة في أكثر أبواب الإحياء، وما أدري لمَ لمْ يشهد الغزالي بذكر مؤلّفها ومؤلّف قوت القلوب مع أنّ فضلهما عليه كبير»[82].

كان القشيري، فيما ترويه المصادر التاريخية، يعرف الأصول على مذهب الأشعري والفروع على مذهب الشافعي[83]، وقد رام في رسالته تقديم سير أعلام التصوّف نماذج للمريد ليسير على هديها، ثمّ بيان عقائدهم وآدابهم وأخلاقهم[84].

ننبّه إلى أنّ الكثير من أبواب الإحياء قد تطابقت بصورة شبه كلية مع ما ورد في الرسالة القشيرية مثل حديث أبي القاسم في أبواب الصبر[85] والشكر[86] والفقر[87] والزهد[88] والخوف[89] والرجاء[90] والخشوع والتواضع[91]، والذي يوازيه حديث حجّة الإسلام في كتاب الصبر والشكر[92]، وكتاب الخوف والرجاء[93].

يبقى من المتاح في حكمنا أن تسير هذه المقابلة إلى أبعد من ذلك حيث تتقاطع أحاديث الرجلين عن النفس من خلال الباب الذي أفرده القشيري في رسالته لمخالفة النفس وذكر عيوبها[94]، والكتاب الثاني والعشرين الذي خص به أبو حامد رياضة النفس ضمن إحيائه[95]. كما ينضاف إلى ذلك حديث الأول عن منامات المشايخ فيما عرف من أحوال الموتى بالمكاشفة في المنام[96] في مقابل حديث الثاني عن رؤيا القوم في النوم، ثم وصف القشيري لأحوال المتصوفة عند الخروج من الدنيا[97] الذي يوازيه سرد الغزالي لأقاويل

---

82 مبارك زكي، **الأخلاق عند الغزالي**، م. م. ص ص 86-87

83 القشيري أبو القاسم، **الرسالة القشيرية**، م. م. ص 5

84 نفسه، ص 9

85 نفسه، ص 218

86 نفسه، ص 210

87 نفسه، ص 302

88 نفسه، ص 151

89 نفسه، ص 161

90 نفسه، ص.167

91 نفسه، ص 181

92 الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 4، ص 53

93 نفسه، ج. 4، ص 123

94 القشيري أبو القاسم، **الرسالة القشيرية**، م. م. ص 188

95 الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. الربع الثالث، كتاب رياضة النفس.

96 القشيري أبو القاسم، **الرسالة القشيرية**، م. م. ص 413

97 نفسه، ص 334

المتصوفة عند الموت[98]. بل إنّ الحكايات والنوادر نفسها تتكرّر ممّا يشي بأنّ الغزّالي قد درس بإمعان وتأن رسالة القشيري ليتخذها نموذجًا لكتابه الأخير من كتب الإحياء الأربعين والموسوم بكتاب ذكر الموت وما بعده.

خاتمة:

لقد تركت مطالعة كتب الصوفية، فيما نرى، بصماتها واضحة في تشكيل معالم المشروع الفكري لحجّة الإسلام، سواء من حيث المنهج المتبّع في الرد على الأغيار سيرًا على خطى الحارث المحاسبي الذي كان يورد أوّلاً آراء خصومه من المعتزلة ثمّ يردّ عليها ثانيًا، أو من حيث الشواهد المعتمدة توافقًا مع الجنيد الذي استبرأ لنفسه من البدع، ومن المستحدثات في التصوّف، ليقر أبو حامد على طريقة الجنيد بأنّ نصيب الخلق من معرفة الحق هو الحيرة فقط. في مستوى آخر تقرر لنا أنّ الغزالي في تصوراته التأويلية إنّما تبنّى بعض القيم والمقولات التأويلية التي تحدث عنها المكي مثل القول بتراتبية الخلق من جهة أولى، وبوجود مستويات دلالية في النص القرآني من جهة ثانية، ثم أخيرًا التمييز بين ظواهر العبادات وأسرارها. أما تأثر الإحياء بالرسالة القشيرية فهو، كما وقفنا على ذلك، يتجاوز الجانب الصوري المتعلق بالتفريع والتبويب إلى جانب المادة وتبني المضامين ذاتها، بل ورواية الشواهد نفسها. كل هذه المعطيات تجعلنا ننحاز إلى الحكم القائل بأنّ النموذج الصوفي الغزالي قد نما وترعرع في سياق تربة صوفية إسلامية أصيلة ميزها التراكم والتطور مما جعل استفادة اللاحق من السابق أمرًا ضروريًّا.

[98] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 4، ص 381

مسرد المراجع:

أ- العربية:

- الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار الكتبي، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه محمد عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ/2004م.
- الغزالي أبو حامد، **الرسالة اللدنية**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **المضنون به على غير أهله**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، ضبط وخرج آياته أحمد قباني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال** مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، عبد الحليم محمود، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م.
- الغزالي أبو حامد، **جواهر القرآن ودرره**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة/دار الجيل، بيروت، الطبعة السادسة، 1408هـ/1988م.
- الغزالي أبو حامد، **فضائح الباطنية**، قدّمه وضبطه وصححه عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م.
- الغزالي أبو حامد، **قانون التأويل**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- الغزالي أبو حامد، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى. 1424هـ/2003م.
- الغزالي أبو حامد، **ميزان العمل**، حققه وقدم له سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
- إبراهيم بيومي مدكور، «الفيلسوف الغزالي»، ضمن كتاب **أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده**، مهرجان الغزالي في دمشق، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1961، ص. 221.
- أبو زيد نصر حامد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1996م.
- أوليري دي لاسي، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، نقله إلى العربية وعلق عليه إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م.
- الجابري محمد عابد، «مكوّنات فكر الغزالي»، ضمن أعمال ندوة **أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 9، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1988م.
- الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، دار النشر المغربية، بيروت / الدار البيضاء، الطبعة الثامنة، 2000م.

- الجنابي ميثم، **الغزالي**، دار المدى، دمشق، الطبعة الأولى، 1998م.
- الجنيد البغدادي، **تاج العارفين**، دراسة وجمع وتحقيق د. سعاد الحكيم، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1426هـ/2005م.
- الشرباصي أحمد، **الغزالي**، دار الجيل، بيروت، 1975م.
- شوفاليي جان، **التصوف والمتصوفة**، ترجمة عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، 1999م.
- القشيري أبو القاسم، **الرسالة القشيرية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م.
- مبارك زكي، **الأخلاق عند الغزالي**، منشورات دار الشعب، القاهرة، 1970م.
- المحاسبي أبو عبد الله الحارث بن أسد، **الوصايا**، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1406هـ / 1986م.
- المكي أبو طالب، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد**، حقق نصوصه وصححها وتوفر على دراستها عبد المنعم حنفي، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولى، 1412هـ/1991م.
- نيكولسن رينولد ألن، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، نقله للعربية د. أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1388هـ/1969م.

ب- الفرنسية:

- Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Alghazali*, édité et mis à jours par Michel Allard, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959.
- Marie Bernand, *Al-Ghazali artisan de la fusion des systèmes de pensée*, Journal asiatique, tome LXX, 1990. N: 3-6.
- Palacios Miguel Asin, *La esperetualidad de algazel y su sentido cristiano*, Estanislao Maestre, Madrid-granada, 1941.
- Wensinck A. J. *La pensée de Ghazzali* , Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1940.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com