

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية



مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية

فلسفة

فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:

نادية مبروكي

يوم: 26/05/2025

التصوف عند الغزالي

لجنة المناقشة:

مقرر	أ. مح ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	فتح الله كشكار
رئيس	الرتبة	جامعة محمد خيضر بسكرة	العضو 2
مناقش	الرتبة	جامعة محمد خيضر بسكرة	العضو 3

السنة الجامعية: 2024 - 2025

لم تكن الرحلة قصيرة ولا الطريق محفوفًا بالتسهيلات.... فالحمد لله الذي يسر البدايات وبلغنا النهايات بفضلته وكرمه
بكل حب اهدي ثمرة نجاحي وتخرجني

إلى من دعمتني بلا حدود وأعطتني بلا مقابل، إلى من كانت صدرا صدت عني مصاعب الأيام، إلى من كانت لي الحياة
حين ضاق الأفق، إلى الدفاء الذي احتواني حين بردت الدنيا، وحدا اتسع لكل احلامي وامالي، كني ولازمتي وطنا كاملا
يحتويني أُمي العظيمة يامن كان لكي من اسمك نصيب في حياتي فكنتي نورا لكل احلامي وطموحاتي كنتي ضياء حينما
غابت شمس ابي عن حياتي ومسحتني عن قلبي وجع الفقد قبل ان اعرفه وكنتي ولا زلتني نعمًا السند والمسند والمعين
وسبب من بعد الله في كل نجاحاتي وماكنت لابلغ هذا المقام لولاكي، لا غيب الله عني وجودك ودفئ دعواتك فيك يحلو
الهم ومعك تهون كل اوجاع الحياة "أُمي العظيمة".

إلى الذي خطفه القدرمني وأنا في شدة الحاجة إليه، لم تسعفني الحياة أن أراه، ولا أسعفتني الذاكرة أن تحتفظ
بملاحه، إلى الذي رحل قبل أن أعني معنى الحياة، لكنه بقي راسخًا في وجداني، حبًا لا يشيخ وحنينًا لا يفتر، كبرت
يتيمتك الصغيرة، تحملك في دعواتها، وترسمك في أحلامها، رحمك الله رحمةً واسعة، وجعل لقاءنا مؤجلًا في جنات الخلد،
حيث لا ألم ولا وداع "فقيد قلبي أبي".

إلى السند الذي شدّ أزري بعد فقد الأب، إلى النور الذي رافق دربي حينما خفتت أنوار الدنيا من حولي والسند حين مالت
بها الأيام، كنت ومازلت الحزن الذي احتميتُ به، والكتف الذي أسندتُ عليه تعبي وضعفي، كنت وما زلت نعم العون،
ونعم النعمة التي أحمد الله عليها في كل حين، يا من جمعت فيك القوة، والحنان والمسؤولية والحب، لك مني كل الإمتنان
وكل الدعاء أن يحفظك الله من كل سوء، ويبارك لي فيك وأن نظل معًا، قلوبًا لا يفرقها الزمان، وأرواحًا متعانقة بالمحبة
والمودة. "أخى الغالي".

إلى خليلات الروح بل الروح في حد ذاتها إلى من حبهم يعلو فوق كل حب، إلى الضلع الثابت، إلى نوري المضاء الذي
لا ينطفئ، إلى من شددت عضدي بينهم فكانوا لي مصدر القوة والدعم والسند إلى خيرة أيامي وصفوتها. "أخواتي الغاليات".
إلى جوهرة العائلة وضيائها... إلى أول فرحة هزّت قلوبنا، وأول حفيد دخل حياتنا فأناهاها بنوره... إلى الغالي ابن أختي،
ومهجة قلبي، أهديك هذا العمل الذي يحمل بين سطوره الكثير من التعب، والكثير من الحب، لعلك حين تكبر، تقرأه بعين
الفخر والإعتزاز، فلتبقى دومًا فرحتنا الأولى، وأجمل بداية.

"جواد"

إلى صديقاتي اللواتي كنّ يومًا غرباء، ثم صرنّ ملجأ القلب، ورفيقات الدرب، وأجمل ما جاد به القدر، إليكنّ، يا من زهر
بكنّ العمر، وتلونت الأيام بصحبتكنّ، أهديكنّ هذا العمل عربون محبة وامتنان، فلولاكنّ، لما كانت للرحلة طعم، ولا للإنجاز
معنى. "شيراز، اكرام، روميساء، مريم، احلام، هديل، عبير، شيماء"

شكر وعرفان :

قال تعالى: "لئن شكرتم لأزيدنكم"

الحمد لله تعالى على النعمة وحسن العونه والصلاة والسلام على هادي الأمة وكاشف الغمة
صلى الله عليه وسلم .

أفضل بالشكر والعرفان وعظيم التقدير إلى الأستاذ الفاضل "فتح الله كشكار"

على حسن قبوله الإشراف على هذا العمل وتقديمه لنا كل النصائح والتوجيهات .

كما أتقدم بجزيل الشكر الجزيل لأساتذة أعضاء لجنة المناقشة لتفضيلهم بقبول مناقشة هذه المذكرة

وكل الشكر إلى اساتذتنا الأفاضل في كل الأطوار التعليمية ، إلى غاية طور التعليم العالي،

لما قدموه لنا من علم وتوجيهات ساهمت في بناء ذاتنا العلمية .

شكرا لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل من قريب أو بعيد لكم كل الشكر والإمتنان .

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
	صفحة الواجهة
	صفحة فارغة
	مقدمة
07	الفصل الأول: التأصيل اللغوي والإصطلاحي للموضوع
07	تمهيد
07	المبحث الأول: التصوف بين المعنى والمفهوم
08	1- في معنى التصوف (لغة - اصطلاحاً)
11	2- نشأة التصوف
14	3- أنواع ومصادر التصوف
21	المبحث الثاني: التصوف في الإسلام
23	1- بين التصوف والزهد
27	2- بين التصوف والعقيدة
32	3- الغاية الرقحية والأخلاقية من التصوف
33	المبحث الثالث: ترجمة ابو حامد الغزالي
33	1- حياته
34	2- مصنفاته
35	3- البيئة المؤثرة على فكره (مؤثرات داخلية وخارجية)
42	الفصل الثاني: التجربة الصوفية عند الغزالي من خلال تحليل كتابه (المنقذ من الظلال والموصل لذي العزة والجلال)
42	المبحث الاول: موقف الغزالي من علم الكلام والباطنية
43	1- نقد الغزالي لعلم الكلام
46	2- نقد الغزالي للتيارات الباطنية وتحليله لمنهجهم التأويلي
49	المبحث الثاني: الموقف النقدي من الفلسفة في فكر الغزالي

49	1-نقد الغزالي للفلسفة وتصنيف فروعها
49	2- موقف الغزالي من الفلسفة وتكفيره لثلاثة قضايا فلسفية
55	3- الممارسة الفلسفية على المنهج المعرفي للغزالي قبل تحوله الصوفي
58	المبحث الثالث: تجربة التصوف عند الغزالي ومسألة اليقين
58	1-إنتقال الغزالي من طريق العقل الى طريق الذوق
62	2- تمييز الغزالي بين التصوف السلبي والتصوف الإيجابي
68	3- اليقين كغاية روحية ومعرفية في التجربة الصوفية عند الغزالي
72	الفصل الثالث: أثر تصوف الغزالي
73	المبحث الأول: تأثير تصوف الغزالي في الفكر الإسلامي
73	1-رؤية نصر الدين الطوسي في إستلهاام فكر الغزالي الصوفي
78	2- تطبيق الفكر الصوفي للغزالي في مشروع ابن تومرت الإصلاحية
80	3- قراءة محمد اقبال لتصوف الغزالي
82	المبحث الثاني: نقد وتقييم تصوف الغزالي
82	1-موقف ابن رشد من النزعة الصوفية عند الغزالي
84	2- انتقادات المدرسة الظاهرية للتصوف
87	3-قراءة معاصرة لإشكالية العلاقة بين العقل والنقل في تصوف الغزالي
88	المبحث الثالث: راهنية التصوف الغزالي وآفاقه المستقبلية
88	1-أثر التصوف الإيجابي على حياة المسلم المعاصر
91	2- ملامح التجديد الروحي في المشروع الصوفي للغزالي
92	3- إمكانيات التجديد الروحي في مشروع الغزالي في معالجة الأزمات المعاصرة
94	خاتمة
97	قائمة المصادر والمراجع
106	الملخص

مقدمة

يعد التصوف الإسلامي أحد أهمّ المظاهر الروحية والمعرفية التي شهدتها تاريخ الفكر الإسلامي، إذ لم يكن ظاهرة دينية ثانوية أو زيفاً عن الشرع كما رآه بعض الفقهاء، بل كان تياراً أصيلاً عبّر عن البعد الباطني للدين، وعمّق في فهم الإنسان واتصاله بالخالق وبالوجود وبالذات، فالتصوف ليس فقط خطاباً زاهداً أو ممارسات خاشعة، إنما هو مشروع معرفي أخلاقي يسعى إلى الارتقاء بالإنسان من عالم الحس والعادة إلى درجة الصفاء والمشاهدة، نحو سلسلة من المقامات والأحوال، تؤدي به إلى بلوغ الحق، بعد أن يتخلص من الأهواء والشهوات. وقد مثّل هذا المسار، في أحد تجلياته الاستثنائية، التجربة الفكرية والروحية للإمام أبي حامد الغزالي، الذي شكّل نقطة تحول في تاريخ الفكر الإسلامي، حيث مزج بين برودة العقل وحرارة القلب، وبين دقة المنطق ونشوة الكشف، وبين صراع الآراء وهذوء العرفان، لقد عاش الغزالي معضلة معرفية حادّة، شكك فيها بكل ما ورثه ودرسه من علوم ومعارف، وأدخل ذاته في مسار شكّي حاد، شرع فيه في كتابه المنقذ من الضلال، والذي انتقل إلى ما يشبه السيرة الفلسفية التي تتقاطع فيها أسس الذات، والأسئلة الكبرى للوجود، والبحث عن اليقين. فقد إكتشف بعد سنوات من الممارسة الكلامية والفلسفة أن العقل بمفرده لا يستطيع أن يصل إلى الحقيقة، وأن العلم مهما بلغ من اتقان، قد يبقى أسير المجردات ما لم يتحوّل إلى ذوق ومعاشة. وهنا بدأ مساره نحو التصوف، لا بوصفه إنسحاباً من الفكر، بل كتخطي له نحو مرتبة أكثر تفصيلاً من المعرفة، حيث تصبح الحقيقة مسألة تعاش لا تحليل فقط، ويصير الله مبتغى لا موضوعاً، وفي هذا السياق، يأتي التصوف عند الغزالي كنتيجة لمسار معقّد من البحث العقلي والنقد الداخلي والخبرة الذاتية، ما يجعل من تجربته تجربة "أنطولوجية" محضاً، تتعلّق بوجود الإنسان وحتميته، وبحثه عن القصد في عالم متغير، مليء بالتعارضات تفقد فيه الحقيقة بين الأهواء والغايات والمظاهر. فالغزالي لا يعرض نفسه كمجرّد متصوّف، بل كفيلسوف عانى من مرارة الشك وبلغ إلى لذّة اليقين، بعدما امتنع التلقين وتصدى ذاته بالحقيقة. ومن هنا، فإنّ التصوف الغزالي ليس مجرد سعي روحاني، بل مشروع شامل، يهدف إلى ترميم النفس والمجتمع، عبر تطهير الباطن، وإعادة ربط الإنسان

بالمقدّس، من خلال مقامات السلوك والتطهير والتذوق. ولعلّ أحد المفاتيح الكبرى لإدراك التصوف عند الغزالي، هو فهمنا واستيعابنا أنّه لم يأت إستجابة عاطفية أو ميل نفسي مؤقت، بل كان ثمرة تفاعل معرفي واسع، شمل علوم الفقه، وأصول الدين، والفلسفة، والمنطق، وعلم النفس الأخلاقي، مما يعطي تصوفه عمقاً فلسفياً قلّ نظيره في التراث الإسلامي، بل إنّ الغزالي لم يكتفِ بإحتضان التصوف، وإنما رَمَمَه وفق رؤية عقلانية تقييمية، منتفعا من وسائل علم الكلام والمنطق، ليطوِّعَهما في خدمة "العرفان"، فنجم عن ذلك تصوف عقلائي معتدل، يرفض الإختلالات ويعمق للذوق من داخل المنظومة الشرعية نفسها. ولعلّ هذا ما جعل الغزالي ينال ترحيب واسع بين الفقهاء والمنتصوفة في آنٍ واحد، لأنه أعطى التصوف شرعيته الفكرية والروحية في آنٍ معاً. وعليه تعالج هذه الدراسة إشكالية مركزية مفادها: **ما حقيقة التصوف عند الغزالي؟**

إنّ هذا التساؤل يتضمن في طيّاته أسئلة فرعية عميقة: ماهي الدوافع التي أدت الغزالي إلى الخوض في طريق التصوف؟ هل كان ذلك ناتجاً عن أزمة شخصية، أم عن قناعة فكرية؟ وما الذي يفرق تصوفه عن غيره من المدارس؟ ثم ما أثر تصوفه على الفكر الإسلامي المتبع، وعلى مبادئ المعرفة والدين والوجود؟

وللإجابة على هذه الإشكالية، تم تقسيم هذه المذكرة إلى ثلاثة فصول نظن انها متكاملة ومترابطة. حيث عين الفصل الأول لتأصيل المفهوم، إستناداً إلى الغوص في الجذور اللغوية والاصطلاحية للتصوف، وتتبع تطوّر دلالاته في الإطار الإسلامي، وهو فصل إفتتاحي ضروري لفهم الخلفية المعرفية للمفهوم، وكيف صعد من خانة الزهد إلى نطاق "الحقيقة". أما الفصل الثاني، فكان محددًا لتحليل تجربة الغزالي الصوفية من خلال تحليل كتاب "المنقذ من الضلال"، الذي يعتبر الدليل الأهم لفهم أزمة الغزالي وإنقلابه الروحي والمعرفي، وقد حاولنا فيه تفكيك النص الغزالي من منظور فلسفي، يتعدى المعنى السردى الظاهري إلى بنية أعمق ترتبط بإعادة بناء المعرفة والذات. في حين خُصّص الفصل الثالث لدراسة أثر تصوف الغزالي، من خلال تتبّع إنعكاس أفكاره في المدرسة الصوفية اللاحقة، وتمحيص

النقد الذي وُجّه إليه، سواء من داخل البيئة الصوفية نفسها، أو من خارجها، خاصة من جانب الاتجاهات العقلانية أو النصّية التي شكّكت في صحة التصوف ككل.

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج التحليلي النقدي لتفكيك المفاهيم الفكرية والروحية في نصوص الغزالي، مع تطبيق المنهج التاريخي لتتبع الإطار الذي نشأت فيه هذه التصورات الصوفية، فضلاً عن المنهج المقارن في بعض القضايا لكشف تميّز التصوف الغزالي تحت المشهد الكلامي والفلسفي الإسلامي، وقد تطلب هذا العمل قراءة مكثفة للنصوص التراثية، مع مراعاة تنوع القراءات وتباين المقاربات.

لقد جاء اختيارنا لموضوع التصوف عند الغزالي نتيجة تداخل دوافع ذاتية وأخرى موضوعية، جعلت هذا البحث ليس مجرد ممارسة أكاديمية، بل مسيرة فكرية ذات طابع شخصي وعلمي معاً.

فمن الجانب الذاتي، لطالما وجدنا في التصوف الإسلامي، وبالتحديد في تجربة الغزالي، طريقاً روحانياً عميقاً يدمج بين الفكر والسلوك، وبين العقل والقلب. وقد أثارتني بشكل خاص ذلك التنقل الوجودي الذي خاضه الغزالي في البحث عن اليقين، وكيف تغلب من خلاله على أزمات الشك والانقياد الروحي إلى مرتبة الإيمان الذوقي والمعرفة القلبية، مما جعلني أتعاطف مع هذا المسلك وأرغب في فهمه فهماً فلسفياً معمقاً.

أما من الجانب الموضوعي، فقد برز هذا الموضوع في ظل الحاجة الملحة إلى توضيح الجوانب الروحية في الفكر الإسلامي، وخاصة في زمن غلبت فيه المقاربات السطحية للنصوص، وإخفت في البعد الإنساني والداخلي في الممارسة الدينية. كما أن الغزالي، بوصفه مفكراً موسوعياً عاش اضطراب بين الفلسفة والكلام والفقه، تمثل نموذجاً فريداً يمكن من خلاله دراسة تداخل الميادين المعرفية مع البعد الروحي. لذلك جاء هذا البحث كتعزيز قيمة التصوف الغزالي وأبرزه كمنظومة متكاملة لها بعدها الإنساني، العقلي، والروحي، وأثرها الباطني في تراثنا الإسلامي والفلسفي.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في كونه يسلط الضوء على واحدة من أبرز المواقف الفكرية والروحية في التراث الإسلامي، ألا وهي تجربة التصوف عند الغزالي، بما تحمله من محاولة التوفيق والتوحيد بين العقل والنقل، بين الفلسفة والشريعة، وبين الفهم النظري والذوقي، كما تبرز أهمية التصوف كنهج نحو تخطي أزمت الفكر الكلامي وتوتراته، ويُعيد الاعتبار للبعد الروحي في الفهم الإسلامي للوجود والمعرفة والإنسان، وهو ما يجعله موضوعاً ذا راهنية فكرية وروحية في نفس الوقت.

وبالنسبة إلى مكانة الموضوع ضمن الدراسات السابقة، فقد تبين أن التصوف عند الغزالي قد حظي باهتمام معتبر، غير أن أغلب المعالجات ركزت على الجوانب الوعظية أو الأخلاقية، في حين بقي البعد الفلسفي والجدلي فيه بحاجة إلى مزيد من التوسيع والدراسة النقدية، ومن هنا جاءت هذه المذكرة لسد هذا الفراغ، من خلال محاولة تحليل التصوف الغزالي في بعده الفكري والمعرفي العميق، بعيداً عن القراءة الانطباعية.

أما من حيث الأهداف التي تسعى هذه الدراسة لتحقيقها، فيتجلى الهدف الأول في تحليل الهيكل المفاهيمية للتصوف الغزالي وإيضاح مرتكزاته المعرفية والروحية التي تشكّل جوهر مشروعه التزكوي الروحي، مع التمييز بين التصوف النظري والتصوف العملي في أعماله. كما يسعى البحث إلى تقصي التحول الوجودي والمعرفي في طريق الغزالي الفكري، والوقوف على كيف شكّلت أزمت الوجودية لحظة فارقة نحو التصوف كخيار وجودي قائم بذاته، ويهدف البحث أيضاً إلى توضيح البعد الفلسفي في التصوف الغزالي، من خلال قراءة تصوفه كنظام فكري متكامل يربط بين العقل والوجود، وبين الشريعة والحقيقة. كما يسعى إلى استكشاف راهنية التصوف الغزالي، خاصة في ظل الأزمت الفكرية والروحية التي يمر بها الإنسان المعاصر، وبيان كيف يمكن لهذا التصوف أن يكون مقترحاً إنسانياً يقدم حلول وتفسيرات على تساؤلات العصر. وأخيراً، تسعى هذه الدراسة إلى المساهمة في تنمية الدراسات الفلسفية حول الغزالي، من خلال تقديم نظرة جديدة تأخذ بعين الاعتبار التجاوب بين مختلف أبعاد شخصيته: المتكلم، الفقيه، الفيلسوف، والصوفي، في مشروع فكري جامع.

كما واجهنا جملة من الصعوبات خلال إنجاز هذه المذكرة، تمثلت أساساً في العقبات المنهجية في الموازنة بين المقاربة الفلسفية والبعد الروحي للموضوع الذي يقتضي معرفة ذوقية كما استدعى الأمر الى بذل جهد كبير في تفكيك النصوص التراثية ودراستها وتفسيرها وفق السياقات التاريخية والفكرية التي ظهرت فيها، وهو ما استلزم قراءة مفصلة ومتأنية، واستحضار الخلفية العقائدية والفكرية للتيارات الكلامية والصوفية معاً.

إنّ هذه المذكرة لا تثبت الإحاطة الشاملة بهذا الموضوع العميق، ولكنها محاولة للاقترب من تجربة فكرية وروحية ثريّة، مازالت تحفز القارئ المعاصر، وتطرح أسئلة جوهرية حول صلة الإنسان بالحقيقة، وبذاته، وبما يتخطى الواقع المادي فالغزالي في نهاية الرحلة، لم يكن باحثاً عن نظرية معرفية فقط، بل عن خلاص، وعن يقين لا يهتز ولا ينهار، وعن "تور" كما عبّر هو نفسه، يزل عتمة الشك، ويرشد النفس نحو مستقر داخلي لا تصله يد الشك ولا تدركه الحواس.

من هذا المنطلق، فإن دراسة التصوف عند الغزالي ليست فقط عودة إلى الماضي، وإنما هي أيضاً تفحص في الحاضر، وسؤال عن مستقبل الترابط بين الدين والفكر، بين المعرفة والروح، في زمن تتعمق فيه الحاجة إلى توجيه يُعيد للإنسان بعده وإتزانه وسط هيمنة الشكليات

الفصل الأول:

التأصيل اللغوي والإصطلاحي للموضوع

المبحث الأول : التصوف بين المعنى والمفهوم

المبحث الثاني : التصوف في الإسلام

المبحث الثالث: ترجمة أبو حامد الغزالي

الفصل الأول : التأصيل اللغوي والإصطلاحي للموضوع

لا يمكن فهم التصوف كحالة فكرية وروحية دون الرجوع إلى أصوله اللغوية والاصطلاحية، ثم تقصي تطوره التاريخي وسط السياق الإسلامي، ومعاينة الظروف التي ساهمت في تشكيله، وقد بقي التصوف أحد أعمق المظاهر الروحية في الثقافة الإسلامية، حيث انتقل من الشكل الخارجي للعبادة ليُعبّر عن اتجاه داخلي يستهدف صفاء الروح وقربها من الله، حيث يسعى هذا الفصل إلى طرح قاعدة نظرية ثابتة لفهم إشكالية التصوف عند أبي حامد الغزالي، من خلال ثلاثة مباحث أولية: نبدأ بتسليط الضوء على مفهوم التصوف لمعرفة ماهية التصوف ، وكيف نشأة وتطور عبر الأزمان؟، وماهي أنواعه ومصادره؟، ثم ننقل الى التصوف في سياقه الإسلامي، لنكتشف العلاقة بين التصوف والإسلام، هل هو زهد فقط؟، أم انه أعمق من ذلك؟، وهل يتنافى مع الحقيقة أم انه جزء منها؟، ننهي الفصل بترجمة مختصرة للغزالي، مع الإشارة إلى مصنفاته والبيئة التي أثرت على فكره، لنتعرف على الدوافع التي شكلت طريقه نحو التصوف.

المبحث الأول : التصوف بين المعنى والمفهوم :

1_في معنى التصوف (لغة - اصطلاحاً) :

التصوف في الإسلام هو مسلك روحي يسعى الإنسان عن طريقه إلى التقرب من الله عبر تصفية النفس وتطهيرها، بالإضافة إلى الابتعاد عن ملذات الدنيا والتوجه إلى المجاهدة الروحية. يُنظر إلى التصوف أيضاً كجانب إحساني من الدين، حيث يرغب المريد، أي طالب التصوف، إلى بلوغ معرفة عميقة بالله و وصول مقام الإحسان، كما ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"¹.

¹ الإمام الحافظ أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ، متن الأربعين، نووية ، دار المجدد للنشر والتوزيع ، د.ط، د.ت، الحديث الثاني، ص5

يمثل التصوف حالة من التفرغ على العبادة والانسحاب إلى الله، مقترباً بالإعراض عن زينة الدنيا وزخارفها، والزهد في متاعها التي يقبل عليها الناس، كالثروة والجاه واللذات، يظهر ذلك جلياً في العزلة بالخلوة والذكر¹.

وقال الجنيد البغدادي في تعريفه للتصوف: "أن تكون مع الله بلا علاقة"²، في إشارة إلى حالة الارتباط الروحي الكامل التي تتعدى كل الصفات الخارجية .

ويعني التصوف تجريد القلب من كل ما سواه، والثبات على درب الحق، واتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأخلاق والسلوك³.

أما الصوفية فهم الذين يصدقون في معاملتهم لله، يطمحون في نيل رضاه، متبعين سنة النبي، ويصارعون أنفسهم في سبيل ذلك⁴.

أ/التعريف اللغوي:

يُعتبر مصطلح التصوف من المفاهيم الأساسية الشائعة في التراث الإسلامي، وقد تنوعت دلالاته اللغوية وفقاً لاختلاف المدارس والمذاهب التي تناولته. لم يكن هناك رأي واحد حول الأصل اللغوي لكلمة "تصوف"، بل اختلفت الآراء وتعددت الدراسات بين المعاجم اللغوية والبحوث الفلسفية والصوفية. ومن بين أبرز الآراء نجد :

ابن منظور في لسان العرب: حيث عرف التصوف بأنه الالتحاق إلى الصوفية، وهو مأخوذ من الصوف، ويقال إنهم سموا بذلك لأنهم كانوا يرتدون الصوف تعبيراً عن الزهد والتقشف، أو لأنهم يتبعون جماعة كانت تعرف بالصوفة وهم قبيلة اشتهروا بالزهد والورع⁵.

¹ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، فصل 17 في علم التصوف، دار العلم، ط5، 1984، ص467

² السرهودي ابو حفص عمر، عوارف المعارف، تحقيق بن الشريف، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403، ص6

³ القشيري ابو قاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القيسرية في علم التصوف، تحقيق د عبد الحليم محمود، مصر، دار المعارف الكبرى، ج6، 2003، ص75

⁴ أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، 2004هـ/1425م، ج10، ص28

⁵ ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق عبد الله العاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ج6، ط3،

1999م/1419هـ، ص331

ويعرف الزبيدي صاحب كتاب جوهر القاموس: الصوفي بأنه الإنسان الذي يزهد في الدنيا ويكرس حياته لعبادة الله ، ويقال ايضاً: هو إنه من تفرغ لله وصفى قلبه من العلائق الدنيوية¹.

كما ورد في معجم المصطلحات الصوفية للجرجاني مفهوم للتصوف: "التصوف هو التمسك بالآداب الشرعية ظاهراً فيرى تشريعها الظاهر في الباطن ، وباطناً فيرى تشريعها الباطن في الظاهر فيحدث للمتأدب بالحكمين كمال، والتصوف مذهب كله جد فلا يدمجونه او يمزجونه بشئ من المزاح ، وقيل تطهير القلب عن مواقف البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية"².

ومن ضمن الآراء المثيرة للجدل في شأن أصل كلمة "تصوف" ما ذكره القشيري في كتابه الرسالة القيشرية، حيث دل الى أن هذا الإسم لا أصل له في اللغة العربية³. وقد ذهب بعض الباحثين والمؤرخين المختصين في الديانات القديمة إلى أن الكلمة مستمدة من الأصل اليوناني "سوفيا" والتي تعني الحكمة. ويُعد البيروني من أوائل من أشار إلى هذا الرأي، معتبراً أن كلمة "السوفية" تحتوي على دلالة فلسفية لا دينية فقط و أثبت هذا الاتجاه محمد جميل غازي، حيث أوضح أن: "السوفية" لفظ يوناني قديم يعني الحكمة، وليس كما يظن البعض أنها مشتقة من "الصوف"⁴.

يرى الإمام الجوزي في كتابه تلبيس إبليس: أن أصل التعريف بـ"الصوفي" يعود إلى "صوفة بن مرة" وهو رجل تعهدت والدته أن تجعله خادماً للكعبة، فكان يلتزم بغطاه

¹ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي ، تاج العروس من جوهر القاموس ، تحقيق ابراهيم التريزي مصطفى حجازي عبد العليم الطحاوي، ط1، ج15 ، دار الفكر ، 1975، الكويت، ص40

² علي الجرجاني، معجم التعريفات ،تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة القاهرة، ط1، 1845، ص54

³ القشيري، الرسالة القيشرية مرجع سابق ، ص12

⁴ غازي محمد جميل ، الصوفية الوجه الآخر، تحقيق عبدالمنعم الجداوي ، ج1، ط1، مصر ، شبكة الدفاع عن

السنة، 2000، ص47

تعبداً، ومن هنا بدأ لقب "صوفي" على كل من يبتعد عن الدنيا ويتفرغ للعبادة ، وهو ترسيخ اعتبره بعض العلماء محاولة للتقليص من مكانة التصوف الإسلامي ومكانته¹.

ب/التعريف الاصطلاحي :

اختلفت تعاريف التصوف من واحد لآخر، لكن كلها تدور حول فكرة جوهرية، وهي تربية النفس الإقتراب من الله، فنجد:

قول زكريا الأنصاري: إن التصوف هو علم يعين الإنسان على تنقية نفسه، تعزيز أخلاقه، ترتيب حياته من الداخل والخارج حتى يحقق السعادة الحقيقية².

أما الشيخ أحمد زروق: فرأى أن التصوف يهتم بإصلاح القلوب وتوجيهه لله وحده. في حين يركز الفقه على الأعمال الظاهرة تدبير حياة الناس، وأصول الدين «علم التوحيد» مبتغاه دعم الإيمان بالعقل والحجج³.

وقال أيضاً: إن تعريفات التصوف كثيرة جداً، لكن كلها ترجع لفكرة واحدة: وهي التوجه الحقيقي لله⁴.

أما ابن عجيبة: فجمع التعاريف كلها في واحد، وقال إن التصوف هو علم يعرفنا كيف نقرب من الله، نظهر قلوبنا من الخصال السيئة ونعبئها بالصفات الحسنة، وهو ينطلق بالعلم، ثم يتحول لعمل، وفي النهاية يكون هبة من الله⁵.

في السياق الفلسفي، يُعرّف التصوف بأنه منهج روحاني يسعى إلى نيل الاتصال بالحقيقة المطلقة نحو التجربة الباطنية .

وقد اختلفت تعريفاته في المعاجم:

¹ ابن الجوزي، تلبس إبليس ، تحقيق محمد بن الحسن بن إسماعيل و مسعد عبد الحميد السعدني ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971، ط1، الباب العاشر، ص263

² على هامش الرسالة القيشريّة ، ص7، توفي شيخ الاسلام زكريا الأنصاري 929هـ

³ أحمد بن عجيبة الرزوقي ، قواعد التصوف ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1983، قاعدة 13، ص6

⁴ المرجع نفسه ، ص2

⁵ أحمد بن عجيبة الحسني ، معارج التشوف الى حقائق التصوف ، تحقيق نور الدين شوبد، ط1، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2009، ص4

في المعجم المعجم الوسيط: التصوف طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح. وعلم التصوف هو مجموعة المبادئ التي يعتقدها المتصوفة، والآداب التي يتأدبون بها في مجتمعاتهم وخلواتهم.¹

في المعجم الغني: التصوف هو التعبد والتزهد والإبتعاد عن مخالطة الناس، والتصوف يكون بالمجاهدة وقطع الشهوة.²

وفي المعجم الرائد: تصوف بمعنى صار "صوفيا" أي متزهدا متعبدا ، وتصوف يعني تخلق بأخلاق الصوفية.³

2_ نشأة التصوف :

التصوف الإسلامي، في جوهره، ليس طائفة طارئة أو نزعة دخيلة على التجربة الإسلامية، بل هو توسع طبيعي لروح الدين كما تمثلت في أسمى مظاهره الإيمانية. غير أن بناء التصوف كممارسة وكمعرفة ذات استقلالية لغوية ومفاهيمية، كان نتيجة لتطورات تاريخية وثقافية ومعرفية، تفاعلت داخل الإطار الحضاري الإسلامي، لتصدر ظاهرة روحية وفكرية لها سماتها الخاصة، والبحث عن نشأة التصوف هو البحث عن نقطة التحول من الدين كقانون، إلى الدين كممارسة وجدانية داخلية، و الحديث عن نشأة التصوف لا يمكن أن ينشق عن القواعد النصية التي ألهمت الصوفية الأوائل، فالقرآن الكريم غني بالإشارات الروحية التي تحث على الزهد، والذكر، والخشوع، والتوكل، والمحبة، قوله تعالى: ("إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم...")⁴ وقوله تعالى: ("آمنوا أشد حبا لله...")⁵، هذه الآيات تعكس أبعادا وجدانية داخلية تتعدى الالتزام الظاهري بالدين، إلى العلاقة التذوقية

¹ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004، ص529

² عبد الغني أبو العزم ، معجم الغني ، ج1، الموسوعة القرآنية ، موقع معاجم صخر، ص6579

³ جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، دار العلم للملايين، ط 1، 1992، بيروت لبنان، ص217

⁴ سورة الأنفال ، الآية 2

⁵ سورة البقرة ، الآية 165

بالله.أيضا السنة النبوية تحمل كثيراً من المواقف التي تشير إلى حياة داخلية عنية بالذكر والخشية والخلو، مثل قول النبي: ("ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه...")رواه البخاري وقد رأى كثير من الباحثين، ومنهم أبو العلاء عفيفي، أن روح التصوف ترتكز على هذه البدايات القرآنية والنبوية التي حملت رغبة نحو "النقاء الباطني"و"الزهد في ظاهر الدنيا"¹، الترف والانفتاح بعد الفتوحات، كان الزهد حينها نهجاً شخصياً يقوم على التقشف والفرع بحيث ظهر الزهد في القرن الثاني الهجري، خاصة في الكوفة والبصرة، كفعل معاكس على مظاهر ن الآخرة، تميّز به بعض التابعين، منهم الحسن البصري، الذي كان يقول: "الحياة حلم، والآخرة وعي، والوفاة متوسط بينهما"²، لكن هذا الزهد لم يكن بعدُ يحمل البناء المعرفي أو الذوقي الذي سيفصل التصوف في مابعد، ولقد كان تعبيراً أخلاقياً عن منع الانغماس في الدنيا، لكنه لم يصل بعد إلى كلام ذوقي أو نسق رمزي. مع ذلك، فإن معظم من المؤرخين يعتبرون الزهد البذرة الأولى التي ينبثق منها التصوف³، فيرى الباحثين أن نشأة التصوف تأثرت أيضاً بعوامل ثقافية وفكرية مقبلة، خاصة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، ومن المانوية والهرمسية. فقد تحولت مفاهيم مثل "النفس"، و"الفيض"، و"العروج الروحي"، إلى السياق الإسلامي، خاصة في العراق وخراسان، حيث تعاقبت هذه الأفكار مع التجربة الإسلامية لتعطي نموذجاً صوفياً فريداً⁴، ويبرز في هذا السياق إلى أن الصوفية وظفوا مصطلحات ذات أصول ليست عربية مثل: "العشق الإلهي"، و"الفناء"، و"البقاء"، وهي مفاهيم لا نجدها في الزهد التقليدي، لكن كثيراً من العلماء، مثل الغزالي، اعترضوا لهذا الرأي،

¹ عفيفي أبو علاء ، التصوف : التورة الروحية في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة، د.ت ، ط3 ، ص17

² عبد الرحمن بن علي بن الجوزي ، صفة الصفوة ،تحقيق محمود فاخوزي ومحمد رواس قلعة جي ،بيروت ،دار المعرف،

ج1، ص145

³ نصر سيد حسي، ثلاث محاضرات في التصوف الإسلامي ،ط1، دمشق، ترجمة حسين علي شحادة ، دار المدى ،

د.ت، ص21

⁴ عبد الرحمن بدوي ،تاريخ التصوف الإسلامي ، بيروت ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،2003، ط2 ، ص58-62

وأكدوا على أن التصوف حتى وإن تفاعل مع محيطه، إلا أنه يصدر من الداخل الإسلامي ومن معاشة الإحسان كما وردت في الحديث: "أن تعبد الله كأنك تراه..." رواه مسلم

بدأت معالم التصوف تتشكل في القرن الثالث الهجري كمجال مستقل ينفرد عن الزهد الفقهي أو الورع العام، وقد كان الحارث المحاسبي (ت 243هـ)، أول من نظّر لـ"محاسبة النفس" بطريقة منهجية، وبعده جاء ذو النون المصري (ت 245هـ)، الذي يُعتبر أول من أدخل مفاهيم مثل "المعرفة بالله" و"الحال" و"الوجد"، ما يشير إلى التحول من الزهد السلوكي إلى التصوف الذوقي¹، ثم الجنيد البغدادي، فقد أسس أركان التصوف السني المعتدل، عندما قال: "التصوف هو أن تكون مع الله بلا علاقة"، معرّفًا التصوف بأنه "أخذ النفس بالتهذيب في كل حال"². ومن هنا أصبح للتصوف مصطلحه الخاص، ومنهجه الأخلاقي، وطريقته في الرؤية إلى النفس والعالم، ثم أصبح التصوف في نهاية القرن الرابع علمًا له نهجه و مصطلحاته، وأصبح الصوفي يعرف بـ"السالك" الذي يسير في سبيل خاص نحو الله، عبر مراتب المقامات: التوبة، والزهد، والصبر، والرضا، الصمود... إلخ، وهي مراحل تربوية وروحية لتنمية النفس والسمو بها وقد ألفى الكلاباذي والقشيري والسرّاج الطوسي مصنفات نظرية أرخت للممارسة الصوفية، ودافعت عنها تجاه الفقهاء الذين عابوا الصوفية بالبدعة، وفي هذه المرحلة، انتقل التصوف من مجرد حالة إلى خطاب منهجي، ومن تجربة فردية إلى نظام فكري.³

وعليه يمكن القول إن نشأة التصوف لم تكن لحظة غير متوقعة، بل هي تطور طبيعي وأصيل في الإسلام، انطلق من خانة الزهد، انتقل بالوجد، وانتهى إلى المعرفة والشهود، لقد شكّل التصوف، عبر هذا المسار، التعبير الأسمى عن البعد الذوقي في الدين، وفتح للمسلم بابًا للعيش إلى جانب الله، ليس فقط من خلال النصوص، بل من خلال

¹ عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق أبو العلاء عفيفي، ط1، القاهرة، دار الكتب المصرية 1960، ص80

² القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص74

³ أبو نصر الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، ط1، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت، ص36

المعايشة الذاتية بل إنه تعبير فلسفي وإنساني عن لهفة الروح وحنينها نحو الكامل، وتجسيدٌ واقعي للإحسان في أبعاده العميقة.

3_ أنواع ومصادر التصوف :

أ/أنوع التصوف :

يشكل التصوف أحد أعمق و أوسع التيارات الروحية والمعرفية في الثقافة الإسلامية، لما يضم من اختلاف في التجربة، وغنى في المضامين، وانسيابية في التكيف مع السياقات التاريخية والاجتماعية. وإذا كانت أصول وأسس التصوف متمسكة في التزكية والزهد، فإن فروعه قد تفرقت إلى تيارات مختلفة تعكس مجالاً واسعاً من المواقف والمناهج، الأمر الذي يستعي تصنيف هذه الأنواع بأسلوب علمي يكشف عن تطوره الداخلي وتمايزه المفهومي والسلوكي.

أولاً: التصوف الزهدي (الأخلاقي): يعد التصوف الزهدي أقدم أنواع التصوف الإسلامي، وقد نشأ في القرن الثاني الهجري، نتيجة تفاعل مجموعة من العوامل، كلخوف من الانغماس في الدنيا بعد التوسع العمراني والتقدم الاقتصادي، والشوق إلى صفاء العصر النبوي. يهتم هذا النوع من التصوف بالتدقيق على "الورع"، أي الابتعاد عن الشبهات، والانفراد عن الدنيا، والانتكباب للعبادة. لم يكن التصوف في هذه الفترة علماً مستقلاً، بل تجربة روحية وأخلاقية خالصة، ومن أبرز أعلام هذا الاتجاه: الحسن البصري الذي كان يقول: "إن المؤمن لا يصبح سعيداً ولا يمسي سعيداً، لأن الجنة والنار بين ذلك"¹. كما عُرفت رابعة العدوية بحبها الخالص لله، حيث قالت: "يارب ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، ولكن حباً لك"، لتبين بذلك مفهوم المحبة في سياق التصوف وهذا التصوف يضع العمل مركز العزيمة، ويرفع من قيمة الخوف والخشية، وهو لا ينافي الشريعة، بل يتقيد في الالتزام بها.

ثانياً: التصوف الذوقي (الوجداني): ظهرت تيار جديد من التصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين، اهتم بالبُعد الباطني والذوقي، عُرف بالتصوف الوجداني. هذا النوع ظهر

¹ ابن الجوزي صفة الصفوة ، مرجع سابق ، ط3، ج1، ص162

نتيجة لتغيير الفهم الروحي، وأصبح للتجربة الشخصية قيمة، تُستخدم مصطلحات مثل: الوجد، المحبة، الشوق، الفناء، لتحديد مركزي حالات النفس في حضورها مع الله. فكان ذو النون المصري (ت24هـ) أول من عبروا عن المعرفة الذوقية، وعَرّف الصوفي بأنه "من لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء"¹، أما الجنيد البغدادي (ت298هـ)، فقد حاول ضبط التجربة الصوفية على مقياس الشريعة، قائلاً: "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"، مما جعله يسمى بـ"سيد الطائفة"، فالذوق في هذا التصوف لا يعني الابتعاد عن الظاهر، بل تجاوزه نحو الباطن، دون إبطاله أو إسقاطه. هنا تتخذ اللغة الصوفية نمطاً شعرياً ورمزياً مكثفاً، حيث تصبح اللغة أداة للإشارة لا للإفصاح.

ثالثاً: التصوف الفلسفي (المتافيزيقي): ظهر في القرن السادس هجري نوع من التصوف يدمج بين التجربة الذوقية والتأمل العقلي، و يُعرف هذا التيار بالتصوف الفلسفي، وتطوّر مع ابن عربي (ت638هـ)، حيث أخذ التصوف خاصية نظرية قائمة على مفاهيم متافيزيقية مثل: وحدة الوجود، الإنسان الكامل، مراتب الوجود. من هنا أصبحت الممارسة الصوفية لحظة وجودية تؤسس لنظرة متكاملة للكون والعلاقة بين الحق والمخلوق، يقول ابن عربي: "الوجود واحد، والكثرة فيه اعتبارية"²، هذا التصور يقوم على دمج التجسيد الإلهي وظهور المخلوقات، مما يؤدي إلى قراءة تفسيرية للوجود كله، وبالرغم من وفرة وغزارة الفكر، واجه هذا التصوف تعليقات وإعتراضات بسبب تعقيد مفاهيمه، وإحتكاكه بالفلسفة الأفلاطونية، وخطورة بعض شروحه العقدية، غير أن أثره في العقيدة الإسلامية لا يُنكر، خصوصاً في الميدان الفلسفي والأدبي.³

رابعاً: التصوف السني (التوفيقي): التصوف السني (التوفيقي) فهو التصوف الذي يهدف إلى الموازنة بين الذوق الصوفي التعاليم الدينية، وقد بلغ ذروته مع أبو حامد الغزالي

¹ القيشري، الرسالة القيشرية، مرجع سابق، ص 112

² محي الدين ابن عربي، الفتحات المكية، ضبطه وصححه شمس الدين، دار الكتب العلمية، 1971، بيروت لبنان، ج2، ص90

³ عبد الرحمن بدوي، التصوف والفلسفة الإسلامية، ط1، القاهرة، دار النهضة، 1965، ص142

(ت505هـ). في كتابه إحياء علوم الدين، حث الغزالي على التصوف الذي يمزج بين العمل الشرعي والنقاء الباطني، معتبراً التصوف لب الدين لا هامشه، قال الغزالي: "لم أر علماً أنفع من علم التصوف، فإنه يُتَمَّم الأخلاق، ويُطَهَّر القلب، ويُقَوِّم السلوك"¹، حيث استند الغزالي على مفاهيم مثل المجاهدة، محاسبة النفس، ومراقبة القلب، لكنه رفض المبالغة والتعصب في التأويل أو الابتعاد عن ظاهر الشريعة، هذا النوع من التصوف مثل حلقة وصل بين الفقهاء والمتصوفة، وفتح الباب امتداد التصوف في أوساط العامة والمتعلمين معاً، وحضى هذا النوع من التصوف قبولاً واسعاً في دوائر العلماء، حتى قال ابن تيمية: "لأبي حامد في الإحياء من الكلام الحسن الكثير، وله عيون لا توجد عند غيره"².

خامساً: التصوف الطريقي (التنظيمي): ثم بدأ التصوف فب القرن السابع الهجري يصنف في شكل طرق صوفية، ولكل طريق شيخه و رواده، سلسلة نسب روحي، ومراحل تربوية، ومن أشهر هذه الطرق: القادرية (نسبة الى عبد القادر الجلاني)، الشاذلية (نسبة الى ابي الحسن الشاذلي)، النقشبندية، الرفاعية، وقد أسهم التصوف الطريقي التنظيمي في إنتشار الإسلام في إفريقيا وآسيا، كما لعب دوراً اجتماعياً، تربوياً، وحتى سياسياً أحياناً³. إلا أن الخاصية التنظيمية جعلت بعض الطرق تفرط في تقديس الشيوخ وتبالغ في ذلك، أو تمارس شعائر باطلة لا دليل لها في الكتاب والسنة، وهذا ما أدى إلى الإنتقادات والاعتراضات من بعض العلماء، لكن لا يمكن رفض هذا النوع من التصوف لأنه ساهم في الحفاظ على الإمتداد الروحي للإسلام في ظل الإنشغال بالفقه السطحي.

سادساً: التصوف السياسي (الثوري): برز التصوف السياسي والثوري في أنساق سياسية مشوشة، حيث انقلبت التأمل الصوفي إلى قوة داعمة ضد الطغيان والظلم أو الاحتلال، مثال ذلك: ابن تومرت في الغرب الإسلامي الذي دمج بين العقيدة الأشعرية والتصوف والزهد،

¹ أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، دار المعرفة ، بيروت، د. ت ، ج3 ، ص201

² تقي الدين أبو العباس ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ،دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 ج11، ص18

³ محمد عبد الوهاب ، الرسالة الشخصية ، ط1، بيروت ، مكتبة المعارف ، د. ت ، ص67

وبنى حركة الموحدين ذات الطابع السياسي والعقائدي،¹ وفي العصر الحديث، ظهرت طرق كالسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان²، حيث كان لها الأثر البارز في مقاومة الاستعمار، وعندما تتحول الطريقة الصوفية إلى حركة اجتماعية ذات بُعد تحرري، يظهر هذا النوع من التصوف الذي لا ينافي البُعد الروحي، لكنه يستخدمه في خدمة مشروع جماعي، وكثيراً ما يتخذ من العدل الإلهي أساساً معارضة ومقاومة الظلم البشري³.

وعليه فإن أنواع التصوف في الإسلام تظهر لنا ثروة باطنية وروحية تعكس قدرة هذه الموجة على التأقلم مع مختلف الأنساق التاريخية، والنفسية، والاجتماعية، بل والسياسية في بعض الأحيان، فقد نشأ التصوف الزهدي إستجابة على الإنغلاق المادي والزيغ عن القيم الإسلامية الأولى، أدت العلاقة مع الله حالة شعورية تتعدى الظاهر إلى جوهر الروح، ليصل فيما بعد إلى التصوف الفلسفي الذي قدّم بناءً ميتافيزيقياً عميقاً لعلاقة الواقع بالمطلق، حيث جاءت مفاهيم كونية مثل وحدة الوجود، والإنسان الكامل، في قلب التأمل الصوفي، وفي المقابل، ظهر التصوف السني كرباط وصلة وممر بين الشريعة والحقيقة، مما أعطاه صلاحية واسعة في الأطر العلمية، فقد قام التصوف الطرقي بتنسيق التجربة الصوفية وإدارتها ضمن أسس جماعية، من خلال الطرق والزوايا، ويبقى التصوف السياسي والثوري أ قوة حجة على إمكانية التصوف على تخطي الهيكل الفردي، الاندماج في قضايا الأمة، حين تنتقل الروحانية إلى إدراك جماعي مقاوم للظلم، كما وقع مع حركات كالموحدين، والسنوسيين، والمهدويين، وبهذا المعنى لم يكن التصوف تياراً إنسحابياً كما يعتقد بعض النقاد، بل كان في بعض صوره مؤثراً اجتماعياً وسياسياً.

ب/مصادر التصوف :

¹ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج3، بيروت دار الفكر، د.ت، ص231

² طه حسين، مع المتنبي، ط1، القاهرة، دار المعارف، 1960، ص202

³ حسن إبراهيم الحسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د.ت، ج4، ص115

يعتبر التصوف في الإسلام نتيجة تفاعل عميق بين ما هو شرعي روعي أصيل وما هو ثقافي حضاري وفلسفي مكتسب، إذ لا يمكن فهم التصوف فهماً كاملاً دون التوقف عند مصادره المختلفة، حيث تنقسم هذه المصادر إلى داخلية تولد من رحم الدين الإسلامي، وخارجية انحدرت إلى المعرفة الصوفية عبر التفاعل والتصادم بحضارات وديانات وفلسفات أخرى.

أولاً: المصادر الداخلية : القرآن الكريم والسنة النبوية

أ/القرآن الكريم: وهو المرجع الأول الذي إعتد عليه المتصوفة في هيكلة تصورهم الروحي للعلاقة مع الله، فالقرآن ينبض بالآيات التي تدعو إلى تطهير القلب وتهذيب النفس، والتقوى، والورع، والخشية، مثل قوله تعالى: "قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها"¹، وهي دعوة واضحة ومباشرة إلى تزكية الروح، وهي أساس الطريق الصوفي، كما ركّز المتصوفة على المفاهيم القرآنية مثل "الإحسان" و"الرضا" و"اليقين"، ورأوها مقامات في السبيل نحو إلى الله.

ب/السنة النبوية: فقد مثّلت النموذج العملي الثاني للزهد والعبادة والخشية من الله. فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم كان زاهداً متواضعاً، بسيط العيش، كثير الذكر، وذو علاقة روحية عميقة بالله. وقد استشهد المتصوفة بأحاديث النبي منها: "إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسد فسد الجسد كله ألا وهي القلب"²، معتبرين أن صلاح القلب هو أول بداية للسلوك الصوفي، كما ورد الحديث عن الإحسان: "أن تعبد الله كأنك تراه..."³، الذي يعبر عن القاعدة الذهبية في أخلاقيات التصوف.

من هنا يتبين أن المصادر الداخلية أعطت السبيل الروحي والأخلاقي الذي أسس عليه التصوف، ليس لأنه بدعة، بل كتعبير صحيح عن جوهر الشريعة الإسلامية.

¹ سورة الشمس، الآية 9-10

² الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، متن الأربعين نووية، مرجع سابق، الحديث السادس، ص9

³ المرجع نفسه، ص5

ثانياً: المصادر الخارجية: التأثيرات الفارسية، المسيحية، البوذية، الهندوسية، والفلسفة اليونانية:

رغم التأصيل الإسلامية للتصوف، إلا أنه لم يكن منفصلاً عن المذاهب الفكرية والاتجاهات الروحية المجاورة، فقد وجد التصوف في بعض الديانات والفلسفات ما يماثله من حيث الروحانية والانقطاع عن الدنيا.

الديانة الفارسية (الزرادشتية): تأثر التصوف ببعض الآراء والتصورات الفارسية المرتبطة بثنائية الخير والشر، والنور والظلام، وبخاصة في بعض الرموز التي استعملها المتصوفة فيما بعدا في تلميحهم إلى النور الإلهي والظلمة النفسية. كما تدفقت من التصوف الفارسي بعض مظاهر الزهد والانعزال عن الدنيا، التي وجدت تأثير في التصوف الإسلامي¹.

الديانة المسيحية: من بين أهم مظاهر الصدى المسيحي الممارسة الصوفية فكرة "المحبة الإلهية"، التي اسهمت في كتابات المتصوفة، تحديداً عند رابعة العدوية، كما تأثر بعض المتصوفة بنموذج الرهبان المسيحيين في الانقطاع والزهد والانعزال والتقشف، وهي مظاهر وحتى لم تكن غريبة على الإسلام، إلا أن طريقة تقديمها وعرضها لدى المتصوفة قد امتزجت واختلطت مع بعض الاخلاقيات المسيحية².

الديانات الشرقية (البوذية والهندوسية): ظهرت العلاقة بين التصوف من خلال مفاهيم مثل "فناء الذات"، و"الانقطاع عن الشهوات"، و"التفكير الداخلي"، وكلها مفاهيم مارسها بعض المتصوفة، تحديداً في المناطق الشرقية في العالم الإسلامي. رغم أن هذه المفاهيم لا تتوافق في معناها العقدي بين الإسلام وتلك الديانات، إلا أن المماثلة في الممارسة الروحية كانت باباً للصدى³.

¹ د. عفاف مصباح بلق، التصوف الإسلامي (مفهومه، نشأته وتطوره، مصادره)، مجلة التربية، العدد 24 يوليو 2019، جامعة الزاوية، كلية الشريعة، ص 205

² عادل محمود بدر، دراسات في الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، ج 1، مصر، 1992، ص 17

³ لمى فايق أحمد، التصوف في دراسات المستشرقين، مجلة التربية الأساسية، المجلد 20، العدد 82، كلية الآداب جامعة المستنصرية، بغداد العراق، ص 130

الديانة اليهودية: يرى بعض الباحثين، ومنهم المستشرق "تسيهر"، أن الصوفية لم تكن بمنعزل عن التأثيرات اليهودية، مبرهنًا على ذلك إستسلام عدد من اليهود، وإسهامهم في تصدير وتحويل الروايات الإسرائيلية التي إنزلت إلى بعض التحليلات والآثار الدينية، كما أن بعض المفاهيم كالحلول و وحدة الوجود، التي ظهرت في مابعد في التيارات الصوفية والفلسفية الإسلامية، فيرى البعض أنها تأثرت بما جاء في النصوص اليهودية.¹

ويوضح الشهرستاني في هذا السياق إلى أن التوراة مليئة بصور بيانية ومجازات واقعية، مثل الكلام الجهري لله، ونزوله على جبل طور سيناء، وجلوسه على العرش، وهي صور قد تقترب من بعض التمثيلات التي احتضنها بعض الصوفية في أطوار معينة، ومع ذلك لا يخلو الأمر من الانتقادات، فقد أوضح جل العلماء المسلمين أن هذه التصورات الحسية لا من روح التصوف الصحيح، بل إنها عناصر جديدة عليه، وأن هناك تمايز جوهري بين النزعة الصوفية، و لألفاظ الحرفية أو الحسية التي قد تحملها بعض السرديات والنصوص الإسرائيلي.

الفلسفة اليونانية (الأفلاطونية الحديثة):

من خلال تفاعل التصوف الإسلامي مع الفلسفة الأفلاطونية لقد برز بشكل واضح تأثير التصوف الإسلامي بالفكر اليوناني، والذي ظهر نتيجة حركة الترجمة النشطة التي عرفها العصر العباسي، ويرى بعض الباحثين إلى أن مصطلح "صوفي" ذاته يرتبط بأصول يونانية "صوفيا"، الذي يعني الحكمة، وقد أكد المستشرق "نيكلسون"² هذا المعنى، معتبرًا أن المسلمين قد انتفعوا من الفكر اليوناني، خاصة الفلسفة الأفلاطونية المحدثه، دون أن يتنبّه، بل أعادوا صياغته ضمن مفاهيمهم وأنساقهم الدينية والروحية،³ و إلا أن هذا التأثير لم يكن عامًا بين المسلمين، لكن آثاره كانت جليّة في بعض المناطق كالعراق والشام ومصر، حيث

¹ د. عفاف مصباح بلق، التصوف الإسلامي (مفهومه، نشأته وتطوره، مصادره) مرجع سابق، ص 206

² نيكلسون: مستشرق انجليزي عالم بالتصوف (1868-1945)، درس العربية والفارسية ودرسهما.

³ نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين، مصر، د. ط، 1951م، ص 14

اجتمعت الفلسفة الأفلاطونية بالأفكار الصوفية الإسلامية، وأنتجت هذا التفاعل كروى جديدة حول الوجود والروح والحقيقة.

وقد تبنى بعض المتصوفة هذه الآراء في حديثهم عن الفيض الإلهي والنور الرباني، معتبرين أن الله تعالى هو الوجود الحق، وغيره كلها سطحيات ومظاهر، وغير متعلقة بذاتها. وقد عبّر بعض المتصوفة عن هذه الرؤية بصيغ شعرية وروحية مكثفة، فقالوا: "ما في الكون إلا الله، وما العالم سوى مرآة تعكس النور الإلهي"¹، وهو ما يشير إلى مدى التأثير العميق للفلسفة الأفلاطونية في بعض جوانب التصوف، دون أن يعني ذلك أن التصوف كان مجرد امتداد لها، بل تفاعل معها وأعاد إنتاجها بما يتماشى مع روح الإسلام.²

ورغم كل هذه التأثيرات، فقد ظل التصوف الإسلامي محافظاً على أساس العقيدة الإسلامية، إذ أعاد المتصوفة بناء ما تلقوه من أفكار ضمن نطاق الشريعة والتوحيد، فكان التصوف عندهم منهجاً للكشف عن ضوء الحقيقة في باطن الإسلام لا ظاهره.

المبحث الثاني : التصوف في الإسلام

1_ بين التصوف والزهد:

أ/تعريف الزهد:

يُعدّ الزهد من أعمق المفاهيم الأخلاقية والسلوكية في الثقافة الإسلامية، وقد تكون في المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي إستجابة على انفتاح الدنيا وتوسع رقعة الدولة الإسلامية، فجاء الزهد كموقف وجودي وروحي تجاه الدنيا وملذاتها.

أولاً: الزهد في اللغة والاصطلاح:

¹ قول لويس ماسينوس: (1883-1962)، هو مستشرق فرنسي ولد وتوفي في فرنسا درس تاخ الإصطلاحات الفلسفية بالعربية

² د. عفاف مصباح بلق، التصوف الإسلامي (مفهومه، نشأته وتطوره، مصادره) مرجع سابق، ص 206

جاء في "لسان العرب" أن الزهد هو "قلة الرغبة في الشيء، والزاهد هو من ترك ما لا يفيد في يوم القيامة"¹. وهو مأخوذ من الفعل "زَهَدَ"، أي رغب عنه وتركه لعدم رغبته فيه. فقد عرفه علماء الإسلام بتعريفات متنوعة باختلاف اطهرهم ومناهجهم وتوجهاتهم .

ب/تعريفات العلماء للزهد :

ابن الجوزي: "الزهد ترك ما لا يفيد في الآخرة، وقد يكون في الحلال من المال والمباح من ، ليس لحرمتها، وإنما لخوف استخدامها"². بهذا المعنى، يتعدى الزهد مجرد ترك الملذات الحرام، ليصل إلى الحلال الذي قد يلهي عن الله .

الجنيد البغدادي: أحد ابرز أئمة التصوف قال: "الزهد هو أن تكون الدنيا في يدك لا في قلبك"³. وهذا التعريف يعبر عن العمق الروحي للزهد، بوصفه صلة نابعة من القلب لا مجرد ممارسات ظاهري..

الغزالي: يرى أن الزهد ثلاث تقديرات، الأولى: الابتعاد عن المحرمات والثانية: الابتعاد عن الحلال الزائد عن الحاجة والثالثة: الابتعاد عن كل ما يلهي عن الله⁴، فهو لا يمتن العلاقة بين الزهد والفقر أو الامتناع عن المتع فقط، بل بنقاء القلب إلى الله .

ابن تيمية: يبين أن "الزهد الحقيقي هو الابتعاد على ما لا يفيد ولا ينفع في الآخرة"⁵ ، هنا يتضح انه ميّز بين الزهد الحقيقي زهد المغلوط الذي قد يصل إلى الرهبة.

ج/الزهد في القرآن والسنة

¹ ابن منظور ، لسان العرب ،مادة الزهد ،دار صادر ، بيروت ،ط3، مجلد 3 ،ص167

² ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، مرجع سابق ، ج1، ص122

³ الفيشري ، الرسالة القيشرية ، مرجع سابق ص73

⁴ ابو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ،مصدر سابق ،ج4، ص 222

⁵ ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مرجع سابق ، مجلد 10، ص 615

قد اشار القرآن الكريم الى الزهد، حيث لم ترد الكلمة ذاتها، مثل قوله تعالى: "بل تؤثر الحياة الدنيا، والآخرة خير وأبقى"¹، حيث نستنتج منها نقد التعلق بالدنيا. أما في السنة، فقد ورد حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس"²، وهذا الحديث يبرز البُعد التربوي والعقائدي للزهد، بوصفه مسلكاً لمحبة الله والخلق.

د/الزهد كحالة إنسانية

الزهد ليس موقفاً لاجدوى له من الدنيا، بل إدراك عميق بقيمتها الحقيقية ومجالاتها، فالزاهد لا يمانع الدنيا من حيث هي مخلوقة، بل من حيث هي تشغل عن الغاية، وهو سلوك يكشف عن تربية روحية متعالية، تعزز الإخلاص والتجرد والتقوى³. وعليه فإن الزهد هو ترك التعلق بالدنيا والانشغال بها، والتقليل من حاجاتها طمعاً في الآخرة، فلا يعني الزهد الابتعاد عن العمل أو التوقف عن الكسب، بل يعني عدم جعل الدنيا غاية أساسية للحياة.

هـ/العلاقة بين الزهد والتصوف في الإسلام :

لا بدّ من تتبع السياق التاريخي لفهم العلاقة بين الزهد والتصوف والتفريق بين ما هو سلوك زاهد وما هو ممارسة صوفية ذاتية، فالزهد هو أول سمات التدين الفردي في الإسلام، وقد ظهر في القرن الثاني الهجري بشكل واضح، بعد اتساع الفتوحات وظهور أشكال الترف والامتزاج الثقافي، في هذا السياق اتخذ الزهد ردّ فعل على الانشغال بالدنيا، وكان قائماً على الابتعاد عن الحلال المباح خوفاً من التشغف والتفرغ عن الله⁴، ومع مرور الوقت صار هذا السلوك الزهدي أكثر عمقاً، فظهر الإتجاه الباطني الذي لا يرضى فقط

¹ سورة الأعلى، الآية 16

² ابي زكريا يحيى بن شرف النووي ، متن الأربعين نووية ، مرجع سابق، الحديث 31، ص34

³ الشيخ عبد العزيز بن باز، موسوعة الفتاوى البارزة، شرح الكتب، 162 من باب فضل الزهد في الدنيا والحث على التقليل منها وفضل الفقر، "موقع الإمام بن باز"

⁴ ابن الجوزي ، صفة الصفوة ،مرجع سابق، ج 1 ، ص94

بترك المال والجاه، بل يسعى إلى تطهير النفس ومراقبتها في حضور الله، و يُعتبر إبراهيم بن أدهم، والحسن البصري، ورابعة العدوية، نماذج الزهد الذين يمهّدون للتصوف، حيث اتصف سلوكهم بالورع والتقوى والتفرغ لعبادة الله، لكنهم لم يضعوا لذلك بناءً معرفيًا أو مفاهيميًا متكاملًا بعد¹. و لقد شكلوا ما يمكن تسميته بـ"الروح الزهدية" التي كانت القاعدة الصلبة لبداية التصوف لاحقًا، بدأ التصوف في القرن الثالث الهجري يأخذ صفات مميزة، فأصبح يشمل إلى جانب الزهد بهدف معرفي وروحي إلى الله، يركز على "المجاهدة والمراقبة والمحاسبة"، وهي مفاهيم غيبت عن الزهد الأول بوصفه سلوكًا ماديًا نحو العالم. هنا يبرز التمايز: الزهد يقوم على الظاهر (الابتعاد عن الدنيا)، بينما التصوف يركز على الباطن (نقاء القلب وصفاء الروح وسيرها نحو الله)²، ويؤكد الجنيد البغدادي أن الزهد مرحلة أولى "الصوفي من كان قلبه نقيًا مع الله"، لا من اقتصر على التقشف والترك³، وهكذا بدأ يظهر مفهوم "المقامات والأحوال" في التصوف، وهو ما لم يعرفه الزهد الكلاسيكي، مثل مقام التوكل، والخوف، والرضا، وأحوال المحبة، والوجد، والفناء، حيث لا يُمكن فهم التصوف دون الزهد، لأن التصوف يشكل البعد الأخلاقي للممارسة الصوفية، فالصوفي في سعيه للتقرب إلى الله، لا بد أن يقلل من علائق الدنيا، لكن هذا التقليل لا يُنظر إليه كهدف في ذاته، بل كوسيلة للنقاء الباطني والكشف الروحي، وهنا يقول أبو طالب المكي: "الزهد هو بنية الطريق إلى الله، ولا يُبنى عليه مقامٌ إلا وهو حامل له"⁴ كما يوضح الغزالي هذه العلاقة بقوله: "الزهد ترك ما يشغل عن الله، والتصوف حضور مع الله"، لأن الصوفي لا يكتفي بأن يزهد، بل ينقل الزهد إلى حالة ذوقية دائمة تقرّبه من مقام الإله⁵، منه يمكن القول: كل صوفي زاهد، ولكن ليس كل زاهد صوفي، وبالرغم من هذا العلاقة المتداخلة، يبقى بين المفهومين تمايز

¹ عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ط2، ص42

² أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، مرجع سابق، ص55

³ القشيري، الرسالة القيشريّة، مرجع سابق، ص70

⁴ أبو طالب المكي، قوت القلوب، بيروت، دار الكتب العلمية دت، ج2، ص81

⁵ الغزالي، أحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج4، ص218

واضح دقيق وهو أن الزهد في معظم الاحيان يُمارَس من بهدف النجاة في الآخرة والخوف من العقاب، أما التصوف فيُمارَس من أجل المحبة، والشوق، والوصال بالله. فالزهد يقوم على الفعل وهو (الترك)، والتصوف على الحال بمعنى (الذوق والشهود)، وقد اشار بعض العلماء مثل ابن خلدون إلى هذا الفارق، فقال: "الزهد خلق يتجهز به السلوك، والتصوف علم يطهر به القلب"¹.

وعليه فإن الزهد كان الباب الذي دخل منه المسلمون الى التصوف، لكن سرعان ما تطوّر هذا الأخير ليصبح علمًا وتجربة، ولقد انطلق التصوف بزهدٍ بسيطٍ في الدنيا، وختم إلى شهودٍ ومعرفة بالله، وهذا التطوّر يُعبّر عن نضج الإدراك الديني في الإسلام، من سلوك أخلاقي إلى باطن روحي.

2_ بين التصوف والعقيدة:

أ/ مفهوم العقيدة (لغة واصطلاحاً):

_ في اللغة:

العقيدة: في اللغة مأخوذة من الجذر الثلاثي (عقد)، وهو يدلّ على الشدّ والربط والإحكام ويُقال: "عقد الحبل" إذا شدّه بإحكام، ومنه "عقد القلب على الشيء"، أي اعتقده واطمأن إليه وأمسكه في قلبه بلا تردد.²

والعقيدة هي جمع عقائد أي ما يتدين به الإنسان ويعتقده في الدين والأخلاق والسياسة وغيرها، عقيدة راسخة، ما عقد عليه القلب والضمير.³

وقد جاء في لسان العرب: "العقد: نقيض الحل... واعتقد الشيء أي آمن به، وعقد عليه ضميره، والعقيدة: ما يُعقد عليه القلب من آراء ومبادئ"⁴

¹ ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق مرجع سابق، ص464

² عبد الله بن عبد الحميد الأثري، الوجيز في عقيدة السلف الصالح (أهل السنة والجماعة)، ط1، مكتبة الغرباء الدار الأثرية للترجمة والطباعة، 1418هـ، ص25

³ جبران مسعود، معجم الرائد، مرجع سابق، ص559

⁴ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ط3، ج3، ص325

وفي القاموس المحيط للفيروزي آبادي: "العقيدة: ما يدين به الإنسان ويعقد عليه قلبه عقداً لا شك فيه"¹

فالمعنى العقيدة لغةً يشير إلى الاعتقاد الجازم، سواء كان هذا الاعتقاد دينياً أو غير ديني، أما في المجال الإسلامي يعني ربط القلب والإيمان بمجموعة من المبادئ المطلقة، وقد ورد في القرآن الكريم ما يشير على معناها اللغوي، قال تعالى: (وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ)²، أي المشعوذون الساحرين الذين يعقدون العُقَدَ وينفثون فيها، ومعنى العقد هو وصل الشئ بغيره، ويأتي بمعنى الإثبات، كقول: عقد العهد واليمين، كما قال الله تعالى (وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ)³

في الإصطلاح:

أما من حيث الاصطلاح، فالعقيدة تُعرّف بأنها: "الإيمان الجازم بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وما يأتي ذلك من جذور الدين التي يجب التصديق بها اعتقاداً لا يداخله شك، وتكون أساساً للعبادة والسلوك"⁴.

ويعرفها ابن تيمية بأنها: ما أمر الله أن نؤمن به من أمور الغيب الخفية، كالإيمان بالله وصفاته وأفعاله، والإيمان بالملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقدر، والإيمان بما أخبر الله به ورسوله مما يكون بعد الفناء"⁵.

ويذهب الطحاوي في عقيدته إلى أن العقيدة هي: "التمسك بدين الإسلام على أصوله الثابتة في القرآن والسنة، دون تأويل مفسد معيب أو ابتداع ملغى غير مقبول"¹

¹ محمد بن يعقوب الفيروزي آبادي، القاموس المحيط، مادة عقد ، تحقق محمد نعيم العراقوي توسي، مؤسسة الرسالة،

بيروت 1998م، ص1213

² سورة الفلق الآية 4

³ سورة النساء الآية 33

⁴ عبد الرحمن بن ناصر السعدي ، كتاب التوحيد: القول السديد في مقاصد التوحيد، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء،

د.ت، ص31

⁵ ابن تيمية مجموع الفتاوى ، مرجع سابق ، ج 3 ، ص 157

ب/العلاقة بين العقيدة والتصوف في الفكر الإسلامي:

اعتبرها التصوف السني المراجعة العقيدية شرطاً لصحة السير الروحي، فكل تجربة صوفية لا تنطلق من إيمان صحيح يبقى حصيلة عند أئمة التصوف. لذلك قال الإمام القشيري: "اعلموا أن من لم يُتقن أصول العقيدة لا يُستند عليه في طريق القوم"²، هذا الاتجاه يبيّن أن التصوف نشأ داخل نظام عقائدي اشعري ماتريدي، وكان جزءاً من مشروع الإسلام السني، فإذا كانت العقيدة تمثل الجزء المعرفي والذهني من الإيمان، فإن التصوف يسعى إلى تحويل هذه المعرفة إلى الذوق والمعاشية، فالتصوفة يميزون بين "علم اليقين" و"عين اليقين" و"حق اليقين"، وهذه المستويات تعكس انتقال المؤمن من مستوى التصديق العقلي إلى التوجه القلبي، ثم إلى الامتزاج في معنى الإيمان، ويقول الإمام الغزالي: "غاية المرید أن يصير الإيمان حالاً بعد أن كان علماً"³. فالتصوف لا يتنافى مع العقيدة بل يطورها من الداخل، ويجعل منها واقعاً فعالاً في حياة المؤمن، ينتج السكينة، والزهّد، والمراقبة، والخوف من الله، والامل والرغبة في رحمته .

ايضا يمثل التصوف اجابة عاطفية للعقيدة في فكر المتصوفة، فالمحبة الإلهية والتعلق بالله هما المكسب والحصاد العالي للإيمان الحقيقي ومنه، فإن العقيدة عندهم لا تتم إلا إذا تحوّلت إلى صلة حبّ بين العبد وربّه، وهذه العلاقة عبّر عنها الحارث المحاسبي بقوله: "الحب أصل كل طاعة، والغفلة أصل كل معصية"⁴، لذلك نجد أن معظم الكتب الصوفية تبدأ بفصول تتحدث عن التوحيد، ثم تنتقل إلى المجاهدة والذكر، وتنتهي بمقامات المحبة والقناعة والشوق، في مسار روحي يبدأ من العقيدة ولا يبتعد عنها، و رغم هذا العلاقة القوية والصلة الوثيقة، شهدت بعض مدارس التصوف الفلسفي، تعبيرات تجاوزت الحدود

¹الإمام ابي جعفر الطحاوي ، متن العقيدة الطحاوية ، ترجمة الامام ابي جعفر الطحاوي، دار ابن حزم، ط1، بيروت لبنان، 1995م-1416هـ ، ص12

²القشيري ، الرسالة القيشيرية مرجع سابق ، ص49

³الغزالي احياء علوم الدين ، مصدر سابق ، ج3، ط4، ص14

⁴الحارث المحاسبي، الرعاية لحقوق الله ، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص33

المعهودة للعقيدة في بعض الأحيان، مثل "وحدة الوجود" عند ابن عربي، أو "الإنسان الكامل" عند عبد الكريم الجيلي، و هذه المفاهيم أحدثت جدلاً واسعاً، خاصة عند علماء العقيدة الذين رأوا فيها مزج بين الخالق والمخلوق¹، لكن يجب أن نفرق هنا بين التصوف السني، الذي التزم بعقيدة أهل السنة والجماعة، وبين التصوف الفلسفي الذي استند على رموز التفسير والتحليل الميتافيزيقي، لأن التصوف السني (كما عند الغزالي والجنيد والشاذلي) ظل حريصاً على أن تكون ممارسته الروحية ملتزمة ومضبوطة بالعقيدة، بينما التصوف الفلسفي اقترب من الرمزية الغنوصية الباطنية السرية التي تحتاج إلى تفسير وشرح دقيق، ومن أهم مظاهر التفاعل بين العقيدة والتصوف، هو ما تجسد عند أعلام كبار مثل الغزالي، الذي جمع بين المنهج الجدلي الكلامي، والتجربة الصوفية الذوقية فقد انطلق الغزالي بدراسة علم الكلام، ثم اكتشف محدودية الجدل الفكري، فذهب إلى الممارسة الباطنية، وكتب في المنقذ من الضلال: "لم يشبعني علم الكلام، ولم يروِ ظمئي، فالتجأت إلى التصوف فوجدت فيه ما كنت أبحث عنه"²، وبذلك قدّم الغزالي نموذجاً لتناسق وانسجام العقل والذوق، والمنهج العقدي والروحي، وهذا الترابط لم يكن مخصص فقط عند الغزالي، بل نجده أيضاً عند السهروردي، والجيلاني، وابن عجيبة لاحقاً، الذين أثبتوا أن العقيدة هي الضوء، والتصوف هو التقدم نحو هذا الضوء إلى الله .

إن العلاقة بين العقيدة والتصوف هي علاقة تفاعل إنسجام لا علاقة إختلاف أو تباين، حيث تمثل العقيدة الجذر العقدي للتصوف، ويمثل التصوف امتداداً وجداني لها. ولعلّ أهم ما يمنح التصوف للعقيدة هو إستطاعته على تجديد المعنى الباطني في الإيمان، وجعل من العقيدة ممارسة وجودية شاملة، ليس فقط تفكير عقلية، وفي السياق الإسلامي لا يمكن تخيل تصوف حقيقي بدون عقيدة صحيحة، كما لا تتحقق العقيدة في حياة المسلم ما

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، شرح عبد الرزاق القاشاني، ط1، القاهرة، دار الآفاق للنشر والتوزيع، 2015، ص104

² الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل لذي العزة والجلال، تحقيق محمد محمد أبوليلة، نشر جمعية البحث في القي والفلسفة، واشنطن، (و.م.أ)، التراث الثقافي والتحول المعاصرة السلسلة 2، ص59

لم ترتقي إلى حال وسلوك، وهذا ما يبرهن على استمرار التصوف كالتزام روحية في زمن طغت عليه المظاهر وتغيب فيه الأصول.

3_ الغاية الروحية والأخلاقية من التصوف :

أ/ الغاية الروحية :

قد تجاوز التصوف الطقوسية الظاهرة للدين نحو الممارسة الوجودية العميقة، التي يهدف فيها الإنسان إلى التحرير من أسر السطحيات والعلائق، على سبيل الذوق والشهود، لأعلى سبيل المفهوم، وقد وُلد التصوف كحالة روحية تتعدى الالتزام الظاهري بالشرعية إلى عمق الاتساق الباطني، لا كمجرد علم فقط ، بحيث يصبح الإنسان "عبدًا لله" في جميع حالاته، ظاهرًا وباطنًا، فتتمثل الغاية الروحية للتصوف في الوصول إلى المعرفة بالله، والتي لا تُفهم في النسق الصوفي كإدراك عقلي أو برهاني، بل كمعرفة "ذوقية" يعيشها القلب وتشهدها العاطفة، فالمتصوف لا يرضى بعقيدة التوحيد النظرية، بل يطمح ويجاهد إلى "معايشة التوحيد"، حيث يبدد ذاته في حضرة الله، ويدوق معنى "لا إله إلا الله" ذوقًا مباشرًا، بعيدًا كل البعد عن العقل أو الجدل، في هذا الصدد يقول الغزالي عن هذا المعنى: "غاية العارف أن لا يشهد إلا الله، ولا يلتفت إلى سواه، فإن لم يكن هذا توحيدًا فليس للتوحيد معنى"¹، فهنا المعرفة بالله ليست نشاط عقلي، بل هي نتاج مسيرة طويلة، تنطلق بصفاء النفس وتنتهي بالكشف، فالتحقق الداخلي في التصوف لا يتم إلا عبر المرور مواقف ومراحل متدرجة أبرزها "الفناء" و"البقاء"، فالفناء عند الصوفية هو "استبعاد للرؤية الذاتية"، إذ يبتعد العارف عن رغبته ونفسه وتعلقاته، ليحصل ببقاء سرّ الله فيه، فالفناء لحظة تذوب فيها النفس في بحر الأحدية، فيحصل السالك بمقام "الغيبة عن الخلق"، أي الانقطاع والإنعزال الوجداني عن العالم، ثم يأتي "البقاء" بصفته ثمرة لهذا الفناء، يقول ابن عربي في هذا الصدد: "فنييت عن نفسي، فبقيت به، فرأيت الأشياء كلها قائمة بالله، لا بي"²، فالفناء ليس

¹ الغزالي ، إحياء علوم الدين ، مصدر سابق، ج3، ص14

² ابن عربي ، الفتوحات المكية ، مرجع سابق ، ج2 ، ص132

انسحاب، والبقاء ليس رجوع، بل كلاهما حالتان من حالات التحقق بالوجود الحقيقي، حيث تصبح الروح موضعاً للفيض الإلهي .

ومن أهم مميزات الغاية الروحية في التصوف، أنها لا تركز على الخوف من العقاب أو رجاء الجزاء، بل على المحبة الخالص لله، فالسالك لطريق التصوف يسير إلى الله، لا طمعاً ولا رهبة، بل حب في ذاته، شوقاً إلى قربهِ. وقد قال رابعة العدوية: "ما عبدته خوفاً من ناره، ولا طمعاً في جنته، ولكن أحببته، فأحببت أن أعبد¹"، فالحب الإلهي هنا ليس عاطفة مؤقتة، بل حالة دائمة من الإخلاص، تؤسس لسلوك تعبدي خالي من أي اثر نفعي أي مصلحة، لذلك يرى الصوفية أن مقام المحبة أرقى من مقام العبادة، لأنه ينقل الإنسان من عبودية الأمر إلى عبودية الحضور، حيث تتحول الطاعة إلى لذة، والصبرو التحمل إلى وصال، والعادة إلى عبادة، كما أن الغاية الروحية من التصوف تكتمل بمقام الكشف، وهو لحظة باطنية يفتح فيها القلب على "أنوار المعاني"، هنا يرى المتصوف الحقيقة من وراء تغطية الحس، والكشف في هذا السياق لا يُعدّ تعدياً للعقل، بل تجاوزاً له نحو المعنى الأعماق، عبر تطهير القلب وتركيز النفس، وهذا ما وضحه السهروردي بقوله: "كل علم لا يثمر حالاً، فجهل خير منه، والعلم الذي يفتح أبواب الشهود، هو العلم الإلهي، لا النظري"². هكذا يصبح التصوف طريقاً باطنياً، يهدف إلى المعرفة المعيشة بالذوق، والمعرفة بالشهود، حيث ينتقل القلب إلى محلّ لتجليات الله، و رغم هذا النمط الباطني للتصوف، فإن هدفه الروحي الذي يسعى لتحقيق السالك لا يتعارض مع حياته اليومية، بل تنعكس في سلوك المتصوف، فيصبح زاهداً، متواضعاً، واقع مادي ولكنه متحرر منه، يعاشر الناس بجسده لا بقلبه حيث ينفرد بيه إلى الله وحده، فالمتصوف الحق هو تطهر قلبه في وسطه وهذا ما عبّر عنه ابن عطاء الله السكندري بقوله: "العارف ليس من رأى الحق فغاب عن الخلق، إنما

¹ عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي (رابعة العدوية) ط2، مكتبة النهضة المصرية، 1962، مصر، ج2، ص67

² السهروردي، عوارف المعارف، مرجع سابق، ص88

العارف من رأى الحق فرأى الخلق به، ومنه، وإليه"¹، فالحضور الرياني، في التصور الصوفي، لا يقود إلى الانعزال بل إلى المحبة، لا إلى الإنقطاع بل إلى السخاء.

وعليه فإن الغاية الروحية من التصوف ليست سوى محاولة التقرب من الله، عبر التجربة الروحية الذوقية، التي تنقلنا من التوحيد إلى حالة باطنية روحية، ومن الحياة إلى عبادة دائمة، فالتصوف مشروع خلاص الروح، وبناء العبد الإلهي، ويحقق بمعاني التوحيد التي تتخطى العقيدة للوصول الى مقام الشهود .

ب/ الغاية الأخلاقية :

يهدف التصوف الإسلامي الى تشكيل مشروعاً أخلاقياً متكاملاً و تهذيب النفس وتزكية الباطن، بناء شخصية إنسانية ذات أبعاد متعلقة بالله، فالتصوف لا ينعزل عن الأخلاق، إنما يقوم عليها ويستغني بها، فمن بدايات التصوف الأولى، ارتبطت التجربة الروحية بالممارسة الأخلاقية، حيث يكون العمل على تزكية النفس من الرذائل تحسينها بالفضائل مقتضى أساسياً لنهج طريق التصوف، فالسالك لا يمكنه الإرتقاء الى الدجات العليا من المعرفة والنور إذ لم يعبر بمراحل المجاهدة والمحاسبة والمراقبة، وهذه المفاهيم ذات جوهر أخلاقي، هنا يقول أبو حامد الغزالي: "اعلم أن مفتاح طريق الآخرة ومفتاح السعادة الأبدية هو السلوك الأخلاقي تصفية القلب من الصفات المذمومة وتحليته بالصفات المحمودة"²، فالغاية الأخلاقية للتصوف غير منفصلة عن الغاية الروحية، بل هي شرط فيها، لأن القلب فاسد بالأهواء و الرغبات لا يصلح أن يكون موضعاً لبروز نور الله، لذلك يبدأ المتصوف بتنقية قلبه من الكبر والحقد والحسد والرياء، ويجاهد ذاته في نحو الصدق، والتواضع، والزهد، والصبر، والرضا.... وغيرها من الصفات الحميدة، حتى يصير قلبه نقياً لأن التصوف الأخلاقي يفهم بكمال الإنسانية فالإنسان في حسب الصوفيين، خُلِق ليَتَخَلَّق

¹ ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، شرح ابن عباد النفزي، ط1، 1988م-1408هـ، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ص39

² الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص26

بأخلاق الله، كما ورد في الحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "تخلّقوا بأخلاق الله"، أي أن يتسم الإنسان بالرحمة، والعفو، والكرم، واللطف، والتسامح... وهذه ليست أخلاق اجتماعية فقط، بل هي حالات وجودية باطنية، تنبع من قلب مضيء بالله، وهذا ما عبّر عنه ابن عربي حين قال: "العارف الكامل هو من تحقّق بالأخلاق الروحية، فصار عينه رحمة، وبده عطاء، ولسانه صدقاً"¹ فالعارف لا يسعى إلى مجرد السلوك الحسن والمؤدّب، بل إلى أن يتحول كيانه كله إلى مرآة تعكس أسماء الله وصفاته، فيصير وجوده رحمة على الخلق، وتتمثل الغاية الأخلاقية الكبرى في تجاوز الذات، وتحقيق العطاء، والعفو عن من أساء، ومعاملة الناس الخير، يستشهد الصوفية بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم، باعتباره "الإنسان الكامل" الذي تجلّت فيه الأخلاق القرآنية، وقد وصفه الله في كتابه الحكيم: "وإنك لعلّى خلق عظيم"² فالمتصوف غايته تقليده في أخلاقه، ففي الفكر الصوفي لا نفهم الأخلاق كقواعد خارجية تلزم على النفس، بل كمظاهر لتنبثق الروح وتكتمل، فكلما ارتقى المتصوف في المقامات، تجلّت في سلوكه صفات أرقى، وظهرت عليه علامات التوازن، والسكينة، والحلم، والحكمة، لذلك فإن الأخلاق ليست وسيلة للتعامل مع الناس فقط، بل هي بروز لصفاء الباطن، ودليل على القرب من الله، يقول السهروردي في هذا السياق: "من علامة تحقق العبد في مقام السلوك أن تتدفق أخلاقه من باطنه كما يتدفق العطر من الورد، فلا يحتاج إلى إنفاق ولا إبهار"³، وعليه تصبح الأخلاق انعكاساً واقع داخلي، وليست تظاهراً اجتماعياً، وهو ما يعطينا صدقاً وفعالية تربوية أعمق، حيث لا تنحصر الغاية الأخلاقية عند حدود التهذيب الفردي، بل تمتد إلى التأثير على المجتمع، فالعارف السالك لطريق التصوف الحق لا يعيش لذاته، بل يصبح عنصر إصلاح في مجتمعه، والكرامات التي يتكلم عنها الصوفيين تتمثل في ونبل الأخلاق، ولين الجانب، وقد ساهمت الطرق الصوفية على نشر

¹ ابن عربي الفتحات المكية ، مرجع سابق ، ج1، ص302

² سورة القلم ، الآية 4

³ السهروردي ، عوارف المعارف ، مرجع سابق ، ص99

الإسلام في المجتمعات، ليس بالخطب أو القتال، بل بسلوك، والصدق، والزهد، وهو ما يشهده تاريخ إفريقيا وآسيا وحتى أوروبا. فالتصوف الأخلاقي له تأثير عميق على الثقافة، لأنه يعيد هيكلة الإنسان من الباطن، ويؤسس لحضارة الأخلاق.

وعليه فإن الغاية الأخلاقية من التصوف ليست ترفاً نظرياً أو دعوة سلوكية ظاهرية، بل هي نور الطريق وسرّ التحقق، يصدق الصوفي فقط عندما تتجلى محبته لله في أخلاقه، لذلك فإن التصوف هو الطريق إلى الله بالأخلاق، وهو مشروع لتكوين الإنسان الواعي، الذي يرى في كل خلقٍ وجهًا من وجوه المحبة الإلهية، ويجعل من نفسه موضعاً لظهور حسن صفات الله في عالم الموجود.

المبحث الثالث : ترجمة ابو حامد الغزالي للتصوف

1_حياته: (505-450هـ / 1058-1111م)

تخيل عالماً مسلماً تحدى افكر فلاسفة كبار مثل ارسطو وسقراط وافلاطون قاد الفلسفة في اتجاهات جديدة، مازالت وجهات نظره تدرس في اكبر الجامعات في اوروبا، رجلاً عظيم، ميز حقبة في التاريخ، صاحب العقل العبقري والفكر الثري، حجة الاسلام والمسلمين، لقب بزين الدين، لم ترى العيون مثله لساناً وبياناً ونطقاً وخاطراً وذكاءً وطبعاً، "ابو حامد محمد الغزالي"... كل هذه الألقاب تدل على المجالات الدراسية التي اجتهد فيها وأحكمها.

وُلد أبو حامد محمد بن محمد الغزالي سنة (450هـ/1058م) في قرية "طوس" بمنطقة خراسان (في إيران حالياً)، تركه والده وهو صغير، فأعتنى بيه أحد أقارب والده، حفظ الغزالي القرآن الكريم وهو طفلاً، ثم شرع في دراسة الفقه بمدينة طوس، قبل أن يشد الرحال إلى نيسابور، حيث تتلمذ على يد إمام الحرمين الجويني، الذي لم يُخفِ إعجابه بذكائه، فقال فيه: "الغزالي بحر مغمر"¹، صار نجماً في "المدرسة النظامية" ببغداد، إحدى أبرز مدارس

¹ الإمام شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1981م-

العالم الإسلامي آنذاك، درّس الفقه والكلام لأكثر من ثلاثمائة طالب، وكان يحظى بمكانة استثنائية جعلت الخليفة العباسي نفسه يجلس بين يديه كالتلميذ، وكان الغزالي يروي عن بداياته قائلاً: "طلبا العلم لغير الله فأبى أن يكون لإله¹، أصيب الغزالي بأزمة روحية عميقة في عز مجده، وصفها في المنقذ من الضلال بأنها حيرة شديدة واضطراب داخلي استمر طويلاً، فقال: "دام قلبي متحيراً.... ثم تولى الله سبحانه بفضلته علاجي"²، اشتهر الغزالي في بغداد لكنه رغم هذه الشهرة لم يتمتع بمقامه فيها مدة طويلة ففي هذه الفترة من حياته بلغت شكوكه درجة جعلته يفكر في التخلي عن التدريس وبمغادرة بغداد³ في سنة (488هـ)، ترك بغداد خفية، تاركاً المنصب والجاه، ليتنقل بين دمشق والقدس، منقطعاً إلى العبادة والتأمل. كان يناجي ربه في رحاب "الجامع الأموي"، وهناك بدأ تأليف كتابه الأبرز "إحياء علوم الدين"، الذي وصفه تلميذه عبد الغافر الفارسي بأنه: "هو كالقرآن في زمانه"⁴، عاد الغزالي لاحقاً إلى مسقط رأسه "طوس"، شيخاً هادئاً زاهداً، يلبس الصوف، ويعرض عن الدنيا ومناصبها، وقد كتب قبل وفاته: "أكثر عملي الفرار من الدنيا"⁵.

توفي سنة 505 هـ / 1111م، ودُفن في طوس، ولا يزال قبره يُزار إلى يوم الناس هذا.

2-مصنفاته:

كتب الغزالي مؤلفاته بلغتين، الفارسية والعربية وأغلب مؤلفاته كتبت بالعربية ومنها الاقلية باللغة الفارسية ومن المجالات المشهورة التي كتب فيها الغزالي :

أ/العقيدة: الإقتصاد في الاعتقاد، المقصد الاسنى شرح اسماء الله الحسنى، إجماع العلوم من علم الكلام، قواعد العقائد في التوحيد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة....⁶

¹ ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص54

² الغزالي المنقذ من الضلال ، مصدر سابق، ص60

³ ابو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، د.ط، 1971، بيروت، ص4-5

⁴ الإمام ابي الحسن عبد الغافرين الفارسي الحافظ، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز،

دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1989م-1409هـ، ص421

⁵ ابو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج1، ص45

⁶ السيد محمد عقيل بن علي المهدي، محل الى دراسة مؤلفات الغزالي، دار الحديث ، القاهرة، ص14

- ب/الفلسفة والمنطق:مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال، الرسالة اللدنية، مشكاة الأنوار، كمياء السعادة ، محك النظر، معيار العلوم، القسطاس المستقيم....¹
- ج/التصوف والأخلاق:إحياء علوم الدين، ميزان العمل ، أيا الولد، بداية الهداية، مناهج العارفين، مناهج العابدين، الأدب في الدين، القواعد العشرة، الكشف والتبين في غرور الخلق أجمعين، روضة الطالبين وعمد السالكين....²
- د/الفقه والأصول:البسيط ، الوسيط، الوجيز،تهذيب الاصول ، المستصفى من علم الأصول، الإقتصاد الإسلامي، التربية الإسلامية³

3- البيئة المؤثرة على فكره (المؤثرات الداخلية والخارجية):

أ/المؤثرات الداخلية في تشكّل النزعة الصوفية عند الغزالي:

تشكل المحفزات والدوافع الداخلية في حياة الإمام الغزالي (450هـ - 505هـ) القاعدة الروحية والفكرية التي هيأت لتحوّله من خبير كلامي ومنطقي متمكن إلى صوفي يسعى للوصول الى "اليقين" إن هذه العوامل الذاتية تدل على طبيعة الأزمة الروحية والمعرفية العميقة التي مرا بها الغزالي، لم يكن تصوفه إلا محاولة لتجاوز هذه الازمة ضمن نسق شامل من النقد والبناء، فأول ما دفع الغزالي الى طريق التصوف هي الشك هنا الغزالي فقد ثقته في الحواس والعقل، بل تعدى ارتيابه في جميع المعارف التي تلقاها عن طريق التقليد أو التعليم الرسمي، يقول في هذا الصدد:"فقلت في نفسي إنني طفل نشأت على معتقدات آبائي وأساتذتي، فلو كنت نشأت على عقائد غيرهم لكنت لا محالة أدين بها..."⁴، هذه الاضطراب لم يكن فكرياً فقط بل كان وجودياً عميقاً، تجلّت في ازمته النفسية والصحية، حيث أصيب عجز وضعف في النطق والهضم، و اوشكت حياته أن تنتهي، ولقد أدرك

¹المرجع نفسه، ص17

²السيد محمد عقيل بن علي المهدي، مغل الى دراسة مؤلفات الغزالي، مرجع سابق، ص17-18

³المرجع نفسه، ص19

⁴الغزالي ابو حامد ، المنقذ من الضلال ، تحقيق جمال الدين الكيلاني ، بغداد ،دار الصحابة ،2005، ص29

الغزالي أنه لا يمكن الوصول الى الحقيقة بالجدل والمنطق، بل لا بد من ممارسة روحية تمكّن الذات من تجاوز الحواس والعقل نحو "نور يقذفه الله في القلب"، وهو البيان الذي يشير به طريق التصوف، باعتباره سلوكًا ذوقيًا لا يتحقق إلا بالمجاهدة تطهير الباطن¹، كما دفع الغزالي شعوره الحاد بانفصال العلم عن العمل للتصوف، وأن التحصيل العقلي لا يكفي لتحقيق النجاة في الآخرة. لقد بلغ أعلى درجات التعليم في بغداد، ودرّس في أكبر المدرسة آنذاك، لكنه شعر أن هذا المجد الظاهري لا يحمل في طياته خلاصًا باطنيًا حقيقيًا، يقول: "تفكرت في حال نفسي، فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أهدت بي الشواغل، وأنا أقوم بأعمال لا ترضي الله، وإنما باعثها طلب الجاه والمال،² هذا الإحساس بالتناقض بين "العلم من أجل الله" و"العلم من أجل الدنيا" فجرّ داخله حاجة ملحة للبحث عن علم يثمر عملاً، وعن معرفة تتقذ لا تزين، فوجد ضالته في علم التصوف، الذي لا يقتصر على التنظير بل يتطلب تطهير النفس، ومجاهدة الهوى، وتحقيق التوبة. كما لا يمكن فصل النزعة الصوفية عند الغزالي عن تكوينه العقائدي في إطار المدرسة الأشعرية، التي مثلت وسطية فكرية بين التعقل والتقليد، وبين الاعتزال والتجسيم. لقد تلقى الغزالي تعليمه العقدي على يد الإمام الجويني، إمام الحرمين، الذي لقّنه أصول الأشعرية، ومن خلالها تشكل إدراكه التوحيدي التوازني، هذا التكوين وفرّ له مناعة ضد التطرف، وجعل تصوفه عقلانيًا متزنًا، يرفض الانفلات التأويلي، ويؤسس لمنهج روحي متمسك بأصول الاعتقاد السني³، وقد استفاد الغزالي من منطق الأشاعرة في نقد الفلسفة من جهة، ومن القدرة على تأصيل المعاني الصوفية ضمن إطار كلامي شرعي من جهة أخرى، وهو ما ظهر جليًا في مؤلفه إحياء علوم الدين، حيث انصهرت العقيدة بالروحانية، دون أن تتعارض، فكان الغزالي من كبار فقهاء الشافعية، إذ درس الفقه وأصوله على يد الجويني، وأبدع في مصنفات مثل

¹المصدر نفسه، ص50

²المصدر نفسه، ص43

³عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، الكويت، وكالة المطبوعات 1997، ص51-52

البسيط والوسيط والوجيز، وهذا التكوين الفقهي الصارم قد أرسى لديه إدراكًا دقيقًا للعلاقة بين الشريعة والحقيقة، وبين الظاهر والباطن، فأدرك أن التصوف المنفلت من الفقه ينقلب إلى باطنية غير منضبطة، وأن العمل الروحي لا بد أن يتأسس على الشرع، ومن هنا جاءت خصوصية تصوفه الذي مزج بين الفقه والتزكية، وعبر عن هذا التوازن بقوله: "الطريق في ذلك أن يجمع العبد بين العلم والعمل، وأن تكون له عناية بالباطن والظاهر جميعاً..."¹

فكان الوعي الأخروي والرغبة في النجاة دافع من العوامل النفسية المؤثرة بقوة في فكر الغزالي، وقد شكّ في إخلاصه، وتساءل مرارًا عما إذا كانت أعماله تُقبل عند الله أم تُردّ يقول: "فإذا فكرت في غايتي ومقصدي، لم أجد لنفسي من النجاة مخرجًا، إلا بترك ما أنا فيه، والانقطاع إلى الله"². لقد صار هاجس "الخاتمة" يؤرقه، ويعيد تشكيل علاقته بالعلم والدنيا والسلطة، ويقوده نحو نمط جديد من الحياة، هو حياة الخلوة والزهد والذكر والتأمل. وعليه يمكن القول إن الغزالي لم ينتقل إلى التصوف من باب الإعجاب أو التقليد، بل من خلال معاناة وجودية ومعرفية حقيقية، وهذا القلق العقلي، وانفصام العلم عن العمل، والتكوين العقدي والفقهي، والهاجس الأخروي، شكلت مجتمعة مركبًا داخليًا ضاغطًا، جعل التصوف عند الغزالي ضرورة وجودية، لا خيارًا تجميليًا، وقد استطاع بفضل توازنه الفكري والروحي أن يؤسس لتصوف أصيل، يجمع بين المطلب الأخلاقي والشرعي، وبين الفلسفة والقلب، وبين السلوك واليقين.

ب/المؤثرات الخارجية في تشكّل النزعة الصوفية عند الغزالي :

لا تكتمل ملامح النزعة الصوفية في فكر الإمام الغزالي من دون فهم العوامل الخارجية التي أسهمت في صياغة تحوّل الروحي والمعرفي، فالإلى جانب الاضطرابات النفسية والمعرفية التي عصفت به داخليًا، كانت البيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية

¹الغزالي احياء علوم الدين ، مصدر سابق ، ج1، ص38

²الغزالي ، المنقذ من الظلال ، مصدر سابق ، ص45

التي عاش فيها عاملاً حاسماً في تهيئة الشروط الموضوعية لهذا التحول. تعددت المذاهب والصراعات الفكرية فشهد عصر الغزالي تنوعاً مذهبياً واسعاً في الفكر الإسلامي، سواء على مستوى العقيدة (أشاعرة، معتزلة، باطنية...) أو الفقه (شافعية، حنفية، مالكية، حنبلية...) أو الفلسفة (الفارابي، ابن سينا...). وقد واجه الغزالي هذه المذاهب مواجهة عقلية ومنهجية، فدرسها وتفحصها، ووجد أن أغلبها يفتقر إلى "ذوق الحقيقة" ويغرق في الجدل اللفظي، وهذا التعدد الفكري، رغم ثرائه، دفعه إلى البحث عن طريقٍ موحدٍ، يُشبع العقل والروح، فوجده في التصوف، باعتباره طريقاً يعلو على الخلافات، ويُعنى بتزكية النفس لا بمنازعة الآراء¹، كما يعتبر الفساد الاجتماعي والديني دافعا خارجيا لتصوف الغزالي، حيث عايش الغزالي انحرفاً دينياً واضحاً في أوساط العلماء والفقهاء والمتكلمين، حيث طغت النزعة الشكلية، وانتشر طلب الرياء، وغاب البعد الروحي عن الخطاب الديني، وقد صدمه هذا الانفصام بين العلم والدين، وبين السلطة والشرع، لا سيما خلال خدمته في نظامية بغداد، حيث اكتشف أن كثيراً من العلماء إنما يتكسبون بعلمهم، وبيتغون الجاه لا وجه الله، وقد عبر عن ذلك صراحة في إحياء علوم الدين، حين نقد علماء السوء، وبيّن كيف خالطت السياسة الدين، وكيف أصبح الفقه وسيلة للترف لا للتقوى²، هذا الواقع الاجتماعي الفاسد عمق قناعته بأن إصلاح النفس والمجتمع لا يكون إلا بالعودة إلى الباطن، إلى الإخلاص، إلى جوهر الدين، وهو ما مثّله له التصوف الصادق. فكان الغزالي معاصراً لنشاط الحركات الباطنية، خصوصاً الإسماعيلية، التي تسللت إلى دواليب الدولة والفكر، وكانت تهدد العقيدة السنية. وقد شكّلت الباطنية تحدياً خطيراً للفكر السني، حيث اعتمدت على تأويلات باطنية مبالغ فيها للنصوص، ما دفع الغزالي للرد عليها بقوة في كتبه مثل فضائح الباطنية، غير أن هذه المواجهة كشفت له أيضاً عن أهمية الجانب الباطني في الدين، بشرط أن يكون مضبوطاً بأصول الشرع، ومن هنا بدأ يميز بين "باطن منحرف" و"باطن سني"، ووجد في التصوف السني طريقاً سليماً لتغذية

¹ عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، مرجع سابق، ص 50-46

² الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج 1، ص 31-30

الروح دون السقوط في التأويل المنحرف¹، كما تأثر الغزالي بالثقافة الفلسفية، رغم موقفه الحاد من الفلاسفة، لا يمكن إنكار تأثر الغزالي بالمناهج الفلسفية، خصوصاً المنطق اليوناني، والمنهج الشكي عند الفلاسفة مثل ديكارت، وقد درس مصنفات ابن سينا والفارابي بعمق، وانتقدها من الداخل، لا من موقف سطحي، ومع أنه رفض كثيراً من مبادئهم، إلا أنه تأثر بأدواتهم، لا سيما في كتابه المنقذ من الضلال حيث وظف المنهج العقلي الديكارتي قبل ديكارت، وعبر عن ذلك بقوله: "إني لا أثق إلا بما يمكنني البرهنة عليه"²، وهذا الانفتاح على العقلانية الفلسفية جعله يصل إلى طريق "الذوق"، ولكنه ذوق مؤسس على المعرفة والبرهان، فكان التصوف عنده ليس نقيض العقل بل بلوغ ذروته، كما أثرت التحولات السياسية والدولة السلجوقية على فكر الغزالي فكانت الدولة السلجوقية التي عاش في ظلها دولة عسكرية تخوض صراعاً مع العبيديين الفاطميين، ومع حركات التمرد الداخلي، فقد استخدمت الغزالي كعالم لتثبيت شريعته حيث عُيّن أستاذاً في المدرسة النظامية، غير أن اقترابه من السلطة، أظهر له أن السياسة تقود أحياناً إلى فساد الدين، وأن الخلاص لا يكون في خدمة السلطان، بل في مجاهدة النفس، لذا قرر الانقطاع عن التدريس، والتوجه إلى العزلة والخلو.

وعليه يمكن القول ان نزعة الغزالي الصوفية تشكلت ضمن بيئة فكرية وسياسية معقدة، اتسمت بالتعدد والصراع والفساد، وبدلاً من أن ينعزل عن العالم، دخل في عمق أزماته، وخرج بتجربة تصوف عقلانية متزنة، مزج فيها بين الشرع والباطن، وبين العقل والذوق، فكان تصوفه جواباً معرفياً وروحياً على تحديات عصره.

خلاصة الفصل:

وفي ختام الفصل الأول الذي حاولنا فيه تقديم أرضية أولية تساعد على فهم موضوع التصوف من خلال الوقوف على أساساته الأولى، سواء من حيث المعنى أو السياق الذي

¹ أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتاب الثقافية، الكويت، ص 8-10

² أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 35

نشأ فيه أو من حيث مصادره وأنواعه، وتطرقنا فيه الى فهم العلاقة بين الزهد والتصوف والعقيدة، مروراً الى غاية التصوف الروحية والأخلاقية، وقد كان الهدف من ذلك هي محاولة تقريب القارئ من الأجواء التي ظهر فيها التصوف، وكيف بدأ يتشكل كمسار روحي له خصوصيته داخل الثقافة الإسلامية، حيث لم نكتفي فقط بمجرد عرض لمفاهيم أو معلومات عامة، بل حاولنا فهم الخلفية التي سبقت التجربة الصوفية عند حجة الإسلام الغزالي، من خلال رسم صورة عامة عن التصوف، ظروفه، تطوره، والعوامل التي أثّرت فيه. فكل ما جاء فيه يمهّد لفهم أعمق لما سيأتي في الفصول المقبلة، ويضعنا في موقع أقرب لفهم الاشكالية، لماذا اختار الغزالي هذا الطريق، وكيف تميّز فيه عن غيره؟.

الفصل الثاني:

التجربة الصوفية عند الغزالي من خلال تحليل كتابه
(المنقذ من الظلال والموصل لذي العزة والجلال)

المبحث الأول: موقف الغزالي من علم الكلام والباطنية
المبحث الثاني:الموقف النقدي من الفلسفة في فكر الغزالي
المبحث الثالث:تجربة التصوف عند الغزالي ومسألة اليقين

تمهيد:

يُعتبر كتاب المنقذ من الضلال من أهم ما كتبه الغزالي في مرحلة تحوله الفكري والروحي التي عاشها، إذ سجّل فيه مسيرته الذاتية في البحث عن الحقيقة، ودون عبره مراجعة صادقة وعميقة للتيارات الفكرية التي خاض فيها. هذا الكتاب لا يعكس فقط أزمة شخصية، بل يكشف عن تحوّل في المنهج والمعرفة، انتهى بالغزالي إلى التصوف كطريق للطمأنينة واليقين. ومن خلال هذا الفصل، نحاول الوقوف عند أبرز المحطات التي عبّر عنها الغزالي في هذا الكتاب، لفهم تجربته الصوفية ومسارها المعرفي.

المبحث الاول : موقف الغزالي من علم الكلام و الباطنية

1_ نقد وتقويم الغزالي لطبيعة علم الكلام

أ/ مفهوم علم الكلام عند الغزالي:

يُعرّف الغزالي علم الكلام بأنه «حفظ عقائد أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة»¹، وقد ارتبط هذا العلم، منذ نشأته، بالحفاظ عن العقيدة الإسلامية في وجه التيارات الفكرية والفلسفية الوافدة، فكان أداة للدفاع عن الإيمان أكثر من كونه وسيلة لبنائه. والغزالي، بوصفه من أبرز علماء الكلام في القرن الخامس الهجري، مارس هذا العلم بمهارة عالية، بل درّسه وألّف فيه، ومن أشهر كتبه الكلامية "الاقتصاد في الاعتقاد. غير أنّ الغزالي، مع تعمقه في التجربة الفكرية والروحية، بدأ يرى أن علم الكلام، رغم ضرورته في بعض السياقات، لا يمنح اليقين القلبي الذي يطلبه السالك في طريق الحق، وقد قال في "المنقذ من الضلال": «فوجدت نفسي وقد انغمرت في التقليد، وأخذت أبحث عن يقين لا يشوبه شك، فعلمت أنّ الكلام لا يُوصل إلى ذلك اليقين»²، فالكلام عنده يبقى علماً جدلياً عقلاً، يدور في فلك المفاهيم والمصطلحات، لكنه لا يروي ظمأ السالك الباحث عن الله.

¹ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد، ط5، مطبعة الجامعة السورية، 1956-

1376، ص66

² الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق د.علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص66

ب/نقد علم الكلام عند الغزالي:

يتجه نقد الغزالي لعلم الكلام في ثلاثة محاور رئيسة: محدودية منهجيته، وعدم قدرته على تحقيق اليقين، وخطورته على الإيمان البسيط، فمن الناحية المنهجية، يرى الغزالي أن المتكلمين ينتدون إلى مقدمات عقلية ونقلية قد لا تسلم لهم عند الخصوم، مما يجعل نتائجهم غير مقبولة، وهو يقول: «رأيتُ أن أكثر ما يحررونه من الكلام في هذا العلم إنما يتطرق إليه الاحتمال، ولا يفيد اليقين»¹، كما يؤكد الغزالي أن علم الكلام، رغم تميزه بالتحليل العقلي، لا يمكن أن يوصلنا إلى الاطمئنان القلبي أو الذوقي، لأن الإيمان الحقيقي لا يُبنى فقط على الجدل والمنطق، لذ هو ينتقد الغزالي المتكلمين لاقتصارهم على الظاهر، وغفلتهم عن الباطن، أي عن الجانب الروحي والأخلاقي في الدين، ويحذّر من تأثير علم الكلام على العامة، إذ قد يؤدي إلى إثارة الشكوك بدل إزالة الشبهات، ويقول في ذلك: «بل ضررهم (أي المتكلمين) على العامة أعظم من نفعهم»²، لأنهم يفتحون أبواباً من الجدل لا يملك غيرهم مفاتيحها.

ج/أسباب إخفاق علم الكلام في تحقيق اليقين عند الغزالي والبديل الذي اقترحه :

من الاسباب التي ادت الى اخفاق علم الكلام في تحقيق اليقين نجد ان علم الكلام لا يخرج عن التقليد ولا يبلغ مرتبة اليقين الحقيقي الذي يطلب في العقيدة، حيث يقول: «اني نظرت في علم الكلام ولم ارى فيه فائدة في دفع الوسواس وانما فائدته في حفظ العقيدة من ان تنزل عند عوام الناس»³. كما ان علم الكلام قد اشتغل بالرد على الخصوم أكثر من سعيه إلى تأسيس يقين روحي داخلي حيث يقول الغزالي: «المتكلمون اشتغلوا برد الخصوم لا بكشف الحقيقة، وما اغناهم ذلك شيئاً عند هجوم الشكوك»⁴. كمت أن علم الكلام لم يكن معاجاً للأزمة

المنقذ من الظلال ، الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد، ط5، مطبعة الجامعة السورية، 1956-1376، ص66

¹المصدر السابق، ص66

² الغزالي، المنقذ من الظلال، مصدر سابق ، ص70

³المصدر نفسه ، ص 61

⁴المصدر نفسه، ص 104

الروحية والوجودية الذي عاناها الغزالي: "المرض كان مرضا في القلب، وكان علاجه بالذكر وقطع العلائق، ولم يكن الكلام دواءه"¹. فاكتشف الغزالي ان اليقين يتحقق لا بالتجربة الباطنية، وهو ما يفقده علم الكلام فيقول: "علمت يقينا ان الصوفية هم السالكون سبيل الحق، وسيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب طريق"².

د/البديل الذي اقترحه الغزالي لعلم الكلام (الذوق الصوفي) :

في نقد الغزالي لعلم الكلام، لم يكتف فقط بمجرد رفض هذا العلم، بل اقترح بديلاً معرفياً ووجودياً يتمثل في "الذوق الصوفي" أو "الكشف"، معتبراً إياه الطريق الأوثق للوصول إلى اليقين الإيماني والمعرفة بالله تعالى.

حيث يعدّ الذوق الصوفي عند أبي حامد الغزالي أسمى مراتب المعرفة الروحية التي يصل إليها السالك بعد مجاهدة النفس وتطهير القلب من علائق الدني، فالذوق عند الغزالي، ليس مجرد إحساس وجداني عابر، بل هو "معرفة شهودية" تتحقق عن طريق الاتصال المباشر بالحقائق الإلهية، بطريقة لا سبيل للعقل المجرد أو النقل التقليدي أن يدركها بنفس الوضوح، وقد صرح الغزالي في المنقذ من الضلال قائلاً: "علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله، وخاصتهم الذين لهم رياضة النفس، وقتل الهوى، وقطع علائق القلب بالدنيا، حتى يتفرغوا لله تعالى"³، فالذوق يتجاوز الإدراك الحسي والعقلي إلى نوع من الكشف الداخلي الذي يجعل الحقائق الإيمانية حاضرة في وجدان العارف حضوراً لا يقبل الشك أو التردد. ويرى الغزالي أن الذوق يتحقق عبر مراحل متدرجة: تبدأ بالتوبة، ثم المجاهدة، فالتركية، حتى يصل السالك إلى مقام الفناء في محبة الله. وعند هذه المرحلة، يصفو القلب ويتحرر من حجاب الأوهام، ليزوق حلاوة القرب الإلهي. وهكذا يصبح الذوق الصوفي، في

¹المصدر نفسه، ص 61

²المصدر نفسه ، ص 131

³ أبوحامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا و خليل الجر، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1993، ص

المنظور الغزالي، ذروة ما يمكن أن يبلغه الإنسان في طريق المعرفة بالله، جامعاً بين الصفاء الداخلي والشهود القلبي، ومؤكداً على أن أصدق المعارف هي تلك التي يعيشها الإنسان وجودياً، لا تلك التي يتلقاها سمعاً أو استدلالاً، ويرى أن علم الكلام، رغم فائدته في رد الشبهات والدفاع عن العقيدة، يبقى قاصراً عن منح الطمأنينة القلبية والإيمان الحقيقي، لأنه يعتمد على العقل المجرد والجدل المنطقي، وحسب الغزالي فهما لا يكفيان للوصول إلى حقيقة الإيمان، وقد لخص الغزالي هذا التحول المعرفي في كتابه المنقذ من الضلال، حيث قال: "فأيقنت أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جُمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهريهم وباطنهم"¹.

انطلاقاً من هذا التصور، فإن البديل الذي يقترحه الغزالي لا يتعارض مع العقل، وإنما يضعه في حدوده، ويدعو إلى تجاوزه عبر التجربة الروحية الصوفية، التي تُكسب القلب صفاءً، وتفتح له باب المعرفة الذوقية، تلك التي لا تُنال بالدرس والنظر، وإنما بالمجاهدة والتزكية والصفاء الداخلي، يرى الغزالي أن المعرفة الحقة بالله لا تتحقق إلا عبر تطهير النفس وتهذيب القلب، وهو ما يعبر عنه بـ"الكشف" و"النور" الذي يقذفه الله في قلب عبده الصادق، فيرى به حقائق الإيمان رؤية باطنية مباشرة. يقول: "علمت يقيناً أنّ الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وسيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق واطّلت على طريقتهم فعلمت أن حاصل علمهم قطع عقبات النفس، والتخلص من أخلاقها الذميمة، والتحلي بالأخلاق الحميدة، حتى يتيسر القلب للتجلي فيه نور الحق"².

¹المصدر نفسه ، ص 83

²الغزالي ابو حامد ، المنقذ من الضلال ، ص 61

إن ما يقدمه الغزالي كبديل ليس مجرد توجه صوفي سلوكي، بل هو مشروع معرفي قائم على تصور مغاير لطبيعة الحقيقة وطرق الوصول إليها، حيث تنتقل المعرفة من دائرة الجدل العقلي إلى فضاء الذوق والمشاهدة القلبية. وبهذا يكون التصوف، في تصور الغزالي، هو الطريق الأوثق نحو الله، وهو البديل الأصيل الذي يقترحه مقابل قصور علم الكلام .

هـ/تقييم الغزالي لطبيعة علم الكلام:

رغم هذا النقد الحاد، لا يلغي الغزالي أهمية علم الكلام بشكل كلي، بل يقيّمه على نحو متوازن، معترفاً بضرورته في الدفاع عن أصول الدين أمام شبهات الفلاسفة والباطنية. لذلك نجده في "المنقذ من الضلال" يشير إلى أنه علم نافع لمن ضُرب في بحوره واستفاد منه، لكنه لا يُغني عن التجربة الباطنية والمعرفة الذوقية التي يمنحها التصوف¹، وعليه يمكن القول بأن، علم الكلام حسب الغزالي علم ضروري ولكنه غير كافٍ، يعني ضروري لحماية المعتقد من الانحراف، ولكنه غير كافٍ للوصول إلى الحقائق الإيمانية العليا، لأن الإيمان الحقيقي عند الغزالي لا يتم بالعقل المجرد، بل يتطلب تركية النفس والمجاهدة الروحية، وهي أمور لا يوفرها الكلام، ولهذا يصرح في خاتمة "المنقذ من الضلال": «ثم لما فرغت من هذه العلوم أقبلتُ على طريق التصوف، فوجدته أقرب السبل إلى الحقيقة»²

3- نقد الغزالي للتيارات الباطنية وتحليله لمنهجها التأويلي :

الباطنية هي فرقة تعتقد بأن لنصوص الشرع ظاهراً وباطناً³، من أبرز التيارات الفكرية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، وهي تيار يعتقد أن للنصوص الدينية معاني ظاهرة يفهمها عامة الناس، ومعاني باطنة لا يدركها إلا خاصة الخاصة ممن اصطفاها الله بالعلم اللدني، ولا سبيل لفهم الدين الحق إلا عبر هؤلاء الخاصة. وبهذا التصور، كانت الباطنية

¹المصدر نفسه ، ص73

²المصدر نفسه ، ص78

³رحلة البحث عن اليقين، مرجع سابق، ص43

ترى أن الدين لا يُدرك بحواسه الظاهرة أو بعقله المستقل، بل يجب أن يتلقى الفرد تعاليمه من الإمام المعصوم أو من ينوب عنه¹، ينتمي إلى الباطنية عدد من الفرق، من أشهرها: الإسماعيلية: ظهرت في القرن الثاني الهجري إثر الخلاف حول الإمامة بعد جعفر الصادق، تؤمن بوجود إمام معصوم له علم الظاهر والباطن، وتعتبر تأويل النصوص الدينية أمراً ضرورياً لفهم الدين، تعتمد على نظام الدعوة السرية، وتنقسم إلى عدة فروع منها: النزارية (الحشاشون) والمستعلية².

القرامطة: فرع متشدد من الإسماعيلية، ظهر في العراق والبحرين في القرن الثالث الهجري، مزجوا بين الباطنية والأفكار الثورية الاجتماعية، وأنكروا بعض الفرائض مثل الحج، بل هاجموا الكعبة وأخذوا الحجر الأسود، دعوا إلى المساواة الاجتماعية وإلغاء الفوارق الطبقية، وتورطوا في أعمال عنف ضد المسلمين³.

الحشاشون (الطائفة النزارية): انشقوا على الإسماعيلية المستعلية، وقادهم حسن الصباح في قلعة الموت (إيران) تميزوا بالاغتيالات السياسية ضد خصومهم عبر فرق خاصة تسمى "الفدائيين" واشتهروا باستخدام الحيلة والدهاء⁴.

الدروز: نشأوا من الإسماعيلية المستعلية بعد إعلان الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ألوهيته، يعتقدون بتناسخ الأرواح، ويؤمنون بأسرار دينية لا تُكشف إلا للنخبة يشتهرون بالسرية، ويُعتبرون اليوم طائفة مستقلة⁵.

النصرية (العلوية): تأسست في القرن الثالث الهجري على يد محمد بن نصير النميري، يغالوم في تأويل النصوص ويرون في الإمام علي إلهاً أو مظهراً إلهياً، تتسم عقيدتهم بالغموض الشديد واحتفاظهم بأسرار دينية لا يبوحون بها للعامة¹.

¹البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دار الكتاب العلمية، بيروت، 1997، ص132

²أمين أحمد، فجر الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1969، ص270

³المرجع نفسه، ص274

⁴عنان محمد عبد الله، تاريخ الدعوة الإسلامية الباطنية، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص150

⁵الشهرستاني ابو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، 1997، ص340

الذين اعتمدوا على نظام سري وتعاليم خاصة يدّعون أنها موجهة لفئة النخبة دون عامة المسلمين. وقد اعتبرت هذه الفرق أن الشرائع والأوامر والنواهي الظاهرة ليست المقصود النهائي للدين، بل يجب تجاوز الظاهر للوصول إلى الحقائق الباطنية العميقة². أما في تصور الإمام أبي حامد الغزالي، فقد كانت الباطنية تمثل خطراً حقيقياً على وحدة الأمة الإسلامية وعلى جوهر الدين. تناول الغزالي الباطنية بالتحليل والنقد في كتابه "المنقذ من الظلال"، فبيّن أنهم يعتمدون على دعوى لا يمكن إثباتها، وهي وجوب الرجوع إلى إمام معصوم يعلم التأويلات الحقيقية للشرائع، دون أن يقدموا دليلاً عقلياً أو نقلياً مقنعاً على وجود هذا الإمام أو على عصمته³.

وقد انتقد الغزالي الباطنية من جوانب متعددة، أهمها:

أولاً: أن ادعاء وجود علم خاص لا يعلمه إلا الإمام هو مصادرة على المطلوب، إذ يفترضون وجود الحقيقة دون دليل عقلي سليم.

ثانياً: أن اعتماد الناس على التأويلات الخفية دون ضوابط معلنة يؤدي إلى هدم أسس العقيدة، ويجعل كل نص قابلاً للتحريف طبقاً لأهواء المؤولين⁴.

ثالثاً: أن الباطنية تستغل هذا الطابع السري لبناء سلطة سياسية ودينية مغلقة، تقصي عامة المسلمين، وتؤدي إلى تفتيت الأمة الإسلامية⁵.

ومن ثم، يؤكد الغزالي أن المنهج الصحيح في الدين يجب أن يقوم على الجمع بين النقل الصحيح (النصوص الشرعية) والعقل السليم، دون اللجوء إلى تأويلات باطنية سرية لا ضابط لها⁶.

¹ أمين أحمد ، فجر الإسلام ، مرجع سابق ، ص 277

² الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل ، مرجع سابق، ص 320

³ الغزالي ، المنقذ من الظلال ، مصدر سابق ، ص 50

⁴ المصدر نفسه ، ص 52

⁵ القرضاوي يوسف ، مواقف الغزالي من الفرق الإسلامية ، دار القلم ، دمشق ، 2004 ، ص 85

⁶ أمين احمد ، الفكر الإسلامي ، و ظهور الفرق الإسلامية، دار المعارف ، القاهرة ، 1967، ص 201

وعليه فإن الغزالي يرى أن الباطنية خطرها يتجاوز مجرد الاختلاف الفقهي أو الكلامي، إلى أنها تمثل تهديداً لبنية الدين والعقل معاً، ولهذا تصدى لها بشدة ضمن مشروعه الإصلاحية العقلية والدينية، خصوصاً في مرحلة ما بعد أزمتها الوجودية المعروفة.

المبحث الثاني : الموقف النقدي من الفلسفة في فكر الغزالي

1_ نقد الغزالي للفلسفة وتصنيف فروعها :

اتخذ الإمام أبو حامد الغزالي موقفاً نقدياً تحليلياً من الفلسفة، لم يكن قائماً على الرفض المطلق، وإنما على التمييز بين مجالاتها، وفحصها وفق معيار التوافق مع العقيدة الإسلامية، ويبرز هذا الموقف في عدد من مؤلفاته، أبرزها المنقذ من الضلال وتهافت الفلاسفة وميزان العمل. وتبين له أن الفلاسفة أصناف ثلاثة: الدهريون والطبيعيون والإلهيون. ويفصل الغزالي في بيان الصنف الأخير، ثم يرى أن مجموع ما صرح عنده من هذه الفلسفة الأرسطية بحسب نقل الفارابي وابن سينا ينحصر في أنواع ثلاثة، وهي ما يجب التفكير بت، وما يجب التبذير بت أي ما يجب اعتباره بدعة مستحدثة لم ترد في نصوص الشرع ولا أقوال أهل السنة، وما لا يجب إنكاره...، وتبين للغزالي أيضاً أن علوم الفلاسفة رياضية، ومنطقية، وطبيعية، إلهية، وسياسية، وخلقية، وقد صنّف الغزالي الفلسفة إلى ستة فروع رئيسية، وبنى موقفه من كل فرع على أساس معرفي وديني دقيق.

أ/الرياضيات (الحساب والهندسة) :يرى الغزالي أن هذا الفرع من الفلسفة قائم على البرهان ولا صلة له بالمسائل العقدية، بل إنه علم صحيح، يُبنى على اليقين العقلي. غير أن خطورته لا تكمن في ذاته، بل في أثره النفسي على المتعلمين¹، إذ قد يظن البعض أن دقة هذا العلم تسري على جميع أقوال الفلاسفة، فيقعون في الغرور والانبهار بهم فيقول الغزالي: "وليس في هذا ما ينبغي أن يُنكر، فإن من لا يعرف الحساب لا يُوثق بعلمه، ولكن

¹عبدون عبد القادر، رحلة البحث عن اليقين لأبي حامد الغزالي، خطوة للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت، ص57

الغلط فيه من جهة من يظن أن جميع الفلاسفة على حد سواء¹، فالرياضيات لا تنفي الدين ولا تثبته فلا سبيل إلى مجادتها حيث أنها أمور برهانية، إلا أن لها آفتين:

الأولى: تنشأ ممن يعجب بها وبدقائقها فيظن أن علوم الفلاسفة كلها على مثال ذلك الضبط تلك الدقة فيكفر بالدين، ويعتق الفلسفة، ويرى أن الدين لو كان صحيحا لما تخلى الفلاسفة عنه وهم أصحاب هذه الدقة وأهل ذاك اليقين..ولهذا ينصح الغزالي بزجر من يخوض في تلك العلوم لأنه قل أن يخوض فيها المرء ولا ينخلع من الدين ويفقد التقوى.

الثانية: فتنشأ من صديق للإسلام جاهل يظن أن نصرته الدين تتم بإنكار كل علم منسوب إلى الفلاسفة، ويحذر الغزالي من ذلك، فإن مثل هذا الشخص إنما يضعف أمر الدين وهو يحسب أنه ينتصر له.

ب/المنطق: أما العلوم المنطقية فشأنها شأن الرياضيات في أنها لا توافق ولا تعارض الدين، ولا يخالف الفلاسفة فيها أهل الحق - على ما يرى أبو حامد - إلا بالاصطلاحات وكثرة التشعيبات، ولها ما للرياضيات من آفة. ويعتمد الغزالي المنطق كأداة ضرورية للبرهان، وقد ألفت فيه كتاب محك النظر ومعيار العلم، بل إنه طالب بتدريسه لطلبة العلوم الشرعية. وهو لا يرى فيه مخالفة للدين، لأنه لا يتناول محتوى العقائد، بل طريقة التفكير فقط حيث يقول: "من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً".²

ج/الطبيعيات (العلوم الطبيعية) : وهي عند الغزالي مقبولة ما دامت تفسر الظواهر الكونية في إطار سنن الله، مثل دراسة الأجسام، والعناصر، والحركة. لكنه يرفض منها ما يؤدي إلى إنكار قدرة الله أو المعجزات، كما هو الحال عند بعض الفلاسفة القائلين بالعلل الضرورية. وفي هذا السياق يقول: "لا ننكر أن في الطبيعيات ما هو حق، ولكن خطوهم أنهم يقيسون الأمور الغيبية على الأمور الطبيعية".³

¹ عبدون عبد القادر، رحلة الكشف عن اليقين، المرجع نفسه، ص57

² المرجع نفسه، ص57

³ المرجع نفسه، ص57

د/الإلهيات (الميتافيزيقا): هذا الفرع هو الأخطر عند الغزالي، وهو الذي ركز عليه في تهافت الفلاسفة، حيث فنّد فيه عشرين مسألة ميتافيزيقية عند ابن سينا والفارابي، واعتبرهم مخطئين في سبعة عشر مسألة، وكفّرهم في ثلاث، وهي:

ـ قولهم بقدّم العالم (أي أنه لم يُخلق).¹

ـ إنكارهم علم الله بالجزئيات.

ـ إنكارهم حشر الأجساد في الآخرة.

وهذه المسائل حسب الغزالي تخالف صريح القرآن، وأن العقل إذا استقلّ بالنظر فيها دون نور الوحي يؤدي إلى الانحراف.²

هـ/السياسة: وهي عند الفلاسفة تهتم بتنظيم شؤون المجتمع والدولة. يرى الغزالي أن هذا المجال خليط من التجربة والنظر، وأن الفلاسفة اقتبسوه من اليونانيين. وهو لا يرفضه تمامًا، بل ينتقد تعارض بعض مبادئه مع مقاصد الشريعة، خصوصًا في ما يخصّ تصوراتهم للنبوة والمدينة الفاضلة. وقد تطرّق لنقد ذلك في فضائح الباطنية.³

و/الأخلاق: يرى الغزالي أن هذا المجال أقرب إلى علم السلوك والتزكية في الإسلام، وقد استفاد من التصورات الفلسفية فيه، خصوصًا في كتابيه ميزان العمل وإحياء علوم الدين. ويعتمد في هذا الباب على تهذيب النفس، وضبط قواها الثلاث: العقل، الغضب، والشهوة، ويقارن بين النموذج الفلسفي في تربية النفس والنموذج الشرعي.⁴

ز/المستمد من الوحي: الغزالي إذاً لا يرفض الفلسفة من حيث هي، بل يرفض تطبيقاتها العقيدة المنحرفة، ويقبل منها ما لا يتعارض مع العقيدة والشريعة. ويُعدّ بذلك أول من فتح باب النقد العقلي للفلسفة الإسلامية من داخلها، مميزًا بين ما هو مشروع نافع، وما هو باطل مفسد.

¹ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط4، 1999، مصر القاهرة

² عبدون عبد القادر، رحلة الكشف عن اليقين، مرجع سابق، ص57

³ المرجع نفسه، ص60

⁴ المصدر نفسه، ص81

1 - موقف الغزالي من الفلاسفة وتكفيره لثلاثة قضايا فلسفية :

يحتل الإمام أبو حامد الغزالي (450هـ-505هـ) مكانة بارزة في الفكر الإسلامي، خاصة في تعامله مع الفلسفة والعقل، إذ لم يكن موقفه من المنهج العقلي الفلسفي موقف رفضٍ مطلق، ولا قبولٍ غير مشروط، بل تبني منهجاً نقدياً وسطاً، يقوم على التمييز بين حدود العقل ومجالات تدخله المشروعة، لقد خاض الغزالي رحلة معرفية عميقة، اعتمد فيها على العقل بدايةً كوسيلة لطلب اليقين، كما عبّر عن ذلك في كتابه الشهير «المنقذ من الضلال». حيث يقول: "الشكوك هي التي توصلك إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يُبصر، ومن لم يُبصر بقي في العمى والضلال"¹، بدأ الغزالي مسيرته بالثقة الكاملة في المعارف الحسية والعقلية، لكنه سرعان ما اكتشف أن كليهما عرضة للخطأ، مما دفعه إلى الشك المنهجي في كل المعارف، حتى وجد اليقين أخيراً عبر "نور يقذفه الله في القلب"، أي نور الوحي، من هنا تبلور موقفه من العقل: فهو ضروري للتمييز بين المعارف والبحث عن الحقيقة، لكنه بمفرده غير قادر على بلوغ أعلى مراتب اليقين، خصوصاً فيما يتعلق بالمسائل الإلهية والغيبيات، في نقده للفلاسفة، لا سيما في كتابه «تهافت الفلاسفة»، عرّى الغزالي تهافت المنهج العقلي الفلسفي حينما يحاول التسلل إلى ميدان الإلهيات باستخدام أدوات قاصرة عن إدراك عالم الغيب، فالعقل عنده، وإن كان صالحاً لفهم المحسوسات والقوانين الكونية، إلا أنه محدود العجز أمام قضايا مثل صفات الله، البعث، وأسرار النبوة، لذلك اتهم الفلاسفة بالانحراف حين حاولوا تأسيس العقائد الدينية على مجرد الاستدلالات العقلية المجردة، مما أدى بهم إلى الوقوع في ثلاثة مواضع كفر صريح: القول بقدم العالم، انكار علم الله بالكليات دون الجزئيات، وإنكار البعث الجسدي²، ومع ذلك لا يفهم من الغزالي أنه ينكر أهمية الفلسفة كلياً، ففي مقدمة «تهافت الفلاسفة» أقر بأنه أفاد من دراسة المنطق والفلسفة الطبيعية، وعدّ المنطق آلة ضرورية في تنظيم الفكر، بل أَلّف لاحقاً كتابه "محك

¹المصدر نفسه، ص87

²الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص95-100

النظر" و"معيار العلم" في المنطق، مما يدل على أنه يعترف بأهمية الأدوات العقلية حين تُستخدم في مواضعها الصحيحة¹، وعليه فإن الغزالي ميز بوضوح بين الفلسفة في مجال العلوم الطبيعية والمنطقية التي لا تعارض الدين، وبين الفلسفة الميتافيزيقية التي تخوض في الغيبيات بدون الاستناد إلى نصوص الوحي، وقد لخص الغزالي موقفه في استعارة شهيرة حين قال: "العقل كالعين، والوحي كالشمس فإذا اجتمعا أبصرت العين بوضوح، وإذا انفرد أحدهما عجزت العين عن الإبصار"²، هذه النظرة تؤسس لفكر متوازن: فالعقل عند الغزالي أداة من أدوات المعرفة، لكنه يحتاج إلى نور الشريعة لكي يبلغ أعلى مراتب الحقيقة، لذلك دعا إلى استعمال العقل استناداً إلى الشرع، مع الاحتراز من الغرور العقلي الذي يقود إلى الزندقة أو الإلحاد. وبهذا الموقف، مهد الغزالي لمدرسة فكرية كبيرة دمجت بين المعقول والمنقول، وكان تأثيره بالغاً في الفلسفة الإسلامية واللاهوت الإسلامي فيما بعد، فموقف الغزالي من الفلسفة يعد من أكثر المواقف نضجاً ووسطية، حيث جمع بين الاعتراف بقدرة العقل على إدراك المعارف الدنيوية، وبين الإقرار بعجزه عن الاستقلال الكامل بمعرفة الغيبيات، مما أسس لفلسفة عقلية إيمانية ذات طابع إسلامي أصيل، تقوم على التكامل لا التصادم بين العقل والوحي ، ولقد تصدى الإمام أبو حامد الغزالي للفلاسفة المسلمين، وخاصة أتباع المدرسة المشائية مثل الفارابي وابن سينا، في كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة". وقد بين أن الفلاسفة قد وقعوا في أخطاء عقدية جسيمة، أدت به إلى تكفيرهم في ثلاث مسائل رئيسية:

أولها، قولهم بـ"قدم العالم"؛ إذ زعموا أن العالم أزلي مع الله تعالى، ولم يُحدثه عن عدم. وقد عدّ الغزالي هذا القول مخالفاً لعقيدة الإسلام التي تنص على أن الله "خالق كل شيء"، وأن

¹ الغزالي، محك النظر، مصدر سابق، ص 92

² أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاء الأسرار، تحقيق الشيخ عبد العزيز السيروان، عالم الكتب، ط1، 1986، بيروت،

الخلق حادث بإرادته، لا أزل معي. قال الغزالي: "وزعموا أن العالم لم يزل مع الله تعالى، ولم يكن الله ولا العالم ثم حدث العالم، وهذا عندنا كفر صريح".¹

ثانيها، قولهم بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، أي أنه يعلم الأمور العامة ولا يحيط بتفاصيل الأحداث الفردية. الغزالي رأى في هذا انتقاصاً من كمال علم الله عز وجل وقال: "وزعموا أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات، وهذا أيضاً كفر، فإن من جحد علمه بجزئية من الجزئيات فقد جحد في ذاته".²

أما القضية الثالثة، فهي إنكارهم للبعث الجسدي، حيث اعتقدوا أن المعاد يتعلق بالروح فقط دون الجسد، وهذا يناقض نصوص الشريعة التي نصّت صراحة على البعث الجسدي في الآخرة. وفي هذا يقول الغزالي: "وزعموا أن المعاد هو رجوع النفس إلى مبادئها، وأن لا جسم ولا عرض، وكذبوا الرسل في الإخبار عن المعاد الجسماني، وهذا كفر أيضاً"³، بالتالي فإن الغزالي كان منصفاً إذ لم يكفر الفلاسفة في جميع مسائلهم، بل خصّ بالتكفير هذه القضايا الثلاثة التي رآها مناقضة لأصول الإيمان، وأبقى باقي آرائهم في دائرة البدعة أو الضلال دون التكفير.

فالغزالي لم يرفض الفلسفة مطلقاً، بل دعا إلى الاستفادة من نتائجها النافعة (كالمنطق والطبيعات)، مع الحذر الشديد من نتائجها الفاسدة في مجال العقيدة. وبالتالي، كان فكره يقوم على موقف انتقائي نقدي: قبول ما يتوافق مع الشريعة والعقل السليم، وردّ ما يخالف النصوص القطعية، وقد مهّد بذلك لمنهج نقدي رصين في الفكر الإسلامي، قائم على استعمال العقل تحت هداية الشرع، وهو ما أسهم لاحقاً في نشوء تيارات عقلانية إسلامية متوازنة.

3- الممارسات الفلسفية على المنهج المعرفي للغزالي قبل تحوله الصوفي:

¹ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 285

² المصدر نفسه، ص 286

³ المصدر نفسه، ص 287-288

مثّلت المرحلة الفلسفية في المسار الفكري لأبي حامد الغزالي (450هـ/1058م - 505هـ/1111م) مرحلة مفصلية في تطور مشروعه المعرفي، إذ شكّلت الفلسفة بالنسبة له مجالاً للتنبّ في طبيعة المعرفة وحدودها، ولم تكن مجرد حقل للمجادلة أو النقد، فقد انخرط الغزالي في دراسة الفلسفة بوعي منهجي، واستوعبها ضمن مقارباتها المنطقية والميتافيزيقية، ليؤسّس على ضوء تلك الممارسة معالم منهجه المعرفي الذي تبلور قبل تحوله الصوفي، في هذا السياق، لا بد من التأكيد على أن الغزالي لم يدخل ساحة الفلسفة من موقع المعارض، بل من موقع الطالب للحقيقة، كما عبّر عن ذلك في مستهل المنقذ من الضلال، بقوله: «فأبصرت أنه لا مطمع في كشف الحقيقة إلا بتقديم الضروريات العقلية، وهي العلوم التي تُكسب يقيناً لا يتطرق إليه شك»¹، لقد قاد هذا التوجّه الغزالي إلى ممارسة شكلٍ من الشك المنهجي، شبيه بما نجده لاحقاً عند ديكارت، وكان هذا الشك بداية مسار بناء لمنهج معرفي يهدف إلى تمييز اليقيني من الظني، وقد تجلّت هذه المنهجية بشكل واضح في معيار العلم ومحك النظر، حيث قدّم الغزالي تصوراً دقيقاً للمعرفة البرهانية المستندة إلى المنطق، مبرّراً ضرورة الالتزام بالشروط الصورية للقياس البرهاني. وهو ما يتضح من قوله: "فمن لا يحيط بعلم المنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً"². لقد اعتبر المنطق أداة ضرورية لضبط التفكير، وقاعدة منهجية لفهم العقائد وتحصيل العلوم، مما يجعله حجر الزاوية في البناء المعرفي السابق لمرحلة التصوف، ومن خلال استيعابه لفلسفة ابن سينا والفارابي، وإطلاعه على التراث الأرسطي عبر ترجماته العربية، انخرط الغزالي في تحليل المقولات المعرفية للفلاسفة، حيث قام بفصل العلوم النظرية إلى أقسامها الأساسية: الرياضيات، الطبيعيات، الإلهيات، والسيكولوجيا. وقد عمد في مقاصد الفلاسفة إلى عرض هذه التصورات بلغة فلسفية محايدة، مما يعكس قدرته على الفصل بين العرض والنقد³، وفي تهافت الفلاسفة، بلغ

¹ الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص35

² أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1971، ص43

³ أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق محمود بيجو، ط1، 2000م-1460هـ، مطبعة المصباح، دمشق، ص6

هذا النقد ذروته، حيث اتهم الفلاسفة بالتناقض الداخلي، واعتمد على أدواتهم نفسها لتفنيد آرائهم، خصوصاً في ثلاث مسائل رآها مناقضة للعقيدة الإسلامية: قَدَم العالم، إنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار المعاد الجسماني¹، إن هذا النقد لم يكن موقفاً سلفياً مناهضاً للفلسفة، بل كان ثمرة لتفاعل فلسفي معمق، عبّر عن نفسه لاحقاً في ما يمكن تسميته بـ"إعادة توظيف العقل"، حيث لم يتخلّ الغزالي عن أدوات الفلسفة، بل قام بإعادة تحديد وظائفها وحدودها ضمن منظومة إيمانية متكاملة، ومنه يتضح أن المنهج المعرفي الذي شيده الغزالي قبل تحوله الصوفي كان يقوم على التدرج المعرفي، بدءاً من الحس، مروراً بالعقل، وصولاً إلى "نور النبوة" بوصفه أسمى مراتب الإدراك، كما أشار إلى ذلك بقوله: «إن فوق العقل نوراً، إذا أشرق ظهرت به دقائق الأمور، وهو نور النبوة»²، لقد سعى الغزالي في أعماله العقلية إلى بناء يقين لا يُبنى على التقليد أو الظن، بل على التحقيق والاختبار والتمحيص، وقد وقّرت له الممارسة الفلسفية الأدوات المفاهيمية والمنهجية لهذا التشييد، دون أن تكون غاية في ذاتها، بل بوصفها مرحلة ضرورية لاكتساب الوعي النقدي بالمعرفة، وهو ما جعله يدمج بين المعطى العقلي والمعطى الديني في توليفة معرفية متميزة، مهدت لانفتاحه لاحقاً على التجربة الصوفية باعتبارها تنويعاً لرحلة البحث عن اليقين.

أ/تحول الغزالي الصوفي وإعادة تشكيل المنهج المعرفي:

لم يكن تحول الغزالي نحو التصوف نقلة عاطفية أو خضوعاً لرهانات وجدانية، بل جاء تنويعاً لمسار معرفي نقدي طويل، انطلق من الشك المنهجي، ومرّ بالتحليل الفلسفي، وانتهى إلى إدراك محدودية العقل في الإحاطة بالحقائق الوجودية الكبرى، ومن هنا، فإن التجربة الصوفية عند الغزالي لم تكن نقيضاً للعقل، بل تمثلت تجاوزاً له بعد إدراك حدوده الوظيفية، لقد أدرك الغزالي في لحظة فاصلة من حياته الفكرية، أنّ العقل لا يمكن أن يكون مصدراً وحيداً لليقين، وأنّ ثمة نمطاً آخر من الإدراك يتأسس على «الذوق» و«الكشف» و«النور

¹ الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص 92

² الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 44

القلبي»¹، في المنقذ من الضلال، يرسم الغزالي ملامح هذه النقلة حين يقول: «فلما أحكمتُ هذه العلوم، وقفتُ على أقدامها، علمتُ يقيناً أنها لا تشفي غليلاً، ولا تروي غليلاً، وأن أقصى ما فيها أن تهَيئَ الذهن، وتصفّيه لقبول الحق»² وهنا تظهر بوضوح فكرة التدرج المعرفي، حيث لا يُلغى العقل بل يُعاد تحديد موقعه، بوصفه مرحلة تمهيدية لما يسميه الغزالي "العلم اللدني" أو "نور اليقين"، ولقد أعاد الغزالي، من خلال التصوف، صياغة المنهج المعرفي ضمن منظومة ثلاثية الأبعاد: العقل، والنقل، والذوق، فبعد أن كان العقل في المرحلة الفلسفية هو الأداة المركزية، أضحت في المرحلة الصوفية مجرد ممرّ، يُستعان به لكنه لا يُعتمد عليه وحده. وبهذا التغيير، أصبحت التجربة الروحية المصدر الأوثق للمعرفة بالحقائق العليا، خصوصاً ما يتعلق بالذات الإلهية، والبعث، والسعادة الأبدية³. في إحياء علوم الدين، يصرّح الغزالي بأن المعرفة الصوفية لا تُنال بالدرس، بل بـ«التجربة، وتصفية الباطن، ومجاهدة النفس»، وهو ما يشكّل خروجاً جذرياً عن النموذج المعرفي العقلي الكلاسيكي⁴، وقد صاغ هذه الرؤية بصورة فلسفية دقيقة في الرسالة اللدنية، حيث ميّز بين العلم الكسبي والعلم الوهبي، معتبراً أنّ أعلى مراتب الإدراك لا تُنال إلا عبر انفتاح القلب على نور الحقيقة⁵، ولا يعني هذا أنّ الغزالي قد استقال من العقل، بل مارس "عقلانية إيمانية" تؤمن بحدود التفكير البشري، وتفتح أفقاً معرفياً مغايراً، قوامه التزكية والتجربة الذاتية. إنّ هذا التحول لا يُفهم إلا في سياق مشروعه المعرفي الكامل، حيث تصير التجربة الصوفية هي أسمى مراحل طلب الحقيقة، وليس نقضاً للمراحل السابقة، وبذلك يمكن القول إنّ الغزالي لم يهدم البناء المعرفي الذي أقامه عبر الفلسفة والمنطق، بل نقله من طور التجريد إلى طور التدوّق، ومن مقام التصور إلى مقام التحقق، ولقد تحوّل "العلم" لديه من تصور ذهني إلى

¹ المصدر نفسه، ص45

² الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص41

³ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، ص312-293

⁴ الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج3، ص18

⁵ أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مطبعة كردستان العلمية، مصر، 1328هـ، ص42

"حال" قلبي، ومن معرفة بالوسائط إلى حضور مباشر للحق، كما يشير إلى ذلك في قوله: "اليقين لا يحصل إلا بالكشف، والكشف لا يتم إلا بالرياضة"¹، إنَّ المنهج المعرفي للغزالي بعد التحول الصوفي هو إعادة تأويل شاملة للعقل، تجعل منه أداة لا غاية، وتضعه ضمن سلم إدراكي متكامل، ينتهي إلى المعرفة الباطنية المباشرة، وبهذا، يكون الغزالي قد أسس لبنية معرفية مزدوجة، تجمع بين الصرامة العقلية والانكشاف الروحي، في نموذج فريد تجاوز به الصراعات التقليدية بين الفلسفة والتصوف، وبين البرهان والذوق².

المبحث الثالث : تجربة التصوف عند الغزالي ومسألة اليقين

1- انتقال الغزالي من طريق العقل الى طريق الذوق :

انتقل الغزالي من العقل إلى الذوق عبر تطور فكري وروحي في حياته، حيث بدأ بتأكيد أهمية العقل في فهم الدين والفلسفة، لكن مع مرور الوقت، وبالخصوص بعد فترة تجربته مع الشكوك والبحث العميق، بدأ يولي اهتماماً أكبر للتجربة الروحية والذوق الصوفي. في بداية حياته، كان يشدد على العقل والتفكير المنطقي، كما في كتابه "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة"، حيث كان يهاجم الفلسفة العقلية. لكن بعد تجربته الشخصية، وخصوصاً بعد العزلة التي اختارها في صومعته، بدأ الغزالي يلتفت إلى أهمية "الذوق" في التوصل إلى الحقيقة. في كتابه "إحياء علوم الدين"، تناول مسألة التصوف وكيف أن الوصول إلى المعرفة الحقيقية لا يتم فقط بالعقل، بل بالتجربة الروحية الشخصية التي تشمل الفهم القلبي والإحساس المباشر بالوجود الإلهي، مرّ الغزالي بتحوّل جوهري في مساره المعرفي، حيث انتقل من الاعتماد على العقل كوسيلة لفهم الحقيقة إلى تبني الذوق الصوفي كأرقى درجات المعرفة. فقد ابتدأ مشروعه الفكري في إطار العقلانية الكلامية، وظهر ذلك جلياً في مؤلفاته مثل مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة، أين ناقش الفلسفة بنقّس نقدي عقلي³، غير أن هذه

¹ الغزالي، المنقذ من الظلال ، مصدر سابق ، ص48

² عبد الكريم العلاف، الغزالي حياته وآراؤه، القاهرة، دار النهضة، 1962، ص173-159

³ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص112

المرحلة لم تشف غليله الوجودي، مما دفعه إلى تجربة روحية عميقة تكلفت بالعزلة والاعتزال، كما دَوّن ذلك في كتابه المنقذ من الضلال¹. في هذه المرحلة، تبنّى الغزالي مبدأ الذوق الصوفي، معتبراً إياه أسمى من الإدراك العقلي، إذ "للمتصوفة أحوال لا يمكن التعبير عنها، ولا يدركها إلا من ذاقها"²، وقد مثّل الذوق عنده المعرفة الشهودية التي لا تُنال بالدليل العقلي بل بالصفاء القلبي والتجربة الروحية الذوق عند الغزالي هو تجربة شعورية يشعر فيها الإنسان بحضور الله في قلبه، ويعتبره نوعاً من المعرفة التي لا يستطيع العقل وحده الوصول إليها. هذه المعرفة لا تتقل بالكلمات فقط، بل يجب أن يُختبر ويُحسّ بها، وهو ما يمهّد للانتقال من العقل إلى الذوق في سيرته الفكرية، ولقد شكّلت تجربة أبي حامد الغزالي منعطفاً حاسماً في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ انتقل من الاعتماد على العقل والمنهج البرهاني إلى تبنّي الذوق والكشف كوسيلة للمعرفة اليقينية. ففي بداية مسيرته العلمية، انخرط الغزالي في دراسة علم الكلام والفلسفة، معتمداً على العقل كأداة مركزية للبحث عن الحقيقة. وقد بدت له الفلسفة خاصة قادرة، بما تمتلكه من أدوات منطقية وجدلية، على تقديم أجوبة مقنعة للأسئلة الكبرى المتعلقة بالوجود والمعرفة والإلهيات، غير أن الغزالي سرعان ما أدرك محدودية العقل وعجزه عن تحقيق الطمأنينة اليقينية؛ حيث بيّن في كتابه المنقذ من الضلال أن العقل، رغم قدرته على الوصول إلى مقدمات صحيحة، يظل قاصراً عن بلوغ المعرفة المطلقة، نظراً لاحتمالية الخطأ في الحواس والعقل معاً.³ لقد عبّر الغزالي عن أزمة الشك التي انتابته حينما قال: "فإذا كانت الحواس قد تخون، فما الذي يؤمن من العقل ألا يخون؟"⁴، من هنا بدأ الغزالي رحلة روحية للبحث عن يقين يتجاوز الحسيات والعقليات، يقين لا يأتي إلا عن طريق "نور يقذفه الله في القلب"، وهو ما سماه بـ"الذوق"، فالذوق عند الغزالي ليس مجرد شعور عاطفي، بل هو معرفة باطنية نابعة من الكشف والمشاهدة القلبية، تفوق

¹ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 91

² الغزالي، أحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج 3، ص 22

³ الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 37

⁴ المصدر نفسه، ص 40

ما يقدمه العقل المجرد، وقد أكد أن هذه المعرفة الذوقية لا تدرك بالجدل ولا بالبرهان، وإنما بالتجربة الشخصية المباشرة التي وصفها بقوله: "إنه من لم يذوق لم يعرف، ومن عرف بالذوق عرف حقيقة"¹، هذا التحول لم يكن مجرد انقلاب فردي، بل مثل تأسيساً لموقف معرفي جديد في الفكر الإسلامي، اعتبر أن للعقل حداً ينتهي عنده، وأن فوقه مرتبة أعلى هي مرتبة الذوق والكشف الصوفي، بل إن الغزالي ذهب أبعد من ذلك حين رأى أن الوصول إلى الحقيقة الإلهية يحتاج إلى تخلي الإنسان عن تعلّقه بالمعقولات الظاهرة والانغماس في مجاهدة النفس وتزكية الروح، مما يؤدي إلى انفتاح القلب على أنوار الغيب، وهو ما لا يمكن للعقل وحده أن يبلغه مهما بلغت قدراته²، من هذا المنظور، فإن الذوق عند الغزالي يمثل انتقالاً نوعياً من المعرفة الاستدلالية إلى المعرفة الشهودية، ومن البرهان العقلي إلى الإلهام القلبي، وهو ما جعل طريق التصوف، القائم على المجاهدة والسلوك، السبيل الأصدق للوصول إلى الحقيقة. ولذلك انخرط الغزالي في التجربة الصوفية بعد تخليه عن المناصب الرسمية ومظاهر التدريس، ليتحقق بالذوق والكشف ما كان يطلبه بالعقل والبرهان، مختتماً بذلك رحلته الفكرية والروحية بما سماه "العلم اللدني"، وهو علم منحه الله لخواص عباده³، وقد اعتبر الغزالي أن طريق الذوق، القائم على التجربة الصوفية والمجاهدة الروحية، هو السبيل الوحيد لتحقيق اليقين الحقيقي الذي تعجز المناهج الأخرى عن بلوغه، ففي تقييمه لطرائق أهل النظر العقلي وأهل التقليد، رأى الغزالي أن المتكلمين، رغم دفاعهم عن العقيدة، اعتمدوا على أسس نظرية جدلية قد تقنع العوام ولكنها لا تُسكنُ القلق الفلسفي العميق، إذ تبقى نتائجهم مفتقرة إلى "نور البصيرة" الذي لا يتحقق إلا بالكشف⁴ أما الفلاسفة، فقد اتكوا على مبادئ عقلية مجردة، لكنها - بحسب الغزالي - محكومة بمحدودية العقل البشري وعجزه عن إدراك ما وراء عالم الشهادة، مما يؤدي إلى انغلاقهم في دائرة

¹ الغزالي، احياء علوم الدين، مصدر سابق، ج 4، ص 61

² أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971، ص 61

³ الغزالي، المنقذ من الظلال، مصدر سابق، ص 50

⁴ المصدر نفسه، ص 43

الظنون والاحتمالات دون بلوغ اليقين القطعي، وفي مقابل ذلك، وجد الغزالي أن الصوفية قد سلكوا مسلكاً عملياً يقوم على تصفية القلب من علائق الدنيا، وتنقية النفس من الصفات الذميمة، حتى يصبح القلب قابلاً لتلقي أنوار الغيب، وقد صرح في هذا السياق قائلاً: "علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله حقاً، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق"¹، فالمعرفة الذوقية عند الغزالي تتمثل في نوع من الحضور المباشر للمعنى في القلب، بحيث تصبح الحقيقة مُدركة بلا توسّط جدل أو استدلال، كما أكد الغزالي أن الذوق يفوق العقل مرتبة، لأن العقل محدود بالمحسوسات والمقدمات المنطقية، بينما الذوق يفتح آفاقاً غيبية لا يصلها العقل بطبيعته، وهو يضرب لذلك مثلاً دقيقاً يتمثل في الفرق بين من سمع عن لذة العسل وقرأ أوصافه وبين من ذاقه حقيقةً، إذ إن المعرفة الحقيقية لا تحصل إلا بالذوق المباشر، لا بالخبر أو النظر²، ولا يتوقف الغزالي عند تفضيل الذوق على العقل فحسب، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يقرر أن اليقين المكتسب عن طريق الكشف الصوفي أشبه بالعلم اللدني الذي يمنحه الله للأنبياء والأولياء، والذي لا سبيل إليه بجهد شخصي محض، بل هو عطاء رباني خالص: "فكما أن نور الشمس لا يدخل البيت إلا إذا كان فيه كُوة مفتوحة، فكذلك أنوار الغيب لا تدخل القلب إلا إذا تهيأ بالتركيز والتصفية"³ من هنا، يضع الغزالي الذوق على قمة سلّم المعرفة، معتبراً أنه النهاية التي ينتهي إليها السائرون بالعقل والشرع، لكنه لا يُدرك إلا بعد المجاهدة والتخلية والتحلية. ومن ثم، فإن مشروع الغزالي المعرفي لا يمكن فهمه إلا بوصفه تحولاً من "البرهان العقلي" إلى "الكشف الذوقي"، ومن "طلب اليقين بالجدل" إلى "تحقيق اليقين بالمشاهدة"، وهو ما يجعل تجربته واحدة من أبرز محطات الفكر الإسلامي الكلاسيكي التي جمعت بين العقل والإيمان، وبين الشريعة والحقيقة، لقد بيّن الغزالي في مؤلفاته، وعلى رأسها المنقذ من الضلال وإحياء

¹المصدر نفسه، ص 45

²الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج 4، ص 272

³الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 65

علوم الدين، أن العقل الإنساني، مهما بلغ من الدقة والقدرة على التحليل، يبقى محدوداً في إدراكه لعالم الغيب وللحقيقة المطلقة، مما يجعل الحاجة إلى مصدر آخر للمعرفة أمراً ضرورياً¹، وهذا المصدر هو الذوق، الذي يفهم عند الغزالي على أنه نوع من الإدراك المباشر القلبي، يتحقق للمجتهد من خلال المجاهدة الروحية وتركيز النفس، ويثمر عن نور إلهي يقذفه الله في القلب فينقله من دائرة الظنون والاحتمالات إلى مرتبة اليقين المطلق².

إن هذا التحول من العقل إلى الذوق لم يكن عند الغزالي مجرد خيار شخصي أو ميلاً صوفياً، بل كان نتيجة لبحث عميق وتجربة وجودية مؤلمة قادت إلى الاقتناع بأن للإنسان حداً معرفياً لا يتجاوزه إلا بالفتح الإلهي والكشف الصوفي³، وقد جاء مشروع الغزالي ليؤسس لموقف معرفي متكامل، يجمع بين الإيمان العميق بقدرات العقل في حدوده المشروعة، والإقرار بضرورة تجاوزه عبر الذوق للوصول إلى الحقائق النهائية.

3- تمييز الغزالي بين التصوف السلبي والتصوف الإيجابي :

أ/التصوف السلبي حسب الغزالي :

يُعرف التصوف السلبي عند الغزالي بأنه الانحراف عن الطريق الصحيح للتصوف، حيث يفقد السالك اتزانه بين الشريعة والحقيقة، وينحرف عن مقاصد التزكية والعبودية الخالصة لله. فالتصوف السلبي هو كل سلوك أو اعتقاد صوفي يبتعد عن الأوامر الشرعية والعقلية، سواء تمثل ذلك في الادعاء الباطل للكرامات، أو التواكل وترك السعي، أو الغلو في الزهد، أو إطلاق الشطحات الكلامية التي تمس أصول العقيدة، فالتصوف السلبي ينهي إلى الابتداع والانحراف عن جوهر الإسلام، وهو كل تصوف يتجاهل حدود الشريعة، ويقع في مظاهر الحلول والاتحاد، مما يؤدي إلى إيهام الفارق بين الخالق والمخلوق، وهو أمر يهدد التوحيد الخالص الذي هو أساس العقيدة الإسلامية⁴ ويرجع الإمام الغزالي أسباب ظهور التصوف

¹ الغزالي، احياء علوم الدين، مصدر سابق، ص 272

² الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 61

³ الغزالي، المنقذ من الظلال، مصدر سابق، ص 50

⁴ الغزالي، المنقذ من الظلال، المصدر السابق، ص 51

السلبى إلى عدة عوامل متداخلة، أبرزها ضعف العلم الشرعى لدى بعض المنتسبين للتصوف، مما جعلهم يقعون في أخطاء عقدية وسلوكية جسيمة. فقد أدى الجهل بأحكام الدين وأصول العقيدة إلى تبني ممارسات شاذة لا تمت إلى الشريعة بصلة، كالادعاء بالكرامات دون ضابط، والشطحات الكلامية المبالغ فيها التي تقترب من عقائد الحلول والاتحاد،¹ كما ساهم الابتعاد عن العمل بالكتاب والسنة، والانغماس في التجارب الباطنية الفردية دون عرضها على ميزان الشرع، في تفشي مظاهر الانحراف داخل بعض الطرق الصوفية، ويُشير الغزالي أيضًا إلى عامل آخر مهم، وهو حب الشهرة والرياء، إذ سعى بعض أدياء التصوف إلى كسب مكانة اجتماعية بين الناس من خلال ادعاء المقامات الروحية والكرامات الزائفة، مما شوّه صورة التصوف الأصيل²، إلى جانب ذلك، لعب الفهم الخاطئ لمفهوم الزهد دورًا كبيرًا في ظهور تصوف سلبي قائم على تدمير الذات ورفض مباحج الحياة بطريقة مفرطة تتعارض مع مقاصد الإسلام في الحفاظ على النفس والعقل والمال، وهكذا يرى الغزالي أن انحراف التصوف لم يكن وليد لحظة معينة، بل نتاج تراجع الالتزام بالعلم والعمل، واستفحال الجهل والرياء والغلو في الدين، مما فرض عليه التصدي لهذه الانحرافات بمشروعه الإصلاحى الذى دعا فيه إلى تصفية التصوف من كل ما علق به من شوائب. لقد تناول الإمام أبو حامد الغزالي في مؤلفاته مسألة التصوف السلبي بالتحليل والنقد، مبرزًا مظاهره ومخاطره، وداعيًا إلى تصحيح مسار التصوف الإسلامى، إذ يرى الغزالي أن التصوف في جوهره الأصيل هو مسلك روحى يهدف إلى تركية النفس، وإصلاح القلب، والتحقق بالعبودية الصادقة لله عز وجل، غير أن هذا المسلك قد تعرض عبر الزمن لانحرافات شوهت مقاصده، مما أدى إلى بروز تصوف سلبي بعيد عن روح الإسلام . وتتجلى مظاهر التصوف السلبي عند الغزالي في عدة ظواهر، أبرزها التواكل بدل التوكل، حيث نجد بعض المتصوفة تركوا السعي والعمل بحجة الاعتماد على الله، مما أدى إلى

¹المصدر نفسه، ص49

²الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج 3، ص111

تعطيل الأسباب والدعوة إلى الكسل الاجتماعي، وهو سلوك رفضه الغزالي مؤكداً أن التوكل المشروع لا يعني إهمال العمل بل يتطلب الجمع بين السعي والتفويض لله¹، كما انتقد الزهد المغلوط الذي يدعو إلى رفض مظاهر الحياة الدنيا بطريقة متطرفة تهدد توازن الفرد والمجتمع، معتبراً أن الزهد الحقيقي يكمن في امتلاك الدنيا بالقلب دون أن تملك هي القلب²، ومن أخطر مظاهر التصوف السلبي، حسب الغزالي، الادعاء الكاذب للكرامات، حيث عمد بعض الصوفية إلى الزعم بحصول الكرامات لهم للتفاخر وجذب أنظار الناس، بينما الكرامة الحقة، في نظر الغزالي، لا تُطلب ولا تُدعى، بل تكون ثمرة خفية للاستقامة والطاعة³. غير أن أخطر ما رآه الغزالي في التصوف السلبي كان الشطحات الكلامية والاعتقادية التي توهم الحلول أو الاتحاد بالله، كما برزت عند الحلاج، الذي قال "أنا الحق"، وهو قول أنكره العلماء لما يتضمنه من خطورة عقدية قد تؤدي إلى زعزعة أصول التوحيد، كما انتقد الغزالي المفاهيم الفلسفية التي ظهرت لاحقاً عند بعض المتصوفة كابن عربي، لا سيما فكرة وحدة الوجود التي قد توحى بإلغاء الفارق بين الخالق والمخلوق، مما يتعارض مع العقيدة الإسلامية القائمة على التنزيه⁴، ولم يقف الغزالي عند حدود النقد، بل وضع مشروعاً إصلاحياً يهدف إلى تصحيح التصوف وتطهيره من الشوائب. فقد شدد على ضرورة إخضاع كل تجربة ذوقية لميزان الشريعة والعقل، وأكد أن الكشف الصوفي لا يكون صحيحاً إلا إذا وافق نصوص الكتاب والسنة. كما دعا إلى الجمع المتوازن بين العلم والعمل والذوق، محذراً من الانفلاتات التي تؤدي إلى الغلو والبدعة. وبهذا، فإن التصوف السلبي، حسب تصور الغزالي، يتمثل في كل مسلك روحي ينحرف عن التوحيد الصحيح، ويتجاوز ضوابط الشريعة، سواء من خلال التواكل أو الزهد المفرط أو الادعاء الكاذب للكرامات أو السقوط في مفاهيم الحلول والاتحاد.

¹ الغزالي، إحياء عوم الدين، مصدر سابق، ج 4، ص 233

² المصدر نفسه، ص 245

³ الغزالي، المنقذ من الظلال، مصدر سابق، ص 15

⁴ الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص 177

ب/نقد الغزالي للصوفية المنحرفة :

إن التصوف السلبي وهو التصوف الذي انحرف عن مقاصده الأصلية في تهذيب النفس والتقرب إلى الله، وانجزّ نحو مفاهيم مغالية وخطيرة تمثلت أساساً في مقولتي "الحلول" و"وحدة الوجود"، وقد وقف أبو حامد الغزالي موقفاً ناقداً إزاء هذا النوع من التصوف، مؤكداً أن التصوف الحقيقي لا يخرج عن إطار الشريعة، ولا يفضي إلى اعتقادات تمسّ جوهر التوحيد،¹ لقد عرّف الغزالي التصوف بأنه طريق السلوك إلى الله عبر المجاهدة والالتزام بالشريعة، معتبراً أن الذوق الصوفي الحقيقي هو نور يقذفه الله في القلب، وليس انفعالاً عاطفياً يؤدي إلى تفسيرات مغلوبة للعقيدة،² غير أن بعض المتصوفة، الذين غرقوا في تجاربهم الذوقية دون توازن معرفي وشرعي، وقعوا فيما أسماه الغزالي "الضلال في التصوف"، حيث ظهرت بينهم نزعات الحلول والاتحاد، ويُعتبر الحسين بن منصور الحلاج (ت 309هـ) من أبرز الأمثلة على التصوف السلبي حسب تصنيف الغزالي، فقد عُرِف الحلاج بأقواله المثيرة للجدل، مثل قوله "أنا الحق"، وهي عبارة فسّرها كثير من العلماء على أنها تشير إلى الحلول أو الاتحاد بالله، مما أدى إلى محاكمته وإعدامه بتهمة الزندقة،³ وقد مثّل الحلاج، في نظر الغزالي، نموذج الصوفي الذي لم يضبط تجاربه الذوقية بميزان الشريعة والعقل، مما أدى به إلى السقوط في التعبيرات الغامضة والموهمة . تطرّق الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين"، إلى بعض الانحرافات التي مست حقيقة التصوف، محذراً من التواكل والتدعي الباطل والعزلة المفرطة. فقد رفض الغزالي فكرة ترك الأسباب بدعوى التوكل على الله، مؤكداً أنّ "ليس التوكل أن تهمل الأسباب، بل التوكل أن تعمل بالأسباب مع الاعتماد على مسبب الأسباب"⁴، بهذا ينتقد أولئك الذين اتخذوا الكسل ديناً، وابتعدوا عن السعي والعمل الذي أمر به الشرع، كما تناول الغزالي ظاهرة الادعاء الكاذب بين بعض

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج 1، ص 35

² الغزالي، المنقذ من الظلال، مصدر سابق، ص 45

³ الشعراني عبدالوهاب، الطبقات الكبرى، القاهرة، دار الكتب، د.ت، ج 2، ص 157

⁴ الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج 4، ص 247

المتصوفة الذين نسبوا لأنفسهم مقامات روحية دون تحققٍ حقيقي، حيث قال: "رأيت أقوامًا يدعون المعرفة بالله، وليس لهم من السلوك شيء، وإنما غلبت عليهم البطالة، فاتخذوها دينًا"¹، يظهر من خلال هذا النص إدانة واضحة لكل من يدعي بلوغ المقامات العالية من غير مجاهدة نفس ولا تهذيب سلوك، وفي سياق آخر، لم يغفل الغزالي عن الإشارة إلى خطورة المبالغة في العزلة، معتبرًا أنّ العزلة لها أحكام وشروط، وأن من طلبها على جهل، "عطب"². بذلك، دعا إلى التوسط بين العزلة والمخالطة حسب مقتضيات الحال، مبررًا أن الانقطاع الكامل عن المجتمع قد يؤدي إلى ضعف التكليف الشرعي وخراب الحياة الاجتماعية، إنّ هذه المواقف النقدية التي صاغها الغزالي تؤكد على رغبته في تطهير التصوف من الشوائب التي لحقت به، وجعله موافقًا لمقاصد الشريعة الإسلامية، حيث اعتبر التصوف الصحيح هو ذاك الذي يجمع بين الظاهر والباطن، بين العمل والنية، وبين العبادة والعقل، أما محيي الدين ابن عربي (ت 638هـ)، فقد كان أبرز ممثلي فكرة وحدة الوجود، حيث صاغ نظريته في مؤلفات مثل الفتوحات المكية وفصوص الحكم. وقد عبّر ابن عربي عن فكرته بأن "الوجود واحد"، وأنه "لا موجود بحق إلا الله"³، مما جعل الكثيرين يتهمونهم بالغاء الفارق بين الخالق والمخلوق ومع أن ابن عربي حاول التأكيد على أن وحدة الوجود لا تعني الحلول أو الاتحاد بمعناه الحسي، فإن عباراته الرمزية كانت مجالًا واسعًا لسوء الفهم والانزلاق نحو تصوف سلبي في أوساط بعض أتباعه، الغزالي، مع أنه لم يعاصر الحلاج ولا ابن عربي، إلا أن موقفه من هذه الانحرافات كان حاسمًا، فقد شدد على أن كل تجربة صوفية يجب أن تكون محكومة بالشرع، وكل كشف ذوقي يجب أن يُعرض على الكتاب والسنة، وأي مخالفة لذلك تعدّ انحرافًا وضلالًا⁴، ومن هذا المنطلق، فإن الغزالي دعا إلى تصوف متوازن، يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويرفض الغلو والشطحات التي تؤدي إلى

¹ الغزالي، احياء علوم الدين، مصدر سابق، ج 3، ص 15

² الغزالي، المنقذ من الظلال، مصدر سابق، ص 102

³ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق مرجع سابق، ج 1، ص 85

⁴ الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص 117

الحلول أو وحدة الوجود بمعناها الفلسفي الخطير، بناءً عليه فإن التصوف السلبي، المتمثل في نزعات الحلول ووحدة الوجود كما برزت عند بعض الشخصيات مثل الحلاج وابن عربي، كان بالنسبة للغزالي خروجًا عن روح التصوف الإسلامي الصحيح، الذي يقوم على تعظيم التوحيد والتزام الشريعة، وليس الذوبان الغامض في الوجود المطلق.

ج/التصوف الإيجابي حسب الغزالي :

يقوم التصوف الإيجابي عند الإمام الغزالي على فكرة أساسية مفادها أن التصوف ليس انسحابًا من المجتمع أو انقطاعًا عن الشريعة، بل هو ممارسة روحية وأخلاقية تهدف إلى تهذيب النفس والسير بها نحو الكمال الإنساني تحت ضوء الشريعة الإسلامية. فالتصوف الإيجابي يعني تطهير القلب من الصفات الذميمة كالكبر والحسد والرياء، والتخلي بالصفات الحميدة كالتواضع والإخلاص والصبر، بما يتفق مع أحكام الدين وظواهر الشرع¹، وقد عرّف الغزالي التصوف بأنه «ترك الدنيا والاشتغال بالله تعالى»، معتبرًا أن حقيقته تقوم على إخلاص النية لله في كل حركة وسكون، ومجاهدة النفس لكسر شهواتها وتزكية أخلاقها²، فالتصوف الإيجابي عنده هو سعي متوازن بين الظاهر والباطن، بين العمل بالشريعة والسلوك إلى الحقيقة، حيث قال: «مجموع علم التصوف هو العلم بكيفية سلوك القلب إلى الله تعالى»³، وقد برز الغزالي في مؤلفاته الكبرى كـ «إحياء علوم الدين» و«المنقذ من الضلال» بأن التصوف لا يتحقق إلا بالتزام الشرع التزامًا ظاهريًا وباطنيًا، مع إشراق نور المعرفة بالله تعالى على القلب، مما يؤدي إلى تحقيق مقام الإحسان الذي وصفه النبي محمد صلى الله عليه وسلم: «أن تعبد الله كأنك تراه»⁴، وعليه فإن التصوف الإيجابي عند الغزالي هو مسار إصلاحى يبدأ من إصلاح الفرد، ثم ينعكس أثره على إصلاح المجتمع، من خلال بث القيم العليا كالمحبة، والرحمة، والإيثار، والعدل. يتبنى الغزالي تصورًا إيجابيًا للتصوف، يقوم على

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج3، ص4

² الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص61

³ الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص363

⁴ الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج4، ص430

تطهير الباطن دون اعتزال الحياة الاجتماعية. فالتصوف عنده ليس هروباً من الواقع، بل سلوكٌ يهدف إلى تركية النفس والتخلي بالأخلاق الفاضلة، وقد أشار الغزالي إلى أن لباب التصوف يتمثل في "إقبال العبد بكليته على الله تعالى، وانصرافه عما سواه"¹. إن التصوف الإيجابي عند الغزالي يجمع بين العلم والعمل، ويُظهر الالتزام بالشرعية ظاهراً وباطناً، بحيث يصبح السلوك العملي ترجمة حية لحقيقة الإيمان. ولذلك أكد أن التصوف هو "فرض عين"²، إذ لا يتم خلاص الإنسان إلا بتطهير القلب والسعي إلى الله بالعلم والعمل معاً، لا بالاعتصار على أحدهما دون الآخر. وبهذا التصور، رفض الغزالي التصوف السلبي القائم على البطالة والادعاء، ودعا إلى تصوف أخلاقي عملي، تكون غايته الوصول إلى الله من خلال أداء الحقوق الاجتماعية والدينية على أكمل وجه.

3- اليقين كغاية روحية ومعرفية في التجربة الصوفية الغزالية :

تعدّ مسألة اليقين منة أهم القضايا التي تناولها المفكرون في مختلف العصور، ويعتبر الإمام أبو حامد الغزالي من أبرز من تناولوا هذا الموضوع في الفكر الإسلامي، فقد خصص العديد من أعماله لاستكشاف مفهوم اليقين وأبعاده الروحية والفلسفية، و يُعتبر اليقين من أرقى درجات المعرفة، حيث يُمثل الحالة التي يتوصل فيها الإنسان إلى معرفة مطلقة لا يقبلها الشك أو الظن. واليقين في حسب الغزالي هو المعرفة التي تتعدى حدود الإدراك الحسي والعقلي، وترتبط بالقلب الروحي الذي يربط الإنسان بالحقائق الإلهية، و يذكر الغزالي في كتابه "المنقذ من الظلال" أن رحلة الشك التي مرّ بها هي التي أوصلته إلى فهم اليقين كحالة لا يمكن الشك فيها، وتكمن في نور يقذفه الله في قلب المؤمن بعد مجاهدته لنفسه وتطهيرها³، وقد ميز الغزالي بين ثلاث درجات من اليقين :

¹المصدر نفسه، ج3، ص 18

²الغزالي، المنقذ من الظلال، مصدر سابق، ص130

³المصدر نفسه، ص30-35

لمرتبة الأولى: علم اليقين؛ وهي انكشاف المعلوم للقلب، بحيث يشاهده ولا يشك فيه كانكشاف المرئي للبصر، هذا النوع من اليقين يعتمد على الأدلة العقلية والبرهان، حيث يدرك الإنسان الحقيقة من خلال الدليل. وهو مرحلة البداية في الوصول إلى يقين أعمق. في إحياء علوم الدين، يؤكد الغزالي أن هذا النوع من اليقين يُعدّ مرحلة عقلية يمكن للإنسان الوصول إليها باستخدام المنطق والمفاهيم العقلية.¹

المرتبة الثانية: عين اليقين، أي مشاهدة المعلوم بالأبصار، هنا لا يكفي الإنسان العلم النظري، بل يتعداه ليصل إلى تجربة مباشرة ومعاينة للواقع، في هذه المرحلة، يرى السالك الحقيقة بعينه الروحية، ويصبح لديه إدراك مباشر للأمور التي كان يقتنع بها سابقاً من خلال الاستدلال العقلي.²

المرتبة الثالثة: حق اليقين، وهي أعلى درجات اليقين، وهي مباشرة المعلوم وإدراكه الإدراك التام، هذه هي أعلى مراتب اليقين، حيث لا يعترف الإنسان بحقائق عقله أو حواسه فقط، بل يُجسد هذا اليقين في قلبه وروحه. يُعتبر حق اليقين حالة شعورية وذوقية، حيث يذوق العارف الحقيقة ويعيشها بشكل مباشر لا تزعمها الشكوك أو التغيرات. في هذا السياق، يُعتبر هذا النوع من اليقين مراتب السالكين في طريق الله الذين تجاوزوا العلم النظري والتجربة الحسية ليدركوا حقيقة الوجود الإلهي في عمق تجاربهم الروحية.³

فالأولى: كعلمك بأن في هذا الوادي ماء، والثانية: كرؤيته، والثالثة: كالشرب منه، ومثال آخر: إيماننا الجازم بالجنة والنار هذا علم اليقين ؛ فإذا أزلفت الجنة يوم القيامة للمتقين، وشاهدها الخلائق، وبرزت الجحيم للغاوين، ورأها الخلائق، فذلك عين اليقين، قال تعالى في كتابه الحكيم: "كلا لو تعلمون علم اليقين - لترون الجحيم - ثم لترونها عين اليقين"⁴، أي

¹ محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، بحوث ومقالات ، موسوعة الكلم الطيب، مراتب اليقين.

² المرجع نفسه

³ المرجع نفسه

⁴ سورة التكاثر، الآية 5-7

ترونها معاينة بالابصار موقنين حقيقتها ثم قال تعالى: "ثم لتسألن يومئذ عن النعيم"¹، أي تسألن يوم القيامة عن نعيم الدنيا من صحة الأبدان والأسماع والأبصار والمكاسب وملذات المآكل والمشارب، وغير ذلك هل أدبتم شكرها على الوجه المشروع؟ أم كفرتم بها؟² وفي الرسالة اللدنية، يؤكد الغزالي أن اليقين في جوهره نور يقذفه الله في قلب المؤمن، وأنه لا يمكن تحصيله إلا عبر مسيرة من الزهد والتربية الروحية والعبادة المتواصلة،³ فاليقين حسب الغزالي هو أرقى مراتب الإيمان وأشرف مقامات السالكين إلى الله، فالمتصوف في طريقه الروحي يسعى إلى تحقيق العلم الذي لا يسوده شك، وهو ما يسميه الغزالي "اليقين"، وقد جعله غاية روحية لأن الحقائق الغيبية للقلب لا تتكشف إلا به، وهو غاية أخلاقية لأن سلوك العبد وتصرفاته لا تستقيم إلا باليقين الكامل بوعده الله ووعيده، وقد روى الغزالي رحلته الشخصية في الكشف عن اليقين، مبيناً أن العلوم النقلية والعقلية وحدها لا تكفي، بل لا بد من الذوق والمجاهدة وتركية النفس،⁴ وفي إحياء علوم الدين، حدد الغزالي أبواباً للحديث عن مقام اليقين، حيث اعتبره شرطاً أساسياً لتحقيق التوكل، والزهد، والرضا، والخوف، والرجاء،

خلاصة الفصل:

إن تجربة الغزالي الصوفية لم تكن نتيجة انفعال عاطفي فقط، بل كانت ثمرة لمسار طويل من البحث والنقد والمراجعة والدراسات، بدأ من الشك العقلي، ومرّ بتجربة الفلسفة وعلم الكلام، لينتهي إلى التصوف كخيار معرفي ووجودي، وقد كشف الغزالي في المنقذ من الضلال عن عمق هذه التحولات، منتقداً حدود العقل النظري، ومبيناً أن اليقين لا يُنال إلا بذوق قلبي وسلوك روحي صادق، ومن خلال تحليله للفرق والتيارات الفكرية في عصره،

¹ سورة التكاثر ، الآية 8

² عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنام، مؤسسة الرسالة، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، 2000م، بيروت لبنان، ص933

³ الغزالي، مشكاة النوار، مصدر سابق، ص54

⁴ الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مصدر سابق ، ص 36-40

اتضح أنه لم يرفض العقل، بل أعاد توجيهه نحو ما يخدم الحقيقة، مؤكداً أن التصوف تجربة تقوم على الجمع بين المعرفة والعمل، بين العقل والقلب، وبين الظاهر والباطن.

الفصل الثالث:

أثر تصوف الغزالي

المبحث الأول :تأثير التصوف الغزالي في الفكر الإسلامي

المبحث الثاني:نقد وتقييم تصوف الغزالي

المبحث الثالث:راهنية تصوف الغزالي وآفاقه المستقبلية

الفصل الثالث: أثر تصوف الغزالي

تمهيد:

لم يبقَ تصوف الغزالي مجرد تجربة شخصية عاشها وانتهت، أصبح تأثير فكري وروحي امتدَّ إلى محيطه القريب والبعيد، فقد وجد من بعده الكثير من المفكرين عمقًا خاصًا في تصوفه ، واستلهموا منه أفكارًا لخدمة مشاريعهم الفكرية والدينية. وفي وقتنا الحالي، ما تزال التجربة الصوفية تطرح نفسها كبديل ممكن أمام الإنسان المعاصر، بما تحمله من دعوة إلى التوازن الداخلي والتجديد الروحي. من هذا المنطلق، يأتي هذا الفصل ليكشف عن آثار هذه التجربة في الفكر الإسلامي، وي طرح سؤال راهنيتها اليوم وإمكان استمرار حضورها في المستقبل.

المبحث الأول : تأثير التصوف الغزالي في الفكر الإسلامي

1_ رؤية نصر الدين الطوسي في استلهام فكر الغزالي الصوفي :

يُعدّ أبو حامد الغزالي (450هـ/1058م - 505هـ/1111م) أحد أبرز أعلام الفكر الإسلامي في القرن الخامس الهجري، وقد خلف تراثًا غنيًا في الفلسفة، الكلام، التصوف، والأخلاق، ولم يكن تأثيره حكرًا على عصره، بل امتدَّ إلى قرون لاحقة، ليصل إلى مفكرين موسوعيين أمثال نصير الدين الطوسي (597هـ/1201م - 672هـ/1274م)، فقد مثّل الغزالي مرجعية فكرية عميقة للطوسي، خاصة في مشروعه الأخلاقي، حيث يظهر الأثر الغزالي جليًا في كتاب "أخلاق ناصري"، الذي يعتبر امتدادًا وتطويرًا لمفاهيم الغزالي حول النفس، التزكية، والسعادة الروحية¹، كان الغزالي رائدًا في دمج البعد الروحي بالتحليل العقلي، وهو ما مثّل منهجًا مزدوجًا ميّز مشروعه الفكري، خاصة في "إحياء علوم الدين"، حيث أعاد ترتيب العلوم الإسلامية انطلاقًا من حاجات النفس الإنسانية في سعيها إلى الكمال²، وقد اقتفى الطوسي هذا الأثر، لكن بروح فلسفية أكثر تنظيرًا، حيث بنى في "أخلاق

¹ نصر الدين الطوسي، أخلاق ناصري، تحقيق مقداد مير دامادي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، 1997 ، ص22-25

² أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص 119

ناصرى" تصورًا للأخلاق لا ينفصل عن تهذيب النفس، بل ينطلق من مقولة الغزالي الجوهرية: "من لم يهذب نفسه لا يصلح لتهذيب غيره"¹، يشترك المفكران في تصوّرهما لمراحل ارتقاء النفس، إذ يرى كل منهما أن النفس تمر بمراحل من التهذيب والتدرج نحو الكمال، ولا يتحقق السلوك الأخلاقي إلا من خلال المجاهدة والترويض، غير أن الغزالي يميل إلى تصوير هذه العملية في ضوء صوفي وروحي، في حين يميل الطوسي إلى تفسيرها بلغة فلسفية مستمدة من أخلاق أرسطو وأفلاطون، مع محاولة أسلمتها ومواءمتها مع التصور الإسلامي، إلا أن الروح الغزالية تبقى حاضرة بقوة في تحليل الطوسي لأعراض النفس كالكبر، الحسد، وحب الدنيا، حيث استخدم نفس المقاربة التحليلية التي نجدها في كتب الغزالي، خصوصًا "إحياء علوم الدين" و"ميزان العمل"²، يتجلى تأثير الغزالي في الطوسي أيضًا في النظرة إلى العقل، ليس فقط كأداة معرفية، بل كوسيلة لتحقيق التوازن النفسي والأخلاقي، فقد أكد الغزالي أن العقل هو "شرط في صحة التكليف"، لكنه لا يملك وحده القدرة على كشف الحقائق الغيبية إلا إذا استنار بالوحي والتزكية، وهي فكرة يتبناها الطوسي مع ميل أوضح إلى الفلسفة والعقلانية، في هذا السياق، يعتبر الطوسي أن العقل هو المرشد الأول للنفس في طريقها إلى السعادة، لكن لا غنى له عن التهذيب الروحي، مما يعكس أثر الغزالي الذي جمع بين العقل والتصوف في آن واحد،³ ومن زاوية المنهج، نلاحظ أن الطوسي تأثر بالغزالي في تنظيم المعرفة وترتيب أبوابها، حيث قسم كتاب أخلاق ناصري إلى ثلاثة محاور: تدبير الإنسان لنفسه، ثم تدبيره للمنزل، وأخيرًا تدبيره للمدينة (السياسة)، وهو نفس المنهج الذي نجده ضمناً عند الغزالي في تقسيمه للعقيدة، الشريعة، والسلوك في كتبه الكبرى، خاصة "إحياء علوم الدين" و"الاقتصاد في الاعتقاد"، كما أن فكرة "السعادة" باعتبارها الغاية القصوى للوجود الإنساني، تُعدّ مركزية في فكر الغزالي، وقد تبناها الطوسي

¹ أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 45

² شوقي أبو خليل، الغزالي الفقه المتصوف، دار الفكر، دمشق، 2001، ص 85-88

³ حسين مصطفى، الفكر الفلسفي عند المسلمين، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 243

بوضوح، بل عمق أبعادها الفلسفية والنفسية، وأضاف إليها بعداً اجتماعياً وسياسياً واضحاً¹، ورغم الاختلافات المذهبية فالغزالي سنّي شافعي، والطوسي شيعي إمامي - إلا أن الطوسي لم يتعامل مع تراث الغزالي كمنافس مذهبي، بل كمرجع علمي وفكري عظيم. وهذا ما يكشف عن سعة أفق الطوسي، وانفتاحه على المدارس الفكرية المخالفة له، ومن مظاهر هذا التأثير أيضاً، اعتماد الطوسي على مقولات الغزالي دون الإشارة المباشرة دائماً، وهو ما كان شائعاً في تلك المرحلة، حيث يكون الاقتباس متأثراً وليس نقلاً حرفياً².

وعليه فإن العلاقة بين الغزالي والطوسي هي علاقة فكرية عميقة وغير مباشرة، لكنها واضحة المعالم، خاصة في مجال الأخلاق وتهذيب النفس. فقد استوعب الطوسي تراث الغزالي ووسّعه ضمن مشروع فلسفي أخلاقي جامع، يجمع بين العقل والوحي، وبين النظر والعمل، وهو ما يجعل أخلاق ناصري امتداداً طبيعياً ومطوراً للروح الأخلاقية التي أسس لها الغزالي في الفكر الإسلامي الوسيط.

أ/تحليل العلاقة الفكرية بين الغزالي والطوسي :

عرف التاريخ الفكري الإسلامي لحظات تداخل عميق بين المدارس المختلفة، حيث لم تكن الحدود المذهبية عائقاً أمام تبادل التأثير والتأثر بين المفكرين، وتُعد العلاقة الفكرية بين أبي حامد الغزالي ونصير الدين الطوسي نموذجاً لواحدة من أهم لحظات التفاعل المعرفي بين عالم سنّي وصوفي، وفيلسوف ومتكلم شيعي، فقد جمع بينهما انشغال مشترك بأسئلة الوجود، النفس، الأخلاق، والسعادة، وإن اختلفت منطلقاتهما الفلسفية والمذهب، وتحليل هذه العلاقة يتطلب تجاوز النظرة الخطية للتأثر، نحو استكشاف أبعاد التفاعل العميق بين مشروعين فكريين: أحدهما يقوم على المزج بين التصوف وعلم الكلام (الغزالي)، والثاني يزاوج بين العقل الفلسفي والكلام الإمامي (الطوسي)

¹ عبد الرحمن بدوي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ص 487

² نصر الدين حسين، العقل والفطرة في الفلسفة لإسلامية، ترجمة محمد الشوكي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،

أولاً: المنهج النقدي والتأصيل المعرفي :

استخدم كل من الغزالي والطوسي منهجاً نقدياً إحيائياً في مقارنة الفكر الإسلامي، خاصة في ميدان الأخلاق والعقيدة. فالغزالي ثار على التقليد المذهبي الجاف، ونادى بضرورة العودة إلى "لبّ الشريعة"، متخذاً من التجربة الروحية وسيلة للفهم الأصيل، هذا ما يظهر جلياً في قوله: "الحق لا يُعرف بالتقليد، وإنما بصفاء القلب".¹

أما الطوسي، فقد سار على نفس النهج ولكن بلغة عقلانية فلسفية، حيث حاول تجاوز الجدل العقيم بين المتكلمين، وأعاد بناء علم الكلام على أسس برهانية، كما فعل في كتابه تجريد العقائد. وقد تأثر في هذا المسعى بموقف الغزالي من علم الكلام، حين انتقده في بداية حياته ثم أعاد إليه اعتباره كوسيلة عقلية لحماية العقيدة،² و الفرق هو أن الغزالي وظّف الكلام لخدمة التصوف، بينما الطوسي سخّر لبناء نظرية معرفية متماسكة عند الشيعة الإمامية.

ثانياً: التربية الروحية والبعد الأخلاقي العملي:

يرى الغزالي أن الغاية من العلم ليست التنظير بل التزكية، أي الوصول إلى صفاء الباطن وإصلاح السلوك، وهو ما عبّر عنه بوضوح في إحياء علوم الدين: "العلم بلا عمل جنون، والعمل بلا علم لا يكون"³، هذا التصور التربوي نجده عند الطوسي كذلك، لكنه بصيغة أكثر انتظاماً تنظيرياً، ففي أخلاق ناصري، لا يتناول الأخلاق كقائمة من الفضائل، بل كنظام متكامل لتربية النفس، يبدأ من إدراك الذات، ثم ترويض الغرائز، وصولاً إلى تحقيق التوازن بين "القوة العاقلة" و"القوة الشهوانية" و"القوة الغضبية"⁴، وقد قارن بعض الباحثين هذا المشروع بنموذج "الإنسان الكامل" في التصوف الغزالي، حيث يحقق الإنسان السعادة بمعرفة نفسه ومعرفة ربّه. ويمكن القول إن الطوسي ترجم هذه الرؤية بلغة أرسطية

¹ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال مصدر سابق، ص 33

² نصر الدين الطوسي، تجريد العقائد، تحقيق حسن زاده الآملي، دار المفيد، بيروت، 1993، ص 21-23

³ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، مصدر سابق، ص 58

⁴ الطوسي، أخلاق ناصري، مرجع سابق، ص 49-55

ومشائية، لكنه احتفظ بالجواهر الروحي الذي ورثه من الغزالي، مع التركيز على فاعلية الإرادة والعقل.¹

ثالثاً: التوازن بين العقل والوحي:

الغزالي لم يكن ضد الفلسفة، كما يُشاع، بل ضد الإفراط في تعظيم العقل على حساب الوحي، وقد عبّر عن هذا التوازن بقوله: "العقل كالعين، والشرع كالنور، والعين لا تبصر بدون نور"²، هذا المبدأ ظل حياً في فلسفة الطوسي، الذي رغم تأثره الشديد بابن سينا، ظل وفيّاً لفكرة أنّ العقل لا يكفي وحده لإدراك الحقائق المطلقة دون هداية الشرع، وهذا ما يتجلى في نقده للدهريين والماديين في تجريد العقائد، حيث استحضر نفس المقاربة التي نجدها في المنقذ من الضلال للغزالي، والتي فيها يمر الغزالي من الشك إلى اليقين عبر التجربة الروحية والإلهام الرباني، والفارق الوحيد هنا هو أن الطوسي صاغ هذه المرحلة بلغة "الضروري العقلي" بدل "الكشف الصوفي"، ما يعكس خلفيته الفلسفية والعقلانية.³

رابعاً: اقتباسات مباشرة وغير مباشرة:

من المثير للاهتمام أن الطوسي لا يصرح دائماً باسمه عند الاقتباس من الغزالي، ربما احتراماً لاختلاف المذهب، أو لأن بعض النصوص كانت قد أصبحت جزءاً من "التراث العام". ومع ذلك، نجد تطابقاً لافتاً بين فقرات من أخلاق ناصري وأخرى من إحياء علوم الدين، مثل الحديث عن خطورة "حب الجاه" و"الرياء"، وتحليل "آفات اللسان"، وضرورة "صحبة الصالحين"، وهي موضوعات صاغها الغزالي أولاً ثم أعاد الطوسي صياغتها بأسلوب منطقي وتحليلي.⁴

¹ سيد حسين نصر، العقل والفطرة في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 179

² الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص 12

³ عبد المجيد النجار، نظرية المعرفة عند الغزالي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984، ص 221

⁴ مقارنة نصوص : أخلاق ناصر (ص 87- 114) وإحياء علوم الدين (ج3، ص 149-156)

وهنا تضح أن العلاقة بين الغزالي والطوسي تتجاوز حدود التأثير البسيط أو النقل المباشر، لتتجلى في شكل حوار فكري عميق، استثمر فيه الطوسي المضمون الأخلاقي والروحي لفكر الغزالي، وأعاد صياغته ضمن إطار فلسفي وكلامي يتماشى مع مشروعه المعرفي.

لقد مارس الطوسي اقتباساً انتقائياً، عقلانياً، ومنفتحاً، يعكس وعيه بتاريخ الفكر الإسلامي وحاجة هذا الفكر إلى التجديد لا التكرار، إن استحضار الغزالي في كتابات الطوسي لم يكن تعبيراً عن خضوع لماضي فكري، بل كان محاولة لاستثمار المخزون المعرفي والروحي لهذا المفكر الكبير، في سبيل بلورة رؤية أخلاقية وفلسفية أكثر نضجاً واتساقاً. وهو ما يعكس، في النهاية، سمة من سمات الفكر الإسلامي في لحظاته الإبداعية: الانفتاح، الحوار، والتجديد من الداخل.

2 _ تطبيق الفكر الصوفي للغزالي في مشروع ابن تومرت الإصلاحية:

يُعد محمد بن تومرت (ت. 524هـ/1130م)، مؤسس دولة الموحدين في المغرب، من أبرز الشخصيات التي حاولت أن تُعيد بناء النظام العقدي والسياسي في ضوء تصور "أخلاقي توحيدي" يجمع بين البعد الروحي والمشروع الإصلاحي الثوري. وقد تأثر ابن تومرت في تكوينه الفكري والروحي بالعديد من أعلام المشرق الإسلامي الذين التقاهم خلال رحلته الطويلة إلى الحجاز والعراق، ويأتي الإمام أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ) على رأس هؤلاء، من حيث تأثيره العميق في بنية فكر ابن تومرت، خاصة في بعده الصوفي التربوي والعقدي، ويبدو أن ابن تومرت اطلع خلال مقامه بالمشرق على أهم مصنفات الغزالي، وعلى رأسها إحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال وميزان العمل، وقد مثلت هذه الكتب أساساً في تحوله من مجرد طالب علم إلى "مهدي منتظر" حسب تصور دعوته، فقد وجد في الغزالي نموذج العالم المجاهد الذي انتقل من الجدل الكلامي إلى التركيز الصوفية، ومن خدمة السلطان إلى مجاهدة النفس وتطهير الباطن. هذه النقلة الجوهرية التي شكّلت جوهر مشروع الغزالي، أصبحت لاحقاً قاعدة تربوية وفكرية لمشروع ابن تومرت، الذي صاغ دعوته

على مبدأ "التوحيد الخالص" الممزوج بالزهد والانضباط الأخلاقي الصارم¹، يقول الغزالي في المنقذ من الضلال: "ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بوجه إلى طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم لا تتم إلا بعلم وعمل، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس، والتخلي عن أخلاقها الذميمة، وتحلية القلب بذكر الله تعالى"²، هذا المقطع يمثل حجر الأساس في التصور الذي تبناه ابن تومرت، إذ لم يكن هدفه الإقناع الجدلي بل التحويل الجذري للذات، وهو ما سيتجلى لاحقاً في التزامه بمسلك الزهد والتقوى والدعوة إلى إصلاح الباطن كمقدمة لتغيير المجتمع .

فلم يكن تصوف الغزالي لدى ابن تومرت مجرد إلهام روحي، بل تحول إلى نظام عملي من خلال تأسيس "الرباطات" التي عملت كفضاءات تربية دينية وسلوكية، تشبه إلى حد كبير الزوايا الصوفية في الشرق الإسلامي، وقد حرص ابن تومرت على بناء نظام صارم للطاعة، يجعل من الإمام مرشداً روحياً مطاعاً، يشبه ما وصفه الغزالي بـ"العارف الكامل" الذي تُتبع إشاراته وتُطاع توجيهاته، لأنه اجتاز المقامات وتطهرت سيرته³، كما أن فكرة "الإمام المعصوم" التي تبناها ابن تومرت، والتي يبدو أنها جاءت بتأثر من الفكر الشيعي، تتلاقى جزئياً مع ما طرحه الغزالي من مكانة العارف بالله، وإن لم تكن بنفس البنية الكلامية، فالغزالي يذكر في الإحياء أن الصوفي الحقيقي "يتلقى من النور الإلهي ما لا يصل إليه الفقيه بنظره، ولا المتكلم بعقله، ولا المحدث بنقله"⁴، وهو ما استثمره ابن تومرت لتبرير سلطته الدينية المطلقة بين أتباعه، لقد كان الغزالي شديد النقد للفقهاء الرسميين وأهل الجدل العقيم، ووصفهم في مواضع متعددة بأنهم "أهل الدنيا بأزياء الدين". وقد بنى ابن تومرت جزءاً كبيراً من دعوته على هذه الرؤية، متخذاً منها حجة لمواجهة علماء المرابطين، الذين اتهمهم بالجمود والانحراف عن مقاصد الشريعة. وهو نفس ما أكدّه الغزالي بقوله: "إن

¹ عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1983م، ص41

² الغزالي، المنقذ من الضلال ط2، مصدر سابق، ص68

³ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص21

⁴ المصدر نفسه، ج4، ص61

أكثر الناس اشتغلوا بالظواهر وغفلوا عن المقاصد، فصارت العلوم وسيلة إلى الرياء والجدال، لا إلى تزكية النفس¹، وبالتالي فإن التصوف الغزالي وفر لابن تومرت أداة مزدوجة: من جهة "شرعية روحية لتزكية نفسه والارتقاء بها، ومن جهة أخرى خطاب إصلاحي يستند إلى نقد أخلاقي جذري لعلماء عصره وسلطاتهم السياسية"، وهو ما مهد لظهور مشروع "الدولة الموحّدية" باعتبارها ثورة روحية وسياسية في آن واحد.

وعليه فإن فكر الغزالي الصوفي لم يكن مجرد مصدر معرفي أو مثال أخلاقي بالنسبة لابن تومرت، بل كان الإطار النظري والمنهجي الذي بنى عليه مشروعه الإصلاحي بأبعاده العقدية والتربوية والسياسية. فقد رأى في الغزالي نموذجًا حيًا لإمكانية الجمع بين الإصلاح الداخلي والتغيير المجتمعي، وبين العقل والنقل، وبين الفقيه والمربي. ويمكن القول إن التصوف الغزالي، كما أعاد صياغته ابن تومرت، لم يفقد طابعه الروحي، لكنه أصبح وسيلة لبناء جماعة "موحّدة" تسعى إلى إقامة الدين والدولة معًا، على أساس التزكية أولاً، والانضباط العقدي والسياسي ثانيًا.

3 _ قراءة محمد إقبال للتصوف عند الغزالي :

يعد محمد إقبال (1877-1938م) من أبرز المفكرين المسلمين المجددين الذين سعوا إلى إحياء الروح الإسلامية عبر قراءة نقدية للتراث وتفعيله في ضوء متطلبات العصر الحديث، وقد احتلّ الإمام أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ) موقعًا بارزًا في تفكير إقبال، إذ لم يتعامل معه بوصفه فقيهًا أو متكلمًا فحسب، بل كرمز روحي عميق التأثير، ومعلم للتجربة الصوفية الصافي، غير أنّ هذا التقدير لم يكن خاليًا من المساءلة، إذ نظر إقبال إلى الغزالي من زاويتين متكاملتين: الأولى تثمينية تُبرز إحياءه للضمير الديني الإسلامي، والثانية نقدية ترى في بعض جوانب تصوفه انسحابًا من التاريخ وتعزيزًا لنزعة السكون والخضوع. فرأى

¹ الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ط2، 1964، ص45

محمد إقبال في الغزالي مُجدِّدًا للدين في بعده الروحي،¹ وفارسًا في معركة التطهير الباطني للأمة، خصوصًا من خلال مشروعه الضخم في إحياء علوم الدين، وقد اعتبر أن الغزالي استطاع أن ينفذ الإسلام من خطر الجمود العقلي والانحراف الأخلاقي، وذلك بربط الإيمان بالتركية، والمعرفة بالتحول الداخلي. يقول إقبال في هذا السياق: "لقد كان أبو حامد الغزالي فيلسوفًا ذا قلب نقي، وأسلوبه في التفكير ينزع نحو التصوف... إنه لم يكن راضيًا عن الجدل الكلامي البارد، بل أراد للإسلام أن يُعاش كخبرة باطنية حية"، لقد وجد إقبال في الغزالي محاولة صادقة لإعادة الإسلام إلى جذوره الوجدانية، حيث الإيمان ليس مجرد تصديق عقلي، بل معاشة وجدانية روحية، لكن في الوقت ذاته، ظل إقبال واعيًا بأن هذا الميل الروحي لم يُترجم دائمًا إلى فعل تاريخي، بل ربما أسهم، بشكل غير مباشر، في تعميق أزمة الفاعلية الحضارية لدى المسلمين، وعلى الرغم من تعاطفه مع نزعة الغزالي الصوفية، فإن إقبال يرى أن هذا الأخير، خاصة بعد خروجه من النظامية، قد ركَّز على "الخلاص الفردي" و"السكينة الروحية"، مما أدَّى إلى تراجع إرادة الفعل الجماعي، وتكريس السلبية في الوعي الإسلامي، يقول إقبال بوضوح: "لقد ساهم الغزالي، دون قصد، في بعث روح السكون والتصوف السلبي... إذ جعل من العزلة والزهد طريقًا للخلاص، في حين أن الإسلام، في جوهره، دعوة إلى العمل والمبادرة والتغيير"²، إن إقبال من هذا المنطلق، لا ينتقد تصوف الغزالي لكونه غير ديني، بل لأنه حسب رأيه فقد البعد النبوي للتصوف، أي ذلك الذي يُعيد وصل التجربة الروحية بالفعل التاريخي. فتصوف الغزالي، وإن كان ساميًا على المستوى الأخلاقي، إلا أنه غيَّب ما يسميه إقبال بـ"الدينامو الأخلاقي" الذي يحرك الحضارات ويدفع الإنسان للمبادرة والتجديد، و يقدِّم إقبال في فلسفته تصورًا جديدًا للتصوف، يقوم على إعادة ربطه بالمفهوم القرآني للنبوة: أي بالجمع بين الإشراق الروحي والبعث الحضاري، فهو يدعو

¹ محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار المعارف، القاهرة، مطبعة جنة التأليف و الترجمة والنشر، 1955، ص85

² المرجع نفسه، ص93

إلى نوع من التصوف النبوي، ينهض على الإرادة والحرية، لا على الخضوع والرضا السلبي، وفي هذا السياق، يقول: "إن الصوفي الحق هو من يُنير طريقه بنور القلب، ولكنّه لا ينسحب من العالم، بل يفتحه ليغيّره، كما فعل الأنبياء"¹، وبالتالي، فإن قراءة محمد إقبال للغزالي ليست رفضاً، بل هي دعوة لتجاوز بعض حدود التجربة الغزالية، من خلال دمج البُعد الروحي بالفعل الاجتماعي والتاريخي، فإقبال يرى أن ما بعد الغزالي مثل مرحلة انحدار روحي وفكري، حيث أصبح التصوف وسيلة للهروب من الواقع بدل تغييره.²

تُمثّل قراءة محمد إقبال للغزالي نموذجاً حيويّاً لتفاعل الفكر الإسلامي الحديث مع تراثه الروحي، فالغزالي عند إقبال هو مجدد عظيم للروح الإسلامية، لكنه مجدد توقف عند حدود التجربة الفردية، وإقبال يطمح إلى بعث تصوف جديد، لا يلغي تجربة الغزالي، بل يتجاوزها نحو أفق حضاري يتكامل فيه الإيمان بالفعل، والتركيز بالتحريّر. من هنا فإن التوتر بين التصوف الغزالي ونقد إقبال له لا يكشف عن قطيعة، بل عن تطور داخلي في الفكر الإسلامي، يسعى إلى تفعيل الروحانية لا تجميدها، واستثمارها لا اختزالها في الخلاص الفردي.³

المبحث الثاني : نقد وتقييم التصوف الغزالي

1 _ موقف ابن رشد من النزعة الصوفية عند الغزالي

يُعدّ موقف الفيلسوف الأندلسي ابن رشد (ت. 595هـ) من النزعة الصوفية عند الغزالي (ت. 505هـ) تعبيراً عن لحظة حاسمة في تاريخ العقل الإسلامي، حيث احتدم الجدل بين نزعتين: الأولى تميل إلى التجربة الباطنية وتؤمن بالكشف الذوقي طريقاً للمعرفة، وتمثلها الغزالية؛ والثانية تدافع عن أولوية البرهان العقلي وأدوات المنطق الصارمة، ويجسدها الفكر الرشدي، لم يكن نقد ابن رشد للغزالي موجهاً إلى التصوف كمنظومة أخلاقية أو تجربة

¹ عبد الوهاب عزم، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص133

² محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص84

³ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط2، 1971، ص99

روحية خالصة، وإنما إلى تموضعه كمصدر معرفي موازٍ أو بديل عن العقل الفلسفي، فقد نظر ابن رشد بعين ناقدة إلى الغزالي بسبب ما رآه تذبذباً منهجياً في استعمال أدوات النظر، إذ بدأ الغزالي مشواره بتمجيد الفلسفة في مقاصد الفلاسفة، ثم انقلب عليها بشدة في تهافت الفلاسفة، منتصراً للكشف الصوفي على حساب البرهان العقلي، يقول ابن رشد: "إنه أتى في مقاصده بمذاهب الفلاسفة، ثم نقضها في التهافت، فأنحل مذهبه في العلم انحلالاً بيئاً"¹، ويرى ابن رشد أن هذا التناقض أفضى إلى ضربٍ من الإرباك في مسار الفكر الإسلامي، لأن الغزالي لم يكتفِ ببيان محدودية العقل في إدراك الغيبيات، بل سعى إلى تهميشه حين رجّح الكرامة الصوفية والكشف على البرهان، وهذا ما دفع ابن رشد إلى الرد عليه في كتاب تهافت التهافت، حيث عارضه في منهجه وفي نتائجه المعرفية، دفاعاً عن الفلسفة بوصفها طريقاً مشروعاً ومؤيداً شرعاً للوصول إلى الحقائق²، و يُقرّ ابن رشد في كتابه فصل المقال بأن الشريعة الإسلامية تدعو إلى النظر العقلي، وأن المعرفة لا تُؤسّس على الحدس أو الذوق، لأن هذه التجارب ذات طابع فردي لا يمكن التحقق من صدقيتها موضوعياً³. وعليه، فإن تجربة الغزالي التي انطلقت من الشك المنهجي، وانتهت إلى الإيمان الصوفي، تبدو في نظر ابن رشد هروباً من المنهج البرهاني إلى التماهي الذوقي، مما يُهدد إمكانات التأسيس العقلي للمعرفة الدينية، وهو يعلّق على الغزالي بالقول: "فإذا انقطع عن البرهان لجأ إلى ما يسمى بالكشف، وذاك أمر لا يعم ولا يُبنى عليه علمٌ مشترك، وإنما هو خاص بأهله، ولا يُحتج به على غيرهم"⁴، وبذلك، يرفض ابن رشد أن يتحوّل التصوف إلى مصدر بديل عن العقل، بل يجب أن يُنظر إليه كرافد أخلاقي وروحي لا كمرجعية معرفية قادرة على تعيين

¹ ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ج1، ص8-9

² المرجع نفسه، ص14-12

³ ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تحقيق البير نصري نادر، ط2: الطبعة الكاثوليكية، دار المشرق، بيروت لبنان، 1986، ص62-59

⁴ ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، تحقيق أحمد شحلاوي محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص97

الحقيقة في المطلق، ومع نقده الصريح، فإن ابن رشد لم يُنكر عمق الغزالي ولا نبوغه، بل اعتبره من العقول النادرة في تاريخ الإسلام، لكنه رأى أن انحيازه للتجربة الصوفية على حساب البرهان أضّر بمشروع المعرفة الإسلامية، ويرى بعض الباحثين أن ابن رشد كان يسعى إلى "عقلنة التصوف" أكثر من إلغائه، إذ لم يُنكر وجود مراتب للمعرفة فوق العقل، لكنه طالب بضبطها ضمن أطر الفهم المشترك، لا في نطاق الذوق المعزول¹، وهكذا لم يكن الخلاف بين ابن رشد والغزالي مجرد اختلاف في الوسائل، بل في المفهوم الجوهرى للمعرفة: هل تقوم على الكشف الفردي أم على البرهان المشترك؟ وهل يمكن أن يُبنى الإيمان على تجربة غير قابلة للنقد أو التعميم؟.

يشكّل موقف ابن رشد من النزعة الصوفية عند الغزالي لحظة نادرة من الوضوح العقلي في الفكر الإسلامي الوسيط، حيث دافع عن مركزية العقل والبرهان في مقابل تغليب الغزالي للكشف الصوفي. لم يكن رفض ابن رشد للتصوف في ذاته، بل لاعتماده مصدرًا للحقيقة غير قابل للنقد. ومن هذا المنظور، فإن نقده لم يكن إلا محاولة لإعادة التوازن داخل العقل الإسلامي، بما يضمن له الانفتاح على التجربة الروحية دون أن يفقد دقته المنهجية أو انضباطه البرهاني².

2_ انتقادات المدرسة الظاهرية للتصوف الغزالي :

يمثل التصوف الغزالي منعطفًا حاسمًا في مسار الفكر الإسلامي، إذ تجاوز حدود الفقه الجدلي والكلامي ليؤسس مشروعًا روحانيًا قوامه الذوق والكشف والبُعد الأخلاقي، غير أن هذا التوجه قوبل برفض صريح من المدرسة الظاهرية، التي التزمت بالتمسك الحرفي بظاهر النصوص، ورفضت التأويل والمقامات الباطنية، ما جعلها على تضاد جوهرى مع التجربة الصوفية التي تبناها أبو حامد الغزالي في مرحلته المتأخرة، وقد تعددت أوجه انتقاد الظاهريين لتصوف الغزالي، من أبرز ما انتقده الظاهريون في نزعة الغزالي الصوفية هو

¹ ابن رشد تهافت التهافت، مرجع سابق، ص214

² عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ط2، دار المدار الإسلامي، ليبيا، 2009، ص113

اعتماده على التأويل الذوقي والباطني للنصوص الشرعية، وهو ما يُعدّ في ميزان الظاهرية خروجاً عن الظاهر المحكم، فقد رأى ابن حزم، أبرز أعلام الظاهرية، أن كل تأويل غير منصوص عليه صراحة يُعدّ تعدياً على سلطة النص، ويقول في هذا السياق: "لا يحل لأحد أن يُفسّر القرآن أو الحديث إلا بما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن أصحابه، أو بما يدل عليه اللفظ ظاهراً، أما التأويلات الباطنة فهي ضرب من الكذب على الله"¹، وبناءً على هذا، فإن الغزالي حين اعتمد على التأويل الصوفي في كتبه كإحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال، كان في نظر الظاهرية متجاوزاً للحدود الشرعية للفهم، بل إنه فتح الباب بحسبهم أمام الذوات الفردية للتصرف في معاني الوحي، فمن المكونات الأساسية للتجربة الغزالية، اعتماد "الكشف" و"الذوق" كوسيلة للمعرفة، يقول الغزالي: "اليقين لا يُنال إلا بالكشف، وليس المراد من الكشف إلا نوراً يقذفه الله في القلب"²، وقد اعتبر الظاهريون هذا الزعم خطراً على المنهج العلمي في الفهم الديني، لأن المعرفة في الإسلام يجب أن تستند إلى النقل الموثوق أو العقل البرهاني، وليس إلى تجارب فردية غير قابلة للتحقق أو المراجعة، ولهذا فإن المدرسة الظاهرية رفضت إدخال الكشف ضمن أدوات الاستدلال، وعدّته نوعاً من الإلهام الباطني الذي لا يصلح لبناء معرفة دينية مشتركة، وقد أشار ابن حزم إلى هذه المسألة عندما قال: "كل ما لا يُمكن أن يبلغه عامة المسلمين، ولا يدل عليه نص، فهو باطل في الشرع، إذ الشريعة للناس كافة لا لخواص يُوحى إليهم"³، و رأى الظاهريون أن نزعة الزهد والتقشف في التصوف الغزالي تجاوزت الاعتدال الذي جاءت به الشريعة، فالغزالي خاصة في إحياء علوم الدين، بالغ في الدعوة إلى ترك الدنيا والانسحاب من مظاهرها، بل عدّ الترف المشروع خطراً على الروح، وهذا ما اعتبره ابن حزم انحرافاً عن مقاصد الدين، لأن الإسلام لا يدعو إلى ترك الطيبات، بل إلى الاعتدال، ويقول ابن حزم

¹ ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ج1، ص141

² الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص91

³ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق ممدد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، 1416هـ-1996م،

في هذا الصدد: "الزهد الذي أمر الله به هو ترك الحرام لا ترك الطيب من الحلال، وما سوى ذلك فهو تتطع ليس من الدين في شيء"¹، من هذا المنطلق، فإن الزهد عند الغزالي ليس اختياراً روحانياً فحسب، بل أصبح في نظر الظاهريين سلوكاً يفرض على العامة ويُنفّر من الحياة، وهو ما يناقض المنهج الظاهري الذي يؤسس على ظواهر النصوص ومقاصد الشريعة في التوازن، وقد عُرف عن الغزالي تبنيّه لمفاهيم "الخواص" و"خاصة الخاصة"، وهي طبقات روحية في مدارج السالكين، يُعتقد أنها تبلغ مراتب عليا من القرب الإلهي والكشف، بينما يبقى العوام في مراتب أدنى، وقد رفضت المدرسة الظاهرية هذا التصنيف رفضاً قاطعاً، وعدّته بدعة تؤسس لنخبوية دينية لا أصل لها، ويرى ابن حزم أن: "الناس في التقوى سواء لا يعلمها إلا الله، والتفاضل فيها لا يجوز أن يُنسب لأحد إلا بيقين، وما عدا ذلك فتألّ على الله"²

ومن هنا، اعتبر الظاهريون أن الغزالي فتح باباً لتمييز الناس دينياً على أسس غير قابلة للتحقق أو التقويم الموضوعي، وهو ما ينافي مبدأ المساواة أمام الشريعة³.

يمثل النقد الظاهري للتصوف الغزالي موقفاً متماسكاً ينطلق من أولوية النص ورفض التأويل، وهو ما يتناقض جوهرياً مع الأساس الذوقي الذي قام عليه المشروع الغزالي، وقد تمثل هذا النقد في رفض التأويل الباطني، والتشكيك في الكشف كمصدر للمعرفة، وانتقاد الزهد المفرط، والطعن في التدرج الطبقي الصوفي، وهو ما يُبرز عمق التباين بين المدرستين: مدرسة تعتمد على الظاهر واليقين النقلي، وأخرى تسعى إلى الباطن وتؤمن بكشف لا يُدرك إلا للخواص.

¹ ابن حزم، مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق، تحقيق محمد مطر سالم بن عابد الكعبي، دارالقلم، دمشق، ط5، ص45

² المرجع نفسه، ص40

³ ابن تيمية، الزهد والورع والعبادة، تحقيق حامد سلامة، ط1، 1987م-1407هـ، مكتبة المنار، ص118

3- قراءة معاصرة لإشكالية العلاقة بين العقل والنقل في تصوف الغزالي :

يمثل الإمام الغزالي أحد أبرز المفكرين الذين سعوا إلى تحقيق التوازن بين العقل والنقل داخل النسق الإسلامي، وقد تجلت هذه المحاولة بشكل خاص في مشروعه الصوفي، غير أن هذا التوازن لم يكن دائماً مستقيماً، إذ ظهرت في فكره لحظات توتر واضحة بين سلطتي العقل والنقل، وهو ما دفع قراءاته المعاصرة إلى إعادة تحليل هذا التوتر من منظور فلسفي ومعرفي، مركّزين على الكيفية التي حاول بها الغزالي تجاوز هذه الثنائية عبر تجربته الصوفية، لم يكن الغزالي مناهضاً للعقل، بل استخدمه بعمق في بداياته، خاصة في المنطق والكلام. غير أن تجربته الفلسفية والروحية قادته إلى إدراك محدودية العقل البشري في الوصول إلى الحقائق المطلقة، ففي كتابه المنقذ من الضلال، شكك الغزالي في الحواس والعقل معاً، معتبراً أن اليقين لا يُنال بهما فقط، بل عبر "نور يقذفه الله في القلب"¹، وهنا يبرز موقفه الواضح: العقل وسيلة مفيدة في الأمور الدنيوية، لكنه لا يكفي وحده لبلوغ المعارف الإلهية والحقائق الغيبية، وقد ذهب المفكر محمد عابد الجابري إلى أن الغزالي أعاد ترتيب أدوات المعرفة في منظومته الفكرية، بحيث يصبح العقل أداة ثانوية تخدم الكشف والإيمان، وليس العكس²، و رغم تمسك الغزالي بالنقل بوصفه مصدراً رئيسياً للمعرفة الدينية، إلا أنه لم يكن ظاهرياً في فهمه للنصوص، بل اعتمد التأويل والتفسير الباطني، خاصة حين يتعلّق الأمر بالمعاني الروحية ، وفي تصوفه يتجاوز الغزالي ظاهر النص لصالح الباطن، دون أن يُقْصِي النص نفسه، بل يُعيد فهمه وفق مقامات الذوق الروحي، وقد لاحظ نصر حامد أبو زيد أن الغزالي "وظف النصوص الدينية بما يتماشى مع رؤيته الصوفية، فجعل من الكشف الباطني أداة لفهم النص"³. وهذا الموقف يعكس محاولة لدمج النقل في نسق روحي يتجاوز الفهم الحرفي نحو فهم إشاري رمزي، ويُعد التصوف في فكر الغزالي محاولة لتجاوز

¹ الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص88

² محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1986، ص211

³ نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، دار البيضاء ، ط1، 1995، ص133

الانقسام الحاد بين العقل والنقل، ففي الوقت الذي شكّ فيه في العقل، وقيد فيه ظاهر النقل، وجد في التصوف طريقاً ثالثاً أكثر يقيناً، هذا الطريق يقوم على "الدوق" و"الكشف"، أي التجربة الوجودية التي لا تدرك بالحواس ولا بالعقل، بل بالقلب، في هذا السياق، يرى فهمي جدعان أن الغزالي "لم يُلغ دور العقل ولا رفض النقل، بل أعاد توزيع الأدوار بين أدوات المعرفة، وجعل الدوق في القمة"¹، ومن هنا تصبح التجربة الصوفية عند الغزالي هي الجواب النهائي على أزمة المعرفة، بما تحمله من يقين ذاتي داخلي.

وعليه فإن القراءة المعاصرة لتصوف الغزالي تكشف عن مسعى فلسفي عميق لإعادة ترتيب أدوات المعرفة في الإسلام. فبدلاً من المفاضلة بين العقل والنقل، قدّم الغزالي تصوراً يتجاوزهما معاً في أفق صوفي، يُمكن الإنسان من بلوغ اليقين عن طريق الدوق والكشف. وبهذا يكون مشروعه الصوفي بمثابة حلّ إبداعي لتوتر مستمر بين العقل والنقل، أعاد من خلاله تعريف طبيعة المعرفة الدينية وغايتها.

المبحث الثالث : راهنية التصوف الغزالي وآفاقه المستقبلية:

1- أثر التصوف الإيجابي في حياة المسلم المعاصر

أمام تعقيدات الحياة المعاصرة التي أفرزت أشكالاً متعددة من القلق الوجودي، وتفكك القيم، يظهر التصوف الإسلامي كخطاب يعدى الأسس الفقهية والعقلية التقليدية نحو ممارسة روحية تسعى إلى إصلاح الإنسان من الباطن فالتصوف هو منظومة تربوية شاملة تحمل في داخلها مشروعاً أخلاقياً وروحياً يعيد ربط الصلة بين العبد ربه، وبين الإنسان نفسه، وبين الإنسان وغيره، وهذا ما يجعله ذا أثر إيجابي عميق في حياة المسلم المعاصر، سواء على الصعيد الفردي أو الاجتماعي، وفي ظل تحكم الخطاب المادي والعقلاني، يجد "الإنسان الحديث" نفسه منفصلاً عن ذاته وعن الله، فتنتج عن ذلك حالات متزايدة من الاكتئاب والقلق وانعدام المعنى، وهنا يظهر التصوف لسبيل لشفاء الروح الداخلي، لأنه يعيد

¹ فهمي جدعان، نظرية التراث، 1980، دار الشروق للنشر والتوزيع ط1، 1982، الأردن عمان ص243

مركزية القلب بوصفه موطن الإيمان وموضع الاتصال بالله، فالتصوف الغزالي، مثلاً، يؤكد على "تطهير الباطن" لاكتساب نور الكشف والوصول إلى السكينة، وهي حالة وجودية تعيد للإنسان توازنه الداخلي¹، و قد برز مع أطروحة المستشرق (وليام شيتيك) الذي يرى أن التصوف يمثل "إجابة روحية متكاملة عن أسئلة العصر الحديث، لما يحمله من بعد أخلاقي وتأملي يتجاوز الصراع الظاهري بين الدين والعلم، ويُعيد للإنسان توازنه الداخلي في عالم مضطرب"². فالمتصوف لا يبحث عن الخلاص في الخارج، بل يبدأ من إصلاح الداخل، وهو ما يجعل التصوف طريقاً إلى الطمأنينة النفسية والسلام الروحي، فالمتصوف لا يبحث عن الخلاص في الخارج، بل يبدأ من إصلاح الداخل، وهو ما يجعل التصوف طريقاً إلى الطمأنينة النفسية والسلام الروحي، و يرتكز التصوف على إصلاح النفس وتركيتها عبر مقامات سلوكية مثل التوبة، الصبر، الزهد، التوكل، والرضا. هذه المقامات ليست طقوساً شعائرية، بل تمارين أخلاقية يومية تعيد تشكيل السلوك الفردي و الجماعي، فالمسلم الصوفي يتدرب على محاربة الكبر، والعجب، والرياء، وسائر الأمراض الباطنية التي تُفسد العمل الظاهري، وبهذا، لا يكون التصوف هروباً من الواقع، بل سعيًا لإصلاحه عبر إصلاح النفس أولاً، وقد قال الغزالي في إحياء علوم الدين: "إن علم طريق الآخرة لا يحصل إلا من المعاملة وذوق الحال، وهو ما لا يُدرك إلا بالرياضة والتصفية"³، وهذا يؤكد أن التصوف يهدف إلى تكوين شخصية مسلمة متزنة، متخلقة، حاضرة بالله في كل حال، وما يميز التصوف عن غيره من التيارات الدينية هو قدرته على تحويل العقيدة إلى ممارسة حياتية يومية، فالمتصوف لا يكتفي بفهم نظري للدين، بل يعيش التوحيد في كل تفصيل من حياته، من طريقة أكله، ومشيه، وتعامله، وسلوكه مع الناس، ولهذا فإن التصوف يُسهم في بناء "الإنسان المؤمن العامل"، وهو نموذج يوازن بين العبادة والمعاملة، بين الداخل والخارج، بين

¹الغزالي، المنقذ من الظلال، مصدر سابق، ص103

²William C. Chittick, Sufism: A Short Introduction, Oneworld Publications, Oxford, 2000, p 4

³الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج3، ص15

الخلوة والمجتمع، وفي العصر الحديث، يُعدّ هذا النموذج ضرورة، خاصة في ظل التفكك الأسري والاجتماعي الذي يعاني منه المسلم المعاصر، فالتصوف يعيد إحياء روح الجماعة من خلال المحبة والتسامح والرفق، ويُرِيّ على التسامي عن الخلافات الظاهرية والمذهبية، ويُقدّم خطابًا يُعلي من شأن القيم المشتركة بين البشر، من أبرز مساهمات التصوف في سياقنا المعاصر هو فضحه للتدين الشكلي الذي يركّز على المظاهر دون الجوهر، فالمتصوفة وعلى رأسهم الغزالي، لطالما انتقدوا التدين الجاف الذي يركّز على الفتاوى ويُهمل الإخلاص والنية والخشوع، واليوم حيث تنتشر مظاهر التدين السطحي عبر الوسائط الاجتماعية دون التزام جوهري بالقيم الإسلامية، يمثل التصوف خطابًا بديلاً يُعيد تربية المسلم على الصدق الداخلي والصفاء الروحي، وقد أشار المفكر الإيراني علي شريعتي إلى أن "التصوف الأصل هو الثورة الصامتة على النفاق الديني، لأنه يسعى إلى إحياء الإنسان من الداخل لا تزيينه من الخارج"¹، فلا يمكن حصر أثر التصوف في الجانب النفسي أو السلوكي فقط، بل يمتد أثره إلى رؤية متكاملة للحياة والمجتمع، فبفضل قيمه الشاملة، يُمكن للتصوف أن يساهم في حلّ أزمت معاصرة كالصراع الطائفي، والانغلاق الديني، والعنف الرمزي، كما يمكن أن يكون مصدر إلهام في قضايا البيئة، والعدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان، بما يملكه من روح الكونية والرحمة، ويرى طه عبد الرحمن أن "التصوف يفتح بابًا لحوار القيم بين الثقافات، لأنه يتجاوز الحدود المذهبية والعرقية، ويخاطب إنسانية الإنسان"²، وهكذا، يغدو التصوف مشروعًا إحيائيًا يمتد من الفرد إلى الأمة، ومن الروح إلى المجتمع، ومن المسجد إلى العالم.

¹ علي شريعتي، تاريخ ومعركة الأديان، ج1، ترجمة حسين النصري، تحقيق الشيخ منذر آل فقيه، دار الأمير للثقافة

والعلوم، ط1، بيروت، 2008، ص27

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000،

2_ ملامح التجديد الروحي في مشروع الغزالي :

يُعدّ مشروع الغزالي في التصوف بمثابة ثورة داخلية على الشكلائية الدينية السائدة في عصره، ونقطة نوعية في فهم العلاقة بين الإنسان وربه، تقوم على إعادة بناء الروح من الداخل بدل الاقتصار على الظواهر، فقد انطلق الغزالي من أزمة وجودية وشك عميق في المعرفة والمنهج والغاية، ما دفعه إلى البحث عن يقين روحي يتجاوز الجدل الكلامي والتكرار الفقهي، وقد تبلور هذا التحول في مشروعه الصوفي الذي مثّل مساراً للتجديد الديني، لا من جهة النص، بل من جهة الذات المؤمنة.

ومن أبرز ملامح التجديد الروحي في فكر الغزالي هو نقده الحاد للتدين الظاهري القائم على المظاهر والعادات، دون توجه القلب أو صدق النية، في كتابه إحياء علوم الدين، ميّز الغزالي بين "علم المعاملة" و"علم المكاشفة"، معتبراً الأول أساس الظاهر والثاني لبّ الحقيقة، ولا يُنال إلا بالتهذيب الباطني¹. هذا التوجه أعاد الاعتبار لحقيقة الإيمان كمعاشرة روحية لا مجرد أداء شكلي. فكان التصوف عند الغزالي سعيًا أخلاقيًا محكومًا بالمعرفة والذوق. فالمتصوف الصادق حسب الغزالي، لا يكتفي بالعلم، بل يترجمه إلى "حال" و"عمل"، يقول في المنقذ من الضلال: "لا ينفع القول ما لم يكن حال، ولا تنفع الأحوال ما لم تكن أفعال"²، وهذا الربط بين المعرفة والخلق، بين الإيمان والسلوك، هو أحد أهم ملامح تجديده الروحي. سعى الغزالي إلى تجاوز الصراع بين العقل والنقل، وبين البرهان والذوق، من خلال رؤيته المتوازنة التي تعترف بدور العقل كوسيلة، لكنها ترى في القلب موطن النور الرباني³. فالمعرفة الصوفية لا تلغي العقل، بل تُكمله بنور الذوق والشهود، ما يجعل الممارسة الصوفية عند الغزالي تجربة متكاملة توحد بين الفكر والشعور، بين العقل والإلهام، دعى الغزالي إلى تجديد الوعي الديني، الذي يقوم على تربية النفس، وتطهير القلب، وكبح

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج1، ص20

² الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص109

³ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1998، ج1، ص412

الشهوات، والوصول إلى مقام الإحسان، فحضور الله في القلب، والشعور برقابته، ومحبته، هو لبّ التجربة الدينية عنده، ومن هنا، فإن مشروعه يشكّل تجاوزاً للبرود العقلي والطقوس الجامدة، نحو إيمان فعال، واعتبر الغزالي أن صلاح المجتمع يبدأ من صلاح النفس، وأن التغيير الحقيقي لا يكون بالقوانين فقط، بل بتزكية النفس، ومن هنا كان مشروعه الصوفي دعوة للإصلاح الشامل، تنطلق من الذات وتمرّ بالسلوك وتؤثر في الأمة..

3_ إمكانات استثمار التصوف الغزالي في معالجة الأزمات المعاصرة :

في ظل ما يعيشه الإنسان المعاصر من تشتت روحي وتفكك قيمي ناتج عن هيمنة النزعة المادية والتقنية، ظهر التصوف الإسلامي بصفة عامة، والغزالي بصفة خاصة، كأحد الأجوبة الروحية العميقة التي تستطيع أن تعيد التوازن المفقود بين الداخل والخارج، بين العقل والقلب، وقد أبرز الغزالي تصوره للتصوف على بعد وجودي وأخلاقي، لا يقوم على الانعزال، بل على تحسين النفس ومجاهدتها، بما يسمح بتحقيق الطمأنينة الداخلية والانفتاح على العالم من موقع الحكمة والسكينة¹، فمشروع الغزالي الروحي كان دعوة صريحة لتجاوز التدين التقليدي الشكلي إلى إيمان حيّ، ينبني على الحضور القلبي وتزكية الذات، وهو ما يتوافق مع حاجة الإنسان الحديث الباحث عن معنى في عالم متسارع الإيقاع، ومن جهة أخرى، فإن التصوف كما صاغه الغزالي لا يكتفي بإصلاح الفرد، بل يُهيئه للقيام بدوره في إصلاح المجتمع، من خلال التحلي بالرحمة، والتحكم في الغرائز، والاندماج في العمل الأخلاقي كما يتيح التصوف، بتعبير (وليام شيتيك)، للإنسان "تجاوز التوتر بين الدين والعقلانية، عبر بناء علاقة مباشرة ووجدانية بالله، تُخرج الفرد من حالة التشتت إلى مقام الطمأنينة"²

¹ الغزالي ، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج3، ص73

²William C. Chittick, Sufism: A Short Introduction, Oneworld Publications, 2000, Oxford

وعليه، فإن التصوف الغزالي لا يجب النظر إليه كتراث ديني محصور في الماضي، بل كنموذج قابل للتجديد، يمكن استثماره في ميادين التربية، والعلاج النفسي، وبناء السلام الداخلي، وإحياء القيم الإنسانية في عالم يعاني من التشييء والجفاف الروحي.

خلاصة الفصل:

من خلال ما سبق تبين أن تصوف الغزالي لم يكن حبيس زمنه، بل تجاوز حدود اللحظة التاريخية ليترك أثرًا واسعًا في مسارات الفكر الإسلامي. فقد وجد فيه بعض المفكرين نموذجًا حيًا لإصلاح النفس والدين، ووسيلة لتجديد الخطاب الروحي. كما برزت فيه ملامح مشروع قابل للاستلهام، سواء في زمن الغزالي أو في واقعنا الراهن، لما يحمله من دعوة إلى التوازن بين الظاهر والباطن، واليوم في ظل الأزمات الروحية والقيمية التي يعيشها الإنسان، يبدو هذا التصوف أكثر حضورًا، كسبيل نحو المعنى والسكينة والتجدد من الداخل.

خاتمة

وفي الختام وبعد التعمق في تجربة فكرية وروحية استثنائية، نجد أنفسنا أمام لحظة تأمل تلامس جوهر ما حاولنا استكشافه من خلال دراسة التصوف عند الإمام أبي حامد الغزالي:

_ اتضح أن التصوف يحمل في طياته دلالة روحية عميقة تتجاوز مجرد المفردة، إذ يعكس مسارًا أخلاقيًا وسلوكيًا يرمي إلى تهذيب النفس.

_ أظهرت نشأة التصوف أنه لم يكن طارئًا على الفكر الإسلامي، بل جاء نتيجة تطورات دينية واجتماعية ونفسية داخل المجتمع الإسلامي، حيث بدأ كزهد بسيط ثم تطور إلى منظومة فكرية وروحية متكاملة.

_ بين تحليلنا أن التصوف الإسلامي لم يتأسس من فراغ، بل إستمد عناصره من القرآن والسنة بالدرجة الأولى، كما تأثر كالفلسفة والأديان السابقة، ما أعطاه تنوعًا في الأنواع بين تصوف سني وفلسفي وعرفاني، وكلها سعت بطرق مختلفة إلى تحقيق القرب من الله.

_ يتضح أن الزهد هو بداية الطريق نحو التصوف، إذ يشترك معه في الابتعاد عن الدنيا، غير أن التصوف يضيف على ذلك بعدًا معرفيًا وذوقيًا أعمق، يجمع بين الورع والتأمل، ويبنى على تجربة داخلية لا يكتفي فيها المرید بالمجردات.

_ كشف الربط بين التصوف والعقيدة أن العلاقة بينهما جدلية، فالتصوف الحق لا يتعارض مع العقيدة الصحيحة، بل يقوم على أسسها.

التصوف ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لتحقيق السمو الأخلاقي والروحي، فهو يسعى لتطهير النفس، وتحقيق الصفاء الباطني.

_ أظهرت سيرة الغزالي أنه مفكر قلّ نظيره، عاش أزمة وجودية ومعرفية عميقة، ومرّ بتجارب متعددة انتهت به إلى التصوف،

_ تبين أن الغزالي لم يكن معزولًا عن سياقه، بل تأثر بالتحولات الفكرية والدينية والسياسية لعصره.

_أدرك الغزالي عجز علم الكلام عن ملامسة حقيقة الإيمان، ما دفعه إلى نقده وتجاوزه نحو طريق آخر، يجمع بين التأمل العقلي والتجربة الذوقية.

_ لم يرفض الغزالي منهج الباطنيون لمجرد الاختلاف، بل لأنه وجد تأويلاتهم خارجة عن منطق العقل والنقل.

_لم يكن نقد الغزالي للفلسفة رفضاً مطلقاً، بل تمييزاً بين فروع نافعة كالرياضيات والمنطق، وأخرى مرفوضة تمس العقيدة، فكان نقده عنيفاً حين وجد تجاوزاً صريحاً لثوابت الإسلام.

_الذوق هو أعلى المراتب، الذي يمثل عنده ذروة المعرفة الصوفية، ويمنح الإنسان يقيناً لا يتزعزع.

_ميز الغزالي بين تصوف حقيقي ببناء، يدعو إلى إصلاح النفس والمجتمع، وتصوف زائف انعزالي يدعو إلى الهروب من الواقع، وقد دافع بوضوح عن التصوف الإيجابي المرتبط بالعمل والنية الصافية.

_إن الهدف الأسمى لتصوف الغزالي هو الوصول إلى اليقين، لا كمجرد فكرة، بل كحالة وجودية يعيشها المريد.

_أظهر الطوسي كيف يمكن الاستفادة من التصوف الغزالي في بناء منظومة فكرية معتدلة، تجمع بين المنطق والتجربة.

_تبين من خلال مشروع ابن تومرت الاصلاحى الذي استلهمه من الغزالي بالتصوف الغزالي لم يبق حبيس الزوايا، بل تحوّل إلى قوة تغيير اجتماعي.

_ تبين من خلال إقبال أن التصوف الغزالي يحمل طاقة تحررية، يمكن أن تنير طريق الإنسان المعاصر

_برز من خلال التحليل أن الغزالي لم يكن مقلداً، بل مجدداً حاول إعادة الروح إلى الدين، عبر الدعوة إلى المراقبة، والإخلاص، والتأمل.

_يمكن استثمار فكر الغزالي الصوفي في مواجهة أزمات العصر، من خلال بناء إنسان متوازن، يجمع بين الداخل والخارج، ويبحث عن المعنى في زمن فقدان المعنى.

قائمة

المصادر والمراجع

القرآن الكريم (رواية حفص...)

قائمة المصادر:

- 1_ أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق د.علي سامي النشار، دار المعارف، د.ط، 1964، القاهرة.
- 2_ أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مطبعة كردستان العلمية، 1328هـ، مصر.
- 3_ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال ، تحقيق محمد محمد أبوليلة، نشر جمعية البحث في القي والفلسفة، التراث الثقافي والتحويلات المعاصرة السلسلة2، واشنطن، (و.م.أ).
- 4_ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال ، الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد، ط5، مطبعة الجامعة السورية، 1956-1376
- 5_ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، 1966، مصر.
- 6_ أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتاب الثقافية، د.ط، د.ت، الكويت.
- 7_ أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار و مصفاة الأسرار، تحقيق الشيخ عبد العزيز السيروان، عالم الكتب، ط1، 1986، بيروت.
- 8_ أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط2، 1971، بيروت لبنان.
- 9_ أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق محمود بيجو، مطبعة المصباح، ط1، 2000م-1460هـ، دمشق.
- 10_ أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، د.ط، 1971، بيروت.
- 11- أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، دار المعرفة، د.ط، د.ت، ج3، بيروت.

قائمة المراجع:

- 1_ ابن الجوزي، تلبيس ابليس، تحقيق محمد بن الحسن بن إسماعيل و مسعد عبد الحميد السعدني، دار الكتب العلمية، ط1، 1971، بيروت.
- 2_ ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، ج1، 1983، بيروت.
- 3_ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق مدمد ابراهيم نصر، دار الجيل، ج5، 1416 هـ_1996م، بيروت.
- 4_ ابن حزم، مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق، تحقيق محمد مطر سالم بن عابد الكعبي، دار القلم ، ط5 ، د.ت، دمشق.
- 5_ ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، تحقيق أحمد شحلائومحمد عابد الجابر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، بيروت.
- 6_ ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ج1، بيروت.
- 7_ ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، ط2: الطبعة الكاثوليكية، 1986، بيروت لبنان.
- 8_ ابن عربي، فصوص الحكم، شرح عبد الرزاق القاشاني، دار الآفاق للنشر والتوزيع، ط1، 2015، القاهرة.
- 9_ ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، شرح ابن عباد النفزي، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1988م-1408هـ، القاهرة.
- 10_ أبو طالب المكي، قوت القلوب، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ج2، بيروت.
- 11_ أبو علاء عفيفي، التصوف: التورة الروحية في الإسلام ، دار المعارف، ط3، د.ت، القاهرة.
- 12_ ابو قاسم عبد الكريم بن هوازن القيشيري، الرسالة القيشيرية في علم التصوف، تحقيق د عبد الحليم محمود، دار المعارف الكبرى، ج6، 2003، مصر.

- 13_ ابو نصر الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، ط1، د.ت، القاهرة.
- 14_ ابي الحسن عبد الغافرين الفارسي الحافظ، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، ط1، 1989م-1409هـ، بيروت.
- 15_ ابي جعفر الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية، ترجمة الإمام ابي جعفر الطحاوي، دار ابن حزم، ط5، 1199م-1416هـ، بيروت لبنان.
- 16_ أحمد ابن تيمية، الزهد والورع والعبادة، تحقيق حامد سلامة، مكتبة المنار، ط1، 1987م-1407هـ.
- 17_ أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004هـ/1425م، السعودية.
- 18_ أحمد بن عجيبة الحسني، معارج التشوف الى حقائق التصوف، تحقيق نور الدين شوبد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2009، الرباط.
- 19_ أحمد بن عجيبة الرزوقي، قواعد التصوف، دار الكتب العلمية، د.ط، 1983، بيروت.
- 20_ أمين أحمد، فجر الإسلام، دار النهضة العربية، 1969، بيروت.
- 21_ أمين احمد، الفكر الإسلامي، وظهر الفرق الإسلامية، دار المعارف، د.ط، 1967، القاهرة.
- 22_ البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دار الكتاب العلمية، 1997، بيروت.
- 23_ تقي الدين أبو العباس ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، ج11، 1998، بيروت.
- 24_ الحارث المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب العلمية، د.ت، بيروت.

- 25_الحافظ أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ، متن الأربعين، نووية ، دار المجدد للنشر والتوزيع ، د.ط، د.ت.
- 25_حسن ابراهيم الحسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الكتاب اللبناني، ج4، د.ت، بيروت.
- 26_حسين مصطفى، الفكر الفلسفي عند المسلمين، دار المعارف، 1980، القاهرة.
- 27_السرهودي ابو حفص عمر، عوارف المعارف، تحقيق بن الشريف، دار الكتب العلمية، 1403، بيروت.
- 28_السيد محمد عقيل بن على المهدلى، مغل الى دارسة مؤلفات الغزالي، دار الحديث، د.ت، القاهرة.
- 29_الشعراني عبدالوهاب، الطبقات الكبرى، دار الكتب، د.ط، د.ت، ج 2، القاهرة.
- 30_شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، ج 19 ، 1981م-1401هـ، بيروت.
- 31_الشهرستاني ابو الفتح محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل، دار المعرفة، د.ط، 1997، بيروت.
- 32_شوقي ابو خليل، الغزالي الفقه المتصوف، دار الفكر، د.ط، 2001، دمشق.
- 33_طه حسين، مع المتنبي، دار المعارف، ط1، 1960، القاهرة.
- 34_طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط2، 1971.
- 35_عادل محمود بدر، دراسات في الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، د.ط، ج1، 1992، مصر.
- 36_عبد الرحمن بدوي، التصوف والفلسفة الإسلامية، دار النهضة، ط1، 1965، القاهرة.
- 37_عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2003، بيروت.

- 38_ عبد الرحمن بدوي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002، بيروت.
- 39_ عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي (رابعة العدوية)، مكتبة النهضة المصرية، ط2، ج2، 1962، مصر.
- 40_ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، د.ط، ج1، 1998، بيروت.
- 41_ عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، 1997، الكويت.
- 42_ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الفكر، ج3، د.ت، بيروت.
- 43_ عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، صفة الصفوة، تحقيق محمود فاخوزي ومحمد رواس قلعة جي، دار المعرف، ج1، بيروت.
- 44_ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، كتاب التوحيد: القول السديد في مقاصد التوحيد، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، د.ط، د.ت.
- 45_ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنام، مؤسسة الرسالة، 2000م، بيروت لبنان.
- 46_ عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق ابو العلاء عفيفي، دار الكتب المصرية، ط1، 1960، القاهرة.
- 47_ عبد الكريم العلاف، الغزالي حياته وآراؤه، دار النهضة، د.ط، 1962، القاهرة.
- 48_ عبد الله بن عبد الحميد الأثري، الوجيز في عقيدة السلف الصالح (أهل السنة والجماعة)، ط1، مكتبة الغرباء الدار الأثرية للترجمة والطباعة، 1418هـ.
- 49_ عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ط2، دار المدار الإسلامي، 2009، ليبيا.
- 50_ عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1983م.

- 51_ عبد المجيد النجار، نظرية المعرفة عند الغزالي، دار الغرب الإسلامي، 1984، بيروت.
- 52_ عبد الوهاب عزم، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت، القاهرة.
- 53_ عبدون عبد القادر، رحلة البحث عن اليقين لأبي حامد الغزالي، خطوة للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت.
- 54_ علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ج1، ترجمة حسين النصري، تحقيق الشيخ منذر آل فقيه، دار الأمير للثقافة والعلوم، ط1، 2008، بيروت.
- 55_ عنان محمد عبد الله، تاريخ الدعوة الإسلامية الباطنية، دار المعارف، 1971، القاهرة.
- 56_ غازي محمد جميل، الصوفية الوجه الآخر، تحقيق عبدالمنعم الجداوي، شبكة الدفاع، ط1، ج1، 2000، مصر.
- 57_ فهمي جدعان، نظرية التراث، دار الشروق للنشر والتوزيع، د.ط، 1982، الأردن عمان.
- 58_ القرضاوي يوسف، مواقف الغزالي من الفرق الإسلامية، دار القلم، د.ط، 2004، دمشق.
- 59_ محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار المعارف، القاهرة، مطبعة جنة التأليف و الترجمة والنشر، 1955.
- 60_ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، د.ط، 1986، بيروت.
- 61_ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، بيروت.
- 62_ محمد عبد الوهاب، الرسالة الشخصية، مكتبة المعارف، ط1، د.ت، بيروت.

63_محي الدين ابن عربي، الفتحات المكية، ضبطه وصححه شمس الدين، دار الكتب العلمية، ج1، 1971، بيروت لبنان.

64_نصر الدين الطوسي، أخلاق ناصري، تحقيق مقداد مير دامادي، مؤسسة النشر الإسلامي، 1997.

65_نصر الدين الطوسي، تجريد العقائد، تحقيق حسن زاده الآملي، دار المفيد، 1993، بيروت.

66_نصر الدين حسين، العقل والفطرة في الفلسفة لإسلامية، ترجمة محمد الشوكي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004.

67_نصر حامد ابو زيد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1، 1995، بيروت.

68_نصر سيد حسين، ثلاث محاضرات في التصوف الإسلامي، ترجمة حسين علي شحادة، دار المدى، ط1، د.ت، دمشق.

69_نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين، د.ط، 1951م، مصر.

المعاجم:

1_ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق عبد الله العاني، دار إحياء التراث العربي، ط3، ج6، 1999م/ 1419هـ، بيروت لبنان.

2_أبو العزم عبد الغني، معجم الغني، ج1، الموسوعة القرآنية، موقع معاجم صخر.

3_جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، دار العلم للملايين، ط1، 1992، بيروت لبنان.

4_علي الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، ط1، 1845، القاهرة.

5_مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004، مصر.

6_محمد بن يعقوب الفيروزي آبادي، القاموس المحيط، مادة عقد ، تحقق محمد نعيم العراقوي توسي، مؤسسة الرسالة، د.ط، 1998م، بيروت.

7_محمد مرتضى الحسيني الزبيدي ، تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق ابراهيم الترزي مصطفى حجازي عبد العليم الطحاوي، دار الفكر، ط1، ج15، 1975، الكويت.
المجلات:

1_د.عفاف مصباح بلق، التصوف الإسلامي(مفهومه، نشأته وتطوره، مصادره)، مجلة التربية، العدد 24 يوليو 2019، جامعة الزاوية، كلية الشريعة.

2_لمى فايق أحمد، التصوف في دراسات المستشرقين، مجلة التربية الأساسية، المجلد 20، العدد82، كلية الآداب جامعة المستنصرية، بغداد العراق.

المواقع الإلكترونية:

1_عبد العزيز بن باز، موسوعة الفتاوى البارزة، شروح الكتب، 162 من باب فضل الزهد في الدنيا والحث على التقلل منها وفضل الفقر، "موقع الإمام بن باز" يوم 18أفريل 2025.
2_محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، بحوث ومقالات ، موقع موسوعة الكلم الطيب، مراتب اليقين، يوم 3ماي2025

مراجع باللغة الأجنبية:

Short Introduction, Oneworld William C. Chittick, Sufism: A
Publications, 2000, Oxford.

الملخص

المُلخَص :

تعد الممارسة الصوفية لدى الغزالي تحولًا داخليًا عاشه بكل تفاصيله، رحلة بدأت بالشك وانتهت باليقين، رحلة قلبٍ أرهقه السؤال حتى وجد في التصوف ما يروي عطش الروح، فكان تصوفه تصالحًا مع الذات ومع الله، وازن فيه بين العقل والإيمان، وبين الفكر والعمل، امتدت هذه التجربة لتؤثر في غيره وتترك بصمتها في مسار الفكر الإسلامي، حاملة في طياتها دعوة دائمة للرجوع إلى الجوهر، إلى نقاء القلب وتركيز النفس.

الكلمات المفتاحية :

التجربة الصوفية، الزهد ، الذوق ، اليقين، النقد، الباطنية

Résumé :

Pour Al-Ghazali, la pratique soufie était une transformation intérieure qu'il vivait dans tous ses détails. C'était un voyage qui a commencé avec le doute et s'est terminé avec la certitude. Ce fut le voyage d'un cœur épuisé par les questions jusqu'à ce qu'il trouve dans le soufisme ce qui étanchait la soif de l'âme. Son soufisme était une réconciliation avec soi-même et avec Dieu, dans laquelle il équilibrait la raison et la foi, la pensée et l'action. Cette expérience s'est étendue pour influencer les autres et laisser sa marque sur le chemin de la pensée islamique, portant en elle un appel constant à revenir à l'essence, à la pureté du cœur et à la purification de l'âme.

Mots clés:

L'expérience mystique _L'ascèse soufie _L'ésotérisme islamique _
La critique _Le goût mystique _La certitude spirituelle.