الموقف الكلامي والصوفي للإمام أبو حامد الغزالي

م. مهند عبد الحسن جلَّاب

Email: muhanad.alhsaan@gmail.com

بيت الحكمة / قسم الدراسات الفلسفية

The Theological and Mystical position of Imam Abu Hamid Al-Ghazali

L. Muhannad Abd al-Hassan
Email: muhanad.alhsaan@gmail.com
House of Wisdom / Department of Philosophical Studies

المستخلص

يُعد الإمام أبو حامد الغزالي من- أكثر الشخصيات الإسلامية الذي سطع نجمها في علوم الفلسفة والكلام والتصوف، ويعود هذا إلى الذهنية الموسوعية التي يتمتع بها الإمام الغزالي، والأدوار الكثيرة التي لعبها، فكان رجل فقهٍ وفيلسوفٍ ومتصوفٍ ومتكلّمٍ ورجل دولة، وقد مرَّ الإمام الغزالي بحالةٍ من الشك، ولكن هذا الشك كان منهجياً أوصله إلى اليقين بالله (ﷻ) من خلال سيره في طريق التصوف، وإنَّ هذا الطريق لا يُعد حالةً وقتية أو عرضية سلكها في حالة ضعفٍ أو عدم يقين، بل إنها عودةٌ لأساسٍ قد نشأ فيه؛ لأنَّ والده كان صوفياً ودَرَس على يد شيخٍ صوفيٍّ وصاحب طريقة صوفية، وبعد أن امتزجت الطرق الصوفية بكثيرٍ من الأساليب الدخيلة المتأتية من أفكار أفلاطونية وهندية ووثنية وفارسية وغيرها تناقضت مع الفكر الإسلامي، فحاول الإمام الغزالي أن يتقيَّد بالشريعة، ويُخلص العقيدة الصوفية من الشَّوائب والأفكار الدخيلة التي التصقت بها، ولاسيَّما فكرة الحلول والاتحاد. كان الإمام الغزالي سُنِّي المذهب وأشعري العقيدة، فنجد أنَّ تصوفه اصطبغ بهذا المنهج الذي لا يُفرِّط بالكتاب والسُّنَّة، فكان بذلك داعماً ومؤسِّساً للتصوف في المحيط الإسلامي.

كلمات مفتاحية: علم الكلام، التصوف، المنهج الكلامي، مسار التصوف.

Abstract

Imam Abu Hamid al-Ghazali is considered one of the most Islamic personalities whose star shone in the sciences of philosophy, theology and Sufism, and this is due to the encyclopedic mentality that Imam al-Ghazali had, and the many roles he played. Imam al-Ghazali had passed a condition of uncertainty, but this doubt was systematic, which had led him to deep belief and certainty in God through the path of Sufism. This path does not considered a temporary or accidental state that he took in a state of weakness or uncertainty, but rather it is a return to a foundation in which he was raised, because his father was a Sufi and studied at the hands of a sheikh Sophia and a master of a Sufi approach, and after the mixing of Sufi approach with many extraneous methods emanating from Platonic, Indian, pagan, Persian and other ideas that contradicted Islamic thought, Imam Al-Ghazali tried to adhere to the Sharia, and rid the Sufi faith of the impurities and extraneous ideas that clung to it, especially the idea of incarnation and union. Imam Al-Ghazali was Sunni in sect and Ash'ari in creed, so we find that his Sufism was imbued with this approach that does not neglect the Book of Quran and the Sunnah, so he was a supporter and founder of Sufism in the Islamic environment.

المقدمة:

الغزالي ذلك المفكِّر الذي كان وما زال محل نقاش ودراسة، عندما يحاول الباحثون تصنيفه، فنجده فيلسوفاً ولكنه ناقد للفلاسفة ومتكلِّماً موظِّفاً العقل في الدفاع عن الشريعة وناقداً لهم أيضاً، وصوفياً يعطي للقلب مساحةً كبيرة في معرفة الحقيقة، بل إنه في كل مرتبة من هذهِ المراتب يقف موقف مختلف، "فهو متكلِّم حيناً أشعرياً، وحيناً معتزلياً، وحيناً أقرب إلى الحنابلة والحشوية، وحيناً سلفياً متوقف عن أيّ تأويل، ومن جهة أنه متكلِّم يُكفِّر الفلاسفة، بل يُكفِّر كأشعري الفِرَق الأخرى أو بالعكس، ويضيق عنده مقياس التكفير حتَّى ليحسب المرء أنَّ الجنة ستبقى خلواً سوى من آحادٍ يُعدون بالأصابع، ويسع حيناً آخر حتَّى يشمل سائر مَن يؤمن بوجود إله واحد، فإذا نظرنا إليه فيلسوفاً نجده ينعى على المتكلِّمين ويُفضل بعضهم على بعض على أساس مقدار قُربهم من المستوى الفلسفي المقبول عنده، ولكنه هنا يظهر أيضاً بأشكالٍ مختلفة، فهو فيضي أفلوطيني حيناً، وفيضي سينائي حيناً آخر، وهو كأفلاطوني يقول بالتذكر ووجود النفس قبل الجسد، وهو كسينائي يقول بحدوثها مع تهيؤ المزاج المستعد لها، وهو حيناً آخر يقول بالصفات والعِلم بحسب ما يقوله الفيضيون، وحيناً يجعل الله أقرب إلى فكرة المحرك الأول عند أرسطو، وكمتصوف يقول بوحدة الوجود حيناً والإقرار بالثنائية حيناً آخر، ويقف عند حدود التصوف السُّنِّي المعتدل، ويتجاوزه آونة أخرى حتَّى يبلغ منتهى التطرف في الشطح، فأيّ صورة من هذهِ تُعبِّر عن الغزالي، وما هي الوسيلة لفهمهِ، وأيّ من كتبه تنطق باسمه؟"[1].

وفي محل انتقاده وتأثيره على الفلاسفة، فيُعد كحلقةٍ متوسطة في الفلسفة الإسلامية، وإنَّ هذهِ الحلقة لها تأثير كبير على سابقاتها ولاحقاتها، فقد كان للغزالي تأثير على فلسفة الفارابي وابن سينا، وعلى تلاميذهم الذين عاصروا الغزالي، حتَّى قيل: "إنَّ الغزالي قضى على الفلسفة في المشرق قضاءً لم تقم لها بعده قائمة". وفي ذات الوقت قد أثر الغزالي على الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي بنفس القوة، وفرض على روَّاد الفلسفة في المغرب (ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد) إطار تفكيري

شـغلهم طوال حياتهم واسـتنفذ منهم جهداً كبيراً، وخير دليل واضـح على ذلك الاهتمام كتاب (تهافت التهافت) لابن رشـــد، بل إنَّ الغزالي قد امتد تأثيره إلى الجانب العالمي من بعد حيث ظهر في أوروبا فلاسـفة، مثل: ديكارت، والسـير ويليام هاملتون، تأثروا لبعض أفكاره، رغم أننا لا نستطيع الجزم بأنهم اطلعوا على فلسفتهِ وتتلمذوا عليها.

ويرجع هذا التنوع في ثقافة الإمام الغزالي إلى الظرف الاجتماعي والسـياسـي الذي عاشـه الغزالي، فكانت الأحوال السـياسـية والاجتماعية في عصـره مضـطربة اضطراباً شديداً، فالغزالي الذي عاش (٤٥٠-٥٠٥هـ) كان يشهد النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، ويُعد هذا القرن الأول من العصر العباسي الثاني الذي يُشكِّل منحدراً تاريخياً لأفول الدولة العباسـية، ولسـيطرة القادة العسـكريين عليها، فكانت دولة البويهيين قد انتهت وبدأت سـلطة السـلاطين السـلاجقة على الدولة العباسـية، التي استمرت بدءاً من سنة (٤٤٧هـ/١٠٥٥م)، وهي سنة دخول السلاجقة بغداد وبداية حكم السلطان طغرل بك التركي وإعلانه سلطاناً، وحتَّى سنة (٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، وهي سـنة سـقوط بغداد أمام المغول على يد هولاكو، فدمروا بغداد واسـقطوا الخلافة العباسية[٢].

عاصر الغزالي ثلاث خلفاء عباسيين، هم كلٌّ من: القائم بالله (٤٢٢-٤١٧هـ)، والمقتدي بالله (٤٦٧-٤٨٧هـ)، والمستظهر بالله (٤٨٧-٥١٢هـ)، وكان إلى جانب ذلك خلافتان إسـلاميتان غرب الخلافة العباسـية، هما الخلافة الفاطمية في مصـر، والخلافة الأُموية في الأندلس، وكانت كلٌّ من بغداد والقاهرة وقرطبة تشـهد نزاعات داخلية سـياسـية ومذهبية تهدد كل دولة منها، وإن كان وضـع الخلافة العباسـية هو الأسـوأ حالاً لتعرضـها إلى انقسـامٍ إلى ثلاث دويلاتٍ صـغيرة، ولبقاء الخلافة صـورة شـكلية تدل على الشـرعية فقط، إلَّا أنَّ تعرض الدولة الإسـلامية لخطرٍ خارجي هو الخطر الصليبي الذي بدأ يُهدد كيان الدولة العباسية، ويؤثر على كلٍّ من وضع الدولة الفاطمية المجاورة لها والدولة الأموية التي كانت تجاور مصـر. من جانبٍ آخر، الخطر الصـليبي الذي بدأ بالتحرك على مستوى الشعوب اللاتينية التي ما إن شعرت

بفشل الحروب الصليبية حتَّى حولت التهديد نفسه إلى الدولة الأموية أو مجموعة الأمارات التي ورثتها وانقسمت عنها، وشكَّلت دويلات صغيرة، كما حصل ما يماثل ذلك في الدولة العباسية والفاطمية أيضاً، إذ لم تكن السلطة الفعلية بيد الخلفاء بل كانت بيد السلاطين المسيطرين على الخلافة، وكان يكفي أن يُذكر اسم الخليفة إلى جانب اسم السلطان في خطبة الجمعة والعيد. كذلك عاصر الغزالي ستة من سلاطين السلاجقة، وهم: طغرل بك (٤٣٣–٤٥٥هـ)، وألب ارسلان (٤٥٥–٤٦٥هـ)، وملكشاه (٤٦٥–٤٨٥هـ)، ومُحمَّد ناصر الدين (٤٨٥–٤٨٧هـ)، ويركيا روق (٤٨٧–٤٩٨هـ)، ومُحمَّد غياث الدين أبو شجاع (٤٩٨–٥١١هـ)[٣].

كان السلاطين "يحكمون حكماً فعلياً، فيُعينون الوزراء ويعزلون الخلفاء ويُشرفون إشرافاً مباشراً على الحكم. وكان أهم وزراء السلاجقة، والذي كان الغزالي على علاقةٍ مباشرة بهِ، هو أبو الحسن علي بن إسحاق المشهور بنظام المُلك، الذي كان وزيراً لألب أرسلان وملكشاه على مدى ثلاثين عاماً (٤٥٥–٤٨٥هـ)، وكان نظام المُلك من مواطني (طوس)، وهي المدينة التي ولد فيها الغزالي، وعاش بها فقيراً حتَّى استوزر، وكان قد تعلَّم اللغة العربية وبرز في العلوم، عيَّنه ألب أرسلان وزيراً له بعد أن اختبر قدراته، وكذلك عينه ملك شاه ابن ألب ارسلان وزيراً حيث كان نظام المُلك يُشرف على تربيته، ولكن نظام المُلك قُتل في ظروفٍ غامضة، قيل إنَّ الباطنية دسوا له صبياً طعنه بسكين فقتله، وقيل إنَّ ملك شاه دسَّ له صبياً قتله؛ لأنه سئم طول حياته واستكثر ما بيده من الاقطاعات وما بأيدي أولاده وأحفاده من الكور، وقيل إنَّ (تركان خاتون)، زوجة السلطان ملكشاه المفضلة، كانت تطمع بتولية ابنها الصغير (محمود) العهد بعد أبيه، وكان نظام المُلك يميل إلى تولية ابن السلطان الأكبر (بركيا روق)، وكان إذ ذاك في الثانية عشر أو الثالثة عشر من عمره، ومات السلطان بعد ذلك بـ(٣٥) يوماً، وبموتهِ سنة (٤٨٥هـ) انتهى العصر السلجوقي الأول الذي كان يمثل العصر الذهبي للدولة السلجوقية، وهو عصر نظام المُلك إذ انحلَّت بعده ووقع السيف"[٤].

خَلَف فخر المُلك بن نظام المُلك أباه في الوزارة، وكان الغزالي على صلةٍ بهما، وقد أوكل له أمر التدريس بالمدرسة النظامية التي أنشأها نظام المُلك في بغداد، ولكن فخر المُلك هذا قُتل أيضاً على أيدي الباطنية. إنَّ الظرف السياسي والاجتماعي الذي عرضناه باختصار من المؤكَّد كان له دور في بناء الغزالي الشخص والمفكِّر.

ان الإمام الغزالي هو أحد أهم الشخصيات في المنظومة المعرفية الإسلامية، وإنَّ بيان رأيه في أيٍّ من المجالات المعرفية يُعد مكسب معرفي يُضاف إلى المكتبة الإسلامية. لهذا، تتمثل أهمية هذا البحث من خلال عرض رأي الإمام الغزالي بهاذين الحقلين المعرفيين، إضافةً إلى تقديم دراسة تتضمَّن رأي الإمام الغزالي تكون متاحةً للقارئ، نسعى من خلالها التعريف بالإمكانية المعرفية الموسوعية التي كان يملكها الإمام الغزالي، والتي كانت تتوزَّع على أكثر من حقلٍ معرفي، مثل الفلسفة والكلام والتصوف.

من جانبٍ آخر، تبرز مشكلة البحث من خلال عرض رأي الإمام الغزالي في اتجاهين أساسيين في الفكر الإسلامي، ألا وهما علم الكلام الإسلامي والتصوف الإسلامي، بغية الوقوف على رأي الإمام أبو حامد الغزالي في كلٍّ منهما، وبيان أيٍّ من الاتجاهين هو أقرب للحقيقة. كذلك، يهدف هذا البحث إلى الكشف عن رأي الإمام أبو حامد الغزالي فيما يخص علم الكلام ورأيه فيه، وتسليط الضوء على إبداعاتهِ المعرفية، وبيان رأيه في المنهج والطريق الصوفي وأيهما هو الأقرب للحقيقة.

يعتمد هذا البحث على المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي التحليلي، من خلال تتبع آراء الإمام الغزالي في حقلي الكلام والتصوف. منوهاً في الختام، إلى أنَّ الدراسات التي تناولت فكر الإمام الغزالي كثيرة جداً من حيث العدد، مستهدفةً أغلب الحقول المعرفية التي خاض بها، إلَّا أنَّ بحثنا هذا قد حاولنا من خلالهِ أن نضع بين يدي القارئ مجالين معرفيين بحث فيهما الإمام الغزالي، وكان له رأيه الخاص بهما.

سيقتصر بحثنا هذا على مبحثين، نُسلِّط الضوء فيهما على جانبين من جوانب المعرفة التي أبدع بهما الغزالي، الجانب الكلامي في المبحث الأول، والجانب الصوفي

في المبحث الثاني، ثمَّ نختم البحث بمجموعةٍ من النقاط التي نعرض خلالها باختصار ما توصل إليه الباحث خلال هذهِ الجولة البحثية.

المبحث الأول: الغزالي متكلّماً

تناول الغزالي موضـــوع علم الكلام في عددٍ من مؤلَّفاتهِ، إذ أنه في هذهِ الكتب حاول أن يعالج مسائل العقيدة، من خلال منهج يواجه منهج الفلاسفة، والغاية النهائية هي تغليب منطق ومقررات الشـــارع المقدَّس، وحتَّى ما كتبه من مؤلَّفات واجه بها بعض الفِرَق الإسلامية، مثل الباطنية في كتابهِ (فضائح الباطنية) هي كانت انتصار لما يؤمن بهِ الغزالي من مذهبٍ كلامي، وكان الغزالي لا يؤيد تدخل العوام بهذهِ المواجهة؛ لأنهم لا يُتقنون هذهِ الصـــنعة، "كما أخذ ينتقد المتكلِّمين على مؤاخذتهم العوام بعِلم الكلام وتكليفهم بمعرفة الدلائل الكلامية، والتقســـيمات المرتبة، وأنَّ مَن يجهل ذلك، ولم يعرف الله عن طريق الكلام والأدلة المحررة فهو ناقص في دينه أو شاك في يقينهِ"[٥]، فيُنادي بوجوب إلجام العوام عن علم الكلام، بل "يجب على العامي أن يكتفي بالاستدلال على وجود الله وعلى الوحدانية وصدق الرسول واليوم الآخر على ما ورد في القرآن، ولا يدقق فيما ورد في الأدلة، فإنَّ ذلك مضرة بهِ. وهو يرى أنَّ أدلة القرآن مثل الماء ينتفع بهِ كلَّ الناس، أمَّا أدلة المتكلمين من تنقير وســـؤال وتوجيه إشكال ثمَّ اشتغال بحله فهو بدعة وضرره في أكثر الخلق ظاهر"[٦].

وكانت غاية الغزالي من علم الكلام هي الدفاع عن عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، وحراستها من أهل البدع والتشويش، الذي تمكَّن الشيطان من نفوسهم وجعلهم مخالفين للسُّـــنَّة ومغالطين لها، فيقول الغزالي: "ثم إني ابتدأت بعِلم الكلام فحصـــلته، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنَّفت فيه ما أردت أن أُصنِّف، فصادفته علماً وافياً بمقصدهِ، غير وافٍ بمقصودي، إنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السُّنَّة وحراستها عن تشويش أهل البِدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عبادهِ على لسان رسوله عقيدة أهل الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثمَّ ألقى

الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسُنَّة، فلهجوا بها، وكادوا يوشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلِّمين، وحرك دواعيهم لنُصرة السُنَّة بكلامٍ مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة على خلاف السُنَّة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله... فلم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً"(٧).

وقد انتقد الإمام الغزالي المتكلِّمين الذي تشدَّدوا وكفَّروا عوام المسلمين، فقال: "ومن أشد الناس غلواً وإسرافاً، طائفة من المتكلِّمين كفَّروا عوام المسلمين، وزعموا أنَّ مَن لا يعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التي قررناها فهو كافر، فهؤلاء ضيقوا رحمه الله الواسعة على عبادهِ أولاً، وجعلوا الجنة وقفاً على شرذمةٍ يسيرة من المتكلِّمين، ثمَّ جهلوا ما تواتر من السُنَّة ثانياً، إذ ظهر في عصر رسول الله وعصر الصحابة حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب كانوا مشغولين بعبادة الوثن، ولم يشتغلوا بعِلم الدليل ولو اشتغلوا فيه لم يفهموه، ومَن ظنَّ أنَّ مُدرك الإيمان الكلام والأدلة المجردة والتقسيمات المرتبة فقد بَعُد عن الإنصاف، بل الإيمان نور يقذفه الله في قلوب عباده عطيةً وهديةً من عندهِ"(٨).

وقال أيضاً، واصفاً أدلة النص القرآني ووضوحها: "فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع بهِ كلَّ إنسان، وأدلة المتكلِّمين مثل الدواء، ينتفع بهِ آحاد الناس ويستضر بهِ الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع بهِ الصبي الرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً"(٩).

المطلب الاول : منهج الغزالي في علم الكلام

إنَّ السبب الرئيس الذي يقف وراء دراسة الغزالي لعِلم الكلام هو بغية الوصول إلى الحقيقة، ولكنه لم يجد أنَّ ما يتناوله هذا العِلم هو يحقق ما يصبوا إليه الغزالي، ولكن في ذات الوقت هو علم وافي وكافي ويحقق مقصد المتكلِّمين في الدفاع عن الإسلام والسُّنَّة ضدَّ المتهجمين والمشوشين"، وقد اعتمدوا في دفاعهم عن العقيدة على مقدماتٍ تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها أمام التقليد، أو إجماع الأُمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلَّماتهم، وهذا قليل النفع في حقِّ مَن لا يُسلِّم سوى بالضروريات شيئاً أصلاً، فلم يكن الكلام في حقِّي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً"[١٠].

وإذا كان الغزالي قد لاحظ على علماء الكلام وعلى منهجهم هذهِ الملاحظات، فما هو منهجه؟ إنَّ الناظر في كتبه الكلامية يلاحظ أنَّ منهجه في تناول مسائل العقيدة يختلف باختلاف المخاطبين، فهو مع العوام غيره مع المسترشدين أو ذوي الاستعداد الخاص، أو ما يعتقده هو في نفسه وما يخاطب بهِ واحداً من هذين الفريقين غير ما يخاطب بهِ الآخر، وهذهِ المسألة تحل كثيراً من الأمور التي تُلاحَظ على الغزالي، ذلك لأنَّ بعض الدارسين له لم يراعوها عند الدراسة فاتهموه بالتناقض والتعارض[١١].

ولعلَّ أبرز مَن لاحظ عليه ذلك هو الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل، إذ يقول: "أمَّا كتب الشيخ أبو حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبتهِ للجمهور، يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثمَّ يحللها"[١٢].

وصرَّح الإمام الغزالي وبشكلٍ صريح وواضح ممَّا يرفع هذا الإشكال، فيقول: "لعلَّك تقول: كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلِّمين، ولا يفهم الكلام إلَّا على مذهبٍ واحد، فما الحق من هذا المذهب؟ فإن كان الكل حقاً فكيف يتصور هذا، وإن كان بعضه حقاً فما ذلك الحق؟ فيُقال لك: إذا

عرفت حقيقة المذهب لا تنفعك قط، إذ الناس فيه فريقان: فريقٌ يقول المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب:

أولها: ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات.

والثانية: ما يسار فيه بالتعليمات والإرشادات.

والثالث: ما يعتقده الإنسان في نفسه ممَّا انكشف له من النظريات.

وأمَّا الفريق الثاني، وهم الأكثرون، يقولون: المذهب واحد هو المعتقد، وهو الذي ينطق بهِ تعليماً وإرشاداً مع كل آدمي كيفما اختلف حاله، وهو الذي يتعصَّب له، وهو إمَّا مذهب الأشعري أو المعتزلي أو الكرامي، أو أي مذهب من المذاهب"[١٣].

والمرتبة الثانية من مراتب المذاهب كما يرى الفريق الأول، قد خصَّها الغزالي بفضل بيان، ليؤكِّد لنا كيف يكون منهج الداعية من ناحية، وليضع أيدينا على ما بهِ نرفع التعارض البادي في بعض كتاباته، فعنده أنَّ مراعاة أحوال طالبي الحق أمر مقرر عقلاً وشرعاً، من ثمَّ لا يمكن أن يوجد أثر ذو بال إذا التزم العلم منهجاً واحداً، بل ينبغي أن يختلف المنهج بحسب المسترشد، يُناظر بما يحتمله فهمه، فإذا كان طالب الحق لا يستطيع استيعاب ما يُقال للذكي فإنه يخاطب بما يمكنه استيعابه، فلو ذكر له أنَّ الله (ﷻ) ليس في مكان وليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً بهِ ولا منفصلاً عنه، فإنه لا يلبث أن ينكر وجوده (ﷻ)، فحينئذٍ المطلوب في حقه أن يُقال له إنَّ الله (ﷻ) فوق العرش، وأنه يقبل عبادة خلقه، وأنه يفرح بهم ويُثيبهم، ويُدخلهم الجنة عوضاً وجزاءً، والمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كلِّ واحدٍ على حسب ما يحتمله فهمه[١٤].

ألبس الإمام الغزالي كتابه، الذي يحمل عنوان: (إلجام العوام عن علم الكلام)، ثوب سلفي صرف؛ لأنَّ الفئة المخاطبة لا يليق لهم سواه، لهذا كان يحددهم بحديث لا يمكن لهم تجاوزه، حتَّى يُبعدهم عن الضلال، وإنَّ هذا التحديد هو المعبَّر عنه بـ(إلجام) الذي سُمي بهِ الكتاب، وإنَّ السبب الرئيس الذي يقف خلف تشعُّب وتفرُّق الآراء والفِرَق

هو النص المتشـــابه، فلا بدَّ للحقيقة أن تُأطر بإطار "التقديس ثمَّ التصـــديق، ثمَّ الاعتراف بالعجز، ثمَّ السكوت، ثمَّ الإمساك، ثمَّ الكف، ثمَّ التسليم لأهل المعرفة"(١٥).

ويُحلِّل الغزالي هذهِ المفاهيم في ضـوء يقينهِ بأنَّ أقوم المناهج في حق العوام ما قام على التسليم المطلق لظاهر النص مع التقديس المطلق لذات الله (ﷻ)، وبناءً على قاعدة مراعاة أحوال المخاطبين يرى الغزالي أنَّ من فوق العامي ودون الذكي ينبغي أن تُسـاق له العقائد بمنهجٍ مغاير، يتسـق مع اسـتعدادهم. وقد جعل ما أودعه في كتاب (الرســالة القدســية) ملائماً لهذا المســتوى، وهو يتعرض فيه للطريقة التي تُزال بها الشُـــبهات والبِدَع، والتي قد تؤثر على الناشـــئة والصـــبية، كل ذلك بما تحتمله أحوالهم(١٦).

ونجد أنَّ الإمام الغزالي قد ميَّز أصـــحاب الفطرة الســـليمة، الذين لم تأخذهم الشُـــبهات، فهم كالصـــفار، فيجب التعامل مع هذهِ الفئة تعامل بعيد عن عرض أدلة المتكلمين الصـعبة، فقال: "فابتداؤه الحفظ ثمَّ الفهم ثمَّ الاعتقاد والإيقان والتصـديق بهِ، وذلك ممَّا يحصل في الصبي بغير برهان، فمن فضل الله (ﷻ) على قلب الإنسان أن شرحه في أول نشوئه للإيمان، من غير حاجةٍ إلى حجَّةٍ وبرهان"(١٧).

وإنَّ الله (ﷻ) قد أودع في سريرة البشر الفِطرة التي تُغنيه عن البراهين في معرفة الله والاعتقاد بهِ (ﷻ)، فيقول: "وكيف يُنكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض؟ نعم يكون الاعتقاد الحاصـل بمجرد التقليد غير خالٍ عن نوع من الضـعف في الابتداء على معنى أنه يقبل الإزالة بنقيضـه لو أُلقي إليه، فلا بدَّ من تقويته وإثباته في نفس الصبي والعامي حتَّى يترسَّخ ولا يتزلزل"(١٨).

ونجد أنَّ الإمام الغزالي قد وجَّه خطاباً آخر، لكنه مغاير بشـكلٍ تام عن خطابهِ الســـابق، والســـبب يعود أنَّ الجهة التي وجَّه لها الخطاب هي طبقة مختلفة تتميز بمســـتوى معرفي متقدم، ففي كتابهِ (الاقتصـــاد في الاعتقاد) قد توسَّـــع فيه بإيراد الشُـــبهات، وكان الهدف من وراء ذلك هو الدفاع عن مذهب أهل السُـــنَّة والجماعة (الأشـــاعرة)، الذين بنوا منهجهم على الممازجة بين النقل والعقل، وهذا المنهج فيه

رفضٌ صريح وواضح لما كان عليه الحشوية والمعتزلة والفلاسفة على حدٍّ سواء؛ لأنَّ منهجهم دائر بين التفريط والإفراط، فالأولون الحشوية جمدوا على التقليد وإتباع ظواهر النصـــوص، اعتقاداً منهم بأنَّ هذا هو الطريق الصـــحيح، وما لجئوا إلى ذلك إلَّا من ضـعف العقول وقلَّة البصـائر، والآخرون الفلاسـفة والمعتزلة وبخاصـة الغُلاة منهم، تصـرفوا في النص بالعقل، حتَّى صـادموا قواطع الشَّـرع، وما لجئوا إلى ذلك إلَّا من خبث الضـــمائر فميل اولئك الى التفريط وميل هؤلاء الى الافراط, وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط"[١٩].

والاتجاهان يُجافيان الصـــواب، فالمنهج الأول يُصـــادر حقَّ العقل ويكتفي بالنص، والثاني يُبالغ في الاعتماد على العقل على حساب النص.

والطريق المسـتقيم الذي هدا الله (ﷻ) إليه البعض من المسـلمين، هو: التلفيق بين نتائج العقل ونصـوص الشَّـرع انطلاقاً من مبدأ هام، هو: إنَّ الانطلاق من نتائج العقل اليقينية لا تتعارض بحالٍ من الأحوال مع نصوص الشَّرع قاطعة الدلالة[٢٠].

ويؤشر الإمام الغزالي على الفريقين الذين يأخذون بالنص على حساب العقل أو العكس، فيقول: "إنهم ينحرفون عن الطريق المسـتقيم الذي هو التلفيق بين نصـوص الشَّـرع ونتائج العقل، فإنَّ العقل السـليم يشـبه العين السـليمة من الآفات، والنص هو ضـياء الشـمس، ومَن يكتفي بالنصـوص هو أشـبه مَن ينظر إلى ضـياء الشـمس وهو مغمض العينين، فهو في هذهِ الحالة كالأعمى، ألا تعلمون أنَّ نصوص الشَّرع مأخوذة عن رسـول الله (ﷺ)، وإن صـدق الرسـول في إخباره عن ربّه إنما يثبت ببرهان العقل؟ فنصـــوص الشَّـــرع لا تســـتغني عن العقل، وإنَّ المكتفي بالعقل مغرور ولا يلاحظ أنَّ خُطى العقل قاصـــرة ولها حدود لا تتعداها، وإنَّ العقل كثيراً ما يخطأ عندما يتعدَّى حدوده، وبعد ذلك يقول إنَّ العقل مع الشَّرع نورٌ على نور"[٢١].

وإنَّ منهج الإمام الغزالي في علم الكلام يقوم على ثلاث نقاط، هي:

(١) "السَّبر والتقسيم: وقوام هذهِ الطريقة حصر الأمر موضوع البحث في قسمين، يلزم من بطلان أحدهما صحَّة الثاني، ونضرب مثلاً لذلك العالم إمَّا حادث أو قديم، ومحال أن يكوم قديماً، يلزم منه أن يكون حادثاً وهو المطلوب.

(٢) أن نرتب أصلين على وجهٍ آخر، مثل قولنا كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والعالم لا يخلو من الحوادث، فيلزم من ذلك أنَّ العالم حادث، والخصم هنا إذا أقر بالأصلين فلا يمكن له إنكار صحَّة النتيجة، وإذا لم يسلم أحد الأصلين أو هما معاً، فليُناقش في ذلك حتَّى يُسلِم بما أنكره.

(٣) لا يتعرض فيه لذكر الدعوى المراد إثباتها، بل يدَّعي استحالته نقيضها، وهو دعوة الخصم ببيان أنه مفضٍ إلى محال، وما يُفضي إلى ذلك فهو محال كذلك، ومثاله أن نقول: إن صحَّ قول الخصم أنَّ دورات الفلك لا نهاية لها، لزم منه صحَّة قول القائل: إنما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، وهذا اللازم محال بضرورة العقل، فيعلم منه أنَّ المفضي إليه محال، وهو ما ادعاه الخصم"[٢٢].

وإنَّ للإمام الغزالي حكم في تعلُّم الكلام والتمرس في أدلتهِ، وقد قال الغزالي عباراتٍ شرح فيها موقف العلماء من علم الكلام وأدلَّتهم على هذا العِلم، فيرى أنَّ بعضهم بالغ في التشنيع على أهلهِ وبالغوا في ذمّ هذا العِلم، وفي الجانب الآخر هناك مَن أيَّد هذا العِلم وأعلَوا شأنه، وحثوا طالب العِلم على دراستهِ والخوض بمسائلهِ، واعتبروا ذلك واجب على كلّ قادر، وقد لخَّص الغزالي ذلك بقولهِ: "فاعلم أنَّ للناس في هذا غلواً وإسرافاً في أطراف، فمن قائل إنه بِدعة أو حرام... ومن قائل إنه واجبٌ وفرضٌ على الكفاية أو على الأعيان، وأنه أفضل الأعمال وأعلى القُربات. فإنه تحقيقٌ لعِلم التوحيد ونضالٌ عن دين الله (ﷻ)". ثمَّ قال: "فإن قلت: فما المختار عندك فيه، فاعلم أنَّ الحق فيه أنَّ إطلاق القول بذمهِ في كلّ حال أو بحمدهِ في كلّ حال خطأ؛ بل لا بد فيه من تفصيل... إنَّ فيه منفعة وفيه مضرة، فهو باعتبار منفعتهِ في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرتهِ وقت الاستضرار ومحلَّه حرام"[٢٣].

فإنَّ رأي الغزالي في علم الكلام من باب تحريمه من عدمهِ، فهو يرى أن لا يُحرَّم الكلام تحريماً مطلقاً، بل إنه في مضـــرة على أغلب الناس (العوام)، وفي ذات الوقت قد يكون واجباً على أُناسٍ آخرين، فيقول: "ينبغي أن يكون كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر إذ لا يضعه إلَّا في موضعهِ، وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة"(٢٤).

فهو علمٌ للنوازل والأمور الطارئة، لذلك لا يُكلَّف الناس جميعاً بهِ، بل حكمه كحكم أيّ صـــناعةٍ أو عِلم لا يحتاجه ســـائر الخلق وفي كلّ وقت، فلا نُطالب الناس جميعاً بالاطلاع عليه والتمرس بأدلتهِ، بل ينبغي أن يشـــتغل بهِ بعض العلماء رفعاً للحَرج عن الأُمة، وحراسةً لعقائدها، ودفعاً للشُبهات عنها(٢٥).

ويذكر الغزالي نصـــوص عديدة ممكن أن نذكرها لتوضـــيح ذلك. فيقول الإمام الغزالي: "الكلام صـار من جملة الصـناعات الواجبة على الكفاية حراسـةً لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة.. وكان الخوض فيه بالكُلّية من البِدَع، ولكن تغير حكمه الآن إذ حدثت البِدعة الصـارفة عن مقتضـى القرآن والسُـنَّة ونبغت جماعة لفقوا لها شـبهاً ورتبوا فيها كلاماً مؤلَّفاً فصـار ذلك المحذور بحكم الضـرورة مأذوناً فيه، بل صـار من فروض الكفايات، وهو القدر الذي يُقابل بهِ المبتدع إذا قصد الدعوة إلى البدعة"(٢٦).

وقال في (إلجام العوام): "ورخصـتنا في القدر من المداواة لا تدل على فتح باب الكلام مع الكافَّة، فإنَّ الأدوية تُســـتعمل فيحق المرضـــى وهم الأقلون، وما يعالج بهِ المريض بحكم الضـرورة يجب أن يوقى منه الصـحيح، والفطرة الصـحيحة الأصـلية معدة لقبول الإيمان دون المجادلة وتحرير حقائق الأدلة، وليس الضـرر في اسـتعمال الدواء مع الأصـحاء بأقل من الضـرر في إهمال المداواة مع المرضـى، فليوضـع كلَّ شيءٍ بموضعهِ"(٢٧).

وقال أيضـاً: "فاعلم أنَّ الحق أنه لا بدَّ من قائمٍ بهذا العِلم، مسـتقل بدفع شُـبه المبتدعة التي ثارت في تلك البلد، وذلك يدوم بالتعليم. ولكن ليس من الصواب تدريسه

على العموم كتدريس الفقه والتفسير، فإنَّ هذا مثل الدواء والفقه مثل الغذاء، وضرر الغذاء لا يحذر، وضرر الدواء محذور"[٢٨].

إنَّ هذهِ النصوص التي نقلناها عن الإمام الغزالي تفيد أنَّ علم الكلام قد ينفع البعض من الناس، وقد يضر البعض الآخر. بالتالي، لا يجب أن يخوض بهذا العِلم الناس جميعهم. وبالتالي، سيكون التأثير بالإيجاب لعِلم الكلام على بعض الناس دون البعض الآخر، فيقول: "ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري، بل لستُ أشك في حصول ذلك لطائفة، ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات (فعِلم الكلام أشبه بالدواء الذي يمكن أن ينفع مَن استشفى بهِ، ويضر مَن كان في غنىً عنه)، فإنَّ أدوية الشِفاء تختلف باختلاف الدَّاء، وكم من دواءٍ ينتفع بهِ مريض ويستضر بهِ آخر"[٢٩].

وفي ذات الوقت، إنَّ الأدلة التي يقدمها المتكلِّمين تكون سبب في هداية بعض الناس، فيقول: "لستُ أنكر أنَّه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلِّمين أحد أسباب الإيمان في حقِّ بعض الناس"[٣٠].

حصر الإمام الغزالي المهمة المناطة في علم الكلام هي لدفع الشُبهات، فلهذا حرَّم الغزالي تناول علم الكلام إلَّا لأحد الشخصين، قائلاً: "وإذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب، صرَّحنا بأنَّ الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه إلَّا لأحد شخصين: الأول: رجلٌ وقعت له شُبهة ليست تزول عن قلبهِ بكلامٍ قريب وعظي، ولا بخبرٍ نقلي عن رسول الله (ﷺ)، فيجوز أن يكون الكلام رافعاً لشُبهتهِ ودواءً لمرضهِ. الثاني: شخصٌ كامل العقل راسخ القَدَم في الدين ثابت الإيمان بأنوار اليقين يريد أن يتعلَّم هذهِ الصنعة ليداوي بها مريضاً وليُفحم فيها مبتدعاً وليحرس معتقده، فيصبح ذلك من فروض الكفايات، وقد يصبح واجباً عينياً في حقِّ مَن أراد أن يتعلَّم قدر ما يزيل الشك أو يدرأ الشُبهة، وليس أمامه طريقٌ آخر"[٣١].

فمن خلال العبارات السابقة، نجد أنَّ الإمام الغزالي يحكم على علم الكلام عدَّة أحكام مختلفة، فهو واجبٌ كفائي، وحرام، وواجبٌ عيني، ولو قرأنا تلك الأحكام منفردة

بعيداً عن صـــلتها بما قبلها وما بعدها من كلام، لوجدنا موقفاً متناقضـــاً مختلفاً غاية الاختلاف، ولكن من خلال الفهم لجملة كلامهِ نجد أنه يُصـــرّح مرَّةً بالتحريم لشـــدَّة ضـــررهِ على عوام الخلق وكثرة آفاتهِ التي ذكرناها في مبحثٍ ســابق، وعندما وصــف تعلُّمه بالواجب العيني فهو يتكلَّم عن حالةٍ خاصـــة لشـــخصٍ تمكَّنت البِدعة منه ولم يستطع أن يُزيلها ويُعيد الطمأنينة لنفسهِ إلَّا بممارسة نوع من الكلام، وما هو من جنس أدلة المتكلِّمين، فهي حالة قليلة الوقوع لشخصٍ ليس أمامه أيَّ طريقٍ إلَّا طريق الكلام، فهو في حقِّهِ واجبٌ عيني، أم وصـــف الكلام بأنه واجبٌ كفائي فهو الغالب على عباراتهِ؛ لأنَّ الغزالي يرى أنَّ هذا العِلم ليس من مهمتهِ إلَّا دفع الوســاوس والشُــبهات وقمع المبتدعة وحراســة العقيدة، وهي مهمة دفاعية لا يحتاج إليها ســائر الخلق ولا ينتفع بها عوام الناس، ويســتغني عنها جمهور العلماء، فكل الناس لا يُطالبون إلَّا بالإيمان الجازم، ويجب على بعض العلماء أن يتمرســوا بعِلم الكلام وأن يحرروا أدلة المتكلِّمين لحفظ العقيدة وردّ الشُــبهات عنها إذا وقعت، فعِلم الكلام دواءٌ لا غذاء كما وصـــفه الغزالي في أكثر من مكانٍ، والدواء لا يحتاجه إلَّا المريض، وهذهِ هي حقيقة الواجب الكفائي، ويشـــرح الإمام الغزالي حالة كلّ إنســـانٍ وحاجته لعِلم الكلام وأدلة المتكلِّمين، فهو يتكلَّم عن الكافر والضَّال والمؤمن، وعن العاميّ والعالم، وعن صاحب البِدعة وصــاحب الفِطرة الســليمة، وعن صــاحب التســليم، وصــاحب الجدل واللُّجج، فمُخاطبة كلّ قسمٍ من هؤلاء تختلف عن الآخر، وهذهِ مهمة العالم، فلا يُخاطَب الناس بأسلوبٍ واحد، بل ينبغي أن يكون حكيماً بصيراً بالحُجة عالماً بالدليل وموضع تنزيله، وهذا لا يتحقَّق إلَّا بشـــروطٍ يجب توافرها بالعالم بشـــكلٍ عام، وبالعالم في علم الكلام خاصة(٣٢).

ولا يمكن لأيّ شخصٍ أن يخوض في علم الكلام، فيجب أن تتوافر مجموعة من الشروط ليتمكَّن الإنسان من الخوض بعِلم الكلام وأدلة المتكلِّمين ومسائل الكلام، فمن صفاتهم:

(١) التجرُّد للعِلم، والحرص عليه. فإنَّ المحترف يمنعه الشغل عن الاستتمام وإزالة الشُبهات إذا عَرَضت.

(٢) الذكاء والفِطنة والفصاحة، فإنَّ البليد لا يُنتفع بفهمهِ ويخاف عليه من ضرر الكلام.

(٣) أن يكون في طبعهِ الصلاح والديانة والتقوى، ولا تكون الشَّهوات غالبةً عليه، فإنَّ الفاسق بأدنى شُبهة ينخلع عن الدين[٣٣].

المبحث الثاني: الغزالي متصوفاً

عُرف التصوف كفلسفة وسلوك منذ فترةٍ زمنيةٍ بعيدة، وظهرت النزعات الصوفية في أكثر الحركات الفكرية في العالم، لهذا لم يتخذ التصوف الإسلامي من نفسه مذهباً خاصاً يعود إليه المتصوفون ويتميزون بهِ، فالمتصوفة أنفسهم لم يقبلوا تسميتهم بفِرقةٍ أو طائفةٍ أو مذهب، ولم يقبلوا أن يقطعوا الصِلة مع التيارات الصوفية السابقة لهم، لاعتقادهم أنَّ الرياضة الروحية توصل الإنسان إلى القُرب من الله بصرف النظر عن انتمائهِ الديني والمذهبي، لذا نجد أنَّ الصوفية كانت تنتمي لكلِّ المذاهب ولا نجد في العالم وعلى مدى العصور السابقة ديانة أو مذهباً لا ينتمي إليه التصوف[34].

بعد أن فحص الغزالي مذاهب المتكلِّمين انتهى بهِ المطاف إلى طريق التصوف، واعتبر الصوفية وحدهم هم أرباب الحق، وبناءً على ذلك أقبل الغزالي بكل همته إلى السير في طريق التصوف لعلَّه يجد ضالته التي طالما بحث عنها وسعى في الحصول عليها؛ لأنه لم يجد الحقيقة واليقين في العلوم التي سبق وأن اطلع عليها، ويُقر الغزالي أنَّ طريق الصوفية لا يمكن أن يصل إليه إلى من خلال العِلم والعمل، فيقول: "ثم إني لما فرغت من هذهِ العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أنَّ طريقتهم إنما تتم بعِلم وعمل، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزُّه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتَّى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله (ﷻ) وتحليته بذكر الله وكان العلم أيسر عليَّ من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم، من مطالعة كتبهم

مثل قوت القلوب لـــ(أبو طالب المكي)[٣٥] رحمه الله، وكتب (الحارث المحاسبي)[٣٦]، والمتفرقات المأثورة عن (الجُنيد البغدادي)[٣٧]، و (أبي يزيد البســطامي)[٣٨]، قدَّس الله أرواحهم، وغير ذلك من كلام مشــايخهم، حتَّى اطلعت على كُنه مقاصــدهم العلمية، وحصلت على ما يمكن أن يحصل من طريقتهم بالتعلُّم والسماع فظهر لي ان اخص خواصهم, ما لا يمكن الوصول اليه بالتعليم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات"[٣٩]، ويشــرح بعد ذلك ويحدد الفرق بين الحال والعِلم ويضــرب في تبيان ذلك أمثلة رائعة، فيقول: "إنَّ الصوفية أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وإنَّ ما يمكن تحصيله بطريقة العِلم فقد حصَّلته ولم يبقَ إلَّا ما سبيل إليه بالسَّماع، والتعلُّم بالذوق والسلوك، وكان حصل معي من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنف العلوم الشرعية والعقلية, ايمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الاخر, فهذه الاصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رســخت في نفســي، لا بدليلٍ معيَّن محرر بل بأســباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها"[٤٠].

وهنا يعد الغزالي أنَّ التجربة الصـــوفية هي عبارة عن جهاد ومعاناة حقيقية، فيقول: "فكم من الفرق بين أن يُعلَم حدَّ الصحة وحدِّ الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن يكون الإنسان صحيحاً وشبعان وبين أن يعرف حد السكر، وبين أن يكون سكران، بل الســكران لا يعرف حدَّ الســكر، والطبيب في حالة المرض يعرف حدَّ الصـــحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد للصحة، فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا"[٤١].

والمتأمل فيما كتب الغزالي عن التصــوف يرى أنه منه علماً بمعنى الكلمة، فهو يكتب فيه بإسهاب وعُمق ويحدد قواعده بدقَّة ومنهجية، ويضع آدابه العملية في صورةٍ مفصلة، ولا نجد لهذا كلَّه مثيلاً عند مَن تقدمه من الصوفية، ويمكن القول هذا النوع من التصوف قائم على دعامتين أساسيتين، هما (التخلية والتحلية)، والمقصود بالمعنى الأول: خلو النفس بالمجاهدة عن كل رعونتها وأوصـــافها الذميمة، ومتى أن تطهر حتَّى تصبح أهلاً لأن تتحلَّى بكل الصفات الفاضلة وهو المراد بالمعنى الثاني، ومن

هنا نرى أنَّ الغزالي يمزج تصوفه هذا بعلمي النفس والأخلاق، ويُعد كتابه (إحياء علوم الدين) سجل ممتاز لكل آرائه في هذا السبيل، وقد جاء مرتباً على أربع أبوابٍ رئيسة، ترتيباً مقصوداً، وهي: العبادات، والعادات، والمهلكات، والمنجيات، وفي هذهِ الأقسام مجتمعة رسم الطريق الصحيح الذي ينبغي أن يكون عليه الحياة الإنسانية في كلِّ مظاهرها، ويظهر الغزالي هنا مفكراً اجتماعياً ممتازاً، ومصلحاً على رأس كبار المصلحين؛ لأنه كشف عن فلسفة العلاقات التي تكلَّم الأفراد في ظل الحياة الدينية بأوسع معانيها، ويؤكد هنا في الإحياء على علم (المعاملة) في مقابلة علم (المكاشفة) الذي يقول بهِ أصحاب الدعاوي، وهذا العِلم ينقسم إلى ظاهر وباطن، والظاهر هو العِلم بأحوال الجوارح، والباطن علم بأعمال القلوب، والذي يجري على الجوارح إمَّا أن يكون عادة أو عبادة، والوارد على القلوب من أخلاق النفس، منه ما هو محمود، وهو الصفات المنجية، ومنه ما هو مذموم، وهي الصفات المهلكة، مجموع ذلك أربع أبواب هي كما بيناها آنفاً"(٤٢).

ويتضح ممَّا تقدم، "أنَّ الغزالي كان يتمتع بمنهج علمي قائم على المجاهدة، والهدف منه الغاية الأخلاقية، وأنَّ هذهِ الغاية تُعد بحد ذاتها وسيلة للوصول إلى الغاية الأساسية التي تكمن وراء كلِّ هذا، وهي المعرفة التي تُشرف على القلب بعد صفائه، إذاً فالطريق تطهير محض من جانب السير وتصفية وجلاء، ثمَّ استعداد وانتظار لما يفيض على القلوب من نور المعرفة"(٤٣).

ونستطيع أن نقول إنَّ الغزالي يُقر بأنَّ الطريق إلى الله يبدأ بمجاهدة النفس حتَّى تترقَّى النفس بالمجاهدة في مقامات هذا الطريق وأحواله لتصل في النهاية إلى المعرفة والسعادة.

رأيه في مسار المتصوف

مســـار التصـــوف كما ينظر إليه الإمام الغزالي هو ذلك الطريق المحفوف بالرغبات والمحاذير، وكِلاهما مبنيان على الأســاس القرآني والسُّــنَّة النبوية المطهَّرة، فحثَّ النص القرآني الإنسـان على سـلوك طريق تزكية النفس، وكما هو واضـح بالآية الكريمة: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴾ (سورة الشمس، آية: ٩)، وفي الوقت نفسه حذَّر النص القرآني من طاعة النفس الرعناء وحثَّ الإنســـان على مجابهتها وجهادها، إذ قال الله (ﷻ): ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (سورة الشمس، آية: ١٠).

"ومعالجة القلب برياضـــة النفس مقدَّم على معالجة البدن؛ لأنَّ علَّة القلب تفوّت على صاحبه الفوز بالحياة الأبدية، وأمَّا عِلل الأبدان إلَّا فوز الحياة الآجلة، وتعلُّم طب القلوب واجب على كلِّ ذي لُب، إذ لا يخلوا قلب من القلوب عن الأســـقام لو أهملت وتراكمت وترادفت العِلل وتظاهرت، فيحتاج العبد إلى تأنق في معرفة عِللها ثمَّ إلى تشمير في علاجها وإصلاحها"[٤٤].

ولا يمكن لطالب التصـــوف أن يســير بهذا الطريق لوحده خوفاً من انحرافه عن جادة الصـواب، فيقول: "ولا بدَّ للمُريد من شـيخ يأخذ بيده في الطريق، يكون قدوة؛ لأنَّ سبيل الدين غامض، وسُبُل الشيطان كثيرة، فمَن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طرقه، وعلى المريد أن يتمسَّـك بشـيخه تمسـك الأعمى على شـاطئ النهر بقائد، بحيث يفوض الأمر إليه بالكُلية، ولا يخالفه"[45].

"وإذا كان هذا واجب المريد، فمن واجب الشـــيخ أن يُكلِّف المريد بما يُطيقه من أنواع الرياضـات والمجاهدات، ويراعي ما بين مريديه من مخالفة في الاستعداد، فكذلك الشـيخ المتبوع، الذي يطيب نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسـترشـدين، ينبغي أن لا يهجم عليهم بالرياضـــة والتكاليف في فنٍّ مخصـــوص، وفي طريقٍ مخصـــوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضـهم، وكما أنَّ الطبيب لو عالج جميع المرضـى بعلاجٍ واحد قُتل أكثرهم، فكذلك الشـيخ لو أشـار إلى المريدين بنمطٍ واحد من الرياضـــة أهلكهم، وأمات

قلوبهم، بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد وفي حالهِ وسـنهِ ومزاجه، وما تحتمله بُنيته من رياضة، ويبني على ذلك رياضته"(٤٦).

وقد استعان الغزالي بالأساس الشرعي من أجل أن يضع قواعد سلوك تقوم بها قلوب السالكين والمريدين، فيقول: "على المريد السالك الالتزام بالخلوة والصمت والجوع والسَّهر، وهذا من أجل إصلاح قلبه ليشاهد بهِ ربَّه، وفائدة الخلوة عنده، تفريق القلب من الشواغل الدنيوية التي تُشكِّل العقبات الرئيسة في الطريق، إذ ليس سلوك الطريق إلَّا قطع العقبات، ولا عقبة على طريق الله إلَّا صفات القلب التي سبَّبها الالتفات إلى الدنيا"(٤٧).

ويُشير الغزالي إلى أساس الخلوة يعود إلى اعتزال النبي الأكرم (ﷺ) في غار حراء، وأمَّا الصمت فهو يفيد السالك من الناحية الروحية؛ لأنَّ الكلام يشغل القلب، وإنَّ شره القلوب على الكلام كبير جداً، فيقول الغزالي في الصمت: "يلقح العقل ويجلب الورع، ويُعلِّم التقوى (ولكن الغزالي لا يعني بالصمت الامتناع عن الكلام بشكلٍ نهائي، وإنما يقصد بهِ أن لا يتكلم المريد إلَّا في حالة الضرورة) أمَّا الجوع ففائدته للسالك تنوير القلب، وهو جوع يتدرج فيه السالك وهو يُهذِّب شهوات البدن، وأمَّا عن السَّهر فإنه يجلو القلب ويصفيه وينوره فيُضاف ذلك إلى الصفاء الذي حصل من الجوع، فيصير القلب كالكوكب الدُّري والمرآة المجلوة فيلوح فيه جمال الحق، والسَّهر نتيجة الجوع، فإنَّ السهر من الشبع غير ممكن، والنوم يقسي القلب ويُميته إلَّا إذا كان بقدر الضرورة"(٤٨).

رأيه في المعرفة الصوفية

إنَّ الغاية والهدف النهائي للمتصوف حسب ما يرى الغزالي هي معرفة الله (ﷻ)، وإنَّ الأداة التي يمكن للإنسان أن يعرف الله بها هي "القلب وليس الحواس ولا العقل، والقلب حسب ما يرى الغزالي هو كالمرآة، والعِلم هو انطباع صورة الحقائق في هذهِ المرآة، فإذا كانت مرآة القلب غير مجلوة، فإنها لا تستطيع أن تعكس حقائق

العلوم، والذي يجعل مرآة القلب تصدأ في رأي الغزالي هي شهوات البدن، وإنَّ الإقبال على طاعة الله والإعراض عن مقتضى الشهوات هو الذي يجلي القلب ويصفيه، وإنَّ المعرفة بالله (ﷻ) هي معرفة فطرية مركوزة بالقلب، فكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق؛ لأنه أمر ربَّاني شريف وهو محل الأمانة التي حملها الله له، وهي المعرفة والتوحيد"(٤٩).

ومنهج المعرفة عند الغزالي وعند غيره من الصوفية هو الكشف، وهو عبارة عن إدراك وجداني مباشر يختلف عن الإدراكين الحسي والعقلي، ويعد الكشف عند الغزالي هو أفضل مناهج المعرفة، ويُقسِّم الغزالي العارفين من حيث المعرفة والمنهج إلى ثلاث درجات: الإنسان العامي الذي لا يملك منهج سوى التقليد المحض، وهناك منهج عقلي استدلالي هو منهج المتكلِّم، وإنَّ هذا المتكلِّم لا يفرق عن العامي بشيءٍ كبير في نظر الإمام الغزالي، وبعد هذا وذاك هناك الصوفي الذي منهجه المشاهدة بنور اليقين، فيقول الغزالي: "إنَّ العامي إذا أخبره مَن هو أهلٌ للثقة بأنَّ رجل في الدار، صدق ولم يخطر ببالهِ خلاف ذلك، والمتكلِّم مثله كمن سمع كلام رجل في الدار فاستدل بذلك على وجوده فيها، والصوفي مثله كمن دخل الدار فشاهد رجل فيها، وهذهِ المشاهدة في المعرفة الحقيقية"(٥٠).

والمعرفة الصوفية التي تختص بمعرفة الله وصفاته وأفعاله هي أسمى معرفة والأسمى موضوعاً، ويقول الإمام الغزالي حيال ذلك: "وأشرف أنواع العِلم هو العِلم بالله وأفعاله وصفاته، فيه كمال الإنسان وكمال سعادته، وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال"(٥١).

وإنَّ التخلُّق بالأخلاق الحسنة، وحُب الباري (ﷻ) والسعادة عند اللقاء فيه، تمثل غاية المعرفة عند الإمام الغزالي، إذا هدف المعرفة عن الإمام الغزالي هي غاية أخلاقية؛ لأنها تتوقف على طهارة القلب ونقائه، والمعرفة بحدِّ ذاتها علامة الهداية.

وكما يقول الإمام الغزالي، كلَّما زادت زاد التخلُّق والصفاء، وإنَّ حب الله هي ثمرة معرفته، إذ "لا يتصور محبة إلَّا بعد معرفة وإدراك إذ لا يُحب الإنسان إلَّا ما يعرفه،

ولا يستحق المحبة بالحقيقة إلَّا الله (ﷻ)، ومَن أحب غير الله، لا من حيث نسبته إلى الله، فذاك لجهلهِ وقصورهِ في معرفة الله"(٥٢).

ويظهر حين إذ أنَّ المعارف اليقينية ليس لها من سبيل لدى الغزالي إلَّا عن طريق الرياضة الروحية، وقد أكَّد على هذا كثيراً في كتاب (المنقذ من الضلال)، كم يُبين لنا أيضاً أنه تحقق بهذا الطريق من الناحية العملية، وبهذا يُعد إمامنا ممَّن يصطبغ تصوفه بالصبغة العملية، ويبعد كثيراً عن أولئك الذين يجعلون التأمل والتفكير سبيلاً إلى بلوغ المعارف المقصودة، أمثال الفارابي، كما يبدو أيضاً بعيداً عن أصحاب النزعة الفلسفية من الصوفية الذين لهم رأيٌ واضح في الحقيقة الوجودية(٥٣).

رأي الغزالي في السَّعادة

إنَّ الغاية النهاية التي يطمح أن يصل إليها الصوفي هي السَّعادة، وهي ثمرة المعرفة بالله (ﷻ)، وقد جعل الإمام الغزالي من السعادة نظرية متكاملة، وقد تناولها بالتفصيل، فالغزالي يرى أنَّ المتصوف عندما يصل إلى المعرفة الحقَّة يكون سعيداً سعادة لا يمكن له وصفها أو التعبير عنها، فيقول في ذلك: "إذا نظرت إلى العالم تجده لذيذاً في نفسه، فيكون مطلوباً لذاته ووجدته وسيلة إلى الدار الآخرة وسعادتها، وذريعة للقُرب من الله، ولا يتوصل إليه إلَّا بهِ، وأعظم الأشياء رتبة في الحق الآدمي، السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلَّا بالعِلم والعمل، فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العِلم"(٥٤).

ويتضح هنا كيف ارتكز تصوف الغزالي على أساسٍ من الشَّرع، فالعِلم بالأحكام الشرعية لازم لوقوع العمل موقعه الصحيح، وعلى هذا فمجرد العِلم غير العمل لا يوصل إلى السَّعادة، كما أنَّ العمل الذي لا يقوم على العِلم هو لا يُجدي نفعاً، وفي هذا رفض لكل ما سوى هذا المنهج، وبخاصة أولئك الذين يزعمون إسقاط التكاليف الشرعية، بدعوى أنها أصبحت غير لازمة في حقهم، ثمَّ أولئك الذين يقوم تصوفهم على نوعٍ من الهوس والخلط والشعوذة، ومن ثمَّ نلاحظ أنَّ الغزالي كان مصلحاً في

هذا المجال، بقدر ما كان مقرراً لهذا النوع من التصوف القائم على أساسٍ من الكتاب والسُـــنَّة، وهو هنا يظهر براعة من التحليل، حيث يذهب إلى أنَّ ســـعادة كل شـــيء بحسب طبعه وفطرته، فلذَّة العين في أن ترى المناظر الجميلة، ولذَّة الآذان أن تسمع الأصـوات الحسـنة، وأمَّا لذَّة القلب فإنها تكون بمعرفة الله (ﷻ)، وهي أسـمى اللذات؛ لأنَّ موضوعها أسمى الموضوعات، ويقرر هنا أنَّ ثمار هذهِ السعادة أن ينكشف للمُلتذ الحقائق العليا للملكوت، فيكون عنده نوع من الكشـــف؛ لأنه آثر الاشـــتغال بالطريق الصـــحيح، على شـــواغل المادة واللذات الفانية، وبهذا يتحول من إنســـان عادي إلى صوفي يتجلَّى الحقائق على مرآة قلبه، تلك التي تكون في خزائن الله[٥٥].

ويقول الغزالي واصـــفاً مكانة القلب ودور الشَّـــرع في معرفة الحقيقة: "الكيمياء الحقيقية في خزائن الله، محلَّها قلوب العارفين الأولياء، ولا تتحقق إلَّا بأن ترجع من الدنيا إلى الله، وسبيلها الاقتداء بالنبي (ﷺ)، وكل مَن يطلبها من غير هذا الطريق فقد ضلَّ وتوهم أنه غني وهو مفلس"[٥٦].

رأيه في التوحيد الصوفي

يحدد الغزالي علاقة العارف بالله (ﷻ)، فيقول: "إنَّ العارف لا يرى إلَّا الله (ﷻ)، ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس في الوجود إلَّا هو وأفعاله، ومن هذهِ الحالة لا ينظر في شـــيءٍ من الأفعال إلَّا ويرى فيه الفاعل، ويذهل عن الفعل من حيث أنه ســـماء وأرض وحيوان وشـجر، بل ينظر إلى ذلك كلِّه من حيث أنه صُـنع الواحد الحق، فكل العالم إذاً تصـــنيف الله (ﷻ)، فمَن نظر إليه من حيث أنه فعل الله، وعرفه من حيث أنه فعل الله، وأحبه من حيث أنه فعل الله، لم يكن ناظراً إلَّا في الله، ولا عارفاً إلَّا بالله، ولا مُحباً إلَّا لله. ومَن هذا حاله، هو الموحِّد الحق الذي لا يرى إلَّا الله، بل لا ينظر إلَّا نفســـه من حيث نفســـه، بل من حيث أنَّ عبد الله فذا هو الذي يُقال فيه إنَّ فني في التوحيد وأنه فني على نفسـه وإليه الإشـارة وقول مَن قال: (كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن)، وهذا التعبير ظاهر الدلالة على الفناء في التوحيد كما يرى الصـوفية، وأمَّا مَن

هم في هذا النوع هو (الجُنيد)، ويرون أنَّ هذا هو التوحيد بمعناه الحقيقي، وأمَّا توحيد المتكلمين فهو توحيد شـكلي، فهناك فرق بين مَن يعتقد بأنَّ الموجود على الحقيقة هو الله وحده وما سواه وجوده مستعار منه فهو كلا من وجود؛ لأنه غير مستقل بنفسهِ، وبين مَن يعتقد بأنَّ الله لا يشـــاركه في الإلوهية شـــيء من خلقهِ، فالتوحيد بالمعنى الأخير يعترف بالثنائية مع التفاوت طرفيها، وأمَّا بمعنى الأول فلا.

والصوفية الذين يقولون بهذا فريقان: فريقٌ يؤثر البقاء على الفناء والصحو على السـكر، ويكون الفناء والسـكر عندهم حالين عارضـين، وهؤلاء هم المعتدلون في فناءهم، ويُسمَّون أهل التمكين. وأمَّا الفريق الآخر فيغلب عليهم الفناء والسكر، ومن ثمَّ تصدر على ألسنتهم ألفاظ لو أُخذت بظاهرها لكانت كفراً، ويُسمَّى هذا عند الصوفية: الشطح، ويُعتبر البسطامي والحلَّاج مثلين لهذا النوع قبل الغزالي، مع الاختلاف فيما بينهم، إذ الأول أداه فناءه إلى القول: ما في الجبة إلَّا الله على شـكل حلولي، إذا أخذ الكلام على ظاهرهِ"(٥٧).

والغزالي هنا يبدو مبرراً لهذا النوع من التوحيد مع اختلاف درجتيه: المعتدل، وما فيه شـطح، إذ نراه يقول في مشـكاة الأنوار: "العارفون بعد العروج إلى سـماء الحقيقة، اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلَّا الواحد الحق، لكن منهم مَن طاب له هذا الحالة عرفاناً علمياً، ومنهم مَن صـار له ذلك ذوقاً وحلولاً، وانتفت عنهم الكثرة بالكُلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستهوت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبقَ فيهم متسع لذلك غير الله، ولا ذكر أنفسهم أيضاً ويبقَ عندهم إلَّا الله، فسكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: أنا الحق الحلَّاج، وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شأني، البسطامي، وكلام العشَّاق في حال السكر يُطوى ولا يُحكى، فلمَّا خفَّ عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضهِ عرفوا أنَّ ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه مثل قول العاشق في حال فرط العشق:

أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا

فلا يبعد أن يفاجئ الإنسان مرآة فينظر فيها، ولم يرَ المرآة قط فيظن أنَّ الصورة التي رآها في المرآة متحدة معه، ويرى الخمر في الزجاجة فيظن أنَّ الخمر لون الزجاج، فإذا صار ذلك مألوفاً، رسخ فيه خدمه، استغرق فقال:

رق الزجاج وراق الخمر ... وتشابهت فتشابك الأمر

فكأنما خمر ولا قدح ... وكأنما قدح ولا خمر

وفرقٌ بأن يُقال: الخمر قدح، وبين أن يُقال: كأنه قدح، وهذهِ الحالة إذا غلبت سُمِّيت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء، بل فناء لأنه فنى عن نفسهِ، وفنى عن فنائهِ فإنه ليس يشعر بنفسهِ في تلك الحال، ولا عدم شعوره بنفسهِ، ولو شعر بنفس شعوره بنفسهِ لكان قد شعر بنفسهِ، وتُسمَّى هذهِ الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز (اتحاداً)، وبلسان الحقيقة (توحيداً)، ووراء هذهِ الحقائق أيضاً أسرار لا يجوز الخوض فيها"[٥٨].

وجد الغزالي تبرير لصنع كل من البسطامي والحلَّاج، فلم يقولوا بالاتحاد أو الحلول، إذ أنَّ الغزالي يعد أنَّ الصوفي في حالة الوجد أنه غير مسؤول عمَّا يصدر عنه أو يُصرِّح بهِ، فكثير من الحالات يضيق بهم التعبير عن وصف الحال والتعبير عمَّا يدور في البال.

ومن الواضح أنَّ الغزالي لا ينكر الضرر الذي يحل بعامة الناس والناجم عن الصوفية أصحاب الشطحات، ويفضل أن يُستبدل مصطلح الاتحاد والحلول بمُصطلح (القُرب)، والمشار إليه بالحديث القدسي: "ولا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتَّى أُحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع بهِ، وبصره الذي يُبصر بهِ، ولسانه الذي ينطق بهِ"[٥٩].

ويقول الغزالي أيضاً: "موضع يجب قبض عنان القلم فيه، فقد تحزَّب الناس فيه إلى القاصرين مالوا إلى تشبيه الظاهر، وإلى غالين مسرفين جاوزوا حدَّ المناسب إلى الاتحاد، وقالوا بالحلول، حتَّى قال بعضهم (أنا الحق)، وأمَّا الذين انكشف لهم استحالة

التشبيه والتمثيل، واستحالة الاتحاد والحلول، واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر فهم الأقلون"(٦٠).

وبالرغم من موقف الإمام الغزالي بالرد على مَن يصل إلى مرحلة الشطح، إلَّا أنه وقف بالضد من الذين ينكرون على الصوفية هذهِ الأحوال الشريفة التي وصلوا إليها وفنوا بالتوحيد، فيقول: "فأمثال هذهِ المكاشفات لا ينبغي أن يُنكرها المؤمن لإفلاسهِ عن مثلها، فلوا لم يؤمن كلَّ واحدٍ إلَّا بما يشاهده من نفسهِ المظلمة وقلبه القاسي لضاق مجال الإيمان عليه، هذهِ أحوال تظهر بعد مجاوزة عقبات ونيل مقامات كثيرة أدناها الإخلاص وإخراج حظوظ النفس"(٦١).

ويتبيَّن لنا أنَّ الغزالي حريص كلَّ الحرص على الملائمة بين الفناء والعقيدة الإسلامية في التوحيد، فهو لا ينطلق كأصحاب وحدة الوجود من القول بالمزج بين الوجودين وجود الحق (الله (ﷻ))، ووجود الخلق (الكون) على اعتبار أنهما وجهان لحقيقةٍ وجودية واحدة، ولا فرق بينهما إلَّا بالاعتبار، وإنما يجعل الوحدة التي تتم في حالة الشهود غير منافية للكثرة، ويميز بين وجود الله ووجود العالم، وقد كان الغزالي من هذهِ الناحية ذا أثرٍ واضح على الشاذلية، الذين لم يخرجوا عن حدود الفناء في التوحيد"(٦٢).

وهناك رأيٌ آخر يقول إنَّ الغزالي برأيه قد أوصد الباب أمام وحدة الوجود، إذ يقول نيكلسون بهذا الصدد: "أمَّا الغزالي نفسه فقد تشبَّث دائماً بنقطتين جوهريتين لم تجرح من أجلهما عقيدته في الإسلام، الأولى تقديسه للشرع، والثانية وجهة نظره في الإلوهية، فإنه أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقولهِ مع أهل السُّنَّة أنَّ الله ذاتٌ واحدة مخالفة للحوادث، وإنه بمقدار ما يتحقَّق في النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهي، يكون استعدادها لمعرفة الله، وإنَّ العبد عبد والرَّب رب، ولن يصير أحدهما الآخر البتة"(٦٣).

الخاتمة

يتمتع الإمام أبو حامد الغزالي بشـــخصـــيةٍ متمكنة وقوية، قد أتقن الكثير من الحقول المعرفية، أمثال الفلسـفة والكلام والتصـوف، وهذا واضـح للمُطَّلع على نِتاجه الفكري، الذي يعكس ثقافته الواســعة، ومعرفته الغزيرة، وكان له ميلٌ واضـــح للجانب الروحي في الحياة، حياة الذوق والتأمل والطاعة، وسنُجمل ما توصلنا له من نتائج في بحثنا هذا بمجموعةٍ من النقاط، هي كالتالي:

(١) يُحدد الإمام الغزالي الهدف من علم الكلام الإســـلامي، وهو الدفاع عن العقيدة الإســلامية وحفظها من تشــويه أهل الضــلال والبِدَع والرَّد عليهم، فمهمة علم الكلام هو الحفاظ على العقيدة لدى عوام الناس وليس إثباتها.

(٢) لم يُلبِّي علم الكلام ما كان يصــبوا إليه الإمام الغزالي ولم يجد فيه ضــالَّته ولم يحقق مقصـــده، فضـــلَّ يبحث عن الحقيقة، فبحث والتجأ إلى المجال المعرفي الآخر، وهو التصوف.

(٣) أكَّد الإمام الغزالي ما أودعه الله (ﷻ) للبشـــر، وهو البُعد الفطري، فانتفت الحاجة إلى البحث وراء الأدلة والبراهين فيما يخص الاعتقاد بالله (ﷻ).

(٤) كان للإمام الغزالي رأيٌ في علم الكلام، إذ جعله علمٌ يختص بهِ ويمتهنه الخاصة، ويجب أن لا يتداوله الصبيان والعوام وسائر الناس.

(٥) إنَّ الإيمان عند الإمام الغزالي هو تصديقٌ بما صرَّح بهِ النص القرآني، وما جاء بهِ الرسـول الكريم (ﷺ)، حتَّى وإن لم تكن أدلته وبراهينه معروفة وواضـحة، وفي ذات الوقت اعترض على رأي بعض المتكلِّمين الذين حصـروا الإيمان على المتكلِّمين فقط، وكفَّروا عوام الناس.

(٦) جعل أبو حامد الغزالي من المتبنى الصـــوفي طريقٌ واضـــح المعالم يؤدي بصاحبهِ إلى الفناء بالتوحيد والسعادة بالأيمان.

(٧) قد اكتملت خصـائص التصـوف عن الإمام الغزالي، إذ اسـتمدها من النص القرآني، والسُّنَّة النبوية المطهَّرة، وسيرة الصحابة والتابعين.

(٨) جعل الإمام الغزالي من المعرفة الدينية تجربة ذوقية، وحدَّد معالمها، ووضع أُسسها المبنية على القرآن والسُّنَّة.

(٩) إنَّ الإمام الغزالي بما يملكه من فطرةٍ استطاع أن يُبيِّن الكثير من أذواق الصوفية وتعاليمها، وربطها مع التوحيد، وآلف بين التوحيد والطريقة الذوقية الصوفية، فجعل من التصوف رياضة روحية وممارسة أخلاقية، تصل بصاحبها إلى المعرفة اليقينية.

(١٠) يُقر الإمام الغزالي بأنَّ التصوف هو الطريق الأفضل الذي يؤدي إلى معرفة الله، مع وجوب تنقيته ممَّا لا يتفق مع النص القرآني والسُّنَّة النبوية المطهَّرة.

الهوامش

(١) الآلوسي، حسام محي الدين، **الغزالي.. مشكلة وحل**، (مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٠)، ص٧٠.

(٢) جحا، فريد، **أبو حامد الغزالي**، (دار طلاس، دمشق، ١٩٨٦)، ص٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص٨٢.

(٤) ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن مُحمَّد بن عبد الكريم الجزري (ت٦٣٠هـ/١٢٣٣م)، **الكامل في التاريخ**، (بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٩)، ج١٠، ص٧٥.

(٥) ابن السبكي، أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت٧٧١هـ/١٣٧٠م)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: عبد الفتاح مُحمَّد الحلو ومحمود مُحمَّد الطناحي، (دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ت.)، ج٦، ص١٩١.

(٦) الغزالي، أبو حامد مُحمَّد بن مُحمَّد بن مُحمَّد النيسابوري (ت٥٠٥هـ/١١١١م)، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضبطه وقدَّم له: رياض مصطفى العبد الله، (دار الحكمة، دمشق، ١٩٨٦)، ص٩٠.

(٧) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: محمود بيجو، ط٢، (دار التقوى، دمشق، ١٩٩٢)، ص٧٤.

(٨) الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، (دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٦)، ص٩٩.
(٩) الغزالي، **إلجام العوام في علم الكلام**، مصدر سابق، ص٥.
(١٠) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مصدر سابق، ص٢٤٠.
(١١) جمعة، جمال سعد محمود، **دراسات فلسفية في المشرق**، (القاهرة، ٢٠٠٢)، ص٣٢٠.
(١٢) ابن طفيل، أبو بكر مُحمَّد بن عبد الملك بن مُحمَّد الأندلسي (ت١١٨٥م)، **رسالة حي بن يقظان**، تحقيق: أحمد أمين، (دار المعارف للطباعة والنشر، مصر، ١٩٥٩)، ص٦٣.
(١٣) الغزالي، **ميزان العمل**، كتب هوامشه: أحمد شمس الدين، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩)، ص١٨٠.
(١٤) جمعة، جمال سعد محمود، **دراسات فلسفية في المشرق**، مرجع سابق، ص٣٢١.
(١٥) الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، مصدر سابق، ص٦١.
(١٦) جمعة، جمال سعد محمود، **دراسات فلسفية في المشرق**، مرجع سابق، ص٣٢٢.
(١٧) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (دار الريان للتراث، ١٩٨٧)، ج٣، ص١١١.
(١٨) المصدر نفسه، ج٣، ص١١١.
(١٩) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: مصطفى البابي الحلبي، (القاهرة، ١٩٦٦)، ص٣ .
(٢٠) جمعة، جمال سعد محمود، **دراسات فلسفية في المشرق**، مرجع سابق، ص٣٢٢.
(٢١) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصدر سابق، ص٤.
(٢٢) المصدر نفسه، ص١٠-١٢.
(٢٣) الغزالي, **إحياء علوم الدين**, ج١, ص١٢٧-١٣٠.
(٢٤) المصدر نفسه, ج١, ص١٣٠.
(٢٥) الديبو, إبراهيم أحمد, "**الإمام الغزالي والأدلة الكلامية**", مجلَّة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية, المجلَّد ٢٧, العدد ٣, ٢٠١١, ص٤٧٨.
(٢٦) الغزالي, **إحياء علوم الدين**, ج١, ص٣٤-٣٥.
(٢٧) الغزالي, **إلجام العوام في علم الكلام**, ص٧٣-٧٤.
(٢٨) الغزالي, **إحياء علوم الدين**, ج١, ص١٣٢.
(٢٩) الغزالي, **المنقذ من الضلال**, ص٤٠.
(٣٠) الغزالي, **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**, ص٩٩.
(٣١) المصدر نفسه, ص١٠٠.
(٣٢) الديبو, إبراهيم أحمد, "**الإمام الغزالي والأدلة الكلامية**", مرجع سابق، ص٤٨٠.

(٣٣) الغزالي, **إحياء علوم الدين**, ج١, ص١٣٢.

(34) زهرة، أحمد علي، **الغزالي بين الصحو والعرفان**، (دار نينوى، دمشق، ٢٠٠٦)، ص٢٥٥.

(٣٥) هو: أبو طالب مُحمَّد بن علي بن عطية الحارثي، المكّي. أحد شيوخ الصوفية في القرن الرابع الهجري، صاحب كتاب (قوت القلوب في معاملة المحبوب) المشهور في التصوف. يُنظر: الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين مُحمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت٧٤٨هـ/١٣٤٨م)، **سِيَر أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط٣، (مؤسَّسة الرسالة، القاهرة، ١٩٨٥)، ج١٦، ص٥٣٧.

(٣٦) الحارث بن أسد أبو عبد الله المحاسبي، أحد مشايخ الصوفية، وشيخ الجُنيد إمام الطريقة. ويُقال إنما سُمِّي (المحاسبي) لكثرة محاسبته نفسه. يُنظر: الذهبي، **سِيَر أعلام النبلاء**، ج١٢، ص١١٠.

(٣٧) ابن مُحمَّد بن الجُنيد النهاوندي، ثمَّ البغدادي القواريري، والده الخزاز. هو شيخ الصوفية. ولد سنة نيف وعشرين ومائتين، وتفقَّه على أبي ثور، وسَمِع من السري السقطي وصحبه، ومن الحسن بن عرفة، وصحب أيضاً الحارث المحاسبي وأبا حمزة البغدادي، وأتقن العِلم، ثمَّ أقبل على شأنه، وتألَّه وتعبَّد، ونطق بالحكمة. يُنظر: الذهبي، **سِيَر أعلام النبلاء**، ج١٦، ص٦٧.

(٣٨) سلطان العارفين أبو يزيد، طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامي، أحد الزهَّاد، أخو الزاهدين: آدم وعلي، وكان جدَّهم شروسان مجوسياً، فأسلم. يُقال إنه روى عن: إسماعيل السدي، وجعفر الصادق، وأبو يزيد. يُنظر: الذهبي، **سِيَر أعلام النبلاء**، ج١٣، ص٨٦.

(٣٩) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص٣٥.

(٤٠) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مصدر سابق، ص٣٦.

(٤١) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مصدر سابق، ص٦١.

(٤٢) جمعة، جمال سعد محمود، **دراسات فلسفية في المشرق**، مرجع سابق، ص٣٦٠.

(٤٣) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، ج٣، ص٢٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ج٣، ص٥٣.

(45) المصدر نفسه، ج٣، ص٨١.

(٤٦) المصدر نفسه، ج٣، ص٦٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ج٣، ص٨١.

(٤٨) المصدر نفسه، ج٣، ص٨٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ج٣، ص١٤-١٦ [بتصرف].

(٥٠) المصدر نفسه، ج٣، ص١٧-١٨.

(٥١) المصدر نفسه، ج٣، ص١٠.

(٥٢) المصدر نفسه، ج٤، ص٣١٣-٣١٨.

(٥٣) جمعة، جمال سعد محمود، **دراسات فلسفية في المشرق**، مرجع سابق، ص٣٦٥.

(٥٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، ج١، ص٢٣.

(٥٥) جمعة، جمال سعد محمود، **دراسات فلسفية في المشرق**، مرجع سابق، ص٣٦٦-٣٦٧.

(٥٦) الغزالي، **كيمياء السعادة**، رسالة ضمن مجموعة (رسائل الغزالي)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦)، ص١٢٢.

(٥٧) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٤، ص٣٢٢.

(٥٨) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، رسالة ضمن مجموعة (رسائل الغزالي)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦)، ج٤، ص١٨-١٩.

(٥٩) أخرج الحديث: البخاري، أبو عبد الله مُحمَّد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ/٨٧٠م)، **صحيح البخاري**، تحقيق: مُحمَّد فؤاد عبد الباقي، (المطبعة السلفية، القاهرة، د.ت.)، عن: أبي هريرة، باب التواضع، ج١١، ص٣٤١.

(٦٠) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، ج٤، ص٣٢٤.

(٦١) المصدر نفسه، ج٤، ص٣٢٤.

(٦٢) التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ط٣، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩)، ص١٧٩.

(٦٣) نيكلسون، رينولد آلن، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة: أبو العلا عفيفي، (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٦)، ص٨٤.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الأولية

ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن مُحمَّد بن عبد الكريم الجزري (ت٦٣٠هـ/١٢٣٣م)

- الكامل في التاريخ، (بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٩).

البخاري، أبو عبد الله مُحمَّد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ/٨٧٠م)

- صحيح البخاري، تحقيق: مُحمَّد فؤاد عبد الباقي، (المطبعة السَّلفية، القاهرة، د.ت.).

التفتازاني، أبو الوفا مسعود بن عمر بن مُحمَّد (ت٧٩٢هـ/١٣٩٠م)

- مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٣، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩).

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين مُحمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت٧٤٨هـ/١٣٤٨م)

- سِيَر أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط٣، (مؤسَّسة الرسالة، القاهرة، ١٩٨٥)

ابن السبكي، أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت٧٧١هـ/١٣٧٠م)

- طبقات الشـــافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح مُحمَّد الحلو ومحمود مُحمَّد الطناحي، (دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ت.).

ابن طُفيل، أبو بكر مُحمَّد بن عبد الملك بن مُحمَّد الأندلسي (ت١١٨٥م)

- رسالة حي بن يقظان، تحقيق: أحمد أمين، (دار المعارف للطباعة والنشر، مصر، ١٩٥٩).

الغزالي، أبو حامد مُحمَّد بن مُحمَّد بن مُحمَّد النيسابوري (ت٥٠٥هـ/١١١١م)

- إحياء علوم الدين، (دار الريان للتراث، ١٩٨٧).
- الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: مصطفى البابي الحلبي، (القاهرة، ١٩٦٦).
- إلجام العوام عن علم الكلام، ضـبطه وقدَّم له: رياض مصـطفى العبد الله، (دار الحكمة، دمشـق، ١٩٨٦).
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٦).
- كيمياء السعادة، رسالة ضمن مجموعة: (رسائل الغزالي)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦).
- مشكاة الأنوار، رسالة ضمن مجموعة: (رسائل الغزالي)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦).
- المنقذ من الضلال، تحقيق: محمود بيجو، ط٢، (دار التقوى، دمشق، ١٩٩٢).
- ميزان العمل، كتب هوامشه: أحمد شمس الدين، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩).

ثانياً: المراجع الثانوية

الآلوسي، حسام الدين

– الغزالي.. مشكلة وحل، (مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٠).

جحا، فريد

– أبو حامد الغزالي، (دار طلاس، دمشق، ١٩٨٦).

جمعة، جمال سعد محمود

– دراسات فلسفية في المشرق، (القاهرة، ٢٠٠٢).

الديبو, إبراهيم أحمد

– "الإمام الغزالي والأدلة الكلامية", مجلَّة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية, المجلَّد ٢٧, العدد ٣, ٢٠١١.

زهرة، أحمد علي

– الغزالي بين الصحو والعرفان، (دار نينوى، دمشق، ٢٠٠٦).

نيكلسون، رينولد آلن

– في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٦).

Source and References:
Primary Sources:

1. Ibn Athir, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Abd al-Karim al-Jazari (630 AH / 1233 CE) - "Al-Kamil fi al-Tarikh" (The Complete History), Beit Al-Afkar Al-Dawliyah, 2009.
2. Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn Ismail (256 AH / 870 CE) - "Sahih Al-Bukhari," edited by Muhammad Fuad Abdul-Baqi, Al-Matba'ah Al-Salafiyyah, Cairo, n.d.
3. Al-Tufi, Abu al-Wafa Mas'ud ibn Umar ibn Muhammad (792 AH / 1390 CE) - "Mudkhil ila al-Tasawwuf al-Islami" (Introduction to Islamic Sufism), 3rd edition, Dar Al-Thaqafah Lil Nashr Wal Tawzi', Cairo, 1979.
4. Al-Dhahabi, Abu Abdullah Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Uthman ibn Qayyimaz (748 AH / 1348 CE) - "Siyar A'lam al-Nubala" (The Lives of the Noble Figures), edited by Shuayb al-Arnaut, 3rd edition, Maktabat Al-Risalah, Cairo, 1985.
5. Ibn Al-Sabbaki, Abu Nasr Taj al-Din Abd al-Wahhab ibn Ali ibn Abd al-Kafi (771 AH / 1370 CE) - "Tabaqat al-Shafi'iyyah al-Kubra" (The Great Categories of Shafi'i Scholars), edited by Abd al-Fattah Muhammad Al-Hilw and Mahmoud Muhammad Al-Tinahawi, Dar Ihya' Al-Kutub Al-Arabiyyah, Egypt, n.d.
6. Ibn Tufayl, Abu Bakr Muhammad ibn Abd al-Malik ibn Muhammad al-Andalusi (1185 CE) - "Risalat Hayy ibn Yaqzan" (The Epistle of Hayy ibn Yaqzan), edited by Ahmad Amin, Dar Al-Ma'arif, Egypt, 1959.

Secondary References:

1. Al-Aloosi, Hussam al-Din - "Al-Ghazali: Problem and Solution," Matba'at Al-Ma'arif, Baghdad, 1970.
2. Jaha, Fareed - "Abu Hamid Al-Ghazali," Dar Talaas, Damascus, 1986.
3. Gomaa, Jamal Saad Mahmoud - "Philosophical Studies in the East," Cairo, 2002.
4. Debo, Ibrahim Ahmed - "Imam Al-Ghazali and the Rational Proofs," Journal of Damascus University for Economic and Legal Sciences, Volume 27, Issue 3, 2011.
5. Zahra, Ahmad Ali - "Al-Ghazali Between Awakening and Mysticism," Dar Ninawa, Damascus, 2006.
6. Nicholson, Reynold A. - "Studies in Islamic Mysticism and History," translated by Abu Al-A'la Afifi, The Committee for Authoring, Translation, and Publishing, Cairo, 1956.