الفصل السادس: نقد الغزالي للباطنية

المبحث الأول: موقفه النقدي العام من الباطنية

أولا: التعريف بالباطنية

ثانيا: حكم الغزالي عليهم

المبحث الثاني: معايير مناهضته للباطنية

أولا: منهج الباطنية في إبطال النظر العقلي

وإثبات الإمام المعصوم وموقف الغزالي منه

ثانيا: منهج الباطنية في التأويل وموقف الغزالي منه

ثالثا: منهج الباطنية في الاستدلال بالحروف والأعداد وموقف الغزالي منه

المبحث الثالث: أهم المسائل الخلافية

أولا: مسألة الله وصفاته

ثانيا: مسألة الخلق

obeikandl.com

ثالثا: مسألة القيامة والمعال

رابعا: مسألة النبوة

خامسا: مسألة الإمامة

obeikandl.com

تمهيد

بعد أن تطرقنا في الفصلين الرابع والخامس إلى نقد الغزالي للمتكلمين والفلاسفة على التوالي، سنحاول في هذا الفصل أن نتناول نقده لأحد المذاهب المتميزة في الفكر الإسلامي، ألا وهو مذهب الباطنية المتميز عن غيره من المذاهب بطابعه السياسي، باعتبار أن الباطنية قد عرفت كفرقة سياسية مارست نشاطها على الساحة السياسية الإسلامية، وكان لها أثار خطيرة في هذا المجال، الأمر الذي جعلها تتعرض لانتقادات العديد من المفكرين التي بلغت حد التكفير وبخاصة من قبل أهل السنة كالباقلاني والإسفراييني والبغدادي وغيرهم، وموقف الإمام الغزالي لا يخرج عن هذا الإطار، إلا أنه قد تميز عن غيره من المواقف بتركيزه على الأسس المعرفية التي يقوم عليها مذهب الباطنية وذلك باعتبار أن عقائد الباطنية تعد انعكاسا لنظريتهم في المعرفة، مثلما سنرى في هذا الفصل الذي ارتأينا تقسيمه إلى ثلاثة مباحث أساسية هي: المبحث الأول: ويتناول موقف الغزالي النقدي العام من الباطنية، والمبحث الثاني: خصصناه للمعايير والأسس التي استند إليها في موقفه النقدي، وأما المبحث الثالث: فنبرز من خلاله أهم المسائل الخلافية، حيث نتعرض لبعض معتقدات الباطنية في الإلهيات والإمامة وموقف الغزالي منها.

المبحث الأول: موقفه النقدي من الباطنية

أولا: التعريف بالباطنية

قبل أن نبين موقف الغزالي الإجمالي من مذهب الباطنية، سوف نتطرق إلي حقيقتهم تمهيدا لإبراز موقفه النقدي منهم، عسى أن نجد من خلال التعريف على حقيقتهم ما يبرر نقد الغزالي لهذا المذهب، خاصة وأننا نعتمد على ما كتبه الغزالي بالخصوص عن حقيقتهم، على غرار ما فعلنا مع الفرق الأخرى.

١. ألقابهم

يرى علماء ومؤرخو الفكر الإسلامي، وعلى رأسهم الغزالي، أن للباطنية عدة ألقاب لكل منها سبب، وأشهر هذه الألقاب عشرة[١]، الأول: الباطنية، ولقبوا بذلك لقولهم بأن للقرآن ظاهر وباطن، ولكل ظاهر باطنا ولكل تنزيلا[٢]، والظاهر بالنسبة للباطن يجرى مجرى القشر من اللب، بينما يرجع البعض، سبب هذا اللقب لقولهم بالإمام الباطن، أي، المستور[٣]، والرأي الأول هو الأرجح، واللقب الثاني: القرامطة، وهو نسبة إلى أحد رواد هذه الدعوة ويدعي حمدان قرمط "فسمي أتباعه بالقرامطة"[٤] ، واللقب الثالث: الخدمية، وهو نسبة إلى "خرم" وهو لفظ أعجمي بنبىء على الشيء المستلذ المستطاب الذي يرتاح الإنسان إليه

---

[١] – الغزالي، فضائح الباطنية، ص ١١ وما بعدها، وكذلك الديلمي محمد بن الحسن، بيان مذهب الباطنية وبطلاله، عني بتصحيحه ر. شروطمان، مطبعة الدولة، إستانبول، ١٩٣٨، ص ٢١ وما بعدها .

[٢] – الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٩ .

[٣]. الشرباصي، الغزالي، دار الجيل، بيروت، [د ط]، [د ،ت]، ص ٦٧ .

[٤] . محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي اليماني، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة وكيفية مذهبهم وبيان اعتقادهم ، دار الهدى ، الجزائر، [د.ت]، [د.ط]، ص ٣٤ .

بمشاهدته، ويهتز لرؤيته"[١]، يقول الغزالي: "وقد لقبوا بذلك لأن حاصل مذهبهم وزبدته الدعوة ألي إتباع اللذان وطلب الشهوات وقضاء الوطر من المباحان والمحرمات، وقد كان هذا لقب المزدكية وهم أهل الإباحة من المجوس"[٢] والعلاقة واضحة بينهما وهي اعتبار اللذة الحسية معيارا للسلوك، ولهذا يلقبون أحيانا بالمزكية وبالإباحية[٣] أحيانا أخرى، واللقب الرابع: البابكية، وهو نسبة إلى زعيم طائفة منهم يقال له "بابك الخرمي"، أما اللقب الخامس فهو: الإسماعيلية[*]، نسبة لأحد زعمائهم ويقال له محمد بن إسماعيل ابن جعفر وحسب زعمهم أنه السابع من محمد(ص) وقد انتهت الإمام عليه، إذ أن أدوار الإمام سبعة عندهم[٤]، وقال آخرون هو نسبة لأبيه وهو إسماعيل ابن جعفر المعروف بالمهدي المنتظر في نظر أتباعه من الإسماعيلية [٥]، وأما اللقب السادس: فهو السبعية، وقد لقبوا بذلك لسببن: إحداهما قولهم أن أدوار الإمام سبعة، وأن الانتهاء إلى السابع هو آخر الدور، وهو المراد بالقيام، وأن تعاقب هذه الأدوار لا آخر لها والسبب الآخر، قولهم: أن تدبير العالم السفلي، أي ما يحويه فلك القمر منوطة بالكواكب السبعة وأعلاها زحل، ثم المشتري، ثم المريخ،

---

[١] – الغزالي، فضائح الباطنية ، ص١٤ .

[٢] – نفسه، ص ١٤ .

[٣] – الديلمي، مرجع سابق، ص ٢١

[*] – تعد الإسماعيلية من أبرز فرق الشيعة ، وقد انقسمت بدرها إلى فرق أحيان ومختلفة أحيانا أخري ومن بين هذه الغرق الإسماعيلية الباطنية وهي المقصودة هنا، أنظر: النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ٢ ، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٦٩، ص ٣٦٨ وما بعدها .

[٤] – الغزالي فضائح الباطنية، ص ١٦ .

[٥] – الديلمي، مرجع سابق، ص ٢٣.

ثم الشمس، ثم الزهرة، ثم عطارد، ثم القمر[١]، وربما يرجع ذلك إلى استدلالهم بالعدد سبعة على أدوار الإمامة، إذ قالوا السماوات سبعة والكواكب السيارات سبع والأراضي سبع والأيام سبع، وأعضاء الإنسان سبع، إلى غير ذلك من الإشارات التي تدل على أن الأئمة سبعة[٢].

واللقب السابع: المحمرة، وقد اختلف في سببه فقيل لأنهم صبغوا ثيابهم بالحمرة أيام "بابك" ولبسوها شعارا لهم، وقيل سببه أنهم يقررون بأن كل من خالفهم من الفرق وأهل الحق: حمير، فردت هذه التسمية عليهم، ويرجح الغزالي السبب الأول على الثاني[٣]، بينما يرجح "الديلمي" السبب الثاني على الأول[٤]، أما اللقب الثامن، فهو: التعليمية، ومرد ذلك إلى إبطالهم الرأي والنظر، ودعوتهم في مقابل ذلك، إلى وجوب التعلم من الإمام من الإمام المعصوم الخصوص بعلم الباطن (الحقيقة)، ويرى الغزالي أن هذا اللقب هو الأنسب للباطنية عصره لأن مبدأ التعلم هو الأصل الغالب على دعوتهم ومذهبهم[٥]، واللقب التاسع: المزدكية وهو نسبة لرجل يقال له "مزدك"، وقد اختلف فيه، فقيل هو زعيم الخرمية، وقيل هو صاحب الثنوية والمذهبين متفقين على القول بإلهين[٦]، وأما اللقب العاشر فهو: الإباحية، ولقبوا بذلك لأنهم أهل الإباحة، إذ يستحلون ما حرم الله من الأموال والأنفس والفروج وغيره، ويلقبون أيضا

١- الغزالي، فضائح الباطنية، ص ١٦.

٢ - الديلمي، مرجع سابق، ص ٢٢.

٣ - الغزالي، فضائح الباطنية ، ص ١٧ .

٤ - الدلمي، مرجع سابق، ص ر٢٥.

٥ - الغزالي، فضائح الباطنية، ص ١٧ ، وأنظر: الدلمي، مرجع سابق، ص ٢٤.

٦ - الديلمي، مرجع سابق، ص ٢٤

بالملاحدة، إذ ينفون الصانع ويقولون بتأثير الكواكب، كما يلقبون بالزنادقة، لإظهار هم الكفر والزندقة[١].

وربما كانت لهم ألقاب أخرى أقل شهرة، كالخرمدينية، والمباركية، والفداوية، ولكل لقب من هذه الألقاب أيضا سبب، وقد كان للشهرستاني رأي في ألقابهم حيث يرى أن ألقابهم قد ارتبطت بالمكان الذي يعيشون فيه، فهم يلقبون بالعراق الباطنية والقرامطة والمزدكية، وبخراسان يلقبون بالتعليمية والملاحدة[٢].

والمتمعن في ألقابهم يجدها صنفين: الصنف الأول، وهي ألقاب لبعض فرقهم التي ينسب كل واحد منها لأحد زعمائهم، كالقرامطة والخرمية والمزدكية. والصنف الثاني يرتبط بأحد مبادئهم وأصولهم وأوصافهم كالتعليمية والباطنية وغيرهما.

٢- نشأة الباطنية

يرجع البعض نشأة هذه الفرقة إلى رجل يدعى "عبد الله بن ميمون القداح" الذي ظهر بالكوفة حوالي سنة (٢٧٦هـ) [٣] أي في عهد الخليفة المأمون ، بينما يرى البعض أن والده" ميمون القداح" هو أصل هذه

---

[١]- نفسه، ص٢٤

[٢]- الشهر ستاني ، الملل والنحل، ج٢، ص٢٩ .

[٣]- محمد بن مالك بن أبي الفضائل، كشف أسرار الباطنية، ص٣٢، وكذلك: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٢. والديلمي، مرجع سابق، ص٤، وأيضا: الإسفراييني، التبصير في الدين، ص٨٣ ، وكذلك: الشيبي كامل مصطفى، الصلة بين التصوف التشيع، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٦٩، ص ١٩٩ .

الدعوة ، فيما ينسب البعض ذلك إلى حمدان قرمط، [١] و إذا كان هؤلاء هم أصول هذه الدعوة ، فإنه قد ظهر بعدهم دعاة بارزين عملوا على نشر هذه الدعوة وتوسيع رقعتها، أمثال: أبي سعيد الجنابي، والحسن بن مهران المعروف بالمقنع ومحمد بن زكريا المعروف بزكرويه بن مهرويه، وعلي بن فضل الجذني وغيرهم[٢].

٣. حيلهم وأساليبهم

لعل أول ما امتاز به الباطنية من حيل وأساليب اتصافهم بالسرية والتقية في العمل والدعوة، وهذا ما شكل صعوبة كبيرة في التعرف على مذهبهم وأصول دعوتهم لكل من أراد ذلك من العلماء والباحثين، وفي مقدمتهم الغزالي الذي اعتمد على مصدرين أساسيين في معرفة دعوتهم، أما الأول، فهو ما حصل عليه من مصادرهم ومقالاتهم، وأما الثاني، فيتمثل في شخص أحد أتباعهم الذي خرج فيما بعد من هذه الفرقة[٣]، وهذا المصدر الأخير هو الذي اعتمد عليه "الديلمي" بدوره[٤] ، ويعد أهم مصدر نظرا لطبيعة هذه الدعوة التي تقوم على السرية والتقية.

ومن الأساليب التي اعتمدوا عليها فضلا عن ذلك، مشاركتهم الفرق الشيعة في الدفاع عن أهل البيت وأحقيتهم في الإمامة وعلى رأسهم

---

١ محمد بن مالك، مرجع سابق، ص٣٢ ، وكذلك البغدادي، مرجع سابق، ص٢٢

٢– أنظر ترجمتهم و أخبارهم في: محمد بن مالك، مرجع سابق، ص٣٧ و ما بعدها، و كذلك الإسفراييني، مرجع سابق، ص٨٣ و ما بعدها

٣ الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٢٨ .

٤ الديلمي، مرجع سابق، ص٩

الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ وهكذا حاولوا استغلال عاطفة هؤلاء وتمويههم من أجل استمالتهم والدخول في دعوتهم ثم لم يتوقفوا عند هذا الحد بل اتخذوا بتأويل بعض الآيات والأحاديث حجة لهم قد ساعدهم على ذلك ما امتازوا به من ثقافة متنوعة وخاصة معرفتهم من الفلسفة وبالديانات، فاستطاعوا بذلك تمويه الجهال واستمالة قلوب الإباحية الزنادقة والملاحدة لما صادفوا في قلوبهم من غل ومكر للشرائع، وكانوا يظهرون الحق ويريدون منه الباطل[1].

ويرى بعض العلماء والمفكرين على غرار الغزالي، أن الدعوة الباطنية تقوم على تسع درجات مرتبة ترتيبا تدريجيا وقد جعلوا لكل درجة حيلها الخاصة بها والمناسبة لها، صحيح الحدس صادق الفراسة بالنظر إلى الشمائل والظواهر"[2]، فيستطيع بذلك التمييز بين الأفراد ويعرف منهم مستعدون للاستدراج ومن لا ينبغي مضيعة الوقت معهم وهم الأذكياء وذوي البصائر والراسخون على عقائدهم، كما أن هذا الذكاء والحدس يسمح للداعي، برد الظواهر إلى الباطن إما اشتقاقا من لفظها أو تلقيا من عددها أو تشبيها لها بما يناسبها، كما يساعده ذلك على معرفة أفضل الطرق والأساليب المناسبة لاستدراج المدعوين كل حسب طبعه وميله ومذهبه وعقيدته، يقول الغزالي: "فلا نوع من البدعة إلا وقد اختاروا منه

---

[1]– أنظر، محمد بن مالك بن أبي الفضائل، مرجع سابق، ص ٢٣ وما بعدها، وانظر أيضا: البغدادي، مرجع سابق، ص ٢٩٦ وما بعدها وكذلك الغزالي ، فضائح الباطنية، ص ١٨ وما بعدها، وأيضا : الإسفراييني، مرجع سابق، ص ٨٥ وما بعدها.

[2] – الغزالي، فضائح الباطنية، ص ٢١ .

شيئا"[١]. أما الدرجة الثانية، فتدعى بالتأنيس، ويقصد بها موافقة الداعي لكل من هم بدعوته في أفعال يتعاطاها هو ومن تميل إليه نفسه، كالتظاهر بقراءة القرآن وحبه أداء العبارات إلي غير ذلك مما يحبه المسلم ويميل إليه، وأما الحيلة الثالثة فتعرف بالتشكيك وتعني تشكيك المدعو في عقيدته (بعد تأنيسه) والاجتهاد في تغيير ما هو مصمم عليه من العقائد والشرائع، والحيلة الرابعة تدعى التعليق وهي تعني التوقف عن بث الأسرار إلي المدعو فيما شك فيه إذا أراد استكشافه وألح علي معرفته، إلا بعد تحليفه وأخذ العهد منه علي كتمان الأسرار وعدم بثها وذلك حتى يوهمه بعظمة هذه الأسرار وقيمتها، إذ لا يعرفها إلا القادرون علي علم الباطن وهم الأئمة وتعقب هده الدرجة درجة الربط والمقصود منها دعوة المستجيب إلي ربط لسانه بإيمان مغلظة وعهود مؤكدة[٢]، لا يجسر علي مخالفتها بحال من الأحوال، وأما الحيلة الموالية فتتمثل في التدليس وهي تعني التدرج في بث الأسرار إلي المستجيب بعد أخد منه العهد واليمين وعليه أن يراعي في ذلك عدة أمور[٣]. وأما الدرجة السابعة فتعرف بالتلبيس والمقصود بها مواطأة الداعي للمستجيب علي مقدمات يتسلمها منه مقبولة الظاهر مشهورة بين الناس ثم يستدرجه منها إلي نتائج باطلة، وبعدها تأتي درجة الخلع والسلخ، والخلع يعني الوصول بالمستجيب إلي ترك حدود الشرع وتكاليفه، وأما السلخ فيعني خلع الاعتقاد والدين عن قلب المستجيب فينسلخ بذلك من عقيدته، وهذه الدرجة هي غاية

---

[١] – نفسه، ص ٢٤.

[٢] – أنظر نص هذا العهد ضمن: الغزالي، فضائح باطنية، ص ٢٨.

[٣] – المصدر نفسه، ص ٣٠ وما بعدها

مقصدهم ومسعاهم ، لذلك يسمونه بالبلاغ الأكبر والوصول إلي هده الغاية في نظرهم أمر صعب المنال ولا يمكن تحقيقه مع جميع الناس، لذلك فهم يحثون الداعي قائلين: "إياك أن تسلك بالجميع مسلكا واحدا، فليس كل من يحتمل قبول هذه المذاهب يحتمل الخلع والسلخ، ولا كل من يحتمل الخلع يحتمل السلخ، فليخاطب الداعي الناس علي قدر عقولهم"[١] ومن خلال ما تقدم يتضح لنا أن الباطنية قد أبدعوا في مجال المكر والاحتيال والخديعة، إلا انه مع ذلك لم ولن يستجيب فينظر الغزالي، لدعوتهم سوى بعض أصناف الناس وهم بالخصوص المائلون علي اعتدال الحال استقامة الرأي[٢].

٤- غرضهم

يرى الغزالي أن غرض الباطنية هو إنكار الأديان وإبطال النبوة، ولما تأكدوا من فشلهم في قتال المسلمين ومداهتهم لقلة عددهم وعدتهم، لجأوا إلى ابتداع هذا المذهب الذي أخذوا أصوله ومبادئه من مذاهب عدة كالمجوسية والثنوية وطائفة من الفلاسفة الملحدين المتقدمين[٣]، وهذا ما يذهب إليه بعض العلماء الإسلام[٤]، فقد كان الحقد والعداء للأديان وخاصة الإسلام منها هو المحرك الأساسي لهذه الدعوة، ويؤكد

---

١ - الغزالي، مضائح الباطنية، ص ٣٣

٢ - نفسه، ص ٣٣

٣ - نفسه، ص١٨ .

٤ - البغدادي، مرجع سابق، ص٢٣٥، ص٢٣٥، وكذلك: الديلمي، مرجع سابق، ص٢٣، وأيضا: الإسفراييني، مرجع سابق، ص٨٤.

الغزالي ذلك في قوله: "وضربوا سهام الرأي في استنباط تدبير يخفف كربة ما دهاهم من أمر المسلمين، حتى أخرسوا ألسنتهم عن النطق. بما هو معتقدهم من إنكار الصانع وتكذيب الرسل، وجحد الحشر والنشر والمعاد إلى الله في آخر الأمر"[1]، ولم يكن للباطنية قدرة على إعلان مذهبهم وتبليغ مرادهم علانية، مما دفعهم إلى التخفي والتستر وراء بعض الذاهب والفرق الأخرى، كفرق الشيعة وبخاصة الغلاة منهم وهم الرافضة (الروافض) الذين عرفوا بحبهم لعلي رضي الله عنه وربما كانوا المقصودين من قوله صلى لله عليه وسلم: "يهلك فيك اثنان محب غال ومبغض قال"، وعرفوا برأيهم في الإمامة الذي ينص على إمامة آل البيت وأحيقتهم في الخلافة، مما دفعهم إلى الطعن في أبي بكر وعمر وغيرهما من الخلفاء، زاعمين أنهم اغتصبوا الخلافة من علي، وقد استغل الباطنية عاطفة هؤلاء، فانتحلوا عقيدتهم، ومن هنا نجدهم يشتركون في نصب العداء للمسلمين وبخاصة أهل السنة منهم، كما يشتركون في فكرة الإمام المعصوم، وقولهم بأن للنصوص ظاهر وباطن، وأن الحقيقة تكمن في الباطن وأما الظاهر فهو إشارات إلى ما هو باطن وخفي، وغرضهم من ذلك كله إبطال التكاليف الشرعية وخلع المسلمين عن عقيدتهم وتحصيل "الملك والاستيلاء والتبسط في أموال المسلمين وحريمهم، والانتقام منهم فيما اعتقدوه فيهم وعاجلوهم به من النهب والسفك، وأفاضوا

[1] - الغزالي، فضائح الباطنية، ص١٨

عليهم من فنون البلاء، فهذه غاية مقصدهم، ومبدأ أمرهم"[١] في نظر الغزالي.

ثانيا: حكم الغزالي عليهم

لقد تقدم معنا في مسألة التكفير كيف أن الغزالي ليس من العلماء الذين يبادرون إلى التكفير بل هو على العكس من ذلك يتوقف عن تكفير المسلمين إلا فيما تبث مخالفتهم.

فيه لأصول الذين ، ولهذا وجدناه يكفر الفلاسفة في ثلاثة مسائل فحسب، فيما لم يكفر المتكلمين بما فيهم المعتزلة ألد خصومه[٢]، وهو يرى أن هذا المنهج هو منهج السلف من علماء السنة، وعملا بهذه السنة نجد الغزالي لا يكفر الباطنية جملة وتفصيلا، بل نجده يقسم مقالتهم وآرائهم إلى قسمين (مرتبين)، القسم الأول منها يشمل المقالات الموجبة لتخطئة والتضليل والتبديع، وأما القسم الثاني فيضم المقالات الموجبة للتكفير، ويتمثل القسم الأول في مقالات التي لم تتعرض لأصل من أصول الدين إذ نجدها تدور حول الإمامة وما يتعلق بها، كقولهم بإمامة علي وأهل البيت، وعدم اعترافهم بإمامة عمر وأبي بكر، وقولهم بالإمام المعصوم، بينما نجد مقالات القسم الثاني تخالف أصول الدين، منها مثلا تكفيرهم للفرق الإسلامية المخالفة لمذهبهم رغم معتقداتهم الصحيحة كإيمانهم بوجود الصانع ووحدانية ونبوة محمد (صلعم)، ويقول الغزالي

---

[١] . نفسه، ص٢٠ .

[٢] - الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ١٥١ .

في هذا الصدد: "فمن رآها كفرا فهو كافر لا محالة"[١]، وكذالك يشمل آرائهم الإلهية كإثبات إلهين وإنكار الحشر والنشر والجنة والنار والقيامة، يقول الغزالي في هذا المعنى: "فكل واحد من هذه المعتقدات موجبة للتكفير، صدر منهم أو من غيرهم"[٢] تخالف، في نظره، أصول العقيدة الإسلامية المستقاة من النصوص القطعية الصريحة التي لا تقبل التأويل، يقول أبو حامد: "فما المصير إلى ما أشار إليه هذا القائل تكذيب وليس تأويل فهو كفر صريح لا يتوقف فيه أصلا، ولذلك نعلم على القطع أنه لو صرح مصرح بإنكار الجنة والنار والحور والقصور فيها بين الصحابة لبادروا إلى واعتقدوا ذلك منه تكذيبا لله ولرسوله"[٣]، فالغزالي إذن يطبق قانون التأويل فيما يخص تكفير الباطنية، بحيث يرى أن من أول النصوص القطعية أي ما دلت عليه النصوص مع موافقة ذلك للمعقول استحق التكفير، وكان حكمه حكم الكافر، كوجوب قتله وما إلى ذلك[٤].

المبحث الثاني: معايير مناهضته للباطنية

يرى بعض الباحثين أن الخلفية السياسية هي المحرك والباعث الأساسي لموقف الغزالي النقدي من الباطنية[*]، وتتمثل هذه الخلفية في نصرته للخلافة العباسية، ممثلة في حكم السلاحقة بزعامة "المستظهر

---

[١] ـ نفسه، ١٥١

[٢] ـ نفسه، ص ١٥٤ .

[٣] ـ نفسه ، ص ١٥٤ .

[٤] ـ الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ١٥٤ .

[*] – سبقت الإشارة إلى ذلك في المبحث الخاص بمؤلفاته النقدية

بالله" مستدلين على ذلك بكتاب فضائح الباطنية، الذي ألفه الغزالي بطلب من الخليفة المستظهر، ومن هنا اسم الكتاب "المستظهري" غير أن هذا الرأي يمثل جزءا من الحقيقة فقط وليس كل الحقيقة، فمما لاشك فيه أن الغزالي قد ألف هذا الكتاب بطلب من الخليفة المستظهر كما اعترف بذلك صراحة سواء في هذا الكتاب أو في كتاب المنقذ من الضلال ـ الذي ألفه في أخريات حياته دليل على عدم تأسفه أو ندمه على ذلك العمل ـ والأكثر من ذلك أنه خصص فصلا من الكتاب لإثبات إمامه المستظهر بالله والدعوة إلى نصرته، غير انه لا يعتبر هذا سببا أساسيا ووحيدا لمناهضته للباطنية، فالغزالي قد ألف أكثر من هذا الكتاب في نقد الباطنية ـ كما أشرنا إلى ذلك في مبحث مؤلفاته النقدية ـ ولم يكن ذلك بأمر من الخليفة ، كما لم يتطرق في بعضها إلى أحقية الخلفاء السلاحقة بالإمامة مثلما نرى في كتاب "القسطاس المستقيم" مثلا، ضف إلى ذلك أن الغزالي سني المذهب ومن الطبيعي أن لا يعترف بإمامة الباطنية، وعلى العكس من ذلك ينبغي أن يكون إلى جانب الخلافة العباسية على الرغم من سلبياتها إذا أنها الأقرب إلى أهل السنة وقد وقف إلى جانبها أغلب علماء السنة ولكن مع كل هذا لا يمكن القول بأن هذا هو السبب الرئيسي أدى بالغزالي إلى نقد الباطنية والكشف عن فضائحهم، فالمتمعن في مؤلفاته بما في ذلك "فضائح الباطنية" يجد أن أساس هذا الموقف النقدي أساس فلسفي إبستمولوجي بالدرجة الأولى، ويتمثل ذلك في دفاعه عن النظر العقلي ورفضه لمبدأ التقليد والتعليم كمنهج للمعرفة، وكذا رفضه لمبدأ ما يمكن تسميته بالتأويل المطلق، أي التأويل الباطني الذي يمكن

إدراجه ضمن ما يعرف بالتأويل المستبعد، ثم بعد ذلك معارضته لآرائهم وأقاويلهم في الإلهيات والسمعيات كقولهم بإلهين وإنكار الحشر والنشر والجنة إلى غير ذلك مما هو مخالف لعقيدة أهل السنة، وهذه الأقاويل مبنية على آرائهم في المعرفة أي رأيهم في التأويل، ويتضح من هنا أن الأساس الذي اعتمد عليه في نقد مذهبهم هو أساس معرفي بالدرجة الأولى وعقدي بالدرجة الثانية ولهذا سوف نقوم فيما يلي بتوضيح هذا الأساس وتفصيله، أي، بيان موقف الباطنية من النظر العقلي ورأيهم في التأويل وفكرة الإمام المعصوم وهي أهم مبادئهم في المعرفة التي أسسوا عليها آرائهم ومعتقداتهم، ثم نبين موقف الغزالي النقدي من ذلك.

أولا: منهج الباطنية في إبطال النظر العقلي وإثبات الإمام المعصوم وموقف الغزالي منه

١- إبطال النظر العقلي

يقوم مذهب الباطنية على إبطال النظر العقلي، ويعتبر هذا المبدأ أحد أصول مذهبهم الأساسية وقد يكون هذا تبريرا لمذهبهم في الإمامة الذي ينص على وجوب التعلم من الإمام المعصوم المتفرد بمعرفة الحق من بين سائر البشر، كما أن إبطال النظر يتسق مع مذهب الباطنية في المعرفة تمام الاتساق، إذا أن ذلك أمر طبيعي بالنسبة لمذهب يرى ضرورة التعلم من الإمام المعصوم وتقليده باعتبار مصدرا للمعرفة، ويقوم مسلك الباطنية في إبطال النظر العقلي على نوعين من الأدلة: أدلة عقلية وأدلة شرعية.

١.١ـ الأدلة العقلية

ويحصرها الغزالي في أربعة أدلة أساسية هي كالتالي[١]:

الدليل الأول: ويمكن تسميته بدليل تناقض العقول، ومؤداه أن آراء العقلاء مختلفة بل متناقضة أحيانا فيما بينها، فما من مسألة نظرية يعتقدها أحدهم بنظره العقلي إلا وله فيها خصم يعتقد بنظر العقل نقيضها، ولا يستطيع أي واحد من العقلاء الادعاء بأن رأيه صادق ورأي خصمه كاذب، لأن ذلك يؤدي إلى تناقضه مع ذلته إذا فيه تكذيب للعقل وهو مؤمن به معتمد عليه على غرار خصمه، وقد تقدم معنا أن هذه الحجة يتمسك بها خصوم النظر عموما ولم ينفرد بها الباطنية، بل ربما أخذوها من غيرهم.

الدليل الثاني: ويمكن صياغته على النحو المنطقي التالي: إذا كان للمعرفة طريقتين هما النظر العقلي والتعلم، وكانت المعرفة عن طريق النظر باطله، إذا أن النظار مختلفون فيما بينهم، فما يراه الفلسفي غير ما يراه الأشعري، وما هذا الأخير غير ما يراه المعتزلي، ولا تميز لأحد من هؤلاء عن الآخر بعصمة أو بمعجزة أو غير ذلك مما يمكن أن يرجح رأيه على آراء غيره، فيبقى هناك إذن طريق واحد وهو طريق التعلم، الذي لا يعترف به أنصار النظر، وهذا النوع من الاستدلال هو ما يعرف بالسبر والتقسيم أحيانا وبالقياس الشرطي أحيانا أخرى.

---

[١] ـ الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص٧٦ وما بعدها .

الدليل الثالث: ويمكننا أن نصطلح عليه بد ليل الوحدة والكثرة لأن الباطنية يقولون أن الوحدة دليل على الحق ، وعنوان له والكثرة دليل على الباطل، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ [الإسراء: ٧٦] ومذهب التعليمية هو مذهب الوحدة فهم متفقون في آرائهم ومعتقداتهم لأنها مستقاة من مصدر واحد هو الأمام المعصوم، وأما الكثرة التي هي دليل على الباطل فهي سمة أهل الرأي، إذ لا يزالون مختلفين ، فهذا دليل على بطلان النظر حسبهم.

الدليل الرابع: ويمكن أن نسميه بدليل التناقض الذاتي، ومؤداه أن الناظر (صاحب الرأي) يتناقض مع ذاته، فهو يعتقد اليوم رأيا ويدعي أنه عرف ذلك بعقله معرفة قاطعة، ثم بعد مدة يخطر له خاطر فيعتقد نقيض ذلك الرأي ويزعم أنه الآن تنبه للحق، وأن ما كان يعتقده مجرد خيال انخدع به، وهو يرى نفسه على اعتقاد قاطع في الحالة الثانية تساوي اعتقاده السابق، فإنه كان قاطعا بمثل قطعه الآن، ولكن كيف يأمن مثل هذا الشخص من أن ما يعتقده الآن حقا، قد يتبين مستقبلا أنه باطل، وأنه مجرد خيال انخدع به؟ فما دام الناظر يتناقض مع ذاته، فإن ذلك يدل على بطلان النظر في اعتقادهم.

١ـ ٢ ـ الدليل الشرعي[١]

وهو مستوحى من حديث رسول الله (صلعم): ﴿ستفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة الناجية منها واحدة، فقيل ومن هم؟ فقال: أهل السنة والجماعة، فقيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا الآن عليه وأصحابي﴾، فهذا الحديث يؤله الباطنية على أنه دعوة لمذهب التعليم وإبطال النظر، إذ أن الرسول وأصحابه كانوا على الإتباع والتعليم في كل ما شجر بينهم، وتحكيم الرسول(صلعم) في ذلك من غير إتباع آرائهم وعقولهم، فدل ذلك على أن الحق في الإتباع والتعلم لا في العقول حسبهم.

٢ ـ إثبات الإمام المعصوم ووجوب التعلم منه

إذا كان الباطنية قد ادعوا بطلان النظر وحاولوا إثبات ذلك ، فإنهم سعوا في مقابل ذلك ألي إثبات ضرورة الإمام المعصوم ووجوب التعلم منه كبديل إبستمولوجي لموقفهم النبي من النظر العقلي، فهم يرون أن الإمام المعصوم هو أعرف الناس وأعلمهم بحقائق الأشياء في زمانه، ولذلك فوجده ضروري وبالتالي يجب علي كافة الخلق طاعته والتعلم منه لينالوا به سعادة الدنيا والآخرة[٢]، ويعد هذا المعتقد من المبادىء الأساسية للمذهب الباطني على غرار مذهب الشيعة بمختلف فرقهم[٣]،

---

[١] . الغزالي، فضائح الباطنية، ص ص(٧٨ـ ٧٩).

[٢]- نفسه، ص ٧٣ .

[٣] . الشبي كامل مصطفي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص ١٩٩ ، وأيضا. مصطفي غالب، الحركات الباطنية في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت ، [د. ط] ، [د. ت] ، ص ٤٩.

ويرى الغزالي أن الباطنية قد أسسوا هذا الأصل على سبع مقدمات هي كالتالي[1]: المقدمة الأولي، أن كل ما يتصور الخبر عنه ينفي وإثبات ففيه حق وباطل والحق واحد، والباطل ما يقابله، إذ ليس الكل حقا، ولا الكل باطلا، والمقدمة الثانية، أنه من الواجب علي الفرد التمييز بين الحق والباطل لأن في ذلك صلاح لدينه ودنياه، والمقدمة الثالثة، أن إدراك الحق إما أن يعرف بطريق العقلي أو بطريق التعلم من الغير. والمقدمة الرابعة، أنه إذا بطلت معرفة الحق بطريق النظر العقلي المستقل وجب التعلم ضرورة من الغير، ثم المعلم إما أن يشترط كونه معصوما من الخطأ والزلل مخصوصا بهذه الخاصية، وإما أن يجوز التعلم من كل أحد، وإذا بطل التعلم من أي واحد كان، لكثرة المعلمين وتعارض أقوالهم ثبت وجوب التعلم من شخص مخصوص بالعصمة من دون سائر الناس، والمقدمة الخامسة، إن العالم لا يخلو من أمرين: إما أن يجوز خلوه من ذلك المعصوم، أو يستحل خلوه، وباطل تجويز خلوه، لأن في ذلك تغطية وحسم لسبيل إدراكه، وهذا يترتب عنه فساد أمور الخلق في الدين والدنيا، وهو عين الظلم المناقض للحكمة، فلا يجوز من الله سبحانه وتعالي، لأنه عز وجل حكيم منزه ومقدس عن الظلم والقبح، والمقدمة السادسة، أن ذلك المعصوم الذي لابد من وجوده في العالم لا يخلو من أمرين: إما أن يحل له إخفاء نفسه لأن في ذلك كتمان للحق، وهو ظلم مناقض للعصمة، والمقدمة السابعة أنه إذا كان في العالم مدعيان للإمامة والعصمة والتبس علينا تمييز المحق عن المبطل، وإن لم يكن إلا مدع

---

[1]- الغزالي ، فضائح الباطنية، ص ٧٣ وما بعدها.

واحد في محل الالتباس كان ذلك هو المعصوم قطعيا ولم يفتقر إلى دليل ومعجزة.

فهذه المقدمات تؤدي إلى نتيجة واحدة ولازمة، وهي، وجود الإمام المعصور، ولما لم يكن في عصر الغزالي من أحد يدعى أنه الإمام المعصور سوى المتصدي للإمامة بمصر، فإن ذلك يعني، حسب الباطنية، وجوب الاعتقاد بأنه الإمام المعصور الذي يجب على كافة الخلق تعلم حقائق الحق وتعرف معاني الشرع منه[١]، وهم يعتقدون أن من لطف الله مع خلقه أنه لم يترك أحد في الخلق يدعى العصمة سوى الإمام الحق، إذ لو ظهر مدع آخر لعسر تمييز الحق عن الباطل وضل الخلق فيه، ولهذا، فهم لا يرون أن له خصما، وإنما له منكرون، كما أن النبي(صلعم) لم يكن له خصم قط يدعى أنه النبي، وإنما كان هناك منكرون لنبوته، وقد تفرد بدعوى العصمة عترة رسول الله صلى الله عليه وسلم[٢]، أي أنهم المخصوصون بالإمامة دون غيرهم. وهذا ما يدعيه الباطنية فيما يخص الإمامة وأدلتهم عليها.

٣. موقف الغزالي النقدي والإبستمولوجيا البديل

من الطبيعي أن يقف الغزالي موقفا نقديا من هذين الأصلين المتلازمين الذين يقوم عليها مذهب الباطنية في المعرفة ونعني بهما إبطال النظر العقلي من جهة وضرورة وجود الإمام المعصوم ووجوب التعلم منه من

---

١ - الغزالي، فضائح الباطنية ، ص٧٣ وما بعدها .

٢ - نفسه، ص٧٦.

جهة أخرى، وذلك اتساقا مع فلسفته النقدية التي تقوم على الاعتراف بدور العقل في المعرفة ووجوب النظر العقلي المستقبل وإبطال التقليد كمنهج للمعرفة، ويستخدم الغزالي في نقده للباطنية في هذا الصدد منهجين مختلفين الأول جملي والثاني تفصيلي، وسنتناول فيما يلي كلا منهما على حدى:

٣.١. المنهج الجملي[١]

ويتمثل في نقده لموقفهم بصفة عامة دون تفصيل، حيث يرى في هذا الصدد أن المقدمات التي بنوا عليها أصول عقيدتهم إما أنهم عرفوها بضرورة العقل أما بنظره، وباطل معرفتها بالضرورة، حيث يقول الغزالي: "الضروري ما يشترك في معرفته ذووا العقول السليمة ، كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والاثنان أكبر من الواحد، والشيء الواحد لا يكون قديما محدثا، والشيء الواحد لا يكون في مكانين"[٢] مختلفين إلى غير ذلك من أوائل العقل، وإذا بطلت دعوة الضرورة، فإنه بالمثل باطل دعوى معرفتها بطريقة النظر وإلا ناقضوا أنفسهم إذ أبطلوا النظر العقلي، وإذا بطل الطريقان بطلت حجة الباطنية بكاملها، يقول الغزالي: "وهذا لا مخرج منه أبد الدهر وهو وارد على كل باطني يدعي معرفة شيء يختص به ، فإنه إما أن يدعي الضرورة أو النظر أو السماع من معصوم صادق يدعي معرفة صدقه وعصمته أيضا إما ضرورة أو نظر، ولا سبيل إلى دعوى الضرورة،

١- الغزالي ، نفسه، ص٧٩

٢ - نفسه، ص٧٩

وفي دعوى النظر إبطال عين المذهب، فلتتعجب من هذا التناقض البين ومن غفلة هؤلاء المغرورين عنه"[١].

وهذا الموقف النقدي يذكرنا بنقد الغزالي للفلاسفة والمتكلمين حينما رفض كل مقدمة لا تتصف بالضرورة، أي، باليقين، كما يذكرنا بالقاعدة الأولى من قواعد المنهج التي وضعها ديكارت، وهي قاعدة البداهة التي تنص على عدم قبول أية قضية لا تتصف بالوضوح والبداهة[٢].

٣. ٢ ـ المنهج التفصيلي

يتمثل منهج الغزالي التفصيلي، في نقد الباطنية والرد عليهم في تفاصيل أدلتهم ومسالكهم في إبطال النظر والدعوة إلى مذهب التعليم، والمقصود بهذه التفاصيل المقدمات التي استنتجوا منها أصول مذهبهم، وفي هذا الصدد يرى بأن هذه المقدمات تفتقر إلى اليقين المطلوب في البراهين الصادقة والمفحمة، إذ أنها مقدمات غير ضرورية، وإنما هي من جنس المسلمات التي يمكن المنازعة فيها، فهي إذن لا تختلف عن أدلة المتكلمين التي تصلح للجدل فحسب، غير أن الغزالي لا ينكر إمكانية صدق هذه المقدمات، أي أنه لا يعتبرها خاطئة شأنها شأن كل مسلمة، فالمقدمة الأولى مثلا التي استند إليها الباطنية وهي قولهم: "إن كل شيء يتكلم فيه بنفي وإثبات ففيه حق وباطل، والحق واحد والباطل ما يقابله"، لا ينازع الغزالي ولا يشكك في صدقها، ولكنه مع ذلك يعترض على

---

[١] ـ الغزالي ، نفسه، ص٨٠

[٢] ـ ديكارت ، قواعد المنهج، ص٧٤

طريقة استعمالها"[١]، وهذا الأسلوب في الاعتراض ليس جديدا في الواقع على تفكير الغزالي النقدي ومنهجه بل يعد أحد ركائزه ومقوماته، مثلما تقدم معنا في نقده للفلاسفة والمتكلمين، فهو يميز تمييزا حاسما ومهما بين البديهيات كالضروريات (أوائل العقل) والمسلمات من حيث أن الأولى يقينية لا يمكن مناقضتها والنزاع فيها، أما الثانية فتؤخذ على أنها يقينية ولكن يمكن مجاحدتها ومناقضتها، كما هو الحال في المقدمة السابقة حيث يرد الغزالي على الباطنية قائلا: "فإنا نقول: من الناس من أنكر حقائق الأشياء، وزعم أنه لا حق ولا باطل، وأن الأشياء تابعة للاعتقادات، فما يعتقد فيه الوجود، فهو موجود في حق ذلك المعتقد، وما يعتقد فيه العدم، فهو معدوم في حق المعتقد، وهذه فرقة من فرق السفسطائية"[٢]، حيث قالوا: "الإنسان مقياس الحقيقة" ـ كما تقدم معنا ـ.

ويتضح من هنا، كيف أن الغزالي استخدم سلاح الشك السفسطائي، وهم من ألد خصومه، في دحض أدلة الباطنية ومعتقداتهم، وهذا اللون من النقض ليس غريبا أيضا على منهج الغزالي النقدي بل يعد أحد ركائزه ومقوماته، فقد تقدم معنا كيف أنه استعان بآراء القائلين بحدوث العالم بما فيهم المعتزلة وهم من اشد خصومه في الرد على القائلين بقدم العالم من الفلاسفة، وهو يبرر ذلك بقوله: "عند الشدائد تذهب الأحقاد"، أي أن الغاية تبرر الوسيلة في نظره، وعملا بهذا المسلك، نجد الغزالي يورد

---

[١] ـ الغزالي، فضائح الباطنية، ص ٩٠.

[٢] ـ نفسه، ص ٩٠.

الأمثلة تلو الأخرى للتشكيك في مقدماتهم ومعتقداتهم، وليبين لهم أن الاختلاف بين النظار والعقلاء ليس حجة على إبطال النظر، وهي أقوى حجة يتمسك بها الباطنية، وهذا ما يؤكده الغزالي في قوله: "ولا نزال نورد عليهم ما يوردونه على أهل النظر للتشكيك فيه، فلا يجدون فصلا، فإن زعموا أنا نعرف ضرورة خطأ من يخالفنا من السفسطائية ونعلم ضرورة صدق هذه المقدمة ـ قيل لهم: فبم تنكرون على أهل النظر إذا دعوا ذلك في مذهبهم وفي تفريقهم بين ما غالطوا فيه، وفرقهم ومخالفهم؟ فإن زعموا أن ذلك يفتقر فيه إلى تأمل وما نحن فيه بديهي ـ فنقول، والحسابيات يحتاج فيها إلى أدق تأمل، فإن غلط في مسألة عرفتموها من الحساب رجل قصر نظره أو ضعف ذكاؤه، فهل يشككم ذلك في أن العلوم الحسابية صادقة؟ فإن قلتم: لا، قيل: فهكذا حال النظار المحققين إذا خالفهم المخالفين، وهذا ينبغي أن يكون عليهم في كل مقام لان تبجحهم الأكثر باختلاف النظار"[1]، فالغزالي مثلما ورد في هذا النص، ينفي أن يكون اختلاف أهل الرأي والنظر دليل على بطلان النظر بدليل الاختلاف في العلوم الحسابية، فإن ذلك قد يعود إلى عوامل أخرى كضعف الذكاء وقصر النظر ولا يعني عدم صدقها ويقينها. ومثل هذا المسلك النقدي يتكرر استعماله في نقض المقدمات الأخرى مثلما يؤكد الغزالي ذلك في قوله: "وهذا ينبغي أن يكون عليهم في كل مقام"[2]، فقد نسج الغزالي إذن على منوال المسلك النقدي السابق في رده على أكثر من

---

[1] – نفسه، ص ص(٩٠ ـ ٩١).

[2] . الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص٩١.

مقدمة كما يتجلى في المقدمة الثالثة مثلا حيث يقول: "فهذه مقدمة صادقة لا نزاع فيها، نعم المجادلة عليها بما يفحم الباطنية ويمنعهم من استعمالها كما ذكرنا في المقدمة الأولى وهي جارية في كل مقدمة صادقة"[1]. ويتضح من هنا أن الغزالي يميز بين صحة الفكرة وصلاحيتها، فقد تكون الفكرة صحيحة وصادقة في ذاتها، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة صلاحيتها للاستعمال.

إن قيمة هذا المنهج النقدي في الواقع تكمن فيما يثيره من شبه وشكوك حول أدلة الخصم ومعتقداته، أي أنه يصلح للنقد لا للإثبات والادعاء، والغزالي لا يريد هاهنا إثبات دعاويه بقدر ما يريد إفساد معتقدات الباطنية على غرار ما فعل في نقده للفلاسفة والمتكلمين، غير أن منهج الغزالي النقدي التفصيلي لا يتخذ صورة واحدة بل تتعدد أشكاله وأساليبه، فتارة يرى بأن مقدماتهم ليست ضرورية ومن ثم لا يمكن التسليم بصدقها، كما الشأن بالنسبة للمقدمة الأولى والثالثة، وتارة أخرى يرى بأن المقدمة صادقة في مجملها ولكنها غير صحيحة في تفاصيلها وتثير اللبس في مضمونها كما هو الحال في المقدمة الثانية والرابعة وغيرهما.

وعموما، فإن الاعتراض واحد، والشك في هذه المقدمات موجود وإن تعددت أشكال الاعتراض وألوانه، لذلك، يمكن الاكتفاء بهذه الأمثلة والشواهد كنماذج على منهجه التفصيلي النقدي، وإذا كان الغزالي قد

---

[1]. نفسه، ص١٠٢.

حاول من خلال هذه الردود والانتقادات الدفاع عن النظر العقلي المستقل وإنقاذ المسلم من براثين التقليد التي يريدها له الباطنية من خلال إبطال النظر، فإن السؤال المطروح هو: هل النظر العقلي يعني إبطال التعليم؟ وهل العقل يغني عن الحاجة إلى الإمام المعصوم أم أنه مفتقر إليه في المعرفة؟

لقد اتضح لنا فيما تقدم، أن مسألة النظر العقلي تعد من مسائل الخلاف الجوهرية بين الغزالي والباطنية، باعتبار أن هؤلاء ينكرون النظر العقلي ودوره في المعرفة فاسحين المجال بذلك للإمام المعصوم باعتباره المصدر الأساسي للمعرفة، وعلى النقيض من ذلك يعترف الغزالي بالعقل وقيمته في المعرفة، غير أن هذا الأخير لا يمثل المصدر الوحيد للمعرفة عند الغزالي إذا أن دوره ونشاطه المعرفي محدود في مجال ونطاق معين لا يتخطاه وإلا كان مطية للإخفاق والزلل، وهذا يعني وجود مصادر أخرى يمكن أن تقوم بدور معرفي لا يستطيع العقل القيام به، وربما كان الإمام المعصوم واحدا منها، مما يعني ضرورة التعلم منه والحاجة إليه، ولنترك الغزالي يوضح ذلك بنفسه حيث يقول: "إنا لا ننكر الحاجة إلى التعلم، بل العلوم منقسمة إلى ثلاثة أقسام: قسم لا يمكن تحصيله إلا بالسماع والتعلم كالإخبار عما مضى من الوقائع ومعجزات الأنبياء وما يقع في القيامة وأحوال الجنة والنار، فهذا لا يعرف إلا بالسماع من النبي المعصوم، أو بالخبر المتواتر عنه فإن سمع بقول الآحاد حصل به علم ظني لا يقيني، هذا قسم، والقسم الآخر من العلوم النظرية العقلية فليس

في الفطرة ما يرشد إلى الأدلة فيه، بل لابد فيه من التعلم لا ليقلد المعلم فيه، بل لينبه المعلم على طريقة، ثم يرجع العاقل فيه إلى نفسه فيدركه بنظره [...] القسم الثالث: العلوم الشرعية الفقهية، وهو معرفة الحلال والحرام، والواجب والندب، وأصل هذا العلم السماع من صاحب الشرع، والسماع منه يورث العلم، إلا أن هذا لا يمكن تحصيل العلم القطعي منه على الإطلاق في حق كل شخص وفي كل واقعة، بل لابد من الاكتفاء بالظن فيه ضرورة"[١].

إن ما يهمنا من هذا النص الذي وضح فيه الغزالي أقسام العلوم ومصادر معرفتها، هو القسم الثاني منها، لعلاقته بما نحن بصدده، وهو موقف الغزالي من فكرة الإمام المعصوم ودوره في المعرفة، حيث يتضح لنا أن الغزالي لا ينكر الحاجة إلى التعلم بل إن ذلك واجب طالما أن هناك علوم لا يمكن تحصيلها بنظر العقل المستقل ومن جملة ذلك المعارف العقلية غير الضرورية فهنا يحتاج الفرد إلى المعلم، ولكن دور المعلم ينحصر في التنبيه والإرشاد إلى طريقتها فحسب، ثم بعد ذلك على المتعلم أن يعتمد على نظره العقلي المستقل لمعرفة ذلك بنفسه، وهذا يسمى تنبيه وليس تقليد في نظر الغزالي، لأن التقليد يعني إتباع المعلم دونما استعمال العقل والنظر وهو عكس الاجتهاد[٢].

---

[١]- الغزالي، فضائح الباطنية ،ص٨٧ وما بعدها .

[٢] – الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ١٦.

وهذا ما يقصده الباطنية بالتعليم، أي إبطال النظر والاجتهاد، وخلافا للباطنية أيضا، فإن الغزالي لا يشرط في المعلم أن يكون معصوما، بل يجوز أن يكون فاسقا أو كاذبا وكل ما يشترط فيه أن يكون عارفا أو مدركا لما عجز المتعلم عن معرفته بنظره، ولا يختلف الأمر هنا عن معلم الحساب والهندسة فإنه لا يشترط فيه أن يكون معصوما حتى تكون البراهين الحسابية يقينية صادقة، ولنترك الغزالي يؤكد ذلك بنفسه، حيث يقول: "وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو أفسق الخلق وأكذبهم فإنا لسنا نقلده بل ننتبه لتنبيهه فلا نحتاج فيه إلى معصوم، وهي [أي العلوم النظرية (العقلية)] كالعلوم الحسابية والهندسية لا تعلم بالفطرة وتحتاج إلى المعلم، ونستغني عن معلم معصوم بل يتعلم طريق البرهان ويساوي المتعلم المعلم بعد النظر في العقليات عندنا كالحسيات عندهم ، وذلك لا يشك في الأدلة والبراهين الحسابية ولا يحتمل الافتقار فيها إلى معلم معصوم"[1]، فالغزالي إذن يرى أن لا ضرورة لوجود الإمام المعصوم خلافا لما يراه الباطنية، فيما يمكن للعقل الاستقلال بعلمه وإدراكه وأما ما يعجز عنه فلا بد فيه من طلب التعلم دونما حاجة إلى تقليد إمام معصوم، هذا إذا سلمنا بوجود الإمام المعصوم فكيف ولا دليل لهم عليه في نظر الغزالي؟

[1] - الغزالي، فضائح الباطنية، ص٨٧ وما بعدها

ثانيا: منهج الباطنية في التأويل وموقف الغزالي منه

١ ـ منهج الباطنية

يعتبر التأويل أحد مقومات المذهب الباطني، ذلك أن الباطنية كما ذكرنا إنما لقبوا بذلك لاعتقادهم أن لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويلا، فالقرآن إذن له ظاهر وباطن وأن الحقيقة تكمن وأما الظاهر بالنسبة للباطن فهو بمثابة القشر من اللب، لذلك، فإن معرفة الحقيقة أي معرفة الباطن تقتضي تأويل النصوص وتأويل الظواهر التي هي أمثلة ورموز إلى بواطن، سواء تعلق الأمر بالتكاليف الشرعية أم غير ذلك من الأمور الإلهية كالحشر والنشر وغيرها، ويقوم منهج الباطنية في التأويل على البحث عن المناسبة بين اللفظ وما يعتقدونه، دون مراعاة احتمال اللفظ لذلك المعنى واتساقه مع عادة العرب في التجوز وما يعتقدونه، دون مراعاة احتمال اللفظ لذلك المعنى واتساقه مع عادة العرب في التجوز والاستعارة، لذلك انحصر اهتمامهم على البحث على المناسبة والمشاركة بين اللفظ والمعتقد، وهو ما جعل تأو لاتهم تبدوا مستبعدة على خلاف تأويلات المتكلمين، ولعل الأمثلة التالية تؤكد ذلك، ففي مجال الشرعيات، يؤولون مثلا الجنابة على أنها مبادرة المستجيب بإفشاء سر إليه قبل أن ينال رتبة استحقاقه، ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك[1]، فالملاحظ هنا أنهم يعتبرون الجنابة والغسل تعابير مجازية على معتقداتهم التي تنص

---

[1]- نفسه، ص٥٥ وما بعدها .

على وجود مراتب ودرجات على المستجيب أن يمر بها قبل أن يلقى إليه السر وهو العلم الباطن، فإذا اخترق الفرد هذه الدرجات وتلقى العلم قبل استحقاقه له يكون قد وقع في جنابة، وبالتالي، ترتب عليه الغسل، ولا يعني ذلك التطهر بالماء، وإنما تجديد العهد، والمتمعن في هذا التأويل لا يجد أية مناسبة لغوية بين اللفظ والمعنى المستنبط منه، وكل ما هنالك أنهم اسقطوا معتقداتهم علي هذه الألفاظ التي تشاركها بوجه ما، ومن أمثلتهم في التأويل، تأويلهم الزنا بمعنى إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد، وتأويل الاحترام بمعنى أن لسانه قد سبق إلى إفشاء السر في غير محله، والصيام بمعنى الإمساك عن كشف السر[١]، وكذلك أولوا النار والأغلال بأنها عبارة عن الأوامر التي هي التكاليف فإنها موظفة على الجهال بعلم الباطن، فما داموا مستمرين عليها فهم معذبون، فإذا نالوا علم الباطن وضعت عنهم أغلال التكاليف وسعدوا بالخلاص منها[٢].

وتمادوا في تأويل أمور المعاد والآخرة التي وردت في كل لفظ من القرآن والسنة، من ذلك قولهم أن المقصود بالقول ﴿أنهار من لبن﴾ (لآية) هو معادن الدين، أي العلم الباطن و﴿أنهار من خمر﴾(الآية) هو العلم الظاهر، و﴿وأنهار من عسل مصفى﴾ (الآية)، أي، علم الباطن المأخوذ من الحجج والأئمة[٣]، كما أولوا معجزات الأنبياء والرسل جميعا بما يتفق

---

١. الغزالي، فضائح الباطنية ، ص ٥٥ وما بعدها .

٢. نفسه، ص٥٥ وما بعدها .

٣. نفسه، ص ٥٧ .

ومعتقداتهم، فقالوا: طوفان نوح معناه: طوفان العلم، أغرق به المتمسكون بالنسبة، أي بالظواهر، والسفينة: حرزه الذي تحصن به من استجاب لدعوته، ونار إبراهيم عبارة عن غضب نمرود وليست بالنار الحقيقية، وقالوا أن المقصود بإبليس وآدم أنهما أبو بكر وعلي، إذ أمر أبو بكر بالسجود لعلي والطاعة له فأبى واستنكر، ويأجوج ومأجوج هم أهل الظاهر، وغير ذلك من التأويلات كثير[1] ولكن لا يتسع المجال لذكرها هنا، وهي على العموم تتفق مع ما تقدم من حيث كونها لا علاقة لها بأساليب العرب في التجوز والاستعارة.

٢- موقف الغزالي

إن منهج الباطنية في التأويل لا يخضع لقانون التأويل الذي وضعه الغزالي بل يتعارض معه شكلا ومضمونا لهذا كان من الطبيعي أن يقف الغزالي من هذا المنهج موقفا نقديا، وهذا الموقف ينطوي على بعدين مختلفين: أحدهما عقدي، والثاني إبستمولوجي، ويتجلى البعد الأول في تأويل الغزالي لمنهج الباطنية، وهو ما نلمسه في قوله: "إنهم لم عجوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة صرفوهم عن المراد بهما على مخاريق زخرفوها واستفادوا ـ بما انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفاظ ـ إبطال معاني الشرع، وبما زخرفوه من التأويلات تنفيذ انقيادهم للمبايعة والموالاة، وأنهم ولو صرحوا بالنفي المحض والتكذيب المجرد لم

---

[1] ـ نفسه، ص٥٧ .

يحضوا بموالاة الموالين، وكانوا أول المقصودين المقتولين[١]، أي، أن الغزالي يعتبر طريقة التأويل عند الباطنية إحدى الحيل والأساليب التي اعتمدوا عليها لتحقيق مرادهم وغرضهم العام من دعوتهم الذي سبقت الإشارة إليها، وهو عموما، إبطال التكاليف الشرعية وصرف الناس عن الدين. وأما البعد الثاني، فيتمثل في نقده لهذا المنهج من حيث كونه لا يستند إلى أسس منطقية وعلمية، أي، نقد المنهج حد ذاته من حيث بنيته المنطقية وهو ما نركز عليه أكثر ههنا، يسلك الغزالي في نقد منهج الباطنية في التأويل ثلاثة مسالك مختلفة هي كالتالي:

المسلك الأول: ويسميه "الإبطال"، وذلك لأن الغزالي يسلك هنا سبيل إبطال آراء الباطنية التي يفترض منهم التمسك بها إذا أحرجوا بالسؤال، مثلما يتجلى في هذا الحوار الذي يقيمه فرضا بينه وبينهم، حيث يقول: "بم عرفتم أن المراد من هذه الألفاظ ما ذكرتم؟ فإن قلتم من نظر العقل فهو عندكم باطل وإن سمعتموه من لفظ الإمام المعصوم فلفظه ليس بأشد تصريحا من هذه الألفاظ التي أولتموها: فلعل مراده أمر آخر أشد بطونا من الباطن الذي ذكرتموه ولكنه جاوز الظاهر بدرجة[٢]"، فالغزالي يريد هنا أن يلزم الباطنية الحجة من خلال استعمال سلاحهم ذاته، أي أنه مادام الباطنية يقولون بأن لكل ظاهر باطن، وكان مصدر تأويلاتهم كلام الإمام المعصوم، ما داموا يبطلون النظر العقلي، فإن ذلك يعني عدم استبعاد أن يكون كلام الإمام مجاز، وأن له باطن فلا بد من تأويله، إذا ليس فيه

---

١. الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ٥٧

٢. نفس المرجع ، ص ٥٩.

تصريحا أشد من تصريح القرآن والسنة ويرد الغزالي على تأويلات الباطنية وفقا لمسلك الإبطال مثالا مثالا، فقد زعموا أن المراد بالجبال: الرجال، ويرد الغزالي قائلا: "فما المراد بالرجال؟ لعل المراد به أمر أخر، والمراد بشياطين: أهل الظاهر ـ فما أهل الظاهر؟ والمراد باللبن: العلم ـ فما معنى العلم فإن قلت: العلم والرجال وأهل الظاهر صريحة في مقتضياتها بوضع اللغة إن كنت ناظرا بالعين العوراء إلى أحد الجانبين، فأنت المراد إذن بالدجال فإنه أعور لأنك أبصرت بإحدى العينين، فإن الرجال ظاهر، وعميت بالعين الأخرى الناظرة إلى الجبال، وأنها أيضا ظاهر، فإن قلت يمكن أن يكنى بالجبال عن الرجال ـ قلنا: ويمكن أن يكنى بالرجال عن غيرهم كما عبر الشاعر بالرجلين الذين أحدهما خياط والآخر نساج عن أمور فلكية وأسباب علوية فقال:

رجلان: خياط وآخر حائك * متقابلان على السماك الأعزل

لا زال ينسج ذاك خرقة مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل

وهكذا في كل فن، وإن نزل تسبيح الجبال على تسبيل الرجال فلينزل معنى الرجال في قوله تعالى: (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله) [النور:٣٧] على الجبال، فإن المناسبة قائمة من الجانبين، ثم إذا نزل الجبال على الرجال ونزل الرجال أيضا على غيره أمكن تنزيل ذلك الباطن الثالث على رابع وتسلسل إلى حد يبطل التفاهم والتفهم، ولا يمكن

التحكم بأن الجائز الرتبة الثانية دون الثالثة أو الثالثة دون الرابعة"[١]، ومعنى هذا، أن المعنى الذي يقصده الباطنية من وراء تأويلاتهم لا دليل لهم عليه، بحيث يمكن أن يؤول اللفظ بمعنى آخر مغاير، فتأويل المطلق إذن، هو الذي لا يتقيد بظوابط لغوية محددة، ويقضي إلى محض السفسطة ويحول دون المعرفة والتفاهم.

المسلك الثاني: ويدعوه "بمعارضة الفاسد بالفاسد"[٢]، وهو متمم ومكمل للمسلك السابق، وقد حدده الغزالي بقوله: "وهو يتناول جميع الأخبار على نقيض مذهبهم"[٣]، ومعناه، تأويل اللفظ بمعنى معارض ومخالف لتأويلهم ومعتقداتهم حتى ولو كان المعنى فاسدا، ومن أمثلته على ذلك تأويل قوله تعالى: (لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة)[٤]، أي، لا يدخل العقل دماغا فيه التصدق بالمعصوم، وتأويل قوله (صلعم): (إذا ولغ الكلب في إناء أحدهم فليغسله سبعا)[٥]، بمعنى، إذا نكح الباطني بنت أحدهم فليغسلها عن درن الصحبة بماء العلم وصفاء العمل بعد أن يعقرها بتراب الإذلال، وتأويل الحكم الشرعي القائل: (كل نكاح لا يحضروه أربعة فهو سفاح)، بمعنى، أن كل اعتقاد لم يشهد له الخلفاء الأربعة فهو باطل، وكذا تأويل الحكم التالي: (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل)، بمعنى، لا وقاع إلا بذكر وأنثيين إلى غير ذلك من التأويلات التي

---

[١] – الغزالي ، فضائح الباطنية، ص ص(٥٩ ـ ٦٠).

[٢] – نفسه، ص ٦٠ .

[٣] – نفسه، ص ٦٠

[٤] – البخاري ، صحيح البخاري، عالم الكتب، بيروت، ج ٤، ص ٢٣٥.

[٥] – نفس المرجع، ص ٩٠ .

يعتبرها الغزالي مجرد ترهات[١]، من قبيل ترهات الباطنية في تأويلاتهم، وليس المقصود من هذا الاعتقاد، وإنما إفساد رأي الخصم، وهذا الشكل من النقض والاعتراض ـ كما ذكرنا ـ ليس جديدا على تفكير الغزالي النقدي، بل يعد أحد ركائز منهجه النقدي، فقد سبق وأن ألزم الفلاسفة معتقدات المعتزلة والكرامية والواقفية، ولا يعني ذلك اعتقاده بصحة معتقدات هذه الفرق المخالفة للفلاسفة. فإن الغرض ليس إثبات دعوى، وإنما معارضة رأي فاسد ولو برأي فاسد، وهذا ما يؤكده الغزالي بقوله: "والمقصود من ذكر هذا القدر معارضة الفاسد بالفاسد، وتعريف الطريق في فتح هذا الباب حتى إذا اهتديت إليه لم لن تعجز عن تنزيل كل لفظة من كتاب أو سنة على نقيض معتقداتهم"[٢]، ومعنى هذا، أن هذه الطريقة تصلح لدحض معتقدات الباطنية كافة لأنها جميعا تقوم على هذا النمط من التأويل الذي أفسده الغزالي ههنا، فهم يتحججون بقولهم إن هناك مناسبة ما بين الألفاظ الصريحة (صريح المنقول) وتأويل كل لفض منها، فالمناسبة مثلا بين البرهان والثعبان، هي أن الأول يقضم الشبه والثعبان يقضم الأشياء، وهناك مناسبة بين اللبن والعلم وهي التغذية، إذ أن الأول يغذي الجسم والعلم يغذي الروح[٣]، غير أن الغزالي يقوم بدحض هذه الحجة، وحيث يرى إن الله ما خلق شيئين إلا وبينهما مشاركة في وصف ما[٤]، يقول في هذا الصدد: "فخذ كل لفظ وخذ ما تريده، واطلب منهما

---

١ - الغزالي، فضائح الباطنية ، ص٦٠.

٢ - نفسه، ص٦٠.

٣ - نفسه، ص ص(٦٠.٦١)

٤ - نفسه، ص٦١ .

المشاركة بوجه ما، وتأويله عليه فيكون دليلا بموجب قولهم كما عرفتك في المناسبة بين الملك والعقل، والدماغ والبيت، والصور والإمام، وإذا انفتح لك الباب اطلعت على وجه حيلهم في التلبيس ينزع موجبات الألفاظ وتقدير الهوسات بدلا عنها، للتوصل إلى إبطال الشرع وهذا القدر كاف في إبطال تأويلهم"[1].

وقصارى القول أن التأويل عند الباطنية لا يراعى المطابقة بين الدال والمدلول مما جعل تأويلاتهم مجرد تلبيسات وتهويسات (من الهوس).

المسلك الثالث: ويدعوه الغزالي بـ "التحقيق"، ومبناه، مساءلة الباطنية حول ما زعموه من آراء، والتحقيق معهم في ذلك بطرح جملة من الأسئلة تلزمهم الحجة، مثلما يوضحه الغزالي في قوله: "التحقيق هو أن تقول: هذه البواطن والتأويلات التي ذكرتموها، لو سامحناكم أنها صحيحة فما حكمها في الشرع؟ أيجب إخفاءها أم يجب إفشاؤها؟ فإن قلتم: يجب إفشاؤها إلى كل أحد ـ قلنا: فلم كتمها محمد (صلعم) ـ فلم يذكر شيئا من ذلك للصحابة ولعامة الخلق حتى درج ذلك العصر ولم يكن لأحد من هذا الجنس خبر؟ وكيف إستجاز كتمان دين الله، وقد قال عز وجل: ﴿لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾ [الإسراء:٧٠]. تنبيها على أن الدين لا يحل كتمانه، وإن زعموا أنه يجب إخفاؤه فنقول: ما أوجب على رسول الله (صلعم) إخفاؤه من سر الدين، كيف حل لكم إفشاؤه؟[...] فلولا أن صاحب الشرع عرف سرا عظيما ومصلحة كلية في إخفاء هذه الأسرار لما

---

[1] نفسه، ص٦١.

أخفاها ولما كرر هذه الظواهر على أسماع الخلق ولما تكررت في كلمات القرآن صفة الجنة والنار بألفاظ صريحة مع علمه بان الناس يفهمون منه خلاف الباطن الذي هو حق، ويعتقدون هذه الظواهر التي لا حقيقة لها"[١]. ويتضح من هذا النص، أن مسلك الغزالي في التحقيق يقوم على توجيه أسئلة محرجة إلى الخصم وذلك بوضعه بين خيارين لا ثالث لهما، وكل خيار منهما يؤدي إلى المحال، فهو يرى مثلا أن الباطنية مخيرين بين القول بأنه من الواجب التصريح بالتأويل للناس أو بأنه من الواجب كتمانه، وكلا الاختيارين يمكن مناقضته بأدلة ملزمة يعجزون على الانفكاك منها أو التصدي لها، وكعادته، فإن الغزالي في مسلك التحقيق هذا يلجأ إلى طريقة الحوار الذاتي، أي، مساءلة الخصم ثم افتراض إجابة ثم الرد عليها، وهكذا، إلى أن يفحم الخصم فلا يجد جوابا[٢]. وقد عودنا الغزالي على هذه الطريقة في مواقفه النقدية من مختلف الفرق والمذاهب، مما يجعلنا نعتبر ذلك أحد مقومات منهجه النقدي.

ثالثا ـ منهج الباطنية في الاستدلال بالحروف والأعداد وموقف الغزالي منه

١ـ منهج الباطنية

يعتمد الباطنية من بين ما يعتمدون عليه في الاستدلال على صحة دعاويهم ومعتقداتهم، على طريقة الاستدلال بالأعداد والحروف، وتقوم

١ – الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ص (٦١ ـ ٦٢).

٢ . نفسه، ص ٦٢ و ما بعدها .

هذه الطريقة على تأويل الأعداد والحروف بما يدل على معتقد من معتقداتهم أو أصل من أصولهم، فهم يرون أن بعض الأعداد وكذا بعض الحروف التي جاءت في بعض الكلمات والأسماء والآيات هي رموز إشارات لمعان وحقائق باطنة خفية، لا يستطيع معرفتها إلا الأئمة المخصصون بعلم الباطن والقادرون على تأويل هذه الرموز والإشارات، ومن أمثلة ذلك تأويلهم الثقب الموجودة على رأس الآدمي وعددها سبعة: العينين والأذنين والمنخرين والفم، وهي تناسب مع عدد السماوات والأراضي والكواكب السيارة وأيام الأسبوع ، تأويل هذا العدد بأنه رمز إلى دور الأئمة وهو سبعة، والعدد أربعة وهو عدد الطبائع وكذلك عدد فصول السنة بأنه رمز إلى الأصول الأربعة وهي: السابق والتالي (الإلهان) والناطق والأساس (الإمامان) وزعموا أن العدد إثنا عشر وهو عدد البروج رمز إلى الحجج الإثنا عشر[1]، وهكذا جعلوا هذه الأعداد دليلا على معتقد من معتقداتهم وكذلك فعلوا إزاء الحروف، فقالوا في أشكال الطيور والبهائم، فجعلوا كل منها رمزا إلى شيء محدد لديهم[2]، وقالوا أن حروف بعض آيات القرآن مثل: ألم...، كهيعص...، وغيرها، هي رموز وإشارات لمعان باطنة، لذلك ينبغي تأويلها وعدم الوقوف عند ظاهرها[3].

---

[1] – الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ص(٦٩ ـ ٦٧).

[2] - نفسه، ص ٦٧ .

[3] . نفسه، ص ٦٧ .

٢. موقف الغزالي

إذا كان الغزالي قد انتقد مذهب الباطنية جملة وتفصيلا، فإن أكثر ما ينتقده فيه منهج الاستدلال بالأعداد والحروف، الذي يعد أحد دعائم هذا المذهب ومميزاته الأساسية التي انفرد بها دون سائر المذاهب، ويمكن أن نميز في موقف الغزالي منه بين مستوين مختلفين:

المستوى الأول: ويمكن أن نصطلح عليه بالموقف النقدي العام، ويتجلى ذلك في قوله: "هذا فن من الجهالة اختصت به هذه الفرقة من بين الفرق فإن طوائف الضلال مع انشعاب كلامهم وانتشار طرقهم في نظر الشبهات لم تتلطخ طائفة منهم بهذا الجنس واستركوها وعلم عوامهم وجهالهم بالضرورة بطلانها فاجتنبوها وتشبث بها هؤلاء، ولا غرو فالغريق بكل شيء يتمسك والغبي بكل إيهام يتزلزل ويتشكك"[1]، فالغزالي يرى أن هذا المنهج ظاهرا الفساد وبطلانه يعرف بضرورة العقل من غير حاجة إلى النظر، ولهذا لم يتمسك به الجهال وفرق الضلال إلا من كان شأنه شأن الغريق الذي يحاول الإمساك بكل شيء يرى فيه وسيلة لإنقاذه، وأما من كان سليم العقل صحيح الفطرة معتدل المزاج فلا ينخدع به.

[1]. نفسه، ص ٦٦

المستوى الثاني: ويمكن أن نسميه بالمستوى الإبستمولوجي، وفيه يسلك الغزالي مسلكين مختلفين في الرد على الباطنية ونقض منهجهم في الاستدلال، وهما كالتالي:

المسلك الأول: ويسميه بـ "المطالبة"[١]، لأنه يقوم على مطالبتهم بالدليل القاطع على صحة تأويلا تهم ومصادر معرفتهم بذلك، ويحصرها الغزالي فرضا، في أحد المصادر التالية: إما ضرورة العقل (بديهيات العقل) أو النظر العقلي، أوالسماع من إمام معصوم[٢]، غير أن الغزالي يقوم بدحض هذه الأدلة واحدا، حيث يرى بطلان دعوى الضرورة، إذا أنه من الممكن ادعاء الضرورة في نقيض ذلك، وهذا دليل كاف على الإبطال، ويؤكد الغزالي ذلك في قوله: "فإن ادعيتم الضرورة باهتم عقولكم واخترعتم ثم لم تسلموا من معارض يدعي أنه عرف بالضرورة بطلانه ثم يكون مقامه من تعارض الحق بالفاسد مقام من يعارض الفاسد بالفاسد"[٣]. ومعنى هذا، أن الإثبات والنفي يتساويان في حق تأويلا تهم وما كان هذا صفته فليس هو بالضروري (البديهي)، وبعد ذلك ينتقل الغزالي إلى مناقشة المصدر الثاني وهو النظر العقلي، حيث يرى أن الباطنية لا يستطيعون ادعاء النظر لأنهم يبطلون ذلك ولا يعترفون بالنظر[٤] . مثلما تقدم . فيبقى أمامهم طريق واحد وهو الإمام المعصوم، يقول

---

١ – الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص٦٩.

٢ - نفسه، ص٦٩.

٣ - نفسه، ص٦٩.

٤ - نفسه، ص٦٩.

الغزالي، فإن زعموا ذلك فإنا نطالبهم بإثبات أن الناقل عنه وهو الإمام، معصوم ولا يخطئ وإثبات أن الناقل عنه قد بلغ حد التواتر، ثم مطالبتهم بإثبات أن كلام الإمام صريح ليس فيه مخادعة أو مغالطة، وأنه يستحيل أن يفهم منه ما يناقضه، فإذا طولبوا بذلك فإنهم يعجزون في نظر الغزالي عن الإثبات، فكل دعوى من دعاويهم إلا ويمكن نقضها[١].

المسلك الثاني: ويدعوه الغزالي بـ "المعارضة"[٢] حيث يقوم هذا المسلك على معارضة كل تأويل من تأويلاتهم بما يعارضه ويناقضه ولو كان رأي فاسد ، فهذا المسلك أشبه بما يسميه الغزالي "معارضة الفاسد بالفاسد"، وهكذا جعل لكل عدد تأويلا مخالفا ومناقضا لمعتقداتهم، ويتضح ذلك في قوله: "فمهما رأيت شيئا واحد فاستدل به على محمد (صلعم)، وإذا رأيت اثنين فقل دلالة على الشيخين: أبي بكر وعمر، وإن كان ثلاثة فمحمد (صلعم) وأبو بكر وعمر، وإن أربعة فالخلفاء الأربعة"[٣] وكما جعل الغزالي كل عدد من الواحد عشرة دلالة على معنى من المعاني التي يرفضها الباطنية، وكذلك فعل إزاء الألفاظ والحروف، وهو ما يؤكد في قوله: "أما تعرفون السر أن الثقب على رأس الآدمي خمس: ما هو الواحد؟ هو الفم ويدل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم فإنه واحد، والعينان والمنخران على الخلفاء الأربعة"[٤] وهكذا، نجد الغزالي

- نفسه، ص٦٩ ، ٧٠.

[٢] – الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ٧١ .

[٣] – نفسه، ص ٧١ .

[٤] – نفسه، ص ٧١ .

يجعل كل حرف رمز وإشارة لمعنى مناقض لما ذهبوا إليه سواء كان هذا المعنى من أقوال الأموية أو الراوندية أو غيرهما من الفرق المخالفة لهم، فإن لا فرق بين قول هؤلاء وأولئك من حيث الافتقار إلى البرهان واليقين، وهذا ما يؤكد الغزالي في قوله: "ثم أنظر هل تجد بين الكلامين فصلا، وبه تبين فساد كلامهم وافتضاحهم وإلزامهم باستدلالهم"[1]، ويتضح من هنا أن الغزالي استعمل سلاح الباطنية نفسه من أجل محاربتهم ومعارضتهم، وهو "الاستدلال بفاسد على فاسد"، ويعد هذا المسلك أحد أعمدة منهج الغزالي النقدي.

المبحث الثالث: أهم المسائل الخلافية

إن مذهب الباطنية هو مزيج من مذاهب مختلفة كمذهب بعض الفلاسفة ومذهب الثنوية والمجوس وغيرها، فليس غريبا بعد ذلك إن تتقاطع آراؤهم ومعتقداتهم، وخاصة الإلهية منها، مع آراء هؤلاء، وربما تميزوا عنهم في مسالة الإمامة، وسوف نتناول فيما يلي أهم المسائل الخلافية بين الغزالي والباطنية.

لعل الجانب الإلهي في تفكير الباطنية هو أكثر الجوانب التي استهدفها تفكير الغزالي النقدي، على غرار الكثير من مفكري أهل السنة وعلمائهم، كالبغدادي والشهرستاني وابن حزم والديلمي وغيرهم، ذلك أن آراؤهم الإلهية تتعارض صراحة مع معتقدات أهل السنة، يقول الغزالى: "إن ما

---

[1] – نفسه، ص ٧٢ .

نقلناه عنهم ينقسم إلى أمور يمكن تنزيلها على وجه لا ننكره، وإلى ما يتعين من الشرع إنكاره، والمنكر هو مذهب الثنوية والفلاسفة"[١]، وإذا كان الغزالي ينكر آراء الباطنية المنقولة عن مذاهب الفلاسفة والثنوية، فإن هذا يعني إنكاره بالخصوص لإلهيات هم التي تمثل دائرة التقاطع بينهم مثلما يتضح لنا من خلال المسائل الإلهية التالية:

أولا: مسألة الله وصفاته

١ـ مذهب الباطنية

لقد اتفق نقلة مذهب الباطنية من المحققين الأوائل، فيما يرى الغزالي، على أن الباطنية يعتقدون بوجود إلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان، إلا أن أحدهما علة لوجود الثاني، لذلك يطلقون على هذه العلة اسم السابق بينما يطلقون على الثاني اسم التالي، كما يطلقون على الأول اسم العقل وعلى الثاني اسم النفس[٢].

ويزعمون أن الأول هو التام بالفعل وأما الثاني فهو ناقص بالإضافة إليه، لأنه معلوله، وقد استدلوا على هذه المعتقدات بآيات من القرآن، أولوا ظاهرها بما يوافق أغراضهم، من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا) [الحجر:٠٩]، وقوله عز وجل: (نحن قسمنا﴾ [الزخرف: ٣٢]. فقد ورد الفعل في الآيتين بصيغة الجمع مما يدل، حسبهم، على تعدد الإله[٣]،

---

[١] ـ نفسه، ص ٤٧ .

[٢] ـ نفسه، ص ٣٨ . وكذلك: البغدادي، ص٣٨ . وأيضا: الإسفراييني، ص ٨٥.

[٣] - الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص٣٨.

وبحسب زعمهم، فإن قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى: ١٠] دليل على وجود إله أعلى من الآخر وهو السابق، فلولا أن معه إله آخر له العلو أيضا لما انتظم إطلاق الأعلى[١]. وزعموا أن هذين الإلهين هما المقصودين باسم اللوح والقلم في القرآن، فالأول هو القلم لأنه مفيد والتالي هو اللوح لأنه مستفيد[٢]، وقالوا أن القدر في قوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر: ٤٩]، إشارة إلى الإله التالي، إذ أن الأول خلق العالم بواسطة التالي[٣]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة:٠٩]، وقوله عز وجل: ﴿العلي العظيم﴾ [البقرة: ٢٥٥]، أنه إشارة إلى الإلهين، السابق والتالي[٤].

أما معتقد الباطنية في الصفات، فيجري مجرى مذهب الفلاسفة ـ السالف الذكر ـ أي أنهم ينفون الصفات نفيا تاما عن ذات الله بما في ذلك الوجود والعدم، وهم يسمون ذلك تنزيها ن وربما أفرطوا في هذا النفي أكثر مما فعل الفلاسفة، حيث قالوا الله "لا هو موجود ولا هو معدوم، ولا هو معلوم ولا هو مجهول، ولا هو موصوف ولا غير موصوف"[٥]، ولا هو قادر ولا غير قادر، وكذلك في باقي الصفات[٦]، يقول الديلمي تعقيبا على ذلك: "ومقصودهم بهذا جحد الصانع وإنما تستر بهذه العبارات عند

---

١ - نفسه، ص٣٨.

٢. نفسه، ص٣٨.

٣ - نفسه، ص٣٨.

٤ - الديلمي، مرجع سابق، ص٣٥.

٥ - الغزالي، فضائح الباطنية، ص٣٩.

٦ - الديلمي، ص٧٢.

العامة حتى لا يفهم مقصودهم فإنه لا نفي أبلغ من القول أنه ليس بشيء ولا موجود ولا معدوم"[1].

٢- موقف الغزالي

لقد تنبه الغزالي إلى الأصول الفلسفية لإلهيات الباطنية، حيث أرجع عقيدة التثنية أي القول بإلهين، إلى مذاهب الثنوية والمجوس القائلين بوجود إلهين هما إله النور، "أهرمن" وإله الظلمة "يزدان"، وكل ما فعله الباطنية هو أنهم غيروا الأسامي والاصطلاحات، فاصطلحوا على الأول اسم السابق، بينما اصطلحوا على الثاني لقب التالي، ولا شك أن هذه العقيدة تتعارض مع العقيدة الإسلامية التي تقوم على التوحيد المطلق، ولهذا نجد الغزالي يستخف بآراء هؤلاء معتبرا إياها من قبيل الهذيان والفحشاء والكفر، حتى أنها لا تستحق أن يرد عليها كما قال، وهذا الموقف النقدي يتبناه أغلب علماء السنة على اختلاف مذاهبهم، وعلى رأسهم البغدادي الذي أورد في كتاب "الفرق بين الفرق "نصوصا منقولة عن مصادر باطنية ككتاب "المحصول" "للداعي البزدوي"، وكتاب "السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم"، وهو عبارة عن رسالة بعث بها "عبيد الله بن الحسين بن سعيد الجنابي" وهما من مصادر الفكر الباطني الأساسية.

[1] - نفسه، ص ص(٧٢ . ٧٣).

ويعقب البغدادي على ما جاء في هذه النصوص من معتقدات قائلا :"وقولهم إن الأول والثاني يدبران العالم"، هو بعينه قول المجوس بإضافة الحوادث لصانعين أحدهما قديم والآخر محدث، إلا أن الباطنية عبرت عن الصانعين بالأول والثاني، وعبرت المجوس عنهما بـ "يزدان" و"أهرمن"، فهذا هو الذي يدور في قلوب الباطنية، ووضعوا أساسا يؤدي إليه[١].

وقد حذا "الديلمي" حذو "البغدادي" و"الغزالي" في تكفير الباطنية وتشنيعهم لما صدر عنهم من أقوال في الإلهيات، وخاصة القول بإلهين[٢].

ثانيا: مسالة الخلق

١ ـ مذهب الباطنية

يعتقد الباطنية أن العالم قديم، أي أن "وجوده غير مسبوق بعدم زماني"[٣]. بمعنى أنه لا ابتداء لوجوده، وإن كانوا قد يطلقون عليه الحدوث على قريب من مذهب الفلاسفة في أنه محدث بمعنى أنه موجود من غيره بطريقة الوجوب لا على المعنى أنه موجود بعد العدم"[٤]، فالباطنية، إذن، يتفقون مع الفلاسفة في القول بقدم العالم وإن

---

١ – البغدادي، مرجع سابق، ص ص(٢٨٥- ٢٩٤)، وانظر أيضا : الإسفراييني، مرجع سابق، ص٨٥

٢ – الديلمي، مرجع سابق، ص ص(٧٢-٧٣)

٣ – الغزالي، فضائح الباطنية ، ص٣٩ .

٤ – الديلمي، مرجع سابق، ص٧٩.

كان بين الطرفين اختلاف، مثلما يؤكد ذلك أحد دعاته في هذا النص الذي أورده الديلمي نقلا عن كتاب "البلاغ" حيث قال صاحبه لتلميذه: "فإن وقع إليك فيلسوف فقد علمت أن الفلاسفة العمدة فإنا قد اجتمعنا وإياهم على نواميس الأنبياء، وعلى القول بقدم العالم، ولولا ما خالفنا فيه بعضهم أن للعالم مدبر لا يعرفونه، فإذا وقع الاتفاق على أنه لا مدبر للعالم لزالت الشبهة بيننا وبينهم"[١].

ويتضح من هنا، أن الباطنية دهرية[٢]، يقولون بقدم العالم على غرار الفلاسفة، ولكنهم يزيدوا على هؤلاء قولهم بنفي الصانع، فلقبوا لذلك بالملاحدة[٣].

ويعتقد الباطنية أن السابق هو العلة الأولى للوجود، وأول ما حدث منه التالي، وهو المبدع الأول، ومن هذا الأخير صدرت النفس الكلية، ومنها صدرت النفوس الجزئية المتفشية في هذه الأبدان المركبة، وهذا الصدور عبارة عن حدوث بغير إرادة السابق واختياره، ونظرية الخلق عند الباطنية تشبه إلى حد كبير نظرية الفيض عند الفلاسفة، وربما كان الاختلاف في الاصطلاح ليس إلا، فما يسميه الباطنية حدوثا يسميه الفلاسفة فيضا، ولكن الأمر سيان، إذ أنه فعل بغير إرادة واختيار، كما أنه حدوث من شيء لا من لا شيء، خلافا لرأي القائلين بالحدوث الحقيقي كعلماء السنة ومتكلميهم (الأشاعرة).

---

١ – نفسه، ص٧٩.

٢ – البغدادي، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

٣ – الديلمي، مرجع سابق، ص ٧٩.

وحسبهم، فإن الحرارة تولدت من حركة النفس، وتولدت البرودة من سكونها، ومن الحرارة والبرودة تولدت الرطوبة واليبوسة، ثم تولدت من هذه الكيفيات الإسطقسات الأربع وهي: النار والهواء والماء والتراب (الأرض)، فإذا امتزجت هذه الأخيرة على اعتدال ناقص حدثت المعادن، فإذا زاد قربها من الاعتدال وانهدم صرفية التضاد منها تولد النبات، فإذا زاد الاعتدال تولد الحيوان، فإذا بلغ الاعتدال منتهاه تولد الإنسان.

إن المتمعن في هذه النظرية، يجدها بحق مزيجا بين عناصر من نظريات فلسفية مختلفة بعضها لإخوان الصفا وبعضها من الفلسفة اليونانية الطبيعية، وبعضها من نظرية الفيض، وغير ذلك من الآراء الفلسفية التي يتخذها الباطنية أصلا لآرائهم ومعتقداتهم.

٢ ـ موقف الغزالي

يناقش الغزالي الباطنية في مسألة الخلق، حيث يرى أنهم أخذوا آرائهم عن كلام الفلاسفة وخاصة قولهم "إن المبدأ الأول علة لوجود العقل على سبيل اللزوم عنه، لا على سبيل القصد والاختيار، وأنه حصل من ذاته بغير واسطة سواه"[1]، وهذه الفكرة (النظرية) أشد انتقادا، ففضلا عن كونها لا تقوم على مبررات منطقية، فإنها تؤول على نفي الصانع، إذ أن الخلق بغير قصد ولا اختيار لا يسمى فعلا، ضف إلى ذلك، أن القول بقدم العالم يفضي إلى إنكار الصانع، مما يؤكد دهرية الباطنية، وهذا ما يؤكده

---

[1] – الغزالي، فضائح الباطنية، ص ٤٠.

أيضا شيوخ أهل السنة وخاصة الأشاعرة منهم، كالديلمي والبغدادي، حيث يقول هذا الأخير: "وفي هذا تحقيق نسبة الباطنية إلى الدهرية"[١]، ويقول أيضا: "الذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم"[٢]، ويستدل البغدادي على ذلك بنصوص باطنية صريحة في هذا الشأن[٣].

وإذا كان الغزالي ليس سباقا إلى نقد آراء الباطنية في الإلهيات، فإن ما يميز تفكيره النقدي، هو ابتعاده عن العموميات والإفراط في التكفير، والميل على خلاف ذلك إلى التحليل الفلسفي القائم على أسس منطقية، ولعل النص التالي خير شاهد على ذلك، حيث يقول: "من أين عرفتم ما ذكرتموه؟ أعن ضرورة، أو عن نظر أو عن نقل الإمام عن الإمام المعصوم وسماع؟ فإن عرفتموه ضرورة، فكيف خالفكم فيه ذووا العقول السليمة؟ لأن معنى كون الشيء ضروريا مستغنيا عن التأمل اشتراك كافة العقلاء في دركه، ولو ساغ أن يهذي الإنسان بدعوى الضرورة في كل ما يهواه لجاز لخصومهم دعوى الضرورة في نقيض ما ادعوه، وعند ذلك لا يجدون مخلصا بحال من الأحوال[٤].

إن هذا النص يبين بوضوح بنية التفكير النقدي عند الغزالي وطبيعته، إنه تفكير ابستمولوجي بالمفهوم الذي تقدم سابقا، إذ يقوم على نقد أسس

---

١ – البغدادي، مرجع سابق، ص٢٩٥.

٢. نفس المرجع، ص٢٩٤ وما بعدها، وانظر أيضا: الديلمي، مرجع سابق، ص ٧٩.

٣ – البغدادي، مرجع سابق، ص٢٩٤.

٤ – الغزالي، فضائح الباطنية، ص ٤٨.

ومصادر المعرفة الأساسية عند الباطنية، وهي لا تعدوا ثلاثة أسس، إما أوائل العقل أو النظر العقلي أو الخبر المنقول عن الإمام المعصوم.

وعلى العموم، فإن ما قيل في نقد الفلاسفة والمتكلمين ينطبق أيضا على الباطنية، ذلك أن ما يجمع هؤلاء هو افتقار آرائهم إلى اليقين كونها غير مستمدة من مصادر المعرفة اليقينية التي أشرنا إليها سابقا، مما يؤكد البعد الإبستمولوجي في تفكير الغزالي النقدي، وهذا ما نلمسه أيضا في المسائل الخلافية الموالية.

ثالثا: مسألة القيامة والمعاد

تعتبر هذه المسألة ـ على غرار المسألتين السابقتين ـ من المسائل الإلهية العامة في الفكر الباطني، فلا غرو أن تكون من بين المسائل الخلافية التي يتناولها تفكير الغزالي النقدي، لهذا سوف نبين بداية رأي الباطنية في القيامة والمعاد ثم نبين بعد ذلك موقف الغزالي منه، مع إبراز موقف بعض العلماء والمفكرين الآخرين في هذا الإطار.

١ـ مذهب الباطنية

يرى الغزالي، على غرار الكثير من العلماء، أن الباطنية ينكرون القيامة، مثلما صرحوا بذلك في مؤلفاتهم[1]، وأنهم يقولون بأبدية الكون والحياة، بحيث يرون أن هذا النظام المشاهد في الدنيا، من تعاقب الليل والنهار،

---

[1] – الغزالي ، فضائح الباطنية، ص ٤٤ ، وكذلك البغدادي، مرجع سابق، ص ٢٩٥ ، وأيضا : الديلمي، مرجع سابق، ص ٧٩

وحصول الإنسان من نطفة، والنطفة من إنسان، وتولد النبات، وتولد الحيوانات لا ينصرم أبد الدهر، وأن السماوات والأرض لا يتصور انعدام أجسامها، ومعنى القيامة عندهم أنها رمز خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو السابع الناسخ للشرع المغير للأمر[١]. أي أنها رمز إلى نهاية دور من الأدوار الإمامة ليبدأ بعده دور آخر، كما أنكروا المعاد يعني ، فأولوا كل ما أخبر به الأنبياء والقرآن بخصوص الحشر والنشر والجنة والنار، وقالوا أن المعاد يعني، عود كل شيء إلى أصله[٢]، ولما كان الإنسان مركب من عالم جسماني وآخر روحاني، وكان الجسماني منه مركب من الأخلاط الأربعة وهي: الصفراء والسوداء والبلغم والدم، فإن المعاد الجسماني يعني انحلال الجسد وعودة هذه الأخلاط الأربعة إلى أصلها وهي الطبيعة العالية فتصير الصفراء نار والسوداء ترابا ، والد هواء والبلغم ماء، وأما المعاد الروحاني فيعني عودة الروح إلى أصلها، حيث أن النفس المدركة العاقلة من الإنسان، إذا صفيت بالمواظبة على العبادات، وزكيت بمجانبة الهوى والشهوات، وغذيت بالعلوم والمعارف المتلقاة من الأئمة اتحدت عند مفارقة الجسد بالعالم الروحاني الذي منه انفصالها، وهو وطنها الأصلي، فتسعد بهذا العود الذي هو جنتها، وهذا حسبهم هو المقصود بقوله تعالى: (أرجعي إلى ربك راضية مرضية) [الفجر:٢٧]، وقد أورد الباطنية الكثير من الأمثلة على النحو، منها مثلا قصة آدم عليه السلام، فقد كان آدم في الجنة ثم انفصل عنها ونزل إلى العالم السفلاني ثم عاد إليها

---

[١] – المصدر نفسه، ص٤٤ .

[٢] – نفسه، ص ٤٥ .

في الآخرة، وقالوا أن النفوس الكاملة الزكية وهي التي تستمد طهارتها وقديستها من الرياضة العملية أي من العبادات والرياضة العملية وهي اكتساب العلوم من الأئمة الهداة، هذه النفوس جنتها تتمثل في موتها وهو انفصالها وخلاصها من ضيق الجسد وعالمه الجسماني فتلتحق بذلك بعالمها الروحاني حيث تنكشف لها أمور كانت محجوبة عنها في حياتها، وهذا هو المقصود بقوله (صلعم): (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)[١]، وعلى خلاف ذلك، فإن النفوس المنكوسة المدنسة بالآثام، وهي التي أعرضت عن علم الأئمة المعصومين وطرقهم، فإن مصيرها النار أبد الدهر، والمقصود بذلك، أنها تبقى في العالم الجسماني تتناسخها الأبدان، فلا تفارق جسدا إلا ويتلقاها آخر وذلك هو عذابها وألمها وإليه يرمز قوله تعالى: (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب) [النساء:٥٦]، وهذا هو المقصود بالمعاد ومذهبهم فيه[٢].

٢ ـ موقف الغزالي

إن موقف الغزالي النقدي من المذهب الباطنية فيما يخص مسألة القيامة والمعاد يعكس بوضوح موقفه من إلهياتهم عموما، أي موقف النفي والاعتراض التام، حيث يرى أن هذا الصدد: "فمذهبهم هو بعينه مذهب الفلاسفة، وإنما شارع فيهم لما انتدب لنصره مذهبهم جماعة من الثنوية والفلاسفة، فكل واحد نصر مذهبهم طمعا في أموالهم وخلعهم

---

[١] – الملا علي القاري ، الموضوعات الكبرى ، ص ١٧٥ .

[٢] – الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ٤٥ ، ٤٦ .

واستظهارا بأتباعهم لما كان قد ألفه في مذهبه، فصار أكثر مذهبهم موافقا للثنوية والفلاسفة في الباطن، وللرفض والشيعة في الظاهر"[١]. وبعد أن حلل الغزالي هذه المعتقدات وبين أصولها ومصادرها، بين غرضهم من ذلك، وهذا الغرض يندرج في إطار الغرض العام لهذه الفرقة، الذي سبقت الإشارة إليه، حيث قال: "وغرضهم بهذه التأويلات انتزاع المعتقدات الظاهرة في نفوس الخلق حتى تبطل به الرغبة والرهبة، ثم ما أوهموه وهذوا به لا يفهم في نفسه، ولا يؤثر في ترغيب وترهيب"[٢].

والمتمعن في هذا الموقف النقدي العام، يجده لا يخرج عن نطاق الخطاب الديني الأشعري الذي يعتمد على طريقة الكلام والجدال[٣]، غير أن هذا الموقف يرتكز موازاة مع ذلك على أساس إبستمولوجي ربما انفرد به تفكير الغزالي النقدي وتميز به عن الفكر الأشعري، فكان بذلك أقرب إلى الفكر الفلسفي الذي يقوم على البرهان العقلي منه إلى الفكر الكلامي الذي يقوم على البرهان الجدلي الخطابي، ويتجلى ذلك في نقده للأسس المعرفية لمعتقدات الباطنية في القيامة والمعاد والبديل الإبستمولوجي الذي وضعه للدفاع عن معتقداته وهي عقائد أهل السنة والجماعة (الأشاعرة خصوصا). حيث يرى في هذا الصدد، أن مصادر معتقداتهم في القيامة والمعاد وفي الإلهيات عموما لا تعدو أحد المصادر الثلاثة التالية: إما أوائل العقل أو العقول أو الإمام المعصوم، فإن زعموا

---

[١] – نفسه، ص ٤٦ .

[٢] – نفسه، ص ٤٦ .

[٣] – أنظر على سبيل المثال: البغدادي، مرجع سابق، ص ص(٢٩٤ - ٢٩٥).

معرفة ذلك من أوائل العقل، فهو زعم باطل في نظر الغزالي، لأن المعلوم بالضرورة، أي أوائل العقل هو ما أجمعت العقول عليه بحيث لا يمكن مخالفته، وهذا لا ينطبق على آرائهم في القيامة والمعاد، يقول الغزالي في هذا المعنى: "فإن عرفتموه ضرورة فكيف خالفكم فيه ذوو العقول السليمة؟ لأن معنى كون الشيء ضروريا مستغنيا عن التأمل اشتراك كافة العقلاء في دركه، ولو ساغ أن يهدي الإنسان بدعوى الضرورة في كل ما يهواه لجاز لخصومهم دعوى الضرورة في نقيض ما ادعوه ، وعند ذلك لا يجدون مخلصا بحال من الأحوال"[١].

وإذ أبطل الغزالي دعوى الضرورة فيما اعتقدوه، فإنه بالمثل ينكر عليهم دعوى النظر العقلي إن زعموا ذلك، وحجته على ذلك أن الباطنية ينكرون النظر العقلي أصلا، وهذا يعد من أصول مذهبهم، فلا يستقيم لهم الأمر، إذن، فيما زعموه، وفي هذا المعنى يقول: "وإن زعموا: أنا عرفنا ذلك بالنظر فهو باطل من وجهين: أحدهما، أن النظر عندهم باطل، فإنه تصرف بالعقل لا بالتعليم وقضيا العقول متعارضة وهي غير موثوق بها، ولذلك أبطلوا الرأي بالكلية [...] فكيف يمكن ذلك منهم؟[٢]". والوجه الثاني، يخص أهل النظر، وهم على العموم جمهور الفلاسفة الذين اعتمدوا على مسالك نظرية (عقلية) في إثبات دعاويهم وإنكار دعاوى الخصوم في مسائل القيامة والمعاد، حيث يخص الغزالي هؤلاء بالنقد قائلا: "بم عرفتم عجز الصانع عن خلق الجنة والنار وبعث الأجساد كما

---

[١]- الغزالي، فضائح الباطنية ، ص ٤٨ .

[٢] - نفسه، ص ٤٨ .

ورد به الشرع؟ وهل معكم إلا استبعاد محض، لو عرض مثله على من لم يشاهد النشأة الأولى لاستبعده وعرض له ذلك الإنكار؟"[١]. ومعنى هذا، أن إنكار ما ورد به الشرع من حقائق القيامة والمعاد أساسه المنهج الذي يعتمد عليه أهل النظر وهو قياس الغائب على الشاهد، فإن الحس أو المشاهدة لا يؤكد ذلك، فشأن هؤلاء كشأن من أنكر النشأة الأولى، وحسب الغزالي، فإن القرآن قد حسم هذا الشك عندما رد على هؤلاء المنكرين لقوله عز وجل: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [النجم:١١٦] ومعنى هذا، أن الذي أنشأ العظام أول مرة قادر على إعادة إحيائها يوم القيامة، وهذا الرد مفحم لمن يزعم أنه من أهل النظر، لذلك، نجد الغزالي يتمسك بهذا المنهج النقدي القرآني في الرد على منكري القيامة والمعاد، ويتجلى ذلك في قوله: "ومن تأمل عجائب الصنع في خلق الآدمي من نطفة قدرة لم يستبعد من قدرة الله شيئا وعرف أن الإعادة أهون من الابتداء"[٢]، وهذا يعني، أن من ينظر في آيات الخلق لا يجد بدا في الاعتراف بقدرة الله المطلقة، وأنه لا مستحيل على الله فعل شيء في الآخرة كما لم يستحل عليه فعل ذلك في الشاهد مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت:٥٣]، فالمنكرون، إذن، للبعث مطالبون بالتسليم والإقرار بالغائب اعتبارا بالشاهد، لأن كون الشيء غائبا (غير مشاهد) لا يدل على استحالته في نظر الغزالي، وهذا ما يؤكده في الرد على هؤلاء حيث يقول:

---

[١] – نفسه، ص ٤٨.

[٢] – الغزالي، فضائح الباطنية ، ص ٥٣.

"فهل لكم مستند سوى مشاهدة أحوال؟ وهل لكم في إبطال غيره مستند سوى عدم المشاهدة؟! ولو لم تشاهدوا خلق إنسان من نطفة لنفرت عقولكم عن التصديق به، ففي الأسباب المغيرة لأحوال الأجسام عجائب يستنكرها من لا يشاهدها، فمن منكر ينكر الخواص، وآخر ينكر السحر، وآخر ينكر المعجزة، وآخر ينكر السحر، وآخر ينكر المعجزة، آخر ينكر الغيب وكل يعول في إقراره على قدر مشاهدته لا على طريق معقول في إثبات الاستحالة"[١]، فالغزالي، إذن، ينكر على هؤلاء الاستدلال بالمشاهدة على إنكار البعث فكون الشيء غير مشاهد لا يعني عدم وجوده، حيث يقول: "وفي مقدورات الله عجائب لم يطلع عليها بشر، فلم يستحل أن يكون لإعادة تلك الأجسام وإعادة مزاجها سبب عند الله ينفرد بمعرفته"[٢]، وهذا الرد يذكرنا بموقف الغزالي النقدي من الفلاسفة في مسألة السببية، ذلك أن "سببية الفلاسفة" قائمة على أساس العادة، أي ما تعودوا مشاهدته، وأما ما عدا ذلك كالمعجزات، فإنهم ينكرونها، ويتعجب الغزالي من هذا المسلك الذي لا يعتبر بآيات الله الكونية في الوقت الذي يزعم أنصاره أنهم أهل نظر، يقول في هذا الصدد: "والعجب ممن يدعي الحذق في المعقولات ثم يشاهد ما في العالم من العجائب والآيات، ثم تضيف حوصلته عن قبول ذلك في قدرة الله وإذا نسب ما لم يشاهده إلي ما شاهده لم ير أعجب منه"[٣]. ومعنى هذا، أن قياس الغائب على الشاهد في أمور القيامة والمعاد يؤدي إلى الإيمان بما أخبر به الشرع

---

١ – نفسه، ص ٥٠

٢ –نفسه، ص ٥٠ .

٣ .نفسه ، ص ٥١ .

في هذا الشأن، واستنادا إلى ما تقدم فإن الغزالي يرى أنه كان أولى بهؤلاء المنكرين التوقف عن الحكم، والقول بأن العقل لا يدل على إحالته ولكن لا يدل أيضا على جوازه، ويجوز أن يكون ثمة محيل لا يطلع عليه فهذا الموقف في نظره أقرب إلى الحق والاعتدال من الموقف الأول، ولكن ترجيح هذا الموقف "الأتراكسي" لا يعني صحته، فإنه لا مبرر في نظر الغزالي، للتوقف عن الحكم فيما أخبر النبي عنه مما لا يحيله العقل، وأمور القيامة والمعاد تعد من هذا القبيل، فالمقياس، إذن، في الإيمان أو الإنكار هو دلالة العقل والنقل، فكل ما دل عليه الخبر وجوزه العقل وجب الإيمان به، فلا مبرر إذن، للتمسك بالنظر في إنكار القيامة والمعاد، وهذا الرد يلزم أهل النظر وهم جمهور الفلاسفة، وأما الباطنية، فإنهم يدعون إبطال النظر ويتمسكون بمبدأ التعلم من الإمام المعصوم، لذلك، فإن هذا المسلك هو الأولي بالمناقشة، وفي هذا الصدد، يرى الغزالي أن هذا المسلك ليس بأوثق من سابقه بل يعد دونه مرتبة في اليقين، والدليل على ذاك أن النصوص القرآنية قد دلت صراحة على القيامة والمعاد، وقد أخبر النبي بذلك وهو مؤيد بالمعجزة التي تؤكد صدق نبوته، أي، صدقه فيما أخبر عنه، وأما الإمام المزعوم عندهم، فلا معجزة له، ولا برهان لهم على عصمته، وهذا الرد يلزم الباطنية ولا يجدون له جوابا[1].

[1] – الغزالي، فضائح الباطنية، ص ٥٣ .

وأما احتجاج الباطنية بقولهم أن القرآن ظاهر وباطن، وأن الباطن هو اللب، وأما الظاهر، فهو بمثابة القشر من اللب، أي أن الحقيقة كامنة في الباطن الذي ينفرد الإمام بمعرفته، فإن الغزالي لا يجد بدا في دحض هذا الاحتجاج، حيث يرى أن هذه الدعوى تنقلب عليهم، إذ لا مانع من أن يكون كلام الإمام لا يخلو من أن يكون له أيضا ظاهر وباطن، وأن ظاهر كلامه مجرد رموز وإشارات لمعان باطنية فإنهم لا يستطيعون دفع هذا الرد ـ وقد تقدم معنا ذلك ـ وفي هذا المعنى يقول: "جاز أن يكون إمامكم المعصوم بزعمكم يضمر معكم خلاف ما يظهره وضد ما يفهمه ونقيض ما يتيقن أنه الواصل إلى أفهامكم، ويؤكد ذلك بالإيمان المغلظة لمصلحة له وسر فيه، وهذا لا جواب عنه أبد الدهر، وعند هذا ينبغي أن يعرف الإنسان أن رتبة هذه الفرقة أخس من رتبة كل فرقة من فرق الضلال، إذ لا نجد فرقة ينقض مذهبها بنفس المذهب سوى هذه، إذ مذهبها إبطال النظر وتغيير الألفاظ عن موضوعاتها بدعوى الرموز، وكل ما يتصور أن ينطق به لسانهم إما نظر أو نقل، أما النظر فقد أبطلوه، ولما كان الغزالي من أنصار التأويل إذا جوز تأويل بعض النصوص كتلك المتعلقة بالصفات ـ مثلما تقدم معنا ـ فإنه لا يترك الفرصة أمام الباطنية لتبرير تأويلاتهم، حيث يرى وجود اختلاف بين التأويلين، فما قام به هو تأويل مقيد بقوانين وقواعد العقل والشرع واللغة، على خلاف تأويلهم، فهو تأويل مطلق، لا يتقيد بهذه القواعد، وهذا ما يؤكده في قوله: "فإن قيل: فهذا ينقلب عليكم، فأنتم تجوزون أيضا تأويل الظواهر، كما أولتم آية الاستواء وخبر النزول وغيرهما ـ قلنا: ما أبعد هذا القلب! فإن لنا معيارا في التأويل، وهو

أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك بشرط أن يكون اللفظ مناسبا له بطريق التجوز والاستعارة، فقد دل الدليل على بطلان الاستواء والنزول فإن ذلك من صفات الحوادث، فحمل على الاستيلاء وهو مناسب اللغة، وأما الحشر والنشر والجنة والنار فليس دليل على إبطاله ولا مناسبة بين الألفاظ الواردة فيه وبين المعنى الذي أولوه عليه حتى يقال إنه المراد بل التأويل فيه تكذيب محض[١]، فالتأويل الباطني حسب ما جاء على لسان الغزالي لا يقوم على أدلة قطعية وفضلا فهو يقضي إلى التكذيب، أي تكذيب الرسول فيما أخبره عنه، وتصديق الإمام وهو الذي لا معجزة له، وكان أولى بهؤلاء أن يصدقوا الرسول المؤيد بالمعجزة، يقول الغزالي: "فإن جاز أن يكذب صاحب المعجزة بهذه التأويلات التي لم تخطر ببال من سمعها، فلم لا يجوز تكذيب معصومكم الذي لا معجزة له بتأويله على أمور ليس تخطر ببالهم لمصلحة أو لمسيس حاجة؟ فإن غاية لفظه التصريح والقسم، وهذه الألفاظ في القرآن صريحة ومؤيدة بالقسم، وزعموا أن ذلك ذكر لمصلحة والمراد غير ما سبق إلى الأفهام منها، وهذا لا مخلص عنه"[٢].

وقصارى القول، أن الغزالي ينكر معتقدات الباطنية في القيامة والمعاد، لأن مسالكهم في إثباتها لا تقوى على التماسك ولا تفيد اليقين، فلا مستند لهم إذن فيما زعموه، على عكس معتقدات أهل السنة والجماعة

---

[١] . نفسه، ص ص(٥٣ - ٥٤).

[٢] . نفسه، ص ٥٤ .

التي تستند على أدلة أقرب إلى الحق واليقين، وإن كنا في غنى عن ذكرها هنا لأن ما يهمنا هو الجانب النقدي (السلبي) في تفكير الغزالي وليس الجانب الإيجابي(التركيبي) منه.

رابعا: مسألة النبوة

١ـ مذهب الباطنية

نظرية النبوة عند الباطنية تتفق في كثير من جوانبها مع نظرية الفلاسفة التي أسلفنا إليها الذكر[١]، في نظر الغزالي، فهم يعتقدون بأن "النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي قوة قدسية صافية مهيأة لأن تنقش ـ عند الاتصال بالنفس الكلية ـ بما فيها من الجزئيات، كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الزكية في المنام حتى تشاهد من مجاري الأحوال في المستقبل، إما صريحا بعينه، أو مدرجا تحت مثال يناسبه مناسبة ما، فتفتقر فيه إلى التعبير"[٢]. وهم بذلك يتفقون مع بعض الفلاسفة في القول بأن النبوة مكتسبة وليست فطرية، بحيث يمكن لأي فرد أن يتلقاها متى تهيأت نفسه لتلقي الفيض من الله (السابق) عن طريق التالي، والاختلاف الوحيد بين النبي وهذا الشخص، هو أن الأول يستطيع التنبؤ بالغيب (مشاهدة مجاري الأحوال في المستقبل) في اليقظة، بينما يشاهد الثاني ذلك في المنام، إما في شكل صريح أو في شكل رموز تفتقر إلى التأويل، والاختلاف بين الفريقين (الباطنية والفلاسفة) يكمن في

---

[١] . أنظر الفصل الخامس من هذا البحث .

[٢] – الغزالي ، فضائل الباطنية ، ص ص (٤٠ . ٤١).

الاصطلاح ليس إلا، ذلك أن الفلاسفة يؤمنون بإله واحد هو الأول، أما ما يسميه الباطنية بالتالي وهو الإله الثاني، فيقابل العقل الفعال عند الفلاسفة، وذلك من حيث وظيفته، أي أنه يمثل واسطة الوحي (الفيض) بين الإله والنبي.

ويرفض الباطنية في نظريتهم، أن يكون جبريل عبارة عن "شخص متجسم، متركب من جسم لطيف أو كثيف يناسب المكان حتى ينتقل من علو إلى أسفل"[١]، وإنما هو تعبير في نظرهم عن العقل الذي تفيض منه المعارف على النبي، وهذا يعني أنهم يرفضون الأخبار التي تقول بنزول جبريل (عليه السلام) وملاقاته للرسول (صلعم) في شكل شخص متجسم، ويعتبرونها مجرد ظواهر وإشارات لمعان باطنية خفية، على غرار تأويلهم للنصوص جميعا، وامتدادا لهذا المنهج، يعتقد الباطنية بأن القرآن ليس كلام الله بالحقيقة وإنما هو "تعبير محمد عن المعارف التي فاضت عليه من العقل الذي هو المراد باسم جبريل ويسمى كلام الله تعالى مجازا، فإنه مركب من جهته، وإنما الفائض عليه من الله بواسطة جبريل بسيط لا تركيب فيه، وهو باطن لا ظهور له، وكلام النبي وعبارته عند ظاهر لا بطون له"[٢]، وهذا المعتقد يفضي إلى التقليل بلا شك من قدسية القرآن، لأنه من جهة ليس كلام النبي الذي عبر من خلاله عن المعارف الإلهية التي فاضت عليه، وهذا يجعل التمييز بين كلام النبي[٣] (الحديث

---

[١] - نفسه، ص ٤١ .

[٢] . الغزالي، فضائح الباطنية، ص ٤١ .

[٣] . نفسه، ص٥٧ .

صحيح) وكلام الله عز وجل عملية مستعصية إن لم نقل مستحيلة، ولا شك أن كلام النبي مهما كانت قيمته لا يرقى إلى درجة الوحي الذي هو كلام الله المنزه عن التحريف مصداقا لقوله سبحانه وتعالى: (**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**) [آل عمران: ١٦] هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذا المعتقد يفضي إلى عدم الاعتبار بظاهر النص، باعتبار أنه لا يعبر عن الحقيقة الباطنة التي يرمز إليها ظاهر الكلام، مما يجعل التكاليف الشرعية التي تضمنتها هذه النصوص غير واجبة، مثلما عبروا عن ذلك في موقفهم من التكاليف الشرعية[١].

ويستثمر الباطنية معتقداتهم في النبوة لتأكيد نظريتهم في الإمامة، التي تعد من مقاصد مذهبهم، حيث يرون في هذا الصدد أن "القوة القدسية الفائضة على النبي لا تستكمل في أول حلولها، كما لا تستكمل النطفة في الرحم إلا بعد تسعة أشهر، فكذلك هذه القوة: كما لها في أن تنتقل من الرسول الناطق إلى الأساس الصامت، وهكذا تنتقل إلى أشخاص بعضهم بعد بعض فيكمل في السابع"[٢]، أي أن دور النبوة ووظيفتها لا تكتمل إلا بدور الإمامة، وكأن الإمامة هي أكثر الأطوار المتبقية التي هي المراحل المختلفة لنضج الجنين وتطوره، صحيح أن الأساس الصامت يكون قائما على ما أسسه غيره وهو النبي الناطق، ولكنه يأتي بعده في الدور، وهكذا إلى أن نصل إلى نهاية الدور[٣] وهو الإمام السابع.

---

[١] . نفسه، ص ص (٤١ -٤٢).

[٢] . نفسه، ص ٤٣.

[٣] – الغزالي، فضائح الباطنية، ص ص(٤٤ . ٤٥).

٢ – موقف الغزالي

إن التحليل الذي قدمه الغزالي لنظرية النبوة عند الباطنية يظهر بوضوح جوانب التشابه والتداخل بينهم وبين نظرية الفلاسفة في الفيض والنبوة، وقد تقدم معنا كيف أن الغزالي يعتبر هذه النظرية بعيدة عن جوهر العقيدة الإسلامية مثلما تتجلى في عقيدة أهل السنة، وهي العقيدة التي يدافع عنها الغزالي من خلال موقفه النقدي من الفرق المختلفة فلاسفة كانوا أم متكلمين أم باطنية أم متصوفة ، واعتراضات الغزالي على هذه النظرية لا تقوم على هذا الأساس العقدي ـ الأيديولوجي ـ فحسب، بل إنها مؤسسة على معايير فلسفية، حيث يرى بأنها لا تقوم على أدلة منطقية يقينية شأنها في ذلك شأن آرائهم الأخرى في المسائل الإلهية، كالقيامة والمعاد والألوهية وغيرها.

فلا غرو بعد هذه المقدمات أن نجد الغزالي قد كفى نفسه الدخول في نقاش فلسفي مع الباطنية في مسألة النبوة "ظنة بالسواد" كما قال[1]، من جهة، ومن جهة أخرى، فإن مذهبهم هو مذهب الفلاسفة، وبالتالي، فما يقال في نقد هؤلاء ينطبق على الباطنية، فلا مبرر للتكرار إذن، ومن جهتنا، فإننا نحيل إلى ما كتبناه في هذا البحث في الفصل الخاص بنقد الفلاسفة وبالتحديد في مسألة النبوة منهم.

---

[1] . الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ص(٤٤ ـ ٤٥).

خامسا : مسألة الإمامة

١ـ موقف الباطنية

لقد حاولت الباطنية الاستدلال على وجود الإمامة ووجوبها عن طريق النص وذلك بعد أن أبطلوا النظر، وهذا المسلك الذي سلكوه في إثبات الإمامة يتفق ومنهج "الإمامية" رغم مخالفة مذهبهم[١]، وذلك أن الإمامية قد تمسكت بالنص في إثبات إمامة علي (كرم الله وجهه)، ومن أهم هذه النصوص قوله (صلعم): (من كنت مولاه فعلي مولاه)[*]، وقوله (صلعم): (أنت مني بمنزلة هارون من موسى)[**][٢]، فبحسب هذه النصوص، زعمت الإمامية أن الرسول (صلعم) قد نص صراحة على إمامة علي وقد وافقهم الباطنية على ذلك ولكنهم أضافوا إلى ذلك قولهم بأن علي (رضي الله عنه) قد نص على إمامة ولده، ونص ولده على الإمام من بعده وهكذا حتى انتهى الأمر إلى إمام ذلك الوقت بنص ممن كان قبله [٣]، فالإمامة، إذن، لا تكون إلا بالنص والتعيين حسب مذهب الباطنية.

---

[١] ـ نفسه، ص١٣٢ .

[*] ـ الترمذي، سنن الترمذي، المجلد الخامس، ص٢٩٧

[**] ـ البخاري، صحيح البخاري، ج٥، ص٩٠.

[٢] ـ الغزالي ، فضائح الباطنية، ص ١٣٦ ، وكذالك : النشار، مرجع سابق، ج ٢، ص ٠٩ وما بعدها .

[٣] ـ نفسه، ص ١٣٢

٢ – موقف الغزالي

ينتقد الغزالي موقف الباطنية هذا جملة وتفصيلا، بمعنى أنه يرفض نظرية الإمامة من أصلها، وهي التي تنص على أن الإمام بعد النبي (صلعم) هو علي (رضي الله عنه) ثم تنتقل وراثيا إلى أبنائه وعترته. هذا موقفه النقدي العام، أما الموقف التفصيلي فيتمثل في نقد أدلتهم ومسالكهم في إثبات الإمامة، وفي هذا الصدد يرى بأن أدلتهم لا تفيد اليقين إذ أن النصوص والأخبار التي يتمسكون بها هي في مجملها أخبار آحاد، وهذا النوع من الأخبار يعد في نظر أبي حامد دون مرتبة الأخبار المتوترة، وبالتالي لا في لا تورث العلم ولا تفيد اليقين[١]، بل هي دون مرتبة النظر، في نظره، وقد أبطل هؤلاء النظر تجنبا للخطأ، فكيف يستقيم لهم الاستدلال بأخبار الآحاد؟

ونظرا لضعف هذا المسلك في الاستدلال، فإن الباطنية يضطرون، في نظر الغزالي، إلى الإدعاء بأن هذه الأخبار متوترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنها تجري في الوضوح مجرى الخبر المتواتر في بعثته ودعوته وتحديه بالنبوة وشرعه الصلوات الخمس والحج والصوم وسائر الوقائع المستفيضة[٢]. غير أن الغزالي يفند هذا الإدعاء تفنيدا قاطعا فبحسبه أن أي عاقل ببصيرته ودون ما حاجة إلى مرشد يدرك استحالة هذه الدعوى، فإذا كانت الدعوة الإمامية التي تنص على إمامة علي

---

[١] – الغزالي، فضائح الباطنية، ص ص (٤٤ . ٤٥).

[٢] – نفسه، ص١٣٣.

متعذرة ومستحيلة من هذا الوجه، أي عن طريق الخبر المتواتر، فإنه بالأولى استحالة دعوة الباطنية وهذا ما يؤكده الغزالي في قوله: "كيف وقد استحالت هذه الدعوى وتعذرت على الإمامية في دعوة إمام علي فقط، فكيف تستتب لهؤلاء دعوى إمامة صاحبهم مع تضاعف الشغل عليهم وكثرة دعاويهم إلى أن ينساقوا إلى إثبات الإمامة لمن اعتقدوا إمامته اليوم"[1]، فما يدعيه الباطنية إذن يعد مستحيلا في نظر أبي حامد، لأن الأخبار التي اعتمدوا عليها وهي دليلهم الوحيد، طالما أنهم أبطال النظر، ليست أخبارا متواترة وواضحة كالأخبار التي نصت على نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم وبعثته ومعجزته والخبر المتواتر عن وجود علي ومعاوية وعمر بن العاص وغير ذلك من الوقائع التي عرفت بالتواتر، وكل خبر لا يصل إلى درجة الخبر المتواتر فهو لا يفيد العلم واليقين، وفي نظر الغزالي أنه حتى لو افترضنا معرفة هذه الأخبار بالتواتر في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فإنها قد فقدت هذا التواتر وافتقرت إليه بمرور العصور والأزمنة ويضع الغزالي أربعة شروط لا بد منها في هذه الأخبار لتبلغ حد التواتر وهي بمثابة عوائق للباطنية، لأن الغزالي يسلم بعدما توفرها في أخبارهم، الأولى: أن يثبت أن كل إمام من هؤلاء الأئمة قد ترك ولدا بعد مماته ولم يمت بدون أولاد، وأن يعرف والده وصحة نسبه إلى الإمام علي (رضي الله عنه)، كما عرفت أنساب علي، والثاني: أن يثبت أن كل واحد من هؤلاء الأئمة قد نص على والده قبل وفاته وجعله والي عهده وعينه من بين سائر أولاده فانتصب للإمامة لتوليته ولم يمت

---

[1] نفسه، ص١٣٣.

واحد إلا بعد التنصيص والتعيين على ولي عهده، الثالث: أن ينقل أيضا خبرا متواترا ، إنه صلى الله عليه وسلم جعل نص جميع أولاده بمنزلة نصه من وجوب الطاعة ومصادقته لمظنة الاستحقاق ووقوعه على المستحق للمنصب من جهة الله تعالى حتى لا يتصور وقوع الخطأ لواحد منهم في اليقين، الرابع: أن ينقل أيضا بقاء العصمة والصلاح للإمامة من وقت نصه على من نص عليه إلى أن توفي هو بعد نصه على غيره[١]، هذه أربعة شروط يشترطها الغزالي على الباطنية لكي تثبت صحة دعواهم، فإذا سقطت رتبة أو شرط منها بطلت هذه الدعوى وإذا أثبت الباطنية صحة كل دعوى من هذه الدعاوى الأربعة في ذلك العصر فإنهم مطالبون في نظر الغزالي بإثبات تواترها في سائر الأعصار المتوالية بعده[٢]. والغزالي ينفي أن يكون للباطنية دليل على صحة كل هذه الدعاوى لأنهم لو كان لهم ذلك لعلمت هذه الأمور يقينا وهذا ما يؤكده في قوله: "هذه الأمور لو ثبت التواتر فيها لعلمت كما يعلم وجود الأنبياء ووجود الأقطار التي لم تشاهد كالصين وقيروان المغرب ووجود الوقائع كحرب بدر وصفين، ولا يشترط الناس في دركه حتى كان لا يقدر أحد على أن يشك فيه نفسه، وليس يخفى أن الأمر في هذه الدعاوى بالضد، إذ لو كلف الإنسان إن يتسع لتجويز ما قالوه وإمكانه لم يتمكن، بل علم قطعا خلافه فكيف يتصور الطمع في إثباته! وكيف يتواقحون على دعواه، وقد اختلف القائلون بوجوب الغمام المعصوم في جماعة من الأئمة بزعمهم أنه خلف

---

١ . الغزالي ، فضائح الباطنية، ص ١٣٦

٢ . نفسه، ص ١٣٤.

ولدا أو لم يخلف، واختلفوا في تعيين الإمامة في بعضهم، واختلفوا في ظهوره، فقال قائلون: الإمام موجود ولكنه ليس يظهر تقية، وقال آخرون هو ظاهر فكيف خالفهم أصحابهم؟! وإن كانوا قد عرفوا ذلك بنص متواتر فكيف قبلوه من الآحاد إن لم يكن متواترا، وقول الآحاد لا يورث إلا الظن؟! فاستبان أن ما ذكروه طمع في غير مطمع وفزع إلى غير مفزع، ومثالهم في الفرار من مسلك النظر إلى مسلك النص مثال من يميل من البلل إلى الغرق، فإن المسلك الأول أقرب إلى التلبيس من هذا المسلك"[1]. وهكذا ينكر الغزالي على الباطنية إدعاء التواتر فيما عرفوه لأنه لو كان متواترا لما وقع الخلاف بشأنه كما لم يختلف في وجود الرسول صلى الله عليه وسلم وبعثته ومعجزاته، أما وقد اختلف القائلون حول بعض أئمتهم فيما إذا كانوا قد خلفوا ولدا أم لا، واختلفوا في تعيين الإمامة في بعضهم، واختلفوا في وجود الإمام هل هو ظاهر أم خفي تقيه؟ فهذا الاختلاف يؤكد أنهم عرفوا ذلك ظنا لا يقينا، وأن طريقهم إلى ذلك خبر الآحاد لا خبر التواتر، وهذا الطريق أقرب إلى التلبيس في نظر أبي حامد من طريق النظر الذي فروا منه طلبا لليقين في زعمهم واتقاء اختلاف النظار والعقلاء.

وقصارى القول أن الغزالي يشكك في النصوص التي استند إليها الباطنية في إثبات الإمامة أي في أدلتهم ويعتبرها بدعا أملتها أهواؤهم وأغراضهم، فهذه النصوص في نظره لا تختلف عن النصوص التي استند

---

[1] . نفسه، ص ١٣٥.

إليها "البكرية" في دعواهم القائلة بأن النبي (صلعم) نص على إمامة أبي بكر (رضي الله عنه) نصا صريحا متواترا، ولا عن دعوى "الراوندية" التي زعمت بأنه (صلعم) قد نص على العباس (رضي الله عنه) نصا صريحا متواترا، فهذا الاختلاف والتعارض بين هذه الفرق في أقاويلها دليل كاف على أنها أقوال مخترعة وليست لديهم أخبار متواترة لأن الخبر المتواتر هو ما صح عن الرسول (صلعم) ونقل بعد وفاته من عصر لآخر دون أن يشكك فيه أحد، كأمره (صلعم) بالصلاة والصيام والزكاة والحج، ولا يعقل، في نظر الغزالي، أن تكون هذه الأخبار المتعلقة بالإمامة قد أثرت عن الرسول (صلعم)، ولكنها أخفيت لسبب من الأسباب، وفي هذا الصدد يقول: "فإن قوله ـ عليه السلام ـ في التنصيص على الخلافة بعده على ملأ الناس ليس قولا يستحقر فيستر ولا يتساهل في سماعه فيهمل، بل تتوفر الدواعي على إشاعته ولا تسمح النفوس بإخفائه والسكوت عنه، ولم تسمح بالسكوت عن أخبار وأحوال تقع دون ذلك في الرتبة فهذا قاطع في بطلان دعواهم الخبر المتواتر، وعلى هذه الجملة فلا تتميز دعواهم عن دعوى البكرية [...] ولا عن دعوى الراوندية"[1] ولا عن دعوى الإمامية حتى[2]، وهذا موقف طبيعي من الغزالي وهو المفكر السني، وقد أجمع أهل السنة على أن الرسول (صلعم) لم ينص على خليفته ولم يعينه، وإنما ترك الأمر اختياريا وشوريا للمسلمين فبايعوا أبا بكر من غير الاستناد إلى نص صريح متواتر.

---

[1] - الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص١٣٧.

[2] - نفسه، ص١٣٦.

وبحسب الغزالي، فإن الإمامية وغيرهم ممن قالوا بإمامة علي (رضي الله عنه) لو كان لهم نص صريح لا يتطرق التأويل إلى متنه ولا يمكن الطعن في سنده لما سكتوا عنه ولكان أقوى حجة لهم في التصدي لخصومهم.

والحقيقة أن الغزالي هنا يتجاهل حقيقة كبرى، وهي أن الشيعة بمختلف فرقهم استندوا فعلا إلى هذه النصوص واعتبروها أدلة قطعية، وربما يقصد الغزالي من ذلك أن هذه النصوص تحتمل التأويل أو يمكن الطعن في سندها.

ويذهب الغزالي في نقده للباطنية أبعد من ذلك، حيث يرى أن الذي هداهم لاختراع هذه النصوص طائفة من الملحدين أرادوا الطعن في الدين إقتداء بأسلافهم، وهم الذين لقنوا اليهود أن ينقلوا عن موسى (عليه السلام) نصا بأنه خاتم النبيين وأنه قال لليهود: "عليكم بالسبت مادامت السماوات والأرض". وفي هذا الصدد، يرى الغزالي أن اليهود كان فيهم الأحبار والمتقدمون وأنهم كانوا مضطرين إلى دفع الدعوة المحمدية بأقصى الجد فما الذي منعهم من مواجهته (صلعم) بمثل هذه النصوص المنقولة عن موسى (عليه السلام) وقد كان (صلعم) مصدقا لموسى مدافعا عن شريعته؟! والأمر سيان، في نظر الغزالي، بالنسبة للباطنية والإمامية، فلو كانت لهم نصوص صريحة لما سكتوا عنها.

ويستبعد الغزالي أن يكون هؤلاء قد تمسكوا بهذه النصوص ولكن ذلك لم يصلنا، لأنهم لو فعلوا لكانت هناك أسباب كثيرة تجعله يصل إلينا

كما وصلتنا منازعة الأنصار في الإمامة، وقول قائلهم: "أنا جديلها المحكك وعقيلها المرجب". والدواعي، في نظر الغزالي، على نقل النص أوفر من منازعة الأنصار هذه[1]، وربما خالفنا الغزالي فيما ذهب إليه هنا، فإن الكتب المؤرخة للفكر السياسي الإسلامي قد نصت على تمسك الشيعة بالنصوص الدالة على إمامة علي (رضي الله عنه)، كما نصت بعض المصادر على أن اليهود كانوا يستندون إلى نصوص "موسوية" - نسبة لموسى (عليه السلام) - بزعمهم في إنكار نبوة محمد (صلعم)، وأن موسى خاتم النبيين وهذا بغض النظر عن كون هذه النصوص صحيحة أم موضوعة.

ولعل أهم ما في موقف الغزالي النقدي من نظرية الباطنية في الإمامة هو أنه يرفض أخبار الآحاد ولا يعترف سوى بالأخبار المتواترة، وأنه تشدد في ذلك تشددا كبيرا وهذا الموقف عهدناه لدى الغزالي سواء في نقده للفلاسفة أو في نقده للمتكلمين في مختلف المسائل، فالعلم اليقيني هو المحك عنده، وهو"العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه مجال للريب"، وكل علم افتقر إلى هذه الصفة كان علما ظنيا لا يقينا، ووفقا لهذا المقياس يجعل الغزالي أخبار الآحاد مدعاة للظن لأنها غير متواترة، بما في ذلك بعض الأخبار الدالة على معجزات الرسول (صلعم) كانشقاق القمر، وغير ذلك من الأخبار التي لم يقع التواتر بشأنها، وكانت محل تشكيك من لدن المنكرين.

---

[1] . الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص١٣٩.

فلو كانت متواترة لما وقع الاختلاف بشأنها بين الخلق كما لم يقع الاختلاف حول القرآن، ولهذا يقول الغزالي: "نحن لا ندعي التواتر الذي يوجب العلم الضروري إلا في القرآن، أما ما عداه من هذه المعجزات فلو نقلها خلق كثير بلغوا حد التواتر لتصوروا الشك فيها[١]، وهذا يعني أن الغزالي يعتبر التواتر مقياسا للخبر الصحيح، وبالتالي، مقياسا لليقين بالنسبة لمن لا يعترف بالنظر.

وبنفس المسلك السابق، أنكر الغزالي على الباطنية قولهم بعصمة الإمام من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر، حيث يرى أن هذه الدعوى لا تقوم على دليل من الأدلة التي تفيد اليقين سواء كان ضرورة العقل أو نظره أو خبر متواتر وهذا ما عبر عنه في قوله: "فنقول لهم: وبماذا عرفتم صحة كونه معصوما ووجوب عصمته؟ أبضرورة العقل أو بنظره أو سماع خبر متواتر عن رسول الله (صلعم) يورث العلم الضروري؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة، ولا إلى دعوى الخبر المتواتر المفيد للعلم الضروري"[٢]، فالغزالي يرى أن عصمة الإمام غير معروفة بضرورة العقل وإلا لما نازع فيه المنازعون كما لم ينازعا في غيره من الضرورات العقلية، كقولنا الكل أكبر من الجزء، وغير معروفة أيضا بالخبر المتواتر وإلا كان كافة الخلق يشتركون في إدراكه، كإدراكهم لوجود الرسول (صلعم) والقرآن وغير ذلك مما تواتر لدى الخلق، ولا يمكنهم إدعاء معرفة ذلك عن طريق النظر العقلي لأنهم أبطلوا النظر، فإذا ادعوا معرفة

---

١ – نفسه، ص١٤٠.

٢ – نفسه، ص ١٤٢ .

ذلك من إمامهم ، فإنه لا يستقيم لهم إذ كيف يصدقونه وليس لهم دليل سابق على عصمته؟ وكيف يجوز أن تعرف إمامته وعصمته بمجرد قوله[١]؟ وبهذا التساؤل ينكر الغزالي دعوى عصمة الإمام طالما أن هذه الدعوى تفتقر إلى دليل من الأدلة التي تفيد اليقين، ولما كانت العصمة شرطا أساسيا للثقة في الإمام والتعلم منه، كما أنها ضرورية للنبي، فإن الغزالي لا يتوانى في مناقشة الباطنية في هذه المسألة، وفي هذا الصدد يرى أنه لا حاجة للإمام أصلا في تعلم العلوم بغض النظر عن كونه معصوما أم لا بحيث أن العلوم في نظره تنقسم إلى عقلية وسمعية، "أما العقلية فتنقسم إلى قطعية وظنية ولكل واحد من القطع والظن مسلك يفضي إليه ويدل عليه وتعلم ذلك ممن يعلمه ولو من أفسق الخلق، ممكن فإنه لا تقليد فيه وإنما المتبع وجه الدليل، وأما السمعيات فمسندها سماع: إما متواتر، وإما آحاد والمتواتر تشترك الكافة في دركه ولا فرق بين الإمام وغيره، والآحاد لا تفيد إلا ظنا، سواء كان المبلغ إليه أو المبلغ الإله أو غيره، والعمل بالظن فيما يتعلق بالعمليات [العلوم العملية كالفقه] واجب شرعا، والوصول إلى العلم [اليقين] فيه ليس بشرط، ولذلك يجب عندهم تصديق الدعاة المنتشرين في أقطار الأرض مع أنه لا عصمة لهم أصلا، وكذلك كان ولاة الرسول (صلعم) في زمانه، فإذن، لا حاجة إلى عصمة الإمام"[٢]، فالغزالي إذن، لا يرى وجود علاقة بين ضرورة التعلم وعصمة الإمام، فإن الأول لا يوجب الثاني، طالما أن الإمام، في نظره، "لا

---

[١]. نفسه، ص ١٤٢ .

[٢]. الغزالي، فضائح الباطنية، ص ١٤٠ .

يولد عالما ولا يوحي إليه ولكنه متعلم، وطريق تعلم غيره كتعلمه، من غير فرق"[١]. والغزالي بهذا الاعتراض إنما يعبر عن نظريته في المعرفة التي تقوم على الاستقلال الفكري في العقليات والابتعاد عن التقليد، وأن السمعيات تعرف بالشرع لا بالعقل، غير أن انتقادات الغزالي هذه لا تعني أنه ينكر ضرورة وجود الإمام، والصحيح أنه يرى ضرورة وجوده، فإذا لم تكن هناك حاجة إليه في التعليم ، فإن وجوده ينفع في شؤون أخرى، وهي التي تعرف بواجبات الإمام ، كحراسة الإسلام والذود عن بيضته والنضال دون حوزته، وحشد العساكر والجنود إلى أهل الطغيان والعناد، وتطهير وجه الأرض من الطغيان، إلى غير ذلك من الأعمال، يقول الغزالي: "هذا وما يجري مجراه هو الذي يراد لأجله الإمام ، وذلك يحتاج إلى عدالة وعلم ونجدة وكفاية وصرامة وشرائط أخرى [...] فأما العصمة فيستغني عنها كما في حق القضاة والولاة"[٢]، أي أنه، كما أن القاضي ليس معصوما ولكن يحتاج إليه، فكذلك الشأن بالنسبة للإمام، فإن انتفاء العصمة عنه لا ينفي الحاجة إليه، فإن ما يؤديه من واجبات لا يشترط العصمة فيه، وهذا مذهب أهل السنة عموما، فإنهم خصوا الإمام (الخليفة) بشروط كالعدل والعلم وغيرها دون اشتراط العصمة، خلافا للإمامية، فإنهم إشترطوا ذلك فيه[٣].

---

[١] ـ نفسه، ص ١٤٣.

[٢] – نفسه، ص ص(١٤٤- ١٤٥).

[٣] – نفسه، ص ١٤٥

فالغزالي إذن، لم يبطل مبدأ الإمامة ووجوب إقامتها، وإنما انصب نقده على رأي محدد يفتقر في نظره إلى أدلة تفيد اليقين، لهذا نجده يذهب مذهبا مغايرا هو في مجمله مذهب أهل السنة، وينص على وجوب الإمامة وضرورة تعيين الإمام أو الخليفة حفاظا على الدين وعلى حقوق الله على عباده، فالإمام "خليفة الله على الخلق، وأن طاعته على كافة الخلق فرض"[١]، وتعطيل الإمامة وإهمالها يترتب عنه الكثير من الأضرار والمفاسد كفساد جميع الولايات وبطلان قضاء القضاة وضياع حقوق الله تعالى وحدوده وإهدار الدماء والفروج والأموال والحكم ببطلان الأنكحة الصادرة عن القضاة في أقطار الأرض، وبقاء حقوق الله تعالى في ذمم الخلق، فكل هذا مخالف للشرع ويحصل في نظر الغزالي إذا تم إهمال الإمامة وإبطالها[٢]، فالغزالي بهذا، يوافق الباطنية على الإمام ووجوب نصبه، غير أنه يخالفهم في تعيين الإمام وشروطه، فهو يرى أن الإمام الحق في ذلك الزمان هو "المستظهر بالله" وليس الإمام الفاطمي حاكم مصر الذي نص عليه الباطنية في ذلك الزمان، يقول مؤكدا ذلك: "ندعي أن الإمامة المستظهر بالله ـ حرس الله أيامه ـ هو الإمام الحق الواجب الطاعة [...] ولا مترشح للإمامة سواه"[٣].

ويرى الغزالي أن الإمامة لا تنعقد بالنص كما يزعم الباطنية وإنما بالبيعة والاختيار وقوة الشوكة (العصبية) وهذا بعد أن تتوفر شروط

---

[١] – نفسه، ص ١٦٩.

[٢] – الغزالي، فضائح الباطنية ، ص ١٧٠.

[٣] – نفسه، ص ص(١٧٩ ـ ١٨٠).

الإمامة ـ العصمة ليست منها ـ وهي التي عدها علماء الإسلام، وعددها عشرة صفات ست منها خلقية وأربع منها مكتسبة أو يفيد الاكتساب فيها مزيدا، أما الصفات الخلقية فهي: البلوغ، العقل، الحرية، الذكورية، فلا تنعقد الإمامة لامرأة وإن اتصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال، وكيف تترشح امرأة لمنصب الإمامة وليس لها منصب القضاء، ولا منصب الشهادة في أكثر الحكومات![1]، والنسب القرشي لقوله (صلعم): "الأئمة من قريش"، سلامة حاسة السمع والبصر، هذه هي الصفات الغريزية، أما الصفات المكتسبة الأربع، فهي: النجدة، الكفاية، والعلم والورع"[2]. وفي نظر الغزالي، فإن هذه الصفات قد اجتمعت في الخليفة العباسي "المستظهر بالله"، لذلك يرى أنه "على كل فقيه أن يفتي على القطع بوجوب طاعته علي الخلق ونفوذ أقضيته بالحق وبصحة توليته للولاة وتقليده للقضاة وصرف حقوق الله إليه ليصرفها إلى مصارفها ويوجهها إلى مظانها وموقعها"[3]. وأما ما عدا هذه الصفات مما زعمه الباطنية، كالعصمة والتعيين بالنص إلى غير ذلك، فهو زعم باطل ولا أساس له من الصحة، وقد تقدم معنا أدلة بطلانه، وهو ما يهمنا من تفكير الغزالي النقدي أكثر مما تهمنا آراؤه الإيجابية في مسألة الإمامة، والتي هي آراء أهل السنة تماما.

---

[1] – نفسه، ص ١٨٠.

[2] – نفسه، ص ١٨١.

[3] – نفسه، ص ص(١٨١ ـ ١٨٢).

obeikandl.com

الفصل السابع: نقد الغزالي للمتصوفة

المبحث الأول : مفهوم التصوف وأصوله

أولا : مفهوم التصوف

ثانيا : أصول التصوف

ثالثا : مفهوم التصوف وأصوله عند الغزالي

رابعا : مصادر الغزالي في معرفة التصوف

المبحث الثاني : موقفه النقدي العام من المتصوفة

أولا : موقفه الإيجابي

ثانيا : موقفه السلبي

المبحث الثالث : أساس مناهضته للمتصوفة

obeikandi.com

- نقد الشطح

أولا : مفهوم الشطح

ثانيا : موقف الغزالي من شطاحة المتصوفة

المبحث الرابع : بعض نظريات التصوف

وموقف الغزالي منها

أولا : نظرية الحلول وموقف الغزالي منها

ثانيا: نظرية الإتحاد وموقف الغزالي منها

obeikandl.com

تمهيد

إذا كان نقد الغزالي للفلاسفة أمر منتظرا باعتباره متكلما أشعريا، فقد كاد الأشاعرة العداء للفلاسفة، كما أن نقده للمتكلمين لم يكن موقفا غريبا، بحيث أن المتصوفة قد ناصبوا العداء لأهل النظر عموما، كما أن موقفه النقدي من الباطنية يتماشى تماما مع اتجاهه الديني العام، أي اتجاه أهل السنة عموما، بالنظر إلى التناقض الموجود بين المذهبين السني والباطني، سواء على المستوى الإبستمولوجي (المعرفي) أو على المستوى العقائدي أو السياسي، فإن موقف الغزالي النقدي من المتصوفة، يثير بحق الكثير من التساؤلات والمفارقات، وذلك بالنظر إلى العلاقة الحميمة التي تربط الغزالي بالتصوف وأهله نظريا وعمليا، وهذا ما يجعلنا نتساءل: هل نقد الغزالي التصوف أم المتصوفة؟ وهل هذا النقد خاص أم عام؟ بمعنى، هل يخص فئة معينة من المتصوفة أم جميعهم؟ وما هي أهم المسائل الخلافية بينه وبين المتصوفة؟ ثم ما هي الأسس والمعايير التي استند إليها في معارضتهم؟

هذه أهم التساؤلات التي ارتأينا الإجابة عليها في هذا الفصل الذي قسمناه إلى أربعة مباحث أساسية، يتناول المبحث الأول مفهوم التصوف وأصوله بصفة عامة وعند الغزالي بصفة خاصة، والمبحث الثاني، يتناول موقف الغزالي النقدي العام من التصوف والمتصوفة، أما المبحث الثالث، فيدور حول أسس ومعايير مناهضته للمتصوفة، وأما المبحث الرابع،

فخصصناه لموقف الغزالي من بعض نظريات التصوف، كالحلول والإتحاد باعتبارهما أهم مسألتين خلافيتين.

المبحث الأول: مفهوم التصوف وأصوله

قبل أن نبين موقف الغزالي من المتصوفة، حري بنا أن نشير في البداية إلى مفهوم التصوف وبعض أصوله سواء عند جمهور المتصوفة أو عند الغزالي، عسى أن تتضح لنا بعض معالم هذا المذهب المتميز في الفكر الإسلامي، ولعلنا بذلك نكون قد وضعنا أيدينا على دوافع وخلفيات موقف الغزالي النقدي من المتصوفة، فما المقصود بالتصوف؟ وما هي أهم أصوله عند عموم المتصوفة أولا؟ وعند الغزالي ثانيا؟ ذلك ما سنحاول معرفته من خلال هذا المبحث.

أولا : مفهوم التصوف

١- الاشتقاق اللغوي

اختلف العلماء والمفكرون حول أصل كلمة "تصوف"، فقيل هي نسبة إلى الصفة، وهو المكان الذي اتخذه بعض الزهاد من المهاجرين والأنصار مأوى لهم ويقع في مؤخرة مسجد الرسول بالمدينة، وقيل: التصوف نسبة إلى الصف لأن المتصوف في الصف الأول بين يدي الله بارتفاع همهم وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم، وقيل أيضا: هي نسبة إلى "صوفة القفا" وهي الشعيرات النابتة عليه، وقيل: هي نسبة إلى "صوفة" أحد سدنة الكعبة في الجاهلية، وقيل: هي من الصفا، لأن المتصوفة

يشتغلون بتصفية القلب من الأخلاق المذمومة وتطهيره بالأخلاق المحمودة، وقيل: أنها نسبة إلى كلمة "سوفيا" اليونانية ومعناها الحكمة، ويرجح البعض أنها نسبة إلى الصوف، لأن الصوفية قد تزيوا بلبس الصوف واتخذوه أمارة لهم[١]، ولعل أرجح هذه الأقوال هي التي ترى بأن التصوف من الصفاء أو من الصوف لأنهم أمارتين بارزتين لدى المتصوفة، فإن ما يميز ظاهرهم لبس الصوف، وما يميز طريقتهم الإشتغال بصفاء النفس والسريرة.

٢. المفهوم الاصطلاحي

لقد قيل في تعريف التصوف الكثير، لدرجة أنه يصعب إحصاء هذه التعاريف، غير أننا ننتقي في هذا المقام بعضا من النماذج، إذ أن التعاريف الأخرى تكاد لا تختلف عنها من حيث المعنى، وإن اختلفت من حيث التركيبة اللغوية[٢]، فقد عرفه السراج بأنه: "الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني"[٣]، وأما الجرجاني فعرفه بقوله: "تصفية القلب عن مواقفه البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بعلوم الحقيقة واستعمال ما هو أولى على السرمدية"[٤]. ونلاحظ في هذه

---

[١]- السهروردي، عوارف المعارف، ملحق بكتاب إحياء علوم الدين، ص٦٤، وانظر أيضا: عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، ص ص(٢٧١- ٢٧٢).

[٢]- السهروردي، المرجع السابق، ص٦٢.

[٣]- السراج، اللمع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحميد محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتاب الحديثة، القاهرة، ومكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٠، ص٢٥.

[٤] الجرجاني، مرجع سابق، ص٦٢.

التعاريف أنها تتفق على أن التصوف يعني التخلق بالأخلاق الحسنة، وهي أخلاق الأنبياء، وقطع العلائق مع الأخلاق المذمومة، مع تزكية النفس وتطهير القلب وتصفيته، وأما التوحيدي فقد حده بقوله: "التصوف إسم يجمع أنواعا من الإشارة وضروبا من العبارة"[١].

وهذا التعريف مستوحى من بعض مميزات المتصوفة كاستعمال الإشارة والرمز في التعبير عن الحقائق، وأما ذو النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) وهو أحد المتصوفة، فيرى بأن الصوفي: "من إذا نطق أبان نطقه عن الحقائق، وإذا سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق"[٢]. وفي هذا القول نجد إشارة لبعض صفات المتصوفة منها أنهم العارفون بالحقائق لأن طريقهم في المعرفة الكشف، وكذلك قطع العلائق، أي الزهد في طلب الدنيا وشهواتها.

ثانيا: أصول التصوف

لقد مر التصوف الإسلامي خلال تطوره بمراحل عدة، عرف خلالها ألوانا واتجاهات شتى، لعل أبرزها انتقاله خلال الربع الأخير من القرن الثامن عشر من مرحلة الزهد إلى مرحلة التصوف النظري أو الفلسفي[٣]، وعلى الرغم من هذا التطور والتمايز فإن المتصوفة بمختلف اتجاهاتهم

---

[١] - عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، ص٢٧٣.

[٢] - المرجع نفسه، ص٢٧٤.

[٣] كمال اليازجي، معالم الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٦، ١٩٧٩، ص٢٧١.

ومذاهبهم يتفقون حول مجموعة من المبادئ التي يمكن اعتبارها بمثابة أصول للتصوف وأهمها:

. رفضهم للمنهج العقلي في التفسير، ومن ثمة فقد سلكوا سبيل المجاهدة والرياضة النفسية، ورفعوا لواء الذوق أو الحدس وهو ضرب من الاتصال أو الاحتكاك المباشر بالجهد الأخلاقي تتم خلاله المشاهدة العيانية لما وراءه من ذوات مجردة[١].

. الاعتقاد بأن القرآن ظاهرا وباطنا، وأن الظاهر بالنسبة للباطن هو بمثابة القشر من اللب، وهذه نقطة تقاطع بينهم وبين الباطنية، ولا يقتصر ذلك على القرآن بل إن لكل ظاهر باطن، وأن في كل شيء مشاهد ومحسوس إشارة خفية، وأن وراء السطح عمقا ووراء القناع حقا كامنا [...] وأن كشف هذا القناع وإزالة هذه الحجب إنما تأتي عن طريق التطهير الداخلي والرياضة والمجاهدة"[٢]، وأن معرفة الحقيقة الكامنة في باطن القرآن تتأتى من خلال التأويل.

. التصوف طريقة في المعرفة وسلوك وعمل، أو هو اعتبار واشتغال، ولا يمكن الفصل بين الجانبين، فلا ينال علم بدون عمل كما لا ينفع عمل بدون علم[٣].

---

[١]- عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الإسلامية، الجزائر، ١٩٩١، ص١٠٥.

[٢]- المرجع نفسه، ص١١.

[٣]- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٣٤.

. التصوف تجربة شخصية، ومن ثمة، فهو نزعة ذاتية لا تخدع لقواعد المنطق.

. الرمزية والتجريد في التعبير عن الحقائق، فكلامهم إشارات ورموز لمعان باطنة خفية.

. للتصوف درجات ومقامات يمر بها المريد هي التي يطلق عليها بمقامات التصوف أو منازل السائرين (السالكين) مثل: التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا.

وإذا كان المتصوفة قد اتفقوا حول هذه الأصول فإن ذلك لم يمنع وجود اختلافات واضحة بينهم، إذ يشكلون مذاهب مختلفة، فاشتهروا بعضهم بفكرة الحب الإلهي وهو مذهب رابعة العدوية وابن الفارض الملقب بسلطان العاشقين، وعرف بعضهم بالزهد كالمحاسبي فيما اشتهر بعضهم بفكرة الفناء كالبسطامي، بينما عرف الحلاج بفكرة الحلول والإتحاد، أما ابن عربي فقد نسب إليه القول بوحدة الوجود.

ثالثا: مفهوم التصوف وأصوله عند الغزالي

لقد أورد الغزالي العديد من الأقوال في تعريف التصوف بعضها له وبعضها لغيره من كبار المتصوفة على أنه يسند هذه الأقوال إلى أصحابها أحيانا وذلك إما بذكر الاسم أو بذكر لفظ "قيل"، وأحيانا أخرى يذكر الأقوال من غير إسناد، فمن أمثلة ذلك ما ذكره على لسان "سهل بن عبد الله التستري"، وهو أن الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر

واستوى عنده الذهب والمدار"[١]، وكذلك قوله: "وقيل: التصرف تصفية القلب عن مرافقه البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، وإتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشريعة"[٢]، وقيل: الصوفي هو الذي يكون دائم التصفية لا يزال يصفي الأوقات عن شوب الأكدار بتصفية القلب عن شوب الأكدار بتصفية القلب عن شوب النفس ومعينه على هذه دوام افتقاره إلى مولاه، فبدوام الافتقار يتفطن للكدر كلما تحركت النفس وظهرت بصفة من صفاتها أدركها ببصيرته النافذة وفر منها إلى ربه، وبدوام تصفية جمعيته وبحركة نفسه تفرقته وكدره فهو قائم بربه على قلبه وقائم بقلبه على نفسه، قال سبحانه وتعالى: (كونوا قوامين لله شهداء بالقسط)[المائدة:٠٨] وهذه لله، وهو تحقق بالتصوف[٣]، وواضح من هذه التعاريف، أن التصوف يمتاز كما ذكرنا سابقا بخاصيتى الزهد والتصفية والصفاء، فإذا عدنا إلى مفهوم التصوف عند الغزالي، نجده لا يخرج عن نطاق هذه التعاريف إذ يقول: "التصوف: طرح النفس في العبودية وتعلق القلب بالربوبية"[٤]، وفي تحديد أكثر تفصيل من هذا، يقول الغزالي: "أعلم أن التصوف شيئان في الصدق مع لله تعالى وحسن المعاملة مع الناس فكل من حظوظ نفسه لأمره تعالى وحسن المعاملة مع الخلق هو أن لا يفضل مراده على مرادهم ما دام

---

[١] الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة، بيروت [د. ت]، [د. ط]، ص ص (٢٩. ٣٠).

[٢]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٣]- نفسه، الصفحة نفسها.

[٤] نفسه، ص٢٩

مرادهم موافقا للشرع لأن كل من رضي بمخالفة الشرع أو خالفه لا يكون صوفيا وإذا ادعى التصوف يكون كذابا"[١].

ونلاحظ من خلال هذا التعريف، أن الغزالي يقيد التصوف بشروط، ولا يتحقق بدونها، أحدها من جهة الله، وهو الصدق والإخلاص في عبادته له، والثاني مع الناس، وهو حسن المعاملة، وهذه الشروط تدخل عموما في نطاق ما يسمى بأحكام التصوف، وهي التي لخصها الغزالي في قوله: "حكم الصوفي أن يكون الفقر زينته والصبر حليته والرضى مطيته والتوكل شأنه، والله عز وجل وحده حسبه، يستعمل جوارحه في الطاعات وقطع الشهوات والزهد في الدنيا البتة، فإن كان ولا بد فلا تجاوز رغبته كفايته ويكون صافي القلب من الدنس، ولها بحب ربه فارا إلى الله تعالى بسره ويأوي إليه كل شئ ويأنس به وهو لا يأوي إلى شيء، أي لا يركن إلى شيء، ولا يأنس بشيء سوى معبوده آخذا بالأولى والأهم والأحوط في دينه مؤثرا الله على كل شيء"[٢]، وهذا تصوف سني، وهو التصوف الذي عبر عنه "الجنيد" بقوله: "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"[٣]، وقد سار الغزالي على منهج الجنيد وطريقته في التصوف، مثلما يتجلى من خلال أصوف التصوف عنده وهي التي عبر عنها في قوله: "أصول التصوف: أكل الحلال والإقتداء برسول الله (صلعم) في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسنته، ومن لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدي به في

---

١ الغزالي، خلاصة التصانيف في التصوف (ضمن رسائل الغزالي) ، ص١١٣.

١- الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ص١٩.

٢ محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص٩٧.

هذا الأمر لأن علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، أخذ هذا المذهب بالورع والتقوى لا بالدعاوى"[١]، وفي موضع آخر يقول: "التصوف أوله علم وأوسطه عمل وآخره موهبة، فالعلم يكشف عن المراد، والعمل يعين على الطلب، والموهبة تبلغ غاية الأمل"[٢].

ويرى الغزالي أن المتصوفة ينقسمون إلى ثلاث طبقات: "مريد طالب، ومتوسط سائر، ومنته واصل، فالمريد صاحب وقته، والمتوسط صاحب حال والمنتهي يقين[...] فمقام المريد المجاهدات والمكابدات وتجرع المرارات ومجانبة الحظوظ وما على النفس فيه تبعة. ومقام المتوسط ركوب الأهوال في طلب المراد ومراعاة الصدق واستعمال الأدب في المقدمات وهو مطالب بآداب المنازل وهو صاحب تلوين، لأنه ينتقل من حال إلى حال وهو الزيادة، ومقام المنتهي الصحو والثبات وإجابة الحق من حيث دعاه قد تجاوز المقدمات في محل التمكين لا تغيره الأهوال ولا تؤثر فيه الأحوال، قد استوى في حال الشدة أو الرخاء أو المنع والعطاء والجفاء والوفاء، أكله كجوعه ونومه كسهره، قد فنيت حظوظه وبقيت حقوقه، ظاهره مع الخلق وباطنه مع الحق، كل ذلك من أحوال النبي (صلعم)، المنتهي لو نصب له سنان في أعلى شاهق في الأرض وهبت له الرياح الثمانية ما حركت منه شعرة واحدة، وقيل: سموا صوفية

---

[١]- الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ص٣١.

[٢] المصدر نفسه، ص٣١.

لأنهم وقفوا في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع همهم وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم ووقوفهم بين يديه بسرائرهم"[١].

ويتضح من خلال هذا النص، أن التصوف عند الغزالي لا يعدو أن يكون التخلق بأخلاق النبوة بغية نيل القرب من الله، وهو غاية الصوفي المنتهي أو الواصل، والوصول لا يعني الحلول أو الإتحاد أو غير ذلك مما أعابه الغزالي على أصحاب الشطح من المتصوفة، وإنما الوصول هو "أن ينكشف للعبد حلية الحق ويصير مستغرقا به، فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا بالله وإذا نظر إلى همته فلا همة له سواه، فيكون كله مشغولا بكله مشاهدة وهما ولا يلتفت في ذلك إلى نفسه ليعمر ظاهره بالعبادة أو باطنه بالتهذيب ويتجرد له فيكون كأنه هو"[٢]، وإذا بلغ الصوفي هذا المقام تحقق الوصال وهو "الرؤية والمشاهدة بسر القلب في الدنيا وبعين الرأس في الآخرة، فليس معنى الوصال اتصال الذات بالذات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[٣]، وهذا الذي يسميه الغزالي وصولا هو الذي يسميه "الجنيد البغدادي" مقام الجمع ويسميه البعض مقام الفناء.

رابعا: مصادر الغزالي في معرفة التصوف

إن التصوف كما رأينا من خلال أصوله، يمثل مذهبا متميزا عن سائر المذاهب الأخرى، ولذلك، فإن السبيل إلى معرفته سبيل متميز، وهذا ما

---

[١]- الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ص٣١، ٣٢.

[٢]- نفسه، ص٣٧.

[٣]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يوضحه الغزالي في قوله: "إن هذه الحالة يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها، فمن لم يرزق الذوق، فيتيقن بالتجربة والتسامح، إن أكثر معهم الصحبة حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقينا، ومن جالسهم استفاد منهم الإيمان، ومن لم يرزق صحبتهم فليعلم إمكان ذلك يقينا بشواهد البرهان[...] فهذه ثلاثة درجات من العلم: "يرفع الله الذين أمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" [المجادلة:١١]. فمن خلال هذا النص، يؤكد الغزالي أن معرفة الطريقة (التصوف) تتم من خلال ثلاثة مصادر أساسية هي: الذوق، أي، ملامسة تلك الحالة نفسها، وذلك يتم بالاشتغال، وتبرير ذلك أن التصوف تجربة ذاتية لا تخضع لقواعد المنطق وبالتالي فهي لا تنال بالتعلم، وهذا ما يؤكده الغزالي في قوله: "أعلم أن أخص خواصهم ما لا يكون الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات [لأنهم] أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال"[١]، فثمة فرق بين "أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا"[٢]، ومعرفة الغزالي بهذا الفارق هو الذي جعله يعيش هذه التجربة بنفسه، الأمر الذي مكنه من معرفة حقيقة التصوف ذوقا وحالا، بخلاف بعض الناقضين للتصوف فإنهم لم يتحققوا بالذوق ولم يشتغلوا به، مقتصرين على مطالعة كتبهم أو سماع أقوالهم فكانت معرفتهم به ناقصة، وبالتالي كانت انتقاداتهم بتراء.

١- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٤٠.

٢. نفسه، الصفحة نفسها.

وأما المصدر الثاني، وهو أدنى درجة من سابقه، فيتمثل في التجربة والتسامع، أي، معرفة أقوالهم ومشاهدة أحوالهم من خلال الصحبة والمجالسة، وقد استفاد الغزالي من هذا المصدر أيضا من خلال مولده وتربيته وتعليمه وتنشئته الإجتماعية، كما مر معنا. وأما أضعف هذه المصادر فهو التحقق بشواهد البرهان بالنسبة لمن لم يرزق صحبتهم، وثمة مصدر آخر يشير إليه الغزالي، وكان له أثر كبير في توجيه حياته الروحية، ونعني به مطالعة مؤلفاتهم، وهذا ما يؤكده في قوله: "فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل: (قوت القلوب) لأبي طالب المكي ـ رحمة الله ـ وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي وغيرهم من المشايخ حتى أطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع"[1]. وتأثر الغزالي بهذه الشخصيات واضح سواء في طريقته أو في موافقته وآرائه.

المبحث الثاني: موقفه النقدي العام من المتصوفة

إن موقف الغزالي من التصوف ومن المتصوفة يعد موقفا إيجابيا على العموم، كما يتضح من أقواله الصريحة، أو في سلوكه الشخصي لطريق التصوف، غير أن ذلك لم يمنعه من توجيه بعض المآخذ والتحفظات على المتصوفة وأشباههم، وهذا الموقف يتشابه إلى حد ما مع موقفه من علم الكلام، الذي يقوم على اجتناب ذم العلوم جملة دون التمييز بين جوانبها

---

[1] - المصدر نفسه، ص٣٥.

الإيجابية والسلبية، وسنوضح فيما يلي كلا الوجهين الإيجابي والسلبي في موقف الغزالي من التصوف.

أولا: موقفه الإيجابي

يقول الغزالي في خلاصة معرفته بمذهب التصوف وطريقته: "والقدر الذي أذكره لينتفع به: أني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منهم لم يجدوا إليه سبيلا فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به "[1].

ففي هذا النص، يقدم لنا الغزالي رأيه في المتصوفة، ومن خلاله تتضح لنا المكانة الرفيعة التي يحتلها هؤلاء بين الناس، بل بين الحكماء والعقلاء وعلماء الشرع كافة، فإن طريقتهم وهي التي تجمع بين العلم والعمل، بين الظاهر والباطن، مستمدة من نور النبوة ومشكاتها الذي لا يضاهيه نور آخر على وجه الأرض، وإذا كان الغزالي يعتبر المتصوفة هم الخاصة وهم في أعلى مراتب الناس ودرجاتهم، فإن رأيه في التصوف كعلم لا

[1] الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٣٩.

يختلف كثيرا عن رأيه في أهل التصوف مثلما يتضح في تصنيفه للعلوم وهو ما نوضحه فيما يلي.

١ـ مكانة التصوف في تصنيف العلوم عند الغزالي

يعتبر الغزالي التصوف من العلوم الشرعية كالفقه والتفسير وغيرهما وهي العلوم المستفادة من الأنبياء، وهذه العلوم أشرف من العلوم العقلية كالطب والحساب وغيرهما وكما أن العلوم العقلية تتفاضل عن بعضها البعض، فالطب مثلا أشرف من الحساب، كذلك الشأن بالنسبة للعلوم الشرعية، فبعضها أشرف من البعض الأخر، بحيث أن علم طريق الآخرة أشرف من الفقه بل هو في نظر الغزالي أشرف العلوم على الإطلاق، وهذا العلم ينقسم إلى قسمين: علم المكاشفة وعلم المعاملة[١]، وعلم المكاشفة أو "علم الباطن" هو علم الصديقين والمقربين[٢]، ويعرفه الغزالي بقوله: "هو عبارة عن نور يظهر في القلوب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة "[٣]، وهذا النور عبارة عن إلهام أو علم لدني يقذفه الله في قلب صاف بعد قطع علائقه بالدنيا وملذاتها وتحليته بالأخلاق المحمودة، وبفضل هذا النور تنكشف "أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءهم فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية "[٤].

---

[١]- الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ١، ص١٩.

[٢]- نفسه، ص ص(١٩ـ ٢٠).

[٣]- نفسه، الصفحة نفسها.

[٤]- نفسه، الصفحة نفسها.

وموضوعه ذات الله سبحانه، وصفاته الباقيات التامات وأفعاله، وحكمه في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا، والمعرفة بمعنى النبوة والنبي، ومعنى الوحي، ومعنى الشيطان، ومعنى الملائكة والشياطين، وكيفية معاداة الشياطين الإنسان وكيفية ظهور الملك للأنبياء، وكيفية وصول الوحي إليهم، والمعرفة بملكوت السماوات والأرض، ومعرفة القلب، وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان ومعرفة الآخرة والجنة والنار وعذاب القبر والصراط والميزان والحساب، ومعنى قوله عز وجل: ﴿إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا﴾ [الإسراء: ١٤]، ومعنى قوله عز وجل: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون] [العنكبوت: ٦٤]، ومعنى لقاء الله جل جلاله، والنظر إلى وجهه الكريم، ومعنى القرب منه والنزول في جواره، ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى ومقارنة الملائكة والنبيئين، ومعنى تفاوت درجات الجنان حتى يرى الكوكب الذري في جوف السماء إلى غير ذلك مما يطول تفصيله [١]. وبالجملة، هو العلم بالغيبيات والأخرويات مما لا يدرك بالحس ولا بالعقل.

إن هذا النص يبين لنا أهمية علم المكاشفة (التصوف) وقيمته عند الغزالي، فهو "أشرف العلوم بل هو غايتها"[٢]. ومصدر قيمته أمران: الأول موضوعه، فهو يتعلق بذات الله وصفاته، وليس هناك أشرف وأعز من ذلك، والثاني: أن هذا العلم يقيني، بحيث أن صاحبه يرى الأشياء في هذه

١- المصدر نفسه، ص٢٠.

٢- نفسه، ص١٩.

الحالة بفضل هذا النور الإلهي على حقيقتها دون الاقتصار على أشباهها وأمثالها، وذلك لأن التصوف يحصل بالذوق والعرفان، لا بطريق الحسن الذي هو عرضة للخطأ، ولا بطريق العقل الذي يعجز عن معرفة الغيبيات. كما أوضحنا – فعلم المكاشفة إذن هو علم اليقين حيث " يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا شك فيه"[1] فهو إذن، العلم الذي "تنكشف فيه الأمور انكشافا لا يبقى معه مجال للريب"، وهذا هو العلم النموذجي في نظر الغزالي ومن هبا رأيناه ينتقد الفلسفة وعلم الكلام وعلم الباطنية لأنها تفتقد إلى هذا اليقين، ومن هنا أيضا رأيناه يرتب المعرفة إلى مراتب بحسب درجاتها في اليقين ، فجعل أدناها المعرفة الحسية وهي التي تحصل بالحس ثم المعرفة العقلية وأساسها العقل ثم المعرفة الإلهامية وهي التي تعتمد على الذوق والإشراق [2].

ولما كان التصوف عبارة عن تجربة ذاتية (داخلية) تعتمد على الكشف والإلهام وليست معرفة منطقية، فإن أهل النظر قد شككوا في هذه المعرفة، فهذا ابن باجة يرى أن "الحقيقة ليست نورا يقذفه الله في القلب، وإنما هي شيء وليد النظر والفكر، وشتان بين الأمرين، لأن العقل يتميز بالتجريد والأحكام المطلقة، بينما يتميز التصوف بالإرادة النفسية والشعور والعاطفة الذاتية وتصوراتها"[3].

---

[1] نفسه، ص٢٠.

[2] - أنظر: الفصل الثاني من هذا البحث.

[3] - جعفر آل يس، فلاسفة مسلمون، مرجع سابق، ص١٢٠.

فأهل النظر إذن، يفضلون المنهج العقلي على المنهج الذوقي، وحسبهم، أن هذا الكشف محال تحققه لغير الأنبياء، غير أن الغزالي يرى أن هذا الكشف ممكن في جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا، فالغزالي، إذن، يشبه القلب بمرآة من حيث أن القلب يرى الأشياء، وكما أن المرآة تظهر لنا الصورة على حقيقتها وكما أن المرآة معرضة للصدأ، وحينها فإن الصورة لا تظهر لنا على حقيقتها، كذلك القلب قد تحجبه عن معرفة الله وصفاته وأفعاله شهوات الدنيا وخبائثها وقذوراتها، ولذلك فإن علم الآخرة هو "العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالي وعن معرفة صفاته وأفعاله، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات والإقتداء بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم في جميع أحوالهم فبقدر ما ينجلي من القلب ويحادي به نظر الحق يتلألأ فيه حقائقه"[1].

ولحصول الكشف، يشترط الغزالي على السالك أمرين: الأول الابتعاد عن الأخلاق المذمومة والتعلق بالدنيا وشهواتها وهو ما يسمى في اصطلاح المتصوفة بالتخلية، أي، تخلي الفرد عن كل ما يكدر صفاء القلب وطهارته(الأخلاق المذمومة)، والثاني، التحلية، أي، التحلي بالأخلاق المحمودة، وذلك بالمجاهدة والرياضة الروحية مما يزيد في صفاء القلب وطهارته، فيتهيأ بذلك لتلقي الفيض (الكشف).

---

[1]- الغزال، إحياء علوم الدين، جـ١، ص٢٠.

ويرى الغزالي أن مثل هذه العلوم (أي علم الباطن أو المكاشفة) لا تسطر في الكتب ولا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها إلا مع أهله، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار، وهذا هو العلم الخفي الذي قصده النبي (صلعم) في قوله: "إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله تعالى، فإن نطقوا به لم يجهله إلا أهل الاغترار بالله تعالى فلا تحقروا عالما أتاه الله تعالى علما منه، فإن الله عز وجل لم يحقره إذ أتاه إياه"[١]، وكأن الغزالي بهذا القول، يرد على أولئك الذي أنكروا هذا العلم بحجة أنه لا يخضع لقوانين التفكير المنطقي، فهو يرى أن هذا العلم قد أودعه الله قلوب الأصفياء، "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا" [البقرة:٢٦٩]، ولهذا نجده قد حرص على عدم إفشاء مكاشفاته والجهر بها للعامة وهم جمهور الناس فيما عدى الأولياء، فقال: "فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر"[٢].

وأما القسم الثاني من علوم الآخرة، فهو علم المعاملة، أو علم أحوال القلب، فهو إذن، العلم بالباطن في مقابل العلم بالظاهر كعلم الفقه. وتنقسم أحوال القلب إلى صنفين: صفات محمودة كالصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والزهد والتقوى والقناعة والسخاء، ومعرفة الله تعالى في جميع الأحوال والإحسان، وحسن الظن وحسن الخلق، وحسن المعاشرة، والصدق والإخلاص، والصنف الثاني الصفات المذمومة وهي

---

[١]- نفسه، ص٢٠.

[٢]- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٣١.

كخوف الفقر، وسخط المقدور، والحقد، والحسد والغش وطلب العلو، وحب الثناء، وحب طول البقاء في الدنيا للتمتع، والكبر والرياء، والغضب والأنفة، والعداوة والبغضاء، والطمع والخيلاء، والتنافس وغير ذلك من الصفات المذمومة، ويعتبر الغزالي العلم بطريق الآخرة، كما أن الفقه من فروض الأعيان في نظر علماء الآخرة كما أن الفقه من فروض الأعيان في نظر فقهاء الدنيا، بل أن علم الآخرة في نظر أشرف من علم الفقه، فإن الأول هو طريق النجاة في الآخرة، والمعرض عنه هالك في الآخرة، بينما الثاني هو طريق النجاة في الدنيا من سيف السلاطين، والآخرة أشرف من الدنيا، فإنها لأبقى والأدوم، ولهذا نجد الغزالي يعتبر الفقه من فروض الكفايات، وهو يرى أن الفقهاء يتخذون منه مطية لتولي الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام، وتقلد القضاء والحكومة والتقدم به على الأقران والتسلط به على الأعداء، ولهذا نجد الفقهاء يتسابقون إلى الإشتغال به، ويتركون الإشتغال بفروض الأعيان وهي علوم الآخرة فعلماء الفقه هم علماء السوء في نظر الغزالي[1]، ولعل هذه الفتوى التي أصدرها الغزالي في الفقه وعلمائه كانت من الأسباب التي جلبت له كتابه "إحياء علوم الدين" وأما ما تدرع به هؤلاء من أن هذا الكتاب حافل بالأحاديث الموضوعة فلم يكن إلا مجرد غطاء لتبرير هذا الفعل، ويؤكد الغزالي على أهمية العلم بطريق الآخرة وفضله وشرفه على العلوم الأخرى، عقلية كانت أم شرعية بما تيسر له من الشواهد سواء كانت شهادات العلماء والأئمة والأولياء وعلى رأسهم أئمة الفقه أنفسهم،

[1]- الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ١، ص٢١.

كالشافعي ومالك وأبو حنيفة وابن حنبل وسفيان الثوري وغيرهم من العلماء رضي الله عنه، أو شواهد الشرع[١].

ويتضح مما تقدم، أن التصوف (علم طريق الآخرة) يتبوأ مكانة هامة بين العلوم الأخرى سواء كانت علوما عقلية أو شرعية، فإذا كان الغزالي يقسم العلوم إلى مذمومة ومحمودة[٢]، فإن علم التصوف هو أشرف العلوم المحمودة على الإطلاق. فإلى ماذا يرجع ذلك يا ترى؟ وما هو المعيار الذي يعتمده الغزالي في تصنيفه للعلوم؟

إن الغزالي يجيبنا على هذا التساؤل في نص واضح لا لبس فيه، حيث يقول: "إن شرف العلم يدرك بشيئين: أحدهما شرف ثمرته والآخر بوثاقة دلالته وذلك كعلم الدين وعلم الطب، فإن ثمرة علم الدين الحياة الأبدية [...] فكان أشرف من علم الطب الذي ثمرته حياة البدن إلى غاية الموت، وأما الحساب إذا أضفته إلى الطب فالحساب أشرف باعتباره وثاقة دلالته، فإن العلوم بها ضرورية غير متوقفة على التجربة بخلاف الطب، والطب أشرف باعتبار ثمرته، فإن صحة البدن أشرف من معرفة كمية المقادير، والنظر إلى شرف الثمرة أولى من النظر إلى وثاقة الدليل، وأشرف العلوم ثمرة العلم بالله ملائكته وكتبه ورسله، وما يعين عليه فإن ثمرته السعادة الأبدية"[٣].

١- نفسه، ص٢١ وما بعدها

٢- نفسه، ص٢١.

٣ الغزالي، ميزان العلم، ص٣٥١، ٣٥٢.

ويتضح من هنا، أن تصنيف العلوم عند الغزالي، يقوم على معيار واضح ودقيق ألا وهو أن شرف العلم يرجع إلى ثمرته أي قيمته وفائدته من جهة، ووثاقة أدلته أي مدى صدقه ويقينه من جهة أخرى، وهو يرى أن شرف الثمرة أولى من وثاقة الدليل.

وبالنظر إلى هذا المقياس، فإن الغزالي يعتبر علوم الدين (علوم الآخرة) أشرف من علوم الدنيا، إذا ثمرة الأولى أشرف من ثمرة الثانية، كما أنه يعتبر العلوم الضرورية كالرياضيات أشرف من العلوم التجريبية كالطب، لأن أدلة الأولى أوثق من الثانية، وطبقا لهذا كله، فإن علم التصوف هو أرقى العلوم وأشرفها، وذلك بالنظر إلى شرف ثمرته ووثاقة دليله.

وإذا كان الغزالي قد جعل التصوف في مرتبة لا يرقى إليها أي علم آخر، سواء من علوم الصدف أو علوم الدرر واللباب[1]، وجعل أهله في أعلى الدرجات إذا يكادوا يكونون في درجة الأنبياء، فإن ذلك لم يمنعه من نقد المتصوفة، على غرار ما فعل مع غيرهم من طلاب المعرفة، بحيث نجده ينظر إلى العلوم الأخرى كالفلسفة وعلم الكلام بعينين مختلفتين، أحداهما عين إعجاب والأخرى عين انتقاض، وهذه إحدى معالم الروح الموضوعية في نزعة الغزالي النقدية.

---

[1]- الغزالي، جواهر القرآن ودرره، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٤، ١٩٧٩، ص٣٥.

٢. أصناف الناس وموقع المتصوفة بينهم

لقد دأب الفلاسفة منذ القدم على تقسيم الناس إلى مراتب ودرجات متفاوتة وذلك بحسب استعداداتهم وحظوظهم لتلقي المعرفة[1]، وقد اشتهر عن فلاسفة الإسلام قولهم بأن "الحكمة لا تقال للجمهور" وفي ذلك إشارة واضحة إلى هذا التصنيف، فالجمهور ليسوا من أهل الحكمة، وعلى هذا الأساس صنفوا بعض المؤلفات تحت عنوان "المضنون بها على غير أهلها"، ونظرية تصنيف الناس تحتل مكانة هامة لدى الغزالي، بحيث يمكن اعتبارها من بين أصول فلسفته النقدية، وليس أدل من ذلك من العناية التي أولاها إياها في مؤلفاته المختلفة وفي ذلك تأكيد على تمسكه بهذه النظرية، على خلاف ما نجده لدى مفكرين آخرين إذ تبدو كعارضة من العوارض لا كنظرية مؤسسة على دعائم واعتبارات فلسفية وسيكولوجية وشرعية .

لقد قسم الغزالي الناس إلى ثلاثة أصناف هم: العوام وأهل الجدل والخواص، وأما العوام فهم أهل السلامة لأنه ليست لهم فطنة لفهم الحقائق، وحتى إن كانت لهم مثل هذه الفطنة بالفطرة، فليس لهم داعية الطلب، لأن الحرف والصناعات شغلتهم عن ذلك، وليس فيهم أيضا

---

[1] لعل أقدم وأهم محاولة وصلتنا في هذا المجال هي محاولة أفلاطون الذي رتب الناس تحت ثلاثة رؤوس أصلية: محب الحكمة، ومحب الكفاح، ومحب الكسب، أفلاطون، الجمهورية، ص٢٧٤. وانظر أيضا: ابن النديم حيث قال: كانت الحكمة في القديم ممنوعا منها إلا ما كان من أهلها، ومن علم أنه يتقبلها طبعا، وكانت الفلاسفة تنظر في مواليد من يريد الحكمة والفلسفة، فإن علمت منها أن صاحب الولد في مولده حصل له ذلك استخدموه، وناولوه الحكمة، وإلا فلا، الفهرست، ص٣٣٦، نقلا عن: عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، ص٢٥٣.

داعية الجدل لأن هذا من شأن المتكايسين في العلم مع قصور الفهم[١]، ولفظ العامي عند الغزالي يشمل: "الأديب والنحوي والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم، بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم

السباحة في بحر المعرفة"[٢].

وأما الصنف الثاني: فهم أهل الجدل[٣]، وهم عند الغزالي، أهل شغب وفتن، وهم المقصودون باتباع ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة، في قوله تعالى: ﴿...فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة...﴾ [آل عمران:٠٧] ولا نخال القصد بذلك إلا المتكلمين أصحاب المجادلات المذمومة والبدع الممقوتة"[٤]، والمتكلم عند الغزالي "لا يفارق العامي إلا في كونه عارفا وكون العامي معتقدا، بل هو أيضا معتقد عرف مع اعتقاده أدلة الاعتقاد ليؤكد الاعتقاد ويستثمره ويحرسه عن تشويش المبتدعة"[٥].

وهكذا، فإن الصنف الثاني في نظر الغزالي، أحسن من الصنف الأول من حيث المعرفة، إذ أن العامي مؤمن بالتقليد، بينما المتكلم مؤمن بالنظر، ودرجة النظر عند الغزالي أعلى من درجة التقليد، أما من حيث العمل (الدين)، فإن الصنف الأول أحسن من الثاني، إذ أن العامة مسلمون

---

[١]- الغزالي، القسطاس المستقيم، ص٨٥.

[٢]- الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، ص١٥.

[٣]- الغزالي، القسطاس المستقيم، ص ص(٨٩ ـ ٩٠).

[٤]- عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، ص٣٥٦.

[٥]- الغزالي، الأربعين في أصول الدين، ص٢٧، نقلا عن: عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، ص٣٥٧.

مؤمنون لا يجادلون ولا يخاصمون في الأمور العقيدة ومسائلها بل همهم العمل بما فهموا، وأما المتكلمون فقد خاضوا فيْ مسائل العقيدة مغترين بما عرفوا من صناعة الكلام وأدلة النظر، وأهملوا العمل، ولا ينفع علم ما لم يعضده عمل في نظر الغزالي، كما أثاروا الفتن والخصومات بين المسلمين، فانقسموا فرقا وأحزابا وشوشوا قلوب العامة بتأويلاتهم.

وأما الصنف الثالث، فهم الخواص: "وهم أهل القريحة النافذة والفطنة النادرة والبصيرة اللامعة، يخلوا باطنهم من التقليد والتعصب للمذاهب"[1]، وفي موضع آخر يصفهم الغزالي بأنهم "المتجردون لتعلم السباحة في بحار المعرفة، القاصرون أعمارهم عليه، الصارفون وجوههم عن الدنيا والشهوات، المعرضون عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات، المخلصون لله تعالى في العلوم والأعمال"[2]، وطبقا لهذا الوصف فإن المقصود بالخواص هم الصوفية باعتبارهم المخصوصين بنور البصيرة العارفين بالله، الجامعين بين العلم والعمل، أي بين الإشتغال والاعتبار، ويتضح من هذا التصنيف أن الغزالي يجعل المتصوفة في أعلى المراتب والدرجات، ومن ثم فهو يجيز بث التأويلات والمعاني، والحقائق المستنبطة من القرآن لهؤلاء دون سواهم، وعملا بهذا المبدأ نجد الغزالي يخاطب كل صنف من أصناف الناس بما يناسبه وبما يفهمه ، فقد جاء في مقدمة كتابه "مشكاة الأنوار" قوله: " أما بعد فقد سألتني أيها الأخ الكريم [...] أن أبث إليك أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بتأويل ما

---

[1] - الغزالي، القسطاس المستقيم، ص٨٥. ,

[2] الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، ص١٥

يشير إلى ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية [...] ولقد ارتقيت بسؤالك مرتقى صعبا تنخفض دون أعاليه أعين وقرعت بابا مغلقا لا يفتح إلا للعلماء الراسخين[...] لكن أراك مشروح الصدر بالنور، منزه السر عن ظلمات الغرور، فلا أشح عليك في هذا الفن بالإشارة إلى لوامع ولوائح، والرمز إلى حقائق ودقائق"[١].

وإذا كان الغزالي قد صنف الناس إلى درجات ومراتب تنبئ على المكانة الرفيعة التي يحتلها المتصوفة . ومن خلالهم التصوف . بين سائر الناس، فإنه صنف بالمثل المعرفة إلى مراتب وذلك بحسب مصدرها، جاعلا بذلك المعرفة الإشراقية التي تحصل بالإلهام والكشف، وهو منهج المتصوفة، في أعلى مراتب المعرفة، مثلما تقدم معنا ذلك[٢]، وهذا التصنيف يظهر لنا بدوره موقف الغزالي الإيجابي من التصوف وأهله.

ثانيا: موقفه السلبي

لقد عودنا الغزالي من خلال نزعته النقدية على عدم نقذ المذاهب ودمجها جملة، بل إنه يقوم بتقييم المذهب مبينا ما هو إيجابي، بمعنى لا يتعارض مع الشرع والعقل، وما هو سلبي فيه، كذلك فعل مع الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، وكذلك يفعل مع المتصوفة، فالغزالي الصوفي والداعي إلى التصوف، لا يجد بدا في نقد المتصوفة أو من يدعوا التصوف، واصفا إياهم بالمغرورين، لما صدر عنهم من سلوكات

---

[١]- الغزالي، مشكاة الأنوار ضمن مجموعة القصور العوالي، ص ص(١٨٢. ١٨٣).

[٢]- انظر الفصل الثاني من هذا البحث.

وادعاءات وما اتصفوا به من صفات، لا تمت حسبه، إلا التصوف الصحيح بصلة، وهذا ما نلمسه في النص التالي، حيث يقول الغزالي: "إن أكثر متصوفة هذه الأعصار لما خلت بواطنهم عن لطائف الأفكار ودقائق الأعمال ولم يحصل لهم انس بالله تعالى وبذكره في الخلوة وكانوا بطالين غير محترفين ولا مشغولين، قد ألفوا البطالة واستثقلوا العمل واستوعروا طريق الكسب واستلانوا جانب السؤال والكدية، واستطابوا الرباطات المبنية لهم في البلاد، واستسخروا الخدم المتنصبين للقيام بخدم القوم واستخفوا عقولهم وأديانهم، من حيث لم يكن قصدهم من الخدمة إلا الرياء والسمعة وانتشار الصيت واقتناص الأموال بطريقة السؤال تعلل بكثرة الأتباع، فلم يكن في الخانقاهات حكم نافذ ولا تأديب للمرتدين نافع ولا حجر عليهم قاهر فلبسوا المرقعات واتخذوا في الخاقاهات متنزهات وربما تلقفوا ألفاظا مزخرفة من أهل الطامات"[1]. فمن خلال هذا النص يتضح لنا أن الغزالي لا ينتقد المتصوفة جملة وإنما طائفة منهم فقط وهم الذين يمكن تسميتهم بأشباه المتصوفة أو أدعياء التصوف، فهؤلاء لم يدركوا التصوف على حقيقته، إذا أن بواطنهم قد خلت من لطائف الأفكار ودقائق الأعمال وهذه ميزة المتصوفة بالحقيقة فمن تخلى عنها يكون قد حاد عن الطريقة .

وحسب الغزالي، فإن الذي دفع هؤلاء القوم إلى سلوك هذه الطريقة أسباب تتعارض مع حقيقة التصوف وطبيعته، منها، ميلهم إلى البطالة

- الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ٣، ص٤٠٤.

والسؤال بدل الكسب والعمل، إذ استوعروا هذا الطريق فنفروا منه، ووجدوا في الزوايا التي بنيت لهم في مختلف البلاد خير مربط لهم، وفي الخدم الذين انتخبوا لخدمتهم وسيلة لخدمتهم مستغلين جهلهم وفقرهم وبطالتهم، ولجهل هؤلاء المتصوفة بالطريقة نجدهم قد تشبثوا بالشكل دون المضمون، أي، بالظواهر والقشور مما ينسب للمتصوفة كلبس المرقعات والصوف والاختلاء في الخانقاهات وترديد كلمات مزخرفة تلقفوها من أهل الطامات وهي عبارة عن شطحات لا علاقة لها بكلام الصوفية، فمن كانت هذه صفاته فلا يمكن أن يكون من أهل التصوف ، إذ أن التصوف هو أولا اختيار لا اضطرار، وهو يقوم على صفاء الباطن قبل ان يكون رياء ومظاهر، وهو عمل وجهاد قبل أن يكون كسل، وهو اشتغال واعتبار وليس تقليد، والصوفية هم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، فقد جنت هذه الطائفة، إذن، على التصوف، ومنه نجد الغزالي يصنفهم ضمن فئات المغترين ويدخلهم تحت حكم هؤلاء في الفصل الذي عقده في كتاب الإحياء تحت عنوان " تبيان أصناف المغترين وأقسام فرق كل صنف"، وأصناف المغترين الذين يقصدهم الغزالي هنا بالنقد هم "أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث واللغة والزهاد وأرباب العبادات وأدعياء التصوف والمغرورين من الصوفية[1].

ويتضح من هنا، أن الغزالي، لم ينتقد علم التصوف في ذاته، ولم ينتقد المتصوفة الحقيقيين، وإنما انتقد طائفة من أشباه المتصوفة وأدعياء

[1]- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٣، ص٤٠٤.

التصوف، فما هي المعايير التي اعتمد عليها في نقد هؤلاء وما هي الإبستمولوجيا البديل؟

المبحث الثالث: أساس مناهضة للمتصوفة

١. نقد الشطح

إذا كان الغزالي قد نقد المتصوفة، فإن نقده هذا لم يكن جزافيا، ولم تكن تحركه دوافع إيديولوجية معادية للتصوف، كما هو الشأن بالنسبة لبعض خصوم التصوف، وإنما كان نقده مؤسسا على أسس ومعايير دينية وإبستمولوجية، وذاك أمر ألفناه في منهج الغزالي النقدي، بحيث يمكن اعتباره أحد مقومات هذا المنهج، ويمكن القول منذ البداية بأن رفض الشطح الصوفي يشكل المبدأ الأساسي لمناهضة المتصوفة عند الغزالي.

فما هي دواعي هذا الرفض؟ وما أبعاده؟ ذلك ما سنحاول معرفته من خلال هذا المبحث، ولكن بعد تحديد مفهوم الشطح لغة واصطلاحا.

أولا : مفهوم الشطح

١. المفهوم اللغوي

يعتبر الشطح في اللغة عن معان مختلفة، من بينها الحركة، كما يقال شطح الماء في النهر، أي تحرك، إذا جرى ماء كثير في نهر ضيق، فيفيض من حافتيه[1]، ومن معاني الشطح أيضا، وهو جمع شطحة، "الخروج عن

[1] أبو نصر السراج، اللمع، ص٣٧٥.

الأحكام المقررة"[١] والمقصود بذلك الأحكام المقررة في الشريعة الإسلامية، وهذا المعنى الأخير أقرب إلى المعنى الاصطلاحي ـ مثلما سنرى لا حقا ـ إذ وضعت شطحات الصوفية بأنها أقوال مخالفة للشريعة الإسلامية ومقرراتها.

٢ ـ المفهوم الاصطلاحي

يعرف السراج ـ وهو من أهم المحققين والمؤرخين للتصوف ـ الشطح بأنه "عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته"[٢]. فالشطح بهذا المعنى، عبارة عن ألفاظ موهمة[٣] وأقوال غريبة وغير مألوفة لدى سامعيها، تصدر عن الصوفي، في حالة سكره تعبيرا عن مواجده وأحواله ومشاهداته الباطنية للأنوار الربانية التي تشرق عليه فيشاهد بعين اليقين ما لم يشاهده في حالة اليقظة والصحو وحينما يبوح الصوفي بما جال في باطنه من معاني تلك الحقائق أو الأسرار الإلهية بالعبارات اللغوية توصف عباراته تلك أو تصريحاته بالشطح"[٤]، وهذا ما يؤكده "السراج "في قوله: "فالمريد الوجد إذا قوي وجده ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار الحقائق سطع ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها"[٥]، فكأن الكلمات هنا

---

[١] - أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد، مادة شطح، جـ٣، ص٢٤٣ نقلا عن: عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، ص٢٨٥.

[٢] - أبو نصر السراج، مرجع سابق، ص٣٧٦.

[٣] - ابن خلدون، المقدمة، ص٥٢٤.

[٤] - عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، ص٢٨٦.

[٥] - أبو نصر السراج، ص٣٧٦.

تفيض وتتحرك على لسان الواجد نتيجة لعدم طاقة قلبه على استيعاب الأنوار الساطعة عليه كما يفيض الماء عن حافتي النهر الضيق إذا كثر، فالعلاقة واضحة، إذن، بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للكلمة.

وفي تعقيبه على تعريف "السراج" للشطح، يرى الجابري "أن المقصود بالعبارة المستغربة "أنها غير مقبولة لا عقلا ولا شرعا، والمتصوفون يعترفون بهذه الغرابة في التعبير أعني بعدم احترام قوانين المنطق كمبدأ الهوية وعدم التقيد بالعقيدة كما يقررها ظاهر الخطاب الشرعي"[1]، ولهذا نجد خصوم التصوف قد برروا خصومتهم له بما صدر عن المتصوفة من شطحات، فإن ذلك من زلاتهم مثلما يؤكد ذلك "الجرجاني" في تعريفه للشطح، حيث عرفه بأنه "عبارة عن كلمة لها رائحة رعونة، ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف ولكن من غير إذن إلهي[2]، فهذا التعريف يتضمن موقفا سلبيا (نقديا) من الشطح تماشيا مع الإيديولوجية الأشعرية لصاحبه على عكس تعريفات السراج التي كانت تقريرية حيادية أكثر منها تقييمية. وقد عقب الجابري على هذه التعريفات بنص شارح وموضح ومعبر مما جاء فيه قوله: "وواضح أن ما يجعل من العبارة الصوفية "شطحا" حسب هذه التعريفات، هو اقترانها بالدعوى، ولذلك يمكن القول إجمالا: أن الشطح هو دعوى يفصح عنها المتصوف بعبارة مستغربة مضطربة في الغالب و"الدعوى" المقصودة هنا هي دعوى

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص٢٨٩.

[2]- الجرجاني، التعريفات، ص١٧٧.

الإتحاد بالله نوعا من الإتحاد، فعندما ينصرف المتصوف بكليته إلى التفكير في الله قاطعا "كل" علاقة له بالعالم، تأتي عليه "حال" من "الوجد" العنيف، أي، من الانفعال العارم يخيل إليه خلالها أن نوعا من الاتصال والإتحاد قد حصل بينه وبين الله، فيعبر عن ذلك بعبارات غير مراقبة قد تتبادل الضمائر فيها المواقع: فبدل أن يستعمل صاحب هذه "الحال" ضمير المخاطب أو ضمير الغائب في مناجاته وذكره لله يستعمل ضمير المتكلم، فيتحدث وكأنه أصبح هو نفسه الله أو كأن الله قد حل فيه وأصبح إياه، وحينئذ يقال أن المتصوف في " حال سكر" "أي في غيبه عن ذاته ووجوده الخارجي"[١].

ولما كان الشطح مقترن بحال السكر والغيبة، فإن بعض المتصوفة لم تصدر عنهم شطحات إذ أنهم فضلوا حال الصحو على السكر، كما هو الشأن بالنسبة للجنيد[٢] والغزالي، والسكر والصحو حالتان متعارضتان، فإن الأولى تعني استيلاء سلطان الحال، والثانية، تعني العود إلى ترتيب الأفعال تهذيب الأقوال[٣].

وفي سياق تحليله لمعنى الشطح ومفهومه، يعقد الجابري مقارنة بين هذا المعنى ومعنى التأويل الصوفي محاولا بذلك التمييز بينهما، فيقول: "وعندما تحاول العبارة الإفصاح بلغة واضحة مراقبة كما تشير إليه الآية القرآنية في نفس العارف من معان وأفكار يستدعي بعضها فهي "تأويل"

---

[١] - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص٢٨٨.

[٢] - محمد جلال شرف، مرجع سابق، ص٢٥٤.

[٣] - السهروردي، مرجع سابق، ص٢٥٠.

أما عندما تحاول العبارة الإفصاح عما يستشعره العارف و"يجده" في "قلبه" من أفكار متلاطمة وأحاسيس متدافعة، إفصاحا حرا تلقائيا غير خاضع لأية رقابة أو تنظيم فهي "شطح". فالتأويل الباطني والتفسير الصوفي كلاهما نقل للعبارة من الظاهر إلى الباطن باعتماد نوع من "الإشارة" [...] أما الشطح فهو بالعكس من ذلك للإشارة من الباطن إلى الظاهر العبارة"[١]، وبهذا تتضح لنا معاني الشطح عند القدماء والمعاصرين، فدعنا نرى رأي الغزالي مفهوما وموقفا.

٣- مفهوم الشطح عند الغزالي

يرى الغزالي أن المقصود بالشطح معنيين أو صنفين من الكلام أحدثه بعض الصوفية، أحدهما: "الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى، والوصال الغني عن الأعمال الظاهرة، حتى ينتهي قوم إلى دعاوى ارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب[...] ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذي صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس ويستشهدون بقوله أنا الحق وبما حكي عن أبي يزيد البسطامي أنه قال: سبحاني سبحاني.. فإن هذا الكلام يستلذه الطبع، إذ فيه البطالة من الأعمال، مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال فلا يعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم" [٢] هذا عن الصنف الأول من الشطحات.

١- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص٢٨٧، ٢٨٨.

٢- الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ١، ص٣٦، ٣٧.

أما الصنف الثاني (المعنى الثاني): فعبارة عن "كلمات غير مفهومة، لها ظواهر رائعة، وفيها عبارات هائلها، بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه، وهذا هو الأكثر، وإما أن تكون مفهومة له، ولكنه لا يقدر على تفهمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره، لقلة ممارسته للعام، وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب، ويدهش العقول ويحير الأذهان، أو يحمل على أن يفهم منها معاني ما أريدت بها، ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه"[1].

ثانيا: موقف الغزالي من شطحات المتصوفة

لقد رأينا فيما سبق أن الغزالي يصنف شطحات الصوفية لإلى صنفين، وهو يتخذ موقفا سلبيا من كلا الصنفين، مما يعني أنه يرفض الشطح، إلا أن هذا الموقف المعلن يخفي وراءه موقفا غير معلن وفيه نوع من القبول أو على الأقل السكوت، وذلك من خلال تبريره لشطحات المتصوفة الحقيقيين كالحلاج والبسطامي، والتماسه الأعذار لهم فيما صدر عنهم من شطحات، إذ ينتقد الغزالي الصنف الأول من الشطح والمتمثل في دعاوى الإتحاد بالله وارتفاع الحجاب بين العبد وخالقه حتى يراه ويخاطبه بالحقيقة حيث أن أصحاب هذه الدعاوي يتخذون منها غطاء وذريعة للبطالة، أي، عدم القيام بالتكاليف الشرعية من عبادات وواجبات وادعاء الرفعة والسمو وتزكية النفس بما بلغته من مقامات وأحوال القرب من الله،

---

[1]- المصدر نفسه، ص ص(٣٦، ٣٧).

وأن من بلغ هذه الدرجة سقطت عنه التكاليف الشرعية في نظرهم، ويرى الغزالي أن أصحاب هذه الدعاوى لم يدركوا التصوف حقيقة ولم يبلغوا هذه الدرجات والمراتب وكل ما هنالك أنهم تشبهوا بأقوال المتصوفة الحقيقيين، كالحلاج الذي روي عنه أنه قال في إحدى شطحاته " أنا الحق"، وكذا أبا يزيد البسطامي الذي قال في إحدى شطحاته: "سبحاني سبحاني".

ونلاحظ من خلال هذا الموقف، أن الغزالي لم ينتقد الحلاج ولا البسطامي وهما في نظر خصوم التصوف، وخاصة المدرسة الفقهية، أصحاب الشطحات، وأن موقف هؤلاء النقدي من التصوف مرده بالأساس إلى هذه الشطحات، الأمر الذي جعلهم يميزون بين التصوف السني وهو التصوف البعيد عن هذه الشطحات والذي يتفق مع شريعة الإسلام وعقيدته، والتصوف الفلسفي المتميز بالشطحات المختلفة كالحلول والفناء والإتحاد ووحدة والعشق والحب وغيرها، وهذا التصوف بعيد في نظر أقطاب المدرسة الفقهية عن روح الإسلام وأغلبه تلفيق بين عناصر أفلوطينية وهندية وفارسية وغيرها، فالغزالي إذن يسكت عن شطحات الحلاج والبسطامي وهذا أمر طبيعي من رجل أفنى عمره في رحاب التصوف نظريا وعمليا (فكرا وممارسة) فلم يكن له أن يجارى رأي الفقهاء وهم الذين لم يخبروا التصوف ولم يعرفوه إلا من خلال

الأقوال، في حين أن المتصوفة هم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال في نظر الغزالي[١].

وقد سار ابن خلدون على خطى الغزالي في الاعتذار لأصحاب الشطح، حيث يقول: "وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عليها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور، فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا، وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبي يزيد وأمثاله ومن لم يعلم فضله ولا أشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضا[٢]. ورغم اعتذاره لهم، فإن الغزالي، لم تكن له شطحات كما كانت لغيره، حيث قال: "فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر"[٣].

وهكذا، فإن الغزالي لم يجهر بمكاشفاته كما فعل غيره، ظنا منه أن من لم يخبر التصوف غير قادر على إدراك هذه المكاشفات وعدم تقبلها، وهذا يذكرنا بموقف الفلاسفة عندما قالوا: "الحكمة لا تقال للجمهور"، فالجمهور عند الغزالي، وهم "غير المتصوفة"، ينبغي أن تخفي عنهم

١- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٢٨.

٢- ابن خلدون، المقدمة، ص٥٢٥.

٣- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٢٩.

الحكمة المشرقية أي الحقيقة التي يراها الصوفي بنور اليقين أو الكشف، وهو "نور يقذفه الله في القلب وعلامته التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود"[1]. وإذ بلغ الصوفي هذه الدرجة فإن ذلك لا يثنيه عن العمل والالتزام بتكاليف الشرعية وكيف تسقط عنه التكاليف ولم تسقط عن الأنبياء وهم في أعلى درجة يمكن أن يبلغها الآدمى؟ فأدعياء التصوف إذن، اتخذوا منه مطية لتبرير إباحيتهم والتصوف الذي يقوم على معارضة الشريعة ليس تصوف حقيقيا في نظر الغزالي، وهذا ما جعله ينتقدوا أولئك الذين تشبهوا بأقوال الحلاج والبسطامي، ولم يتذوقوا الحقيقة (التصوف) بالفعل فكان تمسكهم بالشكل دون المضمون.

وهكذا، يتضح لنا أن الغزالي يتخذ من الشريعة وأحكامها معيارا للتصوف الحقيقي ومن ثمة أساسا لنقد التصوف الفلسفي القائم على الشطح، غير أن هناك أسسا أخرى يعتمد عليها في نقد الشطح، وهو ما نلمسه في تحديده للصنف الثاني من الشطح والمقصود به كما قال "كلمات غير مفهومة، العبارات مستغربة ـ على حد قول "السراج" ـ إن الغزالي ينتقد هذا النوع من الشطح، بحيث لا يرى فيه سوى كلمات غير مفهومة إما بالنسبة لقائلها، إذ هي ناتجة عن خبط في عقليه وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعيه، أي أن هذه الكلمات صادرة عن أشخاص يحاولون تقليد الآخرين في أقوالهم دون إدراك معاني هذه الأقوال وحقيقتها، أو أن هذه الكلمات مفهومة بالنسبة لصاحبها لكنه لا

[1]- نفسه ، ص٣١.

يستطيع تبليغها إلى الآخرين في عبارات واضحة المعاني، وهذا إنما يدل على قلة بضاعة أصحابها في العلم، فإن وضوح الأفكار يعني القدرة على التعبير عنها والعكس صحيح، أي أن الأفكار غير الواضحة يصعب التعبير عنها، على حد تعبير مالك بني نبي[١].

إن شطحات الصوفية هي تلك العبارات التي تصدر عنهم في حال السكر والغيبة، لذلك غالبا ما ينكرون ما صدر عنهم إذا عادوا إلى حال اليقظة والصحو أو تكون غير مفهومة بالنسبة للآخرين، فيؤولونها على غير وجهها الصحيح متبعين في ذلك أهواءهم من غير الالتزام بقواعد التأويل وقوانينه، وبالنظر إلى كل هذا، نجد الغزالي يتبرأ من شطحات صوفية وينفر منها تجنبا لما يترتب عنها من آثار سلبية، فلا فائدة ـ كما قال .: "لهذا الجنس من الكلام إلا انه يشوش القلوب، ويدهش العقول ويحير الأذهان، أو يحمل على ما يفهم منها معاني ما أريد بها، ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه"[٢]، ويتجلى من خلال هذا أن موقف الغزالي من الشطح يندرج ضمن أبعاد فلسفته النقدية بصفة عامة والمتمثلة في الدفاع عن العقل وعن المنطق والشريعة المستمدة من القرآن والسنة أو بصيغة مختصرة ودقيقة التوفيق بين الدين والفلسفة، بين الشريعة والحكمة، بين العقل والنقل، باعتبار أن الشريعة عقل من خارج والعقل شريعة من الداخل، ومن هنا نراه حتى عندما سلك سبيل التصوف قد التزم بقواعد العقل والمنطق والشريعة، وهنا تتجلى أبعاد موقفه النقدي

---

[١]- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص٧٩.

[٢]- الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ١، ص٣٦.

من التصوف، إن هذا العمل النقدي يمثل امتدادا للعمل الذي بدأه القشيري في محاولة منه للتوفيق بين التصوف والشريعة، وقد اعتبرت هذه المحاولة تأسيسا لنوع جديد من التصوف، وهو ما اصطلح عليه بالتصوف السني.

المبحث الرابع: بعض نظريات التصوف وموقف الغزالي منها

لقد رأينا فيما تقدم أن الغزالي قد سعي إلى التوفيق بين الحقيقة والشريعة، وأنه أراد تبرير العقيدة الصوفية من الناحية الشرعية، وهنا يكمن تجديده في مجال التصوف، وتحقيقا هذه الغاية فإنه سعى إلى تنقية العقيدة الصوفية من الشوائب الدخيلة والغربية عن الشريعة الإسلامية، وذلك ينقد كل النظريات والآراء والأفكار الغربية عنها والتي لا تتماشى مع روح الشريعة الإسلامية، والمتمثلة في مختلف شطحات الصوفية وهي التي اتخذت كذريعة لرفض التصوف وأهله جملة دون تمييز في ذلك بين صحيحه وفاسده، ومن أبرز شطحات الصوفية القول بالحلول والإتحاد، لذلك سنتطرق فيما يلي إلى هاتين النظريتين وموقف الغزالي النقدي منهما، مبينين أهم الأسس التي اعتمد عليها في هذا الموقف.

أولا: نظرية الحلول وموقف الغزالي منها

١. مفهوم الحلول

الحلول في اصطلاح الصوفية يعني، أن الرب قد حل في العبد أو أن العبد قد حل في الرب[١]، فالحلول بهذا المعني أقرب إلى الإتحاد ولكنه مختلف عنه، كما سنرى في مفهوم الإتحاد، وقد عرفت فكرة الحلول، على غرار فكرة الإتحاد في بعض المذاهب الهندية والفارسية والأفلاطونية المحدثة[٢] ومنها انتقلت إلى الفكر لإسلامي، فهي، إذن، فكرة دخيلة في نظر البعض، وربما هذا ما زاد في نقدها ورفضها من طرف بعض مفكري الإسلام.

٢. مذهب الحلول

يعتبر أبو الحسين النوري وأبو منصور الحلاج من أشهر المتصوفة الذين اتهموا بفكرة الحلول[٣]، وهي تهمة إذا صحت نسبتها لصاحبها أخرجته من دائرة الإسلام وجعلته كافرا ملحدا[٤]، عير أن تهمة الحلول قد التصقت بمذهب الحلاج أكثر من غيره[٤]، ذلك أن " النوري" قد دافع عن نفسه ووضح المقصود بأقواله وإشاراته مبعدا عنها ما يدل على الحلول

١- الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق، محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، مصر [د، ت]، [د، ط]، ص١٤٩.

٢- دي بور، مرجع سابق، ص٩٦.

٣- محمد جلال شرف، مرجع سابق، ص٩٦.

٤- السراج، مرجع سابق، ص٤١٦.

ومؤولا إياها بما يتوافق مع الكتاب والسنة[١]. وسواء اعتبر هذا التأويل نوعا من التقية أو تبريرا معقولا إذ أن أقوال الصوفية عموما لها ظاهر وباطن وأن ظاهرها رمز وإشارة لمعان باطنية خفية، كما هو الشأن بالنسبة لنصوص القرآن فإن لها ظاهر وباطن، وأن ظاهر القرآن يحتمل التأويل، لذلك من السهل بالنسبة للمتصوفة التوفيق بين ما يصدر عنهم من إشارات ومعاني القرآن الباطنة، فإن "النوري" عموما قد ظل قريبا من روح الإسلام ولم يخرجه منها إلا أولئك المتشددين ممن يسميهم المتصوفة "علماء الرسوم" وهم الذين لم يتقبلوا مبدأ الظاهر والباطن في الشريعة، وعلى العكس من ذلك، فإن تهمة الحلول قد لازمت الحلاج حتى نسب هذا المذهب إليه دون غيره من المتصوفة الأمر الذي أدى إلى تكفيره ثم قتله، بل إن من المتصوفة حتى من نسبه إلى الحلول، فأنكر أقواله، وربما كان ذلك سببا في ظهور ما يسمى بالتصوف السني أو المعتدل وهو الذي يمثله المحاسبي والجنيد والقشيري والغزالي خير تمثيل، ومن أقوال الحلاج التي يدل ظاهرها على الحلول قوله: "من هذب نفسه في الطاعة وصبر على اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين ثم لا يزال يصفو ويرتقي درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذي حل في بن مريم ولم يرد حينئذ شيئا إلا كان كما أراد وكان جميع فعله فعل الله تعالى[٢]. وذكر أنهم ظفروا بكتب له إلى أتباعه جاء فيها: "من الهو هو

---

[١]- محمد جلال شرف، مرجع سابق، ص١٢٠.

[٢]- البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٦٠.

رب الأرباب المتصور في كل صورة إلى عبده فلان"، وجاء في كتب أتباعه إليه "يا ذات الذات ومنتهى غاية الشهوات نشهد أنك المتصور في كل زمان بصورة وفي زماننا هذا بصورة الحسين بن منصور ونحن نستجيرك ونرجو رحمتك يا علام الغيوب"[١]. ووجدوا له كتابا آخر جاء فيه: "من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان"، وقد اعترف الحلاج بأن هذا كتابه حقيقة ولكن المقصود به عين الجمع أو فناء الفناء"[٢].

ومن أشعار الحلاج كذلك التي ألصقت تهمة الحلول به قوله [٣] :

جبلت روحك في روحي كما * يجبل العنبر بالمسك الفنـك

فإذا مسك شيء مسني * فإذا أنت أنا لا نفـترق

وقوله أيضا[٤]:

مزجت روحك في روحي كما * تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسنـي * فإذا أنت أنا في كل حـال

وكذا قوله[٥]:

قد تحققتك في سري * فخاطبك لساني

١- نفس المرجع، ص٢٦٣. وكذلك: ابن الجوزي، تلبيس ابليس، دار الكتاب المصري، مصر، ص٢٨٠، ٢٨١.

٢- محمد جلال شرف، مرجع سابق، ص٢٢٠.

٣- نفس المرجع، ص٢٩٤.

٤- محمد جلال شرف، مرجع سابق، ص٢٩٤.

٥- نفس المرجع، ص٢٩٤.

فاجتمعنا لمعـان * وافترقنا لمعـان

إن يكن عيبك التعظيـم * عن لحظ العيـان

فلقد صيرك الوجـد * من الأحشاء دان

ومن أشعاره أيضا، قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا * نحن روحان حللنا بـدنا [1]

ولا شك أن هذه الأقوال تدل في ظاهرها على الحلول، غير أن الكثير من المتصوفة قد دافعوا عن الحلاج ونفوا عنه تهمة الحلول، مما يؤكد أن الحلاج لم يكن وحده من يؤمن بهذا المذهب، وإنما لم يستخدم الحلاج مبدأ التقية كما فعلوا ـ فباح بأسراره ومكاشفاته وعقيدته، وقد نفى الحلاج عن نفسه تهمة الحلول والإتحاد حيث قال[2]:

أنا سر الحق ما الحق أنا * بل أنا حق ففرق بيننـا

وقال أيضا:

وظنوا بي حلولا واتحادا * وقلبي من سوى التوحيد خال

فما يسميه أعداء الحلاج حلولا واتحادا يسميه الحلاج توحيدا، ولكن مع ذلك تبقى المشكلة قائمة طالما أن هذه الأبيات، على غرار الأبيات

---

[1] - نفس المرجع، ص٢٩٤.

[2] - نفس المرجع، ص٣٠٣.

التي اتخذت دليلا على الحلول، لها ظاهر وباطن وأن الظاهر إشارة للباطن، وبغض النظر عن كون الحلاج حلوليا أم لا، فإن ما يهمنا نحن هو موقف الغزالي من نظرية الحلول في ذاتها بغض النظر عن قائلها، وهذا ما نراه فيما يلي

٣ – موقف الغزالي

موقف الغزالي من فكرة الحلول لا يختلف عن موقفه من فكرة الإتحاد، فهو ينتقد هذه النظرية ويرفضها في ذاتها ، دون أن ينسبها إلى الحلاج أو البسطامي، أو غيرهما ، كما فعل غيره ، إذ قام بتأويل شطحاتهما تأويلا مخالفا للحلول أو للإتحاد، وأما المسلك الذي يسلكه الغزالي في نقد فكرة الحلول فهو مسلك عقلي منطقي على غرار مسلكه في نقد فكرة الإتحاد، حيث يقوم بتحليل هذه الفكرة تحليلا منطقيا مبرزا الأسس التي تقوم عليها ليقوم بعد ذلك بدحض هذه الأسس فينتج عن ذلك بطلان فكرة الحلول في ذاتها.

يرى الغزالي بصدد تطبيقه لهذا المسلك النقدي، أن المفهوم من مذهب الحلول أمران: أحدهما، النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه، وذلك لا يكون إلا بين جسمين[١]، والثاني، النسبة التي بين العرض والجوهر، فإن العرض يكون قوامه بالجوهر، فقد يعبر عنه بأنه حال فيه[٢]، وبعد أن حلل الغزالي المفاهيم الممكنة، لمذهب الحلول بين

١- الغزالي، المقصد الأسنى، ص١٥٠.

٢- نفسه، ص١٥٠.

استحالة هذه المفاهيم في حق الله عز وجل، فبخصوص المعنى الأول والذي يعبر عن النسبية بين الجسم ومكانه، يرى الغزالي أنه يخص الأجسام فقط وأما البرئ عن الجسمية كالله عز وجل فيستحيل في حقه هذا المعني[١]، إذ الله يتنزه عن المادة وليس له مكان يقوم به، وإذ أبطل الغزالي هذا المفهوم فإنه بالمقابل يرى استحالة المعنى الثاني، إذ أنه يخص ما يقوم بغيره فقط كالأعراض مثلا، فإنه لا قوام لها بنفسها، وأما ما قوامه بنفسه كالجواهر فلا تحل ببعضها البعض، بل تتجاوز فحسب، وإذا كان هذا المعنى لا يخص الجواهر والأجسام فكيف ينطبق على الذات الإلهية فيقال أنها حلت بذات العبد، أو أن ذات العبد قد حلت بها ولا مناسبة بينهما، يقول الغزالي في هذا الصدد "وذلك محال على كل ما قوامه بنفسه فدع عنك ذكر الرب تعالى في هذا الغرض، فإن كل ما قوامه بنفسه، يستحيل أن يحل فيما قوامه بنفسه ، يستحيل أن يحل فيما قوامه بنفسه إلا بطريقة المجاورة الواقعة بين الأجسام، فلا يتصور الحلول بين عبدين، فكيف يتصور بين العبد والرب تعالى؟"[٢]، فهذا المذهب ليس بضروري ولكنه ضرب من الحماقة[٣].

وبهذا التحليل النقدي يكون الغزالي قد بين فساد مذهب الحلول، على غرار مذهب الإتحاد من الناحية المنطقية، فضلا عن الناحية الشرعية، فهو

١- نفسه ، ص١٥٠.
٢- نفسه، ص١٥٠.
٣- نفسه، ص١٥٠.

يرى أن المذاهب متناقضة وفاسدة ودخيلة على الإسلام[١]، فلا غرابة بعد ذلك أن يحاول تأويل شطحات كبار الصوفية وفي مقدمتهم الحلاج والبسطامي بما يجعلها بعيدة عن المعاني الحلول والإتحاد، ومتفقة مع العقائد الأساسية في الإسلام، ومع التفكير المنطقي السليم[٢]، ولا غرابة بعد ذلك إن وجدنا الغزالي في منهجه الصوفي يسلك مسلك الصوفية المعتدلين كالمحاسبي والجنيد والقشيري، وذلك بتمسكه بفكرة التوحيد الشهودي الذي هو جوهر عقيدة الإسلام[٣] بديلا عن فكرة الحلول أو الإتحاد أو الفناء أو وحدة الوجود أو غيرها من المذاهب والنظريات التي تتعارض على الأقل في ظاهرها مع عقيدة الإسلام وشريعته التي رسمها أهل السنة بمختلف اتجاهاتهم بمن فيهم الصوفية المعتدلين، وتتعارض بالتالي مع طريقة في التصوف التي تقوم على التوقيف بين الحقيقة والشريعة، وهي الطريقة التي أكسبت التصوف، مشروعيته من الناحية الدينية وبالأخص لدى المدرسة الأشعرية والشافعية فالغزالي رغم مروره بمقامات وأحوال الصوفية الغريبة والطريفة، إلا أن أحكام العقل والمنطق يرى أنها تظل سارية المفعول ، حتى في هذه المقامات السامية، بل هذه الأحكام والمعايير العقلية، لا تتعارض مع الحقيقة البرهانية العقلية أو تناقضها[٤]، إن هذه المعقولية التي أراد الغزالي أن يضيفها على تجربته الصوفية هي التي أدت به إلى رفض شطحات المتصوفة بمختلف أنواعها،

١- بركات مراد، مرجع سابق، ص٢٤٧.

٢- نفس المرجع، ص ٢٤٧.

٣- نفس المرجع، ص٢٤٧.

٤- نفس المرجع، ص٢٤٧

حلولا كانت أو إتحادا وتفضيل حال الصحو على حال السكر، كما رفض بعض الآراء التي قال بها كبار المتصوفة كمبدأ الشفاعة باعتباره لا يتفق مع العقل والشرع[١]، ولهذا رأينا المعتزلة بدورهم يرفضون مثل هذا المبدأ تماشيا مع منهجهم العقلي .

ثانيا: نظرية الإتحاد وموقف الغزالي منها

١. مفهوم الإتحاد

الإتحاد، في اصطلاح الصوفية، يعني أن العبد صار هو الرب، وصار كلاهما شيئا واحدا[٢]، وأصول هذه الفكرة تعود إلى الديانة الهندية، ومنها انتقلت إلى الفكر الإسلامي وبالتحديد إلى مذاهب المتصوفة على غرار بعض النظريات الصوفية الأخرى كالحلول، وأشهر القائلين بفكرة الإتحاد "أبو منصور الحلاج" الذي تقدم ذكره في فكرة الحلول أيضا، وذلك في نظر أعدائه وخصومه الذين استدلوا على موقفهم هذا بما تدل عليه ظواهر بعض أقواله وأشعاره، ومنها تلك التي أشرنا إليها في فكرة الحلول، الأمر الذي يغنينا عن تكرار ذكرها خاصة وأن النظريتين متقاربتين فإن القول بالحلول يتضمن الاعتقاد بالإتحاد والعكس صحيح، أي أن الاعتقاد بالإتحاد يفضي إلى القول بالحلول.

---

[١] - عبد الأمير الأعسم، مرجع سابق، ص٩٩.

[٢] - الغزالي، المقصد الأسنى، ص١٤٦.

٢- موقف الغزالي

إن الغزالي الذي دافع عن الحلاج ملتمسا له الأعذار فيما صدر عنه من شطحات توحي إما بالحلول أو بالإتحاد، لم يجد بدا في نقد فكرة الإتحاد كفكرة مجردة على غرار نقده لفكرة الحلول، كما تقدم معنا ن حيث اعتبر القول بالإتحاد تناقضا، فإنه لا بد من صون الرب عز وجل عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذه المحالات[١]، ويسلك الغزالي في إثبات خطأ هذه الفكرة وتناقضها مسلكا عقليا، ويتمثل في تبيان الحالات الممكنة للإتحاد ثم إثبات استحالة كل حالة منها مما يؤدي في النهاية إلى إثبات استحالة فكرة الإتحاد ككل من الناحية المنطقية والعقلية، وهذه الطريقة التي تسمى بطريقة القسمة المنطقية[٢] تعد أحد أعمدة منهج الغزالي النقدي، إذ سبق له وأن وظفها في نقد المذاهب الأخرى من فلاسفة ومتكلمين وباطنية، وسنوضح فيما يلي كيفية تطبيق الغزالي لهذه الطريقة في نقده للمتصوفة أيضا وذلك في مسألة الإتحاد.

إن القول بالإتحاد بين ذاتين، في نظر الغزالي، يجعلنا أمام أحد احتمالات ثلاثة:

- فإما أن تظل كل منها موجودة

- وإما أن تبقى إحداهما وتفنى الأخرى .

١- نفسه، ص١٤٦.

٢ بركات مراد، مرجع سابق، ص٢٤٥.

. وإما أن تفنيا معا .

وهذا ما يؤكده في قوله: "إن قول القائل إن شيئا صار شيئا آخر محال على الإطلاق لأنا نقول إذا عقل زيد وحده وعمرو وحده ثم قيل إن زيدا صار عمرا واتحد به فلا يخلو عند الإتحاد إما أن يكون كلاهما موجودين أو كلاهما معدومين أو زيدا موجودا وعمرو معدوما أو بالعكس[١].

ويقوم الغزالي بمناقشة كل احتمال من هذه الاحتمالات الثلاثة مبينا أنه يتنافى ومعني الإتحاد (الإتحاد الحقيقي) ففي الاحتمال الأول لا تصبح إحدى الذاتين هي الأخرى بل تظل كل واحدة منهما قائمة بنفسها فها إذا لم تتحدا حقيقة، ويشبه الغزالي ذلك بالمثال التالي وهو أن الإرادة والعلم والقدرة صفات توجد في ذات واحدة لكنها ليست متحدة فيما بينها إذ من المسلم به أن الإرادة غير العلم والقدرة[٢]، كما أنه لا يمكن الحديث عن نوع من الإتحاد في الاحتمال الثاني القائل بفناء إحدى الذاتين وبقاء الأخرى، بل أن القول بذلك يعد تناقضا، إذ كيف يكون هناك إتحاد بين موجود ومعدوم[٣]؟

وأما بخصوص الاحتمال الثالث، فإنه لا يتصور الإتحاد بين معدومين لذلك فالأولى أن نتحدث هنا عن الانعدام لا عن الإتحاد، إذن، فالاتحاد بين الشيئين مطلقا محال، وهذا جار في الذوات المتماثلة فضلا عن

١- الغزالي، المقصد الأسنى، ص١٤٦.

٢- نفسه، ص ص(١٤٦. ١٤٧).

٣- نفسه، ص١٤٧.

المختلفة فإنه يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك السواد كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك البياض أو ذلك العلم، والتباين بين العبد والرب أعظم من التباين بين السواد والعلم[١]، فإذا لا يصح عقلا ولا شرعا إطلاق لفظ الإتحاد في حق الله اللهم إلا على سبيل التجوز والاستعارة والتوسع على عادة بعض الصوفية فإنهم لم يقصدوا في نظر الغزالي الإتحاد بالحقيقة على غرار ما نجده لدى الحلاج في قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ▪ نحن روحان حللنا بدنا

فإنه لا يعني به أنه هو تحقيقا، بل كأنه هو، فإنه مستغرق الهم به كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه، فيعبر عن هذه الحالة بالإتحاد على سبيل التجوز[٢]. وهكذا، يتضح لنا أن إيمان الغزالي ببطلان مبدأ الإتحاد أدى به إلى تأويل كلام المتصوفة الذي يوحي بذلك علي أنه مجاز لا حقيقة، وقد تقدم معنا كيف أن الحلاج نفى عن نفسه تهمة الحلول والإتحاد حيث قال :

وظنوا بي حلولا واتحادا ▪ وقلبي من سوى التوحيد خال

ويمضي الغزالي في تأويل أقوال الصوفية التي توهم الإتحاد مؤكدا بذلك إصراره على عدم مشروعية هذه الفكرة ليس فقط من الناحية الشرعية بل ومن الناحية المنطقية (العقلية) أيضا، فبصدد تأكيد ذلك، نجده

١- نفسه، ص١٤٧.

٢- نفسه، ص١٤٧

يؤول شطحات "البسطامي" التي يقول فيها: "انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فإذا أنا هو"، فهذا القول الذي يدل ظاهره على الإتحاد بين الرب والعبد، يعني في نظر الغزالي "أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهما فلا يبقي فيه متسع لغير الله، ولا يكون له هم سوى الله تعالى، فإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجماله، حتى صار مشغوفا به، يصير كأنه هو، لا أنه هو تحقيقا، وفرق بين قولنا كأنه هو، وبين قولنا هو هو[...] وهذه مزلة قدم، فإن ما من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر، فينظر إلى كمال ذاته، وقد تزين بما تلألأ فيه من حيلة الحق، فيظن أنه هو، فيقول أنا الحق، وهو غالط [...] غلط من ينظر إلى مرآة قد انطبع فيها صورة متلونة فيظن أن تلك الصورة هي صورة المرآة، وإن ذلك اللون لون المرآة وهيهات، بل المرآة هي ذاتها لا لون لها وشأنها قبول صور الألوان على وجه يتخايل إلى الناظرين إلى ظاهر الأمور، أن ذلك هي صورة المرآة [...] فكذلك القلب خال عن الصورة في نفسه وعن الهيئات، وإنما هيئته قبول معاني الهيئات والصور والحقائق ن فما يحله يكون كالمتحد به، لا أنه متحد به تحقيقا"[1].

ويتضح لنا من خلال هذا التأويل، كيف أن الغزالي أوعز قول البسطامي والحلاج بالإتحاد، إلى عدم رسوخ قدميهما في المعقولات، إذ لم يستطيعا التمييز بين حالتين متشابهتين لكنهما في الواقع مختلفتين،

---

[1]- الغزالي، المقصد الأسنى، ص ص (١٤٧- ١٤٨).

وهي حالة من تزين بحلية الحق وحالة الحق، ويشبه الغزالي هذه الغلطة بغلطة من ينظر في مرآة انطبعت فيها صورة ملونة فيظن أن تلك صورة المرآة ولونها وهو يجهل أن المرآة لا لون لها، وهذا مثال حسي أورده الغزالي للتعبير عن حالة عقلية، غير انه يصور لنا المعنى أحسن تصوير، وعلى الرغم من العتاب الذي قدمه الغزالي لهؤلاء، فإن ذلك لم يمنعه من أن يلتمس لهم الأعذار حيث يقول في معرض تأويله لإحدى شطحات أبي يزيد البسطامي، وهي قوله: "سبحاني ما أعظم شأني"، إما أن يكون ذلك جاريا على لسانه في معرض الحكاية على الله تعالى، وإما أن يكون قد جرى هذا الفظ على لسانه في سكر، وغلبة حال، فإن الرجوع إلى الصحو واعتدال الحال يوجب حفظ اللسان عن الألفاظ الموهومة، وحال السكر ربما لا يحتمل ذلك، فإن جاوزت هذين التأويلين إلى الإتحاد، فذلك محال قطعا"[١].

فالغزالي يبرر هنا شطحات البسطامي وذلك إما بردها إلى حكايته عن الله عز وجل لا عن نفسه، وإما بردها إلى حال السكر، أما أن تؤول إلى الإتحاد فذلك محال قطعا، وإذا كان الغزالي قد رفض فكرتي الإتحاد والحلول فإن ذلك قد دفعه إلى وضع صياغة نظرية في التصوف على نحو مغاير وهي الدعوة إلى التخلق بأخلاق الله[٢] مع الاحتفاظ بحال الصحو والاعتدال والابتعاد عن حال السكر وعدم الجهر بالمكاشفات بدل الشطحات، وهذا ما جعل تصوفه يدرج ضمن التصوف السني أو التصوف

١- نفسه، ص١٤٩.

٢- عبد الأمير الأعسم، مرجع سابق، ص٩٣.

المعتدل. والذي يمثله إلى جانب الغزالي كل من المحاسبي والجنيد والقشيري والفارمدي، وقد تأثر الغزالي بهؤلاء بشكل مباشر أو غير مباشر، غير أن عمله هذا لم يكن مجرد تقليد لمن سبقه وإنما فيه تجديد وإضافة هذا أمر عهدناه لدى الغزالي، في كل مجالات البحث والتفكير الذي خاضها، فاستحق بذلك لقب حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة للهجرة.

وخلاصة القول، أن الغزالي "لم يكن في جدله الجديد مع الصوفية إلا خصما جدليا عنيدا كحاله مع الفقهاء وأهل الكلام والفلاسفة والباطنية، من قبل"[١] وكلهم طلاب حقيقة، ولكن لكل طريقته الخاصة واجتهاده الخاص، غير أن هذا الاجتهاد وهذه الطريقة لم تكن لتقنع الغزالي، إما لأنها تتعارض مع العقل السليم أو مع الشرع، أو أنها لا تفيد اليقين، إلا أن الغزالي نفسه لم يسلم من انتقادات العديد من العلماء والمفكرين سواء من المتصوفة كابن سبعين[٢] أو من الفقهاء كابن تيمية [٣]، أو من الفلاسفة كابن طفيل[٤] وابن رشد[٥]، غير أن الملف للانتباه أن اغلب

---

[١]- نفسه، ص٩٥.

[٢]- أنظر: يحي هويدي، تاريخ الفلسفة في القارة الإفريقية، ج١، مكتبة النهضة المصرية، د. ت، ص ص (٣٣٨ . ٣٣٩).

[٣] عبد الأمير الأعسم، مرجع سابق، ص٩٥. وكذلك: حسام الدين الألوسي، حوار الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص٢٠٢. وأيضا. محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٧٦، ص٢٦٠.

[٤]- عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢، ص٧٩. وكذلك: محمد لطفي جمعة، فلاسفة مسلمون، ص١٠٢.

[٥]. ابن رشد، مناهج الأدلة في شرح عقائد الملة، تح. محمود قاسم، ص١٨٣. وأيضا: ابن رشد، فصل المقال، ص٥١.

الذين نقدوا الغزالي، لم يجدوا بدا في الإعتراف بفضله ومكانته والتماس الأعذار له فيما وقع فيه من هنات وزلات قدم حسبهم، فالغزالي قد انتزع إعجاب الخصوم قبل الأصدقاء.

obeikandl.com

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يمكن القول بأن دراستنا لفلسفة الغزالي كانت أشبه بمن يسلك طريقا صعبا ومحفوفا بالمخاطر في بدايته، إلا أنه طريق مليء بالاكتشافات والمفاجآت السارة عند نهايته، وهو ما يتجلى من خلال النتائج التي توصلنا إليها في نهاية هذا البحث، ومن أهمها:

١. تختلف التأويلات وتتعارض حول فلسفة الغزالي لتصل حد التناقض أحيانا، ومن أمثلة ذلك اختلافهم بخصوص موقفه النقدي من الفلسفة، بين من اعتبره موقفا دينيا متزمتا من الفلسفة، ومن خلالها من العقل والتفكير الحر، وبين من اعتبره موقفا فلسفيا، وهذا الموقف الأخير هو الذي خلصنا إليه في بحثنا هذا، فالنقد الذي وجهه الغزالي للفلسفة لا يخرج، في نظرنا، عن إطار النقد الفلسفي بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

٢. إن نصوص الغزالي تمتاز بكونها نصوصا توليدية ومرنة بحيث تسمح باستنتاجات وتأويلات عدة، شأنها في ذلك شأن النصوص الفلسفية الكبرى، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الصوفية بالنظر لما تمتاز به من خصائص، منها: ثنائية الظاهر والباطن، استخدامها لغة الرمز والإشارة بدل التصريح في العبارة، كما أن فكر الغزالي يمتاز بالتطور وكثرة الانعطافات في بحثه عن الحقيقة، إذ لم يستقر على مذهب بعينه، ولهذا لم يكن من السهل الوصول إلى إجابات نهائية للتساؤلات

التي كانت مطروحة علينا، بل على العكس، فإن الإجابات التي كنا نتوصل إليها من خلال البحث غالبا ما كانت تثير تساؤلات جديدة، ولولا وضع النصوص في إطارها الزماني والمكاني التي كتبت فيه، ومقابلة بعضها ببعض لما تمكنا من حسم الكثير من هذه التساؤلات التي ظلت مطروحة على الكثير من الباحثين في فلسفة الغزالي قديما وحديثا دون أن تجد إجابة لها، وهي التي تشكل معالم المنهج النقدي عنده.

٣. إن المنهج النقدي عند الغزالي يتمثل في مناقشة وفحص واختبار وسائل ومصادر المعرفة المتمثلة في الحواس والعقل والإلهام والوحي، وفحص طرق المعرفة المتمثلة في الاستدلال والتأويل والمناظرة، هذا من جهة، ونقد ومناقشة مذاهب المعرفة عند المسلمين متمثلة في المتكلمين والفلاسفة والباطنية والمتصوفة، من جهة أخرى، وهذا يعني أن المنهج النقدي عنده يعبر عن نظرية في المعرفة، شأنه في ذلك شأن الفلسفة النقدية عند الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط".

٤. إن المنهج النقدي يعد من المقومات الأساسية لفلسفة الغزالي وأحد خصائصها الجوهرية، وليس هو بالمسألة العرضية أو الهامشية، فالنقد عنده يعد مبدأ ومنهجا وقاعدة في التفكير والبحث عن الحقيقة، وليس أدل على ذلك من وجود صنفين من مؤلفاته (كما بينا): مؤلفات ايجابية، وأخرى نقدية، وهذا ما يسوغ لنا القول بأن الغزالي قد سبق كانط إلى الفلسفة النقدية، وتحديدا إلى اختبار أدوات المعرفة، وفي مقدمتها العقل،

ومن ثمة، فهو يمثل بحق أحد إرهاصات الفلسفة النقدية التي لا يمكن إغفالها أو تجاهلها.

٥. إن اختبار الغزالي لوسائل المعرفة قد قاده إلى الإقرار بمحدوديتها دون عجزها، إذ ثمة فرق بين المحدودية والعجز، فالعقل عنده محدود وليس بعاجز، ونفس الشيء يقال بالنسبة للحس والإلهام، فالمحدود يعني أنه مقيد لا يتخطى مجال معين، أما العاجز فهو الذي لا يستطيع المعرفة. ومن نتائج هذا الاختبار أيضا التمييز والمفاضلة بين هذه الوسائل وذلك على أساس قيمتها وحدود نشاطها المعرفي ومجاله، وهكذا جعل الوحي (وهو خاص بالأنبياء) أهم هذه الوسائل ويليه الإلهام (الكشف الصوفي)، ثم العقل، فالحس، إذ أن الحس لا يستطيع البحث فيما هو معقول، ومجال العقل محدود إذا ما قورن بمجال الإلهام، وقد سمح هذا الاختبار بوضع نظرية في المعرفة قوامها تصنيف المعرفة إلى مراتب ودرجات متفاوتة وذلك بحسب مصدرها ووسيلتها، فأعلاها المعرفة الدينية (النبوة) ووسيلتها الوحي، تليها المعرفة الذوقية (اللدنية) ووسيلتها الإلهام، وأدناها المعرفة الحسية ووسيلتها الحس، وتتوسطها المعرفة النظرية ووسيلتها العقل.

٦. إن امتحان الغزالي لطرق المعرفة قد سمح له بوضع نظرية في المعرفة قوامها التمييز بين أنواع المعرفة، فهناك معرفة يقينية، وأخرى ظنية، وتنقسم الأخيرة بدورها إلى مراتب ودرجات وذلك بحسب درجة الظن، وأساس هذا التمييز اختلاف طرق المعرفة من حيث أهميتها

وقيمتها في تحصيل اليقين، فقد اعتبر القياس البرهاني الاستدلال الوحيد المؤدي إلى اليقين، إذ أنه يتكون من مقدمات يقينية كالمحسوسات والمجربات وأوائل العقل والحدسيات، بخلاف الأقيسة الجدلية والخطابية والشعرية، فإنها لا تنتج اليقين، إذ أن مقدماتها ظنية كالقضايا المقبولة والمشهورة والمتخيلات. وأما الاستقراء فيفيد الظن فقط طالما أنه يظل ناقصا، إذ أن الاستقراء التام غير ممكن في العقليات، إلا أنه مع ذلك يعد أقوى من التمثيل الذي هو أضعف أنواع الاستدلال ولذلك هو في نظر الغزالي يصلح في الفقهيات دون العقليات، إذ الظن يكفي في المسائل الفقهية.

٧. وبخصوص موقفه من التأويل، فإن الغزالي يعترف بأهمية التأويل ودوره في المعرفة، إذ أنه يرى أن للنصوص ظاهر وباطن، تصريح وإشارة، ولكنه وضع للتأويل شروطا لا ينبغي مخالفتها لصحة التأويل، منها: عدم مخالفة النصوص القطعية الدلالة (صحيح المنقول)، وعدم مخالفة ما قطع العقل بصحته (صريح المعقول)، وأن يكون التأويل مقطوعا بصحته، وأن لا يخرج على عادة العرب في التجوز والاستعارة، وأن يكون ظاهر النص باعثا على التأويل بحيث لا يجور حمل اللفظ على ظاهره، وبحسب هذا القانون، فإن الغزالي وضع نظرية في المعرفة قوامها تقسيم الوجود إلى خمس مراتب، هي: الوجود الذاتي، الوجود الشبهي، الوجود العقلي، الوجود الحسي، والوجود الخيالي، فمن حمل اللفظ على أي مرتبة من هذه المراتب كان تأويله مقبولا ودخل في باب

الاجتهاد، ومن هنا شدد الغزالي على ضرورة الكف عن تكفير المسلمين طالما يمكن حمل تأويلاتهم على مرتبة من هٰذه المراتب، وما داموا متمسكين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله، وأما الفلاسفة فقد استحقوا التكفير، في نظره، في المسائل الثلاث المعروفة، لأنهم بذلك قد خالفوا أصول الدين، التي أجمع عليها المسلمون.

٨ ـ وأما بخصوص موقفه من الجدل والمناظرة، فإن الغزالي يميز بين نوعين من الجدل (المناظرة)، أحدهما محمود، وهو الذي دعا إليه القرآن والسنة والتزم به الصحابة، وجدل مذموم كالذي نجده عند المتكلمين، وهو الذي نهى عنه الشرع، وعموما، فإن مضار الجدل أكثر من منافعه في نظر الغزالي، إذا أنه يورث الرياء والكبر فضلا عن الخصومة والأحقاد بين المتناظرين، وهي من أكثر الصفات المذمومة بالنسبة للغزالي كمتصوف، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الجدل يعتمد في الغالب على أقيسة جدلية قوامها مقدمات ظنية كالمشهورات والمسلمات والمقبولات، وبالتالي، فهي لا تصلح لطلب اليقين بقدر ما تصلح لإفحام الخصوم.

٩ـ إن امتحان وسائل المعرفة وطرقها قد سمح للغزالي بنقد مذاهب المسلمين في المعرفة، فقد نقد الفلاسفة لاعتمادهم على العقل في المسائل الطبيعية والميتافيزيقية، في حين أن العقل قاصر على البحث في هذا المجال، كما أنهم اعتمدوا على استدلالات ضعيفة ولا تفيد اليقين، وهو نفس المعيار الذي اعتمد عليه في نقد المتكلمين، وأما الباطنية فاستحقوا النقد، في نظر الغزالي، لإبطالهم النظر والاجتهاد، وقولهم بمبدأ

الإمام المعصوم كمصدر للمعرفة، ودفاع الغزالي عن العقل كان أيضا وراء نقده للمتصوفة، رغم موقفه الإيجابي من التصوف، وذلك لأن لجوء بعض المتصوفة إلى الشطح يعد أيضا خروجا عن المعقول، ومن ثمة خروجا عن المنقول، باعتبار أن العقل والنقل متحدان ومتكاملان عند الغزالي، فلا تعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وهذا يعني أن موقف الغزالي (النقدي) من هذه المذاهب يعد موقفا فلسفيا أصيلا، فالنقد عنده كما عند "كانط" يعد أداة للتفلسف، وهذا يعني أن تأويلات الكثير من المفكرين لمواقف الغزالي النقدية، وبخاصة نقده للفلاسفة، هي تأويلات خاطئة لكونها لم تدرك هذا البعد الفلسفي، المتمثل في امتحان قدرة العقل على المعرفة، وهذا ينطبق أيضا على تأويلاتهم لموقفه من بعض المسائل، مثل موقفه من السببية الذي عده البعض نقدا للعقل، ومن ثمة، نقدا للعلم.

١٠. إن آراء الغزالي في المسائل الإعتقادية هي في مجملها، إن لم نقل كلها، آراء الأشاعرة، ولا غرو في ذلك، فالغزالي أشعري المذهب، إلا أن ذلك لا يعني أنه مقلد للأشاعرة، إذا أخذنا بعين الاعتبار الاختلافات الموجودة بينه وبين أقطاب المذهب الأشعري، ويظهر ذلك جليا على مستوى المنهج، أي على مستوى الآليات والأساليب التي توسل بها الغزالي في المسائل الكلامية، فالنقد الذي وجهه الغزالي للمتكلمين في هذا الخصوص لا يستثنى منه الأشاعرة.

١١ ـ وأخيرا، نعتقد بأن هذه النتائج التي وصلنا إليها في نهاية هذا البحث، من شأنها أن تؤكد أمرين اثنين: أولهما، الخصوبة والثراء الذي يمتاز به تفكير الغزالي، فعلى الرغم من كثرة الدراسات والأبحاث التي تناولت فكره قديما وحديثا، إلا أنه لا يزال قابلا لدراسات وأبحاث جديدة في مواضيع لم تطرق بعد ويمكن للمسلمين الاستفادة منها، وهذا يدل على أنه فكر حي ويقبل التحيين، والأمر الثاني، هو أن هذه الدراسة قد بينت أهمية المنهج النقدي في البحث عن اليقين، إذ من شأنه أن يميز بين وسائل المعرفة وأدواتها ومصادرها، وبالتالي، فإن هذا المنهج يسمح باختبار مختلف الآراء والمعارف بوضعها على محك المنهج النقدي لتمييز صحيحها من خاطئها، فنستفيد بذلك من الأفكار الصادقة والصحيحة، وبخاصة في هذه الفترة الزمنية المتميزة بالاضطراب والصراع الفكري في البلاد الإسلامية بصفة خاصة، فنحن، إذن، بحاجة إلى معرفة المنهج النقدي عند الغزالي والاستفادة منه، كما أننا بحاجة إلى معرفة المنهج النقدي لدى فلاسفة مسلمين آخرين، من أمثال أبي البركات البغدادي وابن سبعين وأبي بكر بن العربي وابن تيمية وغيرهم كثير ممن تميزوا بهذا الحس النقدي، فأملنا أن تكون هذه الدراسة بداية لدراسات أخرى عن المنهج النقدي في الفلسفة الإسلامية، نأمل أن تتاح الفرصة لنا أو لغيرنا من أجل إنجاز بعض منها.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

قائمة المصادر والمراجع

أ – المصادر

أولا: القرآن الكريم وكتب التفسير

(٠١) ـ القرآن الكريم

(٠٢) ـ تفسير الطبري، المسمى جامع البيان في تفسير القرآن، د.ط، د.ت.

ثانيا: كتب الحديث

(٣) ـ ابن الجوزي (عبد الرحمن): كتاب الموضوعات، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.

(٤) ـ ابن حنبل (أحمد بن محمد): مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ١٠، دار الفكر العربي، بيروت [د. ط]، [د. ت] .

(٠٥) ـ ابن سعد (محمد بن سعيد بن منيع الهاشمي البصري): الطبقات الكبرى، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر غطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٠ ه، ١٩٩٠.

(٠٦) ـ ابن ماجة (أبو عبد الله محمد): سنن ابن ماجة، ج ٢، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، [د.ط]،[د . ت].

(٠٧) ـ أبو داود (سليمان بن الأشعث): صحيح سنن المصطفى، ج ٢، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر العربي، بيروت.

(٠٨) ـ البخاري (ابن عبد الله محمد بن إسماعيل): صحيح البخاري، شرح وتصحيح وتعليق إدارة الطباعة المسيرية، عالم الكتب، بيروت، ج ١، ج ٤.

(٠٩) ـ البرهان فوري (علاء الدين علي المتقي ابن حسام الدين الهندي): كنز العمال، ج، ج ١٢، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

(١٠) ـ البغدادي (الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب): تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج٦، دار الكتاب العربي، بيروت، [د. ط]، [د.ت].

(١١) ـ الترمذي (أبو عيسى محمد بن سورة): سنن الترمذي،ج ١، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣.

(١٢) ـ السيوطي (الإمام جلال الدين): الدر المنتور في التفسير بالمأثور، ج ١، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت).

(١٣) ـ العراقي (المحافظ): المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، مطبوع بديل إحياء علوم الدين، ج ١، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون المعلومات.

(١٤) – القسطلاني (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد): إرشاد الساري وبهامشه صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٩م.

(١٥) ـ الملا علي القاري (نور الدين علي ابن محمد): الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المعروف بالموضوعات الكبرى، حققه محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٦.

ثالثا: مؤلفات الغزالي (أبو حامد)

(١٦) ـ إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، [د.ط] ، [د.ت]، وكذلك: نفس المصدر، طبعة: عيسى البابي الحلبي،١٩٥٧.

(١٧) ـ المنقذ من الضلال، دراسة وتحقيق: فريد جب، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط٢، ١٩٦٩.

(١٨) ـ نفس المصدر، مع أبحاث في التصوف ودراسة عن الإمام الغزالي بقلم: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، ط٦، ١٩٦٨ .

(١٩) ـ فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم، عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ، [د .ط] ، ١٩٦٤ .

(٢٠) ـ مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٦٠ .

(٢١) ـ محك النظر في المنطق، تحقيق وتقديم، محمد بدر الدين النعساني، دار النهضة الحديثة ، بيروت ، [د. ط] ،١٩٦٦ .

(٢٢) ـ ميزان العمل، تحقيق وتقديم، سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٦٤ .

(٢٣) ـ الإقتصاد في الاعتقاد، دراسة وتقديم، عادل العوا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

(٢٤) ـ القسطاس المستقيم، تقديم وتعليق، فكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت [د.ط]، ١٩٥٩ .

(٢٥) ـ جوهر القرآن ودرره، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط٤، ١٩٧٩

(٢٦)- **تهافت الفلاسفة**، تقديم وتعليق، ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط٣، [د. ت].

(٢٧)- **معيار العلم**، تحقيق وتقديم، سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦١.

(٢٨)- **إلجام العوام عن علم الكلام**، تقديم وتعليق، محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٥.

(٢٩) - **كيمياء السعادة**، تحقيق وتعليق، محمد عبد العليم، مكتبة القرآن، القاهرة، مصر، [د.ط] ، [د.ت].

(٣٠) - **الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل**، تحقيق وتقديم وتعليق، محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط٣، ١٩٩٠.

(٣١) - **المستصفي من علم الأصول**، دار الكتب الحديثة، بيروت، لبنان، [د.ت].

(٣٢)- **قانون التأويل**، ضمن رسائل الغزالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٥، ١٩٩٧.

(٣٣) - **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، شركة الشهاب، الجزائر، [د.ط] ، [د.ت].

(٣٤) - **روضة الطالبين وعمدة السالكين**، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان، [د.ط]، [د.ت].

(٣٥) - **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، مصر، [د.ط]،[د.ت].

(٣٦) ـ خلاصة التصانيف في التصوف، ضمن رسائل الغزالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٥، ١٩٩٧.

(٣٧) ـ القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، تقديم، محمد مصطفى أبو العلا، شركة الطباعة الفنية المتحدة، وقد اعتمدنا على الرسائل التالية:

(٣٨) ـ القسطاس المستقيم .

(٣٩) ـ الرسالة اللدنية.

(٤٠) ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة

(٤١) ـ أيها الولد

(٤٢) ـ مشكاة الأنوار

(٤٣) – إلجام العوام عن علم الكلام

ب ـ المراجع

(٤٤) ابن تميمة (تقي الدين أحمد): موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٥.

(٤٥) ـ ابن الجوزي: تلبيس إبليس ، دار الكتاب المصري ، مصر ،[د. ط] ، [د، ت] .

obeikandl.com

(٤٦) ـــ: صيد الخاطر تحقيق ناجي الطنطاوي ومراجعة علي الطنطاوي، دار الفكر دمشق، ط١، ١٣٨٠هـ، ١٩٦٠ م .

(٤٧) ـ **ابن حزم**: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩ .

(٤٨) ـ ـــ: الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه: الملل والنحل للشهرستاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، [د.ط]، ١٩٨٠.

(٤٩) ـ ـــ : الأحكام في أصول الأحكام، ج ١، تحقيق لجنة من العلماء، دار الحديث، ط١، ١٩٨٤.

(٥٠) ـ **ابن خلدون**: المقدمة، دار الجيل ، لبنان ، بيروت، [د. ط] ، [د . ت]

(٥١) ـ **ابن رشد (أبو وليد)**: تهافت التهافت، تح. سليمان دنيا، ج١، دار المعارف، مصر، دون معلومات.

(٥٢) ـ ـــ : فصل المقال وتقرير ما بن الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق، الشيخ أبو عمار وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،[د.ط]، ١٩٨٢.

(٥٣) ـ ـــ: مناهج الأدلة في شرح عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام بقلم محمود قاسم ، مكتبة أنجلو المصرية، مصر، ط٣، ١٩٦٩.

(٥٤) ـ ـــ: نفس المصدر مع مقدمة مطولة بقلم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨.

(٥٥) ـ ابن سينا (أبو علي): الإشارات والتنبيهات، ج٤، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٦٧.

(٥٦) ـ ابن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم يحي عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٩٥.

(٥٧) ـ ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن المرتضي اليماني): ترجيح أساليب القرآن علي أساليب اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٤.

(٥٨) ـ أبو ريان (محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٧٦.

(٥٩) ـ أبو سعدة (محمد حسيني): المنهج النقدي عند الباقلاني، دار أبو حربية بالطباعة، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٩١.

(٦٠) ـ أبو زيد (نصر حامد): الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٩٣.

(٦١) ـ الإسفراييني (أبو المظفر): التبصير في الدين، تقديم وتعليق، محمد زاهد بن الحسن الكوثري مطبعة الأنوار، ط ١، ١٩٤٠.

(٦٢) ـ الأشعري (أبو الحسن): الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق وتقديم وتعليق، فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٩٧٧.

(٦٣) ـــ: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية، مصر، [د. ط]، ١٩٦٩.

(٦٤) ـ **الأصفهاني** (الراغب): تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق وتقديم، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٨.

(٦٥) ـ **الأعسم** (عبد الأمير) : الفيلسوف الغزالي ، دار الأندلس ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨١

(٦٦) ـ **أفلاطون** : الجمهورية ، دار موفم للنشر ، الجزائر ، ١٩٩٠

(٦٧) ـ ـــ: محاورات ونصوص لأفلاطون (فايدروس وتياتيتوس)، ترجمة وتقديم، أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٨٦.

(٦٨) ـ **إقبال** (محمد): تجديد التفكير الديني الإسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط ٢، [د. ت].

(٦٩) ـ **الألوسي** (حسام الدين): حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ٢، ١٩٨٢.

(٧٠) ـ ـــ: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون، الثقافية العامة، بغداد، العراق، دون معلومات.

(٧١) ـ ـــ: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥.

(٧٢) ـ **آل يس** (جعفر): فلاسفة مسلمون، دار الشروق، بيروت، ط ١، ١٩٨٧.

(٧٣) ـ **إمام** (عبد الفتاح إمام): مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، [د، ط]، ١٩٨٦.

(٧٤) ـ ـــ : الميتافيزيقيا. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، [د.ط]، ١٩٨٦.

(٧٥) ـ **أمين (عثمان)**: محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٦٧.

(٧٦) ـ **الإيجي**: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دون معلومات.

(٧٧) ـ **باسيل (فكتور سعيد)**: منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، [د.ط]، [د. ت].

(٧٨) ـ **بالروين (محمد محمد)**: مفاهيم في المعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، [د. ط]، ١٩٩٤.

(٧٩) ـ **البخاري(حمانة)**: الإدراك الحسي عند الغزالي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، [د. ط] ، [د. ت].

(٨٠) ـ **بدوي(عبد الرحمن)**: خريف الفكر اليوناني، وكافلة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط٥، ١٩٧٩.

(٨١) ـ ـــ: مذاهب الإسلاميين ج٣، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٨٣.

(٨٢) ـ **بارت (رابو)**: مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٧٩.

(٨٣) ـ **البغدادي (عبد القاهر)**: الفرق بين الفرق، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، [د.ط]، [د.ت].

(٨٤) ـ **بن نبي (مالك)**: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، بيروت، [د.ط]، [د.ت].

(٨٥) ـ **البهي (محمد)**: الغزالي فلسفته الأخلاقية والصوفية، دار التضامن للطباعة، مصر، ط١، ١٩٨١.

(٨٦) ـ ـــ: مذاهب التفكير الإسلامي، دار الفكر، بيروت، ط٥، ١٩٨٧.

(٨٧) ـ **بيصار(عبد الرحمن)**: الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، المكتبة العصرية، بيروت، [د.ط]، ١٩٨١.

(٨٨) ـ **تركي (إبراهيم محمد)**: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، [د.ت]، ١٩٨٣.

(٨٩) ـ **تسيهر (غولد أجناس)**: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة وتقديم، عبد الحليم النجار، دار إقرأ، بيروت، ط٢، ١٩٨٣.

(٩٠) ـ ـــ: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة، محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة، مصر، ط٢، [د.ت] .

(٩١) ـ **التومي (محمد)**: الجدل في القرآن الكريم، شركة الشهاب، الجزائر، دون معلومات.

(٩٢) ـ **الجابري (محمد عابد)**: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٦.

(٩٣) ـ ـــ: نحن والتراث، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المعرب، ط٢، ١٩٦٩.

(٩٤) ـ **الجابري وآخرون**: الفكر الإسلامي ودراسة المؤلفات، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ١٩٦٩.

(٩٥) ـ الجر (خليل) والفاخوري (حنا): تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٨٢.

(٩٦) ـ الجليند (محمد السيد): الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، المكتبة العصرية، بيروت، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، [د.ط]، ١٩٧٣.

(٩٧) ـ جمعة(محمد لطفي): تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، مطبعة المعارف، مصر، ١٩٢٧.

(٩٨) ـ جورج (قنواتي) ولويس (غارديه): فلسفة الفكر الديني، ج٣، ترجمة، صبحي صالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٨٣.

(٩٩) ـ الحجر (رزق): ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ط١، ١٩٨٣

(١٠٠) ـ الخالدي (محمود): العقيدة وعلم الكلام، دار الشهاب، الجزائر، [د.ط]، ١٩٨٩.

(١٠١) ـ الخشب (محمد عثمان): الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، [د.ط] ، [د.ت] .

(١٠٢) ـ خطاب (عبد الحميد): الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط١، ١٩٨٦.

(١٠٣) ـ ـــ: معالم في الفلسفة الإسلامية، مطبعة النخلة، الجزائر، ١٩٩١.

(١٠٤) ـ دينار (سليمان): الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، مصر، ط٤، [د.ت].

(١٠٥) ـ دي بور (ت.ج): تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق، محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار النهضة العربية بيروت ،ط٥، ١٩٨١.

(١٠٦) ـ ديكارت (رينيه): مقال عن المنهج، ترجمة، محمود الخضيري، مراجعة وتقديم: محمد مصطفى حلمي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ،ط٣ . ١٩٨٥ .

(١٠٧) ـ الديلمي (محمد بن الحسن): بيان مذهب الباطنية وبطلانه منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، صححه شروطمان، مطبعة الدولة، استانبول، [د.ط] ، ١٩٣٨.

(١٠٨) ـ الزركان (محمد صالح): فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، [د.ط] ، [د.ت] .

(١٠٩) ـ زقزوق (محمود حمدي): دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الفكر العربي، مصر، ط٣، ١٩٩٣.

(١١٠) ـ ـــ: المنهج الفلسفي، بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٧٣.

(١١١) ـ زكرياء (إبراهيم): كانط أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر، دون معلومات .

(١١٢) ـ زيكي(علي): فكرة العلية في فلسفة الغزالي أبي حامد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، [د.ط] ، ١٩٩٢.

(١١٣) ـ زينة (حسين): العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٨٠.

(١١٤) ـ الزيني (عبد الرحيم): مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، [د.ط] ، ١٩٩٣ .

(١١٥) ـ ستيس (وولتر): تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، مصر، [د.ط] ،١٩٨٤ .

(١١٦) ـ السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، نشره وعلق عليه: علي سامي النجار، مطبعة السعادة، مصر، ط١، [د.ت] .

(١١٧) – السهروردي (شهاب الدين): عوارف المعارف، ملحق بكتاب إحياء علوم الدين، جـ ٤.

(١١٨) ـ الشرباصي (أحمد): الغزالي، دار الجيل، بيروت، [د.ط] ، [د.ت] .

(١١٩) ـ شرف (محمد جلال): دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية، بيروت، [د.ط]، ١٩٨٤.

(١٢٠) ـ الشيبي (كامل مصطفى): الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر، ط٢، د. ت

(١٢١) ـ صبحي (أحمد محمود): دراسات فلسفية في القرن وعلم الكلام، ج٢، دار النهضة العربية، بيروت، [د . ت].

(١٢٢) ـ الصعيدي (عبد المتعال): المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، مكتبة الآداب، مصر، [د. ط]، [د. ت]

(١٢٣) ـ صليبا (جميل): تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٩٧٣.

(١٢٤) ـ طالبي (عمار): آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ج ١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، [د. ط]، [د. ت].

(١٢٥) ـ طه (عبد الرحمن): تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤.

(١٢٦) ـ الطوسي (السراج): اللمع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه، عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة (القاهرة) ومكتبة المثنى (بغداد)، [د. ط]، [د. ت]

(١٢٧) ـ الطويل (توفيق): قصة النزاع بين الدين والفلسفة، دون معلومات .

(١٢٨) ـ عبد الرزاق (مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٦.

(١٢٩) ـ العراقي (محمد عاطف): ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، مصر، ط ٥، ١٩٨٤ .

(١٣٠) ـ ـــ: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٨٠.

(١٣١) ـ ـــ : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، مصر

ط ٥، ١٩٨٣ .

(١٣٢) ـ ـــ : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر،

ط ٢، ١٩٧٩ .

(١٣٣) ـ العك (خالد عبد الرحمن): الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٦٥.

(١٣٤) ـ العلواني (طه جابر فياض): أدب الاختلاف في الإسلام، شركة الشهاب، الجزائر، [د. ط]، ١٩٨٥.

(١٣٥) ـ العوا (عادل): الكلام والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق، ط ٣، ١٩٦٥.

(١٣٦) ـ غالب (مصطفى): الحركات الباطنية في الإسلام، دار الكاتب العربي، بيروت، [د. ط] ، [د. ت] .

(١٣٧) ـ غلاب (محمد): المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، دون معلومات.

(١٣٨) الفارابي (أبونصر) : ـ إحصاء العلوم ، حققه وقدم له وعليق عليه ، عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، مصر ط ٣ ، ١٩٦٨ .

(١٣٩) ـ ـــ: رسالة في معاني العقل، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت.
[د. ط] ١٩٨٣.

(١٤٠) ـ ـــ: ـ المدينة الفاضلة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ١٩٩٠

(١٤١) ـ فروخ (عمر): الفكر العربي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، [د.ط]، ١٩٧٩ .

(١٤٢) ـ ـــ : ابن حزم الكبير،: دار لبنان لطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠.

(١٤٣) ـ **الفيومي (محمد إبراهيم)**: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٧٦.

(١٤٤) ـ **القرضاوي (يوسف)**: الغزالي بين مادحية وقادحية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط١، ١٩٨٨ .

(١٤٥) ـ **قاسم (محمد محمد)**: كارل بوبر، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، مصر، [د.ط]، ١٩٨٦.

(١٤٦) ـ **قاسم (محمود)**: نصوص مختارة في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٧٣.

(١٤٧) ـ ـــ: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٦٩.

(١٤٨) ـ **كارا (دوفو البارون)**: الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٤.

(١٤٩) ـ **كانط (إيمانويل)**: أسس ميتافيزيقا الأخلاق ومقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، تقديم: عمر مهيبل، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، [د.ط] ، [د.ت] .

(١٥٠) ـ ـــ: نقد العقل المجرد، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٥

(١٥١) ـ **كرم (يوسف)**: العقل والوجود، دار المعارف، مصر، [د.ط] ، ١٩٥٦.

(١٥٢) ـ **كوربان (هنري)**: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ط٣، ١٩٨٣.

(١٥٣) ـ **مبارك (زكي)**: الأخلاق عند الغزالي، دار الفكر، بيروت ، [د.ط] ، ١٩٨٢ .

(١٥٤) ـ **مجموعة من الفلاسفة الإنجليز المعاصرين**: طبيعة الميثافيزيقا، ترجمة كريم متى، منشورات عويدات، بيروت، [د.ط]، ١٩٨١.

(١٥٥) ـ **المحاسبي (الحارث بن أسد)**: العقل وفهم القرآن، تحقيق وتقديم ، حسين القوتلي، دار الكندي، بيروت، دار الفكر، بيروت، ط٣، [د.ت].

(١٥٦) ـ **محمود (عبد الحليم)**: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، [د.ط]، ١٩٨٥.

(١٥٧) ـ ـــ: ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، [د.ط]، ١٩٨٢ .

(١٥٨) ـ **مدكور (إبراهيم)**: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٨٣ .

(١٥٩) ـ **مدكور (إبراهيم) وكرم (يوسف)**: دروس في تاريخ الفلسفة، مطابع مدكور وأولاده، مصر، [د.ط]، ١٩٥٤.

(١٦٠) ـ **مرحبا(عبد الرحمن)**: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط٢، ١٩٨١.

(١٦١) – مروة (حسين): النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، دار الفارابي، بيروت، ط٣، ١٩٨٠.

(١٦٢) ـ مهدي (فضل الله): آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق ودار الأندلس، بيروت ط١، ١٩٨١.

(١٦٣) ـ موسي (محمد يوسف): بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط٢، [د . ت].

(١٦٤) ـ الميداني(عبد الرحمن حسن حبنكة): ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط٣، ١٩٨٨.

(١٦٥) ـ الندوي (أبو الحسن علي الحسن): من رجال الفكر والدعوة، ج١، دار القلم، الكويت، ط٢، ١٩٧٨.

(١٦٦) ـ النشار (علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٢، نشأة التشيع وتطوره، دار المعارف، مصر، ط٨، [د.ت].

(١٦٧) ـ ـــ: – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٢، نشأة التشيع وتطوره، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٦٩ .

(١٦٨) نصار(ناصيف): الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.

(١٦٩) ـ هلال إبراهيم: نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلي النبوة، ج١، دار النهضة الحديثة، بيروت، [د. ط] ، ١٩٧٧ .

(١٧٠) ـ هويدي (يحي): تاريخ الفلسفة في القارة الإفريقية، ج١، مكتبة النهضة المصرية، مصر [د. ط]، [د. ت]

(١٧١) ـ **وايت (مورتون)**: عصر التحليل ،فلاسفة القرن العشرين، ترجمة: أديب يوسف شيش ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، [د.ط]، ١٩٧٥.

(١٧٢) ـ وقيدي (محمد): ماهي الإبستمولوجيا؟ مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ط٢، ١٩٨٧.

(١٧٣) ـ اليازجي (كمال): معالم الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٦، ١٩٧٩.

(١٧٤) ـ يفوت (سالم): ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، المغرب، [د.ط]، ١٩٨٦.

(١٧٥) ـ اليماني (محمد بن مالك) : كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة وكيفية مذهبهم وبيان اعتقادهم، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، [د.ط]، [د.ط].

جـ ـ القواميس والمعاجم والموسوعات

(١٧٦) ـ ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد شمس الدين): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ٤، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط ٧، [د. ت].

(١٧٧) ـ ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد مكي): لسان العرب، دار المعارف، مصر، دون معلومات .

(١٧٨) ـ بدوي(عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤.

(١٧٩) ـ التهانوي (الشيخ محمد علي): كشاف إصطلاحات الفنون، ج ٤، تحقيق: لطفي عبد البديع ومحمد حسنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، [د. ط]، ١٩٧٢.

(١٨٠) ـ الجرجاني (علي بن محمد السيد الشريف): التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، بيروت، [د. ط] ، [د. ت] .

(١٨١) ـ الحناوي (محمد عبد الرؤوف): التوفيق علي مهمات التعاريف، م ٤، تحقيق، محمد رضوان الداية ، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط ١، ١٩٩٠ .

(١٨٢) ـ الرازي (عبد القادر): مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، [د. ت]، ١٩٨١.

(١٨٣) ـ الزبيدي (أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني): تاج العروس من شرح جواهر القاموس، تحقيق : عبد الستار أحمد فراح، ج ٩، مطبعة حكومة الكويت، [د. ط]، ١٩٧١.

(١٨٤) ـ السبكي (تاج الدين): طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٤، دار المعرفة، بيروت، ط٢، [د.ت] .

(١٨٥) ـ (حسن): معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١ ١٩٨٧.

(١٨٦) – صليبا (جميل): المعجم الفلسفي، ج ١ دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٧١.

(١٨٧) ـ عطية الله (أحمد): القاموس الإسلامي، المجلد الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٩٦٦ .

(١٨٨) ـ محمد (إسماعيل إبراهيم): قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١، ١٩٦١.

(١٨٩) ـ معن (زيادة): الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦.

(١٩٠) ـ **ANDRE LALANDE** , Vocabulaire de la philosophie; PRESSE Universitaire de France ,paris ١٩٦٠.

هـ ـ المجلات والندوات والمهرجانات

(١٩١) ـ مجلة العربي، العدد١٧٢، سبتمبر ١٩٦٠، والعدد ٤٥٧، ديسمبر١٩٦٦، الكويت.

(١٩٢) ـ مهرجان الغزالي بدمشق (سوريا) في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مارس، ١٩٦٢.

(١٩٣) ـ ندوة أبو حامد الغزالي، جامعة محمد الخامس، الرباط ، ١٩٨٨.

و ـ الرسـالة الجامعية

(١٩٤) ـ بركات (مراد): الإنسان عند الغزالي، رسالة ماجستير، قدمت بقسم الفلسفة، كلية دار العلوم ، القاهرة، ١٩٨١ (مخطوطة).

obeikandi.com