الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي / سرت

كلية الآداب والتربية

قسم التفسير

المعرفة الصوفية عند الغزالي والزروق في البرهان والعرفان

دراسة تحليلية مقارنة

مقدمة استكمالاً لمتطلبات نيل إجازة التخصص العالي (الماجستير)

في علم التفسير

إعداد الطالبة: نعيمة محمد خليفة

إشراف الأستاذ الدكتور: يوسف حامد الشين

العام الدراسي

2008 - 2007

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي ـ سرت

كلية الآداب والتربية　　قسم التفسير

" المعرفة الصوفية عند الغزالي والزروق في البرهان والعرفان "
" دراسة تحليلية مقارنة"

إعداد :ـ نعيمة محمد خليفة الشين.

أعضاء لجنة المناقشة :ـ

1. أ.د. يوسف حامد محمد الشين.
2. د. المهدي أحمد اجحيدر .
3. د. هنية مفتاح أحمد القماطي.

التوقيع

.....

.....

يعتمد

أ. رحمة ابوبينة عبد السلام

مدير مكتب الدراسات العليا

والتدريب بالكلية

يعتمد

أ. حمد أحمد الحاج

أمين اللجنة الشعبية لكلية

الاداب والتربية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ يَرْفَعُ اللّٰهُ الذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالذينَ أوتُوا العِلْمَ دَرَجات﴾

سورة المجادلة : الآية 11

الإهداء

إلى والدي الحبيبين..

وقد علماني كيف تكون الجرأة في الحق والثبات على المبدأ والصدق في القول، والتمسك بالقيم، إيماناً بالله، واحتساباً ويقيناً به. وتوكلاً على الله..

وأسأل العلي القدير أن يتقبله مني ، ويجعله في موازينهما عملاً صالحا يرضاه..

الشكر والتقدير

قال تعالى في كتابه العزيز ﴿وَلا تَنْسَوا الفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِير﴾ [البقرة: 237]. فالفضل يرجع أولاً وأخيراً لله تعالى، إلا أنه لا يسعني في هذه الدراسة إلا أن أعترف بالفضل مع الشكر والتقدير لكل من مد لي يد العون، فساعدني وأرشدني، وإني أقف وقفة إجلال وتقدير للذين يجلون العلم والعلماء، فالشكر كل الشكر للدكتور يوسف حامد الشين الذي تولى الإشراف على هذه الرسالة، وقاد خطواتي في هذا البحث خطوة خطوة، فأطال الله في عمره، وجزاه الله عني وعن طلاب العلم كل خير، كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير للأستاذ جمعة المهدي الغزالي، الذي لم يتوانَ في تقديم النصح والإرشاد، وكان خير دليل ومعين، فجزاه الله عني ألف خير، كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أخي الفاضل صالح محمد خليفة الذي يستحق مني تقديراً وشكراً خاصين، كما أتقدم بعظيم الشكر والعرفان للأستاذة مريم خليفة على ما بذلته معي من جهد ووقت، وكان لها الفضل الكبير في توجيهي وإرشادي، فجزاها الله عني كل خير. وأتقدم بالشكر للأستاذ محمود عبد العظيم، ومن الحق علي أن أعبر عن خالص شكري وصادق عرفاني لكل الأصدقاء والإخوة الذين وقفوا معي منذ اللحظات الأولى حتى اللحظات الأخيرة.

ويسعدني أن أخص بالذكر إخوتي سالم وخليفة وعبد الله وعطية، وأخواتي مروكة ونافلة وهدى وأسماء وإيمان، وصديقاتي انتصار وعائشة ومبروكة، كما لا يفوتني التعبير عن شكري وتقديري للعاملين بالمكتبة المركزية بجامعة التحدي، وأدعو الله العلي القدير أن يوفقهم جميعاً وأن يمدهم بكل أسباب التقدم والنجاح.

الباحثة

المحتويات

إهداء.....

شكر وتقدير.....

المقدمة..... 1

الفصل الأول
مفاهيم عامة

1 – التصوف من المنظور اللغوي..... 6

2 – التصوف من المنظور الاصطلاحي..... 10

3 – نشأة التصوف الإسلامي وتطوره..... 16

الفصل الثاني
المعرفة الصوفية عند الغزالي

1-نبذة عن حياته..... 23

2– البرهان عند الغزالي..... 29

3 – العرفان عند الغزالي..... 42

4 – العلاقة بين البرهان والعرفان عند الغزالي..... 54

الفصل الثالث
المعرفة الصوفية عند الزروق وأوجه الاتفاق بينه وبين الغزالي

1-نبذة عن حياته..... 64

2 – البرهان عند الشيخ الزروق..... 73

3– العرفان عند الشيخ الزروق..... 81

4– العلاقة بين البرهان والعرفان عند الزروق..... 90

تعقيب..... 94

الخاتمة..... 96

قائمة المصادر والمراجع..... 98

المقدمة

يحتل الاتجاه الصوفي في الإسلام منـــزلة عظيمة الشأن، رفيعة المستوى، وذلك لارتباطه الوثيق بالكتاب والسنة، واعتماده على الشريعة في ظاهرها وباطنها؛ ما جعل منه الـــدواء الشافي من كل أمراض النفس، والمنهاج الذي يصفي الروح وينقيـــها، وذلـــك بـــالتحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل.

وللتصوف مكانة ملحوظة في تاريخ الإسلام حيث زخر تراثنا الفكري الإسلامي قديماً وحديثاً بالعديد من المفكرين الذين اشتهروا بالعلم والمعرفة وحسن الخلق، ومســـاهمتهم في إثراء الاتجاه الصوفي، وخدمتهم الجليلة المخلصة للإسلام والمسلمين، وكانت دوافعهم مـــن وراء ذلك كله الإخلاص لدين الله تعالى.

وقد كان قدومهم الرسول الكريم محمد ﷺ معلم البشرية يتحنث الليالي الطوال في غار حراء، خمس سنوات قبل البعثة، إلى أن فيأت روحه عليه السلام لاستقبال وحي الله تعالى.

وبعد ذلك عرف ما يسمى بالذكر. وهكذا كان حال صحابة رسول الله ﷺ، فـــهذا سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ عندما كان يقرأ الآية السابعة من سورة الطور ﴿إِنَّ عَـــذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ﴾ يخر على الأرض وقد غشي عليه. وهذا مصعب بن عمير كان أجمل رجـــال مكة، وعند دخوله الإسلام واستشهاده غطي ببردة لا تكاد تستر عورته. والعبرة من ذلـــك أن هذه الدنيا وما فيها من متاع ظل زائل، وأن الدنيا دار ممر، والآخرة هي دار المقر. وهذا أبو الدرداء قاضي دمشق يزوره بعض أصحابه فينامون عنده في الليل، ولم يجدوا ما يقيـــهم من البرد. وفي الصباح قالوا أين أثاث بيتك يا أبا الدرداء؟ فقال: لقد اشترينا داراً ســـوف ننتقل إليها عما قريب، وكلما جاءنا شيء من متاع هذه الدنيا أرسلناه إلى تلك الدار؛ إنهـــا الدار الآخرة. وكذلك كان حال التابعين وتابعي التابعين، فسيدنا عمر بن عبد العزيز كان بيته أفقر بيوت المسلمين.

وقد ظهرت جماعة يتخذون الزهد وكراهة التنعم بهذه الدنيا مبدأ لهم، فيلبسون الثياب المصنوعة من الصوف، فظهر ما سمي بالتصوف، وسمي الأفراد بالمتصوفة.

وفي هذا الإطار تأتي هذه الدراسة لتبحث نموذجين مختلفين من الصوفيين هما: أبو حامد الغزالي الذي نال اهتماماً كبيراً من قبل دارسي التراث الفكري الإسلامي، لكونه فقيهاً ومتكلماً ومتصوفاً وناقداً للفلسفة، ناهيك عن آرائه الأخلاقية والأفكار التربوية فالمهتم بدراسة مواضيع التراث الفكري الإسلامي لابد أن يمر عليه اسم الغزالي، لأنه قدم مؤلفات عدة شملت ضروباً شتى من المعرفة، والثاني هو الشيخ الزروق الذي يعتبر من العلماء البارزين الذين خلد ذكرهم عبر التاريخ من خلال مصنفاته الكثيرة، ولا سيما في الفقه والتصوف. وقد لبث الشيخ الزروق وتراثه الفكري خارج نطاق البحث والدراسة لمدة طويلة. ولهذا آمل أن يكون لدراستي المتواضعة هذه دور في الكشف عن قيمة هذا الشيخ وأهمية الفكرية.

في هذه الدراسة سنتناول بالتحليل والمقارنة المعرفة الصوفية عند كل من هذين العالمين، لما فيها من إنتاج فكري غزير في التصوف، ولممارستهم له، في محاولة لإيجاد التوافق بينهما من خلال رؤية كل منهما في المعرفة الصوفية، في إطار العصر الذي عاش فيه.

وقد اعتمدنا في دراستنا المنهج التحليلي التاريخي المقارن الذي يقوم على تحليل ونقد كافة الأفكار والآراء المتعلقة بموضوعنا، مع الالتزام التام بالموضوعية.

ودراستنا هذه ليست الأولى في هذا الموضوع، فما هي إلا محاولة لسد النقص الذي يلاحظ على بعض الدراسات التي قام بها بعض الباحثين، مثل:

1- التصوف الإسلامي الخالص لمحمود أبو الفيض.

2- الزروق والزروقية لعلي فهمي خشيم.

3- الغزالي والتصوف الإسلامي لأحمد الشرباصي.

وغيرها من الدراسات التي تناولت موضوع التصوف عند الغزالي والشيخ الزروق بصورة جزئية أو شاملة.

ودراستنا ليست جامعة لكل الصوفية ، وإنما تقتصر على المعرفة الصوفية عند الغزالي والزروق. وقد واجهتني صعوبات تمثلت أساساً في ندرة المراجع والمصادر وخاصة فيما يتعلق بالشيخ الزروق.

ومن هنا تأتي دراستي هذه لتسليط الضوء على البرهان والعرفان عند كل من الغزالي والشيخ الزروق. والإشكالية التي تقوم عليها الدراسة تكمن في محاولة الإجابة عن السؤال التالي: هل التصوف الإسلامي اتجاه أو منهج يقوم على الدروشة والشطحات والحلول والاتحاد؟ أم هو اتجاه قائم على العلم والعمل والعبادة المرتبطة بواقع الإنسان؟

لذلك قسمنا دراستنا إلى فصول هي :

الفصل الأول – مفاهيم عامة:

نتناول فيه مفاهيم عامة لكل من التصوف والصوفي والزهد لغة واصطلاحاً، وكذلك مفهومي البرهان والعرفان، وننطرق للتطور التاريخي لنشأة التصوف الإسلامي، وذلك من خلال ما قال به المتصوفة من تعريفات أعطت للصوفية تحدداتها وغايتها الكبرى في تزكية النفس والارتقاء بسلوك الإنسان الخلقي.

الفصل الثاني – المعرفة الصوفية عند الغزالي:

ونقدم فيه سرداً مبسطاً لحياة الغزالي ومؤلفاته، ومن ثم نتطرق إلى معنى البرهان والعرفان عنده، ثم إلى العلاقة التي تربط البرهان والعرفان لديه، وذلك في إطار فكره الصوفي.

الفصل الثالث – المعرفة الصوفية عند الزروق وأوجه الاتفاق والاختلاف بينه وبين الغزالي:

في هذا الفصل نقدم نبذة عن حياة الزروق ومؤلفاته، ثم نتطرق إلى نظرته للبرهان والعرفان، والعلاقة بين البرهان والعرفان لديه، من خلال تجربته الصوفية، ثم نعرض بالمنهج المقارن أوجه الشبه والاختلاف بينه وبين الغزالي.

وتنتهي الدراسة بخاتمة تتضمن عرضاً لأهم النتائج التي توصلت إليها.

وأسأل الله العلي القدير التوفيق

الباحثة

الفصل الأول
مفاهيم عامة

1 – التصوف من المنظور اللغوي

2 – التصوف من المنظور الاصطلاحي

3 – نشأة التصوف الإسلامي وتطوره

1 – التصوف من المنظور اللغوي:

تتفق أغلب المعاجم على إرجاع كلمة "تصوف" إلى أصولها الأولى المشتقة من "صاف الكَبْشُ، صَوْفاً: ظهر عليه الصوف، فهو صائف وكثر صوفه، فهو أَصْوَفُ، وهي صَوْفاءُ، وتصَوَّف فلانٌ: صار من الصوفيَّة، التَّصَوُّف: طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل، لتزكو النفس وتسمو الروح"[1]. وقد وردت في القرآن الكريم بالصيغة التالية في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثاً وَمَتَاعاً إِلَى حِينٍ﴾[2]. أما في معجم مصطلحات الصوفية فورد أن التصوف هو "التخلق بالأخلاق الإلهية، بالوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً، فيرى حكمنيا من الظاهر في الباطن، وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للتأدب بالحكمين كمال"[3]. كما ورد التصوف في معجم الصوفية على أنه "لبس الصوف، أي التنسك والزهد في متاع الدنيا والتوجه إلى الآخرة"[4]. وعرف المعجم الفلسفي التصوف بأنه "اعتقاد أخلاقي أو اجتماعي يتأكد لدى فرد أو في طريقة دون السعي لتسويغه بالدليل، سواء أكان بذاته قابلاً لهذا التسويغ أو غير قابل"[5]. كما يجب التفريق بين كلمة تصوف وصوفي، فالصوفي هو المشتق من تصوف، والمعني به "الفاني بنفسه، الباقي بالله تعالى، المستخلص من الطبائع، المتصل بحقيقة الحقائق"[6]. وفي المعجم الفلسفي الصوفي كلمة بمعنى أن "كل معاني كلمة صوفية، وبنحو خاص، ويقال عن تمثيل العالم في صورة مطابقات، وأفعال ودية لطيفية ناجمة عن هذه المطابقات، بوصفه تمثلاً متعارضاً مع تمثيل العالم في صورة ظواهر فردية، هي علل ومعلولات بعضها لبعض، وفقاً لقوانين معينة"[7].

---

(1) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مج1، ط3 (مطابع الأفست، القاهرة، 1985م) ص54.

(2) سورة النحل، الآية رقم 80.

(3) عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ط2 (دار المسيرة، بيروت، 1987م) ص45.

(4) ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ط1 (دار الجيل، بيروت، 2004م) ص83-84.

(5) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، ط2 (منشورات عويدات، بيروت، 2001م) ص549.

(6) عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص157.

(7) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص850.

وبهذا يصبح الصوفي هو الإنسان الناسك العابد المتجه إلى الله بقلبه، والمبتعد عن زخرف الحياة وبهرجها. ولذا يرى الصوفي أن ارتداء الصوف رمز من رموز النسك والعبادة والزهد. وهذا ما أكده كامل الشيبي بقوله إنه لا يمكن أن "يشك باحث اليوم في أن التصوف والصوفي مصطلحان مستخدمان من الصوف، باعتباره لباساً دالاً على الزهد"[1]. ومن هنا فالزهد مقام من مقامات الصوفية. وقد جاء تعريفه في معجم الصوفية بأنه "أحد مقامات السالكين الورع من مقتضياته، حيث يعتبر الصوفي التعلق بالدينار رأس كل خطيئة"[2]. فالتصوف يعني إذن "خلو القلب عما خلت منه اليد. وقيل الزهد هو أن تترك الدنيا"[3].

أما كلمة (زهد) فقد ورد في المعجم الوسيط عنها ما يلي: "زهد فيه وعنه: زُهداً وزهادةً: أعرض عنه وتركه لاحتقاره، أو لتحرجه منه، أو لقلته. ويقال: زهد في الدنيا: ترك حلالها مخافة حسابه، وترك حرامها مخافة عقابه"[4].

ويجب التفريق بين الزاهد والعابد والعارف، فالزاهد هو "المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، والعابد هو المواظب على العبادات، والعارف هو المتصوف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره"[5].

وقد قسم السالكون الزهد إلى شقين: الأول يمثل الزهد البسيط الذي يجب على كل مسلم أن يتحلى به، لقوله تعالى ﴿لِكَيْلا تَأْسَوا عَلَى ما فاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ﴾[6].

---

(1) كامل الشيبي: نشأة التصوف الإسلامي وتطوره (مجلة كلية التربية، طرابلس، العدد 2، 1971م) ص183.

(2) ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص197.

(3) عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص157.

(4) مجمع اللغة العربية: للمعجم الوسيط: مرجع سابق، ص418.

(5) دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط4 (لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1957) ص267.

(6) سورة الحديد، الآية 23.

كما ورد في الحديث الشريف قول النبي ﷺ : "ازهَدْ في الدُّنيا يُحِبُّكَ اللهُ"[1]. وهذا النوع من الزهد يجمع معه في شخصه المسلم الإلمام بالفقه أو الحديث أو الجهاد أو غير ذلك، فهي تمثل جانباً من جوانب الشخصية المسلمة.

الثاني يمثل الزهد المنهجي، وهو الذي سار فيه العديد من الزهاد والعباد وحولوه إلى منهج متكامل وسلوك عام في حياتهم، حتى تميزوا به، فصار يطلق عليهم الزهاد والعباد. وقد انتشر هذا المنهج في البلاد الإسلامية نتيجة للظروف السياسية والاقتصادية والعلمية، وكانت له المظاهر المتميزة في كل بلد، وكان له كبار التابعين، فهذا هو الزهد الذي تطور إلى الصوفية، فصار الاسم الجديد لهؤلاء الزهاد الصوفية[2].

وكلمة البرهان ورد اشتقاقها في لسان العرب على أنه "الحجة الفاصلة البينة. يقال: برهن يبرهن برهنة، إذا جاء بحجة قاطعة لدفع الخصم؛ فهو مبرهن. فيبرهن بمعنى يبين، وجمع البرهان براهين. وقد برهن عليه: أقام الحجة"[3]. وفي القرآن الكريم جاءت الكلمة بالمعنى نفسه في قوله تعالى ﴿قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾[4]. كما ورد في المعجم الفلسفي أن البرهان هو "بيان الحجة وإيضاحها، أو هو الحجة نفسها، وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء"[5]. وعرف الجابري البرهان بأنه "العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بربطها ربطاً ضرورياً بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت البرهنة على صحتها.

أما في المعنى العام فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما[6].

---

(1) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري:صحيح مسلم ،تحقيق :محمد فؤاد عبدالباقي،ج 3 ،ب ط(دار أحياء التراث العربي ،بيروت،بت)ص1219.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم العطا، ط1 (دار النعمان، دمشق، 2000م) ص7.

(3) ابن منظور: لسان العرب، مج6، ط6 (دار صادر، بيروت، 1997م) ص51.

(4) سورة البقرة، الآية 111.

(5) عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص43.

(6) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط2 (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987م) ص383.

وفي مختار الصحاح ورد اشتقاق كلمة العرفان على أنـــه "ع ر ف (عرفـــه) يعرفـــه بالكسر، معرفة وعرفاناً بالكسر، والعارف بمعنى كالعليم والعـــالم"[1]. وفســـره المعجـــم الفلسفي بأنه "يدرك آثاره ولا يدرك ذاته، ولهذا يقال فلان عارف بالله، ولا يقـــال عـــالم بالله، لأنها معرفة ليست بمعرفة ذاته، بل بمعرفة آثاره"[2].

---

(1) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، ب ط (دار الكتب، مصر، 1976م) ص426-427.

(2) عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص205.

2 – التصوف من المنظور الاصطلاحي:

يختلف التعريف المعجمي عن التعريف الاصطلاحي، وقد اتفق العلماء والمفكرون في شأنه واختلفوا. وعني كثير من القدماء والمحدثين على السواء بالبحث في اشتقاق كلمة "تصوف"، وفيما يتعلق بأصالة هذا المصطلح من الناحية الدينية البحتة، ومدى صلته بالإسلام، سواء من ناحية الشكل أو المضمون. وفيما يلي نقدم نماذج لتعريفات جرت على ألسنة الصوفية في معنى التصوف.

عرف معروف الكرخي[*] (ت سنة 200هـ) التصوف بأنه "الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق"[1]. ونستخلص من تعريف الكرخي هذا أن التصوف أو طلب الحقيقة الصوفية لا يأتي من العبادات فحسب، ولا من الزهد، وإنما يعني فلسفة الحرية التي تهدف إلى تحرير الإنسان من متطلباته المادية الزائدة عن الحاجة الضرورية.

ويعرف أبو سليمان الداراني[**] (ت 215هـ) التصوف بأنه "أن تجري على الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق، وأن يكون دائماً مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو"[2]، بمعنى وصول السالك إلى حالة الفناء، وهو في حالة دائمة متصلة بالله، من خلال أعماله وسلوكه وأداء واجبه نحو الدين والدنيا.

---

[*] معروف بن فيروز الكرخي، أبو محفوظ، أحد أعلام الزهاد الصوفية، أهل الصلاح. راجع: خير الدين الزركلي: الأعلام، مج7، ط8 (دار العلم للملايين، بيروت، 1989م) ص269.

[1] عمر السهروردي: عوارف المعارف، ب ط (دار الكتاب العربي، بيروت، 1966م) ص93.

[**] أبو سليمان الداراني عبد الرحمن بن عطية، وقيل عبد الرحمن بن أحمد بن عطية، وقيل عبد الرحمن بن عسكر أبو سليمان الداراني، أحد أئمة العلماء العاملين، أصله من واسط، سكن قرية غربي دمشق يقال لها داريا. راجع: ابن كثير: البداية والنهاية، مج5، ط3 (دار الكتب العلمية، بيروت، 1989م) ص266.

[2] أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، ب ط (دار الشعب، بيروت، ب ت) ص39.

كما يعرف بشر الحافي[*] (ت 227هـ) التصوف بقوله: "الصوفي من صفا الله قلبه"[1]. ونستنبط من هذا التعريف أن جوهر التصوف هو التصفية والتطهير، ومصدر التصفية القلب. ولا يستطيع الصوفي الوصول إلى مثل هذا الصفاء ما لم يطهر جسده ونفسه، ويخلصها من نوازع الشر.

ويعرف السري السقطي[**] (ت 257هـ) التصوف بأنه" اسم لثلاثة معان: هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله"[2].

كما ذكر عمرو بن عثمان المكي[***](ت 291هـ) أن التصوف هو "أن يكون العبد في كل وقت مشغولاً بما هو أولى به في الوقت"[3].

وعرفه أبو القاسم الجنيد[****] (ت297هـ) بقوله: "تكون مع الله بلا علاقة"[4].

---

[*] بشر بن الحارث بن عبد الرحمن المروزي، أبو نصر، الزاهد، المعروف بالحافي، سمي الحافي لأنه كان يمشي حافياً. قيل: كان سبب تركه النعل أنه جاء مرة إلى حذاء، وطلب منه شراء نعل. فقال: ما أكثر كلفتها يا فقراء على الناس؟ فطرح النعل من يده، وخلع الأخرى من رجله، وأقسم ألا يلبس نعلاً أبداً. راجع: ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ص297.

[1] السهروردي: عوارف المعارف، مصدر سابق، ص81.

[**] سري بن المغلس السقطي، أبو الحسن، من كبار الصوفية، بغدادي المولد والوفاة. راجع: الزركلي: الأعلام، مصدر سابق، ص81.

[2] أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص10.

[***]عمرو بن عثمان بن كرب، أبو عبد الله المكي، من كبار علماء الصوفية المخلصين. قال أبو نعيم: أحكم الأصول، وأخلص بالوصول. راجع: الزركلي: الأعلام، مصدر سابق، ص81.

[3] السهروردي: عوارف المعارف، مصدر سابق، ص81.

[****] الجنيد: سيد هذه الطائفة وإمامها. ولد ونشأ بالعراق، وكان فقيهاً، صحب خاله السري والحارث المحاسبي، وكان أبوه يبيع الزجاج، فلذلك يقال له القواريري. راجع: القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص147.

[4] المصدر السابق، ص127.

ويعرفه أبو محمد الجريري[*] (ت 311هـ) قائلاً: "إن التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الصفا"[1].

ويقول أبوبكر الشبلي[**](ت 334هـ) إنه "الجلوس مع الله بلا هم"[2].

ونستخلص من هذا التعريف أن العبد يعيش في عزلة مع الله، ممعناً في التفكير في عظمة الله وجلاله مستحضراً قلبه، مبتعداً عن شواغل الدنيا وهمومها.

وقد عرفه علي بن بندر النيسابوري (ت359هـ) فقال: "التصوف إسقاط رؤية الخلق ظاهراً وباطناً"[3]، بمعنى التحقق بوجوب الإخلاص ومراقبة الله تعالى وحده، وعدم مراقبة الخلق، والبعد عن الرياء ظاهراً وباطناً.

ويختلف أبو الحسن الخرقاني[***](ت 425هـ) في تعريفه التصوف من خلال قوله: "ليس الصوفي بمرقعته وسجادته، ولا برسومه وعاداته، بل الصوفي من لا وجود له"[4].
ويقترب تعريف أبو حامد الغزالي (ت505هـ) من تعريف الجريري بقوله: "اعلم أن

---

[*] أحمد بن محمد بن الحسين الجريري، أحد أئمة الصوفية، صحب سرياً السقطي، وكان الجنيد يكرمه ويحترمه. راجع: ابن كثير: البداية والنهاية، مصدر سابق، ص148.

[1] القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص127.

[**] اختلف المؤرخون في اسمه، فيقال دلف، ويقال ابن جحدر، ويقال ابن جعفر، ويقال اسمه جعفر بن يونس. هو أبو بكر الشبلي. راجع : أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبه، ط3 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986م) ص337.

[2] القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص127.

[3] أبو عبد العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص52.

[***] من أقطاب الصوفية وكبار الزهاد والمتصوفين ورئيس الطريقة القادرية، برع في أساليب الوعظ، وتفقه وسمع الحديث وقرأ الأدب. لمزيد انظر: أبو البنات محمد عبد الحي اللكنوي: الرفع والتسهيل في الجرح والتعديل، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ج1، ط3 (مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، 1407هـ) ص374.

[4] أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص53.

التصوف له خصلتان: الاستقامة والسكون عن الخلق. فمن استقام وأحسن خلقه بالنـــاس وعاملهم بالحلم فهو صوفي"[1].

وقد عرفه عبد القادر الجيلاني (ت 651هـــ) بقوله: "التصوف ليس ما أخذ عن القيـــل والقال، ولكن أخذ من الجوع وقطع المألوفات والمستحسنات"[2].

ويعرفه ابن عطاء الله السكندري[*] (ت709هـــ) بقوله: "التصوف هو الاسترسال مـــع الحق"[3].

أما الشيخ الزروق (ت 899هـــ) فيعرفه بقوله: "وقد حُدّ التصوف ورســـــم وفســـر بوجوه تبلغ نحو الألفين، مرجع كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوه فيـــه"[4].
ويعرفه ابن عجيبة[**] (ت1225هـــ) بقوله: "إنه علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضـــرة ملك الملوك، أو تصفية البواطن من الرذائل، وتحليتها بأنواع الفضائل، أو غيبـــة الخلـــق في شهود الحق، أو مع الرجوع إلى الأثر، فأوله علم، ووسطه عمـــل، وآخـــره موهبـــة"[5].

---

(1) أبو حامد الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، ب ط (المكتبة التوفيقيـــة، القاهرة، ب ت) ص281.

(2) يوسف حطار محمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، ب ط (دار التقـــوى، دمشـــق، 2003م) ص28.

(*) ابن عطاء الله السكندري هو أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية التي أسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلي المتوفى سنة 646هـــ، واسمه أحمد بن محمد بن عبد الكريم، وهو من أهل الإسكندرية، ولذلك يعـــرف بالسكندري. للمزيد انظر: محمد عبد المنعم خفاجي: التصوف في الإسلام وأعلامه، ط1 (دار الوفـــاء، الإسكندرية، 2002م) ص58.

(3) يوسف حطار، الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، مرجع سابق، ص28.

(4) أحمد زروق: قواعد التصوف، تحقيق: محمود بيروتي، ط1 (دار البيروتي، دمشق، 2004م) ص13.

(**) أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني المكني بأبي العباس، طلب العلم في شتى الأبواب بكل جد، ودرس علوم الشريعة. للمزيد انظر: أحمد بن محمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق: محمـــود بيروتي، ط1 (دار البيروتي، دمشق، 2004م) ص4.

(5) المرجع السابق، ص7.

ويعرف أبو ريان التصوف بأنه "نظر وعمل وتوجيه فكري وسلوكي، يقوم على مبدأ التربية الروحية التي هي الجهاد الأكبر(*)"[1].

ويعرف محمد سعيد رمضان البوطي(**) التصوف بأنه: "اسم حادث لمسمى قديم، إذ إن مسماه لا يعدو كونه سعياً إلى تزكية النفس من الأوضار العالقة بها عادة، كالحسد والتكبر وحب الدنيا وحب الجاه، وكذلك ابتغاء توجيهها إلى حب الله عز وجل والرضا عنه والتوكل عليه والإخلاص له"[2].

ويعرفه محمد حسين الذهبي بأنه: "مناجاة القلب ومحادثة الروح، وفي هذه المناجاة طهر لمن شاء أن يتطهر، وصفاء لمن أراد التبرأ من الرجس والدنس، وفي تلك المحادثة عروج إلى سماء النور والملائكة والصعود إلى عالم الفيض والإلهام"[3].

أما العلامة حسنين محمد مخلوف مفتي الديار المصرية الأسبق فيعرف التصوف بقوله: "التصوف هو تربية علمية وعملية للنفوس، وعلاج لأمراض القلوب، وغرس للفضائل، واقتلاع للرذائل، وقمع للشهوات، وتدريب على الصبر والرضا والطاعات"[4].

(*) المقصود به جهاد النفس الذي يقسمه ابن القيم إلى أربع مراتب هي: جهاد تعلم الهدى، وجهاد العمل به بعد علمه، وأن يجاهدها على الدعوة إليه، وأن يجاهدها على الصبر على مشاق الدعوة إلى الله. للمزيد انظر: ابن قيم الجوزي: زاد المعاد في هدى خير العباد، تحقيق: عبد القادر عطا، مج2، ب ط (دار الكتاب القلمية، بيروت، 2002م) ص6.

(1) محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام، ب ط (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003م) ص19.

(**) أستاذ بكلية الشريعة بجامعة دمشق، له عدة كتب من بينها: السلفية مرحلة زمنية مباركة وفقه السيرة. للمزيد انظر: محمد ناصر الدين الألباني: دفاع عن الحديث النبوي والسيرة، ج1، ب ط (دار الكتب العلمية، بيروت، ب ت) ط1.

(2) يوسف حطار محمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، مرجع سابق، ص32.

(3) المرجع السابق، ص32.

(4) المرجع السابق، ص32.

نستخلص من هذه التعريفات السابقة لكلمة التصوف أنها تعريفات جاءت كما يراها المتصوفة، أو بحسب الحال الذي كانوا عليه عندما تكلموا بتلك التعريفات. وتحمل هذه التعريفات في داخلها معاني متعددة، بحسب المقامات والأذواق والأحوال التي يتقلب فيها المتصوفة أثناء سلوكهم في هذه الطريق، فبعضها يشير إلى صفات الصوفي الظاهرة، وبعضها يشير إلى مقابلة الصفوية بين الباطن والظاهر. ونلاحظ أن هذه التعريفات وإن كانت قد وردت على ألسنة المتصوفة أنفسهم، إلا أنها لا تعطينا تعريفاً جامعاً مانعاً للتصوف.

وهذا ما يؤكده أبو العلا عفيفي بقوله: "إذا كنا نبحث عن التصوف الإسلامي مطلقاً، لا تصوف فلان أو فلان... إذ خلالها جميعاً تظهر شخصية ذلك التصوف، وتبرز صفاته المميزة له، فهي بمثابة الزوايا المختلفة التي ينظر منها الصوفية الإسلاميون إلى حياتهم الروحية، أو بمثابة اللبنات المقررة التي يتألف منها البناء"[1].

---

[1] أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص30.

3 - نشأة التصوف الإسلامي وتطوره:

استمدت الصوفية حقيقتها من الكتاب والسنة، أي منذ بداية العصر النبوي، فنشأ التصوف عند المسلمين لأسباب عدة، منها ما هو من داخل البيئة العربية، ومنها ما هو من خارجها. فالتصوف من المسائل التي شغلت أفكار المسلمين في عصر النبي وصحابته والتابعين لهم، حيث اشتهر كثير من المسلمين بالورع والتقوى، فلم يجدوا في علم الكلام ما يقنع نفوسهم المولعة بحب الله، فرأوا أن يتقربوا إليه عن طريق الزهد والتصوف. وأول من تسمى بالصوفي هو أبو هاشم الذي ولد في الكوفة وأمضى سواد حياته في الشام، وتوفي سنة 150هـ. وإن أول من حدد نظريات التصوف وشرحها هو ذو النون المصري (245هـ) تلميذ الإمام مالك، أما من شرحها وبوبها ونشرها فهو الجنيد البغدادي المتوفى سنة 334هـ[1]. وقد ظهر لقب صوفي بالمفرد "قبل ظهور ولقب الصوفية بالجمع"[2]. ويتفق هذا القول مع قول القشيري إن لقب الصوفية بالجمع "اشتهر قبل المائتين للهجرة"[3].

في هذه المرحلة كان التصوف عبارة عن الزهد المنهجي، مع التركيز الظاهر على التحلي بالأخلاق الحميدة والانشغال في علاج القلوب وتطهير الأرواح. ويصف عفيفي ذلك فيقول: "وفي أحريات القرن الثاني الهجري تحول الزهد إلى التصوف"[4]، ثم يصف علم التصوف في نشأته بأنه العلم "الذي يبحث في باطن الشريعة، وتفهم أسرارها، والنظر في العبادات وأثرها في النفوس، وما يترتب عليها من أحوال نفسية وفوائد روحية...وتجمل القول في هذا الدور الانتقالي من أدوار التصوف أن كان الانصراف بالأخلاق الدينية، وإدراك معاني العبادات ومغازيها الباطنية البعيدة"[5].

---

(1) يوسف خطار محمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، مرجع سابق، ص12.

(2) أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص28.

(3) القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص8.

(4) أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص84.

(5) المرجع السابق، ص85.

وفي نهاية هذه المرحلة بدأ الصوفية يفصلون القول في تجاربهم الروحيـــة، ومشـــاعرهم القلبية الربانية، فنشأ الكلام في الأحوال والمقامات. ويبين عفيفي أن أول مـــن تكلـــم في الأحوال والمقامات كان ذو النون المصري المتوفى سنة 245هـــ[1]. ومن أبرز معالم التصوف في هذه المرحلة التزام أهله، وخصوصاً أئمتهم، بضوابط الكتاب والسنة وتحكيمهم الشريعة على ما يرد عليهم من أحوال وخواطر، فأقوال أئمة التصوف التي تؤكد ذلك كثيرة. وقـــد ورد عن الجنيد أنه قال: "علمنا هذا مشتبك بحديث رســـول الله ﷺ .قـــول أبي عثمـــان الحيري: من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالبدعة"[2]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾[3]. وعن سهل بـــن عبـــد الله التستري[*] أنه قال: "كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل"[4].

وورد عن أبي سليمان الداراني قوله إنه "ربما تنكت الحقيقة في قلبي أربعين يوماً، فـــلا آذن لها أن تدخل قلبي إلا بشاهدين من الكتاب والسنة"[5].

وفيما أرى أن جوهر التصوف الإسلامي وصورته المثلى التي كان ينبغي للصوفيـــة ألا يتعدوها كثيراً، أو يزيدوا عليها نظريات مستوحاة من الثقافات الأخرى التي فيها الكثير مما يصادم أصول الإسلام، وأن التصوف الإسلامي البسيط في تطوره بدأ "مبكـــراً وســـريعاً، وذلك في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، أو ربما في أواخر النصف الأول منـــه، حيث انتهى أمر ذلك التصوف الزهدي الأخلاقي البسيط بتجميع الصوفيـــة في كتلتـــين

---

(1) المرجع السابق، ص86.

(2) أبو نصر السراج: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود طه وعبد الباقي سرور، د ط (مطبعـــة الســـعادة، القاهرة، 1960م) ص144.

(3) سورة النور، الآية 54.

(*) هو سهل بن عبد الله بن يونس التستري، أبو محمد، أحد أئمة الصوفية. للمزيد يمكن الرجوع إلى ابـــن كثير: البداية والنهاية، ج11، ص74.

(4) أبو نصر السراج: اللمع، مصدر سابق، ص146.

(5) المصدر نفسه، ص146.

جعلت إحداهما نيسابور في إيران مثابة لها، واتخذت الثانية بغداد مركزاً لها"[1]. وقد بدأت كلتا المدرستين بتكوين نظريات جديدة في التصوف، كان من أبرزها نظرية الفتوة ونظرية الملامة في نيسابور، "أما الفتوة فاسم أطلق في الأصل على مجموعة من الفضائل أخصها الكرم والشجاعة، فلما دخلت أوساط الصوفية اكتسبت معاني الإيثار والتضحية وكف الأذى...ويلخص هذا المذهب أشهر شيوخه أبو حفص النيسابوري[*]...في قوله: الفتوة عندي أداء الإنصاف، وترك مطالبة الإنصاف"[2]. ويعني ذلك أداء الواجب الشرعي والاجتماعي دون انتظار شكر أحد. أما الملامة فقد عبر عنها أبو حفص أيضاً عندما عرف جماعته الملامتية بأنهم قوم "أظهروا للخلق قبائح ما هم فيه، وكتموا عنهم محاسنهم، فلامهم الخلق على ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم"[3].

وقد ظهر في هاتين النظريتين معان إسلامية سامية مثل "الإخلاص والإيثار والمحاسبة ونهي النفس عن الهوى...إلا أن بعض الباحثين يؤكدون أن أصول هاتين النظريتين تسربت إلى نيسابور من الثقافات والديانات الفارسية والهندية"[4].

وقد تطور التصوف في مدرسة بغداد، فظهر في صياغة أستاذها الجنيد لبعض النظريات الجديدة للتصوف البغدادي في صورة نظريات واضحة المعالم، فقد كان للجنيد آراءه في التوحيد والنفس. وبعد ذلك ظهر الحلاج[**] الذي كان أول من تحدث عن الاتحاد والحلول.

---

(1) كامل الشيبي: نشأة التصوف الإسلامي وتطوره، مرجع سابق، ص195.

(*) هو عمرو بن مسلم، من كبار صوفية نيسابور الصالحين، كان الجنيد يثني عليه خيراً. للمزيد انظر: ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج2، ب ط (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ب ت) ص768-769.

(2) أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص90.

(3) كامل الشيبي: نشأة التصوف الإسلامي وتطوره، مرجع سابق، ص195.

(4) المرجع السابق، ص195.

(**) من مشاهير الصوفية، أصحاب الفلسفات الضالة والشطحات المنكرة، مع أنه بدأ حياته عابداً زاهداً، يجاهد نفسه ويصارعها. والصوفية مختلفون في أمره، فمنهم من صحح حاله واعتبره عالماً ربانياً، -

وأول ما يلاحظه الباحث في حركة الجنيد الصوفية "ثورته على اتجاه الحلاج المعاصر له، المخالف له في المنهج. وذهب الجنيد أيضاً إلى الثورة على دعاوى منحرفي الصوفية القائلة بإسقاط التكاليف"[1]. ويتضح جهد الجنيد الفلسفي في نظريته في الحرية التي ترتبط بالتوحيد في العبودية، "فالصوفي حر إذا توحدت عبوديته لله، فإذا كنت له وحده عبداً، كنت مما دونه حراً"[2].

وبذلك "هنا يخالف التيار المنفصل الذي يزعم أن الحرية الصوفية هي التحرر من كل قيود العبودية"[3]. ويعتبر الجنيد في تفسيره لمعنى الفقير الصوفي أول من فلسف معناها بقوله: "الفقير الصوفي: لا بمعنى العدم في ملكية شيء، بل بمعنى الافتقار الذي هو عند (تمام الغنى). وقد سئل أيهما أتم: الاستغناء بالله، أم الافتقار إلى الله عز وجل؟ فقال: الافتقار إلى الله عز وجل موجب الغنى بالله عز وجل. فإذا صح الافتقار إلى الله كمل الغنى بالله تعالى"[4].

وقد وردت العديد من الآراء في المصادر العربية عن كلمة تصوف، منها:

أنه نسبة إلى الصوف لأنها لبسة الأنبياء -عليهم السلام- والصديقين وشعار المساكين المتنسكين، ومنهم من يرى أنهم سموا بذلك نسبة إلى أهل الصفة، وهم طبقة من الزهاد والصحابة، ومنهم من قال إن اسم الصوفية مشتق من الصفاء، وأن الصوفي هو الذي صافى فصوفي، لهذا سمي الصوفي بمعنى أنهم صفوا من الشرور وأكدار الدنيا وشهواتها، ومنهم من يرون أنهم ينسبون إلى صوفة القفا، وهي حصلة الشعر على القفا، ومنهم من

=لكن أكثرهم وكبار أئمتهم أنفى أن يكون منهم، وأنكروا عليه فلسفته في الحلول ونحوها من شطحاته وزندقته. للمزيد انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، مصدر سابق، ص132.

(1) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ب ط (دار الفكر العربي، بيروت، 1966م) ص190.

(2) أبو نصر السراج: اللمع، مصدر سابق، ص49.

(3) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص191.

(4) المرجع السابق، ص192.

يقول إن الصوفية ينسبون إلى بني صوفة، وهي قبيلة بدوية كانت تخدم الكعبة قبل الإسلام[1]. والراجح في هذه الآراء أن التصوف مشتق من لبسة الصوف.

وبعد ذلك شهدت الصوفية تحولاً جذرياً عند ظهور الإمام الغزالي الذي انتقل من متكلم إلى صوفي. وقد كان كتابه (إحياء علوم الدين) محاولة منه لتأسيس العلوم الشرعية بطريقة صوفية.

وعند الحديث عن التصوف الإسلامي في تطوره، ينبغي أن نذكر أنه "عند خروجه عن صورته الأولى البسيطة الصافية تأثر بالتشيع، ولا سيما في العراق مهد الشيعة ومعقلهم، في جوانب عديدة، لعل أشهرها تولي الصوفية للإمام علي ﷺ والسبعة من أبنائه عن السلسلة الاثناعشرية على الأقل"[2]. ومع هذا وقبل أن يلحق بالتصوف ذلك التطور الذي جعله يبتعد شيئاً فشيئاً عن الإسلام الصحيح "قامت فئات من المسلمين تحاربه وتناصبه العداء، لذلك فالتصوف أول ما نشأ عن ثورة للوجدان الداخلي على فساد الأوضاع الاجتماعية القائمة، والأخطاء الذاتية، وعن شوق قوي إلى طهارة باطنة، تمكن من الوصول إلى الله"[3].

وبذلك نلاحظ أن التصوف في نشأته لم يخلُ من التأثر ببعض المؤثرات الوافدة من تعلم صوفية أخرى جاءت من خارج البيئة الإسلامية، وذلك بسبب الترجمة أحياناً، وبسبب اتصال المسلمين بعد الفتوحات بالشعوب الأخرى التي كان لها قدم راسخة في التصوف كالهند وفارس. وليس ببعيد أن يكون لبعض أهل الكتاب الذين يعيشون بين المسلمين بعض التأثير وخاصة المسيحية، وهذا ما يؤكده زكي مبارك بقوله: "فما تكاد كتب التصوف تخلو من الاستشهاد بكلام المسيح"[4] عليه السلام. وقد كان من آثار هذه العوامل كلها أن ظهر لدى بعض الصوفية نظريات وأقوال مشابهة، حيث ظهرت فكرة حلول اللاهوت في الناسوت بشكل صريح في شعر الحسين بن منصور الحلاج، حيث يقول:

---

(1) قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ب ط (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1972م) ص15.

(2) كامل الشيبي: نشأة التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص199.

(3) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ب ط (دار الجيل، بيروت، 1993م) ص345.

(4) زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ب ط (المكتبة العصرية، بيروت، ب ت) ص34.

سبحانَ مـــن أظـــهر ناســـوته ســـر ســـنا لاهوتـــه الثـــاقب
ثم بـــــدا لخلقـــــه ظـــــاهرا في صورة الآكـــــل والشـــارب
حـــتى لقـــد عاينـــه حلقـــــه كلحظة الحاجب بالحـــاجب"[1]

وقد ظهرت فكرة شبيهة بعقيدة التثليث النصرانية عند محي الدين بن عربي[*] في قولـه: "اعلم وفقك الله أن الأمر كله مبني في نفسه على الفردية، ولها التثليث"[2].

---

[1] أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص78.

[*] هو محمد بن محمد الحاتمي، الملقب بمحي الدين، والمعروف بابن عربي، ومنـزلته العلمية كبيرة، وتآليفـه جمة متنوعة الألوان، عظيمة القدر. للمزيد انظر محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإســلام، ط3 (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م) ص227.

[2] أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص79.

الفصل الثاني
المعرفة الصوفية عند الغزالي

1–نبذة عن حياتة

2 – البرهان عند الغزالي

3 – العرفان عند الغزالي

4 – العلاقة بين البرهان والعرفان عند الغزالي

1 – نبذة عن حياته :

الحديث عن حياة الغزالي ليس بالجديد: فهناك العديد من الكتب والبحوث الأكاديمية التي أعطت لهذا الفيلسوف والمفكر والمتصوف حقه. ونحن هنا سنقدم عرضاً موجزاً لحياته ومؤلفاته، على اعتبار أن سيرة حياة العالم تساعد على فهم علمه وفلسفته.

فمن هو الغزالي؟

هو محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ولد بطوس (450هـ/1058م) المعروف بالغزالي. وقد لقب بالغزالي لأن والده كان يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس. وفي رواية أخرى عن لقبه يقال: "إنه ولد في قرية (غزالة) من قرى طوس، أو إحدى ضواحيها. وعلى هذه الرواية تكون كلمة "الغزالي" نسبة إلى قرية غزالة"[1]. وقد عاش والده فقيراً كثير الدعاء، وقبل وفاته أوصى أحد أصدقائه بولديه (محمد وأحمد[2]). وقد كان هذا الصديق فقيراً أيضاً، و لم يستطع توفير العيش المريح لهما، فقد علمهما القراءة والكتابة، ولكنه اقترح عليهما أن يذهبا إلى المدرسة سعياً للعلم، وتحصيلاً للقوت، ففعلا ذلك. يقول الغزالي في الإحياء: "فصرنا إلى المدرسة نطلب الفقه وتحصيل القوت...وتعلمنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا لله"[3].

كانت بداية دراسته للفقه على يد أحمد الراذكاني بطوس، ولكنه بعد ذلك "انتقل إلى جرجان، فقرأ مبادئ الأصول على أحد أعلامها، وعاد إلى طوس...ولم يمكث الإمام طويلاً ببلدته بعد أوبته من جرجان، فقام برحلته العلمية التي أرشدته إلى العلم الصحيح،

---

(1) أحمد الشرباصي: الغزالي والتصوف الإسلامي، ب ط (دار الهلال، د م، د ت) ص23.

(2) أبو الفتح أحمد الغزالي، الأخ الأصغر لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، من العرفاء وأصحاب الحال. لخص إحياء العلوم لأخيه، وسماه (لباب الإحياء) ومات سنة 530هـ. من أقواله: من كان لله كان الله له. راجع عبد المنعم الحفني: مرجع سابق، ص196.

(3) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ب ط (دار إحياء التراث، بيروت، د ت) ص56.

وأذاعت شهرته في الخافقين، فقصد نيسابور، حيث لازم إمام الحرمين الجويني مدة، انتهت بوفاة الجويني سنة 477هـ، وانتقل إلى العراق...فاتصل بالوزير نظام الملك، ففوض إليه مهمة التدريس بمدرسته النظامية ببغداد سنة 484هـ...مدة أربع سنين"[1].

بعد هذه الفترة من التدريس في المدرسة النظامية ببغداد اضطر إلى الرحيل عنها، نظراً للمرض الذي أصابه "فرحل إلى الحجاز حاجاً، ثم أتى الشام فأقام في القدس نحو سنتين، ورحل إلى الديار المصرية فنزل بالإسكندرية، وعاد بعد ذل إلى مسقط رأسه طوس منقطعاً إلى العبادة، فألزمه فخر الملك ابن نظام الملك بالتدريس بمدرسة بنيسابور، فدرس بها مدة قصيرة، وعاد إلى ملازمة بيته بطوس حتى مات سنة 505 هـ (1111م) ودفن بمقبرة الطابران بظاهر طوس"[2].

من ذلك نرى أن الغزالي كان يحيا حياة تعطش دائم إلى الحصول على المعرفة في شتى العلوم، وأنه لم يكن من المعمرين؛ إذ إنه لم يعش إلا خمسة وخمسين عاماً. والكلام عن الغزالي يطول، لأنه مر بالعديد من المراحل في شتى العلوم، فقد درس الفلسفة، ثم رجع عنها ورد عليها ودرس علم الكلام، وأتقن أصوله ومقدماته، ثم رجع عنه أيضاً بعد أن تبين له فساده وتناقضه. وقد كان مشتغلاً بعلم الكلام في الوقت الذي رد فيه على الفلاسفة؛ ومن ذلك جاء تلقيبه بلقب (حجة الإسلام) [3]. وبعد ذلك رجع عن علم الكلام وأعرض عنه، ثم سلك طريق الباطنية[5] وأخذ بعلومهم، ورجع عنها حيث أظهر بطلان عقائدهم وأنهم

---

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والآداب في الدين، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر، د ط (مكتبة الجندي، مصر، 1983م) ص21-22.

(2) المصدر السابق، ص22.

(3) أحمد الشرباصي: الغزالي والتصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص34.

(5) قوم تستروا بالإسلام، فمحصول قولهم تعطيل الصانع وإبطال النبوة والعبادات وإنكار البعث، ولكنهم لا يظهرون هذا في أول أمرهم، بل يزعمون أن الله حق، وأن محمداً رسول الله، والدين صحيح... وسموا بذلك لأنهم يدعون أن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورتها توهم الجهال صوراً جلية، وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية. راجع ابن الجوزي: تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي، ج1، ط1 (دار الكتاب العربي، بيروت، 1985م) ص124.

يتلاعبون بالنصوص والأحكام، فسلك بعدها مسلك التصوف. يقول: "ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله"[1]. ويضيف الغزالي أن العلم لديه أيسر من العمل، فيقول: "وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي زيد البسطامي...وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية...فظهر لي أن أخص خواصهم مما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات"[2].

وكان الغزالي قد خرج عما كان عليه في عهده، إذ تأثر بما كان سائداً عند الآخرين، الذين بلغ الأمر ببعضهم إلى القول بالحلول[*] ووحدة الوجود[*]. وقد تكلم الغزالي عن شطحات[*] الصوفية فقال: وأما الشطح فنعني به صنفين من الكلام أحدثهما بعض الصوفية: أحدهما الدعاوى الطويلة في العشق مع الله تعالى، والوصال المغني عن الأعمال، حتى ينتهي قوم إلى الاتحاد وارتفاع الحجاب، وثانيهما كلمات غير مفهومة لها ظواهر زائفة، وفيها عبارات هائلة، وليس وراءها طائل، وذلك إما أن تكون مفهومة عند قائليها، وإما أن تكون مفهومة له، ولكنه غير قادر على تفهيمها"[3].

---

(1) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص68.

(2) المصدر السابق، ص68.

(*) الحلول ظهور صورة الباري في صور بعض الكاملين، تعالى الله عن ذلك.

(*) وحدة الوجود: اصطلاح أطلق على معتقدات بعض الصوفية من أن الحقيقة الوجودية واحدة، أي أن الخلق الظاهر هو الحق الباطن، تعالى الله عن ذلك. وفي الحلول ووحدة الوجود يمكن الرجوع لعبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص81 ، 257.

(*) الشطح: مصطلح صوفي يعبر عن تصرفات وتعبيرات تصدر عن الصوفي في أوقات خاصة. وبكلام آخر هو حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم بعبارات يستغربها سامعها. راجع في ذلك ممدوح الزوي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص230-231.

(3) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، مصدر سابق، ص50.

ومما ورد عن الغزالي أنه قال: "اعلم أن سالك سبيل الله قليل، والمدعي فيه كثير، ونحن نعرفك علامتين، وتعتبر به نفسك وغيرك، فالعلامة الأولى أن تكون جميع أفعاله الاختيارية موزونة بميزان الشرع؛ إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل إلا بعد التلبس بمكارم الشريعة كلها"[1].

المثل الأعلى للغزالي والصوفية في معظمهم، بحسب ما جاء في الكثير من الدراسات، هو رسول الله ﷺ، وهم لا يتوقفون عن محاولة اتباع مسلكه، والنهل من منهله، فهو الإمام في كل ما يقولون وما يأتون، وهم في ذلك مؤمنون بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً﴾[2].

ويعتبر العصر الذي ظهر فيه حجة الإسلام من أزهى العصور الإسلامية، فقد كان حافلاً بالعلم والتأليف في كل مجالات المعرفة، وقد كان مزدهراً بالعبقرة في العلوم المختلفة، الذين تعتبر تآليفهم أعز ما يملكه تراثنا الإسلامي، وما زالت هي المصادر الأصيلة التي نستفيد منها الفائدة الكبيرة في بحوثنا ودراساتنا.

في هذا العصر تربى الغزالي ونشأ، فرأى المذاهب المختلفة في العديد من المجالات. وقد كان لهذا العصر الدور الأكبر في تآليف الغزالي: التي يحتاج الحديث عنها إلى إفراد دراسة كاملة، مثلما فعل الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه مؤلفات الغزالي. أما نحن فنعرض لهذه المؤلفات بصورة موجزة اعتماداً على ما جاء عنها في بعض المراجع[3].

1- البسيط.

2- الوسيط.

---

(1) أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، ط1 (دار المعارف، مصر، 1964) ص399.

(2) سورة الأحزاب، الآية رقم 21.

(3) من أهم هذه المراجع: عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، ب ط (المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، القاهرة، 1961م).

3- الوجيز.

4- جواهر القرآن.

5- غاية الغور في دراية الدور.

6- الفتاوى.

7- المنخول من تعليق الأصول.

8- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل.

9- المستصفى في علم الأصول.

10- أساس القياس.

11- لباب النظر.

12- مآخذ الخلاف.

13- مقاصد الفلاسفة.

14- تهافت الفلاسفة.

15- معيار العلم.

16- محك النظر.

17- إحياء علوم الدين.

18- كيمياء السعادة.

19- بداية الهداية.

20- ميزان العمل.

21- أيها الولد.

22- الاقتصاد في الاعتقاد.

23- القسطاس المستقيم.

24- المنتحل في علم الجدل.

25- المنقذ من الضلال.

26- إلجام العوام عن علم الكلام.

27- حجة الحق.

28 – فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية.

وغيرها من المؤلفات، فهناك الكثير من الترجمات لأعماله، فقد ترجم الكثير منـــها إلى الإنجليزية والفرنسية والإسبانية وغيرها من اللغات.

2-البرهان عند الغزالي :-

وقد تكلم الغزالي في عدد من كتبه حول البرهان، فنجده في المستصفى يقول: "اعلم أن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، يلزم منه رأي هو مطلوب النظر بالنظر"[1]. ويضيف في مكان آخر من الكتاب قوله: "البرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلفان تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فيتولد بينهما نتيجة. فإن كانت المقدمات قطعية سميت برهاناً، وإن كانت مسلمة سميناها قياساً جدلياً، وإن كانت مظنونة سميناها قياساً فقهياً"[2]. ويرى أن هناك برهاناً حقيقياً، يعرفه في معيار العلم بقوله: "البرهان الحقيقي ما يفيد شيئاً لا يتصور غيره. ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان، فإنها تكون يقينية أبداً، لا تستحيل ولا تتغير"[3].

من هنا اعتبر الغزالي البرهان مرجعية لا تقبل الشك والمخالفة، وإن كان البرهان على هذه الكيفية يكون صحيحاً أو قاطعاً. ويوضح الغزالي ذلك بقوله: "حتى لو نقل عن نبي صادق نقيضه، فينبغي أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه، فإن لم يقبل التأويل، فشك في نبوة من حكي عنه بخلاف ما عقلت إن كان ما عقلته يقيناً"[4]. ويوضح أن البرهان القاطع لا يدرك بالأشياء الظاهرة، بل يدرك بالتسليط على تأويل الظواهر، كما في ظواهر الآيات المتشابهة في حق الله تعالى.

يتبين من ذلك أن قيمة البرهان مطلقة عنده؛ إذ تتشكل من القضايا العقلية الحسية، ومن التجارب الموثوق بها، ومن الأخبار المتواترة، وما ينتج عنها بالاستدلال. وهذا البرهان بالإضافة إلى الحد تنحصر فيه مدارك العقول فهماً. يقول الغزالي عن البرهان إنه "مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً"[5].

---

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفى، ج1، ب ط (دار صادر، بيروت، د ت) ص10.

(2) المصدر السابق، ص37-38.

(3) أبو حامد الغزالي: معيار العلم، تقديم علي أبو ملحم، ب ط (مكتبة الهلال، بيروت، 1993م) ص222.

(4) المصدر السابق، ص223.

(5) أبو حامد الغزالي: المستصفى، مصدر سابق، ص10.

وعلى هذا فلا مجال للتنكر للبرهان من أي أحد كان، إذا كان مستوفياً للشروط، لأنه ضروري، "ومهما انتهى كلام الخصم إلى مجاهدة الضرورة، فلا وجه إلى الكشف عنه، والاقتصار على تعريفه فيما أصيب من عقله"[1].

ولا يكتفي الغزالي بعزل منظومة البرهان والتعويل عليها من غير تسويغات يقدمها لقبولها، حيث لابد لهذه القضايا من شروط تصبح بها ضرورية. ويتم ذلك بالنظر في حكم المقدمة وشروطها، فبغير مراعاة هذه الشروط يختل البرهان؛ إذ "الخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات، إذ قد تكون خالية من شروطها، وأخرى من كيفية الترتيب والنظم، وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية، ومرة منها جميعاً"[2].

يعتبر الغزالي العلاقة بين البرهان والقرآن علاقة جزء فالبرهان متضمن الشريعة، وهو جزء أساسي فيها، وترتد له باقي الأجزاء. ولهذا السبب تكون الشريعة حقاً، لا لسبب آخر. يقول الغزالي "فإن لم نسلك هذا الطريق، لم نفلح قط، ولعلك غلطت في تقليدك لإمامك، بل للنبي الذي آمنت به، فإن معرفة صدق النبي ليست ضرورية"[3].

وهكذا لم يكتف الغزالي بمستوى الإقناع تقليداً أو بمستوى الخاصة، استناداً إلى الأدلة السابقة والمستندة إلى المعجزة ودليل الحدوث، لذلك قرر أن الطريق الأخير وحده هو السبيل للإيمان بمستواه الأرقى، وقد أخذ به الغزالي دون الطرق الأخرى، فقد آمن "لا بشق القمر وقلب العصا حية، فإن ذلك يتطرق له التباس كثير، فقد لا يوثق به..فإن التعارض في عالم الحس والشهادة كثير جداً...وقد يتطرق إليه احتمال السحر والتلبيس والطلسم وغيره، إلى أن ينكشف عنه، ويحصل به إيمان ضعيف، وهو إيمان العوام والمتكلمين، فإن إيمان أرباب المشاهدة هكذا يكون"[4].

---

(1) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، ب ط (دار الشروق، القاهرة، 1987م) ص88.

(2) أبو حامد الغزالي: المستصفى، مصدر سابق، ص29.

(3) أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، تقديم: فيكتور اليسوعي، ب ط (المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959) ص75.

(4) المصدر السابق، ص81-82.

لكن الغزالي مع هذا الإقرار الذي لا لبس فيه بتقديم المعقول البرهاني، عندما يصبح حالماً متذوقاً، وجعله أصلاً في قبول الشريعة أولاً، وصدق الرسول ثانياً، فإنه لغايات تربوية عظيمة، وتأدباً ومراعاة لسياسة العلم يوصي غيره بعدم إشهار ذلك، فيقول: "إياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً، والنقل تابعاً ورديفاً، فإن ذلك شنيع منفر، وقد أمركم الله تعالى بترك الشنيع والمجادلة بالتي هي أحسن"[1].

هذا يقصر الغزالي هذا التقديم المعقول على مستوى خاصة الخاصة، فهم وحدهم الجديرون بالوقوف عليه وتمثله وعدم الاضطراب في مسائله. أما العامة، وحتى المتكلمين، فهم قاصرون عنه، وشنيع أن يصدر عنهم ما لا يحسنونه.

يقول الغزالي: "طلب تحقيق هذه الأمور ليس من شأن العوام، لأنهم لا يتشوفون إليها، ولا من شأن المتكلمين، وإنما هي شنشنة قوم عرفوها عن أحمد ﷺ، وهم قوم اهتدوا بنور الله إلى ضياء القرآن، وأخذوا منه الميزان القسط والقسطاس المستقيم، وأصبحوا قوامين لله بالقسط"[2].

وهكذا فإن خلاصة ما يدعو إليه الغزالي في إثبات المنقول وصدق الرسول ﷺ على المستوى الأرقى أو مستوى الخاصة إنما هو إرجاع الأمور إلى البرهان، ولا سيما وهو موجود في القرآن. يقول الغزالي: "تعلمت الموازين من القرآن، ثم وزنت بها جميع المعارف الإلهية، بل أحوال المعاد وعذاب أهل الفجور، وثواب أهل الطاعة، كما ذكرت في جواهر القرآن، فوجدت جميعها موافقة لما في القرآن ولما في الأخبار، فتيقنت أن محمداً عليه الصلاة والسلام صادق، وأن القرآن حق، فكانت معرفتي بصدق النبي ضرورية"[3].

وعن كيفية الاشتغال بتحصيل العلوم يقول الغزالي: "إن الاشتغال بتحصيل العلوم بمعرفة معيار العلم. وتحصيل براهين العلوم المفصلة أولى، فإنه يسوق إلى المقصود سياقاً

---

(1) المصدر السابق، ص101.

(2) المصدر السابق، ص99.

(3) المصدر السابق، ص81.

موثوقاً"[1]. ويوجب الغزالي على السالك أن يتقيد بهذا الطريق وحده إن أمكن، فهو يرى أنه "يجب تحصيل العلوم الحقيقية نفسها في النفس بطريق البحث، والنظر على غاية الإمكان، وذلك بتحصيل ما حصله الأولون أولاً، ثم لا بأس بعد ذلك لما يتكشف"[2].

إن هذا يصل بنا إلى بلورة نظرة الغزالي إلى التصوف، وأنه لا سبيل إلى النفاذ إليه بغير إتقان. وإتقان العلوم ونظرته إلى أن الفلسفة لا نفع منها دون العمل، فهو يرى أن "العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون"[3].

وحين يجيز الغزالي دخول الذوق من غير التعلم وإتقان البرهان إذ يقول: "إذا كان السالك كبير السن، ومن العناء رياضة الهرم، فله أن يدخل في العمل مباشرة"[4]، فإنه من الواضح أن هذا الاستثناء يعود إلى سياسة العلم والمسامحة، في حين يرى أنه على صغار السن ومن له فهم وذكاء التقيد بطريق التعلم، فيقول إنه من "الأولى أن يقدم طريق التعلم، فيحصل من العلوم البرهانية ما بالقوة البشرية إدراكه بالجهد... ولا بأس بعد ذلك بأن يؤثر الاعتزال"[5].

لذا يقرر الغزالي أن "التصوف أوله علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة، فالعلم يكشف عن المراد، والعمل يعين على الطلب، والموهبة تبلغ غاية الأمل"[6].

هناك كثيرون ينظرون إلى الغزالي كعدو للعقل، وآخرون يرونه محرضاً على الخرافة. وهذا يعود إلى عدة أسباب من بينها هجومه على الفلاسفة[*]، واتجاهه إلى طريق التصوف.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ب ط (دار القلم، بيروت، 1984م) ص32.

(2) المصدر السابق، ص32.

(3) محي الدين زيدان: الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، ب ط (مكتبة النهضة، مصر، د ت) ص108.

(4) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص34.

(5) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص34.

(6) أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ب ط (دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م) ص22.

(*) هاجم الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) الفلاسفة المتأثرين بالفلسفة اليونانية في مسائل تتعارض مع ما جاء في القرآن، على رأسها القول "بقدم العالم"، ثم هاجمهم في قولهم بأن "الله لا يعي إلا نفسه"، -

فهو قد تحول من الفلسفة إلى التصوف، ورأى أن التصوف هو المنهج الأفضل في تلقي المعرفة اليقينية الملائمة، وهو في تصوفه لا يهمش العقل، ولا يقلل من دوره، بل على العكس من ذلك فإن للعقل عنده دوراً أساسياً في سلوك طريق التصوف، ويركز على أن العقل أفضل الأشياء جميعاً حيث يقول: "إن ما لا ينال سعادة الدنيا والآخرة إلا به، فكيف لا يكون أشرف الأشياء. وبالعقل صار الإنسان خليفة الله، وبه تقرب إليه، وبه تم دينه"[1]. ويرى الغزالي أن العقل اسم مشترك في أربعة معان هي:

1- الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم.

2- العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز.

3- علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال إنه عاقل في العادة.

4 - يقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقبرها، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً"[2].

فالعقل عنده هو الميزان الذي أعطاه الله للإنسان لقياس مدى صدق معارفه ووضع حدود لها. وقد قسم الغزالي العقل إلى قسمين: فطري ومكتسب، فالفطري "هو القوة المستعدة لقبول العلم، ووجوده في الطفل كوجود النخل في النواة"[*]، والمكتسب المستفاد

=والقول "بحشر الأجساد"، وقد رد ابن رشد بعد ثلاثة قرون في كتابه (تهافت التهافت) على الغزالي، ما جعل الكتابين ملحمة فكرية رائعة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. انظر أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: صلاح الدين الهواري، ب ط (الدار النموذجية، بيروت، 2003م)، وابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ط2 (دار المعرفة، مصر، 1971م).

(1) الغزالي: ميزان العمل، تقديم: علي بو ملحم، ط1 (دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995م) ص151.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص85.

[*] الوجود الفطري عند الغزالي يساوي الوجود بالقوة عند أرسطو، وهو الوجود الممكن للشيء الذي لم يتحقق بعد، كوجود الشجرة في البذرة.

هو الذي يحصل من العلوم، إما من حيث لا يدري، كفيضان العلوم الضرورية بعد التمييز من غير تعلم، وإما من حيث يعلم مدركه وهو التعلم"[1].

وفي مشكاة الأنوار يقارن الغزالي بين العقل والعين فيقول: "العقل أولى بأن يسمى نوراً من العين"[2]. وذلك لعدة أسباب من بينها:

"1–العين لا تبصر نفسها، والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه، ويدرك صفات نفسه.

2–العين لا تبصر ما قرب منها قرباً مفرطاً، ولا ما بعد، والعقل عنده يستوي بين القريب والبعيد.

3–أن العين لا تدرك ما وراء الحجب... بل الحقائق كلها لا تحجب عن العقل.

4–العين تدرك من الأشياء ظاهرها، والعقل يتغلغل في بواطن الأشياء"[3].

وفي هذا السياق يقول الشيخ يوسف القرضاوي في دفاعه عن الغزالي: "يؤكد الغزالي أن العقل والشرع لا يتعارضان تعارضاً حقيقياً من الناحية النظرية، لأن كليهما نور من عند الله، فلا ينقض أحدهما الآخر، ولا من الناحية العلمية، فلم يثبت أن اصطدمت حقيقة دينية بحقيقة عقلية، بل يرى الغزالي أن أحدهما يزيد الآخر ويصدقه"[4]. ويؤكد القرضاوي مزج الغزالي العلوم العقلية بالعلوم الدينية قائلاً: "وها هو في الإحياء نراه يدعو إلى المزج بين العلوم العقلية والعلوم الدينية، يبين الحاجة إلى كل منهما، ويقرر أنه لا غنى بالعقل عن السمع، ولا غنى بالسمع عن العقل، فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل على أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون أحد الفريقين، وكن جامعاً بين الأصلين"[5].

---

(1) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص159.

(2) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، ب ط (المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ت) ص288. ويمكن دراسة الأسباب الأخرى في هذا المرجع أيضاً.

(3) المصدر السابق، ص288–289.

(4) يوسف القرضاوي: الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، ط4 (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م) ص40.

(5) المرجع السابق، ص41.

لقد أخضع الغزالي التأويل للظاهر البرهن وما يترتب على هذا الظاهر، فنجده يذهب في تأويل قوله تعالى: "فاخلع نعليك"[1]، "بل أقول موسى فهم من الأمر بخلع النعلين طرح الكونين، فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه، وباطناً بخلع العالمين، فهذا هو الاعتبار، أي العبور من شيء إلى غيره، ومن ظاهر إلى سر"[2].

وهكذا نرى كيف يتم تقييد التأويل في مجال الباطن بما لا يناقض الظاهر، وإنما يكون مجاله ما يستكمل الظاهر البرهن، دون أن يعارضه. وهذا يقود إلى أن عالم الباطن عند الغزالي ليس عالماً منعزلاً، وإنما هو متماسك مع مقتضى البرهان والشريعة، ونقف عليه بواسطتها، ونسير فيه على هدى منهما، ما يجعلهما ضابطين لمجاله ويجعله مكملاً لهما بما لا يرفضانه.

وبهذا نجد الغزالي يتجه أيضاً إلى عقلنة الاتجاهات الصوفية والباطنية بالأسلوب الأمثل، والذي يراعي فيه سياسة العلم، فضلاً عن مراعاة إتقانه، وبهذا الصدد يقول: "لا يجوز إزالة الظواهر إلا لضرورة"[3]. ويقول أيضاً "إن الألفاظ إذا حرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ وسقط به منفعة كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ "[4].

وهذا يبين أن الغزالي كان ظاهرياً عقلانياً، قبل أن يكون أي شيء آخر. وقد ربط حجة الإسلام الغزالي العلم بالبرهان، فهو يعرف العلم في كتابه المنقذ من الضلال بقوله: "العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم"[5]. وعرفه في المعيار في مواطن مختلفة بقوله: "هو العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم"[6].

---

(1) سورة طه، الآية رقم 12.

(2) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص302.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، مصدر سابق، ص315.

(4) المصدر السابق، ص37.

(5) الغزالي:المنقذ من الضلال،تقديم:جميل صليبا وكامل عياد، ط10 (دار الأندلس، بيروت، 1981م) ص82.

(6) الغزالي: معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، ط1 (دار المعرفة، مصر، 1969م) ص183.

وفي المعنى نفسه يذكر الغزالي في معارج القدس "اعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك. وبعبارة أخرى الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية، فإن الصورة الخارجية لا تحل المدرك، بل مثال منه"[1]. ثم يرتب الغزالي هذه المدركات المختلفة في التجريد في مراتب أربع هي: "الأولى: الإدراك الحسي، والثانية: الإدراك الخيالي، والثالثة: الإدراك الوهمي، والرابعة: الإدراك العقلي، وذلك هو التجريد الكامل من كل غاشية"[2].

ويقول الغزالي مؤكداً على أن العلم لا يكون إلا برهانيا: "اعلم أن البرهان الحقيقي مما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره، كعلمك بأن العالم حادث، وأن له صانعاً، وأمثال ذلك ما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد ؛ إذ يستحيل أن يحضر زمان نحكم فيه على العالم بالقدم"[3].

إذا كان العلم برهانياً فحقيقته ثابتة ومطلقة، ويقابله العلم الظني، أي العلم بكونه أكثرياً غالباً ، فيقول: "أما العلوم البرهانية واليقينية والثابتة فهي العلوم التي جمعت المقدمات والشروط الضرورية للبرهان وموضوعها العلم بالله وصفاته، وبجميع الأمور الأزلية التي لا تتغير كقولنا الاثنان أكثر من الواحد"[4].

هكذا نلاحظ أن الغزالي يميز بين نوعين من العلوم حسب صدق البرهان ويقينه، فما كان برهانياً ويقينياً وثابتاً فهو العلم على الحقيقة وموضوعه العلم بالله وصفاته، وما كان ظنياً ومتغيراً في حقيقته بالزمان والمكان، فهو ليس علماً على الحقيقة، وموضوعه الطبيعيات والإنسانيات. ويرتب الغزالي هذه العلوم حسب حاجة كل منها إلى الآخر، وحسب علاقته بالنفس في قوله: "ولما كانت النفس باقية أبداً، كانت نجاتها وسعادتها في علوم صادقة أبداً،

---

(1) الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط4 (دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980م) ص61.

(2) المصدر السابق، ص62.

(3) الغزالي، معيار العلم، مصدر سابق، ص255.

(4) المصدر السابق، ص257.

كالعلم بالله وصفاته وملائكته وترتيب الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات، أما العلوم التي ليست يقينية، فإن طلبت لم تطلب لذاتها، بل للتوصل بها إلى غيرها"[1].

وهكذا لا يمكن أن نسمي علماً على الحقيقة إلا العلم الذي أثبته الفلسفة، لأن العلوم الأخرى لا تستطيع تحقيق هذا النمط من الحقيقة، لأنها تبقى نسبية ومتغيرة. إن العقل أحد القضايا التي كانت موطن الاختلاف، فمرة ينسب إلى الغزالي إيمانه بالعقل، وتارة ينسب إليه شكه فيه، وإيمانه بشطحات الصوفية. ودون الدخول في سبب هذا وذاك أرى من الضروري الانتباه إلى مسألة في غاية الأهمية هي طبيعة المصطلح ودور اللغة في تكريس هذا الغموض.

وقد كان الغزالي واعياً تماماً ومدركاً لخطورة اللغة في الوقوع في العديد من الأوهام، فقد يكون اللفظ حجاباً يقف أمام المعنى المراد. يقول الغزالي: "وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ"[2].

ولذلك نفهم لماذا يخطئ الكثيرون في فهم دلالات الألفاظ في نصوص الغزالي، بل ويستنجون استنتاجات بعدية عن الصواب انطلاقاً من كلمة واحدة، هي النور مثلاً، فيتوهمون أن الغزالي هنا يعبر عن مصطلح صرف، ومن ثم فقد غادر العقل والمعقول. وهذا يعني أن الجهل بالكتاب من جهة، والجهل بطبيعة المصطلح عند الفيلسوف سببان للوقوع في هذه الانزلاقات وغيرها.

من هنا لابد من الرجوع إلى آثار الفيلسوف للاطلاع على مصطلحاته وتعريفاته إذا أردنا تجاوز الضلالات التي تكرر وقوعها كلما درس الغزالي أو غيره من الفلاسفة الذين لا علم لنا بطبيعة كتاباتهم، إلا ما شاع من أقوال وأحكام. يقول الغزالي: "اعلم أن الناس

---

(1) المصدر السابق، ص175.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، مصدر سابق، ص89.

اختلفوا في حد العقل وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معـــان مختلفة، فصار سبب اختلافهم"[1].

يحدد الغزالي العقل مرة من جهة علاقته بالعلم، ومرة أخرى من جهة علاقته بالإنسان، ومرة ثالثة يحدده من جهة التجارب التي يمارسها الإنسان في حياته، كما نجد له استعمالات آخرها ولكنها تعمد في حقيقتها الأولى إلى مفهوم الغريزة: وذلك حسب التحديد الـــذي أخذه الغزالي عن الحارث بن أسد المحاسبي[*]، حيث قال في حد العقل: "إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب، به يستعد لإدراك الأشياء، ولم ينصـــف من أنكر هذا، أو رد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية، فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم"[2].

كما نجد الموقف نفسه من العقل وفي صيغة قريبة جداً منها في المنقذ من الضلال، إثـــر موجة الشك التي خاضها الغزالي بكل قوة، وانتهت بالشك في العقل "بما هو ملكة الفـــهم التي لا تنسحم إلا داخل إطار البرهان والدليل؛ لأنها تمثل الروح الفكري الذي هو مصـــدر الاستنباط؛ إذ يأخذ العلوم العقلية المحضة، فيوقع فيها تأليفات وازدواجات ويستنتج منـــها معارف نفيسة"[3].

ويمثل الروح الفكري عند الغزالي مرحلة من مراحل تطور الذات في عملية المعرفـــة، ويفهم موقعه على النحو التالي:

---

(1) المصدر السابق، ص85.

(*) الحارث (243هـ/857م) أحد أقطاب الصوفية، كان يلقب بالمحاسبي.ولد بالبصرة ونشأ فيها، ثم انتقل إلى بغداد واستقر فيها. وقد عرف بالمحاسبي نسبة إلى محاسبة النفس التي يأخذ بها وأتباعه في الحياة الروحيـــة. بلغ علم الأصول وتمسك بالسنة الشريفة، وصنف العديد من الكتب والمخطوطات التي احتـــوت علـــى أصول التربية والرياضة الروحية التي استمدها من القرآن الكريم والأحاديث النبوية. راجع ممدوح الزوبي: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص121.

(2) المصدر الـــابق، ص85.

(3) الغزالي: مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ط1 (عالم الكتب، بيروت، 1986م) ص166.

1-الروح الحساس: علاقة مع الحواس وهو موجود للحنين والرضع.

2-الروح الخيالي: إثبات ما ورد من الحس وخزنه عنده ليعرضه على الروح العقلي، وهو غير موجود عند الطفل، بل يبدأ في الظهور مع الكبر شيئاً فشيئاً.

3-الروح العقلي: إدراك المعاني الخارجة عن الحس والخيال، وهو الجوهر الإنسي الخاص بإدراك المعارف الضرورية الكلية.

4-الروح الفكري: التأليف والاستنتاج اعتماداً على العلوم العقلية المحضة وطبيعة منفتحة دوماً إلى غير نهاية.

5-الروح القدسي النبوي: يختص به الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب.

والروح القدسي هو الطور الآخر الذي حدثنا عنه الغزالي، وهو الذي يظهر فيه ما لا يظهر في العقل بمعناد الروح العقلي والفكري. وفي هذه الحالة يحصل الذوق، فالذوق إذن ليس مضاداً للعقل، وإنما هو وجه من وجوهه، يظهر في آخر نقطة من تطوره بالاكتساب، فالغزالي يصف أهل الذوق مع العقلاء، فيقول: "ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه"[1]. أي أن العقلاء أصناف ودرجات، وأرقاهم أرباب الذوق. يقول الغزالي: "فالعلم فوق الإيمان والذوق فوق العلم، فالذوق وجدان، والعلم قياس، والإيمان قبول مجرد بالتقليد"[2].

كان الغزالي يبحث في مرحلة الشك عن أساس متين لا يضطره إلى التسليم بشيء، أي أن العقل بما هو القوة المفكرة لا قدرة له على بلوغ اليقين التام، لأنه مضطر إلى التسليم، فإذا انعدم التسليم، استحال التفكير، وتتوقف النفس عندها في حيرة تامة، فإما تعليق للحكم، ومن ثم السقوط في الريبة، أو إيجاد مخرج آخر، وهو ما سيفعله الغزالي حين أدرك أن تعليق الحكم إفساد للتفكير، وعجز عن إثبات إنسانيتنا، وأن التوقف عند القوة المفكرة (العقل) لا يكفي لبناء اليقين.

---

(1) الغزالي: مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص186.

(2) المصدر السابق، ص186.

جاء في المنقذ من الضلال قول الغزالي: "ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم كليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر(*)، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة"[1].

إن هذا القول الوارد في المنقذ والمعبر عن اليقين النهائي الذي انتهى إليه يوضح مسألة مهمة هي أن يقين الغزالي بالضروريات العقلية ليس قائماً على أساس العقل، بما هو الروح الفكري أو القوة المفكرة التي تلتجئ إلى التسليم لتفكر، وإن كان هذا ممكناً في العلوم، بل وضروري أيضاً، فإن هذا الأمر غير كافٍ، إذا أمعنا النظر في أساس المعرفة.

إن يقين الغزالي بالضروريات العقلية وبإمكان التفكير وإقامة البرهان، أي بإمكان التسليم بالأوليات، يعود في النهاية إلى العقل ذاته، بما هو المعبر عنه بالنور القائم في الصدر، لأنه غريزة الإنسان التي تميزه عن سائر الحيوانات.

جاء في ميزان العمل توضيح للغزالي يقول فيه: "اعلم أن العقل ينقسم إلى غريزي ومكتسب، فالغريزي هو القوة المستعدة لقبول العلم...والمكتسب المستفاد هو الذي يحصل من العلوم"[2]. وقد سبق ذكر هذا النص في موضع سابق.

إن العقل الذي شك فيه الغزالي وأراد تجاوزه، هو العقل المكتسب المستفاد، أي العقل الحاصل من العلوم، والذي يبقى مفتوحاً ومتطوراً بانفتاح العلوم وتطورها وتبدلها بالزمان والمكان، أي أنه عقل تاريخي وبنيته متبدلة باستمرار. أما العقل الذي يتجاوز هذا المستوى فهو العقل الغريزي، أي القوة المستعدة لقبول العلم، فلولاه ما تمكن العقل من تحصيل

(*) هذا النور الفطري هو ما يسميه ديكارت بالحدس (Intuition) الذي يحدث فجأة وبدون مقدمات. راجع رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، ط4 (مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1969م) ص89.

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص93.

(2) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص159.

العلم، فالغريزي شرط المكتسب، والعقل المكتسب رهين العقل المطبوع، أي الغريزة الإنسانية (النور)؛ إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب، به يستعد لإدراك الأشياء.

هذا التمييز لا يستثني شيئاً بما في ذلك الشرع. يقول الغزالي: "فلا تدرك العلوم الشرعية إلا بالعلوم العقلية، فإن العقلية كالأدوية للصحة، والشرعية كالغذاء، والنقل جاء من العقل، وليس لك أن تعكس"[1].

كما نجد الغزالي يوجه نقده لبعض المتصوفة الذين ينكرون العقل، مبيناً أن إنكارهم للعقل لا يؤدي إلا إلى إنكار النقل ذاته، لأن الحكم بصدق النقل حكم عقلي، فقد جاء في إحياء علوم الدين قوله: "فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول؟ فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات، وهو صنعة الكلام فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية؛ إذ كان لا يمحى عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب، فذموا العقل والمعقول، وهو المسمى به عندهم"[2].

إن النور هو الشرط الأساسي الذي يجعل العلم ممكناً، أي يجعل ملكة التفكير قادرة على التمييز والتركيب والاستنتاج. إن هذا النور هو الذي جعل الضروريات العقلية موثوقاً بها، غير مشكوك فيها، وذلك لأن الأنا المنطقية الحاضرة في عملية المعرفة تمثل الذات، ولا تستطيع أن تؤسس نفسها، إذا ما أخضعناها إلى تجربة الشك، وإن كانت قادرة على تأسيس العلوم. وفي مشكاة الأنوار يقول الغزالي بصراحة: "واعلم أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها، وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل، وتارة بالروح ، وتارة بالنفس الإنساني، ودع عنك هذه العبارات فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني، فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع، وعن البهيمة وعن المجنون"[3].

---

(1) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص246.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، مصدر سابق، ص89.

(3) الغزالي: مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص122.

3 - العرفان عند الغزالي:

إن المعرفة الوجدانية التي يهبها الله للمؤمن هي العرفان. وهذه المعرفة هي جوهر الإنسان وحقيقته. والعرفان عند الغزالي هو القلب. "إن الإنسان خلق من بدن وقلب. وأعلى القلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله"[1]. ويعتبر القلب من وجهة نظر القرآن وسيلة للمعرفة أيضاً، وأن القسم الأكبر من نداءات القرآن تخاطب قلب الإنسان؛ تلك النداءات التي لا يمكن سماعها إلا بواسطة آذان القلب، ولذلك فإن القرآن يؤكد كثيراً على المحافظة على هذه الوسيلة والعمل على تكاملها وصفائها. قال تعالى ﴿كَلا بَلْ رَانَ عَلَى قُلوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبون﴾[2]. ولفظ القلب عند الغزالي يطلق بمعنيين: أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر، والثاني هو لطيفة[*] ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان"[3].

ويقول الغزالي إن لفظ القلب ورد في القرآن والمراد به "المعنى الذي يفقه الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء"[4]. ويضيف قائلاً: "والقلب بيت الملائكة ومهبط أثرهم، ومحل استقرارهم، والصفات الرديئة، مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة: فأين تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب"[5]. وقد كتبت النحاة

---

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص45.

(2) سورة المطففين، الآية 14.

(*) لطيفة: إشارة إلى القلب عن دقائق الحال، وقيل إشارة تلوح في الفهم وتلمع في الذهن، ولا تسعها العبارة لدقة معناها. قال أبو سعيد ابن العربي: الحق يريدك بلطيفة من لدنه، تدرك بها ما يريدك إدراكه. راجع عبد المنعم الحفني: مصطلحات الصوفية، مرجع سابق ، ص229.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص3.

(4) المصدر السابق، ج3، ص5.

(5) المصدر السابق، ص49.

للإنسان بقلبه لقوله تعالى﴿إلا مَنْ أتى اللهَ بِقَلْبٍ سَليم﴾[1]. إن القلوب هي محل المعرفة لله تعالى، وهي أساس العبادة على بصيرة ومعرفة، ولذلك فإن أهل السلوك متفقون على أن المعرفة بالله تكون في القلب، لأنه هو الذي خلق لأجل هذا الأمر العظيم، وأن القلب في تعاليم التصوف يعتبر محل العلم، ولذلك فقد أعطيت أعمال التمركز وجميع القوى في نقطة أصل الوجود، ومركز هوية الإنسان الحقيقية الموجودة في القلب أهمية كبرى.

إن الصفات الرديئة والأعمال القبيحة تسود روح الإنسان، وتسلب منه الاتجاهات الطاهرة النقية. قال تعالى على لسان المؤمنين ﴿ربَّنا لا تُزِغْ قُلوبنا بَعْدَ إذْ هَدَيْنا﴾[2].

ويرى الغزالي أن للقلب بابين: "باب مفتوح على عالم الملكوت، وهو اللوح المحفوظ[*] وعالم الملائكة، وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة"[3]. وشبه الغزالي القلب واللوح المحفوظ بالمرآة حيث يقول: "وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما في إحداهما على الأخرى، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب: إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا"[4]، بمعنى أن خلاوة ما تهواه النفس من الشهوات الدنيوية من القلب، وهو المرض الذي يتعذر علاجه، فإن القلب محل الإيمان والمعرفة واليقين. وهذه هي الأدوية لأمراضه. ويقول الغزالي: "واعلم أنه ما من أحد إلا ويدخل في قلبه الخاطر

---

(1) سورة الشعراء، الآية 89.

(2) سورة آل عمران، الآية 8.

(*) لوح: هو الكتاب المبين محل التدوين والتسطير الموجل إلى حد معلوم. والألواح أربعة: لوح القضاء السابق على المحو والإثبات، وهو لوح العقل الأول ولوح القدر، أي لوح النفس الناطقة الكلية، وهو المسمى باللوح المحفوظ ولوح النفس الجزئية التي ينتقش فيه كل ما في العالم، وهي المسمى بالسماء الدنيا ولوح الخيولى القابل للصورة في عالم الشهادة. واللوح المحفوظ نور إلهي حقي متحل في مشهد خلقي انطبعت الموجودات فيه انطباعاً أصلياً، فهو أم الخيولى، لأن الخيولى لا تنقضي صورة إلا وهو منطبع في اللوح المحفوظ. راجع عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص230.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص21.

(4) الغزالي: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص134.

المستقيم، وبيان الحق على سبيل الإلهام...وحقيقة القلب أنه من عالم الغيب، فهو في هـذا العالم غريب"[1].

والقلب، كما يقول الغزالي، هو القوة التي تسعى دوماً إلى القرب من ربها، لأنها من أمره، ومنه مصدرها، وإليه مرجعها. يقول السواج: "قلب المؤمن يطمئن بالذكر، ولا يطمئن العارف بسواه"[2]. قال تعالى: ﴿الذينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ، أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ القُلوب﴾[3]. والذكر والعبادة ينشأ عنهما رقة القلب وصفاؤه[*]، مع رغبة في إتيان العمل الفاضل والأخلاق الحسنة. يقول الغزالي: "وغاية هذه الأخلاق أن ينقطع عن النفس حب الدنيا، ويرسخ فيها حب الله، فلا يكون شيء أحب إليه من لقاء الله عز وجل، فلا يستعمل جميع ما له إلا على الوجه الذي يوصله إليه، وغضبه وشهوته من المسخرات له، فلا يستعملها إلا على الوجه الذي يوصله إلى الله، وذلك بأن يكون موزوناً بميزان الشرع والعقل، ثم يكون بعد ذلك فرحاً به مستلذاً له"[4]. فالمتعة النفسية والتلذذ الروحي حلقة أخيرة في غاية العمل الخلقي عند الغزالي، وقبل هذه الحلقة حلقة مباشرة هي أن يغلب على النفس حب الله دون حب الدنيا، وألا يكون شيء أحب إليها من لقاء الله، أو أن إحداهما مقدمة والأخرى نتيجة لها.

"ولا تحصل المعرفة والحب إلا بالفكر[*] والذكر الدائم. ولن يدوم الذكر في القلب إلا بالمذكرات، وهي العبادات المستغرقة للأوقات على التعاقب"[5]. وغاية العمل الخلقي عنده

---

(1) المصدر السابق، ص135.

(2) أبو نصر السراج: اللمع، مصدر سابق، ص63.

(3) سورة الرعد، الآية 28.

(*) صفا: إشارة إلى التصفي من الصفات الخلقية. راجع عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص151.

(4) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص4.

(*) فكر: هو إحضار معرفتين في القلب، ليستثمر منهما معرفة ثالثة. ومثاله أن يعرف أن الآخرة خير وأبقى، وما كان خيراً وأبقى كان بالاختيار أحرى، والغرض من التفكر تحصيل العلم في قلبه، فيوجب ذلك حالاً وعملاً بحسبها نجاته، وهما من ثمرات العلم والعلم ثمرة التفكر. راجع عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص207.

(5) الغزالي: الأربعين في أصول الدين، ب ط (دار الجيل، بيروت، 1988م) ص76.

إذن في مجموعها هي المتعة النفسية بلقاء الله. والقلب "لا تتجلى فيه حقـــائق الأشـــياء إلا بتصقيله وتنويره وتعديله. أما تصقيله فبإزالة خبث الشهوات وكدورة الأخلاق الذميمـــة، وأما تنويره فبأنوار الذكر والمعرفة...وأما تعديله فبأن يجري في جميع حركات الجوارح على قانون العدل"[1].

وإن الأنوار الواردة على القلوب من خزائن الغيوب، هي الأسرار الإلهيـــة والمعـــارف الربانية. والعلم عند الغزالي عبارة عن "وصول الحقيقة إلى القلب...وإن أكثر القلوب خالية من أنوار العلوم، وذلك لعدة أسباب: 1) نقصان في ذاته، كقلب الصبي، فإنه لا تتجلى لـــه المعلومات لنقصانه. 2) لكدورة المعاصي والخبث الذي يتراكم على وجه القلب من كـــثرة الشهوات، فإن ذلك يمنع صفاء القلب"[2].

ويفرق الغزالي في كتاب عجائب القلب من ربع المهلكات بين نوعين من العلم: الإلهام الذي يلقى في القلب، والاستبصار الحاصل بالاكتساب: وحيلة الدليل، وهو يفضل مـــع الصوفية الإلهام على الاستبصار. هذا الإلهام الذي يفترض سلوك الطريقـــة[*] والمداومـــة بالذكر، ويشرق نوراً في القلب، والإلهام "تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية علـــى قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها. والإلهام أثر الوحي، فإن الوحي هو تصريـــح لأمـــر الغيبي، والإلهام هو تعريضه، والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً، والذي يحصـــل عن الإلهام يسمى علماً لدنياً"[3]. وهو علم بدون تعلم، يقع في القلب من حيث لا يـــدري صاحبه، وهو بذلك مختلف عن العلم المكتسب الذي يتحصل عليه الإنسان عن طريق عقله وحواسه.

---

(1) المصدر السابق، ص69.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص13.

(*) طريقة: طريق موصل إلى الله تعالى، كما أن الشريعة طريق موصل إلى الجنة، وهي أخص من الشـــريعة لاشتمالها على أحكام الشريعة من الأعمال الصالحة البدنية والانتهاء عن المحارم والمكاره العامة، وعلـــى أحكام خاصة من الأعمال القلبية والرياضات والعقائد المختصة بالسالكين إلى الله تعالى. راجع عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص168.

(3) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص249.

وفي مقارنته بين الإلهام والاستبصار فيرى يشبه العلم الذي يصدر عن طريق الحواس والعقل بتداول ماء تملأ الحوض، والعلم الحاصل عن طريق الإلهام بماء يتفجر بالحفر من أعماق الحوض، ويرى أن الماء المتفجر أصفى وأدوم، وقد يكون أغزر. ويشبه الغزالي أيضاً العالم عن طريق الإلهام بمن يرى الشمس والعالم عن طريق الدليل بمن يرى صورة الشمس في الماء.

هنا تظهر طريق الكشف(*) التي يصل إليها الإنسان السالك بأن يعي قلبه بتطهيره من شهواته، ويعرف السراج الكشف بقوله: "بيان ما يستتر على الفهم، فيكشف عنه للعبد كأنه رأى العين"[1]. وهناك من يراه على أنه منهج ذوق خاص وإدراك وجداني مباشر. وهذا الإدراك المباشر يختلف عن الإدراك الحسي المباشر والإدراك العقلي المباشر.

يقول الغزالي: "فنعني بعلم المكاشفة(**) أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له حلية الحق في هذه الأمور اتضاحاً يجري مجرى البيان الذي لا يشكل فيه. وهذا ممكن في جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وحبتها بقاذورات الدنيا"[2].

وعلم المكاشفة هو علم الباطن، وهو غاية العلوم. ويعرف هذا العلم بأنه علم الصديقين والمقربين، وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة، فتتضح آنذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وبصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا.

(*) كشف: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً. راجع عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص225.

(1) أبو نصر السراج: اللمع، مصدر سابق، ص422.

(**) مكاشفة: مكاشفات العيون بالإبصار، ومكاشفات القلوب بالاتصال، والمكاشفة حضور القلب لبيان ، فيكشف له ما يستتر على الفهم كأنه رأي عين. راجع عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص249.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، مصدر سابق، ص20.

أما علم المعاملة عنده فهو علم أحوال القلب، ويتناول "ما يحمد من الأخـــلاق ومـــا يذم"[1]. والعلم اليقيني لديه هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه شـــك، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، فالكشف عن حقائق الوجود بانجلاء الحجب الحسية عن عين القلب وعين البصر.

وعند صفاء القلب تظهر للسالك حقيقة الوجود وهذه الحقيقية هي الربوبية وآثارهـــا، فالوجود ليس إلا لله تعالى وأفعاله. وعند وصول معرفة السالك إلى هذه الدرجة، تتمتـــع نفسه ويقيم على متعتها، فهو بذلك وصل إلى نهاية مبتغاه. من هنا يحث الغـــزالي علـــى وجوب تصفية هذا القلب حتى لا يحجب نور الله فيقول: "وإنما نعني بعلم طريق الآخـــرة العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التي هي حجاب عن الله سبحانه وتعـــالى وعن معرفة صفاته وأفعاله، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عـــن الشـــهوات والاقتـــداء بالأنبياء"[2].

ويضيف الغزالي عن العلم قوله : "إنه يتم عن طريق المكاشفة المتمثلة بنور يقذفه الباري في قلب العبد، وهذا يحصل عندما يطهر الصوفي قلبه بالكلية عما ســـوى الله، واســـتغراقه بالكلية بذكره تعالى، وصولاً إلى مرحلة الفناء بالكلية في الله"[3]. فحب الله ينتهي بـــالصوفي إلى مشاهدة الله. ويتفق الصوفية على القول بالفناء في الله، ولكنهم يختلفـــون في وصـــف طبيعة هذا الفناء ومداه. يضيف الغزالي قائلاً: "إن المكاشفات تبتدئ مـــن أول الطريقـــة فيشاهد الإنسان في يقظته الملائكة والأرواح، ويستمع منهم، ويقتبس منهم الفوائد. ويترقى الصوفي من حال إلى حال مؤكداً ضرورة عدم وصف هذه المشاهدات للغير. ومن حـــاول التعبير عنها فسوف يقع لا محالة في أخطاء، لأنـــه لا يســـتطيع التعبـــير عنـــها بصـــورة صحيحة"[4]، لأن هذه المكاشفات، كما أكدها الغزالي، لا يعرفها حق معرفتها إلا الـــذي

---

(1) المصدر السابق، ص27.

(2) المصدر السابق، ص20.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص45.

(4) المصدر السابق، ص46.

مارسها بشكل عملي، فالمتعة من هذه السعادة لا يحس بها إلا صاحبها. ويثبت الغزالي قدرة الإنسان على الكشف بدليلين: "أحدهما عجائب الرؤيا الصادقة، فإنه ينكشف بها الغيب، وإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل في اليقظة. والثاني إخبار رسول الله ﷺ عن الغيب وأمور في المستقبل: كما اشتمل عليه القرآن"[1].

والمعروف عن الغزالي "أنه رفض ادعاء بعض الصوفية الحلول، المتمثل بحلول ذات الإنسان بالله، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهم إشارة للآخر، تحقيقاً أو تقديراً، كما رفض فكرة الاتحاد التي تعني امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئاً واحداً"[2]، ومن ثم فكل معرفة للحقيقة تضمنتها كلمة التوحيد "لا إله إلا الله، محمد رسول الله" فمعرفة الحق سبيلها الدليل والبرهان. ومعرفة الحقيقة سبيلها الذوق والوجدان "التوحيد ليس هو الإيمان فقط، الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضاً حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانياً"[3].

وينقل ابن خلدون عن الغزالي في الكشف أنه قال: "ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً عندهم إلا إذا كان ناشئاً عن الاستقامة في أن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة، وإن لم يكن هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين: وليس مرادنا إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة"[4].

وفي تعظيم الجوع إن له فوائد كثيرة منها:

1- "صفاء القلب ونفاذ البصيرة، فإن الشبع يورث البلادة ويعمي القلب.

2- رقة القلب حتى يدرك لذة المناجاة ويتأثر بالذكر والعبادة.

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص25.

(2) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص107.

(3) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص291.

(4) المصدر السابق، ص296.

3- إن البلاء من أبواب الجنة، لأن فيه مشاهدة طعم العذاب.

4- خفة البدن للتهجد والعبادة زوال النوم المانع من العبادة"[1].

والتوحيد عند الغزالي له أربع مراتب، وضحها في كتابه إحياء علوم الدين، "فالرتبة الأولى من التوحيد أن يقول الإنسان بلسانه (لا إله إلا الله) وقلبه غافل عنه أو منكر له، كتوحيد المنافقين. والثانية أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام. والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق، وهو مقام المقربين...والرابعة أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد"[2]، وأن هدف السالك هو الفناء في الحقيقة المطلقة، أي الله.

وعن عالم الملكوت يقول الإمام الغزالي: "في هذا العالم عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة، وإن من لم يسافر إلى هذا العالم، وقعد به القصور في حضيض عالم الشهادة، فهو بهيمة بعد، محروم من خاصية الإنسانية، بل أضل من البهيمة؛ إذ لم تسعد البهيمة بأجنحة الطيران إلى هذا العالم"[3].

أما أهمية العلم الإلهي عند الغزالي فنجدها في حديثه عن تفاصيل العلوم حيث يقول: "فأفضلية العلم وشرفه تتحدد عنده بثمرته أو وثاقة دليله، وبما أن العلوم الإلهية كالعلم بالله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله تمتاز بقيمة ثمرتها ووثاقة دليلها، فهي أشرف العلوم"[4]. ومن ذلك نرى أن الكشف إدراك وجداني مباشر يتجاوز حدود العقل. وكما يقول الغزالي: "وراء العقل طور آخر، تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل وأمور أخرى معزول عنها"[5]. وإن من المعارف الربانية التي تقتصر دونها الروح

---

(1) الغزالي: الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ص79-80.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص26.

(3) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص291.

(4) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، مصدر سابق، ص20.

(5) الغزالي: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص79.

العقلي والفكري، وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1]. ولا يبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل"[2].

ومن خلال تجريب الغزالي ومعاناته الروحية خلال فترة الشك، ثم رجوعه إلى العقل، يقول: "ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام؛ بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موثوق على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة"[3]. وهكذا نرى أن الغزالي خرج عن شكه بنور الله . وهذا النور لا يعرفه العلم.

وبما أن التصوف يعتمد على الممارسة العملية، قبل أن يعتمد على الدراسة النظرية، فإن الغزالي يقول عن الصوفية: "فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن تكون صحيحاً وشبعان"[4].

وفي بيان كيفية وصول الإنسان للكشف يقول الغزالي: "فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب؛ بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له"[5].

---

(1) سورة الشورى، الآية 52.

(2) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص403.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص31.

(4) المصدر السابق، ص78.

(5) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص19.

ويرى الغزالي إن التعليم الرباني للإنسان يتم على وجهين: "الوجه الأول إلقاء الوحي، وهي أن النفس إذا أكملت ذاتها، يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل، وتقبل بوجهها على بارئها ومنشئها، وتتمسك بجود مبدعها، وتعتمد على إفادته وفيض نوره. الوجه الثاني هو الإلهام. والإلهام تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها"[1]. والعلم اللدني عنده لا يأتي إلا بعد التمكن من تحصيل جميع العلوم، وأخذ الحظ الأوفر منها، والرياضة الصادقة للنفس والمراقبة الصحيحة لله، مثل التفكر الذي يفتح أبواب العلم ويبصر به من ذوي الألباب. "والعلم اللدني هو سريان نور الإلهام، يكون بعد التسوية...وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه: أحدها تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها. والثاني الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة، والثالث التفكر فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم، ثم تتفكر في معلوماتها بشروط التفكر يفتح عليها باب الغيب"[2].

وأرباب القلوب يكاشفون "تارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم على سبيل الرؤيا الصادقة، وتارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة، كما يكون في المنام. وهذا أعلى من درجات النبوة العالية"[3]. وعن الفرق بين الوحي والإلهام يقول الغزالي: "الإلهام أثر الوحي، فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي، والإلهام هو تعريضه، والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً، والذي يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنياً"[4]؛ حيث إن الإلهام يهجم على قلب الإنسان من حيث لا يدري، أما الوحي فهو "يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم"[5].

---

(1) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص248-249.

(2) المصدر السابق، ص252.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، مصدر سابق، ص82.

(4) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص249.

(5) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص18.

وبذلك نرى أنه يقصد بالمعرفة في التصور الصوفي حصول العلم بـــالله تعـــالى ذاتـــاً وصفات وأسماء وأفعالاً، وهي أوجب الواجبات، وأسنى الكرامات، فهي أصل الإيمان وغاية الإسلام، وأهم مصادرها في الفكر الصوفي الوحي بشقيه: الكتاب والســـنة، ثم الإلهـــام. والطريق إلى الإلهام هو رياضة النفس ومجاهدتها وورعها وتقواها. ومجاهدة النفـــس عنـــد الغزالي يجب أن تكون في أمرين: الأول أن يتخلى عن الدنيا ومباهجها تماماً، والثـــاني أن يسعى إلى الفقر والزهد ومراقبة النفس ومحاسبتها والتفكير في ذات الله.

وقد كان الغزالي في كلامه مطابقاً لفعله: فهو قد ترك الدنيـــا ومغرياتهـــا، واعـــتزل التدريس، ولجأ إلى حياة الزهد والتقشف، تاركاً الصيت والمال، ليصبح بذلك صوفياً تمكن من تحسين ممارسة التصوف بالشريعة. كما يرى أن المعرفة توزن "بالقسطاس المســتقيم"[1]. قال تعالى: ﴿وزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾[2] "هي الموازين الخمس التي أنزلها الله في كتابـــه وعلم أنبياءه الوزن بها"[3]. قال تعالى: ﴿وأَقِيمُوا الوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾[4]. "إن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوتـــه، لتتعلم كيفية الوزن به من أنبيائه، كما تعلموا هم من ملائكته، فإن الله تعالى هـــو المعلـــم الأول، والثاني جبريل، والثالث الرسول ﷺ، والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق إلى المعرفة إلا به"[5].

وبذلك نرى أن المعرفة اليقينية الوجدانية عند الغزالي، تستوجب السعي المستمر للقرب من الله، وهي أسمى من كل معرفة أخرى، فهي ليس مرجعها الحواس الـــتي لا تـــدرك إلا بالحس، بل هي شهودية ذوقية، وهي في نفسها عزيزة المرام صعبة المنال، لأنها تتحير فيـــها الألباب والعقول، وتنحفض المدارك والقوى البشرية عن أدانيها فضلاً عن أقاصيها.

---

(1) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص185.

(2) سورة الإسراء، الآية 35.

(3) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص195.

(4) سورة الرحمن، الآية 9.

(5) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص196.

ومن هذا فإن إيمان الصوفي يقيني شهودي، وهو الإيمان الكامل الذي لا يعتمد صاحبه التقليد، ولا يستكفي بالاستدلال فقط، وإنما يعتمد نور البصيرة في شهود الحضرة الربانية الأزلية الأبدية، ويراقبها في كل تصرفاته وحركاته وسكناته.

4 - العلاقة بين البرهان والعرفان عند الغزالي:

علم الله تعالى آدم الأسماء كلها، ثم أمر الملائكة بالسجود له. قال تعالى: ﴿وعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها، ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُوني بِأَسْماءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾[1]. فالمعرفة هي حقيقة الإنسان وجوهره. ومن أجل ذلك سخر الله كثيراً من مخلوقاته لخدمة الإنسان، وجعله خليفة في الأرض على الأرض. قال تعالى: ﴿وإِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ في الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2]. ولذا يقول الغزالي في الإحياء: "خاصة الإنسان العلم والحكمة"[3]، فبدون المعرفة لا يستطيع الإنسان أن يميز بين الخير والشر، ومسؤولية الإنسان متوقفة على قدرته على المعرفة وحريته أيضاً، فهو حر بقدر معرفته. وعلى مر التاريخ والإنسان في محاولات مستمرة للتحرر من قيود الجهل التي تقي حريته في هذا الوجود. ومن هنا فرغبة الإنسان في المعرفة تكون من أشرف وأنبل الرغبات، لكونها تعبر عن حقيقته المتعطشة دوماً إلى العلم والمعرفة. وعن أهمية العلم والمعرفة يقول الغزالي: "أي شيء إدراك ما فاته العلم، وأي شيء ذاته من إدراك العلم"[4].

ويفسر الغزالي قوله تعالى: ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة﴾[5] قائلاً:"إن الحسنة في الدنيا هي العلم والعبادة"[6]. ويتحدث الغزالي عن نفسه فيقول: "وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عن رابطة التقليد"[7].

---

(1) سورة البقرة، الآية 31.

(2) سورة البقرة، الآية 30.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص9.

(4) المصدر السابق، ج1، ص7.

(5) سورة البقرة، الآية 201.

(6) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، مصدر سابق، ص8.

(7) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص25.

وهنا تظهر نقطة مهمة في بحث الإنسان عن المعرفة، فلا يكفي أن يكون متعطشاً إلى المعرفة، بل لابد من "الارتفاع من حضيض التقليد إلى يفاع الاستفسار"[1]. فأول طريق الوصول إلى المعرفة هي أن يحرر الإنسان نفسه من الجمود الفكري والتبعية العقلية، ليصل بذلك إلى الاستقلال العقلي. ومن هذا المنطلق يقول الغزالي: "أطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق، وحواليك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل، وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك، فلا خلاص إلا في الاستقلال"[2]، حيث من الضروري للإنسان التحرر العقلي والنظر بفكر مستقل، بعيداً عن تقليد الآخرين. وفي هذه الحال يستطيع أن يعرف الحق، ويعرف أصحابه. وفي إصرار الإنسان على التقليد فهو بهذا يصر على أن يظل في جهله. والمعرفة الحقيقية لا تكون إلا في استقلاله الفكري الذي يحقق له إنسانيته. وفي قوله عن الباحث عن المعرفة: "إن اكتفى بحفظ ما يقال كان وعاء للعلم، ولا يكون عالماً...والعالم الحق هو الذي له من العلم، بحيث يرى بنفسه، وليس بواسطة الآخرين.

من لم تكن بصيرته الباطنة ثاقبة لم يعلم من الدين إلا قشوره، وأمثلته دون لبابه وحقائقه"[3]، حيث لزم على الإنسان من بصيرة ونظرة خاصة به تساعد الوصول إلى حقيقة الدين وجوهره. يرى الغزالي أن المعرفة تذكر حيث يقول: "كل آدمي فطر على الإيمان بالله عز وجل، بل على معرفة الأشياء على ما هي عليه، أعني أنها كان فيها لقرب استعدادها للإدراك، ثم لما كان الإيمان مركوزاً في النفوس بالفطرة: انقسم الناس إلى قسمين: إلى من أعرض فنسي وهم الكفار ؛ وإلى من أحال خاطرة فتذكر فكان كمن حمل شهادة، فنسيها بغفلة، ثم تذكرها"[4].

---

(1) المصدر السابق، ص23.

(2) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص147.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، مصدر سابق، ص78.

(4) المصدر السابق، ص87.

والتعلم يحتاج إلى التفكر لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلم كل الأشياء، بل يتعلم شيئاً ويستخرج بالتفكر في العلوم الأشياء، ولهذا يقول: "زناد المعرفة هو الفكر، والفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة"[1].

كما يؤكد الغزالي على أن الإنسان في مرحلة حياته يمر بنوعين من المعرفة: الأولى "أن يشتمل قلبه على سائر العلوم الضرورية الأولية، والثانية أن تتحصل له العلوم المكتسبة بالتجارب والفكر، فتكون كالمخزونة عنده، فإذا شاء رجع إليها، وحاله حال الحاذق بالكتابة؛ إذ يقال له كاتب، وإن لم يكن مباشراً للكتابة بقدرته عليها، وهذه هي غاية درجة الإنسانية"[2]. ويفسر الغزالي الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[3] بقوله: "ومعنى كونه ذا قلب أن يكون قابلاً للعلم فيهماً، ثم لا تعنيه القدرة على الفهم؛ حتى يلقي السمع وهو شهيد، حاضر القلب، ليتقبل كل ما ألقي إليه بحسن الإصغاء والضراعة والشكر والفرح وقبول المنة"[4].

ومن الملاحظ أن المعرفة في التصور الصوفي هي حصول العلم بالله ذاتاً وصفات وأسماء وأفعالاً، وهي أوجب الواجبات وأسنى الكرمات، لأنها أصل الإيمان، وغاية الإسلام. ومن أهم مصادرها في الفكر الصوفي الوحي بشقيه الكتاب والسنة. وبعد ذلك يأتي الإلهام. أما العقل عندهم فهو مخلوق تحدود بحاله الكون لا المكون، والخلق لا الخالق، وليس ذلك تقليلاً من قيمة العقل، بل إن القوة العقلية بمنظورهم تستعمل في تدبير الحياة المادية، فهي قوة مادية صادرة عن الكثافة الحسية، أما ما وراء المادة فسبيله القوة الروحية التي تستعمل في الغيبيات لأنها قوة معنوية نورانية صادرة عن اللطافة المعنوية، فإنه بالرغم من مكانة العقل العالية التي جعله الشرع فيها ، إلا أنه في الوقت نفسه لا يعتبر عند الصوفية مقياساً للحقائق

---

(1) المصدر السابق، ص425-427.

(2) المصدر السابق، ص8.

(3) سورة ق، الآية 37.

(4) الغزالي: إحياء علوم الدين الدين، ج1، مصدر سابق، ص50.

الربانية؛ لأنه صادر عن العبد، وليس صادراً من الحق. ومن ذلك نرى أن المعرفة عندهم من فعل القلب، لا من فعل العقل. أما الغزالي فيرى أن التصوف هو المنهج الأفضل في تلقي المعرفة اليقينية الملائمة، وهو في تصوفه لا يهمش العقل، ولا يقلل من دوره، بل على العكس من ذلك فإن للعقل عنده دوراً أساسياً في سلوك طريق التصوف، ولكنه ليس قادراً على الإحاطة بجميع المطالب، فهو يقول: "إن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات"[1]. وبذلك نرى أنه لم ينفِ دور العقل، ولكنه لم يعطه القدرة المطلقة.

ويؤكد الغزالي كذلك قصور العقل في موضع آخر عندما يقول: "ثم إني فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وفهمه، وتزييف ما يزيف منه، علمت أن ذلك أيضاً غير واف بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات"[2]. ويقر الغزالي بأن هناك تفاوتاً بين الناس في عقولهم فيقول: "ومن أنكر تفاوت الناس في هذه الغريزة فكأنه منخلع من رقة العقل...وكيف ينكر تفاوت الغريزة، ولولاه لما اختلف الناس في فهم العوالم، ولما انقسموا إلى بليد لا يفهم بالتفهم، إلا بعد طول تعب طويل من المعلم، وإلى ذكي يفهم بأدنى رمز وإشارة"[3].

ويضيف الغزالي: "ويدل على تفاوت العقل من جهة النقل ما روي أن عبد الله بن سلام رضي الله عنه سأل النبي ﷺ في حديث طويل في آخره وصف عظم العرش، وأن الملائكة قالت: يا ربنا هل خلقت شيئاً أعظم من العرش؟ قال: نعم. قالوا: وما بلغ من قدره؟ قال: هيهات لا يحاط بعلمه، هل لكم علم بعدد الرمل؟ قالوا: لا. قال الله عز وجل: فإني خلقت العقل أصنافاً شتى كعدد الرمل، فمن الناس من أعطي حبة، ومنهم من أعطي

---

[1] الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص41.

[2] الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص548.

[3] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، مصدر سابق، ص130-131.

حيتين، ومنهم من أعطي الثلاث والأربع، ومنهم من أعطي فرقا، ومنه من أعطي وسقا، ومنهم من أعطي أكثر من ذلك"[1].

وعبر الغزالي بوضوح عن عدم ثقته بالعقليات فقال: "لعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد...فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر؛ إذ تجلى كذب العقل في حكمه، ما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه"[2](*).

وقد أعاد الغزالي سبب ذم المتصوفة للعقل والمعقول إلى صنعة الكلام، فيقول: "فإن قلت: فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول؟ فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات، وهو من صنعة الكلام، فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية"[3].

ويحتج الغزالي بالعقل على بعض الصوفية القائلين بالفناء والاتحاد، ويرى أنه قد ينكشف للصوفي ما لا يمكن للعقل إدراكه؛ ولكن ليس من الممكن أن ينكشف له شيء يحكم العقل باستحالته، فالعقل لديه هو الميزان الذي أعطاه الله سبحانه للإنسان لقياس مدى صدق معارفه، ووضع الحدود لها. وأما في المسائل الإلهية والغيب فيقرر أنه ليس للعقل دور أكثر من تقبلها والتسليم بها.

وهذا ما جعل الغزالي يقول: "فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضا مذموما، ولا يلتفت إلى من يقول: "إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان، لا بالعقل، فإنا

---

(1) المصدر السابق، ص131.

(2) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص539.

(*) هذه العبارة توضح لنا التأثير الذي مارسه الغزالي على الفيلسوف الفرنسي العقلي رينيه ديكارت، رغم فارق القرون بينهما. فقد مر ديكارت بمرحلة الشك في كل شيء، بما في ذلك العقل نفسه. وذكر عبارة الغزالي السالفة الذكر مشيرا إلى ما يسميه الشيطان الماكر الذي يظهر لنا الباطل حقا، والحق باطلا. انظر رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص25.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، مصدر سابق، ص32.

نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم، حتى أدرك بها حقائق الأمور"[1].

ومثلما يؤكد حجة الإسلام أن العقول متفاوتة فهو يؤكد كذلك ضعفها؛ إذ يقول: "اعلم أن أظهر الموجودات وأجلاها هو الله تعالى، وكان هذا يقتضي أن تكون معرفته أول المعارف وأسبقها إلى الأفهام وأسهلها إلى العقول"[2].

والمعرفة هي أسمى المطالب ونهاية الآمال، ومن مَنَّ الله عليه بالمعرفة فقد أعطاه نعمة عظيمة وخصوصية كبرى، "فإن من طال فكره في معرفة الله سبحانه، وقد انكشف له من أسرار ملك الله، ولو الشيء اليسير فإنه يصادف في قلبه عند حصول الكشف من الفرح ما يكاد يطير به ويتعجب من نفسه في ثباته واحتماله لقوة فرحه وسروره، وهذا ما لا يدرك إلا بالذوق والحكاية فيه قليلة الجدوى"[3]. وعن ذكر المعرفة بالله تعالى والعلم به يقول: "والرتبة العليا في ذلك للأنبياء، ثم الأولياء العارفين، ثم العلماء الراسخين في العلم"[4].

وبذلك نرى أن المعرفة الإلهية ليس لها بداية: والإحاطة بها لله محال،ودقائق المعارف الربانية وحقائق العلوم اللدنية مواهب ومنح يختص بها الحق من شاء من عباده الذين تفرغوا لطاعته ومراقبته، فأخلصوا له النية والعمل. قال تعالى: ﴿وما أمروا إلاّ ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾[5]، وذلك مثل الأنبياء عليهم السلام؛ إذ يتضح لهم في بواطنهم أمور غامضة من غير تعلم وسماع، ويعبر عن ذلك بالإلهام"[6].

---

(1) المصدر السابق، ص132.

(2) المصدر السابق، ص132.

(3) المصدر السابق، ص135.

(4) المصدر السابق، ص135.

(5) سورة البينة، الآية 5.

(6) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، مصدر سابق، ص131.

ووفق ما تقدم فإن هناك، برأي الغزالي، عجزاً واضحاً للعقل في الوصول إلى اليقين الحقيقي، لذلك فالغزالي الذي "راعه قدرة العقل على البحث والمناظرة، ثم يخلص من كل قضية إلى عدم اليقين القاطع، وأن الأمر ما زال يحتاج إلى المزيد من البحث والدراسة، أخذ يحلل القضية على جانبين: الجانب الأول العقل في عالم الشهادة، وقدرته على البحث واليقين. والجانب الثاني العقل في عالم الغيب وقدرته على البحث واليقين"[1].

إلا أن الغزالي ورغم تأكيده على أن العقل والعلم لا يتصفان بالقدرة المطلقة، فإنه يقول في بيان أصناف المغرورين أن فرقة منهم: "لما أحكمت العلوم الشرعية والعقلية، تعمقوا فيها، واشتغلوا بها ، وأهملوا تفقد الجوارح وحفظها عن المعاصي وإلزامها الطاعات، واغتروا بعلمهم، وظنوا أنهم عند الله بمكان، وأنهم قد بلغوا من العلم مبلغاً لا يعذب الله مثلهم، بل يقبل شفاعتهم في الخلق، ولا يطالبهم بذنوبهم وخطاياهم"[2]. ويضيف الغزالي قائلاً: "وهم مغرورون، فإنهم لو نظروا بعين البصيرة لعلموا أن الله علمان: علم معاملة، وعلم مكاشفة، وهو العلم بالله وبصفاته، فلا بد من علوم المعاملة لتتم الحكمة المقصودة بمعرفة الحلال والحرام: ومعرفة أخلاق النفس المذمومة والمحمودة"[3].

ولكن الغزالي الذي طالب بإعمال الجوارح والحواس نجده كذلك يقول: "ومنهم من شدد على نفسه في أعمال الجوارح حتى يصلي في اليوم والليلة مثلاً ألف ركعة، ويختم القرآن، وهو في جميع ذلك لا تخطر له مراعاة القلب وتفقده من الرياء والكبر وسائر الملكات"[4]. وإن القلب هو مركز المشاعر والأحاسيس الروحانية والإلهامات، وهي اليقين الذي عجز عنه العقل. "إن الغزالي بدأ الطريق إلى اليقين من حيث عجز العقل، أو بمعنى آخر أن يقين الغزالي يقين غير عقلي، فكيف يعجز العقل ثم يكون اليقين"[5].

---

(1) محمد إبراهيم الفيومي: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، ب ط (دار الفكر العربي، القاهرة، ب ت) ص186.

(2) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص436.

(3) المصدر السابق، ص436.

(4) المصدر السابق، ص443.

(5) محمد إبراهيم الفيومي: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، مرجع سابق، ص207.

قد يرى البعض أن في ذلك تناقضاً في فكر الغزالي، لكن الأمر يقوم في الحقيقة على مزاوجة، أكثر منه تناقضاً، فها هو ذا يقول: "ينبغي لك أن تعلم قبل كل شيء أن الهداية التي هي ثمرة العلم لها بداية ونهاية، وظاهر وباطن، ولا وصول إلى نهاية إلا بعد إحكام بدايتها، ولا عثور على باطنها إلا بعد الوقوف على ظاهرها"[1].

ويوضح الدكتور الفيومي ماهية النور الذي اعتبره الغزالي مصدر المعرفة التي تفوق العقل قائلاً: إن الغزالي قد يبين معنى الكشف بأنه نور يقذفه الله في القلب، ولكن هذا النور يحتاج إلى توضيح وتحديد؛ لأن تفسير الكشف بالنور، والنور بالكشف، أشبه بتفسير الماء بالماء"[2].

إلا أن محمد عابد الجابري يرى أن العرفان الذي هو الكشف والنور والحقيقة اليقينية من وجهة نظر الغزالي هي حقيقة غير شاملة وغير مطلقة، "الحقيقة العرفانية سواء على مستوى التأويل أو مستوى الشطح ليست حقيقة عامة كلية، بل هي حقيقة ذاتية وظرفية تخص الشخص الواحد، وتستمد كل صدقها من قراره واختياره"[3].

وقد بلغ الأمر بالجابري أن قال: "إن الموقف العرفاني كان دائماً موقف هروب من عالم الواقع إلى عالم العقل المستقيل، كلما اشتدت وطأة الواقع على الفرد الذي لا يعرف كيف يتجاوز فرديته، ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية، وإن لزم الأمر قضية إنسانية"[4].

ويمكن القول إن الجابري كان مبالغاً في طرحه، وما حصل مع الغزالي أنه شك في قدرة الحواس على الوصول إلى عالم الغيب، لكنه لم يعطلها، ولم يلغ دورها في المعاملات وغيرها. "1-إن الغزالي شك في قدرة الحواس على الوصول إلى عالم الغيب.

---

(1) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مصدر سابق، ص369.

(2) محمد إبراهيم الفيومي: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، مرجع سابق، ص207.

(3) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط2 (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982م) ص259.

(4) المصدر السابق، ص259.

2-الغزالي كذلك آمن بأن التراث البشري لا يستطيع أن يدل على هذا الطريق.

3-الغزالي رجع بنور قذف الله و لم يذكر العقل فضلاً في هذا النور.

4-بعد أن كان متشككاً في قدرة العقل، أصبح مؤمناً بعجز العقل.

5-قام مقام العقل لديه الكشف والنور الإلهي"[1].

لكن هذا لا يعني أن الغزالي عندما أقر بعجز العقل عطله وأقاله، ولكنه جعل ساحته وملعبه كل ما دون عالم الغيب، الذي يوصل إليه بنور وإلهام يبثه الله.

وفي المحصلة يمكن القول إن الغزالي جعل للعقل دائرة لا تتسع لعالم الغيب، وجعل للإيمان دائرة قد يشمل إطارها عالم الغيب في لحظات روحانية يقذف خلالها النور في القلوب.

---

[1] محمد إبراهيم الفيومي: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، مرجع سابق، ص207.

الفصل الثالث
المعرفة الصوفية عند الزروق
وأوجه الاتفاق بينه وبين الغزالي

1-نبذة عن حياته

2 ـ البرهان عند الشيخ الزروق.

3 ـ العرفان عند الشيخ الزروق.

4 ـ العلاقة بين البرهان والعرفان عند الزروق.

كان هذا موقف الأب والد الشيخ الزروق؛ كان تقياً يسعى إلى خير الآخرة، فهو يعمل في دنياه لأجل آخرته. يقول الزروق إن ما احتاج يوماً إلى درهم إلى تيسر له، فهو يروي في كناشة عن حجته الأولى أنها كانت بمائة وسبعين ديناراً، ما أعلم منها يوم عزمت عليها درهماً واحداً أملكه، ولا يوم خرجت في البلد إلا حماراً وكتيبات لم يعد ذلك على نفقتي بشيء.

من خلال هذا النص نرى أن والد الزروق كان على درجة كبيرة من التقوى والزهد والورع[٥]، وأنه من أهل الصلاح والفلاح. وكانت جدته الفقيهة الصالحة أم البنين هي التي كفلته، كما تقدم بعد وفاة والديه. "قالت جدتي: وكانت مدة رضاعي تسعة أشهر، لأمر عرض منع من إكمالها، وهو أن المرضعة قالت لبعض الناس: هذا شريف يتيم كفلتـــه لله، فبلغ ذلك الفقيهة، فأنفت منه، ونزعتني منها، وكانت تغذيني بـــالجوز والتـــين؛ تمضغـــه وتطعمنيه"[1].

وأخذ زروق يستدل على وحدانية الله منذ أن كان عمره سنتين، فيبين لنا في كناشـــة أنه نظر ذات ليلة إلى النجم فقام بسؤال جدته عن أمر الله في ذلك، فبينت لـــه واجـــب الاعتقاد فيه، فتعجب منه، وقالت إنه يستدل على التوحيد وهو ابن سنتين، فما كان منـــها إلا أن نحت في تربيته أسلوباً فريداً من نوعه، كان له تأثيره العظيم عليه، فقـــد كـــانت حريصة على أن يتربى على المثل العليا منذ الصغر، وأن ينال أفضل تربية وأفضـــل تعليـــم. ويحدثنا في كناشه عن عناية جدته والطريقة التي كانت تسير عليـــها في تربيتـــه فيقـــول:

---

[٥] التقوى: أن لا ترى في قلبك شيئاً سواه، وأن تزين سريرتك للحق، كما تزين علانيتك للخلق، وهي ترك ما دون الله. الزهد: هو أحد مقامات السالكين. يقول الشبلي عن الزهد: الزهد نوع من الغفلـــة، لأن الدنيا عدم، والزهد في اللاشيء غفلة. الورع: يعني اجتناب الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمـــات. والورع ألا يتكلم العبد إلا بالحق، غضب أو رضي، وأن يكون اهتمامه بما يرضي الله.
راجع: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص90، 198، 429.

[1] أحمد زروق: الكناش، مصدر سابق، ص13.

أ - نبذة عن حياته:

"هو أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى الشهاب البرنسي المغربي الفاسي المكي، المعروف بزروق، وزروق لقب جده كان بعينه زرقة، فقالوا: زروق، فسرت في عقبه والبرنسي[*]. ويقال: البرنوسي. ويقال: البرلسي، نسبة إلى قبيلة من البربر بين فاس وتازا"[1].

وعن ولادته جاء في كناشه أنه ولد بفاس في يوم الخميس 18 محرم عام 846هـ. وبعد ولادته بيومين توفيت أمه في يوم السبت، ثم توفي أبوه في يوم الثلاثاء، أي قبل أن يكمل أسبوعه الأول. وقد كفلته جدته أم البنين[**]، حتى بلغ العاشرة، وخلال هذه السنوات حرصت على تحفيظه القرآن الكريم، وتعلم صناعة الخرز، وكان لهذه الجدة الفقيهة الأثر البارز في حياة شيخنا.

وعن فترة رضاعته يتحدث الشيخ الزروق فيقول: "ولقد حدثتني جدتي أنهم أخذوا لي مرضعة بإجازة من مال أبي: فحلف لها زوج خالتي أن لا تخرج من داره، ينفق عليها مدة رضاعتي، فكانت تأخذ ذلك ولا يعود علي منه شيء"[2].

ومع أنه كان من أسرة فقيرة، إلا أنه يقول إنه لم يحتج لأحد، فقد أنفق والده قبل وفاته المال، ولما سئل عن ذلك قال: "قدمته لموضع أنا أحوج فيه منه، بنيت به قصراً في الجنة"[3].

---

[*] إن هناك جبلاً يسمى "البرانس" يقع على بعد خمسة عشر ميلاً من تازا، وإن أهل تلك البلاد ذوو قوة ويسار، يملكون قطعاناً من الخيول، ولا يدفعون مالاً للدولة على الإطلاق. راجع علي فهمي خشيم: أحمد زروق والزروقية، ط2 (المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، ب م، 1980م) ص22.

[1] أحمد بن أحمد البرنسي المغربي: قواعد التصوف، مصدر سابق، ص8.

[**] كانت وصية والده أن ترعاه أمه (جدة زروق لأبيه) غير أنه نزل في حجر جدته لأمه، أم البنين وكانت سيدة فقيهة صالحة، وكانت الأسرة ذات عوز، ولم يستفد زروق بالمبلغ الزهيد الذي تركه له أبوه. راجع: علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص24.

[2] أحمد زروق: الكناش، تحقيق: علي فهمي خشيم، ب ط (المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع، د م، د ت) ص11-12.

[3] المصدر السابق، ص12.

"وعلمتني الصلاة، وأمرتني بها، وأنا ابن خمس سنين، فكنت أصلي آنذاك، وأدخلتني الكتاب في هذا السن، فكانت تعلمني التوحيد والتوكل والإيمان(*) والديانة بطريق عجيب"[1].

ومن طريقتها الدينية في تعليمه شكر النعم التي ينعم الله بها على خلقه، فكانت تهيئ له الطعام، فإذا رجع من الكتاب تقول له: ما عندي شيء لتأكله، ولكن الرزق في خزائن المولى، فتعال نجلس فنطلب الله "فتمد يديها وأمد يدي إلى السماء داعيين ساعة، ثم تقول: انظر لعل الله جعل في أركان البيت شيئاً، فإن الرزق خفي، فنقوم نفتش، أنا وهي. فإذا عثرت على ذلك الطعام يعظم فرحي به، وبالله الذي فتح به. فتقول: تعال نشكر قبل أن نأكله، لأجل أن يزيدنا مولانا. فنمد أيدينا ونأخذ في الحمد والشكر لله ساعة. ثم نتناوله. ونفعل ذلك المرة بعد المرة، ولم تزل كذلك حتى عقلت"[2].

وقد أنشأته جدته على الحكايات الدينية للصالحين حتى تقوي إيمانه بالله وعلى غزوات الرسول ﷺ.

وأعطت أم البنين في تربية حفيدها الأولوية للصلاة، لما لها في توحيده من أهمية، باعتبارها عماد الدين. وقد اعتمدت جدته في تربيته الدينية منهج ترسيخ العادة في القيام

(*) -التوحيد: يعني معرفة الله الثابتة له في الأزل والأبد، وذلك بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد جل جلاله. والتوحيد ثلاثة: توحيد الحق للحق، وهو علمه بأنه واحد، والثاني توحيد الحق سبحانه وتعالى، وهو حكمه سبحانه وتعالى، والثالث هو توحيد الخلق للحق سبحانه، وهو علم العبد بأن الله عز وجل واحد.

-التوكل: قال تعالى: {ومن يتوكل على الله فهو حسبه} [الطلاق: 3] أي حسبه جميع خلقه. وقال جل وعلا {وعلى الله فليتوكل المؤمنون} [آل عمران: 122].

-الإيمان: يعني أن يكون الكل منك مستحيياً في الدعوة مع حذف خواطر الانصراف عن الله سبحانه. وقيل الإسلام ظاهر، والإيمان باطن. وقيل: الإيمان تحقيق واعتقاد.

للمزيد عن هذه المصطلحات يمكن العودة إلى ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص42، 96، 98.

(1) أحمد زروق: الكناش، مصدر سابق، ص13.

(2) المصدر السابق، ص14.

بالعبادات، فبالرغم من أن الصلاة بدون وضوء لا تجوز شرعاً، إلا أنه كانت تتغاضى عنه في البداية، فتسمح له بأن يصلي بدون وضوء؛ حتى ألف الوضوء، وتعوده، كما كانت تغريه بالمال إذا هو قام لصلاة الفجر، فتعطيه درهماً كل يوم إن هو صلى الصبح في وقته، وتعلل ذلك بأن هذا الدرهم يعينه على الصلاة ، ويمنعه من الفساد ويقيه التشوف للناس في الشهوات. ويحكي ذلك في كناشه فيقول: "وكانت تأمرني بالصلاة، فأصلي بلا وضوء، فتقول لها خالتي في ذلك فتقول لها: دعيه يصلي بلا وضوء، حتى يصلي بالوضوء. ولما ناهزت الاحتلام كانت تميز لي كل يوم درهماً، إذا قمت في الصبح أمد عيني فإذا درهم مطروح على الوسادة، فتقول: صل الصبح، وتعال خذه، وتقول: هذا الدرهم يعينه على الصلاة، ويمنعه من الفساد، ويقيه التشوف للناس في الشهوات"[1]، وكأنها بذلك تبين حيرتها بعلم النفس، فتراها تساير الصبي وتأخذه باللين حتى ترى عنده عادة، وإذا ما وصلت إلى غرضها وكونت العادة عند الصبي سهل عليه تطبيق شروط هذه العادة؛ كي تصبح عبادة. وقد رأيناها قبل قليل تستخدم أسلوب الإغراء، كإعطائه الدرهم كلما صلى الصبح.

ومن أسلوبها في تربيته أيضاً أنها لم تكن، كعادة بعض النساء، تحب الشهرة والتباهي بولدها، فتأمره بالنظافة وبهندام جميل. وبالرغم من منهج الجدة الجيد في تربية ابنها تربية دينية إلا أنه تجانب الصواب في بعض الأحيان، فتعتمد في تربيته أساليب ينكرها الدين، معتمدة في ذلك على الاعتقاد المتطرف في الحسد، حيث تحاول أن تتركه وسخاً أياماً خوفاً من العين، فيقول: "وكانت تتركني كثيراً، لا تحلق رأسي ولا تغسل ثيابي، إلا بعد مدة طويلة. وتقول: الصغير إذا تنظف تبعته العيون فانحسد. وسمعت خالها يقول لها: لا توردية خياطاً، لأن الخياطة تستدعي النظافة، وهي داعية الفساد"[2].

---

(1) المصدر السابق، ص14.

(2) المصدر السابق، ص14.

كما تبين لنا من نصيحة خالها أن الجدة لم تكن وحدها التي ترعى زروق، وأن هناك غيرها من أفراد الأسرة وأقاربها كانوا يهتمون به، ويسعون إلى تربيته التربية الصالحة، بحرصهم على تلقيه أصول السلوك والقيم والأخلاق التي تتفق مع العادات والأعراف السائدة في الحياة الاجتماعية آنذاك، وينهجون في تربيته الحزم المناسب دون القسوة والشدة.

هذه كانت التربية التي تلقاها الشيخ الزروق في المنزل. أما عندما التحق بالكتاب فقد كان تلميذاً مثالياً مواظباً على متابعة دروسه، لم يتخلف إلا مرة واحدة طول دراسته. كما أنه كان هادئاً متزناً لم يلعب قط في ساحة الجامع أو يجري فيه، كما يفعل باقي الأطفال. قال في كناشه: "ولا علمت أني لم أحفظ لوحي قط إلا يوماً واحداً...وما لعبت قط في المسجد ولا حربت فيه، إلا يوماً واحداً، فأصابتني حبة في إبهام رجلي. فلم تزل بي حتى تدودت ونتنت. ثم جرى من سنة الله في شأني أني ما وقعت في ذنب قط أول مرة، إلا عوقبت في الحال"[1].

وفي بداية دخوله إلى الكتاب وقعت له واقعة غريبة حيث يقول: "لما دخلت المكتب كتب لي الفقيه (ألم نشرح) في كفي الأيمن بالعسل ولعقته. فكنت من أحفظ الصبيان واهتديت إلى المكتب، فما هربت منه قط"[2].

كانت جدته تحرضه وتشجعه على تعلم الصناعة فيقول: "وكانت تدربني على نقد الكتب، وتحذرني الشعر، وتقول لي : من يترك العلم ويشتغل بالشعر كمن يبدل القمح بالشعير، وكانت تقول: لا بد من تعلم القراءة للدين، والصناعة للمعاش"[3].

ولهذا ما إن كبر، ونتيجة لمشورة أحد الأقارب، أرسل ليتعلم الخرازة، فكان "يذهب لدكان الخراز ثلاث مرات في الأسبوع بعد العصر والفراغ من دروسه في الكتاب. ولما بلغ

---

(1) المصدر السابق، ص15.

(2) المصدر السابق، ص15.

(3) المصدر السابق، 15.

العاشرة توفيت جدته أم البنين، ولا ندري من الذي تولى تربيته بعدئذ، ولعل أحد أقاربه فعل، ولعله صار يكسب قوته، بعد وفاة جدته، من العمل كصبي خراز حتى بلغ السادسة عشرة من عمره"[1]. وفي هذا العمر أصبح شاباً يملك زمام أموره، ولهذا قرر تغيير مجرى حياته فرجع يطلب العلم والفقه، فذهب إلى المدرسة العنانية وجامع القرويين، وأخذ يدرس الأصول وقواعد العربية، ودرس كتب التصوف في مرحلة مبكرة من عمره. "وهو أمر متوقع في ذلك الجو الفكري والديني في فاس، وتتلمذ على أشهر علمائها وفقهائها آنذاك، وما حوها من البلاد، والتقى برجالها الذين أعانوه في دراسته لكتب اللغة والدين"[2].

وبعد ذلك رحل إلى تونس ودرس على علماء مدينة تونس وأخذ عنهم، ثم قصد الأزهر الشريف محط أنظار الفقهاء والعلماء، فرحل إلى مصر، وبقي في الأزهر سبع سنوات يأخذ من فقهائها علماً وعملاً، الفقه والتفسير والحديث والتوحيد والتصوف، وتعلم أيضاً الأخلاق والسلوك والتقوى والعبادة وأكثر من ذلك، ولكن حنينه وشوقه كزاهد دفعه إلى زيارة بيت الله الحرام للحج، وبعدها رجع إلى فاس، فسعى إلى نشر ما تعلمه وفاء لمسقط رأسه، فدبرت له مكيدة نتيجة لحسد الحاسدين، فنصحه شيخه الزيتوني بمغادرة مدينة فاس، فغادرها ورجع إلى مصر، وبقي فيها فترة من الزمن، فتعلم علم التصوف، وعلم أن العلم لا يفيد صاحبه إلا إذا دفعه إلى السير إلى أصلح الطريق، وأوصله إلى أحسن السلوك.

وبعد هذه الرحلة لم يتوقف شيخنا عن الترحال، فقد أراد الخلوة والعبادة، فحط رحاله في واحة أوجلة[*] بليبيا، وما زالت آثاره باقية في هذه الواحة إلى الآن، حيث يوجد مسجد أثري يقال إنه كان إماماً فيه، ولكن البعض من أهل الواحة لا يعرفون شيئاً عن علم الشيخ زروق، وإنما يعرفونه ولياً صالحاً ينسبون إليه الكثير من الكرامات. وهذا جهل في حقه، فلا يعرفون فقهه ولا علمه. ثم انتهى به الترحال في مدينة مصراته.

---

(1) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص28.

(2) المصدر السابق، ص28.

(*) تقع واحة أوجلة في جنوب مدينة إجدابيا، وتشكل إحدى الواحات المعروفة بطريق أفريقيا وهي : جالو، أوجلة، الكفرة.

2- شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، وله كذلك عليها عدة شروح.

3- شرح كتاب صدور الترتيب لشيخه أبي العباس الخضرمي.

4- شرح حزب البحر للشاذلي.

5- شرح أسماء الله الحسنى، المسمى بالمقصد الأسما

6- قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويصل الأصـــول والفقـــه بالطريقة.

7- النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية.

8- إعانة المتوجه المسكين على طريق الفتح والتمكين.

9- له عدة شروح للحكم العطائية.

10- الجنة للمعتصم من البدع والسنة.

11- البدع التي يفعلها فقراء الصوفية.

12- الكتاش.

13- شرح عقيدة الغزالي.

14- رسالة إلى الفقراء المنتسبين للطريقة الزروقية.

15- مقتطفات من كلامه.

16- شرح الحزب الكبير.

17- كتاب الصناعة.

18- رسالة في التصوف.

19- أصول الطريقة.

20- نظم فصول السامي.

21- نظم عيوب النفس ومداواتها.

22- قصيدة ثانية في الحث على العزلة.

23- الذرة الشريعة في أصول الطريقة.

24- تنبيه ذوي الهمم على معاني ألفاظ الحكم.

25- كتاب الجامع لجمل من الفوائد والمنافع.

26- المواهب السنية في خواص نظر أسماء الله الحسنى المسمى بالدمياطية، شرح الأرجوزة الدمياطي.

27- المقصد الأسنى بذكر لمحة ما يتعلق بجملة الأسما

28- وظيفة أحمد زروق.

29- مختصر على المقدمة الوغليسية.

30- شرح المقدمة القرطبية.

31- التعليق والتلقيح ما تضمنه الجامع الصحيح.

32- الطريقة الزروقية.

33- رسالة في الوعظ.

34- الدرة البهية في حل ألفاظ القرطبية.

35- شرح على متن الرسالة.

36- تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الأصول.

37- رسالة في أحوال الزمان.

38- فتح المقام الأسمى في بعض ما يتعلق بالأسما

39- البردة الشريفة في الكلام على أصول الطريقة.

40- شرح المباحث الأصلية في الطريقة الصوفية.

41- أحكام الحج.

42- رسالة صوفية لزروق.

43- النصح الأنفع والجنة لمن اعتصم من البدع.

وغيرها من المؤلفات.

2-البرهان عند الشيخ الزروق:-

لقد قال الشيخ الزروق بالعقل واعتبره أداة من أدوات المعرفة، ولكن ليس أهمها، فقد وضعه في الدرجة الوسطى في سلم المعرفة لديه، ما يشير إلى التشابه بينه وبين الغزالي في هذا المضمار، فالعقل يتدرج من أدنى الدرجات إلى أن يصل إلى أعلاها عند الكشف الذوقي، ووضع للعقل درجات ثلاثاً، وذلك بحسب أنواعها، حيث يختص كل منها بمجال معين من المعرفة وهي:

"1-عقل بالطبع: وهو العقل الفطري الذي يشترك فيه جميع الناس، وبه يميزون بين النافع والضار"[1]. وهو ما يعادل العقل الفطري بصفة عامة عند الغزالي، وما يعادل بصفة خاصة الوصف الأول الذي يفارق الإنسان به عن سائر البهائم (راجع الفصل الثاني، ص..).

2-عقل الاختصاص: وهو الذي خص به الله الأنبياء والعارفين[*]، وخصهم به لمعرفة وإدراك حقائق الأشياء، وهو العقل الذي تنكشف به حقائق الأمور"[2]. وهذا التقسيم للعقل يبين لنا أن العقل بالموهبة والعقل بالاختصاص هما هبة من الله يخص بها من يشاء من عباده، فيتميزون بها.

من هنا يمكننا من باب المقارنة القول بأن عقل الاختصاص عند الزروق يشبه ما ورد عند الغزالي في المنقذ من الضلال من حديث ذلك النور الفطري الذي قذفه الله تعالى في الصدر، والذي يعد عند الغزالي هو المدخل إلى أكثر المعارف مصداقية.

والعقل هو الذي يميز بين العقلاء والمجانين، حيث يذكر لنا الزروق قاعدة من قواعده في التصوف توضح ذلك هي القاعدة (157) فيقول: "إذهاب العقل إن كان بخيالات وهمية

---

[1] عادل محمود بدر: الاتجاه الصوفي عند أحمد الزروق، ط2 (دار الحضارة، طنطا، 1999م) ص88.

[*] العارف: مقام يدل على كل من أبلغه الله -سبحانه وتعالى- شهوده، وظهرت عليه الأحوال، وحالة شخص مثل هذا تسمى معرفة، أما هو فيسمى عارفاً. وقيل إن العارف هو الذي يعرفه الله نفسه عن طريق الإشراق، حتى يصل إلى حالة ينقطع فيها عما سوى الله، ويبتعد عن حدود التعينات الذاتية، ويفنى فناءً تاماً ويبقى في الله. راجع ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص270.

[2] المرجع نفسه، ص88.

سقط اعتبار صاحبه ظاهراً وباطناً، وبحقيقة إلهية اعتبر صاحبه إن صرف لمعنى شـــريف"[1]. وهذا يدل على أن لله عباداً عقلاء ومجانين، والعقلاء خير من المجانين.

وفي قاعدة أخرى هي القاعدة (139) يبين لنا الزروق ضرورة الحرص علـــى حفـــظ العقول وسلامتها، فحفظ العقول يحفظ الإنسان من ضياع أمواله وأعراضه، فيقول: "حفظ العقول واجب لحفظ الأموال والأعراض"[2].

من الواضح أن الشيخ الزروق يؤكد على أهمية العقل كنور فطري كـــأداة برهانيـــة. وهذا أمر يتفق فيه مع الغزالي الذي شك في العقل المكتسب الحاصل من العلوم، لكنـــه لا يشكك في العقل الغريزي (النور الفطري) الذي جعله السبيل الوحيد لإدراك الأشياء، بمـــا في ذلك الشرع، لكن الزروق قد يختلف مع الغزالي في أنه لا يقر بقدرة العقل على معرفـــة الله، على اعتبار أن العقل مختص بعلل الأشياء، والله ليس بمادة. من هنا ربط الزروق معرفـــة الله بالمعرفة القلبية التي تعتبر عنده غاية النهايات.

مصطلح العقل يستعمل في عدة معان، لكن الصوفية "تستخدم العقل بمعـــنى المـــدرك للعلوم"[3]. والمعرفة الكاملة عند الشيخ الزروق ليست المعرفة التي يمكن الوصـــول إليـــها بالحس أو العقل، لأنه يعتبر الحس مادة، والله تعالى منـــزه عن المادة. والعقل يختص بعلـــل الأشياء وأسبابها والله ليس معلولاً، أي أن أقصى ما يمكن للعقل أن يصل إليـــه هـــو أن يوضح أن الله هو الله، وهو العلة الأولى، وأنه ليس كمثله شيء. والمعرفة الحقيقية الكاملـــة هي المعرفة القلبية التي يعتبرها أعلى درجات المعرفة الصحيحة. فالمعرفة القلبية أو الكشـــفية تعتبر لديه غاية الغايات، حيث يقول: "المعرفة الكشفية هي غاية النهايات وغاية الغايـــات لصاحب التجربة الصوفية الذي تلفع بالسلوك نحو الحق متجرداً عن كل الحجـــب الـــتي

---

(1) أحمد بن الونشي المغربي: قواعد التصوف، مصدر سابق، ص268.

(2) المصدر السابق، ص187.

(3) ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص293.

تحجب بصيرته عن رؤية الحق في كل آن"[1]. وهذه هي المعرفة اليقينية الحقيقية التي يصل بها إلى مقام المحبة الذي يعتبر أعلى المقامات وأسماها، وهو قمة ما يسعى إليه الصوفي؛ إذ يصل به إلى درجة الفناء[*] في الله. وجميع المقامات الأخرى كالشوق والأنس والرضا[**] وغيرها من المقامات إنما هي ثمرة هذا المقام.

والمحبة عند الزروق مرتبطة بالطاعة، مصداقا لقوله تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم﴾[2]. وهذا يبين أن حب الله وطاعته مرتبطان أحدهما بالآخر، فحب الله يظهر بعد تصفية القلوب؛ فمن يدعي أنه يحب الله ويحب رسوله و لم يطعهما فإنه كاذب، لأن حقيقة المحبة أخذ جمال المحبوب بحبة القلب، حتى لا يدعه لغيره في حال من أحواله. ولذلك قيل: المحبة الإيثار بدوام المحبين...أبت المحبة أن تستعمل محبا بغير محبوبه، فصاحت الغيرة: ﴿لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر

---

(1) عادل محمود بدر: الاتجاه الصوفي عند أحمد زروق، مرجع سابق، ص85.

(*) الفناء هو أن تبدو لك العظمة فتنسيك كل شيء، أو تغيبك عن كل شيء. أو نقول: هو شهود حق بلا خلق. كما أن البقاء هو شهود خلق بحق. فمن عرف الحق شهده في كل شيء...ومن فني به وانجذب إلى حضرته، غاب في شهود نوره عن كل شيء، و لم يثبت مع الله. وفي ذلك يمكن مراجعة أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ط2 (ب د، مصر، 1972م) ص296.

(**) الشوق: هيجان القلب عند ذكر المحبوب، وهو في قلب المحب كالفتيلة في المصباح. والعشق كالدهن في النار. وقيل ومن اشتاق إلى الله أنس إلى الله، ومن أنس طرب، ومن طرب وصل، ومن وصل اتصل، ومن اتصل طوبى له وحسن مآب. والفرق بين الشوق والاشتياق أن الشوق يسكن باللقاء، والاشتياق لا يزول باللقاء، بل يزيد ويتضاعف.

-الأنس: التذاذ الروح بكمال الجمال. وهو أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب. وهو جمال الجلال. وقيل الأنس ضد الهيبة، وقيل مع الهيبة.

-الرضا: كون القلب تحت جريان الحكم. وقال الدقاق: ليس الرضا أن لا تحس بالبلاء، وإنما الرضا أن لا تعترض على الحكم والقضاء.

راجع عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص112، 126، 142.

(2) سورة آل عمران: الآية 31.

يوادون من حاد الله ورسوله﴾"[1]. وذلك مرتبط بالطاعة الكاملة لأوامر الله ونواهيه. وعند الشيخ الزروق أن الحب والصوفي الصادق هو "من يحفظ فرائض الله كما أوحى بها لنبيه، وأنزلها في قرآنه، وهو من يتبع بكل الدقة والحرص سنة رسول الله ﷺ وما تواتر عنه من قول أو عمل"[2]. والطاعة تكون بشكل مطلق، والتضحية الكاملة لأجل المحبوب. وهذه الطاعة ناتجة عن المحبة المطلقة لله تعالى، "فإن المحب من يبذل لك، ليس المحب من تبذل له، فالمحب من يبذل الروح ويستقلها، ليس المحب من يطلب الأعواض، وإن عمل عملاً استقله، أو كما قال ابن الفارض[*]:

ما لي سوى روحي وباذل روحه ... في حب من يهواه ليس بمسرف

فلئن رضيت بها فقد أسعفتني ... يا حيبة المسعى إذا لم يسعف"[3]

ويرى زروق أن بعض التقصير لا يؤثر في صدق المحبة، فإنه "من الممكن وجود الحب المختلط بالعصيان، لكنه حب ناقص. والمحب الصادق لا يرضى بغير الحب الكامل، أي الحب الخالي من العصيان. وقد حد النبي ﷺ يوماً رجلاً شرب الخمر، فطفق آخر يلعنه، فقال النبي: لا تلعنه، فإنه يحب الله ورسوله"[4].

وإذا استخدم البعض مصطلح المحبة في عدة معان، مثل الإرادة والشوق والعشق[5] وغيرها، فإن الزروق لم يستعمل إلا مصطلح الحب أو المحبة. وهذا المصطلح مصطلح قرآني دلت عليه آيات متعددة وأحاديث نبوية كثيرة.

---

(1) أحمد زروق: شرح حكم ابن عطاء الله، تحقيق: عبد الحليم محمود وآخرون، ب ط (مكتبة النجاح، طرابلس، 1969م) ص274.

(2) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص333.

(*) هو من أعظم أقطاب الصوفية (1181-1234م) اسمه عمر بن أبي الحسن علي بن الرشد بن علي شرف الدين الحموي الأصل، ويعرف بابن الفارض لأن أباه كان يشغل منصب الفارض، الذي يثبت فروض النساء على الرجال بين يدي الحكام. ولد في مصر، وتوفي فيها وأصله من مدينة حماه في سورية. راجع ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص44.

(3) أحمد زروق: شرح حكم ابن عطاء الله، مصدر سابق، ص274.

(4) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص236.

(5) -الإرادة: أن يعتقد الإنسان الشيء، ثم يعزم عليه، ثم يريده، وقبل الإقبال بالكلية على الحق، والإعراض عن الخلق، وهي ابتداء المحبة.

أما مصطلح العشق فقد رأى زروق أنه "لا يليق بالذات الإلهية المتعالية عن الحس والإحساس"[1].

ومن علامات وقواعد المحبة تعظيم ما عظم الله تعالى. وهذا شيء يلتزم به المحب، فلا يجوز لنا "أن نقول: إننا لا نعبده خوفاً من ناره، ولا طمعاً في جنته، لأن الله -سبحانه- أعظم من أمر النار والجنة"[2]، فالعبد الذي يعمل لأجل الله هو بذلك يطلب الجنة والنجاة من النار، فالله يجزي العبد على عطائه لوجهه، وهو بهذا لا ينتظر منه جزاءً ولا شكوراً. قال تعالى: ﴿إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ لا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزاءً وَلا شُكُورا﴾[3]. وهذا العطاء يقابله خوف ورهبة من العبد الصادق لربه، لأنه هذا العبد يخشى عذاب ربه في الآخرة. قال تعالى: ﴿إِنَّا نَخافُ مِنْ رَبِّنا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيرا﴾[4].

ومن ذلك يكون الخوف طريقاً إلى ترك المعصية والتوبة، التي يشترط فيها الندم والإقلاع عن المعصية، والعودة إلى الحق، "عالماً أن التوبة منك إليه توبة منه عليك، فإن نقضتها بعد العزم فهي عائدة عليك، وإن استمرت عليك فهي كرامته لديك"[5].

والنية في التوبة هي الخطوة الأولى، إذا كان العبد صادقاً في ذلك، وأن يضعها بين عينيه. كما أن عودة المرء إلى الذنب لها أسباب عدة من بينها:

-العشق: أقصى درجات المحبة، وسائر مقاماتها كلها مندرجة فيه. ومعناه اتحاد ذات المحبوب بذات المحب اتحاداً يوجب غفلة المحب شغلاً بشهود محبوبه في ذاته بذاته. ولذا قيل إنه أقصى مقامات الذهول والغيبة.

راجع عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص13، 184.

(1) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص334.

(2) المرجع السابق، ص334.

(3) سورة الإنسان: الآية 9.

(4) سورة الإنسان: الآية 10.

(5) أحمد زروق: الإعانة، تحقيق: علي فهمي خشيم، ب ط (الدار القومية للكتاب، طرابلس، 1979م) ص45.

"1-الغفلة عن الندم.

2-المسامحة بإعادة الطرق.

3-الثقة بالنفس في عزمها"[1].

فالغفلة عن الندم بانشغاله بالدنيا، وبذلك لا يجد وقتاً للندم والتفكير في التوبة. أما الثانية فهي المسامحة بإعادة الخواطر الرديئة المهلكة التي توصل صاحبها إلى الإثم، إما بغفلته عن ذكر ربه، أو نسيانه القيم العليا التي تبعده عن الرذيلة . أما الثالثة فهي "الثقة بالنفس في عزمها وحسن الظن بها في حالها، ومراجعة محل السبب بأخطارها لاختبارها، ولو بإخطار ذلك على البال دون تأمل، فإنه بمثابة رشاش الماء للنار الخامدة لا يزيدها إلا اشتعالاً، والنفس نار كامنة عند ظهور الحق عليها، لا يأمنها إلا غبي، ولا يحذرها إلى عاقل"[2].

لكن العودة إلى الذنب وصدور ذلك منه لا ينبغي أن يدعوه إلى التوقف، بل عليه أن يجدد توبته بعد كل ذنب. وقد يوسوس له الشيطان ويجادله قائلاً: "أي فائدة لتوبة يعقبها عود؟ قيل له: كما اتخذنا العودة إلى الذنب حرفة. ولعل الموت يأتي والصدفة تصادف"[3]. وبهذا لابد من مجاهدة النفس ومقاومة الشيطان بالتوبة والرجوع إلى الحق والمداومة على الذكر.

وبهذا نرى أن التوبة ليست من الذنب فحسب، وإنما من الغفلة. وانعدام الغفلة يعني دوام الحضور والتنبيه والمراقبة لله في الحركات والسكنات والخطرات، حتى يصل إلى درجة حضور القلب بدوام القرب، وهي أعلى درجة العارفين، ولا يصدر العارف حينئذ إلا عن حب وعطف ومعرفة وحرية، ويكون المباركة كلامه من كلامهم وشفقته من شفقته، فعند توبة العبد، فإنه ينوي أن يؤدي حقوق الله، ويسعى في ذلك بدرك حسن نيته.

---

(1) المصدر السابق، ص47.

(2) المصدر السابق، ص47.

(3) المصدر السابق، ص48.

وبذلك نرى أن الشيخ الزروق لم يهتم بدور العقل في المعرفة، بل قال إن المعرفة الحقيقية هي التي تأتي عن طريق الكشف(*) والعيان الحدسي المباشر، بالاتصال بين القلب وصفات الله العليا، لأن زروق، باعتباره أحد الصوفية، حمل على احتمال غلط القياس العقلي، لأن العقل يعجز عن الإحاطة بكل الأمور، وخاصة عجزه عن الإحاطة بالله، وأن القدرة الإنسانية متصلة أو رهينة بقدرته تعالى، فله الأمر من قبل ومن بعد، فللعقل حسناته ودوره وكماله وسلبياته وعثرته في أخذ الحقيقة الدينية. ويرى الصوفية أنه بقدر ما يتعمق المرء في المحسوسات بقدر ما تضعف قدرته العقلية باتجاه الباطل والخيال والوهم.

ومع أن الشيخ الزروق لم يهتم بدور العقل إلا أنه "يعي جيداً دور العقل كأداة هامة من أدوات المعرفة. وفي هذا المجال يرى أن معرفة العامة تقليد مطلوب بينما المعرفة العقلية، وهي أعلى من المعرفة التقليدية درجة، مرتبة الخاصة، ولهذا كانت المعرفة الذوقية(*)، هي أعلى درجات المعرفة، لأنها معرفة خاصة الخاصة من العارفين"[1].

وقد اهتم الصوفية بتصفية القلب ونقائه مما سوى الله، ليحل فيه نور الله، فإذا كان قلب المرء مليئاً بتجلي الخالق كان قلبه سليماً. قال تعالى: ﴿يومَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَلا بَنُونَ، إلاّ مَنْ أتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَليم﴾[2]. فالقلب قادر على إدراك حقيقة الذات الإلهية والباطن لجميع الأشياء، فهو معلق بالله وحده، لأن قلب المؤمن عرش الرحمن. ويرى زروق في ذلك أنه

(*) الكشف: هو الاطلاع على ما وراء الحجب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً، وقيل هو الاطلاع على المعاني الغيبية من وراء الحجب. راجع ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، مرجع سابق، ص346.

(*) ذوق: "هو نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره. وأهل الذوق من تكون أحكام تجلياتهم نازلة من مقام أرواحهم وقلوبهم إلى مقام نفوسهم وقواهم، كأنهم يجدون ذلك حساً ويدركونه ذوقاً". راجع ممدوح الزوبي: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص173.

[1] عادل محمود بدر: الاتجاه الصوفي عند أحمد زروق، مرجع سابق، ص87.

[2] سورة الشعراء: الآيتان 88-89.

يجب إفراد القلب لله تعالى، فيقول في القاعدة (172) من قواعد التصوف أن "إفراد القلب لله تعالى مطلوب بكل حال، فلزم نفي الرياء بالإخلاص، ونفي العجب بشهوة المنة، ونفي الطمع بوجوب التوكل"[1].

[1] أحمد بن أحمد الزبيدي: قواعد التصوف، مصدر سابق، ص233.

3 - العرفان عند الشيخ الزروق:

"إن معرفة الله بالعقل غير ممكنة. بالعقل يمكن معرفة آثار الله فقط، أما المعرفة الحقيقية فتحصل بعد تطهير القلب من رجسه، والتحرر من عبودية الجسد، ونبذ الدنيا ولذائذها"[1]. وقد كان الشيخ الزروق متأثراً إلى حد كبير بمن سبقه من الصوفية في ضرورة علاج عيوب النفس وإصلاح القلوب من خلال ما يوضحه هؤلاء الصوفية من كيفية إصلاح النفوس ومجاهدتها، وإذا كانت نفس السالك هي الأمارة له بالتدبير، وبكل خاطر ذميم، وجب البحث عن خواطرها وبواعثها.

كذلك اهتم سيدنا محمد ﷺ بالأفعال الباطنة القلبية وإصلاحها بإصلاح القلب، فالقلب به صلاح الجسم، وصلاح الروح؛ كما قال رسولنا الكريم ﷺ : "إلا أن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"[2]. وكان عليه الصلاة والسلام يزكي نفوس أصحابه بالإيمان والعبادات من صلاة وصوم وحج وبذكر الله وبالتسبيح والاستغفار. قال تعالى:﴿يا أَيُّها الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللهَ ذِكْراً كَثِيراً، وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلا﴾[3] وقال: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِياماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ﴾[4].

وترقى النفس عند الشيخ الزروق في مراتبها الثلاث المعروفة: الأمارة، اللوامة، المطمئنة، حتى تصل إلى القلب أو الروح حيث ينقطع اغترار النفس بالخطوط الدنيوية على اختلافها. ولما كان التحكم فيها أمراً عسيراً، نظراً لكثرة خداعها ومكائدها، فإن السبيل الواحد لإصلاحها وتقويم اعوجاجها هو كبت طبيعتها البشرية بصدد رغباتها، ومعارضة ما

---

(1) حسن عاصي: التصوف الإسلامي، ب ط (مؤسسة عز الدين، بيروت، د ت) ص57.

(2) محمد بن اسماعيل أبوعبدالله البخاري الجعفي :الجامع الصحيح ،تحقيق :مصطفى ديب،ج1 ،ط3(دار ابن كثير ،بيروت ،1987)ص 28.

(3) سورة الأحزاب: الآيتان 41-42.

(4) سورة الأحزاب: الآية 35.

توحي به أو توسوس به في كل حين، حيث إن "أصل كل معصية وشهوة وغفلة الرضا عن النفس، وأصل كل طاعة وعفة ويقظة عدم الرضا منك عنها...الرضا عن النفس علامته ثلاث رؤية الحق لنفسه، والشفقة عليها والإغضاء عن عيوبها"[1].

وقد ذكر القرآن الكريم أن فلاح الإنسان في التقوى وتزكية النفس ومنعها عن الهوى، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾[3].

ونرى الشيخ الزروق يؤكد على أن النفس مليئة بالعيوب والنقائص والمساوئ، وأنه من المفروض على كل إنسان أن يتهم نفسه على الدوام؛ إذ بقدر ازدياد الرضا عن النفس بقدر ما تكثر عيوبها ويتفاقم أمرها، وبقدر ما يقل الرضا عن النفس بقدر ما يتمكن الإنسان من تهذيبها وتطهيرها.

ويتدرج البحث في خفايا النفس وأماكن الشهوة فيها ضمن ما يعرف بعلم عيوب النفس عند الصوفية، ويختص بدراسة أحوال النفس المذمومة ومعالجتها وإصلاحها ورياضتها ومعرفة دقائق مكرها وخفايا شرها، ولذلك وصف السهروردي هذا العلم بقوله: "وعلم النفس ومعرفتها ومعرفة أخلاقها من أعز علوم القوم...والصوفية أقومهم بمعرفة النفس وعلم معرفة أقسام الدنيا، ووجود دقائق الهوى، وخفايا شهوات النفس وشرهها وشرها"[4]. ويبين لنا زروق أن مجاهدة السالك لنفسه بإلزامها الطاعة أمر شاق للغاية، لما في النفس الأمارة من ميل قوي ظاهر إلى المعصية. ومجاهدة النفس عند زروق هي أحسن علاج ودواء للتمكن من مقاومة عيوب النفس.

---

(1) أحمد زروق: حكم ابن عطاء الله، تحقيق: عبد الحليم محمود وآخرين، ب ط (دار النصر، القاهرة، 1969م) ص118.

(2) سورة الشمس: الآيتان 9-10.

(3) سورة النازعات: الآيتان 40-41.

(4) السهروردي: عوارف المعارف، مصدر سابق، ص26.

وفي شرحه لحكم ابن عطاء الله يبين أنه لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين وميادين النفوس ومجالاتها التي تتردد فيها، ومدار هذه النفوس يكون في أمور ثلاثة: "طلب الحظوظ بالغفلة، واتباع الوهم من غير تحقيق، وصريح الدعوى من غير حقيقة. فنفي الغفلة بالتقوى: ثم بالاستقامة، ونفي الأوهام بالتبصير والاتباع، ونفي الدعاوى بالمعرفة والتحقق"[1]. ويوضح لنا أن السير في كل واحدة له طريقته ونتيجته، فيقول: "السير في الغفلة الأولى بالحذر والاشتياق، ونتيجتها الورع والتحفظ، والسير في الثانية بالعلم والاستبصار[*]، ونتيجتها نفي الغلط بالتحقيق والتحفظ في التوسيع والتطبيق، والسير في الثالثة بالاشخياش إلى الحق والفرار من الخلق، ثم لا تبالي في أيها وقعت، ما لم تهمل الأخرى، فإن كل واحدة منها تدعو لباقيها، وإهمال واحدة خلل في التي تليها"[2].

وإذا كان بعض الصوفية يرون أن النفس والروح والقلب شيء واحد، وبذلك فهي مواطن الشرور والعيوب، فإن الشيخ زروق يرى أن الروح عبارة عن نفس طاهرة ما دامت في عالم الأرواح، فإذا ما نزلت إلى عالم الأجسام أصبحت نفساً تتعلق بها الشهوات والرغبات. ولهذا فإن النفس تتشكل في أثناء اتصالها بالجسد في عدة صور تحمل أسماء تدل على مدى طغيان الشهوة والإثم عليها.

ولهذا نرى الزروق يتبع ما كان عليه الصوفية الذين سبقوه في القول بتقسيم النفس إلى مراتب استخرجت من نصوص القرآن الكريم، حيث هناك النفس الأمارة بالسوء والنفس اللوامة والنفس المطمئنة. يقول زروق: "فالنفس المطمئنة ما كان لها نور تهتدي به، والنفس اللوامة ما لم يكن لها هذا النور، فتخطئ تارة، وتصيب أخرى. أما النفس الأمارة فلا

---

(1) أحمد زروق: حكم ابن عطاء الله، مصدر سابق، ص416.

(*) البصيرة: هي عبارة عن قوة القلب المضيئة بنور القدس، فكشف حجابها هداية الحق. ويرى الإنسان بتلك القوة حقائق الأشياء وبواطنها، كما ترى النفس بالبصر صور الأشياء وظواهرها. راجع ممدوح السزوي: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص66.

(2) أحمد زروق: حكم ابن عطاء الله، مصدر سابق، ص417.

حديث عليها ولا عهد لها، والحق عليها أثقل من ثقيل، فهي أحرأ في لزوم الفراغ من مواطن ميلها، ويستعان عليها بقصد المخالفة أبداً"[1]. وإن النفس اللوامة تعتبر أعظم رتبة عند الله تعالى، فقد أقسم بها سبحانه في قوله: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾[2]، وهي لوامة لأنها تلوم صاحبها على القبائح والرذائل.

فإن تركت الاعتراض، وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء. قال الله تعالى إخباراً عن يوسف عليه السلام وامرأة العزيز: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾[3].

وقد يجوز أن يقال إن المراد بالأمارة بالسوء النفس بالمعنى الأول، فبهذا تكون النفس بالمعنى الأول مذمومة غاية الذم، وبالمعنى الثاني محمودة، لأنها نفس الإنسان، أي ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وسائر المعلومات. ونفس الإنسان وذاته توصف بأوصاف مختلفة، بحسب اختلاف أحوالها، فإذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾[4]. والنفس بالمعنى الأول لا يتصور رجوعها إلى الله تعالى ، فإنها مبعدة عن الله. وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة، لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه.

وقد ركز الشيخ الزروق في كلامه عن النفس على "أمرين اثنين: الأول هو ما يجب على المريد أن يعيه جيداً، وهو أن النفس مليئة بالعيوب والنقائص، وأن من اللازم لكل إنسان، حتى وإن لم يكن صوفياً، أن يفتش عن عيوب نفسه ويتفحصها ويكشف سوء

---

(1) المصدر السابق، ص312.

(2) سورة القيامة: الآيتان 1-2.

(3) سورة يوسف: الآية 53.

(4) سورة الفجر: الآية 28.

سلوكها حتى يأمن غدرها وخديعتها..والثاني هو ما يتعين على الشيخ أن يضعه في الحسبان: أن النفوس لا تتشابه، وإنما تختلف بالطبيعة والاستعداد والعمل فيما بينها"[1].

ويعتبر القلب عند الصوفية محل نور الكشف والمعرفة، وهو عند الكثير منهم أعلى مرتبة من مرتبة النفس فهي مرتبة أدق وأصفى، فإذا كانت النفس لعامة الناس فإن القلب يختص بأصحاب النفوس الزكية، فزروق يميل إلى اعتبار النفس والروح شيئاً واحداً، بالرغم من اختلاف مراتبها حسب ترقي النفس وصعودها في مدارج الكمال. "وفي القلب ينعكس الصراع الدائم بين الإنسان ونفسه، ويظهر في التو واللحظة، ويعتمد موقفه على نتيجة هذا الصراع ونهايته، فهو يموت إن كانت الغلبة للنفس، وينتعش ويحيا إذا هزمت"[2].

وفي الرضوخ إلى النفس ومطالبها من شهواتها وأهوائها قال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّيَ﴾[3]. وترتقي النفس إلى مرتبة القلب بحسب قول الزروق، ولكن من علاماتها: "انقطاع اغترار هذه النفس بالخطوط الدنيوية على اختلافها، فإذا ترقت نفس السالك إلى مرتبة القلب، وجب عليه أن يحاذر من معاودة نفسه الأمارة بالسوء، وذلك لأن حلاوة الهوى إنما تتمكن من القلب بثلاثة أمور: الرضا عن النفس، والغفلة عنها، والاسترسال مع مرادها"[4].

والقلب ذلك العضو الصغير الذي لا يتجاوز حجمه قبضة اليد، ويسكن في الجهة اليسرى من صدرك، ورغم ذلك فهو ذو سر كبير من أسرار الخالق العظيم، فهو رمز الحياة. وعند النظر في آيات الله تعالى لا أزعم لنفسي المقدرة على العلم بمضمونها، ولكن بمجرد النظر، أثار انتباهي أن القلب قد ورد بألفاظ القلب والفؤاد والصدر. "يقول زروق إن القلب هو أصل الخير والشر ومحل النور أو الظلمة، وأن حياته أو موته هما مفتاحا نفعه أو

---

(1) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص239.

(2) المرجع السابق، ص242.

(3) سورة يوسف: الآية 53.

(4) أحمد زروق: حكم ابن عطاء الله، مصدر سابق، ص358.

ضره"[1]. قال تعالى: ﴿أفرأيتَ مَنِ اتَّخَذَ إلَهَهُ هَواهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ﴾[2].

ونظراً لمدى هيمنة النفس على القلب وحالة هذه النفس فقد قسمها الشيخ الزروق إلى أنواع ثلاثة من القلوب: "1-قلب حي صحيح. 2-قلب ميت. 3-قلب حي لكنه مريض. فالأول ليس بحاجة لعلاج، لأنه حي صحي نقي طاهر، والثاني لا جدوى من علاجه لموته واليأس من حياته. أما الثالث فهو الذي يقصد بالعلاج والتنقية، تلافياً لاستشراء الداء، وتمكنه فيقضي عليه. وهذا النوع الأخير هو موطن اهتمام الصوفية"[3].

وبهذا نرى أن القلب، على الرغم من كونه مرتبة أعلى من مراتب النفس، ليس بمأمن، كما يرى الزروق، من "أن تصيبه الغفلة وظلمة الخواطر والاتصاف بالعيوب القلبية الشيطانية، غير أنه يفرق بين عيوب النفس وعيوب القلب، فعيوب النفس هي كل ما تعلق بالشهوات الجسمانية، أما عيوب القلب فهي ما تعلق بالشهوات القلبية، كحب الحياة والرياسة والعز والكبر والحسد والحقد وغير ذلك"[4].

فإذا ماتت النفوس انتبهت القلوب، فتشتغل بالطاعة، وتزهد في المعصية ، لأنه لابد من تخلية القلب مما سوى الله، ليصبح فارغاً. ولا يكون ذلك إلا إذا انمحت منه الآثار السيئة، وذلك من خلال نور الله الذي يتقذف في القلب. وإن عمل المرء هو الذي يحيي القلوب بالطاعات والذكر[5]، فألمه بالذنب يدل على حياة قلبه، وأسفه على عمل الخير إذا فاته، أما إذا لم يحس بشيء على الإطلاق، فهو قلب ميت.

---

(1) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص243.

(2) سورة الجاثية: الآية 23.

(3) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص243.

(4) أحمد زروق: حكم ابن عطاء الله، مصدر سابق، ص359.

(5) الذكر: هو حال من أحوال الصوفية، يجعلونه محط عنايتهم، ويعتبرونه أفضل العبادات، وأشرف المعاملات. والذكر هو ترديد اسم الله سبحانه باللسان والتفكير فيه. ويرى الغزالي أن كل العبادات هي من أجل حصول هذه النتيجة أي ذكر الله. راجع ممدوح الزوبي: معجم مصطلحات الصوفية، مرجع سابق، ص170.

ويبين لنا الشيخ الزروق حالات ثلاث للقلب الذي لا يزال حياً: "1-أن تكون الحياة فيه أقوى من الداء، وهنا يسهل الشفاء. 2-أن يكون الداء مستحلاً في القلب، والحياة فيه أضعف من أن تقاوم الداء، وهذا عرض خطير. 3-أن تكون الحياة والداء متساويين"[1].

ويذهب زروق إلى أن القلب لما كان محل عجز البشر، لم يكن هناك أعون عليه من دوام اللجوء إلى الله في طهارته، فلذلك كان سيدنا محمد ﷺ يكثر من قوله: "يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك"[2].

ويرى زروق أن القلب الساذج في علاجه يكون أسهل من القلب المنتكس، لأن "القلب الساذج فهو قادر احتمالاً على بلوغ أعلى درجات الطهر والنقاء، إذا ما وجد الأبدي التذيرة، واتبع الطريق القويم. وهو حين يشفى من علته يتلقى النور الذي يقذف فيه حيث يحل الحق ويتمكن فيه، طالما روقب بحذر، خشية أن يعاوده الداء"[3].

وإصلاح القلوب بحسب رأي الزروق يتم بمعالجة ومداواة العيوب التي يغلب على الإنسان الاتصاف بها، كالكبر والعجب والبخل وغيرها. وعلاجها ليس بالسهل "فقد يكون الخوف غير مزعج، والشوق غير مقلق، فلا يفيد إن تركا ولا توجها، وهذا من نوع قوله بعد الوارد يأتي من حضرة قهار، لأجل ذلك لا يصادمه شيء إلا دمغه"[4].

وإن إفساد أعمال القلوب بحسب قوله هو ما يعرف بالمحارم القلبية، وهي إما أن تكون خوفاً[x] مزعجاً أو شوقاً مقلقاً، فالخوف المزعج هو القلب المشترك: "فلذلك قال: كما لا

---

(1) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص244.

(2) أبو عيسى الترمذي:الجامع الصحيح سنن الترمذي،تحقيق :أحمد محمد شاكر واخرون ،ج4،ب ط (دار أحياء التراث العربي ،بيروت،بات)ص 448 .

(3) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص245.

(4) أحمد زروق: حكم ابن عطاء الله، مصدر سابق، ص323.

(x) الخوف: وهو حال وهو الحياء من المعاصي والمناهي والتألم فيها. والخوف ثلاث درجات: الأولى خوف العامة من سطوة الله، يخافونه لا بدافع المعرفة الصحيحة. وهذا القسم شبيه بخوف الأطفال. والخوف القوي إلى حد الإفراط مذموم، لأن الخوف إذا جاوز حداً معلوماً يؤول إلى القنوط واليأس. -

يحب العمل المشترك كذلك لا يحب القلب المشترك. فالعمل المشترك هو الـــذي يداخلـــه ثلاثة أحوال: أحدها الرياء، وهو العمل على رؤية الخلق، والتصنع وهو تحســـين العمـــل والتكلف بالهيئات وغيرها لأجل الخلق، والعجب وهو رؤية النفس في العمـــل. والقلـــب المشترك هو الذي داخله الهوى والأنس بالخلق والاستناد إليهم"[1]. ولزم علـــى الســـالك لتنشيط قلبه وتمكينه من العمل في مرحلة العلاج، إذا كان القلب مريضاً، أن يمـــر بثلاثـــة أشياء:

"1-طلب العون من الله.

2-تجديد العزم للخلاص من كل عارض في طريق الغاية المنشودة.

3-الإسراع نحو هذه الغاية بعد معرفة حقيقة النفس والقلب.

وهذا يعني معرفة عيوب النفس والمجاهدة في التخلص منها، كما يعني السعي لشـــفاء القلب من علته، انتظاراً للنور الذي سيشرق فيه"[2].

في كتابه (إعانة المتوجه المسكين) يرى الشيخ الزروق أن القلب هو أصل الخير والشر، والموت والحياة فيه هي أساس النفع والضر، وأن القلب الحي هو أحسن القلوب وأكملـها. والقلوب لديه ثلاثة:

"1-قلب في حياته صحيح، وفي خطابه فصيح، وهو القلب الذي ينطق بالحكمة.

2-قلب لا حياة فيه، وهو الذي لا يتقبل أن تنبهه أو تذكره.

3-قلب اعترته في حياته أمراض، وصحبته في أحواله اعتراضات وأعراض"[3].

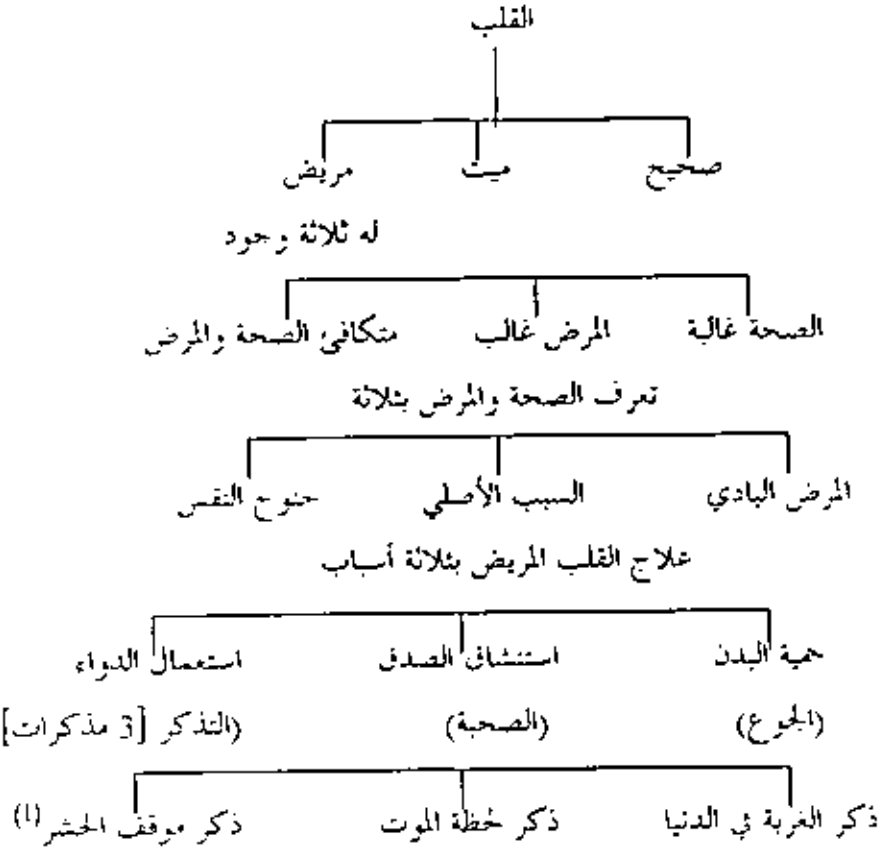
=والخوف الممدوح أو المستحسن هو الخوف المعتدل الذي ينهي عن اقتراف المعـــاصي ويحـــض علـــى الطاعة. راجع ممدوح الزوبي: معجم ألفاظ الصوفية، مرجع سابق، ص158.

(1) أحمد زروق: حكم ابن عطاء الله، مصدر سابق، ص324.

(2) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، مرجع سابق، ص247.

(3) أحمد زروق: الإعانة، مصدر سابق، ص37.

وفي أنواع القلوب وأمراضها وعلاجها يضع لنا الشيخ الزروق تقسيماً جدولاً يوضح لنا ذلك، كما في الشكل الآتي:



(1) المصدر السابق، ص106.

4 – العلاقة بين البرهان والعرفان عند الزروق:

يتفق الصوفية على أن المعرفة تختلف عن العلم، فأبرز فارق يظهر بينهما هو أن العلم يدرك بالتعلم، أما المعرفة فيمكن نيلها بمكاشفة[*] الأسرار الربانية والاطلاع على حقيقة الوجود؛ إذ إن الله تعالى، كما يرى الشيخ الزروق، ليس محجوباً عنا، ما دام هو النور الساطع بجميع الأكوان والموجودات، ويبين لنا أن الذي يحول من إدراكه والمعرفة به حق المعرفة، هو ما يتخلل نفوسنا من مشاغب ومشاغل، "فالحق ليس بمحجوب، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه، حجابك على وجهين: حجاب بصر، وحجاب بصيرة، فحجاب البصيرة عيبك الأصلي، الذي هو النقص والفناء، ولا زوال لهما إلا في الآخرة، وحجاب البصر عيبك العارض، فإذا زال كشفت تلك الحقيقة"[1].

ويعرف ابن عجيبة المعرفة بقوله: "هي التمكن من المشاهدة واتصالها فهي شهود دائم بقلب هائم، فلا يشهد إلا مولاه، ولا يعرج على أحد سواه، مع إقامة العدل وحفظ مراسم الشريعة"[2].

ويصل الشيخ الزروق إلى أن المعرفة الكاملة بالله لا يمكن الوصول إليها بالحس، فهذا الأخير هو وسيلة للوصول إلى إدراك الموضوعات المادية فقط، كما أنه لا يمكن الوصول إليها بالعقل، ما دام العقل يستعمل في البحث عن علل الأشياء وأسبابها .والمعرفة التي يقصدها الشيخ الزروق هي المعرفة الذوقية الوجدانية. وإذا كان الفلاسفة والمتكلمون قد

---

[*] المكاشفة: مقام هو الحضور الذي لا يدخل في التعبير، وهو عبارة عن حضور القلب في شواهد المشاهدات، وعلامة المكاشفة دوام التحير في كمه عظمة الله، ويكون العارف في المحاضرة متفكراً في الأفعال، وفي المكاشفة متحيراً في الجلال، ومكاشفات العيون بالأبصار ومكاشفات القلب بالاتصال. راجع تمنوح الزروق: معجم ألفاظ الصوفية، مرجع سابق، ص389.

[1] أحمد زروق: حكم ابن عطاء الله، مصدر سابق، ص97.

[2] أحمد بن محمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق: محمود بيروتي، ط1 (دار البيروتي، دمشق، 2004م) ص17.

حاولوا تقديم مجموعة من البراهين والأدلة العقلية على وجود الله تعالى، كالعلية والحركة والدليل الكسمولوجي الكوني (La Preuve Ontologique) فإن الصوفية يرفضون الأدلة المنطقية العقلية، لأن رؤيتهم لوجود الله تعالى يتمحور حول القول بأن الله تعالى واضح بذاته وضوحاً لا يحتاج إلى دليل، والخلق عندهم لا يدل على الخالق، بل الخالق يدل على وجود مخلوقاته[1].

ومنهج المعرفة الصوفية لدى الشيخ الزروق يقوم على أساس مناداة القلب، فهو أصل الخير أو الشر، ومحل النور والظلمة. ويقسم القلوب إلى ثلاثة أنواع، تبعاً لحالة النفس ومدى طغيانها على القلب. وهذا ما سبق توضيحه في المبحث السابق.

وإذا كان الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة قد بينوا أن المعرفة تدرك بالعقل، فإن الشيخ الزروق وغيره من الصوفية قد رأوا أن المعرفة وسيلة أبعد وأهم وأعظم من العقل، وهي طريقة الكشف الصوفي الروحاني، حيث يصل إليه السالك بعد تصفية النفس وتطهير القلب، ويوضح الشيخ الزروق طريقة المعرفة الصوفية عند شرحه لحكمة ابن عطاء الله بقوله: النور له الكشف، والبصيرة لها الحكم، والقلب له الإدبار والإقبال، فيقول: "إذا كان النور تاماً كشف الشيء على ما هو عليه، وإذا كانت البصيرة مستقيمة حكمت به على وجهه، فأقبل القلب في محل الإقبال، وأدبر في محل الإدبار. وإذا كان النور مفقوداً أو ناقصاً، والبصيرة غير مستقيمة، أقبل القلب في محل الإدبار، وأدبر في محل الإقبال"[2].

ويرى الزروق أن أقصر طريق إلى معرفة الحق تعالى هو ما كان سبيله الذوق والعيان، وليس الذي يأتي عن طريق العلم. وقد اهتم الشيخ الزروق بالقلب القائم على ملكة البصيرة الذي يقوم على منهج المعرفة الصوفية. لهذا فرق الشيخ بين معرفة العلماء والمعرفة الصوفية، فالمعرفة الصوفية تأتي من القلب، بعد إقباله على الله تعالى، فإذا أقبل القلب على الله انبثق فيه نور المعرفة. وهذا يكون بقدر صفاء القلب ونقائه. وإذا خرج نور المعرفة من

---

(1) عادل محمود بدر: الاتجاه الصوفي عند أحمد زروق، مرجع سابق، ص71.

(2) أحمد زروق: حكم ابن عطاء الله، مصدر سابق، ص137.

القلب، فبذلك تكون إشراقته في الصدر، فيستقر القلب ويطمئن بما رأى، وهو اليقين[*]. هذا إن رآها الفؤاد. أما إذا لم تشرق في الصدر فإن هذه الفكرة تظل تتردد على اللسان، ويعيها الذهن، وتكون محفوظة حفظاً، ويميزها العقل.

ويبين الشيخ الزروق ذلك لنا في شرح حكم ابن عطاء الله فيقول: "العلم بالله أو المعرفة بالله نور في القلب، ينبعث منه شعاع ينبسط في الصدر، فيكسبه الزهد في الدنيا، فإذا زهد في الدنيا، اتسع صدره باليقين والرضا والتسليم"[1].

ويوضح الشيخ الزروق الزهد والخلوة والانعزال للمريد السالك وهي عنده عبارة عن الانعزال عن الناس فترة من الزمن، في أي مكان يختاره، يتفرغ فيه للذكر والتفكر، وهو بهذا يخص النفس ويطهرها ويبعدها عن مشكلات الدنيا ومشاغلها في سبيل الوصول إلى الحياة الروحية الخاصة، ففي ذلك يقول: "لأنه بالعزلة يسلم من الأغيار، وبالفكرة يستحلي الأنوار. وكل عزلة لا تصحبها فكرة فإلى المحق مآلها. والفكرة لا تصح بدون العزلة، فالعزلة منزل الفكرة، ثم العزلة بالانفراد بالحال حقيقة، والانفراد بالشخص مجاز"[2]. ولا يفضل الانشغال كثيراً في هذه الخلوة، لأنه بانشغاله طويلاً قد يفقد صلته بالعالم الخارجي. وهذه الصلة ضرورية في حياته.

وبذلك يفضل الزروق الخلوة[*] عن العزلة، ويبين لنا ذلك في القاعدة (112) فيقول: "الخلوة أخص من العزلة، وهي، بوجهها وصورتها، نوع من الاعتكاف، ولكن لا في

---

[*] اليقين: مقام عندما يتمكن السالك في المشاهدة ويستقر فيها وتصير ملكة له، ويتحقق في الفناء، ويبقى في الله، يبلغ مقام اليقين، فاليقين هو أصل جميع الأحوال ومنتهاها، حيث تزول كل ريب وشك عن قلب العارف، وتحل البشرى محله، ويرى بعض الصوفية أن اليقين هو آخر الأحوال وباطنها جميعاً. راجع ممدوح الزوبي: معجم ألفاظ الصوفية، مرجع سابق، ص439.

(1) المصدر السابق، ص362.

(2) المصدر السابق، ص30.

[*] خلوة: مصطلح يدل على العزلة عند بعضهم، وغير العزلة عند البعض. والعزلة من النفس وما تدعو إليه ويشغل عن الله، والخلوة هي الأنس بالذكر والاشتغال بالفكر، والعزلة اعتزال الخصال المذمومة. راجع ممدوح الزوبي: معجم ألفاظ الصوفية، مرجع سابق، ص155-156.

المسجد، وربما كانت فيه...والقصد بها تطهير القلب من أدناس الملابسة، وإفراد القلب لذكر واحد وحقيقة واحدة، ولكنها بلا شيخ مخطرة، وله فتوح عظيمة، وقد لا تصح بأقوام، فليعتبر كل أحد بما حاله"[1].

والناس في الاعتزال ثلاثة أنواع بحسب قول الزروق فهم: "منفرد بقلبه لا بشخصه، وهذا كائن بائن، راحل قاطن، وحاله حال الأقوياء وأهل الكمال. ومنفرد بالشخص دون القلب، وهذا سالم إن توفرت شروطه، متعرض لنفحات الرحمة في ذلك. ومنفرد بهما وهو المتحلي"[2].

غير أن الشيخ الزروق في تأكيده على اعتبار أن منهج المعرفة الصوفية إنما يستند على العيان والحدس لا يعني أنه يلغي تماماً دور العقل في التجربة الصوفية، فنظريته قائمة على أساس إثبات أهمية العقل كأداة من أدوات المعرفة، لكنه ليس خيرها أو أفضلها، فالعقل عند زروق كفيل بأن يصل بالإنسان إلى درجة الإيمان بالله تعالى، لكنه ليس كفيلاً بإدراكه هو سبحانه وتعالى وإدراك ذاته وصفاته.

فالقلب محل الإدراك والمعرفة والتذوق لكل مؤمن، فإذا اختلط القلب وشغل بغير الله، ففي هذه الحال لن يميز الأمور، فلن يعرف المعروف من المنكر. وإن أهل السلوك عند تكلمهم عن العلم ينظرون إليه على أساس أن حقائقه قائمة في الخارج تحتاج إلى النور القلبي ليبصرها، ثم ينطق بها ويجهر.

وإن غاية ما يعمل لأجله السالك إلى الله هو أن ينور قلبه بالمعرفة ويعيده إلى فطرته، ليكون محلاً لتنزل الرحمات والفيوضات والمعرفة. يقول الشيخ الزروق في قواعد التصوف عن ذلك: "إن فراغ القلب للعبادة والمعرفة مطلوب، فلزم الزهد وإسقاط الكلف واختيار الأدنى، لأن ما قل وكفى خير مما كثر وألهى"[3].

---

(1) أحمد زروق: قواعد التصوف، مصدر سابق، ص152.

(2) أحمد زروق: شرح حكم ابن عطاء الله، مصدر سابق، ص30.

(3) أحمد زروق: قواعد التصوف، مصدر سابق، ص151

وبذلك نرى أنه إذا كانت هذه حالة القلب اطمأنت نفسه واستكانت ولانت وخضعت، بل وأشرقت بالمعرفة أيضاً، فأصبحت محلاً للاستدلال، مثلها مثل القلب. ولذلك فقد ورد عن وابصة بن معبد رضي الله عنه قال: أتيت رسول الله ﷺ فقال: جئت تسأل عن البر؟ قلت: نعم، فقال: استفت قلبك، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك"[1].

نرى أنه إذا انقادت النفس للقلب، تركت هواها وارتقت إلى عوالم المعرفة. وحقيقة المعرفة عند الشيخ الزروق هي سريان العلم بجلال الله سبحانه وجماله، أو هما في كلية العبد حتى لا يبقى له من نفسه بقية، فيشهد كل شيء منه وله، فلا يبقى لوجود شيء نسبة عنده دونه.

تعقيب:

بعد عرض حياة وأفكار المتصوفين الإمام الغزالي والشيخ الزروق نلاحظ الاتفاق بينهما في مجال التصوف، والاختلاف في الاهتمام بالفلسفة، فالغزالي وجد نفسه في عصره مدفوعاً بقوة عقيدته الإسلامية للدفاع عن العقيدة ضد هجمات التيارات الفلسفية المستوردة من اليونان؛ تلك التيارات التي رأى فيها مروقاً عن الدين والإيمان بإله واحد أزلي أبدي ، خالق للكون، لا يشاركه في أزليته أي كائن آخر.

من هنا هاجم الغزالي الفلاسفة المنتسبين إلى هذه التيارات، لكنه لم يكن مهاجماً للفلسفة. وهذا هو موضوع كتابه (تهافت الفلاسفة) الذي بدع فيه أصحاب هذه التيارات في ثلاثة قضايا، كما أسلفنا القول، وهي: القول بقدم العالم، والقول بأن الله لا يعرف إلا نفسه، والقول بحشر الأجساد. وهي القضايا التي أثارت قريحة ابن رشد وحفيظته في كتابه (تهافت التهافت).

---

[1] عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن مخلوف الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج1، ب ط (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ب ت) ص440.

إذاً يمكن القول إن الزروق متصوف أبحر في مفاهيم التصوف دون سواها، بينما أبحر قبله الغزالي فيها، لكنه جمع في النهاية بين التصوف والفلسفة، فأضاف للفلسفة الشك المنهجي، الذي طرحه في كتابه "المنقذ من الضلا".

رحم الله العلامة الفيلسوف المتصوف الغزالي و أحمد الزروق.

الخاتمة

يتبين لنا في ضوء دراستنا التي تعرضنا فيها للصوفية عند كل من الغزالي والزروق بأن التصوفية تصفية القلب من غير الله تعالى، وهي نقاء الأفكار وسلوك الأبرار والتمسك بكتاب الله عز وجل، والاقتداء بسنة رسوله ﷺ فتعاليمهم مستمدة من ذلك، أي أن التصوف في بنيته وأعماقه يقوم على الشريعة ، وهو التقوى وتزكية النفس وطلب الكمال، وهي سلوك عملي وتجربة ذوقية. وإجمالاً يمكن القول إن هذه المسألة أكدت على جملة نتائج، لعل من أبرزها:

1- اتفق كل من الغزالي والزروق على أن التصوف الحقيقي في الإسلام يقوم على معادلة تكاملية، هي الربط والتوفيق بين الشريعة والحقيقة، أي بين البرهان والعرفان، لأن الإسلام ذاته كدين يجمع في جوهره بين الشريعة والحقيقة، أي بين باطن العقل وظاهرة، وكلاهما وضع حدوداً للعقل في إطار الشريعة، لا لنفي العقل أو الحجر عليه، بل ليبينوا حدوده. ولا يمكن برأيهما أن نضع حدوداً له إلا في ضوء أحكام الشريعة، ولا قيمة للتصوف إلا بالرجوع والانطلاق من الشريعة، فالاتجاه الصوفي عند كليهما ينبع في جوهره من النظر في النصوص الدينية، فلا تصوف بدون فقه، ولا فقه بدون تصوف.

2- ساهم كل منهما في تخليص الخطاب الصوفي من البدع والاعتقادات والخرافات التي علقت به على مدى تاريخه الطويل، فردا بعنف وضراوة على كل هذه الأباطيل التي حاولت إخراجه من الإطار الحقيقي النابع من الكتاب والسنة، فحاربوا أصحاب الطرق البدعية التي أفسدت إلى حد ما جوهر التصوف الإسلامي الصحيح، كالباطنية والدهرية وغيرها من الفرق المتلوية.

3- رأى كلاهما أن المعرفة الصوفية تقوم على تزكية القلب وتطهير النفس من كل الشهوات والعلائق الدنيوية القائمة على الاعتدال والوسطية في الجمع بين العمل

للدنيا وتعميرها، والعمل للآخرة لنيل ثوابها، فتجربتهما الصوفية الذاتية أصدق دليل على ذلك، فهي منهاج عملي تربوي يجمع بين الدين والدنيا.

4- يختلف الغزالي مع الزروق في رفضه القاطع للكرامات والشطحات التي تلازم الصوفيين في تجربتهم الصوفية، كشطحات الحلاج مثلاً "ما في الجبة غير الله"، وشطحات ابن عربي والبسطامي، أي ما يعرف بالاتحاد والحلول، بالرغم من أنه لم ينكر معجزات الأنبياء وكراماتهم، ورأى أنها تخص الأنبياء فقط، أما غيرهم فلا، بعكس الزروق الذي لم يعترض على شطحات الصوفيين، بل أكد عليها، ورأى أنها كرامات خاصة بهم، يجب ألا تذاع بين العامة، لأنها تعكس تجربة روحية صوفية خاصة بهم، وهي خاصة الخاصة، أو ما يسمى بالوجد الصوفي، والتمس العذر في تبرير شطحاتهم لأنها تعكس استغراقهم وإحساسهم الخاص بوجدهم الصوفي، وتجنب وصفهم بالكفر والمروق والإلحاد، وربط الكرامة الحقيقية بالعقيدة الصحيحة التي تتسم بكونها توبة بلا إصرار، وعمل بلا فتور، وإخلاص بلا التفات، فظهور الكرامة يدل على الاستقامة.

وأخيراً..يمكنني القول إن الصوفية اتجاه لا يقوم على الشطحات التي قال بها الحلاج وغيره، بل هي علم ودين، وهي التحليل الداخلي لأعماق النفس والقلب ، وأن الطريق إلى الله تعالى ليس لها معالم في الملابس والطعام، وإنما اتباع الكتاب والسنة وسلامة القلب من الأمراض الباطنة.

وأسأل الله أن يتقبل هذا العمل المتواضع ويجعله في خدمة الفكر الصوفي.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أولاً – المصادر:

1- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ب ط (دار إحياء التراث، بيروت، ب ت).

2- أبو حامد الغزالي: الأربعين في أصول الدين، ب ط (دار الجيل، بيروت، 1988م).

3- أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ب ط (دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م).

4- أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، تقديم: فيكتور اليسوعي، ب ط (المكتبة الكاثوليكية، بيروت، 1959م).

5- أبو حامد الغزالي: المستصفى، ج1، ب ط (دار صادر، بيروت، ب ت).

6- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشر والآداب في الدين، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر، ب ط (مكتبة الجندي، مصر، 1983م).

7- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تقديم: جميل صليبا وكامل عياد، ط1 (دار الأندلس، بيروت، 1981م).

8- أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: صلاح الدين الهواري، ب ط (الدار النموذجية، بيروت، 2003م).

9- أبو حامد الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، ب ط (المكتبة التوفيقية، القاهرة، ب ت).

10- أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ط1 (عالم الكتب، بيروت، 1986م).

11- أبو حامد الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط4 (دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980م).

12- أبو حامد الغزالي: معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، ط1 (دار المعرفة، مصر، 1969م).

13- أبو حامد الغزالي: معيار العلم، تقديم: علي أبو ملحم، ب ط (مكتبة الهلال، بيروت، 1993م).

14- أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، ط1 (دار المعرفة، مصر، 1964م).

15- أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، تقديم: علي أبو ملحم، ط1 (دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995م).

16- أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، ط3، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986م).

17- أبو نصر السراج: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود طاه وعبد الباقي سرور، ب ط (مطبعة السعادة، القاهرة، 1960م).

18- أحمد زروق: الإعانة، تحقيق: علي فهمي خشيم، ب ط (الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1979م).

19- أحمد زروق: الحكم العطائية، تحقيق: رمضان محمد بن علي البدري، ط1 (دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م).

20- أحمد زروق: الكناش، تحقيق: علي فهمي خشيم، ب ط (المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ب ت).

21- أحمد زروق: النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية، تحقيق: عبد المجيد خيالي، ط1 (دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م).

22- أحمد زروق: شرح حكم ابن عطاء الله، تحقيق: عبد الحليم محمود وآخرين، ب ط (مكتبة النجاح، طرابلس، 1969م).

23- أحمد زروق: قواعد التصوف، تحقيق: محمود بيروتي، ط1 (دار البيروتي، دمشق، 2004م).

24- ابن الجوزي: تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي، ج1، ط2 (دار الكتاب العربي، بيروت، 1985م).

25- ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج2، ب ط (المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ب ت).

26- ابن خلدون: المقدمة، ب ط (دار القلم، بيروت، 1984م).

27- ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ط2 (دار المعرفة، مصر، 1971م).

28- ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: السيد الجميلي، ج2، ط2 (دار الكتاب العلمية، بيروت، 2002م).

29- ابن كثير: البداية والنهاية، مج5، ط3 (دار الكتب العلمية، بيروت، 1989م).

30- خير الدين الزركلي: الأعلام، مج7، ط8 (دار العلم للملايين، بيروت، 1989م).

31- عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج1، ب ط (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ب ت).

32- عمر السهروردي: عوارف المعارف، ب ط (دار الكتاب العربي، بيروت، 1966م).

33- القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الجليل العطا، ط1 (دار النعمان، بيروت، 2000م).

34- محمد ناصر الدين الألباني: دفاع عن الحديث النبوي والسيرة، ج1، ب ط (دار التقوى، دمشق، ب ت).

35- محمد بن عيسى الترمذي:الجامع الصحيح,تحقيق: احمد محمد شاكر و اخرون,ج4,ب ط(دار أحياء التراث العربي ،بيروت،ب ت)ص 448

36- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري:صحيح مسلم ،تحقيق :محمد فؤاد عبدالباقي،ج 3 ،ب ط(دار أحياء التراث العربي ،بيروت،بت)ص1219.

ثانياً – المراجع العربية والمترجمة:

1- أبو الحسنات محمد عبد الحي الكنوي: الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ج1، ط3 (مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، 1407هـ).

2- أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية في الإسلام، ب ط (دار الشعب، بيروت، ب ت).

3- أحمد الشرباصي: الغزالي والتصوف الإسلامي، ب ط (دار الهلال، القاهرة، ب ت).

4- أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ط2 (ب د، مصر، 1972م).

5- أحمد بن محمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق: محمود بيروتي، ط1 (دار البيروتي، دمشق، 2004م).

6- بهي الدين زيدان: الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، ب ط (مكتبة النهضة، مصر، ب ت).

7- حسن عاصي: التصوف الإسلامي، ب ط (مؤسسة عز الدين، بيروت، ب ت).

8- حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ب ط (دار الجيل، بيروت، 1993م).

9- دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط4 (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957م).

10- رينيه ديكارت: التأملات الميتافيزيقية، ترجمة: عثمان أمين، ط4 (المكتبة الحديثة، القاهرة، 1957م).

11- زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ب ط (المكتبة العصرية، بيروت، ب ت).

12- زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، ب ط (دار الشروق، القاهرة، 1987م).

13- عادل محمود بدر: الاتجاه الصوفي، عند أحمد زروق، ط2 (دار الحضارة، طنطا، 1999م).

14- عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، ب ط (المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، القاهرة، 1961م).

15- عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ب ط (دار الفكر العربي، بيروت، 1966م).

16- علي فهمي خشيم: أحمد زروق والزروقية، ط2 (المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1980م).

17- قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ب ط (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1972م).

18- محمد إبراهيم الفيومي: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، ب ط (دار الفكر العربي، القاهرة، ب ت).

19- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط2 (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987م).

20- محمد عبد المنعم خفاجي: التصوف في الإسلام وأعلامه: ط1 (دار الوفاء، الإسكندرية، 2002م).

21- محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام، ب ط (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003م).
22- محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام، ط3 (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م).
23- يوسف القرضاوي: الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، ط4 (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م).

ثالثاً – الدوريات:

- كامل الشيبي: نشأة التصوف الإسلامي وتطوره (مجلة كلية التربية، طرابلس، العدد الثاني، 1971م).

رابعاً – المعاجم والموسوعات:

1- أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور: لسان العرب، مج6، ط6 (دار صادر، بيروت، 1997م).
2- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، ط2 (منشورات عويدات، بيروت، 2001م).
3- عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ط2 (دار المسيرة، بيروت، 1987م).
4- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مج1، ط3 (مطابع الأفست، القاهرة، 1985م).
5- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، ب ط (دار الكتب، مصر، 1996م).
6- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ط1 (دار الجيل، بيروت، 2004م).
7- يوسف حطار محمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، ب ط (دار التقوى، دمشق، 2003م).