الإنسان والعالم في فكر الغزالي من هدم المادية إلى النزعة الروحية في المعرفة

((دراسة في أثر التحول الصوفي في النصوص الغزالية المتأخرة))

د. حامد إبراهيم*

خضر ناصر**

(تاريخ الإيداع 16 / 3 / 2021. قبل للنشر في 9 / 6 / 2021)

□ ملخّص □

يتناول هذا البحث نظرة الغزالي إلى الإنسان في علاقته مع العالم والله، والأسس الكلامية والصوفية والفلسفية لهذه النظرة، حيث يتعامل مع محاور ثلاث، أولاً تصور الغزالي للعالم الطبيعي، وكيف تتكون الروابط والعلاقات السببية، وثانياً الإلهيات في نظرية الغزالي وتصوره الكوزمولوجي للوجود، وثالثاً نظرة الغزالي لطبيعة الإنسان الروحية وإمكانيات تطوره المعرفية في سياق نظرية الغزالي الصوفية في المعرفة وعلاقته الإنسان ببناء مصيره

الكلمات المفتاحية: الغزالي، السببية، المعرفة، الكشف، النفس، الروح.

* أستاذ – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين– اللاذقية– سورية.

** طالب دكتوراه – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين– اللاذقية– سورية.

Human and the world in the thought of Al-Ghazali From undermining materialism to spiritualism in knowledge

(A Study on the Impact of the Sufi Transformation in Late Ghazali Texts)

Dr. Hamed Ibraheem*
Khoder Nasser**

(Received 16 / 3 / 2021. Accepted 9 / 6 / 2021)

□ ABSTRACT □

This paper deals with Al-Ghazali's view of human in his relationship with the world and God, and the theological, mystical and philosophical foundations of this view, as it deals with three axes, The First is Al-Ghazali's conception of the natural world, and how causal links and relationships are formed,The Second the god issues in Al-Ghazali's theory and his cosmological conception of existence, and thirdly the view of Al-Ghazali The spiritual nature of human and the possibilities of his cognitive development in the context of Al-Ghazali's Sufi theory of knowledge and his relationship with man to build his destiny**.**

Keywords: Al-Ghazali, causality, knowledge, revelation, soul, spirit.

*Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria
** PhD student ,Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria

مقدمة

ولد أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، ولقبه الإمام وحجة الإسلام وزين الدين، في غزالة قرب طوس في عام 1058م / 450 هـ. وهو واحد من أعظم الكلاميين وبحسبان البعض واحد من أكثر الفلاسفة أصالةً ليس فقط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ولكن أيضاً في تاريخ الفكر الإنساني. تلقى تعليمه في طوس في السنوات الأولى من حياته، ثم انتقل لاحقاً إلى جرجان، ثم هاجر أخيراً إلى نيسابور ليتلقى علم الدين والحكمة والفلسفة عند قدمي مفكر من أكثر العبقريات الإسلامية في عصره، أبو المعالي محمد الجويني امام الحرمين الذي تمت دعوته من الحجاز لرئاسة واحدة من المدارس الكبرى التي أسسها نظام الملك الطوسي. وقد تم قبوله أولاً كطالب وثم عين كمساعد من قبل الإمام الجويني، حتى نال الكثير من الثناء أستاذ. حيث نال الغزالي سمعة طيبة وشهرة كبيرة بسبب مذهبه الكلامي ومناظراته. ويعد الغزالي بحق من أعظم الفقهاء وعلماء الدين والمفكرين الصوفيين. فتعلم فروعاً مختلفة من العلوم الدينية الإسلامية التقليدية في مسقط رأسه في طوس وجرجان ونيسابور في الجزء الشمالي من إيران. كما شارك في الممارسات الصوفية منذ سن مبكرة. استدعاه نظام الملك وزيراً للسلاطين السلجوقيين، وتم تعيينه رئيساً للمدرسة النظامية ببغداد عام 484 هـ / 1091 م. ودحض البدع ورد على أسئلة جميع طلاب العلم. لكن بعد أربع سنوات، وقع الغزالي في أزمة روحية خطيرة وغادر بغداد أخيراً، متخلياً عن حياته العلمية ومناصبه، وبعد أن تجول في سوريا وفلسطين لمدة عامين تقريباً وانتهى من الحج، عاد إلى طوس، حيث كان كان تفرغ للكتابة والممارسات الصوفية وتعليم تلاميذه حتى وفاته. في غضون ذلك، استأنف التدريس لبضع سنوات في الكلية النظامية في نيسابور.

تحت تأثير الأدب الصوفي، بدأ الغزالي في تغيير أسلوب حياته قبل عامين من رحيله. وقد أدرك أن المعايير الأخلاقية السامية للحياة الدينية الفاضلة لا تتوافق مع كونه في خدمة السلاطين والوزراء والخلفاء. فالاستفادة من ثروات النخبة العسكرية والسياسية يعني التواطؤ بطريقة ما مع حكمهم الفاسد والقمعي، ويضرب بعرض الحائط التعاليم الروحية والطرق الشرعية لبلوغ الخلاص في الحياة الآخرة. وبعد أداء فريضة الحج عام 1096، عاد الغزالي عبر دمشق وبغداد إلى مسقط رأسه طوس، حيث أسس مدرسة خاصة صغيرة وخانقاه صوفياً. وفي عام 1106، في بداية القرن السادس في التقويم الإسلامي، كسر الغزالي قسمه وعاد إلى التدريس في المدرسة النظامية التي ترعاها دولة السلاجقة في نيسابور، حيث كان هو نفسه طالباً. وقد برر هذه الخطوة لأتباعه بوجود قدر كبير من الارتباك الديني والكلامي بين عامة الناس والذي يتطلب توجيهاً ونشراً للمعرفة الدينية السليمة، وبالمحصلة اعتبر الغزالي نفسه أحد المُجدِدين في الدين، الذي سيأتي بحسب الحديث الشريف في كل قرن جديد.

منهجية البحث:

يعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي، حيث يتناول النصوص بالتحليل والتدقيق، فيبين علاقتها التطورية، وكيف ترابط بعضها مع بعض من خلال كلٍّ مؤتلف يعبر عن شخصية الغزالي في تطورها التاريخي، وتعد النصوص الغزالية في هذا الإطار ذات بعد نظري ورمزي، إذ كتب الغزالي في سياقات مختلفة وهو ما يتطلب قراءة تحليلية معمقة، تعتمد الاستنتاج والإقامة الروابط بين النصوص المختلفة.

أهمية البحث وأهدافه

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان تأثير التحول الصوفي عند الغزالي على نظرته إلى الإنسان وعلاقته بالله والعالم، وكيف تحوّلت نظرية المعرفة والعمل لديه إلى منحى صوفي ذوقي يختلف جوهرياً عن علم الكلام وتتصل به في آن معاً، ذلك أن المعرفة الصوفية تطغى على مؤلفات الغزالي الأخيرة، فيما يتراجع علم الكلام لصالح التصوف.

أهمية البحث

تكمن هذا البحث في إيضاح المؤثرات الصوفية التي طرأت على نظرية الغزالي الكلامية، ونظرته إلى العقلانية، وكيف تفاعل فكره الفلسفي مع مذهبه الكلامي في إطار النص الصوفي الذوقي الذي يخاصم العقل ويحدّ من دوره في إطار الوصول إلى الحقيقة اليقينية.

أولاً– الطبيعيات عند الغزالي ومذهبه في السببية:

على الرغم من تردد الغزالي في دخول الجدل الكلامي كما يصرح في عديد من مؤلفاته، فإنه أقدم على مجادلة الفلاسفة والكلاميين المعتزلة والباطنية على السواء، وفي الغالب فقد كان عاقد العزم منذ البداية عى هدم المذاهب المخالفة والحجاج على صحة المذهب الاشعري مع تطويره، وقد كانت إحدى نقاط قوة الفلاسفة والمعتزلة والباطنية على السواء هي نظرتهم إلى العالم الطبيعي، قدرة كل منهم على ربط الإلهيات بتفسير العالم سببياً، فقد قدم المعتزلة نظرة واضحة ومنطقية للعالم الطبيعي، خصوصاً مع فكر النظام، كما قدم الفلاسفة نظرة كوزمولوجية شاملة للعالم، فجعلوا الإرادة الإلهية سبباً في وجود العالم الطبيعي، والذي تحكمه السببية، في حين التزموا التزاماً صارماً بموضوعية العالم الطبيعي واستقلاليته عن العالم الإلهي أو على الأقل تمايزه عنه، فيما ذهب الباطنية بمذاهبهم المختلفة إلى أبعد من ذلك فقرروا اتصال الله بالعالم، وذهبوا بعيداً في صياغة نظرية الفيض، ووصلوا إلى تقرير اتصال المادة بالله.

لقد كان الغزالي –كما هو واضح– مطلعاً وضليعاً بمذاهب الفرق المخالفة وبمذاهب الفلاسفة، ولذا لم يكن ممكناً أن يتجاهل بناء نظرة شاملة للعالم الطبيعي نظير ما لدى الخصوم الفلاسفة والمعتزلة والباطنية، ولذا هو ينطلق من موقفٍ حازمٍ صارم فيما يتعلق بخلق الكون وطبيعة الصيرورة فيه. إن الله يخلق ويقرر كل شيء قي هذا العالم حتى في التفاصيل، بما في ذلك أفعال البشر. فالله هو الفاعل الوحيد أو السبب الفاعل الوحيد في العالم.

لقد هاجم الغزالي نظرية السببية المفترضة في حجج الفلاسفة، فاعتقد أن ما يسمى بضرورة السببية يعتمد ببساطة على مجرد حقيقة أن حدثاً قد وقع الآن بالتزامن مع حدث آخر. فلا يوجد ضمان لاستمرار هذه العلاقة في المستقبل، لأن اتصال الحدثين يفتقر إلى الضرورة المنطقية. في الواقع، وفقاً للعرضية الأشعرية الذرية، فإن السبب المباشر لكل من الحدثين هو الله. حيث تتدوال الأعراض بين الجواهر بأمر الله وتترابط الحوادث بأمر الله وذلك في مستقر العادة. قال الغزالي: "**الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار... إن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق....**" [1]

[1] **الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط4، د.ت، ص 239.**

فالأشاعرة ينطلقون من افتراض أن الله يتحكم في كل شيء من خلال سلسلة من الأسباب التي لا تشكل بحد ذاتها منشا السببية في العالم. فنحن نشهد في الطبيعة عمليات سببية سببية شكلاً قد تنتفي ضرورتها بإرادة الله. وهي مترابطة من خلال الإرادة الإلهية ونحن الذين اعتدنا هذا الترابط، ولذا يطلق الاشاعرة على سلسلة السببية التي توجد في العالم ب((مستقر العادة)) الذي يمكن من خلاله تتبع سلسلة من الأحداث حتى أصلها، في حين أن أصل السببية هو الله وهو الذي يحدد الطبيعة السببية والضرورية لترابط الاحداث على مستقر العادة. قال الغزالي: "**إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحاولات. ونحن لا نشكل في هذه الصور التي أوردتموها فإن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخها لا تنفك عنه**"[2]

يمتد تحديد الله السببي لجميع الأحداث أيضاً ليشمل الأفعال البشرية. فكل عمل بشري ناتج عن إرادة الشخص التي يسببها دافع معين أو حافز يجعل الإنسان يقوم بفعله. ترجع إرادة الشخص ودوافعه، بدوره، إلى قناعات الشخص ومعرفته، فيما تنجم المعرفة البشرية عن عوامل مختلفة، مثل تجربة المرء في العالم، أو معرفة المرء بالوحي، أو الكتب التي قرأها المرء، لكن جميع ما هذه الدوافع هي نابعة من قدرة الله وتمت بإرادته، ولا يوجد حدث واحد في هذا العالم لم تحدده إرادة الله. في حين أن البشر لديهم انطباع بأن لديهم إرادة حرة، فإن أفعالهم في الواقع مدفوعة بأسباب موجودة داخلهم وخارجها الله هو الذي قرر وجودها. قال الغزالي عن العلاقة غير السببية وطبيعة أفعال الإنسان: "**إن انسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات، ليس متوالداً عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا أن الأب فاعل ابنه... ولا هو فاعل حياته وحواسه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم انها موجودة عنده، ولم يقل أحد إنها موجودة به بل وجودها من جهة الأول إما بغير واسطة وإما بواسطة الملائكة.**"[3]

لقد انتقد ابن رشد منطق الغزالي في هذا الأمر فإن نفي السببية ونفي العقلانية يؤدي حتماً بحسب رأيه إلى فوضى وانعدام طريق المعرفة، وجعلهم الله هو القائم على كل هذه الأمور بلا وسائط وبلا منطق، أي بلا سبب أو واسطة يعني ضمناً نفي النظام أو السنة عن هذا العالم، وهو يعني تالياً إلى نفي إمكانية معرفة العالم، وبالتالي نسبة الفوضى إلى الله، قال ابن رشد: "**ذهب بعض الإسلاميين أن الله تعالى يوصف بالقدرة على جمع المتقابلين، وشبهتهم أن قضاء العقل منا بامتناع ذلك إنما ذلك إنما هو شيء طبع عليه العقل، ... وهؤلاء يلزمهم ألا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصدق فيه تابعاً بوجود الموجودات...**"[4].

لقد أكد أبو الحسن الأشعري رفض وجود الصلات السببية بين الجواهر، وأكد أن ما هوم موجود هي الأعراض، وأن الروابط بينها لا تقوم على الضرورة الموضوعية بل بسبب الإرادة الإلهية، وذلك في محاولة جذرية لشرح قدرة الله المطلقة، هذه الفكرة تطورت مع الجويني والباقلاني ووصلت إلى الغزالي الذي طورها إلى مدىً أبعد نحو الذرية، فتتكون كل الأشياء المادية وفق هذه النظرة من ذرات ليس لها صفات أو خواص موضوعية ولكنها تشكل ببساطة بنية الجسم. وهذه الذرات هي حاملة للأعراض، التي تتوالى عليها وفق الإرادة الإلهية.

جميع اللاهوتيين الأشاعرة حتى جيل الغزالي – بمن فيهم أستاذه الجويني – اشتركوا في الأنطولوجيا الذرية العرضية. يجد هذا النموذج الأنطولوجي صعوبة في شرح كيف يمكن لله أن يجعل البشر مسؤولين عن أفعالهم إذا لم يتسببوا فيها.

---

[2] **المصدر السابق، ص 244-245.**

[3] **المصدر السابق، ص 240-241.**

[4] **ابن رشد: تهافت التهافت، دراسة: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 521.**

كبديل عملي للأنطولوجيا العرضية، اعتمد الغزالي على نموذج ابن سينا للأسباب الثانوية. عندما يرغب الله في إنشاء حدث معين، فإنه يستخدم بعضاً من مخلوقاته كوسيط أو مسببات ثانوية. فيخلق الله سلسلة من الأسباب الفعالة حيث يتسبب أي موجود أعلى في وجود موجودات أدنى منها. وبينما يؤكد ابن سينا أنه لا توجد سلسلة سببية، ترتبط بأي من أنواع العلل الأربعة، ويمكنها في ذات الوقت أن تستمر إلى ما لا نهاية. فإن منطق الأنطولوجيا يفترض أن تحتوي كل سلسلة من الأسباب على ثلاثة مكونات على الأقل: المسبب، والوسيط، والنتيجة. فالسبب أو المسبب الحقيقي للوجود، هو الله، فيما يشرح ابن سينا أن الله منزه عن المادة والكثرة فيبين من خلال نظرية الفيض كيف يخلق الله الوسائط والأسباب الثانوية للكثرة في هذا العالم، فيما تعد أفعال البشر كما الموجودات الحسية نتاجاً لهذه المنظومة السببية. وفي الحقيقة اعتمد ابن سينا على هذا التسلسل للبرهان على تناهي العلل وسلسلة السببية وبالتالي البرهان على السبب الحقيقي الذي هو الله، ولكن باستخدام تعابير جديدة ومخالفة في الجوهر والشكل عن تلك التي استخدمها الفلاسفة، وابن رشد انتقد التصورات الاشعرية والغزالية في هذا الامر، قال ابن رشد: "**وينبغي أن نعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم .... والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب الفاعل في الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم على الشاهد، فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى**"[5]

نظر الغزالي إلى العالم على أنه سلسلة أو شبكة من الروابط التي تم تحديدها جميعاً مسبقاً وخطط لها بدقة بعلم الله الأبدي وإرادته الخالدة. فخلق الله الكون ككيان كلّي يوظفه من أجل تحقيق الغايات التي تحدد من خلال الحكمة الإلهية. فيشبه الغزالي الكون من هذه الناحية بالساعة المائية، هنا يصف ثلاث مراحل من إنشائها. قال الغزالي :"**وكما ان حركة الآلة والخيط والكرة ليست خارجة عن مشيئة واضع الآلة، بل ذلك هو الذي الذي أراده بوضع الآلة... فكذلك كل ما يحدث في العالم من الحوادث؛ شرها وخيرها، نفعها وضرها، غير خارج عن مشيئة الله تعالى، لأجله دبّر أسبابه...**" [6]

فعلى صانع الساعة المائية أولاً أن يضع مخططاً لها، وثانياً أن ينفذ هذه الخطة ويبني الساعة، وثالثاً عليه أن يجعل الساعة تعمل بتزويدها بمصدر ثابت للحركة، ألا وهو تدفق المياه. وهي في صيرورة العالم وكينونته الحكم والقضاء والقدر. فصمم الله الكون بمعرفته الخالدة، ووضعه في حيز الوجود في نقطة زمنية معينة، ويمدّه بحقيقة الوجود الثابت. "**فالحكم هو التدبير الأول الكلي، والامر الأزلي الذي هو كلمح البصر. والقضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكليّة الدائمة، والقدر: هو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدّرة المحسوبة إلى مسبباتها المعدودة المحدودة بقدرٍ معلوم لا يزيد ولا ينقص، ولذلك لا يخرج شيء عن قضائه وقدره**".[7]

إن الطبيعة عند الغزالي هي عملية تتوافق فيها جميع العناصر بشكل متناغم مع بعضها البعض. حيث يتم تحديد الحركات السماوية، والعمليات الطبيعية، والأفعال البشرية، وحتى القيامة في الحياة الآخرة سببياً على أساس الترابط الذي أراده الله والتصميم الذي كان بعلمه القديم وحكمته الأبدية، وفي هذه العناصر جميعها يتشابه الغزالي مع ابن سينا

[5] **ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 193.**

[6] **الغزالي: الأربعين في أصول الدين، دار المنهاج، بيروت، 2017، ص 74.**

[7] **المصدر السابق، ص 70.**

في فهم كلانية الكون. *وبهذا يلجأ الغزالي إلى الله على أنه مسبب العلم بعدم فعله هذه الممكنات المناقضة لمستقر العادة، وثبات مجرى العادة الذي ليس ضروري هو الذي يمد اعتقادنا في السببية بأسسه.*[8]

لقد اعتقد الغزالي كابن سينا بأن هذا الكون هو الأفضل من بين جميع العوالم الممكنة وأنه لا يوجد ما هو أروع مما هو موجود، وهذا فيه تلميح إلى أن الكون قد خلق على هذا الكمال حتى يكون الإنسان في مركزه، أدى هذا إلى نقاش طويل الأمد بين علماء الدين المسلمين اللاحقين حول المقصود بهذه الفكرة وما إذا كان الغزالي، في الواقع، على حق. ومع ذلك، يجب التأكيد على أن الغزالي يرى خلافاً لابن سينا أن الله يمارس إرادة حرة حقيقية وأنه عندما يخلق، فإنه يختار بين البدائل. وعملية الخلق هذه لا تحدد طبيعة الله أو جوهره أو جوهر الإرادة الإلهية بأي شكل من الأشكال.

ثانياً– الإلهيات في فكر الغزالي:

كتب الغزالي عديد من الأعمال في علم الكلام، أهمها **((الاقتصاد في الاعتقاد))**. والموقف الكلامي المعبر عنه في أعماله هو الموقف الأشعري المجدّد، ولا يوجد فرق جوهري بين الغزالي والمدرسة الأشعرية إلا بقيام الغزالي بتوسيع حججهم وإعمال المنطق فيها أكثر. ومع ذلك، يمكن أن ينظر إلى بعض التغييرات في الفكر الكلامي لديه تحت تأثير التصوف الإسلامي الذي مارسه في مرحلة متأخرة في حياته.

عندما ظهر علم الكلام الأشعري من خلال نقد علم الكلام العقلاني المعتزلي، فإن المدرستين كانتا تشتركان في الكثير من العناصر الجوهرية منذ البداية، لكنهما اختلفتا في مسائل جوهرية معلومة. فهما لا يختلفان في جوهر الله. لكنهما يختلفان حول طبيعة القرآن، قدمه وفهمه وحدود تأويله، كما يختلف الاشاعرة عن المعتزلة في تحديد حرية الإنسان وطبيعة القضاء والقدر.

لقد تطورت الإلهيات عند الغزالي في سياق علم الكلام بطبيعة الحال، غير أنه انتقل من الصيغة الكلامية لمذهبه في تصور الإلهيات إلى صيغة صوفية مختلفة على حد ملحوظ، لكن هذه النقلة لم تشكل قطيعة في الفكر أو النسق الكلامي، بل شكلت تحولاً باللغة، غير ان هذا لا يعني بالضرورة أن الغزالي قد اكتفى بنقاشاته الكلامية في الإلهيات، بل يعني هذا أنه أضاف بعداً جديدا إلى فكره، وبالتالي ننطلق هنا من القضايا الكلاسيكية الإلهيات إلى التصور الصوفي لذات القضايا.

يثبت الغزالي وجود الله الخالق للعالم المحدث، والعالم بحسب رأي الأشاعرة مكون من ذرات تفتقد لهوية موضوعية، وهو ما يجعله مكاناً قابلاً للحوادث والاعراض التي تتوالى على هذه الذرات بأمر الله. لكن عندما يتناول الغزالي مسألة صفات الله فإنه يعتبرها شيئاً مختلفاً عن ذات الله مضافاً إليها، وهذا يعني أنه يعتبر الصفة لاحقة منطقياص على الذات الإلهية لكنه مع ذلك يجعلها قديمة، وهو ما ينكره المعتزلة فينكرون قدم الصفات بل ويمعنون في نفيها، أي نفي تمايزها عن الذات الإلهية، لقناعتهم بضرورة نفي مشاركة أي موجود لله في أقدميته. وبحسب الغزالي فإن لله صفات مثل المعرفة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام التي يدخلها في جوهر الله ويجعلها قديمة.

فيما يتعلق بالعلاقة بين ذات الله وصفاته، يعتقد الغزالي أن كلاهما غير متطابق، لكن ليس مختلفاً فهما غير متمايزتين ويعتقد في الاقتصاد أن خلق العالم وتغييراته اللاحقة نتجت عن معرفة الله الأبدية وإرادته وقدرته، لكن هذا لا يعني بالضرورة أي تغيير في صفات الله وفقاً لهذه التغييرات في العالم التجريبي. قال الغزالي: " **إن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجوداً فقط، فإنه لا يتعلق به ثاني حال الوجود عندنا –**

[8] **المرزوقي، أبو يعرب: مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، 1978، ص 106.**

وهو موجود– بل يتعلق به حال حدوثه، من حيث أنه حدوث وخروج من العدم على الوجود، فإن نفي عنه معنى الحدوث، لم يعقل كونه فعلاً ولا عقل تعلقه بالفاعل. وقولكم إن كونه حادثاً، يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم..."[9]

أما بالنسبة لأفعال الله، فإن المعتزلة يؤكدون على العدل الإلهي، أن الله لا يستطيع أن يفرض على الناس أي تكليف يفوق طاقتهم؛ يفترضون أن الله يفعل ما هو أفضل للبشر ويجب أن يعطي الثواب والعقاب وفقاً لطاعتهم وعصيانهم. كما يؤكدون أنه يجب على الناس معرفة الله من خلال العقل حتى قبل الوحي. بينما الغزالي ينفي هذه الآراء. فهو يعتقد أن الله يستطيع أن يفرض علينا أي تكليف يشاء؛ مهما كان التزاماً صعباً، فلا يلزمه أن يفعل ما هو أفضل لنا، وبهذا المنظور الدنيا هي دار امتحان، ولا أن يعطي الثواب والعقاب بمجرد طاعتنا وعصياننا فله مطلق الحرية في الغفران أو عدم الغفران. كل هذا لا يمكن تخيله في الله، لأنه حر تماماً وليس عليه أي وجوب على الإطلاق، وإنما ما يجب التركيز عليه برأي الغزالي هو رؤية طبيعة العدالة الإلهية في العالم، قال الغزالي "**وكل ما قسم الله بين عباده من رزق وأجل ، وسرور وحزن ، وعجز وقدرة ، وإيمان وكفر ، وطاعة ومعصية، فكله عدل محض لا جور فيه، وحق صرف لا ظلم فيه ، بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي، وكما ينبغي، وبالقدر الذي ينبغي . وليس في الإمكان أصلاً أحسن منه ولا أتم ولا أكمل، ولو كان وادخره مع القدرة ولم يتفضل بفعله، لكان بخلاً يناقض الجود، وظلماً يناقض العدل، ولو لم يكن قادراً لكان عجزاً يناقض الإلهية**"[10]

لقد كانت مسألة العلاقة بين القدرة الله والأفعال البشرية إحدى القضايا الرئيسية في النقاش الكلامي. فالمعتزلة، الذين اعترفوا باستمرار الأعراض في قدرة البشر، أكدوا أن الأفعال البشرية قد تم تحديدها وخلقها من قبل الناس أنفسهم؛ وهكذا برر المعتزلة مسؤولية الإنسان عن الأفعال وحافظوا على العدالة الإلهية. فيما حافظوا على افتراض أن جميع الأحداث في العالم والأفعال البشرية سببها علم الله وإرادته وقدرته، في تناقض ظاهري صريح، وهذا ما حدا بالأشاعرة إلى اتهامهم بتنصيب الخلق إلى جوار الخالق. يعترف الغزالي بقدرتين في الأفعال البشرية، قدرة الله والقدرة البشرية. إن القدرة والفعل البشريين من صنع الله، وبالتالي فإن الفعل البشري هو من خلق الله بطريقتين، ولكنه هناك أيضاً كسب الإنسان لفعل الله، والذي ينعكس في إرادة الإنسان. وهكذا يحاول الغزالي التوفيق بين قدرة الله المطلقة ومسؤوليتنا عن أفعالنا، وهو ما يطرح نقاشاً جدياً عن حدود الجبرية في نظرية الكسب الأشعرية.

وتبقى هناك قضية مهمة وهي قضية عالم الآخرة، فيوم القيامة يعد مسألة مهمة في الربط بين كلاميات الغزالي ونصه الصوفي، وبالعودة إلى المعتزلة نجدهم يستدلون على الآخرة من طبيعة الدنيا، وينكرون عقاب الكفار في القبر من موتهم حتى القيامة، وكذلك حقيقة الأحداث الأخروية المختلفة مثل عبور الجسر الضيق وميزان الآخرة. بالمقابل رفض الغزالي مبدأ المقارنة بين العالمين الدنيوي والأخروي، لكنه وافق على حقيقة كل هذه الأحداث كما تم نقلها بالتواتر، حيث لا يمكن إثبات أنها مستحيلة أو حقيقية عقلياً أو منطقياً. وهناك حدث آخر مهم في سياق أحداث القيامة وهو رؤية الله. ففي حين أن المعتزلة ينكرون إمكانيتها، مؤكدين أن الله لا يمكن أن تدركه أبصار البشر، فإن الغزالي يوافق عليها على أنها نوع من المعرفة التي تتجاوز الشكل المادي من الرؤية، وهو بذلك يتجاوز الموقف السني التقليدي. في الواقع، يعطي لاحقاً رؤية الله معنىً صوفياً وفلسفياً عميقاً يجعل الإنسان بالله علاقة معرفية.

---

[9] **الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سبق ذكره، ص 140.**

[10] **أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005، ص 1618.**

باختصار، يناقش المعتزلة وحدة الله وأفعاله من وجهة نظر العقل البشري، لكن الغزالي يفعل ذلك في نصوصه الكلامية على أساس الافتراض المسبق بأن الله واقع مشخص ومطلق يتجاوز العقل البشري. يعتقد الغزالي ،م ن وجهة نظر أولئك الذين أعطوا مثل هذه المعرفة الخاصة بالعالم الإلهي الميتافيزيقي، أن عالمنا هو أفضل عالم ممكن، فهو يرى أن حكمة الله في العالم لا تفارقه وهي ملازمة لوجود هذا العالم. وان الإنسان في مركزه، وأن الإنسان بروحه وقلبه يستطيع الحصول على المعرفة من الله، أي الوصول إلى الحقيقة اليقينية المطلقة، وهو ما يعد نقيض المعرفة العقلية التي ينادي بها الفلاسفة، وهو بهذا يوافق اعتقاد المتصوفة عموماً، بأن حقيقة الله وعلاقته بالعالم تتجاوز العقل، فقد " **أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجة إلى الدليل لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله**"[11]

وينطبق الشيء نفسه أيضاً على الكوزمولوجيا عند الغزالي. فينقسم الوجود إلى ثلاثة عوالم: أولها عالم الملك (العالم التجريبي الحسي)، وثانيها عالم الملكوت (عالم الغيب أو العالم الإلهي) وعالم الجبروت حيث يتوسط بين هذا وذاك، ويبدو أن الغزالي يعتمد أفكار بعض المتصوفة السابقين، كأبو طالب المكي، على الرغم من أنه يبلور معنىً خاصاً لهذه العوالم، فعالم ملكوت هو عالم حضور الله، عالمٌ من الملائكة حيث لا تغير ولا نمو وولا نقصان. هذا هو عالم اللوح المحفوظ في السماء حيث نُقش أمر الله. أما عالم التجربة فهو نسخة طبق الأصل عن عالم الملكوت لكنها بطبيعة الحال غير مكتملة، وهو عالم الواقع الحسي وجواهر الأشياء الحسية حيث الصيرورة. *وبالعودة إلى كتابه إحياء علوم الدين يشير الغزالي إلى هذه العوالم الثلاث فوق بعضها بعضاً، أولها وأدناها عالم الملك والشهادة، أي العالم الدنيوي، وثانيها، عالم الجبورت، وثالثها عالم الملكوت، وفيما يمثل علم الملكوت ذاك العالم الإلهي الذي يحوي الحقيقة اليقينية وأنوار المشاهدة والكشف، يكون عالم الجبورت وسيطاً بين عالمي المادة والغيب، كالسفينة التي تتوسط ثبات الأرض ولجاج البحر، لا هي ثابتة ولا متحركة بل بين هذا وذاك.*[12]

وبالانتقال إلى رسالته المسماة بمشكاة الأنوار، نجد أن النظرة الكوزمولوجية علاقة الله بالعالم تتطور وتصبح أكثر تعقيداً وتركيباً، فالغزالي تحدث في هذه الرسالة عن أصل النور في العالم، حيث هناك عالمان بالفعل يتناظران، هما عالم الملك والمشاهدة وعالم الملكوت، وفيما يبدو أنه يسير على نفس منوال إحياء علوم الدين، فإنه يقدم في مشكاة الأنوار صورة منظمة لتصوراته، والتي يمكن اعتبارها في هذه المرحلة ذات صيغة إشراقية، فهو يفتتح النقاش في الحديث عن نوعين من العيون، العيون الحقيقية والعيون النسخة، فعيوننا الحقيقية هي البصائر، فيما عيوننا الحسية هي نسخة أو قبس من هذه البصائر، من هنا يأخذ في تطوير نسق السرد ليقودنا للحديث عن الرؤية الحقيقية للأنوار الحقيقية في مقابل الرؤية المجازية أو المزيفة إن شئت للأنوار الطبيعية التي هي بدورها نسخة عن أنوار عالم الملكوت، قال الغزالي "**إن العين عينان ظاهرة وباطنة من عالم الحس والمشاهدة، والباطنة من عالم الآخرة، وهو عالم الملكوت ولكل عين من العينين شمس ونور عنده تصير كاملة الأبصار. إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة. والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة، والباطنة من عالم الملكوت كالقشرة بالإضافة إلى اللب وكالصورة والقالب بالإضافة إلى الروح، وكالظلمة بالإضافة إلى النور، وكالسفل بالإضافة إلى العلو، ولذلك يسمى عالم الملكوت العالم العلوي والعالم الروحاني والعالم النوراني، وفي مقابلته العالم السفلي والجسماني والظلاني...**"[13]

[11] **الكلاباذي: التعرف لأهل التصوف، حققه: آرثر جون آربري، شركة بيت الوراق، بغداد، 2010، ص 74.**

[12] **أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سبق ذكره، ص 1609.**

[13] **أبو حامد الغزالي: مشكاة الانوار، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، حققها إبراهيم محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ص 291.**

وتتطور فكرة الغزالي في سياق الرسالة ليتوصل بها إلى أن الشمس الحقيقية هي القرآن في مقابل الشمس الطبيعية، كما أن أنوار العالم مقتبسة من نور الأنوار أي الله، وبذلك يعتبر الغزالي أنوار العالم هي المجاز فيما أنوار الملكوت هي الحقيقية ليقحم بذلك فكرة لغوية لتكون ذات أساس أنطولوجي، أي علاقة الحقيقة والمجاز، وبهذا يكون على العارف تخطي التجربة الحسية للوصول إلى أنوار اليقين، "**وأما العبد فلا تفتح له أبواب الملكوت ولا يصير ملكوتياً إلا وتبدل في حقه الأرض غير الأرض والسماوات، ولا يصير كل ما هو داخل تحت الحس والخيال أرضه ومن جملتها السماوات، وكل ما ارتفع عن الحس سماؤه. وهذا هو المعراج الأول لكل سالك ابتدأ سفره لقرب حضرة الربوبية. فالإنسان مردود على أسفل سافلين ومنه يترقى إلى العالم الأعلى، وأما الملائكة فإنهم من جملة عالم الملكوت عالقون في حضرة القدس، ومنها يشرفون على العالم الأسفل...**"[14]

إن الغرض العملي من حرص الغزالي على وصف عالمي الملك والملكوت هو أنه أراد ببساطة أن يظهر كيف يمكن للإنسان أن يمر برحلة تجاوز العالم الحسي عن طريق التطهر الداخلي للنفس والتجربة الباطنية القلبية. فالطبيعة الهرمية المترابطة للواقع البشري والوجود العلوي تسمح للإنسان حسب الغزالي بالارتقاء بالتجربة المعرفة نحو أعماق الحقيقة، ويخلص الغزالي بإيجاز إلى أن العالم الروحي أو الغيب هو صاحب السطوة على عالم الجسد. وبالتالي ينبغي على العارف أن يتخطى الملكات الجسدية نحو الملكات المعرفية العقلية والقلبية

ثالثاً– النزعة الروحية في المعرفة عند الغزالي:

لقد بدأت ظاهرة الزهد في الإسلام منذ زمن الرسول محمد (ص)، ويمكن بسهولة دمج هذه الظاهرة مع أسس العقيد الإسلامية فهي تحض بطبيعتها على ترك ملذات الحياة. ومع ذلك، قدم التصوف والصوفية فكراً أكثر مما تشتمل عليه ظاهرة الزهد، وغالباً ما أدت العناصر الصوفية التي تحتويها إلى نوع من علم كلام الثوري الذي يعارض الفكر الديني المحافظ الذي يعبر عن المؤسسات الرسمية في المجتمع الإسلامي. الملفت في ظاهرة الغزالي الفكرية أنه هو نفسه كان ممثلاً تقليدياً لمؤسسات الإسلام الرسمي، بل ترأس هو نفسه المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك في بغداد، ومع ذلك أدى به المطاف إلى الانصراف إلى التصوف، والكتابة فيه، بل وتعليمه، والسبب الظاهر في ذلك أن الغزالي وجد بالتصوف أكبر قدر من المساعدة في حل مشاكله الروحية، ومع ذلك كان بإمكانه أيضاً انتقاد إسراف المتصوفة وانحرافهم عن جادة الدين الحق، كقول الحلاج مثلاً: أنا الحق. فتجربة الغزالي كانت نابعة من ذاته من تجربته الخاصة، التي أودت به إلى موقف متعارض مع العقيدة المحافظة، فقد كان يعاني من لإبقاء تصوفه منسجماً مع العقيدة الأشعرية مع صعوبة كبيرة في إيجاد لغة مشتركة بين المجالين. فهو عندما أصبح متصوفاً، لم يتوقف عن كونه مسلماً ملتزماً أكثر مما توقف عن كونه مجادلاً كلامياً أشعرياً يخوض الجدل الحجاجي الطويل، إلا أن عزلته الطويلة حسب قوله جعلته يفطن إلى حقائق لا يتم التوصل إليها إلا عبر المكاشفة والتي هي طريق أخرى للمعرفة، قال "**وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به، أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق.... ومن أول الطريق تبتدأ المكاشفات والمشاهدات**"[15]

[14] **المصدر السابق، الصفحة ذاتها.**

[15] **الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد أبو ليلة و نورشيف رفعت، جمعية البحث في القيم والفلسفة، واشبطن، 2001، ص 257–260.**

لقد شرح الغزالي تطوره الداخلي الذي أدى إلى تحول في سيرته، وذلك في كتابه المنقذ من الضلال، الذي كتبه في وقت متأخر من حياته. قد كانت عادته منذ سن مبكرة، كما يقول، البحث عن الحقيقة الحقيقية للأشياء. في هذه العملية، أصبح يشك في الحواس وحتى العقل نفسه كوسيلة لـ معرفة اليقينية، وسقط في شك عميق. ومع ذلك، فقد تحرر من من هذا الوضع في النهاية من خلال الأنوار الإلهية، وبالتالي استعاد ثقته في العقل وبإمكانية المعرفة. وباستخدام العقل، شرع بعد ذلك في فحص تعاليم المفكرين المنتسبين إلى الفلسفة أو الباطنية، فعرضها وعارضها وبين موقفه، فقد أدرك أنه لا سبيل إلى معرفة معينة إلا من خلال الذائقة الصوفية. ومن أجل الوصول إلى هذه الحقيقة المطلقة، من الضروري أولاً نبذ العالم المادي، وإنكار التجربة الحسية، قال الغزالي "**فأقبلت بجد أتأمل بليغ المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؛ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ... ومن أين الثقة بها؟ وأقوى الحواس حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة تعرف أنه متحرك .... وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحسّ بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته**"[16]

وبالتالي وجد في نهاية المطاف أن العمل وفق الممارسة الصوفية هو الحل الناجع في الوصول إلى الحقيقة اليقينية، فابتدأ بالعمل على منهجهم فقال: "**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 عز وجل**"[17].

لقد كان الغزالي أول من طرح السؤال صراحةً من المفكرين الأشاعرة المحافظين عن طبيعة الإنسان وإمكانيات النفس وطبيعة معرفة الله، وكان قبل ذاك قد طرحه الفلاسفة ولكن من خارج علم الكلام، فكان طرحهم نظرياً لا يستند إلى النص الديني إلا ضرورةً، فكان أن أعاد صياغة المسائل متأثراً بتجربته الصوفية، وسائراً على منوال اهل التصوف، يقول الغزالي عن منهج المتصوفة "**وظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ... فعلمت يقيناً انهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم قد حصلت، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والعلم بل بالذوق والسلوك**"[18].

على الرغم من أن الغزالي لم يعد نفسه فيلسوفاً، إلا أنه في مرحلته الصوفية كان قريباً من الفلسفة في عدة مناحي، ولعل مسألة فهم الإنسان وطبيعة النفس وتفسير الوجود الإنساني في علاقته مع الخالق من أكثر المسائل التي قارب فيها الغزالي الفلسفة مع اختلاف النتائج بطبيعة الحال، وفي الحقيقة قد ذكرت آيات القرآن في عدة مواضع مصطلحات النفس والروح، ومنها قوله تعالى ((وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)) (الحجر: 29) و((يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي)) (الإسراء: 85) وقوله تعالى ((يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ* ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً* فَادْخُلِي فِي عِبَادِي *وَادْخُلِي جَنَّتِي)) (الفجر: 27، 28، 29، 30) ((ونفس وما سواها* فألهمها فجورها وتقواها)) (الشمس: 7، 8)، مما لا شك فيه أن تحديد معاني النفس والروح في فكر الغزالي يؤدي بدوره لتحديد علاقة الله بالإنسان عنده، أي يحدد معنى التعالي الصوفي من جهة و قدرات الإنسان المعرفية من جهة أخرى، فيما تكون الخصائص المعرفية الأخرى منذ الرمزية مثالاً لطبيعة العلاقة المعرفية هذه.

[16] المصدر السابق، ص 165.

[17] المصدر السابق، ص 240.

[18] المصدر السابق، ص 244-247.

لكن كيف نظر العرب المسلمون إلى النفس والروح والعقل؟

يعتبر مصطلحا النفس والروح من أكثر المصطلحات اختلاطاً في علم الكلام، ولطالما اعتبرا مترادفين في كثير من الحالات، قال ابن منظور: "**فقولك خرجت نفس فلان أي روحه**"[19] فيما يعرف الجرجاني النفس بأنها "**الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية**"[20] ورغم ان هناك من فرق بين النفس والروح، لكن يبدو أن الغزالي استخدم النفس البشرية بمعنى الروح، فيما الذي دونها نفس نباتية وحيوانية، عرف الغزالي النفس النباتية بقوله "**الكمال الأول لجسم طبيعي، آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل**"[21] أي ميزها بالقدرة على انلمو والتكاثر وهو ما سيستمر في الفنس الحيوانية لكنه يزيد على ذلك، فعرف الغزالي النفس الحيوانية بقوله "**الكمال الأول لجسم آلي، آلي من جهة ما يدرك من الجزئيات ويتحرك بالإرادة**"[22] أي جعل الحركة والقدرة على إدراك المعطيات الأولى للمعرفة خاصيتها، فيما عرف الغزالي النفس البشرية بأنها: " **الكمال الأول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي، والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية**"[23]

وبالنسبة للغزالي معرفة الإنسان لنفسه لا تستند إلى معرفة تجريبية خارجية نابعة من الواقع التجريبي للإنسان ولا من خلال التوصيف والمعاينة، بل معرفة النفس تكون من خلال التجربة الداخلية أو الاستبطان، فمعرفة النفس لا تدرك بالحواس الخمسة الظاهرة في الإنسان، فهي حقيقة تتخطى المعطى التجريبي، "**لأنها جوهر روحي يدرك بالعقل أو يستدل عليها بآثارها وأفعالها**"[24]، وفي الحقيقة يعصرح الغزالي أن "**وجود النفس في الإنسان أمر لا يحتاج إلى دليل لوضوح أمره حتى أن الجاحد والغافل ينتبه لها**"[25]

فالظاهرة الإنسانية بحد ذاتها بما تحمله من خواص مميزة تجعل الإنسان مميزاً عن الحيوان، وتجعله نابضاً بالحياة هي ما تجعل النفس امراً بيّناً عند الغزالي، فبالنسبة له هذه الظواهر التي تعبر عن النفس تدل ولا شك على مغايرتها للنفس، وهو ما يعني أن لها مصيراً خاصاً ومصدراً خاصاً، ولما دل الدين على النفس ومصيرها لا يحق للفلاسفة البحث في مصيرها خارج النص، غير أن الاستدلال بالبرهان عليها مسالة لا ضرر منها، لقد قال الغزالي متفقاً مع نظرية ابن سينا: "**ويبقى أن لا يكون تعلق النفس في الوجود بالبدن بل تعلقها في الوجود بالجود الإلهي، بواسطة المبادئ الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل**"[26]

وهذا كان مفهوم الغزالي للنفس على أساس طبيعتها ودورها ووظيفتها، وبطبيعة الحال خلودها، غير أن المسألة التي تأخذ أهمية كبيرة في النصوص المتأخرة هي معرفة النفس واتصالها بالله، وطبيعة الخلود الروحي الذي يمكن أن تصل إليه.

يعتقد الصوفيون عموماً من خلال تجربتهم الصوفية، أنهم في ممارستهم والناس العاديون في أحلامهم، يمكنهم إلقاء نظرة خاطفة على عالم اللوح المحفوظ في السماء، عندما يرتفع الحجاب بين ذلك العالم والروح مؤقتاً. وهكذا يتوصلون

---

[19] ابن منظور، لسان العرب، ج6، مادة النفس، دار صارد، بيروت، د.ت، ص 233.

[20] الشريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مطبعة دار الريان للتراث، مصر، د.ت، ص 312.

[21] أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الأفاق الجديدة، ط2، 1975، ص 21.

[22] المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

[23] المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

[24] أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، ص 204.

[25] الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو زيد العجمي، دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 2007م، ص11.

[26] أبو حامد الغزالي، معارج القدس ، مصدر سبق ذكره، ص 120.

إلى نوع من المعرفة القبلية خارقة للطبيعة وهذا ما يحصل عادة في حالة الرؤيا. وكذلك الوحي الذي نقله الملاك للأنبياء هو جوهريا نفس هذا النوع من المعرفة؛ والفرق الوحيد هو أن الأنبياء لا يحتاجون إلى إلى المور في حالة خاصة، بل هم مختارون لهذه المهمة، ولكن بأي حال هذه النقطة الاخيرة هي محل خلاف بين الصوفيين حول طبيعتها ودرجتها، قال الغزالي "**فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر، وفاض على صدورهم النور، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد بالدنيا والتبري من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى**"[27]

لقد ارتكزت المعرفة الصوفية الذوقية عند الغزالي على التراث الصوفي السابق عليه، فالمعرفة الصوفية تتطلب جهداً ومجاهدةً للنفس، كما أجمع المتصوفة على ان غيبة المرء عن نفسه شرط من شروط المعرفة، يقول القشيري: "**المعرفة توجب غيبة العبد عن نفسه، لاستيلاء ذكر الحق سبحانه عليه، فلا يشهد غير الله عز وجل ولا يرجع إلى غيره غيره... فالعارف رجوعه إلى ربه.**"[28]

ويسير الغزالي على ذات المنهج فيبين أنه على طالب المعرفة "**أن يطلب العلم الحقيقي الذي يكشف له حال الإنسان بعد موته ... وهذا العلم إنما يحصل بالبحث عن حقيقة النفس وماهيتها، ووجه علاقتها مع البدن، ووجه خاصيتها التي خلقت لها، ووجه التذاذه بخاصيته وكماله، مع معرفة الرذائل المانعة له من كماله**"[29]

لقد ذكر الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال أنه بعد أن ظل في عزلة شبه متواصلة لمدة عشر سنوات، خطرت له عدة أمور فقد حصل على المعرفة القلبية التي داوته من سقمه، هي معرفة تأتي من القلب أو الفؤاد وهي ذات طبيعة ذوقية، لقد اعتقد الغزالي أن الشخص ينبغي يمارس نوعين من الممارسات الصوفية، الجسدية (الزهد والتقشف) والداخلية القلبية (تصفية النفس)، فالقلب هو الطبيعة الحقيقية للروح البشرية غير الملموسة وبالتالي جوهر الإنسان بشكل عام، وجوهر المعرفة القلبية معرفة الله، وبالتالي معرفة الذات. قال الغزالي: "**فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق؛ لأنه أمر رباني شريف فارق سائر جواهر العالم بهذه الخاصية والشرف**".[30]

يتداخل مفهوم المعرفة القلبية مع تصورات الغزالي عن العقل، فبينما يعتبر العرفة القلبية أرفع وأعلى فإنه يعطي للعقل دوراً وسيطاً على ما يبدو في الوصول إلى المعرفة او الحقيقة اليقينية، لكن الحدود بينهما غير واضحة او جلية، لذا ينبغي تبيين معنى العقل عنده.

عرف الجرجاني العقل بقوله "**جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا**"[31] فكما هو بيّن فقد اعتقد الجرجاني أن مكان العقل في الجسد يتداخل مع القلب في قول أو هو في موضع في الرأس، والحق أن تصور الفلاسفة والكلاميين بالتداخل بين العقل والنفس جعلت النفس والعقل يبدوان واحداً، أو أن العقل تعبير عن النفس بالذات، لكن نظرية الفارابي والكندي بالعقل الموروثة عن الأفروديسي هي التي شاعت رسخت في المفاهيم، وعلى هذا سار الكثير من الكلاميين.

---

[27] **أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سبق ذكره، ص 895.**

[28] **الإمام القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، دار الشعب، القاهرة ، 1989، ص 511.**

[29] **أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، مصدر سبق ذكره، ص 395.**

[30] **أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سبق ذكره، ص 890.**

[31] **الشريف الجرجاني: التعريفات، مرجع سبق ذكره، ص 196.**

يرى الغزالي أن العقل هو أحد الكيانات الروحية التي تمنح الإنسان القدرة على التفكير والقيام بالاستبصار لمعرفة كل الحقائق عن شيء ما. لكن لن يتحقق الكمال في الممارسة العقلية طالما أنها لا تستخدم أعلى أدوات الروح وبدونها لا يختلف البشر عن الحيوانات. يقرن الإمام الغزالي العقل بمفهوم النور. ويعتقد في الواقع أن فهم العقل على أنه نور إلهي مسألة ممكنة –بالاستناد إلى المحاسبي– لكن لا يركن إلى المطابقة بين النور والعقل، بل هو كثيراً ما يخلّط بين العقل والقلب، فالعقل أخلاقياً هو القدرة على التفكير في الخير والشر والقدرة على معرفة الشروط الضرورية للوجود الاخلاقي. والعقل قادر على تكوين شخصية الإنسان الأخلاقية وهو حقيقة للروح لها خصائص رفيعة تعبر بالإنسان نحو الروحية. من الواضح أن مكانة العقل في حياة الإنسان وفقاً لوجهة النظر الغزالية هي موهبة تجعل الإنسان قادراً على تحمل المسؤولية من الله سبحانه وتعالى، ويمكن للعقل البشري أن يفكر في فعل شيء ما، ويميز شيئاً ما، ويميز بين الخطأ والصواب، لكنه يعتقد بالمحصلة أن العقل لا يمكنه الوصول إلى اليقين المطلق.

قال الغزالي محدداً معاني العقل[32]:

"اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته، وذهل الناس الاكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة، فصار ذلك سبب اختلافهم، والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعةِ معانٍ...

فالأول الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث المحاسبي، حيث قال في حد العقل أنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب، به يستعد لإدراك الأشياء...

والثاني: هي العلوم التي تخرج الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وإنما الفاسد أن تنكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلا هذه العلوم.

والثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنّكته التجارب، وهذبته المذاهب يقال أنه عاقل في العادة...

والرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى ان يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى الملذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً، من حيث ان إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذا أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوانات.

فالأول هو الأس والسنخ والمنبع، الثاني هو الفرع الأقرب إليه، والثالث فرع الأول والثاني، إذ بقوة الغريزة والعلوم تستفاد التجارب. والرابع هو الثمرة الأخيرة وهي الغية القصوى، فالأول بالطبع والأخيران بالاكتساب..."

يتشابه تصنيف وتحديد الغزالي لمراتب العقل مع التقسيم الرباعي الشهير في الفلسفة الإسلامية، لكن يختلف عنها بعدة نقاط، فهو يقر بالعلم البديهي النابع من الغريزة، وبالعلوم المنبثقة منه، كما يقر بالتجربة نوعاً من أنواع المعرفة العقلية وهو ما يناظر العقل بالملكة عند الفلاسفة، أو ربما هو العقل العملي، لكنه لا يقر هنا بالأصول الفيضية أو أية أصول تتصل بالوجود الإلهي، فيما يعبر عن العقل الأخير تعبيراً يشابه الافلاطونية من حيث تناقض العقل مع الشهوة، وتطلبه قمع اللذات، لكنه مرةً أخرى يتجنب استخدام التعابير الافلاطونية ومع ذلك هناك الكثير من الشبه بين العقل من النوع الأخير والقلب بالمعنى الذي يحصل اليقين فهل كان الغزالي واضحاً في الفصل بينهما؟ في الوقع يشير الغزالي

[32] **أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سبق ذكره، ص 100–101.**

في عدة مواضع لتداخل يكاد يكون تطابقاً في المستويات العليا للمفهوم بين النفس والروح والعقل والقلب، طبعاً في معانيها المجردة، ذلك أن أشرف ما فيها هو ذاته وهو مستمد من عالم الملكوت، عالم النور، أي من الله اقتباساً على سبيل المجاز لا من حيث الحقيقة، قال الغزالي "**أما الأنوار العقلية المعنوية فالعالم الأعلى مشحون بها وهي جواهر الملائكة، والعالم الأسفل مشحون بها والحياة الحيوانية ثم الإنسانية وبالنور الإنساني السفلي ظهر نظام العالم السفلي كما أن بالنور الملكي ظهر نظام العالم العلوي وهو معنى قوله .... ((ويجعلكم خلفاء الأرض))** (النمل: 62) **((إني جاعل في الأرض خليفة))** (البقرة: 30) **فإذا عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشحون بالأنوار الظاهرة البصرية والأنوار الباطنة العقلية، ثم عرفت أن السفلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج، وأن السراج هو النور النبوي القدسي، وأن الأرواح النبوية القدسية مقتبسة من الأرواح العلوية اقتباس السراج من النار. وأن العلويات بعضها مقتبس من بعض، وأن ترتيبها ترتيب مقامات، ثم ترتقي جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول، وأن ذلك هو الله وحده لا شريك له، وأن سائر الانوار مستعارة منه، وإنما الحقيقي نوره فقط وإن الكل من نوره بل هو لا هوية لغيره إلا بالمجاز...**" [33]

وهذا الوصف يكمّل الفكرة الواردة بالنص، ولكنه يضيف تداخلاً قوياً وواضحاً بين القلب والعقل، وكأنه يجعل العقل في أعلى مراتبه هو القلب! من المثير للاهتمام بأن الغزالي يحافظ طوال نصوصه حتى المتاخرة منها على مسافة واضحة عن الفلسفة، وكأنه يحاول إنكار كونه فيلسوفاً –وهو ما نجح به بالطبع– فقد كان ناقداً عنيفاً للفلسفة، ولم يتحمل أن يتهم بتعاطيها، بل إنه جعل نصوصه عموماً موجهة لهدم الفلسفة في كل مفاصلها، حتى ما نعدم وجود إشارات ضد الفلاسفة في الكتب التي لا تمت للقضايا الفلسفية العامة بصلة، ولكنه مع ذلك كله نجده في نظرية المعرفية يواجه صعوبةً حقيقية في تخطي النصوص الفلسفية بل هو متأثر بها أشد التأثر، ففي كتابه معارج القدس يأخذ الغزالي بالتقسيم الفلسفي الرباعي الموروث عن الفارابي والأفروديسي، *أي تقسيم إلى العقل الهيولاني الذي بالقوة، وهو قوة عقلية تكون مستعدة للإدراك، مجردة من العلم بالأشياء، وهناك ثانياً العقل بالملكة وهي القوة التي يستطيع بواسطتها الإنسان أن يصلح الأشياء البديهية دون التفكير بها، وهناك العقل بالفعل وهي قوة الاستعداد الكامل التي تمكن الإنسان من استعادة صور الأشياء ومعانيها، وهناك أخيرا العقل المستفاد او العقل الفعال، وهو الذ يدرك أو يستفيد من المعاني التي حضرها العقل بالفعل بأحد الأسباب الإلهية، وأن الصور المعقولة تكون حاضرة فيه وهو يحاضرها بالفعل ويعقلها بالفعل.*[34]

أهمية هذا أن الإقرار بالتقسيم الرباعي كما هو له تداعيات حقيقية في النقاش الفلسفي حول الغزالي، فهل كان الغزالي يقبل أن يضم تحت الفكر الأشعري النظريات التي يحتاجها علم الكلام ليتحول إلى علم شمولي؟ المشكلة هنا أن نظرية العقول في تصنيفها الرباعي تختزل مذاهب فلسفية، فنظرية العقول التي وصلت عبر التراث الفلسفي العربي تعبّر عن التوفيق المتقن بين الأفلاطونية والأرسطية، وهذا يحتمل الفيض الإلهي، أو نظرية أرسطو في النفس، وكما رأينا فالغزالي أخذ بكل ما قال به أرسطو من تعريفات في النفس، فكيف يهاجم الغزالي أسس نظرياته؟ على أي حال قد فعل هذا وذاك، وقد هاجم الفلاسفة وأفاد من نظرياتهم الأساسية، لانعدام وجود بديل على ما يبدو.

[33] **أبو حامد الغزالي: مشكاة الانوار، مصدر سبق ذكره، ص 296.**

[34] **أبو حامد الغزالي، معارج القدس، مصدر سبق ذكره، ص 51–52.**

عندما نتناول العقل من زاوية التطور الروحي للمتصوف، نجد أن العقل هو القدرة على العمل على معرفة حقيقة كل شيء. وله أن يمايز بين أمرين خيرهما وشرهما، وله أن ينفذ أمر القلب، سواء للخير أو الشر. إنه يعمل على إيصال العلم إلى القلب الذي يمكّنه من التطهر والتقرب من الله سبحانه وتعالى، وخلص الإمام الغزالي إلى أن جميع الجوانب الروحية من فطرة وعقل وقلب هي من أسرار الله وذات طبيعة روحية وغير مادية. فالسلوك والأخلاق الإنسانية ليست سلوكاً ظاهرياً مرئياً ولكن أكثر من ذلك هي نزعة روحية تؤثر في صميم طبيعة الإنسان.

لقد أكد الإمام الغزالي أن البشر قادرون بالفعل على الوصول إلى مرتبة الملائكة بنور المعرفة، ويمكنهم أيضاً أن ينخفضوا عن مرتبة الحيوانات إذا تأثروا بالانفعالات كالتمرس باللذة والغضب. في الواقع، شدد على أهمية المعرفة العقلية في الوصول إلى درجة تساعد الإنسان على الانطلاق بالمعرفة القلبية اليقينية.

لقد وصف الإمام الغزالي القلب على أنه المَلك لكل أعضاء الإنسان حيث يمتلك كل أعضائه غريزة الخضوع للقلب. إن طاعة الأعضاء والحواس للقلب تشبه طاعة الملائكة لله سبحانه وتعالى. فالقلب كملك له جيش خاص به لتحريك حياة الإنسان. بالإضافة إلى ذلك، فإن لقلب الإنسان علاقة وثيقة مع ما هو فوق الطبيعي ويمكن للإنسان من خلاله تلقي المعرفة المتعلقة بما هو غيبي من خلال الحدس. فالقلب كمثل المرآة المشرقة والنقية، التي يمكن أن تلهم الإنسان حول طبيعة الذات وطبيعة الله سبحانه وتعالى، ولا سبيل إلى نقاء القلب إلا التجافي مع الدنيا، قال الغزالي "**إن مقصود المريد إصلاح قلبه ، ليشاهد به ربه ، ويصلح لقربه .أما الجوع... [ففائدته] تنوير القلب،... وأما السهر فإنه يجلو القلب ويصفيه، ....وأما الصمت فإنه يسهل له العزلة ، وأما الخلوة ففائدها دفع الشواغل**"[35]

إن التجافي مع الدنيا هو منهج المتصوفة عموماً، وهو يعني إماتة الشهوات والرغبات، والتفرغ لذكر الله، ومنه يعتقد المتصوفة إن هذا التقشف هو الطريق للوصول إلى الإشراقات المعرفية أو ما يعرف بالكشف، قال الغزالي: "**وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى، وأن سر ذلك كله، قطع علائق القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق**"[36]

باختصار إن النزعة هي طبيعة الإنسان العميقة التي تتخطى الجسدي، وهي ما يحقق كماله. والكمال يتم التوصل إليه من خلال تحرر النفس من علائق المادة عندها يمكن الوصول إلى أعلى مستوى من الروحية من خلال المعرفة القلبية. بعبارة أخرى، جوهر الإنسان فريد من نوعه في قدرته الخاصة على التواصل مع عالم الغيب، والتي تشكل أيضاً تصميمه الميتافيزيقي وخاصيته الوجودية. إذا تحققت هذه القدرة في أعلى مستوياتها، فقد وصل الإنسان إلى كماله. والسبب الأساسي للخلق الإنسان، وفقاً للغزالي، يكمن تحديداً في القدرة على إدراك المطلق ومعرفة الله. وفي سبيل ذلك لا بد من الإدراك والمعرفة والعلم، للوصول إلى الحقيقة. لكن ما مفهوم كل من هذه المصطلحات في تصور الغزالي للمعرفة؟

يمكن فهم هذه المصطلحات والمفاهيم في إطار تصورات الغزالي التي وردت سابقاً عن النفس ومفهومها لديه، ومن هنا يكون الإدراك هو الأقل شمولية بين سلم المفاهيم المعرفية، في معارج القدس ذكر في الحقيقة قائلاً: "**اعلم أن الإدراك**

[35] **أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سبق ذكره، ص 959.**

[36] **الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سبق ذكره، ص 248.**

أخذ صورة المدرك وبعبارة أخرى: الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية فإن الصورة الخارجية لا تحل المدرك بل مثال منها"[37]

ويعبر تصور الغزالي عن الإدراك عن التجربة الحسية والعقلية النابعة من الحس بشكل عام، كما يلاحظ بأن في تحديده للإدراك نزعة أرسطية وإن كان من عادته الهجوم على المشائية، ولا يخفى بأن تصوراته المتعلقة بالنفس تستمد الكثير من اصطلاحات وأفكار الفلاسفة حتى بعضها التي انتقدها، ونحن لا نستطيع الجزم أهو تطور في فكر الغزالي المتأخر أم هو يحاول دمج الأفكار الفلسفية في نسق علم الكلام الأشعري! ولكن وبأي حال ننتقل من الإدراك إلى العلم، فتحديد العلم يكشف عن الفرق بين التصور التلقائي الطبيعي في العقل أو النفس من جهة والمعرفة الحاصلة عن جهد وقصد وتمرس في النفس، *لقد حدد الغزالي في المستصفى حدّ العلم بأنه الاعتقاد الذي لا تردد فيه، والذي يكون عن بصيرة، المطابق للمعلوم، المتصف بالثبات عند التشكيك، والمرتسم بالنفس بمعناه وحقيقته*[38]

كما يعرف العلم في الرسالة اللدنية تعريفاً أكثر وضوحاً: "**اعلم أن العلم تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة، والعالم هو المحيط المدرك المتصور، والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس**"[39]

ويطرح هذا التعريف مشكلة بيّنة مفادها ان الصور المجردة من الأشياء هي صور من ذاك الذي تحدث عنه أرسطو، ولا يخفى بأن نظرية أرسطو في المعرفة تعبر تعبيراً دقيقاً عن منظومته الأنطولوجية، لكن في حالة الغزالي، فإن تعريفه يبقى دخيلاً أو مقحماً على منظومته الكلامية، وأكثر بعداً عن نزعته الصوفية المتأخرة، والغريب أنه ورد في الرسالة اللدنية التي يفترض أنها تناقش المعرفة الصوفية، فهذا التعريف لا يقبل فكرة علم الله، لأن العالم بالله لا يمكن أن يحيط به أو يدركه بالمعنى الحقيقي، فكأن به ينكر علماً بالله يتوصل إليه العارفون، فيما لا يمكن الحديث تجريد الصور عن جواهرها في عالم الأنوار المجردة، ولكنه يؤخذ بعين الاعتبار أنه جاء بهذا التعريف في سياق تدرجه من الحسي إلى المجرد فالذوقي، ومن البيّن أن الوسيلة الأساسية للمعرفة في رسالتيه مشكاة الانوار والرسالة اللدنية هي الكشف، يعرف الغزالي الكشف "**هو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله**"[40]

وكلي نتعمق أكثر في بيان درجات المعرفة، نجد في مشكاة الأنوار تصنيفاً للروح يبدو معدّاً على أساس تراتبية المعرفة، يتيح لنا فهم كيف تصور الغزالي المعرفة، بينما يلاحظ بأن الغزالي الغزالي على ما يبدو بين الروح والنفس، لا بل يجعل العقل أساساً في تفاوت الأرواح، نذكر تقسيمه هذا للروح، أو درجاتها، وهي[41]:

- الأول: الروح الحساس وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس إذا كان أصل الروح الحيواني وأوله ويه يصير الحويان حيواناً.

---

[37] **أبو حامد الغزالي، معارج القدس، مصدر سبق ذكره، ص 61.**

[38] **الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ج1، تحقيق: أحمد زكي حماد، دار الميمان، الرياض، ص 38-39.**

[39] **أبو حامد الغزالي: الرسالة اللدنية ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، حققها إبراهيم محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ص 240.**

[40] **أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سبق ذكره، ص 28.**

[41] **أبو حامد الغزالي: مشكاة الانوار، مصدر سبق ذكره، ص 304.**

- أما الثاني: الروح الخيالي وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس ويحفظه مخزوناً عندع ليعرضه على الروح العقلي فوقه عند الحاجة، وبهذا تماثل وظيفته وظيفة الذاكرة والخيال
- أما الثالث: فهو الروح العقلي الذي يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الغنسي الخاص، ويبدو ان هذا يرتبط بالذات بملكة التجريد.
- اما الرابع هو الروح الفكري، وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف نفسية، ثم استفاد نتيجتين منها مثلاً ألف بينهما مرة أخرى واتفاد نتيجة أخرى، ولا تزال تتزايد إلى ما لا نهاية. وهذا النوع يفيد على ما يبدو ملكة التركيب والتأليف المعتمدة على الاستنتاج النظري والتي تتأسس على نوع من التجريد العميق كما في الهندسة والرياضيات.
- أما النوع الخامس: فهو الروح القدسي النبوي الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولاء وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السماواتوالأرض.

يبين هذا التقسيم بوضوح كيف ترتقي الروح من التجربة الحسية، ثم تعمل وفق القوة الوهمية أو المتخيلة، ليتشكل الروح الخيالي، ومن ثم يرتقي الروح إلى المجردات العقلي فيكون الروح العقلي، أما بعد هذا فيبدو أنه جديده أو ما يفسر نظريته في المعرفة وعلاقة القلب بالعقل، أو علاقة المعرفة الذوقية بالعقلية، فالروح الفكري، يتجاوز العقليات نحو تعقيدات قائمة على الحدس والبداهة التي لا تبدو بالنسبة للغزالي ذات طبيعة برهانية، وبالتالي يسمح الروحي الفكري لدخول نوع أكثر رقياً من المعرفة يتجاوز البرهاني منها، فيما الروح القدسي، أي الروح على المتوى النبوي تستفيد من هذا كله وتكون على اتصال تام مع عالم الملكوت، وبهذا يكون على المتصوفة أن يتجاوز هذا العالم عبر سلم النمو الروحي هذا بالتحديد، قال الغزالي: "**من ههنا يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله وان كل شيء هالك إلا وجهه...**"[42]

هنا تحديداً يكتسب العلم اللدني أو المعرفة القلبية الصرفة معناها وموقعها في نظرية الغزالي المركبة، فقد عرف الغزالي العلم اللدني بقوله "**هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف**"[43]

فالعلم اللدني وإن كان يبدو بديلاً غامضاً للمعرفة العقلية والممارسة العقلانية فإنه ينطوي على ممارسات تجريدية وعقلية في جوهره، فلا يمكن لمن لم يتجاوز الوعي العقلية أن يحصّل العلم اللدني، وإذا كانت طبيعة العلم اللدني نوريّةً من عالم الملكوت، فإن الارتقاء من عالم الملك والشهادة لا يكون إلا بتجاوز هذا العالم معرفياً وتجاوز علائقه المعرفية، قال: "**اعلم أن العلم اللدني وهو سريان نور الإلهام يكون بعد التسوية،... يكون بثلاثة أوجه: أحدها تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها . الثاني الرياضة الصادقة، والمراقبة الصحيحة.... الثالث التفكر، فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم، ثم تتفكر في معلوماتها بشروط الفكر ، ينفتح عليها باب الغيب**"[44]

هكذا يكون للإنسان مسار ارتقائي نعقد ينطلق فيه لتجاوز عالم التجربة الحسية للوصول باطنياً عبر التجربة الداخلية إلى عالم الملكوت، عالم الأنوار، ليعاين الحقيقة المطلقة أو قبساً من نورها، الذي لا يمكن وصفه، وإنما يكون على المرء في سبيل الوصول إلى مثل هذه الحال أن يتجاوز ذاته إلى حال أقرب إلى الفناء.

---

[42] **المصدر السابق، ص 294.**

[43] **أبو حامد الغزالي: الرسالة اللدنية ، مصدر سبق ذكره، ص 249.**

[44] **المصدر السابق، ص 252-253.**

الاستنتاجات والتوصيات

وأوضح الغزالي في كتبه المتأخرة سبب تخليه عن حياته الرغيدة وتحوله إلى الصوفية. كان ذلك بسبب المحنة الفكرية التي تعرض لها، وبسبب إدراكه أنه لا سبيل إلى معرفة يقينية أو قناعة بالحقيقة الروحيّة إلا من خلال الصوفية. وربما يكون هذا الإدراك مرتبطاً بانتقاده للفلسفة الإسلامية التي تقوم على العقليات، لكنه في النهاية تأثر بالفلسفة في سياق تحوله الصوفي هذا.

في الواقع، إن دحضه للفلسفة ليس مجرد نقد من وجهة نظر كلامية أشعرية محافظة معينة. فقد كان موقفه من الفلسفة متناقضاً مع تبنيه للكثير من المواقف الفلسفية (مثل أخذه بنظرية العقول). وكان موقفه من العقلانية الإسلامية موضوعاً للمعرفة ونقداً؛ فقد كان موقفه موضوعاً للتعلم من الفلسفة. فأتقن الفلسفة ثم انتقدها لأسلمتها. وتكمن أهمية نقده في إثباته الفلسفي أن حجج الفلاسفة الميتافيزيقية لا تصمد أمام اختبار العقل ذاته، وبذلك عمل على دحض العقلانية الارسطية من الداخل.

لقد كان مجمل تركيزه على الغاية التي خلق لأجلها الإنسان فهو خليفة الله، والإنسان ملزم بالتفرغ إلى الله سبحانه وتعالى، الخالق الذي خلقه. كان هذا الشعور بالمسؤولية موجوداً دائماً في قلب نظرية الغزالي عن الإنسان منذ اللحظة الأولى. ويمكن دراسة مفهوم الإنسان وفقاً للإمام الغزالي من حيث العناصر الروحية التي تتكون من القلب والروح والنفس والعقل. فالبشر خَلقُ الله سبحانه وتعالى، وهم أوصياء على الأرض، ولهم من العناصر الروحية ما يمكنه من الصول إلى الحقيقة اليقينية واتلواصل مع عالم الملكوت.

في الختام، وجد الغزالي أن القلب عنصر يلعب دوراً كبيراً في حياة الإنسان. القلب الذي يؤثر في سلوك الطبيعي، هو ذاته يستطيع الوصول إلى معارف عميقة إن وضع في سياق صحيح للمعرفة، ومن خلال القلب، يستطيع البشر الاقتراب من الله سبحانه وتعالى، وعندما يطهر الإنسان قلبه. وينتشر نور القلب في جميع أنحاء الجسد عندما يكون قوياً في العبادة. وكخلاصة لقد أُجبر أيضاً على الاعتراف بأن يقين الحقيقة الروحيّة، التي كان يبحث عنها بشدة، لا يمكن الحصول عليها إلا عن طريق العقل وبما يتجاوز العقل والنصوص الشرعية وبهذا وقع هو أيضاً في التناقض. ولم يصل أخيراً إلى هذه الحقيقة إلا لاحقاً في حالة النشوة الصوفية.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. ابن رشد: تهافت التهافت، دراسة: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.
3. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.
4. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005.
5. أبو حامد الغزالي: مشكاة الانوار، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، حققها إبراهيم محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.
6. أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الأفاق الجديدة، ط2، 1975.
7. أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1.
8. الإمام القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، دار الشعب، القاهرة ، 1989.

9. الغزالي: الأربعين في أصول الدين، دار المنهاج، بيروت، 2017.
10. الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد أبو ليلة و نورشيف رفعت، جمعية البحث في القيم والفلسفة، واشبطن، 2001.
11. الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ج1، تحقيق: أحمد زكي حماد، دار الميمان، الرياض .
12. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط4، د.ت.
13. ابن منظور، لسان العرب، ج6، مادة النفس، دار صارد، بيروت، د.ت.
14. الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو زيد العجمي، دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 2007م.
15. الشريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مطبعة دار الريان للتراث، مصر، د.ت.
16. الكلاباذي: التعرف لأهل التصوف، حققه: آرثر جون آربري، شركة بيت الوراق، بغداد، 2010.
17. المرزوقي، أبو يعرب: مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، 1978.

Sources and references:

.1The Holy Quran
.2Ibn Rushd: Incoherence of Incoherence, Study: Muhammad Abed Al-Jabri, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1st Edition, 1998.
.3Ibn Rushd, Unveiling the Methods of Evidence in the Beliefs of the People of the Faith, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1, 1998.
.4Abu Hamid Al-Ghazali: The Revival of Religious Sciences, Dar Ibn Hazm, Beirut, 1, 2005.
.5Abu Hamid Al-Ghazali: Mishkat Al-Anwar, a collection of the messages of Imam Al-Ghazali, edited by Ibrahim Muhammad, Al-Tawfiqia Library, Cairo, d.T.
.6Abu Hamid Al-Ghazali, Ma'arij Al-Quds in the runways of self-knowledge, Dar Al-Afaq Al-Jadeeda, 2nd Edition, 1975.
.7Abu Hamid Al-Ghazali, Balance of Work, investigation: Dr. Suleiman Donia, Dar Al-Maaref, Egypt, 1st edition.
.8Al-Imam Al-Qushayri: The Qushayri Message, investigated by Abdel Halim Mahmoud and Mahmoud bin Sharif, Dar Al-Shaab, Cairo, 1989.
.9Al-Ghazali: The Forty in the Origins of Religion, Dar Al-Minhaj, Beirut, 2017.
.10Al-Ghazali: The Savior from Error, investigation: Muhammad Abu Laila and Norshef Refaat, Association for Research in Values and Philosophy, Ashbten, 2001.
.11Al-Ghazali, Abu Hamid: Al-Mustafa min Ilm Al-Usul, Part 1, Investigation: Ahmed Zaki Hammad, Dar Al-Mayman, Riyadh.
.12Al-Ghazali, Incoherence of the Philosophers, Investigation: Suleiman Donia, Dar Al-Maaref, Cairo, 4th edition, d.T.
.13Ibn Manzur, Lisan al-Arab, part 6, Psychology, Dar Sared, Beirut, d.T.
.14Al-Ragheb Al-Isfahani, The Pretext for Makarim Al-Sharia, achieved by Abu Zaid Al-Ajmi, Dar Al-Salaam for Printing and Publishing, 1, 2007 AD.
.15Al-Sharif Al-Jurjani: Definitions, investigated by: Ibrahim Al-Abyari, Dar Al-Rayyan Heritage Press, Egypt, d.T.
.16Al-Kallabathi: Recognizing the People of Sufism, achieved by: Arthur John Arbery, Al-Warraq House Company, Baghdad, 2010.
.17Al-Marzouki, Abu Yarub: The Concept of Causation for Al-Ghazali, Bouslama House for Printing and Publishing, Tunis, 1978.