مجلة المفكر
EISSN 2661-7498
ISSN :2543-3830

المجلد 5/ العـدد:2 (2021)، ص 35– 56

منهج قراءة القاضي ابن العربي للخطاب الصوفي في مؤلفات الإمام الغزالي

Ibn al-Arabi's approach to reading the Sufi discourse in the writings of Imam al-Ghazali

[1] أ.د محمد مهدي لخضر بن ناصر(Lakhdar bennaceur Mohammed Mehdi)

الدرجة: محاضر(أ).

جامعة أبو بكر بلقايد–تلمسان–، مخبر المرجعيات الفلسفية والفنية للتفكير البلاغي والنقدي في الجزائر،

Bahtilmi@hotmail.fr

[2] أ. ياسين لخضر بن ناصر(Lakhdar bennaceur Yacine)

الدرجة: طالب دكتوراة سنة أولى.

جامعة أبو بكر بلقايد–تلمسان–، مخبر الدراسات الشرعية ، yacine.lakhdarbennaceur@univ–tlemcen.dz.

تاريخ الاستلام: 03 /2021/07 تاريخ القبول: 06 /2021/12

ملخص:

عالجت هذه الدراسة جانبا من التجربة الباطنية التأملية لأبي حامد الغزالي –رحمه الله– مع قراءة لأحد أجل تلامذته الشهير بابن العربي ترددت بين الاسترشاد والاكتشاف تارة وبين النقد والتقويم في أخرى، ويمكن أن نعتبر ما صدر من ابن العربي نموذجا حقيقيا من نماذج تجلي الخطاب الصوفي بالنسبة للمريد أو الباحث عن كنه الحقيقة، فضلا عن بيان معاني الالتفات في تضاعيف عبارات أهل هذا الاختصاص ولوازمها مما يعرف بعلم الإشارة.

وأود أن أشير أيضا إلى أن اختلاف محفزات الذهاب لتناول الخطاب الصوفي عند ابن العربي واختلاف آفاقه ـ أقصد: بين ما هو علمي وما هو ذوقي وما هو ديني وما هو جمالي وما هو استكشافي وما هو إيديولوجي ـ كان له الأثر البالغ في رسم معالم هذه القراءة بمختلف أبعادها.

كلمات مفتاحية: الخطاب الصوفي، الغزالي، ابن العربي، القراءة، النقد والتقويم.

Abstract:

This study dealt with part of the contemplative esoteric experience of Abu Hamid Al-Ghazali - may God have mercy on him - with a reading of one of his famous students, Ibn Al-Arabi. For the seeker or seeker of the truth, as well as clarifying the meanings of paying attention to the multiplications of the phrases of the people of this specialty and their accessories, which is known as the science of reference.

I would also like to point out that the different motives for going to the Sufi discourse of Ibn al-Arabi and its different horizons - I mean: between what is scientific, what is my taste, what is religious, what is aesthetic, what is exploratory and what is ideological - had a great impact in drawing the parameters of this reading in various its dimensions.

Keywords: Sufi discourse; al-Ghazali; Ibn al-Arabi; reading; Criticism and Evaluation.

1. مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

أما بعد:

إن الدعوة الصوفية هي دعوة تأملية لعلاج مشاكل العصر على أساس التصور الإلهي لحقيقة الإنسان، لا أنها علامة عقل مستقيل، وحمالة دعاوى الانعزال والتواكل، أو بعيدة عن منابر العقلانية والتقدمية العلمية.

مجلة المفكر
EISSN 2661-7498
ISSN :2543-3830
المجلد 5/ العـدد:2 (2021)، ص 35– 56

كما أن طرح بعض مسائل التصوف في زماننا هذا يتغيى النظر في ما يمكن أن يسهم به من حلول في ترميم الذات الإنسانية الجريحة الجانحة إلى أنواع الهروب المتنوعة من عبثية وعدمية وإدمان وتشكيك وتطرف وغيرها.

وقد أُخذ على كثير من أهل الطائفة كأبي حامد الغزالي من أن ما لحق بالمسلمين من انحطاط وشيوع دروشة سببه ذم الفلسفة والحط منها، ولذا حاولت في بعض جوانب هذه الدراسة بيان أن ما وصل إليه هذا الإمام من المنازل، وما حققه من المراتب، راجع إلى فكر عميق ناتج عن تجربة باطنية تأملية نفذ بها إلى أغوار النفس البشرية؛ إذ الفكر وليد الوعي بالحياة، والسبيل إليه هو التعبير، ووراءه تكمن المشكلة؛ فالمعروف أن التعبير هو أداة للإفصاح عما يجول في ميدان الفكر أو محصلة الوعي، ولكن قد يعرض هذا السؤال: كيف يصل إلينا؟.

فما صدر من عبارات عن تصورات لماهيته في الغالب إنما هو صورة للتوزع النفسي والقلق العقلي، وليس هو الحقيقة الخارجة عنه، وعندما نُعَبِّر عنها قد نضل الطريق، أو كما قال شيخ الطائفة الجنيد معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم.

وإزاء ذلك وجد المتابع الشغوف نفسه في حيرة من سؤال حول جدية الخطاب والنص اللغوي في الإبانة عن الفكر والرؤية الصوفية، خصوصا أمام صعوبة ضبطها بأي عامل عقلي أو لغوي.

ولما كان القاضي ابن العربي من أجل تلامذة الشيخ الغزالي .لازمه بعدما بعد أن تقرر في وجدانه أن التصوف هو المنهج الأفضل في تلقي المعرفة اليقينية الملائمة .كانت له قراءة خاصة لفكره وخطابه الصوفي؛ يقول:" ... وسمعت كتابه الذي سماه بالإحياء لعلوم الدين، فسألته سؤال المسترشد عن عقيدته، المستكشف عن طريقته، لأقف من سر تلك الرموز التي أومأ إليها في كتابه على موقف تام المعرفة، وطفق يجاوبني مجاوبة الناهج لطريق التسديد للمريد، لعظم مرتبته وسمو منزلته، وما ثبت له في النفوس من تكرمته ..."، انظر: [العواصم من القواصم، ص: 24]، فارتأيت أن تكون هذه القراءة نموذجا من نماذج تجلي الخطاب الصوفي بالنسبة للمريد أو الباحث عن كنه الحقيقة، فضلا عن بيان معاني الالتفات في تضاعيف عبارات أهل هذا الاختصاص ولوازمها مما عرف فيما بعد بعلم الإشارة.

وبناء على ما سبق؛ ارتأيت أن أجعل خطة هذه الدراسة تنتظم في ثلاثة مباحث، يتعلق الأول بترجمة موجزة جدا للعلمين: الإمام أبي حامد الغزالي والقاضي أبي بكر بن العربي، بينما تناولت في الثاني دراسة عامة حول التصوف من حيث التعريف والنشأة والأهمية، أما المبحث الثالث فقد استأثر بسجالات ابن العربي مع نصوص الخطابات الصوفية لحجة الإسلام الغزالي، مع التحقق من بعض المسائل كفيلسوفيته وعلاقتها بالمعرفة الوجدانية، وهل لها أثر فعال على صوفيته كما أشار إلى ذلك ابن العربي حين قال:" شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع" انظر: [سير أعلام النبلاء، 327/19]، ويلزم عن هذا أيضا بيان مَردّ استقطاب هذا الخطاب هل يرجع إلى ذاتيته وجوهريته، أم أن النزعة الفلسفية هي محركة مضمار القراءة فيه، أو هو من مجموع هذين الأمرين، فضلا عن استخلاص بعض النكت والفوائد الوقتية في ذيل البحث لعلاج بعض المشاكل العويصة.

وسنشرع الآن بحول الله في هذا البحث:

2. المبحث الأول: ترجمة موجزة للعلمين أبي حامد الغزالي وأبي بكر بن العربي.

يعتبر الاعتراف بفضل العالم الذي يستفيد منه الناس شكرا للعلم، وحقا لازما يجب على الخلف المستفيد أن يقوم به للسلف، وذلك لعظيم مرتبتهم، وسمو منزلتهم، وما ثبت لهم في النفوس من تكرمتهم.

وأراد الله أن يقوم الخلف بحقه وعهده للشيخ أبي حامد الغزالي وتلميذه القاضي أبي بكر بن العربي؛ فقد اختصهما كاتبوا التراجم والطبقات بمزيد اعتناء، وعددوا مناقبهما وفضائلهما وأعمالهما، ولذلك سأتطفل عليهم ليكون هذا البحث عليهم ذيلا، وإن كنت أعلم أني لست لذلك أهيلا.

ولم يكن بوسعي أن أستقصي دقائق تاريخهما؛ إذ لو قصدت ذلك لغاب عني الكثير من الحقائق بعينها، فحياتهما من أي جانب تطرقت إليه منها غنية عامرة وافرة تروثها، وإنما هدفنا الحديث عن بعضها ههنا ليحتدى بمثالها، وهي مراسم تحل محل التراجم، يسجل بها بعض المعالم، لعل الله يقضي بهبات وافرة، لنا ولهم في درجات الآخرة.

1.2 المطلب الأول: ترجمة الإمام أبي حامد الغزالي.

1.1.2 اسمه ونسبه ومولده.

مجلة المفكر
EISSN 2661-7498
ISSN :2543-3830
المجلد 5/ العـدد:2 (2021)، ص 35– 56

هو أبو حامد زين العابدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي المشهور بالغزَالي، –وقيل: الغزّالي، بتشديد الزاي، نسبة لعمل أبيه غزالاً للصوف على طريقة أهل بلده–، من أصل عربي، أقام أجداده في بلاد فارس منذ بداية الفتح الإسلامي[1].

وقد ولد بمدينة طوس من إقليم خراسان منتصف القرن الخامس الهجري. أعني سنة خمسين وأربعمائة هجرية[2].

2.1.2 حياته العلمية ورحلته.

تعتبر حياة الغزالي في نيسابور من أخصب مراحل حياته العلمية، لكنه عزم على الخروج منها عام 478 هـ بعد وفاة أستاذه أبي المعالي إمام الحرمين الجويني متجها نحو مدينة المعسكر – وكان سنه إذ ذاك ثمانية وعشرين عاما–؛ فقصد مجلس الوزير نظام الملك، الذي كان مجمع أهل العلم ومحط رجال السلاطين السلجوقيين، وكانت المجالس فيه لا تخلو من المناظرات الكلامية والفقهية، فناظر العلماء وظهر عليهم، وأفحم الخصوم والمنافسين حتى اعترفوا له بالعلم والفضل، فارتفع بذلك ذكره وذاع صيته، وطار اسمه في الآفاق، واختاره نظام الملك للتدريس بالمدرسة النظامية في بغداد[3].

وخلال التدريس بها استطاع أن يجذب الأنظار إليه، لحسن كلامه، وكمال فضله، وفصاحة لسانه، ونكته الدقيقة، وإشاراته اللطيفة، حتى علت حشمته الأكابر والأمراء ودار الخلافة، وكان قد صرف همته إلى عقد المناظرات، ووجّه جهده إلى محاولة التماس الحقيقة التي اختلفت حولها الفرق التي طغت على الحياة الفكرية في ذلك العصر، وهم: الفلاسفة الذين يدّعون أنهم أهل النظر والمنطق والبرهان، والمتكلمون الذين يرون أنهم أهل الرأي والنظر، والباطنية الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالأخذ عن الإمام المعصوم، لكنه انصرف أخيرا إلى التصوف، لكون ما سبق ذكره لم يفض به إلى راحة بال أو صفاء خاطر؛ ويصف لنا الإمام ذلك فيقول: "ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بي الجوانب ... ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة، في طريق الآخرة ثم فكرت في نية التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار"[4].

وفي سنة 488 هـ خرج من بغداد إلى دمشق تاركا التدريس بالمدرسة النظامية، ومن دمشق إلى بيت المقدس فالحجاز لتأدية المناسك، ثم قصد مصر وأقام بالإسكندرية مدة، ويقال إنه قصد منها الركوب في البحر إلى بلاد المغرب للاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش، فبينما هو كذلك بلغه نعي يوسف بن تاشفين، فصرف عزمه عن تلك الناحية، وعاد إلى موطنه[5].

3.1.2 وفاته.

توفي ـ رحمه الله ـ يوم الإثنين في الرابع عشر من جمادى الأخيرة عام 505 هـ، الموافق للثامن عشر من شهر ديسمبر سنة 1111 م، ودفن بظاهر الطابران.

4.1.2 أشهر مؤلفاته.

له جملة من المؤلفات العديدة، الجامعة المانعة المفيدة، في كل فن من توحيد وأصول، ومعقول ومنقول، منها: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، والاقتصاد في الاعتقاد، ومحك النظر، ومعارج القدس في أحوال النفس، والفرق بين الصالح وغير الصالح، ومقاصد الفلاسفة، والوقف والابتداء في التفسير، والبسيط والوسيط والوجيز في الفقه الشافعي، والمعارف العقلية، والمنقذ من الضلال، وبداية الهداية، وجواهر القرآن، وفضائح الباطنية، والتبر المسبوك في نصيحة الملوك ـ كتبه بالفارسية وترجم إلى العربية ـ، والولدية ـ رسالة أكثر فيها من قوله: أيها الولد ـ، ومنهاج العابدين ـ قيل: هو آخر تآليفه ـ، وإلجام العوام عن علم الكلام، والدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، وشفاء العليل في أصول الفقه، والمستصفى من علم الأصول، والمنخول من علم الأصول، وياقوت التأويل في تفسير التنزيل، وأسرار الحج، والإملاء عن إشكالات الإحياء، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وعقيدة أهل السنة، وميزان العمل، والمقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، وله كتب أخرى بالفارسية[6].

2.2 المطلب الثاني: ترجمة القاضي ابن العربي.

1.2.2 اسمه ونسبه ومولده.

هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن العربي المعافري[7].

ولد ليلة الخميس 22 شعبان سنة 468 هـ، الموافق 31 مارس 1076 م بمدينة إشبيلية، في أحضان أسرة كانت لها حظوة لدى المعتمد بن عباد في عصر دول الطوائف[8].

2.2.2 نشأته التعليمية.

نشأ ابن العربي في أسرة علم ومكانة اجتماعية رفيعة، فشبّ على حب العلم، وعرج في درج المعارف منذ نعومة أظفاره، وكان والده حريصا عليه، فعنه أخذ تعليمه الأولي، فحذق القرآن وهو ابن تسع سنين، ولم يبلغ السادسة عشر من عمره حتى أتقن القراءات العشر، وجمع فنونا من العربية، وتمرّن على الأدب والشعر، وقد ساعده على ذلك موهبته وذكاؤه الخارق، فقد تمّ صقل تلك الموهبة على يد أشياخ نَحَوا به إلى ما كان يرجوه والده منه، ومن جملة هؤلاء الأعلام: خاله أبو القاسم الحسن الهوزني، وأبو عبد الله السرقسطي، وقبل رحلته انتقل إلى قرطبة، فأخذ عن بعض مشايخها[9].

رحلاته العلمية:

لم يقنع أبو بكر بن العربي بما حصله من علم في بلده الأندلس، فقرر الارتحال إلى المشرق للقاء العلماء والأخذ عنهم، فخرج برفقة والده يوم الأحد مستهل ربيع الأول سنة خمس وثمانين وأربعمائة، وسنه إذ ذاك نحو سبعة عشر عاما[10].

ويذكر ابن العربي سبب هذه الرحلة فيقول: "وكان الباعث على هذا التشبث مع هول الأمر، همة لزمت وعزيمة نجمت، ساقتها رحمة سبقت"، وفيها لقي جملة من العلماء، منهم الإمام الغزالي، الذي قال عنه: "ورد علينا دانشمند فنزل برباط أبي سعيد بإزاء المدرسة النظامية، معرضا عن الدنيا مقبلا على الله تعالى، وعرضنا أمنيتنا عليه، وقلت له: أنت ضالتنا الذي كنا ننشد"، ثم قال: "فقصدت رباطه ولزمت بساطه واغتنمت خلوته ونشاطه"[11].

3.2.2 شيوخه.

تتلمذ القاضي أبو بكر بن العربي على شيوخ في مختلف العلوم الشرعية، فله شيوخ في القراءات والفقه والأصول واللغة والحديث منهم: والده الفقيه الوزير أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الله بن العربي، وأبو بكر الطرطوشي الفهري، وتفقه بأبي بكر الشاشي وأبي حامد الغزالي، كما لازم أبا محمد جعفر بن أحمد بن الحسين البغدادي المقرئ، المعروف بابن السراج الأديب، وأبا محمد بن الأكفاني، وأبا الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي، وغيرهم كثير[12].

4.2.2 تلاميذه.

مما لاشك فيه أن القاضي أبا بكر بن العربي وصل باجتهاده ومداومة الطلب والتحصيل والرحلة الواسعة إلى درجة رفيعة في العلوم، جعلته مقصدا لطلاب العلم، فوفدوا إليه متجشمين الأخطار والصعاب، وكثر طلبته حتى كان رؤوس العلم من تلاميذه، وتخرج به علماء أصبحوا أعلام هداية وأساتذة أجيال، منهم: القاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، وأبو زيد وأبو القاسم عبد الرحمن بن الخطيب عبد الله السهيلي المالقي الفقيه الأديب الحافظ، ومحمد بن عبد الله بن يحي بن عبد الله بن فرج الجدي الفهري، مات سنة 589 هـ[13].

5.2.2 محنته.

اصطحب ابن العربي معه لدى عودته إلى المغرب مكتبة حافلة في مختلف العلوم والفنون، وكان من بين ما ضمنه: كتاب الإحياء لحجة الإسلام الغزالي، وربما كان ابن العربي أول من أدخله إلى المغرب[14].

ومعلوم أن فقهاء الأندلس قد أعلنوا حربا شعواء على الغزالي، وبالتالي كتابه الإحياء، يتزعمهم في ذلك قاضي قرطبة ابن حمدين، فأغروا السلطان به، وأفتوا بإحراق كتبه، فأصدر أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين أمره بذلك إلى سائر عماله بالعدوتين، فأحرق بقرطبة أمام ملأ من الناس، وذلك سنة 503 هـ، وأشارت الأصابع بالتهمة إلى كثير من أهل العلم والفضل، وبالدرجة الأولى إلى تلاميذه ومريديه؛ وفي مقدمة من جرفتهم هذه العاصفة الهوجاء، مترجمنا أبو بكر بن العربي، دعي إلى الجزيرة الخضراء يحمل نسخة من الإحياء، فأتلفت وألقي بها في الماء، وقد عصمه الله منها بعد بلاء عظيم[15].

6.2.2 وفاته.

وتوفي منصرفه من مراكش، من الوجهة التي توجه منها مع أهل بلده إلى الحضرة بعد دخول مدينة إشبيلية، فحبس، ثم سرحوه، فأدركته منيته بطريقه على مقربة من بلدة فاس يوم الأحد في ربيع الآخر من سنة 543 هـ[16].

7.2.2 آثاره.

لقد صنف القاضي في مختلف العلوم والفنون إذ كتب في الحديث، والفقه، والأصول، وعلوم القرآن والأدب، والنحو، والتاريخ[17]، منها ما هو مطبوع، وبعضها مخطوط، وكثير منها في عداد المفقود، ونحن الآن نذكر منها شيئا:

الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، وكتاب الأفعال، والعواصم من القواصم، والوصول إلى معرفة الأصول، وأنوار الفجر في مجالس الذكر، أحكام القرآن، قانون التأويل، الناسخ والمنسوخ، عارضة الأحوذي في شرح الترمذي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، المسالك في شرح موطأ مالك، كتاب المشكلين، كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف، التقريب والتبيين في شرح التلقين، سراج المريدين في سبيل المهتدين، سراج المهتدين، ترتيب الرحلة للترغيب في الملة، ملجئة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين[18].

3. المبحث الثاني: تعريف التصوف وذكر نشأته وبيان أهميته.

1.3 المطلب الأول: تعريفه.

إن الكلام عن الشيء هو فرع تصورٍ لماهيته بشعور ذهني مكتسب أو بدهي، ليرجع إليه في أفراد ما وقع عليه ردا وقبولا، وتأصيلا وتفصيلا، فلزم بذلك تقديمه على الخوض فيه.

وماهية الشيء حقيقته، والكشف عنها يكون بحدّ: وهو أجمع، أو رسم: وهو أوضح، أو تفسير: وهو أتم لبيانه وسرعة فهمه؛ وقد حد التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين، وذلك باعتبارات مختلفة كل على حسب مثاله منه علما أو عملا أو حالا أو ذوقا أو غير ذلك.

وبناء على ما سبق، سنتعرض إلى ماهيته من جانبين فقط هما: مفهومه اللفظي واشتقاقه اللغوي، مع بيان الحد الاصطلاحي.

1.1.3 الحد اللفظي والاشتقاق اللغوي.

التصوف في اللغة هو لبس الصوف[19]، وقد كثرت أقوال أهل هذا الفن في اشتقاقات هذا اللفظ، واختار الحذاق المعنى المتعلق باللباس، يقول ابن عجيبة: "هذا الاشتقاق أليق لغة وأظهر نسبة، لأن لباس الصوف حكم ظاهر على الظاهر ونسبتهم إلى غيره أمر باطن، والحكم بالظاهر أوفق وأقرب"[20].

أما الآراء الأخرى الواردة في المصادر العربية فبعيدة الاحتمال، وحسبي أن ألوح إلى أهمها:

1) الصفة: وهي المقعد، حيث سموا بذلك نسبة إلى أهل الصفة، وكان لقبا أعطي لبعض فقراء المسلمين في عهد النبي عليه الصلاة والسلام.
2) الصفاء: ومعناها أن الصوفية صافية من الشرور وشهوات الدنيا.

3) الصف الأول: وهذا التعبير بعيد عن سلامة الاشتقاق اللغوي، فتقول: صفي لا صوفي.
4) بنو صوفة: نسبة إلى قبيلة بني صوفة التي كانت تخدم الكعبة في الجاهلية.
5) الصوفة: وهي خصلة الشعر على القفا.
6) الصفوانة: وهي نوع من البقل.

وكما بين الإمام القشيري، فإن هذه الآراء لا يشهد لها اشتقاق من جهة العربية، وهي بعيدة من جهة القياس[21].

2.1.3 التصوف في اصطلاح الطائفة.

عرّفه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري رحمه الله تعالى: "التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق، وتعمير الظاهر والباطن، لنيل السعادة الأبدية"[22].

ويقول الشيخ أحمد زروق رحمه الله: "التصوف علم قصد لإصلاح القلوب، وإفرادها لله تعالى عما سواه، والفقه لإصلاح العمل، وحفظ النظام، وظهور الحكمة بالأحكام والأصول لتحقيق المقدمات بالبراهين، وتحلية الإيمان بالإيقان، كالطب لحفظ الأبدان، وكالنحو لإصلاح اللسان إلى غير ذلك"[23].

وهناك تعريفات كثيرة، قد تباينت ألفاظها لكن معانيها متقاربة، بحيث تؤدي غرضا ومقصدا واحدا متمثلا في استبطان منظم لتجربة الدينية، فهو إذن ظاهرة إنسانية ذات طابع روحي، لا تحده حدود مادية زمانية كانت أو مكانية، وليس وقفا على أمة بعينها، ولا على لغة أو جنس من الأجناس البشرية.

ولا بد من الإشارة إلى أن أخذ بعض أقوال أئمة التصوف ـ إذ أن كلَّ إمام يُدوِّن تجربته وما يجده هو في نفسه من معايشته لتجربته ـ قد يشكل خلطا عند المتلقي بصفة خاصة أو الباحث بشكل عام.

2.3 المطلب الثاني: ذكر نشأته.

إن اسم التصوف قد استحدث في القرن الثاني، ومسماه ومعناه هو الذي كان عليه النبي صلي الله عليه وسلم وأصحابه في القرن الأول، إذ كانت بواطن أصحابه على المعارف الذوقية الشهودية، وأقر النبي صلي الله عليه وسلم أهل الصفة على تجردهم لما رأى منهم القوة عليه وانتفاعهم به، كما أقر المتسببين على أسبابهم لما رأى منهم التشوف للأسباب وانتفاعهم بها، وكلاهما على الجادة في تجردهم أو أسبابهم.

وقد ذكر ابن خلدون أن التصوف أحد العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله العكوف على العبادة الانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخارف الدنيا وزينتها، والإنفراد عن الخلق، وهذه الصفات كانت

عامة في الصحابة والسلف، ولما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[24].

والذي أود أن التنبيه عليه هو أن تاريخ التصوف في الإسلام جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه، وهو مظهر من مظاهر الحياة الدينية، يقول الحافظ السيد محمد صديق الغماري . رحمه الله .: "أما أول من أسس الطريقة، فلتعلم أن الطريقة أسسها الوحي السماوي في جملة ما أسس من الدين المحمدي، إذ هي بلا شك مقام الإحسان"، ثم قال: " فإنه كما في الحديث عبارة عن الأركان الثلاثة، فمن أخل بهذا المقام الذي هو الطريقة، فدينه ناقص بلا شك لتركه ركناً من أركانه، فغاية ما تدعو إليه الطريقة وتشير إليه هو مقام الإحسان؛ بعد تصحيح الإسلام والإيمان"[25].

وأورد صاحب كشف الظنون في حديثه عن علم التصوف كلاماً للإمام القشيري قال فيه: "اعلموا أن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يَتَسَمَّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية عِلْمٍ سوى صحبة الرسول عليه الصلاة والسلام، إذ لا أفضلية فوقها، فقيل لهم الصحابة، ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس . ممن لهم شدة عناية بأمر الدين . الزهاد والعُبَّاد، ثم ظهرت البدعة، وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله سبحانه وتعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين"[26].

4. المبحث الثالث: سجالات ابن العربي مع نصوص الخطابات الصوفية لحجة الإسلام الغزالي.

1.4 المسألة الأولى: حقيقة العاجلة.

لقد ذكر الشيخ أبو حامد أن الدنيا من عالم الملك والشهادة، والآخرة من عالم الغيب والملكوت، ويعني بالدنيا حالتك قبل الموت، وبالآخرة حالتك بعد الموت، فدنياك وآخرتك هي صفاتك وأحوالك، يسمى القريب الداني منها دنيا، والمتأخر آخرة، ونحن الآن نتكلم من الدنيا في الآخرة، فإنا الآن نتكلم في الدنيا وهو عالم الملك، وغرضنا شرح الآخرة وهي عالم الملكوت، ولا يتصور شرح عالم الملكوت في عالم الملك إلا بضرب الأمثال، ولذلك قال تعالى: ((وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون)). [سورة العنكبوت، الآية: 43]، وهذا لأن عالم الملك نوم بالإضافة إلى عالم الملكوت، وجاء في الأثر أن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، فإذا كنت في نومك ترى أمورا، لا تشك أنك على رأس الحقائق فيها، فإذا جاءت اليقظة

ذهبت من يديك، وأفلت عنك ما كنت تظن أنك آخذ بناصيته، قابض له بيد العرفان، تقوده بغاية البيان، فما يؤمنك أن تكون يقظتك كذلك، وأنك الآن على ما أنت عليه، من حقيقة في غير حقيقة، وعلى عدم من البيان في البيان، وهذا الإشكال كما قال لا يتضح بالدليل، وإنما يروي منه الغليل ويشفي العليل ما يفيض من نفحات رحمة الله على القلوب، ويشرق عليها من نوره، حتى إذا انشرحت الصدور وصقلت القلوب تجلت فيها الحقائق، مبادئ وغايات، وسوابق ولواحق.

يقول ابن العربي: "إن هذه كلمات صدرت على مناح صوفية، لأنها تعتقد أن المعقول فوق المحسوس، وأنا وإن كنا في عالم الحس أبدانا، فنحن في عالم العقل قلوب، والقلوب لا تزال تقطع بينها وبين الأبدان العلائق، وتحسم القواطع حتى لا يبقى بينها وبين البدن علاقة، ولا تزال الروح كدرة تترقى من درجة إلى درجة في المعارف، وتتطلع من برج إلى برج حتى تنتهي إلى حيث خرجت، وترجع من حيث جاءت ... وهذا الكلام كله بناء منهم في الباطن على عقائد اختيارية، ركبوها على قواعد عقلية، وأسكتوا عنهم المعترضين".

ثم أورد اعتراضا من الخصم مبناه على قول الباري تبارك وتعالى: ((وغرتهم الحياة الدنيا))، [سورة الأنعام، الآية: 70] فإن كان لها حقيقة، فليس فيها غرور.

وقد أجاب عن ذلك بإشكال هذا نصه: فلم تدخلون دارا لستم مقرين بأنكم فيها، ثم تطمعون أن تتصرفوا في منافعها؟، لكن قد يقال: إنك أخرجت من الدار من ليس منها، فما الجواب عن هذا السؤال لمن هم من أهلها؟.

قال ابن العربي: "الدنيا حقيقة بذاتها، غرارة بمآلها، فإنها موجودة حقيقة، فانية حقيقة، منقضية حقيقة، فهي إذا نظرها القاصر المغلوب بالشهوات، المنهمك في اللذات، ركن إليها غرورا، وإذا نظرها العالم بفنائها، وأنها طريق لا مأوى اتخذها لذلك مسلكا، فنال من بغيته دركا".

فإن قيل: ليس عندنا معنى يوثق به إذ الحس خائن، ألا ترى أنك لو أخذت قبسا من نار ثم حركته بسرعة حركة مستقيمة على وضع الخط المستقيم لرأيته خطا مستقيما، ولو حركته دورية لصار كرة، وقد تأتي بالحركة على صفة تكون قوسا من دائرة، فتراه تختلف عليه المرائي وهو نقطة واحدة، ولو كانت له حقيقة ثابتة لما اختلف باختلاف الطوارئ على الذات من خارج.

والجواب عن هذا: بأنه إيراد للحقائق بأنها خيالات، وبيانه أن القبس الذي ذكر له حقيقة مشاهدة، وله إذا سكن صورة، وإذا تحرك صورة، فتختلف عليه الصور بالحركات والسكون، وحقيقته واحدة، وهذه

حقيقة الحقيقة، ألا ترى أن الإنسان له حقيقة، وتختلف عليه الصور من حالاته وتصرفاته، ولا تتغير له حقيقة باختلافها عليه، بل له حقيقة دائمة أبدا لا تتغير، ولهذه الصفات حقائق في ذواتها على تغيرها معلومة محققة، وكل بذاته متحيز، وفي سبيل العرفان سائر، وكذلك الأجسام كلها والعالم بأسره[27].

من خلال هذا السجال نلاحظ أن الإمام أبا حامد زاوج بين وسيلتين للمعرفة: وسيلة الكشف ووسيلة الاستدلال، بينما حاول القاضي ابن العربي من خلال الرد عليه الفصل بينهما.

2.4 المسألة الثانية: العلم من ثمرات العمل.

تقرر عند الشيخ الغزالي أنه إذا كان العلم بالجواز سهلا لإمكانية إحالته على المحكمات أو العقل فإن العلم بالمراد هو الصعب، ولو مع وجود اللغة المفيدة للمعنى الجائز في حق الله تعالى، سياقا أو مقابلة لفظية لتفسير وترجمة؛ ومن هنا وجب الاحتراس والتحفظ، مع ترصد المعرفة اللدنية والذوقية بالتعبير الصوفي لكشف المراد، وبهذا يكون مصدر العلم بالنص الإلهي هو التعليم الإلهي نفسه، وذلك عن طريف الكشف والإلهام الموضح للمعنى الوارد في النص القرآني، أو الحديثي، ومراد الله ورسوله منه، قال تعالى: ((واتقوا الله ويعلمكم الله))، [سورة البقرة، الآية: 282]، فأنوار العلوم لم تحجب من القلوب لبخل ومنع من جهة المنعم تعالى عن ذلك، بل لخبث وكدورة، وشغل من جهة القلوب؛ فإنها كالأواني مادامت مملوءة بالماء لا يدخلها الهواء، والقلب المشغول بغير الله لا تدخله المعرفة بجلاله، لهذا عليك أن تدرك أن سر التقوى وفضل عبودية المراقبة، هو البداية والنهاية في طلب العلم وحسن الفهم، اقتباساً من الآية السابقة[28].

كما بين أن جميع العلوم التي عرفها البشر أو التي هم في الطريق إلى معرفتها مغترفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى: وهو بحر الأفعال الذي لا ساحل له، وأن البحر لو كان مداداً لكلماته لنفد البحر قبل أن تنفد[29].

وقد بنى أبو حامد ـ على ما ذكره ابن العربي ـ، هذا على بعض الاستدلالات العقلية فضلا عن الآية السابقة، إذ يفيد ظاهرها أن العلم ثمرة التقوى التي هي أصل الأعمال، وترجمة جميعها أو كلها، وقد روي عن مالك ـ رحمه الله ـ: "ليس العلم بكثرة الرواية، وإنما هو نور يضعه الله في قلب من يشاء"[30].

قال القاضي: "وهذا مقطع شريف وله حقيقة معلومة، وهي أن العبد إذا واظب الطاعات، ونبذ المعاصي، لم يكن ذلك إلا باستمرار علمه، واستدامه نيته، فإن العمل بالقصد، والقصد يرتبط بالعلم فإنهما

أخوان، فإذا دام العمل الصالح، دل على دوام العمل، وإذا علم ولم يعمل، أو شك أن يذهب العلم، ويكون نقصان العمل، علامة على نقصان العلم أو ذهابه".

فإن قيل: وكيف يذهب العلم بذهاب العمل، والعلم أصل، والعمل فرع عليه، والفرع هو الذى يذهب بذهاب الأصل؟، جوابان:

أحدهما: ألا ترى إلى الغصن في الشجرة الناضرة ذابلا، فتستدل به على نقصان مادة الأصل، التي كانت تمده بالري، ولولا نضوب المادة، وهي الأصل من الأصل لما ذبل الغصن في الشجرة الناضرة، فكان ذهاب الفرع لذهاب الأصل، وعلامة عليه.

الثاني: أن التقوى والعلم جميعا، من جملة الأعمال، وكلاهما من الأعمال القلبية، وتنفرد التقوى بقسم منها، وهو من عمل الجوارح، وهي مأخوذة من الوقاية، وهي الحجاب الموضوع دون المكروه، فإذا اتقيت الله بقلبك أولا كان ذلك تعليما منه لك بوضع الحجب التي تقيك عذابه، ووقاية العلم به للعذاب قبل وقاية العمل له للعذاب، فإذا نقص العمل كان لنقصان العلم ضرورة.

ولا ينكر أحد من المسلمين أن صفاء القلب وطهارته مقصود شرعي، إنما المستنكر أن صفاءه يوجب تجلي العلوم فيه بذاته، إذ هو مقابل له في أصل الخلقة، وإنما الحق أن القلب بمداومة الطاعات والفكرة في ملكوت الأرض والسماوات، يكون ذلك من إدامة المعرفة علما على النجاة، ويكون عمارة للبدن بالطاعات، وقد قام الدليل العقلي على أن العلم هو من العمل قبل العمل، وكذلك قام الدليل الشرعي، وشهدت له التجربة، على أنه كذلك، قال تعالى: ((إنما يخشى الله من عباده العلماء)) [سورة فاطر: الآية: 28]، وكل من علم أن ملكوت الله في أرضه وسمائه الذي فيها بدنه، وجملة، من مخلوقاته، لم يصرفه إلا في طاعته، فإن قصر فبفوات علمهم بما قصر فيه، وعما قصر عنه، وعما قصر به[31].

3.4 المسألة الثالثة: هل الفيض العرفاني مستغرق لمقتضى الأدلة والبيان؟.

مما تنبغي الإشارة إليه، أن الغزالي يقسم مراحل المعرفة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يتعلق بأصحاب المجاهدة الذين تبلغ درجة معرفتهم إلى الحد الذي تنكشف لهم فيه الحقيقة، فيبلغون إليها مباشرة، ويرقون إليها بسلوكهم وأعمالهم ومواصلة عبادتهم؛ فرحمة الله ولطفه إذا فاضا على العبد جاءه به من العرفان ما يستغرق مقتضى الأدلة من البيان، ولا ينال العلم أيضا إلا بطهارة النفس، وتزكية القلب، وقطع العلائق بينه وبين البدن، وحسم مواد أسباب الدنيا، من الجاه والمال، والخلطة بالجنس،

والإقبال على الله بالكلية، علما دائما، وعملا مستمرا، حتى تنكشف له الغيوب، فيرى الملائكة، ويسمع أقوالها، ويطلع على أرواح الأنبياء، ويسمع كلامهم.

فالقلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس وتجرد للمعقول انشكفت له الحقائق، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها، بالكون معهم والصحبة لهم، ويرشد إليه طريق من النظر، وهو أن القلب جوهر صقيل، مستعد لتجلي المعلومات فيه، عند مقابلتها عريا عن الحجب كالمرآة في ترائي المحسوسات عند زوال الحجب، من صدا لائط، أو ستر من ثوب أو حائط، لكنه بتراكم الآفات عليه يصدأ حتى لا يتجلى فيه شيء، أو يتجلى معلوم دون معلوم، بحسب مواراة الحجاب له من ازورار أو كثافة أو شفف، فيتخيل فيها مخيلة غير متجلية كأنه ينظر من وراء شف، ألا ترى إلى النائم إذا أفلت قلبه من يد الحواس، وانفك من أسرها، كيف تتجلى له الحقائق، تارة بعينها وأخرى بمثالها، وقد تقوى النفس ويصفو القلب حتى يؤثر في العوالم، فإن للنفس قوة تأثيرية موجدة، ولكن ما يتوارد عليها من شعوب البدن وعلائق الشهوات يحول بينها وبين تأثيرها، حتى لا يبقى لها تأثير إلا في محلها، وهو البدن خاصة، كالرجل يمشي في الأرض على عرض شبر ولوعلا جدارا مرتفعا عرضه ذراع ما استطاع أن يبسط خطاه عليه فإنه يتوهم سقوطه عنه، فإذا استشعرت ذلك النفس واستقرت عليه، انفعل البدن لها وسقط مسرعا؛ وقد تقوى على أكثر من ذلك، فيكون تأثيرها في غير محلها من جنسها، كما ينظر الرائي إلى جسم حسن، فيقع في قلبه استحسانه، فإذا نطق بذلك عليه تأثر بذلك الجسم فليط به أو هلك في ذاته؛ وقد تزيد قوتها بصفائها واستعدادها، فتعتقد إنزال الغيث وإنبات النبات، ونحوذلك من معجزات خارقات للعادات، فإذا نطقت به كان على نحوه، وهذه نفوس الأنبياء، وهي الآيات التي تأيدت بها أحوالهم.

القسم الثاني: يتعلق بأصحاب الاستخدام العقلي الذي يوجهون عقولهم إلى دراسة الكون، وإلى أسباب الوجود فلا يجدون مناصا من الاعتراف بالله والإيمان به؛ ويحتاج هؤلاء إلى علم المنطق وقواعد الاستدلال ومنهج التشكيك، يقول: "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى و الضلال"[32].

القسم الثالث: يتعلق بالعوام الذين لم ترق جهودهم الفكرية، ولا أذواقهم الخاصة إلى الوصول عن طريق الفكر أو الذوق، وهؤلاء يجب عليهم التسليم لأهل العرفان[33].

ولقد فاوض فيها ابن العربي شيخه أبا حامد الغزالي، وعرض مقولته على قواعد النظر في المعقول والمنقول، فذكر أنه لا يخفى على ناظر أن النفس موجودة، والبدن موجود، والروح والنفس والقلب ألفاظ واردة في الشرع، منطلقة في لسان العرب، على معان قد عرفوها، إذ لا يصح أن يخاطبوا بما لم يفهموا ولا أن يعبروا بما لم يعلموا، وهي بينة عند الطوائف كلها، عاقلوها ومتشرعوها.

فالبدن فمحسوس؛ والقلب مشاهد في بعض الأحوال، ولكن عند التعطل من عمله وعند الانفصال عن محله؛ والروح معقولة أيضا؛ وأما النفس فاختلفوا فيها، فمنهم من جعلها الدم فتكون جسما محسوسا، ومنهم من جعلها معقولة بمنزلة الروح، وحين دارت هذه الألفاظ على ألسنة الأنبياء والحكماء المتلقين عنهم دارت على رسم التوارد، فقد يعبر بالروح عن القلب والنفس، وعن القلب بهمان وعن النفس بالروح والقلب، وقد يتعدى بهذه الألفاظ إلى غير العقلاء، بل إلى غير الأحياء فتجعل في كل شيء، فيقال لكل شيء قلب ونفس وروح، فمن لم يعقل وجه الاستعمال تاه في مفازة لا عمارة فيها.

ثم أردف القاضي أنه إذا انتهى النظر إلى هذا المقام، فنقول إنه لم تثبت معرفة النفس والروح والقلب، ولا استقرت حقيقة لذلك كله، فكيف يتم هذا التركيب المفيد للعلم بأحوال المخلوقات، والتأثير في الأرضين والسموات.

كما أن الإشارة بتجرد النفس أو القلب عن علائق المحسوسات ليترقى إلى المعقولات، فعسى أن يكون ذلك إذا مات، فأما مع الحياة فيبعد ذلك أو يستحيل عادة، وقد غِينَ على قلب النبي صلى الله عليه وسلم، فكيف يصح أن يدعي أحد قلبا لا يدركه غين، ولا تتطرق إليه غفلة، حتى يترقى إلى درجة الفناء، فلا يرى أهلا ولا حالا؟.

ولا يمكن نيل ذلك بالتجربة معهم، والصحبة لهم، فإن التعرض للتجربة إنما يكون في الممكن، فيحك ما يمكن في صدق التجربة، فأما الذي لم يثبت بدليل ولا سبقت به عادة فكيف يتعرض له بالتجربة؟.

وكذلك القول بأن القلب مستعد بذاته لتعلم المعلومات، فهو غير صحيح، فالقلب موجود خلقه الله، ويخلق فيه على الترتيب والتدريج ما شاء.

وأما المرآة فلا يصح التمثيل بها في هذه القضية، فإنهم بنوها على أن الإدراك فيها إنما يكون بانعكاس الأشعة على الزوايا في المرايا، وقد فاوضت فيها كثيرا من العلماء بسبب القول في رؤية الله عز وجل على اتصال الأشعة، وانعكاسها بصقالة الأجسام، وبينت أن الماء الصقيل إذا نظرت إليه رأيت نفسك معكوسا

فيه وأنت مستقيم عليه، فإن كان الإدراك في الصقيل لا يكون إلا بانعكاس الشعاع فهذا أيضا انعكاس في انعكاس، فكيف التقيا على خط وانحرفا في زاوية؟.

والأمر المتفق عليه أن القلب محل العلم، لكن هل هو صقيل؟، ولصقالته تجلت المعلومات فيه؟، فالباري يخلق في القلوب إدراك العلوم ابتداء، ويركبه فيجري التدبير فيها والتقدير والتفكير على نظام معين.

وأما حقيقة النفس التي تؤثر من ذاتها حتى تترقى إلى جنسها، إلى أن تترقى إلى العوالم، فإني أقول لشيخي: سبحان الله هل أخذنا عنك في كتاب، وقيدنا على كل باب، إلا أن الله منفرد بالإيجاد، متوحد بالاستبداد، وأن ما سواه لا ينسب إليه فعل، ولا يناط به حادث، وأين التبري من الوقوف على تلك المنازل في النوازل، والترقي على تلك الدرجات في المدارج، حتى انتهيت إلى بحبوحة القدس، فالآن ترد التأثير إلى النفس؟.

فإن قيل: إن النفس تؤثر ذلك عند تعلق القصد منها إليه، قلنا هذا فاسد من ثلاثة أوجه:

الأول: إن هذا مما يجب أن يثبت أولا مشاهدة أو بخبر صدق يوجب العلم، وحينئذ تنسبه إلى الله إيجادا بالقدرة الأولية، وتجعل النفس وما تعلقت به محلا لمجاري مخلوقاته.

الثاني: إنه وإن كان انكشفت له المعلومات، واتضحت له المعقولات، واستبصر بالحقائق والكائنات، فليس في قوة القلب تأثير في الإيجاد، وإنما غايته الإدراك والكشف.

الثالث: إنك إن قلت: وجدناه بالتجربة، فهذا عمر قد قال: يا سارية الجبل، قلنا: هذا الآن قول في كرامات الأولياء، واتفق على وقوعها العلماء، ولكنها إذا جرت لا تجري بتأثير نفس، وقد أكثر الناس في هذا الباب الرواية، وادعت طوائف كثيرة هذه المنزلة، فأحدث الإكثار من ذلك إنكارا واستبعادا في نفوس أكثر الخلق[34].

وما يستخلص أو يستفاد من هذا الحوار: أن نقطة الإنطلاق من الناحية العملية في منهج الغزالي هو الشك، وقد بدأ الشك عنده بالتخلي عن التقليد الذي انتقل منه إلى الحس إلا أنه سرعان ما فقد ثقته فيه، ليلجأ إلى العقل، قبل أن ينتهي إلى الذوق و الكشف المؤديين إلى المعرفة القلبية، باعتبار القلب مناط الإيمان ومصدر كل فعل وانفعال، بينما أساس منهج تلميذه ابن العربي هو اليقين للوصول إلى الحقيقة، كما يرى

أن إمامه قد تناقض حينما هاجم الفلسفة ثم دعا إلى المنطق، إذن أن قوله باصطناع المنطق كأداة وكطريق للمعرفة يتعارض مع قوله بالكشف والمكاشفة.

5. خاتمة:

وفيها أهم النتائج المتوصل إليها باختصار، وهي كالآتي:

أولا: لقد جمع الإمام الغزالي بين الريادة الفلسفية والموسوعية الفقهية والنزعة الصوفية الروحية.

ثانيا: يعتبر تصوف الغزالي أقل حدة من غيره ممن فارق الأخلاق الطبيعية وأخمد الصفات البشرية، بل ربما كان تحليله لأحوال المتصوفين أقل غورا لمقامات العارفين، ولكن ما نجده في كتبه من وصف لأحوال النفس يدل على أنه ذاق حقيقة التصوف، كما تميز عن غيره بجمعه بين علم المعاملة وعلم المكاشفة.

ثالثا: إن تصوف الغزالي قد منحه قدرة على التفكير الفلسفي الحر، والتأمل العقلي العميق الذي لا يتاح مثله لمن يفكر وهو رهن محابس الماديات والشهوات.

رابعا: كانت نقطة الإنطلاق من الناحية العملية في منهج الغزالي هي الشك، بينما أساس منهج تلميذه ابن العربي هو اليقين للوصول إلى الحقيقة، كما يرى أن إمامه قد تناقض حينما هاجم الفلسفة ثم دعا إلى المنطق كأداة للمعرفة إذ يتعارض مع قوله بالكشف والمكاشفة.

خامسا: لقد زاوج أبو حامد بين وسيلتين للمعرفة: وسيلة الكشف ووسيلة الاستدلال، بينما حاول القاضي ابن العربي من خلال الرد عليه الفصل بينهما.

سادسا: إن النزعة الفلسفية التي ظهرت في كتابات الغزالي هي محركة مضمار القراءة فيه والتحليل والنقد عند تلميذه ابن العربي.

وفي نهاية هذا المطاف؛ أشكر الله عز وجل على ما من ووفق وهدى، كما أحمده بجميع المحامد، أقصى ما يبلغه الحامد، على تيسيره وتذليله لعقبات هذا البحث بضروب من لطفه سبحانه وتعالى، إنه جواد كريم.

6. قائمة المراجع:

- إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، استنبول، وكالة المعارف الجليلة، دط، (1951 م).
- بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت: وكالة المطبوعات، دط، (1978 م).

- ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ت: عباس، بيروت: دار الثقافة، دط، (1417هـ، 1997 م).
- ابن بشكوال: الصلة، ت: الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري، ط:1، (1410 هـ، 1989م).
- تامر: الغزالي بين الدين والفلسفة، رياض الريس للكتب والنشر، دط، دت.
- حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت.
- الذهبي: سير أعلام النبلاء، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط:1، (1405هـ، 1985 م).
- الزبيدي: إتحاف السادة المتقين، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، دط، (1414هـ، 1994م).
- زروق: قواعد التصوف. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 2، (2005، 1426).
- زكريا الأنصاري: حاشية على الرسالة القشيرية، مصر: دار الطباعه العامرة، دط، دت.
- الزمزمي: الانتصار لطريق الصوفية الأخيار، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، دط، دت.
- السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ت: الطناحي ومحمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، دط، دت.
- السيوطي: طبقات الحفاظ، بيروت: دار الكتب العلمية، ط:1، (1403 هـ، 1983 م).
- الشرباصي: الغزالي والتصوف الإسلامي، مصر: مؤسسة دار الهلال، دط، دت.
- الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي، دط، (1967 م).
- ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ت: عبد المجيد خيّالي، الدار البيضاء، مركز التراث الثقافي المغربي.
- ابن العربي: أحكام القرآن، ت: محمد علي بجاوي، بيروت: دار الفكر، دط، دت.
- ابن العربي: العواصم من القواصم، ت: عمار طالبي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط:2، دت.
- ابن العربي: قانون التأويل، ت: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط:2، (1990 م).

- ابن عساكر: تبيين كذب المفتري بما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دمشق: مطبعة التوفيق، دط، (1347هـ).
- عياض: الغنية، ت: ماهر زهير جرار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط:1، (1402هـ، 1982 م).
- الغزالي: إحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، دت.
- الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام. الهند: مطبعة بومباي، دط، دت.
- الغزالي: المنقد من الضلال، ت: محمود بيجو، عمان: دار الفتح، دط، دت.
- الغزالي: جواهر القرآن، ت: رشيد رضا، بيروت: دار إحياء العلوم، ط: 1، (1985م).
- الغزالي: مشكاة الأنوار، ت: سميح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني، دط، دت.
- الغزالي: ميزان العمل، مصر: دار المعارف، ط:1، (1964 م).
- ابن فرحون: الديباج المذهب، ت: الجنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط:1، (1417 هـ، 1996 م).
- ابن القطان: نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، ت: محمود مكي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، دط، دت.
- مخلوف: شجرة النور الزكية، في طبقات المالكية القاهرة: المطبعة السلفية، دط، (1349 هـ).
- المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ت: عباس، بيروت: دار صادر، دط، (1408 هـ، 1988 م).
- ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط:1، (1426هـ، 2005 م).
- النبهاني: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط:5، (1403 هـ، 1983 م).

7. الهوامش:

(1) الشرباصي: الغزالي والتصوف الإسلامي، (ص: 23).

(2) تامر: الغزالي بين الدين والفلسفة، (ص: 41).

(3) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، (107/4).

(4) الغزالي: المنقد من الضلال، (ص: 59).

(5) الزبيدي: إتحاف السادة المتقين، (8/1).

(6) انظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، (ص: 291–306)، ابن العربي: قانون التأويل، (ص: 16).

(7) المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، (26/2).

(8) السيوطي: طبقات الحفاظ، (ص: 468).

(9) الضبي: بغية الملتمس، (ص: 249).

(10) النبهاني: المرقبة العليا، (ص: 105).

(11) ابن العربي: قانون التأويل، (ص: 76–77) و(ص: 111–112)

(12) انظر: الذهبي: سير أعلام النيلاء، (136/19)، ابن فرحون: الديباج المذهب، (ص: 371)، ابن بسام: الذخيرة، (870/2).

(13) انظر: مخلوف: شجرة النور الزكية، (ص: 159)، عياض: الغنية، (ص: 68).

(14) ابن القطان: نظم الجمان، (ص: 71).

(15) إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، (90/2).

(16) ابن بشكوال: الصلة، (857/3).

(17) السيوطي: طبقات الحفاظ، (ص: 468).

(18) حاجي خليفة: كشف الظنون، (20/1).

(19) ابن منظور: لسان العرب، (199/9).

(20) ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، (ص: 26).

(21) بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، (ص: 9).

(22) زكريا الأنصاري: حاشية على الرسالة القشيرية، (ص: 7)

(23) زروق: قواعد التصوف، (ص: 6)

(24) الشرباصي: الغزالي والتصوف الإسلامي، (ص: 150).

(25) الزمزمي: الانتصار لطريق الصوفية الأخيار، (ص: 6).

(26) حاجي خليفة: كشف الظنون، (414/1).

(27) ابن العربي: العواصم من القواصم، (ص: 12 وما بعدها).

(28) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، (ص: 68).

(29) الغزالي: جواهر القرآن، (ص: 26).

(30) ابن العربي: أحكام القرآن، (262/2).

(31) ابن العربي: العواصم من القواصم، (18/1).

(32) الغزالي: ميزان العمل، (ص: 159).

(33) الغزالي: مشكاة الأنوار، (ص: 78).

(34) ابن العربي: العواصم من القواصم، (ص: 26 وما بعدها).