تلقي تصوف أبي حامد الغزالي في الغرب الإسلامي
بين الرفض والقبول

د. عزيز بيمعاردان
جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس
المغرب

ملخص

يعد كتاب **إحياء علوم الدين** لأبي حامد الغزالي (ت. 505ه/1111م) من بين أهم الكتب التي مارست تأثيراً قوياً على المنظومة الفكرية للغرب الإسلامي، فبمجرد وصوله قادماً من المشرق طرح مسألة طبيعة التعامل مع هذا النص من لدن فقهاء الغرب الإسلامي، لاسيما وأن الغزالي قد تبنى في مؤلفه هذا نقداً شديداً للفقه والفقهاء معا. إن هذا النقد الموجه للمنظومة الفقهية هو الذي ساهم في تبلور مواقف متباينة من المنحى الصوفي للإحياء، هذه المواقف يمكن حصرها في موقفين متعارضين. موقف سلبي من الإحياء، جسده فقهاء الغرب الإسلامي وخاصة مع الفقيه المغربي أبو بكر بن العربي المعافري (ت. 468ه/1076م) والرامي إلى رفض صوفية الإحياء بدعوى خروجه عن المقاصد الكبرى للدين. أما الموقف الثاني، وهو الذي أُعيد فيه الانتصار لتصوف الغزالي من طرف كل من ابن حرزهم وابن قسي (ت. 546ه/1151م)، حيث تم اعتبار رفض تصوف الغزالي من طرف الفقهاء راجع بالأساس إلى الأطروحة الناقدة للفقه والفقهاء.

وتبعا لما سلف، تروم هذه الورقة البحثية الكشف عن طبيعة وأسباب تباين هذه المواقف من كتاب **إحياء علوم الدين**، ومن منحاه الصوفي، وكذا تبيان أن رفض فقهاء الغرب الإسلامي لتصوف الغزالي لم يكن مرده إلى تناقض هذا التصوف مع مبادئ وأصول الدين، وإنما راجع إلى محاولة الغزالي تجاوز فقه الظاهر إلى فقه الباطن، فقه يسعى إلى إعادة ربط العبادات بأبعادها الروحية الجوهرية.

الكلمات المفتاحية: الغزالي، الإحياء، التصوف، الفقه، الفقهاء، الغرب الإسلامي، الرفض، القبول.

Abstract

Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences) was among the most influential works to shape the intellectual traditions of the Islamic West. Its arrival from the East immediately raised the question of how scholars in the region—particularly its jurists—should engage with it, especially since al-Ghazālī's work contains a forceful critique of both jurisprudence and the jurists themselves. This critique of the juristic establishment contributed to the emergence of differing views on the Sufi orientation of the Iḥyā'. These views may be broadly divided into two opposing positions. The first was a negative view of the Iḥyā', represented by jurists in the Islamic West, particularly the Maghribi scholar Abū Bakr Ibn al-ʿArabī al-Maʿāfirī. Its proponents sought to reject the Sufism of the Iḥyā', arguing that it departed from the religion's overarching aims. The second position defended al-Ghazālī's Sufism, notably through the work of Ibn Ḥirzihim and Ibn Qasī (d. 546 AH/1151 CE). From this perspective, the jurists' rejection of al-Ghazālī's Sufism stemmed primarily from his critique of jurisprudence and the jurists.

Accordingly, this paper examines the nature and causes of the divergent responses to the Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn and its Sufi orientation. It also argues that the jurists' rejection of al-Ghazālī's Sufism in the Islamic West did not arise from any contradiction between that Sufism and the principles and foundations of religion. Rather, it was prompted by al-Ghazālī's attempt to move beyond the outward dimensions of religious understanding (fiqh al-ẓāhir) toward its inward dimensions (fiqh al-bāṭin): an understanding that sought to reconnect acts of worship with their essential spiritual dimensions.

Keywords: al-Ghazālī; Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn; Sufism; jurisprudence; jurists; Islamic West; rejection; acceptance.

مقدمة

قد لا نكون مبالغين في القول بأن تأثير حضور فكر أبي حامد الغزالي (ت.505ه/1111م) في الغرب الإسلامي لا يضاهيه أي تأثير، ولعل مرد ذلك إلى أن الرجل مارس بمتنه تأثيرا بالغا في مجمل المنظومة المعرفية للغرب الإسلامي. إن حضور وتأثير الغزالي لم يقف عند مجال الفلسفة[1] والمنطق[2]، أو مجال علم الكلام[3] وأصول الفقه، بل تجاوز حضوره كل هذه المجالات ليحضر وبقوة في مجال التصوف، وخاصة وأن تأثيره في التصوف، قد اتخذ وجهين متناقضين. الوجه الأول يمكننا عده سلبياً، إذ أثار استياء فقهاء الدولة المرابطية، الذين بلغ بهم الأمر حد إصدار فتوى تقر بتحريم نص **إحياء علوم الدين** وبمتابعة قرائه والتنكيل بهم، بذريعة أن الغزالي قد حاد عن جادة الصواب بتبنيه الطريق الصوفي.

وللإبانة عن هذا الوجه الأول، سنعتمد على واحد من كبار الفقهاء المغاربة، وهو القاضي أبو بكر بن العربي المعافري (ت. 468ه/1076م). فرغم أن هذا الأخير يعد من تلامذة الغزالي الذين أخذوا عنه في المشرق، وانتصروا له في البداية، إلا أنه سوف يرتد عنه فيما بعد برفض تصوفه رفضاً تاماً.

أما الوجه الثاني فقد كان إيجابياً. ولتبيانه سنقتصر على نموذجين هامين، والمتمثلين في أبي الحسن بن حرزهم (ت. 559ه/1164م)، وأبي القاسم أحمد بن الحسين بن قسي (ت. 546ه/1151م)، صاحب كتاب **خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين**. فالأول كان واحداً من الزهاد الذين انتصروا للغزالي ضد الفقهاء الرافضين لتصوفه. أما الثاني فيعد من أشهر المتصوفة المتمردين على السلطة المرابطية وعلى فقهائها، وقد اعتمد في تحقيق مشروعه الصوفي والسياسي على كتاب **إحياء علوم الدين**، متخذاً من الهجوم عليه من طرف الفقهاء مطية لإعادة التعريف بأفضال تصوف الغزالي، وذلك بهدف التوسيع من عدد مريديه وأتباعه.

وعلى هذا الأساس نروم من خلال هذا الوجه الثاني إيضاح مسألة إعادة الانتصار لتصوف الغزالي من قبل هؤلاء المتصوفة. فقد أعلنوا رفض تحريم قراءة كتاب **إحياء علوم الدين**، ذاهبين في ذلك إلى أن علة رفضه راجعة إلى كونه قد هاجم الفقهاء الذين استثمروا سلطتهم في تحقيق مآرب دنيوية، إذ لم يكن يهمهم سوى الإكثار من الفتاوى التي تهم الشكليات الخاصة بالعبادات والمعاملات، دون التركيز على ما يساهم في تطهير القلب من كل العلائق الدنيوية ومتطلباتها المادية الفانية.

وتبعا لما سبق فقد جاء مقالنا موزعا على مطلبين أساسيين، مطلب يهدف إلى الكشف عن موقف الفقهاء المرابطين من كتاب إحياء علوم الدين، بما هو موقف جسد صورة الرفض المطلق للمضمون الصوفي الغزالي، متخذين من الفقيه أبو بكر بن العربي نموذجاً صريحاً لهذا الرفض. أما المطلب الثاني نتغيا من وراءه إيضاح مسألة تجاوز النظرة السلبية المكونة من طرف فقهاء الغرب الإسلامي عن تصوف

---

[1] للوقوف أكثر عند مسألة الحضور الفلسفي للغزالي في الغرب الإسلامي، أنظر:

- جمال الدين، العلوي، "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد،" (فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1986).
- محمد مساعد، بين مثابتين: منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد، ط. 1 (الامارات العربية المتحدة: دائرة الثقافة والإعلام، 2014).

[2] لفهم أكثر لطبيعة العلاقة بين الغزالي ومناطقة الغرب الإسلامي، انظر:

- ابن طملوس، المدخل لصناعة المنطق، الجزء الأول، كتاب المقولات وكتاب العبارة، وقف على طبعه ميكائيل اسين بلاصيوس السرقسطي، (مجريط: المطبعة الابيرقة، 1916).

[3] لكشف التأثير الكبير الذي جسده فكر الغزالي على متكلمة الغرب الإسلامي، انظر:

- أحمد العلمي حمدان، "استئناف النقد المشرقي للفلسفة،" (أطروحة دكتوراه، نوقشت بجامعة ظهر المهراز، فاس، 2002).

الغزالي في إحيائه، وبداية تشكل توجه مناصر له ومدافع عنه، رافض لأطروحة الفقهاء التي لم تكون تتأسس عن نقد موضوعي لمتن الغزالي الصوفي، وإنما ما كان يحركها، هو هجوم نص الإحياء على الفقه والفقهاء، واصفا إياهم بفقهاء الدنيا لا الآخرة.

أولا: موقف فقهاء الغرب الإسلامي من كتاب إحياء علوم الدين

إن حادثة إحراق **إحياء علوم الدين** من طرف الفقهاء في الغرب الإسلامي، تحتاج إلى فحص وتحليل دقيقين، خاصة وأن رفض الإحياء وإحراقه لم يبلغ درجة الإجماع من طرف كل مفكري وفقهاء ومتصوفة الغرب الإسلامي، وهو ما جعل موقف هؤلاء لا يتسم بالانسجام، بل ظل محط تناقض؛ ففي اللحظة التي نجد فيها بعض فقهاء الغرب الإسلامي ينكرون كتاب الإحياء عبر رفض مادته والدعوة إلى إحراقه، نقف في ذات الآن على تعاطي بقية بلاد المغرب الكبير مع **إحياء علوم الدين** بشكل مألوف، وعدم العمل على مقاومته وإحراقه.[4] وهو عكس ما يمكن الوقوف عنده بصدد ردة فعل فقهاء المرابطين في الأندلس، الذين سجلوا موقفاً عدائياً تجاهه بلغ حد تكفير صاحبه ومتابعة قرائه.[5]

هكذا فبمجرد وصول كتاب **إحياء علوم الدين** إلى الغرب الإسلامي، انبرى الفقهاء المرابطون إلى مقاومته، وذلك من خلال إرجاع أسباب هذه المقاومة إلى عدة مبررات أهمها إدراج التصوف ضمن الاتجاهات الخارجة عن الشرع وما يدعو إليه النقل.

إن فهم الأسباب التي دفعت فقهاء الغرب الإسلامي إلى رفض الإحياء، يتطلب منا التذكير بموقف الغزالي من الفقه والفقهاء، وما لهذا الموقف من علاقة وطيدة بواقعة الإحراق. فالغزالي في إحيائه يضع حدوداً للفقه، نظراً لكونه لا يتجاوز ما له علاقة بالدنيا، ولا يهتم إلا بما له علاقة بالعبادات والعادات والمسائل الشكلية. فالفقيه ليس همه الآخرة، وإنما الدنيا ومصالحها، لذلك كان الفقيه بمثابة العالم بقانون السياسة، فهو معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم، وذلك بغرض استقامة أمورهم في الدنيا.

إن هذا الموقف النقدي الذي تبناه الغزالي من الفقهاء في الإحياء، ووصفهم بعلماء الدنيا، يرجع في نظره إلى أن الفقهاء تخلوا عن مهمتهم الحقيقية، مهمة الدفاع عن الفقراء والمساكين من بطش السلاطين، والعمل على ربط العبادات بجانبها الروحي، بما يحقق ثواب الآخرة. وهذا ما لم يتحقق، نظراً لاختيار الفقهاء الاصطفاف إلى جانب السلطان، مما قوى من سلطتهم واستغلالها متى كانت الفرصة سانحة لتحقيق أغراضهم المادية ومصالحهم الدنيوية الزائلة.

كان على الغزالي أن يتجاوز إذا هذه الوضعية السلبية للفقه، وذلك عبر تبني الطريق الصوفي، باعتباره الطريق الفعال لفهم الغاية القصوى من وجود الإنسان في هذه الدنيا،[6] هذه الغاية تتجلى في ضرورة عدم الارتباط الكلي بالدنيا ومصالحها المتناهية، والتوجه إلى الإقبال كلية

---

[4] محمد القبلي، "رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط، الخطاطة العامة وأرضية الاختلاف،" ضمن أعمال ندوة أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره (الرباط: منشورات كلية الآداب، 1988)، 146.

[5] بمجرد وصول كتاب إحياء علوم الدين إلى قرطبة، فقد قُبل بشكل سلبي، وهو ما يظهر جلياً في الدعوة إلى إحراقه سنة 1109م/503ه، وإطلاق حملة تتهم أفكار الغزالي في الإحياء بأنها أفكار تنهل من الاتجاه الإسماعيلي ومن الفلسفة الزرادشتية، بل أكثر من ذلك اعتبر الغزالي تابعاً لإخوان الصفا. انظر:

Kenneth Garden, "the revival of the religious Sciences in the Twenty-First Century," In Islamic philosophy, theology and science, edetid by Hans Daiber, Anna akasoy, Emilie savage-smith (Leiden, Brill, 2016), 326.

[6] في ذات السياق المرتبط بمسألة التمييز بين الصوفي والفقيه، يمكن القول بأن القصد من التصوف هو العمل على إصلاح القلوب وإفرادها لله عما سواه. أما القصد من الفقه هو العمل على إصلاح العمل وحفظ النظام. انظر:

عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، ط. 1 (الدار البيضاء: المدارس، 2000)، 89.

على الدار الآخرة، من خلال العمل على تخلية القلوب من كل الشوائب والعلائق الدنيوية، وفي المقابل توجيه هذه القلوب إلى الإقبال على الله، وذلك كي ترفع الحجب لرؤية الحقائق ويتم تحصيل السعادة الكاملة.

على هذا الأساس يمكننا فهم العلاقة بين المنحى الصوفي للإحياء وبين رفض فقهاء الغرب الإسلامي له. فمنذ وصول الكتاب على يد أبي بكر بن العربي، سجل الفقهاء منه موقفاً يتسم بالحيطة والحذر، وبما أن الفقهاء كانت لهم مكانة لا يستهان بها سواء في علاقتهم بالسلطة الحاكمة أو بالمجتمع، فإن ما كان يصدر عنهم من فتاوى يصبح ملزماً وعدم الأخذ بها يعد خروجاً عن السلطة الدينية الشرعية.

إن هذا الحكم هو ما طبق على كتاب **إحياء علوم الدين** في الغرب الإسلامي، وهو تقليد ليس بجديد على فقهاء الغرب الإسلامي. فوقوفهم سابقاً أواخر القرن الثالث الهجري في وجه المتصوف ابن مسرة وأتباعه يمكن عده من السوابق البارزة المرتبطة مباشرة بقضية **إ**حياء الغزالي في مطلع القرن السادس الهجري.[7] هذه القضية التي بلغت بالفقهاء في الغرب الإسلامي إلى حد إصدار فتوى تقر بإحراق الإحياء ومتابعة قرائه، وذلك على يد الفقيه قاضي قرطبة آنذاك ابن حمدين (ت. 508ه/1114م). هذا الفقيه الذي لم يكن يمثل سوى التوجه العام لموقف الفقه والفقهاء من كل جديد على وضعيتهم الفكرية التي كانت تتسم بنوع من التقليد والجمود الرافض لأي اختيار معرفي قد يساهم في فقدان مكانة الفقهاء التي كانوا يحظون بها في نظر السلطة الحاكمة أو في نظر العامة من الناس.

إن الخوف من فقدان هذه المكانة هي ما جعلت الفقهاء يرفضون المنحى الصوفي لكتاب الإحياء وما مثله من طعن في سلطة الفقيه، ومتهمة إياه بالانحراف عن الخط العام الذي كان يجب عليه أن يسلكه بسلطته المؤثرة، وذلك من خلال ارتمائه في دائرة رجل السلطة.[8]

إن الطابع النقدي الذي حمله تصوف الغزالي هو ما لم يستسغه فقهاء الغرب الإسلامي، فكان لابد لهم من رد فعل تجاه هذا الجديد، ليتمخض عن ذلك موقف واضح تجلى في الدعوة الصريحة إلى التسريع بإصدار فتوى فقهية شرعية تقر بإحراق الإحياء واعتبار ما جاء به مخالفاً للدين، وبالتالي الحكم عليه بالكفر والزندقة، دون أن يكلف الفقهاء ذلك عناء التعامل مع مضمون **الإحياء** من زاوية معرفية. في حين أن واقع الحال يكشف على أن التعامل مع هذا الكتاب تحكمت فيه الخلفية الإيديولوجية، التي كان هاجسها الأكبر الخوف عن وضعية الفقيه ومكانته التي بدأ هذا الأخير يستشعر معها خطورة الأطروحة التي تبناها الغزالي في الإحياء، وهي استعاضته عن محدودية الفقه بالتصوف.

يظهر أن التأثير الصوفي الذي مارسه الغزالي على الغرب الإسلامي، لا ينبغي أن يفهم فقط من زاوية المدافعين عنه، وإنما يجب أن يفهم كذلك في مستوى الرفض الذي قُوبل به كتاب **إحياء علوم الدين** ككتاب في التصوف أساساً. إن الوقوف عند هذا الوجه الرافض لصوفية **الإحياء**، دفعنا إلى الاعتراف بصعوبة تتبع واستجلاء موقف كل الفقهاء في الغرب الإسلامي من الإحياء، وبالتالي عملنا على الاكتفاء بنموذج واحد لأحد أهم فقهاء الغرب الإسلامي والمرابطين وهو القاضي أبو بكر بن العربي (ت. 468ه/1076م).

يعد ابن العربي من بين أهم الفقهاء في الغرب الإسلامي الذين انكبوا بالدرس والتحليل على المنجز الفكري لأبي حامد، وهو –في نفس الآن– من الذين احتاروا قبل غيره في تفسير الجوانب المتعددة في متنه وكذلك في تحديد نسقه الفكري.[9] إن هذه الحيرة في تصنيف الغزالي، أو موقعته ضمن نسق معين أمر طبيعي. فالرجل موسوعي في كتاباته ومتعدد في مواقفه. فالغزالي الذي مارس فعل البناء في الكلام والفلسفة والمنطق والفقه، هو نفسه الغزالي الذي مارس فعل النقد، وليس هناك من مبرر يشفع له سوى بحثه الدائم عن الحقيقة.

---

[7] محمد القبلي، "رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط الخطاطة العامة وأرضية الاختلاف،" ضمن ندوة أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1988)، 147.

[8] عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، ط. 1 (الدار البيضاء: المدارس، 2000)، 50.

[9] الصغير، تجليات الفكر المغربي، 49.

وعلى هذا الأساس، فإن حيرة التلميذ أبي بكر بن العربي تجاه شيخه الغزالي كانت حيرة مفهومة بالنظر إلى تنوع الكتابات والمجالات الفكرية التي خاض فيها صاحب **تهافت الفلاسفة**. غير أن صاحب **العواصم من القواصم** لم يقدر على تمثل هذا التنوع في كتابات شيخه مما جعله يقدم قراءة اختزالية لمتن الغزالي، والتي تظهر في موقفه الذي يتراوح بين الإشادة بعلم شيخه، وبين الارتداد عن هذه الإشادة وذلك عبر تبني أطروحة الفقهاء المرابطين الرافضين لتصوف لإحياء.

يعد المفكر والفقيه الأندلسي المرابطي المغربي القاضي أبي بكر محمد بن العربي المعافري،[10] من بين أهم الشخصيات الفكرية في الغرب الإسلامي التي كان لها لقاء مباشر بالغزالي، في إطار رحلة سياسية قام بها هو وولده، كمبعوثين من جانب يوسف بن تاشفين إلى الخليفة العباسي، وذلك طلباً لتأييده ضد ملوك الطوائف آنذاك.[11] لقد كان لهذا اللقاء أثره الكبير على شخصية ابن العربي، الذي بلغ به الأمر إلى حد الانبهار والإشادة بشخصية وعلم الغزالي حتى قال فيه "أنت ضالتنا التي كنا ننشد، وإمامنا الذي به نسترشد، فلقينا لقاء المعرفة، وشاهدنا منه ما كان فوق الوصف."[12] هذا ما جعل ابن العربي يقوم باستقدام كتابات الغزالي إلى الغرب الإسلامي، ومن بين أهم هذه الكتب كتاب **إحياء علوم الدين**، وذلك نظراً لما سيخلفه هذا الكتاب فيما بعد من ردود فعل خطيرة سواء من طرف الفقهاء بشكل عام، أو كذلك من طرف أبي بكر بن العربي نفسه، الذي لم يخرج في النهاية عن الموقف الذي سجله معظم الفقهاء من الإحياء ومنحاه الصوفي.

إن قارئ كتاب **العواصم من القواصم**، لأبي بكر بن العربي، يستنتج منذ صفحاته الأولى الموقف النقدي لابن العربي من التصوف عامة، والذي يظهر جلياً من خلال تكذيبه لذلك الحديث الذي غالباً ما تبنته الصوفية في تبريرهم لمسألة استحالة إدراك الحقائق بناء على المحسوس، مما يتطلب الاعتراف بوجود طور آخر هو مصدر الحقائق والذي له علاقة بالقلب، حيث يقرون أن "الدنيا خيالات، والحقائق في الآخرة، وإن الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا، وإذا كنت في نومك ترى أموراً، لا تشك أنك على رأس الحقائق فيها، فإذا جاءت اليقظة ذهبت من يديك، وأفلت عنك ما كنت تظن أنك آخذ بناصيته... فما يؤمنك أن تكون يقظتك كذلك، وأنك الآن على ما أنت عليه، من حقيقة في غير حقيقة، وعلى عدم من البيان في البيان."[13] فابن العربي لا يتفق مع مضمون هذا الحديث، ويذهب إلى اعتباره حديثاً غير صحيح، وبالتالي فإن ما يترتب عنه لدى الصوفية يعد خروجاً عما يقر به الدين، خاصة وأن الغرض من هذا الحديث هو شرعنة قول الصوفية المتمثل في تبريرهم لضرورة الإقبال على الآخرة من خلال تزكية القلب وإفراغه من كل مصالح وعلائق الدنيا الفانية، وفي مقابل ذلك التركيز على الإقبال على الآخرة باعتبارها دار الحقائق المطلقة والتي لا يمكن إدراكها إلا عبر الكشف والذوق القلبيين

إن هذا القول الذي يذهب المتصوفة إلى تبنيه، ينظر إليه ابن العربي بوصفه لا يمثل "مذهبا لأحد، ولا مقالة لبشر، وإنما قصدت الملحدة بذكر هذا التلاعب، بالعالم، لتسترسل العامة، وهو محال في محال، يسمى بالعربية هوساً وهذياناً، ويسمى باليونانية سفسطة."[14]

---

[10] هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد المعافري الإشبيلي المالكي. ولد في 22 شعبان (468 ه) (31 مارس 1076م) بمدينة إشبيلية، في أحضان أسرة كانت لها حظوة لدى المعتمد بن عباد في عصر دولة الطوائف. أما عن مكانته العلمية، فقد قيل فيه أنه إمام في الأصول والفروع، سمع ودرس الفقه والأصول وجلس للوعظ والتفسير، وصنف في غير فن، والتزم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقيل في حقه كذلك، علم الأعلام، الطاهر الأثواب، الباهر الأبواب، الذي أنسى ذكاء إياس، وترك التقليد للقياس؛ وأنتج الفرع من الأصل، وغدا في الإسلام أمضى من النصل... هذا وقد توفي (بمغيلة) قرب مدينة فاس في ربيع الأول سنة 543ه ودفن في فاس خارج باب محروق. انظر: أبي بكر بن العربي، القواصم من العواصم، تحقيق، عمار الطالبي، ط. 1 (القاهرة: دار التراث، 1974)، 13-29.

[11] الصغير، تجليات الفكر المغربي، 52.

[12] أبو بكر ابن العربي، قانون التأويل، دراسة وتحقيق محمد السليماني، ط. 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، 111.

[13] ابن العربي، القواصم من العواصم، 11.

[14] ابن العربي، القواصم من العواصم، 12.

لقد انطلق ابن العربي في كتاب **العواصم من القواصم** من الحديث عن المتصوفة بشكل عام، ومحاولته وضعهم في خانة واحدة، والحكم على فساد تصورهم، بل أكثر من ذلك ينعت مذهبهم بالسفسطة والتلاعب بالكلام لأجل استمالة العامة من الناس بكلام لم يجد له سنداً في البضاعة التي بنت عليها الصوفية تصوراتها، ومن بينها الحديث السالف الذكر.

ينتقل ابن العربي مباشرة إلى تسليط الضوء على الغزالي عبر إقحام قول له في المسألة المتعلقة بالحقائق التي تنكشف للإنسان بواسطة النور الذي يقذفه الله تعالى في قلبه، حيث يورد كلام الغزالي: "وقال أبو حامد الغزالي: إن هذا الإشكال لا يتضح بالدليل، وإنما يروى 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."[15]

يوجه ابن العربي نقده للغزالي، وذلك من خلال اعتبار أن ما قدمه لا يخرج عن تصور المتصوفة عموماً، و"هذه قاصمة أعظم من الأولى، فإنها صدرت عمن اشتهر في العلم، وهذا يحط عن المرتبة العليا إلى السفلى، ويخرج عن جملة العقلاء."[16]

يتهم ابن العربي الغزالي وهو العالم المشهور، بأنه خرج عن جملة العقلاء، بتبنيه طريق الصوفية، وهذه قاصمة تقر "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."[17]

إن هذه القسمة بين عالم المحسوس وعالم المعقول، التي ذهب المتصوفة إلى اعتمادها دليلاً على بناء نظرياتهم في الكشف عن الحقائق التي تقذف في القلب بعد تنقيته من الصفات اللاأخلاقية ومن التخلص من العلائق الدنيوية ومصالحها الفانية، ليستطيع القلب بعد ذلك تلقي الحقائق، هو ما لم يقبله ابن العربي وعمل على نقده، وبالتالي نقد قول المتصوفة عموماً وتصوف الغزالي بشكل خاص. ويظهر هذا النقد الموجه لتصوف الغزالي عندما يقر ابن العربي أن "هذا الكلام كله بناء منهم في الباطن على عقائد اختيارية، ركبوها بزعمهم على قواعد عقلية، وأسكتوا عنهم المعترضين، وسكتوا قلوب الشادين بما رووه عن النبي صلى الله عليه وسلام أنه قال: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، وهذا الحديث ليس له أصل في الدين."[18]

لقد حاول ابن عربي من خلال إبراز ضعف حديث (الناس نيام) الذي اعتمدته الصوفية ومعهم الغزالي، التأكيد على أن المتصوفة قد عملوا على وضع هذا الحديث على المقاس حتى يخدم تصورهم الذي يمكن اعتبار أهم ما فيه، هو العمل على تبخيس الدنيا التي لا يمكن اعتبارها مصدر الحقائق، وإنما هذه الحقائق يمكن بلوغها فقط من خلال الإقبال على الآخرة دار السعادة المطلقة. إن قول الصوفية هذا هو ما دفع ابن العربي إلى إدراج المتصوفة في خانة دعاة الباطنية، الذين" يتشبهون بالمبتدعة في تعلقهم بمشتبهات الآيات والآثار على محكماتها، فيخترعون أحاديث أو تخترع لهم على قالب أغراضهم، ينسبونها إلى النبي، ويتعلقون بها علينا."[19]

وهنا لابد أن نقف قليلاً عند مسألة إقحام ابن العربي لتصوف الغزالي ضمن خانة الباطنية، والحكم على تصوفه بنفس الحكم الذي يمكن أن يطال الاتجاه الباطني، خاصة وأن الغزالي قبل ابن العربي قد ساهم بشكل كبير في نقد وإبراز تهافت الباطنية، عبر تأليف واحد من أهم الكتب في هذا المقام، وهو **فضائح الباطنية**. فالغزالي رام من خلال هذا المنجز نقد الباطنية التي اعتبرها أكبر خطر داخلي يهدد وحدة

---

[15] ابن العربي، القواصم من العواصم، 12.

[16] ابن العربي، القواصم من العواصم، 12.

[17] ابن العربي، القواصم من العواصم، 12-13.

[18] ابن العربي، القواصم من العواصم، 13.

[19] ابن العربي، القواصم من العواصم، 14.

المجتمع الإسلامي.[20] كما نجده كذلك عمل على إبطال تصورات الباطنية في العديد من القضايا المتصلة بالنبوات، وما يقوم عليها من ادعاء إدراك الغيب والاتصال، فهو عمل على دحض أساليب مختلفة من فنون التأويل الباطني وذهابهم إلى تحميل النصوص الشرعية ما لا تطيق.[21] وإذا كان الغزالي انتقد الباطنية فكيف يستقيم إدراجه من طرف ابن العربي ضمن خانة الباطنية؟

إن الجواب عن هذا السؤال الأخير، لا ينجلي إلا من خلال تتبع علاقة الفقيه ابن العربي بمشروع الغزالي الفكري المتنوع؛ فابن العربي لم يكن منذ البداية ضد شيخه الغزالي، الذي كانت تربطه به أرضية مشتركة على المستوى الفكري، والتي تظهر في اشتراك كل من الغزالي وابن العربي في التراث الفقهي والأصولي، الذي يبين لنا حمل كل منها لواء الاجتهاد المطلق، وخاصة في مجال قواعد الاستنباط العقلي والاجتهاد الأصولي.[22]

غير أن المبررات التي يمكن الوقوف عندها، والتي قادت ابن العربي إلى الإعلان صراحة عن انفصاله عن المشروع الفكري لشيخه، هو تراجع الغزالي –من منظور ابن العربي– عن كل ما دافع عنه في البداية، وذلك عبر تبنيه طريق الصوفية، وسقوطه فيما كان ينكره على الاتجاه التعليمي من التأويل الباطني وحمل النصوص على غير ظاهرها.[23] إن هذا المبرر إذن، هو ما جعل ابن العربي يذهب إلى إدراج ما انتهى إليه الغزالي من قول صوفي ضمن دائرة الباطنية المبتدعة، التي كان تصوفه يلتقي معها. هذا بالإضافة إلى أن تأويلات الصوفية الغلاة متأثرة إلى حد بعيد بالاتجاه التعليمي.[24]

لقد كان ابن العربي رافضاً لمسألة التقسيم بين الظاهر والباطن،[25] وبين المحسوس والمعقول، وما ينتج عن هذا التقسيم من علاقة بإدراك الحقائق، وبما أن ابن العربي لا ينظر إلى تصوف الغزالي إلا ضمن هذه الخلفية الباطنية الإسماعيلية، فإنه لا شك قد رفض تصوفه كما يقر ذلك بلسانه عندما أتيحت له الفرصة للقائه مباشرة واستفساره عما لم يستسغه في الإحياء. هنا يمكن أن نسوق نصاً مقتبساً من كتاب **العواصم من القواصم**، الذي يقول فيه: "ولقد فاوضت فيها [تطهير القلب من الدنيا والإقبال الكلي على الله، كشرط لنيل السعادة الأخروية] أبا حامد الغزالي، حين لقائي به بمدينة السلام... وقد كان راض نفسه بالطريقة الصوفية... فقرأت عليه جملة من كتبه، وسمعت كتابه الذي سماه بالإحياء لعلوم الدين، فسألته سؤال المسترشد عن عقيدته، المستكشف عن طريقته، لأقف من سر تلك الرموز، التي أومأ إليها في كتبه... فقال لي من لفظه، وكتبه لي بخطه: إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس، وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها."[26]

إن المتأمل لهذا الجواب الذي قدمه الغزالي لتلميذه ابن العربي، حول استفساره عن حقيقة تصوفه، يجد أن ما قاله الغزالي يختزل جوهر تجربته الصوفية التي تبناها في الإحياء، والتي مؤداها أن على المرء أن يعمل على تطهير قلبه من كل علائق الدنيا ومتطلباتها المادية الفانية،

---

[20] الصغير، تجليات الفكر المغربي، 57.

[21] الصغير، تجليات الفكر المغربي، 59.

[22] الصغير، تجليات الفكر المغربي، 51–52

[23] الصغير، تجليات الفكر المغربي، 60.

[24] الصغير، تجليات الفكر المغربي، 61.

[25] من بين القضايا التي شكلت محط اختلاف بين الفقيه والمتصوفة، نجد قضية ثنائية الظاهر في مقابل التأويل الباطني، لأن "الفقهاء يرومون تحديد العمل الذي يباشره المسلم بجوارحه، وإن الصوفية يدعون إلى تصحيح العمل الذي يباشره المسلم بقلبه. ومع أن الفقهاء يتكلمون في أحكام العبادات عن عنصر النية وأهميته في موافقة العمل للصورة التي رسمها الشرع له، فإن الصوفية يبسطون الكلام كثيرا في هذه النقطة ويتكلمون من ورائها عن ضرورة الإخلاص وتفريغ السر من أي حظ من الحظوظ. ويبسطون الكلام في التقنيات والوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هذا الإخلاص حتى لا يبقى مجرد دعوى لا وجود لها في الواقع، ويذهبون إلى وسائل شتى في حسم كل داء يمكن أن يصيب ذلك المعنى العميق الباطن الذي يبدو كأنه جوهر الدين." انظر:
عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، ط. 1 (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع، المدارس، 2000)، 89–90.

[26] ابن العربي، القواصم من العواصم، 24.

كشرط أساس من أجل الإقبال على الله، حتى يشمله نوره الذي بواسطته تنكشف له الحقائق والمعارف التي كانت خفية عنه بسبب الإقبال على الدنيا لا الآخرة.

إذاً من بين الأسباب الكبرى التي جعلت ابن العربي ينقلب على تصوف شيخه أبي حامد، هو ما انتهى إليه من تصوف وما عبر عنه من خلاله، من أن القطع مع الدنيا والإقبال على الآخرة لا يمر إلا عبر تخليص القلب من علائق المحسوسات، لتكون هذه هي منتهى التجربة الصوفية الغزالية، كما فهمها ابن العربي.

إن هذا التجربة الصوفية الغزالية هي ما لم يتم قَبولها من طرف ابن العربي، لأن "الإشارة بتجرد النفس أو القلب، عن علائق المحسوسات ليرقى إلى المعقولات... فيبعد ذلك، أو يستحيل، عادة."[27]

فابن العربي لا يتفق مع ما ذهبت إليه الصوفية، بما فيهم الغزالي، من هذه الفكرة القائلة بضرورة العمل على تخلية القلب من كل ما له علاقة بمصالح الدنيا الزائلة، واعتبار هذا الشرط مدخلاً ضرورياً للوصول إلى الحقائق التي تنكشف عن طريق نور يقذفه الله تعالى في القلوب. وهنا يتساءل ابن العربي "كيف يصح أن يدعي عاقل، فكيف عالم [كالغزالي] قلباً لا يدركه غبن، ولا تتطرق إليه غفلة، حتى يرتقي إلى حالة الفناء، حتى يفنى عن نفسه، فلا يرى أهلاً ولا حالاً؟"[28]

لقد سعى ابن العربي إلى دحض هذه التأويلات التي أقامها الغزالي، عبر الاستشهاد بحياة الرسول صلى الله عليه وسلام، التي يعتبرها نموذجاً لنهج المؤمن في الحياة علماً وعملاً. يقول في سياق حث النبي "على انتقاء الأبكار، لا على انتقاء الأفكار، وأي نفس تكون ذلك أو أي قلب؟ والنبي عليه السلام، لم يرد الصحابة إلى ما زعموا من الطريقة، وإنما ردهم إلى ألفاظ القرآن، وما كان معهم عليه، حتى استأثر الله به."[29]

أما المسألة التي يقر بها تصوف الغزالي، والتي مفادها أن القلب إذا تطهر من علاقاته بالبدن المحسوس، وتجرد لأجل المعقول لتنكشف له الحقائق، وأن هذه الأمور لا تحصل إلا عبر التجربة الصوفية، فإن ابن العربي يرفض هذه التجربة الصوفية، ويقر بفسادها، وهذا ما عبر عنه بالقول: "إن ذلك ينال بالتجربة معهم، والصحبة لهم، فإن التعرض للتجربة إنما يكون في الممكن، فيحك ما يمكن في مدق التجربة، فأما الذي لم يثبت بدليل، ولا سبقت به عادة، فكيف يتعرض له بتجربة، والصحابة لم يسلكوا طريقه، ولا نظروا تحقيقه."[30]

فابن العربي بهذه الردود على تصوف الغزالي، يكون قد استند في ذلك إلى تضعيف الأحاديث التي بنى عليها الغزالي ومعه كل المتصوفة تصوراتهم، التي تقول بضرورة التمييز بين علم الظاهر وعلم الباطن، وهو نفسه الدافع الذي جعل ابن العربي يحكم على تصوف الغزالي، بكونه ينهل من تأويلات الباطنية نفسها، وبالتالي فإن ما أنتجته الباطنية من بدع في الدين لم يسلم منه الغزالي كذلك.

غير أن ما تطرقنا إليه من رفض ابن العربي لتصوف الغزالي، والذي كان مرده أن صاحب الإحياء، قد بنى تصوفه على تأويلات الباطنية، وعلى أحاديث ضعيفة، لم تثبت في حق الرسول صلى الله عليه وسلام، لا سنداً ولا مضموناً، يظل غير واضح لمعرفة الأسباب الحقيقية وراء رفض ابن العربي لإحياء الغزالي وتصوفه؛ ففهم رفضه لتصوف الغزالي، لا ينبغي أن يتم خارج سياق العلاقة المتوترة بين توجه الفقيه وتوجه المتصوف. فالأول تاريخياً كان همه البحث في الفروع والشكليات التي تسهم في تنظيم حياة الأفراد فيما بينهم، وبين علاقة الأفراد جميعا بالحاكم، وما يترتب عن هذه العلاقة بين الفقيه والحاكم بالسلطة، التي يسعى كلاهما للحفاظ عليها قائمة.

---

[27] ابن العربي، القواصم من العواصم، 29.

[28] ابن العربي، القواصم من العواصم، 30.

[29] ابن العربي، القواصم من العواصم، 30.

[30] ابن العربي، القواصم من العواصم، 30.

ومن هنا نفهم النقد الذي وجهه الغزالي طيلة كتابه **إحياء علوم الدين**، والمتمثل في تمييزه بين المعنى النبيل والمبتذل للفقه، حيث ذهب الغزالي إلى التمثيل للنموذج النبيل في الفقه بالإمام مالك وسلوكه الذي كان يترفع فيه عن كل المغريات والمصالح الدنيوية، وهو ما لم يتبناه الفقهاء المتأخرون الذين انكبوا على التخصص في الفروع من الفتاوى، وهو ما جعلهم يحرفون الفقه من البحث في طريق الآخرة ومعرفة النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا.[31] فتحول بذلك الفقه إلى خادم لمصالح الفقيه الدنيوية وهو الدافع نفسه الذي جعل هذا الأخير يتجنب كل ما له علاقة بالتصوف وما يدعو إليه من علم الباطن، هذا العلم الذي كان ينظر إليه الفقيه باعتباره علماً مضنياً والعمل به عسير والتوصل به إلى طلب القضاء والجاه والمال متعذر، وبالتالي التركيز على علم الفروع والفتاوى الظاهرة، هو الطريق الأنجع للوصول إلى المناصب والنفوذ ومطية للدنيا لا الآخرة.[32]

إن الغايات التي يرى ابن العربي أن صاحب **المنقذ من الضلال**، قد انقلب عليها، هي سقوط تأويلاته الصوفية في تأويلات باطنية تعليمية، وهو ما رفضه الغزالي نفسه. فابن العربي لا يمكن فهم نقده لتصوف الغزالي إلا من زاوية الأطروحة التي تبناها من الفقه، والتي ذهبت إلى تبيان محدوديته، وارتباطه فقط بالفتاوى الشكلية، وعدم قدرته على الخوض فيما له علاقة بالآخرة. فكانت بذلك هذه الأطروحة الغزالية من الفقه، بمثابة الأساس الذي كشف تلك العلاقات المشبوهة بين الفقهاء من جهة، وبين السلاطين من جهة ثانية، وهي علاقة كانت تقوم أولاً وأخيراً على تبادل المصالح والمناصب، مما غيب على الفقهاء دورهم الحقيقي، والمتمثل في تعريف الناس بطريق الآخرة لا الدنيا.

إن هذه اللهجة النقدية الشديدة التي خاطب بها الغزالي الفقهاء، هي ما لم يقبله ابن العربي، وهو الفقيه المغربي المرابطي الذي كان من المقربين للسلطة، وبالتالي كان لا بد أن يجند نفسه لتبيان عدم صحة ما ذهب إليه الغزالي في التصوف. فكان الغزالي، في تقييم ابن العربي، هو ذلك المحسوب على رأس المتشككين، ومن المتصوفة الإشراقيين الغلاة، ثم باطنياً إسماعيلياً، وأخيراً فيلسوفاً إلهياً.[33]

إن هذا التقييم الذي انتهى إليه ابن العربي في الحكم على الغزالي، ولا سيما في الشق المتعلق بالتصوف، لا يمكن رده –كما أسلفنا– إلى التصوف بشكل عام، كربطه بالتصوف الإشراقي والتأويل الباطني. ولعل مسوغنا في هذا القول، هو أن الغزالي لا يمكن إدراج تصوفه في دائرة التصوف الفلسفي، الذي يختلف عن التصوف السني الذي أقامه الغزالي معتمداً فيه على المبادئ الكبرى للدين الإسلامي، ليكون بذلك تصوفه امتداداً للتصوف الذي تبناه قبله كل من أبي طالب المكي (ت.386ه) والمحاسبي (ت. 170ه/243ه). فالتصوف السني الذي ينتمي إليه الغزالي لا يقول بنظريات الاتحاد ووحدة الوجود والفناء، كما هو الحال مع المتصوفين الفلاسفة أمثال ابن مسرة والحلاج وابن عربي وابن سبعين.

هذا من جهة عدم الاطمئنان إلى مبررات ابن العربي في رفض تصوف الغزالي، أما من جهة ثانية، فإن الحكم على الغزالي من جهة تصوفه فقط، قد يساهم في تغييب وحدة المسار الفكري للغزالي، والذي لا يمكن استيعابه، إلا عبر فهم التطور الذي مر به هذا المسار الفكري ككل. فالغزالي لا يمكن تمثل موقفه الصوفي في الإحياء من دون معرفة الأسباب التي دفعته إلى رفض كل من مبحث الإلهيات في الفلسفة وإقراره كذلك بالمحدودية المعرفية للكلام، ثم أخيراً رفضه الصيغة التحريفية التي انتهى إليها الفقه المتأخر.

إن كل هذا التطور الذي قطعه المشروع الفكري الغزالي، هو ما يبرر اطمئنان الرجل للطريق الصوفي، بما هو الطريق الذي وجد فيه حلاً لأزمته الفكرية والروحية التي مر بها، والتي منحته القدرة على التماس طور آخر للمعرفة لا يقوم على العقل وإدراكاته، وإنما يتوقف أساساً على القلب الصقيل الذي تتجلى في الحقائق، وبالتالي يكون العلم من ثمرات العمل وليس العكس.[34]

---

[31] محمد القبلي، "رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط الخطاطة العامة وأرضية الاختلاف،" 165.

[32] محمد القبلي، "رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط الخطاطة العامة وأرضية الاختلاف،" 165.

[33] الصغير، تجليات الفكر المغربي، 69.

[34] الصغير، تجليات الفكر المغربي، 66.

كان هذا على مستوى تأثير المنحى الصوفي للإحياء في الغرب الإسلامي، وكذلك الموقف الرافض له من طرف الفقهاء بشكل عام، وموقف الفقيه ابن العربي بشكل خاص. ففي هذا المستوى حاولنا ما أمكن الوقوف على التأثير السلبي الذي قُوبل به نص الإحياء، لنكون بذلك مطالبين بالانتقال لبحث التأثير الإيجابي الذي مارسه تصوف الغزالي على متصوفة الغرب الإسلامي، الذين شكلوا موقفاً مغايراً لما ذهب إليه الفقهاء وعلى رأسهم ابن العربي.

ثانيا: التلقي الإيجابي لتصوف الغزالي في الغرب الإسلامي

إذا كان تصوف الغزالي قد قُوبل بالرفض من طرف الفقهاء المرابطين في الغرب الإسلامي، فإنه في الآن نفسه يمكن العثور على نماذج من فلاسفة[35] ومتصوفة في الغرب الإسلامي عملت جاهدة على تبني المنحى الصوفي للغزالي، وخاصة كما بلوره في كتاب **إحياء علوم الدين**. وبما أنه يصعب علينا الوقوف عند حضور هذا التصوف لدى كل متصوفة الغرب الإسلامي، فإننا نقف عند بعض النماذج الصوفية، وذلك بغية استجلاء موقفهم المؤيد للتصوف، على اعتبار أن موقف هؤلاء، قد مثل الطرف النقيض لموقف الفقهاء الرافض للتصوف بشكل عام ولتصوف الغزالي بشكل خاص بحجة إغراقه في التأويل وتجاوزه لما هو ظاهري إلى ما هو باطني في النصوص.[36]

فلا شك إذن أن حضور تصوف الغزالي في الغرب الإسلامي، قد أحدث ضجة كبيرة ويكفي أن نذكر بما خلفه كتابه الإحياء من ردود فعل من طرف الفقهاء. وهو نفس الموقف الذي وجدناه عند واحد من أشهر تلامذته في الغرب الإسلامي، القاضي أبو بكر ابن العربي، الذي وإن كان يعد واحداً من أشهر التلاميذ الذين تأثروا بفكر الغزالي، إلا أن موقفه لم يخرج عن التوجه العام الذي رسمه الفقهاء آنذاك، وهو موقف تميز برفض **إحياء** الغزالي وتصوفه، كما هو مبثوث في **العواصم من القواصم**. فموقف ابن العربي أقل ما يمكن القول عنه أنه خروج صريح عن مشروع الإحياء في مقابل التماهي مع ما صرح به الفقهاء من عداء ورفض للقول الصوفي الغزالي.

إن هذا الرفض للمنحى الصوفي الغزالي سرعان ما تراجع، خصوصاً مع ظهور نماذج من المتصوفة الذين انعكس في خطابهم تأثر واضح بالغزالي، لا سيما بتوجهه الصوفي. فمن بين من تأثر بتصوف الغزالي نجد أبو محمد صالح بن محمد ابن عبد الله بن حِرْزِهم وهو"من أهل مدينة فاس، وبها توفي في أواخر شعبان عام تسعة وخمسين وخمسمائة. قدم حضرة مراكش. وكان فقيهاً حافظاً للفقه زاهدا في الدنيا، سالكا في التصوف."[37]

إن هدفنا من الإشارة إلى هذا المتصوف المغربي الفاسي، ليس هو تتبع سرته الشخصية بقدر ما يهمنا في هذا المقام، الكشف عن موقف ابن حرزهم من تصوف حجة الإسلام، وخاصة موقفه من كتاب الإحياء.

---

[35] من بين فلاسفة الغرب الإسلامي الذين انتصروا للطريق الصوفي الغزالي نجد الفيلسوف ابن طفيل (ت. 500ه /1185م)، فهذا الأخير يعد ممن ثمن طريق الغزالي الصوفي لدرجة أنه صرح بكون الغزالي سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة. كما أنه يمكن اعتبار قراءة ابن طفيل للمشروع الغزالي هو بمثابة بيان غزالي أعلنه ابن طفيل في مواجهة الفلاسفة النظريين والفقهاء العمليين.

انظر: جمال الدين، العلوي، "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي، الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد"، 24–25.

بالرغم من الرفض الذي قوبل به الغزالي من طرف الفقهاء في الغرب الإسلامي، إلا أنه في مقابل ذلك تم الترحيب به كفيلسوف من طرف فلاسفة الغرب الإسلامي وخاصة كل من ابن رشد وابن طفيل، بل عُد الغزالي من قبل العديد من المتصوفة المغاربة التجسيد الحقيقي للتصوف. انظر:

Kenneth Garden, "the revival of the religious Sciences in the Twenty-First Century," 327.

[36] في سياق الحديث عن الصراع التاريخي الذي كان بين المتصوف والفقيه يقول الباحث عبد السلام الغرميني: "ربما لم تفترق طائفتان تنتميان لنفس الدائرة الدينية، في الفهم وتباين وجهة النظر مثلما افترق في الإسلام فريق المتصوفة وفريق الفقهاء... [و] بالفعل يمكن أن ينعت الصوفية بأنهم باطنيون وأن يوصف كل المفكرين الباقين بأنهم ظاهريون على حد تعبير الصوفية أنفسهم، الذين يقسمون الناس إلى أهل ظاهر وأهل باطن." انظر:

عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر، 89.

[37] ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق، أحمد التوفيق، ط. 1 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984)، 168.

وعليه، فإن موقف ابن حرزهم من إحياء الغزالي وتصوفه، قد عرف لحظتين مختلفتين. ففي اللحظة الأولى تميزت برفضه الإحياء، ليكون في هذه اللحظة قريب من الموقف الذي سجله فقهاء الغرب الإسلامي من تصوف الغزالي.

لقد كان ابن حرزهم في البداية منسجماً مع موقف الفقهاء المنتقدين للغزالي، بل أكثر من ذلك فقد نظر في الإحياء بعين فاحصة ساخطة، كما أنه استخرج من هذا الكتاب مجموعة من المعايب.[38]

غير أن ابن حرزهم سرعان ما تراجع عن هذا الموقف السلبي من تصوف الغزالي، لينتقل إلى لحظة ثانية حيث أشاد فيها بخلو كتاب الإحياء من كل المعايب التي لم تكن في حقيقة الأمر سوى معايب ناتجة عن سلطة التأثير الكبيرة التي مارستها فتوى الفقهاء في الغرب الإسلامي والقاضية برمي كل من أشاد أو قرأ أو دافع عن الإحياء بالزندقة والكفر، ذلك لتعارض ما جاء فيه مع تعاليم القرآن والسنة.

فابن حرزهم وبعد أن قرأ الإحياء بتجرد كبير من موقف الفقهاء الرافض للإحياء. خاصة وأن الفقهاء يبررون موقفهم الرافض هذا بحجة تعارض نص الإحياء مع الدين، فإنه في حقيقة الأمر كانت علة رفضهم تعود بالأساس إلى الموقف النقدي الذي أقامه حجة الإسلام من الفقه والفقهاء. فالغزالي في الإحياء، بل في سائر كتاباته كان لا يرفض تصوراً ولا يؤكد أطروحة إلا على ضوء استراتيجية الآخرة، التي مكنته من نقد الفقهاء والطعن في قيمة علومهم.[39]

لقد عمل ابن حرزهم على إعادة قراءة الإحياء لمعرفة ما إذا كان فعلاً يحتوي على ما يمكن أن يكون متعارضاً مع الكتاب والسنة، أم أن الإحياء تم رفضه من قبل الفقهاء لعدم تماشيه مع توجههم. وهو ما عبر عنه قائلا: "اعتكفت على قراءة إحياء علوم الدين للغزالي... فجردت المسائل التي تنتقد عليه وعزمت على حرق الكتاب. فلما نمت رأيت قائلاً يقول: جردوه وأضربوه حد الفرية! فضربت ثمانين سوطا. فلما استيقظت، جعلت أقلب ظهري فوجدت به ألما شديداً من ذلك الضرب. فتبت إلى الله تعالى مما اعتقدت، ثم بعد ذلك تأملت تلك المسائل فوجدتها موافقة للكتاب والسنة."[40]

يظهر من قول ابن حرزهم، أنه لم يظل مشككاً في الإحياء ولا رهين التصور الذي أقامه الفقهاء إزاء الغزالي وتصوفه، وهو التصور الذي كان يقضي برفض الإحياء والحكم على صاحبه بالكفر، وإنما استطاع أن يتفطن لأهمية الإحياء ولمقاصده. فإحياء الغزالي لا يشتمل على ما يمكن أن يكون مناقضاً للكتاب والسنة.

هكذا عمل ابن حرزهم على تأييد تصوف الغزالي ضداً على الهجوم الذي أقامه الفقهاء، وهو ما يقره ابن حرزهم نفسه حين قال: "لما وصل إلى فاس كتاب علي بن يوسف بالتجريح على كتاب الإحياء، وأن يحلف الناس بالأيمان المغلظة أن الإحياء ليس عندهم، ذهبت إلى أبي الفضل أستفتيه في تلك الأيمان. فأفتى بأنها لا تلزم."[41]

---

[38] عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، ط. 1 (المغرب: دار الرشاد الحديثة، 2000)، 307.

[39] علي أومليل، "السلطة السياسية والسلطة العلمية: الغزالي، ابن تومرت، ابن رشد،" ضمن ندوة أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1988)، 15.

[40] ابن الزيات، التشوف، 169.

[41] ابن الزيات، التشوف، 96.

إن فهم ابن حرزهم لمقاصد الإحياء بعد أن قرأه قراءة محايدة وبعيدة عن الاتجاه العام الذي رسمه الفقهاء المناهضين له، دفعه ذلك إلى أن يصبح داعية إلى مذهب الغزالي في مدينة فاس ومدافع عن كتبه،[42] بل أكثر من ذلك صار ينتصر للإحياء وينتحله ويعمر به مجالسه.[43]

إن ما يمكن استخلاصه، هو أن ابن حرزهم يعد واحد من أهم تلامذة الغزالي في الغرب الإسلامي، فهو وإن كان قد أخذ عن الفقيه ابن العربي، الذي كان من الفقهاء الرافضين للمنحى الصوفي. فعلى العكس من ذلك ساهم ابن حرزهم في التعريف بالغزالية وباتجاهها الصوفي، بل أكثر من ذلك صار الغزالي في نظر ابن حرزهم مرجعاً صوفياً لمعظم المتصوفة في عصره.

لم يقف حضور تصوف الغزالي عند ابن حرزهم فحسب، بل تجاوزه ليحضر عند متصوفة[44] آخرين كثر ذهبوا إلى الدفاع عن المنحى الصوفي لأبي حامد، ومن بين أبرزهم أحمد بن الحسين بن قسي (ت. 546ه/1151م) صاحب كتاب **خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين**. فابن قسي يعد شيخ الطائفة المريدية بالأندلس، وهو كذلك يمثل زعيم ثورتها ضد دولة المرابطين أيام ضعفها.[45]

إن تصوف ابن قسي لم يكن يمثل ذلك التصوف الذي يدعو إلى التقوقع على الذات والانفصال عن قضايا المجتمع، وإنما كانت نظرته إلى التصوف بمثابة وقاية للنفس وتجديداً لها وذلك من أجل العودة مرة أخرى إلى المجتمع بغرض إصلاح الناس بقصد إرشادهم وتوجيههم.[46] وبعبارة أخرى، فإن تصوف ابن قسي وزهده لم يكن يقتصر على محور الفرد بل كان أساسه يقوم على الجماعة،[47] التي لا بد للتصوف أن يفعل فعله فيها عبر تأطيرها وتوجيهها للإيمان بقيم الخير والعدل والحق من جهة، والدفاع عن تحقيقها في أرض الواقع من جهة ثانية.

ولتحقيق مشروع ابن قسي هذا الرامي إلى استثمار التصوف في إصلاح المجتمع، كان عليه أن يبرر هذا المشروع عبر البحث عن مرجعية أساس تكون له بمثابة الأرضية التي سينطلق منها، وبالتالي فلم يجد أفضل من كتابات الغزالي وتحديداً كتابه **إحياء علوم الدين**.

---

[42] مما يؤكد أكثر، أن أبا الحسن بن حرزهم قد أصبح من أشد المناصرين لتصوف الغزالي في الغرب الإسلامي، هو ما يورده ابن الزيات في التشوف إلى رجال التصوف، من أن ابن حرزهم قال: "لما وصل إلى فاس كتاب علي بن يوسف بالتجريح على كتاب الإحياء، وأن يحلف الناس بالأيمان المغلظة، أن الإحياء ليس عندهم، ذهبت إلى الفضل أستفتيه في تلك الأيمان. فأفتى بأنها لا تلزم. وكانت في محمله أسفار فقال لي: هذه الأسفار من كتاب الإحياء ووددت أني لم أنظر في عمري سواها. وكان أبا الفضل قد انتسخ الإحياء في ثلاثين جزءا. فإذا دخل شهر رمضان قرأ في كل يوم جزءا." انظر:
ابن الزيات، التشوف، 96–97.

[43] عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية، 308.

[44] يمكننا أن نشير إلى بعض النماذج الصوفية في الغرب الإسلامي والأندلس، الذين تأثروا بتصوف الغزالي وخاصة في كتاب إحياء علوم الدين، حيث نجد أبا الحكم، عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن، اللخمي المغربي الإفريقي الأندلسي الإشبيلي ابن برجان (ت.536ه/1141م)، وكان يلقب بغزالي الأندلس، نظرا لتأثره ودفاعه الكبيرين على الغزالي وتصوفه. كما يمكننا الإشارة كذلك إلى متصوف آخر لا يقل أهمية عن ابن برجان، وهو أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله، أبو العباس بن العريف (ت. 481ه/1141م)، فهذا تأثر بتصوف الغزالي وعمل على الدفاع عنه ونشره، بل أكثر من ذلك سمي أصحابه بأتباع الطريقة الغزالية، نسبة إلى الغزالي وتصوفه. انظر:
ابن قسي، خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، دراسة وتحقيق، محمد الأمراني، ط. 1 (أسفي: مطبعة IMBH، 1997)، 47.
هذا بالإضافة إلى أبي الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي (ت. 513ه/1119م) الذي يعد من المناصرين للغزالي والمدافعين عن تصوفه، حيث يحكى أنه لما أفتى فقهاء أهل المغرب بإحراق كتب الغزالي وأمر السلطان بإحراقها انتصر لأبي حامد الغزالي، رحمه الله تعالى، وكتب إلى السلطان في ذلك. انظر:
ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق، أحمد التوفيق، ط. 1 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984)، 95–96.

[45] ابن قسي، خلع النعلين، 22.

[46] ابن قسي، خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، دراسة وتحقيق، محمد الأمراني، ط. 1 (أسفي: مطبعة IMBH، 1997)، 45.

[47] ابن قسي، خلع النعلين، 45.

لقد عمل ابن قسي إذن على قراءة كتب الغزالي، والتي ساعدته في البداية من العمل على بناء رابطة، مكنته من جلب الأتباع والمريدين، وذلك بغرض سياسي ومجتمعي لكنه غرض مؤطر بإيديولوجية صوفية،[48] وعلى هذا الأساس كانت قراءة وتدارس كتب حجة الإسلام الصوفية مدخلاً له لتبرير صراعه مع سلطة الفقهاء المرابطين المالكين، الذين سبق وأعلنوا مخاصمتهم لتصوف الغزالي في الإحياء، هذه المخاصمة بلغت حد تضييق الخناق على الصوفية، وملاحقتهم كما حصل لابن العريف (ت. 481ه/1141م)[49] وابن برجان والميروقي.[50] فهؤلاء يشكلون أهم أقطاب الفكر الصوفي في الأندلس الذين تعرضوا للمتابعة من طرف الفقهاء وممثلي السلطة وذلك بأمر من يوسف بن تاشفين.[51]

إن التوجه الصوفي لابن قسي دفعه إلى جعل كتاب **إحياء علوم الدين** مرجعاً أساساً له، ولعل مسوغه في ذلك ما سبق وشهده هذا الكتاب ذي المنحى الصوفي من إحراق ومتابعة لقرائه من طرف السلطة المرابطية بمساندة الفقهاء الناقمين على الغزالي. إن هذا الرفض لتصوف الغزالي تشكل منذ سنة 538ه، وهي الفترة التي انتشر فيها الاتجاه الصوفي الغزالي في المغرب والأندلس، وهي الفترة كذلك التي توجت بإصدار تاشفين بن علي رسالة[52] وجهها لأهل بلنسية[53] يأمرهم فها بتجنب قراءة كتاب الإحياء بدعوى أن ما ورد في هذا الكتاب هو بدعة تتعارض مع ما يدعو إليه الشرع.

غير أن ابن قسي لم يكن يرى في تصوف الغزالي ما كان يراه الفقهاء، وإنما اعتبر كتابات الغزالي الصوفية — وتحديدا **إحياء علوم الدين** — بمثابة عمل قام من خلاله أبو حامد إرساء معالم نظرية السلطة العلمية، التي كان جوهرها التصوف كفقه آخر باطني وتجريدي يتخطى فقه الفقهاء الذي لا يهمه سوى الظاهر[54] من النصوص والمعارف.

فالغزالي بعمله الصوفي قد أسهم في تأسيس ما يمكن أن نطلق عليه الفقه الأكبر، حيث تجاوز به فقه الفتاوى، ذلك الفقه الذي لم يكن يهتم سوى بالعبادات والشعائر والطقوس، دون الانتقال إلى التركيز على جعل هذه العبادات تترسخ في وجدان الإنسان عن طريق تحلية القلب وتخليته، عبر العمل على مجاهدة الاستقامة والتقوى،[55] وهو ما يؤكده الغزالي بالقول "إذا تأملت منتهى نظر الفقيه، علمت أنه لا

---

[48] ابن قسي، خلع النعلين، 46.

[49] يعد ابن العريف واحداً من متصوفة الغرب الإسلامي، الذين تأثروا بالغزالي وبتصوفه، ولعل ما يؤكد انتصاره للغزالي، هو موقفه من الفقهاء الذين وجه لهم نقداً شبيهاً بذلك الذي يحضر عند صاحب الإحياء، فـ "هجومه كان قويا على فقهاء عصره، الذين انحرفوا عن الصراط المستقيم، وتقاعسوا عن خدمة الناس ورد الحقوق إلى أصحابها وإصدار الفتاوى الزائفة، ومساندة الحاكم الجائر واكتناز الذهب والفضة والتكالب على المناصب، فهم كما يقول: علماء أهل السوء وكبراء أهل الدنيا المغرورين." انظر:
محمد العدلوني الإدريسي، قضايا وأبحاث فلسفية في تصوف الغرب الإسلامي، ط. 1 (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2022)، 18– 19.

[50] ابن قسي، خلع النعلين، 46.

[51] العدلوني الإدريسي، قضايا وأبحاث فلسفية في تصوف الغرب الإسلامي، 18.

[52] لقد جاء في مضمون رسالة تاشفين بن علي ما يلي: "واعلموا رحمكم الله أن مدار الفتيا ومجرى الأحكام والشورى في الحضر والبَدَا، على ما اتفق عليه السلف الصالح، رحمهم الله، من الاقتصار على مذهب إمام دار الهجرة أبي عبد الله مالك بن أنس، رضي الله عنه، فلا عدول لقاض ولا مفت عن مذهبه، ولا يأخذ في تحليل ولا تحريم إلا به، ومن حاد عن رأيه بفتواه، ومال من الأئمة إلى سواه، فقد ركب رأسه واتبع هواه، ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصة، وفقكم الله، كتب أبي حامد الغزالي، فليتتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها، وتغلظ الأيمان على من يتهم بكتمانها." انظر:
ابن قسي، خلع النعلين، 46ـ47.

[53] ابن قسي، خلع النعلين، 46.

[54] ابن قسي، خلع النعلين، 47.

[55] ابن قسي، خلع النعلين، 47.

يتجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة"[56]، وعليه فقد كان صاحب الإحياء يريد بتصوفه إرساء علم المكاشفة الذي اعتبره غاية كل العلوم، فتكون النتيجة في نظره أن الصوفية هم فقهاء التجريد الذين يشكلون درجة أرقى من فقهاء الفتاوى.[57]

إن هذا التجديد الذي أرساه الغزالي في اتجاهه الصوفي، والمتمثل في وضع أسس علم المكاشفة، كعلم يتجاوز محدودية الفقه والفقهاء، هو ما جعل ابن قسي يحتفي بالغزالي الصوفي وبكتابه **إحياء علوم الدين**، الذي دخل إلى الأندلس نهاية القرن الخامس الهجري وبداية القرن السادس الهجري.[58]

ومن هذا المنطلق أصبح الغزالي في نظر متصوفة الأندلس بشكل عام، وابن قسي بشكل خاص بمثابة اختيار لمقاومة وانتقاد سلطة الفقهاء هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية وجد ابن قسي في الغزالي ذلك المناصر في نزاعه مع الفقه والسلطة المرابطية، وخير مدافع عن شرعيته باسم السنة، خاصة وأن الغزالي بتصوفه قد منح علماء التجريد الصوفية إمكانية ومشروعية إقامة السلطة المعرفية والسياسية في ذات الآن.[59]

لقد عمل ابن قسي على تبني تصوف الغزالي، نظراً لوعيه العميق بأن من أهداف مشروع **إحياء علوم الدين** هو العمل على إقامة منظومة معرفية تشكل بخلفياتها العرفانية أساس كل ما هو عقدي ديني، وتنظيمي اجتماعي، مبرراً ذلك بأن للمتصوف معرفة أفضل وعلماً أكمل بمتن الوحي ومقاصده.[60]

فالمتصوف من منظور ابن قسي هو الأقدر على امتلاك السلطة والقيادة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمنح هذه السلطة المعرفية للفقيه الذي لا يهمه سوى ما هو ظاهري ولا يعدو أن يكون مجرد فقيه الفتاوى[61] الشكلية. إن هذا التجاوز للفقه الظاهري من طرف ابن قسي هو ما نجد له حضوراً قوياً لدى الغزالي، فهو كان سباقاً للكشف عن زيف أهداف الفقهاء الدنيوية، وهو نفسه الأمر الذي جعل من كتاب **الإحياء** غير مرغوب فيه من طرف الفقهاء الغرب الإسلامي.

لقد شكلت نصوص الغزالي الصوفية منطلقاً قوياً للمشروع الصوفي لابن قسي، وذلك من خلال قدرة هذا الأخير في استثمار فكر الغزالي بشكل إيجابي مع أتباعه من أجل إبلاغ رسالته وجمع الأنصار لتحقيق أهدافه الصوفية والسياسية معاً.[62]

رغم تأثر ابن قسي بتصوف الغزالي، فإنه في المقابل لم يكن مجرد انعكاس له في التصوف وفي سائر مشروعه، وإنما يعتبر مشروعه الصوفي والسياسي في الأندلس عبارة عن جُماع العديد من المرجعيات الفكرية والصوفية والسياسية التي يشكل فيها الغزالي واحداً من المراجع الكبرى.[63]

لقد شهد تصوف الغزالي في الغرب الإسلامي مرحلتين مختلفتين، ففي اللحظة التي تم فيها رفض الإحياء من طرف السلطة المرابطية الحاكمة وبإيعاز من الفقهاء. فالفقهاء على عهد دولة المرابطين لم يكن نص الإحياء يساير مصالحهم المادية وأهدافهم السياسية، ولهذه الأسباب كان الإحراق حليفه. إن حقيقة تعارض الخطاب الصوفي الغزالي مع مصالح فقهاء الفروع والشكليات هو ما نجد له تأكيداً مع

---

[56] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تقديم، زين الدين أبي الفضل العراقي، ط1 (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، 69.

[57] ابن قسي، خلع النعلين، 47.

[58] ابن قسي، خلع النعلين، 47.

[59] ابن قسي، خلع النعلين، 48.

[60] ابن قسي، خلع النعلين، 48.

[61] ابن قسي، خلع النعلين، 48.

[62] ابن قسي، خلع النعلين، 49.

[63] ابن قسي، خلع النعلين، 49.

ابن طملوس الذي سبق أن بين كون نصوص الغزالي قرعت أسماع الفقهاء بأفكار لم يألفوها ولا عرفوها وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية.[64]

أما المرحلة الثانية في علاقة الغرب الإسلامي بتصوف الغزالي، فهي المرحلة التي أعيد فيها الانتصار لكتاب الإحياء ولمنحاه الصوفي، وذلك من طرف العديد من المتصوفة من أبرزهم ابن حرزهم وابن قسي. فإحياء الغزالي مع هؤلاء سيعرف انبعاثاً جديداً، بل أصبح مرجعاً وهوية قائمة بذاتها، يمكن العودة إليها في كل حركة تغييرية ممكنة ضد سلطة الفقهاء المتشددة.

[64] ابن طملوس، المدخل لصناعة المنطق، 11–12

خاتمة

تمثلت الغاية الجوهرية التي انتدبنا أنفسنا للقيام بها في دراسة موضوع تصوف الغزالي وحضوره في الغرب الإسلامي بين الرفض والقبول. وقد سجلنا أن تصوف الغزالي الذي تبناه في كتابه **إحياء علوم الدين**، عرف ردود أفعال متناقضة بمجرد وصول هذا النص إلى الغرب الإسلامي قادماً من المشرق. إن هذه الردود التي ارتبطت بتصوف الغزالي جعلتنا نميز فيها بين موقفين إثنين:

الموقف الأول: وهو الذي مثلنا له بموقف الفقهاء المرابطين في الغرب الإسلامي الذين عملوا على التصدي لتصوف الغزالي في **إحياء علوم الدين**، حيث بلغ الأمر بهؤلاء الفقهاء إلى إصدار فتوى تقر بإحراق الإحياء ومتابعة كل من وجدت عنده نسخة منه بمبرر أن ما يتضمنه هذا الكتاب يدخل في نطاق الزندقة والكفر. وبما أنه لم يكن باستطاعتنا التعرض لموقف كل فقيه على حدة، فقد جعلنا من موقف الفقيه المغربي أبو بكر بن العربي نموذجاً يلخص موقف الفقهاء الرافض لتصوف الغزالي.

الموقف الثاني: وهو الموقف الذي جاء كرد فعل إزاء موقف الفقهاء الرافض للمنحى الصوفي في الغزالي. ومن بين من وجدناهم قد مثلوا هذا الموقف كل من ابن حرزهم وابن قسي، وهما نموذجان من المتصوفة، تأثروا بتصوف الغزالي وعملوا على تبنيه والدفاع عنه والتعريف به، لاسيما وأنهم فهموا أن موقف الفقهاء الرافض لتصوف الغزالي لم يكن راجع إلى خروج الغزالي عن مبادئ الإسلام الكبرى، بل إن مقاومتهم الشديدة لصاحب الإحياء ترجع إلى استشعار فقهاء الدولة المرابطية، وتحديدا أبو بكر بن العربي لخطورة الأطروحة الغزالية في التصوف، والتي تتجلى أساساً في معارضتها لإيديولوجية هذه الدولة من خلال ما وصاغته من نقد لاذع لمنظومتها الفقهية التي ظل اهتمامها يركز فقط على العبادات في شقها الشكلي دون قدرة هذه المنظومة على ربط العبادات بأبعادها الروحية والتربوية.

إن تصوف الغزالي باعتباره تصوفا يهدف إلى تجاوز الفقه في صورته الشكلية، هو ما جعل متصوفة الغرب الإسلامي من قبيل ابن حرزهم وابن قسي، ينظرون إليه بوصفه يشكل مرجعاً لا يمكن تجاوزه. فالغزالي من هذا المنطلق قد منح لعلماء التجريد الصوفية في الغرب الإسلامي إمكانية ومشروعية إقامة السلطة المعرفية والسياسية في ذات الآن.

بيبليوغرافيا

1- الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، تقديم، زين الدين أبي الفضل العراقي، ط.1 بيروت: دار ابن حزم، 2005.

2- ابن العربي، أبو بكر، **القواصم من العواصم**، تحقيق، عمار الطالبي، ط. .1 القاهرة: دار التراث، 1974.

3- ابن العربي، أبو بكر، **قانون التأويل**، دراسة وتحقيق محمد السليماني، ط. 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990.

4- ابن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق، أحمد التوفيق، ط. 1. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984.

5- ابن قسي، **خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين**، دراسة وتحقيق، محمد الأمراني، ط. 1. أسفي: مطبعة IMBH، 1997.

6- ابن طُملوس، أبو الحجاج. **المدخل لصناعة المنطق، الجزء الأول، كتاب المقولات وكتاب العبارة**. وقف على طبعه ميكائيل اسين بلاصيوس السرقسطي. ط. 1. مجريط: المطبعة الابيرقة، 1916.

7- العدلوني الإدريسي، محمد، **قضايا وأبحاث فلسفية في تصوف الغرب الإسلامي**، ط. 1. الدار البيضاء: دار الثقافة، 2022.

8- الغرميني، عبد السلام، **المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري**، ط. 1. المغرب: دار الرشاد الحديثة، 2000.

9- الغرميني، عبد السلام، **الصوفي والآخر دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن**، ط. 1 الدار البيضاء: المدارس، 2000.

10- الصغير، عبد المجيد. **تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب**. ط. 1. الدار البيضاء: المدارس، 2000.

11- العلوي، جمال الدين." الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي – الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد." فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. ع. 8، 1986.

12- القبلي، محمد "رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط، الخطاطة العامة وأرضية الاختلاف،" ضمن **أعمال ندوة أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره** (الرباط: منشورات كلية الآداب، 1988.

13- أوملیل، علي، "السلطة السياسية والسلطة العلمية: الغزالي، ابن تومرت، ابن رشد،" ضمن **ندوة أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1988.

14- Kenneth Garden, "the revival of the religious Sciences in the Twenty-First Century," In Islamic philosophy, theology and science, edetid by Hans Daiber, Anna akasoy, Emilie savage-smith (Leiden, Brill, 2016)