TAS_810_21

الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد Université Abou Bekr Belkaid

تلمسان الجزائر

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تخصص: حضارة عربية إسلامية

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماستر

2013
fac/LIT 02/103

الموسومة بـ:

منهج الردّ على المستشرقين

- محمد الغزالي نموذجا-

إعداد الطالبة:

أم النور لاحقي

إشراف :

د. عبد الحفيظ بورديم

السنة الجامعية : 2011-2012

الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد Université Abou Bekr Belkaid

تلمسان الجزائر

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تخصص: حضارة عربية إسلامية

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماستر

الموسومة بـ:

منهج الردّ على المستشرقين

- محمد الغزالي نموذجا-

إعداد الطالبة:

أم النور لاحقي

إشراف :

د. عبد الحفيظ بورديم

السنة الجامعية : 2011-2012

يقول الله في كتابه العزيز

﴿ سأصرف عن آياتي الّذين يتكبّرون في الأرض بغير الحقّ وإن يروا كل آية لا يومنوا بها وإن يروا سبيل الرّشد لا يتّخذوه سبيلا وإن يروا سبيل الغيّ يتّخذوه سبيلا ذلك بأنّهم كذّبوا بآياتنا ولقاء الآخرة حبطت أعمالهم هل يجزون إلاّ ما كانوا يعملون ﴾

[الأعراف 146-147]

كلمة شكر

الشكر لله عز وجل على نعمة العلم وإرادة البحث

والاجتهاد

شكر خاص للأستاذ المشرف لروحه العالية وحرصه على

العمل الدؤوب وإخلاصه للبحث الجيد والنزيه.

نشكر كل من ساعدنا من قريب أو بعيد لإخراج هذا

العمل المتواضع.

إهداء

إلى والديَّ العزيزين نسأل الله تعالى لهما الشفاء .

إلى إخوتي إناثا وذكورا وأزواجهم

إلى زهرة العائلة ابنة أخي البرعم يسرى .

إلى رفيقات الدرب في الحي الجامعي .

إلى كل طلبة الحضارة الإسلامية .

إلى الشباب المخلص لدينه وأمته

إلى أصوات الحق وأقلام الدفاع وأفكار التنوير .

مقدمة

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، من يهده الله فهو المهتدي، ومن يضلل فلن نجد له وليا مرشدا، أما بعد :

فقد كنا نقرأ لبعض المستشرقين المعروفين كبر وكلمان وألفردبال، وسفريد هونيكا، وكنا نعجب بشهاداتهم التي يسوقها بعض الباحثين في كتاباتهم، لأنها توحي في غالب الأحيان بالثناء والمديح للحضارة الإسلامية، ثم جاء تنبّهنا بنية غير مقصودة لتلك المحاولات في بحث الفكر الاستشراقي دراسة ونقدا، فوقع اختيارنا بتوجيه محمود من الأستاذ المشرف على ما قدمه الشيخ محمد الغزالي في كتابة دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، الذي رد فيه على المستشرق جولد تسيهر، أحد المستشرقين الذين وردت أقوالهم في كتب الحضارة، وفي الواقع لم نصادف سوى اعترافات قليلة مقابل ما وجدناه في كتاب الغزالي من جهة، وحين عثرنا على نسخة من كتاب المستشرق من جهة أخرى، من هذا وذاك جاءت رغبتنا الملحة في دراسة المنهج الّذي اتبعه الغزالي في نقد أفكار المستشرق.

لقد تناولت الكثير من الدراسات موضوع الإستشراق، من حيث تاريخه ودوافعه ومجالات بحثه وتعدد مظاهره، ومن حيث نقده وجدنا محاولات تخللت بعض الكتابات لكننا لم نعثر في حدود اطلاعنا على دراسة نقدية لهذه المحاولات، الأمر الذي زادنا إلحاحا بأن نكون من البادئين في عمل يحتاج لذوي النفوس الخالصة والدؤوبة، ولأن الغزالي رجل من المفكرين الّذين عرفوا بمواقفهم الجريئة اتجاه المذاهب الإيديولوجية المناهضة، في زمن تهافت الأفكار ومعركة المفاهيم وتراجع الوعي الفكري، تركبه في ذلك استمرارية الصراع الحضاري، وقبل هذا قدم لنا دراسة عميقة بعمق ما غاص به فكر المستشرق في روح الإسلام مدّعيا البحث العلمي النزيه.

إنّ انصرافنا لهذا النوع من الدراسات لم يأت عن إعجاب أو فضول خال عن الهدف، وإنما اهتمامنا لحاجات بحثية تعدّ في نظرنا إشكالات هامة هي:

1-هل يمكن أن نتحدث عن نقد للفكر الاستشراقي يوصف منهجا في الردّ؟.

2- وإذا أمكننا ذلك كيف يمكن لمنهج الرد أن يقبل كموقف علمي في الدراسات الابستمولوجية؟

3-إلى أي حدّ يمكن قبول منهج الغزالي في الردّ من حيث التزامه بالقواعد العلمية للمنهج؟

قبل أن نبدأ بدراستنا المتواضعة لمنهج الغزالي التفتنا دون إلحاح لتآليف في الاستشراق، انتقينا مجموعة من الكتابات وقدّمنا فكرة عامّة عن كل بحث بعد اطّلاعنا على محتواه، هذه البحوث دراسات تاريخية للاستشراق وأهله، دخلنا بها إلى الموضوع لنطرق في الفصل الأول المواقف المتشكلة عن الظاهرة الاستشراقية، والحق داهمنا الخوف ونحن نميّز هذه المواقف بين الرفض والتقبّل والنقد، ونسأل الله التواب إن كنا أخطأنا في حق أصحابها.

ولأنّ وجهتنا الأساسية دراسة في المنهج لم نعرض سوى آرائهم التي تباينت وفقا لتباين المنحى الفكري والتخصص العلمي.

ارتأينا من الضروري قبل الدراسة التطبيقية أن نقدم ترجمة موجزة لحياة الغزالي ومواقفه متسللين من هذا بتعليق على مقدمة كتابه، لمحنا في هذه المقدمة موقفه العام من الاستشراق، وهو موقف يبرر دوافع الردّ والغاية من الدفاع.

بعد قراءتنا المتكررة للكتاب، قسمنا الفصل الثاني إلى ثلاثة مباحث، خصصنا المبحث الأول والثاني لدراسة منهج الرجل في الدفاع عن العقيدة، تحدثنا عن الفلسفة الإسلامية ومسائلها التي أو غل فيها الفهم الاستشارقي كمسألة القضاء والقدر، ومجالات التفكير

الإسلامي ونشاط العقل عند الفلاسفة المسلمين، فكان لزاما علينا أن ننصرف للحديث عن علم الكلام وتاريخه مستعينين في ذلك كله على طريقة الغزالي في النقد والتعقيب على أقوال المتشرق، ثم انتقلنا إلى موضوع التصوف الإسلامي وكيف تتبع الغزالي تاريخه وتطوره، باحثا عن مسوغات منطقية لهذا التطور، وليصدّ التطاول في التأويل الاستشراقي.

أما المبحث الثالث جعلناه دفاعا عن الشّريعة الإسلامية تناولنا تحليل الغزالي لأصالة الفقه الإسلامي، وحقيقة الإجماع كقاعدة فقهية سليمة الوجهة والقصد، وحقيقة السنة النبوية المطهّرة، كما فصلنا في شبهة طالما ألفيناها في الكتب التي تناولت علاقة الشّريعة بالقانون وهي دعوى تأثر الشّريعة الإسلامية بالقانون الروماني، وتعزيزا لدفاع الرجل عنها استعنا بمرجعين في القانون لعلي علي منصور وصوفي حسن أبو طالب.

نصرّح بأنّنا لم نستوف الكتاب بالدراسة لأن الوقت داهمنا، لكننا تناولنا الجزء الأكبر منه الذي أسهب فيه صاحبه بالدفاع وجلب الحجج المفندة لرأي المتشرق.

وهو الجزء الذي أنهكنا لصعوبة البحث الفلسفي من جهة، ولأنّنا طرقنا ضربا جديدا علينا. مع أنّ توفر المراجع ساعدنا إلاّ ما تعذّر علينا الحصول عليه، ومعظم هذه المراجع حديث عدا المقدمة التي تعد مصدر أساسيا ساعدنا على وضع مقاربة منهجية بين ابن خلدون والغزالي، هذا اجتهاد منا والاجتهاد مظنة الخطأ والصواب، لأنّ منهج بحثنا المتواضع كان وصفا وتحليلا إلى جانب هذه المقاربات النقدية.

أم النور لاحقي

12 ماي 2012م الموافق لـ 21جمادى الثانية 1433هـ

مغنية –ولاية تلمسان

مدخل

بحوث في الظاهرة الاستشراقية (قراءة في الأعلام و المؤلفات)

الثابت في التاريخ أن حركة الاستشراق قامت منذ أن دقّت جيوش الفتح الإسلامي أبواب أوروبا التي كانت غارقة في الجهل والتخلّف الحضاري بسبب سيطرة رجال الكنيسية على الحياة الفكرية والعلمية آنذاك: "**لأن أوائل المستشرقين منذ القرن 14م كانوا من الرهبان خاصّة أن العلم كان في ذلك الدور في تاريخ أوروبا قاصرًا على رجال الكهنوت...،وقد عمل هؤلاء تحت راية الكنيسة التي كان لها دور في دفع تكوين العملية الاستشراقية**"[1]

حيث قصدوا الأندلس أيام مجدها، وتثقفوا في مدارسها، وترجموا القرآن والكتب إلى لغاتهم، وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم، خاصّة الفلسفة والطب والرياضيات.

ويمكن القول أنّه"**بدءا من القرن 18م شرع النبوغ في الدراسات الاستشراقية، حيث عقد أول مؤتمر للمستشرقين في باريس عام 1873، وعقبتها عدّة مؤتمرات**"[2]

ثم توسّعت الدراسات الاستشراقية بعد توسّع الاستعمار الغربي في الشرق، فتناولت دراسة جميع ديانات الشرق، وعاداته، وحضاراته ولغاته.

ما يهمنا من هذا العرض التاريخي الموجز هو ارتباط ظاهرة الاستشراق بظهور حركة البحث فيه على وجه الدراسة والنقد، ونحن اخترنا-بانتقاء غير مقصود-نفرا من الباحثين الّذين اشتغلوا بدراسة الاستشراق ونقده لنقدّم لمحة عامة عن جهودهم.

الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي للفيومي:

يطرق الكاتب في كتابه تاريخ الاستشراق من حيث ظهوره، مع قراءة في مصطلح "مستشرق"، ومجالات الاستشراق وتنوعه، مركّزا على الاستشراق الأكاديمي والأسباب التي

---

[1] عمر فروخ-الاستشراق بحث المستشرقين (مالهم وما عليهم) سلسلة كتب الثقافة المقارنة بغداد العدد1 ص45.

[2] عبد الرحمن حسن.أجنحة المكر الثلاث وخوافيها، دار القلم ط8 2000 ص123.

جعلته ضعيفا: "**لأنّ هذه المجالات ساهمت في تنبيه الوعي القومي في مختلف بلدان الشرق، وفي تنشيط حركة النهضة العلمية، واليقظة الفكرية من جهة، غير أنّه من جهة أخرى فإنّ هذا العمل نفسه، كان مشبعًا إلى حد بعيد جدّا كما يقول أنور عبد المالك بالمسلمات والعادات المنهجية، وبالمفاهيم التاريخية التي كان لها أن تحبط في كثير من الأحيان نتائج الأعمال الدؤوبة، وقيمتها العلمية، وبما كان المستشرقون خليطًا من الجامعيين ورجال الأعمال والفكر، والعسكريين والموظفين الاستعماريين والمبشرين والصحفيين والمغامرين، الّذين كان هدفهم التعرّف على الحقل المزمع اختلاله، والولوج إلى أفئدة الشعوب من أجل انقيادها اللّغوي كما يقول"جاك بيرك"**[1]

هذه الشهادة التي يسوقها الفيومي ليتبين لنا نقدا عامًا لمضمون الاستشراق، يخصّ في ذلك صنف المستشرقين المشتغلين بالبحث العلمي.

الاستشراق والإسلام لفالح عبد الجبّار:

يعرض الكاتب مجموعة من المقالات الاستشراقية، أصحابها ينتمون إلى البلدان الاشتراكية، أملاً في ذلك أن "**توسّع آفاق التعامل الفكري مع باحثي الظاهرة الإسلامية المعاصرة في العالم العربي، وباحثيها في البلدان الاشتراكية**"[2]

ترتبط توصيات هذا الكتاب بالمرحلة التي كان فيها رواج للمفاهيم الاشتراكية.

---

[1] محمد إبراهيم الفيومي. الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي. جمعية مصر العربية-القاهرة 1994-ط3،ص34.

[2] فالح عبد الجبار-الاستشراق والإسلام-مركز الأبحاث في الدراسات الاشتراكية في العالم العربي-دمشق ط4 1991-ص41.

الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة لمحمد البهي:

يتحدث الكتاب عن مختلف المذاهب الفكرية كالشيوعية والعلمانية والماسونية، والصليبية الدولية إلى جانب الاستشراق ويبدأ تحليله لها بتساؤل عام كما نسميه بالمذاهب الهدّامة: "**ولعلّ الاستشراق هو أبرز المجالات لتمكين الصليبية الدولية والإيحاء العلمي، من ترويج ما تبتغيه الكتلات الصليبية والإلحادية معا ضدّ الإسلام، وباسم البحث العلمي**"[1]

يهاجم الكاتب بقوة أخطر الإيديولوجيات المعروفة، معتبرا في ذلك الاستشراق وسيلة لتمرير خطاب إيديولوجي.

الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده لمحمود ماضي :

يعرض الكاتب أهم شبهات المستشرقين حول حقيقة الوحي، ثم يفنّدها بعقد مقارنة بين القصص القرآني والتوراتي، "**لأنّ القرآن صحّح كثيرا مما وقع في كتبهم، كنفيه قتل المسيح وصلبه، ونفيه أن يكون هارون هو الّذي صنع العجل**"[2]

ينبّه الكاتب بهذه المقارنة إلى حقيقة ثبتت بالبحث العلمي والتاريخي، وهي وجود العقائد الوثنية في اليهودية والمسيحية.

محمد بين الحقيقة والافتراء في الردّ على الكاتب اليهودي مكسيم رودنسون لمحمد أبو ليلة:

يتحدث الكاتب عن المنطق المعكوس، ودعوى أنّ محمدا عليه الصلاة والسلام-تأثر بمسيلمة الكذّاب، وحول كون القرآن شعرًا والرسول شاعر، والتشكيك في عقيدة الألوهية في

[1] محمد البهي.الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة.مكتابة وهبة القاهرة-ط1 1981 ص30.

[2] محمود ماضي الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده. دار الدعوة الإسكندرية-ط1-1996 ص141.

الإسلام، "**فمن العجيب أن يزعم رودنسون أنّ إله المسلمين لم يمانع في بداية الدعوة الإسلامية أن يعترف بوجود آلهة أخرى، لها تأثيرها في الكون، وأنّ محمدا كان يدرك ذلك في دليل قوله فيما بعد عندما شنّ الحرب على أهل مكّة."الله أكبر"**[1]

معنى ذلك أن الله أكبر من الآلهة الأخرى، هذا هو تحليل المستشرق، ويزعم أيضا أنّ محمدا وصل إلى فكرة التوحيد من خلال احتكاكه باليهود والنصارى.

أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي لصابر طعيمة:

الكتاب في عمومه بحوث حول العقائد الوافدة على البلاد الإسلامية عن طريق المبشرين والمستشرقين، مبيّنا في ذلك موقفهم العام من الإسلام، ذلك "**أنّ المتتبع لنشاط التبشير والاستشراق، يجد أن الغالبية المطلقة من رجال الاستشراق تنطلق لغايات محددة أعدّوا أنفسهم لها.."**[2]

في الكتاب تنبيه نحمده في الكاتب، وهو عرضه لمجموعة من الأعمال الاستشراقية المشوّهة للإسلام من بينها:

"تاريخ مذاهب التفسير الإسلامي" لجولدزيهر.

مواجهة صريحة بين الإسلام وخصومه لعبد العظيم المطعني:

محتوى الكتاب ردود على حملات التشكيك في الإسلام من لدن المستشرقين: "**ففي مجال الاستشراق كان الإسلام هو المعتدى عليه دائمًا، بل المجني عليه ظلما وعدوانًا،**

---

[1] محمد أبو ليلة-محمدين الحقيقة والافتراء دار النشر للجامعات القاهرة ط1، 1999 ص125.

[2] صابر طعيمة-أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي عالم الكتب ط1 1984 ص73.

لأنّه يقف من غيره موقف المسالمة والتودّد بغية الوصول إلى كلمة سواء، فإذا تعذّر ذلك ترك كل مخالف حرية الاعتقاد، وحرية إقامة الشعائر على أن يحترم كلّ الآخر.[1]

يستعين الكاتب في ردّه بنماذج من سيرة الصحابة رضوان الله عليهم.

الإسلام في قفص الاتهام لشوقي أبو خليل:

الكتاب تفنيد عام للمزاعم الاستشراقية، وتحليل لعقلية المستشرق ونفسيته المركبة على عقدة الصراع:"**لأنّه لو قدر لإنسان أن يستشف نفوس هؤلاء، وأن يسير أعماق عقولهم وأفئدتهم، فإنّه سيخرج–لا محالة– بنتيجة مذهلة، وهي أنّ هؤلاء على يقين أكبر أنّ هذا الدين الّذي يعادونه يصلح لكل زمان ومكان.**"[2]

شوقي أبو خليل من أهم الباحثين البارزين في الظاهرة الاستشراقية، وإلى جانب كتابه هذا، لديه: آراء يهدمها الإسلام وبروكلمان في الميزان والحوار دائما وحوار مع المستشرق.

المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي لعجبل جاسم النشمي:

يسلّط الكاتب الضوء على كتابات المغرضين من المستشرقين حول ما كتبوه عن مصادر التشريع الإسلامي ويحاول تفنيذها ونقدها نقدا علميا بردّ القول إلى صوابه: "**لأنّ البحث في أدلّة الأحكام هام، ويحتاج في نفس الوقت إلى سعة اطلاّع ودراية شامة لعلوم الشريعة الإسلامية، ولذا لم يكتب في مصادر التشريع إلاّ كبار المستشرقين المتضلعين في علوم الشريعة، وللأسف كان حظ المغرضين غير المنصفين من هؤلاء كبير**"[3]

---

[1] عبد العهظيم المطعني. مواجهة صريحة بن افسلام وخصوصه. مكتبة وهبة.ط2–2005–ص04.

[2] شوقي أبو خليل–الإسلام في قفص الاتهام–دار الفكر دمشق–ط4 1980–ص285.

[3] عجيل جاسم النشمي–المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي–جامعة الكويت–ط1–1984–ص06.

حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي لسالم ياقوت:

يقدم لنا الكتاب قراءة في مصطلح استشراق ومستشرق، مبيّنا في ذلك العلاقة الايديولوجية والسياسية التي تربط المستشرقين بالمركزية الدولية الغربية، لهذا فهو يرى أنّ الاستشراق "**خطاب أو إنشاء، لكنه لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصور تمثلات أو ألوانا من التمثيل، حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة، إنّه تعامل جديد للآخر أو إعادة إنتاج له على صعيد التصور والتمثيل، مما يجعل من الاستشراق موضوع معرفة**"[1].

إنّ هذه الأبحاث التي اخترناها، ما هي إلاّ نماذج من دراسات طويلة عريضة في موضوع الاستشراق، وهي في عمومها مقدمات لدراسة متواصلة في هذا المجال، مع اتّسام بعضها بمحاولات في الرد ومقاربات نقدية.

[1] سالم ياقوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989 ص08.

الفصل الأول

نقد الفكر الاستشراقي

المواقف المتشكلة عن الظاهرة الاستشراقية:

اهتم المستشرقون بدراسة الحضارة العربية الإسلامية، وقد تركّزت كتابات معظمهم حول القرآن الكريم والسنة المطهّرة، وما تفرّع عنها من علوم، وهذا الاهتمام بتفسير الإسلام كان ايمانا منهم بأنّ الحضارة الإسلامية قامت على أسس قويمة في العقيدة والشريعة: "**وهو الأمر الّذي جعلهم ينظرون إلى الشرق بتفوقية، ويسعون إلى زرع بذور الشك، وتشويه حقيقة التراث العربي الإسلامي، لأنّ المطلوب كان تخريج أجيال لا ترفض الذوبان في الغرب، بل تتقبله على أنّه وسيلة تخرجه من التخلّف والسير نحو التقدم والحضارة والرقي**".[1]

هذا التفسير للدوافع الاستشراقية، يجعل من الاستشراق تيارًا له آفاقه الحضارية والعلمية والسياسية: "**ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن العالم الإسلامي، معبّرا عن خلفية الصراع الحضاري**"[2]

إنّ هذه الدوافع اتفق فيها معظم الباحثين المؤيدين منهم والمعارضين، إلاّ أنّ هذا لم يمنع من وجود تباين في مواقفهم.

*مواقف رافضة:

يمكن تلمّس لهجات الرفض للاستشراق عند "مصطفى السباعي"، حين يصرّح قائلاً "**بانّ الثناء المطلق والتحامل المطلق، يتنافى مع الحقيقة التاريخية التي سجّلها هؤلاء المستشرقون، فيما قاموا به من أعمال وما طرقوا من أبحاث**".[3] فالرجل-يرفضه القاطع- لا

---

[1] محمد قطب. المستشرقون وافسلام.مكتبة وهبة-القاهرة ط1-1999-ص304.

[2] شوقي أبو خليل-الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشّرين.دار الفكر المعاصر بيروت-ط1-1998-ص05.

[3] مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، دار الورق للنشر بيروت-ط1-1999 ص20.

يقبل حتى تلك الموضوعية التي اتسم بها بعض المستشرقين، لأنّها إن أنصفت الإسلام والمسلمين، فلا يعني ذلك صداقة لهم، وهي افتعال دعاهم إليه "**الدفاع عن مصالح الغرب والرّغبة في رفض ذاته ببناء صرح الحضارة الغربية، وذلك بزوال حضارة الشرق**"[1]

بينما يعبر "إدوارد سعيد" عن رفضه بعبارة صادقة وساخرة، لأنّ الاستشراق "**استجاب للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم الّذي كان هو أيضا من نتاج الغرب**"[2] معنى ذلك أن الاستشراق بالنظر إلى الجهود الّتي بذلها أهله في دراسة الحضارة الإسلامية لا يخرج عن كونه "**أسلوب غربي الهيمنة على الشرق، يقوم بها غربيون كافرون من أهل الكتاب، يهدف إلى تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه وتضليلهم عنه**".[3]

بدا لنا حين بحثنا في فكر مالك بن نبي وكتاباته عن إنتاج المستشرقين، يتفق إلى حد بعيد مع ما قدّمه السباعي وادوارد سعيد، لأنّ الرجل يفكر بعقلية المهندس الذي لا يقبل أي خلل في التصورات العقلية، الذي من شأنه أن يعيق حركة التطلّع إلى المستقبل، لهذا يرى "**أنّ إنتاج المستشرقين بكلا نوعيه كان شرًّا على المجتمع الإسلامي، لأنّه ركب في تصوّرنا العقلي عقدة انهزام، سواء في صورة المديح والإطراء التي حوّلت تأمّلاتنا عن واقعنا في الحاضر، وأغمستنا في الغيم الوهمي الّذي نجده في ماضيا، وفي صورة التفنيد والإقلال من شأننا بحيث صيّرتنا حماة الضمير عن مجتمع منهار، مجتمع ما بعد الموحدّين**"[4]

---

[1] مصطفى السباعي، المرجع السابق، ص21.

[2] أدوار سعيد-تعقيبات على الاستشراق ترجمة صحي الحديدي-دار فارس-بيروا-دمشق-ط1-1996-ص.

[3] أدوارد سعيد، الاستشراق ترجمة كمال أبو ديب مؤسسة الأبحاث العربية بيروت ط1-1994-ص.

[4] مالك بن نبي قضايا كبرى دار الفكر المعاصر-بيروت-دمشق-ط1-1991،ص81.

يقودنا مالك بن نبي بتصوره إلى رؤية بعيدة، وهي لا ينبغي أن ننتظر أحكاما من الآخرين، بل يجب أن نتحرّر من تلك القابلية والتبعية التي تكبّل أذهاننا، ومن عبق التاريخ المفخّم:"**لأنّ الحضارة تنتهي حين تفقد في شعورها معنى الإنسان**"[1] وهذه القيمة لا تأتي من ثناء المستشرقين أو غيرهم، وإنّما هي وفقا للقانون الأعلى لقوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[2].

***مواقف متقبّلة:**

من المفكرين البارزين الّذين بحثنا في أفكارهم النقدية، ودراساتهم العلمية "محمد أركون" الّذي قام بدراسة نقدية للعقل الإسلامي، والّذي دعا من خلاله إلى إعادة النظر في الدراسات التاريخية للفكر الإسلامي، وخلع عنه ما يسمى بالسياج الدوغماتي[3] المغلق الّذي تشكل بفعل من القدسية المطلقة للعقائد الايمانية بصفة خاصّة، وفي هذا الشأن نلحظ اعتراضه-ذو المنطلق الاستشراقي-على نشاط العقل الإسلامي من لدن أئمة المسلمين في القرون الإسلامية الوسطى، كما فعل "ابن تيمية"، فمع أنّه "**المثال النموذجي للمثقف المسلم الّذي يرى في البحث عن معنى للوجود البشري، وفي حماية هذا المعنى واستملاكه مهاما أساسية ومحورية، ولكن هذا المعنى متضمّن في القرآن والسنة فقط باستثناء كل ما عداهما، ونجد من الناحية العقلية والفكرية أن هذا الموقف يؤسس سياجا دوغماتيا مغلقا**"[4].

---

[1] مالك بني، تأملات-سلسلة مشكلات الحضارة-دار الفكر المعاصر، بيروت ط9-2009-ص94.

[2] سورة الرعد الآية: 11

[3] الدوغماتية، يقينية اعتقادية: فلسفة التقبل اليقين. استعداد للإيمان دون مناقشة.

[4] محمد أركون-الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ترجمة هاشم صالح المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1993-ص6.

يدعو أركون إلى إعادة تأسيس الموقف الفلسفي، ويبدو لنا-بشكل من الأشكال-متقبّلا للفكرة الاستشراقية القائلة بأن الحركة الفكرية في الإسلام، كان لا بدّ أن يقودها المعتزلة لجهدهم السبّاق في استخدام العقل.

إنّ السياح الدوغماتي الّذي يتحدث عنه-هو في نظرنا- يأتي من التآلف المحكم للمفاهيم الإسلامية في نظرية الوحي، ومن هذا التآلف جاء حرص علماء المسلمين على صحّة العقائد الايمانية، واستبعادهم للتكلّفات العقلية.

يواصل الرجل في حديثه عن ضرورة بحث التاريخ الإسلامي في "المتخيّل الغربي"، "**لأنّ الدرس المهم الذي يقدمه لنا فيرنان بروديل من خلال أطروحته الكبرى" المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيلب الثاني، لم يؤثر بالدرجة كافية حتى الآن لأجل تعديل برامج تعليم التاريخ في المدارس الثانوية، والجامعات الأوروبية، فالواقع أنّ المساواة لم تتحقق بعد بين كلتي الضفتين، من حيث توفير الاختصاصيين ونوعية الاهتمام، فلا تزال الضفة الجنوبية الشرقية المتوسط مهملة علميا بالقياس إلى بقية الأقسام والاختصاصات الأخرى، إنها لا تزال من اختصاص المستعربين والمستشرقين أي من اختصاص ذلك السديم العلمي المدعو بالاستشراق**"[1]

وكأنّ أركون يعترض باستحياء عن قصور دائرة البحث الغربي في الاستشراق، ويدعو مقابل ذلك أن يكون الاستشراق ضمن البرامج التعليمية لأهله.

[1] محمد أركون المرجع السابق، ص39.

من هذا الاعتراض الّذي يوحي بتقبل البحث الاستشراقي يدعو أركون المثقف العربي المعاصر "**أن ينخرط في استراتيجية شاملة للتدخل العلمي من أجل العقليات المعطلة وتحريرها**"[1] وذلك بتقديم الأبحاث النقدية للتاريخ الإسلامي كحركة عكسية مناهضة.

ارتأينا أن نلتفت في هذا النوع من المواقف إلى نموذج آخر يخصّ عمالقة الأدب العربي الحديث.

تحدّث طه حسين في كتابه "في الأدب الجاهلي" عن مبدأ أصيل في الفكر الاستشراقي، وهو مبدأ الشك مصرحا بقوله: "**إنّي شككت في قيمة الشعر الجاهلي، وألححت في الشك أو قل ألحّ عليّ بالشك، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبّر، حتى انتهى بي هذا كلّه إلى شيء إن لم يكن يقينا فهو أقرب إلى اليقين، ذلك أنّ الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، إنّما هي منتحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أكثر ممّا تمثلّ حياة الجاهليين، وأكاد أشك في أن ما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جدّا لا يمثل شيئا، ولا يدلّ على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي قبل أن نضع علم المتقدمين كلّه موضع البحث**"[2].

لا ندري إن كانت هذه الشكوك تخدم القيمة التاريخية للأدب العربي، وكل ما يمكننا قوله أنّ حقيقة أن يرتبط أدب الأولين بفترة الإسلام أمر يثلج الصدر، لأن حياة العرب استقامت وصلحت بصلاح هذا الدين القويم، إلاّ انه قد تضيّع هذه الشكوك الاعتزاز الّذي طالما شعرنا

[1] محمد أركون المرجع السابق، ص18.

[2] طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط11، 1975 ص67.

حين يذكر أن العرب في جاهليتهم كانت لهم حياة أدبية، كما يضيع قدرة الظاهرة القرآنية في تفسير ما كان قبلها، فلولا القبل لما عرفت قيمة البعد.

***مواقف نقدية**

من العادة أن تنقسم المواقف المتشكّلة عن ظاهرة ما أو رأي أو دراسة انقساما ثلاثي القطب.

نميّز صنفا خاصّا يتخذ منحى نقديا. هذا ما فعله "أحمد سما يلوفتش في كتابه" فلسفة الاستشراق"، حين يعرض موقفه النقدي للظاهرة الاستشراقية، ذلك **"أنّ الاستشراق بوجهه العام من خلال دراساته العربية الإسلامية، دوافع متفاوتة شدة وضعفا، إذ كان للمستشرقين عناية كبيرة بالإسلام والآداب العربية، وقد اتّسمت بعض هذه الدوافع بالطابع التبشيري بينما اتّجه البعض الآخر بغرض استعماري، والآخر باتجاه علمي بالإضافة إلى دوافع أخرى."**[1]

يميّز سمايلوفتش بين المستشرقين من خلال الدوافع المختلفة الّتي قادتهم لبحث حضارة الإسلام، ومع إلحاح شديد لعقدة النقص، لأن الاستشراق كانت استجابة للواقع التاريخي:**"ولعلّ بعض النفوس في الغرب قد أحست بالمرارة من خضوع بلادها المطلق بهذا الطارق الجديد...، فكان من نتائج صراع الشرق والغرب منذ قرون، وتفوّق العرب على أوروبا أن أحسّ الغربيون بالمذلّة"**[2]

[1] أحمد سما يلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الدب العربي المعاصر. دار الفكر العربي. القاهرة 1998.ص21.

[2] المرجع نفسه، ص43.

تمثل عقدة الصراع الحضاري التي اتّسم بها المستشرقون أصلاً في الموقف النقدي عند سمايلوفتش، لأنّ هؤلاء وإن اختلفت دوافعهم سلبية كانت أم إيجابية، فإنها تلتقي في فكرة واحدة هي الّتي ركبت نفوسهم اتجاه الحضارة الإسلامية، نستثني منهم "**إنصاف البعض للحقيقة دون تحيّز، وبعض هؤلاء المنصفين تأثر بالإسلام، وبالحضارة الإسلامية، واستطاع أن يتخلّص من تقاليده العمياء وعصبيته الجاهلية فأسلم**".[1]

إسلام بعض المستشرقين من المواقف الإيجابية التي نرحّب بها، وإن كانت في الحقيقة تمثل بقعة صغيرة من حيّز الطّعن والدسّ.

يتّخذ يحي وهيب موقفا نقديا من الاستشراق، حين يصنف في كتابه "المستشرقين والشعر الجاهلي" طبقات المستشرقين من حيث تعاملهم مع مبدأ الشك، ومن النماذج التي اختارها في الموقف المعتدل، حديثه عن ادوارد وليام، "**فهو لا يشك في الشعر شكا مطلقا، بل يعترف به لكنّه يعتقد بأنّ الذي حفظ ووصل إلينا حتى منتصف القرن الثاني هو أقل القليل**".[2]

إنّ هذا التفاوت الّذي كان بين المستشرقين في التشكيك بالشعر الجاهلي، لم يمنع أن تكون الرؤية النقدية العامة عندهم قائمة على هذا المبدأ.

*مواقف عملية

تصفحنا كتاب "الإسلام في الفكر الغربي لمحمود حمدي زقزوق"، وجدنا الرجل يتطلّع إلى التحرّر من تلك المواقف الساكنة ذات الطابع الفكري الفلسفي، وهو يعرض بعض كتابات

---

[1] عبد الرحمن حسن-المرجع السابق ص121.

[2] يحي وهيب الحيوري، المستشرقين والشعر الجاهلي- دار الغرب الإسلامي-بيروت -ط1997،1-ص20.

المستشرقين، يدعو إلى تجاوز دور المدافع، والعمل من أجل تأسيس موقف عملي المواجهة: "**بأن ننتقل إلى الموقف الأقوى وهو عرض الإسلام عرضا جديدًا بأسلوب علمي، يصل إلى عقل كل ذي لبّ في عالمنا الحاضر، ولهذا لا نضيّع وقتا في انتظار وترقبّ الهجمات لنقوم بصدّها، وإنما نقتحم بعرض الإسلام من جديد، ليس العرض الخطابي العاطفي الذي يكون له تأثير وقتي، سرعان ما يزول، وإنّما العرض المقنع الذي يستمر تأثيره ويدوم**".[1]

إنّ موقف زقزوق يقودنا إلى بناء وجهات نظر إسلامية على أسس علمية موضوعية، تتناسب مع ما جدّ في العالم من تطورات، وهو أسلوب يخدم نفس الإنسان المعاصر الّذي لا يرضى بالأساليب الخطابية.

[1] محمود حمدي زقزوق-الإسلام في الفكر الغربي، دار القلم، 1981. ط2، ص11

الغزالي مفكرا:

*حياته ومواقفه

رجل من الرجال الأفذاذ الّذين عاشوا مجاهدين، وهاتوا ثابتين على مبادئ الدين الصحيح، امام الدعوة الإسلامية الشيخ محمد الغزالي- رحمة الله، يموت العظماء وتبقى أفكارهم حاضرة في عقول العقلاء المؤمنين بسرمدية الفكر النزيه والكلمة الصادقة ونور الحق.

"ولد الشيخ محمد الغزالي بقرية نكلا العنب مركز ايناي الورد سنة 1917 يوم 22 سبتمبر بمحافظة البحيرة، وقد تدرّج الشيخ في مراحل تعليمه بدءًا بكتاب القرية الّذي حفظ فيه القرآن الكريم، وتعلّم مبادئ القراءة والكتابة، ثم انتقل إلى معهد الإسكندرية الديني الابتدائي، حصل فيه على شهادة الكفاءة بعد ثلاث سنوات، ثم حصل على شهادة الثانوية بسنتين بعد الكفاءة، وبعدها بكلية أصول الدّين بجامع الأزهر سنة 1931، وتخرّج منها سنة 1941 وتخصص في الدعوة وتحصل على درجة التخصص في التدريس سنة 1943 وهي تعادل درجة الماجستير من كلية اللغة العربية"[1].

بهذا التعمّق في أسس الثقافة الإسلامية وضع الشيخ أقدامه على طريق الدعوة، وقد شجعه على ذلك التقائه بالإمام حسن البنا الّذي تعززت علاقته به وأصبح من أقرب أعوانه، حين كتب الغزالي في مجلة الإخوان المسلمين، وظهر أول مقال له وهو طالب في السنة الثالثة في الكلية، وأصبح بموجبها أمينا عاما لمجلة الدعوة.

تميّز الشيخ بموافق عديدة جريئة منها موقفه الصارم في رفض العلمانية والشيوعية أيّام جمال عبد الناصر، قاده إلى هذا الموقف روحه النقية وفكره السليم الّذي لا يقبل أي إيديولوجية

[1] نصر الدين عرابة، الشيخ محمد الغزالي، شهادات و مواقف، دار الأمة ، ط1، 1998، ص57 .

تعادي الدين الإسلامي وتعارض مبادئه السمحة، وهو موقف عام لجماعة الإخوان المسلمين، ولكننا نميّز موقف الغزالي منهم لأنّه يمثل النموذج المعتدل ذو الرؤية العقلانية وكان له فضل كبير في تصحيح المفاهيم الدينية عند الشباب وكانت محاربته للجماعات المتطرّفة لأنه كان يرى أنه :"**ليس من الحكمة أن أدخل بكم أيّها الشباب معركة يهزم فيها الإسلام وتتلاشون...،لأن الشيوعية لو حكمت لقدّمت رجالاً يقومون بها في الحال، لكن ماذا قدّمنا نحن من رجال"إسلاميين""**[1]

قد يبدو من هذا القول أن الغزالي يتخذ موقفا من السلفية، لكن حقيقة الأمر تثبت أن الرجل كان سلفيا، لأن همّه الوحيد هو عرض الرسالة الإسلامية في ميدان العقيدة وحدها، إلاّ أنّه في ميدان الشريعة كان يدعو إلى ترك الفقه الجزئي وتحقيق النظرة الشمولية في الإسلام.

هذه المواقف الجريئة ضد التطرّف وأنواع الغزو الفكري في العالم الإسلامي نجدها حاضرة بقوة في مؤلفات الغزالي، الّتي بلغت تسعًا وخمسين كتابًا، طبع بعضها أكثر من عشرين طبعة منها الإسلام والمناهج الاشتراكية، الإسلام والاستبداد السياسي، الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، في موكب الدعوة، عقيدة المسلم...إلخ.

***بين الغزالي والمستشرقين:**

من مؤلفات الغزالي كتاب "دفاع عن العقيدة والشريعة" ضد مطاعن المستشرقين" والّذي نخصّه بالدراسة.

هذا الكتاب ألّفه الرجل ردّا على كتاب العقيدة والشريعة في الإسلام للمستشرق **جولد زيهر** الّذي قام بهذا العمل-كما يقول الغزالي "**إسهاما منه في النشاط الأمريكي لخدمة**

[1] نصر الدين عرابة، المرجع السابق، ص 42.

المسيحية..وهؤلاء المستشرقون والمبشرون محاربون عن دينهم، ومحاربون لغيره من الأديان، فلهم أن يخدموا مبادئهم بكل وسيلة...، فاتركونا إذن نفضح نواياهم ونلقي عليها الأضواء الكاشفة"[1] وهو يرى أن الكتاب "**من شرما ألّف في الإسلام، وأسوأ ما افتري عليه من مغالطات**".[2]ولهذا يتخذ الغزالي موقفا من المقدمة التي وضعها المترجم للكتاب" محمد يوسف موسى" لاعتباره هذا العمل "**أمدّ المكتبة العربية بخير ما كتب الغربيون من هذه الدراسات**".[3]

بيد أن الغزالي يميّز بين المستشرقين المتعصبين "فبعضهم أكثر تعصبا ضد الإسلام وعداوة له من البعض الآخر، ولكن يصدق عليهم جميعا أنهم أعدائه"[4]

وقد تعرضنا في مدخل البحث كيف أن الاستشراق بدأ بنشاط الرهبان ورجال الدين الكنسي "وهو مازال حتى اليوم يعتمد على هؤلاء"[5]

إن المتأمل في العنوان الذي وضعه المستشرق لكتابه لا يوحي له في بادئ الأمر أنه تلبّس ودسّ ، ويفهم أنه دراسة تفصيلية للإسلام من جميع نواحيه،" لأن أكثر المستشرقين يكرهون أن تنكشف حقيقتهم، ويؤثرون أن يختفوا وراء مختلف العناوين والأسماء".[6]

يعتبر جولد زيهر المجري الأصل، اليهودي الملّة من أوائل رجال الاستشراق في القرن الميلادي الماضي وله دراسات في القرآن والحديث وعلومها ، والفقه وأصوله، وفي فرق المتكلّمين،

---

[1] الغزالي ، المصدر السابق، ص5.

[2] المصدر نفسه، ص 6.

[3] - المصدر نفسه، ص 7.

[4] - المصدر نفسه، ص 8.

[5] - المصدر نفسه، ص8.

[6] - المصدر نفسه، ص 9

"وأنا أصارح جمهور القارئين بأن جولد زيهر وأمثاله كانوا قد أفلحوا في شيء، فهو في استشارة احتقارنا لهذا الضرب من المفتريات الجريئة الوقاح ونحن لم نتحشم جهدا في تفنيد مزاعمهم"[1]

* حديث في المنهج:

إنّ هذا الفصل تصنيف لمواقف بعض الباحثين من الظاهرة الاستشراقية اعتمدنا فيه على تباين الرؤى والمقاصد. فما هو محل الغزالي من هذا المواقف؟ وهل يمكن أن نسند إليه موقفا متفردا ورؤية خاصّة؟ ، وهل يمكن أن ننسب إليه منهجا نقديا؟، وما هي الوسائط الفكرية التي استعملها في منهجه؟.

إن القول بأن الغزالي قد أحدث ثورة في منهجه وموقفه النقدي للفكر الاستشراقي ، شيء سهل، ولكن الأصعب هو أن ندعّم ذلك بشيء من المقاربة النقدية لقواعد المنهج العلمي، وأن نفصل في نقطتين أساسيتين، هو علاقة منهجه بمنحناه الفكري من جهة، وارتباط هذا المنهج بالأسس العلمية المعروفة من جهة أخرى.

إن تسجيل هذه الملاحظات لا بدّ منه حتى لا نقع في متاهات التحفظ –المقصود وغير المقصود– من حيث إن منهج الرجل يخدم الموقف النموذجي الصحيح الذي يتشكل من فهم سليم للحقائق العلمية.

إن كنا في هذا الفصل أشرنا –دون إلحاح– للمواقف المتباينة من الظاهرة الاستشراقية، لم يكن الغرض منه أن ننتزع الغزالي، فيكون بذلك دوغماتيا ولكنه استخراج لنتائج بعيدة المدى تبين فلسفة الاستشراق وفلسفة نقد الاستشراق.

[1] – الغزالي ، المصدر السابق، ص11.

الفصل الثاني

منهج الغزالي في الدفاع عن العقيدة و الشريعة

دفاع عن الفلسفة الإسلامية:

بدأت قصة الفلسفة في الثقافة الإسلامية استجابة لحاجات معرفية فرضتها تلك الحياة الممتزجة التي تمخضّت عن توسّع الفتح الإسلامي، فأدّت إلى دخول مجتمعات جديدة إلى الإسلام، تحمل إليه حضارات قديمة ذات طابع أجنبي بعيد تماما عن طابع الروح العربية، وهي حضارات خضعت قبل إسلامها إلى أنظمة استبداد وظلم أخمدت صوتها، فالتجأت إلى الحياة الفكرية تلتمس فيها راحة من الاضطهاد السياسي و الاجتماعي.

و من هذا الوضع كان استيلاء العجم و الموالي على العلوم الشرعية العربية و العلوم العقلية، فخلعت على الإسلام طابعا معرفيا جديدًا، وهو ما يسمى بالفلسفة الإسلامية، خليط عجيب من الأحاديث النبوية و النصوص القرآنية، والخرافيات اليونانية و الهندية، وفلسفات ضاربة الجذور في الاعتقاد المسيحي و الإسرائيلي[1].

ولكن هذا الحكم لا يمكن الاقتناع به إذا لم نأخذ بأسبابه التاريخية و الحضارية العمرانية مثلما نجده عند ابن خلدون، ذلك "**أنّ حملة العلم في الملّة الإسلامية أكثرهم من العجم لا من العلوم الشرعية و لا من العلوم العقلية إلاّ في القليل النادر...، و السبب أنّ الملّة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال البداوة التي كانت يومئذ صفة عامّة في الصّحابة بها كانوا عربًا...، تم إنّ العرب شغلتهم الرياسة و القيام بذلك عن القيام بالعلم**"[2]

---

[1] ينظر أحمد محمود صبحي في فلسفة الحضارة (اليونانية- الاسلامية- الغربية)، دار النهضة العربية، بيروت، 1999، ص 60، بتصرف كبير.

[2] ابن خلدون، المقدمة. تحقيق عبد الواحد وافي. القاهرة، ط 19601 ص 48

والذي يهمنا من هذا العرض الموجز لتاريخ الفلسفة الإسلامية، هي تلك المسائل التي شغلت حيّزا كبيرًا في نشاط الفلاسفة المسلمين، و التي وجد فيها المستشرقون- كما ثبت عن الدارسين- منفذا للطعن في صحة العقيدة الإسلامية.

***القضاء والقدر وفهم المستشرقين له:**

يقف الغزالي موقفا صارما في الردّ على الفهم الاستشراقي لهذه المسألة، معتمدا في ذلك منهج المشاهدة و الملاحظة قبل تعرّضه للنصوص القرآنية، ذلك "**أن الكلام في الجبر و الاختيار أمر خاض فيه علماء الأديان و الأخلاق من أعصار طويلة، وافترقوا فيه على مذاهب شتى، وليس التّعرض له بدعة إسلامية...ونحن نحتكم في هذا إلى الواقع، قبل أن نرجع إلى الوحي لنرى أأخطأ الإسلام أم أصاب**"[1].

ينطلق الرجل في ردّه من قاعدة أخلاقية وهي أن الإنسان يمتاز بعقل يتصرّف به، ويكتشف به ما يفعل وما يترك، "**ويعرف به متى يقف ومتى يمشي، ومع هذا بالنظر إلى تمييزه عن صنوف الكائنات الأخرى، فهو مجبور، وهكذا قال الإسلام، والّذين يقولون: إنّه لا اختيار له يكذّبون القرآن و الواقع معًا، و الّذين يقولون: إنّه غير مجبور في شيء يكذّبون القرآن والواقع معا**"[2].

إنّ القرآن تناول موضوع الإرادة الإنسانية من منظور بعيد عن التناقض لقوله تعالى: ﴿وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[3]. فالآية الكريمة تجمع بين معنيين صحيحين: أوّلهما يقضي بحتمية القدر الإلهي، وثانيهما يقضى بأنّ الإنسان مسؤول عن عمله، أي أنّ اللّه

[1] الغزالي، المصدر السابق، ص 85.

[2] المصدر نفسه، ص 86.

[3] سورة النحل الآية: 93.

عزّ وجلّ خلق أفعالا جبرية وأفعالا اختيارية، وخلق في الإنسان تلك القدرة على القيام بتلك الأفعال، "**إنّه يوجّه الإنسان حيثما اتّجه**"[1].

ثم يسوق الغزالي رأي ما اجتهد فيه فلاسفة المسلمين، فهذا جلال الدّين الرّومي يقول:"**لو كان الجبر حقّا، لما توجّه الأمر و النهي إلى الإنسان، وما كلّف الإنسان بالشرائع و الأحكام، فهل سمع إنسان يأمر حجرًا أو ينهاه**"[2]

وكأن الغزالي بهذا الاستناد يحاول أن يفنّد الفهم الاستشراقي بنوع من الاستدلال العقلي المحيص، وصولاً إلى موقف أخلاقي في الفكر الإسلامي، و هذا الأخير لا يمكن أخذه إلاّ بما جاد به منطق الفلسفة الإسلامية، وهو-في نظرنا- تعزيز لموقف "عبد العزيز عزّت" من المستشرقين الّذين أهملوا دراسة الأخلاق في الفلسفة الإسلامية، وزعموا "**أنّ الأخلاق باعتبارها علما مستقلاّ قائما بذاته لم يلق حظوة عند المسلمين، مع أن العرب عندما اهتمّوا بالفلسفة وعلومها لم يهملوا الأخلاق مطلقا...، واهتمامهم لها لم يكن جزئيا وإنّما كان عن فهم صحيح لمعنى الفلسفة**"[3].

والثابت عندنا أنّ مثل هذه البحوث في الفلسفة الإسلامية امتزجت عند المسلمين بالدّين والتّصوّف، والفقه والميتافيزيقا، مثلما نجده عند أبو حامد الغزالي وابن رشد وابن مسكويه.

كما تستوقفنا التفاتة الغزالي إلى إنجازات الفكر الإصلاحي في ميزان ما يتأتى بالاستدلال العقلي والتمثيل الواقعي، فهذا الشيخ محمد عبده يقول: "**كأن هب ريح فأغرق**

---

[1] الغزالي، المصدر السابق، ص 87.

[2] نقلا عن الغزالي. المصدر السابق، ص 87.

[3] عبد العزيز عزّت ابن مسكويه: فلسفته الأخلاقية و مصادرها مطبعة مصطفى الحلبي بمصر ط1 1946 .ص188.

بضاعته...، يتّجه في ذلك إلى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته، وأنّ هناك سلطانا وراء تدبيره لا تصل إليه سلطته، فإن كان قد هداه البرهان وتقدير الدليل إلى أنّ حوادث الكون بأمره إلى وجود واحد يصرفها على مقتضى علمه وإرادته خشع وخضع...، ولكنّه مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقي، فالمؤمن كما يشهد بالدليل والعيان أن قدرة مكوّن الكائنات أسمى من قوى الممكنات، يشهد بالبداهة أنّه في أعماله الاختيارية، عقلية كانت أم جسمانية قائم بتصريف ما وهب اللّه من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله"[1].

أي أنّ هناك مجالين للإرادة الإنسانية: مجال الأفعال الاختيارية التي يتعلق بها الثواب والعقاب، ومجال الأفعال الجبرية أو القدر الّذي يتلقاه المرء بحلوه ومره بالتسليم والرضا، "**وعلى هذا قامت الشرائع واستقامت التكاليف، ومن أنكر شيئا منه فقد أنكر مكان الايمان في نفسه، وهو عقله الّذي شرّفه اللّه بالخطاب في أوامره ونواهيه**"[2].

بهذا الاستشهاد يدفع الغزالي تهمة التناقض في النصوص القرآنية، التي يوجهها "جولد تسيهر"، متطرقا في ذلك إلى تحليل لساني دقيق لقوله المستشرق بأنّ الآيات المكّية في القرآن تتّجه إلى حرية الإرادة، على عكس الآيات المدنية التي تتّجه إلى الجبر في حين "**أنّ ما نزل في مكّة يتضمن المعنيين على سواء، ما يدلّ على ناحية الجبر، وما يدلّ على ناحية الاختيار، والقرآن في نظمه ومعناه، وفي أسلوبه ومرماه لا يختلف مكّيه عن مدنيه في شيء وهذا التفريق من سخافات المستشرقين والمفتونين بهم**"[3].

---

[1] نقلا عن الغزالي. المصدر السابق، ص 90.

[2] المصدر نفسه، ص 91.

[3] المصدر نفسه، ص 92.

هذا هو منطق الافتراء عند الغزالي، يكون منوطًا بتعابير اعتباطية، وأحكاما مسبقة لا استناد لها.

***دفاع عن علم الكلام:**

إن الحديث عن علم الكلام وظهوره في الثقافة الإسلامية، يقودنا إلى الحديث من جديد عن قصة الحضارة الإسلامية، وحقيقة امتزاجها بحضارات أخرى، ذلك لأنّ تطوّر الفكر الإسلامي تنطبق عليه أبجديات التطوّر، وحتمية التلاقح، بعد أن كان مبدأ أصيلا في روح مجتمعه الأوّل، ثم نما شيئا فشيئا بفعل التأثر إلى حد تغلغله في الفكر الغيبي.

على أنّه من السهل أن نلقى مسؤولية هذا المآل على السلف، ونكتفي بهذا الحكم ونقف عنده، لأنّنا اليوم أمام تحديات جديدة، ومغالطات جريئة يطرحها الفكر الإستشراقي، "**لأنّ ما شاع في هذا العلم من مباحث فلسفية، وتكلّفات عقلية، وتوليدات خلقها الفراغ، وتخمينات أساسها الحدس**"[1] ، هو الّذي سهّل على المستشرقين التقوّل بأنّ الإسلام استوحش العقل، وضيّق منطقه، وأنّ المعتزلة هم وحدهم قادوا الحركة الفكرية الحرّة في الإسلام.

لكن يمكننا سدّ هذه الذريعة من منظور أن يكون "**علم الكلام – في ديننا – يصّح أن يدرس وأن يتّوسع فيه عندما يكون تصويرا مجرّدا للعقائد الإسلامية، وشرحا سليما لبراهينها، وردّا للشبهات التي قد تشار عليها**"[2].

وهنا نلمح دعوة صريحة من الغزالي إلى تجديد الفكر الدّيني في الإسلام، ويلتقي بمنهج التجديد هذا بما دعا إليه "محمد إقبال"، وهو منهج إحياء وبعث لكل ما جاء به الإسلام من

[1] الغزالي. المصدر السابق، ص 102.

[2] المصدر نفسه، ص 108.

مصادر عميقة، "**كمناشدته للعقل والتجربة، وإصراره على النظر في الكون، والوقوف على أخبار الأوّلين، باعتبار كل ذلك مصادرا للمعرفة الإنسانية**"[1].

ومهما يكن من أمر هذه الشبهة، فإنّ فلاسفة الإسلام هم أول من علمّ العالم كيف تتّفق حرية الفكر مع استقامة الدّين. وإن أخذ على المعتزلة تمجيدهم العقل، "**فقد بقي لهم فضل غير منقوص، لقد كانوا الأوائل الّذين أثروْا المعرفة الدّينية، بأن أدخلوا فيها عنصرًا آخرا، وهو العقل الّذي كان – حتى ذلك الحين – مبعّدًا شدّة عن هذه الناحية**"[2].

هذا – في نظرنا – جدل حكيم من الغزالي بحيث يفنّد فيه رأي المستشرق من جهة، وينصف موقف المعتزلة –بنوع من التحفّظ التاريخي – من جهة أخرى، وذلك بعرضه تلك التضاربات الفكرية بين المذاهب المعروفة من السنة والأشاعرة والمعتزلة.

ومهما يكن من أمر هذا النزاع، فإنّنا "**عندما نتأمّل الحصيلة العلمية لرجالات الإسلام، نجد العقل الإسلامي تحرّك ببصر وقوة حيث يجب أن يعمل، وقنع بثمرات الوحي حيث يجب أن يستريح من عناء البحث العقيم**"[3].

ويقصد الغزالي بالبحث العقيم بحوث ما وراء المادّة الّتي استوردها من المعرفة اليونانية، وغيرها من المعارف الدخيلة على الثقافة الإسلامية.

وفي هذه المسألة يعزّز الرجل موقفه بعرض نفر من أئمة كرام، قاوموا انحراف الفكر الدّيني إلى الغيبيات، وبذلوا جهدا في استبقاء التفكير الإسلامي سليم الوجهة، فهذا "**أبو حامد الغزالي رجع إلى مذهب السلف، ذكر ذلك في كتابه "إلجام العوام" وعرض تلك الطرق**

---

[1] محمد إقبال. تجديد الفكر الدّيني في الإسلام. ترجمة عباس محمود مطبعة لجنة التأليف والنشر. القاهرة 1955 ص 144.

[2] الغزالي. المصدر السابق ص 109.

[3] المصدر نفسه، ص 98.

جملة حتى مات، والبخاري على صدره...، والرّازي قال: لقد تأمّلت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريق القرآن"[1].

إنّ هذا التأصيل في منهج هؤلاء العلماء، ساعد الغزالي في تأسيس ردّه على شبهة المستشرق، وهي التفاتة محمودة للرجل لمواقف سليمة من السلف.

***الفرق بين منطقين...هو خاصية التفكير الإسلامي:**

إنّ مصدر المعرفة في الإسلام هو الإنسان و الكون، أما الإنسان فهو البحث في أساليب ارتفاقه بالطبيعة، مما يدّخر به عالم الصناعة والزراعة والتّجارة والطب، وما نبت في أكتاف المعيشة الإنسانية من حرف، وما أفادته الأمم من خبرات مختلفة في أنحاء العالم كلّه، وبالنسبة للكون ما انطوت عليه أفاقه من قوانين، وعناصره من خصائص، وهي ما نجده في علوم الكيمياء، والطبيعة، والهندسة، والفلك، والأحياء...الخ. وليس أمام الفكر الإنساني حرج في ازدياد هذه الميادين الكونية، ولا له حدود يقف لديها[2].

وهذا النوع من المعرفة يجعل الإنسان سيّدا لها، لأنّه مجال "**يقبل فيه العقل الإنساني، وتثمر فيه جهوده، إن اهتدى إلى الصّواب لأول انطلاقة كان خيرًا، وإن وقع في الخطأ، كانت عثرته درسا يتعلّم منه كيف يختطّ الطريق إلى الحقّ**"[3].

والحديث عن مصدر آخر للمعرفة عدا الكون والإنسان يرجعنا إلى الحديث عن المعرفة الغيبية، والعقلية التجريدية، التي جاءتنا من الثقافات المجاورة، وليس عيبا أن يتّعرف المرء على ما

---

[1] الغزالي، المصدر السابق، ص 102

[2] المصدر نفسه، ص 97

[3] ينظر أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص 65.

لدى الآخرين، "**مع أنّ قادة الفكر الإسلامي رجال لم يتجاوزوا إطار الحياة العامّة، ولا دائرة العلاقات الإنسانية في بحثهم ودروسهم...، أمّا في ميدان الاعتقاد والعبادات فكانت قصاراهم تحرّي مرضاة اللّه، والتزام النصوص الواردة**"[1].

فكيف للمستشرقين بعد هذا أن يصفوا القرآن بالتناقض، ويحاولون البرهنة عليه من منطلق أنّ القرآن لا يصلح لتكوين دين واضح ومتكامل، وأنّ أركان الإيمان صنعها المسلمون من تخميناتهم، وليست أصلاً في العقيدة الإسلامية، هذا افتراء -كما يقول الغزالي- يسوقه المستشرق مستعينا في ذلك بما أنجزه علم الكلام، ونحن نعرف "**أنّ الدّين متفرّد بالحكم في جملته وتفصيله، فهو ميدان العقائد والعبادات...، وأنّ العقل النّظيف منته حتما إلى أنّ اللّه حق، وأنّه متّصف بكل كمال، ومستحق لكل خضوع...، معنى هذا في جلاء أن نشاط التفكير الإنساني فيما وراء المادّة باطل**"[2].

يميّز الغزالي بين منطقين في الفكر الإسلامي:

1) منطق عالم الشهادة: وفيه يكون للعقل مسرحا رحبا للأخذ والردّ.
2) منطق عالم الغيب: ونحن فيه "**نتقبّل خبر المعصوم، ويكفي في قبوله لا يحكم برفضه**"[3].

وهنا نجد التقاء آخر للغزالي بالمنهج الخلدوني في التفريق بين المعرفة الدّينية والمعرفة العقلية، بحيث لا يترك فيها مجالاً للخلط، "**لأنّ العقل معزول عن الشرع، والشريعة أوسع من**

---

[1] الغزالي. المصدر السابق، ص 97.
[2] المصدر نفسه، ص 98.
[3] المصدر نفسه، ص 105.

العقل وأسمى....، وإذا هدانا الشارع إلى مدرك من المدركات الشرعية، فينبغي أن نقدّمه على مداركنا ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل"[1].

وإذا كان المتكلمون قد توغلوا في إقامة البرهان العقلي على المدركات الشرعية، فقد اضطّروا إلى ذلك اضطرارًا دعاهم إليه الملحدون، فاحتاجوا للردّ عليهم، وهذا – في نظرنا- يحسب لهم لا عليهم، ونحن نعرض هذا الموقف الخلدوني لنبرز من جهة منهج واحد من ألمع الأعلام في الفكر الإسلامي كحجّة دامغة في الردّ على المستشرقين، ومن جهة أخرى لنجعله على سبيل المقاربة المنهجية بينه وبين الغزالي. وبين هذا وذاك يمكننا أن نؤسّس- ولو بالنظر- إلى إمكانية إبعاد علم الكلام عن الفلسفة واقترابه من حقيقة الدّين، مما يكون له الأثر العظيم في التخلّص من متاهات التعسّف العقلي، والاقتراب من بساطة الإسلام ووضوحه، وحيوية الروح المسلمة وفطرتها.

إنّ هذا الانسلاخ في ثقافتنا الإسلامية، هو الّذي مهّد للمستشرقين التقوّل – المقصود وغير المقصود- على تراثنا الإسلامي، مع أنّ هذا الأخير مرتبط بالقرون الإسلامية الأولى فكيف لنا – الآن- أن نتصدّى لهذا السيل الّذي يجرف العقول في زمن كثرت فيه التّرهات والمغالطات، ومع بعد الجيل عن سواء السّبيل (إلاّ من رحم ربّي).

إنّ كل ما قدّمه الغزالي من جهد في هذا الموضوع، يعتبر أصالة في فكره ونظرته وآرائه، فالرّجل لم يكن منعزلاً عن ثقافة عصره، ومقومات هذه الثقافة من دين وفكر، ومجتمع وأخلاق، وكأنّه يحاول أن يمثل ظاهرة المغالاة في استخدام العقل عند المتكلّمة بهذا التطرّف الدّيني الّذي نلمحه في الجماعات الإسلامية، "**فنحن نحارب التطرّف، ولكننا نعرض الإسلام الّذي لا**

[1] ابن خلدون. المصدر السابق، ص 1112.

تطرّف فيه"[1].وهو يعبّر – بلا شك- عن سماحة في أسلوب الدّعوة الإسلامية، وهي رؤية تتنازع فيها سلفية الرّجل وعقلانية .

إنّ هذا المنهج المعتدل يقضي بحاجة دفع التّهم الّتي قد تأتينا من الإيديولوجيات كالماركسية الّتي تؤمن بالمادّة كمصدر للمعرفة، ومن النزعات العقلية الّتي تمجّد العقل، وبهذا نؤسس لموقف أخلاقي في المعرفة الإسلامية، وذلك بإبعاد الدّين عن التكلّفات، وصرف العقل الإسلامي إلى موضوعات جادّة، ولا بأس أن نسوق عبارة طريفة لكنّها صادقة من أحد آباء الكنيسة يقول: "**أنا أومن بالدّين لأنّه سخيف**"[2] والسخافة هنا تعني الامتناع عن العقل، لأن خاصية الإنسان كما يرى "ابن خلدون" هي العلوم والصنائع، "**فاجعلوا التاجر المسلم مثالاً للشرف...والطالب المسلم مثالاً للطالب المجيد... والموظف المسلم مثالاً للموظف الأمين الغيور على مصالح أمّته...أنا مسرور أن تشتغلوا بالإسلام... ولكن استغلوا بعقل لتكوين جيل مؤمن... اشتغلوا بشكل لا يأكل بعضنا بعضاً**"[3] فالرّجل يؤمن أن الإسلام أضخم من أن يرى من نافذة واحدة، بل يجب أن نكتشف من كل وجهة جانبا من الحقيقة، الوجهة العقلية و الاجتماعية ولأخلاقية و الدّينية حتى نستطيع أن نلمّ بها. الحقيقة أنّ الغزالي بمثل ثقافة أمته، ولكنّه أضاف طابعا جديدًا يرجع إلى قوة شخصيته، وعبقريته الخاصّة في تشخيص حال الأمّة، إنّ أفكار هذا المبحث ذات شجون بما يعيدنا به الغزالي وهو يضع أصابعه على تلك الجروح التي ظلّت كامنة في قلب الفكر الإسلامي وضياعه بين النزاعات المذهبية، ليخرج بحقيقة واضحة يردّ بها ادعاءات المستشرفين، وهذا المنهج -في نظرنا- تفرد به الرّجل بالنظر إلى صعوبته.

---

[1] نصر الدّين عرابة، المرجع السّابق، ص 25.

[2] المرجع نفسه، ص 26.

[3] نقلا عن بنية الفكر الدّيني في الإسلام،جيب، ترجمة عادل الهوا- مطبعة جامعة دمشق- ط2 1964 ص24.

دفاع عن التصوف الإسلامي:

التصوف ملمح إنساني، لم تخل منه الحضارات في العالم، فهو مبدأ أصيل في النفس البشرية، حيث نجد الحياة القديمة حافلة بنماذج تصموفية كالزفانا الهندية، والرهينة المسيحية.

والّذي نخصّه -نحن- بالحديث هو التّصوف الإسلامي الّذي يمثل ركنا ضخما من أركان الثقافة الإسلامية، والّذي اختصّ ابن خلدون بوصفه قنا "**مستحدثا في الملّة، إذ كان أصله عند سلف الأمة وكبارها من الصّحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى اللّه تعالى، والإعراض عن ترف الدّنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه...، وكان ذلك عاما عند الصّحابة والسلف**"[1]. معنى هذا أنّ التصوف في القرن الأوّل كان موقفا أخلاقيا في المجتمع الإسلامي أو بالأحرى سلوكا اجتماعيا يتمثل في الانصراف إلى العبادة، والابتعاد عن ملذات الحياة.

هذا هو منشأ الفكر الصوفي في الإسلام، يبدأ بعهد الرّسول عليه الصلاة والسلام إلى أن يصل إلى القرن الثاني، وهو بداية التحوّل عن الحالة الأولى، ذلك "**لما فشا الإقبال على الدّنيا...، وجنح الناس إلى مخالطة الدّنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصّوفية والمتصوفة**"[2].

فتحوّل التصوّف من سلوك اجتماعي إلى ظاهرة اختصّ بها نفر من النّاس، فانصرفوا إلى العبادة كردّ فعل على ظاهرة الإقبال على الدّنيا.

---

[1] ابن خلدون. المقدمة ص 1063.

[2] المصدر نفسه ، ص 1063.

*التصوف الإسلامي بين الخصوصية والفتح:

يميّز بعض المستشرقين بين مرحلتين في التصوف الإسلامي:

مرحلة البداية الّتي كان فيها الإسلام دين زهد في الدّنيا، وانصراف عن الحياة وتطلّع للدار الآخرة، "**ثم بعد أن أغمض عينيه النّبي أو بعد وفاته مباشرة، تحوّل المبدأ السائد مبدأ الزهد إلى مبدأ آخر، ففكرة الزهد في العالم حلّت محلها فكرة فتح العالم...، ولم يكن الفتح موجّها للمثل الأعلى وحده، لأن كنوز المدائن ودمشق والإسكندرية، لم تسمح بطبيعتها بوجود ميل إلى الزّهد والتقشّف**"[1].

هكذا يحلّل "جولد تسيهر" قصة التصوف في الإسلام، بيد أن الغزالي يرى "**أنّ الأساس الذهني لهذا الرّجل تجريح دين، واتّهام أمة وهدم تاريخ...، إنّه لا يعالج قضية ما بفكر مجرّد، ونية خالصة، وتحرّ عن الحق لوجه الحق بل يحدوه صوت الحقد فينطلق وراءه لا يلوي على شيء**"[2].

وهذا الموقف من الغزالي نراه صارما صرامة الرجل المدافع عن تراث أمته بالتحليل النفسي لشخصية المستشرق، والتي تكشف لنا عقدة الصراع الحضاري التي اتّسم بها الفكر الاستشراقي في عمومه.

وهذه العقدة تركّبت إمّا عن سوء فهم لتاريخ الحضارة الإسلامية، وإمّا عن جحود ونكران للجميل.

---

[1] جولد تسيهر العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1945 ص 135.

[2] الغزالي. المصدر السابق ص 122.

والغزالي لا يجد حرجا في أن يقول أنّه "**سخف عميق القرار أن يزعم زاعم أنّ هذا الصبح العريق (الفتح)، كان زحف جياع خرجوا من الصّحراء ابتغاء القوت...،وأنّ المسلمين لم يطلعوا على العالم حملة هدى وخير وعدالة وبرّ، بل طلعوا على العالم طلاب مغانم، وأصحاب شهوات**"[1]

إنّ روح الإسلام المتمثلة في قابلية الانفتاح على العالم، هي التي جعلت المسلمين خلال قرون طويلة سادة الموقف الصحيح في الزّهد، لأنّ له سمات خاصة جعلته مستقلا عن الخبرات الدّينية المختلفة من حيث الرؤية والمفاهيم، والمتصوّف المسلم "**خطّ طريقه في الحياة، زكاء في القلب وسناء في الفكر وقيام بالحق...، ورعاية اللّه في كل شيء...، وقد تعلّم المسلمون من رسولهم أنّ العمل بالنيّة، وأنّ من خلط جهاده بطلب غنيمة فقد ضاع أجره**"[2].

من معنى هذا الحديث المضيء يردّ الغزالي تلك الأفكار الّتي علقت بذهن المستشرق الذي يواصل في وهمه بأن الإسلام في مكّة كان دين زهد على خلاف ما كان عليه في المدينة من الإقبال على الدّنيا وملذاتها.

إنّ روح الإسلام هي التي ألّفت من عناصر متفرّقة أوّل مجتمع إسلامي كالأنصار والمهاجرين، فكيف يتسنى للمستشرق الحديث عن إسلام في المدينة وإسلام في مكّة؟ وإذا كانت حركة الفتح هي الّتي صرفت المسلمين عن حياة الزهد فكيف لنا أن نتحدّث عن عالمية الرسالة المحمدّية؟

---

[1] الغزالي، المصدر السابق، ص 123.

[2] المصدر نفسه، ص 128.

بهذا الجدل المنطقي يفضح الغزالي افتراء المستشرق وهو يدّعي أنّ الدليل على تناقض القرآن هو وجود آيات مكّية تتحدث عن الزهد، بينما الآيات المدنية تختلف عنها، ثم يسوق آيات من سور مدنية ليبرهن على ذلك.

إنّ الخلط الّذي يقع فيه هذا الرّجل يأتي من رغبة جامعة في الافتراء والطّعن، وقد يفوت أحد منا –وهو يقرأ كتابه– أن يميّز هذا الخلط، ويعدّه نباهة من المستشرق.

بيد أنّ الغزالي –بمنهجه التأصيلي– تصدّي لهذه المغالطة، فجاءت عبارته الصادّقة أنّ "الإسلام في مكّة والمدينة يرفض الزّهد السلبي، المنعزل عن الحياة، ويطالب المؤمنين أن يجمعوا بين العمل لدنياهم وأخراهم"[1].

وليس بعد هذا شك من مستشرق يحاول أن يبحث عن تقسيم زائف لمنهج الإسلام المتكامل.

*التصوف بين العبادة و المعرفة:

نواصل في هذا المطلب الحديث عن مرحلة ثالثة مرّ بها التصوف الإسلامي عدا المرحلتين السّابقتين، و هي المرحلة الّتي دوّنت فيها مختلف العلوم والفنون الإسلامية من تفسير وحديث،وفقه وعلم الكلام، فكان للتصوف كسلوك في العبادة نصيب من هذا التأليف، "**فكتب رجال من أهل هذه الطريقة في أحكام الورع ومحاسبة النّفس على الاقتداء في الأخذ والتّرك...، وهكذا صار علم الشّريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل**

[1] الغزالي، المصدر السابق ص 125.

الدّنيا، وهي الأحكام العامّة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص يقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس كلّها"[1] .

ويمكن القول أنّ بعد هذا التأليف شهد التصوف الإسلامي حالة من "العلمية" –إن صحّ التعبير– ساعده في ذلك علم الكلام وظهور المذاهب الفكرية.

وهذا التطور الحاصل في التصوف هو الذي وجد فيه المستشرقون أسلوبا يسيرا في الادّعاء بفهمهم أنّ التصوف في هذه المرحلة "**ارتبط بفلسفة قوية، لا يزال لها الأثر الفعّال في الفكر الدّيني في الإسلام**"[2].

هذا الأمر مقبول –في اعتقادنا –بالنظر إلى التاريخ ولا نملك أن نبرّء التصوف الإسلامي منه.

لكن الأمر الّذي لا نقبله، ولا يقبله الغزالي هو قول المستشرق أنّ تدوين السنّة كان من عمل الصّحابة، ويسوق في ذلك حديث الرّسول –عليه الصلاة والسلام–: "**حبب إليّ من دنياكم النّساء والطيب، وجعلت قرّة عيني في الصّلاة**". فالرّجل ينكر النصف الثاني من الحديث "**جعلت قرّة عيني في الصلاة**" أن يكون قد صدر من النبي –صلّى اللّه عليه وسلّم– وأنّه موضوع، مع أنّ الحديث صحيح رواه أحمد والنسائي.

ونحن نقول أنّه لا أساس لهذا الإنكار بحكم أنّ السيرة النبوية الشريفة حافلة بالقنوت والتعبّد، والرّسول عليه الصلاة والسلام منع الرّهينة في الإسلام، وأعطانا الأسس المقبولة في الزّهد، لأنّنا "**في ميدان الاعتقاد والتعبد نرفض بإباء وكبرياء كل زيادة عن الكتاب الكريم**

---

[1] ابن خلدون، المصدر السابق، ص 1065.

[2] جولد تسيهر، المصدر السابق، ص 153.

والسنّة المطهّرة"[1]. فالغزالي يرى في التصوف تزكية النّفس، وهذا الموقف لا نراه بعيدا عن الرؤية الخلدونية التي ترى في التصوف "إنصاف النّفس"، فهو يفرّ ق بين ازّهد كحالة نفسية، وبين النظّر إليه كظاهرة يمكن إقامة البرهان العقلي عليها، لأنّ "العلم المجرّد من الاتصاف قليل النّفع، وهذا علم أكثر النظار، لذالك كان الكمال عند الشارع في كل ما كلّف به، إنّما هو في هذا، ولذلك كان الإقبال على العبادات لأنّها تؤدّي إلى هذه الصّفة الّتي قال عنها رسول اللّه (ص): "**جعلت قرّة عيني في الصّلاة**".[2]

والغزالي بدوره يعزّز هذا الموقف في أنّ "**هذا الجزء من الثقافة الإسلامية الخاصة يشرح بوضوح صلّة المسلم بالدّنيا، وصلته بالأخرى، ويضبط تصوّره العقلي للألوهية، وشعوره القلبي نحو ربّه**".[3]

يتفق الغزالي وابن خلدون في معارضتهما لمذهب المعتزلة وأصحاب علم الكلام، فالتصوف في نظرهما "تزكية وإتّصاف"، وعلى هذا النحو يصبح الزّهد عبادة عملية تؤدّى في السلوك.

وكأن الغزالي لا يملك أن يتخلّى عن صفة الداعية، حتّى وهو يبني موقفه الدّفاعي، لأنّ الرّجل يفكر بعقلية المصلح الّذي ينطلق من أخطاء التاريخ ليبني عليها رؤية في استشراف المستقبل.

---

[1] الغزالي. المصدر السابق ص 150.

[2] ابن خلدون، المقدمة ص 1038- 1040.

[3] الغزالي، المصدر السابق ص 151.

إنّ موقفه من التصوف الإسلامي يقودنا إلى ضرورة فهم الدّين على نحو يبعده عن التطرّف والغلّو، "لأنّه مرفوض في الإسلام منذ كان النّبي –عليه الصّلاة والسلام– موجودا".[1]

إنّ هذا الفهم السليم للتصوف يبعد التجربة الصوفية عن التأمل "الميتافزيقي" ويقرّبها من البنية السليمة للفكر الديني في الإسلام، فيصبح الزهد في هذه الحال مبدأ في النفس (تزكية)، وموقفا صحيحا في الثقافة الإسلامية.

هذا هو منهج الاعتدال الذي يبحث عنه الغزالي في زمن انحسرت فيه الوسطية.

إنّ إرادة الرّجل في الانفصال عن مظاهر الغلّو والتطرّف وإرجاع الفكر الإسلامي لوجهته السليمة تقضي بحاجة دفع أي نوع من أنواع التحيّز، وهذا هو الفكر الواضح في الدعوة الإسلامية.

***الزهد...منهج اعتدال:**

الثابت عندنا أنّ حضارة الإسلام قامت على منهج توفيقي بين خدمة الرّوح، وخدمة الجسد، وهذا الاعتدال هو الّذي سوّد مبادئها، وارتقت به إلى درجة الإنسانية.

ولما كان الزّهد هو مظهر من مظاهر هذه الحضارة، اتّسم بدوره بهذا المنهج في التوفيق، فجاء طريقة وسطى بين الرّهبانية وتعذيب الجسد، وإلغاء الروح.

بهذا المنهج الإسلامي يردّ الغزالي على المستشرق الّذي يرى "**أنّ السابقين الأوّلين من المهاجرين والأنصار الّذين اغتنموا بعد فقرهم، أنهم أهل دّنيا لا أهل دين**".[2]

---

[1] نصر الدّين عرابة، المرجع السابق ص 74.

[2] الغزالي، المصدر السابق، ص 129.

إنّ نظرة الإسلام للمال وتكوين الثروات تختلف تماما عن النظرة المسيحية التي يحلل بها المستشرق، فالمال سلاح لنضرة الحق، والجهاد في سبيل اللّه، وتزكيته تكون للصنوف التي حدّدها القرآن من الفقراء والمساكين وغيرهم، وهذه "**نظرة عادلة وسليمة وقريبة من الفطرة، ومتجاوبة مع الحياة**"[1].

هذا الرّد المنطقي الّذي نلمحه، يسوقه الغزالي بعقله الهادئ، ليكشف لنا الخلفية الحقيقية للمستشرق، وموقفه الشّخصي، "**فإنّ هذا الكتاب الّذي ألفه "جولد تسيهر" للطّعن في الإسلام، كان لحساب إحدى اللّجان الأمريكية القائمة في هذا الميدان**".[2] فحكم المستشرق على حقيقة الزهد في الإسلام لم تأت من بحث نزيه في الحقائق التّاريخية، بل هو مشحون بعقدة الصراع الذي لا تفارق فكره، وذلك بانتزاع فضائل الإسلام، وشيم المسلمين الأوائل، "**فنراه عندما لمح في حياتهم منهجًا للزهد المعتدل، غلب على كثير منهم قال: هذا اقتباس من اليونان**"[3]، وكأنّنا لم نعرف الوسطية والاعتدال إلاّ من "أرسطو".

إنّ قراءة التاريخ الإسلامي لوحدها كفيلة بردّ هذه الشبهات، خاصّة ما تضمّن منها المرويات عن سيرة السّلف، ومواقفه من الدّنيا، حيث نلمس تلك الرغبة في إصلاح الروح، وشحنها بالمشاعر النبيلة، فهذا نبي الإسلام –عليه الصلاّة والسلام– يردّ أسلوب الرهبنة بعنف شديد، ويرى خروجا عن السّنة من سعى إلى التشديد على النّفس في العبادات، وإلغاء حقّها في الدّنيا.

---

[1] الغزالي، المصدر السابق، ص 130.

[2] المصدر نفسه، ص 131.

[3] المصدر نفسه، ص 149.

هذا عن الوجه العام للزهد في الإسلام، لكننا لا ننكر أنّ هناك "**أخطاء علمية، وتصرفات عملية شاردة أثرت عن بعض الزّهاد المسلمين وعن رجال التصّوف**"[1] .

ومهما يكن من أمر هؤلاء، فهم حاولوا فلسفة الدّين على نحو نراه نحن تطرّفا، ولا بدّ من إصلاحه، بينما يراه المستشرقون من روائع الفكر الدّيني لما يجدون فيه منفذا للافتراء.

إنّ الحديث عن التصوف الإسلامي المشروع كما سماه شيخ الإسلام "ابن تيمية"، لا يحدنا عن كتاب اللّه وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم —وهو تأسيس- كما يرى الغزالي للفكر الصوفي في موقفه الصحيح، وردّ لكل أساليب الفكر الاستشراقي في الادّعاء على هذا الركن الهام من ثقافتنا.

[1] الغزالي، المصدر السابق، ص 150.

دفاع عن الفقه الإسلامي:

اشتغل علماء المسلمين بتقسيم الفقه الإسلامي إلى أدوار عدّة، بدء من عهد الرّسول – عليه الصلاة والسلام– مرورا بعهد الخلفاء الرّاشدين، ثم يليه عهد الأئمة المجتهدين وأخيرا عهد التقليد.

كان الفقه الإسلامي في عهد الرسول –عليه الصلاة والسلام– عبارة عن واجبات تشمل العبادات والأخلاق والمعاملات على حدّ السواء، وبعد وفاته تولّى الخلفاء الرّاشدون تسيير أمور الدولة الإسلامية، فواجهتهم قضايا ومسائل جديدة نتيجة الفتوحات، واختلاطهم بأقوام جديدة.

ومن هنا خرج الفقه الإسلامي من دائرته الأولى إلى بحث تقبّل في رحاب العالم، ومع بداية المتغيرات السياسية الكبرى في الدولة الإسلامية، وهو الانشقاق والفتن الّتي تمخضت عنها الفرق المعروفة، والّتي لعبت دورا هاما في ظهور المدارس الفقهية، وظهر علم التفسير الّذي تجاذبت به أطراف التشعب بين الفرق، وكذلك تدوين السنة، فصنفت الأحاديث بحسب الموضوعات، وبحسب الرواة، ومن حيث أحوالها في الصحة والوضع، فساندت السنة بهذا الفقه الإسلامي في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.[1]

*دفاع عن السنة:

الثابت عندنا أنّ التاريخ لم يتحدث عن أمة من الأمم أنّها حققت آثارها وغربلتها، ووضعت أدّق القوانين العلمية في قبولها، مثلما فعل المسلمون بسنة الرّسول صلى اللّه عليه وسلم.

[1] ينظر د. ساسي الحاج سالم. نقد الخطاب الإستشراقي.. دار المدار الإسلامي ط1.ج2. 2002. ص205 [بتصرف كبير]

وليس في دين من الأديان هذا الاهتمام العظيم للسند، "**وتتبّع الطّريق الّتي تحصل ذلك الظن، ومعرفة رواة الحديث بمعرفة العدالة والضبط**"[1] حيث اعتبره علماء المسلمين من الدّين، ولو لاه لقال من شاء ما شاء، ومن هنا جاء اهتمامهم بعلم الرواة تاريخهم وأسمائهم، وأحوالهم، "**فمن خصائص الإسلام أنّ أصوله العلمية، ظهرت بعناية فريدة أبقتها إلى آخر الدّهر، مستعصية على التحريف**"[2] فكان المحدّثون –بخوضهم هذه المعركة في حفظ الأفكار الدّينية في الإسلام من جهة السنة– يعتبرون أكبر العلماء شأنًا.

ليس في نيتنا أن نقدّم هذا العرض لتاريخ علم الحديث ورجاله إلاّ لنلتفت إلى تطاول آخر من المستشرقين على السنة، فهذا "جولد تسيهر" يستمّر في تجريد الإسلام من كل شيء، ويدّعي أنّ السنّة من عمل الصّحابة والتابعين وإسنادها إلى الرسول ليس صحيحا، ذلك لأن "**تعاليم الإسلام تجد تكملتها واستمرارها في مجموعة من الأحاديث المتواترة، وهي –إن لم ترو عن النّبي مباشرة– تعتبر أساسا لتمييز روح الإسلام**"[3].

يستغرب الغزالي طعن هذا الرّجل للسنة على وجه الشمول، فهو لا يعني حديثا معيّنا أو مجموعة أحاديث، الأمر الذي نستغربه –نحن أيضا– وهو كيف لفقهاء الإسلام أن يأتوا بتلك الأحاديث كلّها؟!

إنّ إرادة حفظ الدّين هي الّتي جعلت نفرًا كبيرًا من علماء كرام يتحمّلون مشاق البحث عن كل مأثور من الرّسول –عليه الصلاة والسلام–، "**وهذا التراث من الأقوال والأعمال، تلقفه المسلمون بعناية، ونقدره بحكمه، والموازين الّتي وضعوها لقبول السنن، لا تعرف**

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، ص 1000.

[2] الغزالي، المصدر السابق، ص 60.

[3] جولد تسيهر، المصدر السابق، ص 31.

الدّنيا أدّق ولا أعدل منها...، وقد ردّ علماء المسلمين أحاديث كثيرة نسبت إلى رسولهم، هذه الأحاديث المردودة لضعف سندها أو متنها، تعتبر أقوى من التراث الرائج بين اليهود والنصارى"[1] .

إنّ منهج الغزالي في المقارنة بين الإسلام من جهة، والمسيحية واليهودية من جهة أخرى يأتي من تحليل دلالي دقيق للخطاب الاستشراقي، ليصل به إلى موقف صاحبه، وهو انتقال من نقد داخلي للنص إلى النقد الخارجي لمقصديته.

ونحن نقول:لو عقدت المقابلة على وجه النظر فقط –بين الإسلام من جهة والمسيحية واليهودية من جهة أخرى، لرجحت كفة الإسلام على عقائد ظلّت تتألف وتتكون بزمن بعيد عن موت نبيها، "**فهل يدري المستشرق الّذي ينظر بقلّة اكتراث إلى ثبوت السنة كيف تثبت المعارف الشرعية في ملّته؟**"[2].

فالغزالي يحاول شيئا فشيئا تتبّع هذا المرض الّذي يحمله الفكر الاستشراقي، وهو يطول – بشكل ملفت للنظر– مناهجهم في دراسة الفكر الإسلامي، إذ لا يملكون أن يتخلّصوا من نزعة التطور و التحوّل في كل ظاهرة.

إنّ روح التقوى أو كما يسميها "ابن خلدون" الوازع الذاتي هي الّتي كان لها مفعول المعجزة، وهي سرّ قوة الإسلام التي جعلت رجاله يمنعون أي تزيّد على الرسول (ص) ويكفينا فخرًا أنّ علماء الحديث هم أوّل من وضع منهجًا في التحقيق.

---

[1] الغزالي المصدر السابق ص 49.

[2] المصدر نفسه، ص 62..

إنّ صفة التطور التي يتحدث عنها المستشرقون، لا تمس القرآن والسنة، إنما هي نابعة من أسس مشروعة ومقبولة كالاجتماع والقياس، "**فالفقه الإسلامي قد نشأ مكتملاً في زمن قليل منذ عصر الرّسول صلى الله عليه وسلم، كانت فترة نزول الوحي...، ولم يكن للصّحابة المجتهدين بعد تلك الفترة المبكرة من نشأة الفقه الإسلامي، إلاّ تطبيق تلك القواعد الكلية الواردة في القرآن والسنة الصحيحة...، ولم تنقل لنا حوادث التاريخ أنّ أحدا اكتشف نقصا فيها فكمّله**"[1]

إنّ هذا المنحى الروحي الذي ينهجه الغزالي في الدّفاع عن السنة يقضي برفض أي تفسير مادّي أو نفعي للمصادر الإسلامية الشرعية.

*حقيقة الإجماع في الفقه الإسلامي:

الإجماع مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، وهو مبدأ مكمّل للاجتهاد، فإذا كان هذا الأخير يبيح الاختلاف، فالإجماع يردّ الأمة أو العلماء إلى الوحدة وفق الشروط الشرعية له.

ومن الطّبيعي أن يقع الإجماع على ما يستند إلى آية محكمة أو حديث متواتر ومن ثم أن يكون الكتاب والسنة هو السند الحقيقي للإجماع، أمّا ما عدا ذلك، فلم يقع إجماع إلاّ على أمور محدودة كإجماع الصّحابة على جمع المصحف، ومن ثمة لا صحة لدعوى الإجماع منذ عهد الفتنة في خلافة عثمان حسبما يرى الإمام أحمد بن حنبل، أما ما تدعيه أيّة فرقة من المتكلّمين في استنادها إلى ما تقول على دعوى الإجماع فليس صحيحا، لأنّه من المتناقضات أن تدّعي

[1] الساسي الحاج سالم، المرجع السابق ص 441.

فرقة الإجماع الّذي يفيد اتّفاق الأمّة بأكملها على رأي ما، ثم تتفق فرقة أخرى بالخروج عن الإجماع[1].

هذا هو مبدأ الإجماع أما ما فهمه المستشرق هو أنّ الإجماع قادر على خلق أحكام لا استناد لها من كلام اللّه ورسوله، "**مع أنّ الإجماع كما علمت هو الاتّفاق على فهم ما ورد من النصوص، وما ثبت من أعمال النّبي صلى الله عليه وسلم**"[2] .

هكذا يواصل الغزالي في منهج التشخيص لعلّة التطور الّتي فتن بها المستشرق باعتبار "**تطوّر ظروف الحياة والتجارب الّتي اكتسبتها الأمّة الإسلامية بفعل العوامل الجغرافية والتاريخية، قد فرضت عليها أحوالاً مغايرة لمقتضيات السنة وجرّتها إلى ملابسات تخالف كل المخالفة أساليب الحياة والفكر في عهد الصّحابة...**"[3]

إنّ قواعد التفسير الإسلامي تستوجب حقيقة واحدة هي أنّه "**لم يزعم أحد من الأوّلين أو الآخرين أنّ الإجماع ينشيء حكما شرعيا...، لأنّ الإجماع لا بدّمن استناده إلى حجّة شرعية كي يعتبر دليلا محترما...، ولم يقل أحد من علماء المسلمين ولا من جهّالهم أنّ الإجماع المجرّد العاري يوجب واجبا أو يحرّم حراما**"[4].

---

[1] ينظر أحمد محمود صبحي، المرجع السّابق ، ص 88 (بتصرف)

[2] الغزالي، المصدر السابق ص 161.

[3] جولد تسيهر، المصدر السابق ص 54.

[4] الغزالي، المصدر السابق ص 159.

بهذا التحقيق يكشف لنا الغزالي خلطا آخرا للمستشرق في عدم تفريقه بين الإجماع والبدعة لاعتباره "**فكرة الإجماع الّتي ثبتت قواعدها خلال هذا التطوّر مرّ بالشريعة الإسلامية، أصبحت عنصرًا من عناصر التوفيق والتقريب بين السنة والبدع المستحدثة**"[1].

إنّ المبدأ في التشريع الإسلامي في وجهه العام يقضى بعدم استجابته لعرف، "**فالأمّة في شؤون الدّين تتلقى كلمة السّماء، ولا تملك أمامها إلاّ التسليم، ومع النص القائم، لا يقبل اجتهاد، ولا يملك المسلمون من العصر الأول حتى قيام الساعة أن يجعلوا سنة بدعة أو بدعة سنة**"[2] .

معنى ذلك أنه لا وجود لتوافق دلالي بين السنة والبدعة لا من جهة العموم ولا من جهة الخصوص.

*بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني:

الشريعة –كما يقول ابن تيمية– "تنتظم كلّ ما شرّعه اللّه من العقائد والأعمال"، فهي تتعلق بكيفيتين: كيفية اعتقاد واشتغل بها المتكلّمون، وكيفية عمل واشتغل بها الفقهاء.

أمّا والشريعة في عرف رجال القانون، فهي اندماج النظم القانونية في منظومة يألفها الانسجام لصدورها من روح واحدة.

معنى هذا أنّ الشريعة تقيم نظما قانونية متجانسة تركبها رؤية واحدة، تترك آثارها في مختلف أحكامها[3].

---

[1] جولد تسيهر، المصدر السابق ص 51.

[2] الغزالي، المصدر السابق ص 161.

[3] ينظر عمر سليمان الأشقر، خصائص الشريعة الاسلامية قصر لكتاب بليدة، الجزائر، 1990، ص35.

هذا المفهوم الّذي نقدّمه عن الشريعة، يقيم نقطة افتراق بينها وبين النظام الّذي هو مجموعة القواعد القانونية المتجمّعة حول ظاهرة اجتماعية واحدة، كنظام الزواج ونظام الملكية.

تقسّم الشرائع الّتي حكمت المجتمعات البشرية على تعدّدها وكثرتها إلى قسمين: الأولى الشرائع السماوية المنزّلة من عند اللّه تعالى، ولكل شريعة من هذه الشرائع منهج كامل لحياة الفرد، وحياة الجماعة. وقد جاءت الشرائع السماوية بالعقائد الصافية، والأخلاق الفاضلة لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[1].

وهذه الشرائع السماوية هي شريعة التوراة، وشريعة الإنجيل وشريعة القرآن الّتي هي آخرها المنزّلة على عبد اللّه ورسوله –عليه الصّلاة والسّلام– .

ثانيا: الشرائع الوضعية، وهذه الشرائع على كثرتها تتفق فيما بينها على أنّها اجتهادات إنسانية، لم يأذن اللّه بها، وهي تمثل عدوان الإنسان وطغيانه لقوله عزّ وجلّ: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ (6) أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ (7)﴾[2].

وهي كذلك لأنّ البشر رفضوا الخضوع إلى الشرائع الإلهية، وتحاكموا إلى قوانين صنعوها حسب أهوائهم وقصور عقولهم، ومنها نجد الشريعة الرومانية والشريعة الصّينية.

ومن الشرائع الوضعية الّتي تنسب إلى اللّه كذبا وزورًا، قانون حمورابي وهو نسبة إلى إله كان يسمى بديّان الكون الأعظم.

---

[1] سورة فاطر، الآية 24.

[2] سورة العلق، الآيتان: 6-7.

لم يبق من الشرائع الإلهية اليوم محفوظا سليما إلاّ شريعة القرآن، أمّا شريعة الإنجيل والتّوراة، فقد تعرضتا للوضع والتحريف[1].

ومع هذه الحقيقة اللاّمعة، يمضي المستشرق في زعمه "**بأنّ التشريع الإسلامي مستمدّ من القانون الروماني، وأنّ المحققين ثبت لديهم هذا...**".[2]

في الحقيقة لا ندري عن أي محققين يتحدث هذا المستشرق، "**والفقه الإسلامي يستقي أوّلا وآخرًا من الوحي، وقد أمدّه الكتاب والسنة بأحكام كلية وجزئية لا تحصى، أحكام تتناول الإنسان من نعومة أظافره إلى مثواه الأخير**".[3]

بهذه العبارة الصادقة يبدأ الغزالي دفاعه عن الشريعة الإسلامية، والحق أنه تستوقفها التفاتة طريفة منه، وهو يسوق شهادة أحد العرب النّصارى بمنطق من الإنصاف الّذي غيّبه بعض المستشرقين.

فهذا "صليب سامي" يصرّح أنّ "الشريعة الإسلامية نظام قانوني مستقّل، غير مأخوذ من التشريع الروماني"[4] ويبرهن على ذلك بعقده مقارنة بين نظامي الأسرة في التشريعين، فماذا بقي بعد هذه الشهادة من فرية على الإسلام؟!.

إنّ روح الشريعة الإسلامية هي الّتي جعلت علماء المسلمين يشتغلون بعلوم الفقه، ويولونها اهتمامهم وقد بيّنا ذلك في تاريخ الفقه الإسلامي، والعالم في ماضيه وحاضره لم يعرف شريعة أرقى من التشريع الإسلامي.

---

[1] ينظر عمل سليمان الأشقر، المرجع السابق، ص 37 (بتصرف كبير وبأسلوب من عندنا)

[2] جولد تسيهر، المصدر السابق، ص 154.

[3] الغزالي ، المصدر السابق، ص67.

[4] نقلا عن الغزالي ، المصدر السابق، ص 66.

فالمستشرق لا يجد حرجا في أن يشكك في مصدر الشريعة الإسلامية، ونحن أيضا لا نجد عيبا أن نقول: أنّ التشريع الكنسي ليس تشريعا إلهيا، لأنّ التوراة و الإنجيل أصابهما التحريف لقوله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1] ومن المعروف عند رجال القانون أنّ "**رجال الدّين من النصارى اقتبسوا قواعد القانون الكنسي من القانون الروماني، ومبادئ القانون الطبيعي، ومن العادات والتقاليد المختلفة، وإنّما سمي بالقانون الكنسي لأنّ واضعه هم رجال الكنيسة الّذين أضفوا عليه صبغة دينية**"[2].

يواصل الغزالي دفاعه بمنهج الاستشهاد، وهذه شهادة من "جوستاف لوبون" مفادها أنّ "**جامعات الغرب لم تعرف لها لمدّة خمسة قرون موردًا علميا سوى مؤلفات العرب، وهم الّذين أدخلوا المدنية إلى أوربا مادّة وعقلا وأخلاقا**"[3].

ولما كانت الأخلاق الإسلامية ممتزجة بأحكام الشريعة، لأنّ "**الصلة الوثيقة بين القواعد القانونية الإسلامية، والمبادئ الأخلاقية، جعلت القواعد القانونية لا تصدّ بابها دون القواعد الأخلاقية ممّا أدى إلى قيام كثير من النظريات القانونية الّتي لا نظير لها في القانون الروماني، والّتي مازالت تتعثر في التشريعات الحديثة على أسس أخلاقية**"[4].

وهذه الظاهرة تعتبر من أهم مميزات الشريعة الإسلامية فروح الارتباط الشّديد بين القانون والأخلاق في التشريع الإسلامي ساعدت الغزالي في أن يدافع بقوّة عن مسألة تحريم الخمر الّذي

---

[1] سورة آل عمران، الآية: 71.

[2] علي منصور، مدخل إلى العلوم القانونية والفقه الإسلامي. دار الفتح بيروت.1971 ص 121.

[3] جوستاف لوبون، نقلا عن الغزالي المصدر السابق ص 74.

[4] صوفي حسن أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، دار النهضة العربية 1965 ص (611 – 612).

يزعم المستشرق أنّها تتنازع حكمها بين مدرستين فقهيتين الأولى تحرّمها تحريما باتّا، والثانية ترخص في شربها.

إنّ علّة الإسكار وإذهاب العقل، هي الّتي حرمت بموجبها الخمر، وهو مبدأ أصيل في الأخلاق الإسلامية تمتزج قدسيتها بأحكام الشريعة.

ثم إنّ الرّسول عليه الصّلاة والسلام قد بيّن لليهود أن التوراة تضمنت أحكاما، "**ولما كان الإنجيل لم يجيء بشرع جديد، بل يقوم على تنفيذ أحكام التوراة، معنى هذا أنّ شرائع القصاص، وأنواع الحدود ليس ابتداعًا من الإسلام بل هي أحكام اللّه في كل دين، ولذلك سميت بالأحكام السّماوية**"[1].

إنّ ظاهرة الامتزاج بين القانون والأخلاق هي الّتي أكسبت الشريعة الإسلامية جلالاً، ومن شأنها أن تدفع تهمة أن علماء المسلمين من فقهائهم لم يدركوا معنى القانون.

نقول: إنّ تطوّر الفقه الإسلامي حقيقة نعترف بها، لأنها دليل على صلاحيته للحياة واستجابته للظروف الزمانية والمكانية، ولذلك "**كثر التمثيل لقواعده، وزاد الإنتاج لأقيسته، وضبطت المصالح المتنوعة بتعاليمه**"[2].

أما التطور الّذي يقصده المستشرق فهو يخدم التفسير المادّي والوضعي الّذي طالما فسّر به تاريخ الحضارة الإسلامية، وهذا المنهج في التفسير الاستشراقي يحاول الغزالي أن يكشفه لنا في كل رؤية نقدية يقدّمها المستشرق.

---

[1] الغزالي، المصدر السابق ص 81.

[2] المصدر نفسه، ص 52.

نجد الرّجل الفذ متناهي الدّقة في قراءاته الدلالية لمصطلح التطور في الخطاب الاستشراقي، والصواب هو أنّ "**الشريعة واسعة مرنة، وسعتها تسع الحياة الإنسانية في كل العصور، وهي تسع الحياة الإنسانية مهما تطورت، وهي تسع الحياة الإنسانية أن تتطور في ظلّها...، فالفقيه المسلم محدود أوّلاً وقبل كل شيء بالحدود الّتي تفرضها عليه عقيدته، وهو محدود بذات الأفق الذي يحدده له مزاجه الفكري الّذي لونته العقيدة، ثم هو محدود بالتزام القواعد القانونية الّتي وردت في القرآن والشرع العام الّذي جاءت به السنة**"[1].

معنى هذا أن مرونة الشريعة الإسلامية جاءت من تآلف أجزائها من أحكام في العقيدة والمعاملات والآداب والأخلاق.

ويهمنا في هذا الموضوع أن نورد شهادة "محمد أسد" متحدّثا عن الحياة الإسلامية يقول: "**في عام 1922 تركت بلادي النمسا لأتجوّل في افريقية وآسيا بصفتي مراسلا لبعض أمهات الصحف الأوربية، ولقد كان اهتمامي بالشعوب التي احتككت بها في أوّل أمري اهتمام رجل غريب، لقد رأيت نظاما اجتماعيا يختلف اختلافا أساسيا عمّا هي الحال في أوربا...، ومنذ البذاءة الأولى نشأ في نفسي ميل إلى حياة أكثر هدوءًا —أو إن شئت— أكثر إنسانية، إن قيست تلك الحياة بطريقة الحياة الآلية العجلى في أوربا**".[2]

هذه الشهادة الّتي نسوقها هي اعتراف صادق من رجل يعرض قصة إسلامه انطلاقا من تجربته الشخصية، وهي تقيم برهانا على صلاحية الإسلام كدين يسود العالم.

---

[1] عمر سليمان الأشقر. المرجع السابق ص 59.

[2] محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق. ترجمة عمر فروخ. دار العلم للملايين ط6، 1965 ص12.

كما أنّها تعزز موقف الغزالي الدفاعي، ليكشف لنا كل مرّة مظهرا من مظاهر التعصّب في بحث المستشرق. مع أنّ "**كلام المستشرقين –أنفسهم– عن الشريعة الإسلامية يعارض هذه الشّبهة، ويؤكّد بطلانها وهم يعترفون بأنّ طريقة الفقهاء المسلمين في البحث والاجتهاد، تختلف عن طريقة الفقهاء الرومان، حتى أنّ الفقيه الفرنسي "لا مبير"، أشاد بالطريقة المثلى الّتي اتبعها الفقهاء المسلمون في وضع القواعد الأصولية الّتي تضبط عملية الاستنباط**".[1]

هذه من أهم الشبهات الّتي دفعت الغزالي ليسارع في الردّ، "**ونحن باسم الإسلام – مانودّ أن تنشب الحرب بيننا وبين أهل الكتاب، لكن إذا رأينا الأحقاد كالحة، والغدر بيننا لا بدّ أن نذود عن حياتنا وندافع عن ايماننا**".[2]

والايمان الّذي يريده الغزالي هو صحوة في العقل والقلب لمواجهة أي خطر يداهم الأمة الإسلامية.

[1] أحمد علي الملا. أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوربية. دار دمشق. ط1 1981. ص 82.

[2] الغزالي، المصدر السابق ص 231.

خاتمة

خاتمة:

قلنا ومازلنا نؤكد أن موضوع الاستشراق، جدير بالبحث، بالنظر إلى الجدل الساخن الّذي أثاره بين الباحثين، وبالنظر إلى تجاذب أطراف البحث فيه نقدا وتقديما لتاريخه، ومن خلال تجربتنا الشخصية في هذا الضرب خلصنا إلى نتائج هي:

1) إنّ ظاهرة الردّ على المستشرقين هي استلزام منطقي للظاهرة الاستشراقية بخيرها وشرها، وبموجب هذا الاستلزام تباينت المواقف والآراء التي حددت اهتمامات أصحا بها الفكرية واتجاهاتهم النقدية.
2) ينتقل الغزالي في نقده للفكر الاستشراقي من نقد داخلي للخطاب إلى نقد خارجي، يحدد من خلاله موقف صاحبه، هذا الانتقال من الداخل إلى الخارج هو الّذي جعل منهجه في الردّ يؤسس موقفه من الاستشراق.
3) إنّ دفاع الغزالي عن الفلسفة الإسلامية يدعو إلى تأسيس موقف فلسفي جديد، يرمى من ورائه تقريب الفلسفة من الدين على نحو يساعد على فهمه ولا يقحمه في تكلفات العقل.
4) إنّ الرؤية العقلانية التي اتسم بها الغزالي في سيرته الفكرية قدمت لنا التاريخ الإسلامي على نحو يفند الفهم الإستشراقي القائم على التفسير المادي من جهة، ويفند تحليل المستشرقين الذين استمدّوا تفاسيرهم للحضارة الإسلامية من الأخطاء أو النتائج السلبية التي تمخضت عن النزاعات المذهبية.
5) يبعدنا الغزالي بمنهجه عن تلك الرؤية التجزيئية للتاريخ الإسلامي، بحيث يصبح الدفاع عن حقائقه منوطا بنظرة شمولية للمفاهيم والأفكار على الوجه الّذي يخدم الفكر الإسلامي في جوهره.
6) تنوعت الوسائط الفكرية عند الرجل في دفاعه بين منهج التحقيق والفقه واللغة، والمنطق الذي غلب على ردوده بحكم منحاه الفكري ورؤيته العقلانية.

7) يحقق الغزالي في دفاعه انتصارين: انتصار للعلم، وانتصار للدين، فهو حين بحث في حقيقة الإستشراق والمستشرق، يعلّمنا كيف يكون العمل الدؤوب على البحث العلمي النزيه، وحين دافع عن الإسلام وأهله يعلمنا كيف يحقق المسلم المخلص انتماءه لأمته، وأن أخطر جهل نعيشه أن نجهل أفكار الآخرين، خاصة الّذين يعدون من صنف الخصم أو العدو.

هذه هي نتائج عملنا المتواضع راجين من المولى تعالى أن يجعله في ميزان حسناتنا والسلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

*القرآن الكريم

1-إبراهيم الفيومي، الإستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، مطبعة مصر العربية، القاهرة، الطبعة الثانية 1994.

2-أحمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب (العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998.

3- أحمد علي الملا، أثر العلماء المسلمين في الحضارة (اليونانية، الإسلامية، الغربية)، دار دمشق، ط1، 1981.

4- أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة (اليونانية، الإسلامية، الغربية)، دار النهضة العربية، بيروت 1999 .

5- ادوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1994.

6- ادوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة مصطفى الحديدي، دار فارس، بيروت، دمشق، الطبعة الأولى 1996.

7-جروان السايق، الكنز الوسيط، دار السايق، باريس، 1949.

8- جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، دار الكتاب المصري، القاهرة 1945.

9- جيب، بنية الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عادل الهوا، دمشق، الطبعة الثانية 1960.

10- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، القاهرة، الطبعة الأولى 1960.

11- الساسي الحاج سالم، نقد الخطاب الإستشراقي، دار المدار الإسلامي ،الجزء الأول، الطبعة الأولى 2002.

12-سالم ياقوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1989.

13- صابر طعيمة، أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1984.

14- صوفي حسن أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، دارالنهضة العربية، 1965.

15- شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، دار الفكر دمشق، الطبعة الرابعة 1980.

16- طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الحادي عشر 1975.

17- عجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، جامعة الكويت، الطبعة الأولى 1984.

18- عبد الرحمن حسن، أجنحة المكر الثلاث وخوافيها، دار القلم، الطبعة الثامنة، 2000.

19- عبد العزيز عزت، ابن مسكويه، فلسفته الأخلاقية ومصادرها، مطبعة مصطفى الحلبي بمصر، الطبعة الأولى 1946.

20- عبد العظيم المطعني، مواجهة صريحة بين الإسلام وخصومه، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية 2005.

21- علي علي منصور، مدخل إلى العلوم القانونية والفقه الإسلامي، دار الفتح، بيروت 1971.

22- عمر سليمان الأشقر، خصائص الشريعة الإسلامية، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر 1990.

23- عمر فروخ، الاستشراق بحث المستشرقين (مالهم وما عليهم)، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، بغداد.

24- الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، دار السلام للنشر والتوزيع.

25- فالح عبد الحبار، الاستشراق والإسلام، مركز الأبحاث في الدراسات الإشتراكية في العالم العربي، دمشق، الطبعة الرابعة 1991.

26- مالك بن نبي، قضايا كبرى، دار الفكر المعاصر بيروت، دمشق، الطبعة التاسعة 2009.

27- مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر، بيروت دمشق، الطبعة الأولى 1991.

28- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993.

29- محمود حمدي زقزوق، الإسلام في الفكر الغربي، دار القلم، الطبعة الثانية 1981.

30- محمد البهي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدّامة، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى 1981.

31-محمود ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الأولى 1996.

32- محمد أبو ليلة، محمد بين الحقيقة والإفتراء، دار النشر للجامعات، القاهرة، الطبعة الأولى 1999.

33- محمد قطب، المستشرقون والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى 1999.

34- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1955.

35- محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ترجمةعمر فروخ، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة 1965.

36- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، دار الورق بيروت، الطبعة الأولى 1999.

37- نصر الدين عرابة، الشيخ محمد الغزالي شهادات ومواقف، دار الأمة، الطبعة الأولى 1998.

38- يحي وهيب الحيوري، المشرقون والشعر الجاهلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1997.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة ..... أ

مدخل : بحوث في الظاهرة الاستشراقية (قراءة في الأعلام و المؤلفات) 1

الفصل الأول: نقد الفكر الاستشراقي 8

المبحث الأول: المواقف المتشكلة عن الظاهرة الاستشراقية 9

مواقف رافضة 9

مواقف متقبلة 11

مواقف نقدية 14

مواقف عملية 15

المبحث الثاني: الغزالي مفكرا 17

حياته ومواقفه 17

بين الغزالي و المستشرقين 18

حديث في المنهج 20

الفصل الثاني: منهج الغزالي في الدفاع عن العقيدة و الشريعة 21

المبحث الأول: دفاع عن الفلسفة الإسلامية 22

القضاء والقدر وفهم المستشرقين له 23

دفاع عن علم الكلام 26

الفرق بين منطقين ... خاصية التفكير الإسلامي 28

المبحث الثاني: دفاع عن التصوف الإسلامي 32

التصوف بين الخصوصية و الفتح 33

التصوف بين العبادة و المعرفة 35

الزهد ... منهج اعتدال 38

المبحث الثالث: دفاع عن الفقه الاسلامي 41

دفاع عن السنة 41

حقيقة الاجتماع 44

بين الشريعة الاسلامية و القانون الروماني 46
خاتمة 53
قائمة المصادر والمراجع 56
فهرس الموضوعات 58