جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة ماستر

العـلوم الاجتـماعية
فلسـفة
فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:
لشلـــق ايمـــان

يوم: Click here to enter a date.

الاستشـــراق عـــند محمـــد أركـــــون

لجنة المناقشة:

د. حيدوسي الوردي	أ.مح.أ	جامعة بسكرة	مشرفا ومقررا
العضو 2	أ.مح.أ	جامعة بسكرة	الصفة
العضو 3	أ.مح.أ	جامعة بسكرة	الصفة

السنة الجامعية : 2023- 2024

بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٢٠

الإهداء

الحمد لله حباً وشكراً وامتنان على البدء والختام

(وَآخْرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الحمد لله رَبِ الْعَالمِين)

أما بعد:

لم تكن الرحلة قصيرة ولا الطريق محفوفاً بالتسهيلات لكنني فعلتها، فالحمد لله والشكر لله الذي يسر البدايات وبلغنا النهايات بفضله وكرمه.

أنثر ورود الود والإجلال لمن أوتيت مكانة تتعانق فيها السماء والأرض، والتي أحاطت طموحي بالرعاية والرؤية وأضاءت مسارات الحياة بنور عطائها الفياض، إلى من أقسمت الراحمات أمواجهن من بحور الحب العذب – أمي الغالية – لها من الله الدعاء بدوام العافية وإطالة العمر.

إلى شموع قلبي أختي ندى و إخواني الأعزاء أحمد وأسامة.

إلى خالتي "أمر" التي كانت بمثابة أختي الكبيرة، دعماً وتحفيزا ومحبة أدامها الله لي.

ولا يسعني إلا أن أهدي قافية الود وعقد الجمان لكل من ساهم في نسيج مسيرتي، لعائلتي وأصدقائي حجر الأساس والصوت الذي يصدح بالأمل في كل بداياتي ونهاياتي.

الشكر

أولا وقبل كل شيء الحمد لله ربي العالمين، نحمده ونشكره على نعمته علي، أن أنعم علينا هذه اللحظة الرائعة، فبمشيئته إلى هذا اليوم المبارك " يوم تخرجي".

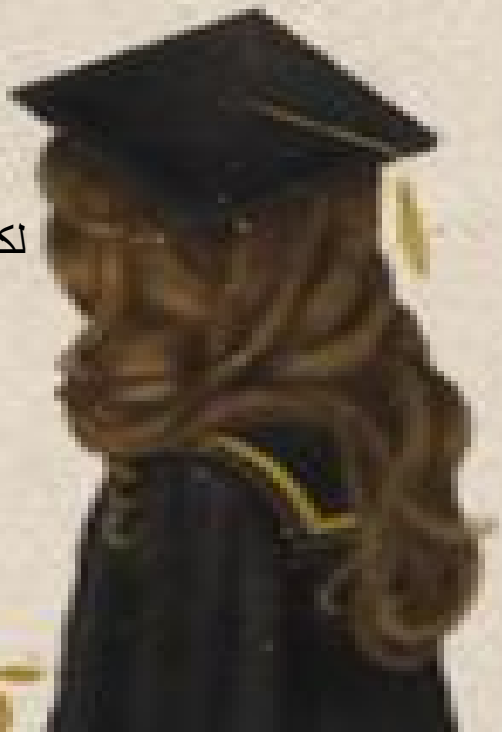
بكل ما يحمله القلب من تقدير وامتنان، أرفع أصدق التحايا وأعظمها إلى الأستاذ المشرف الدكتور " حيدوسي الوردي"، الذي يستحق كل إجلال على نصائحه العلمية وإشراقاته الفكرية التي أضاءت طريقي في صياغة هذا البحث البسيط.

وأيضا، إلى جميع الأساتذة الفضلاء في قسم الفلسفة، الذين استقينا من بحر علمهم وتجربتهم الثمينة، ومن شيمهم العالية، وأخص بالذكر الدكتور وأب الشعبة "عقيبي لزهر" على دعمه وتوجيه، ولا أنسى فضل الدكتور والمهتم بأعمال محمد أركون الأستاذ " فارح مسرحي " فقد استفدت كثيرا من كتاباته و علمه الواسع.

ومن باب العرفان لا يسعني إلا أن أعبر عن جزيل شكري لأعضاء لجنة المناقشة الكرام، على الالتفاتة التقييمية التي سوف يقدمونها من نصائح تثـرى البحث، وترشد بوصلته، وتصحح مساره العلمي المنشود.

إلى كل من علمني حرفًا...

لكم مني جزيل الشكر وفائق الاحترام والتقدير.



فـــهـــرس

المحتـــويـــــات

الموضوع	الصفحة
الإهـداء والشـكر	-
فهـرس المحتويات	-
مقـدمة	أ- و
الفصل الأول: مدخل عام إلى الاستشراق	01- 43
المبحث الأول: الاستشراق بين المفهوم والمعنى	01
1- **المطلب الأول:** التعريف اللغوي للاستشراق	03
2- **المطلب الثاني:** التعريف الاصطلاحي للاستشراق	04
3- **المطلب الثالث:** خصائص الاستشراق	15
المبحث الثاني: السياق التاريخي للاستشراق	17
1-**المطلب الأول:** الاستشراق في المرحلة الأولى	18
2-**المطلب الثاني:** الاستشراق في المرحلة الثانية	21
3- **المطلب الثالث** : الاستشراق في المرحلة الثالثة	23
المبحث الثالث: دوافع وأهداف الاستشراق	26
1-**المطلب الأول:** دوافع الاستشراق	27
2- **المطلب الثاني:** أهداف الاستشراق	34
3- **المطلب الثالث:** نماذج عن بعض المستشرقين	37
الفصل الثاني: موقف محمد أركون من الاستشراق	44- 83
المبحث الأول: مفهوم الاستشراق وجانبه السلبي عند محمد أركون	44
المطلب الأول: تعريف الاستشراق عند محمد أركون	46
المطلب الثاني: الاستشراق القديم والاستشراق الحديث	51
المطلب الثالث: نقد مناهج المستشرقين وهفواتهم	56

المبحث الثاني: إسهامات الدراسات الاستشراقية في فكر محمد أركون	67
المطلب الأول: الموقف الايجابي من الاستشراق عند محمد أركون	68
المطلب الثاني: إعادة بناء العقل الاسلامي	72
المطلب الثالث: تحديث العقل الإسلامي	81
الفصل الثالث: مشروع أركون البديل " الإسلاميات التطبيقية "	84- 127
المطلب الأول: في الإسلاميات التطبيقية	84
المطلب الأول: مفهوم الإسلاميات التطبيقية	86
المطلب الثاني: منهجية الإسلاميات التطبيقية	92
المطلب الثالث: مهام الإسلاميات التطبيقية وعوائقها	106
المبحث الثاني: الانتقادات والمأخذ الموجهة إلى محمد أركون	109
المطلب الأول: قراءة نقدية في فكر محمد أركون	110
المطلب الثاني: إشكاليات التعددية المنهجية في فكر محمد أركون	118
خاتمة	128
قائمة المصادر والمراجع	131
الملخص	144

مقـــــدمـة

يعد الاستشراق ميدانا رحبا، يستخدم لوصف الدراسات الغربية التي تأخذ الثقافات الشرقية وخصوصا الإسلام والعالم العربي محورا لها، يتجلى هذا الحقل الأكاديمي كجسر معرفي بين الشرق والغرب، إلا أنه يحمل في طياته تعقيدات فكرية وسياسية كثيرة ينبغي على الباحث أو المستشرق فهمها وتحليلها بمنهجيات دقيقة، وقد شكل محاطا أساسيا للرحلات الفكرية من محاولات لفهم العقلية الإسلامية العربية. استطلع كبار الفلاسفة في هذا الميدان ومن بينهم الفيلسوف العربي " محمد أركون " (1928– 2010م)، حيث دخل أركون في حوار مع هذا المجال، منطلقا من خلفيته الواسعة في الفلسفة والتاريخ والأنثوبولوجيا وعن طريقها قدم رؤية نقدية تهدف إلى إعادة تقييم جذري لمنهجيات الاستشراق وأهدافه، مراعيا المسار المعرفي بدعوة ضرورية إلى تجاوز حدودها التقليدية، نحو فهم أعمق للعقل الإنساني الإسلامي، وحدد أركون الاستشراق باعتباره مرآة تعكس كيفية تفكير الغرب وتأثيرها في تشكيل صورة الإسلام، منوهاً إلى الأبعاد المعرفية والمنهجية الكامنة فيها، وعلى الرغم من التقدير العلمي الذي يمنحه للدراسات الاستشراقية فإنه ينتقد الجوانب الإيديولوجية التي يمكن تحقيقها من خلال ملامساته الاستعمارية وهواجسه التقليدية، لذلك اجتهد محمد أركون في تقديم نقدا مستعينا بمفاهيم من العلوم الإنسانية والاجتماعية لتحليل الإسلاميات وإعادة طرحها في سياق معاصر يسعى للتوفيق بين التراث والحداثة، ويركز أركون على ضرورة تجاوز النظرة التقليدية للاستشراق واستيعاب منهجيات كفيلة بكشف الأبعاد العميقة للفكر الإسلامي، لذلك يدعو إلى مقاربة تبرز تعقيدات العقل الإسلامي و مسلماته المعرفية.

وعلى هذا الأساس يمكن صياغة الإشكالية الذي يتمحور حولها هذا البحث في التساؤل التالي: ما هو مفهوم الاستشراق عند محمد أركون؟ وكيف حاول محمد أركون إعادة هيكلة مناهج الاستشراق وإبراز تأثيراتها على الفكر الإسلامي؟

يمكن معالجة هذه الإشكالية الجوهرية للبحث، من خلال الإجابة على الأسئلة الفرعية التالية التي توضح النقاط الأساسية لموضوع البحث، والتي سيتم عرضها أيضا في محتوى الفصول:

1. ما هو الاستشراق؟ وما هي الخلفية التاريخية للاستشراق؟
2. فيما تمثلت الإرهاصات الأولى للاستشراق ؟ وما هي أهم دوافعه وأهدافه عند المستشرقين؟
3. ما هي نظرة محمد أركون للاستشراق؟ وما هو موقفه ؟
4. كيف تجسد مشروع أركون الجديد الإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية؟ وما هي أبرز المأخذ والانتقادات التي وجهت إلى محمد أركون؟

❖ **مـــنهـــج الـــدراســـة :**

ومراعاة لقواعد البحث العلمي والأخذ بعين الاعتبار طبيعة الموضوع، وللإجابة على التساؤلات السابقة اعتمدنا في انجاز هذا البحث على ثلاث مناهج أساسية، حيث استعنا بالمنهج التاريخي بتتبعنا السياق التاريخي لتطور فكرة الاستشراق في مراحله الثالثة، وتوضيح دوافع المستشرقين المختلفة من الحضارات والعصور القديمة وصولا إلى العصر الحديث، والتعرف على مؤرخ يعتبر ذو أهمية في تاريخ الدراسات العربية بفضل أفكاره وكثرة الجدل حولها، والمنهج التحليلي في دراسة عناصر الموضوع بداية من مفهوم الاستشراق ودوافعه، و الغوص في فكر محمد أركون ومشروعه الذي شغل به الساحة الفكرية والثقافية، والمنهج النقدي لاسيما في نقد محمد أركون لمناهج المستشرقين وكشف الثغرات والأخطاء التي وقعوا فيها، بالإضافة إلى القراءة النقدية التقييمية لفكر محمد أركون الابستمولوجي والمنهجي.

❖ **أسبـــاب اختيـــار المـــوضـــوع :**

أ- الأسبـــاب الـــذاتـــية:

- الاهتمام والميل الشخصي للتنقيب في الفلسفة العربية وخاصة الحديثة والمعاصرة منها.
- السعي لفهم فكر يواكب العصر يدرس الواقع العربي بمنهجيات مختلفة.

- التعرف على شخصية كثر حولها الجدل والمناوشات بسبب نقوده اللاذعة للمنظومات الفكرية العربية و الاستشراقية.
- الاستزادة من فكر محمد أركون كفيلسوف يمزج ويجمع بين مزايا الثقافتين العربية والغربية.

ب-الأسبـــاب المـــوضـــوعيـــة:

- تتبع مسار المنهج العلمي لاستقصاء موقف محمد أركون من الاستشراق.
- محاولة الإحاطة بدوافع الموضوعية لمقاربات محمد أركون الفيلولوجية و الابستمولوجية والمنهجية.
- سبر أغوار الأسباب الرصينة التي أدت إلى تشكل فكر محمد أركون النقدي، وخصوصا العوامل الكامنة وراء تأسيسه لمشروعه النهضوي.

❖ أهـــداف الدراســـة:

تتمثل أهداف البحث في عرض مفهوم الاستشراق ومراحله ودوافعه، وكيف درس وأثر في العالم الإسلامي، ومحاولة تسليط الضوء على أراء وأفكار المفكر محمد أركون، ورغم كثرة البحث في دراساته إلا انه تبقى هناك ثغرة وجدل في تحليل أفكاره.

❖ أهميـــة الدراســـة :

وعليه نبرز أهمية البحث في هذه الدراسة، المتمثلة في رغبة الاطلاع على مفكر عربي يعتبر من أعلام الفكر العربي المعاصر ألا و هو "محمد أركون" باعتباره المفكر الذي كثر حوله الجدل وتضاربت الآراء حول فكره، وهنا طرحت مشكلة تصنيفه (الأصل) حول أنه عربي أصولي أو مستشرق غربي، فتعمقنا في مشكلة الاستشراق أو كما يطلق عليها أركون الإسلاميات الكلاسيكية، باعتبارها من بين الأسباب التي أثارت الجدل في الفكر الاركوني، كما نال فضولي في فكر أركون قدرته على التوفيق والإلمام بين التراثيين العربي والإسلامي من جهة والغربي من جهة أخرى، وبهذا لقب أركون بالمفكر الجريء لخوضه في

قضايا ومسائل فكرية عقائدية دقيقة وطرحه لمشروع علماني جديد حاول من خلاله إنارة فكر المثقف .

❖ **خطـــــة الـــــبحث:**

من خلال التطرق بشكل موجز لموضوع البحث اتبعنا خطة بحث مكونة من: مقدمة شاملة لجميع العناصر الموضوعية، تضمنت منهج الدراسة وأسباب اختيار الموضوع، أهداف البحث وأهميته، هدفت إلى إعطاء القارئ فكرة مبسطة لموضوع البحث، وثلاث فصول: الفصل الأول كان بمثابة فصل تمهيدي تناولنا فيه "مدخل عام للاستشراق" احتوى هذا الفصل ثلاث مباحث، خصصنا المبحث الأول للاستشراق بين المفهوم والمعنى الذي توزع على ثلاث مطالب بداية بالتعريف اللغوي والاصطلاحي للاستشراق والتعرض لخصائص الاستشراق، أما فيما يخص المبحث الثاني فقد تناولنا فيه السياق التاريخي للاستشراق عبر مراحله الثلاث، ومرورا بالمبحث الثالث اعتمدناه لتوضيح دوافع وأهداف الاستشراق بداية بالمطلب الأول الذي تناول دوافع الاستشراق، ثم المطلب الثاني أهداف الاستشراق وختمنا المبحث بمطلب ثالث وأخير يوضح نماذج عن بعض المستشرقين.

والفصل الثاني تضمن موقف محمد أركون من الاستشراق، فاختصرنا هذا الفصل في ثلاث مباحث، اخذ المبحث الأول عنوان مفهوم الاستشراق وجانبه السلبي عند محمد أركون توزع هذا الأخير على ثلاث مطالب، المطلب الأول شمل تعريف الاستشراق قبل أركون ومع أركون، والمطلب الثاني حاولنا فيه التمييز بين الاستشراق القديم والاستشراق الحديث، وتوضيح وجهة نظر أركون منه، أما المطلب الثالث أخذ اهتمام كبير منا من خلال محاولة استنطاق أفكار محمد أركون في نقده للاستشراق ومناهج المستشرقين وهفواتهم، وهذه الانطلاقة جسدت مبتغى المبحث الثاني الذي عنوناه بعنوان " إسهامات الدراسات الاستشراقية في فكر محمد أركون"، شمل هذا المبحث الجانب الايجابي للاستشراق في أعمال أركون وكيف استخدمه في إعادة بناء العقل الإسلامي، وهيكلة أسسه التحديثية.

أما بالنسبة للفصل الثالث والأخير الذي عرضنا فيه، مشروع أركون البديل "الإسلاميات التطبيقية"، في ثلاث مباحث، المبحث الأول توسم بعنوان " في الإسلاميات التطبيقية" اختصرناه في ثلاث مطالب المطلب الأول تمحور حول مفهوم الإسلاميات التطبيقية، والمطلب الثاني تناول منهجية الإسلاميات التطبيقية، والثالث احتوى أهداف وعوائق مشروعه، والمبحث الثاني تضمن الانتقادات والمأخذ التي وجهت لمحمد أركون حول فكره بصفة عامة ومشروعه بصفة خاصة، وانتهينا إلى خاتمة ننهي بها الموضوع كحوصلة عامة نستقطب بها مجمل الفصول.

ولإعطاء البحث قيمة علمية استعنا بمجموعة من المصادر والمراجع التي تصب في معالجة موضوع الدراسة، على سبيل المثال : " قضايا في نقد العقل الديني"، " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، "الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد"..... لمحمد أركون وغيرها، بالإضافة إلى مراجع عامة حول الاستشراق وهناك منها من خاض في رأي أركون في مناهج المستشرقين وأرائهم نذكر منها: "المرأة المسلمة والفكر الاستشراقي لعقيلة حسين"، " الاستشراق مفهومه- دوافعه...ونقد أراء المستشرقين لقصي الشبيب"، "موسوعة المستشرقين لعبد الرحمان بدوي"...

ولتعزيز علمية بحثنا، قمنا بالاستعانة بدراسات سابقة كبناء تأسيسي لموضوعنا، حيث اعتمدنا على مجموعة رسائل جامعية مخصصة كالماجستير مثل دراسة الدكتور فارح مسرحي حول " الحداثة في فكر محمد أركون " ، بالإضافة إلى مجموعة من الكتب نذكر منها كتاب محمد فاروق النبهان " الاستشراق تعريفه، أثاره " ...

غير أن كل بحث علمي توجد فيه صعوبات وتحديات تعترض طريق الطالب، تدفعه وتحفزه للبحث أكثر في الموضوع، ومن الصعوبات التي واجهتنا أثناء انجاز البحث كثرة المراجع والكتابات حول الموضوع مما يصعب علينا إيجاد أسلوب خاص لصياغة الأفكار بدقة، بالإضافة إلى تشابه الأفكار في العرض، ووجود خلط في التطور التاريخي للاستشراق

في مراحله وصعوبة إيجاد دوافع موضوعية، كما تشكل مشكلة الأصولية عند محمد أركون من بين العقبات التي تؤثر في شخصية الباحث.

الــفصـــل الأول:

مدخـــل عـــام إلـــى الاســـتشـــراق

<u>المبحث الأول</u> :الاستشراق المفهوم والمعنى.

المطلب الأول: التعريف اللغوي للاستشراق.

المطلب الثاني: التعريف الاصطلاحي للاستشراق.

المطلب الثالث: خصائص الاستشراق.

تمـهيـد:

يُعتبر الاسشتراق جزء لا يتجزأ من المجال المعرفي، فقد تجسد كفرع بحثي تميز بمجموعته الفكرية والمنهجية من مصادر وأهداف ومناهج، شغل هذا المجال مساحة لا يستهان بها في اهتمامات العلماء والباحثين، لما يحمله هذا اللفظ من دلالات ومعاني تختلف باختلاف مجالاته وميادينه كالاستشراق الديني، والسياسي، والعلمي والثقافي، لهذا السبب، يقع على عاتقنا كطلبة مهمة فحص وتوضيح ماهية الاستشراق، من خلال البحث والغوص في مفهومه اللغوي والاصطلاحي، وأيضا التعرف على المحور الرئيسي وهو المستشرق، ثم البحث في السياق التاريخي لنشأة الاستشراق، والبوادر الأولى لظهوره، واستكشاف الدوافع والأسباب التي أدت إلى قيام الحركة الاستشراقية، ثم بعد ذلك معرفة أهداف الاستشراق، وفيما تمثلت أغراضه الاستعمارية والدينية والعلمية، وصولا إلى الاستعانة بنماذج عن بعض المستشرقين وتوضيح طريقتهم الاستشراقية، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل حول: ما هو الاستشراق؟ وما هي مراحله التاريخية؟ وفيما تمثلت أهم دوافعه وأهدافه؟

❖ المبــحث الأول: الاستــشـــراق المـفهـوم والمــعـنى:

يختلف الاستشراق باختلاف وجهات النظر العامة و الخاصة، وهذا يعود إلى نظرة كل باحث أو مفكر فيه، وبناء على هذا التباين، تعددت التعاريف حوله في المعاجم والموسوعات من حيث الدلالة اللغوية والاصطلاحية، كما أن كل فيلسوف أورد تعريفه الخاص للاستشراق وفقا لرؤيته للمكانة التاريخية للاستشراق وأعمال وأهداف المستشرقين، ومن خلال هذا قمنا بتقديم بعض المفاهيم للاستشراق وفق الدلالات التالية:

❖ المطلب الأول: التعــريف اللغـوي للاستــشـــراق:

الاستشراق هو ترجمة لمصطلح الانجليزي "ORIENTALISM" واستخدمت الكلمة في عام 1766م، وعلى الرغم من أن كلا من كلمتي "ORIENT" و"East" تعنى الشرق، فإن كلمة East تستخدم في الغالب الأعم بمعنى الجهة الشرقية لكل شيء، ومن الممكن أحيانا استعمالها بمعنى بلاد الشرق، أما كلمة "ORIENT" فغالبا ما تستعمل بمعنى البلدان الواقعة في شرق البحر الأبيض المتوسط وأوروبا[1]، وبالدلالة ذاتها تعنى توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو المجال الفكري أو الروحي، مخصصا في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم.[2]

ونجد لفظة استشراق مصوغة من وزن استفعال، لوجدناها مأخوذة من كلمة شرق ثم أضيف لها ثلاث حروف هي الإلف والسن والتاء ومعناها طلب، وورد في معجم مقاييس اللغة " شرق " الشين والراء والقاف أصل واحد يدل على الإضاءة[3]، وفي " المعجم الوسيط "

---

[1]: منير البعلبكي: المورد، قاموس انجليزي– عربي، ص: 638.

[2]: تأليف مجموعة من الباحثين: موسوعة الاستشراق، إ– ش: عامر عبد زيد الوائلي و طالب محيبس الوائلي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2015، ص: 13.

[3]: لأبي الحسين احمد بن فارس بن زكريا: مقاييس اللغة، ت ظ: محمد هارون، ج3، دار الفكر، ب س، ص: 204.

شرقت الشمس شرقا وشروقا إذا طلعت[1]، وهذا يحيل إلى التطلع والطلب بمبتغى دراسة علوم الشرق وآدابها ولغاتها وأديانها.

وجاء في لسان العرب: شرق، شرقت (الشمس تشرق شروقا وشروقا: طلعت واسم الموضع المشرق...، والتشريق: الأخذ في حية المشرق، يقال: ‹‹ شتّان بين مشرق، ومغرب›› وشرّقوا ذهبوا إلى الشرق، وكل ما طلع من المشرق، واستفعل مؤلفة من مقطعين الأول وهو "إست" والثانية "شرق"، ولفظ "إست" لها دلالات في اللغة فقد شرق العربية، والألف والسين دائما تدل على الطلب كما تدّل على إبراز أو إظهار ما كان مخفيا[2]، قال تعالى : { وأشرقت الأرض بِنورِ ربِهْا}[3]، وجاء في قاموس (تاج العروس من جواهر القاموس) الشرق حين تشرق الشمس، وقيل: الشرق، الضوء الذي يدخل في شق الباب وشرقت الشمس شرقا وشروقا، طلعت وأضاءت وانبسطت على الأرض.[4]

وورد في المعجم الوسيط واستدراكات الشرقيين في مادة شرق هو تبنى الآداب والسلوكيات الشرقية، أي درس الشرق والبحث فيه.[5] ورغم تعدد المفاهيم إلا أن الدلالة اللغوية للاستشراق واحدة التي هي بالدرجة الأولى دراسة الشرق أو العالم الشرقي.

وبذلك يعتبر الاستشراق مصطلح لغوي يستخدم لوصف ودراسة الثقافات والحضارات الشرقية بواسطة العلماء الغربيين، فهو يشير إلى الاهتمام الذي أظهره العلماء الغربيون بالشرق الأوسط والثقافات الشرقية بشكل عام وكيفية تصورهم وتحليلهم لتلك الثقافات .

❖ المـطلب الثـاني :التعـريف الاصـطـلاحي للاســتشراق:

لم يتفق الباحثين على تحديد تعريف جامع مانع للاستشراق في الأوساط الأكاديمية، ويمكن إرجاع ذلك إلى الطبيعة الواسعة لدراسات الاستشراقية التي كانت تسبق ظهور

---

[1]: إبراهيم مذكور: المعجم الوسيط، ج1، مجمع اللغة العربية، ط3، مصر، ب س، ص: 499.

[2]: ابن منظور: لسان العرب، دار الصادر، المجلد العاشر، بيروت، 1984، ص: 173.

[3]: سورة الرمز، الآية: 69.

[4]: مرتضى الزبيدي: تاج العروس من الجواهر القاموس، ج 13، تر: علي بشيري، دار الفكر، د ط، 1994، ص: 494.

[5]: محمد محمد داود: المعجم الوسيط واستدراكات المستشرقين، دار الغريب، ب ط، القاهرة، 2007، ص: 120.

مصطلح الاستشراق " ORIENTALISM " بمئات السنين، مما يؤدي إلى التعقيد التاريخي والتطور المفاهيمي لهذا الحقل الدراسي، فالاستشراق بتعبير بسيط وموجز: هو دراسة التي يقوم بها الغربيون لتراث الشرق وخاصة كل ما يتعلق بتاريخه ولغاته، وآدابه وفنونه وحضارته وعلومه وتقاليده.

وعلى الرغم من الانتشار الواسع لمصطلح الاستشراق في مختلف ميادين المعرفة كالدراسات والمؤلفات الفكرية والمنتديات العلمية، يضل تحديد دلالاته محط تنوع وتفاوت بين فهم مفكرين الغرب وتوجهاتهم وبين فهم المثقفين والباحثين العرب، وتكمن الفروق في الرؤى والافتراضات التأسيسية التي تُبنى عليها النظريات والتأويلات الاستشراقية بحسب المنطلقات التي تختلف من جهة لأخرى .

أ- التعـريف الغــربي للاســـتشراق:

تنوعت المداخل التفسيرية لمفهوم الاستشراق في الأوساط الفكرية الغربية، إذ استخدم كل مفكر هذا المصطلح حسب توجهاته ومنطلقاته النظرية، فبينما ارتأى بعضهم النظر إلى الاستشراق كمسعى معرفي قائم على أسس علمية راسخة، أختار آخرون شحنه بشحنة إيديولوجية يعبرون بها عن أرائهم، والآن سنخوض في بعض تعريفات المستشرقين الغربيين لهذا المصطلح باعتبارهم أصحابه ومخترعوه.

ومن بين هؤلاء المفكرين الغرب رودي بارت *(1901-1989) يقول أن" الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة، واقرب كلمة إليه هي الشرق، وكلمة الشرق تعنى شرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي"[1]. وأيضا نجد المؤرخ والمستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون(1915-2004م) يعرف الاستشراق

*رودي بارت: ولد عام1901، مستشرق ألماني، ترجم القران الكريم إلى الألمانية، درس في جامعة توينجن للغات السامية التركية والفارسية في 1920حتى1924، كان اهتمامه بالأدب الشعبي ولكنه تحول للاهتمام باللغة العربية والدراسات الإسلامية ، للمزيد ينظر: عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، 1993، ص: 62.

[1]: رودي بارت: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، تر: مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص: 17.

والمستشرق خاصة بأنه فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسات الشرق، والحاجة كانت ماسة بوجود متخصص للقيام على إنشاء المجلات والجمعيات والأقسام العلمية"[1]. وعليه يصبح الاستشراق من منظور غربي، يتمثل في فهم وتفسير الثقافات الشرقية، ورغم الاختلاف في تحديد مفهوم الاستشراق إلا انه يبقى له مدلول ومفهوم واحد هو دراسة الشرق ومعطياته من مختلف الجوانب.

ويورد المبارك الشيباني في كتابه " صناعة الأخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا" تعريف المستشرق الفرنسي إميل ليتري سنة 1876م الذي يرى أن الاستشراق هو مجموعة من المعارف والأفكار الفلسفية وعادات الشعوب الشرقية وتقاليدهم .[2]

كما عرف المستشرق " ميكائيل انجلو جويدي الاستشراق أو المختص في الدراسات الاستشراقية بقوله: « ليس صاحب علم الشرق أو المستشرق الجدير بهذا اللقب الذي يقتصر على معرفة بعض اللغات المجهولة أو يستطيع أن يصف غرائب عادات بعض الشعوب، بل أنه هو من جمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق، وبين الوقوف على القوة الروحية والأدبية الكبيرة، التي أثرت على تكوين الثقافة الإنسانية وهو من تعاطي درس الحضارات الشرقية، ومن أمكنه أن يقرر شأن العوامل المختلفة في تكوين التمدن في القرون الوسطى أو في النهضة الحديثة»[3]، بمعنى أن المستشرق أو المتخصص في مجال الاستشراق يجب أن يكون جامع للكل أحوال الشعوب الشرقية ومدركاً لانتاجاتهم الفكرية، ويضيف كذلك في قوله : « أنه ليس علم الشرق بمعناه الأوسع والأعلى مجرد درس لبعض

---

[1]: مكسيم رودنسون: الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية، تراث الإسلام، ج1، ت ص: جوزيف شاخت، تر: محمد زهير السمهوري، عالم المعرفة، د ط، الكويت، 1978، ص: 64.

[2]: المبروك الشيباني المنصوري: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2014، ص: 46.

[3]: ميكائيل انجلوا جويدي: علم الشرق وتاريخ العمران، مجلة الزهراء، ج1، ع1، القاهرة، ربيع الأول، المحاضرة الأولى، 1347، ص: 11.

اللغات الغربية– قديمة كانت أو حديثة، أو مجرد وصف عادات الشعوب تسكن في بلاد بعيدة، بل هو درس تكون التمدن والعمران من جهة نظر الشرق، وتاريخ عمل الروح الإنساني في إنتاج الحضارات».[1] يُفصح هذا التعريف على رؤية تتسم بالدقة والموضوعية وتتجاوز النظرة الضيقة للاستشراق.

ومنه فعلم الشرق هو علم من علوم الروح، يتعمق في دراسة أحوال الشعوب الشرقية ولغاتها وتاريخها وحضاراتها، ثم يستفيد من البحوث الجغرافية والطبيعية.....إي أنه علم يختص في دراسة تاريخ الروح الإنساني من وجهة نظر الشرق.[2] فهو كمجال علمي خاص يركز على دراسة الحضارة الشرقية بأشكالها وإسهاماتها المعرفية، ويتطلب من الباحث في هذا المجال أن يغوص في دراسة اللغات الشرقية والإحاطة بنسيج الحضارة الشرقية القديمة والحديثة، وعليه يصبح الاستشراق جسر التواصل لفهم العلوم الشرقية من جهة واكتشاف جوهر التفكير الشرقي وأصالته من جهة أخرى، إضافة إلى الاهتمام بالبعد الروحي الذي تُبنى عليه الثقافة الشرقية.

نال الاستشراق حظا عظيما – كفكرة علمية– حيث كان الشرق يأخذ مكانة في أبحاثه ومؤلفاته وإرهاصاته، وبذلك تحول إلى حركة متواصلة الحلقات يحاول من خلالها الغرب التعرف على الشرق علميا وأدبيا وفكريا ثم استغلاله اقتصاديا واستراتجيا، وهذا ما تطرقنا له في مفهوم الاستشراق السلبي فقد أصبح كوسيلة في يد الغرب تحاول من خلاله السيطرة على الشرق، باعتباره كل ما يصدر عن الغربيين والأمريكيين من إنتاج فكري وإعلامي وتقارير سياسية حول قضايا الإسلام والمسلمين في العادات والتقاليد والعقائد.....إي دراسة شاملة تفصيلية حول العالم الشرقي وهكذا أصبح الاستشراق علما له

[1]: ميكائيل انجلوا جويدي: علم الشرق وتاريخ العمران، مجلة الزهراء، ج1، ع1، القاهرة، جمادى الأولى، المحاضرة الثانية، 1347، ص: 162.

[2]: وافية بن مسعود: محاضرات الاستشراق. مقياس الآداب العربي والاستشراق، محاضرة ألقيت على السنة الثالثة، تطبيق، ص: 03.

كيانه ومدارسه وفلسفته ودراساته ومؤلفاته وأغراضه والباحثين فيه، فصار يجب على الباحث أن يحدد مفهومه ومعالمه وتاريخه ودوافعه وأهدافه قبل البحث في أثاره وميادينه.

ب- التـعريـف العـربي للاسـتشراق :

أُثري مفهوم الاستشراق وتنوعت تعريفاته على يد المفكرين والباحثين العرب والمسلمين، بسبب التوجهات والمنطلقات الفكرية لكل منهم، ومن ضمن هؤلاء نجد الدكتور حسن حنفي يرى أن الاستشراق هو عملية أكاديمية يقدم عليها بعض الغربيين، تهتم بتقصي والبحث في خصائص الحضارة الإسلامية وثقافتها ومجالاتها المعرفية، بالتركيز على الشرق كموضوع لدراسة في حد ذاته.[1] ويطلق على الأفراد الذين يكرسون جهودهم لعلوم الشرق وتأريخه وتراثه وأبعاده الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بمصطلح " المستشرقين "، وهذا يحيل إلى تحديد الجانب الجغرافي لشرق وضبطه في منطقة الشرق الأدنى والأوسط والأقصى بصورته الشاملة.[2] واختص الاستشراق هنا في كشف طبيعة العقل الأوروبي وأهدافه، ونظرته إلى الأخر أكثر مما يكشف عن الموضوع المدروس.[3]

ويضيف إدوارد سعيد أيضا في كتابه " الاستشراق والمفاهيم الغربية " تعريفاً للاستشراق بقوله أن: « الاستشراق مبحث أكاديمي، بل إن هذا المفهوم لا يزال مستخدما في عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الانثروبولوجيا إي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة والخاصة، والاستشراق إذا هو من يهتم بهذا العمل ».[4] وبنظرة دقيقة اختصر إدوارد

---

[1]: حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو مصرية، منتدى سور الأزبكية، د ط، القاهرة، د س، ص: 41.

[2]: محمد قدور تاج: الاستشراق ماهيته، فلسفته ومناهجه، مكتبة المجمع العربي للنشر ، ط1، عمان، 2024، ص: 18.

[3]: حسن حنفي، دروس فلسفية، مرجع سابق، ص: 41.

[4]: ادوارد سعيد: الاستشراق والمفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، دار بنجوين الرؤية، ط1، القاهرة، 2006، ص:44.

سعيد التعريف أكثر بوصفه أنه منهج فكري أو أسلوب تفكير يسعى إلى توضيح نقاط الاختلاف والتمييز بين الشرق والغرب في مختلف الجوانب الوجودية والمعرفية. [1]

ونلاحظ أن الاستشراق لم يعد يتمتع بالصفة القديمة، فالباحثون فيه يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات المناطق، وهذا يعزو إلى سببين، الأول هو أن مصطلح الاستشراق يتصف بالغموض والتعميم، والثاني هي الأوهام والظلال التي كان الأجانب المستشرقين يتسمون بها في عهد الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ورغم ذلك يبقى للاستشراق بصمة في البحوث الأكاديمية من خلال ما أرساه من نقاشات وقضايا فكرية في دراسة الشرق .

ويرى محمود حمدي زقزوق في كتابه " الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري" أن: « مفهوم الاستشراق يعنى الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وعقائده وشريعاته وحضارته بوجه عام ».[2]

وتعمم النظرة الدلالية لمصطلح الاستشراق أيضا في قول عبد المتعال محمد الجبرى حيث يرى أن الاستشراق:« هو دراسة الشرق من حيث الأشخاص والهيئات والتيارات الفكرية والمذهبية في شتى صورها وأنواعها»[3]، حيث تتسع دائرة الاستشراق من مجرد التنقيب عن المعلومات والبيانات، إلى تحليل الظواهر والأفراد والتيارات الفكرية والمذهبية التي تميز المجتمعات الشرقية في أطيافها وتجلياتها المختلفة.

ويرى مالك بن نبي(1905_1976م) في كتابه" إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث " انه: « يجب أولا أن نحدد مصطلح الاستشراق والمقصود به الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية، ثم علينا إن نصنف أسمائهم في شبه ما يسمى طبقات إلى صنفين:

---

[1]: ادوارد سعيد: الاستشراق والمفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص: 45.

[2]: محمود حمدي زقزوق: الاستشراق الخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار، ط2، القاهرة، 1989، ص: 24.

[3]: عبد المتعال الجبرى: الاستشراق وجه الاستعمار الفكري، مطبعة المدين، ط1، القاهرة، 1995، ص: 13.

أ- من حيث الزمن: طبقة القدماء مثل جربر دروبياك والقديس توماس الاكويني وطبقة المحدثين كمثل كاره دوقو وجولدتسهير.

ب- من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين لكتابتهم: فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها».[1]

وانطلاقا من هنا حاول مالك بن نبي القيام بدراسة شاملة حول الاستشراق، حيث أشار إلى تأثير المستشرقين القدماء على الفكر الغربي خاصة في فترة الاكتشافات العلمية وبوادر النهضة الأوروبية، مقابل عم وجود تأثير ملموس على النهضة الإسلامية، والغاية من موضوع مالك بن نبي هي محاولة البحث عن العقبات والثغرات في جهازنا للدفاع عن الكيان الثقافي، واستكشاف أسباب ومظاهر عدم تطور الفكر العربي الإسلامي.

وقد حللت وجهة نظر أحمد عبد الحميد غراب للاستشراق بنظر إليه على أنه دراسة أكاديمية يقوم بها غربيون غير مسلمون للشرق الإسلامي بشتى جوانبه: تاريخه، وثقافته، وأديانه، من منطلق التفوق العنصري والثقافي على الشرق، بفرض السيطرة عليه لصالح الغرب، وتبرير هذه السيطرة بدراسات وبحوث ونظريات، تتظاهر بالعلمية والموضوعية.[2]

ونجد أيضا تعريف عبد الرحمان عميرة للاستشراق في قوله: « هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي، وكلمة مستشرق تطلق على كل عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كله »، ويُحيل هذا المفهوم أيضا إلى أن من درس لغة أو أكثر من

[1]: مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، ط1، بيروت، 1969، ص: 05.

[2]: نقلا عن: سعيدي محمد: الاستشراق والتراث الفكري العربي الاسلامي بين الرؤية الامبريالية والرؤية العلمية، مجلة الإنسان والمجتمع، ع02، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقا يد، تلمسان، 2011، ص ص: 39- 40، والاطلاع على تلخيص لكتاب احمد غراب " رؤية إسلامية للاستشراق" من إعداد صالح محمد الزوبه، موقع منتدى العلماء .

لغـات الشـرق كالعربيـة والعبريـة والسـريانية، والفارسـية وغيرهـا ثـم درس مـن خـلال هـذه اللغة فنونها وآدابها وتاريخها.[1]

وعليه ومن خلال كل التعريفات السابقة، نستنتج أن الاسشتراق حقل معرفي فكري غربي، أي أنه مصطلح يطلق على الدراسات التي يقوم بها الأكاديميون الغربيين عن الشرق الأدنى القديم وأيضا في العالم الإسلامي والعربي الشرقي، ويكمن عمله في مراجعة المصادر الأصلية والترجمات وتحليل النصوص، بالإضافة إلى الاهتمام بكل عاداته وتقاليده وآدابه وتراثه، فبرغم من اختلاف في البدايات وأيضا في وجهات النظر العربية و الغربية يبقى الهدف التعريفي واحد وهو الدراسة الغربية للشرق في مختلف جوانبه.

❖ تعريــف المـــستشرق:

شهد مصطلح المستشرق تبايناً في التعاريف، وهذا ما يبرز التعددية في التوجهات الفكرية والمعرفية بين الباحثين، فبعضهم يرتكز في توصيفه على معايير تتسم بالموضوعية والدقة العلمية، فيما يمنحه آخرون بُعدا أيديولوجيا محملاً بدلالات معينة، ورؤى مسبقة، وهذا ينتج اتجاهات خاصة وعليه سوف نخوض في أرائهم:

ويبقى مجال المستشرق وأعماله محل اختلاف، فإذ تأملنا بمنظور علمي دقيق لا يجب أن ننكر أن لبعض المستشرقين فضل في دراسة العلوم الشرقية من حيث جوانبها الحضارية والتاريخية، حيث أنهم لا يرون تنافسًا في المبادئ العلمية التي يبحثون فيها، المتجسدة في فهم واستقصاء خصائص المنطقة، متبرئين من أية صلات قد توصلهم بمؤسسات الاستعمارية أو الجهود التبشيرية[2]، في المقابل نجد مجموعة من المفكرين العرب عبروا عن تحفظاتهم واعتراضاتهم تجاه الاستشراق بسبب الشبهات المحيطة به كالتواطؤ وخدمة المشاريع الاستعمارية، وهي الفترة التي شهدت بروز كتاب ادوارد سعيد وما بعثه من

[1]: عبد الرحمان عميرة: الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق، دار الجيل، ط1، بيروت، 1999، ص: 90.

[2]: محمد قدور تاج: الاستشراق ماهيته، فلسفته ومناهجه، مرجع سابق، ص: 25.

يقظة فكرية، فتراجع التمسك بالتصنيف الاستشراقي، وبادر المستشرقين أنفسهم بتجرد من هذه التسمية، حيث يرى محمد أرناؤوط أن كتاب إدوارد سعيد أصبح يؤرخ به، ولعب دورا محوريا، ما نادى بضرورة مراجعة الاستشراق.[1]

وعليه اتسمت دراسة ادوارد سعيد بالجرأة والموضوعية حيث عرف الاستشراق عموما بأنه: « فرع من فروع المعرفة الذي يتناول الشرق بطريقة منظمة من حيث موضوع للتعلم والاكتشاف والتطبيق»، فبفضل تواجد إدوارد سعيد في الغرب مدة طويلة تواصل إلى أن الطموح الغربي يتجاوز حدود الدراسة العلمية، ولذلك فالاستشراق ذو طموح جغرافي وافر، مادام المستشرقين تقليديا قد شغلوا أنفسهم بالأشياء الشرقية (فالمختص بالفقه الإسلامي، تماما كالمختص باللهجات الصينية، أو الديانات الهندية، وهو مستشرق في عرف من يسمون أنفسهم مستشرقين).[2]

وقد عرف المستشرق بأنه: "عالم غربي يهتم بالدراسات الشرقية على الإطلاق، ويجب أن يكون عالما متخصصا غربيا أصلا وانتماءا وأن تتعلق دراسته التي يقوم بها بالشرق سواء كانت فلسفة أو اقتصاد أو حضارة أو آدابا أو أثارا، ولكن ليس من الضروري أن يذهب إلى الشرق أو أن يعتنق احد أديانه وأن يتحدث بإحدى لغاته، إذ يمكنه الإلمام بالمعارف التي تساعده في أبحاثه ودراساته."[3] و في حين يرى يحيى مراد أن المستشرق هو عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه[4], وقد حدد مفهوم المستشرق في قاموس أكسفورد الجديد بأنه "من تبحر في لغات الشرق وآدابه[5]. و يعتبر المستشرق باحث أو مؤرخ يدرس

---

[1]: محمد قدور تاج: الاستشراق ماهيته، فلسفته ومناهجه، مرجع سابق، ص: 26.

[2]: ادوارد سعيد: الاستشراق، المعرفة، السلطة، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط4، لبنان، 1995، ص: 260.

[3]: أحمد سمايلوقتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الادب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، ب ط، القاهرة، 1997، ص: 31.

[4]: يحيى مراد: أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص: 10.

[5]: احمد عبد الرحيم السايح: الاستشرق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1996، ص: 11.

ثقافة والتاريخ واللغة والدين والأدب والفلسفة للشعوب والمجتمعات التي ليست من خلفيته الثقافية.

والمستشرق عند مالك بن نبي جمعه مستشرقون من ناحية علمية موضوعية يطلق على الباحث الغير المنتمي إلى البيئة الشرقية [1]، ويعرفه أيضا الدكتور شكري النجار أن كلمة مستشرق تطلق « بشيء من التجوز على كل من يتخصص في احد فروع المعرفة المتصلة بالشرق من قريب أو من بعيد»، وهو أيضا يحلل التعريف إلى اعتباره « أسلوب غربي لفهم الشرق والسيطرة عليه وإعادة توجيهه والتحكم فيه»[2]، وهنا نلمس الرؤية الموضوعية في تعريفه ودراسته للمصطلح كمفهوم خالي من الأحكام المسبقة والايولوجيات.

وفي صميم بحثنا على اللمسة الموضوعية لمصطلح الاستشراق عموما، والمستشرق خصوصا، تستعرضنا مجموعة من وجهات النظر التي ترى في المستشرقين ودراساتهم الاستشراقية تعبير على مطامع إيديولوجيا بحتة مما يحيل إلى أن الاستشرق تعبير إيديولوجي متقدم عن المحورية الأوروبية القائمة أساسا، على تضخيم المركز الأوروبي من حيث الوضع، والوظيفة والهامش ما سواه من التبعيات والملاحق، مما ينتج عنه على الصعيد المعرفي التنقيص من شأن الدارسين والباحثين القوميين وتسييد الكتابات الاستشراقية بدعوى علميتها وتقدمها المنهجي، ما ينعكس على الأبحاث والدراسات من تبعية استعمارية وغياب الموضوعية والدقة.[3]

ويرى حسن حنفي أيضا أن الاستشراق قديما كان محملاً بأيديولوجية أوروبية تستند إلى مناهج البحث العلمي الغربية أو إلى مذاهب سياسية، وعليه فقط عبر على بنية الوعي الأوروبي وتأسس كمشروع خادم لأسسها.[4]

---

[1]: مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص: 05.

[2]: شكري النجار: لم الاهتمام بالاستشراق؟، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، ع31، بيروت، 1983، ص: 60.

[3]: عقيلة حسين: المرأة المسلمة والفكر الاستشراقي، دار ابن الحزم، ط1، بيروت، لبنان، 1974، ص: 36.

[4]: حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، د ط، القاهرة، 1991، ص ص: 30- 31.

ويذهب حسن حنفي في كتابه " ماذا يعني علم الاستغراب؟ " إلى تحديد موقف جمال الدين الأفغاني في رده على التوجهات الإيديولوجية المحكمة بنظرة موضوعية للمستشرقين، حيث اطلع على مقال لأحد الجزائريين يرد فيه على اتهامات المستشرق الفرنسي رينان في اتهامه للمسلمين بالعجز العقلي والمنهجي، واتهامهم أيضا بازدراء العلم والفلسفة وكل هذه الشبهات مردها إلى عوامل عرقية وعنصرية، [1]حيث دحض الأفغاني هذا الاتهام بقوله: « إن المرء ليتساءل- بعد أن يقرأ المحاضرة عن أخرها- أصدر هذا الشيء عن الديانة الإسلامية نفسها، أم كان منشؤه الصورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية في العالم، أم أن أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام أو حملت على اعتناقه بالقوة، وعاداتها وملكاتها الطبيعية هي جميعا مصدر ذلك».[2] يوضح هنا على أن هناك بعض المستشرقين حملوا أيضا بأيديولوجيات مما جعلهم يتجردون من الموضوعية في دراساتهم.

ومع تطرقنا للمواقف التي تُحيل إلى توجهات موضوعية وأخرى إيديولوجية، نخلصُ إلى أن الاستشراق عامة تأسس في بداياته كوسيلة استعمارية هدفها فرض الهيمنة والسيطرة وهو ما يؤكد مبتغى المستشرق قديما، ولكن ومع التطورات ارتبط الاستشراق أكثر بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وأصبح هدفه علمي موضوعي، وعليه فكل التعريفات السابقة، سواء للمفكرين العرب أو الغرب، تذهب إلى أن المستشرق هو باحث غربي يهتم بدراسة الشعوب الشرقية وتاريخها و حضارتها، من علوم وآداب وديانات وحضارات ولغات، وتبقى الغايات والأهداف خفية.

[1]: حسن حنفي: ماذا يعنى علم الاستغراب؟، دار الهادي، ط2، بيروت، لبنان، 2005، ص: 07.

[2]: المرجع نفسه، ص: 07.

❖ **المــطلب الثالث: خصــائص الاســتشراق:**

يعرف الاستشراق بأنه دراسة الحضارة الشرقية والعربية من قبل الغرب، ويجدر الإشارة إلى خصائص الاستشراق يمكن ذكرها في عدة نقاط هي كما يلي :

- بدأت ملامحه الأولى تتشكل منذ العصور القديمة، لكنها برزت بوضوح في كنف الأندلس الإسلامية خلال القرن الثامن الميلادي، حيث اتخذ الإسلام القوة المحفزة لتجلياته.[1]
- عاش طويلا في ظل الكنيسة التي كانت ترعاه وتوجهه ولازالت تقوم بذلك حتى الآن، إذ كان مصدر اللافكار وكانت منتقدة له .
- لعب الاستشراق دورا بارزا في بناء الإيديولوجيات الاستعمارية، وقام بحركات مربية تهدف إلى زعزعة الثقة بالشعب للبلاد المستعمرة، وبدينها وحضارتها وآدابها.
- مر الاستشراق بتاريخ ومراحل وأطوار مختلفة(التكوين،التقدم،الانطلاق).
- بحث الاستشراق في كل ما يتعلق بالشرق، اهتم بكل ما فيه من عادات وتقاليد وقوميات وأفكار.
- أثار قضايا علمية ومعضلات فلسفية وكان بمثابة الطريق إلى الهيمنة وتحقيق الأهداف الكامنة في نفوس الغرب، والطريق الممهد الذي يصل به إلى الشرق، ومعرفته معرفتا دقيقة واستعماره، وتحقيق مراميه في شتى المجالات.
- أثمرت أنشطة ودراسات وبحوثا واهتمامات واكتشافات دفعت إلى ضرورة البحث فيه.[2]

الاستشراق هو نهج دراسة وتحليل الثقافات الأخرى من منظور غربي أوروبي، يتميز بالتفرد الثقافي و ترجمة النصوص والمصادر المختلفة ثم تحليلها وتفسيرها وفقا للأطر المفهومية والثقافية الغربية، وظهرت دراسات وأبحاث تحاول تجاوز الاستشراق من خلال مفهومه التقليدي الذي يميل إلى تجاهل التنوع والتعقيد في الثقافات الشرقية وفرض

[1]: يحي مراد: ردود على شبهات المستشرقين، ص: 105.

[2]: المرجع نفسه، ص: 105.

الصور النمطية عليها، مما يؤدي إلى استمرار التمييز والتهميش، ولكن مع ظهور مناهج جديدة كالتأويل والتفكيك والتحليل والتقويض حاول الكثير من الفلاسفة تطبيق هذه المناهج على مختلف النصوص والرموز ومحاولة تحليلها لدعم الدراسات الاستشراقية التي لها غايات ايجابيات من اجل تحقيق التوازن بين الشرق والغرب على غرار مالك بن نبي ومحمد أركون ....

المبحث الثاني :السياق التاريخي للاستشراق.

المطلب الأول :الاستشراق في المرحلة الأولى.

المطلب الثاني :الاستشراق في المرحلة الثانية.

المطلب الثالث :الاستشراق في المرحلة الثالثة.

❖ **المبحث الثاني: السيــاق التــاريخــي للاســـتشراق:**

من الصعب تحديد تاريخية الاستشراق، فهنا نتساءل هل يجدر بنا تصنيفها كمراحل وحقبات متواصلة مر بها الاستشراق، أو تصنيفها انطلاقا من الفترات التي اهتم بها العالم الغربي وفكر في أصل هذه الشعوب وثقافاتها، ولقد قمنا بتتبع السياق التاريخي لنشأة الاستشراق من الميلاد وفق اطلاعنا على مصادر ومراجع مختلفة وفق فترات تاريخية ومراحل نستعرضها على النحو التالي:

1- المرحلة الأولى: تبدأ بعد فتح الأندلس، ونهاية الحروب الصليبية.

2- المرحلة الثانية: تبدأ بعد الحروب الصليبية، وتمتد إلى منتصف القرن الثامن عشر ميلادي.

3- المرحبة الثالثة: تبدأ في منتصف القرن الثامن عشر ميلادي، إلى نهاية الحرب العالمية الثانية وما بعدها.[1]

لقد أسال موضوع الاستشراق حبر الكثير من المؤرخين والباحثين في مجال الدراسات الاستشراقية، فقد كان من الصعوبة تحديد فترة زمنية معينة لبداية الاستشراق وما هو موجود ليس إلا اجتهادات وقراءات مختلفة للاستشراق وهذا يتحدد في مراحل ثلاثة :

❖ **المــطلب الأول: الاســتشراق في المــرحلة الأولــى:**

في هذه المرحلة اختلف الباحثون في البدايات الأولى للاستشراق، فهناك من يرى أن المرحلة الحقيقية للاستشراق ظهرت مع ظهور الإسلام، إي مع بداية الرؤية الاستشراقية للرسول "صلى الله عليه وسلم"، يعود إلى أول لقاء بين الرسول ونصارى نجران، بالإضافة إلى الغزوات التي تعد من الإرهاصات الأولى للاستشراق، كما أن هناك الكثير من اللقاءات

[1]: إسماعيل عبد الفتاح مصطفى: الاستشراق بين النشأة والأهداف، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا، جامعة الأزهر الشريف، ص: 22.

التي رسخت في مجال الاستشراق من بينها اللقاء بين المسلمين والنجاشي في الحبشة[1]، فنجد أن هذه الغزوات واللقاءات التي كانت ذات الطابع إستشراقي هدفت إلى احتكاك المسلمين والمسيحيين بالأندلس.[2]

وبزغت في هذه المرحلة مشكلة تحمل مضمونا خاطئ في شرحها وفهمها للإسلام، فقد صنف بكونه الخصم الأول للمسيحية، وذلك بسبب تشكيك العلماء والفقهاء في مبادئها وقواعدها، وهذا ما أنتج كره للمسلمين وعقيدتهم، فعملوا على تشويه سمعة الرسول "صلى الله علي وسلم"، في العصور الوسطى وهي فترة شاهدت فيها أوروبا سيطرة الفكر الكنسي الرفض لأي أساس ديني يخلو من المبادئ المسيحية من جهة، ومن جهة أخرى الفكر العربي الذي كان يعيش في فترة ازدهاره وتطوره وتميز بالاستقرار الديني وكثرة الترجمات والكتابات نتيجة الانتشار السريع للدين الإسلامي في المشرق (الأندلس).[3]

وقد أطلق على هذه المرحلة اسم مرحلة الانبهار بالحضارة العربية الإسلامية والاتجاه إليها، حيث أضاءت في الأفق الفكري الغربي فضول متنام تجاه الحضارة الإسلامية بفروعها الفكرية، ما أدى إلى الاهتمام بماهية الإسلام وروافده الفكرية ومبادئه[4]، وقد رافق هذا الازدهار المعرفي تقدم تاريخي تجسد في الفتوحات الإسلامية التي وصل صداها إلى الدول الأوروبية، على نقيض حالة التخلف التي هيمنت على أوروبا، وهنا كان يجب على الدول الأوروبية الاعتراف بفضل الحضارة الإسلامية وتطور دراساتها وعلمائها، ففي الوقت الذي كانت أوروبا تعيش في عتمة الجهل والظلام، كان النور يتوهج في الأندلس، حيث النهضة العربية العلمية والدينية التي خلدت تأثيرها في التاريخ الأوروبي، وقد جذبت هذه الحضارة

---

[1]: عبد الحميد بريقة: الاستشراق الفرنسي والجزائر فيما بين 1879-1962 دراسة تاريخية فكرية، أطروحة دكتوراه، جامعة 08 ماي 1945 قالمة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2022/2021، ص: 34.

[2]: قصي كامل الصالح الشبيب: الاستشراق مفهومه-نشأته-تطوره-دوافعه-أهدافه.....مع تحليل ونقد أراء المستشرقين، مجلة كلية التربية الأساسية، ع50، كلية التربية الإسلامية، الجامعة المستنصرية،2007، ص: 189.

[3]: مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، دار السلام، ص: 15.

[4]: محمد فتح الله الزيادي: ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، المنشأة العامة، ط1، طرابلس، 1983، ص: 63.

شغف واهتمام المستشرقين الأوروبيين الذين أقبلوا على دراسة العلوم واللغات الإسلامية، محاكين طرق المسلمين ومترجمين علومهم إلى لغاتهم، متعلمين تحت أيديهم، وفي المقابل بادر المسلمون في ترجمة النصوص اللاتينية، وهذا ما طرح في العصر الحديث مشكلة الأصالة العربية والتي أخذت اهتمام الكثير من العلماء سوء العرب أو الغرب.

ومن بين المستشرقين الذين يؤكدون فضل الحضارة العربية الإسلامية في تطور الدراسات الاستشراقية الأوروبية هو المستشرق غوستاف لوبون في كتابه "حضارة العرب" حيث يرى انه لو كانت هناك امة أو حضارة ندين لها بإطلاعنا على المعارف القديمة هي الحضارة العربية، لا الحكم الكنيسي الذي كان سائد في العصر الوسيط والمتحكم في مختلف البنيات الاجتماعية والعسكرية والفكرية والسياسة، و يمنع إي تقدم علمي يخرج على نطاق تعاليمه، مما أدى إلى جهل الأوروبيين حتى اسم "اليونان" فلولا الحضارة الإسلامية لما تفقه الأوروبيين بأن هناك معارف يونانية و حضارة يونانية.[1]

ويؤكد المستشرقين نكلسون والباحثة الألمانية ريغريد هونكه بأن الباحثين الأوروبيين الفرنسيين قد نهلوا من الأعمال العلمية للعرب، والتي كانت مصدر للعلم الحديث بما تتسم به من دقة وضبط، كما لا يوجد كتاب من الكتب التي صدرت في أوروبا آنذاك لم تحبر ورقة من أوراقه بالأفكار وكلمات عربية سواء كان ذلك في مضمونه أو أفكاره في مجالات مختلفة: الطب والدين والسياسية فنجد مثلا، في طب هناك العديد من الأطباء والفلاسفة الغربيين متأثرين ب: ابن سينا والرازي والزهراوي وغيرهم الكثير من يمثلون أعمدة الحضارة الإسلامية.[2]

ورغم ما كانت تحمله الكنيسة من كره وحقد وما كانت تقوم به من نشر الافتراءات والأكاذيب والفتن على الإسلام والعرب، والعمل على طمس تاريخ الحضارة العربية الإسلامية

[1]: غوستاف لوبون: حضارة العرب، تر:عادل زعيتر، هنداوي، ب ط، القاهرة، 2012، ص ص: 25- 26.

[2]: زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ن: فاروق بيضون و كمال دسُوقي، دار الأفاق الجديدة، ط8، بيروت، 1993، ص ص: 305 – 306.

وتحريف عقيدتها، إلا أن جامعة المسلمين في العصور الوسطى كانت مفتوحة أمام الأوروبيين، وحصدت إقبال كبير من طرفهم لتعلم على يد أفضل علماء المسلمين في مختلف العلوم وفي مجالات متعددة كالفلسفة والرياضيات والبصريات ومن بين هؤلاء المستشرقين الراهب الفرنسي جربرت والراهب الكريموني جيراردي (1114/1187م)[1]، وتطور التعليم في بلاد المسلمين مما دفع الدول الأوروبية إلى إرسال بعثات فرنسية وانجليزية توجت ب 700طالب من بافاريا وسكسونيا والراين.[2]

إن بوادر اهتمام أوروبا بالدراسات العربية والإسلامية يعود إلى القرن الثاني عشر الذي تمت فيه لأول مرة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية عام 1143م، بتوجيه الأب فيزابل، وفي هذا القرن أيضا ألف أول قاموس لاتيني عربي[3]، وهنا انصب اهتمام الأوروبيين بترجمة الكثير من الكتب العربية، وقد انشأ المستشرق رايموند الأول رئيس أساقفة طليطلة مكتب المترجمين سنة 1130م، وتم من خلاله ترجمة العديد من الكتب في مجال الرياضيات والفلك والطب وعلم المنطق ..... [4]

❖ المــطلب الثــانــي: الاستــشراق في المــرحلة الثــانية

مرحلة ما بعد الحروب الصليبية: تعتبر المرحلة الثانية بداية الصراع والصدم العنيف الذي دار بين العالمين الإسلامي والغربي، فنشأ الاستشراق كظاهرة ثقافية نتيجة هذا الصراع، وكما القينا الانتباه في المرحلة الأولى أن الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى شهدت تطورا كبيرا في مختلف المجالات، واهتمت بثقافة الإنسان وتميزت بترجمة كتب ومؤلفات العلماء الإغريق والرومان إلى العربية، وبذلك فقد تركت إرثا عظيما مما جعلها محل

---

[1]: عمر عودة الخطيب: لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت، 1979، ص: 187.

[2]: علي حسنى الخربوطي: المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، الإسكندرية، 1988، ص ص: 27- 29.

[3]: إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة، ط1، كلية أُول الدين والدعوة بالمنصورة، 1998، ص: 15.

[4]: قصي كامل الصالح الشبيب: الاستشراق مفهومه-نشأته-تطوره-دوافعه، مرجع سابق، ص: 190.

استقطاب الدراسات الغربية الاستشراقية، ورغم أنها عاشت في عز ازدهارها إلا أنها أصيبت بالركود والتوقف، وهنا كانت بدايات الاستشراق الغربي الذي كان من مظاهره الحروب الصليبية التي خاضها الصليبين والنصارى ضد المسلمين، ورغم ذلك لم يفلحوا عسكريا و قوبلوا بالهزيمة أمام المسلمين، مما دفع الصليبين إلى إتباع أساليب جديدة لهزيمة المسلمين، فركزوا عن طريق الغزو الثقافي والفكري على تشويه صورة الإسلام بقيام المستشرقين الأوروبيين بدراسة الحضارة الإسلامية واستكشاف العالم الإسلامي ومعرفة ثقافته وأسباب قوته وضعفه، ليسهل عليهم استعمارهم كما كان لديهم أهداف أخرى تمثلت في دراسة العلوم والثقافات المختلفة للعالم الإسلامي لبناء ثقافة أوروبية وعلمية متقدمة[1]، في مقابل تحطيم العالم الإسلامي وذلك بجعله يشتغل بقضايا أخرى مما يلهيه على تحقيق التقدم، فتعددت الأساليب الأوروبية وعممت على عدة جامعات الدعوة إلى ضرورة الخوض في الدراسات العربية والعبرانية والكلدانية بإنشاء كرسي في روما تحت رعاية ونفقة الفاتيكان (رجال الدين).[2]

فالهدف الرئيسي للاستشراق الأوروبي لم يكن يطمح إلى مجرد البحث العلمي ودراسة علوم ومعارف الحضارة الإسلامية للاستفادة منها، إنما كانت غاياتهم تشويه صورة الإسلام والمسلمين والتشكيك فيه، انطلاقا من اعتبارهم أن الإسلام يشكل خطرا للحضارة المسيحية الغربية، فأخذت دراساتهم تصف الإسلام بصفات عدائية ومشوهة اعتباره مشكلة لاهوتية، ونتيجة لذلك اتخذوا إجراءات كالدعوة إلى النصرانية والحروب التي اتسمت بالذاتية وبعيدة كل البعد على الدراسة الموضوعية للإسلام ورسخوا أفكارهم وحاولوا نشرها في الغرب

[1]: على محمد جريشه ومحمد شريف الزبيق: أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، دار الاعتصام، ط3، المدينة المنورة، 1979، ص: 19.

[2]: علي بن إبراهيم النملة: كُنه الاستشراق المفهوم–الأهداف– الارتباطات، دار بيسان، ط3، بيروت، لبنان، 2011، ص: 54.

ناسيين أو متناسين فضل الإسلام والمسلمين عليهم حينما قاموا باحتضانهم في فترة ضعفهم وهي فترة العصور الوسطى.[1]

واستمرارا في أساليبه التهميشية ضد الإسلام والمسلمين نستشهد بما قاله الدكتور محمود حمدي زقزوق في كتابه "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري" حيث يبرز الاستراتيجيات التي مارسها المستشرقون في دراساتهم للعالم العربي الاسلامي في قوله: « وقد نشط اللاهوتيون النصارى في ذلك الوقت المبكر ضد الإسلام وراحوا ينشرون الافتراءات والأكاذيب حول الإسلام ونبيه "صلى الله عليه وسلم"، وزعموا أن الإسلام قوة خبيثة شريرة وان محمدا "صلى الله عليه وسلم "ليس إلا صنما أو إله قبيلة أو شيطانا. وغزت الأساطير الشعبية والخرافات خيال الكتاب اللاتينيين . ولم يكن الهدف بطبيعة الحال هو عرض صورة موضوعية عن الإسلام، فقد كان هذا ابعد ما يكون عن أذهان المؤلفين في ذلك الزمان»[2]، وعليه بقيت الدراسات الاستشراقية تعبر على وجهات نظرة خاصة بذاتية المستشرق والباحث الذي صبغ بصبغة غربية مما دفعه إلى عدم الخروج عن نطاقها.

❖ المــطلب الثــالث: الاســتشراق في المــرحلة الثــالثــة:

مرحلة التنظيم الفعلي: ظهرت هذه المرحلة في نهاية القرن الثامن عشر، ويذكر أن أول ظهور في انجلترا عام 1779م، وفي فرنسا عام 1799م، وأدرج مفهوم الاستشراق في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838م[3]، وهنا بدأت تطرح مسائل قبول ورفض الدراسات الاستشراقية للحضارة الإسلامية.

ورامت هذه المرحلة إلى تنظيم العملية الاستشراقية من خلال عقد المؤتمرات والملتقيات الاستشراقية منذ سنة 1783م[4]، فتم عن طريقها التمهيد لأساليب جديدة لتنظيم

---

[1]: قصي كامل الصالح الشبيب: الاستشراق مفهومه نشأته – تطوره – دوافعه، مرجع سابق، ص: 191.

[2]: حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مرجع سابق، ص: 29.

[3]: جوزيف شاخت وكليفورد بوزورت: تراث الإسلام، مرجع سابق، ص: 64.

[4]: إبراهيم عبد الكريم: أبحاث الصراع لدى إسرائيل، دار الجليل، ط1، عمان، 1993، ص: 187.

الحملات الاستشراقية السياسة والعلمية والفكرية، فتوغل الكثير من المستشرقين كباحثين أكاديميين خدمت لشؤون بلداهم تحت عمليات ممنهجة لتحقيق الأهداف التي رسمتها دولهم الاستعمارية، وبذلك طوروا أساليبهم الاستشراقية من استعمال السلاح إلى الاهتمام بالفكر والتراث والثقافة، فتم من خلال ذلك إنشاء مؤسسات ومدارس في الدول الغربية لخدمة الأهداف الاستعمارية بواسطة الاستشراق والمستشرقين هدفهم التبشير بالمسيحية من جهة والتشكيك في الفكر الإسلامي من جهة أخرى.[1]

وقد عمل هذا الاتجاه من خلال عملية التنظيم الاستشراقية إلى تحقيق المرامي التي تجسدت في إصدار العديد من الكتب والمقالات والاستفادة من تراث الفكر العربي الإسلامي والتراث العلمي والفكري، ونجحوا أيضا في الاستيلاء على عدة وثائق ومخطوطات، ونقلوها إلى متاحفهم ومكاتبهم وانسبوها إلى أنفسهم والترويج لفكرة عدم أصالة الحضارة الإسلامية باعتبارها منتوج غربي يوناني، وازدادت هذه الحركة في التطور والتنظيم خاصة في فترة الاستعمار[2]، فتكاثفت عملية إنشاء المؤتمرات بدعم من السلطات الأوروبية لدراسة أحوال الدول الشرقية التي استعمروها، قد أنفقت الحكومات الغربية على أبحاث المستشرقين أموال طائلة من اجل تحفيزهم على بذل مجهودات للوصول إلى مبتغاهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لتحقيق هدفهم في التأمر ضد الإسلام والمسلمين، فنجد حتى في تفسيرهم للعقيدة الإسلامية يرون أن لديها مرجعية مسيحية وفي هذا يقول المستشرق كارل بروكلمان: " اقتبس النبي عن التوراة فكرة الخطيئة الأصلية وإنما ترجع معتقداته فيما يتعلق بالعالم الأخر إلى مصادر يهودية، وهكذا تتصل بصورة غير مباشرة بمصادر فارسية وبابلية قديمة"[3]، يوضح أن الأفكار الإسلامية مقتبسة من المسيحية فهي ذات أصل غربي، ينكرونا على الإسلام والمسلمين كل فضل عليهم وكل صواب وحق في عقيدتهم.

---

[1]: قصي كامل الصالح الشبيب: الاستشراق مفهومه نشأته – تطوره – دوافعه، مرجع سابق، ص: 192.

[2]: المرجع نفسه، ص: 192.

[3]: كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه أمين فارس و منير البعلبكي، دار العلم الملايين، ط5، بيروت، 1968، ص: 70.

وبعد الحرب العالمية بدأت حركة جديدة في تاريخ الدراسات الاستشراقية، ووصفت هذه المرحلة بتغير مناهج المستشرقين، فقد رام هذا الاتجاه نحو الموضوعية والتجرد من الأهواء والذاتية، وتحرير الاستشراق من الأغراض التبشيرية وانتهاج البحث العلمي المجرد، وهنا يختلف البحث عن أسلوب البحث في المراحل السابقة التي كانت تلوح بمنهجية موضوعية البسوها ثوب الذاتية، وعلى أساسها تطور النشاط الاستشراقي ليشمل الكثير من الأبحاث والدراسات في الأقسام الشرقية والتي توصلت إلى عشرات الآلاف من المخطوطات والوثائق الخاصة بالشرق وكل هذا ساهم في اعدد دراسات أكاديمية متعددة حول الاستشراق.[1]

[1]: قصي كامل الصالح الشبيب: الاستشراق مفهومه نشأته – تطوره – دوافعه، مرجع سابق، ص: 193.

المبحث الثالث : دوافع و أهداف الاستشراق

المطلب الأول: دوافع الاستشراق

أ-الدافع الديني التبشيري

ب-الدافع الاستعماري

ج-الدافع العلمي

المطلب الثاني: أهداف الاستشراق.

أ-الهدف الديني والعلمي

ب-الهدف الاستعماري

المطلب الثالث: نماذج عن بعض المستشرقين.

أ-لويس ماسينيوس

ب-كلود كاهين

❖ المبـــحث الثالث: دوافـــع وأهـــداف الاســـتشراق :

يعتبر الاستشراق ظاهرة تاريخية متشابكة تنوعت دوافعها، وتباينت حسب المراحل التاريخية، فقد تطرقنا في السياق التاريخي للاستشراق إلى فكرة وجود اختلافات حول نشأة الاستشراق ومراحله، مما يؤدي إلى تعدد أسباب و دوافع وأهداف الاستشراق، ولكن ورغم ما تشعب به الاستشراق من أراء مختلفة يبقى أساسه فلسفي وهو عملية اكتشاف الأخر، فباعتبار أن الإنسان يتميز بفضوله الفطري على البحث والنبش في الأصول والثقافات الشعوب وماضيهم، وهنا نحيل إلى الباحث المستشرق الذي يهتم بدراسات العلاقات القائمة بين العالمين المتقابلان عالم شرقي وعالم غربي، والتي تتضمن أن احدهما يبحث عن ذاته من خلال الأخر، تمييز الاستشراق بأنه حركة ثقافية اهتم بها الكثير من العلماء والباحثين، واختصوا بها كمجال علمي استقطاب اهتماما، ورسخت فيه العديد من الدراسات والمقالات وهنا نتساءل على أهم الدوافع والأهداف التي سعت الحركة الاستشراقية إلى تحقيقها ؟

❖ المـــطلب الأول: دوافـــع الاســـتشراق:

مما لا ريب فيه أن الرحلة التاريخية للاستشراق مرت بتغيرات واختلافات متعددة فلم تكن لها غايات وأبعاد واحدة، إنما اختلفت باختلاف الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية وهذا الاختلاف نتج عنه تعدد الدوافع، فطرحت مشكلة تصنيفها والتي تعود إلى أسباب مختلفة منها ما يرتبط بشخصية المستشرق وظروفه البيئية نتيجة التحولات التي عايشها، كما لعبت المدارس الاستشراقية التي تأسست في العصر الوسيط دورا مهما في تصنيف هذه الدوافع حسب نظرتها لشرق وتراثه، أولها الدافع الديني الذي صيغ في ذلك العصر باعتباره من أهم دوافع المشكلة للاستشراق، فنشأ على إثرها شعور المسيحيين بخطر انتشار الإسلام بشكل واسع خاصة بعد فشل الحملات الصليبية ضد الإسلام[1]، هنا أُستخدم الاستشراق كسلاح فكري يدرسون من خلاله ثقافة الفرد المسلم ويقومون بنشر صورة مشوهة

[1]: محمد فتح الله الزيادي: الاستشراق أهدافه ووسائله، دار قتيبة، ط1، 1998، ص ص: 32- 34.

عليه، بعدها بدأ الاستشراق بتحقيق دوافعه الخفية المتمثلة في الدافع الاستعماري والاقتصادي والسياسي والاستراتيجي والعلمي[1]، وفي هذا الصدد سوف نتعمق في أهم دوافع الاستشراق:

أولا/ الـدافع الـديني التبـشيـري: يعد الدين من المحفزات لقيام حركة الاستشراق، الذي ظهر أول مرة في العصور الوسطى مع رجال الكنيسة والرهبان، حيث حاولوا تشويه سمعة الإسلام بقولهم انه مزيج من اليهودية والمسيحية والوثنية، فعملوا على نشر الفتن والافتراءات والأكاذيب والطعن في علوم المسلمين وعقيدتهم من اجل تسهيل على الدول الأوروبية السيطرة على العالم العربي الإسلامي سياسيا واقتصاديا ... ، انطلاقا من اعتبار أن العالم العربي يشكل خطرا عليهم وخوفا من سيطرة العالم العربي الإسلامي ونشر الدين الإسلامي[2]، اتجهوا إلى طمس معالمهم ومبادئ تراثهم بأساليب مختلفة، بالإضافة إلى كون العرب في ذلك العصر يمثلونا قوة ضاربة عقيدية وفكرية وسياسية، قاومت الحملات البيزنطية في ضواحي القسطنطينية، وحاولت التوغل إلى أوروبا عبر الأندلس، وعملوا على جعل البحر الأبيض المتوسط بحيرة عربية وهذه كلها مرامي حاول العرب تحقيقها ففلحوا في ترك بصمتهم مثل قيام الدولة العثمانية بفتح القسطنطينية سنة 1453م[3]، وكل هذه الامتيازات والانجازات كلفتهم الكراهية والحقد من الغرب فلم يعد بمقدورهم الوقوف والتصدي لهذه القوة السياسة والعسكرية، رغم كل اجتهادات الحملات العسكرية التي دامت قرنين في محاولة منها لتحقيق الأهداف الرئيسية للكنيسة والخفية لملوك أوروبا.[4]

ولم يقتصر الصراع بين الطرفين على البعدين العسكري والسياسي، بل تعداه إلى المجلات الفكرية والثقافية، حيث اكتسبت الحضارة الإسلامية شهرة واسعة بفضل نضج

---

[1]: قصي كامل الصالح الشبيب: الاستشراق مفهومه نشأته – تطوره – دوافعه، مرجع سابق، ص: 193.

[2]: فاروق عمر فوزي: الاستشراق والتاريخ الإسلامي(القرون الإسلامية الأولى)، الأهلية، ط1، لبنان، 1998، ص ص:31- 32.

[3]: قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي، ط1، الرياض، 1983، ص: 23.

[4]: فاروق عمر فوزي: الاستشراق والتاريخ الإسلامي(القرون الإسلامية الأولى)، مرجع سابق، ص: 32.

علومها، وبصيرة علمائها، وغنى فكرها وفلسفتها، مما أهلها لتكون مركز علمي يجذب إليه الباحثون من شتى الأجناس، وبهذا أصبحت في نظر الكنيسة موضوع إشكالية لما تمثله من تحدي للمبادئ والتعاليم التي تسعى لنشرها، ومن بين الردود الانتقادية التي وجهها العلماء المسلمين إلى تعاليم الكنيسة، رد الفقهاء حول طبيعة المسيح والعبادات، ومن العلماء المسلمين ابن رشد وما تسرب من أفكاره في أوروبا وطبقت عليه منهجية المقارنة من خلال استنطاق أوجه الاختلاف بين المجتمع الأوروبي الكنيسي الإقطاعي والمجتمع الإسلامي التجاري المتحرر من القيود المتطور في عدة مجالات فقد برعوا في تجسيد أفكارهم ووضعوا إرهاصاتهم من خلال الترجمة والتأويل والفحص المعمق لثقافات السابقة عليهم[1]، وهذا ما أوضح سيطرة الكنيسة على القطاعات المختلفة في أوروبا و أفضى إلى كره الكنيسة للعالم الإسلامي باعتباره نوع من اليقظة للفرد الأوروبي، مما أدى إلى إثمر الفشل السياسي والاقتصادي والعسكري، ودفع الأوروبيين إلى إتباع أساليب جديدة تختلف على الممارسات العسكرية وهي القيام بحملات تبشيرية التي كان هدفها الغزو الديني والثقافي كخطة بديلة للغزو السياسي والعسكري.[2]

فكانت الخطوة الأولى هي إنشاء مراكز علمية لدراسة تاريخ وتراث الإسلام والعرب في أوروبا، حيث تأسس أول مركز لدارسة عقيدة الإسلام في طليطلة بالأندلس 1250م، الذي كان من إعداد الكنيسة الأوروبية، وتم تقرير ذلك في المجتمع الكنيسي في فينا سنة (1321م/712هـ)، وعلى أساس هذا المركز أصبحت عملية التشويه ونشر الأكاذيب أكثر تنظيما وتأثيرا على المجتمع الأوروبي، وقد قاد هذه الحملات الاعطابية القديس يوحنا الدمشقي المتوفى(749م/132هـ)، والمؤرخ البيزنطي ثيوفانيس والمؤرخ بارثلميو الاوديسي، ومن جهة أخرى ظهرت حركة تدعو إلى زيادة معرفة تاريخ الإسلام وعقيدته بقيادة بطرس

[1]: فاروق عمر فوزي: الاستشراق والتاريخ الإسلامي(القرون الإسلامية الأولى)، مرجع سابق، ص: 32.

[2]: مازن بن صلاح مطبقاني: الاستشراق، قسم الاستشراق، كلية الدعوة بالمدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص: 08.

الراهب (551هـ/1106م)، فحاولوا ترجمة القرآن الكريم وهي أول ترجمة سنة 1143م/531هـ من قبل روبرت أوف كيتون الانجليزي، فكانت غايتها مواجهة المسلمين عن طريق نقض عقائدهم وتراثهم، فمن خلال الاطلاع على مبادئ العقيدة الإسلامية تتسنى لهم فهم ثقافتهم وعلومهم وبالتالي يستطيعون السيطرة والهيمنة عليهم، وأخذت هذه الحركة اهتمام الكثير من الباحثين والفلاسفة أمثال توما الاكويني (629هـ/1232م) روجو بيكون(693هـ/1294م)[1]، وقد اقترح وريمو تذلل (1316م/712هـ) انه يجب إقامة مؤسسات تعليمية تهتم بتدريس اللغات العربية والبحث في الآراء الفلسفية خاصة أراء إبن رشد المناهضة لأراء الكنيسة من اجل الرد عليها ودحضها، فتجسدت أفكاره التبشيرية تحت راية الدعوة إلى الحوار السلمي كبديل للصراع والعنف، إلا أن دعوته كانت تخفي دافعا مبطنا غايته تفكيك تراث العالم الاسلامي [2]، ورغم ذلك تبقى كل المطامح التي أرادت الحركات التبشيرية الوصول إليها، تعبر عن موقف خاص اتجاه الإسلام وتراثهم وهي افتراءات ليس لها دليل تستند إليه.

ثانيا/ الـدافـع الاستــعمــاري : حفزت الاستكشافات الجغرافية الدول الأوروبية على السيطرة على البلاد العربية والإسلامية فكريا وسياسيا واقتصاديا، وبذلك يعبر هذا الدافع على الأطماع الأوروبية المختلفة في الشرق، فظهرت حركة الاستشراق كأسلوب من أساليب السياسية لتحقيق مصالح الاستعمار الأوروبي، من خلال بعث مستشرقين لدراسة الدوائر المراد استعمارها بهدف جمع المعلومات حول المنطقة التعريف بها وبتاريخها وحضارتها، وهذا امتداد للحروب الصليبية التي بدأت خلال القرن السادس عشر، وعن طريق تغلغل واحتلال الاستعماري للعالم العربي الإسلامي وصولا إلي القرن العشرين، وبالضبط بعد الحرب العالمية الأولى تمكنت الدول الاستعمارية من الاستيلاء على بعض دويلات العرب

[1]: فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي(القرون الإسلامية الأولى)، مرجع سابق، ص: 33.

[2]: المرجع نفسه، ص: 34.

والمسلمين[1]، واتجهت إلى دراسة أوضاع المسلمين وتشجيع المستشرقين ودعمهم للقيام بالتفتيش في الخبايا والبحث عن نقاط الضعف وذلك من اجل التحكم في تسيير شؤونها ونشر الفتن وبث روح الكراهية والفرقة وإضعاف روح المبادرة والصمود، والقيام بحركة التبشير بحضارة الغرب ومميزاتها من اجل الإعجاب بها، في مقابل التشكيك في الحضارة الإسلامية وإثارة النعرات والجدالات بين المسلمين ومحاربة اللغة العربية وإحلال محلها اللغات الأجنبية، مما يؤدي إلى زرع الحقد والتفرقة والتقسيم إلى طوائف ونزعات عنصرية وطمس معالم الهوية الوطنية كما حصل في بعض بلدان المغرب العربي قبل الاستقلال.[2]

وقد عملت الدراسات الاستشراقية الخادمة للدول الأوروبية الاستعمارية على محاربة العلوم والتراث الثقافي للعالم العربي الإسلامي من خلال نشر أسطورة أن الحضارة العربية الإسلامية ما هي إلا نزعة محاكاة للغرب اليوناني، بهدف إنكار أصالة الحضارات الشرقية (العربية والإسلامية)، والترويج لفكرة أن ما تحتويه من علوم وتراث في الأصل ما هو إلا تراث يوناني وبيزنطي قاموا بأنسابه إلى أنفسهم، وهذا ما نجده في قول المستشرق دي بور " عدم وجود ما يسمى بالفلسفة الإسلامية قائلا: ظلت الفلسفة على الدوام فلسفة انتخابية قوامها الاقتباس الصرف من ترجمات الإغريق "[3].

كما ذكرنا أن الغرب استخدام عدة وسائل منها السياسية والعسكرية والتي باءت بالفشل، ففكروا في طرق أخرى تسهل التحكم في العالم العربي، فطرحوا مصطلح الغزو الثقافي تحت شعار مزيف هو " الترابط الثقافي" الذي ظهر في العصر الحديث يعنى محاولة ربط الدول الأوروبية الاستعمارية بالمشارقة، بهدف جعل البلدان العربية والإسلامية تابعة للغرب الأوروبي في الفكر وثقافة، وهنا تظهر الأسباب الخفية لدول الأوروبية، فعن طريق

---

[1]: زلافي إبراهيم: الاستشراق نشأته وأهدافه، مجلة الميدان للدراسات الرياضية والاجتماعية والإنسانية، م2، ع08، جامعة مسيلة، 2019، ص: 282.

[2]: قصي كامل الصالح الشبيب: الاستشراق مفهومه نشأته – تطوره – دوافعه، مرجع سابق، ص ص: 195– 196.

[3]: ت.ج.دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ن: محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة، 1948، ص: 34.

نشر فكرة الترابط بين ثقافاتنا، يحاولون الهيمنة على ثقافات الشرقية وعليه ليس هناك حوار فكري إنما غزو فكري وثقافي وهذه هي السمة التي اتسم بها الاستشراق في مراحله الأولى.[1]

ونجد الدكتور هشام جعيط يوضح وجهة نظره اتجاه الاستشراق ودوافعه بقوله أن الحركة الاستشراق مستمدة من ضعفنا، فالعالم العربي مر بظروف تاريخية تختلف من عصر إلى أخر، ففي القرون الوسطى عرف تقدم ملحوظ في الفكر والفلسفة والرياضيات.....لكن سرعان ما حصلت انقلابات أصبح يتصف بالضعف والتدهور، بالمقابل كانت أوروبا تعاني خلال نفس الفترة من عصور الظلام لتشهد بعدها تطوراً هائلاً خلال عصر النهضة ومن ثم عصر التنوير، الأمر الذي أمدها بالقوة والتأثير اللازمين لتغدو قوة مهيمنة، مستخدمة في ذلك الاستشراق كأداة لتوطيد سيطرتها ونفوذها على مناطق واسعة في المشرق.[2]

وفي هذا السياق، يُعد الاستشراق الاستعماري ظاهرة ثقافية وفكرية بامتياز، تمظهرت في إطار الإحاطة والسيطرة على العوالم العربية، مقابل تمجيد والإشادة بالحضارة الغربية. والاستشراق عموما ترافقه مجموعة من الدوافع المعلنة والمكنونة، فظاهريا يتبدى كقوة مساعدة لشرق، معلناً تبنى مهام نشر السلام وإعلاء قيم التسامح، غير أن هذه الظواهر لا تزال تردد صداها حتى في تداعيات العصر المعاصر، تخفي وراءها أهدافًا مغايرة تكشف الدوافع الحقيقية في السعي لتبرير الهيمنة الاستعمارية باسم الحاجة الملحة للدول العربية إلى الإرشاد والتوجيه الغربي، وكذلك لغرض استغلال اقتصادي يهدف إلى نهب الموارد الشرقية وتعزيز الإنتاج والرخاء الاقتصادي الغربي، وقد أسهم الاستشراق في دعم هذه العملية وتحفيز الممارسات الاستغلالية، ما يبرز الاستشراق كيف أن الاستشراق الاستعماري ليس

---

[1]: علي الهادي المرزوقي: الغزو الثقافي الغربي(أسبابه- ومخاطره-ونتائجه)، مجلة كليات التربية،ع 12، الجامعة المفتوحة، ليبيا، 2018، ص: 09.

[2]: حسام أبو حامد: منهج البحث التاريخي عند هشام جعيط.. بين التقليد والاستشراق، ضفة ثالثة منبر ثقافي عربي، ت ن: 06/ يونيو/ 2021، ت د: 22/ 02/ 2024، سا: 05:43.

إلا انعكاسًا للسياسات الاقتصادية الأوروبية، والسياسية، العسكرية الفكرية والدينية للقوى الاستعمارية.

ثالثا/ الــدافــع العــلمــي: لا ننكر المساهمة التي قام بها بعض المستشرقين الذين اقبلوا على دراسة الحضارة العربية الإسلامية برغبة علمية وشخصية صادقة، فقد اهتموا بتراثنا وما كتبه وقدمه علماء العرب والمسلمين وذكروا فضل العرب على أوروبا، من خلال الاجتهاد في فهم وقائع التاريخ والبحث عن الحقيقة والابتعاد عن الأهواء السياسية و الذاتية والتعصب القومي والديني، فكانت مؤلفاتهم حقا ذات دراسات قيمة، فأثبتوا أصالة الحضارة العربية الإسلامية ووضحوا زيف وافتراء بعض المستشرقين الذين عملوا على تشويه الإسلام بحكم ذاتي نتيجة الكراهية والحقد، وفي هذا تقول فاطمة هدى نجا " منذ أواخر القرن الحادي عشر وحتى السابع عشر ميلادي وحتى اليوم، ظهر نفر قليل جدا من المستشرقين أقبلوا على دراسات الاستشراقية بدافع من حب الإطلاع والبحث والتمحيص على حضارات الأمم وأديانها وثقافاتها ولغاتها وبالأخص دراسة الدين الإسلامي والتراث العربي والإسلامي".[1]

وهذا الدافع يعكس غنى الحضارة العربية، وموضع التقدير الذي تحتله في الدراسات الغربية، والتي تعمل على استكشافها وفق مناهج علمية موضوعية، حيث يستفيد الغرب من خيرات الحضارة العربي الإسلامي، ونضرب مثلا نقتبسه من قول دريول :" كانت ايطاليا تتخبط في دياجي الحرب ولاسيما على عهد برابرة المملكة المقدسة قبل انتشار النور العظيم الذي انبعث من نهضتها، كان الفتح العربي في طرفي البحر المتوسط أعظم وأخصب من الفتح الروماني وقد دامت ممالكه قرونا"[2]، ولكن ورغم ذلك لا تخلو هذه الدراسات العلمية من التحريفات والتشويهات وذلك بسبب الجهل وعدم فهم النصوص العربية، وهذا يعود إلى أسباب منها بيئة المستشرق والأوضاع المحيطة به فمثلا هؤلاء المستشرقين المنصفين لا تلقى مؤلفاتهم في الغرب اهتماما ورواجا بسبب التعصب الديني والسياسي، وهذا يؤدي إلى

[1]: فاطمة هدى نجا: نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، دار الإيمان، ط1، طرابلس– لبنان، 1993، ص: 71.

[2]: عبد الرحمن جنبكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة، دار القلم، ط8، دمشق، 2000، ص: 90.

أن المستشرق قد يغير رأيه من بحث إلى أخر ومن موقف إلى أخر، وذلك بسبب بحثه المستمر في مجال التاريخ الإسلامي مما يجعله في تشوش فكري.

ولكن اللمسة الايجابية التي نجدها في الدافع العلمي هي بث روح التحقيق العلمية لدى المستشرقين في تاريخ الإسلامي ومحاولة التعمق في النصوص التاريخية وفهمها، فالاستشراق مر بحقبات ومراحل في مسيرته لم تكن كلها تخلو من باحثين اتسموا بالموضوعية فنجد مثلا هادريان ريلاند يصحح في كتابه "الديانة المحمدية"، العديد من الأفكار الأوروبية حول الإسلام، وذلك من خلال الدعوة إلى دراسة الإسلام من مصادره الأصلية عندئذ سوف يحكم القارئ من خلال نظرته الخاصة الموضوعية.[1]

ويرى جوزيف نبد هام انه يجب ترك الفكرة الأوروبية المتمحورة حول حب الذات والاستعلاء، وان نحكم حكم موضوعي على أوروبا من الخارج، أي البحث عن نقائص ونجاحات أوروبا[2]، وذلك يحدث من خلال قراءة تاريخ الشرق أي شعوب أسيا وإفريقيا وما خلفته أوروبا بهم، وعليه انكب المستشرقين بدافع علمي في دراسة الحضارة الإسلامية بشتى علومها الرياضية والفلسفية، وشيدوا لهذه العلوم في الجامعات والمعاهد في معظم الدول الغربية، فكان حبهم لطلب علوم الشرق من اجل الاستفادة والاطلاع على حضارات الأمم الأخرى وتميزت دراساتهم بالموضوعية والأمانة العلمية، وانطلاقا من بحثهم الخالص في خبايا الحضارة الإسلامية وصلوا إلى اعتناق الإسلام.

❖ المــطلب الثــانــي: أهــداف الاســتــشراق:

بعد التطرق إلى الأسباب التي دفعت لظهور حركة الاستشراق و التي حاولوا بواسطتها الوصول إلى مبتغاهم الاستعماري والسياسي والفكري، فمما لاشك فيه أن ترتبط تلك الدوافع بأهداف وغايات يطمحون إلى تحقيقها وهي كالتالي :

---

[1]: فاروق عمر فوزي: الاستشراق والتاريخ الإسلامي(القرون الإسلامية الأولى)، مرجع سابق، ص:37.

[2]: أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة، تر: حسن قبيسي، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، ع32، بيروت، 1983، ص ص: 84 – 85.

أولا/ الهـدف الديـنـي والعـلمـي: من خلال تقسيم أهداف المستشرقين كانت غايات الأوروبيين الأولى تكمن في تحقيق الأهداف الدينية، فحاولوا تشويه الإسلام والمسلمين وعقيدتهم من خلال التشكيك في رسالة الرسول "صلى الله عليه وسلم" وإنكار نبوته وعلمه بوصفه أنه أمي، فانطلاقا من أفكارهم المسيحية يشككون في المصدر الإلهي لرسالة المبلغة، ويخمنون أنها نتيجة تخيلات كانت تملأ ذهن النبي "صلي الله عليه وسلام"، ومنهم من يفسرها بمرض نفسي، وكل هذا يعود إلى التعصب الديني واقتناعهم بأنبياء التوراة[1]، وبالتالي تجسيدهم لعقيدتهم بأهوائهم، رغم التاريخ الذي كان يكتب وأيضا إنكارهم أن يكون القرآن منزلا من عند الله تعالى (سماوية القرآن)، إنما هو دين ملفق ومزيج بين الديانتين اليهودية والمسيحية، فعن طريق محاولتهم في استعمار الشرق دينيا وفكريا، وجدوا في القرآن حقائق تاريخية ماضية يجهلونها وبذلك يرفضون صدوره على النبي "صلى الله عليه وسلم" لكونه أمي، وان المعارف التي كان يدركها يستمدها من أناس كانوا يخبرونه بها، ورغم كل المزاعم التي يبدونها إلا أنهم يعودون في تفسيراتهم لم جاء في القرآن الكريم من حقائق دينية وعلمية والى ذكاء شروحات النبي "صلى الله عليه وسلم"[2]، وبذلك يقعون في التناقض .

– التشكيك في الأحاديث النبوية المعتمدة في التراث العربي الإسلامي والتي بذل العلماء والفقهاء جهود في تنقيتها من الشوائب والتحريفات وذلك بالإجماع والاتفاق، وهذا كان سبب بالنسبة للمستشرقين لكي ينتقدوا الدين الإسلامي وما كتب بعده لكي يحفظ، فركزوا في دراساتهم على توضيح الأخطاء والدس في الأحاديث، منتقدين المدة الزمنية التي دونت فيها مما يجعلها تفقد قداسيتها، ورأوا أنها مستمدة من المبادئ الأخلاقية للمسيحية لأنها أثرت في الإسلام[3]، ورغم كل ما رموا إليه تبقى اقويلهم مجرد كلام لا أساس ولا مصدر له وما هي إلا

---

[1]: مصطفي السباعي: الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، دار الوراق، ب ط، دمشق، ب سنة، ص:26.

[2]: المرجع نفسه، ص: 27.

[3]: عمر عودة الخطيب: لمحات في الثقافة الإسلامية، shamela.ws، الاستشراق والثقافة الإسلامية، ت د: 2024/03/20، سا: 09:33، ص: 204.

تفسيرات ذاتية، فهم يدركون الثروة الفكرية والدينية العظيمة للمسلمين والتي حاولوا أنسابها إلى أنفسهم في عصر من العصور.

– التشكيك في الفكر والفقه الإسلامي ووصفه بأنه محاكاة وتقليد غربي، ورغم معرفتهم بتراث الإسلامي العظيم، وما يحمله من حضارة وعلوم وقيم ومعارف من صنيع علمائنا وفقهائنا، وما قاموا به من ترجمات و المساعدات حتى لأوروبا في عصور ظلامها، فتشبعوا بالعلم وتعلموا على يد أفضل الفلاسفة والعلماء واستفادوا من التاريخ والتراث، ثم قلبوا الموازين وشككوا في أصالته ومبادئه[1]، يقول في هذا الصدد الدكتور مصطفى العباسي:« التشكيك بقيمة الفقه الإسلامي الذاتية، ذلك التشريع الهائل الذي لم يجتمع مثله لجميع الأمم في جميع العصور، لقد سقط في أيديهم حين اطلاعهم على عظمته وهم لا يؤمنون بنبوة الرسول، فلم يجدوا بدًا من الزعم بأن هذا الفقه العظيم مستمد من الفقه الروماني، إي انه مستمد منهم–الغربيين– وقد بين علماؤنا الباحثون تهافت هذه الدعوى، فيما قرره المؤتمر القانون المقارن المنعقد بلاهاي من أن الفقه الإسلامي فقه مستقل بذاته وليس مستمدا من إي فقه أخر، ما يفحم المتعنتين منهم، ويقنع المنصفين الذين لا يبغون غير الحق سبيلا».[2]

ولم يكتفي الاستعمار الأوروبي بالأساليب السياسية والاقتصادية والفكرية، إنما رام إلى تحقيق الاحتلال الأدبي، وذلك من خلال التشكيك في اللغة العربية و عجزها في إيصال المعاني ومواكبة التقدم العلمي، فحاولوا طمس الهوية ومعالم العروبة من خلال تهميشهم للغة العربية، وتوضيحهم فقر الأدب العربي وفضل لغاتهم ومصطلحا تهم المسايرة لتطور وهذا هو مبتغى الاستعمار العسكري الذي يرتكبونه.[3]

---

[1]: حسان عبد الله حسان: الفكر الإصلاحي والوعي بقضايا الاستشراق مصطفى السباعي(1915–1964) نموذجا، دراسات استشراقية، ع23، 2020، ص: 70.

[2]: مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، مرجع سابق، ص: 29.

[3]: عبد الله خضر حمد: القرآن الكريم وشبهات المستشرقين(قراءة نقدية)، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، 1971، ص: 32.

ثانيا/ الهــدف الاستــعمــاري: كان الاستعمار يهدف إلى تحقيق عدة غايات خاصة بعد فشل القوة العسكرية المتمثلة في الحروب الصليبية، فأتبعوا الاستشراق كطريقة في البحث والتنقيب على الدوائر المراد استعمارها، فاستعانوا بالمستشرقين كدارسين لأفكار وعلوم وثقافات تلك الشعوب، يقومون بالدعايات وإثارة المنازعات وإضرام الخلافات، واستعملوا كل الطرق لإخماد روح المقاومة والوطنية في نفوس الشعوب عن طريق نشر الأكاذيب والفتن، ولم يتوقف الأمر في هذا المجال فقط إنما قاموا بالتجسس والتفتيش عن ارث البلاد من أجل الاستيلاء عليها اوإنسابها إلى مكتباتهم[1]، وبذلك نجد أن الوظيفة الحقيقة لهؤلاء لم تكن هدفها البحث والاطلاع، إنما طمحت إلى تحقيق أهداف سياسية استعمارية رغبة في تحقيق غايات الاستعمار الغربي، فمعظم المستشرقين المكلفين بدراسة أحوال البلاد كانوا أعضاء في مجالس النيابة لبلادهم وأيضا مستشارين لوزارة الخارجية نجد مثلا المستشرق لويس ماسنيون، هانوتو، دوق دراكو....وغيرهم، كما لا يخفى أن كل مستشرق كان يمتهن القساسية وان يكون يهوديا ويتبع الأسلوب الاستعماري لكي يستطيع تحقيق مرامي الاستعمار الغربي.[2]

❖ المــطلب الثـــالث: نمــاذج عــن بعــض المســتشرقــين:

يمكن تحديد نماذج دراستنا من خلال مقاربة محمد أركون واستنتاجاته حول الاستشراق والمستشرقين وأرائهم حول البيئة العربية الإسلامية ودراساتهم المختلفة ونخصص بذكر:

➢ لويــس ماســيــنــيون: louis Massignon (1962/1883م):

مستشرق فرنسي كان ذو مكانة مرموقة في مجال الدراسات الاستشراقية، بفضل قدرته على الاستنباط والتعمق في الفحص والفهم فهو يبحث وراء المذهب الظاهرة ولا يأخذ بالأفكار السطحية، إنما يتعمق في فهم المدلول الباطني للأفكار، وهذا ما ينعكس على

[1]: سعد الدين السيد الصالح: احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام، عين الشمس، ط1، القاهرة، 1998، ص: 87.

[2]: الدين السيد الصالح: احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام، مرجع سابق، ص: 87.

شخصيته بكونه باحث روحي باطني، كما يعود ذلك إلى اشتغاله بالصوفية التي تدعو إلى الكشف عن الباطن المجهول من الظاهر، وهذا ما جعله يتميز بالأيمان الديني، فعن طريق رحلته الدينية عنى بالتراث الإسلامي وزود به نشاطه العلمي[1]، وهذا هو سبب اختيارنا له كأنموذج للمستشرقين لأنه اهتم بكل المشاكل التي حدثت في العالم العربي الإسلامي، وإرهاصاته تشهد بأن له بصمة مهمة في دراساته الاستشراقية حول التراث الإسلامي والمسلمين، وكنت له عدة مقالات كتبت في دائرة المعارف الإسلامية والتراث العربي من أهمها دراساته عن الحلاج هو نشر كتابه "الطواسين" سنة 1912م، وقدمت له إدارة مجلة دائرة المعارف الإسلامية، وبذلك اختص في دراساته للحلاج فكانت أول دراسة له سنة 1909 بعنوان: "عذاب الحلاج والطريقة الحلاجية"[2]، ولم يتوقف بحثه في هذا المجال إنما عرج إلى إعداد رسالة الدكتوراه بعنوان "عذاب الحلاج، شهيد التصوف في الإسلام"، وأحدثت هذه الرسالة ضجة في تاريخ دراسة التصوف الإسلامي خاصة، والدراسات الإسلامية عامة، باعتبارها دراسة حافلة وملمة لكل التيارات الصوفية والكلامية والفلسفية والدينية، ومهدت لرسالته الثانية التي كانت بعنوان : "بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي "، التي استعرض فيها نشأة التصوف الإسلامي منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حتى الحلاج، كما شملت شروحات للمصطلحات الكبرى التي ظهرت في تلك الفترة، ووضح رأيه حول التصوف بقوله «أن التصوف قد نشأ عن أصول إسلامية خاصة مستمدة من القرآن الكريم وسنة الرسول وحياته، وأصحابه ذوي النزعات الزاهدة »[3]، وهذا يدل على النزعة

---

[1]: عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص: 529.

[2]: المرجع نفسه، ص:531 .

[3]: المرجع نفسه، ص: 532.

*:**الثورة الكوبرنيكية**: كانت نتيجة الخلاف الفلكي بين علماء اللاهوت وعلماء العلم تهدف إلى صراع حاد، حول فيما كانت الأرض أو الشمس مركزا لنظام الكوني، فكانت النظرية الشائعة هي نظرية بطليموس التي تقر أن الأرض مركزا للكون والشمس تدور حولها، وظهرت نظرية كوبرنيكية في القرن السادس عشر التي حاولت مجرى النموذج البطلمي للسموات، وأقرت أن الشمس جسم ثابت في مركز المجموعة الشمسية، أزاحت فكرة مركزية الأرض، للمزيد **ينظر**: يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، هنداوي، ط2، 2000، ص ص: 74- 75.

الموضوعية لماسينيوس فقد عرف بكونه القاضي العادل في معظم بحوثه التاريخية والمشكلات الاجتماعية وتحليله للتقارير السياسية في الشرق والغرب.

يرى الباحثين والدراسيين أن مؤلفات وندوات و مجهودات ومحاضرات ماسينيوس وإسهاماته العلمية والفكرية ودراساته الروحية ونشاطاته السياسية، عرجت الطريق لتحول الكاثوليكي بشأن النظرة للإسلام والموقف منه، وقد اتخاذ في دراساته إجراءات متعددة منها تحديد منهج الذي اعتمده في بحثه وتصوره للاسلامولوجي، في محاولة منه لتغيير موازين التفكير حوله مما استدعى إلى احدث ثورة شبهها بالثورة الكوبرنيكية*، وبذلك حاول تقديم نظرته و رؤيته حول التصوف والعالم الإسلامي،[1] وهذا هو الذي خلق سمات عجيبة في ميادين الاستشراق وأدى إلى إنتاج مجهود علمي شملت الجوانب اللاهوتية التي تختصر نظرة ماسينيوس للإسلام في مقولة الإيمان ونفيه، فالباحث المعاصر لا يستطيع الغوص في موقف ماسينيوس حيال الإسلام إلا من خلال تحليله وتفسيره لأفكاره اللاهوتية، فقد كان غالبية العلماء الدارسين لمجال الإسلاميات لهم موقف عدائي للإسلام والمسلمين، عكس ماسينيوس الذي بنى موقفه تجاه الإسلام والفكر الإسلامي انطلاقا من فكرة الارتباط الديني بين المسيحيين والمسلمين، ومن هنا نجد أن ماسينيوس كان له أيضا فضل ريادي من ناحية السياسية في تقريب العلاقات بين الأوروبيين والمسلمين والحوار الديني والفكري.[2]

ولقد اختلاف ماسينيوس في فكره مع غالبية زملاؤه ومعاصريه من علماء الإسلاميات والمستشرقين، الذين يطمحون إلى ترسيخ فكرة تكيف الإسلام مع العصر المعاصر وتخليه على طروحات العصور الوسطى وترويج فكرة العولمة والمعاصرة والحداثة ومن الداعمين لهذا الرأي كارل هينرش بيكر(1933/1876م)، وسنوك هيورجرونج الذي دعا إلى ضرورة التعليم الغربي للعرب من أجل التحرر والانفتاح والتوجه نحو المعاصرة، أما ماسينيوس فقد

[1]: صابر عبده أبا زيد: قراءة نقدية لأراء لويس ماسينيوس حول الفكر الفلسفي الإسلامي، كلية الآداب، جامعة جنوب الوادي، ص: 391.

[2]: المرجع نفسه، ص: 391.

كان حريصا على الحفاظ على وحدة الشخصية الإسلامية لان إدخال مفهوم العولمة للعالم الإسلامي يؤدي به إلى تخلل أعمدة المجتمع العربي الإسلامي، وبذلك يرى لويس ماسينيوس أن مستقبل المسلمين يتعلق بمدى وفائهم لتعاليم أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام، وبمدى قدرتهم على إعادة بناء عالمهم الروحي الأصيل وتحديد ثقافتهم، وبذلك يدعو إلى مشاركة المستشرقين الذين ساهموا في تحطيم العالم الإسلامي في إحياء القيم الروحية من جديد لذات الإسلامية.[1]

ونجد أن دراسات الاستشراقية للويس ماسينيوس تجسدت في هدفين :

الأول: السعي إلى تنمية المفاهيم المسيحية بين المسلمين، فماسينيوس انطلاقا من مرجعيته المسيحية حاول معايشة التجربة الصوفية في المجال الإسلامي كأيمان مسيحي .

والثانية: هدفت إلى تغيير نظرة المسيحيين إلى الإسلام وغرس فكرة أصالة التراث الإسلامي والتجرد من الذاتية، لذلك تعمق في فهم الإبعاد الروحية للإسلام فهما جوهريا، من خلال التأمل في التصوف الإسلامي، والبحث على نقاط التشابه بين الإسلام والمسيحية، وقد وجد في الحلاج ذلك العامل المشترك والجوهر المفقود في بحثه عن المبادئ التي تساعده الربط بين الإسلام والمسيحية .

ورغم كل الانتقادات التي وجهت لماسينيوس بكونه عدو للغرب وصديق للعرب، بسبب اختلاف وجهت نظره عن مستشرقين عصره ومعاصريه الذين يحملون كره للإسلام والمسلمين، ويقرون بعدم وجود فلسفة للمسلمين، وأنها مجرد تقليد ومحاكاة يونانية، عكس ما ذهب إليه لويس ماسينيوس من خلال دراساته وآراءه الموضوعية وإقراره أن للعرب فلسفة وتراث .

- **كلــود كاهــين(1901/1991م):**

مستشرق فرنسي ولد في باريس عام 1909م، اختص في دراسة تاريخ الشرق الأدنى في عهد الحروب الصليبية، تولى عدة مهام من بينها رئيسا للجمعية الأسيوية، وانتخب

[1]: صابر عبده أبا زيد: قراءة نقدية لأراء لويس ماسينيوس حول الفكر الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق، ص: 392.

عضوا في المعهد الفرنسي، وقد اهتم بالدراسات الاستشراقية، ويقول عن نفسه بأن كلود كاهين قد جاء من مجال الأبحاث التاريخية، وقام بتطبيقها على التاريخ الإسلامي إي تطبيق المناهج والقواعد التي تعود عليها في نشاطه العلمي في دراسته لتاريخ العالم الإسلامي في العصر الوسيط، حصل على الدكتوراه موضوعها "شمال سورية في عصر الحروب الصليبية" سنة1930م، كان هدفها دراسة الصليبين وعلاقتهم بالمسلمين[1]، فإتجه من خلالها إلى دراسة الإسلام دراسة موضوعية في مجمل الدول العربية والإسلامية، عن طريق الاهتمام بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية في العالم الإسلامي.[2]

و كان كلود كاهين من بين المستشرقين الذين عملوا على نشر التراث الإسلامي، ويذكر أن الاستشراق مر بصعوبات وثغرات في دراسته للعالم الإسلامي وخاصة في المرحلة الاستعمارية، وهو يرفض العداء المضاد للأبحاث التي هي من إنتاج عربي مسلم، ويقر أن الدراسات التي أنتجت في ذلك العصر تبقي تابعة لذلك المناخ، وعليه يدعو إلى تجريد المستشرقين من الذاتية والإحكام المسبقة والنظر إلى تلك الأبحاث من وجهة نظر خارجية، ويلح على ضرورة دراسة المجتمعات الشرقية من داخلها، مع دعوة الباحثين العرب والمشارقة إلي مواكبة التطورات و تطبيق المناهج الحديثة في مجتمعاتهم من اجل الكشف على الإبعاد التي لم يستطع المستشرقين الوصول إليها لان منطلقاتهم تختلف على ابن البيئة ذاتها وبذلك لا يصلون إلى نتائج دقيقة.[3]

وقد حلل محمد أركون في كتابه "قضايا في نقد العقل الديني" أعمال وأفكار المستشرق الفرنسي كلود كاهين، حيث سلط الضوء على التحقيب والابستمولوجي لدراساته، بحصرها في الإطار الزمني والمكاني، فمن حيث الزمان اختص في دراسة الإرهاصات الأولى للإسلام وتحليل انجازات الدولة العثمانية، أما من حيث المكان فقد حصرها في دراسة الشرق

[1]: عبد الرحمان البدوي: موسوعة الفلاسفة، مرجع سابق، ص: 460.

[2]: المرجع نفسه، ص: 460.

[3]: احمد الحسين: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، تر: صالح هاشم، دار الساقي، ب ط، 1998، ص: 323.

الإسلامي وما يجول داخله، فأسس بذلك دائرة أعماله التي حصدت نشاطه العلمي في الإطار الزمكاني الذي حدده،[1] كما قد برع في دراسة المصادر التاريخية واكتشافها بواسطة المنهج النقدي وبإرجاع النص التاريخي إلى أصوله التاريخانية إي وضع النص في سياقه اللغوي والأدبي والإيديولوجي، مع الاستعانة بمراجع أخرى في قراءاته التاريخية مثل علم اللغة والقانون .....الخ، والشيء الايجابي الذي نلمسه في أبحاثه ونشاطه الفكري انه قد ادخل مناهج حديثة لدراسة علم التاريخ، والتي طبقت من قبل كبار المؤرخين الفرنسيين في دراستهم لتاريخهم وتراثهم، وهكذا فقد عمم كاهين هذه المناهج و الأبحاث والدراسات في محاولة منه للحفر و التحقيب في التاريخ الإسلامي.[2]

يهدف هذا الفصل إلى فتح أبوابا لاستكشاف الاستشراق عموما، من خلال التقصي بأناقة فلسفية في أهدافه ودوافعه، فلا يقتصر الأمر على مجرد استعراض ملامح هذا الميدان الدراسي، بل يتعداه لاستقصاء الخلفيات الفكرية النابعة من عمق الأهداف والدوافع التي أرست قواعده.

هذه الرحلة الفلسفية تهدف إلى استكناه كل ما جرى تنظيره من قبل الفلاسفة والمفكرين إلى اعتبار الاستشراق حيزا بارزًا ضمن الحقل الأكاديمي، موجهًا تركيزه على دراسة الشرق، وخصوصا الشرق الأوسط، ثقافته ولغاته، وحضارته وتراثه، وعند التعمق في ثنايا التاريخ، نلاحظ أن الاستشراق في مراحله الأولى وصف كأداة للهيمنة الاستعمارية، ولكن مع توالي العصور، وتبلور المناهج البحثية الحديثة، تطور ليتبنى منحى يتسم بأبعاد أعمق وأشمل، تخلق فهمًا ورؤية جديدة لأصالة التراث العربي الإسلامي، ونعرج في هذا الدراسة إلى نموذج دراستنا الدكتور محمد أركون الذي أبحر بغواصته الفكرية عبر تيارات الاستشراق، فلم يكن اختيارنا لأركون بشكل عشوائي، بلا لأنه تميز بطابعه النقدي والتأملي في أعمال الاستشراق والمستشرقين مبيناً حيثياتها الإيجابية والسلبية بهدف رسم طريق تتيح

[1]: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1998، ص: 83.

[2]: المرجع سابق، ص: 84.

المسار للأذهان العربية والغربية لقراءة وفهم الشرق بعيون تجديدية، وسنسدل الستار في الفصل الثاني لنكشف غنى هذه الدراسات والأنسجة الابستمولوجية في تفاصيل أكثر دقة وتعمق لمعالم الفكر الاركوني وموقفه من الاستشراق.

الفصـــــل الثـــانـــي:

موقف محمد أركون من الاستشراق

المبـحث الأول: مفهوم الاســتشراق وجانبه السـلبي عند محمد أركــون.

المطلب الأول: مفهوم الاستــشراق عند أركــون.

المطلب الثاني: الاســتشــراق القـديـم والحـديث.

المطلب الثالث: نقد منــاهج المســتشرقين وهــفواتهم.

تمـهـيـد:

في الثلث الأخير من القرن العشرين، شهد الاستشراق اهتماما من قبل العديد من الباحثين والمفكرين، حيث انتشرت دراساته وأبحاثه بشكل واسع في المجال الفكري، وتصاعدت حوله نقاشات وتساؤلات متعددة حول مفهومه ومبادئه وأهدافه، ودوافعه، وأدت هذه الجدالات إلى مواقف متباينة ومتماثلة في نفس الوقت، باعتبار أن الاستشراق يشكل جسرا بين الجهتين الغربية والشرقية، وعلى منواله تناطحت الآراء وتعددت الدراسات المخصصة لهذا الموضوع بين بحوث أخذت منحى علمي موضوعي، وبحوثا أخرى نحتت بصبغة إيديولوجية، وعلى غرار هذا الطرح انقسم المجال الاستشراقي بين النقد النظري والعملي، ففي الجانب النقد النظري توجه الباحثون نحو تحليل مفاهيم الاستشراق وأساليبه والتشكيك فيه، وقد جسد هذا الموقف مفكرين عرب لا يرون في الاستشراق إلا أداة من أدوات الاستعمار هدفه زعزعة كيان الحضارة العربية عن طريق الغزو الفكري والديني والعسكري والاقتصادي، لهدم التراث الإسلامي والاستحواذ عليه، مسلطين الضوء على التحيزات والمغالطات التي قد تنشأ من تلك الدراسات الغربية، في المقابل نجد موقف غربي حاول تشويه صورة الإسلام والمسلمين، والنظر إليهم كمادة لدراسة، ونقد ثقافاتهم ومناهجهم بوصفها أنها مناهج عقيمة لا تواكب التطور. أما في الجانب التطبيقي، فقد تمحورت الجهود حول دراسة الاستشراق وتطبيق نتائجه في مجالات متعددة، سعيا لفهم أعمق للتفاعلات الثقافية والتاريخية بين الشرق والغرب، وعلى هذا الأساس نخصص نموذج دراستنا ألا وهو الفيلسوف الجزائري ذو لعقلية الغربية "محمد أركون"[1]، فقد استهل أركون معظم

*: **محمد أركون:**(1928–2010م)، مفكر وفيلسوف عربي له توجه ما بعد حداثي، ولد في الجزائر تعود أصوله إلى عائلة "آث–واعراب"، وبسبب ظروفه التهميشية وشعوره بخيبة أمل من التعليم التقليدي الذي كان رائج آنذاك، الذي انعكس على تكوينه العلمي بالسلب، دفعه هذا إلى السفر نحو فرنسا بحثا على الإشباع الابستمولوجي فتأثر بأعمال طه حسين، وظهر تكوينه العلمي الحقيقي بمساءلته للفكر الفرنسي، واحتكاكه بأكبر المفكرين خاصة المستشرقين منهم وكان ذلك في سنة 1954م مع لويس ماسينيوس، شغل محمد أركون عدة مناصب أُساتذية، توجت أعماله بنتقد العقل الإسلامي وفكر الحداثة اعتمادا على الانثووبولوجيا التاريخية وسعى إلى تأسيس علم " الإسلاميات التطبيقية "، كان له عدة مولفات ومقالات(قضايا في نقد العقل الديني...) أثارت في الساحة الفكرية وناقشت من قبل العديد من العلماء والمفكرين بين معارضتها وقبولها. للمزيد ينظر: فارح مسرحي: محمد أركون فيلسوف بين الشرق والغرب، الوطن، ب ط، سطيف، 2022، ص ص:13– 34.

نصوصه بأفكار عربية إسلامية محاولاً توجيهها بأساليب غربية تتماشى معها، موجهاً في الوقت نفسه نقوداً لاذعة للمنظومة الاستشراقية لما تحملها من تحيزات، وهو يروم من خلالها إلى نقد العقل الإسلامي وفق منهجية جديدة نتجاوز من خلالها نواقصه، وعلى هذا الأساس سوف نخوض في هذا الفصل ساعين إلى الإجابة عن التساؤلات التالية ما هو مفهوم الاستشراق عند محمد أركون؟ و ما هو موقف محمد أركون منه ؟

❖ المـــبحث الأول: مفـــهوم الاســـتشراق و جانـــبه السلـــبي عند محـــمـــد أركـــــــون:

❖ المـــطلب الأول: تعريف الاســـتشراق عـــنـــد أركـــون:

أ- مـــنظـــــورات مـــا قبـــل أركـــون حـــول الاســـتشراق:

قبل الانتقال إلى مفهوم أو نظرة أركون إلى الاستشراق، يجب الإشارة إلى أن الاستشراق تعرض لانتقادات كبيرة من طرف المفكرين المسلمين، خاصة خلال عصر النهضة العربية التي ركزت على الحفاظ على التراث الإسلامي العربي و حملت بمزاد ديني لدفاع على التراث العربي الإسلامي من التأويلات والتشويهات المختلفة التي صدرت عن المستشرقين، ومن ابرز رواد النهضة العربية جمال الديني الأفغاني ومحمد عبده ....، ومع ذلك، كانت هذه النقدية غالبا سطحية وغير مستفيضة بسبب التقيد بزوايا محددة، نتيجة للتناقضات والجدالات التي كانت سائدة في ذلك الوقت بسبب الاستعمار. لذا، لم يكن للمفكرين المسلمين القدرة على التشعب والتعمق والاطلاع بشكل كاف[1]، لتظهر مع بداية الستينات فئة جديدة من المفكرين العرب، تميزوا عن سابقيهم بالجدية والفصاحة وأكثر اطلاعاً على مناهج البحث الغربية الحديثة، ما يؤهلهم لان يكونوا محللين ومحاورين موثوق بهم، وتميزت نظرتهم كذلك بالدقة والموضوعية،[2] وهم على وجه التحديد: أنوار عبد المالك، هشام جعيط وعبد الرحمان العروي

[1]: عماد صابري: قراءات عربية معاصرة للاستشراق، مجلة الإحياء، مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ في الجزائر، م24، ع3، جامعة الجزائر2، ت ق:2024/01/21، ص: 121.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 86.

ومحمد أركون وإدوارد سعيد،[1] فما نادت به المدارس الاستشراقية من العلمية في الدراسات العربية والإسلامية استدعت ردود و استجابات أكثر علمية و موضوعية لمحاولة كشف الأهداف الخفية لهاته الدراسات الاستشراقية، وهذا بداية من مطلع الستينات من القرن العشرين، حيث نشر المفكر المصري أنوار عبد المالك(1963م) مقالته الهامة: الاستشراق في الأزمة أو تأزيم الاستشراق، تضمنت أفكارا نقدية لآليات الخطاب الاستشراقي والسعي إلى رد الاعتبار للذات التي تتحدث داخل الخطاب ووضعها مقام المتشيء[2]، ولقد لقيت المقالة ردود فعل كثيرة من كبار المستشرقين المعاصرين من بينهم كلود كاهين وماكسيم رودنسون.[3]

وفي عام 1976م، نشر المفكر جعيط هشام مقالاً بعنوان" سيكولوجيا الاستشراق"، والذي ضمه لاحقا في كتابه" أوروبا والإسلام"، يتناول المقال بطريقة تحليلية نفسية المستشرق وتأثير موقعه وتخصصه على أفكاره ودراساته. ويشير فيه إلى أن المستشرق المتخصص في الدراسات الإسلامية غالبا ما يحصل على مكانة ضمن الإطار الأوروبي، مما يؤدي إلى تأكيد حضارة أوروبا وتجاهل الثقافة الإسلامية، ويؤثر هذا الموقف النفسي سلبًا على منهجياته ودراساته المقارنة. وباختصار نرى أن المستشرق يعيش هامشية مزدوجة في تفاعله مع المواضيع الغربية والشرقية، حيث يجد نفسه في حالة حرجة بين الحاجة لتبسيط موضوعاته لجمهوره الغربي، وبين التعمق في فهم وتحليل المواضيع والمناهج الشرقية، وبعض المستشرقين يتجاوزون حدود التاريخ والوصف ليطعنوا في أسس المجتمعات التي يدرسونها، مما يثير جدلاً حول دورهم وموضوعيتهم في التحليل.[4]

وكذلك من أشد الفلاسفة والمفكرين اهتماما بالاستشراق هو المفكر والفيلسوف ادوارد سعيد إلى درجة انه قد خص كتاب مفرد للاستشراق، باستثناء الآخرين أتت كتاباتهم على شكل مقالات وفصولا داخل المؤلفات، فموقف إدوارد سعيد يعد لحظة من لحظات التخصص في

[1]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 86.

[2]: بنسالم حميش: العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2011، ص: 168.

[3]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، الجمعية الجزائرية، ط1، الجزائر، 2015، ص: 86.

[4]: هشام جعيط: أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، ط1-2، بيروت، 2001، ص ص: 39- 40.

الاستشراق، فبعد إطلاعه على مجموعة متنوعة من التخصصات المعرفية، وبحثه في أفكار فلاسفة كبار أمثال فوكو، جاك دريدا، نيتشه، هيخل، أخذًا ودارسا لمناهج غربية معاصرة مختلفة الاركيولوجية والتفكيكية والجيولوجيا والجدلية، أعاد تشكيل نفسه في اطر النقد والنظرية الحديثة، حيث قدم في كتابه" الاستشراق" تحليله النقدي لصورة الشرق التي بناها الغرب، مستندا إلى البحوث والدراسات الاستشراقية المتراكمة، مؤكد أنها صورة بعيدة كل البعد عن الموضوعية، بل تميل إلى تشويه الواقع الشرقي وتقديمه بصورة غير حقيقية، مستبدلة الحقائق التاريخية والنفسية بصورة خيالية تمثل مركزية وتصورات الغرب، ويبرز ادوارد سعيد كيف أن هذا الاستشراق يؤثر على الشرق والغرب، ويميل إلى فرض صورة مشوهة على الشرق ويؤثر على التصورات الغربية له[1]، وهنا يطرح ادوارد سعيد مصطلحين "السلطة" و"المعرفة"، فالاستشراق انطلاقا من هنا أصبح يخدم توجهات امبريالية استعمارية إي اختصار دور المستشرقين في البحث عن المعرفة الشرقية لتحقيق غايات سلطوية وسياسية وتخيلية مما جعل الاستشراق يربط بشكل وثيق بين السلطة والمعرفة، حيث تخدم الأولى الأخيرة بشكل مباشر.[2]

وناقش الجابري أيضا مسألة الاسشتراق، مشيرا إلى أن كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" لم يحظ بالاهتمام كبير من قبل المثقفين العرب، فاعتباره قارئ للأفكار النقدية التي عرضها سعيد في كتابه ومنغمسا فيها، حاول تحذير علماء العرب والمفكرين من سيطرة الفكر الاستشراقي والمركزية الغربية على الفكر والثقافة العربية الإسلامية، ملمحًا إلى العلاقة بين الخطاب الاستشراقي والاستعمار، وعمد إلى بناء الأنا الغربي معتمدا على مجموعة من عمليات العزل والإقصاء للأخر سواء جغرافيًا أو عرقيًا أو حضاريًا، حيث قسم الاستشراق الشعوب إلى

[1]: ادوارد سعيد: الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص: 143.

[2]: لونيس بن علي: تفكيك الأنساق المعرفية في الخطاب النقدي عند إدوارد سعيد، أطروحة دكتوراه في الادب العربي، جامعة الجزائر2، 2017/2016، ص ص: 113- 114.

فئتين: فئة آرية ممتازة وفئة سامية ناقصة، كما أتهم المثقفون الاستشراق بتقلص قدرات العقل الشرقي وتعطيله، بسبب تهميش الدين الإسلامي واعتباره عقبة أمام التفكير الحر.[1]

وقد استعرض الجابري في كتابه " تكوين العقل العربي" الذي يمثل نتاج مجهود فكري دام لسنوات قارئًا ومحللاً وناقدًا للثقافة اليونانية مرورا بمستجدات الثقافة الأوروبية الحديثة مع أفكار ديكارت ومالبرانش وسبينوزا، وكانط[2]، محاولا استنطاق مناهجها وإعادة توجيه العقل العربي من خلالها، مما أعطى العمل طابعا فلسفيًا عميقًا يعكس روح التفكير والتجديد في الفكر العربي، ويبدو أن الجابري استوحى منهج المستشرقين بطريقة غير مباشرة، لكنه اختلف عليهم في تقديمه تحليلات شاملة ودقيقة دون تحيز أو تزييف، مما جعل عمله يتميز بالنضج الفلسفي والصدق العلمي.

ب- نظـــرة أركـــون إلـــى الاســـتشراق:

كل هذه الآراء جسدت مناظرات وحوارات مستفيضة حول الاستشراق وصولاً إلى محمد أركون، لم يقم أركون بإنشاء عمل فلسفي خاص لنقد الاستشراق، لكنه كان أحد أبرز الباحثين العرب والمسلمين الذين تفاعلوا بشكل حواري ونقدي مع المستشرقين، تتضمن مؤلفاته نقد دقيقًا لأطروحاتهم ومناهجهم في دراسة الإسلام وتراثهم، وكثيرا ما عاد إلى هذا الموضوع في مقابلاته ومقالاته، محاولاً إثارة حوار فكري عام بهدف توسيع الأفاق الأكاديمية في مجال الدراسات الإسلامية.[3] لم يحدد أركون مفهوم دقيقا للاستشراق، فنجد في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحة سريعة لما يطلق عليه الإسلاميات الكلاسيكية حيث يرى:« أنها خطاب discours غربي حول الإسلام»[4]. فكلمة الإسلاميات يقصد بها الخطاب الذي يهدف إلى

---

[1]: محمد عابد الجابري: مسألة الهوية العروبة والإسلام...والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2001، ص ص: 127- 130.

[2]: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1984، ص ص: 19- 22.

[3]: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ص: 63- 153.

[4]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط3، بيروت، 1998، ص : 51.

العقلانية في دراسة الإسلام– وهو مصطلح من اختراع غربي، أسسوه كحقل معرفي يكتفي فيه المسلمين بالحديث عن الإسلام، مثلما يفعل المسيحيون في حديثهم عن المسيحية، ويذكر أيضا أن هذا العلم لم يحظ بأي تأمل نقدي منهجي، ولكي نخوض في فرضياته وتقسيماته لابد أن نتوجه إلى الدراسات الاستشراقية التي رسخت في ثناياه.

وبشكل أوضح، نستنتج أن« الإسلاميات الكلاسيكية تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين»[1]، أي أنها تركز بصورة أساسية على تحليل النصوص الفقهية التي يعتمدها الأفراد الملتزمون دينيا، وهذا الرؤية تتضح في الوهلة الأولى على أنها تخضع لمعايير نقدية موضوعية، بسبب أن الباحث في دراسات الإسلاميات العربية يجد صعوبة في الوصول إلى المادة المدروسة، لكي يتجنب الوقوع في الأحكام المسبقة، و يهتم بترجمة أهم الوثائق الإسلامية الكلاسيكية إلى لغات أخرى.

ويطلق على الاستشراق أيضا مفهوم اللسانيات الأرثوذوكسية أو المنهج التاريخي أو الوصفي الذي طبق على التراث، وذلك بهدف التحقيق والتنقيب والحفر في تراث الفكر العربي الإسلامي القديم (مخططات – مؤلفات – أثار –كتب) وبالإضافة إلى البحث في أبرز أعلام الثقافة العربية التي أهملت ولم تأخذ كتابتهم محل اهتمام مثل إبن رشد وابن خلدون....[2]

ويعتقد أركون أن الخطاب الاستشراقي يتفق مع الخطابات الإسلامية الأرثوذكسية، تلك الخطابات التي ينتجها المسلمون حول ماضيهم ويتعاملون معها في دراسة تراثهم وتاريخهم، حيث يعتمد كلا الخطابين على منهجية تقليدية في فهم التاريخ الإسلامي وأطره الفكرية، مما يدفعهم إلى رسم صورة مثالية متعالية خالية من التحليل النقدي المعرفي للأحداث، ينحصر نطاق الاستشراق والاجتهادات الدينية التقليدية داخل دائرة الأرثوذكسية المغلقة، حيث يبقى المستشرقون الأكاديميون معزولين داخل نطاقات وسياجات فكرة مستبعدة التجديد والتحديث، في

[1]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص: 52.

[2]: مالك سماح: محمد أركون من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، م06، ع03، جامعة العربي التبسي، الجزائر، ت ن: 07/20/ 2021، ص: 417.

مقابل تركيز المستشرقون على ترجمة ونقل أفكار الإسلام السني السائد في تلك الفترات إلى اللغات الأوروبية.[1]

ويُقر أركون بأهمية ومساهمة الاستشراق في الدراسات الإسلامية، لكنه يجد فيه ثغرات مما جعله في صراع مباشر مع النتائج والنظريات التي تصل وتنطلق منها الإسلاميات الكلاسيكية، ويتحدد هذا الصراع منهجيا وابستيمولوجيا، بسبب عدم مواكبتها للعلوم الحديثة.[2]

وهنا تتحدد نظرة أركون النقدية حيث يصر على ضرورة تقدير معطيات الاستشراق علميا، فكما رأينا أن رؤيته للاستشراق في بداياته جسدت غايات استعمارية، أي أنه تعبير غربي يهدف إلى تحقيق مطامع سياسية وأيديولوجية وهذا ما يعكس محدوديته في دراسة وتحليل التراث والعقل الإسلامي سواء في المستوى المعرفي أو المنهجي، وأهم ما نبذه أركون هو انتماء هذا الأخير إلى الفكر الوضعي مما يجعله مقتصراً على التحليل السطحي واللغوي دون إيلاء البعد الروحاني و الإنساني الاعتبار اللازم، ولهذا فإن الإسلاميات الكلاسيكية تبقى عاجزة ومقيدة بعقبات عدة حاولنا تحليلها في هذا الفصل حسب وجهة نظر أركون.

❖ المــطلب الــثاني: الاستــــشراق القــديم والاســـتشراق الحــديث:

على الرغم من عدم وضوح موقف أركون اتجاه مصطلح الإسلاميات الكلاسيكية، إلا أن موضوع الاستشراق يمثل حيزا معتبرا في أعمال محمد أركون، حيث لا يخلو إي كتاب له من إشارة أو دراسة أو نقد لإعمال المستشرقين[3]، كما أن أركون هو نفسه عاش أو جسد موقف الاستشراق بين الرفض والتطبيق، فقد كثرت الجدالات حول أصالته أو بالأحرى حول أصله فمن جهة ينتقد مناهج المستشرقين، متجاوزا طريقتهم في دراسة التراث الإسلامي، وتارة أخرى يدعو إلي الاستحواذ على مناهجهم في دراسة التراث الاسلامي وإعادة توجيه العقل العربي،

---

[1]: عبد الحليم مهورباشة: النثر الاستشراقي في الخطاب الفكري لمحمد أركون، مركز دراسات الوحدة العربية، موقع Caus.org.lb، ت ن:2017/08/15، ت د: 2024/04/30، سا: 05:40.

[2]: محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، دار الأمان، ط1، الرباط، 2014، ص: 27.

[3]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 87.

وهذا التناقض يمكن فهمه من خلال التفريق بين الاستشراق القديم الذي يرفضه أركون والاستشراق الحديث الذي حاول أركون استنطاقه في دراسة العالم العربي الإسلامي.

أ- الاســـتشراق القـــديم عـــند مـــحـــمد أركـــون:

يـرى محمد أركون انه من الخطأ اعتبار أن كل من يبدي رأيه في الشرق يسمى مستشرق (إسلامياتي)*، وتأخذ دراساته موضع بحث وتركيز، يوافق محمد أركون ادوارد سعيد في رؤيتهما للارتباط الوثيق بين الاستشراق والهيمنة الاستعمارية، فدوافع الاستشراق قديما لم تكن علمية بحتة إنما هدفت إلى تحقيق أهداف استعمارية سياسية، وهذا الذي أوقعنا في مشكلة الاختلاف في تحديد الموقف من هذا العلم وضبط مفهوم له.[1]

كما أن محمد أركون يرى أن ما آلت إليه النصوص الاستشراقية القديمة، ما هي إلا ضغوطات من الكنيسة فكما تطرقنا في مراحل تطور الاستشراق، أن الإسلام كان يشكل خطرا للمسيحية، ويُحيل أركون في كتابه " تاريخية الفكر العربي الإسلامي" إلى أن هناك الكثير من المؤلفون المستشرقين ينحازون إلى وجهة نظر مسيحية، مما يؤدي إلى تضخيم العناصر الدينية والأبعاد الإيديولوجية في النقاشات والقراءات لتراث الإسلامي، فيقول:« يرسخون الأبعاد الإيديولوجية والجدالية للأدبيات البدعوية الإسلامية. أنهم ينقلون مصطلحات هذه الأدبيات إلى اللغات الأجنبية من مثل مصطلح الأرثوذوكسية والأمة والسنة والشيعة والخوارج دون أي تفكيك لها أو إلقاء نظرة نقدية عليها».[2] ينتج عن ذلك تعميم لفهم الإسلام السني على كل المجتمعات الإسلامية، مما يعزز الخطابات الدينية المتشددة في تلك المجتمعات، وعلى أساسه يقوم أركون بنقد المنهجية الاستشراقية في دراسة التراث الإسلامي، مُعيبا اعتمادها على التحليل الوصفي أو الخارجي أو المظاهري، دون التعمق في الجوانب

*: يطلق محمد أركون مصطلح "إسلامياتي"islamologie بدلاً من مصطلح "مستشرق"، نظرًا للسلبية والحقد والكراهية التي يراها في هذا الأخير من قبل بعض المثقفين في العالم العربي الاسلامي. ينظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص: 203.

[1]: كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1993، ص: 123.

[2]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص: 204.

الأساسية والفلسفية لهذا التراث[1]، وهذا ما يلاحظه في الاستشراق التقليدي كون المستشرق الأكاديمي توجهه انعطافات سياسية وسلطوية و دينية مما يجعله محصورًا داخل السياجات الدوغمائية.

وفي زحام تنوع الآراء و كثرة المواقف، نجد صعوبة في التمييز بين المستشرق الأصيل والشخص الذي يتدخل بدون أصالة في دراسات الاستشراقية، ونضرب مثل عن الأديب الانجليزي توماس كار ليل صاحب كتاب "الأبطال وعبادة الأبطال والبطولي في التاريخ" فقد اختصر رحلته التاريخية في تمثيل وتشخيص الإبطال حسب ما توحيه مميزات كل عصر من العصور مرورا بالإسلام استلهم صورة البطل من شخصية الرسول محمد بن عبد الله "ص" ، حيث تجمعت فيه كل الصفات الشجاعة والحكمة والتسامح، ويقول في هذا الصدد:« لقد أصبح من اكبر العار على إي فرد متمدين من أبناء هذا العصر، أن يصغي إلى ما يظن من أن دين الإسلام كذب، و أن محمد خداع ومزور..... بها أن لا تُخلق»[2]، ويشتهر كارليل بأنه أكثر المستشرقين إنصافا لشخصية الرسول "صلى الله عليه وسلم" ، ورغم تقدير بعض كتابنا العرب له كمستشرق ، إلا انه في الحقيقة لم يكن مستشرقًا بل كان أديبا وفيلسوفاً مرموقاً في أوروبا، وكتابه الأبطال يعد نظرية وضعها لحل مشاكل بريطانيا خلال عصر الثورة الصناعية، حيث كانت بحاجة ماسة إلى قائد يُنقذها فقام بدراسته التاريخية باحثاً عبر العصور عن مركز سلطة يستطيع إنقاذ بريطانيا من أزمتها الحضارية.

وهنا يقع الخطأ في تصنفنا كارليل بأنه مستشرق، بالرغم من انه لا يعرف أية لغة شرقية، وهذا التناقض عمم على العديد من المفكرين والأدباء وفلاسفة أوروبيين مثل فولتير وفلايشر ويوهان هيرور و غيرهم الكثير، وشمل هذا أيضا فئة من رجال الدين المسيحيين والمبشرين الذين صنفوا كمستشرقين بالرغم من عدم تخصصهم في مجال الدراسات

[1]: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 1999، ص: 331.

[2]: توماس كارليل: الأبطال، ت: محمد السباعي، دار الكتاب العربي، ب ط، ب س، ص: 58.

الاستشراقية[1]، فليس كل كتاب حول الشرق الإسلامي يصنف ضمن المجال الاستشراقي، فيجب التفريق بين كتب تتضمن الأمانة العلمية والموضوعية وبين كتب أخرى هدفها تحقيق أغراض سياسية وذاتية لكي تصنف في مجال الدراسات الاستشراقية وتستلهم القارئين.

أ-الاســتشراق الحـديـث عـند مـحمد أركــون:

رؤية أركون النقدية والتحليلية للاستشراق تختلف نوعا ما عن مواقف كبار المثقفين العرب الذين حاربوا الاستشراق جملة وتفصيلا أمثال أنوار عبد الملك وادوارد سعيد...، حيث انه يتفق معهم على أن الاستشراق في بداياته تشكل كأداة استعمارية تهدف إلى التحكم في الشعوب الإسلامية من خلال استغلال المعرفة وتوجيه السياسات الاستعمارية، بالإضافة إلى الخلط في تصنيف المستشرقين بين التخصصات وهذه هي صفات الاستشراق القديم الذي نظر له سلبيا في الفكر الاركوني[2]، بسبب ما حاول نشره وإلصاقه بالشرق الاسلامي من افتراءات وأكاذيب خلال العصور الوسطى بواسطة الكنيسة وأتباعها، وعليه اعتبر أركون أن الاستشراق لم يظهر كمجال علمي أكاديمي إلا في العصر الحديث، بدءًا من القرن الثامن عشر الميلادي، حيث ظهرت بعض الكتابات الاستشراقية الموضوعية وبدأ بعض المستشرقين يلتزمون بالمنهج العلمي في أبحاثهم ودراساتهم.[3]

ومع تطور الدراسات الاستشراقية، أصبح الاستشراق يشبه العلم المنظم، واستكمالاً في تنظيم هذا العلم اتفق المستشرقون على عقد أول مؤتمر للاستشراق للخروج من الصبغة التقليدية ومحاولة تأسيسه كمجال دراسي، انطلاقا من أن الاستشراق كباقي العلوم له من سلبيات مثل ما

---

[1]: مشتاق بشير الغزالي: أزمتنا مع الاستشراق، ع8، كلية التربية للبنات، جامعة الكوفة، 2008، ص ص: 27- 28.

[2]: هاشم صالح: محمد أركون:(الحلقة الثالثة)الاستشراق ملأ فراغا كبيرا في دراسة الإسلام، elaph.Com، ت ن:2004/04/01، ت د:2024/03/19، س:09:44.

[3]: محمد فتح الله الزيادي: ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، الجماهيرية العربية الليبية ، ط1، طرابلس، 1983، ص: 68.

له من الايجابيات، فمن الخطأ أن نعمم أحكامنا على الدراسات الاستشراقية مع إدراكنا الكلي للخلط الموجود في مجالها من موضوعات موضوعية وغير موضوعية.[1]

فقد سعى أركون إلى تبني نهجًا موضوعيًا حيال الاستشراق، حيث يقوم بدراسات تفصيلية تسلط الضوء على أعمال المستشرقين البارزين مثل كاهين وغرونباوم، ويلفريد كانتويل سميث، وحاول تقديم نقد بناء يستند إلى أساليبهم ومناهجهم الخاصة، ويعكس ذلك تميز خطابه النقدي عن الخطابات الأخرى في الفكر الإسلامي في انه يحاول تقديم مقاربة نقدية للاستشراق من داخل النسق الاستشراقي ذاته، وهذا الذي فلاح فيه أركون في قدرته على نقد أبحاث المستشرقين بواسطة أسلحتهم، وبالتركيز على إيجابيات الاستشراق وسلبياته ونقائصه.[2]

والاستشراق القديم لم تكن سلبياته ناجمة عنه، إنما من وضعية المستشرقين التقليديين وطريقتهم في التعامل مع الثقافات الشرقية، بسبب وجودهم خارج الفهم الأنثروبولوجي لحياة وثقافة تلك الشعوب، مما يؤدي إلى تشويه الواقع و نشر افتراءات، وأيضا تكمن في تحكم القوي وفرض سلطته وأفكاره المقدسة على الضعيف المهمش، وعليه يجب الحفاظ على التنوع الثقافي والتفاعل الايجابي بين الثقافات، والتركيز على التفاهم والاحترام المتبادل بين الشعوب دون فرض الثقافة الغربية هيمنتها بشكل عنصري أو استعماري.[3] وانطلاقا من هنا نادى أركون بضرورة البحث في المناهج الغربية ومحاولة تضمينها بمقاربتها الحديثة وتصفيتها من سيرتها التقليدية السياسية الاستعمارية بمنأى على كل الجدالات والتناقضات التي دفعت أركون إلى نقد الإسلاميات الكلاسيكيات في نظرتها السلبية التقليدية ومحاولة الإشادة بما يحول إلى الحاضر الشرقي وما يجب التركيز عليه أو إصلاحه.

---

[1]: مشتاق بشير الغزالي: أزمتنا مع الاستشراق، مرجع سابق، ص: 31.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 92.

[3]: نديم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد–حسن حنفي–عبد الله العروي، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2005، ص: 558.

ولا نستطيع فهم موقف أركون من الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية عموما، إلا من خلال التمييز بين مستويات رؤيته الاستشراقية، وأيضا في موقفه الحيادي لما جاء به الاستشراق الحديث من إنتاج فكر غربي عن التراث الاسلامي العربي:

- ❖ المستوى الأول: يظهر الاستشراق كمعرفة ايجابية اكتسابها الغرب طيلة فترة طويلة، حيث يمثل مجموعة هائلة من البيانات والمعارف التجريبية الميدانية، مما يعزز الطابع العلمي للمؤلفات الاستشراقية.
- ❖ المستوى الثاني: يعتبر الاستشراق مجموعة من المناهج والمفاهيم والتقنيات التي تستخدم لجمع ودراسة المعلومات، بما في ذلك المنهجيات الفلسفية واللغوية التاريخية، التي تركز على تحقيق النصوص وتحليل تأثيرها[1].
- ❖ المستوى الثالث: يُنظر إلى الاستشراق كتعبير عن المواقف الابستمولوجية والإيديولوجية والسياسية، وعلاقتها بالسلطة، حيث يستخدم هذا المستوى لتقييم وإصدار الأحكام المختلفة حول الموضوع المدروس.

وكل هذه المستويات تساهم في بناء عمل نقدي موضوعي والخروج من الدوغمائية السلطوية التقليدية للاستشراق، فبعد جمع المعلومات والقيام بالعمل الميداني في المستوى الأول، يتبعه العمل المخبري لدراسة وتحليل هذه المعلومات في المستوى الثاني. بعد ذلك، يتم التقيين واتخاذ المواقف والإحكام لاستخدامها واستثمارها في المستوى الثالث من اجل تحقيق فوائد والتجليات الموضوعية للمعرفة الاستشراقية.[2]

❖ المـطلـب الـثالـث: نقـد مناهـج المسـتشرقيـن وأخـطائـهم:

بعد التطرق إلى موقف أركون من الاستشراق القديم والحديث، ننتقل إلى نقد وفحص المناهج الاستشراقية وكيف تطورت مع أركون من نظرتها التقليدية إلى تمظهورها في العصر الحديث والمعاصر بالموضوعية والدقة.

---

[1]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق ص: 93.

[2]: المرجع نفسه، ص: 93.

ونستنتج أن التصور السلبي للاستشراق الذي يمكن إدراكه من خلال تأمل كتابات محمد أركون ينبع من التحليل النقدي لهذا التوجه الأكاديمي الذي طالما سيطر على الفهم الغربي للإسلام والشرق، يُبرز أركون أن البدايات الأولى للاستشراق تحمل في طياتها نزعة فوقية، حيث أن الاستشراق قد رسم صورة نمطية للشرق محملة بتحيزات و أحكام مشوهة تفتقر إلى الموضوعية والتعمق، بهدف تحقيق مصالح السياسات الاستعمارية إي انه استخدم كأداة من أدوات الاستعمار لتثبيت هيمنة العالم الغربي ثقافيا ودينيا وسياسيا، لذلك واجهت الدراسات الاستشراقية نقدًا لاذعا من طرف علماء ومفكرين العالم العربي الاسلامي.

وبالتالي ينتقد أركون النهج الكلاسيكي في دراسة الإسلاميات ويسعى لتجاوز المنهج الفيلولوجي نحو منهج تاريخي في تحليلاته ودراساته النقدية المنهجية للتراث العربي الاسلامي، مستفيدا من التقدم العلمي في القرن العشرين، يقترح قراءات متعددة تستند إلى العلوم الإنسانية مثل: علم التاريخ، وعلم النفس، وعلم الاجتماع والدلالات اللغوية، واللسانيات، وعلم الأديان المقارن، محاولاً تجنب الانغلاق في المثال الغربي ومنهجياته، والاعتبار به كمصدر للحقيقة المطلقة.[1]

وقد ألف في الموضوع الكثير من المستشرقين بمختلف الأجناس والألوان، فمنهم من كان موضوعي في دراسته ومنهم العكس، لكن اغلب دراساتهم تحمل حقد على الإسلام ونبي الإسلام،« فمن ثم لا يجدون ثغرة ينفثون منها أحقادهم إلا نفذوا منها، ولا رواية كاذبة إلا نشروها وطبلوا لها، دون أن يتبعوا الصحيح ويوضحوا الباطل والخطأ، فيقبلونا ما يساعدهم ويرضى أهوائهم»، ومن اجل إخفاء تهميشية أعمالهم تستروا تحت ستار البحث العلمي، بهدف تحقيق أهدافهم التي هي بالأخص التشكيك في سيرة النبي صلى الله عليه وتشويه صورة

[1]: جمعة حقاين: الوعي الاستشراقي عند أركون مقاربة وتفكيكية، مجلة المعيار، ع1، م27، جامعة لخضر الحاج، باتنة، 2023، ص: 52.

الإسلام والمسلمين ونشر الخوف في نفوسهم.[1] وكل هذا دفع بعض المتعلمين والباحثين للغوص أكثر في غمار هذه دراسات الاستشراقية وتنبيه الخلفاء لاسيما الذين لم يحضوا من الثقافة الإسلامية وعلوم الإسلام الأصيلة بحظً يُؤهلهم للتمييز بين الحق والباطل، وهناك من نظروا للغرب والمستشرقين بأنهم الأصل وأي شيء أخر تقليد، فاقتنعوا بما جاءوا به ولم يفرقوا بين الخطأ والصواب، ومن ابرز الأساليب والطرق المنهجية التي استخدمها المستشرقين في دراسة الإسلام هي:

1. تحليل الإسلام ودراسته دراسة أوروبية، والحكم على الإسلام انطلاقا من القيم والمقاييس الغربية المستمدة من الفهم القاصر والمغلوط الذي يجهل حقيقة الإسلام.
2. تأكيد الافتراضات المسبقة ثم استخدام النصوص فقط لتأكيد تلك الافتراضات وتجاهل كل ما يخالفها.
3. الاعتماد على مصادر ضعيفة وشاذة وتجاهل المصادر الصحية والموثوقة .
4. تحريف النصوص وتشويه معانيها وتفسيرها بشكل مغلوط ليتناسب مع الافتراضات المسبقة.[2]
5. قلة الدقة والتمييز في البحث بسبب الغربة والاختلاف عن الإسلام والتراث العربي الاسلامي.
6. تحريف الحقائق وإخفائها، بسبب اختيار المصادر بناءًا عن المزاج والاتجاه الشخصي.
7. التركيز على الجوانب السلبية والمعقدة من الإسلام، وتجاهل الجوانب الايجابية.[3]

---

[1]: محمد صالح المنجد: منهج المستشرقين ودوافعهم، موقع مداد الاسلاميmidad.Com، ت ن:2007/11/08، ت د:2014/03/22، سا : 9:55.

[2]: نورة بنت عبد الله بن متعب الشهري: شبهات المستشرقين حول السنة النبوية والرد عليها، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمان الرياض، السعودية، ص ص: 444- 445.

[3]: المرجع نفسه، ص: 446.

8. التشكيك في رسالة النبي صلى الله عليه ولم واعتبارها مقتبسة من النصوص اليهودية والمسيحية.[1]

وقبل التطرق إلى موقف أركون حاولنا جمع معلومات بخصوص مناهج المستشرقين عامة ونظرتهم إلى السيرة النبوية واهم ما يقوم عليه التراث الاسلامي وبعدها الخوض في نقد أركون لمناهج الاستشراق بداية من نظرتها التقليدية وصولا إلى الاستشراق المعاصر، فقد مر الاستشراق بنقد صارمًا من الفقهاء وعلماء وفلاسفة العالم العربي الاسلامي ووجهت له نقوداً لاذعة وحدة تلو الأخرى بسبب تهميش المستشرقين لعديد من الدراسات العربية والأقبح من ذلك أن هناك الكثير من الكتابات والمؤلفات كادت تحدث ضجة في العالم قاموا بأنسابها إلى أنفسهم وفي الأخير ترويج لفكرة عدم أصالة التراث العربي.

وعند التعمق في الفكر الاركوني وكما تطرقنا في العنصر السابق في تدرجنا لمستويات فهم الإسلاميات الكلاسيكية بالنسبة إلى أركون، نغوص الآن في المستوى الثاني الذي يتعلق بالمفاهيم والمناهج التي اعتمادها المستشرقين في دراسة التراث الاسلامي، لا ينظر أركون إلى المستشرقين باعتبارهم فكر واحد وكتلة واحدة[2]، إنما يقوم بتصنيف المستشرقين حسب إمكانياتهم وقدراتهم المعرفية فيحدد أولاً البحاثة يصفهم بأنهم يكدسون المعلومات ولا يقومون بتجديد مناهجهم، وثانيا الطليعيين الذين يفقهون كل شيء ويعرفون كل تفاصيل لكن لا علاقة لهم بالنصوص الأصلية، وهناك المستشرقين الذين يهدفون إلى تحقيق غايات شخصية ولا يتدخلون في أمور المحرجة و الحساسة، بالإضافة إلى المسيحيون والمتسكعون ...، كل هذه أصناف للباحثين المستشرقين ضمنها أركون في كتابه تاريخية الفكر العربي الاسلامي، فهدفه البحث عن مستشرقين ذوي الهمم العالية ويتميزون بحسن الدقة ويتفردون بالعلمية والموضوعية والجرأة،

[1]: محمد صالح المنجد: منهج المستشرقين ودوافعهم، مرجع سابق، ص: 446.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 98.

ويتجردون من أية مصالح، ومطلعون على مجالات العلوم الإنسانية لما تحويه وتنعيشه من إمكانية التواصل والتعاون والاحترام، وهو يقر أن هذا النوع نادر ون جدًا إلى درجة اختفائهم.[1]

وأهم المسائل التي انتقادها أركون في الاستشراق هي مسألة المنهج : فقد عمد إلى إجراء مقارنة بين مناهج الاستشراق ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، ولاحظ تخلف وتأخر مناهج الاستشراق، فهي لا تزال متشبثة بالمفاهيم التي تبلورت في القرن التاسع عشر، بالتالي لم تواكب تطورت الحاصلة في الفلسفة وخصوصا في ظل ازدهار الوضعية، وظهور مناهج جديدة بمستجدات بنيوية وتفكيكية وتحليلية وظواهرية وتأويلية..، خصوصا ظهور المنهج الفللوجي والتاريخي[2]، فحسب وجهة نظر أركون المشكلة الأساسية التي يعانيها الاستشراق هي أن الباحثين فيه لا يسيرون التجديدات المنهجية و الابستمولوجية التي أصبحت ضرورية بسبب ازدهار علوم الإنسانية والاجتماعية.[3]

ويرى الدكتور فارح مسرحي في كتابه " المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي" من خلال تحليله لأفكار أركون أن « استمرار المستشرقين في اعتماد المناهج الكلاسيكية، وعدم اكتراثهم بتطورات العصر وبالثورات المعرفية التي تحدث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، يجعلهم عاجزين عن تقديم صورة حقيقة عن التراث الاسلامي، ويجعلهم كذلك عاجزين عن إيجاد حلول للمشاكل التي تحدث في المجتمعات المعاصرة»[4]، وإذ قمنا بتعميم المسألة وجدنها تمثل نقطة الخلاف بين خطاب أركون والخطابات الاستشراقية، أهم الانتقادات التي واجهها أركون لمناهج المستشرقين هي إهمالهم لحاضر المستشرقين ومستقبلهم، فالدراسات الاستشراقية بقيت مختزلة في ماضي الإسلام والمسلمين، وهذا ما يجعل دراساتهم هامشية لا تحيل إلى الواقع، وفي حالة قطيعة ابستمولوجية من حاضر المجتمعات الإسلامية.

---

[1]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص ص: 250-251.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 99.

[3]: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الإنماء القومي، ط2، بيروت، 1996، ص: 110.

[4]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 99.

فحسب أركون يجب على الباحثين المستشرقين الاهتمام بماضي وحاضر ومستقبل المسلمين، لكي يضمن التدرج في المستويات الثلاثة فبعد جمع معلومات عن الماضي، والقيام بدراسة نقدية تحليلية لهذه المعلومات ومعرفة أثرها في واقع المسلمين، وهذا يُسهل البحث عن حلول لإخراج العقل الإسلامي من المستجدات الدوغمائية المؤثرة عليه، ويساهم أيضا في تحقيق مرامي وطموحات تلك الشعوب.[1]

تعددت الدلائل النقدية الاركونية لمناهج المستشرقين، انطلاقا من اعتبارها غير مسايرة للتقدم، ولا توافق مناهج البحث العلمي المطبقة في الدراسات الاجتماعية والإنسانية ويحدد انتقاداته في نقاط نذكر منها:

- ✓ يصف بأنها دراسة انتقائية للتراث الإسلامي، بسبب تركيزها على فترة تاريخية دون أخرى أو على مفكرين عرب معينين دون غيرهم، حيث أنهم اهتموا بفترة ازدهار الفكر الاسلامي، إي حتى القرن السابع للهجرة / الثالث عشر ميلادي، كما أن اهتمامهم تركز بصورة على نصوص كبار المفكرين المسلمين المنظور على أنها نصوص تمثيلية نموذجية على غرار أعمال الفارابي (874-950م)، وابن سينا(980-1037م)، و أبو حامد الغزالي (1058-1111م)، ابن رشد (1129-1198م)، وابن خلدون (1332-1406م)، وفي المقابل إهمالهم لمؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام ما بعد القرن (7هـ/13م).[2]
- ✓ التقليل من أهمية التراث الثقافي الغير مكتوب، من خلال إهمال الممارسة والتعبير الشفهي للإسلام، خاصة الشعوب التي ليس لها كتابة ولم يتم تدوين وحفظ تراثها مثل البربر والأفارقة.
- ✓ إهمال الواقع الغير مكتوب لكن المحكي، والذي تختص به الدراسات السوسيولوجيا، فيضرب مثلا بقيامه برحلة تاريخية استكشافية في المغرب وسوريا، وانطلاقا من حضوره

[1]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 100.

[2]: المرجع نفسه، ص: 101.

عدة مؤتمرات واجتماعات أدراك أن الإسلام والتراث المحكي من تجارب شخصية أكثر دلالة وتأثيرًا من الإسلام المكتوب.[1]

- ✓ إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام، والمنظور إليها بأنها غير نموذجية وتمثيلية، وهذه تفرضها السلطة والهيمنة فيستمرون في الاهتمام فقط، بسبب سيطرة النظرة الايديولوجيا ما أدي إلى تركيز الإسلاميات الكلاسيكية على الأرثوذكسي والسني الذي برز في العصر الأموي، في مقابل إهمال الاسلامي الشيعة والخوارج بسبب ما لحق بهم من تزييف وتحريف في العهد الأموي والعباسي.
- ✓ إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية، التي تمثل الحقل الديني أو المرتبط به من مثل الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمكاني، وتنظيم المدن وفن العمارة والرسم والديكور والملابس والبنى الاجتماعية...الخ، وبذلك نجد أن علم الإسلاميات الكلاسيكية قد قلصت حقل دراسته إلى حدود الفكر المنطقي (ثيولوجيا، فلسفة، قانون)، وهذا أدي إلى مشكلة تمثلت في إقصاء التفاعل المتبادل بين الإسلام كظاهرة دينية و التخصصات الأخرى السياسة والاقتصاد ومختلف الفروع الاجتماعية..... لم فرضتها من مثالية واستثنائية في دراسة والتحليل.[2]

وتساءل محمد أركون في كتاباته كيف نطرح الفكر الاسلامي طرحا جديدًا بعيدًا عن السياجات المتسلطة الدوغمائية التقليدية؟ وهنا دعا إلى تجاوز المنهج التاريخي الكلاسيكي والتحرر من المنهج الاستشراق الفيلولوجي، الذي أراد أساتذته حبسه فيه، رافضا اعتماد المنهج الفيلولوجي في دراسة التراث العربي الاسلامي، موجهًا انتقاداته نحو الاستشراق الألماني الذي ساد في القرن التاسع عشر، حيث يرى أركون أن المنهجية الفيلولوجية وما تمتاز به من مقتضيات في دراسة معاني الكلمات وتتبع منشأها وعلاقتها وتفاعلاتها المحتملة مع النسق النصي والتناصي، بما في ذلك المقاربات بين النصوص أو اللغات لكشف جذور المعاني

[1]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص: 52.

[2]: المرجع نفسه، ص ص: 52- 53.

والتحقق من مصادر النصوص، تظل قاصرة في أن تحيط بموضوع دراستها من الناحية الحضارية، محصورة في إطار بحث أكاديمي بحت.[1]

فحسب أركون الباحث الفيلولوجي يظل منفصلا عن النص الذي يدرسه، فلا يتجاوب مع همومه الحضارية ويظل مستبعدا البعد التاريخي الاجتماعي وتعقيدات الواقع الحي، ولكن ورغم كونه آلية نافذة للتنقيب في المعرفة، لا يمكن أن يستقل كإطار شمولي للدراسة الإنسانية، وخصوصا عند مقارنته بالمنهج التاريخي الذي يتناول النصوص في تداخلها الزماني والديناميكي الهادف إلى تفاعل القراء مع النص ومتطلباته، مما يجعل المنهج التاريخي أداة أكثر تناسبا لتحليل وفهم التراث العربي الإسلامي.[2]

فالاستشراق الذي ذاع صيته في القرن التاسع عشر وسخرت له جهود كبيرة من طرف العلماء والباحثين ورجال الدين، كان هدفه عنصريا وسياسيا لم يكن يرمي إلى بلوغ الحقيقة، فاركون كان يعيش قلق بسبب الطرق المنهجية والعلمية التي كانت سائدة ورائجة خاصة في اكبر جامعة في أوروبا وهي جامعة السوربون وقد أحال في كتابه " من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي " نصا يؤكد فيه أن: «التبحر العلمي الغائب في منهجية الاستشراق الكلاسيكي بالذات؟ فهي تظل حيادية، وصفية، سردية، أنها تكتفي بالتبحر العلمي وتراكم المعلومات وتفاصيل التفاصيل دون أن تنخرط في أية محاولة تأويلية أو تركيبية للموضوع المدروس...»[3]. وهذا ما انعكس سلبا في دراسة التراث الإسلامي، فعند قراءة أركون لمقالات وكتابات المستشرقين وجدها خالية من التحليل والتعمق وخاضعة للإيديولوجيات السياسية المتحكمة، فحاول إعادة قراءة التراث قراءة جديدة تحفر في الفكر حفرًا إبستيميًا متأثرًا بمنهجية الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشال فوكو خاصة بكتابه الشهير " الكلمات والأشياء"عندما تناول الحضارة

[1]: جمعة حقاين: الوعي الاستشراقي عند أركون مقاربة وتفكيكية، مرجع سابق، ص: 52.

[2]: المرجع نفسه، ص: 52.

[3]: محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت– لبنان، 1991، ص: 32.

الغربية بالتحليل والنقد[1]، وعليه يدعو إلى ضرورة أن ينتقل المجال الأكاديمي والإيديولوجي والأخلاقي و حتى الابستمولوجي إلى الدراسة المنهجية البحثية للحقائق الموضوعية للتراث العربي الاسلامي من جهة والقيام برؤية نقدية للعقل الاسلامي من جهة أخرى، وكشف العلاقات الكائنة بين الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية.[2]

ويتبين لنا من تحليلنا أن محمد أركون يقدم مراجعاته وانتقاداته للإسلاميات الكلاسيكية كجهد يهدف إلى بناء موقف علمي موضوعي يتجاوز جميع الإيديولوجيات والمواقف المتناحرة، ويعمل على تحويل النقاش من البُعد الانفعالي والإيديولوجي إلى البُعد العلمي من خلال زحزحة الاهتمامات الابستمولوجية والمنهجية، وكثيرا ما يعكس هاشم صالح مجهود واتجاه أستاذه في تعليقاته وشروحاته المفصلة التي يُقدمها عن أعماله بحماسة، ويوصفه بأنه يخوض صراع على جهتين الإسلامية و الاستشراقية الغربية.[3] فمع أركون تتضح الدعوة إلى فتح الأفاق والمطبات الواسعة أمام تفسير و تأويل النصوص وتتعدد القراءات.[4]

وعليه فقد شكل أركون قفزة نوعية في تاريخ الدراسات الإسلاميات والغربية فحسب تعبير هاشم صالح انه تموضع موضع ايجابي، من خلال أفكاره النقدية والمنهجية المسايرة لتقدم والداعية إلى ضرورة تنشيط وتجديد الفكر العربي الإسلامي[5]، ومما لا شك فيه أن إي فيلسوف تتعرض أفكاره إلى التذمر والنقد خاصة أن محمد أركون جاءت دراساته حيادية ومتفتحة ومضادة للعلم والعقلانية النقدية التي كانت رائجة، وقبل كل هذا – سابقا– بدأت الانتقادات حول كونه مستشرق وهذا يمنعه من ارتداء الموضوعية في قراءاته لتراث الإسلامي، ومن ناحية أخرى وجد اضطهاد من مجتمعه العربي الاسلامي لإدخاله منهجيات غربية لدراسة الإسلام

---

[1]: جمعة حقاين: الوعي الاستشراقي عند أركون مقاربة وتفكيكية، مرجع سابق، ص: 53.

[2]: Mohammad Arkoun, Discours islamiques, discoure orientaliste et pensée scientifique, Comparative civilisations. Vo;13.nu:13, université de la Sorbonne nouvelle, paris, 1985, p:01.

[3]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، مرجع سابق، ص ص: 102– 103.

[4]: خنوس نور الدين: الخلفية الاستشراقية لمنهج النقد التاريخي للنص الديني محمد أركون، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ع21، جامعة أبي بكر بلقا يد تلمسان، الجزائر، ص: 161.

[5]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص : 103.

والتراث وأيضا التشكيك في سيرة النبوية والقرآن الكريم كل هذا انعكس على دراساته بالسلب والتهميش.

ومن جهة أخرى هناك بعض المستشرقين الذين تقبلوا الانتقادات التي وجهها أركون إلى أعمالهم معترفين بالنقائص الموجودة في أبحاثهم، ويسعون إلى تحسينها من خلال الانفتاح على المنهجيات المعاصرة، دون إنكار لقيمة ما قدمته المناهج الأصلية، حتى أن هناك مستشرقين كبار تطابقت مناهجهم ودراساتهم مع موقف أركون أمثال ماكسيم رودنسون وضع بعض الخصائص وصفات التي يجب أن يقتدي به المستشرق لكي يصل إلى الدقة أهمها:

1. يتعين على الباحث أن يتحلى بالموضوعية والحذر والاطلاع على الدراسات السابقة، مع التكامل بين النهج الأكاديمي والفلسفي اللغوي، وتحليل المادة المتراكمة باستخدام المناهج الحديثة، دون السعي إلى الاستحواذ الرأسمال الرمزي، أو إدعاء الناطقية الرسمية.
2. يدعو رودنسون إلى تجاوز المنازعات الجدالية بين المستشرقين والعلماء المسلمين عن طريق التعاون والتبادل المعرفي.[1]
3. من الضروري إعادة دمج الموضوعات والمجالات التي أهملها الاستشراق الكلاسيكي، ودراسة الفترات التي تم تجاهلها مثل فترة الانحطاط والمرحلة الحديثة بتصوير دقيق وفلسفي.
4. الاطلاع على مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة: الانثروبولوجيا، علم الاجتماع، التاريخ.....، وذلك من اجل بث روح الحيوية والحداثة ما ينبت اهتمامات جديدة تختلف عن الدينامكيات التقليدية.[2]
5. يجب أن يكون الباحث قادرًا على دمج نفسه في التيار الفكري المعاصر وفهم المشاكل الراهنة التي تواجه الشعوب المدروسة، مستفيدًا من التقدم العلمي في مختلف المجالات

[1]: مكسيم رودنسون: جاذبية الإسلام، ترك إلياس مرقص، دار التنوير، د ط، الإسكندرية، د س، ص: 44 – 45.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 104.

ومتوازنًا بين الأهداف النظرية والعملية في مسعى لحل هذه المشاكل بطرق فلسفية و دقيقة.[1]

وعليه نتواصل إلى أن المنهج النقدي الذي خصه أركون للدراسات الاستشراقية حركته نزعتان رئيسيتان: أولاهما غلبت عليها الإعجاب بأثر الاستشراق الهادف إلى تطوير الخطاب الفكري في الثقافة العربية، وثانيهما متجذرة في منهجياته النقدية الهادفة إلى بيان نقائص وهفوات المستشرقين، وتوجيه النظر إلى طرق جديدة في الدراسة والبحث، والمعالجة للتوصّل إلى حلول موضوعية للمشكلات التي تبثها المنهجية الاستشراقية ومحاولة استنطاقها[2].

ونحن نعتقد أن الفكر الاركوني لم تكن غايته إلغاء وتهميش ودحض الخطاب الاستشراقي، بقدر ما كانت دعوةً الغاية منها تنبيه الباحثين والمهتمين بهذا المجال إلى إعادة النظر في المبادئ والمناهج المعتمدة في دراساتهم، فعدم قبول أركون لبعض دراسات الاستشراق كان مُنطلقه منهجي بالأساس وهو ما أنتج قُصورًا معرفيا وعلميا في النتائج التي تم التوصل إليها اعتمادًا على المنهج الفيلولوجي.

وبالتالي فإن مبتغى الفكر أركون يكمن في إعطاء الأولوية للمنهج الأنثروبولوجي باعتباره ضمانة رئيسية لتحصيل معارف أكثر دقة و علمية، والابتعاد عن تلك النزعة الفيلولوجية التي سقطت فيها معظم الدراسات الاستشراقية والتي أفرزت بدورها آراء ومعارف تنحو نحو الدوغمائية والإيديولوجيات السياسية، إن الاعتماد على المقاربة الأنثروبولوجية وجَعلها الوسيلة الرّئيسيّة لدراسة القضايا والإشكاليات، هي الغائية التي يبتغي أركون تحقيقها حتى تكون النتائج المستخلصة ذات جدوى علمية ومعرفية.[3]

---

[1]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 105.

[2]: رمزي بن حليمة: أركون ناقدًا للاستشراق، مجلة كلمة، ع97، تونس، 2017، ص: 06.

[3]: المرجع نفسه، ص: 06.

المبحث الثاني: إسهامات الدراسات الاستشراقية في فكر محمد أركون .

المطلب الأول:الموقف الايجابي من الاستشراق عند محمد أركون.

المطلب الثاني: إعادة بناء العقل الإسلامي.

المطلب الثالث: تحديث العقل الإسلامي.

❖ المــبـحث الثاني: إســهامــات الــدراســات الاستــشراقيــة في فـكر مــحمد أركــون:

بتنقيب دؤوب من جانب المستشرقين وتحليل متأن من قبل منتقديهم، وكثيرا من الدقة والوضوح، والعمق والتماسك، نجزم بأنه لا يليق للباحث أن يتغاضى عن الإسهامات القيمة التي ساقتها الدراسات الاستشراقية في الساحة المعرفية، كما ينبغي له أن يعير الاهتمام الوافر للنقد البناء لتلك الدراسات الاستشراقية، التي تتسم بغزارتها وتباينها، بين مقاربات وصفية استقصائية للظواهر متنوعة وبين دراسات متعمقة في ميادين معرفية محددة، تعددت أشكالها وإسهاماتها الملموسة في تطبيق مناهج بحث متجددة في مواضيع شتى، انقسمت بين جانب مؤثر ايجابيًا يتجسد في الإضافات المميزة لمنهجيات التقصي والتحليل، وبين جانب سلبي واضح تمثل في الأخطاء والافتقارات الناشئة عن سوء تأويل أو تصور متعمد لأهداف خفية، في خضم هذا التدفق المعرفي تبرز أهمية التجربة النقدية المنهجية التي قام بها محمد أركون تجاه العقل الاسلامي والتراث العربي انطلاقا من احتفائه بالدراسات الاستشراقية والتي سوف نسعى إلى توضيحها؟

❖ المــطلــب الأول: المــوقف الايجــابــي مــن الاسـتشراق عــند محمــد أركــون:

تعددت وتباينت مواقف وأراء العلماء والمفكرين حيال إسهامات المستشرقين، مما أدى إلى تصنيف أرائهم غالبًا إلى فئتين متباينتين: تضم الأولى الذين يُبدون باعجابهم بالجهود الاستشراقية وما حققته من إنجازات، والثانية تجمع الآراء النقدية التي ترفض وتهاجم مساعي الاستشراق بوجه عام، ومن جانب أخر هناك مجموعة من الاكاديمين وقفوا موقف الوسط أي أنهم يفضلون الوقوف موقف نقد وتوازن، يعبرون من خلاله عن قبولهم لدراسات الاستشراق أو رفضها[1]، عن طريق القيام بدراسة نقدية ايجابية تعكس التفاعل والتحليل البناء لمجهودات المستشرقين ودراساتهم، بما يدعو لفحص علمي أكثر حيادية وتجاوزًا للإحكام السلطوية والإيديولوجية.[2]

[1]: علي بن إبراهيم الحمد النملة: الاستشراق والدراسات الإسلامية، التوبة، ط1، الرياض، 1998، ص: 205.

[2]: المرجع نفسه، ص: 205.

من منظور عقلاني إسلامي، لا يمكننا التغاضي عن مساهمات المستشرقين، إذ يشبه الاستشراق باقي الحقول المعرفية التي تتنوع فيها الآراء والتجارب بين المطلق والنسبي، وهذا يتجلى في مواقف بعض الباحثين حول مسألة الاستشراق نجد الأستاذ نجيب العقيقى يورد في كتابه "المستشرقون" فضل الدراسات الاستشراقية على البيئة العربية في قوله:« فقد شعلوا بنا عشرة قرون في جميع أصقال الأرض وسائر اللغات، وتناولوا جميع ما للشرق من دين وحضارة وثقافة بألوان المصنفات، فلا أقل أن نشكر فضلهم على العربية بالعربية، ونذيعه في كتاب، وإن لم يكن في مثل دقة كتبهم وعمقها وشمولها وجدتها وهو: المستشرقون»[1]، وهنا يحيل إلى فضل الاستشراق فلولا اهتمامه وتأثيره لم راجت دراساتنا وأبحاثنا باهتماما وتقديرا، وهذا ما يؤكده أيضا في أهمية هذه الدراسات (وازنا بين عنايتهم بتراثنا واكتشافه وصونه وتحقيقه، وبين ما قمنا نحن في سبيلة فرأيناها تكون متساوية، ووازنا كذلك بين ترجمة أحدهم وآثاره، وبين ترجمة احد أعلامنا وأثاره فوجدناه يضاهيه خلقنا وعلما وعدد كتب، وان لا غنى لنا عن معظمها في علومنا وآدابنا، ولا سبيل إلى جحد فضلها في فتح عيون الشرقيين والغربيين على ما في تراثنا من ثراء قم نهضتنا التي كانوا من دعائمها)[2].

وهذا يحلينا إلى إثبات موقف قبول والإعجاب بالإسهامات الاستشراقية ونذكر عدد من الايجابيات التي أحياها المستشرقين وعنايتهم بالتراث من بينها الاهتمام بالتراث العربي الاسلامي من خلال النظر إلى مساعي المستشرقين في استكشاف التراث الإسلامي وإسهاماتهم في العلوم الإسلامية بوصفه مجهود عريق لم يجد اهتمام من أبناء أمته، تتبلور هذه المساعي في جهود الكثير من المستشرقين قد عكفوا بصدق وجد في دراساتهم و إسهاماتهم البحثية، بعيدًا عن تأثير الدين والسياسة.[3]

---

[1]: نجيب العقيقى: المستشرقون، ج1، دار المعارف، ط3، مصر،1964 ، ص: 605.

[2]: المرجع نفسه، ص: 605.

[3]: سويلم خلف سمران الرشيدي: الاستشراق بين الايجابيات والسلبيات، مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية، ع22، الجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ت ن:2022/02/17، ص: 347.

ويعترف الشيخ أبو الحسن الندوي بقيمة العلمية والموضوعية لهذه المقاربات الاستشراقية للحضارة الإسلامية بقوله:« أعترف بكل وضوح وصراحة أن عدد من المستشرقين كرسوا حياتهم وطاقتهم على دراسة العلوم الإسلامية وتبنوا موضوع الشرقيات والإسلاميات بدون تأثير عوامل سياسة أو اقتصادية أو دينية، بمجرد اهتمامهم وشغفهم بالعلم وبذلوا فيه جهودا ضخمة ويكون من الخطأ والتقصير أن لا ينطلق اللسان بمدحها والثناء عليها وبفضل جهودهم برز كثير من نوادر العلم والمعارف التي لم ترى ضوء الشمس منذ قرون إلى النشر والإذاعة».[1] وهنا يلقى الضوء على إنجازات المستشرقين مشيرًا إلى أن هؤلاء الباحثين قد افنوا أعمارهم في دراسة العلوم الإنسانية، واحتضنوا ميدان الشرقيات بدافع الشغف العلمي المحض، منغمسين في جهد معرفي متفانٍ، ويعتبر عدم الاعتراف بجهود المستشرقين إهمالا وجحودًا ذاتي شخصي ليست من سمات الباحث الموضوعي، لاسيما نتاجهم التي أضاءت بمعارف ظلت في طي النسيان لقرون عدة، وجلبوها إلى ساحة العلمية والفكرية، وهناك الكثير من دلائل التي توضح اهتمام المستشرقين بالتراث الإسلامي والاعتناء به من بينها كتاب توماس أرندلد المعنون ب (الدعوة إلى الإسلام)، وأيضا المستشرق الفرنسي دينيه اقر بإعجابه بالإسلام وأعلن إسلامه، ألف كتابا عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعنوان (أشعة خاصة بنور الإسلام)[2]، كل هذه الإرهاصات تحيل إلى توضيح اهتمام المستشرقين بالتراث الإسلامي بالإضافة إلى العناية بالمخطوطات وجمعها إدراكنا منهم لأهميتها في العلوم القيمية، وأيضا الاهتمام بالتأليف المعجمي الموسوعي والتحقق من العلوم الحديثة.[3]

وفي تلافيف دراستنا السابقة حاولنا رصد وتأمل الرؤى الفكرية الايجابية للمفكرين، هذا المسعى الذي يحمل في طياته نواة تنويرية، يقودنا إلى ملتقى الأفكار الشمولية والمحورية

---

[1]: أبو الحسن على الحسنى الندوي: الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت،1986، ص ص: 12- 13.

[2]: مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقين ما لهم وما عليهم، مرجع سابق، ص ص: 32- 33.

[3]: سويلم خلف سمران الرشيدي: الاستشراق بين الايجابيات والسلبيات، مرجع سابق، ص ص: 348- 349.

المتمثلة في وجهة نظر محمد أركون، فقد استخدم أركون مصطلح الإسلاميات الكلاسيكية بدلاً من الاستشراق بسبب الجدل الإيديولوجي الذي دار حوله منذ الستينات، فقد حملت الكلمة بأحكام ذاتية انتجت كره وحقد خاصة في العالم العربي، وهناك ثلاثة نصوص رئيسة يتحدث فيها عن هذا المصطلح ويغوص في دلالته أهمها: مقالات في الفكر الاسلامي، ونحو نقد العقل الاسلامي، ونص ثالث مهم تناول فيه مباشرة موضوع الاستشراق وهو الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية والفكر العلمي، معرفا الاستشراق بأنه المعرفة الغربية المجتمعة عن الإسلام منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى الخمسينات هذا القرن.[1]

وما أسهم به الاستشراق في ميدان المعرفة كان له أثرًا ايجابيا لا يمكن التقليل من شأنه، خصوصا في قيام ما يعرفه العرب بفترة النهضة، ومن بين أبرز الإنجازات التي قدمها الاستشراق في هذا المجال هو مجهوده العلمي في التحقيق والتنقيب والحفر وإعادة طبع النصوص العربية القديمة التي كانت مُهملة ومندثرة لفترات طويلة، وتوجيهها إلى النقد والفحص، أركون اختلف عن باقي العلماء في نقده للاستشراق فقد وضعه موضع النقد الابستمولوجي لا الإيديولوجي، بمعنى انه يرفض الوقوع في أسر الايديولوجيا والتوجهات السياسية، ويركز على الاستشراق كمجال للمعرفة لا يجب أن نستهين بما يحمله من مركبات معرفية وتاريخية و مقاربات منهجية، لولا هذا النوع من التدفق المعرفي والتدقيق العلمي لربما لم تتوصل أجيالنا إلى تلك الحقائق الجليلة المطموسة أو تلم بالعيوب والتعقيدات المتجذرة في تراثنا وفي فهمنا للإسلام.[2]

وقد سعى أركون إلى فهم المعارف والمناهج الغربية، وفي الوقت نفسه، تحليل ونقد التراث الفكر الإسلامي بحثا عن مسارات جديدة لإصلاح الثقافي والفكري، كانت محاولته تهدف إلى إقامة جسر يربط بين الثقافتين الإسلامية و الغربية، مؤمنا بأن التصحيح يبدأ من نقد العقل الذي أنتجها ونحت الثقافة، ولنقد العقل الإسلامي لابد من نقد مرجعياته النظرية

[1]: Nizwa.com، مدخل إلى فكر محمد أركون نحو أركيولوجيا للفكر الاسلامي منهجيات علوم الإنسان والمجتمع ومصطلحات مطبقة على دراسة الإسلام، موقع نزوى، ت/ن:1 جويلية 1995، ت/ ط: 9/ 2024/03، سا: 07:45.

[2]: المرجع نفسه.

والعملية ليصبح قادرا على إنتاج مفاهيم جديدة للوجود والحياة، يظهر أركون بمظهر المستشرق في نسخته المعاصرة، يحمل رؤية تأملية داخلية للخطاب الإسلامي مجهزة بأدوات التحليل الغربية، وكما صرح المفكر التونسي محمد المزوغي أن أركون يجمع بين إيمان المؤمن وتحليل المستشرق، ولا ينتمي لأي الطرفين، فاركون نفسه يؤكد انتماءه للإسلام كجزء من تراثه الثقافي والحضاري، وعلى أساسه ينكر انتمائه للثقافة الغربية، معتبرا عمله مساهمة في التجربة الإنسانية بأسرها، وهذا يدل على انه يقف موقف وسط، يقدر الاستشراق بما فيه من ايجابيات للتراث الاسلامي ويستخدم أدواته بوعي نقدي لفحص التراث الاسلامي وطرح تفسيرات جديدة ومتحررة من الرؤى الأيديولوجية.[1]

وفي مشروعه الفكري يعتمد أركون على المنهج النقدي والنظرة العلمية ليس فقط في دراسة الاستشراق ولكن أيضا في إعادة تشكيل فهم التراث الإسلامي، ومن خلال هذا النقد البناء، يسعى أركون إلى تعزيز الانفتاح والتواصل بين العقلين العربي والغربي، مؤكدًا ضرورة النظر إلى الاستشراق كمصدر للمعرفة يمكن أن يعود بالنفع على الثقافة الإسلامية، وبذلك لا يمكن الحكم على التراث الاستشراقي بالسلب، لان في ذلك جحودا لما قدمه للحضارة الإسلامية، فإذا أردنا الاستفادة من الدراسات الاستشراقية لابد من التخلي عن الإحكام العامة.[2] ويجب التعامل معها بروح نقدية مما يظهر نظرته الايجابية للاستشراق.

المطلب الثاني: إعـادة بنـاء العقـل الإسـلامـي:

يسعى محمد أركون من خلال منهجيتها النقدية إلى تحليل العقل الإسلامي نحو فهم استطلاعي، بتفكيك آليات العقل العربي باستخدام مناهج متعددة في التاريخ، والانثروبولوجيا، والفلسفة عامة و مناهج الفلسفة المعاصرة خاصة، بهدف فهم أعمق للنصوص الدينية وتحرير العقل من السياجيات الدوغمائية التي قيدته، بمنأى عن الفكريات التي كانت منتشرة، وحاول

[1]: الشريف زروخي: الاستشراق واستقلال السؤال الفلسفي دراسة في مشروع محمد أركون، مجلة العلوم الاجتماعية، ع18، جامعة سطيف2، 2014، ص: 13.

[2]: المرجع نفسه، ص: 13.

ورغم كل المداخلات الغربية والمضيقات العربية التي سلطت على فكره أن يستكشف مساحات جديدة للتفكير، يطل بها العقل الإسلامي على مرجعيات فكرية يحيي بها المخيلة العربية النائمة.

وقبل الخوض في مفهوم العقل الإسلامي ومبادئه عند أركون، يجب علينا أولا الإشارة إلى أن القول بوجود عقل إسلامي عربي فكرة غير مقبولة عموما، من منطلق الدراسات الموضوعية[1]، في هذا الصدد يشير فتحي التريكي في كتابه " فلسفة الحداثة " :« وما من شك أن العقل واحد، سواءٌ في صورة "لوغوس" أو "راسيو". ولذلك لا نستطيع تقسيمه بحسب الجغراسياسية التي تقسم العالم إلي نفوذ وهيمنة، فليس هناك عقل عربي أو عقل أوروبي وعقل أمريكي وعقل هندي وأخر سوفياتي، وليس العقل خاصية قوميات ضيقة وليس انتماء إلى شعب دون الأخر أو إلى عنصر دون أخر، كذلك لا يمكننا خلط العقل بنتائجه ومنتجاته في ثقافة معينة»[2]، وبهذا فإن الإقرار بوجود عقل واحد سوف يحصر الذات المفكرة في قوالب عقلية محددة، تخضع لتوجهات ذاتية وميولات تفرضها بيئة الباحث وتمنعه من الانفتاح والتحرر، تحت قيود إيديولوجيا تسيطر عليه، وهو ما كان سائد في الساحة الفكرية العربية آنذاك، انطلاقا من اعتبار العقل كيان ما ورائي لاهوتي[3]، ينجر للبحث والكشف عن آليات وأدوات التفكير والمعرفة للوصول إلى خاصية فهم وتحليل الخطابات وهو ما تطرحه المناهج الفيلولوجيا المعاصرة في مجال الحجاج، وهنا يجب أن نستمر في البحث لنتعمق في الذات العربية عموما، والعقل العربي الإسلامي خصوصا.

فما يراه الناقد العربي – محمد عابد الجابري– بضرورة الاستقلال التاريخي للذات العربية، إي محاولة القيام بقطيعة بين الذات وما تحتويه وبين التراث والفكر الأوروبي المهيمن، وبهذا فهو يلح على فكرة أننا لا نستطيع أن نفهم الذات العربية بتفكير غربي وفي نفس الوقت لا

[1]: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم–الناشرون، ط1، الجزائر، 2006، ص: 62.

[2]: فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، ب ط، بيروت، 1992، ص: 69.

[3]: على حرب: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995، ص: 128.

تستطيع الذات الغربية فهم الذات العربية، ويعطي مثل انه لا احد يستطيع أن يستنسخ فوكو في الثقافة العربية، إلا إذا كان الموضوع غير عربي، كما انه لا نستطيع إحضار أفكار كانط ويطبقها في الثقافة العربية، لان الأفكار وكيفية تطبيقها تختلف من مجتمع إلى أخر، لذلك يدعو إلى ضرورة توجيه نقدا موضوعي للتراث وأن لا نرتبط بالحيادية في دراساتنا الابستيمولوجيا فلا يخفى علينا الاقتناع أن إي بحث له دوافعه الايديولوجيا، فالجابري في أبحاثه رفض ربط الذات بأي هاجس يعرقلها، لأنها هي المتحكمة في زمام أمورها، ويخص هنا المفكر العربي وقدرته على التحكم في المفاهيم والمناهج الحديثة ومحاولة تطبيقها في بحثه، لان العقل العربي حالة خاصة من العقل الإنساني، نستطيع إخضاعه لمنهجيات ومرجعيات مختلفة بشرط أن تنطبق معه.[1]

ويدعو أركون في جل مؤلفاته إلى ضرورة خروج العقل الإسلامي من حدود اللاهوت وعلوم الفقه، واحتكاكه بعلوم الإنسان والمجتمع، وعلى غرار هذا الطرح قدم مشروعاً فكرياً سماه "نقد العقل الإسلامي"، طرحه في أطروحته لدكتوراه المعنونة ب "النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع هجري عند مسكريه"، سنة 1974م، ليصدر له كتاب محاولات في الفكر الإسلامي اشتمل على عدة دراسات حول الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ثم كتاب قراءات في القرآن سنة 1982م، لتتضح معالم مشروعه سنة 1984م عندما اصدر كتابه نقد العقل الإسلامي وتوالت أعماله في الصدور لتكتمل ملامح مشروعه الفكري.[2]

ومع بلورة الفكر الحداثي في الغرب وأوروبا خاصة، حاول أركون توسيع المفاهيم الحديثة للفكر الديني بما يشمل الإسلام في النقاش الغربي والأوروبي، ففي اعتقاده أن العقل الاسلامي عادة ما يُهمل أو يُعامل كشيء مستقل عن النقاشات المتعلقة بالدين في الثقافة اليهودية والمسيحية، وهذا التحيز يفتقر إلى تفهم الدين كظاهرة حضارية شاملة، وهو يؤثر على

[1]: محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1991، ص ص: 283- 287.

[2]: فاطمة بقدي: المقاربة النقدية للفكر الإسلامي عند محمد أركون، شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية، جامعة الجزائر-3-، الجزائر، 2015-2016، ص: 52.

إمكانية التبادل الثقافي والفكري بين الحضارات والديانات. لذا، استغل أركون موقعه كمفكر إسلامي في الغرب لمعالجة هذا الانحياز وتقديم رؤى جديدة تسمح بفهم أعمق وأكثر تعقيداً للإسلام وتأثيراته، مستعينا بمنهجيات حداثية ومعاصرة استمدها من الدراسات الاستشراقية، وفقاً لأركون يجب أن يستند فهمنا للعقل الإسلامي كما هو الحال مع إي عقل أخر، إلى تقدير تعقيدات التاريخ والثقافة، فهو يدعو إلى إعادة صياغة الكيفية التي ننظر بها إلى العقل الاسلامي بطريقة تعكس تنوعه وسماته، فاركون يسعى إلى إحداث نهضة نقدية تعيد التأمل في الإسلام بشكل منفتح ونقدي، مستفيداً من المناهج العلمية الفلسفية والحديثة[1]. وهنا يتضح انه بالرغم من النقد الذي تلقاه الاستشراق عامة ومناهج المستشرقين خاصة، إلا انه يعتبره ضروري لتحفيز التفكير النقدي داخل الوسائط العلمية والأدبية في العالم الإسلامي، فمن خلال الاستفادة من منهجيات البحث الاستشراقية، يمكن للعالم الاسلامي أن يستكشف من جديد التقاليد والنصوص الدينية بحثاً عن تأويلات جديدة ومعاصرة.

يرى أركون انه لكي نتخلص من التأزم يجب علينا توجيه اهتماماتنا ونقدا للعقل الإسلامي، فالعقل هو المسؤول الأول على بناء التصورات وعلى تبرير السلوكيات التي نقوم بها، وهذا يؤول إلى أن العقل هو الآلة الكفيلة للخروج من القيود الدوغمائية التي تحكم العالم العربي الإسلامي، ويبدأ أركون في مقاربته النقدية للعقل الإسلامي من خلال توضيح أهمية ارتبط العقل بعلوم الإنسانية والاجتماعية، محاولة منه لاستبعاد الطرح الميتافيزيقي لمفهوم العقل السائد في الفلسفة القديمة والوسطية، وتبني الطرح الواقعي والتاريخي، أي الغوص في دور العقل وتأثيره في التاريخ والمجتمع من خلال إنتاج المعرفة وتوجهها، وعلى أساسه يتحدد مفهوم العقل الإسلامي عند أركون بأنه كل الآليات التي توجه تفكير الإنسان المسلم في مختلف الظواهر المحيطة[2]. وعليه فالعقل في التاريخ الإسلامي له بداية ونهاية وليس محكوم بأبديته أو

[1]: محمد أركون: القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت:هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2001، ص: 16.

[2]: فارح مسرحي: محمد أركون فيلسوف بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص: 42.

أزليته و رغم كل هذا أركون لم يحدد مفهوم مطلق وثابت للعقل أو اعتباره: « مجموعة وظائف التي تكون موضوعها بكل معاني الكلمة، إحساس، تداعي، ذاكرة، خيال، إدراك، وعي»[1]، يسأل محمد أركون في كتابه تاريخية الفكر الاسلامي عن الكيفية التي نحدد بها مفهوم العقل، ويقترح أن نبحث عليه وفق مسارات، إما عن طريق البحث في نشأة المفهوم بدءاً من القرآن ونستعرض مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين، وإما أن نتبع مفهوم العقل في مختلف المدارس، وأخيرا يقترح أن نعتمد نصا أو كتاباً أو مؤلفاً، ونبحث من خلاله على الإبعاد التي تحدد المفهوم وتضبطه، وهو يرى أن المسار الأخير هو الأحسن والأجدر، يؤكد على إمكانية تاريخية استكشاف الفكر الإسلامي، متتبعين خيوطه المتواصلة من اجل استجلاء الهيكل الفكري الأساسي للعقل الإسلامي، يقودنا هذا التتبع في رحلة معرفية تنطلق من عصر الثورة الإسلامية التي تزعمها الخميني والمد القومي التي أحدثته حركة الإخوان المسلمون، مروراً بالتيارات الإصلاحية والصحوة السلفية في القرن التاسع عشر، ثم تتجه أبعد إلى الوراء عبوراً بملامح الحركة الوهابية، ويزيد أركون عمقا في لهذا التحليل بالرجوع إلى أعلام التفكير الإصلاحي الإسلامي كابن تيمية (مات عام728هـ-1328م)، الغزالي و الشافعي(767-820م).[2]

ووقف محمد أركون وقفة علمية تاريخية وتفكيكية لأعمال هذا الأخير حيث يرى أن فكره لحظة مهمة لتأسيس آليات اشتغال العقل الإسلامي، خاصة ما طرحه في مؤلفه "الرسالة" من علم الأصول ويبرر اختياره بقوله: «إننا نمتلك مؤلفا زائراً اعتُرف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلا للإجماع والإشعاعات المتعددة، إنه رسالة الشافعي»[3]، فهذا الكتاب يحيل إلى أهمية بالغة كون الفكر الإسلامي – سابقا وحاليا- أسست أركانه على التأصيل، إي على الفحص وتحميص المناهج الاستدلالية التي تفصل وتوثق الصلة بين الفروع الفقهية وأصولها

[1]: اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، م1، ط2، بيروت باريس، 2001، ص: 688.

[2]: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص: 63.

[3]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص: 67.

الشرعية الراسخة، تلك العملية التأصيلية موضحة بشكل جوهري في رسالة الإمام الشافعي التي قامت بدور الرائد في تأسيس علم أصول الفقه العلم الذي أزدهر وتشعب إثرها[1]، بهذا الصدد يشيد الباحث فخر الدين الرازي بهذه الفكرة مؤكدا على أن الفقه قبل الإمام الشافعي كان ممارسا بلا إطار عام يوحده، فرغم تناول الناس لمسائل أصول الفقه والجدل حولها، إلا أنه كان مفتقراً لمعيار معتمد في المعرفة الشرعية، ومن ثم تبلورت اطر معرفية جديدة عندما استخلص الشافعي مبادئ أصول الفقه، مقدماً للأمة معياراً شموليا يمثل الأساس في استيعاب درجات وقواعد أدلة الشريعة الإسلامية « فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرطوطاليس إلى علم العقل» [2]. تحظى رسالة الشافعي باهتماما كبيرا من طرف أركون باعتبارها الوسيلة التي أرست منهجية فكرية جديدة في التفكير والاستدلال الاسلامي وهي الطريقة التي اعتمدها العقل الاسلامي ولا يزال يستعمل في إنتاج المعرفة.[3]

وانطلاقا من تحليل رسالة الشافعي نستطيع الوقوف على خصائص العقل الاسلامي التي تعد خطوة ثانية من خطوات المقاربة المنهجية عند أركون لاكتشاف المبادئ التي يقوم عليه هذا المفهوم ونظرة أركون تتقاطع مع مفهوم الابستيمية الذي بلوره ميشيل فوكو(1926-1984م)، استخدمه لتحقيب للمراحل الثلاثة الكبرى التي عرفها الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ويعرفه فوكو بقوله: «إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي، الابستيمية حيث المعارف_منظوراً إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية، أو إلى صورها الموضوعية»[4]، وبذلك فمهمة الابستيمية هي مهمة تاريخية بفضل خاصية التغيير التي تميزها فكل مرحلة تاريخية ترتبط بإبستيمية تتقطع مع سابقتها وتساعد في حدوث مرحلة تاريخية

---

[1]: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص: 07.

[2]: عبد الرحمن بن مهدي: الرسالة للإمام المطلبي محمد ابن إدريس الشافعي ، ت- ش: أحمد محمد شاكر، ج1-2- 3، د ط، بيروت، ص: 13.

[3]: فارح مسرحي : محمد أركون فيلسوف بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ص: 47 - 48.

[4]: ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي، ب ط، لبنان، 1990، ص: 25.

أخرى، اقتبس أركون مفهوم الابستيمية من نظريات ميشيل فوكو لتسليط الضوء على بنية الفكر العربي الإسلامي من الداخل، محاولاً اكتشاف الجذور العميقة للمعرفة والطريقة التي ينظم بها المجتمع الإسلامي تفكيره، بعيدا عن المعتقد السائد الذي يربط التحولات الفكرية بالمعطيات السياسية التي تميز الفترات مثل العصر الأموي، العباسي، العثماني ....الخ، وعن طريقها يتضح انه يجب الغوص في الأسس الابستيمولوجية التي شكلت العقل الاسلامي في تلك الحقب وأثرت في تطوره، يحول هذا المصطلح في أعمال أركون إلى اعتباره نظام فكري شامل يهدف إلى التحكم ضمنيا أو عمقياً أو أركيولوجيا بفترة معرفية ما[1]، بتعبير أخر:« يعنى مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح، أي أنها اللاوعي المعرفي لفترة بأسرها»، ولقد استقطب أركون المصطلح الابستيمية من فوكو نظراً إلى تقسيمه تاريخ الفكر الأوروبي إلى مرحلتين معرفيتين الأولى تتموضع مع ديكارت وتفصل العصر الكلاسيكي عن العصور الوسطى، والثانية مع كانط وتفصل عصر الحداثة عن النظام الفكري للعصر الكلاسيكي، ونلاحظ أن أركون حفا خطى فوكو في تقسيمه فقد ميز بين مرحلة الإبداع والإنتاج، إي بين العصر الكلاسيكي الذي ينتهي بموت ابن خلدون وعصور الانحطاط.[2]

وباختصار يمكن القول أن الابستيمية أو النظام الفكري للعقل الاسلامي، تتضمن مجموعة من المفترضات والمبادئ المعينة التي يعتمد عليها العقل الاسلامي، بطرق ضمنية عموماً، في بناء المعرفة والأفكار، تعتبر هذه المنظومة مثل البنية الأساسية التي تقوم بتوجيه وترتيب الأفكار والبحث العلمي دون أن تكون ظاهرة بالضرورة ويعبر عليها كمال عبد اللطيف بقوله: «البنية النظرية الأثيرية التي لا ترى، بقدر ما تؤسس، والتي وجهت وما زالت نظام الفكر وقواعد إنتاجه في العالم الإسلامي».[3]

---

[1]: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص ص: 69- 70.

[2]: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص: 44.

[3]: كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 88.

وعليه فإبستيمية العقل الإسلامي تشير إلى مجموعة الافتراضات الأساسية التي يستند عليها هذا العقل في تشكيل مساره المعرفي، وهي تتميز بتداخلها مع الأبعاد الأسطورية والتاريخية، ثم يقوم العقل الإسلامي بالتركيز على القيم الأخلاقية والدينية بنزعة دوغمائية، مما يؤدي إلى ترسيخ فكرة التفضيل الأخلاقي والروحي للمؤمنين على غيرهم، والمسلمين على غير المسلمين، وتلعب اللغة دورًا مركزيا كحامل للقداسة، نستطيع من خلالها التركيز على المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته معنويا، كما تم تناقله وفسره الفقهاء، فهذا المعنى يعد موحدًا ومقدسًا باعتباره صادر مباشرة عن الذات الإلهية، مما يؤدي إلى نسخ عقل أبدي يتجاوز الأطر التاريخية[1]، حيث يصبح متأصلاً وثابتًا لأنه يستند إلى الخطاب الإلهي كما ورد في الوحي (وهو ما يُنظر إليه على انه مغروس في كلام الله).[2]

ويُستخلص من هذا النص أن العقل الاسلامي يعتمد على حقيقة مطلقة وكلية تمثل الدين وهي مستوحاة من النصوص التأسيسية للإسلام " القرآن والسنة " بالإضافة إلى مختلف القيم الدينية والاجتماعية والأخلاقية...، ويقوم العقل الاسلامي بإدراك هذه الحقيقة عبر فهم الغاية الإلهية المضمرة في النص، وهي العملية التي وقعت في العصر الذهبي للإسلام، أي في زمن الصحابة والسلف الصالح، وهذا يعبر عن استرجاع تاريخي يمثل في جوهره الدعوة التي تقوم بها الحركات الإسلامية المعاصرة للعودة إلى الأزمنة والقيم البازغة فيها، يُشار إلى أن النص الديني الذي أوحى به الله تعالى يحمل معنى واحدا وأصيلا، وتم استنباط الشريعة الإسلامية منه بشمولية، سواء من خلال الطرق المباشرة التي تعتمد على النصوص الصريحة، أو بطرق غير مباشرة كما في تعاليم الأئمة المعصومين لدى الشيعة، أو عبر تطبيق طرق الاجتهاد الدقيقة المحددة في علم الأصول عند السنة، ينظر أركون إلى هذه الأسس باعتبارها تشكل إطاراً معرفيًا ثابتًا، وهي تمثل المقدمات الأساسية التي توجه الفكر الإسلامي، ويبرز أركون أنه على الرغم من التنوع الواسع في أشكال الفكر الإسلامي وتعدد طوائفه، وكذلك

[1]: فارح مسرحي: محمد أركون فيلسوف بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص: 49.

[2]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص: 81.

الانقسامات التي قادت إلى الخلافات الشديدة وأحيانا النزاعات المسلحة بينها[1]، فبتحليلا أعمق ونظرة أبعد تكشف عن وجود بنية مشتركة أساسية تشمل هذه العقول، وهذه الميزة هي التي ربطت العقل الاسلامي بمعطى ديني مستوحى تارة من الوحي وتارة أخرى من تعاليم الأئمة المجتهدين الذين يبدون أراء تقبل من دون نقاش.

وعلى منواله تتحدد خصائص العقل الاسلامي وتترسخ آليات اشتغاله من خلال رؤية شاملة بثت في العصور الوسطى، حيث تم اعتبار العقل كيان تابعاً لنص ويصنف في المرتبة الثانية مما يجعله خاضع لدائرة المسموح التفكير فيها، غير آبهة بفضاءات المعرفية المختلفة، ومن هنا تنشأ خاصية أخرى للعقل الديني هي الدوغمائية(الصرامة العقلية)، وهي ترتكز على نظام من الأضداد وثنائيات مثل الإيمان والمعتقدات أو بين اللاايمان واللاعقائد، وبوضوح أكثر، ترتهن الدوغمائية بشدة وبلا تهاون إلى جملة المبادئ العقائدية وترتبط بها، وتنظر بنفس الشدة والقدر من الجزم والعناد إلى كل ما يعارضها بأنه باطل وبلا جدوى، وبالتالي يصنف ضمن المحظور أو المستحيل بحثاً وتفكيراً، مما يؤدي إلى حفظها في حيز اللامفكر فيه مع توالي الزمن وتعاقب الأجيال[2]. وهذه الخاصية في نظر أركون تولد ادعاءات تكفير وابتداع ضد من يتبع توجيهات الأرثوذكسيات.

وقد استشفى أركون من تحليله لخصائص وسمات العقل الاسلامي، أن هذا العقل يتشكل ويعمل على قاعدة فكرية تستند إلى الاستدلال والبرهنة وتقديم الأدلة، وتعتمد بشكل جوهري على الإطار الفلسفي الذي توارثه العقل القروسطي (الفضاء الذهني)، وهو إطار يجمع بين الحضارتين الإسلامية و المسيحية خلال العصور الوسطى، وهذا الإطار تجاوزه الغرب، بينما لا يزال يُحافظ على بقائه وتأثيره في مجتمعاتنا الشرقية.[3]

❖ المــطلــب الثــالث: تحــديــث العــقــل الإســلامــي:

---

[1]: محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، ب ط، الجزائر، ب س، ص: 232.

[2]: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص ص: 05- 06.

[3]: فارح مسرحي: محمد أركون فيلسوف بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ص: 52- 53.

يرى أركون أن تحديث العقل الإسلامي يتطلب إعادة تقييم للمنهجيات الفكرية التي استُخدمت خلال العصور الوسطى، والتي لا تزال تؤثر في الإطار المعرفي للمسلمين، ينادي بضرورة إعمال نقد ذاتي ونقاش معمق حول النصوص والتراث للتغلب على الإرث الفكري الذي يقيد التفكير الإسلامي داخل حدود الفضاء الذهني القروسطي، ويركز على الحاجة إلى فهم جديد ومعاصر للعقلانية يكون أكثر انفتاحاً وقابلية لتماشيه مع التحديات الفلسفية والعملية الحديثة.

ويسعى أركون من خلال منهجه الذي يطرحه لتجديد العقل الإسلامي إلى تطوير آلية تتيح تجاوز الفجوة بين العقل الاسلامي والعقل الحديث، فينبغي على العقل الاسلامي الدخول في مشروع الاستكشاف الذي يتمثل في استعادة المواضيع المسكوت عنها والتي لم تحظ بالتفكير الكافي، أو تلك التي بدت مستحيلة التفكير فيها، ويفصح عن ذلك بتشجيع العقل الإسلامي على التفكير في " اللامفكر فيه "، بمعنى أن الأشياء التي تُعتبر خارجة عن دائرة المعقول يجب أن تُعاد إحيائها كموضوعات ممكنة للتأمل والتحليل في السياق الإسلامي أو العربي المعاصر.[1]

ولكي نستطيع تشكيل عقل إسلامي حداثي متجدد يجمع كل الصفات يتطلب تغيير توجهات التفكير الحالية الرائجة في الأوساط الإسلامية، وهذا بإحداث قطيعة مع النمط التقليدي القروسطي، والتوجه نحو نمط جديد في التفكير أو ما يسمى العقل الاستطلاعي المنبثق، يدعو أركون إلى تحرير العقل الإسلامي من القيود الشرعية، والسماح له بتولي دور مركزي دون قيود أو شروط، مما يجعله مستقل ويرفض العمل داخل القواعد والأطر المحددة، بالإضافة إلى أنه عقل يرفض الدوغمائية والقطعية في الأحكام والحقائق المطلقة،[2] ويحتضن المفهوم القائل بأن الحقيقة نسبية وتاريخية وبالتالي القابلية للتغيير مع مرور الزمن، أركون ينوه إلى ضرورة

[1]: محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، 2001، ص: 44.

[2]: فارح مسرحي: محمد أركون وتحديث العقل الإسلامي، ع16، قسم الفلسفة، باتنة، جوان 2007، ص: 137.

الإيمان بنسبية الحقيقة فهي من بين سمات العصر المعاصر في مقابل مطلقية الحقيقة السائدة في الأوساط الدينية.[1] هذا يعني أن الحداثة والنسبية من بين المصطلحات التي استوحاه أركون من الثقافة الغربية وحاول تثبيتها في العقل الإسلامي بما يتماشى معه.

واعتبارا من أن النسبية تمثل خاصية من خصائص العصر بالتلازم مع العقلانية فهي تستدعي المقاربات النقدية والتنوع في الآراء والأفكار دون فرض أو عنف أو صراع، وهذا ما يرفض وجود حقيقة مطلقة ثابتة، ففي رأي أركون الإسلام ليس كتلة جوهرية موحدة، بلا هو تجسيد لتاريخ من الممارسات والتفاعلات الاجتماعية بمعنى انه يتغير ويتبدل على مدار التاريخ، وحسب أركون هناك فجوة بين الايدولوجيا أو النموذج النظري وتطبيقه في الواقع، فالواقع لا يمكن أن يحاكي التصور الأصلي بدقة تامة. لذلك، يدعو إلى ضرورة التخلي عن فكرة استعادة " العصر الذهبي" الذي يحن إليه الكثيرون في الأوساط الإسلامية.[2]

وعلى غرار هذه الأطروحات نستنتج أن مسيرة محمد أركون الفكرية شهدت تنويراً فلسفياً وتاريخياً، تحت تأثيرات متعددة ومتراكمة، ما قاده إلى اعتماد منهجية تاريخية يحلل وينتقد بها مختلف الإشكاليات، مستعينا بمنهجيات استشراقية استعمالها كإستراتيجية تحليلية تفكيكية، أخذا منها ما ينفع، وناقدا فيها ما يُصلح وتوجيه الرؤى إليها، وكل هذا يصبو إلى إعادة بناء العقل الاسلامي ومواكبة ركب الحداثة باعتبارها تطلعاً إنسانياً شاملاً، وهذا جسد جهود محمد أركون المذكورة أنفا بهدف إيقاظ الهفوات الكامنة في العقل الاسلامي وتحديثه وتوظيف أداوت النقد المعاصر، وعلى أساسه اعتمد أركون على الدراسات الاستشراقية، محاولاً اكتشاف الجانب السلبي والايجابي فيها، موجهاً التحديات التقليدية والرؤى الأيديولوجية التي تمنع التعامل مع الظاهرة الإسلامية، فقد حاول تقويض الدراسات وإعادة رسمها عن طريق مشروعه البديل، مفتتحاً طرق جديدة في المعرفة، ضمن سياق معرفي متعدد الأقطاب والمنهجيات سماه بالإسلاميات التطبيقية.

---

[1]: فارح مسرحي: محمد أركون وتحديث العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص: 137.

[2]: فارح مسرحي: محمد أركون فيلسوف بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص: 55.

الفـصـــل الثـالــث:

مشـــروع أركــون البديـــل " الإســـلاميات التـــطبيقية":

<u>المبحث الأول</u>: في الإسلاميات التطبيقية:

المطلب الأول: مفهوم الإسلاميات التطبيقية وخصائصها.

المطلب الثاني: منهجية الإسلاميات التطبيقية.

المطلب الثاني: مهام الإسلاميات التطبيقية وعوائقها.

تمـهيد:

في ظل التحولات الفكرية المعاصرة وتيارات ما بعد الحداثة، تم إعادة تقييم أهداف ومعايير النقد الفكري، مما أدى إلى توسيع دائرة تأثيره من مجرد تفسير النصوص الأدبية إلى استكشاف أبعاد فكرية وفلسفية أكثر شمولاً، سعت هذه المناهج لإعادة تأويل وصياغة التناقضات والكينونات التي بقيت جامدة في ضوء الاحتمالات الممكنة، وهذا التوجه تأثر به أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ومنهم محمد أركون الذي نال تأثيراً بالغاً كما ذُكر في الفصول السابقة، وقد جسد أركون هذا التأثير من خلال مشروعه الفكري " نقد العقل الإسلامي" حيث ناقش مواضيع عديدة متعلقة بالفكر والفلسفة والتاريخ والحضارة العربية والثقافة الإسلامية، تميزت مقاربته بنظرة متجاوزة للدراسات الإسلامية التقليدية التي قد تحمل في طياتها تصورات سلبية، بالإضافة إلى إيضاح مساهمتها الايجابية، ومن هنا جاءت فكرته لتأسيس مشروعه البديل المعنون بـ : " الإسلاميات التطبيقية " كنهج تطبيقي جديد يدعو إلى تحليل وفهم التراث الإسلامي في سياقه التاريخي والفكري معتمدا على أساليب علمية تجمع بين الدقة و محاكاة التجربة الإنسانية العربية الإسلامية، أي انه محاولة تطبيق المناهج النقدية الحديثة والمعاصرة على النصوص الدينية، وفي هذا السياق كان لزاما علينا البحث في مفهوم الإسلاميات التطبيقية؟ والوقوف على أهم منهجياتها وأهدافها؟ مروراً أيضا بالمحطات النقدية والمعرفية الموجهة إلى محمد أركون ؟

❖ المــبحث الأول: فــي الإســلاميات الــتطبيقية:

❖ المــطلب الأول: مفــهوم الإســلاميات التــطبيقيـة:

من الصعوبة تحديد مفهوم دقيق للإسلاميات التطبيقية، إذ لا تتضح معالم هذا المصطلح بشكل كامل إلا عبر تقصي الفوارق والتداخلات بينه وبين مصطلح أخر وهو الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق)، لا يعالج محمد أركون الموضوع بطريقة متسلسلة، بل يقدم نسقاً تفاعلياً جدليا يُعيد فيه توضيح العلاقة بين الاثنين، فتارة يصور مشروعه كمرحلة متخطية للمقاربات الاستشراقية السابقة، وتارة أخرى يقدمه كتعزيز لأسسها، مستهدفا تحديث المناهج البحثية وارتباطها بالتقدم الحاصل في العلوم الإنسانية خاصة، والحركة العلمية المعاصرة عامة، ففي إجابته عن تساؤلات حول نقده للاستشراق، يُبين ويلح على وجود نقص في البُعد المنهجي والابستمولوجي، وهي نقطة لطالما أشار إليها، يستطرد قائلاً أن نقده للإسلاميات الكلاسيكية، يرمي من خلاله إلى تحقيق تحول يكملها ويمتد بها نحو آفاق جديدة، وذلك من خلال مشروعه " الإسلاميات التطبيقية " إي محاولة التطبيق والدمج العملي لمناهج الدراسات الإنسانية ولغتها المفاهيمية في تفحص وتقصي الإسلام وتطوره عبر مراحله التاريخية، يهدف هذا التوجه إلى الاهتمام بالإسلاميات بعمق أكبر من التحليل والفهم، موصولاً بالسياق الزمني والحضاري الطويل.[1]

ونقتبس من كتاب محمد أركون " نافذة إلى الإسلام" تعريفه لعلم الإسلام التطبيقي حيث يقول أنه: « قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من تعبيرات المجتمعات الإسلامية

[1]: محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص: 178.

ومطالبها الراهنة »[1]، المقصود هنا هو القيام بنظرة شاملة للتراث الاسلامي للإلمام برؤية موضوعية مستقبلية لحاضر الشعوب الإسلامية.

وحين نتعمق في منهجية محمد أركون، لنبين مُحددات الفوارق بينها وبين النهج الاستشراقي التقليدي، نجد بأن أركون لم يُبدع مصطلح " الإسلاميات التطبيقية " من العدم، بل استلهم الفكرة من العالم الفرنسي روجيه باستيد الذي نشر كتاب عنوان " الانثروبولوجيا التطبيقية "، وفيه يحدد العلاقة بين العلم النظري والممارسة العملية الناتجة عنه، إن العلاقة بينهما، أو على الأقل صورة التي تمتلكها عنها قد غيرت جذرياً النموذج الذي قدمه ديكارت R.Descartes (1596-1650م) في القرن السابع عشر، وحتى النموذج الذي قدمه كارل ماركس K.Marx (1818-1883م)، وبالتالي الانثروبولوجيا التطبيقية تتموضع بين هذين النموذجين، يُشير محمد أركون إلى التباين في التوجهات بين المدرسة الفرنسية والأمريكية في مجال الاستشراق، حيث تتجه المدرسة الفرنسية نحو التنقيب في التراث الاسلامي والعربي القديم، في مقابل اهتمام المدرسة الأمريكية بفهم حاضر والواقع الراهن ومستجداته، يفسر أركون هذا الاختلاف عبر السياق الفلسفي الذي يحكم كل منهما: فالأمريكيون يتأثرون بالفلسفة البراغماتية التي تولى قيمة للمعرفة في حدود أهميتها للتطبيق العلمي وقابليتها لإنتاج نتائج محسوسة.[2]

وكما وضحنا موقع الانثروبولوجيا التطبيقية نهدف أيضا إلى تحديد موقع الإسلاميات التطبيقية مقارنة مع الإسلاميات الكلاسيكية التي تطورت في ظل الاستعمار فكانت بدرجة أو أخرى تسير على خطى النموذج الديكارتي، هذا الأخير الذي يقترح المعادلة التالية: « أن

[1]: محمد أركون: نافذة إلى الإسلام، تر: صياح الجهيم، دار عطية للنشر، ط1، بيروت – لبنان، 1996، ص: 11.

[1]: مخلوف سيد أحمد: تحرير الوعي الديني وتفكيك الانغلاقات العقائدية عند محمد أركون، مجلة آفاق فكرية، م09، ع 03، جامعة الجيلالي ليابس، سيدي بلعباس(الجزائر)، ت:2021/12/30، ص: 62.

تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء (التهيئة) من أجل السيطرة عليه ». ولكن ،« من أجل السيطرة فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولاً، لكنك لا تستطيع أن تعرف أو تفهم شيء إلا بشرط أساسي : هو أن تتحرر ولو للحظة من هاجس السيطرة »[1]، وهذا يدل على أن إبان فترة الاستعمار كانت الآمال ترنو إلى السيطرة كغاية مضمرة وراء البحث الاستشراقي، ولكن بعد زوال الاستعمار، بات الهدف العملي من المعرفة الاستشراقية يتلاشى، وتبدل العلم الاستشراقي شيئاً فشيئاً ليصبح عملية تراكم للمعلومات دون السعي لتمكين المجتمعات الإسلامية من توظيف تلك المعارف لحل معضلاتها المعاصرة. وهنا يأتي دور الإسلاميات التطبيقية الهادفة إلى تعديل هذا المسار التهميشي، فهي تسعى لتبني منظور فلسفي غير استعماري، وهي ميزة علم الإنسان الحديث والمعاصر، من خلال تغيير منحى من تمركز سلطوي يفتش عن السيطرة، إلى منحى يهتم بالبناء المعرفي الهادف لتحقيق معرفة واقعية وموضوعية وشاملة بالإنسان، بمعنى أخر، طرأ تحول جوهري في مجال الاناسة بحيث نقلت مقاصدها وأهدافها من معرفة الإنسان من أجل الهيمنة عليه، إلى مجال معرفة الإنسان من أجل الإحاطة به وفهمه بصدق وشفافية.[2]

إن الاعتماد على مستجدات ومعطيات الانثروبولوجيا التطبيقية " كعلم نظري يدرس الفعل الإنساني، وقوانينه، وحدوده، تفرض على الإسلاميات التطبيقية التواجد داخل المجتمعات المدروسة، والبحث في غمار كل الإشكاليات والأسئلة التي شكلت حجاز بالنسبة لها، خاصة ما تسمعه من طرف المختصين الاجتماعيون ودراساتهم، وهذا التوجه يساهم في تحويل ممارستها إلى عمل تطبيقي عملي أكثر ارتباطاً وتفاعلاً مع الواقع المحسوس مما ينعكس عليها من حيوية، ومن هنا تأتي خصوصيتها وتمايزها عن الإسلاميات الكلاسيكية، فهذه الأخيرة، على الرغم من قيمتها تظل في جوهرها محكومة بمنظور نظري ابستمولوجي

[2]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص: 54.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 166.

لا يخوض في عمق الواقع الذي يعالجه مما يجعلها تكتسي طابع خارجي[1]. وهذا الواقع هو الذي شكل نقاط تقاطع بين الإسلاميات التطبيقية والانثروبولوجيا التطبيقية وهي الفكرة التي يشرحها أركون في تقارب المصطلحين الإسلامولوجيا التطبيقية والانثروبولوجيا التي استنطاقها من أعمال المختصين بعلم الاناسة منهم روجيه باستيد فقد استعمالها كمقاربة وصفية بعدية تهدف إلى دراسة المجتمعات الغير غربية كالمجتمع الإفريقي من منظور تأملي أنثروبولوجي دقيق.[2] وهو نفس التوجه الذي حاول أركون بلوغه من خلال النموذج الإسلامي، سعيا منه إلى دراسته دراسة شاملة لكل أقطابه، بالإضافة إلى الاهتمام بالثقافة الشعبية والتراث الشفوي، بطريقة تفكيكية تفصيلية.[3]

وقد هدفت الإسلاميات التطبيقية إلى الجمع بين الطابع العلمي والممارسة العلمية، أي بين الصرامة الأكاديمية وتطبيقية البحث العلمي الميداني، مما يساهم في الارتقاء بالبحث العلمي، بهدف تجاوز مسار الاستشراق التقليدي الذي يكتفي غالباً بتجميع المعلومات تحت ستار الموضوعية والحياد، بالإضافة إلى تجاوزه الرؤية الإسلامية المتشعبة بالطابع الإيديولوجي والنزعة التمجيدية المصبوغة بالأهواء، وقد اتبع أركون منهجا مختلفا في دراساته حيث اصطفى لنفسه مسلكاً مغايراً وذلك يشرحه في كتابه " التأمل الابستمولوجي الغائب عند العرب" : لقد انفصلت عن ذلك النوع من الاستشراق الذي يعتمد نهجاً أكاديميا جامعيا يحبس الظاهرة الإسلامية ضمن قوالب العرض الابستمولوجي التقليدي..... وكذلك انسلختُ عن آليات التناول الرائجة لدى بعض أقراني من العرب والمسلمين، الذين ينحطون غالبا لمعالجة مشاكلنا في إطار الصراع الإيديولوجي والسياسي فقط.[4]

---

[1]: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص: 105.

[2]: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص: 105.

[3]: على حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت، 2005، ص ص: 67- 72.

[4]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 167 .

وعلى أساسه تتجلى المهمة الأساسية للإسلاميات التطبيقية في تفكيك التفكير الدوغمائي الذي عمل على جمود العقل الاسلامي ومنعه من تطوير رؤيته الابستمولوجية في ظل التغيرات المعرفية، يعد هذا التحديث ضرورياً من اجل مواكبة التطورات التي تحدث في مجال العلوم الإنسانية، الأمر الذي يعد محفزا لنهوض فهم متجدد للتراث والنص القرآني، وقد برزت الحاجة إلى هذا التجدد في طرق التعرف على عجز النزعات الدوغمائية ومحدودية الإسهامات الاستشراقية التي أفرزت خطاباً محدود مغلقاً، وقاصر عن استيعاب جميع جوانب الفكر الإسلامي.[1]

وفي إطار هذه الرؤية، تُعتبر الإسلاميات التطبيقية حقلا منهجياً يهدف إلى تشكيل معالم إسلامي متجدد وفق رؤية معاصرة، يستمد أصالته من التاريخ والإرث الثقافي، يتشكل هذا الخطاب وفق اعتبارات محورية: أولها، ربط الدراسة بالتطورات العلمية والانجازات المعرفية المتحققة في ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية، وثانيها، تقدير السياق الاجتماعي الواقعي الذي يعيش فيه المسلم العربي المعاصر (الحاضر).[2]

وعندما نأتي إلى تتحدد الإسلاميات التطبيقية كما يصفها – محمد أركون– في كتابه " تاريخية الفكر العربي الإسلامي" قائلا: « إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها »[3]، وهذا يدل على أن الإسلاميات التطبيقية توجهاً نحو دراسة تتسم بالتخصصية المتعددة، إي أنها شاملة للعديد من المجلات لارتباطها ارتباطاً وثيقاً بالتجليات المعاصرة سواء في استحضار نتائج الفكر الحديث أو تقدير تعقيداته وتحديداته الخاصة بموضوعات البحث.

[1]: محمد رياض الدقداقي: منزلة الإسلاميات التطبيقية، مجلة نقد وتنوير، ع:13، تونس، 2022، ص: 406.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص ص: 167– 168.

[3]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص: 57.

وبالتالي يمكن اختصار هذا الحقل المعرفي الذي يبحث من خلاله أركون إلى اعتباره دراسة الإسلام في مراحله التاريخية المختلفة عبر تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومقارباتها المختلفة الاصطلاحية المفاهيمية، كما أنها تنمو على قدر من الموضوعية والنقدية مما يجعلها تحافظ على الصرامة والأمانة العلمية، وذلك بهدف تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية إي إحلال الدراسة التفكيكية و النقدية محل الدراسة الوصفية من أجل استخلاص الإحكام العامة حول التراث والعقل الاسلامي، مما يجعل الأولى أكثر طموحا من ناحية الانفتاح المعرفي و المنهجي عن الدراسات الكلاسيكية، بما تمتاز به من طابع عملي تطبيقي إي التعمق في حياة المسلمين ودراسة حاضرهم، والحاضر لا يفهم إلا من خلال فهم الماضي فهم موضوعي للنصوص الإسلامية وليس فهم نظري تجريدي.[1]

وعلى غرار كل الأطروحات المقدمة يبقى مشروع محمد أركون معرض لأراء منها الانتقادية ومنها المقبولة حسب وجهات النظر، فبصفة عامة نلاحظ أن المفهوم الذي قدمه أركون للإسلاميات التطبيقية، زاهداً في التفصيل ما يجعل المفهوم جزئياً وغير مكتمل، وهذا يعود إلى أسلوب أركون الذي يتسم بالاختزال العلمي واستخدام لغة معقدة، حيث يرى مختار الفجاري أن أركون يمتنع عن تقديم تعريف ذو طبيعة نظرية للإسلاميات التطبيقية باعتبارها كيانا ماهوياً، وهذا ربما بسبب عدم تأسيس له، بالنظر إلى صفتها الاستشراقية، لذلك سعى أركون إلى تحرير المصطلح من معانيه الاستشراقية وإغنائه ببعد إنساني أشمل. [2]

وبينما يرى الزواوي بغورة أن مشروع أركون يجد صدى لمفاهيم ميشيل فوكو حول تاريخ الحاضر إي الإقرار بأن الماضي والحاضر في المجتمعات الإسلامية متداخلان بصورة يصعب فصلها، فلا يمكن أن ندرس الماضي من دون الإحالة إلى الوضع الحالي للفكر العربي الاسلامي، وهنا يتدخل مصطلح الإسلاميات التطبيقية في أنه يحاول البحث

[1]: فاطمة الزهراء كفيف: الإسلاميات التطبيقية والخطاب القرآني مقارنة نقدية للمشروع الاركوني، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، ص ص: 79 – 80.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص ص: 168.

في العلاقة بين التراث والحداثة، فلا يمكن فهم التراث من دون استيعاب معطيات الحداثة، بهدف تحرير الفكر العربي الإسلامي من الطابع الأسطوري ومن العوائق الإيديولوجية[1]، ويستدل أركون هذه الفكرة بقوله: « لما كان الهدف النهائي للإسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات(tabous) العتيقة، و الميثولوجيات البالية، ومحررا من الإيديولوجيات الناشئة حديثاً، فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة، ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية. نحدد، بذلك نوعين أو قطبين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسائل عملية، ووسائل، واختيارات مرحلية، وأهداف نهائية، هما القطب الذي يدعوه العرب "بالتراث" والذي ما أنفك الوعي العربي و الاسلامي عن الحنين إليه (أو ادعائه) حتى اليوم، والمدعو أحياناً بالعصر التأسيسي(الزمن المليء بالوحي– زمن السلف– النماذج)، ثم قطب الحداثة»[2]. وكل هذا يدل على مسعى أركون إلى الجمع بين فهم التراث والتطلع على ما يجول في الأوساط الحداثية من أجل فهم أعمق لتراث العربي الاسلامي وفق منهجيات متعددة.

❖ المـطـلب الثـانـي: منـهجـية الإسـلاميـات التـطبيقيـة:

اعتمد أركون في تأسيس لمشروعه عدة منهجيات ومقاربات استقطابها من مواكبته لنتائج البحوث العلمية المعاصرة، لذلك نجد أن القارئ لنصوص أركون يلاحظ ذلك الحشود من المفاهيم و المصطلحات الحديثة، وعلى أساسه نقر أن منهجية الإسلاميات التطبيقية تعتبر نهجاً متعدد التخصصات يهدف إلى دراسة الإسلام من خلال نظم ومناهج علمية معاصرة، تتجاوز هذه المنهجية النظرة التقليدية التراكمية، فالإسلاميات التطبيقية تسعى إلى الجمع الشامل للكل الأبعاد الابستمولوجية و الأنثروبولوجية والاجتماعية والثقافية، بالإضافة إلى طموحها للتفاعل مع المعارف الإنسانية الحديثة، مما يسمح لها بتقديم نظرة نقدية لكيفية

[1]: المرجع نفسه، ص ص: 168 – 169.

[2]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص : 58.

تفسير القوانين والمبادئ الإسلامية وتطبيقها ضمن المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث والمعاصر.

ويتبين جلياً أن أركون على وعي تام بالتحولات الجوهرية التي يخوضها الفكر المعاصر منذ الخمسينيات القرن الماضي، وتحديداً تلك التحولات الملموسة في علوم مثل اللسانيات، التاريخ، الانثروبولوجيا، الفلسفة. يسعى أركون إلى التعمق والبحث في هذه المنجزات و التطورات، محاولا استثمارها بطريقة تراعي ضوابط إنتاج المعرفة العلمية، دون إغفال أهمية دعم ميدان الدراسات الإسلامية من خلال استقاء المفاهيم التي تعود بإثراءات إبداعية في قراءة الحدث القرآني ومقاربته[1]، لذلك نجد في البنية الاركونية النصية إحالات كثيرة إلى أعلام الفكر الحديث كماركس، فوكو، ليفي ستروس، غاستون باشلار، ألتو سير، ريكور..... كما نجده تعمق في مناهج دراستهم وهذا ما يبرز تأثره بأطروحاته من مفاهيم تعكس خصوصية نصوصهم مثل رأس المال الرمزي، الزمن الطويل، الابستيمية، البنية العميقة....بالإضافة إلى العديد من الأدوات الثقافية والنقدية، فاركون لا يقف موقف المقلد لهذه المفاهيم إنما يقوم باستنساخها بطريقة إبداعية توظيفية في مجال الإسلاميات التطبيقية مما يؤدي إلى نتائج بالغة الأهمية ومفصلة في مجال استنطاق التراث الاسلامي ومحاكاته.[2]

وعلى أساسها يلح أركون على ضرورة تعدد المناهج في دراسة التراث العربي، وهذا الذي طبقه في مشروعه الإسلاميات التطبيقية حيث يقوله: « إن الإسلاميات التطبيقية تعلم أنه ليس هناك خطاب برئ أو منهج برئ، إنها ترجح في كل مساراتها تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة»[3]، هذه الخصوبة المنهجية تُعيش الواقع ومنجزاته، خاصة ما ينتجه مجال العلوم الإنسانية بالإضافة إلى المستجدات المنهجية المعاصرة كالتفكيك والتحليل و الأركيولوجي، وهذا يحيل إلى أن أركون لم يلتزم بمنهج واحد

[1]: كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 101.

[2]: كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص:101.

[3]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص: 57.

في دراسته، فقد اعتمد على أكثر من منهج حسب طبيعة موضوعه مما يجعله الفيلسوف ذو الأقطاب المتعددة وهذه الصفة هي التي تميز دراسته، فهو يرفض الانغلاق والتقيد بمنهج واحد يفرض عليه إيديولوجيا محددة، وهذا ما يتضح من خلال دعم الدكتورة نايلة ابن نادر « إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض علي اختيار المنهج الملائم وليس العكس. بمعنى آخر، فأنا لا أطبق المنهج اعتسافاً على النص. هذا الموقف منهجي ذو أهمية قصوى، ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا وإلصاقها لصقاً على النصوص والمادة المدروسة، ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولاً وطرح الأسئلة عليه من خلاله قبل تطبيق أية منهجية أجنبية عليه. إن المادة هي التي تفرض اختيار المنهج أو ذلك وليس المنهج أو ذاك وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوالبه تعسفاً »[1]، فالمادة المدروسة هي التي تفرض منهج دراستها، وهذا الأخير يجب أن يكون ملماً بموضوعها ومدركاً لجميع جوانبها لكي تتحقق الموضوعية والحيادية، وهذا يدل على شيء واحد على أن أركون يريد أن يتماشى مع تطورات العصر وان يطبق مناهج مختلفة على موضوع دراسة حسب حاجتها، وجسد ذلك في مشروعه " الإسلاميات التطبيقية " محاولتا منه قراءة التراث قراءة تختلف عن قراءات المستشرقين، بداية بنقده لمنهجهم و استعمل أكثر من منهج لتعمق في دراسة الموضوع وتحليله حيث يوضح أنه يجب « أن يخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه »[2].

ونفس الفكرة تحيل إليها الدكتورة نايلة أبي نادر في كتابها " التراث و المنهج " حيث تأكد إصرار أركون على استخدام « النقد التاريخي والألسني والسيميائي والانثروبولوجي على

[1]: نايلة أبي نادر: التراث و المنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص:116.

[2]: عبد الرحمان اليعقوبي: الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر(محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، مركز الإنماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014، ص: 246.

التراث لكي يتحرر من كل العراقيل التي من شأنها أن تحد من حركة المفكر وحريته»[1]. وهنا تتضح قابلية أركون الايجابية في دراسة التراث دراسة عصرية تفتح العنان للمفكر وقدراته وتمده بالحرية الكلية من خلال المناهج المختلفة المتاحة لدراسة وتأويل وتفكيك موضوع بحثه.

وهناك عدة مناهج استوحاها أركون أولها المقاربة التفكيكية وعند الغوص قليلا في مصطلح التفكيكية نجد أن المفهوم لم يأتي من عدم، حيث تبدأ حركة التفكيك في سنة 1966م وهو « العام الذي ألقى فيه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا ورقته المعنونة بـ " البنية والعلامة واللعب في الخطاب الإنسانية" في مؤتمر نظمته جامعة جون هوبنكز»، وجاءت كقطيعة معرفية مع الافتراضات النظرية التي تفرضها البنيوية ، إي أنها مناقضة لدراسات البنيوية، وانطلاقا من اعتبارها من المناهج المعاصرة الأكثر استخداماً من قبل فلاسفة كبار أمثال هيدخر في هجومه ضد النزعة الأفلاطونية[2]، ونلاحظ أن المناهج المعاصرة كلها مستمدة من بعضها البعض إما بدافع النقد والتصحيح أو بدافع التأثير، فجاك دريدا نفسه يقر بأن منطلقه الفلسفي الأول كان الفينومينولوجيا حيث يقول " لاشيء مما افعله كان ممكنا بدون الاتجاه الفينومينولوجي وبدون ممارسة الردReduction الفينومينولوجي والترانسندنتالي". [3]

وقد ظهرت التفكيكية عند أركون في تحليله للعقل الاسلامي منى خلال تفكيكه لمقومات التراث حيث يحيل عبد الرحمان اليعقوبي قول هاشم صالح عن أركون حول مسألة التفكيك قوله: « هكذا نجد أن التفكيك يتمثل في اكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب ما أو من نصب أثري أو من أي عمل أو أثر ثقافي، ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه

[1]: نايلة أبي نادر: التراث و المنهج بين الجابري ومحمد أركون، مرجع سابق، ص: 45.

[2]: نعيمة بولكعيبات: النص الديني ومقولات التفكيكية قراءة في أعمال محمد أركون، كلية الآداب واللغات، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة-1-، ص: 128.

[3]: جاك دريدا : في علم الكتابة، تر: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، ط2، القاهرة، 2008، ص: 37.

الأجزاء المخفية بعد نبشها ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر». [1]

فعملية التفكيك حسب أركون تقوم بمهمة التنقيب والبحث على كل ما هو خفي، وغير واضح فيعمل على تحليله واستخراج الأخطاء منه وتفكيك بنيته للوصول إلى معناه الحقيقي وإزحت الشوائب والتفسيرات الخاطئة والغير المرادفة للبحث العلمي لكي يضمن مكانه في عالم الحداثة، وقد طبقه أركون في تفكيك العقل الاسلامي وإعادة قراءته وبناءه من جديد حيث اعتباره بأنه « انتصار للعقل الفلسفي التنويري على العقل اللاهوتي والنبوي، وهذا الانتصار الذي حصل بصورة تدريجية، والذي استغرق قروناً واقتضى جهودا خارقة من الاشتغال على الذات، كانت ثمرته تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية». [2]

وهدف أركون من استخدام المنهج التفكيكي يكمن في تتبع الظاهرة شبرا بشبر لتوغل في أعماق الحادثة التاريخية والخروج من التفسيرات الاستشراقية القديمة، لكشف خبايا التراث الاسلامي ودراسته دراسة ميدانية موضوعية، وهذا ما طبقه في الإسلاميات التطبيقية « لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول حافراً منقباً فيخضعها للنقد والتفكيك موضحاً سير الأحداث في التاريخ، كاشفاً عن الوجه الآخر للأشياء....يتوغل في نقده وتفكيكه، وصولاً إلى الأصل الأول: أي إلى الوحي القرآني ».[3] كل هذا يحول إلى ضرورة التنقيب على الحدث التراثي من خلال قراءات النصوص المؤرخة (المتروكة) حولها للوصول إلى دراسة موضوعية تفكيكية تاريخية شاملة، عكس القراءة المهمشة والظاهرية التي لا تأخذ أجزاء النص باهتمام وتحليل مما ينعكس عليه سلباً، وهذا يوضح أن القراءة التفكيكية « قراءة نقدية تسهم في تجديد الفكر الإسلامي وتطويره ».[4] وعليه يستعمل أركون

[1]: عبد الرحمان اليعقوبي: الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص: 164.

[2]: علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 1998، ص: 214.

[3]: أحمد عبد الحليم عطية: ما بعد الحداثة والتفكيك، دار الثقافة العربية، ط1، القاهرة، 2008، ص: 175.

[4]: علي حرب: نقد النص، مرجع سابق، ص: 67.

عدة مقاربات منهجية في مشروعه "الإسلاميات التطبيقية" كطرق كفيلة لتأدية مهام وهي كالتالي:

1- المـقاربـة السـيميائـية الألسـنيـة: يعتمد أركون ضمن منهجيته التطبيقية في دراسة التراث العربي الاسلامي على التحليل الألسني السيميائي، الذي يأخذ مكانة كبيرة في مجال أركون النقدي، تهدف هذه المنهجية إلى تحليلا معمقاً في محتوى النصوص الإسلامية، وكذلك في البنى والأنساق التي تشكل معانيها، وذلك بهدف ترسيخ فكرة أن « التحليل الألسني أو السيميائي – الدلالي – يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظافرنا (....) فالتحليل الألسني يقوم بعملية تحييد أولى لكل الأحكام التيولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى، هذه الأحكام المسبقة التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو».[1]

وكان للمنهجية اللغوية اثر بارز في الدراسات المعاصرة، واركون طبقها في دراسة النصوص الإسلامية لما تحملها من دلالات تحليلية، فهي تجعل الباحث يستخدم كل قدراته العقلية مما تسمح له من التحرر من قيود النصوص الدينية وهواجسها، والوقوف مع النص وقفة تفكيكية لأسسه المادية ودراسته دراسة موضوعية حيث يحيل أركون إلى أن « علم الدلالات (أو علم السيمياء la sémiotique) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية او الثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً، كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى ؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟»[2]. يقر أركون على أن الدراسة اللغوية تهدف إلى مقاربة نقدية منهجية لنصوص فالنص ليس جزء أو بنية مفككة أنما هو

[1]: محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، 1990. ص: 13.
[2]: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص: 33.

جزء من الكل، يتكون من دلالات ومعاني وكلمات كل هذه تحتاج إلى دراسة تحليلية لكي نستطيع فهم النص ضمن غيره من النصوص، كما أن " النص لغة، واللغة بحاجة إلى فهم وتفسير وتأويل، واللغة بها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤول، محكوم ومتشابه، مجمع ومبين" وهذا يعنى أن اللغة متنوعة، وهذا ما يتم إسقاطه على النص وفق مقاربات مختلفة لتحليله. ولتطبيق هذه المقاربة يشترط أركون على الباحث شرطين هما:

- ✓ " ما يجب على القارئ أن يتزود به من تكوين علمي والإحاطة بالأطر المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من بنيات لتفكير والنقد الابستمولوجي، أركون نفسه يقر بأنه قد شرع في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل القرن السبعينات من القرن الماضي، وجمعت أبحاثه في كتابه بعنوان " قراءات في القرآن ".
- ✓ التدريب على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين تحليل والتفكيك للخطاب الديني الذي يستهدف إبراز آليات العرض والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية للنصوص ".[1]

ونجد أيضا الدكتور فارح مسرحي يقوم في كتابه بالتميز بين نوعين من النصوص حسب أركون:

1- النصوص الأولى إي المادة الأولية " النصوص المقدسة لحظة انبثاقها – زمن النبي (صلى الله عليه وسلم)" محاولة العودة إلى جذورها الأولى ومعرفة العوامل المتحكمة بها.[2]

2- النصوص الثانوية وهي التي تأتي بعد الفحص والتأويل والتحليل النصوص الأولى، بعد انقضاء الفترة التأسيسية للإسلام، أي القراءات المختلفة للنصوص التي تمت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.[1]

[1]: محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص: 05.

[2]: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص: 33.

إلى جانب الاهتمام بالنصوص وتحليلها التي تعد من أسس المقاربة اللغوية، فهي تولى اهتماما بالغا أيضا للغات بمختلف أشكالها الفصحى أو دارجة، وعليه تتفرد (تتميز)المقاربة الألسنية بتحليلها لذلك النسيج اللغوي الذي يتشكل من شبكة معقدة من الإشارات والرموز، معتبرة النص ميدانا للتفاعلات بين دلالات متعددة الإبعاد وقادرة على الكشف عن مستويات وتفسيرات كثيرة من التأويل والتحليل، بالنظر إلى أن الدراسة الألسنية " تتناول جميع مظاهر اللغة الإنسانية وتعبيراتها سواء منها لغة الشعوب البدائية أو الشعوب المتحضرة (....) لا اللغة السليمة فقط واللغة الممتازة، بل جميع أصناف التعبير و أشكاله" ، من خلال هذا المنحى يدعو أركون إلى استكشاف التراث الاسلامي ليس كمجموعة من المعلومات الثابتة، بل كنظام ديناميكي متحرك، غني بالدلالات والمعاني، مما يساهم في إعادة قراءة التراث من كل جوانب الشفوية والمكتوبة .... وهذا ما يتيح الفرصة لإعادة التأويل وإنتاج أفاق معرفية جديدة.[2]

وعلى أساسه يعطي أركون لهذا القراءة أهمية بالغة وهو دائم الإشارة إليها عند حديثه عن منهجية قراءة التراث، وذلك اعتبارا أنه عاصر الثورة المعرفية الهائلة التي عرفتها اللسانيات منذ دي سوسير إلى ياكبسون وبارت[3]، فقد كان أركون فيلولوجي في بداياته خاصة عند البحث في ثنايا النهج الاستشراقي، فالميدان المعرفي الذي يشتغله أركون يحتم عليه الاطلاع على كل مستجدات البحث اللساني حيث يقول: « إن لعلم اللسانيات أهمية كبرى فيما يخص مجالنا المعرفي- ويبرر ذلك بقوله- وذلك لسبب خاص فيما أني مؤرخ للفكر العربي الإسلامي فإني اشتغل باستمرار على النصوص القديمة، إذن فإن أول شيء مطلوب مني كمؤرخ هو أن أعرف كيف أقرأ نصا ما، وأنت تعرف بأني قد بذلت جهودا

[1]: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص: 112.

[2]: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص: 112.

[3]: هشام مداقين: المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، شهادة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة مسيلة، قسم اللغة العربية وآدابها، 2010/2009، ص: 25.

عديدة لقراءة النص القرآني وبقية النصوص الإسلامية الكبرى..... وكل هذا كان يتطلب مني قبل كل شيء أن أفكك لغة النص لسانيا ».[1]

وبذلك فقد سعى محمد أركون إلى توسيع مساحة التنوير المعرفي في الفكر العربي، بالإضافة إلى بلورت سمات البحث العقلاني في قضايا التراث، كل هذا استند إلى خلخلة الموروث بلغة جديدة وتفكيك ألسني دقيق لا يرتبط بتوجهات إيديولوجية، إنما يهدف إلى تشكيل خطاب جديد حول التراث الاسلامي، فبعد التطرق إلى المقاربة اللغوية وتأثيرها ومهامها، رمي أركون إلى مقاربات أخرى منسجمة مع الدراسات السيميائية وهي:

2 – المـقاربة التـاريخية، الأنثـروبولـوجية، السـوسيـولـوجية:

بعد التحليل اللغوي للنص والحدث القرآني ننتقل إلى التحليل التاريخي والاجتماعي والانثروبولوجي للتعمق أكثر في النصوص، والإلمام بكل جوانبه نظراً لكثافة معانيه، وقد استمد هذا النهج من مدرسة الحوليات الفرنسية وميشيل فوكو في تميزه بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأنساق الفكرية وعن هذا التمييز يقول أركون:« يكتفي تاريخ الأفكار بسرد سلسلة من آراء منفصلة عن سياقها الاجتماعي والسياسي والثقافي، بينما يجتهد مؤرخ الأنساق للربط بين المقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والأدباء والفنانين في إنتاجهم وكتاباتهم، وتكوين مجموعة علمية توجيهية تنظيرية تسمى ابستيمية العصر».[2]

وعليه فقد استخدام أركون التحليل التاريخي في دراسة حقائق التراث الديني والفكري، فباعتباره أن الظاهرة لا يمكن دراستها بمعزلة عن تاريخيتها، فلكي تتحقق الموضوعية يجب علينا تقصي مراحل تطورها عبر الزمن ومعرفة التغيرات التي تطرأ عليها، وما هي وجهات النظر المختلفة حولها لكي نحقق مقاربة تاريخية موضوعية.

[1]: محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص: 236.

[2]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص: 42

واستند أركون إلى " علم النفس التاريخي والانثروبولوجيا التاريخية، التي جعلت من الممكن دراسة الجانب الإيماني وفق منظور وسطي، لا يقصي التاريخ ولا يقصي القوة الكبرى لهذا التراث الإيماني الحي"[1]، وهذا يعزو إلى أن أركون حاول دراسة التراث من جوانبه المختلفة من دون الاعتماد على جانب وإهمال جوانب أخرى، أي دراسة الظاهرة في أبعادها التاريخية والنفسية والإيمانية الدينية.

ويشير أركون في منحى دراساته التحليلية التاريخية وفي إطار المستجدات الابستمولوجية المعاصرة، على وجود مفاهيم استقطبت من التأريخ للعلم ووجود أزمات فيه ما أدى إلى تكون ما يعرفها باشلار بالقطائع الابستمولوجية، حيث يبرز أركون القطائع التي عرفها الفكر الإسلامي عبر تاريخه، خاصة القطيعة بين الفكر الإسلامي المعاصر والفكر الإسلامي الكلاسيكي، والقطيعة بين الإسلاميات الكلاسيكية والإسلاميات التطبيقية من حيث الدراسات والمناهج المستخدمة، وهذا يحيل إلى كون المقاربة التاريخية هي الأجدر والاتقن من أجل تفكيك تلك الثغرات ومحاولة الوصول إلى حلول ممنهجة، وهنا يوافق أركون المؤرخ التونسي " محمد طالبي " بتأكيده أهمية المقاربة التاريخية باعتبارها منهجية تخدم العصر وتواكبه، فالتاريخ ليس تاريخ أكاذيب فقد بل هو أيضا وسيلة لدراسة التراث التاريخي.[2] وهنا يظهر إلحاح واهتمام الفلاسفة بالمقاربة التاريخية وضرورة مواكبتها للعصرنة، في كونها لا تكتفي بالمكتوب والسرد إنما تحول التقيد بالروح النقدية لتحليل و تنقيب عن المادة التاريخية.

وقد ميز أركون في مقاربته التاريخية بين نوعين من المناهج الحديثة لتفادي الوقوع في الأخطاء التاريخية أولهم المنهجية التراجعية التي تسعى إلى توضيح « أنه ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة.... وإنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة

[1]: إدريس هاني: خرائط أيديولوجية ممزقة والإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2006، ص: 212.

[2]: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص ص: 114- 115.

والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معينة »[1]، يقصد بالمنهجية التراجعية أن لا نعود للماضي من أجل الماضي أنما نعود بذخائر نقدية تحليلية تاريخية، نحاول من خلالها الوصول إلى مرجعيات و ظروف التي ولدت فيها هذه النصوص وتحليلها، وثانيا المنهجية التقدمية ونقصد بها التركيز على النصوص الأصلية وعلاقتها بالمجتمعات المعاصرة، وهنا نلاحظ أن الأولى تتعلق بالماضي وتأكد على ضرورة ربط الظاهرة بتاريخه والعوامل المحيطة بها في مختلف مسارها، والثاني تركز على تقدم الظاهرة وتأثيرها في العصور الحديثة.

وفي نفس المسار يقوض محمد أركون توجهات التراث الإسلامي من خلال التحليل السوسيولوجي لأفكارهم وإيمانهم بالعقائد المتعالية والتي انعكست سلباً حتى في مجتمعاتهم ما خلفته من انقسامات طائفية واختلافات في وجهات النظر بالاتفاق والإجماع، وهنا يؤكد أن الدين هو ظاهرة من ظواهر الاجتماعية التي يجب أن تؤخذ أيضا بالتحليل مثلها مثل الظواهر الاقتصادية والسياسية والثقافية، ويحيل إلى ضرورة الاستعانة بالمقاربة السوسيولوجية في فهم الظاهرة الإسلامية والتراث الإسلامي، نظرا للاختلافات التي تحدث في المجتمعات بين التشبثات العقائدية والإيمانية وحتى بين إسلام المدن والأرياف، وازداد الأمر إلى الفرواقات الطبقية في الإسلام بين الطبقة المثقفة وطبقة العادية الشعبية.[2]

وفي منوال المقاربة السوسيولوجية استعن أركون بالعديد من المصطلحات السوسيولوجية في قراءة التراث الإسلامي، خصوصا ما طرحه بيار بورديو على غرار مصطلح الرأسمال الرمزي، حيث يعتبر أن تعاليم الإسلام تعد رأسمال رمزي، " تعمل العديد من الحركات الإسلامية على استغلاله من أجل تعبئة الأنصار والوصول إلى السلطة ".[3]

[1]: مصطفى كحيل: الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، ط1، الرباط، 2011، ص: 29.

[2]: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص: 115.

[3]: محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص: 08.

وفي هذا المستوى من التحليل يضيف أركون إلى المقاربات الألسنية و السوسيولوجية، المقاربة الأنثروبولوجية، التي نقصد بها الدراسة الإنسانية المنهجية لتراث الإسلامي، واركون يؤكد أهمية هذه المقاربة ومع تحملها من منهجيات تحليلية....وعن طريقها نستطيع التفريق بين التراثات والأرثوذكسيات التي تتحكم فيها من خلال ما تمليه من ضغوطات وقيود دينية واجتماعية وفكرية[1]. وعلى أساسها نحاول إعادة قراءة التراث قراءة انثروبولوجية عن طريق ما يدعوه أركون بالقراءة اللارسمية أي الكتابة السلبية للتاريخ، وهنا نفهم أن أركون يحول قراءة التاريخ قراءة عكسية فالتاريخ الرسمي المعروف يكتبوه المنتصرون وذو السلطات، وهو ما يجعل التاريخ تاريخ أكاذيب وأخطاء كما يرى فولتير، فالباحثين لا يهتمون بما خفي في تاريخ، أي لا يهتمون إلا بما ظاهر« فالتاريخ يكتبه الظافرون والمنتصرون وأما أصوات المهزومين فتضيع أصداؤها في ليل التاريخ العتيق. ونحن نعلم مدى الأهمية التي يوليها التاريخ الرسمي والقومي للأبطال التاريخيين(....) لذلك ينبغي إثارة كل المسائل التي تحاشاها المؤرخون الرسميون وطمسوها أو شوهوها أو حذفوها أو لم ينتبهوا لها ».[2] وعن طريق هذه القراءة نستطيع سمع أصوات المهمشون الذي ظهروا في تاريخ الرسمي كمنبوذين معارضين على مر العصور، وصنفت أفكارهم في دائرة " اللامفكر فيه" أو الممنوع التفكير فيه.

ولكي نفهم الوضع على حقيقته فإنه لا ينبغي أن نكتفي برواية الأحداث بشكل سردي كرونولوجي، ولا ينبغي أن نكتفي بذكر أسماء المناضلين بعقولهم وأنفسهم ووصف محتويات نظرياتهم العقائدية، وإنما الأهم من كل ذلك، من حيث تاريخ الفكر هو: «أن نستنطق ما كان مسكوتاً عنه أو لا يمكن التفكير فيه، سواء عند أهل الكلام والفلاسفة، أم عند فرق

[1]: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص: 116.

[2]: محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، 1990، ص: 175.

السنة والجماعة، أم عند أهل العصمة والعدالة (أي الشعية) أم عند فرق ومذاهب أخرى».[1]وهذا هو فحوى المقاربة الانثووبولوجية والتاريخية و السوسيولوجية.

3-المقـاربة التيـولوجيـة: مادام أن هدف مشروع أركون هو إعادة قراءة التراث الإسلامي الديني وهذا يعنى أنه مرتبط بالتحليل التيولوجي، وهذا الأخير يجمع كل المقاربات السابقة، وإذ بقي الخطاب التيولوجي في دائرته المنغلقة، يتجسد في شكل " خطاب تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها ويقينياتها".[2]

واعتبارا من كون أركون يهدف إلى التخلص من النظام التقليدي ومن رؤية التقديسية للنصوص، وهذا يعنى رغبته « في كسر طوق الاحتكار الذي يلف التفسير التقليدي والأبوي المستحدث للنصوص المقدسة والأدبية للثقافة الإسلامية».[3] أي أنه يرفض التفسير اللاهوتي للنصوص فإن «مشروعه مؤطر تأطيرا لاهوتيا، بمعنى أن هاجس النقد اللاهوتي حاضر عنده وبوعي »[4]، إي بشجاعة علمية، يأخذ محمد أركون على عاتقه إعادة النظر في الفكر العقائدي والديني بمعزل عن إي قيود، ويسلط الضوء على تلك الجوانب التي كانت تصنف عبر التاريخ خارج نطاق النقد والتحليل. يؤكد على إمكانية وضرورة التحقق و الدراسة في المعتقدات بأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية إذ يقول: « لقد طبقت المنهج النقدي لا الامتثالي ولا التقليدي المكرور- حتى على مضامين الأكثر قداسة »[5]، ليبين أن النظرة التقليدية التي تحظى بها العقيدة يمكن أن تنحسر لصالح مقاربة تتسم بالعقلانية وفهم جديد ويؤكد على ضرورة أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة إلى معرفة علمية

[1]: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص: 11.

[2]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص: 38.

[3]: هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، نقله: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1-2، بيروت، 1993 ص: 128.

[4]: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص: 59.

[5]: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 47.

موضوعية[1]، وهذا يحيل أيضا إلى حرية الباحث واستقلاليته في استخدام المناهج المختلفة المهم التقيد بالموضوعية وخصوصية الموضوع المدروس.

ولا يغفل أركون النظرة السلبية التي تتبع هذه المقاربة، كنوع من الحتمية التي تواجه من يجتهد في تحقيق الدراسة العقلية العلمية، ويشهد على ذلك حالة نصر حامد أبو زيد، الذي تعرض لمحاكمات وملاحقات نتيجة أعماله التي سعت إلى القراءة الألسنية للقرآن، ومع ذلك، لم يهتز إصراره أمام هذه التحديات، فاستمر سعيه لتجاوز النماذج التيولوجية التقليدية التي تكرس التقديس والمثالية، ومبنية على الإحكام المسبقة والتي غالبا ما تجد جذورها في تقاليد هويات الديانات الإبراهيمية (اليهودية- المسيحية- الإسلام) حيث صرح قائلا:« أريد أن أفتتح حقلا جديدا من التفكير تصبح فيه المزاعم التقليدية للمسيحية والإسلام متجاوزة (...) ينبغي العودة إلى أسسها وأصولها ».[2]

وعلى أساس هذا المنحى، يؤكد هشام شرابي على ضرورة تجاوز النظرة التقليدية للدين والمعتقدات، وان نخطو خطوات جديدة لبلورة تصور جديد لذات الإنسان وطريقة إدراكه للعالم من حوله، وهو يرى أن المنهجيات النقدية والتحليلية، التي أرغمت على الركود تحت ضغط القراءات التقليدية، يجب أن تُحرر وتُوظف لإعادة فهم وتأويل الفكر الإسلامي[3] ، من هذا المنطلق، يتناول أركون مفهوم التوحيد، مؤكدًا على ضرورة الاحتفاظ بجوهره وقيمته المطلقة المنزهة كأساس لعقيدة المسلم، ولكنه يدعو في الوقت نفسه إلى إعادة تأويله بما يتناسب مع سياق العلمي المطروح.

وهذا يوضح أن هدف أركون من دراسته التيولوجية، هو تقديم رؤية لاهوتية جديدة تسعى للتقدم و مواكبة المعاصرة للخروج من دائرة التصورات التقليدية المتوارثة من العصور

[1]: هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مرجع سابق، ص: 125.

[2]: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص: 46.

[3]: هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مرجع سابق، ص: 129.

الوسطى.[1] إلى إنشاء إطار عقائدي متطور يتيح للمسلمين الانخراط الفعال في ظل ثقافة الحداثة، تتمثل الخطوة الضرورية لهذا التنظير في التخلص من الفهم القديم للعلاقة بين الإنسان والإله، الذي ينتسب إلى العصور الوسطى، إذ يعتقد أركون بأن هذا التحرر الفكري واللاهوتي لن يؤدي فقط إلى تجديد الوعي الديني، بل سيعزز أيضا من إمكانية التقدم والتطور في المجالات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية.[2]

❖ المـطلـب الثـالث : مهـام الإسـلاميـات التـطبيقية وعـوائقها:

أ- مهـام الإسـلاميـات التـطبيـقيـة:

تتمثل المهام الأساسية للإسلاميات التطبيقية، التي أشرنا إليها بطريقة ضمنية خلال نقاشاتنا السابقة، في بلورة منهج محدد يتضمن الدوافع والغايات المرتبطة بهذا الحقل الدراسي. من الضروري إعادة تحديد هذه العناصر بوضوح وتفصيل لضمان فهم شامل ودقيق للتراث الإسلامي وحداثته، والتوجه الذي تنتهجه الإسلاميات التطبيقية في بحثها وتطبيقاتها.

وتتأسس الوظائف الرئيسية للإسلاميات التطبيقية على ركيزتين أساسيتين: الأولى هي التنقيب في أسس التراث الإسلامي، والثانية تكمن في ضبط الآليات المنبثقة عن مسارات

[3]: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص: 281.

[2]: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص: 119.

الحداثة(تتعلق بما تمليه الحداثة)[1]، وانطلاقا من هذين الأصلين تنشأ سلسلة مهام تنظيرية نذكر منها :

1. الغوص في تاريخ الفكر الإسلامي، ومناقشته بمنهجية نقدية تحليلية معمقة.
2. تقويم ومراجعة العقل الإسلامي مع العمل على تجاوز الأطر الدوغمائية التي تعيق تطوره وتحد من إنتاجيته.
3. العمل على إحياء الجانب الإنساني العقلاني الذي يغني التراث العربي الإسلامي.
4. توسيع دائرة النظر لتشمل جوانب فكرية أخرى مثل البُعد التخيلي والمجازي في سياق الفكر الإسلامي.[2]
5. الحث على معالجة النصوص التأسيسية للإسلام بطرق تتخطى المقاربات الاستشراقية التقليدية و تتعداها إلى أفق أوسع من الفهم والتأويل.
6. الإصرار على إقامة قطيعة مع كل نظرة تقليدية أو اختزالية، تقلص من غنى وتعقيد التراث الإسلامي وتفرداته.[3]
7. محاولة توجيه الانتباه إلى اللامفكر فيه أو المنسي لتحقيق مسارات ابستمولوجية حيث يقول أركون:« إن هدفي يكمن في جعل المستحيل التفكير فيه أو اللامفكر فيه شيئا ممكنا التفكير فيه داخل ساحة الفكر الإسلامي أو العربي المعاصر»[4]، ويقصد هنا محاولة التخلي على الأفكار الدوغمائية والأرثوذكسية، من اجل غرس فكرة التجانس بين العقل الإسلامي والعقل الحديث أو تقليص الهوة الفاصلة بينهما.

[1]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص: 59.

[2]: مالك سماح: محمد أركون الإسلاميات التطبيقية وآفاق الأنسنة، مجلة تدفقات فلسفية، م1، ع2، جامعة العربي التبسي، الجزائر، 2021، ص: 75.

[3]: مالك سماح: محمد أركون الإسلاميات التطبيقية وآفاق الأنسنة، مرجع سابق، ص: 75.

[4]: محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص: 44.

8. يدعو أيضا إلى إحداث قطيعة مع العقل القروسطي، والانفتاح على عقل جديد استطلاعي منبثق، عن طريق تحرير العقل من المثاليات والهواجس اليقينية المطلقة، حيث يقول: « لا ريب أن المقدس والخارق للطبيعة والمتعالي كلها أشياء هيمنة بشكل مطلق على الفضاء العقلي لإنسان القرون الوسطى، أو على عقلية الناس في القرون الوسطى ».[1] من اجل التوجه نحو فكر حداثي نقدي أكثر استطلاع، بسبب أن المتأمل في واقع المجتمعات العربية الإسلامية يلاحظ تمتعها بمختلف معطيات الحداثة من جهة، و استمرارية أساليب التفكير والتنظيم الاجتماعي التي بقيت مستقلة عن هذا التطور من جهة أخرى، فبعد موجة الاستقلال، تلقفت هذه الدول بعدة تطورات من الحداثة المقلدة و الاستهلاكية وتأثرت بها، من دون أن تقترن بتجديد والتقدم في بنى الثقافة واللغة والتنظيمات الاجتماعية والسياسية[2]، ما أدى إلى تحديث الواقع دون تحديث الفكر، وهذا أفض إلى إشكالية فريدة تتمثل في حداثة مغلقة أو نصفية تستمد أسسها من مجتمع مختلف تحت قناع المواكبة، تعكس مظهرها ألوان العصر وتخفى تحتها جذوراً تقليدية، وترتسم بهذه الطريقة صورة لحضارة تستعير جلد التكنولوجيا الحديثة من من هو أعلى منها ولكنها تتنفس من رئتي التقليد والإتباع الأعمى، وينتج عن ذلك جدلية متناقضة يطلق عليها الحداثة مستعارة حيث تُدخل الحداثة والعقلانية على الإطار القديم دون إحداث تغيير جذري أو فحص نقدي لقيم والعلاقات القديمة، ويؤدي إلى حداثة مواكبة للعصر من ناحية الشكل وتقليدية من ناحية المضمون.[3]

ب-عـوائــق الإســلاميــات التــطبيقيــة:

---

[1]: محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر.: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 1997، ص: 318.

[2]: عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، مركز الإنماء الثقافي، ط3، بيروت، 2006، ص: 20.

[3]: بومدين بوزيد وآخرون: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999، ص: 216.

تواجه الإسلاميات التطبيقية مجموعة من التحديات والصعوبات التي تعيق تقدمها وتؤثر على قدرتها في إنجاز مهامها وتحقيق أهدافها، من أبرز هذه التحديات:

1) الغلاف الدوغمائي الذي يكتنف المجتمعات العربية بغطاء من القدسية، حيث تتشبث الأنظمة التقليدية بمفاهيم دينية وعقائدية وإيمانية، وتمتزج هذه العقائد بالأعراف الاجتماعية الراسخة التي ترفض الفحص النقدي.
2) إحكام الطبقة الحاكمة قبضتها على المراكز السلطوية، مستخدمة في ذلك الرموز الدينية كأداة لحماية مكانتها، وتحويل هذه الرموز إلى أيديولوجيات ثقافية تخدم مصالحها الشخصية، هذا التمسك بالسلطة يُعرقل محاولات التجديد الفعالة والشاملة، خشية اهتزاز أو فقدان المشروعية التي تستمد من هذه الهيكلة.[1]

وبذلك نستنتج أنه بقدر مساعيها التجديدية تقع في متاهات عوائقها وصعوباتها.

[1]: خليفي عبد المجيد: الإسلاميات التطبيقية ومهام العقل الاستطلاعي، الأزمنة الحديثة، ع 3-4، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، ص: 113.

المبحث الثاني: المأخذ والانتقادات الموجهة إلى محمد أركون.

المطلب الأول: قراءة نقدية في فكر محمد أركون.

المطلب الثاني: إشكاليات التعددية المنهجية في فكر محمد أركون.

❖ المـبحث الثانـي: المـأخـذ والانتقـادات المـوجهة إلى محمد أركون:

بزغت رؤى محمد أركون في مجال الاستشراق، حيث أثارت ضجة واسعة النطاق في الأوساط الفكرية والمعرفية، وخلقت صدى كبير بفضل أطروحاته الفلسفية و المنهجية التي أغنى بها الحوار العقلاني، تميزت بعمق تحليلاته وجرأة مقارباته، مما خلق نقاشات مثمرة وجدلاً خصباً بين المفكرين، وكان لهذه الآراء تأثير واضحا، خاصة في تبني ودراسة الأسس

والمفاهيم الغربية، ومما لا شك فيه أن محمد أركون تعرض لانتقادات وأخذت أفكاره تحلل وتُدرس دراسة نقدية تفكيكية مما أدى إلى بروز مأخذ مناقضة ومنتقدة لأفكار محمد أركون.

❖ المـطلب الأول: قـراءة نقـدية فـي فـكر مـحمد أركـــون:

لقد شاع أركون على أنه الفيلسوف الجريء من خلال محاولته لتفكيك التراث الإسلامي ودراسته دراسة نقدية بما في ذلك القرآن الكريم، حيث يقول في هذا الصدد:« ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته مع الكتب المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والأناجيل)، فالمقارنة أساس النظر والفهم »[1]، فهو يحاول تفكيك القرآن الكريم وتعطيل صفة القداسة عليه، عن طريق استخدام المناهج الفكرية الحديثة المختلفة[2]، منها المنهج المقارن في دراسة القرآن ومحاولة اكتشاف الفوارق والعلاقات بينه وبين الكتب الأخرى، بالإضافة إلى تطبيق المنهج التاريخي، أي تتبع المسار التاريخي لظهور القرآن منذ لحظة نزول الوحي، وإخضاع القرآن أيضا إلى المقاربة النصية، مثابرة منه للتمييز بين النص الشفوي والمكتوب، باعتباره يشكك في المصداقية التاريخية للقرآن الكريم بالنظر إلى التلاعب اللفظي والنصي بقوله:« أن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة أو إلى مرحلة المصحف، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف، والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي تدون وإنما هناك أشياء تفتقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا»[3]، هذا الطرح يناقش فكرة التحول التي حدثت في سياق تدوين النصوص الدينية، أي فترة الانتقال من مجال الحوار الشفوي إلى مجال الخطاب المغلق المدون والديني للنص المكتوب، وما شاهدتها هذه الفترة الانتقالية من

[1]: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، مصدر سابق، ص: 22.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 287.

[3]: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص: 63.

تعديلات وتحولات نصية وعمليات حذف، وزوال لبعض المخطوطات الأولية كمخطوطات ابن مسعود، هذا ما يثير تساؤلات عند أركون حول معايير الدقة والأصالة التي يحملها النص المقدس المقدم إلينا.

ويلح أركون على ضرورة توسيع أبعاد القرآن الكريم، ورفض محدوديته التي تمليها علينا شعائره وطقوسه بسبب الشكل التقديسي للنصوص القرآنية، زاعماً بوجود نوعين من النص القرآني في العهد النبوي وفي العصر الحالي، ما يدفعه إلى نفي القداسة عن القرآن في العصر الحاضر، فاركون يعتبر أن المقدس الذي هو معنا اليوم ليس هو مقدس العرب في الكعبة ولا مقدس الرسول صلى الله عليه وسلم آنذاك[1]، وهنا يدعو إلى ضرورة توجيه أسس النص القرآني إلى معايير الحداثة التفكيكية والنقدية حيث يقول:« أريد منذ الآن أن أربط بين مسألة القرآن وبين مسألة القطب التاريخي للحداثة من جهة، وبين القطب الأكثر تعقيداً والخاص بالظاهرة الدينية من جهة أخرى»[2]، يفهم من هذا أن أركون كان شديد الإلحاح على تطبيق منهجيته الحداثية التطبيقية على النص والتراث، وانطلاقا من كلامه تتضح رؤيته للربط بين تشكلات المسألة القرآنية وأقطاب الحداثة المتعددة للإزاحة التعقيدات والمطبات التي تعيق فهم وتفسير الظاهرة القرآنية والابتعاد عن الإيديولوجيات اللاهوتية والسلطوية.

فالنص القرآني من وجهة نظر أركون تعرضت مصادره لأشكال من الاستيلاء والحجب من قبل الفقهاء، فرهن النص ليكون تحت تواميس وقيود الشريعة الإسلامية ومن خلاله جمدت المفاهيم الفكرية وأنماط التأويل، مما أدى إلى بلورة عقل إسلامي يقوم على أطر تفسيرية محددة، صاغت محيطا دوغمائيًا مغلقا، لا يسمح بأي مقاربات بديلة كمناهج

[1]: محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، مجلة موقف، ع08، ص: 20.

[2]: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، مرجع سابق، ص: 23.

العلوم الإنسانية والاجتماعية، وظل النص في هذا الإطار رهينًا لتلك النظرة التقليدية التي ترفض التفسير وتؤمن بمحدوديته.[1]

بالإضافة إلى ذلك لاحظ محمد أركون خلط في الترتيب الزمني للقرآن الكريم، ما دفعه إلى توجيه المخيلة النقدية العربية إلى أسسه والخضوع في مراحل تدوينه حيث يقول:« نحن نعلم أن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي، وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف، والإنشاء والعرض القائم على المحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها»[2]، وهنا يشير إلى عدم مصداقية الترتيب التاريخي للقرآن واصفا إياه بالفوضوية، حيث يعبر أننا ندرك أن الطريقة التي تم بها تنظيم السور والآيات داخل المصحف ليس لها تسلسل زمني محدد، ولا تتبع مقياسا منطقيا وعقلانيًا، وهذه الخاصية لا تتوافق مع العقول المعاصرة التي اعتادت على منهجيات منتظمة في التأليف والصياغة واعتماد المنطق التفكيري، لأسباب تثيرها تلك العدمية الفوضوية التي يظهر به النص القرآني.

مجمل الانتقادات التي وجهت إلى محمد أركون، عابت عليه المساس بقداسة القرآن الكريم وطمسه لأسسه، واتهام أركون بتحريفه وابتعاده عن المنظومة الدينية الإسلامية، وينظر النقاد إلى هذا باعتباره تشويه للمعاني الراسخة في الإسلام، من خلال مساعيه الفكرية التي خلخلة مفاهيم وأعمدة القرآن الكريم، ويقف في مواجهة هذه الانتقادات الإيمان الراسخ بأن القرآن رسالة سماوية واضحة النقل، باعتباره كلام الله نقله الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة رسالة مبلغة، تُعزز مصداقيته ومن ثم نُقل إلى الصحابة بكامل دقته وبلا زيادة أو نقصان، ومنهم إلى الأمة، بصفته دليلاً على الهوية الربانية للإسلام، وهذا لقوله تعالى:

[1]: بن خدة نعيمة: إشكالية تاريخية النص القرآني عند محمد أركون، ع04، ت /ن: 09- 12 – 2017، ص: 07.

[2]: محمد أركون: الفكر الاسلامي نقدا واجتهاد، مصدر سابق، ص: 86.

﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيّ مُّبِينٍ﴾.[1]

ويشير محمد أركون أيضا في حديثه عن مصدرية القرآن الكريم، وإثارة الشكوك من حيث المرجعية والخلفية التاريخية والأحكام والتشريعات، إلى فكرة أن القرآن الكريم غير مرتب ترتيب مضبوط ما يؤدي إلى التباين في استيعاب القرآن وفهمه، منذ وقت نزوله وحياً على الرسول صلى الله عليه وسلم، إلى زمن جمعه وكتابته في عهد أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه.... ولهذا تستند تلاوته على أساس أنه نصوص تاريخية كتبت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهنا يقع الخطأ بالنسبة لأركون ففهم القرآن في الوقت الحالي يختلف عن فهمه حين نزوله.[2]

وتشمل شكوك أركون أيضا المذاهب وصحيح البخاري وسنن الترمذي..... فقد تساءل كيف كتبت بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وما دليل صحتها والى أي مدى يمكن الاعتماد عليها، ولكن كل هذه الآراء تبقى مجرد ادعاءات فإن كان هذا الكلام صحيح فكيف نفسر صلاة الصحابة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهل الرسول كان يعيش منفرد، فكما نعرف أن القرآن نزل في ثلاثة وعشرون سنة على الرسول وأن كل أية أو سورة كانت تنزل، كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقرأها على مسامع الصحابة والمؤمنين، والصحابة يجتهدون في حفظها وترديدها وفهم معانيها على ظهر قلب، وهذه ما سعى إليه الرسول صلى الله عليه وسلم، وكل هذه دلائل على الأخطاء التي وقع فيه أركون واتهامه بفقر ونقص قراءته، كما أن أركون أخطئ في وضع القرآن في نفس الخانة مع التوراة والإنجيل

[1]: سورة الشعراء، الآية: 193- 195.

[2]: سمية علي محمد إبراهيم: أثر الفكر الغربي على محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، ج5، ع04، كلية الآداب، جامعة الإمام عبد الرحمن الفيصل، 2019، ص: 173.

ومقارنته بها، فهذه الكتب حرفت وغيرت مبادئها بما يتماشى مع معطيات العصر الحديث، أما القرآن الكريم لم يحرف وبقي كما نزل باعتباره كتاب سماوي محفوظ.[1]

ويقوم نقاد أفكار محمد أركون بتسليط الضوء على عدة نقاط تتعلق بمحاولاته ودعواته للتجديد والحداثة، ففي رأيهم أنه توجه مشبع بتأثيرات المرجعيات الفكرية الغربية التي سيطرت على تفكيره، يُعتبر الفكر الاستشراقي على سبيل المثال، حركة فكرية تنطوي على محاولات لتجريد الشرق من تاريخه وتراثه ومعالمه، مصورًا إياه كمغارة معزولة ومهجورة و أمية، وهنا تُطرح الأسئلة حول مدى ملائمة المناهج التي حث أركون على استعمالها في دراسة وفحص التراث العربي الاسلامي المستقطبة من البيئة الغربية.

وفي إطار مشروعه الاستطلاعي لجأ أركون إلى استعمال مفاهيم ومصطلحات لم تكن مألوفة في المخيلة الفكرية العربية، وعليه نلقى الضوء على أهمية المصطلحات ودورها في تشكيل أسس وروابط التواصل حيث يشير الدكتور يوسف وغليسي إلى أهمية المصطلح في قوله:« أن يمثل أحد الباحثين منزلة المصطلح من العلم بمنزلة الجهاز العصبي من الكائن الحي عليه يقوم وجوده، و به يتيسر بقاؤه، إذ إن المصطلح تراكم مقولي يكتنز وحده نظريات العلم وأطروحاته »[2]، فهنا يشبه ضرورة الجهاز الاصطلاحي بالجهاز العصبي في جسم الإنسان، وهو أيضا يساعد في فهم نظريات العلم وأطروحاته.

بالإضافة إلى ذلك تكتسب المصطلحات أهمية جوهرية في سياق التواصل، ليس فقط عبر الحدود الثقافية الشاملة، بل وبين أرجاء الثقافة الواحدة والمجتمع الواحد، هذا الرأي يعد طابع حيويا لبروز حالة من النقاش، فعندما نركز على المشاريع الفكرية التي تثري الساحة العربية الثقافية المعاصرة، مع مراعاة لطبيعة العلاقات الحوارية التي تجمع هذه المشاريع

[1]: خالد بن عبد الله المزيني: أركون، saaid.Org، ت/ن: 28 ذو الحجة 1428هـ، ت/د: 2024/04/25، سا: 02:43.

[2]: يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، 2008، ص: 42.

بعضها ببعض، وعلاقتها بالجماهير المستهدفة[1]، نلاحظ ضعفًا في التواصل بين أقطاب هذه العملية التواصلية إلى درجة الانقطاع، وعليه تتسع العملية إلى حدوث فجوة بين النخبة العربية والمتلقين للخطاب، وأيضا بين الثقافة المتعلمة والثقافة الشعبية، ما ينتج عنها من عدم تحقيق الأهداف المرجوة لمشاريع النخب سواء على الصعيد السياسي والثقافي، وما يتفاقم عنه من عدم الاستجابة لاحتياجات وتوقعات الجماهير بسبب ضعف الاستيعاب.[2]

واركون يعد من بين المفكرين أومن بين النخبة العربية التي وقعت في إشكال عدم الفهم، فالقراء للفكر الاركوني والمتعمقين في مصطلحاته وجدوا صعوبة في فهم ما يشير إليه، ما نتج عنه مشكلة في التواصل وذلك بسبب ما يستخدمه من مصطلحات جديدة تنادي بالحداثة ومقتبسة من البيئة الغربية، فمحللي أعمال محمد أركون يلاحظون نوع من الجدية والحيوية في مشروع أركون الفكري بسبب ما يستعمله من مصطلحات ومفاهيم جديدة، وهذا يخلق نوع من المفارقة المعرفية حيث أن الموضوع المدروس مألوف ومتداول في البيئة العربية (التراث والفكر الإسلامي) غير أن اللغة والأسلوب وطريقة تقديم وما يغنيها من مصطلحات تجعل الموضوع يخالف التوقعات النمطية المتداولة والمعتادة الحديث عنها في الفكر الإسلامي وينوه الدكتور علي حرب إلى هذه المسألة بقوله :« الحق أنني مذ اطلعت على أول أثر لأركون منقول إلى العربية، وكان ذلك في نهاية السبعينيات، أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة تخرق أسوار الممنوع وتطرق مختلف أبواب الممتنع، مذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن في المصطلح والأداة، أو في المنهج والرؤية أو في التوجه والرهان»[3]، وهذا دليل على أن أركون طرح عمل جديد مفعما بمصطلحات

[1]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 233.

[2]: عبد الإله بَلقزيز: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1992، ص: 42.

[3]: علي حرب: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، مرجع سابق، ص: 117.

ومفاهيم تدعو إلى التمحيص والتجديد الفكري، متجاوزة الأطر التقليدية سواء على مستوى الأفكار او على مستوى الأساليب المنهجية، ليُفضي إلى فتح أبواب إشكاليات متعددة الأوجه وهذا ما يؤكده في قوله أن « قيمة أي فكر وقوته تثمن بالقياس إلى المفهومات(المصطلحات) التي يخلقها أو التي يعدل من محتواها، ونتائجها، وطريقة استخدامها»[1]. فهذا يحيل إلى أن إي طرح فكري أو علمي يقاس تطوره بمدى توظيفه لمفاهيم ومصطلحات معاصرة، وبمستوى التعديل في معانيها وإنتاجاتها ومناهجها فحتى لو استخدمنا مصطلحات قديمة وقمنا بتغييرها بطريقة حداثية يمكننا الوصول إلى نتائج جديدة، والى جانب الأساليب التي يستخدمها، وكل هذا مرتبط بالشخصية الإبداعية للباحث ومدى قدرته الاستنباطية.

ويُعتبر أركون من بين المفكرين الذين قدموا إضافات جوهرية للمعرفة الإسلامية وأثروا اللغة العربية بمصطلحات مستحدثة، هذا التجديد للمعجم الفكري لم يعد لولا جهود المترجم هاشم صالح الذي يعد من بوابة للفكر الاركوني، وأيضا من أبرز المساهمين في نشر وتوضيح فكر أركون، وبمرور الزمن باتت العديد من هذه المصطلحات التي قدمها أركون متداولة بين الباحثين مثل: الأنسنة، العقل الإسلامي، السنة الإسلامية الشاملة، الأرثوذكسية، السياج الدوغمائي، الإسلاميات التطبيقية، اللامفكر فيه.....الخ ، وكل هذا يؤكد أن أركون يسعى إلى تشكيل خطاب جديد حول الإسلام، بمقاربات تجاوزية لمختلف القراءات التقليدية والتبجيلية و الاستشراقية وهذا حسب رأي مترجمه وشارحه هاشم صالح.[2]

وعلى الرغم من الإقبال الكبير والمتزايد على أعمال محمد أركون مع مرور الزمن، والذي شهد تفاعلا بين المؤيدين والمعارضين على حد سواء، فالمهتمين بالفكر العربي الإسلامي يرون أن البنية المفاهيمية والاصطلاحية عند محمد أركون تواجه عدة تحديات وإشكاليات بسبب عدم وضوحها و صعوبة فهمها واستيعابها، فمعظم مصطلحاته مستوحاة من الفكرية الغربية، وحسب هاشم صالح لكي نفهم أركون لابد أن يكون القارئ كثير

[1]: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص: 114.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص ص: 235- 236.

الاطلاع، مدركا لأحداث المنهجيات، جامع لمختلف المقاربات المعاصرة البنيوية والتفكيكية والتحليلية [1]، فهو ينوه هنا على أن فهم محمد أركون يتطلب الإلمام بأحدث المناهج العلمية والمفاهيم الابستمولوجية، وبمختلف المدارس التي شكلت ضجة في العصر الحديث. وهنا تجسدت دعوة أركون إلى تحرير التراث الإسلامي من السياجات التقليدية من خلال تطبيق عليه منهجيات ومصطلحات حديثة حيث يقول:« أنه لا فكر جديدا عن الإسلام من دون مصطلحات أو مفاهيم جديدة، وإلا سوف نكرر الماضي كما هو ولن نخرج من الدائرة التراثية المغلقة (...). الإسلام كدين وكتراث حضاري بحاجة إلى تطبيق جميع المناهج و المصطلحات الحديثة عليه لإضاءته من الداخل بشكل لم يسبق له مثيل من قبل، هذا عمل حيوي ضروري جداً من أجل التحرير الفكري للعالم العربي والإسلامي ».[2]

ولكن وبالرغم ما يدعو إليه أركون من علمنة للإسلام وشمولية اطلاعه على الفكر الغربي، ومحاولته لتطبيق مدركاته على الفكري العربي، وهنا أخطأ لان البيئة المدروسة غير البيئة المطبقة، والمجتمع الغربي غير المجتمع العربي، فكيف يمكن استنباط مصطلحات من مجتمعه الغربي وتطبيقه على مجتمع عربي تحكمه الأصول والتقاليد، بالإضافة إلى مشكلة أخرى هي أن معظم كتابات أركون كتبت باللغة الفرنسية فأثناء عملية الترجمة والنقل قد يحرف المعنى المقصود بسبب عدم الفهم، مما يؤدي إلى تغيير في المعنى الحقيقي، كما أن هناك بعض المصطلحات عندما تخضع لترجمة لا تحيل إلى معناها الأصلي، وينتج عن ذلك اختلافات في القراءة النصوص، فاركون نفسه يحث القارئ على توسيع فهمه ولا يقتصر على النص العربي فقط حيث ينوه إلى « مهما بلغ الدكتور هاشم صالح من الدقة والتدقيق في ترجمته فإني أحذر القارئ العربي كل التحذير كي لا يحكم على المؤلف معتمداً على النص العربي فقط، أود طبعا أن تتعدد المناقشات و التعقيبات لخلق جو فكري إسلامي حول

[1]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 238.

[2]: محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 2011، ص: 397.

إشكاليات جديدة محررة من قيود الأرثوذكسيات والميتولوجيات »[1]، أي أنه يدعو القارئ العربي إلى العودة إلى النص الأصلي، وما يعاب على أركون أنه لم يتقن اللغة العربية بطلاقة ليخاطب العقل العربي الإسلامي بالدرجة الأولى، فبسبب تعايشه في بيئة غربية وتعوده على اللغة الفرنسية جعل كل محطات تفكيره محاطة بسياج غربي فرنسي فمعظم أعماله ولقاءاته أجرها بلغة فرنسية حتى محاضراته، وهنا نتساءل كيف يمكن لفيلسوف يكتب باللغة الفرنسية أن يخاطب مجتمع عربي، ويؤسس لمشروع يجدد من خلاله فكرية وتراث هذا المجتمع؟

وعليه نجد أن ما ذهب إليه محمد أركون من خلال الاهتمام ببعض المفاهيم والمصطلحات ومحاولة تبيئتها في الفكر العربي، هو انحياز أساسه خدمة الحضارة الغربية بالنظر إلى تأثره بما كانت تنتجه على مستوى الفكر والعلم، وكل هذا أدي إلى تهديد معالم وأسس التراث العربي الإسلامي، الذي كان هدف الاستشراق والمستشرقين في بداياتهم، وهذا الإقرار نجده في أطروحات أركون التي حاول على غرارها تغيير مبادئ الفكر، والتشكيك في التراث والقرآن الكريم.[2]

❖ المـطلب الثـاني: إشكـاليات التعـددية المـنهجية فـي فـكر محمـد أركـون:

يعد محمد أركون شخصية أثارت جدلاً في العالم العربي الإسلامي بفضل أفكاره التي تعدت الحدود وكسرت القوالب النمطية في تحليله للموروث الديني الإسلامي، مما شكل حيرة في الأوساط الفكرية في أي خانة يصنف أركون على هو مؤيد للفكر الإسلامي أم أنه يدعو لتجاوزه، أيضا كثرت النقاشات حول أصله اهو عربي مسلم أم مستشرق مستعرب، فلو أخذ أركون هذه البصمة الأخيرة فهل يحق له توجيه نقد إلى العقل الإسلامي خاصة، والتراث

[1]: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص: 09.

[2]: خنوس نور الدين: إشكالية المصطلح عند محمد أركون من قداسة النص إلى أسطورية المعنى، مجلة مقاربات، م: 03، ع: 05، المركز الجامعي البيض، 2015، ص: 151.

العربي الإسلامي والفكر الإسلامي عامة، لكونه لا ينتمي إلى النمطية الفكرية العربية، فدراساته النقدية قد تكون ناقصة وغير موضوعية ومشابهة لدراسات المستشرقين.[1]

وبعد الغوص في الجهاز الاصطلاحي في فكر محمد أركون، ننتقل إلى الجهاز المنهجي، فهناك علاقة وثيقة بين المصطلح والمنهج، لا يمكن التركيز على المصطلح وإهمال المنهج والعكس، وهذا يشبه لحد كبير ما يعرف في المنطق بالتضايف، إذ يعملان معا في تحقيق نوع من الجدلية الإبداعية، فنضرب مثلا بمصطلح الابستيمية عند فوكو لا ينفك عن فكره ومنهجه التاريخي والاركيولوجي في فهمه، وكذلك التوأم المصطلحي عند بورديو" المهيمن والمهيمن عليه" لا يمكن استيعابه خارج سياق نظرية بورديو النقدية في علم الاجتماع.[2] وينسحب هذا المنظور على معظم المصطلحات التي تعد أداوتا متداخلة مع مناهج، إذ يترتب على هذا رؤية محكمة ومعينة عن الواقع أو الحقل الذي يتم دراسته، "فالمنهج ليس قضية محايدة او مجردة بقدر ما هو تعبير عن رؤية العالم، الأمر الذي يجعل الايدولوجيا ثاوية في صميم هذا المنهج " [3]، فبواسطة المنهج يستطيع الباحث إجراء دراسته، حيث أن النتائج الابستمولوجية التي يتوصل إليها مرهونة بمدى دقة وفاعلية الإطار المنهجي الذي يعتمده، وهنا تثور الأسئلة هل المناهج التي حاول أركون إدخالها إلى الفكر العربي قدمت بُعداً جديداً ؟ وهل نجحت في تحقيق الأهداف المرجوة ؟

وكما ذكرنا سابق أن محمد أركون استقى مصطلحاته من الغرب، ونجده أيضا قد استلهم مناهجه من مصادر غربية، واستخدمها في السياق العربي الإسلامي واعتمد في ذلك على ما يُعرف بالتعددية المنهجية، حيث آمن بمبدأ أن طبيعة الموضوع المدروس يجب أن تملي الإطار المنهجي اللازم لدراسته، وكذا التعدد لأن الفهم الدقيق والعميق يستلزم اعتماد

[1]: يحيى أبو زكريا: محمد أركون في ميزان النقد، دار ناشري، nashiri.net، ت /ن: 29/ 03/ 2007، ت /د: 2024/04/22، سا: 09:55.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 258.

[3]: إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص: 311.

مناهج متنوعة، ومع ذلك، خلال تبنيه وتطبيقه للمفاهيم والمناهج المختلفة، قد يرى البعض أن أركون أغفل النظر في التآزر والتجانس بينها عند دمجها في إطار الفكر العربي الإسلامي.[1]

وتسعى أعمال أركون إلى الإحاطة بمستجدات الفكرية وتطبيقها في بيئة مغايرة، ولكن هذه المحاولات قوبلت بنقد وتهمت بالترويج ومحاولة التبشير لمعارف أكد على موثوقيتها وصلاحيتها من دون مراعاة للخصوصيات الثقافية والسياقات الاجتماعية، وتتيح هذه النقدية مجالاً للتشكيك في مطلقية الثقة التي منحها أركون لهذه المناهج العلمية في إطار دراسة الفكر العربي الإسلامي وفي غرار هذا الطرح نجد الدكتور طه عبد الرحمن يقول:« كما أنه غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي أصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم، بهذا التقليد، قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح، أو لم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين، ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذه العلم الحديث يلغي غيره من الطرق التي بقيت في ضمير الكون..»[2]، وهنا يشدد على أن التقديس الأعمى للعلوم الحديثة ومناهجها لا ينبغي أن نتجاهل من خلاله إرث المتقدمون، فهو البذرة الأولى التي تنبت منها الأفكار المحدثة، فإذا نظرنا بعلمية أدركنا أن هذه النتائج الجديدة في جوهرها تحتاج إلى دراسة موضوعية محكومة بوجهات نظر نقدية وتحليلية، وهذا الطرح يحيلنا إلى نسبية هذه المناهج والنظريات، وعدم كفايتها، ومحاولة التفريق بين المناهج الأصيلة والمناهج الدخيلة التي توجهها قضية الملائمة بين الموضوع والمنهج.[3]

[1]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 259.

[2]: طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في التقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1994، ص: 10.

[3]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 261.

فاركون وغيره من الباحثين والفلاسفة ركزوا على فكرة التعددية في دراسة الموضوع وأهملوا خصوصية الموضوع وتنشئته وهذا ما يعاب عليه هو وغيره فمسألة التعددية أصبحت معممة ومتداولة خاصة لدى المفكرين المعاصرين خاصة الغربيين (فوكو، دريدا، دولوز، ريكور.....) فقد أسسوا كتاباتهم وخطاباتهم باعتبارها خطابات موجهة إلى جمهور متعدد " الجميع " ولا يختصرونها في فئة معينة، نادوا بالشمولية وبالتالي رفضهم استخدام منهج واحد، ولكن هذه الجزئية أيضا قوبلت بالنقد حيث يقول أحد الباحثين " من الواضح أن مقولة تعددية المناهج غير دقيقة، فهناك أخذ من مناهج متعددة، ولكن تحت راية (منهج واحد) يُعرف به ومن خلاله الكاتب "[1]، وهنا وقع الباحثين في خطأ التعددية التي تركت بصمتها في العصر الحديث، وما نشاهده أن الباحث يسبل سبل مناهج عدة لكنه يركز على منهج واحد ليُعرف به .

ونلاحظ أيضا أن أركون في سعيه العلمي، أولى اهتماماً بالغاً لنظريات والفكر على حساب الواقع، ورغم ما اتسم به من دعوة صريحة للتركيز على الحاضر والتاريخ والواقع، إلا أن هناك من يرى أن دراسته للواقع تظهر على شكل دراسة مهمشة للواقع الاجتماعي، وهذا ما نسقطه في دراسته للمجتمع العربي فلا أحد يستطيع دراسة مجتمع غير مجتمعه، فاركون رغم تحيزاته العربية وجهت له انتقادات، فكيف ننظر إلى دراسات الغرب والمستشرقين عندما نعود إلى دراساتهم، فمن تأقلم في بيئة غربية لا يحق له تشبيه مظاهرها بمظاهر البيئة العربية، ولا يستطيع أيضا إسقاط دراساته ومناهجه المطبقة غربيا على فكر عربي محافظ لا يتسم بأي خصائص الغرب،[2] وهذا ما ركزنا عليه في دراستنا للاركونية الراغبة في تحرير وتجديد وتحديث العقل والفكر الإسلامي؟ بأساليب غربية، فالمهمة ليست سهلة وتدخل في محك التعقيد بسبب العوامل التي تجعل من النظرة الداخلية تختلف عن النظرة الخارجية السطحية ومن بين هذه العوامل نجد النشأة والتقاليد والوضعية الاجتماعية

[1]: إبراهيم محمود: البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينابيع للنشر والتوزيع، ب ط، 1994، ص: 224.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 263.

والثقافية.....وغيرها[1]، وهنا ينمو التشكيك في مشروع أركون باعتباره ترعرع في فرنسا وأخذ تربية غربية محكمة بفكريات مختلفة فقد وصف هاشم صالح مشروع أركون بأنه ولد على ضفاف السين لا على ضفاف النيل[2]، وهذا يتشابك مع تعقيدات وإشكاليات تلك المجتمعات العربية البعيدة التي أرد تفتيح سبلها الاجتماعية والثقافية والدينية.... ومقارنتها مع المجتمع الفرنسي، فاركون حاول الوصول إلى نتائج جاهزة، مطبقا منهجيات غير منهجياته في بيئة ومجتمع غير مجتمعه وهذا ما يلخصها حسن حنفي في مقولة" ما أكثر القول وأقل العمل " [3]، فاركون ألح على منهجيات غيره ما دفع البعض لتساءل عن أعمال أركون الميدانية، فالنهج السهل الذي تعقبه أركون لا يحكي متطلبات الواقع المعاش، لذلك لا يمكن تصنيف أعماله تابعة للمكتبة العربية لأنها محملة بمزاد غربي بامتياز، فبرغم من أن أركون استحضر بعض متطلبات و معطيات الواقع وتجاربه إلا أن دراسته تبقى خارجية، سواء في المفهوم والمنهج أوفي نظرته للأشياء، فقراءته الخاصة للموضوعات العربية مرتبطة بقراءته العامة التي اقتباسها من التصور الغربي.[4]

وهنا مشكلة أخرى تستحق الاهتمام تتعلق بمحمد أركون وهي تاريخية المناهج التي أنتهجها، بالنظر أن هذه المناهج تمثل دليلاً على ارتباط طرق البحث والتحليل العلمي بتاريخها وسياقها الزمني والمكاني الأصلي، إن المناهج ليست بالأمور الجامدة، بل هي تتغير بتغير الموضوع المدروس والمجتمع المدروس[5]، فالمناهج التي حققت نجاحات كانت مرتبطة بسياقات مجتمعية وتاريخية محددة، ومع مرورا الزمن تتغير الظروف فليس بضرورة

[1]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 263.

[2]: محمد أركون: الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2010، ص: 33.

[3]: حسن حنفي وأبو يعرب المرزوقي: النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت، 2003، ص: 154.

[4]: عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، الأردن، 2004، ص: 59.

[5]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 263.

أن تحقق تلك المناهج نفس النجاحات، فكيف يمكن إسقاط مناهج خاصة بمجتمع معين على مجتمع أخر.

ويتوجب إذا النظرة بعناية نحو هذا القصور والالتفات للثغرات والعيوب التي قد تؤثر في المناهج العلمية، فنحن لا نعيب عليها شيء ولكن برؤية علمية موضوعية لا يمكننا تجاوز حقيقة عدم ثباتها وتغيرها، أهمية الأمر تكمن في قياس درجة ملائمة تلك المناهج للموضوع الذي يتم دراسته، من الخطأ إسقاط المناهج الحديثة على الماضي متجاهلين الفوارق في المصطلحات والمفاهيم وأساليب التفكير السائدة في كل عصر، وهذا يشمل دعوة أركون إلى تطبيق المنهج التاريخي وهو بالمقابل يتغاضى عن البعد التاريخي والتحولات الفكرية الأساسية.[1]

وما لاحظ على أركون أيضا أنه يطرح التساؤلات ويفتح أبواب للإشكاليات فنجده مثلا ينتقد العقل الإسلامي ليؤسس في المقابل لعقل منبثق استطلاعي محمل بمزاد غربي فهل هذا يعتبر حل؟ فهو يرفض القديم، ويقول أن الجديد لم يأتي بعد فإلى متى الانتظار ؟ وهو القائل:« أنني أتبع نفس المسار التفكيكي- التركيبي، التراجعي – التقدمي، وبالعكس. بمعنى أنني أفكك المقولات الأكثر رسوخا وقداسة في التراث وأعيد تركيبها من جديد أو قد أحل مقولات أخرى أكثر انفتاحا وتسامحا وحرية»[2]، فاركون في إتباعه لقواعد ومناهج البحث العلمي الحديثة يستعين بالتحليل والتفكيك، لكن هذا لا يكفي لكي نؤسس نظرية وندعم فكرة فلابد من التركيب والتقديم لكن تتشبث الفكرة بأطر موضوعية ممنهجة.

وهذا ما أدى إلى تباين الآراء حول مشروع أركون ونظرياته، وهو ما يُظهره الانقسام في القراءات المقدمة لفكره، فهناك من توجه لفكره بنزعة نقدية واصفاً نتائجه بالتهافت وخروجه عن الموضوعية في دراسته ومن بين الذين استنكروا أطروحاته خالد كبير علال

[1]: بوشيخي فتيحة: التأويل كرجعياته وآلياته عند محمد أركون، شهادة الماستر، قسم الفلسفة، جامعة مولاي طاهر، سعيدة، 2014- 2015، ص: 67.

[2]: محمد أركون: الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، مصدر سابق، ص: 69.

حيث ينوه إلى:« أن محمد أركون قد وقع في أخطاء منهجية كثيرة في ممارسته للكتابة العلمية، لم يلتزم بالمنهجية العلمية في دراساته عن الإسلام وأهله، كاعتماده على المراجع الاستشراقية، وإهماله للمصادر الإسلامية كلية تقريبا، وعدم التوثيق أصلا في مواضيع كثيرة من مؤلفاته، مع استخدامه للمغالطات والتدليسات ووقوعه في المبالغات والتهويلات في كثير من أحكامه ومواقفه....»[1]، فهو يرى أن أركون ارتكب أخطاء منهجية كثيرة في كتاباته العلمية بشأن الإسلام، من حيث الاعتماد على المراجع الاستشراقية بشكل مفرد دون النظر إلى المصادر الإسلامية بالقدر الكافي، ما جعل بعض النقاد يصفونه بأنه يمثل مشروعًا استشراقيًا يهدف إلى تهديد أسس الإسلام وزرع الشكوك فيه، وهذا ما ذهب إليه آخرون ومن بينهم عبد الرزاق قسوم الذي درس أعمال وأحط بفكره بتأمل نقدي حيث رأى انه يمثل نوعا من العقلانية الملحدة ويروج لدعوة يراها ذات تأثير خطير في ثقافة والفكر الإسلامي[2]، فهو يعيب على أركون تذبذب فكره وعقيدته، ما انعكس على توجهاته الفكرية والعلمية، بالإضافة إلى تقلبات قراءاته الإسلامية ما يدفعه إلى الإيمان بأجزاء من الكتاب واستنكار الجزء الأخر. مما ينعكس على صعوبة فهم منهجه وتأويلاته، لذا ينظر هذا الموقف إلى فكر أركون على انه تيار غربي دخيل لا يخدم الفكر الإسلامي بل ظهر كمهدم للتراث والفكر العربي الإسلامي وليس مصلحاً له.

وهناك أراء أخرى من المفكرين كانت لهم نظرة مغايرة تماماً إزاء مشروع أركون، حيث يرون فيه مفكراً منقذا ومحرراً أسهم في تقديم رؤية تحررية للفكر العربي الإسلامي، وهذه الرؤية يدعمها هاشم صالح رفيق أركون ومترجم أعماله، الذي يشدد على أهمية القيام بما أسماه التعرية الاركيولوجية والجيولوجية للتراث الإسلامي، باعتبارها خطوة حاسمة لفهم النصوص والأفكار في سياقها التاريخي والضروري لتطور الفكر، فنظرة هاشم صالح لأركون

[1]: خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، دار المحتسب، ط1، الجزائر، 2008، ص ص: 06- 08.

[2]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 283.

تركز على بروز أركون في بيئة عربية بواسطة أفكاره الحديثة، وفقاً لهذا الأخير لم يكن هناك احد غير أركون يمتلك القدرة على القيام بهذا العمل النقدي، وعبر عن ذلك ما بقوله أن استطلاعات أركون المقارنة والمنهجية جعلته يعجب بمشروعه وأفكاره و يدعم منهجه.[1]

وبالإضافة إلى ذلك يُثني هاشم صالح على أركون كونه المفكر الوحيد القادر على تقديم نظريات ومقاربات جديدة، مثل تناوله المسألة الجدلية للوحي من منظور تاريخي، حيث كان يتميز بالجرأة والطلاقة العلمية والنقدية وظهر ذلك في قدرته على بلورة مفهوم العقل الإسلامي وتحديثه له[2]، و فهو لم يكتفي في تقديم رؤى نقدية بل استطاع تجاوز القوالب الدوغمائية والتفكير خارج الإطار القائم او ما كان يسمى بالممنوع التفكير فيه او ب " اللامفكر فيه".

وقد ناقش أيضا نصر حامد أبو زيد الإشكاليات التي وقع فيه أركون في دراسته النقدية للتراث والقرآن، حيث انتقد موقف أركون ومنهجه، وتساءل كيف يمكن ممارسة فكر نقدي حر من داخل الفكر الإسلامي بتاريخياته وإيديولوجياته المختلفة، وقال أيضا:« إلى أي مدى يمكن للقراءة التفكيكية أن تساعد في عملية الاختراق، اختراق تلك الحجب الأيديولوجية، وصولاً إلى قراءة النص الأصلي قراءة تزامنية كلية؟ وهل هذه الرحلة العلمية_ التي تعتمد منهج التحليل الأركيولوجي _ قادرة على تحقيق تلك الغايات؟ أو بعبارة أخرى هل تلك الغايات مشروعة معرفياً؟ وهل يمكن للباحث_ أي باحث_ أن يتجاوز طبقات التراكم الدلالي والسيميائي الكثيفة لكي يصل إلى المعنى السيميائي (الأصلي)؟»[3]، فهو يحاول ضبط إشكاليات أركون، فعن طريق تحديدها نستطيع ملاحظة الفوارق والثغرات التي سقط فيها، مثلا كيف يمكن أن يتبنى المرء المنهج النقدي الحر في الفكر الإسلامي، دون أن يتأثر بالحملات الأيديولوجية التي ترسخت على مر التاريخ، واستمر في التساؤلات حول

[1]: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص: 283.

[2]: المرجع نفسه، ص: 283.

[3]: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، 2008، ص: 114.

الإطار المنهجي التفكيكي و الأركيولوجي و اللغوي ودور هذه المناهج في إبراز التعقيد الذي يختفي وراء الفهم العميق للنصوص التراثية، لكن وصل إلى نوع من التراكم والتكديس المنهجي والمعرفي ما أنتج صعوبة في البحث عن الوجود الفعلي للمعنى الأصلي، ونجد علي حرب يؤكد فكرة طرح أركون للتساؤلات من دون تقديم حلول قائلا:« إن أركون لا يقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ولا يعطي حلولا أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق الطريق للبحث وتقديم فرضيات للعمل، فهو لا يقرر مذهبا ولا يبني نسقا عمليا ومن ثم يطرح السؤال حول مدى عملية قراءته».[1]

يمكن القول أن محمد أركون سعى إلى تجاوز حدود الفكر الدوغمائي المترسخ في الدراسات الإسلامية الكلاسيكية، من خلال رفضه للأسس التقليدية التي سيطرت على الحقل الإسلامي، فقد قدم أركون مشروعه النهضوي الذي يتعارض مع المناهج التقليدية، والذي سماه " الإسلاميات التطبيقية"، أرسى هذا المشروع كدراسة تطبيقية نقدية تستهدف تتبع وتحليل التراث العربي– الإسلامي منذ نشأته، مضياً في دراسة كافة مكوناته للوصول إلى مستوى الدقة والموضوعية، والخوض في كل أقطابه وأجزائه، على الرغم من هذه الجهود لم يسلم أركون ومشروعه من الملاحظات النقدية، تحديداً تلك الانتقادات التي تُشير إلى أن مواضيعه تمس أسس العقيدة و التقاليد والقيم العربية– الإسلامية بشكل عميق.

لقد طرح أركون الأسئلة والانتقادات دون أن يورد حلولاً واضحة، سواء من الناحية المنهجية والموضوعية، وهو ما يعتبر نقطة ضعف، كما وُجه إليه النقد بسبب استخدامه مصطلحات ومناهج غربية قد لا تتلاءم تماماً مع السياق العربي، وهو ما يظهر عدم ملائمة موضوع الدراسة، تعددت الاتهامات التي رسخت في فكر أركون، حيث وصف بالتكفير والانحراف عن الدين، وباعتباره مستشرقا يعمل لصالح الغرب، لكن من منظور شخصي، يمكن اعتبار أركون كجسر يجمع الأطراف المتنافرة، فقد لعب دوراً هاماً في نقل الفكر

[1]: علي حرب: التأويل والحقيقة، دار التنوير للطبعة والنشر، د ط، بيروت، 2007، ص: 81.

العربي إلى الغرب وبذل جهوداً جليلة في إحياء وتحديث نماذج التأمل الفلسفي التي كانت تتوارى، لهذا تُعتبر مساهمته في مجال الفكر الإسلامي والعربي محط تقدير.

خـــــــــــاتمة:

وختاما في التدليل لفكر محمد أركون المعرفي والمنهجي، يمكننا أن نستنتج بأن المسار الاركوني مر بمراحل مختلفة تطورت من خلالها أفكاره بين تماثلها وتباينها، فقد جسد أركون صلة الارتباط بين الضفة العلمية الشرقية والغربية، لذلك كان فكره محط بحث وتوجيه، وفي سبيل مناقشتنا حظ موضوع الاستشراق باهتمام كبير من طرف أركون في أنه قدم إسهاما بارزا في فك تشابكات الرؤية الغربية للشرق، بالإضافة إلى دعوته لتجاوز النماذج الاستشراقية التقليدية بإتباع نهج نقدي يستفيد من المناهج العلمية الحديثة، محاولا رفع اللثام عن التعقيدات التي تتماشى مع التصور الغرب للشرق، مفككا الصور النمطية، وهذا المسعى في جوهره يهدف إلى إرساء أساس متين لفهم أعمق وأكثر للثقافات الإسلامية ما يتيح للدراسات المعاصرة التنقيب والحفر في الإبعاد المعرفية بدقة ويفتح أفاقاً جديدة محملة بمواضيع ومناهج تفكيكية ونقدية، من بين المسلمات والنتائج التي توصل إليها أركون من خلال رؤيته النقدية للاستشراق ما يلي:

- تجاوز السياجات الدوغمائية التي تسيطر على العقل البشري منها المقاربات الفيلولوجيا التي استمدت من العصر القروسطي، وبقيت تفرض منهجياتها القديمة.
- نقد مناهج المستشرقين ودراسة أخطائهم وهفواتهم.
- دعا أركون أيضا إلى ضرورة الاحتكاك بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، باعتبارها علوم حية مواكبة للفكر المعاصر.
- أسس أركون للمنهجية فكرية يناهض بها المجال الاستشراقي التقليدي، أطلق عليها اسم الإسلاميات التطبيقية استخدمها كوسيلة لدراسة التراث والعقل العربي الإسلامي بطرق مخالفة للمنهجية الإسلاميات الكلاسيكية.

- أغنى أركون الثقافة العربية الإسلامية بالعديد من المفاهيم والمناهج والمقاربات، كما انه خاض في مسائل كثيرة التي اتصفت بالمطلقية واليقينية، وقام بأشكلتها ما أدى إلى بعث الحيوية والنقاش في الفكر العربي المعاصر .
- عمل محمد أركون على بعث روح التجديد والتحديث في العقل العربي الإسلامي والتراث الثقافي، من خلال مشروعه النقدي النهضوي.

ونلاحظ نظرة أركون السلبية للاستشراق في نقده لمناهجهم وإعادة هيكلتها لتوازي معالم الفكر الإسلامي، ورغم ذلك يموضع أركون رؤيته الإيجابية للاستشراق من الناحية الابستمولوجية لا الإيديولوجية، ففي تعريفه له ركز على استنطاق مناهجه ومحاولة تأويلها بعقلانية ومنطقية لكي يتوافق مع أسس العالم الشرقي، ونلمس ذلك في النظر إليه على أنه خطاب حول الإسلام، فاركون عاب على الساحة العلمية عدم إلمامها بدراسات الاستشراقية وتهميشها بسبب الحملات الايديولوجيا التي كانت تلحقها، ما دفع إلى خلو المجال الاستشراقي من دراسة نظرية وتطبيقية تكشف وتفكك مناهج الاستشراق ومسلماته، واركون حاول ملء هذا المجال فتعمق في دراسته، وأحل محل الإسلاميات الكلاسيكية الإسلاميات التطبيقية كمشروع نهضوي محاولة منه لدراسة الفكر الإسلامي، طبقه بمنهجيات مختلفة شملت المقاربات السيميائية والألسنية والأنثوبولوجية بتحليل وتفكيك التأويلات المختلفة التي اتصلت بحقول الفكر الإسلامي المعرفية.

ويظهر تأثر أركون بالتعددية المنهجية فبعد إعادة هيكلة المنظومة الاستشراقية وتوضيح جانبها الإيجابي، وجهه اهتمامه نحو الفحص و النبش في المناهج الغربية، وباعتباره باحثًا وفيلسوفًا وقارئًا واسع الإطلاع والدراسة، لم يستسلم لأي تأثيرات إيديولوجية، إنما أخذ على عاتقه مهمة الغوص في خبايا الأفكار والآراء المختلفة، ما جعله يستنبط مفاهيم جديدة أغنى بها الساحة العربية، من خلال إيمانه بضرورة النقد الصارم لمعيقات التقدم لفك الطلاسم عن المجتمعات العربية والخروج من القوقعة التقليدية التي فرضتها العقليات المتشددة، إلى جانب هفوات المستشرقين وإهمالهم للدراسات العربية، وفي هذا دعوة

إلى إثراء الخطاب الفكري العربي من خلال مساءلة الحضارة الغربية على سبب تجاهلها للمبادئ والقيم الأساسية للثقافة العربية والحضارة الشرقية بشكل عام.

وإزاء التحفظات المثارة اتجاه فكر محمد أركون، لوحظ أن النقد الرئيسي الموجه إليه يتمثل في عدم تفريقه بين طبيعة المجتمع العربي و المجتمع الغربي، ما أدى إلى تعدد الاتجاهات والتيارات الفكرية حول فكره، يبدأ التحليل بالتنبيه على تغاضي أركون عن سمات الثقافة العربية وخصوصيتها وتجاهل الأسس التي تستند إليها، وهذا الذي أوقعه في فخ استخدام مصطلحات غربية يحاول من خلاله دراسة بنية الخطاب العربي الأصيل، وحسب أركون استنباط المصطلحات يتبعه تعدد المنهجيات، ويشير منتقدوه إلى زلة في استخدامه لمنهجيات غربية قد لا تكون ملائمة دوماً للسياق العربي، وأهم ما كثر حوله الجدل هو نقد أركون للتراث العربي، وتشكيك في مصداقية الكتاب المقدس وفي تاريخية ظهوره، وكل هذا يوضح تأثر أركون بالدراسات الاستشراقية الغربية، وهو ما حمله عناء الانتقاد في أخر مساراته .

وفي نهاية المطاف نجد أنفسنا أمام مفكر نقدي استطاع حل الفجوات بقدر ما أثار الجدل الواسع في الأوساط الفكرية والمعرفية، وبنظرة تأملية عمل أركون على رسم خرائط التفاعل بين الشرق والغرب، وتحليل البنية الذهنية للمستشرقين والاستشراق، بهدف إعادة تشكيل وهيكلة الفهم العام للتاريخ الفكر المعاصر، ومع الاعتراف والإقرار أن الفكر الاركوني تعرض للنقد بسب توجهاته التي تبدو أحيانا منفلتة من قيود السياق الثقافي العربي وجريئة الطرح، إلا أن مساهماته شكلت قفزة نوعية في تاريخ الفكر العربي، خاصة في إعادة نظره لدراسات الاستشراقية، فأعماله جسدت رؤية نقدية موضوعية تجذب العقل العربي نحو فهم أعمق لذاته وللأخر، وتستلهم عمق التفكير الفلسفي وتؤكد ضرورة نهج ديالكتيكي يتماشى مع التعددية المنهجية والأبستمولوجية .

قـــــائمـــــة المـــــصـــــادر و المـــــــراجـــــع:

❖ **القـــرآن الكـــــريـــــــــم:**

❖ **المـــصـــــــــادر:**

1. محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، 1990.
2. محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، 2001.
3. محمد أركون: الفكر الاسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الإنماء القومي، ط2، بيروت، 1996.
4. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، ب ط، الجزائر، ب س.
5. محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 1999.
6. محمد أركون: القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر:هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2001.
7. محمد أركون: الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2010.
8. محمد أركون: أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، 1990.
9. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط3، بيروت، 1998.
10. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1998.
11. محمد أركون: من الاجتهاد على نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت– لبنان، 1991.

12. محمد أركون: نافذة إلى الإسلام، تر: صياح الجهيم، دار عطية لنشر، ط1، بيروت لبنان، 1996.
13. محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 2011.
14. محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر.: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 1997.

❖ **المـــراجـــــــع:**

1. إبراهيم عبد الكريم: أبحاث الصراع لدى إسرائيل، دار الجليل، ط1، عمان، 1993.
2. أبو الحسن على الحسنى الندوي: الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت، 1986.
3. أحمد سمايلوقتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الادب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، ب ط، القاهرة، 1997.
4. أحمد عبد الحليم عطية: ما بعد الحداثة والتفكيك، دار الثقافة العربية، ط1، القاهرة، 2008.
5. أحمد عبد الرحيم السايح: الاستشرق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1996.
6. إدريس هاني: خرائط أيديولوجية ممزقة والإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيـروت، 2006.
7. ادوارد سعيد: الاستشراق والمفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، دار بنجوين الرؤية، ط1، القاهرة، 2006.
8. ادوارد سعيد: الاستشراق، المعرفة، السلطة، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط4، لبنان، 1995.
9. إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة، ط1، كلية أُول الدين والدعوة بالمنصورة، 1998.

10. بنسالم حميش: العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2011.

11. بومدين بوزيد وآخرون: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999.

12. ت.ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ن: محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة، 1948.

13. توماس كارليل: الأبطال، ت: محمد السباعي، دار الكتاب العربي، ب ط، ب س.

14. جاك دريدا : في علم الكتابة، تر: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، ط2، القاهرة، 2008.

15. جاك دريدا : في علم الكتابة، تر: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، ط2، القاهرة، 2008.

16. جوزيف شاخت وكليفورد بوزورت: تراث الإسلام، تر: محمد زهير السمهوري، ج1، سلسلة كتب ثقافية شهرية، الكويت، 1978.

17. حسن حنفي وأبو يعرب المرزوقي: النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت، 2003.

18. حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو مصرية، منتدى سور الأزبكية، د ط، القاهرة، د س.

19. حسن حنفي: ماذا يعنى علم الاستغراب؟، دار الهادي، ط2، بيـروت، لبنان، 2005.

20. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، د ط، القاهرة، 1991.

21. حمد الحسين: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، تر: صالح هاشم، دار الساقي، ب ط، 1998.

22. خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، دار المحتسب، ط1، الجزائر، 2008.

23. رودي بارت: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، تر: مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.
24. زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ن: فاروق بيضون و كمال دسُوقي، دار الأفاق الجديدة، ط8، بيروت، 1993.
25. سعد الدين السيد الصالح: احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام، عين الشمس، ط1، القاهرة، 1998.
26. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في التقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1994.
27. عبد الإله بَلقزيز: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1992.
28. عبد الرحمان اليعقوبي: الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر(محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، مركز الإنماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014.
29. عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، 1993.
30. عبد الرحمان عميرة: الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق، دار الجيل، ط1، بيروت، 1999.
31. عبد الرحمن جنبكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة، دار القلم، ط8، دمشق، 2000.
32. عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، الأردن، 2004.
33. عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، مركز الإنماء الثقافي، ط3، بيروت، 2006.
34. عبد الله خضر حمد: القرآن الكريم وشبهات المستشرقين(قراءة نقدية)، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، 1971.

35. عبد المتعال الجبرى: الاستشراق وجه الاستعمار الفكري، مطبعة المدين، ط1، القاهرة، 1995.

36. عقيلة حسين: المرأة المسلمة والفكر الاستشراقي، دار ابن حزم، ط1، بيروت، لبنان، 1974.

37. على محمد جريشه ومحمد شريف الزبيق: أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، دار الاعتصام، ط3، المدينة المنورة، 1979.

38. علي أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة، تر: حسن قبيسي، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، ع:32، بيروت، 1983.

39. علي بن إبراهيم النملة: كُنه الاستشراق المفهوم–الأهداف– الارتباطات، دار بيسان، ط3، بيروت، لبنان، 2011.

40. علي بن إبراهيم الحمد النملة: الاستشراق والدراسات الإسلامية، التوبة، ط1، الرياض، 1998.

41. علي حرب: التـأويل والحقيقة، دار التنوير للطبعة والنشر، د ط، بيروت، 2007.

42. علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المـركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 1998.

43. علي حرب: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995.

44. علي حسنى الخربوطي: المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، الإسكندرية، 1988.

45. عمر عودة الخطيب: لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت، 1979، ص: 187.

46. غوستاف لوبون: حضارة العرب، ت:عادل زعيتر، هنداوي، ب ط، القاهرة، 2012.

47. فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم–الناشرون، ط1، الجزائر، 2006.

48. فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، الجمعية الجزائرية، ط1، الجزائر، 2015.

49. فارح مسرحي: محمد أركون فيلسوف بين الشرق والغرب، الوطن، ب ط، سطيف، 2022.

50. فاروق عمر فوزي: الاستشراق والتاريخ الإسلامي(القرون الإسلامية الأولى)، الأهلية، ط1، لبنان، 1998.

51. فاطمة هدى نجا: نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، دار الإيمان، ط1، طرابلس– لبنان، 1993.

52. فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، ب ط، بيروت، 1992.

53. قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي، ط1، الرياض، 1983.

54. كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه أمين فارس و منير البعلبكي، دار العلم الملايين، ط5، بيروت، 1968.

55. كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1993.

56. مـالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، ط1، بيروت، 1969.

57. المبروك الشيباني المنصوري: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2014.

58. محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، دار الأمان، ط1، الرباط، 2014.

59. محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تر– ش: أحمد محمد شاكر، ج1–2–3، دون طبعة، بيروت، ب سنة.

60. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1991.

61. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1984.
62. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية العروبة والإسلام...والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2001.
63. محمد فتح الله الزيادي: الاستشراق أهدافه ووسائله، دار قتيبة، ط1، 1998.
64. محمد فتح الله الزيادي: ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، الجماهيرية العربية الليبية ، ط1، طرابلس، 1983.
65. محمد قدور تاج: الاستشراق ماهيته، فلسفته ومناهجه، مكتبة المجمع العربي للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2024.
66. محمود حمدي زقزوق: الاستشراق الخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار، ط2، القاهرة، .1989
67. محمود: البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينابيع للنشر والتوزيع، ب ط، 1994.
68. مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، دار الوراق، ب ط، دمشق، ب سنة.
69. مصطفى كحيل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، ط1، الرباط، 2011.
70. مكسيم رودنسون: جاذبية الإسلام، تر: إلياس مرقص، دار التنوير، د ط، الإسكندرية، د س.
71. ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي، ب ط، لبنان، 1990.
72. نايلة أبي نادر: التراث و المنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
73. نجيب العقيقي: المستشرقون، ج1، دار المعارف، ط3، مصر، 1964.

74. نديم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد–حسن حنفي– عبد الله العروي، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2005.
75. نصر حامد أبو زيد: الخـطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، 2008.
76. هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، نقله: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1–2، بيروت، 1993.
77. هشام جعيط: أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، ط1–2، بيروت، 2001.
78. يحي مراد: ردود على شبهات المستشرقين.
79. يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، هنداوي، ط2، 2000.
80. يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، 2008.

❖ **المقـــالات والمجـــالات العـــلمـــية:**

1. أحمد حسن أنور: نقد الاستشراق في الفكر العربي المعاصر أنور عبد الملك وحسن حنفي نموذجاً، مجلة كلية الآداب، م12، ع1، جامعة الفيوم(للإنسانيات والعلوم الاجتماعية)، 2020.
2. إسماعيل عبد الفتاح مصطفى: الاستشراق بين النشأة والأهداف، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا، جامعة الأزهر الشريف.
3. أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة، تر: حسن قبيسي، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، ع32، بيروت، 1983.
4. بن خدة نعيمة: إشكالية تاريخية النص القرآني عند محمد أركون، ع04، ت /ن: 09– 12 – 2017.
5. جمعة حقاين: الوعي الاستشراقي عند أركون مقاربة وتفكيكية، مجلة المعيار، ع1، م27، جامعة لخضر الحاج، باتنة، 2023.

6. حسان عبد الله حسان: الفكر الإصلاحي والوعي بقضايا الاستشراق مصطفى السباعي(1915-1964)نموذجا، دراسات استشراقية، ع23، 2020.
7. خليفي عبد المجيد: الإسلاميات التطبيقية ومهام العقل الاستطلاعي، الأزمنة الحديثة، ع 3-4، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس.
8. خنوس نور الدين: إشكالية المصطلح عند محمد أركون من قداسة النص إلى أسطورية المعنى، مجلة مقاربات، م03، ع: 05، المركز الجامعي البيض، 2015
9. خنوس نور الدين: الخلفية الاستشراقية لمنهج النقد التاريخي للنص الديني محمد أركون، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ع21، جامعة أبي بكر بلقا يد تلمسان، الجزائر.
10. رمزي بن حليمة: أركون ناقدًا للاستشراق، مجلة كلمة، ع97، تونس، 2017.
11. زلافي إبراهيم: الاستشراق نشأته وأهدافه، مجلة الميدان للدراسات الرياضية والاجتماعية والإنسانية، م2، ع08، جامعة مسيلة، 2019.
12. سعيدي محمد: الاستشراق والتراث الفكري العربي الاسلامي بين الرؤية الامبريالية والرؤية العلمية، مجلة الإنسان والمجتمع، ع02، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقا يد، تلمسان، 2011.
13. سمية علي محمد إبراهيم: أثر الفكر الغربي على محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، ج5، ع04، كلية الآداب، جامعة الإمام عبد الرحمن الفيصل، 2019.
14. سويلم خلف سمران الرشيدي: الاستشراق بين الايجابيات والسلبيات، مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية، ع22، الجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ت ن:2022/02/17.
15. الشريف زروخي: الاستشراق واستقلال السؤال الفلسفي دراسة في مشروع محمد أركون، مجلة العلوم الاجتماعية، ع18، جامعة سطيف2، 2014.
16. شكري النجار: لم الاهتمام بالاستشراق؟، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، ع31، بيروت، 1983.
17. صابر عبده أبا زيد: قراءة نقدية لأراء لويس ماسينيوس حول الفكر الفلسفي الإسلامي، كلية الآداب، جامعة جنوب الوادي.

18. علي الهادي المرزوقي: الغزو الثقافي الغربي (أسبابه- ومخاطره-ونتائجه)، مجلة كليات التربية،ع 12، الجامعة المفتوحة، ليبيا، 2018.
19. عماد صابري: قراءات عربية معاصرة للاستشراق، مجلة الإحياء، مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ في الجزائر، م24، ع3، جامعة الجزائر2، ت ق:2024/01/21.
20. فارح مسرحي: محمد أركون وتحديث العقل الإسلامي، ع16، قسم الفلسفة، باتنة، جوان 2007.
21. فاطمة الزهراء كفيف: الإسلاميات التطبيقية والخطاب القرآني مقاربة نقدية للمشروع الاركوني، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر.
22. قصي كامل الصالح الشبيب: الاستشراق مفهومه-نشأته-تطوره-دوافعه-أهدافه.....مع تحليل ونقد أراء المستشرقين، مجلة كلية التربية الأساسية، ع50، كلية التربية الإسلامية، الجامعة المستنصرية، 2007.
23. مازن بن صلاح مطبقاني: الاستشراق، قسم الاستشراق، كلية الدعوة بالمدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
24. مالك سماح: محمد أركون الإسلاميات التطبيقية وآفاق الأنسنة، مجلة تدفقات فلسفية، ج1، ع2، جامعة العربي التبسي، الجزائر، 2021.
25. مالك سماح: محمد أركون من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، م06، ع03، جامعة العربي التبسي، الجزائر، ت ن: 07/20/ 2021.
26. محمد رياض الدقداقي: منزلة الإسلاميات التطبيقية، مجلة نقد وتنوير، ع13، تونس، 2022.
27. مخلوف سيد أحمد: تحرير الوعي الديني وتفكيك الانغلاقات العقائدية عند محمد أركون، مجلة آفاق فكرية، م09، ع03، جامعة الجيلالي ليابس، سيدي بلعباس(الجزائر)، د:2021/12/30.
28. مشتاق بشير الغزالي: أزمتنا مع الاستشراق، ع8، كلية التربية للبنات، جامعة الكوفة، 2008.

29. ميكائيل انجلوا جويدي: علم الشرق وتاريخ العمران، مجلة الزهراء، ج1، ع1، القاهرة، ربيع الأول، المحاضرة الأولى والثانية، 1347.
30. نعيمة بولكعيبات: النص الديني ومقولات التفكيكية قراءة في أعمال محمد أركون، كلية الآداب واللغات، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة-1-.
31. نورة بنت عبد الله بن متعب الشهري: شبهات المستشرقين حول السنة النبوية والرد عليها، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمان الرياض، السعودية.
32. ياسين حسين الويسي: مالك بن نبي وموقفه من الاستشراق والمستشرقين، دراسات استشراقية، ع9، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، 2016.

❖ **المـــجلات باللغــة الفــرنسية:**

1- Arkoun, Discours islamiques, discoure orientaliste et pensée scientifique Comparative civilisations. Vo;13.nu:13, université de la Sorbonne nouvelle, paris, 1985,

❖ **المعــاجــم والمــوســوعــات:**

1. إبراهيم مذكور: المعجم الوسيط، ج1، مجمع اللغة العربية، ط3، مصر، ب س.
2. ابن منظور: لسان العرب، دار الصادر، المجلد العاشر، بيروت، 1984.
3. اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، م1، ط2، بيروت باريس، 2001.
1. تأليف مجموعة من الباحثين: موسوعة الاستشراق، إ- ش: عامر عبد زيد الوائلي و طالب محيبس الوائلي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2015.
4. لأبي الحسين احمد بن فارس بن زكريا: مقاييس اللغة، ت ظ: محمد هارون، ج3، دار الفكر، ب س.
2. محمد محمد داود: المعجم الوسيط واستدراكات المستشرقين، دار الغريب، ب ط، القاهرة، 2007.

3. مرتضى الزبيدي: تاج العروس من الجواهر القاموس، ج 13، تر: علي بشيري، دار الفكر، د ط، 1994.
4. منير البعلبكي: المورد، قاموس انجليزي- عربي.

❖ المـــواقـــع الإلكتـــرونيـــة:

1. Nizwa.Com، مدخل إلى فكر محمد أركون نحو أركيولوجيا للفكر الاسلامي منهجيات علوم الإنسان والمجتمع ومصطلحات مطبقة على دراسة الإسلام، موقع نزوى، ت/ن:1 جويلية 1995، ت/ ط: 9/ 2024/03، سا: 07:45.
2. حسام أبو حامد: منهج البحث التاريخي عند هشام جعيط.. بين التقليد والاستشراق، ضفة ثالثة منبر ثقافي عربي، ت ن: 06/ يونيو/ 2021، ت د: 22/ 02/ 2024، سا: 05:43.
3. خالد بن عبد الله المزيني: أركون، saaid.Org، ت/ن: 28 ذو الحجة 1428هـ، ت/د: 2024/04/25، سا: 02:43.
4. عبد الحليم مهورباشة: النثر الاستشراقي في الخطاب الفكري لمحمد أركون، مركز دراسات الوحدة العربية، موقع Caus.org.lb، ت ن:2017/08/15، ت د: 2024/04/30، سا: 05:40.
5. عمر عودة الخطيب: لمحات في الثقافة الإسلامية، shamela.ws، الاستشراق والثقافة الإسلامية، ت د: 2024/03/20، سا: 09:33.
6. محمد صالح المنجد: منهج المستشرقين ودوافعهم، موقع مداد الإسلاميmidad.Com، ت ن:2007/11/08، ت د:2014/03/22، سا : 09:55.
7. هاشم صالح: محمد أركون:(الحلقة الثالثة)الاستشراق ملأ فراغا كبيرا في دراسة الإسلام، elaph.Com، ت ن:2004/04/01، ت د:2024/03/19، س:09:44.
8. يحيى أبو زكريا: محمد أركون في ميزان النقد، دار ناشري، nashiri.net، ت /ن: 29/ 03/ 2007، ت /د: 2024/04/22، سا: 09:55.

❖ الرســـائل الجـــامعية:

1. بوشيخي فتيحة: التأويل كرجعياته وآلياته عند محمد أركون، شهادة ماستر، قسم الفلسفة، جامعة مولاي طاهر، سعيدة، 2014- 2015.

2. عبد الحميد بريقة، الاستشراق الفرنسي والجزائر فيما بين1879-1962 دراسة تاريخية فكرية، أطروحة دكتوراه، جامعة 08 ماي 1945، قالمة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2022/2021.

3. فاطمة بقدي: المقاربة النقدية للفكر الإسلامي عند محمد أركون، (شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية)، جامعة الجزائر-3-، الجزائر، 2015- 2016.

4. لونيس بن علي: تفكيك الأنساق المعرفية في الخطاب النقدي عند إدوارد سعيد، أطروحة دكتوراه في الادب العربي، جامعة الجزائر2، 2016/ 2017.

5. هشام مدا قين: المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، شهادة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة مسيلة، قسم اللغة العربية وآدابها، 2010/2009.

الملخص:

يتناول محمد أركون موضوع الاستشراق من زاوية نقدية تفكيكية، متسلحا بفهم شامل وعميق للتقاليد الفكرية الإسلامية والغربية على حد سواء، وعليه فقد شخص الاستشراق كمجال أكاديمي يحمل من الإيجابيات ما يقابله من التعقيدات السلبية، ونلمس ذلك في كتبه ومقالاته، فرغم أن أركون لم يخصص مؤلف يُعنى بالاستشراق إلا أنه أشار إليه في العديد من كتاباته من خلال نقده لمناهج المستشرقين وهفواتهم، وفي نفس الوقت يؤكد أهمية الخطاب الاستشراقي في توليد الأسئلة النقدية التي تدفع الفكر الإسلامي نحو مزيد من التجدد والاجتهاد، ويؤسس أعماله على ضرورة إعادة قراءة التراث من خلال منظور عقلاني موضوعي هدفه تقديم تأويل حديث للتراث والفكر الإسلامي، ورغم ذلك لم يسلم أركون من سهام النقد اللاذعة التي استهدفت منهجه النقدي الجريء، خاصة في مقارباته التي مست قداسة النصوص، وبثت نقاشات محتدمة حول النقدية العقلانية والموضوعية في تفسير المعتقدات التراثية و الدينية، ما أدى إلى وصفه بالمستشرق، وكل هذا يؤدي إلى وجهات نظر مختلفة يحتذي بها البعض وينتقدها البعض الأخر.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، الإسلاميات التطبيقية، العقل الإسلامي.

Abstract:

Mohammed Arkoun approaches the subject of Orientalism with a critical and deconstructive perspective, wielding a comprehensive and profound understanding of both Islamic and western intellectual traditions. He identified Orientalism as an academic field with positives that are matched by its complex negative. This can be seen in his books and articles; despite not dedicating a single book specifically to Orientalism, Arkoun has made references to it through his criticism of its methods and assertions. Simultaneously, he recognizes the importance of Orientalist discourse in generating critical questions that urge Islamic thought towards renewal and Ijtihad (independent reasoning). His works are founded on the necessity of re-reading heritage through a rational and objective perspective, aiming to present a modern interpretation of Islamic heritage and thought. Nonetheless, Arkoun was not spared from the stinging arrows of criticism targeting his bold critical approach, especially in his approaches that touched upon the sanctity of texts and sparked intense debates over the rational and objective validity in interpreting traditional and religious beliefs. This led to him being labeled an Orientalist, a term that elicits various viewpoints adopted by some and criticized by others.

Keywords: Orientalism, practical Islamics, Islamic reason.