PEOPLE'S DEMOCRATIC REPUBLIC OF ALGERIA

MINISTRY OF HIGHER EDUCATION AND SCIENTIFIC RESEARCH

ZIANE ACHOUR UNIVERSITY OF DJELFA

Department of Arabic Language and Literature

Faculty of Arts Languages and Arts

Criticism of orientalism discourse In Contemporary Arab Studies

A study in curricula and directions

Doctoral thesis L.M.D in Arabic language and literature

Major: Critical and Comparative Cultural Studies

Student Setup

- Beladel Brahim

professor supervision:

- Azlaoui Mohamed

University Season:

2022-2023

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة زيان عاشور-الجلفة-

كلية الآداب واللغات والفنون
قسم اللغة العربية وآدابها

نقد خطاب الاستشراق في الدراسات العربية المعاصرة

دراسة في المناهج والاتجاهات

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل.م.د) في اللغة العربية و آدابها
تخصص: الدراسات النقدية والثقافية المقارنة

إعداد الطالب:
- إبراهيم بلعدل

اشراف الأستاذ الدكتور:
- محمد عزلاوي

الموسم الجامعي: 2022-2023

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة زيان عاشور-الجلفة-

كلية الآداب واللغات والفنون

قسم اللغة العربية وآدابها

نقد خطاب الاستشراق في الدراسات العربية المعاصرة

دراسة في المناهج والاتجاهات

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل.م.د) في اللغة العربية و آدابها

تخصص: الدراسات النقدية والثقافية المقارنة

إعداد الطالب:

- إبراهيم بلعدل

اشراف الأستاذ الدكتور:

- محمد عزلاوي

نوقشت بتاريخ 2022/11/12 من قبل اللجنة المناقشة المكونة من:

أ. د. بوعيشة بوعمارة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجلفة	رئيسا
أ.د. محمد عزلاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجلفة	مشرفا ومقرّرا
د. نورالدين علوي	أستاذ محاضر أ	جامعة الجلفة	ممتحنا
د. الميلود قناني	أستاذ محاضر أ	جامعة الجلفة	ممتحنا
أ.د. العربي عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	جامعة المسيلة	ممتحنا
أ.د . إبراهيم زلافي	أستاذ التعليم العالي	جامعة المسيلة	ممتحنا

الموسم الجامعي: 2022-2023

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ يا أيّها الّذين ءَامنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقسط ولا يَجرمنَّكم شنآنُ قوم على ألّا تعدلوا ا عدلوا هو أقرب للتّقوى واتّقوا الله إنّ الله خبير بما تعملون﴾

[المائدة: 9]

تشكرات

وما التوفيق إلّا بالله عليه توكّلنا وإليه ننيب، ولله الشكر من قبل ومن بعد.

حقّ عليّ أن أشكر من ساهم في إنجاز هذا العمل، وفي مقدّمتهم الذي رافقني في هذا المشوار الأستاذ المشرف: الأستاذ الدكتور محمد عزلاوي.

كما أشكر الموظّفين بمكتبة نورة بن يعقوب وفي مقدّمتهم الأساتذة:

(عامر، وعبد الحميد، وإبراهيم، وأبو بكر، ولخضر).

وأشكر أساتذة كلية الآداب واللغات والفنون كلاّ باسمه وخاصّة أساتذة التّكوين.

أشكر الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة على جهدهم وصبرهم ودورهم في إخراج هذا العمل في أحسن صورة.

ولمن كان لهم الفضل الأكبر الأساتذة:

الدكتور بلعدل الطيّب.

الدكتور سويسي أحمد.

الأستاذ فضيلي الحسين.

إهداء

إلى الوالدين الكريمين حفظهما الله

إلى روحي الرّاحلين العم (عمر) والخال (الطيّب) رحمهما الله

إلى كلّ الأقربين

إلى كلّ الأساتذة والمعلّمين

من أحمد إلى أحمد

إلى رفاقي القدامى والمحدثين

أهدي هذا العمل

مقدمة

مقدمة:

الاستشراق مجال زاخر من مجالات المعرفة والفكر في الثقافة الغربية، وهو يتبوّأ مكانة كبيرة في الوعي العربي لكونه ظاهرة علمية وفكرية قديمة تمتدّ على الأقل في معناها الحديث ـ أي منذ ظهور المصطلح ـ إلى النّصف الثاني من القرن التاسع عشر، واهتمّ بتحقيق المخطوط وقام بالتّأليف في قضايا الإسلام واللغة العربية والتراث الإسلامي والإنتاج الحضاري وكلّ ماله علاقة بمناحي الحياة الشرقية العربية والإسلامية، وعلى العموم فإنّ ما هو موجود في واقع هذه الدراسات يثبت أنّ حيّزا كبيرا في الحضارة الشرقية قد شغلته الظّاهرة الاستشراقية.

ومازال الجدل قائما حول الظّاهرة الاستشراقية بين الدّعاة والمعارضين حول مسائل لها علاقة وثيقة بالاستشراق ـ من حيث هو خطاب (الآخر) الغربي في تفسير وتأويل حضارة (الأنا) الشرقي ـ ودارت هذه المسائل في أغلبها حول المفاهيم والبوادر والنّشأة ووظيفة المستشرق والدّوافع والأهداف التي كانت وراء انطلاق المستشرقين نحو دراسة هذا (الشّرق) الإسلامي.

ويتّجه النقد إلى بحث مبرّرات ظهور الاستشراق ودوافعه وإيديولوجيّاته والبحث في ما يميّز الموضوعيّة والجديّة في الخطابات الاستشراقية ويثمّن الجهود المبذولة في هذه الأبحاث، خاصّة الجهد المبذول في إطار ما يعرف بحوار الشرق والغرب (الحوار بين الحضارات)، عبر مختلف المواقف والأحكام في نقده، بين المدح الذّي لم ير في الاستشراق أيّ عيب، ووصفه بالنّزاهة والموضوعية بل ويجد في التّماهي معه خطوة في مسار التّطور واللّحاق بالحضارة الغربية، وبين من هو قادح فيه ويُحذّر من سمومه المبثوثة في خطاباته بوصفه جزء من مؤسّسة سياسية غربيّة لتخيل الآخر (الشرقي)، وتشكّل مكوّنا أساسيّا في منحى صعود الهيمنة الغربيّة على الشرق العربي والإسلامي.

والأحكام المتسرّعة ساهمت في تشويه البحوث ونتجت عنها دراسات تفتقر إلى الموضوعية والمنهجية السّليمة، وغنيّ عن الذكر فضلا عن الإعادة أنّ الباحث في هذا المجال يحتاج إلى ـ جانب سعة الوقت ـ أن يستند في أبحاثه على جملة من المعارف

الثقافية والبحثيّة والتّي تجمع بين إتقان لغات الاستشراق والدّراية بمناهجه والثقافة التي انتجته، وكل ما يحيط به وسياقاته وظروف العمل والبيئة التّي يتواجد بها ونفسيّة المستشرق.

والناقد يتّجه إلى نقد نتائج الأبحاث الاستشراقية، وقد يتعدّى ذلك النقد أو- مع ناقد آخر- إلى نقد المناهج (المناهج الغربية) ومدى مناسبتها لطبيعة التراث الشرقي والحضارة العربية والإسلامية، ومن ثمّ موضوعيّة هذه الأبحاث والدراسات وموافقتها ومطابقتها للواقع، كلّ ذلك والنّاقد على وعي بالمنهج الاستشراقي ومفاهيمه الغربية وخصوصيّته الثقافية، وبناء على ذلك فالكتابة في هذا الموضوع ليست موضة عصر أو مرحلة من مراحل الكتابة لا بدّ من اجتيازها، ونظرا لخطورة وأهميّة الوعي بالموضوع فلا يكفي الحماس والجرأة والرّغبة في التّأليف لخوض غمار هذا الحوار مع الاستشراق.

وبما أنّ النقد هنا يمثّل نقدا لقطاع كبير من الثقافة الغربيّة، فما ينبغي أن يتوفّر في الناقد هو أن يكون ناقدا ثقافيا له مؤهّلاته، ويمتلك صفات الناقد المتخصّص الذي لا تعوزه الخبرة والمعرفة الثقافية والمنهجية في سبيل مقاربة الخطابات الاستشراقية. فهذا النوع من النقد له مداخله التي يلج منها إلى الخطاب ليكشف عن مضمراته وأيديولوجياته الخفيّة وهذا هو المقصود والغاية الحقيقية من وراء النقد، بعيدا عن الاهتمام بالجماليات وبلاغة الأسلوب في الخطاب الاستشراقي.

وكما هو واضح من عنوان البحث فإنّ الهدف المرجو من المقاربة الثقافية للخطاب النقدي هو معرفة النتائج التي أسفرت عنها الدراسات النقدية على اختلافها وتعدّد مناهجها وهو - الهدف - الذي يُعدّ ضرورة مُلحّة لاستكمال المشروع النقدي في نقد ثنائية (الأنا والآخر). وبالرّغم من أنّ الدّراسات العربية النقدية في هذا المجال متنوّعة متعدّدة مع تباين نسبة الجديّة والموضوعية فيها، واتّخاذها أشكالا ومناحي مختلفة ومواقف متباينة، فإنّ هذه الدّراسات كانت تهتمّ في مجملها بمواضيع قرب المستشرق أو بعده عن الحقائق التّاريخية ومواقفه اتّجاه الشرق. وكثيرة هي تلك الدّراسات التي انبرى أصحابها في الدّفاع عن عقيدة الإسلام واللّغة العربية والتراث الإسلامي، لكن هذه الدّراسات لم تتطرّق في الواقع إلى نقد الخطابات النقدية (=الدراسات العربية للاستشراق) ولا إلى المناهج التي اعتمدها النقاد. لذا

كان اختيارنا لهذا الموضوع من منطلقين، أوّلهما: كشف حقيقة هذا الإقبال الرّهيب على هذا النوع من النقد. وثانيهما: دراسة المناهج النقدية ومداخل النقد لدى نقاد الاستشراق. وذلك من خلال هذا البحث المتمثّل في المذكرة الموسومة بـ: "**نقد خطاب الاستشراق في الدراسات العربيّة المعاصرة ـ دراسة في المناهج والاتّجاهات**".

تبرز أهمية هذا الموضوع في كونه يرصد مواقف الرّفض والقبول في الدّراسات العربية وتتبّع أهم المناهج النقدية التي استندت عليها هذه الدّراسات على اختلاف الرؤى والمرجعيّات الثقافية بين النقّاد، وقبل التطرّق إلى خطّة هذا الموضوع نستعرض أوّلا طائفة من الإشكالات الأساسيّة التي استوقفتنا لنوردها فيما يلي: كيف استقبل المثقّفون العرب الاستشراق وما هي أهمّ صور الصّلة بين الطّرفين؟ ـ ما هي أهمّ المفاهيم التي طرحتها الدّراسات العربية في تعريف الاستشراق وعلى أي خلفيّة قامت؟ ـ هل وافقت طبيعة المناهج التي اعتمدها المستشرقون في دراسة الشرق خصوصيّة هذا الشرق؟ ـ ما الذي يفسّر تعدّد المواقف بين النهضويين العرب اتّجاه الاستشراق؟ ما هو الجديد الذي طرأ على مسار النقد العربي بعد تأزيم الاستشراق لأنور عبد المالك واستشراق إدوارد سعيد؟ ما هي أبرز المناهج التي قامت عليها الدّراسات العربية، وما هي أهم نتائجها؟.

وتقتضي هذه الدراسة اجتماع عدّة مناهج تفرضها استراتيجيّة النقد، بحيث نعتمد في كلّ جانب من جوانب هذه المقاربة على منهج أو أكثر من منهج. فاعتمدنا على المنهج الوصفي التّحليلي في سبيل مقاربة الخطابات النقدية، والإحصاء آلية لبيان المفاهيم، وأصناف المناهج والمدراس الاستشراقية، والمنهج التاريخي في تحديد نشأة الاستشراق والخطابات النقدية، ومعرفة كرونولوجيا النقد وتطوّر المناهج. واعتمدنا مناهج نقد النقد وبعض مداخل النقد الثقافي ومفاهيمه كالنقد الثقافي المقارن ونظريات القراءة والتأويل ونظريات التفكيك والنقد الايديولوجي والنقد الماركسي، ومنهج التحليل النفسي، ومفاهيم (الأنا) و(الآخر) والهيمنة والمعرفة والسلطة وغيرها في تحليل خطابات النهضويين العرب.

أمّا تناولنا لطائفة الإشكاليّات المطروحة فكان وفقا للخطة التالية:

مقدمة: التعريف بالموضوع وإشكاليّاته:

ثمّ لأن الموضوع يهتم بالاستشراق بكونه خطابا ويهتمّ بمناهج نقده، فقد أضفنا

المدخل: والذي نعرّج فيه على مفهوم الخطاب في الثّقافتين العربية والغربية، ومفهوم المنهج.

الباب الأوّل: خطاب الاستشراق، ويضمّ فصلين:

الفصل الأوّل: الاستشراق مفاهيم وآراء: وينضوي تحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: مفاهيم الاستشراق: ونقدّم فيه عدّة مفاهيم عربيّة للاستشراق وفق مرجعيّات وأيديولوجيات مختلفة.

المبحث الثاني: نشأة الاستشراق، دوافعه وأهدافه: نورد فيه أهمّ الآراء العربيّة حول نشأة الاستشراق وتصنيفهم لأهم الدّوافع من وراء الاستشراق والأهداف المرجوّة منه.

المبحث الثالث: مجالات الاستشراق ومدارسه: نعرض في هذا المبحث ـ من وجهة نظر عربيّة ـ المجالات التي تخصّص الاستشراق في دراستها وأهمّ القضايا التي أثارها والإنجازات التي ساهم فيها، كما نتطرّق إلى ذكر أهمّ مدارسه ومميّزات وخصائص كل مدرسة.

الفصل الثاني: خطاب الاستشراق ومناهج النقد عند المستشرقين: ويضمّ ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: التّرجمة والتّأويل عند المستشرقين: وخصّصنا هذا المبحث لتاريخ التّرجمة وخصائصها عند المستشرقين، ودورهم في تحقيق المخطوطات، وترجمة القرآن الكريم وترتيبه وترجمة الشعر ونشر الدواوين، وأصناف التّأويل لدى المستشرقين وقضايا التّأويل.

المبحث الثاني: مناهج النقد عند المستشرقين: في هذا المبحث أوردنا أهمّ المناهج التي اعتمدها المستشرقون في دراساتهم وخصائص كلّ منهج.

المبحث الثالث: الاستشراق والمواقف النقدية في الدراسات العربية: تعرّضنا فيه إلى تلقي الخطاب الاستشراقي وإلى تطوّر صور الصّلة بين الاستشراق والنهضويين العرب.

الباب الثاني: نقد خطاب الاستشراق: ويضم فصلين:

الفصل الأوّل: خطاب الاستشراق ومناهج النقد في الدراسات العربية: ويضمّ ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: اتجاهات النقد الإيديولوجي: نعرض فيه أهمّ الاتّجاهات في النقد الإيديولوجي كالاتّجاه الدّيني والاتّجاه القومي .. مع خصوصيّة كلّ اتّجاه.

المبحث الثاني: استعارة المناهج الغربية: وفيه إشارة إلى دراسات النهضويين العرب والمناهج الغربية التي اعتمدوها في نقد الخطاب الاستشراقي كالماركسية والتاريخانية والوجودية...

المبحث الثالث: الاستغراب: بما أنّ الاستغراب نشأ غالبا كردّة فعل عن الاستشراق فقد تعرّضنا في هذا المبحث إلى مفهوم الاستغراب وأهمّ الجهود النقديّة المبذولة في سبيل معرفة (الآخر).

الفصل الثاني: نقد (نقد الاستشراق) ومناهجه في الدراسات العربية: في هذا الفصل انتقل النقد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد (نقد خطاب الاستشراق) ويحوي ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: إشكالية المصطلح وأزمة النقد في الثقافة العربية: قدّمنا في هذا المبحث الدور المركزيّ الذي يمثّله المصطلح (مصطلح الاستشراق) والإشكاليّات المصاحبة لمفاهيمه وأثرها على النقد العربي، كما تعرّضنا لأهمّ الآراء حول منهجية النقد العربي للاستشراق.

المبحث الثاني: الاستشراق والمركزيّة الأوروبيّة قراءة في دراسات النهضويين العرب: نعرض في هذا المبحث أهمّ الأعمال التّي اهتمّت بمواقف المثقّفين العرب وصور صلتهم بالاستشراق، وأبرز النّتائج التي خلص إليها النهضويين العرب وفق مناهج متعدّدة.

المبحث الثالث: نقد الاستغراب: وفيه انتقال من نقد (نقد خطاب الاستشراق) إلى نقد الاستغراب مع نقد لخصوصيّة هذا المجال (الاستغراب) مع قراءة لأهمّ الآراء العربيّة حول موضوع الاستغراب.

خاتمة: وقد ختمنا بها أهمّ النّقاط في هذا الموضوع وهي تضمّ خلاصة نتائجه.

سبقت هذا العمل دراسات عدّة اتّجهت إلى نقد هذه الظّاهرة من منظور تاريخي أو أيديولوجي أو إحصاء لجهود المستشرقين، ولم تتطرّق إلى "نقد نقد الاستشراق"، أمّا الأعمال الجديرة بالذكر والتي اعتمدنا بعضها في هذا الموضوع ـ كونه مقاربة ثقافيّة للدّراسات العربيّة

في مجال الاستشراق ـ فهي: العمل الذي قام به (الحاج ساسي سالم) "نقد خطاب الاستشراق الظّاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية" وكتاب (عبد الإله بلقزيز) في كتابه "نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية" وكتاب (بنسالم حمّيش) "العرب والإسلام في مرايا الاستشراق"، والعمل الموسوعي لعبد الرحمن بدوي.

ومن بين الصّعوبات التّي واجهتنا في هذا البحث: أنّ مجال (نقد خطاب الاستشراق) إلى جانب التخصّص النقدي (النقد الثقافي) يعدّ من المجالات التي يصعب على الباحث مواجهتها وذلك لعدّة اعتبارات، منها أنّ النقد الثّقافي حديث في الساحة النقديّة العربيّة مقارنة بالغرب، وما زلنا نجهل عنه الكثير. ثمّ أنّ هذا المجال مجال فسيح وغامض خاصّة في تباين المواقف، وفي ثنائية الحوار بين (الأنا) و(الآخر). وأنّ الدّراسات العربية حول الموضوع على كثرتها لم ترقى إلى مستوى البحوث الجديّة عدا بعض المصادر النّادرة بالإضافة إلى أنّ الأعمال الجديرة بالثّناء فإمّا أنها غير متوفّرة أصلا ـ لا على مستوى المكتبات ولا على شكل نسخ PDF ـ أو أنّها كتبت بلغات أجنبيّة، ممّا اضطرّنا إلى اعتماد النّسخ المترجمة إلى العربيّة.

وفي الأخير نسأل الله القدير، أن يتقبّل هذا العمل فهو الموفّق والهادي وله الشّكر من قبل ومن بعد، والشّكر موصول إلى أستاذنا الكريم الأستاذ الدكتور عزلاوي محمد على ما منحه لنا من وقت وجهد.

إبراهيم:

حاسي بحبح في: 05 / 01 / 2022م

مدخل

مدخل:

مفاهيم عامّة: الخطاب والنص والمنهج

أوّلا: الخطاب والنص

في الوقت الذي يمارس فيه المصطلح دوره في بناء وتكوين المعرفة، فإن المصطلح يتحدد مفهومه أيضا انطلاقا من الحقل المعرفي الذي يتشكل فيه، وبالتالي يتعدد مفهوم المصطلح بتعدد الحقول المعرفية، ومصطلح (الخطاب) من أكثر المصطلحات التي شغلت اهتمام الباحثين والنقاد على اختلاف الرؤى والاتجاهات، وذلك من حيث تعدد مفهوم الخطاب في المعاجم والدراسات الحديثة.

ولا يمكن للباحث في ظل هذا الكم من المفاهيم أن يقف على تعريف ملم بالمصطلح يتفق عليه الجميع لوجود مصطلحات متاخمة له كالملفوظ والنص...، وعليه فإنه في سبيل تقصي هذه المفاهيم والدلالات وجب معرفة الخطاب والنص في الثقافتين العربية والغربية وفي الدراسات اللسانية.

1- الخطاب في الثقافة العربية:

1- 1- الخطاب لغة:

هو عند **ابن منظور**: «الخطابُ والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبَه بالكلام مُخاطبة وخطاباً، وهما يتخاطبان، الليث: والخطبة مصدر الخطيب، وخَطَبَ الخاطب على المنبر واختطب يخْطُبُ خطابة واسم الكلام الخطبة، الجوهري: خطَبْتُ على المنبر خُطبة بالضم وخطبت المرأة خِطبة بالكسر.. »[1].

1_ 2_ الخطاب في القرآن الكريم .

أما فيما يخص الدلالة التي يأخذها مصطلح (الخطاب) في القرآن الكريم فهو على حسب السياق الذي ورد فيه ، مثل قوله عز وجل: ﴿ وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾

[1]- ابن منظور جمال الدين ، لسان العرب ، تعليق : خالد رشيد القاضي ، دار الأبحاث (الجزائر) ط1 ، 2008 ص 4 ـ 5 ، مادة (خ . ط . ب) .

نجد تفسير صاحب الكشاف لـ "فصل الخطاب"، بقوله: "البيّن من الكلام الملخص الذي يتبيّنه من يخاطب به، لا يلتبس عليه"[1].

1 – 3 – الخطاب عند اللغويين:

في تعريف الكلام يرى **(ابن جني)** أن: "الكلام كل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه. وهو الذي يسمّى عند النحويين الجمل، نحو زيد أخوك... فكل لفظ استقلّ بنفسه، وجنيت منه ثمرة معناه فهو كلام" ، ويقول: "القرآن كلام الله"، و"الكلام هو الجمل المستقلة بنفسها الغانية عن غيرها"، والكلام واقع على الجمل دون الآحاد... لا محالة أن الكلام مختصّ بالجمل ونقول مع هذا: إنه جنس، أي جنس للجمل"[2].

إنّ ما تشترك فيه هذه المفاهيم والدلالات بين المعجم اللغوي والسياق القرآني وعند علماء اللغة هو أن مصطلح الخطاب يحيل إلى الكلام، "والتلازم الدلالي بين مفهومي (الخطاب) و(الكلام) في الثقافة العربية، يوجب التّفصيل في دلالة الأخير، كونه يحيل عليه، فضلا على أنّه عُرّض في كثير من حقول الثقافة العربية إلى استقصاء وفحص وبحث معمّق" [3].

إن مفهوم الخطاب اقترن بحقل علم الأصول وهذا ما تؤكّده المعاجم العربية وعلماء اللغة وعلماء الكلام استحدثوا مفهوما متأخّرا انطلقوا فيه من الحقل الأصولي مع زيادة تتناسب مع حقلهم الجديد، وينقل (عبد الله إبراهيم) عن **الآمدي** قوله أنّ الكلام "ما تألّف من كلمتين تأليفا يحسن السكوت عليه" ويضيف في مكان آخر "يطلق على العبارات المفيدة تارة، وعلى معانيها القائمة بالنفس أخرى" فالتعريف الأوّل يختص بدلالة (الكلام) بمعنى (الخطاب). ويختص الثاني، بدلالة الكلام، كما جرى تداوله في حقل علم الكلام[4].

---

[1] . الزمخشري أبو القاسم جار الله ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، مطبعة الحلبي ، القاهرة 1968 م ، المجلد 4 ، ص 80 .

[2] _ ابن جني أبو الفتح عثمان ، الخصائص، تح: محمد علي النجار، المكتبة التوفيقية، القاهرة ، ط1، 2015، ج 1، ص85 86 ، 87 ،94 .

[3] _ إبراهيم عبد الله ، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة ، دار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت . دار الأمان ، الرباط ط1 ، 1431هـ - 2010م ، ص 133 .

[4] _ نفسه ، ص134

الخطاب في الثقافة الغربية:

الدراسات اللسانية والتداولية الحديثة:

ظهر مصطلح خطاب في حقول الدراسات اللغوية الغربية، لاسيما بعد ظهور كتاب " محاضرات في اللسانيات العامة" لـ فرديناند دي سوسير (Ferdiande de Saussure) وقد كثر استخدام لفظة "خطاب" في علوم اللسان المعاصرة وكثر استعمال هذا المفهوم لكونه علامة على التحوّلات التي طرأت على إدراكنا وتصوّراتنا لمفهوم الكلام، وهذا التحوّل ناتج عن تأثير مجموعة من العلوم الإنسانية والتي يتم تجميعها غالبا تحت عنوان التداولية والخطاب يتحدد باعتباره إنتاجا لمختلف التطبيقات القولية المستعملة في الحياة العامة داخل المجتمع[1].

ولتعدد اتجاهات الدرس اللساني الحديث، أثر على تعدد مفاهيم ودلالات مصطلح الخطاب، ومن هذه المفاهيم: هو « كل مقول يفترض متكلّما ومستمعا تكون لدى الأوّل نيّة التأثير في الثاني بصورة ما» "بنفنيست" (Benvieniste Emil)، وفي محاضرة (نظام الخطاب) يعلن "ميشيل فوكو" (M.Faucault) أن الخطاب شبكة معقّدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في نفس الوقت[2].

2 – تداخل المفاهيم (الخطاب والنص) .

التداخل في المفاهيم بين الخطاب والنص جعل الكثير يتساءل ما إذا كان المصطلحان منفصلين في مفهومهما أم أن المعنى يبقى واحدا مهما تعددت الألفاظ؟ فلو قرأنا ما كتب في بعض الدراسات نجد كثيرا منها قد استعملت مصطلح نص (Texte) وهي تقصد (Discours) الخطاب، أو العكس ولذلك نتساءل ما الفرق بين الخطاب والنص؟ وهل يلتقيان أم لا؟

فالنص عند ابن منظور هو: «النص: رفعك الشيء، نص الحديث ينصه نصا: رفعه وكلّ ما أظهر فقد نص... وأصل النص أقصى شيء وغايته ونص كل شيء منتهاه»[3] ويحاول

---

[1] – Jean–François Jeandillou , L'analyse textuelle , Armand colin , Paris , 1997 , P 108 .

[2] –Idem.

[3] – (ابن منظور) ، أبو الفضل جمال الدين ، لسان العرب ، مجلد 15/14 ، ص 154، مادة (نص).

(صلاح فضل) تعريف النص، عن طريق السؤال الذي يجد نفسه أمامه هو "ما الفرق بين النص (Texte) و الخطاب (Discours) ؟ إذ لابد أن يكونا شيئين متباينين وإن كانا يخضعان لعُرف لغوي مشترك فعلاقة النص بالكتابة أقوى من علاقة الخطاب بها فالخطاب يجوز أن يكون وسطا بين الكلام واللغة، والنص يشترط فيه أن يخضع لعمليات التنقيح والتبويب، والتنظيم، التي لا تشترط في الخطاب، وبناء على هذا يصحّ أن يقال كلّ نص خطاب وليس كلّ خطاب نص، مثلما يؤكّد (بول ريكور)(Paul Record)"[1].

ويعرف (صلاح فضل) النص على أنّه "وحدة معقّدة من الخطاب"، إذا لا يفهم منه المكتوب فحسب بل يفهم منه أيضا إنتاجه وتركيبه الذي يجعل منه بنية كبرى تكتنف عددا من البنى الصغرى، وفقا للشفرة الخاصة بالجنس الأدبي الذي ينتسب إليه، مما يتيح لقارئه فهمه وتأويله والوقوف على ما فيه من مزايا الكلام البليغ[2]. ومعروف أيضا أن المجال اللساني الذي يدرس انسجام وتجانس النص هو "لسانيات النص".

والنص يتعلق بالنموذج التجريدي الذي ينظّم الملفوظات تحت قاعدة نماذج الخطابات ويقدّم (ج. م. آدم) (Adam. Jean Michel) معادلتين تبيّنان استقلالية النص وتجريديته وهذا الرأي يقتضي عزل النص عن سياقاته (المحيط ، وظروف إنتاج النص):

خطاب = نص + سياق

نص = خطاب – سياق

في حين يرى "بول ريكور" بأن النص (خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة)، وهنا النص ـ في رأي بول ريكور ـ لا يكون نصا إلا بعد كتابته، ويعلن "قريماس" (Grimace) أن النص والخطاب مترادفان[3].

---

[1]–خليل إبراهيم محمود، أوراق لسانية ونقدية معاصرة ، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، (2012 2013) ، ص 15 .

[2] – فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص ، المجلس الوطني للثقافة ، الكويت ، ط 1 ، 1992 ، ص 241 .

[3] – Jean–François Jeandillou , L'analyse textuelle , P 109 .

ثانيا: المنهج والاتّجاه

لا تقل أهميّة معرفة ماهيّة ومفهوم المنهج عن أهميّة تطبيقه في العمليات والاستراتيجيات النقديّة، أو عن نوعيّته وخصوصيّته ومناسبته في التعامل مع النص الأدبي، وذلك لأنّ غياب المعرفة الكافية بالمنهج، تدفع بكثير من النقاد إلى الفوضى والعشوائية في الطرح واعتباطية الأحكام، فتنعكس على نتائج النقد. وعليه يمكن الجزم أنّ المعرفة بالمنهج وكل ما له علاقة بهذا المصطلح ـ النظرية أو المذهب أو الاتجاه ـ ضرورة حتميّة لمن يهتمّ بمجال النّقد.

المنهج لغة:

تتّفق أغلب المعاجم العربيّة القديمة على أنّ دلالة المنهج تعني: "الطّريق البيّن والواضح". ففي (لسان العرب) "نهج: طريق نهج: بيّن واضح، وهو النّهج.. وطرق نهجة، وسبيل منهج: كنهج. ومنهج الطريق: وضّحه. والمنهاج: كالمنهج. وفي التنزيل :﴿ لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ وأنهج الطريق: وضح واستبان.. والنّهج: الطريق المستقيم"[1] وقريبا من هذا المعنى ما يورده صاحب (أساس البلاغة) "أخذ النهج والمنهج والمنهاج، وطريق نهج وطرق نهجة، ونهجت الطريق: بيّنته، وانتهجته: استبنته، ونهج الطريق وأنهج: وضّح"[2] وفي (معجم مقاييس اللغة) "النون والهاء والجيم أصلان متباينان: الأوّل النهج (الطريق) ونهج لي الأمر: أوضحه، وهو مستقيم المنهاج والمنهج الطريق أيضا"[3]..

أمّا **اصطلاحا:** يقول علي جواد الطاهر: "المنهج The method (= La méthode) في أبسط تعريفاته وأشملها: طريقة يصل بها إنسان إلى حقيقة"[4]. وهو من منظور فلسفي "طريقة في التعامل مع الظاهرة موضوع الدراسة، تعتمد على أسس نظرية ذات أبعاد فلسفية

[1]_ابن منظور أبو الفضل جمال الدين ، لسان العرب ، مجلد 15/14 ، الجزء 14، ص 288، مادة (نهج).

[2]_الزمخشري أبو القاسم جار الله ، أساس البلاغة، تح: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، دط، دت، ص474.

[3]_ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، دط، دت، الجزء الخامس، ص361.

[4]_الطاهر علي جواد، منهج البحث الأدبي، مطبعة العاني ، بغداد، 1970، ص13.

وأيديولوجية بالضرورة، وتمتلك ـ هذه الطريقة ـ أدوات إجرائية دقيقة ومتوافقة مع الأسس النظرية المذكورة وقادرة على تحقيق الهدف من الدراسة"[1].

أمّا سعيد علّوش فيرى أنّ ما يقصد من المنهج في العادة هو "سلسلة من العمليات المبرمجة، والتي تهدف إلى الحصول على نتيجة مطابقة لمقتضيات النظرية، ويقابل المنهج من المنظور السابق الطريقة"[2].

ولا يمكن أن يكون هناك نقد من دون أن يبنى على منهج أو نظرية نقديّة إذ أنّ "النقد المنهجي ما كان مؤسّسا على نظرية نقدية تعتمد أصولا معيّنة في فهم الأدب، وفي اكتشاف القيم الجمالية والنفسية والفكرية والاجتماعية في العمل الأدبي"[3]. والاعتماد على هذه الأصول لا يكون كافيا في فهم الأدب، بل من الضروري بالنسبة للناقد أن "يتجهّز كذلك بقدر من المعرفة تتصل بشؤون النفس وقوانين تطوّر المجتمع وطبيعة العلاقة بين هذه وتلك وفهم الشخصية الإنسانية في ضوء هذه المعرفة، بالإضافة إلى الإلمام بأهم قضايا العصر"[4]. و(مروّة) يميز بين النقد المنهجي والثقافة، لأنّ الثقافة وإن كانت العدّة الأساسية لكلّ من تصدّى للنقد، فإنّها "ليست خاصة بالنقد المنهجي الذي نعنيه، بل هي من الضرورات المشتركة لكلّ نوع من أنواع النقد"[5].

أمّا **الاتّجاه:** فهو ما تفرّع من المنهج وذلك وفقا لما يراه (حاتم الصكر) من حيث أنّ "الاتّجاه اصطفاف عريض، يتّسع لا لإضفاء تنوّعات المنهجيّات وتباينها، بل لإخفاء الفوضى الاصطلاحيّة والمفهوميّة وزئبقيّة الخطاب النقدي، وإنشائيته وانطباعيّته...إنّ الاتّجاه لا يلزم

---

[1] _البحراوي سيد، البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط1، 19993، ص9. وانظر أيضا: البحراوي سيد، في البحث عن لؤلؤة المستحيل، دراسة لقصيدة أمل دنقل مقابلة خاصة مع ابن نوح، دار الفكر الجديد، بيروت 1988، ص12.

[2] _علّوش سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، منشورات المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، 1984، ص129.

[3] _مروّه حسين، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مكتبة المعارف، بيروت، تشرين الأوّل ـ أكتوبر، 1988، ص5.

[4] _نفسه، ص5.

[5] _نفسه، ص6.

المتّجهين باستراتيجيات موحّدة، ولكن يربطهم بالوصول إلى هدف واحد لا يخفى على المتابع"[1]. وقريبا من هذا المفهوم نجده عند عدنان بن ذريل فالاتّجاه "يقصد النزوع نحو وليس الأخذ بمذهب أو الوقوف موقفا تنظيريا أو فلسفيا، فمصطلح (اتّجاه) يعني وجهة مذهبية ذات تبيان منهجي، تشكّل بالعادة تيارا قائما بذاته"[2].

ونجد مثالا على ذلك في اتجاهات الواقعية (الواقعية الاشتراكية والواقعية الطبيعيّة والواقعية الانتقادية والواقعية السحرية) أو في المنهج الماركسي الذي يتفرّع إلى الاتجاه الماركسي التاريخاني والاتجاه الماركسي الأيديولوجي،.. أو الأيديولوجيا كمنهج نقدي الذي يتفرّع إلى عدّة اتجاهات (ليبيرالي، قومي، ديني، ماركسي..)، وغيرها، وكما هو ملاحظ فإنّ الأيدولوجيا كاتّجاه ـ ضمن المنهج الماركسي ـ ترقى لتكون منهجا يتفرّع منه كثير من الاتّجاهات.

وبالعودة إلى المنهج، فإنّ التزام النّاقد بمنهج معيّن لا يعني أنّه يلتزم منهجا ثابت المقاييس، ثبوت جمود وتحجّر، ولهذا "قد يخامر البعض أنّ التزام الأصولية، أو المنهجية في النقد الأدبي، يؤدّي إلى نوع من (الميكانيكية) في عمل الناقد.. أي أنّ الناقد الملتزم نهجا معينا لا بد له أن يخضع كل عمل أدبي ينقده إلى مقاييس ثابتة جامدة يرسمها له المنهج الذي يلتزمه، بحيث يقول في هذا العمل الأدبي ما يقوله في ذاك، ثم يقوله في غير هذا وذاك بصور من التّكرار الآلي الرّتيب"[3].

---

[1] _الصكر حاتم، اتّجاه النقد التطبيقي في ((الآداب))، مجلة الأداب، بيروت، سنة 42، عدد8ـ9 أوت ـ سبتمبر 1994 ص107.

[2] _بن ذريل عدنان، في نشأة الاتّجاهات النقديّة بين الحربين في سورية وأشهر أعلامها، مجلة الموقف الأدبي، دمشق عدد167ـ168، آذار ـ نيسان 1985، ص42.

[3] _مروّه حسين، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص6.

وحتى لا يرتدّ النقد إلى فوضاه، يعود (مروّة) حرصا على المنهجية النقديّة فيستدرك قائلا "أنّ المنهجية النقديّة لا تستحق هذه الصفة... حتى تكون الأسس والمقاييس هذه ثابتة من حيث الجوهر، متحركة متطورة متجددة متنوعة من حيث التطبيق ومراعاة الخصائص الذاتية القائمة في كل خلق أدبي بخصوصه، إلى جانب الخصائص العامة المكتسبة من قوانين الحركة الشاملة المرافقة لكل عمل أدبي ذي قيمة فنية ما.."[1].

ولهذا فإنّ صرامة المنهج النقدي وميكانيكيته تذهب بما هو كامن في العمل الأدبي والفني، أو ما يميّز هذا العمل عن غيره، فتتساوى أحكام النقد على اختلاف الأعمال، في رتابة تقتل الإبداع والتميّز، ويتساوى بذلك العمل الرفيع بغيره، في الوقت الذي يرتدّ العمل النقدي إلى فوضاه حين يغيب جوهر المقاييس والأسس النقدية.

[1] _مروّه حسين، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، ص6.

الباب الأول

خطاب الاستشراق

الفصل الأول : الاستشراق مفاهيم وآراء

- المبحث الأول : مفاهيم الاستشراق
- المبحث الثاني : نشأة الاستشراق، دوافعه وأهدافه
- المبحث الثالث : مجالات الاستشراق ومدارسه

تمهيد:

قبل الخوض في دراسة الاستشراق ونشأته ومجالاته..، نتوقّف لطرح بعض الدلالات اللغوية للاستشراق في مفهومه الغربي، أمّا المعنى الاصطلاحي في الثقافتين الغربية والعربية فسيتم التعرض له في المبحث الموالي، لارتباط هذه المفاهيم بخصوصية النقد العربي وخلفياته.

الاستشراق لغة:

التعريف اللغوي العربي للاستشراق يجمع على أن: استشرق من " شرق"، و" استشرق أي اتجه إلى الشرق وانتسب إليه"[1]. وفي المعجم الوسيط: يشير إلى معنى العلم وقبلة طلب العلوم وهي الشرق "شرقت الشمس شرقا، شروقا أي طلعت"[2] وكلمة استشرق على وزن (استفعل) لذا فهي في الأصل مأخوذة من كلمة شرق ثم أضيف إليها ثلاثة حروف هي الألف والسين والتاء، ومعناها طلب الشرق، وليس طلب الشرق سوى طلب علوم الشرق وآدابه ولغاته وأديانه، وكلمة مستشرق "والتي هي بالأساس (اسم فاعل) متأتّية من الجذر (شرق) أولئك الذين يدرسون الشرق ويتطلّعون إليه أو الذين يميلون إلى الشرقيين /المشرقيين"[3].

وفي اللغات الأوروبية، "ظهرت كلمة (**orientalist**) (مستشرق) في انجلترا حوالي سنة 1779، وكلمة (**orientaliste**) في فرنسا عام 1799، وأدرجت كلمة (**orientalisme**) (الاستشراق) في قاموس الأكاديمية الفرنسية (**Dic.de l'académie française**) في عام 1838"[4].

---

[1] – النبهان محمد فاروق، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو الرباط، المملكة المغربية، دط، 1433هـ -2012 م، ص11 .

[2] –مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط4،1425هـ - 2004م ص480 .

[3] – طالب جاسم العنزي وساجدة الحساني، أبعاد ومحددات الرؤية الاستشراقية في دراسة التراث والتاريخ الإسلامي، مجلة دراسات استشراقية، العدد الخامس عشر، صيف 2018 م، ص 74.75.

[4] _شاخت جوزيف وبوزورث كليفورد، تراث الإسلام، تر: محمد زهير السمهوري وآخرون، عالم المعرفة، الكويت، 1985 ج1، ص64.

والاستشراق مصطلح "ترجم عن **(orientalism)** في الإنجليزية **(orientalisme)** في الفرنسية، و**(orientalistik)** في الألمانية مستندين إلى أنّ الأصل في الكلمة هو **(orient)** وما يضاف إلى هذا الأصل يدل على التخصّص العلمي المقصود"[1]. ولكن ما أريد بكلمة الشرق "ليس الشرق الجغرافي وإنما الشرق المقترن معنى الشروق والضياء والنور والهداية"[2]، لأنّنا إذا عدنا إلى المدلول اللغوي الأصلي لكلمة **(orient)** في اللغات الأوروبية الثلاث المستمدّة من الأصل اللّاتيني، "نجد معناها في اللغة اللّاتينية **(oriànt)** وتعني حرفيا يتعلّم أو يبحث عن شيء ما،.. تشترك كل الترجمات لكلمة الشرق **(orient)** في اللغات الأوروبية الأربع،.. في أن معناها يتمركز حول طلب العلم والمعرفة والإرشاد.."[3]. أمّا بخصوص المصطلح المتداول فلقد "استخدم مصطلح (المشرق) بالإنكليزية لأوّل مرّة في سنة 1779م، وبالفرنسية في سنة 1799م، وفيما بعد أصبح الاستشراق **(أورينتالزم)** المعنى الأوسع لـ (التوجه نحو الثقافة الشرقية)"[4].

ونتيجة لما سبق فإنّ مفاهيم الاستشراق التي طرحتها الثقافة الغربية تتفق في أغلبها على أنّ الاستشراق لا يخرج عن معنى طلب العلم من الوجهة التي أشرق منها، ويكون معنى طلب الشرق هو طلب نور العلم والهداية.

---

[1]_الشاهد السيد محمد ، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، مجلة الاجتهاد، العدد الثاني والعشرون السنة السادسة شتاء 1414هـ - 1994م،ص196.

[2]– نفسه ، ص191. 199.

[3]_ نفسه، ص197.

[4]_طالب جاسم العنزي وساجدة الحساني، أبعاد ومحددات الرؤية الاستشراقية في دراسة التراث والتاريخ الإسلامي، ص 75

المبحث الأول : مفاهيم الاستشراق

الاستشراق في الاصطلاح الغربي هو مرتبط أساسا بالمعرفة والتخصّص في الشرق وعلومه ولغاته، ومن الغربيّين من يرى انه مصطلح ظهر في الغرب منذ حوالي قرنين من الزمن، بتفاوت بسيط بالنسبة للمعاجم الأوربية المختلفة، كما يبدو أن ظهور واستعمال كلمة مستشرق (اسم الفاعل) ظهر قبل مصطلح الاستشراق. والاستشراق في نظر **(رودي بارت) (Rudi Paret)** هو "علم يختص بفقه اللغة خاصة وأقرب شيء إليه إذن أن نفكّر في الاسم الذي أطلق عليه، وكلمة استشراق مشتقة من كلمة (شرق) و(شرق) تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي"[1]، وفي قاموس أكسفورد يعرف المستشرق بأنه "من تبحّر في لغات الشرق وآدابه.

ووفقا لما يراه المستشرق الفرنسي **(مكسيم رودنسون)(Maxime Rodinson)** فإنّه "لم يكن حتى ذلك الوقت أخصّائيون بأعداد كافية لتأسيس مجلّات أو جمعيات تهتم حصرا ببلد واحد أو بشعب واحد أو بمنطقة واحدة في الشرق..، ومفهوم "الاستشراق" يشير إلى تعمق أكثر في الدراسة، ولكنّه كان يدل أيضا على الانسحاب والاعتكاف، (في جانب من جوانب المعرفة) كما أدرك العلماء في هذه الفترة أنّه لا يمكن القيام بأيّ دراسة للشرق قبل القيام بدراسة سابقة للنصوص الأصلية، والتي تحتاج بدورها إلى معرفة عميقة باللغات الأصلية.. إنّ المتخصّصين قد تكون لديهم أفكار عامة ولكنهم يجب أن يبعدوها قدر الإمكان عن عملهم العلمي، ولم يكن يتبقّى لهم وقت كاف للاطّلاع على الاتجاهات العلميّة خارج نطاق اختصاصهم"[2]. وبهذا قدّم (رودونسون) تعريفا جمع فيه بين تعريف الاستشراق والحاجة إليه ومهام المستشرق حين يحدّد الحاجة إلى إيجاد فرع متخصّص من فروع المعرفة لدراسة الشرق، ويضيف أن الحاجة ماسّة لوجود متخصّصين للقيام على إنشاء المجلّات والجمعيات والأقسام العلمية.

---

[1] _ بارت رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه)، تر: مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، دط، دت، ص11 .

[2] _شاخت جوزيف وبوزورث كليفورد، تراث الإسلام، تر: محمد زهير السمهوري وآخرون، عالم المعرفة، الكويت، 1978 ص64.

هذا ما يقوله الاستشراق ـ أو الغرب ـ عن نفسه، أما في الاصطلاح العربي فتتنازع المصطلح مفاهيم ودلالات عدّة تختلف باختلاف المرجعيات والرّؤى، فمن المفاهيم ما هو مرتبط بوظيفة الاستشراق، ومنها ماله علاقة بالدّوافع والأهداف، ومنها ما ينطلق من تحليلات وخلفيات فكرية ثقافية وإيديولوجية. والمفاهيم التي نبعت من تلك المرجعيات والاتّجاهات، هي التي توجّه عملية النقد والتأويل ولهذا فالتأويل يتناسب وطبيعة الفهم لمصطلح الاستشراق.

وعلينا أن ندرك أن البحث عن مفهوم الاستشراق لن يكون سهلا في ظل اختلاف الرؤى والخلفيات، وهي مفاهيم أقل ما يقال عنها أنها تفتقر إلى الشمولية و لهذا فإن إعطاء تعريف جامع مانع للاستشراق هو ضرب من المحال لعدم وجود مفهوم محدد يتّفق عليه الجميع حول الاستشراق ومجالاته والحقول التي يعالجها، فنجد من يطلق هذا المفهوم على كل "من يقوم بدراسة الشرق وإن لم يكن من المتخصّصين في الدراسات الإسلامية، ولكنّهم بصفتهم يعنون بالمسائل والقضايا الشرعية دون أن يكونوا هم من هذه الأصقاع. ومنهم من ينظر إليه على أنّه تلك الموضوعات والدراسات الإسلامية والمشرقية التي يعالجها المستشرقون بمناهج وطرق علمية كتلك التي يتّبعها الغربيون في دراساتهم. ومنهم من اعتبر القائمين بتلك الدراسات لتحديد مفهوم الاستشراق حتى وإن كانوا لا يتقنون اللغات الشرقية، ولا يعرفون الشرق، وحضارته وخصائصه وهم الذين صنّفناهم تحت خبراء النّفط والجواسيس...الذين يجدون من يقرأ تقاريرهم وبحوثهم سواء تمّ التّعويل عليها أو كان مصيرها الإهمال"[1].

وغموض مصطلح (الاستشراق) يبدأ من فكرة (الشرق) أي المصطلح الذي ابتدعه الأوروبيون (المصطلح الذي يقصد به جغرافية ومواقع المناطق) في إشارة إلى الأرض التي تقع وراء حدودها شرقا إلى اليابان "بيد أن هذا المصطلح بدأ يتزحزح عبر القرون ليقتصر في مفهومه العام والغامض أيضا على الشرق الأوسط وما في هذا الشرق من أديان (عدا النصرانية لأنّ الفكر الأوروبي لا يحب ربطها بالشرق) وثقافات وحضارات مختلفة"[2].

---

[1] _ الحاج ساسي سالم، نقد خطاب الاستشراق الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، دار المدار الإسلامي بيروت، ط1، يناير 2002 م، ج1، ص 24 .

[2] _ السامرائي قاسم، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، منشورات دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، ط1 جمادي الأولى 1403هـ -1983م، ص 107 .

وانطلاقا من هذا المفهوم فإن المشتغل في هذا المجال ـ الاستشراق ـ ويمارس عملية البحث فيه، أي بوصفه "باحثا في أي فرع من فروع المعرفة التي تتعلّق بقريب أو بعيد بهذا الشرق يسمّى (مستشرقا)"[1]. والملاحظ أن هذا المصطلح ـ الاستشراق ـ لم يعد مقبولا على الأقل في الأوساط الغربية ودفع بعض المستشرقين إلى "البراءة من المصطلح (الاستشراق) إلى مصطلح (الاستعراب) أو (الشرق _ أوسطية) أو (علم الإسلاميات) ويكون المشتغل بالاستشراق.. مستعربا أو شرق _ أوسطيا.."[2] وبالرغم من حرصهم "وإصرارهم على تسميات الاختصاص Islamologist, Arabist, Indologist etc في عصر الاختصاص، فإن المصطلح ما يزال متداولا مع كل العلامات الفارقة المعروفة"[3].

ويرجع الحرص على التنصّل من مصطلح الاستشراق عند بعض المستشرقين المعاصرين محاولة التركيز على تخصّص معيّن داخل الاستشراق، وبالتالي "الرغبة في أن يسمّوا باسم المصطلح الدّقيق الذي يعملون فيه، بدلا من التخصّص العام"[4]، ودلالة المصطلح عند العرب والمسلمين لا تتعدّى مفهوم الدراسات المختصّة بديانة الإسلام وما يرتبط بها فهو دراسة الإسلام دينا وما يتبعه من لغات أهله وتواريخهم ومظاهر حياتهم.

ومن المفاهيم ما أورده (أحمد غراب عبد الحميد) في وصفه الاستشراق بأنه "دراسة يقوم بها غربيون كافرون ـ من أهل الكتاب بوجه خاص ـ للإسلام والمسلمين، من شتى الجوانب: عقيدة، وشريعة، وثقافة، وحضارة، وتاريخا، ونظما، وثروات وإمكانات.. بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه وتضليلهم عنه، وفرض التبعيّة للغرب عليهم ومحاولة تبرير هذه التبعيّة بدراسات ونظريات تدّعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوّق العنصري والثقافة للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي"[5].

---

[1] _ السامرائي قاسم، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، ص 108 .

[2] _ النملة علي بن إبراهيم ، المستشرقون والتنصير، مكتبة التوبة ، الرياض ، ط1، 1418هـ ـ 1998م ، ص 11 .

[3] _ السامرائي قاسم ، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، ص 108 .

[4] _النملة علي بن إبراهيم، الالتفاف على الاستشراق محاولة التنصّل من المصطلح، مكتبة الملك عبد العزيز العامة الرياض 1428هـ .2007م، ص86. نقلا عن: حسن خليفة محمد، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1421هـ / 2000م ، ص27.

[5] _ أحمد عبد الحميد غراب. رؤية إسلامية للاستشراق. ط2 (برمنجهام : المنتدى الإسلامي، 1411) ص 7.

ينطلق (أحمد غراب) في تعريفه هذا من مؤثّرات سابقة وهو يبني رؤيته للاستشراق على خلفيات فكرية ووصف تعميمي، إلّا أن صنف من المستشرقين لا تصدق عليه هذه الرّؤية ولذلك فالتّعميم هنا فيه كثير من التعسّف.

والاستشراق أيضا هو الدراسة الغربية للشرق وكل ما له علاقة بهذا الشرق تاريخا وشعوبا وأمما ولغات وآداب وعلوما ومعتقدات وأساطير ولكن هذا المعنى تطوّر عمّا كان في العصور الوسطية، إذ كان "يقصد به دراسة العبريّة لصلتها بالدّين ودراسة العربيّة لصلتها بالعلم، إذ بينما كان الشرق من أدناه إلى أقصاه مغمورا بما شعّته منائر بغداد والقاهرة من أضواء المدينة والعلم، كان الغرب من بحره إلى محيطه يعمه في غياهب من الجهل الكثيف والبربرية الجموح"[1]. فمفهوم الاستشراق في هذا التعريف ارتبط ـ في العصور الوسطى ـ بالهدف الديني ما أوجب على المستشرقين دراسة ومعرفة العبريّة لصلتها بالدين، وارتبط بالهدف العلمي ما دفعهم إلى تعلّم اللغة العربية كونها لغة العلم. وما دام الاستشراق هو دراسة الغربيين لتاريخ الشرق فإن المستشرق "لا يكون شرقيا ولا عربيّا مسلما أو غير مسلم ونحن لا نعدّ طه حسين ـ وقد سلك في كتابه الشعر الجاهلي مسلك المستشرقين وكان في كتابه مستقبل الثقافة في مصر أشدّ على العرب والمسلمين من نفر كثير من المستشرقين ـ مستشرقا، فالمستشرق إذن، شخص غربي غير مسلم من أوربّة أو أمريكا يدرس اللغة العربية وبعض وجوه الثقافة الإسلامية"[2].

وهذا رأي يخالفه البعض فنجد (مصطفى السباعي) يدرج أسماء عربية ضمن أسماء المستشرقين من أمثال "عزيز عطية سوريال وفيليب حتي، ومجيد قدوري"، والرأي نفسه عند(عبد الرحمن بدوي) حين يورد أسماء (إبراهيم الحقلاّني، وعائلة السمعاني، ومرهج بن نمرون)[3] ضمن أسماء المستشرقين.

---

[1] _ الزيات أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي، دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع، مصر، 1440هـ ـ 2019م، ص 647.

[2] _ النملة علي بن إبراهيم، الالتفاف على الاستشراق محاولة التنصّل من المصطلح، ص24، نقلا عن فروخ عمر الاستشراق في إطار العلم وفي إطار السياسة، ص126 ـ 127.ضمن: الاسلام والمستشرقين، عالم المعرفة، جدة 1405هـ/ 1985م، ص511.

[3] _ بدوي عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، تمّوز/يوليو1993، ص 227، 348،350، 351،548.

ومن وجهة أخرى يمكن أن يمثل الاستشراق نواة المعرفة العلمية الضرورية للمؤسّسة الاستعمارية أي المعرفة المنظّمة والأكاديمية عن شعوب الشرق، ثقافتها، عاداتها..، وقد تشكلت هذه المعرفة التي تضفي على نفسها (طابعا علميا) "عبر الرحلات التي قام بها المستشرقون الغربيون، والمعارف التي تحصل عليها بعض هؤلاء من خلال الاطّلاع على ما كتب عن الشرق، أو ما كتبه الشرق عن ذاته"[1]، ومن ثمّ تطوّرت لتصبح هذه المعرفة للآخر الغربي "مرجعية ضرورية لمعرفة الشرق لا غنى عنها، إن للدوائر الرسمية الاستعمارية ذاتها، وإن للرّاغبين في معرفة الشرق من مواطني أوربا أو لتشكيل صورة الشرق لدى الأوربيين، وهكذا فإن الاستشراق باختصار المعرفة التي أنتجها الغرب عن الشرق، أو هو الشرق كما يراه الأوربيون، أو كما هو مُتجسّد في الخيال الغربي"[2].

وبمفهوم آخر يمكن القول أن الاستشراق بعد دخوله طور الفكر والعمل المؤسّسي ارتبط بنمط من الأفكار وارتكز على عدّة مناهج للوصول إلى أهدافه، الاستشراق اليوم يراد به هذا المفهوم الأكاديمي الذي ينتسب إلى العلم إذن فهو مدرسة فكريّة ذات خصائص وغايات.

والاستشراق يشمل مجالات عدّة فهو "مدرسة وعلم وسياسة واقتصاد، وبخاصّة عندما يكون (الشرق) هو الإسلام، كحضارة وعقيدة، وتراث أمّة.. وهو يعني اهتمام العلماء الغربيين بالدراسات الإسلامية والعربية ومنهج هؤلاء العلماء ومدارسهم واتّجاهاتهم ومقاصدهم"[3]. وإذا كان الاستشراق يعني دراسة الغرب للشرق فهو "مرتبط كل الارتباط بالموروث التاريخي للشخصية الغربية في نظرتها للحضارة العربية والإسلامية، وهو موروث مثقل بالتّراكمات النفسية، ومشاعر ضاغطة ومسيطرة على حركة الفكر مؤثّرة في السّلوك والمواقف"[4].

هذه أهمّ المفاهيم الاصطلاحية التي تميّز بعضها بنظرة جزئية مبنيّة على خلفيّات فكرية مسبقة، وتعامل تلك المفاهيم على أنّها مسلّمات يغلب عليها التّعميم المتعسّف، أو تنطلق تلك من مواقف واتّجاهات قليلا ما كانت موفّقة في فهم هذا المصطلح.

---

[1] _ محمد عبد العليم، أوربا الاستعمارية كيف رأت الآخر، مجلة العربي، عدد 529، ديسمبر 2002 م، ص26.

[2] _ نفسه ،ص27.

[3] _ النبهان محمد فاروق ، الاستشراق تعريفه ، مدارسه ، آثاره ، ص 12 .

[4] _ نفسه، ص ن .

وبعض هذه المفاهيم نجده عند (ادوارد سعيد) حين يعلن عن مفهوم للاستشراق بمعنى يشمل عدّة جوانب من المصطلح وبذلك يعني بمصطلح الاستشراق، عدّة أمور يعتمد بعضها على بعض، وتبدو ـ في رأي (سعيد) مترابطة، وأمّا أيسر التعريفات المقبولة للاستشراق "فهو أنّه مبحث أكاديمي، بل إنّ هذا المفهوم لا يزال مستخدما في عدد من المؤسّسات الأكاديمية فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس والكتابة وإجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتّصل بجوانب الشرق العامّة أو الخاصّة، والاستشراق إذن وصف لهذا العمل، ومن الصّحيح أن الاستشراق مصطلح لم يعد يتمتّع بالحظوة القديمة فالمتخصّصون يفضلّون استخدام مصطلح **الدراسات الشرقية** أو **دراسات المناطق**"[1].

وبهذا يبرز (إدوارد سعيد) الخصائص المترابطة للمصطلح، ففضلا على أن الاستشراق بحث أكاديمي فهو مرتبط بمجالات العلوم، وهو مرتبط بالتخصّص لذا يفضّل المتخصّصون فيه اصطلاح (الدراسات الشرقية) بدلا من الاستشراق. وفي موضع آخر يستبعد (إدوارد سعيد) بعض المفاهيم التي تحصر الاستشراق في دائرتها الفكرية والإيديولوجية فهو يرى أن: "الاستشراق ليس مجرّد موضوع أو مجال سياسي يتجلّى بصورة سلبيّة في الثقافة أو البحث العلمي أو المؤسّسات، وليس أيضا مجموعة كبيرة غير مترابطة من النصوص المكتوبة عن الشرق، بل وليس تمثيلا وتعبيرا عن مؤامرة امبريالية (غربية) دنيئة تهدف إلى إخضاع العالم (الشرقي) لا بل إنّه الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللغوية، وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتّمييز الجغرافي الأساسي الذي يقول بأن العالم ينقسم إلى نصفين غير متكافئين هما الشرق والغرب بل أيضا لسلسلة كاملة من (المصالح) التي يستعين في تحقيقها والحفاظ عليها بشتّى الوسائل مثل نتائج البحوث العلمية وإعادة البناء اللغوي القديم والتحليل النفسي، ووصف ظواهر الطبيعة والمجتمعات"[2].

---

[1] _ سعيد إدوارد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص 44.

[2] _ نفسه، ص 58.

منح (عبد الرحمن بدوي) في هذا الموضوع تعريفات عدّة للمستشرقين، حيث قدّم في هذا النطاق خدمة معرفيّة كبيرة للمجتمع العربي القارئ، وخاصّة لأصحاب الاختصاص في هذا الميدان وذلك "بتغطيته البعض الكثير من تلك الحاجة (المعرفية) إلى مادّة مرجعيّة عن الاستشراق وأعمال المستشرقين.. الذين ترجم لهم دراساتهم، خاصّة وضعه (موسوعة المستشرقين)، وهي الأشمل نوعا والأوسع.. حيث قدّم فيها التعريفَ المتوسّلَ الطرائقَ البيداغوجية الموسوعية لتقديم الإفادات الضرورية العامّة عن الموادّ التي يتناولها بالعرض"[1].

كما أنّه تميّز في نطاق عمله بالتّرجمة بـ "التعريف السياقي" وهو تعريف يرد عادة، في سياق ترجمة (بدوي) "نصّا من نصوص أحد المستشرقين يكرّس له ـ في خاتمة النص المترجم أو في خاتمة الكتاب (إن كان الكتاب يضم نصوصا مختلفة لمستشرقين لا لمستشرق واحد) ـ حيّزا للتعريف به، وبأعماله الدراسيّة، وإن كان نادرا ما حصل هذا النوع من التعريف السياقي ومن النادر ما تساوق مع تعريف الكاتب المترجَم، مقارنة بالتّعريف الموسوعي"[2].

وقد نضيف للمصطلح معنى آخر إذا نظرنا إلى مفهوم الاستشراق مقابلا للمصطلح الذي ظهر كرَدّة فعل عليه، أي أن نعرّف المصطلح بمصطلح مقابل له، ونريد بذلك مصطلح **الاستغراب**، الذي نودي به من قبل بعض النقّاد والنهضويين العرب حيث يهتمّ بدراسة الغرب وعلومه .. وهو كما أورده صاحبا "دليل الناقد الأدبي": "الذي يحمل دلالتين متمايزتين، الدّلالة الأولى تشير إلى حقل من البحث والتأليف يُعنى بدراسة الغرب أو الحضارة الغربية من خارجها، ممّا يجعله حقلا مقابلا للاستشراق كما مارسه الغربيون في دراسة الشرق من زوايا مختلفة.. ودلالة أخرى هي أن الاستغراب حقل لتشكّل الصور أو التمثّلات حول الغرب بوصفه آخرا للثقافة العربية الإسلامية"[3].

---

[1] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 2017 ، ص50 .

[2] _نفسه، ص ن.

[3] _الرويلي ميجان والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005 ص38.

وإن كان الاستشراق (مصطلحا ومفهوما) هو الأسبق زمنا، فإن الاستشراق مقابلا للاستغراب يضيف إلى مفاهيم الاستشراق معنى آخر وذلك حين نقابل دلالة الاستشراق بدلالة الاستغراب وإن كانت بعض هذه الدّلالات موجودة من قبل، المقصود بذلك أنّه يمكن أن يشير الاستشراق إلى حقل من البحث والتّأليف يعنى بدراسة الشرق أو الحضارة الشرقية من خارجها، ودلالة أخرى هي أن الاستشراق حقل لتشكُّل الصور أو التمثّلات حول الشرق بوصفه آخر للثقافة الغربية النصرانية.

وقد نودي بالاستغراب من قبل بعض النقّاد والنهضويين العرب حيث يهتمّ بدراسة الغرب وعلومه، وذلك في محاولة لقلب الأدوار بين الدارس والمدروس، ومن أهمّ الذين كتبوا في هذا المجال (رفاعة الطهطاوي) بين عامي (1826-1831م) في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) ثمّ بعد ذلك دراسة قام بها (خير الدين التونسي) بعنوان (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) عام 1867م ، كما نادى بهذا العلم (مصطفى السباعي).

المبحث الثاني : نشأة الاستشراق، دوافعه وأهدافه

لم يتّجه نقّاد الاستشراق على اختلاف مرجعياتهم ومناهجهم إلى بحث إشكاليّة التعريف بالاستشراق ـ كمصطلح يتراوح مفهومه بين عدّة دلالات ـ فحسب، بل تجاوز النقد ذلك إلى عدّة قضايا وثيقة بالاستشراق، كان البحث فيها قبيل وبعد إشكاليّة المصطلح، منها ما تعلّق بالتساؤلات حول من يوجّه الاستشراق، ماهي دوافعه وأهدافه، كيف نشأ ومتى وأين نشأ الاستشراق، وهل ينتسب الاستشراق إلى العلم..، وغيرها أسئلة كثيرة تطرّق إليها البعض واعترضت البعض، واختلفت الدراسات حولها بين الحماسة والرّفض والتشنّج..، وإن كان قد اعتمد فيها البعض عن دراسات سابقيهم فكانت أبحاثهم نقولا عن نقول دون تقصّ للوقائع وإن كان إنتاج النقاد حول هذه الدراسات كثيرا، فإنّ نسبة القيمة العلمية والموضوعيّة متفاوتة بينها.

أولا : نشأة الاستشراق

يمكن الجزم بأن أوّل ما اتّجهت إليه الدراسات العربية في بحوثها حول الاستشراق والمستشرقين، هو معرفة الغايات والأهداف التي سعى الغرب لتحقيقها من وراء دراستهم للشرق، خاصّة بعد اتّفاقهم على أن الباعث الديني يقف في مقدّمة هذه الأهداف، وحتى هذه الفكرة ـ فكرة الهدف الديني ـ كانت نتيجة تأويل لنوع العلاقة التي كانت بين الغرب والإسلام أو(الصّراع الديني) بين الحضارتين الغربية المسيحية والشرقية الإسلامية، مما أتاح لهذه الفكرة نوعا من التداخل بين الدّاعي إلى الاستشراق والهدف من ورائه.

وقبل التّفصيل في تلك الغايات نعرّج أوّلا على نشأة الاستشراق، فحسبَ ما ذهب إليه الباحثون العرب المختصّون في مجال الاستشراق، أن البدايات الأولى للاستشراق وحتّى أوائل المستشرقين لا تزال مجهولة عدا بعض الافتراضات، أمّا ما هو مؤكّد فإنّ أوائل المستشرقين كانوا من رجال الدين، وهذا ما تثبته تلك الرَّحلات التي قام بها "الرُّهبان الذين قصدوا الأندلس في إبَّان عظمتها ومجدها وتثقّفوا في مدارسها، وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم، وتتلمذوا على يد علماء المسلمين في مختلف العلوم وبخاصّة في الفلسفة

والطب والرياضيات ، ومن هؤلاء الرّهبان ، الفرنسي **(جربرت) (Jerbert)** ...و**(بطرس المحترم) (Pierrele Aenere)** و**(جيراردي كريمون) (Gerard de Gremone)**"[1].

ثم شكّل هؤلاء النّواة التي عرّفت الغرب بالشرق بعد عودتهم إلى بلدانهم ونشروا ثقافة العرب ومؤلّفات أشهر علمائهم، ثم "أُسّست المعاهد للدراسات العربية مثل مدرسة (بادوي) ... واستمرّت الجامعات الغربية تعتمد على كتب العرب وتعتبرها المراجع الأصلية للدراسة قرابة ستة قرون"[2]، وقد يكون هذا هو الرّأي الأرجح في التّأريخ للاستشراق وإن كان هذا التأريخ ـ في ما اجتمعت عليه آراء باحثين آخرين ـ يبدو مُتأخّرا نسبيّا لأن هناك من يذهب إلى أبعد من ذلك حين يعود ببداية الاستشراق إلى أوّل ظهور للإسلام.

والعلاقة التي تربط الاستشراق بظهور الإسلام هو اهتمام النصارى بهذا الدين، ويعود ذلك إلى "هجرة المسلمين إلى الحبشة وقد كان ملكها النّجاشي نصرانيا وما دار من حديث حول هذا الدين بين البطارقة في مجلسه وكيف أدرك هذا الملك حقيقة هذا الدين فاعتنقه"[3]. وتعرّف النصارى على هذا الدين من خلال الوفود التي بعثها الرسول (ص) إلى قيصر ملك الرّوم تدعوه إلى الإسلام حاملة معها كتاب النبي الذي يحدد فيه "العلاقة المتوخّاة بين الشرق والغرب من خلال الرغبة في اعتناق الدين ومناصرته وما كان من قصة أبي سفيان في الشام مع هرقل واقتناع هرقل بصدق هذا الدين وحقيقته"[4]، وهناك رأي بأن غزوة مؤتة أوّل احتكاك عسكري وكانت من بدايات الاستشراق.

وهناك صلات أخرى بين الشرق والغرب الأوروبي في الأندلس ولم يعد الشرق شرقا إسلاميا فقط فقد دخل الإسلام في الغرب الأوروبي ودخله بقوّة ماديّة وعلميّة، وانطلاقا من التستُّر وراء الخوف على بيت المقدس من المسلمين "كانت الحملات الصليبية منطلقا من المنطلقات التي يمكن أن يقال عنها أنها أسهمت في نشأة الاستشراق، فكان القادة العسكريون مصحوبين ببعض العلماء الذين درسوا الخلفية الإسلامية والعربيّة وكانوا يعملون مستشارين للقادة العسكريين وعلى أيديهم تم ترحيل مجموعة هائلة من نتاج المسلمين في شتّى العلوم

---

[1] _ السباعي مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1439هـ/ 2018 م ، ص 16 .

[2] _ نفسه، ص ن.

[3] _ هارون عبد السلام، تهذيب سيرة ابن هشام، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ط2، 1383هـ ـ 1964م ، ص72.

[4] _ نفسه، ص 375.

لتبقى إلى اليوم في معظمها مخبوءة في شهيرات المكاتب والمتاحف الأوروبية، وكانت مادّة دسمة للمستشرقين المتأخّرين درسوها وحقّقوا شيئا منها ونشروا مجموعة لا بأس بها منها كذلك"[1]. أمّا إدوارد سعيد فيرى أن نشأة الاستشراق تعود إلى أولى محاولات تفهُّم العقلية السامية[2]، ومحاولة التَّعرُّف على العقلية السّامية يمكن أن ينظر إليها على أنّها جزء أسهم في نشأة الاستشراق.

وقد تكون بداية الاستشراق الحقيقية مزامنة أو سابقة أو مُمهّدة لفترة الاستعمار الأوروبي للعالم الإسلامي شرقا وغربا، وقد "احتاج المستعمرون المستشرقين كثيرا في فترة الاستعمار إذ كان رهط من المستشرقين يعملون مستشارين في وزارات الحربية والخارجية والاستعمار في البلاد المستعمرة كإنجلترا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا"[3].

ورأي آخر يذهب إلى أن نشأة الاستشراق وارتباطها "المباشر والجدّي بفترة ما يسمُّونه بالإصلاح الديني في القرن السادس عشر، وبدأ اتّصال الغرب المسيحي بالشرق المسلم اتّصالا اقتصاديا سواء في كشف موارد الثّروة فيه أو في استغلالها ونقلها إلى الغرب في صورة تبادل تجاري أو في أي صورة أخرى"[4]، وإن كانت هذه الفترة تمثل ـ تحديدا ـ إحدى دوافع الاستشراق وهو الدافع التجاري.

أما من أراد تحديد نشأة الاستشراق تحديدا علميا قائما على واقعة علمية، فإنه سيعود إلى سنة 712هـ / (1311م ـ 1312م) حين عقد مؤتمر مجمع فيينا الكنسي ونادى بإنشاء كراسي للعبرية والعربية والسريانية في روما على نفقة الفاتيكان، وفي فرنسا على نفقة ملك فرنسا، وفي أكسفورد على نفقة ملك إنجلترا..، وتم إنشاء الكراسي ونشطت الدراسات الاستشراقية فدُرست العربية وعلوم المسلمين وترجمت الكتب من العربية إلى اللاتينية ترجمة

---

[1] _ النملة علي بن إبراهيم ، الاستشراق في الأدبيات العربية عرض للنظرات وحصر وراقي للمكتوب ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، الرياض ، ط1، 1414هـ/ 1993م ، ص25 . 26 .

[2] _نفسه، ص 26، نقلا عن: سعيد إدوارد، الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1984، ص81 .

[3] _ النملة علي بن إبراهيم، العلاقات بين الاستشراق والاستعمار، التوباد، عدد4 ،شوال 1408/حزيران(يونيو) 1988م مج1، ص37 . 42 .

[4] _ النملة علي بن إبراهيم، الاستشراق في الأدبيات العربية عرض للنظرات وحصر وراقي للمكتوب، نقلا عن: حمدان نذير، في الغزو الفكري: المفهوم ،الوسائل ، المحاولات، دط، دت، ص193.

علمية وثيقة[1]، وهو الرأي الذي يتفق معه (حمدي زقزوق) حين يقول: "من الصّعب تحديد تاريخ معيّن لبداية الاستشراق وإن كان بعض الباحثين يشير إلى أن الغرب النصراني يؤرّخ لبدء وجود الاستشراق الرّسمي بصدور قرار مجتمع فيينا الكنسي في عام 1312م بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوربية"[2]، ويتّفق معه أيضا كل من (إدوارد سعيد) و(نذير حمدان) و(عدنان وزان) و(نجيب العقيقي).

ويضيف (عمر لطفي العالم) فكرة جديدة عن نشأة الاستشراق حين يستدرك فكرة من سبقه في تحديد بداية نشأة الاستشراق، فهو يرى أنّ الواقع التاريخي الذي يحدّثنا بأنّ أوّل تماس فكري بين الإسلام وخصومه إنّما وقع في اللحظة التي نزل فيها الوحي على الرسول (ص) "ففي كتابه الذي نال به جائزة الدولة البروسية: "ماذا اقتبس عن اليهودية" Was hat Mahammad aus dem judentum duf genommen، ذكر المستشرق اليهودي (**أبراهام جايجر-ABRAHAM GEIGER**) حادثة نقلا عن رواية للبيضاوي مفادها: أن عمر(ض) دخل مدارس اليهود يوما فسألهم عن جبريل، فقالوا : ذلك عدوّنا يطلع محمدا عن أسرارنا، وأنه صاحب كل خسف وعذاب. وميكائيل صاحب الخصب والسّلام، فقال: وما منزلتهما من الله تعالى؟ قالوا: جبريل عن يمينه، وميكائيل عن يساره وبينهما عداوة. فقال: لئن كان كما تقولون فليسا بعدوّين ولأنتم أكفر من الحميريين ومن كان عدوّ أحدهما فهو عدوّ الله تعالى، ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي فقال عليه الصلاة والسلام: لقد وافقك ربك يا عمر"[3].

وإن صحّ الطّرح الذي يدّعيه التّحديد العلمي للاستشراق فيمكننا القول أن ما سبق من كتابات أرّخت لبدايات الاستشراق والصّدام الإسلامي والمسيحي كتابات تفتقر في أغلبها إلى النقد والتحليل، فهي لا تعدو أن تكون سردا لوقائع تاريخية، بموجب هذا التّحديد العلمي.

وأمّا(فاروق النبهان) في قراءته للفكر الاستشراقي عمل على الفصل بين مراحل الاستشراق فيما يسميّه (بأطوار النزعة الاستشراقية) وهو يرى أن الفكر الاستشراقي يبدأ

---

[1] _ النملة علي بن إبراهيم ، الاستشراق في الأدبيات العربية، ص29. نفلا عن: العقيقي نجيب، المستشرقون، دار المعارف مصر، ط2، 1964،ج1، ص18.

[2] _ المرصفي سعد، المستشرقون والسنة، مكتبة المنار، الكويت / مؤسسة الريان، بيروت، دط ، دت ، ص10.

[3] _العالم عمر لطفي، المستشرقون والقرآن دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، ط1 1991م، ص17 .

بطور "النشأة (نشأة الفكر الاستشراقي)، والطور الثاني يبدأ بـ (ظهور العامل الديني في الفكر الاستشراقي)، والطور الثالث هو (بروز المدرسة الاستشراقية الحديثة)"[1].

ثانيا ـ دوافع الاستشراق :

إذا عدنا إلى بعض مفاهيم الاستشراق فإنّنا ندرك دوافع وغايات المستشرقين من وراء دراسة الشرق ونلاحظ كذلك اجتماع عدّة دوافع أدّت إلى دراسة المستشرقين، كما أن هذه الدوافع قد تأتي منفردة وكل ذلك يخضع لخصوصيّة وطابع الاستشراق وشخصية المستشرق. كما أن وصف الاستشراق بالموضوعية والعلمية في البحث له علاقة بهذه الدوافع، لأنّ فكرة الموضوعية بحدّ ذاتها محل جدل لوجود رأي مناقض يرى أن دوافع الاستشراق لم تكن موضوعية علمية في مجملها، وهو الرأي الذي يتّفق معه أغلب نقّاد الاستشراق.

وطبيعي أن تكون بديات الاستشراق ودوافعه الأولى استكشافية: أي في محاولة لمعرفة واستكشاف الآخر، ولهذا نعتبر أن "الاستشراق في بدايته حركة حية، وعندما وجد نفسه في إطار المنطقة الجغرافية المتميزة بتاريخها المثقل بالذكريات والمواجهات والتحديات، تذكَّر فجأة مشاعر الخوف من ثقافة هذه المنطقة، وهي ثقافة متكاملة الطُّموح ذات قيمة عظيمة أنجبت حضارة وقادت أمّة، ومن خصائصها الجهاد والتضحية والاستشهاد، وهنا يكمن التداخل: ـ بين الثقافة والسياسة ـ التداخل بين الموروث في العقلية الغربية ومسؤولية المثقّف ورسالته الإنسانية. وهنا يكمن التناقض بين الحقيقة العلمية التي يؤّكدها البحث الجاد والنّزوع النفسي إلى كبح جماح ذلك الخطر المتمثّل في حضارة الإسلام"[2].

ومن هذا نستنتج أنه في هذه النقطة بالذات تنمو دوافع الاستشراق وتتمدّد وتستجيب لمتطلّبات عميقة في النفس الغربية، حيث "يتداخل الدافعان السياسي والديني في دفع عملية الدراسات الاستشراقية لكي تسقط تحت ضغط الموروث التاريخي في بئر مظلمة من التعصب والتجاهل والتجنّي على الحقيقة العلمية"[3].

وفي سبيل استكشاف الغرب للحضارة الإسلامية كان لزاما عليه أن يدرس ثقافة هذه الحضارة ومكوناتها لتحقيق الغايتين معا :"الأولى تفسيرية وذلك عن طريق الكشف عن

---

[1] _ النبهان محمد فاروق، الاستشراق تعريفه ، مدارسه ، آثاره ، ص16 .19 .

[2] _ نفسه، ص 13 ـ 14.

[3] _ نفسه ، ص 14.

مقوّمات الحضارة الإسلامية من حيث قدرتها على التّكوين الاجتماعي والسيطرة على مسار المجتمعات الإسلامية وصياغة رؤية فكرية متميزة والغاية الثانية توجيهية: وذلك بفرض التحكُّم في مسار الشّعوب الإسلامية عن طريق معرفة التناقضات القومية والطائفية والإقليمية"[1].

1 . الدافع الديني للاستشراق:

يعدّ الدافع الديني أوّل دوافع الاستشراق بإجماع الباحثين وتاريخ الاستشراق حُجّة تشهد على أنّ أوّل المستشرقين كانوا من رجال الدين (القساوسة والرهبان)، وأن أوّل اتّصال بين الشرق والغرب كان بوصف الشرق شرقا مسلما والغرب غربا نصرانيا، ولن يكون غريبا أن نجد من يجعل من الدافع الديني دافعا رئيسيّا للاستشراق.

يرى (محمد البهي) أنّ السّبب الرئيسي المباشر الذي دعا الأوروبيّين إلى الاستشراق هو سبب ديني في الدرجة الأولى، وما تركته الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين من آثار مرُّة عميقة، و"جاءت حركة الإصلاح الديني المسيحي فشعر المسيحيون: بروتستانت وكاثوليك، بحاجة ضاغطة لإعادة النّظر في شروح كتبهم الدينية ولمحاولة تفهمها على أساس التطوّرات الجديدة التي تمخّضت عنها حركة الإصلاح، ومن هنا اتّجهوا إلى دراسة العبرانية. وهذه أدّت إلى الدراسات العربية فالإسلامية، لأنّ الأخيرة كانت ضرورية لفهم الأولى وخاصة ما كان متعلّقا بالجانب اللغوي. وبمرور الزمن اتّسع نطاق الدراسات الشرقية حتى شملت أديانا ولغات وثقافات غير الإسلام وغير العربية"[2].

ويضيف (البهي) أنه من جهة أخرى رغب المسيحيون في التّبشير بدينهم بين المسلمين فأقبلوا على الاستشراق "ليتسنّى لهم تجهيز الدُّعاة وإرسالهم للعالم الإسلامي، والتقت مصلحة المبشّرين مع أهداف الاستعمار فمكَّن لهم واعتمد عليهم في بسط نفوذه في الشرق"[3].

وفي هذا الطرح ربط لعلاقة الاستشراق بالتّبشير، ثم يصير بعد ذلك أداة ووسيلة من وسائل الاستعمار، "وبذلك سهّل الاستعمار للمبشّرين وبسط عليهم حمايته، وزوّدهم بالمال

---

[1] _ النبهان محمد فاروق ، الاستشراق تعريفه ، مدارسه ،آثاره ، ص ن.

[2] _ البهي محمد ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة ، ط3 ، ص 522 .

[3] _ نفسه ، ص523 .

والسّلطان، وهذا السّبب في أن الاستشراق قام في أوّل أمره على أكتاف المبشّرين والرُّهبان ثمّ اتّصل بالاستعمار"[1].

فإذا كان الاستشراق قد بدأ ولا زال إلى عصرنا الحاضر مع الرُّهبان وكان ديدنهم الطّعن في الإسلام وتشويه محاسنه وتحريف حقائقه حتى يثبتوا للجماهير الخاضعة لزعامتهم الدينية معاداة الإسلام لهو وأنّه "الخصم الوحيد يومئذ للمسيحية في نظر الغربيّين والذي لا يستحق الانتشار، وأن المسلمين قوم همج لصوص وسفّاكو دماء يحثّهم دينهم على الملذّات الجسدية، واشتدّ هجومهم بعد أن رأوا الحضارة الحديثة قد زعزعت أسس العقيدة عند الغربيّين، وأخذت تُشكّكهم بكلّ التّعاليم التي كانوا يتلقّونها فيما مضى، فلم يجدوا وسيلة خيرا من تشديد الهجوم على الإسلام"[2]. وهذا يعني تشتيت الفكر الغربي وتوجيهه نحو هذا الخطر المزعوم وبذلك يتم صرف أنظار الغربيين عن نقد ما عندهم من عقيدة وكتب مقدّسة.

وإذا كنّا نعلم أن المستشرقين تختلف انتماءاتهم العقائدية، ففيهم النصراني واليهودي والشيوعي الملحد..، لذا فما كان من المستشرقين النصارى ودورهم في خدمة التنصير أو (التبشير) سيكون لبقيّة المستشرقين الدّور نفسهم على اختلاف عقائدهم.

2 . الدافع الاستعماري للاستشراق :

نظرا لوجود علاقة بين الدافع الديني والاستعمار فقد اتّجه الغرب ـ بعد نهاية الحروب الصليبية والتي كانت في ظاهرها حروب دينية أما حقيقتها كانت حروب استعمارية ـ إلى دراسة شاملة لهذه البلاد في شتى المجالات (الثقافة والعقيدة والعادات والأخلاق والثروات) بغية معرفة "مواطن القوّة فيها فيضعفوها، وإلى مواطن الضّعف فيغتنموها، ولما تمّ لهم الاستيلاء العسكري والسّيطرة السياسية كان من دوافع الاستشراق إضعاف المقاومة الروحية والمعنوية في نفوسنا وبثّ الوهن والارتباك في تفكيرنا وذلك عن طريق التّشكيك بفائدة ما في أيدينا من تراث، وما عندنا من عقيدة وقيم، فنفقد الثّقة بأنفسنا"[3].

وتجد أكثر المستشرقين ـ الذين هم في خدمة الاستعمار ـ يستثمرون في الأحداث التاريخية

---

[1] _ البهي محمد ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص ن .

[2] _ السباعي مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ص 18.

[3] _نفسه، ص 19 .

واستحضار وقائع الفتن وتلك القوميات بغية بثّ الفرقة، فهم "ما برحوا منذ نصف قرن يحاولون إحياء الفرعونية في مصر، والفينيقية في سوريا ولبنان وفلسطين، والآشورية في العراق وهكذا، ليتسنّى لهم تشتيت شملنا كأمّة واحدة"[1]. والخوف من القوّة التي يضيفها الإسلام إلى معتنقيه جعلت الكثير يحذّر من القرآن، فما دام القرآن موجودا في أيدي المسلمين فلن تستطيع أوربة السّيطرة على الشرق، ولا أن تكون هي نفسها في أمان، ويقول المستشرق **(غاردنر):** "إنّ القوة التي تكمن في الإسلام هي التي تخيف أوروبا"[2].

3 . الدافع التجاري للاستشراق:

ركّز الغرب اهتمامه على الدافع التجاري وهو من الدوافع التي كان لها أثرها في تنشيط الاستشراق، ودخل الغربيون ـ من أجل ذلك ـ في تعامل مع الشرق الغنيّ بالمواد الخام "سعيا وراء الحصول هذه الخامات وتغليفها والإفادة منها وتصديرها إلى الشرق مرّة أخرى.. وكان لابدّ من تعرّفه على البيئات التي تحوي الخامات، فكانت الدراسات الجغرافية ومحاولات الاستكشاف، وكانت الدراسات الثقافية والاجتماعية وغيرها من الدراسات التي دفعت إليها الحاجة إلى استغلال الموارد الطبيعية لهذه البقعة من العالم، وشجع على هذا عدم استغلال هذه الموارد وعدم توافر الدراسات السّابقة حولها فاتّجه التجّار وأرباب الاقتصاد إلى المستشرقين يبعثونهم إلى الشرق، فخدم الاستشراق النّاحية الاقتصادية خدمة غير يسيرة وساعد مساعدة بارزة على النهضة الصناعية الأوروبية"[3].

وقد يندرج ضمن الدافع التجاري أو (الدافع الاقتصادي) ما كان يعود على بعض المستشرقين الذين اشتغلوا على إبراز الجوانب الخيالية والخرافية المنسوبة إلى الشرق والاتّجار بهذه الجوانب والاسترزاق من ورائها "فترجموا (ألف ليلة وليلة) وحلّلوها وبحثوا فيها وكذلك رباعيّات الخيام.. وقد زادوا على ذلك بسرد الأعاجيب والمناظر السحرية الأسطورية التي واجهوها ومع هذا فإن هذه النظرة لا ترقى لأن تكون ضمن الدافع التجاري رغم وجود الاهتمامات المادية عند بعض المستشرقين"[4].

---

[1] _ السباعي مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ، ص 20 .

[2] _العالم جلال، قادة الغرب يقولون: دمّروا الإسلام أبيدوا أهله، دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، دط دت، ص46.

[3] _ النملة علي بن إبراهيم ، الاستشراق في الأدبيات العربية ، ص37 .

[4] _ نفسه، ص37 .

4 ـ الدافع السياسي للاستشراق :

لارتباط الدافع السياسي بالدافع الاستعماري، وإن كان هذا الأخير قد توقّف مع التوقّف الفعلي للاستعمار التقليدي فإن الدافع السياسي للاستشراق لا يزال قائما ومتواصلا، وله صور ومظاهر عدّة منها:

أنه يتجلّى في عصرنا الحاضر ـ بعد استقلال أكثر الدول العربية والإسلامية ـ في سفارات الدّول الغربية، ففي كلّ سفارة من سفارات الدول الغربية لدى هذه الدول سكرتير أو ملحق ثقافي يحسن اللغة العربية، ليتمكّن من الاتّصال برجال الفكر والصحافة والسياسة فيتعرّف على أفكارهم، ويبثّ فيهم من الاتّجاهات السياسية ما تريده دولته..، ويبثّون الدّسائس للتّفرقة بين الدّول العربية بعضها مع بعض وبين الدول العربية والإسلامية، بحجّة توجيه النّصح وإسداء المعونة بعد أن درسوا تماما نفسية الكثير من المسؤولين في تلك البلاد وعرفوا نواحي الضّعف في سياستهم العامّة، كما عرفوا الاتّجاهات الشعبية الخطيرة على مصالحهم واستعمارهم[1].

ثم إن هناك لجانا خاصة مازالت تقدّم التّقارير عن البلاد الأخرى، البلاد الإسلامية أو غيرها والتي تدرج تحت مُسمّيات (الدول النامية، دول العالم الثالث، دول الجنوب)، وهؤلاء المستشارين لا يحملون مسمّى الاستشراق بالضرورة "فهم خبراء بالمنطقة أو باحثون علماء متخصّصون وهذا يأتي نتيجة محاولات الانسلاخ من مصطلح الاستشراق، نظرا لما قرّ في نفوس المسلمين من مفهوم لهذا المصطلح، والمهمّة التي كان يقوم بها المستشرقون الأوائل يقوم بها الآن المستشرقون الجدد، وإن اختلفت الوسائل وحُوّرت الأسماء"[2].

والملاحظ على نتائج الدافع السياسي للاستشراق أنّها كانت سلبية على الاستشراق في ذاته وذلك من ضعف الثّقة بجلّ "الدراسات الاستشراقية" من حيث "نزاهتها والتزامها بالموضوعية والحياد والبحث العلمي عن الحقيقة، وإيجاد فجوة بين الدراسات الاستشراقية وحركة الثقافة الوطنية: حيث أصبح منهج الدراسات الاستشراقية موطنا للشك والرّيبة، خاصة أن هذه الدراسات الاستشراقية لم تحترم خصوصيات الثقافة الإسلامية"[3].

---

[1] _ السباعي مصطفى ، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ، ص 21 .

[2] _ النملة علي بن إبراهيم ، الاستشراق في الأدبيات العربية ، ص 39.

[3] _ النبهان محمد فاروق ، الاستشراق تعريفه ، مدارسه ، آثاره ، ص 36 .

5 ـ الدافع العلمي للاستشراق:

نجد فريقا من المستشرقين قصدوا الشرق بدافع الاطّلاع على حضارات الشرق وما يرتبط بها من لغات وديانات ومختلف الثقافات، وكذلك بنيّة الدرس والتعرّف على العلوم الشرقية ومنها العربية والإسلامية.

انطلقت هذه الفئة من "مسلّمة أنه إذا كانت أوروبا تريد النهوض الحضاري والعلمي فعليها بالتوجّه إلى مواطن العلم تدرس لغاته وآدابه وحضارته"[1]، وهم نفر قليل جدّا، وهؤلاء كانوا أقلّ خطأ ـ من غيرهم ـ في فهم الإسلام وتراثه، لأنّهم لم يتعمّدوا الدرس من أجل التّحريف فجاءت "أبحاثهم أقرب إلى الحق وإلى المنهج العلمي السّليم من أبحاث غالبية المستشرقين بل أن منهم من اهتدى إلى الإسلام وآمن برسالته، ولا يوجد هؤلاء إلا حين يكون لهم من الموارد المالية الخاصّة للانصراف إلى الاستشراق بأمانة، لكون أبحاثهم المجرّدة عن الهوى لا تلقى رواجا، لا عند رجال الدّين، ولا عند رجال السياسة، ولا عند عامّة الباحثين، ومن ثمّ فهي لا تدرّ عليهم ربحا ولا مالا، لذا ندر وجود هذه الفئة في أوساط المستشرقين"[2].

ثالثا : أهداف الاستشراق

كثير هم الباحثون العرب ـ على اختلاف مناهجهم ومواقفهم من الاستشراق ـ الذين تعرّضوا لأهداف الاستشراق فكان منهم من رأى أن الدافع والغاية من الاستشراق هي في سبيل تحقيق أهداف الاستشراق وعلى هذا النّحو سار أغلب الباحثين، ونجد نفرا منهم[3] يدرج الأهداف مع الغايات أي أن الهدف والدّاعي لهذا الهدف لا ينفصلان إن لم يكونا شيئا واحدا، وقد تعدّدت أهداف الاستشراق بتعدّد دوافعه.

ولأن نشأة الاستشراق ودوافعه وأهدافه مناحي متداخلة فلا يمكن الفصل بيد دافع الاستشراق وهدفه على اعتبار أن الدافع يمثّل المُحرّض النفسي لاتّخاذ الوسائل التي توصل

[1] _ النملة علي بن إبراهيم ، الاستشراق في الأدبيات العربية ، ص 36.

[2] _السباعي مصطفى ، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ، ص 22 .

[3] _سرى طارق، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، مكتبة النافذة، ط1، 2006م، ص30. والصغير محمد حسن علي، المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1420ه/1999م، ص13.

إلى الأهداف الغائية من العمل"[1]، على أنّه في الإمكان عزل الأهداف عن النشأة والدوافع أثناء مناقشتها لأن الأهداف تختلف عن الدوافع وأن الدوافع لا تحقّق الأهداف.

1 ـ الهدف الديني للاستشراق:

يقصد غالبية المستشرقين إلى تحقيق أهداف من وراء دوافعهم الدينيّة ومن خلال معرفتنا لهذه الدوافع يمكننا الوصول إلى الهدف الغائي المرتبط بها، فيهدف غالبيّة المستشرقين إلى صرف المسلمين عن دينهم كهدف ديني رئيسي.

فهم يعملون ـ ضمن المشروع التبشيري للاستشراق ـ على تنصير المسلمين، والانتساب إلى النصرانية لا ينفيه المستشرقون أنفسهم إذ نجد "فئة منهم لا تتورّع عن قبول اللّقب الدّيني أو الرّتبة الدّينيّة، الأب والأسقف والبطريرك والمطران سابقا للاسم الأصلي"[2]، وإن كان المستشرقين ليسوا كلّهم نصارى بل هناك المنتسبين لليهودية والمنتسبين إلى الإلحاد والمنتسبين إلى العلمانية.

فالهدف بالدّرجة الأولى هو إخراج المسلمين من دينهم، ولو أمكن تنصيرهم فذاك غاية ما يرجون وإلّا فبقاؤهم خارج دينهم الإسلام على أقلّ تقدير هدف مرجوّ يحقّق للنّصارى منافع ومصالح سياسية واقتصادية واستعمارية وغير ذلك و"لإخراج المسلمين عن دينهم وسائل كثيرة: تنفير المسلمين من دينهم وحملهم على كراهيته وتشويهه، والتشكيك في أسسه وتوجيه المطاعن له، تشويه التاريخ الإسلامي، وتشويه حضارة المسلمين، وكل ما يتّصل بالإسلام من علم وأدب وتراث، تزيين ما في المسيحية من تعاليم وأحكام، استدراج المسلمين للأخذ بالحضارة المادية الحديثة، ادّعاء أن الفقه الإسلامي مقتبس من القانون الروماني، ادّعاء أن أحكام الشريعة الإسلامية لا تتلاءم مع التطوّر الحضاري، الدعوة إلى نبذ اللغة العربية وتبديل طريقة كتابتها"[3]. نبش الحضارات القديمة وإحياء معارفها وبعث الطّوائف الضّالة والحركات الهدّامة القديمة والنّعرات، و"إحياء الأساطير على أيدي المبشّرين والمستشرقين ودعاة التّغريب، الذين حملوا لواء الدعوة إلى العامية واللغة المحلية وألّفوا فيها رسائل عديدة

---

[1] _ الميداني عبد الرحمان حسن حبنكة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها التبشير . الاستشراق . الاستعمار . دراسة وتحليل وتوجيه ، دار القلم، دمشق، ط8، 1420هـ . 2000 م ، ص 127 .

[2] _ النملة علي بن إبراهيم ، المستشرقون والتنصير، مكتبة التوبة ، ص 17 .

[3] _ الميداني عبد الرحمان حسن حبنكة ، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها ، ص 128 ـ 129.

استقطبوا بها الكُتّاب أمثال (لطفي السيد، وقاسم أمين، وسلامة موسى، ولويس عوض)"[1] فالمستشرقون وفق استراتيجيّة مخطّطهم جرو على خُطّة "إحياء أنواع معيّنة من هذا التّراث في مقدّمتها التصوّف الإسلامي، وعلم الكلام، وأبحاث المعتزلة والباطنية، وكل هذا ليس لنا ولكنّه علينا، والمقصود بهذا هو طرح خلافات سياسية قديمة أفسدت فكر المسلمين ومزّقتهم شيعا في الماضي، ثم تلاشت بعد أن تغلّب عليها المنهج الأصيل الذي أقامه المسلمون تحت اسم (مذهب أهل السنة والجماعة)"[2].

2 ـ الهدف الاستعماري للاستشراق:

أهداف الاستشراق من وراء الدوافع الاستعمارية يمكن أن نلخّصها في:

السّيطرة على بلدان العالم الإسلامي، وعلى الشعوب الإسلامية، تمهيدا لاستغلال الأرض والسيطرة على الثروات، والسعي لتحقيق أهواء النفوس (الغربية) وشهواتها، وأن يكون لها العلوّ في الأرض. والاستشراق تمهيد للاستعمار فالعلاقة بينهما بادية جلية فالاستشراق يقدّم خدمة للاستعمار من حيث يمده بالمعلومات في شكل استخبارات واستشارات وكذلك النُّصح والتّأييد، واستطاع الاستعمار أن يُجنّد طائفة من المستشرقين لخدمة أغراضه وتحقيق أهدافه وتمكين سلطانه في بلاد المسلمين، وهكذا "نشأت هناك رابطة رسميّة وثيقة بين الاستعمار والاستشراق، وانساق في هذا التيّار عدد من المستشرقين ارتضوا لأنفسهم أن يكون عملهم وسيلة لإذلال المسلمين وإضعاف شأن الإسلام وقيمه"[3].

3 ـ الهدف السياسي للاستشراق:

إنّ شدّة الارتباط بين الدافع الاستعماري والدافع السياسي للاستشراق أقلّ ما يقال عنها أنّها تؤدّي إلى نتيجة وهدف واحد، لذا فالتّفريق بين الهدفين يُعدّ ضربا من التّكرار وإن بدت بعض الفروق أثناء المناقشة والتحليل.

ويتحقّق الهدف السياسي في الوصول إلى الغايات السياسية التي تريد الدّول، الموجّهة لهذا النوع من الدراسات، الوصول إليها بغية تسيير دول العالم الإسلامي في أفلاكها

---

[1] _الجندي أنور ، إحياء التراث الجاهلي والوثني تحت اسم الفلكلور : التراث الشعبي ، مكتبة دار الأنصار للطباعة والنشر والتوزيع ، دط ، دت، ص12 .

[2] _ الجندي أنور ، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي ، المكتب الإسلامي ، 1398هـ / 1978م ، ص 88 .

[3] _ زقزوق محمد حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1409هـ ـ 1989م ، ص 54 .

والملاحظ أنّ من نتائج الاستعمار الفعلي أنه استطاع أن يغرس في نفوس أبناء البلاد المستعمرة الانهزاميّة والاستسلام والتّسليم بفكرة "فوقية العنصر الأوروبي، وبالمقابل دونيّة العناصر الأخرى وعدم قدرتها على النّمو والتطوّر بمعزل من التأثير الأوروبي المباشر"[1].

ويتّفق مع هذا الرأي (إدوارد سعيد) حيث يقول في موقف مشابه: "وما أطرحه هنا هو أن الاستشراق كان، جوهريا، مذهبا سياسيا مورس إراديا على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب الذي ساوى بين اختلاف الشرق وضعفه"[2]، وفي هذا الطّرح ينبّه (سعيد) إلى أن اختلاف الشرق عن الغرب هو في الفكر الغربي تخلّف وضعف فالنموذج الغربي يمثّل التفوّق والفوقيّة وكلّ من كان مختلفا عن هذا النموذج فهو تخلّف ودونيّة. وعليه فإنه من بين الأفكار التي يركّز عليها الغرب من خلال الأهداف السياسية للاستشراق هي فكرة: أن يبقوا الشرق والإسلام تحت سيطرة الرجل الأبيض، انطلاقا من هذا يضيف (سعيد) أنه "يمكن اعتبار (المستشرق) العميل الخاص للقوة الغربية في محاولتهم لرسم سياسة تجاه الشرق"[3].

4 ـ الهدف التجاري (الاقتصادي) للاستشراق:

يقف خلف الدافع والهدف الاستعماري هدف تجاري فليس الثّاني إلّا هدفا يندرج ضمن الأهداف الاستعمارية والسياسية، وما كانت تلك الحملات التوسعية ومحاولة السّيطرة وبسط النّفوذ السياسي على البلاد العربية والإسلامية إلاّ لتحقيق أهداف اقتصادية، ولا يتم ذلك إلّا بالسّيطرة على مصادر وموارد هذه الدول واستغلالها.

ويتحقّق الهدف الاقتصادي في تحصيل الأموال والمطامع الاقتصادية، ولأجل ذلك كان هناك صراع باطن ثمّ ظاهر بين الدول الاستعمارية على بقيّة دول العالم حتّى أصبح هذا الصّراع يأخذ "أشكالا تقوم على دوافع عرقيّة أو حدوديّة أحيانا، لكن هذا الصّراع كان خروجا عن الغرض من الاستعمار وهو الغرض الاقتصادي التجاري بالدّرجة الأولى، ولعل هذا ما

---

[3] _ النملة علي بن إبراهيم ، الاستشراق في الأدبيات العربية ، ص 49.

[2] _ سعيد إدوارد، الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء ، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، ط1، 1981 ط2، 2005، ص215 .

[3] _نفسه، ص232.

دفع البعض إلى القول بأن الهدف الدّيني للاستشراق لا يخرج عن كونه استغلالا للدين والمنصّرين في سبيل تحقيق أهداف تجارية اقتصادية بحتة"[1].

وهذا الارتباط الوثيق بين الهدف الديني (التبشير، التنصير..) والهدف التجاري الاقتصادي هو ما دفع الكثير من الباحثين إلى أن يعدّوا التنصير في خدمة الهدف التجاري للاستشراق، ولهذا "فالمؤلفون عادة لا ينكرون أن التّبشير قد اتّخذه الكثيرون آلة للتجارة والسياسة"[2].

5 ـ الهدف العلمي للاستشراق:

يتّفق الكثير على أن من المستشرقين من يُقبل على الدراسات الشرقية بدافع علمي بحت نزيه وتتصف أبحاثهم بصفات البحث العلمية، وفي مقابل هؤلاء فريق من المستشرقين ـ وهم السّواد الأعظم ـ يُقبلون على حضارة الشرق وعلومه بدافع علمي مشبوه يرتبط بدوافع إيديولوجية وخلفيّات فكرية سياسية ودينية.

فالهدف العلمي المشبوه: هو امتداد للأهداف السابقة للاستشراق وإن تخفّى بستار العلمية ولم يبد على هؤلاء المستشرقين ـ المنشغلين بهذا الهدف ـ أي مظهر من المظاهر السياسية والاستعمارية والدينية..، لكن مشاريعهم الخفيّة تؤيّد وبقوّة المؤسّسات الدينية والسياسية الغربية وهم في الطريق إلى تحقيق هذا الهدف يقومون بـ: التّشكيك بنبوة الرسول (ص) من خلال التّشكيك برسالته ومصدرها الإلهي، فجمهورهم ينكر أن يكون الرسول نبيّا موحى إليه من عند الله، ويتخبّطون في تفسير مظاهر الوحي التي كان يراها أصحاب النبي (ص) أحيانا.

إنكارهم أن يكون القرآن كتابا منزّلا عليه من عند الله عزّ وجلّ، إنكارهم أنّ الإسلام دينا من عند الله وإنّما هو في نظرهم ملفّق من الديانتين اليهودية والمسيحية والظاهر أن ليس في المسيحية تشريع يستطيعون أن يزعموا تأثّر الإسلام به وأخذ منه وإنما هم يجرون وراء المستشرقين اليهود من أمثال (شاخت، وجولد تسيهر) وغيرهم من أصحاب هذا الزّعم والتّشكيك في صحّة الحديث النبوي، بحجّة ما تعرّض له الحديث النبوي من وضع ودسّ متجاهلين في ذلك جهود العلماء في تنقية الصّحيح من الحديث وغيره، والتّشكيك بقيمة الفقه

---

[1] _ خالدي مصطفى وفروخ عمر، التبشير والاستعمار في البلاد العربية عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، 1982 م، ص 168 ـ 169.

[2] _ نفسه، ص 35.

الإسلامي الذاتية، والتّشكيك في قدرة اللغة العربية على مسايرة التطوّر العلمي لنظلّ عالة على مصطلحاتهم التي تشعرنا بفضلهم وسلطانهم الأدبي علينا، وتشكيكهم في غنى الأدب العربي وإظهاره فقيرا مجدبا لنتّجه إلى أدبهم[1].

أمّا عن الهدف العلمي النّزيه فهو متمثّل في الدّراسات التّي توصف بالعلميّة الخالصة والتي يقصد من خلالها المستشرق البحث والتّمحيص، ودراسة التراث الشرقي (العربي والإسلامي) دراسة "تجلو لهم الحقائق الخافية عنهم، وهذا الصنف من المستشرقين الباحثين قليل جدّا، وهم على إخلاصهم في البحث يقعون في أخطاء ولا يسلمون من استنتاجات بعيدة عن الخطأ، لجهلهم بأساليب اللغة العربية، أو لجهلهم بالأجواء الإسلامية التاريخية على حقيقتها فيحبّون أن يتصوّروها كما يتصوّرون مجتمعاتهم، ناسين الفروق الطبيعيّة والنفسيّة والزمنيّة التي تُفرّق بين الأجواء التاريخية التي يدرسونها، وبين الأجواء الحاضرة التي يعيشونها، وإن كانت هذه الفئة هي أسلم فئات المستشرقين أهدافا"[2].

أمّا عن الوسائل التي اعتمدها المستشرقين في تحقيق هذه الغايات الاستشراقية فكثيرة متنوّعة جمعت بين التّأليف والإعلام والمؤتمرات وغيرها، وقد شمل التّأليف:

تأليف الكتب في الموضوعات المختلفة عن الإسلام واتّجاهاته ورسوله وقرآنه و"في أكثرها كثير من التّحريف المتعمّد في نقل النّصوص أو ابتارها. إصدار المجلات الخاصّة ببحوثهم حول الإسلام وبلاده وشعوبه. إرساليّات التّبشير إلى العالم الإسلامي لتزاول أعمالا إنسانية في الظّاهر كالمستشفيات والجمعيات والمدارس والملاجئ.

إلقاء المحاضرات في الجامعات والجمعيّات العلمية، وكان أشدّهم خطرا يستدعى إلى الجامعات العربية والإسلامية في القاهرة ودمشق وبغداد والرباط وكراتشي..، ليتحدّثوا عن الإسلام. عقد المؤتمرات منذ عام 1783م لإحكام خططهم في الحقيقة، ولبحوث عامّة في الظّاهر، ومازالت هذه المؤتمرات تعقد إلى الآن. إنشاء الموسوعة (دائرة المعارف الإسلامية) وإصدارها بعدّة لغات، وفي هذه الموسوعة حشد لكثير من الأباطيل عن الإسلام وما يتعلّق به. مقالات في الصّحف المحلية عندهم وشراء عدد من الصّحف المحلية في بلادنا"[3].

---

[1] _السباعي مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ص 22 ـ 26.

[2] _ نفسه، ص 27.

[3] _نفسه، ص 29 ـ 31.

إضافة إلى تمكنّهم من استغلال الصّحافة العربية وهذا ما ينقله (مصطفى الخالدي) و(فروخ عمر) في كتاب (التبشير والاستعمار) إذ "يعلن المبشّرون أنّهم استغلّوا الصّحافة المصرية على الأخصّ للتّعبير عن الآراء المسيحية أكثر ممّا استطاعوا في أي بلد إسلامي آخر، لقد ظهرت مقالات كثيرة في عدد من الصّحف المصرية، إمّا مأجورة في أكثر الأحيان أو بلا أجرة في أحوال نادرة"[1].

هذه الوسائل وأخرى كثيرة ومتنوعة، تمثّل ـ إلى جانب إرادة التفوّق ـ القوّة الحقيقية للاستشراق التي تسعى إلى حيازة المعرفة وتقديمها للمركز أو "الأنا الغربية"، أو هي بمثابة السخرة التي يقدّمها المستشرقون ـ في أغلب الأحيان ـ إلى سياسة كانت وراء تسخيره، ثمّ السهر على تحقيق هذه المعرفة بكلّ الوسائل، وتقديمها إلى المركزية الغربية والتي سنرى كيف تستثمرها لتحقيق السلطة وفرض الهيمنة على الشرق.

[3] _ السباعي مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ، ص30.

المبحث الثالث : مجالات الاستشراق ومدارسه

1 ـ مجالات الاستشراق :

تجتمع جل الدّراسات في عرضها لمفاهيم الاستشراق على أنّه ـ الاستشراق ـ دراسة المستشرقين الغربيّين للشرق دراسة تهتمّ بحضاراته وتاريخه ولغاته وعلومه وديانـاته، كما أنّ أغلب الباحثين العرب المختصّين في الدراسات الاستشرافية يدرسون الظّاهرة الاستشراقية أو تلك العلاقة بين الاستشراق وحضارة الشرق وتاريخه والعلاقة بين الاستشراق والديانات الشرقية وخاصة الإسلام وفي علاقاته مع الأدب.

ويبدو أن البداية كانت بدراسة اللغة العربية لكونها الإسلام هذا الوافد الجديد على عالم الشرق، ثمّ انتهى المستشرقون بعد التوسّع الاستعماري الغربي في الشرق إلى دراسة كل ما يمت بصلة لهذا الشرق (ديانات وحضاراته وجغرافيته ولغات...)، وإن كانت العناية بالإسلام والآداب العربية والحضارة الإسلامية هي أهمّ ما يعنى به المستشرقون حتّى اليوم، نظرا للدوافع الدينيّة والسياسيّة التي شجّعت على الدراسات الشرقية.

1-1 الاستشراق واللغة العربيّة والأدب:

لقد سبق الذّكر بأنّ اللغة العربية هي لغة العلم لمن طلب علوم الإسلام وعلوم العرب فكان طبيعيّا أن يكون للغة العربية تلك الأهميّة التي جعلت جل اهتمام المستشرقين منصبّا على تعلّمها ودراسة خصائصها وأسرارها على اختلاف الأهداف والغايات كما سبق ذكره. وزيادة على كونها ـ العربية ـ لغة العلم فإنّ العلوم أنفسها التي نقلت إلى العربية ازدادت جمالا ودقّة. وملاءمة العربية للأغراض الفكرية والعلمية انتبه لها في العصر الحاضر المستشرقون أنفسهم، و"لقد سمعنا مرارا المستشرق الفرنسي (**لويس ماسينيون**) (**LOUIS MASSGNON**) ينوّه بقدرة العربيّة على التعبير المجرّد الفلسفيّ أكثر من غيرها. ونجد كذلك المستشرق البريطاني (**براون EDUARD.G.BROWONE**) الذي أكبّ على دراسة الأدب الفارسيّ يشير إلى صلاحية العربية للأغراض العلميّة في كتابه (تاريخ الأدب في إيران من الفردوسيّ إلى السّعديّ) فقال: والعربية في الحقيقة من أصلح اللغات لتأدية الأغراض العلمية فهي غنيّة بالأصول وبالمشتقّات النّاتجة عن هذه الأصول. والمشتقّات فيها

كثيرة. وهي تتّفق مع الأصل في اتّصالها به من حيث المعنى وإن تحوّر معناها قليلا بحسب اشتقاقها أو صياغتها"[1].

أمّا ما يتعلّق بتعلم اللغة فنرى بعض المستشرقين يتأسّفون على ضياع تلك الفرصة وعدم استفادة الصّليبيين من العامل الثقافي في حربهم مع (الأعداء)، يقول **(آربري)** " من الغريب أن المحاربين الصّليبيّين يبدو وكأنّهم أهملوا فرصة لتعلّم لغة أعدائهم"[2]. وأمّا من أجل استرجاع الأرض المقدّسة أعلن **(بيار دوبوا)** أعلن سنة 1306م عن برنامجه الاستعماري "ونادى بإنشاء مدارس لغات يتمّ فيها تأهيل الموظّفين والضبّاط والمفاوضين والأطبّاء والمراسلين، وكذلك الفتيات الأوروبيات اللّاتي يمكن تزويجهن لاحقا بزعماء شرقيين"[3].

وفي تركيز المستشرقين على دراستهم الجوانب الحضارية الإسلامية أكبر عامل للسّيطرة على الأمّة الإسلامية، ولم يتحقّق ذلك إلّا بدراسة اللغة العربية دراسة مستفيضة بوصفها لغة الدين الإسلامي وتراث الأمّة الإسلامية، يقول **(برنارد لويس)**: "قد وجد الطّلبة الإنكليز في الهند لدى دراستهم لغة مسلمي الهند ومدينتهم، أن أبحاثهم وتنقيباتهم تحتّم عليهم دراسة العربية التي هي أساس الثقافة الإسلامية في أيّ لغة من اللغات"[4].

واستفاد الغرب ـ في توسّعه ـ من دراسات المستشرقين واعتمد عليها في "خلق العصبيات الاقليمية وايجاد عقليات انفصاليّة حتّى وُجدت بين العرب اتّجاهات متعارضة ادّعى بعضهم أنّ حضارة بلاده أشورية أو فرعونية أو فنيقية ولا علاقة لها جميعا بالحضارة العربية من قريب أو بعيد، واتّجاه يقول إنّ اللغة العربية ليست لغة علم أوفن أو حضارة، لأنّها لغة طلاسم وأساطير، مرّت عليها حقب من الزمن، وتركتها للذكرى ليس إلاّ"[5].

ولقد اهتمّ المستشرقون بدراسة اللّهجات العاميّة إلى جانب اهتمامهم باللغة العربية، فلا توجد جامعة من جامعات الغرب إلّا وخصّصت بأقسام الاستشراق شطرا من دراستها لدراسة

---

[1] _اليافي عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، مكتبة لبنان ناشرون ، ط1 ، 1416هـ ـ 1996م، هامش ص 10.

[2] _ج آربري، المستشرقون البريطانيون، ص14 .

[3] _عمايرة اسماعيل أحمد ، المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية ، دار حنين ، عمان ، ط2 ، 1412هـ . 1992م،ص20.

[4] _ نفسه ، ص20.

[5] _ سمايلوفيتش أحمد ، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1418هـ / 1998م ، ص122.

اللّهجات، ويعنى المستشرقون بشكل خاص بالظواهر النادرة فيفردون لها البحوث المتخصّصة في وصفها واستيعابها وتسجيلها تاريخيا[1]. وكانت للمستشرقين زوابع كثيرة للدّعوات العامية وخاصّة في الفترات التي كثر فيها المبشّرون في العالم الإسلامي والعربي لغرض التّنصير (بداية القرن الماضي) ولا زالوا يغذّون هذه الدّعوات لتقويض العربية والتّركيز على دراسة اللّهجات المندثرة[2].

ويتجلّى ذلك أيضا في دعوتهم أن العربية لا تصلح لغة للعلم ، وأن قواعد نحوها وصرفها عسيرة، وأن على المسلمين أن يتخلّوا عن هذه اللغة الصحراوية لأن تمسّكهم بها سيحول دون نهضتهم واسهامهم الإيجابي في تطوير الحضارة[3]. ومع مرور الزمن أصبحت لهذه هناك مراكز ومعاهد، لدراسة الحضارة الإسلامية وعلوم ولغات الشرق وأيضا ليتم تجميع أمّهات الكتب والمخطوطات في مكتباتها.

أمّا عن مجالات دراسة الأدب العربي فقد اتّجهت دراسات المستشرقين إلى عديد من القضايا بالبحث والتحليل ومن تلك القضايا التّأريخ للأدب العربي فيلتزم فيه المؤرّخ بالمعنى العام لكلمة أدب، فيؤرّخ للحياة العقلية والشعورية في الأمّة تاريخا عاما و"أهمّ من أرّخوا لأدبنا بهذا المعنى **(بروكلمان) (CARL BROKELMANN)** في (كتابه تاريخ الأدب العربي)..، عرض فيه لتاريخ الحياة الأدبية والعقلية عند العرب في نشأتها وتطوّرها مع الترجمة للفلاسفة والعلماء من كل صنف والشعراء والأدباء من كل نوع..، فقد أحصى إحصاء دقيقا أدباء العرب وعلماءهم وفلاسفتهم مع ذكر آثارهم المطبوعة والمخطوطة وما كُتب عنهم قديما وحديثا"[4]، ودراسات اهتمّت بالشعر الجاهلي وهي الدراسات التي شملت قضية الانتحال والشك في صحّة الشعر العربي قضية الشعر المنحول التي استأثرت باهتمام العرب، والتي "لم يتمكّن من النّظر فيها بعض علماء القرن الثالث للهجرة إلى أن توصّل العلماء المشارقة والمستشرقون إلى آراء جديرة بالنّقاش في القرن التاسع عشر. وكان المستشرق **(نولدكه THEODOR NOLDEKE)** أوّل من تناول الموضوع سنة 1864م

[1] _ الساموك سعدون، الاستشراق ومناهجه في الدراسات الاسلامية، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1 1431هـ . 2010م ، ص 32 .

[2] _ نفسه ، ص32 .

[3] _ نفسه ، ص34 .

[4] _ ضيف شوقي ، تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي) ، دار المعارف ، مصر ، ط8، دت ، ص11 .

حيث طرح مسالة الشّك التي يثيرها الشعر الجاهلي"[1] والأثر الذي تركته نظرية الشك الديكارتي على النقاد العرب كـ(طه حسين في "الشعر الجاهلي") و التعسف في تطبيقها على الوحي والتراث العربي .

وبعد (نولدكه) تناول عديد من المستشرقين قضيّة الانتحال إلى أن أعاد المستشرق الانجليزي (**مرجليوت D.S.MARGOLIOUTH**) البحث في قضية الانتحال في بحث نشره في 1925م بعنوان "منشأ الشعر العرب"[2]، وكذلك الترجمة فبالإضافة إلى ترجمتهم للقرآن إلى اللغات الأوروبية فقد اهتمّ المستشرقون بترجمة الشعر العربي ومحاولة تأويله في محاولة لفهم الشعر العربي وكذا دراسة الشعرية العربية والعروض والأوزان، والبحث عن الحس الجمالي في الشعر وقوّة شعر البادية، والسياقات التي أفرزت القصيدة العربية ومعاينة النص في ذاته[3].

2-1 الاستشراق والقرآن والحديث النبوي والسيرة النبوية :

غالبا ما يتم الرّبط بين الظّاهرة الاستشراقية والدراسات الإسلامية (القرآن والسيرة ..) وذلك طبيعي لاهتمام المستشرقين بهذا المجال من الدراسة وكذلك للأثر الذي تركته آراء ونتائج المستشرقين في نفوس المتلقّين المسلمين.

بعد أوّل ترجمة للقرآن الكريم والتي كانت في بداية القرن الثاني عشر ميلادي وقد قام بها مترجمان ينتميان إلى مدرسة طليطلة (Tolède) نزولا عند رغبة المحترم (**بيير لوفينيرابل Pierre Vènèrable**) و"جاءت ترجمة (**لودوفيكو ماراشي LU DOVICO MARRACCI**) بعد أن قضى أربعين سنة في دراسة القرآن، فظهرت الترجمة العربية سنة 1658م مصحوبة بترجمة وجيزة باللاتينية. وتمّت خلال القرنين الماضيين ترجمات متعددة بمعظم اللغات الأوروبية"[4].

---

[1] _ الخمليشي حورية ، ترجمة النص العربي وتأويله عند ريجيس بلاشير ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، دار الأمان ، الرباط ، ط1، 1431هـ - 2010م، ص41 .

[2] _ نفسه ، ص41 .

[3] _ الربابعة موسى ، الاستشراق الألماني المعاصر والشعر الجاهلي ، مؤسسة حمادة للنشر والتوزيع ،اربد ، الأردن، ط1 2011م ، ص43 .

[4] _ الخمليشي حورية ، ترجمة النص العربي وتأويله عند ريجيس بلاشير ، ص54 .

واعتمد المستشرقون في ترجمات النصوص القرآنية على منهجيات وقواعد معيّنة للوصول إلى معاني القرآن، وبالإضافة إلى ترجمة معاني القرآن اشتغل المستشرقون ببعض القضايا والمسائل التي تتعلّق بالوحي ودراسة شخصية النبي وتفسير حالاته النفسية، وبمصدره ومحتويات القرآن والمصادر الخارجية التي تأثّر بها النبي، وبشرية القرآن ونسبة تأليفه للنبي (ص)، وأصل القرآن وبنيته وأسلوبه، وكذلك تصنيف السور والترتيب الزمني للقرآن الكريم ومن بين من اشتغلوا بذلك المستشرق الانجليزي **(ريتشارد بل) و(دبليو منتجمري واط)**[1].

وأمّا فيما يخص الحديث النبوي فقد تطرّق المستشرقون وفي مقدمتهم **(جولد تسيهر) (IGNAZ GOLDZIHER)** و**(شاخت JOSEPH SCHACHT)** في دراستهم إلى صحة الحديث النبوي وما دخل عليه من وضع ودس..، وكذلك نسبة تلك الأحاديث إلى النبي الأمّي، واحتمال أن تكون من عمل المسلمين خلال القرون الثلاثة الأولى، ومسألة تأخّر التدوين (تدوين الحديث) وما يتعلّق بمفهوم السند والمتن ومكانته في نقد الحديث عند المستشرقين، و"نوعية المصادر التي اعتمدها المستشرقون في دراساتهم لأسانيد الحديث وموقفهم من رجال الحديث أبي هريرة، ابن عباس، والزهري ومسألة الوضع"[2]، وأن الفقه الإسلامي والسنة النبوية "مأخوذة من شرائع اليهود والكنيسة وديانات أخرى عدا اجتهادات المجتهدين"[3].

أمّا عن دراسة السيرة النبوية فقد قدّم بعض المستشرقين دراسات وأبحاث في هذا المجال نجد فيها ـ كما يصفها البعض ـ "تغرّبا عن المسلّمات وخروجا صريحا، أو التّشكيك بها وإصابتها بالجروح والكسور..، لقد تعامل المستشرقون مع الوقائع والأحداث في السيرة النبوية

[1] _ رضوان عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره دراسة ونقد، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، دط، دت، ج1 ص100وبعدها .

[2] _ بهاء الدين محمد، المستشرقون والحديث النبوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان . الأردن ، ط1، 1420هـ ، ص 1999م، ص 116 . 125. 179.

[3] _ العاني عبد الهادي داود عبد الله ، الاستشراق والدراسات الإسلامية ، دار الفرقان للنشر والتوزيع ، عمان . الأردن، ط1 1421هـ . 2001م ، ص147.

كما تعامل الجزيئات والذرات والعناصر في مختبر الكيمياء.. بل ولا كما تعامل الوقائع التاريخية التي لا تربط بأيّ بعد دينيّ أصيل"[1].

إنّ أغلب المستشرقين لم يحترموا الجانب الغيبي لرسالة محمد (ص) وحقيقة الوحي الذي تقوم عليه، واعتمد العلمانيون منهم في دراستهم على المنهج العلماني المادي، واعتمد النصارى واليهود على موقفهم من الرسالة في دراستهم للسيرة، والملاحظ أنّ هناك تطوّرا في موقف المستشرقين من السيرة، على اعتبار أنّ موقفهم في كتابات غالبية المستشرقين "يتشكّل في إطار دينيّ صرف"، تنم تلك الكتابات عن "رؤية مسبقة وتعصّب وحقد بدء بكتابات أمثال(**المونيسنيور كولي**) وكتابه (البحث عن الدين الحق) و(**المسيو كيمون**) وكتابه (**ميثولوجيا الإسلام**) و(**جوليان**) وكتابه (**تاريخ فرنسة**) أين تمّ اعتماد المبالغة في الشك والافتراض المسبّق واعتماد على الضّعيف الشاذ"[2].

يمكن اعتبار العمل الذي قدّمه (**منتجمري واط**) (محمد في مكة) الأفضل في هذا المجال إذ كان على مستوى تقنية البحث متفوّقا حيث امتلك أداة البحث ومستلزماته واعتمد أسلوبا نقديا مقارنا يثير الإعجاب وعلى العموم كان بحثه أقرب إلى الموضوعية. وإن كان بعض المستشرقين قد اتّخذوا من كتابات وآراء من سبقهم في هذا المجال مصادرا لأعمالهم في دراسة وفهم السيرة فإنّ بعضهم بدا متحرّرا من تلك المرجعيّات من خلال إعادة النظر فيها واعتماد مرجعيّات أوثق.

3.1 الاستشراق والتاريخ والفلسفة والعلوم الإسلامية:

إنّ دراسة الحضارة تستدعي البحث في عدّة مجالات ومن بينها المجال الجغرافي والتاريخي الذي امتدّت إليه تلك الحضارة ولذلك كانت دراسة التاريخ العربي والإسلامي من العلوم الاجتماعية التي اتّجه الاستشراق إلى دراستها بغية ربط الأحداث والظّواهر بأزمنتها وتتبّع التطوّرات التي لحقت بالحضارة الإسلامية قبل وبعد مجيئ الإسلام.

---

[1] _ خليل عماد الدين، المستشرقون والسيرة النبوية، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق ـ بيروت، ط1، 1426هـ 2005م، ص6.

[2] _ نفسه ، ص 24 .

ولعلّ أوّل ما يميّز كتابات المستشرقين حول التاريخ الإسلامي أنّهم اتّفقوا في غالبيتهم على "مصطلح (التاريخ الإسلامي) وهو الاصطلاح المتداول في جلّ أبحاثهم"[1]، كما أنّ التّشابه في طرق ووسائل البحث موجود بين المستشرقين، وكلّ ما يتعلّق بمستوى الموضوعات، نظرا إلى "ما يتّسم به بحث التاريخ الإسلامي من صفات التّكامل نتيجة اتّصال المستشرقين بعضهم ببعض وتعاونهم في العمل على الرغم من اختلاف جنسياتهم وإن كنّا نجد الاختلافات ـ من ناحية أخرى ـ تنشأ عن اختلاف الفترات والجوانب التاريخية التي شدّت اهتمام مختلف المستشرقين لأنّه من الجليّ الواضح استحالة معالجة المناطق الجغرافية المختلفة التي يشملها العالم الإسلامي"[2].

ويرى البعض أنّه حينما كتبت الموسوعات الأوروبية في الشرق والغرب عن الإسلام أدخلت الكثير من الشّبهات والرّوايات الضّعيفة، وحُرّفت جوانب أخرى من النصوص من أجل إقرار أشياء خطيرة منها : "القول بأن فلسطين كانت فيها لليهود آثار وتاريخ وحضارة لتأييد الدعوى الباطلة التي حمل لواءها (تيودور هرتزل) ومن جاء بعده من دعاة الصهيونية والقول بأن العرب كانوا يعيشون في مرحلة (الانحطاط) حتى جاءت الحملة الفرنسية والغربيّون فكانوا هم وكانت مؤسّساتهم البشرية وإرسالياتهم مصدر اليقظة، وأن الفكر الإسلامي يستمد بعض مقوّماته من الفلسفة اليونانية والقانون الروماني"[3].

وأمّا ما يتعلّق بالبحث في مجال التاريخ الإسلامي فنجد من المستشرقين من يفضّل أن يكون "مدخله إلى الإسلام مدخلا عاما فينسج نسيجا نظريا كاملا من عديد من الجوانب المعقّدة بينما نجد الآخر يعالج أمورا بعينها في إطار الإسلام بأن يتخصّص فيها بالذات"[4] ومن المواضيع التي اتّجه الاستشراق إلى دراستها والبحث فيها "أسباب وآثار التوسّع الأوّل للإسلام، والعوامل التي كانت أكثر أهميّة في حسم المحصّلة النهائية للتوسّع الإسلامي وإلى

---

[1] _ بن عبود محمد، منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الاسلامي :في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ، مكتب التربية العربي لدول الخليج . المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، 1985 ،ج1، ص345 .

[2] _نفسه، ص 346.

[3] _ الجندي أنور، سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، دط، دت، ص 8.7.

[4] _ بن عبود محمد، منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الاسلامي : في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ، ص 348.

أي حدّ تكمن أهميّة الإسلام في تحديد الظّاهرة السريعة المفاجئة"[1]، وكلّ ما له علاقة بالدراسات التاريخية كالمسائل المتعلقة بالبيئة الاجتماعية في المجتمعات، والحركات الإسلامية، والتيارات الفكرية، والنُّظم السياسية والظّواهر الإسلامية وغيرها.

ودراسات المستشرقين للفلسفة الإسلامية تتّجه في معظمها إلى نقد الفلسفة الإسلامية بالإضافة إلى "اتّهام الفكر الإسلامي بالقصور بسبب القرآن الذي يمنع النّظر الحرّ ويحدّ من النّظر الحرّ ويحدّ من حريّة الرّأي والفكر، مما يؤدّي إلى بروز مدرسة أهل السّنة، وهي مدرسة محافظة متمسّكة بالنصوص، وصادف هذا التّقييد الديني طبيعة فطريّة في نفسيّة العرب ترفض الفلسفة ولا تألف منهاجها"[2].

وفي محاولة المستشرقين للتأريخ للفلسفة الإسلامية وبناء تاريخ خاص للفلسفة الإسلامية نجد بعض الأعمال كالعمل الذي قام به **(ديبور)(T J Debor)** في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) وهو دون منازع أوّل كتاب يؤرّخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة، ويعالج هذا الكتاب مصادر الفكر الفلسفي في الإسلام، و"الدول العربيّة منذ قيامها حتى سقوط الخلافة والنّظر العقلي عند الساميّين والديانة الفارسية والحكمة الهندية، المدارس السريانية التراجم العربية، الكتب المنحولة عن أرسطو، العلوم العربية (علوم اللغة والفقه، علم الكلام، الأدب والتاريخ)، الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو، ونهاية الفلسفة بالشرق، والغزالي والفلسفة في المغرب"[3].

ويمكن القول أن الهدف المشترك من وراء دراسة المستشرقين الفلسفة الإسلامية هو تمكينهم من تتبّع دخول أفكار اليونان إلى الشرق ومقارنة المدنية الإسلامية بالمدنية الغربية ويرى (الجابري) أن "طبيعة الرؤية الاستشراقية في الفلسفة بأنها تصدر عن المركزية الأوروبية، وتعمل على تعزيزها وتكريسها وأن الهدف عند المستشرقين ليس فهم الفلسفة الإسلامية لذاتها بل استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية والفكر الأوروبي"[4].

---

[1] _ بن عبود محمد، منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الاسلامي : في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ، ص 354.

[2] _ النبهان محمد فاروق ، الاستشراق تعريفه ، مدارسه ،آثاره ، ص56.

[3] _الجابري محمد عابد ، الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية : في مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية ،ج1، ص 321. 322 .

[4] _ النبهان محمد فاروق ، الاستشراق تعريفه ، مدارسه ،آثاره ، ص57 .

وحظي الكثير من المفكرين الإسلاميين باهتمام المستشرقين فدرست الأراء الفكرية لبعض مفكري الإسلام كابن سينا والفارابي والغزالي وابن رشد والكندي، وتناولوا آراء المتكلمين وعقائدهم وفرقهم ومصادر فلسفتهم، وكانوا في كل مرّة يحاولون إرجاع مصادر أرائهم إلى الفلسفة الغربية خاصة الفلسفة اليونانية، في حين أنّ ما كان قاصرا في الفكر العربي فتفسيره في الفكر الغربي راجع إلى منهج القرآن وتعاليم الإسلام التي تقيّد الفكر وتحدّه، خاصة بروز مدرسة أهل السنّة التي قمعت أراء الفرق الإسلامية.

ويضاف إلى دراسة التاريخ الإسلامي والفلسفة الإسلامية كثير من العلوم والمجالات التي اهتمّ بدراستها المستشرقون، وقدّموا فيها أبحاثا كانت قيمتها ستكون أكبر لو أنّ أصحابها اجتنبوا الذّاتية والتزموا الموضوعيّة، من هذه العلوم النظم السياسية والحياة الاجتماعية و نظام المجتمع والأسرة وقدّموا دراسات حول النظريات العرقية والاثنية والانثروبولوجية، وعلوم الاقتصاد والقانون والعلوم والحضارة العربية وغيرها...

2ـ مدارس الاستشراق:

يرجع الباحثون في تصنيف مدارس الاستشراق إلى التّصنيف الموضوعي ومنهم من راعى التّصنيف الجغرافي أي على حسب انتماءات المستشرقين والتّصنيف الأوّل يبدو صعبا لتداخل مواضيع البحث والدراسة لدى المستشرقين، وهناك من يعتمد التّصنيف القائم على التمييز بين الاستشراق التابع للقطاع الاشتراكي والمتمثّل خاصة في الاستشراق السوفياتي وبين الاستشراق التّابع لأروبا الغربية والخاضع للمشروع الكولونيالي، والمتمثّل في الدول الامبريالية فرنسا وبريطانيا ثم الولايات المتّحدة الأمريكية.

وهذا التّصنيف الأخير نجده عن (أنور عبد الملك) في الانحياز الايديولوجي الذي يجسّده التّماهي الكلّي مع الاستشراق الاشتراكي الذي يقف مع قضايا شعوب الشرق وحركات التحرّر، وضدّ الاستشراق الأوروبي الغربي الإمبريالي، ونجده عند (إدوارد سعيد) الذي تقوم دراسته ـ في الاستشراق ـ على التّمييز بين صنفين من الاستشراق وفقا لخصوصيّة البلدان ومن حيث الطّابع السياسي والايديولوجي الذي يتوارى بين دواعي وأهداف الاستشراق، ويميّز (سعيد) بين بلدان ذات طابع استعماري (مشروع كولونيالي) وبالأخص فرنسا وبريطانيا وبلدان لم تنخرط في المشروع الكولونيالي مثل ألمانيا، وإن كان هذا التّمييز لم يمنع وجود روابط مشتركة بين تيّارات الاستشراق بين صنفيه خاصّة على المجال المعرفي.

2ـ1 المدرسة الفرنسية:

تعدّ من أبرز المدارس الاستشراقية، وأكثرها انتاجا، لتوثّق العلاقات التي تربط فرنسا بالعالم العربي والإسلامي قديما وحديثا، وهذا التاريخ السياسي هو الذي أعان فرنسا لتكون من أوائل الدّول الأوروبية التي عُنيت بالدراسات العربية والإسلامية، ومن اهتمامات هذه المدرسة دراسة الحضارة العربية والإسلامية، ومن أهم المستشرقين في هذا المجال **(بوستل)** الذي تعلّم اللغات الشرقية وكتب عن قواعد اللغة العربية، وعن التّوافق بين القرآن والإنجيل و**(البارون دي ساسي)** الذي كان مكلّفا بالمخطوطات الشرقية، وكذلك التّأليف والتّرجمة والتّحقيق.

ومن أبرز من كوّنوا المدرسة الفرنسية **(شارل بيلا)** و**(مكسيم رودنسون)** و**(جاك بيرك)** و**(لويس ماسينيون)** الذي دافع عن العرب واهتم بالفكر الصّوفي[1]. ومن الذين بذلوا جهودا كبيرة في تعليم اللغة العربية لأبناء جلدتهم **(ريجيس بلاشير REGIS BLACHERE)** الذي ألّف بتعاون مع **(كودفروي ديممبينيس)** كتاب (نحو العربية الفصحى) ويعتبر أهمّ المراجع المعتمدة لدى المستشرقين الفرنسيين[2]، وألّف "تاريخ الأدب العربي من البداية حتى نهاية القرن الخامس عشر"، ونشر رسالته التي أعدّها للدكتوراه بعنوان "شاعر عربي من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي: أبو الطيب المتنبي"، وكتب عن الجغرافيين العرب "اقتباسات من أعلام الجغرافيين العرب في العصور الوسطى"، كما اهتم بالدراسات القرآنية فقدّم في سنة 1974 كتابه "مدخل إلى القرآن" (Introduction au coran).

و**(أندريه ميكيل André Miquel)** الذي كتب رسالته عن "الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر للميلاد" وكتب حولها عدّة دراسات من بينها "امبراطورية الإسلام وتجسيدها الشّعوري في الأدب الجغرافي" وترجم فصولا من كتاب "أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم" وألّف (الإسلام وحضارته) سنة 1968م وترجم إلى كثير من اللغات الاوروبية، و(الأدب العربي) و(سبع حكايات من ألف ليلة وليلة) وترجمة قصة ليلى والمجنون إلى الفرنسية، وترجمة ديوان المعبد الغريق لبدر شاكر السياب[3]، و"**(لافونتين)** والتّرجمة العربية لحكايات بيدبا ملاحظات على بناء الحكاية على لسان الحيوان" و"دراسات للرّواية العربية المعاصرة"، و"الفن الروائي عند نجيب محفوظ"، و"ملاحظات على البناء الشعري عند إلياس أبو شبكة"، وأعمال وترجمات أخرى.

2.2 المدرسة الإنجليزية:

تتميّز بالعمق والدقّة، وهي أكثر المدارس الاستشراقية صلة بالشرق (ثقافيا، سياسيا عسكريا واقتصاديا..) خاصة منطقة الخليج والعراق وفلسطين ومصر والهند، واهتمّت المدرسة الانجليزية بالتراث الشرقي، وجمعت من قنصلياتها في القاهرة وبغداد ومسقط

[1] _ النبهان محمد فاروق، الاستشراق تعريفه ، مدارسه ،آثاره ، ص23 ـ 25.

[2] _ الخمليشي حورية ، ترجمة النص العربي وتأويله عند ريجيس بلاشير ، ص 30.

[3] _ درويش أحمد، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997 م، ص 17 . 18.

ودمشق كثيرا من المقتنيات الشرقية (مخطوطات وثائق ومصاحف ومعاجم وأوراق البردي[1] ومن أبرز المستشرقين الانجليز **(هاملتون جب)** اهتمّ بتاريخ الثقافة العربية وأشرف على الدراسات العربية في جامعتي لندن وأكسفورد، كتب عن الاتّجاهات الحديثة في الإسلام والحضارة الإسلامية والديانة المحمدية وعن فتوحات العرب، وأيضا **(آرثر جون اربري)** الذي اهتمّ بالدراسات الفارسية وترجم بعض التراث الفارسي، و**(رينولد نيكلسون)** اهتمّ بالتصوّف الإسلامي وكتب مقالات عديدة عن التصوف وأهدافه وسيرة ابن الفارض وابن العربي وهناك مستشرقون آخرون أبرزهم **(مرجليوث)** و**(السير توماس أرنولد)**.

3.2 المدرسة الألمانية :

تتميّز هذه المدرسة بالجديّة والعمق والدقّة، ومن أبرز المستشرقين الألمان **(كارل بروكلمان)** مؤلّف كتاب (تاريخ الأدب العربي) و **(جوزيف شاخت)** الذي اهتمّ بدراسة الفقه الإسلامي وله كتاب (الحيل والمخارج) للخصاف وكتاب (الحيل في الفقه) للقزويني و(اختلاف الفقهاء) للطبري[2]، و**(فربتاغ)** الذي تلقّى العربية عن **(دي ساسي)**، وعيّن أستاذا لها في كلية بونة ، نقل (ديوان الحماسة لأبي تمام) بشرح التبريزي، و(زبدة الطلب في تاريخ حلب لابن النديم) و**(جوستاف فلوجل GUSTAV.L.FLUEGEL)** الذي نشر (كشف الظنون) و(الفهرست لابن النديم) و(مؤنس الوحيد للثعالبي)، والقرآن، و**(فليشر)** نشر (تفسير البيضاوي) و(المفصل للزمخشري)[3].

2ـ 4 المدرسة الإيطالية:

لها صلة بالشرق منذ القدم ترجع هذه الصّلة إلى فترة ما قبل الميلاد، لقرب إيطاليا جغرافيا من بعض البلاد العربية وإفريقيا، وقد تمكّن بعض المستشرقين الإيطاليين من نيل شرف عضوية أكثر من مجمع علمي في وقت واحد، ومنهم **(كارلو نللينو) (CARLO ALFONSO NALLINO)** و**(فرانشيسكو غبريالي)** و**(انياتسو جويدي I.GUIDI)** وغيرهم، وإن كان جهدهم متواضعا في نشر التراث الإسلامي والاهتمام به حفظا وفهرسة

[1] _ درويش أحمد، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي ، ص 28.

[2] _ نفسه، ص 30 ـ 31.

[3] _الزيات أحمد حسن ، تاريخ الأدب العربي ، ص 651.

وتحقيقا، كما تميّزت المدرسة الايطالية بوجود الكثير من المستشرقات اللّاتي أسهمن بجهد وافر في مجالات الدراسات الشرقية مثل: **(ماريا نللينو MARIA NALLINO)** و**(اولغا بنتو)** كما تتميّز هذه المدرسة بوجود ما يسمى بالوراثة العلمية ، ففي مجال الدراسات الشرقيّة نجد الأبناء يسيرون على خطى الآباء فنجد **(جويدي)** وابنه **(مايكل MICHELANGELO GUIDI)** و**(غبريالي)** وابنه **(فرانشيسكو)** و**(نللينو)** وابنته **(ماريا)**[1].

5.2 المدرسة الروسية:

في عام 1876م، اختتمت أعمال المؤتمر العالمي الثالث للاستشراق الذي جرى في مدينة سان بيترسبرغ، وكشف هذا المؤتمر عن أصالة الاستشراق الروسي في اقتراحه دراسة الأجزاء الآسيوية من الإمبراطورية (آسيا الوسطى، القوقاز، القرم، سيبيريا الشرقية والغربية) ولذلك قاموا بتجميع المواد الاثنوجرافية لهذه الأقاليم الواقعة في جميع أنحاء الإمبراطورية.

ومنذ بداية القرن (التاسع عشر) عرفت الدراسات الاستشراقية انطلاقة جديرة بالملاحظة "فكتب المستشرقون واللغويون المتخصّصون في اللغات الشرقية ـ وأحيانا الدبلوماسيون أو المترجمون ـ الأعمال التاريخية والجغرافية والاثنوجرافية والأدبية والفيلولوجية، وكشف هذا المؤتمر عن ثراء هذه المنتوجات العلمية، إذ عمل على إثبات أن روسيا تستطيع دراسة الشرق، ومن اللّازم عليها أن تقوم بذلك"[2]. وفي هذا الوقت "انفجر الخلاف بين الجماعات العلمية ورجال الدولة على الوزارات العاجزة عن تعريف برنامج مشترك، إذ كانت وزارتا المالية والشؤون الخارجية تفضل قبل أي شيء المترجمين، والعسكريين الإداريين، بينما دعمت وزارة التعليم الاستشراق البحثي، لتحقيق أفضل معرفة عن الأقاليم المكتسبة"[3].

ترجع صلة روسيا بباقي دول الشرق وبالأخص الدول الإسلامية، إلى القرن الثاني عشر حين وصف حجّاج بيت المقدس رحلاتهم إلى تلك الأراضي، وأشهرها "رحلة **(الأب دانيل)**

---

[1] _ الزّيادي محمد فتح الله ،الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون ، دار قتيبة،، ط1، 1426هـ/ 1998م ص 83 . 85 .

[2] _دو مو لورين، تاريخ الاستشراق الروسي في القرن التاسع عشر ضمن مجلة التفاهم، تر: عثمان أحمد، بيروت السنة12، 1435هـ / 2014م، عدد44، ص385.386.

[3] _ نفسه، ص387.

(1106 ـ 1108) وترجمت عن الروسية إلى الفرنسية، واهتم المستشرقون الرّوس باللغات الشرقية قبل الثّورة البلشفية وكان للاستشراق الألماني دور واضح في تكوينه، وركّز الاستشراق الروسي على اللغات الآسيوية التي لم يهتم بها الاستشراق الأوروبي مثل التركية والصينية والمغولية والكردية والفارسية ..، وركّز على الأدب العربي شعرا ونثرا، ونتج عن ذلك مؤلّفات كثيرة باللغة الروسية تناولت أعمال الأدباء العرب. ومن أعلام هذه المدرسة الأدبية (**كروتشوفسكي Kratchkovski**) و(**كريمسكي** Krymesky)، ونظرا لكثرة المخطوطات الإسلامية في روسيا فقد اهتم المستشرقون الروس بفهرستها ووصف كل الآثار القديمة ومن أبرز المفهرسين (**إيفانوف**) و(**روماسيكيفتش**) وظهرت فيها المطابع الشرقية مبكّرا ونتج عن ذلك طبع الكثير من نفائس الكتب في مختلف المجالات، ومن أشهرها مطابع (قازان) و(بطرسبرج)"[1]، ومن الأعلام نجد أيضا المستشرق "(**رازين Rosen**) يعتبر اختصاصيا في اللغتين العربية والفارسية، ويجيد العبرية، وأشهر أعماله "فهرس المخطوطات العربية والفارسية" ونشر مخطوطة الرحالة العربي (ابن فضلان) ونشر تاريخ (يحيى بن سعيد الأنطاكي) وتاريخ (حبيب المنبجي) وشارك في طبع تاريخ (الطبري).."[2]. ولم يهتم الاستشراق الروسي بالدراسات الإسلامية مقارنة بغيره من الاستشراق الأوروبي، وله "مساهمات واضحة في دراسة اللهجات، وزاد اهتمامه بالعالم العربي ووسّع مؤخّرا اهتمامه بالدراسات الإسلامية إثر نشوء العلاقات الوثيقة بين الاتّحاد السوفياتي وبعض الأقطار العربية"[3].

6.2 المدرسة الإسبانية:

اسبانيا أقوى دول أوروبا صلة بالشرق لقربها الجغرافي، ولاحتضانها أعظم حضارة أسّسها العرب خارج ديارهم دامت قرابة خمسة قرون فالأثر العربي يبرز في كلّ مرفق من مرافق

[1] _ الزّيادي محمد فتح الله ،الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، ص87 . 90.

[2] _ الحاج ساسي سالم ، نقد خطاب الاستشراق الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج1، ص150

[3] _ الزّيادي محمد فتح الله ،الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، ص87 . 90.

الحياة الإسبانية ابتداء بالأشكال الهندسية المعمارية، مرورا بالعادات والتقاليد وانتهاء بالمكتبات العربية المليئة بنتاج العقول العربية الإسلامية في مختلف العلوم[1].

والوجود العربي ـ الإسلامي بالأندلس، تمّ النّظر إليه من طرف العديد من المستشرقين والمفكّرين الإسبان المعاصرين، بما فيهم مفكرو اليسار، على أنّه (وجود كارثي) أو حادث مباغت، جاء ليشوّش السّير الطبيعي للأحداث والتاريخ، والمفكر الاسباني الشيوعي المعاصر (**سانشيت ـ ألبرنت Sanchez –Albornoz**) الذي يصف "المرابطين" و"الموحّدين" بجحافل الجراد الإفريقي "أغرقت اسبانيا في دوّامة أخرجتها، وقتيا من موكب التاريخ، وجعلتها تنجرف، إن لم نقل تنحرف، عن التاريخانية"[2]، وهو الذي اعتمد (نظرية الطبائع في تفسير التاريخ) و(تأسيس الفكر على العرق) في دراسة جانب "الجدّة" و"النّبوغ" في الفكر الأندلسي، وقد أوقفته هذه الدّراسة على مظاهر خصوصية، وفي محاولته تفسيرها مال إلى القول بوجود قطيعة بين المشارقة والأندلسيين، وفضل هؤلاء الأخيرين مصدره انتسابهم إلى السّلالة الإسبانية[3].

ومن ملامح الاستشراق الإسباني أن الدّافع العلمي هو المحرّك الأوّل للاستشراق، فالرّغبة في تعلّم اللغة العربية من أجل دراسة وترجمة الكتب العربية كانت السّبب الرئيس في إقبال الإسبان على حقل الاستشراق، و"يكاد يكون الاستشراق الإسباني مشابها للاستشراق الألماني في التّركيز على التّراث العلمي العربي والاهتمام به حفظا وفهرسة وتحقيقا ونشرا. ومن المستشرقين الإسبان (**آسين بلاسيوس MIGUEL ASIN Y PALACIOS**) الذي خلّف ما يقرب من مائتين وخمسين كتابا وبحثا بعضها في عدّة مجلّدات، و(**غونزاليث بلانسيا ANGEL GONZALEZ PALENCIA**) الذي خلّف ما يقرب من ثلاثمائة وعشرين كتابا وبحثا"[4].

---

[1] _ نفسه ، ص 91 .

[2] _غويتسولو خوان، في الاستشراق الاسباني، تعريب: جهاد كاظم، المؤسسة العربية للدراسات النشر، بيروت، 1987 ص72.73.

[3] _يفوت سالم، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989، ص30.31.

[4] _ الزّيادي محمد فتح الله ،الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون ، ص92.

وللاستشراق الإسباني نشاط ملحوظ في ترجمة الكتب العربية ونشرها، وهو الأمر الذي كان له إلى جانب الاستفادة العلمية الأوروبية أثر في تعريف الإنسانية بالفكر العربي الإسلامي، ومن أشهر المترجمين **(أميلو غرسيا غومث)** وكانت الفلسفة والتصوّف والأدب والتاريخ أبرز الميادين التي ركّز عليها المستشرقين الإسبان، ومن البارزين في هذه الميادين "**(بلاسيوس)** و**(ريموندو)** و**(الأب داريو)** وفهرسة المخطوطات العربية هي أيضا من المجالات التي اهتمّ بها المستشرقون الإسبان، ومن الأسماء اللّامعة في هذا المجال **(غينغوس)** و**(سلفادور غوميث)** و**(ألاركون)** ويشترك مع الاستشراق الإيطالي في وجود الكثير من المستشرقات خاصّة في العصر الحديث من أبرزهم **(رفائيلا ماركيث)** و**(ماريا فاثكيث)** و**(خواكينا إيبانيث)**، كما أنّ للاستشراق الإسباني مساهمة فعّالة في النّشاط الصّحفي وله مجموعة هائلة من المجلات الاستشراقية التي تصدر في اسبانيا أهمّها مجلة الأندلس مجلة افريقيا مجلة المنارة مجلة منتجات من الدراسات العربية والعبرية..)، ويبدو أن الاستشراق لم يكن له مساهمة واضحة في الأمور السياسية والاستعمارية كغيره من المستشرقين في البلدان الأوروبية الأخرى"[1].

7.2 المدرسة الصهيونية:

استفاد اليهود من التصاقهم بالغرب في عدم ظهورهم بشكل مستقلّ يعرّضهم للهجوم المباشر ويجعلهم عرضة للمحاربة حتى من قبل الغربيّين أنفسهم، ونتيجة لذلك كلّه فضّل المستشرقون العمل في الدائرة الغربية طوال مرحلة الشّتات، وبظهور الكيان الصهيوني وبنائه الدولة الصهيونية في فلسطين، لم يعد اليهود يرون داعيا للتستّر، بل ظهرت بصورة واضحة وجلية معالم المدرسة الجديدة متمثّلة في المدرسة الصهيونية، تضمّ كل المستشرقين اليهود والمستشرقين الغربيين والماركسيين ذوي الولاء الصهيوني[2].

وما يميّز المستشرقين اليهود هو الإرادة القوية، والحركة العلمية النّشطة والهمّة العالية وإصرارهم على بلوغ الهدف الذي رسموه متجاوزين ما يصيبهم من تعب ونصب مع

[1] _الزّيادي محمد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، ص 92 ـ 95.

[2] _ نفسه، ص96.

محاولاتهم المتكررة، تميّزهم بالقدرات العقلية والذّكاء المرتفع والملكات الفائقة، والطّموح الواسع إقبالهم على تعلّم اللّغات بعامّة واللّغات السامية بخاصّة، فعلاوة على لغة الدولة التي يعيشون فيها نجد المستشرق يتقن ثلاث لغات أخرى أو أكثر، يضاف إلى ذلك دراستهم الموسّعة للغة العربية، وسفرهم إلى الدول العربية والمكوث بها لإجادة اللغة وسبر أغوارها. النظرة العنصرية للآخرين: بحيث تسيطر على اليهودي النظرة العنصرية لأنبيائهم وقومهم وعلمائهم وتاريخهم، والإعلاء من شأنهم، والشعور بالتفوّق على الأمم الأخرى. الكراهية الدفينة والعداء المتأصّل للعرب والمسلمين بخاصّة، ويرجع هذا العداء إلى أسباب تاريخية ورواسب التاريخ القديم، حين نكّل بهم الفراعنة وأخرجوهم من أرض مصر وشردوا بهم وكذلك الفرس والرّوم الذين دمّروا هيكلهم، وأسباب دينية: حين فضحهم القرآن لمواقفهم وبسط حيلهم، وطرد الرسول (ص) للجاليات اليهودية المجاورة للمدينة بعد مكائدهم وتحالفهم مع مشركي قريش. وأسباب حديثة وعصرية، كتأثرهم بالإرث الغربي والعداء اتّجاه الإسلام الذي ساد الدراسات الاستشراقية الغربية. فقدانهم الانتماء فقدانا كاملا، والشعور بعدم الانتماء أو الولاء للأوطان[1].

وبعد فرض الصهاينة هيمنتهم على الاستشراق الغربي وتسخيره لخدمة قضايا وأهداف أهمّها: تجذير كل القضايا العرقية وتوسيع ميدان البحث فيها لتؤدي إلى تحقيق الطموحات الصهيونية في تسخير شعوب العالم واستعبادهم..، توسيع مجالات البحث الاستشراقي الغربي بدافع ديني متعصّب مركزا على تشويه الإسلام والمسلمين، ومن مجالات البحث العلمي في المدرسة الصهيونية: إحياء كل الدعوات التي تؤكّد على أرض الميعاد، وتدعوا إلى التشبّث بها، إبراز دور اليهود في الجزيرة العربية في الماضي والحاضر والمستقبل وكيفيّة استيطانهم فيها وعلاقتهم بالعرب وغيرهم ممّن عاشوا في الجزيرة العربية، تشجيع كل الدراسات التي تدعوا إلى تحديث وعصرنة اللغة العربية، إبراز أثر اليهود في الأدب العربي دعم كلّ الدراسات والأبحاث التي تبرز الأثر اليهودي في الإسلام دينا وحضارة[2].

---

[1] _الزيني محمد عبد الرحيم، الاستشراق اليهودي (رؤية موضوعية)، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1432هـ/2011م، ص264-278.

[2] _ الزّيادي محمد فتح الله ،الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، ص 97 . 100 .

8.2 ـ الاستشراق الأمريكي:

نشأ الاستشراق في الولايات المتّحدة الأمريكية أوائل القرن التاسع عشر، وبدأ الاهتمام بدراسة اللغة العربية يرجع في الأساس إلى محاولة فهم اللغة العبرية لفهم التوراة، وإدراكهم ما للعربية من أهمية بما احتوته من تراث إنساني في مضمار العلم والمعرفة، والاهتمام منذ البداية كان منصبّا على الحملات التّبشيرية التي قذفت بها إلى الشرق للتّبشير بالمسيحية فالاهتمام الأمريكي بالدراسات الشرقية يرجع في بدايته إلى تحقيق أهداف دينية، وساعد على ذلك وجود جالية قوية في الشام..، ورافقت العوامل السابقة الاهتمام الأمريكي بالشرق لتحقيق أغراض سياسية..[1].

ومن أهم المستشرقين الأمريكيّين في مجال الدراسات العربية والإسلامية نجد المستشرق **(إيلي سميث Eli Smith)** الذي أدخل المطبعة الأمريكية العربية إلى لبنان، وتعاون مع بطرس البستاني على نقل التوراة إلى العربية، و **(كرنيليوس فان ديك Van Dyck)** الذي قُدّم إلى بيروت كطبيب مع البعثة الأمريكية عام 1840. ومن المهتمّين بالدراسة العربية المستشرق **(رودولف برونو Brunou)** الذي نشر الكثير من الكتب العربية، وكذلك المستشرق **(شميدت Schmidt)** الذي أصدر مُؤلَّفا عن ابن خلدون "ابن خلدون المؤرّخ وعالم الاجتماع الفيلسوف" ومنهم أيضا **(ماكدونالد Macdonald)** الذي كتب عن علم الكلام في الإسلام. ومن المستشرقين المبشّرين **(صمويل زويمر Zewemer)**[2].

9.2ـ مدارس استشراقية أخرى:

اضافة إلى ما سبق هناك مدارس استشراقية أخرى لها مجهودات معتبرة في مجالات الاستشراق أهمها:

1.9.2ـ المدرسة الهولندية:

والتي لم تكن بمنأى عن الاتّصال بشعوب الشرق لاهتمامها المبكّر بهذه الأصقاع من الناحية التجارية والسياسية والثقافية، كما اهتمّت بترجمة التوراة المدوّنة بالعبرية..، وأوفدت

[1] _الحاج ساسي سالم ، نقد خطاب الاستشراق الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج1، ص152.

[2] _ نفسه، ص155.156.

الكثير من علمائها المتخصّصين في الدراسات الإسلامية إلى أندونيسيا وعلى رأسهم المستشرق (**سنوك هرخرونيه Christiaan .S. Hurgronje**) الذي حاول عقد صلات ودّية مع مسلمي أندونيسيا[1].

كما اهتمّت هولندا بالدراسات الاستشراقية في كل من جامعات ليدن وأمستردام وأوترخت، وأسّست معاهد متخصّصة للغات السامية كالعبريّة والعربيّة والسريانية والدراسات الإسلامية، وساعد على ازدهار الدراسات الاستشراقية كثرة المطابع، التي طبعت أكثر من خمسمائة كتاب تناول إنتاج المستشرقين بعدّة لغات شرقية[2].

واشتهر في هذا المجال المستشرق (**سكاليجر Scaliger**) و(**إربابنوس Erpenius**) مؤسّس النّهضة الاستشراقية، ومؤسّس "مطبعة بريل"، والمستشرق (**جوليوس Golius**) وكان مترجما بالسّفارة الهولندية بالمغرب الأقصى، ورجع منها مُحمّلا بمخطوطات نفيسة. ومن المتخصّصين في الدراسات الإسلامية (**ريلاندوس Relandus**) مؤلّف كتاب "العقيدة الإسلامية" ثمّ كتاب "فكرة الأيوبيّين الخاطئة عن الإسلام".

و(**دوزي Dozy**) مؤلّف كتاب "تاريخ المسلمين في إسبانيا" في أربعة أجزاء، ونشر كتاب "البيان المغرب في أخبار المغرب" لابن عذارى المراكشي، و(**دي خويه Goeje**) تلميذ (دوزي) ومكتشف كتاب "تاريخ الأمم والملوك" للطبري، ونسخ كتاب "أساس البلاغة" للزمخشري و"المسالك والممالك" لابن حوقل و"غريب الحديث" لأبي عبيد القاسم بن سلّام.

والمستشرق (**فنسنك Wensinsk**) واضع الأساس الأوّل لـ "المعجم المفهرس لألفاظ الحديث" وأغلب الدراسات الهولندية تمتاز بالشّمولية المطلقة واقتصارها على الدراسات الإسلامية والحضارة العربية مكانا ونوعا وإن امتدّت إلى أقاصي الشرق، الهند وأندونيسيا لأغراض تجارية واستعمارية[3].

---

[1] _ الحاج ساسي سالم ، نقد خطاب الاستشراق الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية ، ج1، ص 141.

[2] _ نفسه، ص142.

[3] _ نفسه، ص142. 144.

2.9.2- الاستشراق السويدي:

وهو حديث العهد إذا ما قورن بالمدارس الاستشراقية الأخرى الفرنسية والانجليزية والألمانية.. ويعود الفضل في تأسيس الدراسات الشرقية في دولة السويد إلى (سلفستر دي ساسي) "إذ تلقّى على يده المستشرقون السويديون، ورتّبوا الاستشراق في بلادهم على وفق مدرسة تميّزت بخلوّها من الدافع الاستعماري، وكان مؤسّس الاستشراق على وفق المدرسة الأوروبية هو المستشرق (**كارل يوهان Karl Johan Tornber**) والمستشرق (**هولمبري Holmboe**) ويتميّز الاستشراق السويدي بخلوّه من الطابع الاستعماري، وقد درس المستشرقون القرآن وحياة النبي والإسلام عموما"[1].

يضاف إلى هذه المدارس الاستشراق الاسكتلندي و الاستشراق البلجيكي والاستشراق السكندنافي (النرويجي و الدانماركي والأيسلندي) والاستشراق الفنلندي والسويسري ...

[1] _ السعيدي عصام هادي كاظم، الدراسات القرآنية في الاستشراق السويدي، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية النجف، ط1، 1442هـ/2020م، ص32.

الفصل الثاني: خطاب الاستشراق ومناهج النقد عند المستشرقين

- المبحث الأول : الترجمة والتأويل عند المستشرقين
- المبحث الثاني : مناهج النقد عند المستشرقين
- المبحث الثالث: الاستشراق والمواقف النقدية في الدراسات العربية

تمهيد:

ينظر إلى خطاب الاستشراق عادة على أنّه خطاب تشكّل من مجموعة المفاهيم التي أفرزتها المركزية الغربية حول دراسة الشرق، ويتركّز الاهتمام في موضوع الاستشراق على الفعاليّة الاستشراقيّة "بوصفها ممارسة عقليّة غربية، تكشف مظهرا من مظاهر (العقل الغربي) في إعادة صوغ (الآخر) على وفق رؤية محدّدة وعبر منظور خاص، فالاستشراق له فلسفته التي يستمدّها من البنية الثقافيّة الغربيّة التي ترتّب الأمور، أو تعيد ترتيبها بما يوافق منظور العقل الغربي، ويطابق البنية الثقافيّة الغربيّة التي تشكّلت عبر مراحل تاريخية متعاقبة"[1].

إذا أردنا العودة إلى هذه الظاهرة والظّروف التي تشكّلت فيها المعرفة الاستشراقية ضمن سياقها التاريخي وطبيعة العقل الغربي، نجد أنّ الاستشراق في ذلك السياق هو "فلسفة تكوّنت واستقامت بوصفها معطى من معطيات العقلية الغربية، ثمّ خضعت إلى (المركزية الغربية) التي قامت بترتيب شؤون الآخر وفق أنساق عقلية لتجد مكانها في منظومة تلك المركزية. وفيما كان موضوع الاستشراق (هامشا) كان الموجّه (مركزا)، لذا انتزع الشّرق من بيئته وسياقه، وأنتج طبقا لمواصفات العقل الاستشراقي،.. إن (الشرق الاستشراقي) يكاد يكون منبتّ الصّلة عن حقيقته التاريخية والثقافية، فقد أعيد إنتاجه ليوافق استراتيجية المركز الغربي، فاكتسب أهمّيته التاريخية، لأنّه تجلّ من تجلّيات العقل الغربي، وممارسة من ممارساته الخاصة"[2].

والفلسفة الاستشراقية الخاضعة إلى المركزية الغربية أنتجت خطابات الاستشراق وفق مناهج وآليات أوجدتها المركزية ذاتها، وهو ما يعكس طبيعة مناهج المستشرقين وعلاقتها بالثقافة الغربية، ولذا فالاستشراق ـ كما يرى (حسن حنفي) ـ "خاضع في نشأته وتطوّره ومناهجه وتصوّراته إلى ما يحدث في الغرب من تطوّر العلوم ومناهجها، وكما كان الاستشراق القديم جزء من تاريخ الغرب وتطبيقا لمناهجه التاريخية الوضعيّة، فالاستشراق

[1] _ إبراهيم عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/ دار الأمان، الرباط، ط1 1431هـ/ 2010م، ص 175.

[2] _ نفسه، ص176.

الجديد القائم على الفهم والتأويل أيضا جزء من الثقافة الغربية في دورها الجديد، وامتداد لمناهج المركز على موضوعات المحيط"[1].

ومهما كانت خصوصيّة الشرق والظّواهر الشرقية فإن المستشرقين كانوا في تعاملهم مع البحوث والدراسات الاستشراقية يطبّقون نفس المناهج التي قامت عليها الدراسات والأبحاث الغربيّة، ويتجلّى ذلك في أعمال المستشرقين وفي تصريحاتهم ونجد **(رودي بارت)** يطلعنا على طبيعة المناهج التي اتّخذها المستشرقون في (دراسة وفهم وتأويل) التراث الإسلامي بقوله: "نحن معشر المستشرقين، عندما نقوم اليوم بدراسات في العلوم العربية والعلوم الإسلامية، لا نقوم بها قطّ لكي نبرهن على ضعة العالم العربي الإسلامي بل على العكس نحن نبرهن على تقديرنا الخاص للعالم الذي يمثّله الإسلام، ومظاهره المختلفة، والذي عبّر عنه الأدب العربي كتابة، ونحن بطبيعة الحال لا نأخذ كل شيء ترويه المصادر على عواهنه دون أن نعمل فيه النّظر، بل نقيم وزنا فحسب لما يثبت أمام النقد التاريخي أو يبدو وكأنّه يثبت أمام هذا النقد ونحن في هذا نطبّق على الإسلام وتاريخه، وعلى المؤلّفات العربية التي يشتغل بها المعيار النّقدي نفسه الذي نطبّقه على تاريخ الفكر عندنا وعلى المصادر المدوّنة لعالمنا نحن"[2].

وأهميّة المناهج ـ كوسائل وطرائق ـ لا تقتصر على كونها توصل إلى الغايات والحقائق العلمية فحسب ولكن أيضا لمعرفة الأسباب التي تكمن وراء الأخطاء التي يرتكبها الباحثون أثناء عملية البحث والدرس "ولا ريب في أنّ ما يترتّب على من أراد أن يفهم وجهة نظر غيره ـ فضلا على أن يحاكمها ـ أن يكون على بصيرة بطبيعة المنهج الذي صدرت عنه، وإلّا كان حكمه على تلك الأفكار حكما انفعاليا، أو فجّا ينقصه النّضج والتّمحيص"[3].

---

[1] _الوهيبي عبد الله بن عبد الرحمان، حول الاستشراق الجديد مقدمات أولية، البيان مركز البحوث والدراسات، ط1 1435هـ، ص99 .

[2] _ زقزوق محمد حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، ص 92. 93 .

[3] _ عمايرة اسماعيل أحمد ، المستشرقون والمناهج اللغوية ، دار حنين، عمان، 1992، ص7.

ولا يعني فهم مناهج الآخرين هو قرين الالتزام بها واقتفاءها والسّير حذوها فالاحتكام لهذه المناهج يكون بقدر القناعة والاقتناع بها، ووجود ما يتوافق مع مناهجها لأنّ في "فهم تلك المناهج ما يعين على معرفة المسلّمات التي تمثّل نقاط الالتقاء بيننا وبينهم"[1].

ولا يعني التّسليم بأهميّة المنهج أن تدفعنا معرفتنا به والإلمام بقواعده إلى التعصّب له أو أن نحصر الحقيقة في اتّباع المنهج، إذ ليست الحقيقة مرهونة في هذا المنهج أوذاك وأيضا ليست الطريقة هي المهمّة بل "ما تؤدّي إليه فإن رأى الباحث أن ما قطعه في منهج من المناهج أسلمه إلى عقبة تستلزم منه أن يسير على هدى منهج آخر كان عليه أن يغيّر"[2]، أو أن يستند في بحثه على أكثر من منهج.

ومن الصّعب الجزم ـ على رأي (هانز جورج غادامير) ـ أن يكون المنهج هو السّبيل إلى الحقيقة ففي كتاب (الحقيقة والمنهج) يعلن (غادامير) أنه لم يجد ضرورة في أن يوصل المنهج إلى حقيقة أو أن تكون الحقيقة مرهونة به لذا فهو يبيّن الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فقد "كان الارتباط واقعا في العلاقة بين المنهج والحقيقة في العلوم الطبيعيّة والأمر مختلف ـ حسب (غادامير) ـ في العلوم الإنسانيّة، فهو لا يرى ضرورة أن يوصل المنهج إلى حقيقة، ومن هنا هو يرفض المنهج سواء أكانت الغاية منه دراسة النص أو الوصول إلى حقيقة. ولم يجد (غادامير) ضرورة في أن تكون الحقيقة مرهونة بالمنهج وهذا الأمر ما أثار حفيظة غير واحد من نقّاد (غادامير) متّهمين إياه بتحطيم الصلة الجوهرية بين المنهج والحقيقة، ومن هنا انفصال الحقيقة عن المنهج، فألاّ ترهن شيئا بشيء لا يعني أن تفصله عنه، بل يعني ألاّ تضع التلازم بينهما"[3].

وعليه فلن نراهن ـ حسب (غادامير) ـ على الوصول إلى حقيقة المعنى في النص ـ أثناء العملية التأويلية ـ بمنهج يلزمنا إتّباعه في سبيل الوصول إلى تلك الحقيقة، وهذا لا

---

[1] _عمايرة اسماعيل أحمد ، المستشرقون والمناهج اللغوية ، دار حنين، عمان، 1992، ص7.

[2] _ نفسه ، ص8.

[3] _ غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية" ، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ، ط1 ، آذار- مارس، 2007 ، مقدمة المترجمين، ص 15 . 16.

يعني أيضا إقصاء المناهج في العمليّة التأويليّة، ولكن شرط ألاّ نفرض على النص منهجا معيّنا للوصول إلى الحقيقة .

وفي نقدهم للتراث و(القرآن والسنة النبوية) وجّه المستشرقون (النقد المتعالي)، والذي يرمي إلى مساواة كل الخطابات والنصوص والكتب السماوية أمام النقد، على اعتبار أنّ النقد فوق المقدّس وأنّهم طبّقوا النقد المتعالي على الإنجيل، وقد تعدّدت مناهج المستشرقين وشهد مجال الاستشراق دخول باحثين من حقول معرفية أخرى، في ماضي الاستشراق وفي الأزمنة الأولى كان "جميع المستشرقين تقريبا فقهاء لغة محترفين باللغات الشرقية مع اهتمامات شرقية أو دونها، وكان ذلك مسارا شاقّا من مسارات الدراسة بتراثه ومتطلّبات البحث الخاصّة به، لا يترك أي فسحة لأيّ نماذج من البحث، ولكن العقود الأخيرة قد شهدت باحثين من حقول معرفية أخرى انشغلوا على نحو متزايد في المجتمعات والثقافات الإسلامية وقد ضم هؤلاء مؤرّخين اجتماعيين، وأنثروبولوجيين، وباحثين آخرين في العلوم الاجتماعية وكذلك متخصّصين في حقول الآداب والفنون والدين"[1].

ولأجل هذا يشير **(واردنبرغ)** إلى أن "كلمة المستشرقين، عندما تستعمل في الماضي تدلّ على (باحثي اللغات والآداب والتواريخ الشرقية) وأنّها عندما تستعمل للحاضر (تشمل كذلك ممثّلين من حقول معرفيّة أخرى تسهم في معرفتنا بالمجتمعات والثقافات الإسلامية)"[2].

وقد تمّ التّأكيد على أنّ "النشاط الاستشراقي ليس فعلا مجرّدا عن مضامينه الغربية وهو ليس فعل أفراد دفعهم (حب المعرفة) لجعل الشرق موضوعا غربيا، إنما هو ضرب من الممارسة الفكرية التي اقتضتها حاجة العقل الغربي، لأن يشمل بـ(كليّته) المعطيات الثقافية لـ(الآخر)، وإعادة انتاجها، بما يجعلها تندرج ضمن سياقات المركز، وهو يفكّر ويتفكّر في شؤون غيره"[3].

---

[1] _اصطيف عبد النبي، نحو استشراق جديد، الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، السنة الثالثة عشر، عدد50-51، ربيع وصيف 1422هـ/2001م، ص32.

[2] _نفسه، ص32.

[3] _ إبراهيم عبد الله ، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة ، ص 175.

ولكون مناهج الاستشراق مستمدّة من المركز أيضا، أي من الفكر والمركزية الغربية فإنّ تطوّر النقد عند المستشرقين خاضع لسيرورة النقد والتحليل الثقافي الغربي، فإذا تتبّعنا كرونولوجيا النقد عند المستشرقين وجدنا أنّه يتماشى مع مراحل التطوّر الفكر الغربي وعليه فهو متأثّر بعصر التنوير والحداثة والبنيوية وما بعد الحداثة..

وكانت ردّة الفعل العربية والإسلامية ـ بعد الاطّلاع على كتابات المستشرقين ـ تختلف بين المتلقّين للخطاب الاستشراقي، والتي تجسّدت في مواقف القبول والرفض كما ظهرت كتابات تعبّر عن الآراء والمواقف النقدية، وهي كتابات تختلف وفق وجهات النظر والإيديولوجيات ودرجة الوعي، معلنة بداية حركة النقد التي طالت الخطاب الاستشراقي.

المبحث الأول: التّرجمة والتأويل عند المستشرقين

1ـ التّرجمة عند المستشرقين:

إنّ المتتبّع لتاريخ ومسار التّرجمة منذ أوّل اتّصال بين الغرب والشرق، يلاحظ أنّ حركة التّرجمة كانت مصاحبة للظّاهرة الاستشراقية ومجالات الاستشراق، وكان اهتمام المستشرقين بالشرق الاسلامي في البداية متعلّقا بالجانب الدّيني، والقرآن الكريم بصفته مصدر التشريع ومعجزة النبي (ص)، لذا فإنّ أوّل الأعمال وأهمّها في مجال التّرجمة من العربية والتي خصّص لها الوقت والجهد هو القرآن الكريم، ومن ثمّ تعدّدت اهتمامات المستشرقين وانتقلت من ترجمة القرآن إلى الميادين الأخرى فترجمت المؤلّفات الأدبية والفقهيّة والفلسفيّة وباقي العلوم العربية والإسلاميّة.

إنّ توفّر عدد هائل من المخطوطات العربية القادمة من الأندلس، وازدياد عددها إثر حركات الغزو وحملة نابليون على مصر، واستعمار فرنسا لعديد من الدول العربية والإسلامية، قد أتاح الفرصة لمعرفة الآخر (الشرق)، فنشطت حركة التّرجمة في سبيل معرفة (الآخر) وعلومه وأفكاره، ونجد في معجم (Le Robert) أنّ التّرجمة بمعنى (Traduction) وهي فعل أو طريقة التّرجمة، وترجمة نص أو مؤلَف هو "إعطاء نظير له في لغة غير لغته الأصلية" و(ترجَمَ) هو "إعطاء ما جاء في لغة طبيعية مقابلا في لغة أخرى بغية الوصول إلى مساواة سيميائية وتعبيرية للنصين". و(مترجم) (Traducteur) هو "صاحب التّرجمة وهو كذلك مهنيّ مكلّف بترجمة نصوص شفاهيّة وكتابية" ويقول (صفاء خلوصي): "التّرجمة فن جميل يُعنى بنقل ألفاظ ومعان وأساليب من لغة إلى أخرى بحيث أنّ المتكلّم باللغة المترجَم إليها بتبيّن النصوص بوضوح ويشعر بها بقوّة كما يتبيّن ويشعر المتكلّم باللغة الأصلية"[1].

وتقوم التّرجمة على شروط وقواعد تلزم المترجم باتّباعها ضمانا لجودة النّقل وليصل النص (الرسالة) إلى المتلقّي بالصورة والمعنى الذي أراده المرسل، وكثيرا ما يتعذّر وصول المعنى المراد إذا ما أخذنا بعين الاعتبار دخول المترجم وشغله دور الوسيط وما يترتّب

[1] _الخمليشي حورية ، ترجمة النص العربي وتأويله عند ريجيس بلاشير ، ص52 .

عن المؤهّلات الثقافية وخصوصيّة اللغات وكذا الايديولوجيات المصاحبة لعمليّة التّرجمة وأغراضها والتي قد تؤدّي إلى خيانة النص.

بعد التّرجمة التي قامت بها مدرسة طليطلة (Tolède) بداية القرن الثاني عشر الميلادي وترجمة **(لو دو فيكو ماراشي Lu dovico Marracci)** بعد أن قضى أربعين سنة في دراسة القرآن حيث ظهرت التّرجمة العربية سنة 1698 مع ترجمة موجزة باللّاتينية. وقد ظهرت مؤخّرا عدّة تراجم للقرآن الكريم بمعظم اللغات، أقدمها التّرجمة الفرنسية لـ **(كزيميرسكي Kazimirsky)** سنة 1840 وبعدها ترجمة **(بلاشير)** (1948 . 1951) صدرت في ثلاث مجلّدات[1].

وضع العلماء المسلمين قواعد لترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية حرصا منهم على الحفاظ على دلالة الألفاظ القرآنية ومعانيها في اتّساقها وسياقها ومن هذه القواعد "خلو التفسير ما أمكن من المصطلحات والمباحث العلمية إلّا ما استدعاه فهم الآية، مع عدم التعرّض إلى النظريات العلميّة. وأن يفسّر القرآن بقراءة حفص مع الابتعاد عن التكلّف في ربط الآيات والسور بعضها ببعض، وأن يوضع للتفسير مقدّمة في التعريف بالقرآن مع ذكر منهج اللّجنة في تفسيرها"[2]. ولكن للمستشرقين موقف تتفاوت فيه درجة الاختلاف مع هذا الرّأي، ونظرتهم للقرآن في أغلب الأحيان لا تلزمهم قواعد العلماء المسلمين بل انتهجوا مناهج واستنّوا قواعد خاصّة توافق المنهج الغربي والمركزية الغربية خاصّة في نظرتهم إلى القرآن وفي تعاملهم مع الكتب المقدّسة على أنّها نصوص أدبية.

والقواعد التي اتّبعها **(بلاشير)** لترجمة القرآن الكريم تحرّى فيها كثيرا من "الدقّة العلميّة في ترجمة معاني القرآن وضبط علامات الترقيم والإملاء واختصار صيغ الأدعية ووضع الإحالات والشواهد، ولاهتمامه بمسائل الشرح والتفسير والتأويل نجده في سياق حديثه عن التفسير القرآني يرى أنّ النبي (ص) (كان يتصرّف تصرّف الشّارح) ووجد الصحابة

[1] _الخمليشي حورية، ترجمة النص العربي وتأويله عند ريجيس بلاشير، ص54.55 .

[2] _البنداق محمد صالح، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1983هـ/1403م ص75.77.

أنفسهم بعد وفاة النبي في وضع مماثل، فتفسير الوحي ملازم للسلطة التي ترتبط بهذا الوحي"[1].

يرجع الأصل في التّرتيب الذي اعتمده **(بلاشير)** في ترتيب القرآن حسب (محمد عابد الجابري) إلى تبنّيه ترتيب **(نولدكه)** مع بعض التعديلات الطّفيفة وأنّ "التّحقيب الذي اعتمده بلاشير مبني على التّمييز بين خصائص القرآن المكّي ومميّزات القرآن المدني وهي أمور معروفة وقد فصل القول فيها كثير من المؤلّفين المسلمين قديما وحديثا، كما أنّ كتب السيرة النبوية تقدّم من الأحداث والاجتهادات ما يتطابق بهذه الدرجة أو تلك مع مراحل هذا التّحقيب"[2].

أمّا ترتيب **(نولدكه)** للقرآن الكريم فقد قام على التّمييز بين مراحل ثلاث في القرآن الكريم واعتبار القرآن المدني مرحلة واحدة، المرحلة المكيّة الأولى ضمّت 48 سورة موزّعة على مجموعات، المجموعة الأولى تضمّ السور (من1إلى8)، والثانية تضمّ السور (من9 إلى31) والثالثة تضمّ السور (من32 إلى44) ، والرابعة تضمّ السور (من44 إلى 48) والمرحلة المكيّة الثانية تضمّ 22 سورة (من49 إلى 70)، والمرحلة المكية الثالثة تضمّ 22 سورة (من 71 إلى 92)، والمرحلة المدنيّة تضمّ 22 سورة (من93 إلى 114) وتتميّز كل مرحلة بتنوّع موضوعاتها[3].

وضع **(بلاشير)** قاعدة مطلقة يرى فيها أنّه ينبغي في التّرجمة أن يكتفي النّص المترجم بذاته إلّا في حالة استحالة التّرجمة، وتولّدت عن هذه الحالة نتيجتان: الأولى، الحاجة إلى زيادة كلمات أو مكوّنات الجمل التي يستلزمها فهم النص أو اقتضتها ضرورة التّرجمة الفرنسية، وهذه الزّيادات وضعت بحروف مائلة وبين قائمتين، والثانية، الاضطرار إلى استرداد المعنى أو القيمة الحقيقية لضمائر الرّفع والنّصب في الحوار[4].

---

[1] _الخمليشي حورية، ترجمة النص العربي وتأويله عند ريجيس بلاشير، ص58 .

[2] _الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، ص417.

[3] _الخمليشي حورية، ترجمة النص العربي وتأويله عند ريجيس بلاشير، الهامش ص63 .

[4] _ نفسه ، ص 65 .

ونظرا للصعوبات التي تواجه عملية التّرجمة فإنّ **(بلاشير)** اضطرّ أحيانا إلى جمع بين معنى كلمتين بلفظ واحد مثلا نجد يترجم (خالق) و(فاطر) إلى (créateur)، وحتّى لا يخرج عن المعنى فإنّه اضطرّ في بعض الأحيان إلى عدم اتّباع قاعدة التّرجمة[1]، ونجد المستشرق الفرنسي **(جاك بيرك)** يعترف أنّ التّرجمة ليست بالمهمّة السّهلة وأنّ ترجمة معاني القرآن الكريم: "ليست غير محاولة لتفسير معاني القرآن، لأنّ التّرجمة الحقيقيّة للنص القرآني مستحيلة، فألفاظ وعبارات القرآن الكريم لها مدلولات ومؤشّرات عميقة، ولا تستطيع اللغة (القابلة) أن تنقلها بكلّ ما تحتويه من معان ظاهرة وخفيّة"[2].

بعد ترجمة القرآن في البدايات الأولى من مراحل التّرجمة عكف المستشرقون على ترجمة التّراث العربي مركّزين على المؤلّفات الأدبيّة خاصّة الشعريّة منها لإدراكهم بمكانة وأهميّة القرآن كمصدر للتّشريع في الثقافة الشرقيّة الإسلاميّة، ومكانة الشّعر في الحضارة العربيّة وهو ما يثبته الإقبال الكبير على ترجمة شعر العصور القديمة.

وفي ترجمة الشعر العربي ظهر اهتمام المستشرقين بشخصيات مبدعة من أمثال امرئ القيس والنّابغة وزهير بن أبي سلمى والخنساء والشعراء الصّعاليك، والفرزدق والجرير والأخطل وجميل بن معمر وكثيّر وعمر بن أبي ربيعة، وبشار بن برد وأبي نواس وأبي العتاهية، والمتنبي وأبي العلاء المعرّي..

اجتهادا منه في محاولة معرفة الآخر نهض الاستشراق بدراسات متعدّدة حول الشعر الجاهلي، وقامت في سبيل ذلك حركات التّرجمة من العربية إلى أغلب اللّغات الأوروبية وتعود بدايات التّرجمة الألمانية في الفترة الرومانسية إلى "جهود **(فريدريش روكرت Friedrich Ruckerts)** ثم تلاه **(هامر بورجشتال Hamer Burgstal)** الذي وضع مصنفا بعنوان (تاريخ الأدب عند العرب) في سبعة أجزاء وأثر الشعر الجاهلي في نفوس العلماء الرومانسيين وكان آخرهم **(فيلهم ألفرت Wihlelm Ahlwardt)**"[3].

---

[1] _الخمليشي حورية، ترجمة النص العربي وتأويله عند ريجيس بلاشير، ص67.

[2] _ النملة علي بن ابراهيم، المستشرقون والقرآن الكريم في المراجع العربية، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، ط1 1431هـ / 2010م ، ص17.

[3] _الربابعة موسى، الاستشراق الألماني المعاصر والشعر الجاهلي ، ص3 .

اهتمّ المستشرقون الفرنسيون بنشر الدّواوين والأشعار العربية وترجمتها أمّا **(بلاشير)** فقد وجد في الشعر العربي جنّة خفيّة (Jardin secret)، وعنده أن تذوّق الشعر المكتوب بلغة غير لغته الأصلية يتطلّب معرفة عميقة باللغة والعروض التي تشكّل طريقة تعبير وقاعدة لهذا الشعر وهي معايير أساسية لدراسة الشعر وولوج جنّته الخفيّة.

ويبقى حاجز اللغة وأسرارها والفرق الكبير بين خصائص اللغتين المنقول منها (اللغة العربية) و(المنقول إليها) وغيرها من الصّعوبات التي تعيق عمل المترجم وتقف أمام الوصول إلى المعنى في النص الشعري، وهو ما توصّل إليه **(بلاشير)** إذ وجد أنّ الصّعوبات تنقسم إلى نوعين، منها ما يرتبط باللغة والتكوين العروضي، والأخرى يصعب تعريفها تتعلّق بالشعرية العربية دون حاجة إلى تأكيد الصعوبات الناتجة عن التّباين بين اللغتين الفرنسية والعربية.

ويرى بلاشير "أنّ تركيب اللغة الفرنسية تحليلي (analytique) والتركيب في اللغة العربية تركيبي (synthétique)، فمفردات اللغة الفرنسية الشعرية تبقى مرتبطة بضرورة المعنى والوضوح العصرية، أمّا مفردات اللغة العربية فهي تصورية بالأساس ومخصّصة لإبراز مفهوم مركّب بدلا من التعبير عن فكرة محدّدة . مؤكّدا على خصوصية العروضين الفرنسي والعربي بقوله: إنّ نقل قصيدة عربية إلى لغتنا هو دائما خيانة للأصل، ويرجع نجاح بعض المترجمين إلى موهبتهم الأدبية ومعرفتهم بخاصية اللغتين"[1].

ويذكّر بلاشير بأنّ الشعر قبل ظهور الإسلام كان يتداول شفاهيا قبل مرحلة التّدوين التي رافقت تدوين النصوص الدينيّة على يد الخلفاء، وازدهار الشعر في العصر الأموي وولادة أنواع شعريّة والقصيدة التي تتكوّن من مواضيع النّسيب والرّحيل والمدح والهجاء والرثاء، والصّراع القائم بين القدماء والمحدثين في أواخر القرن السابع وحركات التّجديد وتحوّلات الشعر على يد عمر بن أبي ربيعة وبشار بن برد، وظهور أنواع جديدة كالغزل والخمريات والطّرديات والشعر الفلسفي[2]. وفي دراسته لشعر المتنبي طرح **(بلاشير)**

[1] _الخمليشي حورية، ترجمة النص العربي وتأويله عند ريجيس بلاشير ، ص70.71.

[2] _ نفسه ، ص71.72 .

"قضايا عدّة ذات علاقات بالجوانب الغامضة في أصل المتنبي وحياته وسلوكه وعقيدته ومحاولة جلائها وتوضيحها والوصول إلى نتائج حاسمة"[1] .

ويضاف إلى ذلك المدرسة التي انتمى إليها عشرات الروّاد في مجال الاستشراق من مختلف البلاد الأوروبية والنّزعة الموضوعية الحديثة في الاستشراق مدينة لشخصية **(سلفستر دي ساسي Silvester de Sacy) (1775 . 1835)** التي أحبّت العربية وتعمّقت درسها، ونزعته التي جعلت الاستشراق يتحرّر من المرجعية الدينية، وهو ما جعله يتمكّن من اللغة العربية بين لغات أخرى، وهذا التمكّن نستشفّه في الرّسائل بينه وبين (رفاعة الطهطاوي) وقد نقل الطهطاوي جانبا منها في (تخليص الإبريز)[2].

2 . التأويل في الفكر الاستشراقي:

حين نتحدث عن مناهج التأويل عند المستشرقين فإنّ نتحدّث عن تأويلات، أو مناهج تأويلية عدّة وربّما كان أوّلها المنهج الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر أي "**المنهج الفيلولوجي**" الذي يهتم بالحوادث التاريخية كحوادث فعلية يقتضي المنهج فيها جمع المعلومات عن الظّاهرة، وهو ما تختصّ به الفلسفة الوضعيّة.

وهناك نمط آخر من القراءة والتأويل وهو **النموذج الإرشادي** الذي تحدّث عنه **(توماس كون)** في (بنية الثورات العلمية) وينطبق هذا النوع من القراءة على جماعة من المستشرقين كونهم أعضاء جماعة علمية تمارس تخصّص علميّا محدّدا، فالنموذج الإرشادي هو "قاسم مشترك بين أعضاء جماعة علمية... وأي مجتمع يتألّف من الممارسين لتخصّص علمي محدّد، ويكونون قد مرّوا بمرحلة متماثلة من حيث التعليم والتّنشئة المهنيّة... ويستوعبون خلال هذه العمليّة ذات الأدب التقني، ويفيدون منها نفس الدروس"[3].

---

[1] _ بلاشير ريجيس، أبو الطيب المتنبي دراسة في التاريخ الأدبي، تر: ابراهيم الكيلاني ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ص5.

[2] _ درويش أحمد، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص 24 . 26.

[3] _ كون توماس ، بنية الثورات العلمية ، تر: شوقي جلال ، سلسلة عالم المعرفة ، عدد168، 1992، ص223 . 224 .

وعن **الجماعة التفسيرية** نجد (ستانلي فيش) يتحدّث عنها بوصفها "قطاعا من ثقافة أو مجتمع أكبر، حيث يشترك جماعة من القراء في مجموعة من الافتراضات والمصطلحات الفنية، واستراتيجيات القراءة، والايديولوجيا، التي تسمح بقراءة النص بأكثر من طريقة والتي تسمح كذلك بالوصول إلى نتائج مشتركة"[1].

فالجماعة التفسيرية من هذا المنظور، عبارة عن جماعة من القراء، يمتلكون أعراف تأويلية مشتركة، واستراتيجيات قراءة متقاربة، ومصطلحات فنيّة خاصّة كما أنّهم يصدرون عن أفق تاريخي واحد وتحرّكهم هواجس أيديولوجية متشابهة، وينتهون في الغالب إلى تأويل متشابه، ممّا يعني أنّ تأويل نص من النصوص عمليّة معقّدة تخضع لأعراف مواضعة هي التي تعطي لأي تأويل مصداقيته ومشروعيته النسبية، فكما أنّ نتائج التفسيرات والتحليلات العلميّة تعتمد، كما يقول (توماس كون)، على النموذج الإرشادي لرجل العلم فكذلك تكون نتائج التأويل والقراءة حيث أنه تعتمد على الأفق الذي يصدر عن المؤوّل أو القارئ عنه والأعراف والاستراتيجيات التي ارتضتها الجماعة التفسيرية وهكذا تكون القراءة محكومة بجملة من الشروط القبلية التي تحيط بالقارئ[2].

وهناك أمثلة كثيرة عن هذا التأويل منها تلك التي توضح موقف المستشرقين من القرآن الكريم وقضاياه المتعدّدة والتي تتعلّق بمصدره، ووقت نزوله، وحفظه وتدوينه، وغيرها من القضايا:

نزول الوحي:

أتى المستشرقون بتفسيرات وتعليلات وتأويلات حاولوا من خلالها تفسير الحالة التي تنتاب النبي (ص)، فاعتبرها "**(جوستاف لوبون)** إصابة بالهوس الذي يباين التعقُّل الذي ينتابه في هذه اللّحظات فيعتريه احتقان فغطيط فغثيان، أمّا **(هيربرت حريم)** فرأى أنّ محمّدا لم يكن يبشّر بدين جديد في بداية أمره، وإنّما أراد الإصلاح الاجتماعي متّبعا فكرة

[1] _كاظم نادر ، المقامات والتلقي : بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذاني في النقد العربي الحديث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط1، 2003، ص41.

[2] _ نفسه ، ص 41 .

الحساب والعذاب، أمّا **وات** فعزا مسألة الوحي إلى نتاج الخيال الخلّاق و**(جولد تسيهر)** يرى في أمر النبي مسألة نفسية"[1] .

جمع القرآن الكريم وحفظه:

حول مسألة جمع القرآن وحفظه يورد **(كازانوفا)** جملة من الآراء يحاول من خلالها إثبات أنّ القرآن "قد أضيفت له أشياء كثيرة بعد وفاة النبي (ص)، أما **(جولد تسيهر)** فيرى أنّه ليس هناك نص موحّد للقرآن، وأنّه قد حُذفت منه آيات كثيرة، وهو ما يؤكّده **(نولدكه)** و**(موير)**، أمّا رأي **(بلاشير)** في أن تدوين القرآن قضية لم تتأكّد في آيات العهد المكي، وأما **(نولدكه)** فكان تأويله لفواتح السور بأنّها تشير إلى أسماء بعض الصّحابة زادوها على المتن الأصلي ورأي **(بروكلمان)** في تعاليم القرآن فإنّها ترجع إلى عبادات الأمم القديمة ومعتقداتها وكذلك البيئة التي نشأ فيها محمد (ص)، ويزعم البعض أنّ فصاحة وبلاغة القرآن ماهي إلّا تأثّر ببعض الآثار الأدبية العالمية كالإلياذة والأوديسة"[2].

مصدر القرآن:

يجمع غالبية المستشرقين على أن القرآن موضوع وأنّ الرسول (ص) استمدّ تعليمات القرآن وتوجيهاته من اليهودية والمسيحية والزرادشتية، يذهب كل من المستشرق **(هاملتون جب Hamilton Gibb) (1895 . 1971)** و**(سنكريل تسدل)** "أنّ شرائع الإسلام تأسّست من شرائع الأديان المعاصرة له والمنتشرة وقتئذ في الشرق (اليهودية و المسيحية، الهندية الصابئة، الفارسية، الجاهلية، والمستشرق **(توراندريه)** يقول: لا شكّ أن الأصول الكبرى للإسلام مستقاة من الديانتين اليهودية والمسيحية، وهذه حقيقة لا يحتاج إثباتها إلى جهد كبير، وأمّا **(برنارد لويس)** فهو يرى أنّ رواية الرسول لقصص الكتاب المقدّس توحي بأنّ معرفته به كانت عن طريق غير مباشر وربّما كانت عن طريق التجّار والرحّالة اليهود والنصارى الذين كانت أخبارهم متأثرة بالمؤثّرات المدراشية وكتب أساطير

[1] _ باعثمان صلاح بن سالم بن سعيد ، منهج المستشرقين في دراسة القضايا القرآنية ، حولية كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية ، العدد السادس والثلاثون ، لعام 1438هـ/2017م، ص28.

[2] _ نفسه، ص30.

اليهودية، و**(جولد تسيهر)** يقول: "إنّ تبشير النبي العربي ليس إلّا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية عرفها واستقاها بسبب اتّصاله بالعناصر اليهوديّة والمسيحيّة وغيرها والتي تأثّر بها تأثيرا عميقا"[1].

وجملة مواقف المستشرقين تتلخّص في: "بشريّة القرآن الكريم ومؤلّفه محمد (ص)، وأنّ القرآن ليس وحيا، وأنّ القرآن ليس معجزة، أنّه مليء بالتّناقضات كالجبر والاختيار، أنّه خليط من الكتب اليهودية واليونانية وعادات الأمم الأخرى متّخذا من القصص والمواعظ والأوامر والنّواهي الواردة في التوراة والإنجيل والكتب الأخرى مثالا على ذلك"[2].

وهناك نوع آخر من التأويل يعتمد على الإعجاز العلمي في الكتب المقدّسة أي دراسة الكتب المقدّسة في ضوء المعارف الحديثة وخاصة القرآن، والحقائق العلمية التي لم يكتشفها إلا التقدّم العلمي في القرون الحديثة، لذا نجد **(موريس بوكاي)** يحدّثنا عن بداية دراسته للنص القرآني:

"طرقت هذه النّصوص بروح متحرّرة من كلّ حكم مسبق وبكلّ موضوعيّة تامّة وإذا كان هناك تأثير ما قد مورس فهو بالتّأكيد تأثير التّعاليم التي تلقّيتها في شبابي حيث لم تكن الغالبية تتحدّث عن المسلمين وإنّما عن المحمّديين لتأكيد الإشارة إلى أنّ المعنى به دين أسّسه رجل"[3].

لا يخفي **(موريس بوكاي)** دهشته عند اكتشافه الجوانب العلمية في القرآن: "لم أكن أعتقد قطّ بإمكان اكتشاف عدد كبير إلى هذا الحدّ من الدّعاوى الخاصّة بموضوعات شديدة التنوّع ومطابقة للمعارف الحديثة، في نص كتب منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنا"[4].

ويعرض **(بوكاي)** الموضوعات المعالجة في القرآن الكريم ويقارن ذلك بما هو في الكتب الأخرى: "إنّ أوّل ما يثير الدّهشة في روح من يواجه هذا النص لأوّل مرّة هو ثراء

---

[1]_ باعثمان صلاح بن سالم بن سعيد ، منهج المستشرقين في دراسة القضايا القرآنية ، ص30.

[2]_ نفسه، ص32.

[3]_ بوكاي موريس ، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط1، 1996، ط2، 2004م.ص150.

[4]_ نفسه ، ص150.

الموضوعات المعالجة، فهناك الخلق وعلم الفلك، وعرض لبعض الموضوعات الخاصّة بالأرض، وعالم الحيوان وعالم النبات، والتّناسل الإنساني، وعلى حين نجد في التوراة أخطاء علمية ضخمة لا نكتشف في القرآن أي خطأ"[1].

لقد أدرك **(بوكاي)** فارق المعرفة في عصر تنزيل القرآن والمعتقدات السائدة فيه والمعرفة التي ندركها في عصرنا هذا وضرورة هذه المعرفة في تفسير القرآن "إنّ توافق المقولات القرآنية مع المعلومات الحديثة يتّضح، ولكنّ من المهمّ أيضا مقابلتها بالمعتقدات العامّة في هذا الموضوع والتي كانت سائدة في عصر تنزيل القرآن، حتّى ندرك إلى أيّ حدّ كان معاصرو هذه الفترة بعيدين عن حيازة معلومات تشبه تلك التي يعرضها القرآن في هذه المسائل، وليس هناك أدنى شكّ أنّ هؤلاء المعاصرين لم يعرفوا في ذلك العصر تفسير هذا الوحي مثلما ندركه نحن اليوم، ذلك أنّ معطيات المعرفة الحديثة تعيننا على تفسيره والواقع أنّ المتخصّصين لم يكتسبوا معرفة واضحة إلى حدّ ما عن هذه المسائل إلّا خلال القرن التاسع عشر"[2].

ولم يفت **(بوكاي)** أنّ معرفة لغة وبلاغة القرآن من الضرورة بمكان في ترجمة وتفسير وتأويل النص القرآني ولكن مع امتلاك معرفة علميّة تعضدها "إنّ ترجمة هذه الآيات وتفسيرها بشكل صحيح لم يكن ممكنا إلّا بعد ذلك العصر بكثير (عصر الحضارة الإسلامية العظيم) أيّ في عصر قريب منّا، وذلك يتضمّن أنّ المعارف اللّغويّة المتبحّرة لا تكف وحدها لفهم هذه الآليات القرآنيّة، بل يجب، بالإضافة إليها امتلاك معارف علميّة شديدة التنوّع"[3].

ولكنّه في موضع آخر تنبّه إلى أنّ الصّعوبة في البحث عن الموضوع أو المقولات التي تخصّه غالبا ما تكون متفرّقة ولكن الصعوبة الكبرى هي مشكلة مفردات القرآن "إنّ تكوين فكرة عن محتوى القرآن في هذا القرآن ليس أمرا يسيرا وتكمن الصعوبة الأولى في

---

[1] _ بوكاي موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، ص 151-152 .

[2] _ نفسه، ص 238.

[3] _ نفسه، ص153.

أنّ المقولات الخاصّة بالتّناسل الإنساني متفرّقة في كلّ الكتابات مثلما أشرنا ولكن ليست هذه الصّعوبة الكبرى، فأكثر ما قد يضل الباحث، هنا أيضا هو مشكلة المفردات"[1].

أمّا عن مصدر العقيدة والمعرفة الشرعيّة فقد أدرك **(بوكاي)** أنّ القرآن ليس المصدر الوحيد للعقيدة والشريعة في الإسلام، بل أنّ السنّة من أقوال النبي وأفعاله هي المصدر الثاني ثمّ يصل إلى نتيجة تحمل جوابا لسؤاله "كيف أمكن لمحمّد عليه السلام أن يتناول قبل أربعة عشر قرنا حقائق علميّة في القرآن لم يكتشفها إلّا التقدّم العلمي في القرون الحديثة لو لم يكن القرآن الكريم وحيا منزّلا لا شكّ فيه ولا ارتياب في نصوصه"[2].

إنّ ما أنجزه الاستشراق في مجال الترجمة يرقى أحيانا إلى مستوى الأعمال الجيدة ولكن تبقى كثير من الأعمال خاصة الترجمات التي تخص النص القرآني، تتفاوت فيها درجة التوافق والاختلاف مع ما وضعه العلماء المسلمين من قواعد الترجمة، فنظرة المستشرقين للقرآن في أغلب الأحيان لا تلزمهم قواعد العلماء المسلمين بل انتهجوا مناهج واستنّوا قواعد خاصّة توافق المنهج الغربي والمركزية الغربية خاصة في تطبيقه للنقد المتعالي، ولا يختلف الأمر كثيرا فيما يخص التأويلات التي كانت تظهر فيها شخصية المستشرق المتعصّب.

[1] _ بوكاي موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، ص232.

[2] _ نفسه ، ص 281.

المبحث الثاني : مناهج النقد عند المستشرقين

حرص المستشرقون في دراستهم للشرق على تحرّي الموضوعية ـ على زعمهم ـ وانتهجوا في سبيل ذلك عدّة مناهج بغية الوصول إلى تأويل وفهم التّراث، وإذا كانت دراسة المستشرقين تخضع لصرامة المنهج فهذا لا يعني خلو هذه الدراسة من الايديولوجيات المصاحبة والخلفيات الفكرية للمستشرقين، وعليه فدرجة الصّواب والدقّة في الطّرح الاستشراقي تختلف من مستشرق إلى آخر.

المنهج الفيلولوجي:

اعتمد المستشرقون في معالجة الدراسات الإسلامية على المنهج الفيلولوجي (فقه اللّغة) والذي كان سائدا في القرن التاسع عشر، وهو "منهج يهتم باللغة المكتوبة التي دوّنت في وثائق حتى ولو لم تكن حيّة منطوقة، وهو منهج لا يغفل المنطوق"[1]، وهو المنهج المعمول به في دراسة وتحقيق المخطوطات.

إنّ المستشرقين المختصّين في دراسة الحضارة الإسلامية يتلقّون التّدريب لا لكونهم مؤرّخين ولكن بوصفهم علماء لغة فهم "على خلاف زملائهم الذين كانوا يدرسون (مثلا) تاريخ بريطانيا أو فرنسا.. يتلقّون تدريبا كمؤرّخين ويعملون في أقسام التّاريخ في الجامعات والكليّات، كان الباحثون الذين يدرسون صعود الإسلام أو الأسرة العباسية الحاكمة أو الإمبراطورية العثمانية أو أي جانب أو فترة أخرى من التاريخ الإسلامي، فيلولوجيّين عادة من حيث التّدريب ويميلون إلى التفاعل الأوسع مع زملائهم المستشرقين الذين تلقّوا بدورهم تدريبا فيلولوجيا أساسا، وكما قرّر **(هاملتون جب)** لا يوجد في انجلترا وأوروبا أكثر من ثلاثة أو أربعة مؤرّخين محترفين بين الباحثين المستشرقين، ونستطيع بسهولة أن نرى الفرق المترتّب على هذا حين نقارن إنتاجهم بأعمال المستشرق المعتاد على تاريخ الشرق الأوسط وفي الولايات المتّحدة يصعب حتى أن نجد هذا العدد"[2].

---

[1] _الساموك سعدون ، الاستشراق ومناهجه في الدراسات الاسلامية ، ص33 .

[2] _ لوكمان زكاري ، تاريخ الاستشراق وسياسته الصراع على تفسير الشرق الأوسط ، تر: شريف يونس ، دار الشروق القاهرة ، ط1، 2007، ص179.

ومن بين القضايا التي شغلت المستشرقين قضية الانتحال في الشعر الجاهلي والتي سبق وأن تعرّض لها **ابن سلاّم الجمحي (ت: 231هـ)** بقوله: "وفي الشعر مصنوع مفتعل موضوع لا خير فيه.."[1]، نجد المستشرق **(تيودور نولدكه Theodor Noldeka)** أوّل المستشرقين الذين تناولوا موضوع الانتحال مستندين على النقد الفيلولوجي، يقول (عبد الرحمان بدوي): "أنّ موضوع صحّة الشعر الجاهلي قد شغل الباحثين الأوروبيين منذ سنة 1861 على أقلّ تقدير ووصلوا فيه إلى نتائج لا تزيد كثيرا عمّا وصل إليه ابن سلاّم الجمحي قبل ذلك بأكثر من عشرة قرون، إنّما امتازت أبحاثهم بالاستناد إلى الأسانيد التاريخية الموثّقة ونتائج اكتشاف لغات جنوب شبه الجزيرة العربية بفضل ما جمع من نقوشها، وما أدّى إليه البحث المقارن في تاريخ أوليّات الآداب في الأمم المختلفة كما امتازت باستعمال النقد التاريخي والفيلولوجي الدّقيق على النّحو الذي سبقهم إليه في الأدب اليوناني علماء اليونانيات"[2].

وبعد **(نولدكه)** بوقت قصير جاء **(فيلهام آلفارت)** وكل منهما "مقتنع بأنّ قسما كبيرا من الشعر قد وصل إلينا موضوعا أو حتى منتحلا، وبأنّ من الممكن في بضع حالات (إنشاء النظام الأصلي للأجزاء بوسائل فيلولوجية، واستبعاد ما هو منتحل وإرجاع الشكل القديم على وجه الإجمال)"[3]. وفي البحث عن لغة الشعر القديم نجد **(إيفالد فاجنر)** يطبّق المنهج نفسه ليثبت "توحّد لغة الشعراء في مقابل تعدد اللهجات.. وفي لغة الشعراء أيضا يلوح الأصل اللّهجي للشعراء أحيانا، وربّما كانت الحال أقوى لو لم يقم اللّغويون الذين جمعوا الدّواوين هنا بالتّوفيق، حسب قواعد العربية الكلاسيكية التي قُنّنت في تلك الأثناء. فالأبيات التي رويت خارج الديوان تشير في الغالب إلى بدائل لهجيّة في مقابل الشّكل المروي في الديوان، وفضلا عن ذلك أدى تحديد اللغويين للغة إلى أنّ الشعراء الذين لم

---

[1] _ الجمحي ابن سلّام ، طبقات فحول الشعراء ، تح : أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدني للطباعة والنشر، شركة القدس للنشر والتوزيع ، د ط ، د ت ، ص4 .

[2] _ بدوي عبد الرحمان ، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط1، تشرين الثاني (نوفمبر) 1979م ، ص12 - 13.

[3] _ فاجنر إيفالد ، أسس الشعر العربي الكلاسيكي ، تر: سعيد حسن بحيري ، المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1 128هـ -2008 م، ص42 .

يفوا بهذا المعيار لم يستشهد بشعرهم إلّا على مضض، ومن ثم لم يكونوا مشهورين، وهذا ما جعل صورة لغة الشعر تبدو أكثر توحّدا"[1].

وإذا تجاوزنا البحث الاستشراقي في مجال الأدب واللغة إلى البحث الاستشراقي في مجال الفلسفة الإسلامية يبقى المنهج ذاته، حيث يطبّق **(بينس S Pines)** صاحب كتاب (مذهب الذرّة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهنود) نفس المنهج الفيلولوجي مركّزا على "ثلاثة أفكار في بحثه: ـ مذهب الجوهر في علم الكلام ـ مذهب الرازي في الجوهر الفرد ومصادره ـ مصادر مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام[2]، أمّا المنهج الفيلولوجي المطوّر فهو اتّجاه يتميّز بالنقد الجذري للدراسات التاريخية والفيلولوجية في الاستشراق التقليدي، والتّنديد باعتمادها على المصادر العربية، وضرورة توظيف المعطيات الأركيولوجية ـ (استثمار الآثار القديمة عظام، عملات، نصوص مكتوبة على الكهوف..) ـ لإعادة بناء تاريخ النص القرآني وسائر وقائع الإسلام المبكّر"[3].

ومن الدراسات التي اعتمدت المنهج الفيلولوجي المطوّر، كتاب (دراسات قرآنية) لـ **(جون وانسبورو)** (1398هـ -1977م) توصّل في بحثه إلى "أنّ القرآن خليط من المقاطع التي تواصل تأليفها وجمعها فترة تاريخية طويلة وأنّه لا يوجد دليل على أنّه قد ظهر أصلا قبل سنة (59هـ) حين تمّ بنا مسجد الصخرة بالقدس، وقد احتوى المسجد على نقوش يختلف رسمها نوعا ما عن النصوص القرآنية التي عُرفت في القرون اللّاحقة"، وأنّ القرآن نص بشري، ظهر بعد وفاة النّبي، وتدخّل كثير من المسلمين في صياغته واضافة بعض المقاطع له وأنّ الروايات التي "تحدّثت عن جمع عثماني للنص القرآني هي روايات مختلقة بشكل بعدي لإضفاء مشروعية رمزيّة للقرآن الكريم"[4].

---

[1] _ فاجنر إيفالد، أسس الشعر العربي الكلاسيكي، ص79.

[2] _ الجابري محمد عابد ، الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية طبيعتها ومكوناتها الايديولوجية والمنهجية :في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ، 326 .

[3] _الوهيبي عبد الله بن عبد الرحمان ، حول الاستشراق الجديد مقدمات أولية ، ص112 .

[4] _ نفسه ، ص 114 .

المنهج التاريخي:

من المناهج الأولى التي اعتمدها المستشرقون في معالجة الدراسات الإسلامية وهو منهج قائم على جمع وترتيب وتبويب الوقائع التاريخية والاجتماعية ثمّ الإخبار عنها والتعريف بها باعتبارها الظّاهرة الفكرية ذاتها. وإذا كان الهدف من تطبيق المنهج التاريخي هو الحصول على أكبر قدر معيّن من المعارف والمعلومات عن الموضوع المراد دراسته فإنّ مهمّة الباحث هنا إرجاع الظواهر الفكرية وردّها إلى أصولها الأولى[1].

وفي تأريخه للفلسفة الإسلامية اتّبع المستشرق الألماني **(ديبور)** في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام) المنهج التاريخي، وهو أوّل كتاب يؤرّخ للفلسفة الإسلامية يقول ديبور: "هذه أوّل محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك في ذلك مختصره الجيّد، فيمكن أن يعدّ كتابي هذا بدء جديدا لا إتماما لما سبقه من المؤلّفات"[2].

وتتبّع وتفسير الظّواهر التاريخية لم يقتصر على المنهج التاريخي وحده، لأنّنا نجد دراسات لبعض المستشرقين قد راعت الإطار التاريخي والاجتماعي للظّاهرة المدروسة واعتمد هذا الاتّجاه التفسيري المستشرق الألماني **(غوتفريد مولر Gottfried Muller)** في كتابه (أنا لبيد ثم هذه المنزعة Ich bin Labid und das ist mein ziel)، وحاول في ضوء هذا التصوّر أن يقدّم تفسيرا في دلالاته العميقة، فالنّسيب يكشف عن عالم غير حقيقي، لأنّه عالم لا يتعلّق بالشاعر ولا يستطيع الشّاعر أن يظهر نفسه فيه.

استطاع **(مولر)** أن يظهر العلاقة التلاحميّة بين النّسيب والرّحلة، ويقول: "إن الرّحلة تعيد الشاعر إلى الحاضر بشكل كُلّي، ومن خلال وصف الشاعر لرحلة الصحراء المحفوفة بالمخاطر، فإنّه يصف علاقته بالخبرة الرّاهنة المستمدّة من تاريخه الشخصي

[1] _الحاج ساسي سالم، نقد خطاب الاستشراق الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ص 166 ـ 167.

[2] _الجابري محمد عابد، الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية طبيعتها ومكوناتها الايديولوجية والمنهجية :في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، 325.

حيث أنّ الرّحلة كانت فعلا بدويا يوميا، ومن ثم تسعى لإظهار وعيه الذاتي وحفظ هذا الوعي"[1].

وهو يرى أنّ الانفصال بين الشاعر ومحبوبته ناتج عن الانفصال بين قبيلتين نقض بينهما عهد أو ميثاق، و أنّ هذا الانفصال كان ناتجا عن أسباب اقتصادية، وهذا يؤدّي إلى أن تنفصم عرى المحبّة كما تنفصم العلاقة بين القبائل[2].

المنهج الاجتماعي :

يقوم هذا المنهج على تفسير الأحداث والظواهر التاريخية تفسيرا ماديّا، وقد اشتهر هذا المنهج بعد مؤلّفات **ماركس وأنجلز** خاصة بعد نجاح الثورة البلشفية، ووفقا للتطوّرات في المناهج الغربية فقد تشكّل موقف جديد لدى المستشرقين من السيرة والتاريخ الإسلامي انبثق عن التفسير المادي للتاريخ. ولقد ظهر فريق من المستشرقين يرتكز على النظرية الاجتماعية في تفسير الوحي وغاياته الإصلاحية الاجتماعية الاقتصادية.

أخذ بهذه النظرية **(بندلي جوزي)** في مقال بعنوان (الجزية والخراج في أوائل الإسلام) يقول فيه :"من فضل النبي العربيّ على أمّته وأكبر الأدلّة على عبقريته وقوّة إرادته، أنّه أوّل من وُفّق في تاريخ هذه الأمّة ـ على ما نعلم ـ إلى جمع شتاتها وجعلها شعبا واحدا وأمّة واحدة ، بمعنى هذه الكلمة الحقيقي، تسعى وراء غاية أخرى"[3].

يقول (جوزي) في موضع آخر: أنّ الدّور المكّي كان دور تمهيد واستعداد، دور بث دعوة جديدة بين طبقات الأمّة، ودور حرب ونزاع كلاميّ بين رجل ثابت في مبادئه مخلص في عمله، وبين طبقة من النّاس شعرت بالخطر على ثروتها وزعامتها في البلاد فهبّت تقاوم ذلك الرّجل وتناوئه.. دور جهود وأحلام لو تحقّقت كلّها لقلبت البلاد رأسا على عقب، وما أجمل هذا الدّور وما أعظمه،.. وأمّا الدّور الثاني فكان دور عمل

[1] _الربابعة موسى ، الاستشراق الألماني المعاصر والشعر الجاهلي ، ص51 .

[2] _نفسه، ص 27 .

[3] _ جوزي بندلي، دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب، دار الطليعة ، ط1، 1977م ، ص22.

وتنظيم، ودور حروب وافتتاحات، ودور سياسة ومكاشفات أدّت إلى تساهل من الطّرفين ومعنى التّساهل في مثل هذه الثورات الاجتماعية هو التّنازل عن بعض المطالب أو المبادئ أو التلطّف في الطّلب والرّجوع عن بعض الأفكار، أو وضعها في قالب يرضاه الفريقان، وهذا ما كان من أمر النبي العربي ورئيس جمهورية مكّة الخبير المحنّك الذي كان يتكلّم بلسان الملأ المكّي. هذا يعترف بسيادة النبي الروحية والعالمية ويهجر الأوثان ويؤدي الزكاة ويقيم الصّلاة، وذلك يتعهّد أن تبقى مكّة مركز البلاد العربية الدّيني، ويجعل لأعيان مكة وقادة أفكارها حظّا في إدارة المملكة أو الجمهورية الروحية الجديدة، وأن يتركهم وشأنهم يتاجرون ويعيشون كما يشاؤون، أمّا الفريق الثّالث (الفقراء) هو الطرف الذي استعرت الحرب لأجله وظهرت الدّعوة لتحسين أحواله، فقد أرضوه في بادئ الأمر بشيء من الصّدقات والزّكاة، ثم نسوه أو تناسوه بعد وفاة النبي وخلفائه الأوّلين، فرجع إلى حالته الأولى بل إلى ما هو أسوأ منها[1].

وفي موضع آخر: وما مثل النبي من هذا الوجه إلا مثل الأنبياء الذين سبقوه، ولا سيما أنبياء بني اسرائيل، أي أنّه فضّل استعمال الوسائل الأدبية ـ إلّا فيما ندر من الظّروف ـ على غيرها من الطّرق التي لجأ إليها في عصرنا بعض مصلحي وسياسي أوروبا كلينين زعيم الشيوعية الروسية وموسوليني وغيرهما. وعليه يمكننا أن نقول: أن محمّدا أجاد في وصف الأمراض الاجتماعية العربية وتعدادها أكثر من علاجها واستئصال جراثيمها، فإنّ تصويره لتلك الأمراض كان يبلغ حدّ الإعجاز[2].

ولقد توصّل **(بيجو لفسكايا)** أنّ القرآن يُشعر بتركّز مرحلة ملكيّة الرقيق ويذهب مع **(بلاييف)** إلى أنّ المرحلة الإقطاعية هي من آثار اتّصال العرب بالشعوب الأخرى. ويرى

[1] _جوزي بندلي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ط2، 1981 ص51.53.

[2] _ نفسه، ص44 . 45 .

(بلاييف) أنّ الإسلام المتمثّل بالقرآن لا يلائم المصالح السياسية والاجتماعية للطّبقات الحاكمة ، فلجأ أصحابه إلى الوضع في الحديث لتسويغ الاستغلال الطّبقي الجديد[1].

المنهج النفسي:

استفاد النقّاد من منجزات واستنتاجات علم النفس وأبحاث كل من **(فرويد)** و**(يونغ)** وانعكس ذلك على مناهج البحث الاستشراقي، إذ يمثّل منهج التحليل النفسي أحد أهم المناهج المستخدمة لدى المستشرقين خاصة في التحليل النفسي لشخص الرسول (ص) وتفسير حالات تلقي الوحي وما كان يصحبه من صلصلات وأهوال نوعية تخصّ ظاهرة الوحي الإلهي، وحدها دون سواها من الظّواهر الأخرى، بنوبات من الصّرع أو الهيستيريا أو الهلوسة.

وأتى المستشرقون بتفسيرات وتعليلات وتأويلات، حاولوا من خلالها تفسير الحالة التي تنتاب النبي (ص) إبّان نزول الوحي، ومنهم المستشرق الفرنسي **(جوستاف لوبون)** الذي يستبعد أن يكون محمّد مصابا بالصّرع لعدم توفّر دليل على ذلك، وهو يرى رأيا آخر بقوله: "وقيل: أنّ محمّدا كان مصابا بالصّرع، ولم أجد في تواريخ العرب ما يبيح القطع في هذا الرأي، وكل ما في الأمر هو ما رواه معاصرو محمد، وعائشة منهم، من أنّه كان إذا نزل الوحي عليه اعتراه احتقان وجهيّ فغطيط فغثيان، وإن عدوت هوس محمد، ككلّ مفتون وجدته حصيفا سليم الفكر. ويجب عدّ محمد من فصيلة المتهوّسين من الناحية العلمية كما هو واضح، وذلك كأكثر مؤسّسي الديانات، ولا كبير أهمّية لذلك، فأولو الهوس وحدهم، لا ذوو المزاج البارد من المفكّرين، هم الذين ينشئون الديانات ويقودون الناس، ومتى يُبحث عمل المفتونين في العالم يُعترف بأنّه عظيم، وهم الذين أقاموا الأديان وهدموا الدّول وأثاروا الجموع وقادوا البشر، ولو كان العقل، لا الهوس، هو الذي يسود العالم، لكان للتاريخ مجرى آخر"[2].

[1] _ خليل عماد الدين، المستشرقون والسيرة النبوية، ص 40. نقلا عن الدوري عبد العزيز ورفاقه، تفسير التاريخ، مكتبة النهضة، بغداد، ص14 . 16.

[2] _لوبون غوستاف، حضارة العرب، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، ص118.

المنهج البنيوي:

كما أشرنا في التمهيد فإنّ الاستشراق تأثّر في تطوّراته وتطوّر أبحاثه ومناهجه إلى ما يحدث في الغرب من تطوّر للعلوم ومناهجها، ولهذا فإنّه تبعا لما حدث من تطوّر في الأبحاث الاستشراقية أو (الاستشراق الجديد) على مستوى المنهج انعكس على نتائج البحث وتعدّدت التأويلات وفقا لتعدّد المناهج .

جرت العادة في الدراسات السّابقة أن يتمّ عند مقاربة النّصوص ربطها بسياقاتها التاريخيّة والاجتماعية وهو ما درجت عليه الدراسات الاستشراقية، إلى غاية أن ظهرت على ساحة النّقد مناهج تحليل جديدة تقارب النّص في ذاته وتتجاوز المستويات التاريخية والاجتماعية وجاءت البنيوية تجاوزا وتخطّيا لحدود التّعامل التّقليدي مع النّصوص والخطابات، ونجد تطبيقاتها على النصوص الشعرية، ونجد تفاعل الكثير من المستشرقين مع هذا المنهج في التفسير والتحليل ولكن في حدود ما يسمح به المنهج .

ومعاينة النص الشعري الجاهلي كفن قائم بذاته هو مفهوم الاتّجاه الذي قامت عليه دراسة المستشرقة الألمانية (**ريناته يعقوبي**) في كتابها (دراسة حول شعرية القصيدة الجاهلية) (Studien zus poetik der alatarabischen gasid) انطلقت المؤلّفة في هذه الدراسة من نقطة تتأسّس على أنّ أجزاء القصيدة كانت موجودة بشكل منعزل في الزمن القديم وأنّها تفتقر لأي رابط، واندمجت فيما بعد نتيجة للتطوّر لتكون شكلا أدبيّا جديدا وهو ما يعرف بالقصيدة[1]. أمّا عن قضيّة التطوّر في بنا القصيدة فتقول: الأكثر احتمالا أنّ القصيدة بتركيبها من موضوعات مختلفة كان بعضها مرتبطا ببعض من خلال الوزن والقافية فقط ومع مرور الزمن نشأت علاقات بين هذه الأجزاء، أي أنّ الانتقال من جزء إلى آخر في القصيدة أصبح أمرا مبرّرا[2].

[1]_ الربابعة موسى ، الاستشراق الألماني المعاصر والشعر الجاهلي ، ص38 .

[2]_ نفسه ، ص39 .

وفي مقالة لها بعنوان (ابن المعتز: دير عبدون، تحليل بنيوي) قامت بتحليل بنيوي للجزء الأوّل، وعالج **(بتراتشيك)** في مقاله (البنية الدلالية لوصف المطر لدى أمرئ القيس) قطعة يمكن أن تكون إلى حد كبير قطعة من قصيدة بالمنهج ذاته[1].

وفي دراسة بنية الشعر العربي القديم، يطرح **(إيفالد فاجنر)** مشكلتين منفصلتين كل الانفصال عن الأصل تتعلّق الأولى بتأليف القصيدة ، وتوالي موضوعاتها وإن كانت تتوالى منطقيّا، والمشكلة الثانية التي استُخدم لها مفهوم (بنية) فهي السؤال: هل في القصيدة إلى جانب المعنى الذي يظهر عند تفسير النص الموجود على السطح بوسائل لغوية عادية ـ معنى عميق أيضا ـ من خلال تلازم مضامين رمزية محدّدة للمفردات المستخدمة أو من خلاله تُنقل أسطورة ما إلى المحيط الواقعي للشاعر[2].

المنهج الأنثروبولوجي:

تعرف الانثروبولوجيا أو (علم الاناسة) على أنّها "دراسة الإنسان بشكل عام وهي تنقسم إلى الأنثروبولوجيا الطبيعية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وهذه الأخيرة تهتم بالجماعات الإنسانية والظواهر الاجتماعية التي تستحق تفسيرا من خلال العوامل الثقافية"[3].

وكغيرها من المناهج أثرت الأنثروبولوجيا على الدراسات الاستشراقية وتأثر المستشرقون بمباحثها ومقولاتها النظرية، واهتمّت أنثروبولوجيا الشرق الأوسط بثلاث موضوعات مركزية (النسب / القبيلة، الحريم / المرأة، الإسلام)، ومن أبرز المقولات والنظريات:

1ـ النظرية الانقسامية:

شرحها وطوّرها الأنثروبولوجي البريطاني **(ايفنز بريتشارد)** في دراسته على مجتمع النوير(القبيلة الوثنية بجنوب السودان)، قبيلة في وجهة نظر الأنثروبولوجيين مجسّدة لفكرة

[1] _ فاجنر إيفالد ، أسس الشعر العربي الكلاسيكي ، هامش ص 240.

[2] _نفسه، هامش ص 235.

[3] _ أوجيه مارك وكولاين جان بول، الأنثروبولوجيا، تر: جورج كتورة ، دار الكتاب الجديد، ط1، 2007، ص 7-15.

البناء القبلي العاجز على تشكيل مجتمعات غير قرابية، وفسّر **(بريتشارد)** التركيبة السياسية ـ الاجتماعية في مثل هذا المجتمع بنموذج المجتمع المنقسم دائما على نفسه بعد الوصول إلى مرحلة قرابة معيّنة ليكوّن منها مجموعة ثقافية سياسية مستقلّة بذاتها تتجسّد حياتها في التّأكيد على القرابة ورفض الأغراب والأباعد[1].

2ـ أنثروبولوجيا الإسلام:

ضمن هذه النظرية تمّت دراسة الإسلام بكونه الإطار الأشمل لجميع الممارسات الثقافية في المجتمعات العربية والإسلامية، وأبرز الأبحاث في هذا المجال أطروحة **(إرنست غلنر)** عن الأصولية/ السلفية الجزائرية، يتوصّل **(غلنر)** إلى أنّ الجوهر الأصلي للإسلام هو دين نصّي أخروي، يتميّز بنزوع شديد، وهذه الطهورية يخفّف من حدّتها وحرفيتها التّقليد الأكثر للسنة في صورة توازن بين الأعراف المدنية والسلطة والعلماء لكن عندما تصل الأزمة إلى الثقافة يعود النص إلى البروز ويظهر علماء منشقّون متشدّدون يتسلّحون بالنص من أجل استعادة الطهورية أو البراءة الأولى.. والمناضلون الأصوليون هم في هذا السياق ـ بحسب غلنر ـ يعيدون قراءة النص لتجديد التّقليد والدخول في العصر. وكتاب (الإسلام من وجهة نظر الإناسة ـ التطوّر الديني في المغرب واندونيسيا) لـ **(كليفورد غيرتز)** الذي يرى أن المجتمع الإسلامي مثل سائر المجتمعات موّار شديد الحركة والتغيير، أمّا البنى والثّوابت البادية فهي رموز تبقى عناوينها وتتغيّر معانيها وتنقطّع أو تتضاءل علاقتها بالواقع في الأزمات فيظهر التّشدّد بسبب توتّر (المقدّس) فليس هناك مجتمع عالمي إسلامي، بل هناك مجتمعات إسلامية، وتقاليد إسلامية متعدّدة، لا تجمعها إلا رموز ومقدّسات عليا، تظهر وحدة أو شبه وحدة في الوعي، ولا علاقة ـ في الواقع ـ بين ما يحدث في المغرب وما يحدث في أندونيسيا..[2].

---

[1] _ الوهيبي عبد الله بن عبد الرحمان، حول الاستشراق الجديد ، ص103 نقلا عن باقادر أبو بكر أحمد ، الإسلام والأنثروبولوجيا، الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 ، 1425هـ ، ص 65 .

2_ الوهيبي عبد الله بن عبد الرحمان ، حول الاستشراق الجديد مقدمات أولية ، ص107 .

النظرية النسوية:

نظرية تقوم على رفض الفروقات بين الذكر والأنثى، وأنّ التّباين بين الذكر والأنثى لم يكن نتيجة ماهية أو نتيجة الطبيعة المؤنثة، بل هي نتيجة بناء اجتماعي ثقافي وهي نظرية تعتمد على فكرة (النوع/ الجندر) واعتمادا على هذا ألّفت **(سينيثيا نلسون)** عن النّساء في الشرق الأوسط، كتابا قامت فيه بتحليل مفهوم ونظام (الأبوية) بطرح مجموعة من الأسئلة التي يحتّمها الوضع الاستثنائي لنساء الشرق: كيف تمرّ النّساء بخبرة الفصل الجنسي وتحافظن عليه؟ كيف ولماذا يبدو أنّهن يتعاونّ في هذا النظام غير القائم على المساواة؟ كيف تساهم النّساء في إعادة إنتاج النظام وكيف تقاومه؟. وأنتجت هذه الأسئلة جملة من الأعمال المعقّدة التي تصف ايديولوجيا العلاقات بين الذكور والإناث في العالم العربي. ووضع الباحثون وزنا متغيرا للإسلام كنظام ايدلوجي يوفّر مفاهيم تؤثّر في خبرة الخضوع عند النّساء، ووفّرت ممارسة الحجاب وعزل النساء، والايدلوجيا الأخلاقية التي تساهم فيها هذه الممارسات خصوصا خطاب الحشمة الجنسيّة، المنطقة الأكثر اثمارا في التّنظير للعلاقة بين الايدلوجيا وعلاقة القوّة" في مجتمعات الشرق الأوسط[1].

المنهج الوجودي:

يمكن اعتبار (الوجودية) ـ وإن كانت منهجا فلسفيا ـ منهجا نقديا وذلك لحضوره ضمن مناهج النقد الغربي للشرق وتراثه، ومن أمثلة المنهج الوجودي في هذا المجال نجد أنّه في سبيل فهم وتفسير النسيب في الشعر الجاهلي اعتمد بعض المستشرقين على المنظور الفلسفي الوجودي، ويقدّم **(فالتر براونه)** تفسيرا جديدا للنسيب إذ يقول: "إنّ النسيب عبارة عن اختيار القضاء والفناء والتناهي، لأنّ المسألة متعلّقة بمسألة وجود الإنسان ومصيره ونهايته"[2].

[1] _ الوهيبي عبد الله بن عبد الرحمان ، حول الاستشراق الجديد مقدمات أولية ، ص108 . 110.

[2] _ الربابعة موسى ، الاستشراق الألماني المعاصر والشعر الجاهلي ،ص26. براونه فالتر، الوجودية في الجاهلية، مجلة المعرفة السورية، عدد4،السنة الثانية 1963م ، ص60.

ما بعد الكولونيالي (ما بعد الاستعمار):

حقل من التحليل اتّضحت معالمه في الغرب مؤخّرا وهو مصطلح يشير إلى نوع من التحليل ينطلق من فرضية أنّ الاستعمار التّقليدي قد انتهى وأنّ مرحلة من الهيمنة تسمّى أحيانا (المرحلة الامبريالية أو الكولونيالية) قد حلّت وخلّفت ظروفا مختلفة تستدعي تحليلا من نوع معيّن[1]. وهو المنظور الذي تناولت من خلاله المستشرقة الأمريكية **(تيري دي يونغ)** شعر بدر شاكر السياب في كتابها "موضعة الشاعر: بدر شاكر السيّاب وعراق ما بعد الاستعمار".

تقول **(تيري دي يونغ):** "إنّ الغرب قد فرض خطابا سياسيا/ثقافيا قرأ من خلاله الثقافات التي استعمرها، خطاب تشكّل في إطار الثقافة الغربية من ناحية والمصالح السياسية والاقتصادية من ناحية أخرى، حيث تشير **(تيري دي يونغ)** في هذا السياق إلى أن رؤية الغرب لحربي الخليج (العربية الإيرانية، حرب تحرير الكويت) جاءت في كثير من الأحيان متأثّرة بخطاب ثقافي مستمد من الكتاب المقدّس، أي التوراة والإنجيل وتضرب لذلك أمثلة عديدة من دراسات غربية ظهرت حول تلك الأحداث منها ما يتناول الحرب العراقية الإيرانية من منظور مجازي تبدو فيه وكأنّها مدفوعة بقوى أسطورية استمدّها المؤلّف من الأساطير اليونانية والكتاب المقدّس"[2].

وترى **(تيري دي يونغ)** أنّه في مقابل ذلك الخطاب الغربي وما يتأثّر به من تصوّرات "يمكن النظر إلى شعر السيّاب على أنّه يمثّل خطابا مقاوما له خصائصه المستمدّة من الثقافة العربية ومن طبيعة الصّراع ضدّ المستعمر الغربي"[3].

كانت هذه أغلب وأبرز المناهج التي اعتمدها المستشرقون في قراءة وتأويل ونقد التراث الشرقي، وإن كانت نتائج أبحاثهم ـ في أغلبها ـ جانبت الصواب وذلك لاعتبارات عدّة سنفصّل القول فيها في المبحث الموالي.

---

[1] _ الرويلي ميجان والبازعي سعد ، دليل الناقد الأدبي ، 158.

[2] _البازعي سعد، شرفات للرؤية: العولمة والهوية والتفاعل الثقافي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص9.

[3] _نفسه، ص ن.

المبحث الثالث: الاستشراق والمواقف النقدية في الدراسات العربية.

إذا كان المستشرق بوصفه مُؤلّفا (ناقدا، مؤوّلا) وهو (المرسل) لخطاب الاستشراق الذي يمثّل (الرسالة)، فمن هو المتلقّي (المرسل إليه) الذي يتوجّه إليه المستشرق بالخطاب على اعتبار الدّور الذي يلعبه المتلقّي في استكمال عناصر الخطاب والاستجابة للرسالة (الخطاب الاستشراقي)؟ أي أنّ السّؤال الذي يعترضنا هنا هو ـ من هم الذين يتلقّون هذا الخطاب؟ فإن كان تلقّي الخطاب يقتصر على الجمهور الأوروبي، فهل هذا يعني أنّ الخطاب لا يصل إلى المتلقّي في الشرق وأنّ الجمهور الشرقي غير معني به ما دام الخطاب الاستشراقي موجّها للغرب؟

بعبارة أخرى، إذا كان الاستشراق خطاب الغرب موجّها للغرب فهل هذا يعني "أنّنا لسنا ملزمين بقبول الصورة الاستشراقية لفكرنا ومجتمعنا، فمشكلة الاستشراق بأكملها يمكن التخلّص منها إذا أردنا، بالاستغناء عن كتابات المستشرقين، وترك الغرب نفسه يتحمّل نتائج أخطاء أو تشويهات قد تكون متضمّنة في هذه الكتابات، وكما أنّ الثقافة الغربية لا تقرأ ولا تتأثّر في الغالب بالأحكام التي يصدرها عنها مصطفى محمود أو الشيخ الشعراوي مثلا، ففي استطاعتنا نحن بفعل إراديّ أن نتجنّب أي أضرار أو تشويهات محتملة للفكر الاستشراقي بأن نستغني عنه بكل بساطة"[1].

وإذا كان المستشرقون لا يكتبون لنا وأنّ هذه الكتابات لا تعدو كونها أبحاث وأعمال موجّهة للمواطن الأوروبي، فإنّ طموح المستشرقين لا يقف عند ذلك، فما الذي يمنع أن تكون تلك الأعمال موجّهة إلى الشرقي، ويعتمد عليها العرب فتغدو بذلك مرجعا للثقافة العربية، والحقيقة أنّ جل كتابات المستشرقين وصلت إلى الجمهور الشرقي مع اختلاف درجة الاستجابة ومشاعر الرّفض والقبول، والتلقّي كان حاصلا في أوساط الجماهير الشرقية على اختلاف المستويات والتخصّصات، فيمكن أن يكون هذا التلقي مباشرا أي بالاطّلاع على تلك الأعمال في لغاتها الأصليّة أي اللغات التي يكتب بها المستشرقون أو عن طريق الترجمة التي قام بها متخصّصون في هذا المجال.

[1] _ زكريا فؤاد ، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج ، هنداوي، 2017 ، ص 55.

1. التلقي العربي للخطاب الاستشراقي، وتطوّر المعرفة وصور الصلة بالاستشراق:

بعد الاطّلاع على كتابات المستشرقين ـ سواء كان هذا التلقّي مباشر أي بالاطّلاع على الدراسات الاستشراقية في لغاتها الأصليّة التي كتبت بها، أو عبر التّرجمات التي قام بها متخصّصون في هذا المجال ـ على اختلاف مستويات القراءة وتعدّد القرّاء، ظهرت آراء وكتابات معلنة بداية حركة النقد التي طالت الخطاب الاستشراقي، وتعدّدت توجّهات النقد من نقد المنهج إلى محاكمة النتائج واستراتيجية الخطاب الاستشراقي.

والنقد الذي وجّهه النقّاد لخطاب الاستشراق لا بدّ أن يكون ناتجا عن دراية بالمنهج فجلّ نقّاد الاستشراق على درجة كبيرة من الوعي وهم متخصّصون في مجالات الفلسفة والتّاريخ وعلم الاجتماع ونقد التراث والدراسات النقدية الحديثة واللسانيات والدراسات الثقافية، لذا فهم لا ينقدون بلا وجهة نظر، وانتماءاتهم للثقافة العربيّة لا تعني انقطاعهم وعدم مواكبتهم التطوّر العلمي والفكري في الغرب، فالكثير من هؤلاء متشبّع بالثقافة والمناهج الغربيّة.

ونقد الاستشراق يمثّل نقدا لقطاع كبير من الثقافة الغربية، وهو "يستكمل نقد الثقافة العربية الإسلامية ويساوقه، كلاهما جزء من مشروع واحد هو مشروع النقد المزدوج للأنا والآخر"[1]. وتختلف طبيعة هذا النقد تبعا للموقف من الاستشراق ـ بوصفه خطاب الآخر ـ في علاقته مع (الأنا) إلى جانب الموقف من التّراث الذي يمثّل المرجعية لكثير من نقّاد الاستشراق، خاصّة في موقف المستشرق من التّراث، ولن يكون هذا الموقف إلّا نتيجة معرفة بالاستشراق وفق النّظرة العلمية الموضوعية أو الايديولوجية، ولكلّ نظرة دافع ومبرّر.

والمعرفة العربية بالاستشراق ترجع إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهي لحظة ازدهاره، ومن ذلك الوقت بدأت تتكوّن أنواع من العلاقات وأشكال من التّفاعلات أثناء اللّقاءات والحوارات بين الطّرفين، ونتج عن ذلك كتابات ومؤلّفات في صورة ردود

[1] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ص9.

وتصويبات وانتقادات، أو في صور مدح وثناء وربما تكون في شكل وقفات نقدية تلتزم العلمية والموضوعية في الطّرح.

وإذا تتبّعنا مسار تطوّر العلاقة بين الاستشراق والنقّاد العرب لمعرفة كيف تعامل المثقّفون العرب مع الاستشراق، من أوّل اتّصال بين الطّرفين وطبيعة وظروف هذا الاتّصال إلى مرحلة بلغ فيها النهضويون العرب درجة كبيرة من الوعي بالاستشراق، نجد بين المرحلتين تطوّرا كبيرا في صور الصّلة بالاستشراق. أمّا الاتّصال بالاستشراق فقد تمّ بداية عبر قناتين ولج النّهضويون العرب من خلالهما "قناة القراءة (قراءة نصوص المستشرقين) وقناة التكوين الجامعي، حيث درس نهضويون كثر على مستشرقين (في الجامعات العربية كما في الجامعات الأوروبية)، وتأثروا بما كانوا يبثّونه فيهم من أفكار أشكالا من التأثّر مختلفة.. وكان تأثير هؤلاء في أولئك إنما كان ـ في الغالب ـ مزدوجا: تأثيرا في الرّؤية والإشكاليات وتأثيرا في المنهج وطرائق النّظر والتحليل، فأمّا الرّؤية والإشكاليات فبات على تلامذة المستشرقين من النهضويين أن يتلقّوا أسئلة للتفكير جديدة في موروثهم التاريخي والثقافي غير تلك التي ألفوها واعتادوا عليها أسئلة وحيدة ممكنة للتّفكير ممّا كانت تبثّه دروس المدارس وتآليف المشايخ من حملة العلم التقليدي. وأمّا المنهج فأخذوا كثيرا بجاذبية الطّرائق الحديثة التي يقرأ بها تاريخ الفكر والحضارة"[1].

أوّل صور الصّلة بالاستشراق تتمثّل في نزعة **الانبهار** بالاستشراق والمستشرقين، وهذا ليس بالجديد فالاستشراق جزء من الثقافة والفكر الأوروبي الحديث، وهو بهذا يمثّل نزعة انبهار خاصّة من نزعة انبهار عامّة، و"الانبهار بالاستشراق، من هذا الوجه العام، انبهار بعقل غربي ذي سمات في طريقة التفكير وفي استخدام أدوات البحث باعثة على قدر من الجاذبية وتوليد مشاعر الإعجاب، إذ ليس الاستشراق، هنا، أكثر من حيّز من التّأليف يتجسّد في ذلك الفكر، وذلك العقل، وتلك الأدوات، ومع ذلك، لم يمسّه الانبهار ذاك (بالاستشراق) سوى تلك الشّريحة من الكتّاب والمثقّفين والنهضويين الذين عنوا بسؤال الموروث وبمجال الدراسات العربية الإسلامية: قراءة وتأليفا"[2].

---

[1] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ص26.

[2] _نفسه، ص 31.

وصورة الانبهار في هذه المرحلة تمثّلت في التّلمذة الثقافية التامّة للمستشرقين، لكنّها تلمذة في صورة أخرى غير تلك التي تعني التلمذة المباشرة (المؤسّسية) في معناها المؤسّسي أو عن طريق غير مباشر (تلمذة نصيّة)، وإنّما هي القول بأنّ "النهضويين العرب تصرّفوا مع نصوص المستشرقين تصرّف التلميذ مع المادّة التي يقدّمها له أستاذه. في علاقة التّلمذة هذه يستبطن النهضويّ أفكار المستشرق بوصفها إمّا مسلّمات فكريّة لا مجال لوضعها موضع تساؤل أو مراجعة، أو بصفتها الأطر المعرفية الوحيدة الممكن الانطلاق منها للتفكير في الموضوع. في الحالة الأولى: أين يقع استبطان المعلومات، تصبح وظيفة النهضوي إعادة إنتاج وعرض المادة المعرفية، ويصبح التّأليف أشبه بتلخيص وعرض جديد للمادة. في صورة ميسّرة لأوسع قرّاء العربيّة. أمّا في الحالة الثانية: فيتصرّف النهضوي مع أفكار المستشرق بما هي المحدّدات العامّة لأطر التّفكير، فيظلّ له هامش حريّة أوسع من نظيره الأوّل، ويتفادى السّقوط في مطبّات الاستنساخ والتّكرار وإن ظلّ في فعله أثر واضح من الانبهار"[1] تمّ تلي مرحلة الاستلهام والتّماهي، مرحلة الحوار والنقد.

قبل الحديث عن مرحلة الحوار ونقد الاستشراق هناك علاقة مع الاستشراق، تتمثّل في التّماهي مع الاستشراق وتقمّصه، حيث تنمحي فيها الفروق بين الذات الشرقية (النهضويين العرب) وبين ذوات المستشرقين، ولعلّ (عبد الرحمن بدوي) خير مثال عن هذه المرحلة، أين يتمّ استبطان أفكارهم ومناهجهم وطرائقهم في الدّرس وكأنّما هو هم أو هو وهم سواء. حيث يلاحظ عن هذه العلاقة أنّها تتمظهر في صورتين من عمل (بدوي) العلمي الصورة الأولى: "استعارة نصوص بعض المستشرقين واستدخاله قلمه في متنها، ومن ثمّ التكلّم بها وكأنّها نصوصه.. وتختفي الفواصل بين (بدوي) والمستشرقين حيث لا يشار إلى التّرجمة في فهرست الكتاب أحيانا فيبدو النص المترجم وكأنّه تأليف خالص لـ(بدوي)"[2].

[1] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ص31.

[2] _نفسه، ص 66.

أمّا الصورة الثانية: وهي تقمّص المستشرق أثناء الدرس والبحث بما في ذلك الاقتداء بالمستشرق في التّحقيق والتّأليف وهي "صورة التّماهي الأقوى ففيها يلبس (بدوي) جبّة المستشرق حتّى لكأنّك تحسبه مستشرقا حين يحقّق أيضا نصّا أو يؤلّف آخر"[1].

مناظرة الاستشراق:

كانت للنهضويين العرب مناظرات مع المستشرقين وقد بدأت مبكّرا مقارنة بالكتابات المتأخرة والحوارات النقديّة المعاصرة، وهي مناظرات تعود إلى "الجيل النهضوي الثاني من تيار الإصلاحية الإسلاميّة نهاية القرن التاسع عشر، وحتى الجيل النهضوي الخامس (جيل الليبرالية العربية في مصر خاصة)، وما يميّزها أنّ الذين خاضوا فيها من النهضويين حصل لديهم إلمام بآراء المستشرقين وأطروحاتهم"[2]. وبدأ يتّضح في الخطاب النهضوي النّقدي نوع من الوعي والشعور بزيف الحقائق والأفكار الاستشراقية ومجافاتها للحقائق التاريخية، شعور يزداد مع تناقص في حدّة الانبهار بالمنجز الاستشراقي، واللّافت في الخطابات النقديّة وتلك المناظرات هي المحطّتان: "الأولى ابتدائية (تأسيسيّة على يد الأفغاني ومحمد عبده)، والثانية قد نضجت فيها اللّغة النقدية النهضوية مع كلّ من (طه حسين والشيخ مصطفى عبد الرّازق)"[3].

ومن أشهر المناظرات تلك التي قامت **مدافعة عن الإسلام** والجدل الذي أثارته المحاضرة الشهيرة التي ألقاها (أرنست رينان) في الكوليج دو فرانس وأثارت حفيظة غير واحد من النهضويين العرب، كما "كان لأطروحات (رينان) وأفكاره التّأثير الكبير في أوساط النهضويين خاصّة فرح أنطون،.. وجمال الدّين الأفغاني.. ومن ثمّ كانت ردود الأفغاني مدخلا إلى ردود أخرى من نهضويين لاحقين على أطروحة (رينان)"[4]. وتعدّدت ردود النهضويين في صورة مناظرات وهي التي قامت **تخطئة للمستشرقين** في "مسائل معلومة وهي واحد من وجوه مناظراتهم ونقدهم لكنهما (=المناظرة والنقد) لا يقعان من

[1] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص67.

[2] _ نفسه، ص36.

[3] _نفسه، ص36.

[4] _نفسه، ص 36.

موقع إنكاري لمساهمة المستشرقين، بل من موقع الاعتراف بما لتلك المساهمة من دور في جلاء مسائل كثيرة في تراث الإسلام. على أنّهما ،أيضا، يؤذنان بأنّ لحظة من النديّة الفكريّة بين الفكرين العربي والغربي، قد بدأت تشهد النور، وتعبّر عن نفسها في نوع المخاطبة الجديدة التي سيسلكها المفكّرون العرب مع أساتذتهم المستشرقين"[1].

الحوار ونقد الاستشراق:

علاقة النهضويين العرب بالاستشراق تزامن فيها الانبهار والنقد ويمكن القول أنّ مرحلة النقد كانت "قد بدأت قبل أن تتمكّن مشاعر الانبهار بالاستشراق من نهضويّين كثر، كما أنّ المحطّة الانبهاريّة لم تستنفد نفسها فتخلي المكان لمحطّة نقديّة، بل استمرّت ظواهرها بيّنة في التأليف النهضوي"[2].

وتظهر سمات النّقد في المرحلة التي تمّت فيها ترجمة المؤلّفات أو الخطابات الاستشراقيّة كتلك اللّحظة التي أصدر فيها (بدوي) ترجمة لكتاب "(روح الحضارة العربية لهانز هينرش شيدر، عام 1949) ألحق بها ـ في ملحق ثان ـ عرضا ومراجعة لكتاب (غوستاف فون غرونبازم) الإسلام في العصر الوسيط. وفي المراجعة هذه نقد من (بدوي) للمنهج السّائد في الدراسات الاستشراقية آنئذ (منهج الأثر والتأثّر)، ولإعدام الأصالة العربية لنصوص تردّ إلى أصول يونانيّة، مثل ألف ليلة وليلة، ونقد لأخطاء المستشرقين الناجمة إمّا من الجهل والتعصّب.."[3]. ويضاف إلى هذا ما قام به (شوقي أبو خليل) في "الحوار دائما وحوار مع مستشرق"[4]. وإن كان متأخّرا عن فترة الحوار مع المستشرقين ـ حيث خصّص لحواره مع المستشرق أكثر من ثلثي الكتاب.

وقد كان النّقد موجّها للمناهج الاستشراقية من حيث هي مناهج غربية يتمّ تطبيقها على التراث الشرقي والثقافة الاسلامية، والأثر السّلبي الذي تركته تلك المناهج على القراءة

---

[1] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ص40.

[2] _ نفسه، ص30.

[3] _نفسه، ص 69.70.

[4] _ أبو خليل شوقي، الحوار دائما وحوار مع مستشرق، دار الفكر، بيروت/ دار الفكر دمشق،ط1994،1، ط3، 1996، ص63 وبعدها.

والفهم والتأويل جرّاء إقحامها في دراسة التراث الشرقي دون مراعاة خصوصيّته الشرقية فكان المنهج **الفيلولوجي** الذي يستند على الفلسفة الوضعيّة، يهتمّ بالذي حدث تاريخيّا ويلتزم بكلّ ما هو واقعي، ويهمل الأسطوري والخيالي، وكذلك في نظرته التجزيئيّة، وردّ كلّ فكرة إلى أصل سابق عنها. وإن كان هذا المنهج "يبدو من الناحية (العلمية) منهجا سليما لأنّه شديد الاحتياط لا يستسلم للتّخمينات ولا للفرضيات..، لكن هذه (المزايا) لا تلبث أن تتوارى أمام المساوئ المترتّبة عنها، هذا فضلا على أنّ للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية ايديولوجية خاصّة، لنؤكّد أوّلا أنّ النظرة التجزيئيّة التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج تمارس عدوانا خطيرا على النصوص وبالتّالي على فكر صاحب النص وذلك عندما تقتله وتقتل الحياة في سياقه وتنتزع منه ما تريد لتلقي بالباقي في سلّة المهملات، أمّا حرص ردّ الفكرة إلى (أصل) سابق.. هو صدور عن فكرة مسبقة وحكم مسبق قوامه انكار قدرة المفكّر على الإبداع والإتيان بجديد"[1].

والمنهج **التاريخي** الذي يتّبعه المستشرقون في مجالات دراسة التاريخ العام هو في الحقيقة بناء لتاريخ الفكر الأوروبي وتجنّي على الفكر الشرقي وتهميش لدوره في البناء الحضاري والفكري العالمي، لأنّ ما عدا الفكر الأوروبي ـ في الثقافة والمركزيّة الغربية ـ يعدّ هامشا لهذه المركزية، التي ترى "أنّ (تاريخ الفلسفة) هذا الذي (تحقّقت فيه) أو (حُقّقت له) الوحدة والاستمرارية هو وحدة التاريخ (العام) والرّسمي للفلسفة أمّا ما عداه فهوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها جزء مقوّما لهذه التاريخ (العام) بل بوصفها (بركا) أشبه (بالبحر الميّت) معزولة عن (النهر الخالد) المتدفّق في بلاد اليونان"[2].

لذا فالتّأريخ للفلسفة عبر العصور بالنسبة للمستشرقين ما هو في الواقع إلّا تاريخ مبني جملة وتفصيلا عن التّأويلات وآراء المركزية الغربية في أضيق صورها "متجاهلا ليس فقط الفلسفة في الإسلام التّي احتلّت لمدّة أربعة قرون مكانا بارزا في الثقافة العربية

[1] _ الجابري محمد عابد ، الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية : في مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية ص325.

[2] _نفسه، ص318.

الإسلامية التي كانت ثقافة العالم في عصرها، بل ومتجاهلا كذلك الفلسفة التي ازدهرت قبل الإسلام في البلدان التي ستصبح عربية اسلامية كمصر وسورية والعراق (مدرسة الاسكندرية والمدارس السريانية.. إلخ)، وهذا المنهج التاريخي يمارس بصراحة امبريالية على التاريخ إذ يُبرز ما يريد ويقمع ما يريد"[1].

أمّا الدّراسات التي قام بها المستشرقون في مجال السيرة فارتكزت في أغلبها على **التفسير المادي للتاريخ**، والذي أثّر بالضرورة على نتائج البحوث الاستشراقية، وذلك لأنّ المستشرق بهذا المنهج يسعى "إلى إخضاع حقائق السيرة لمقولاته الصارمة.. يفصلها عن مساحات منهجه المرسوم سلفا.. يقطع أوصالها لكي يرفض وينفي ويستبعد ما لا ينسجم ومطالب هذا المنهج، ويأخذ ويستبقي ما ينسجم وهذه المقولات.. وإذا كانت وقائع السيرة تتأبّى على تحليلهم ومحاولاتهم القسرية، فإنّهم يزدادون شططا في التّقطيع والتّمزيق والتّأويل،..إلى أن يبلغوا حدّ المجّانية في التّعليل والتّحوير لتحقيق التّطابق المرتجى بين الوقائع والفلسفة"[2]. والتوجّه العلماني أو المادي الذي لا يؤمن بالغيب لا يتوافق مع الفهم الصحيح للسيرة" فالسيرة كانت، في تفاصيلها وجزئياتها، تنفيذا تاريخيا لعقيدة الإسلام ذات المرتكزات الغيبية بل ذات التّداخل بين المُغيّب والمنظور في السدى واللحمة"[3]، فالدين والغيب والروح، لهي عصب السيرة وسداها ولحمتها ..وليس بمقدور الحسّ أو العقل أن يدلي بكلمته فيها إلا بمقدار[4].

وقد جرت تطبيقات للمناهج الفلسفية الغربية على نماذج من الشعر الجاهلي في سبيل فهم وتفسير بعض الظواهر كتلك التي قام بها **(فالتر براونه)** متّبعا التفسير الوجودي على الرغم من خطر تطبيق الفلسفة على الشعر تطبيقا صارما، فبعد رفضه لتفسير ابن قتيبة يقول براونه: "(إن النسيب عبارة عن اختيار القضاء والفناء والتناهي، لأنّ المسألة متعلّقة بوجود الإنسان ومصيره ونهايته)، وليس من شك في أن مسألة المصير من أهم المسائل

[1]_ الجابري محمد عابد ، الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية : في مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية ص318 -319.

[2]_خليل عماد الدين، المستشرقون والسيرة النبوية، ص39 .

[3]_ نفسه، ص11.

[4]_ نفسه، ص7 .

الماثلة في لوحة النسيب إذ أنها تكشف دائما عن الصراع القائم بين الحياة والموت، ولكن المسألة هنا تتعلق بمذهب فلسفي متشعّب الأبعاد والمواقف، وهو رأي جدير بالاهتمام ولكن يجب النّظر إليه في إطار الشعر الجاهلي بصورة عامة، إذ هناك بعض النّسيب الذي تنطبق عليه الفلسفة الوجودية، ولذلك يصبح التّعميم أمرا فيه كثير من التعسّف"[1].

المواقف النقديّة في الدراسات العربيّة:

في الفكر العربي يمكننا رصد تنويعات عدّة على مقام النقد على اختلاف المرجعيات والمنطلقات والمقدّمات، ويمكن تقسيم الخطاب النقدي الموجّه للاستشراق من حيث المواقف إلى: خطابات تختلف فيها حدّة التشنّج من ناقد لآخر على اعتبارات عدّة تاريخية وفكريّة وايديولوجية سنفصّل فيها القول لاحقا، وخطابات تختلف فيها أيضا أشكال النقد وجوانبه، بين ناقد لمناهج الاستشراق وناقد لنتائج خطاباته وناقد للمركزية الغربية التي أنتجته، كما تتعدّد فيها أشكال القبول والتخطئة والمصادقة، وخطابات مؤيّدة للاستشراق ومدافعة عنه والتي قد يصل فيها التّأييد إلى درجة مهاجمة المعارضين والمنتقدين (=نقّاد الاستشراق) ذاتهم. وبذلك يجتمع لدينا عدّة مواقف في كلّ اتّجاه.

الموقف الأوّل: موقف المنتقدين: وهو جملة من الآراء والمواقف التي حرصت على دراسة خطاب الاستشراق في موقف مدافع عن (الأنا) الشرقية، ويرى في كتابات (الآخر) الغربي (=خطابات المستشرقين) تشويها للشرق والقيم الشرقية، وهذه الخطابات في مضمونها العام مواقف انتقاديّة تختلف فيها درجة الانتقاد وتتفاوت حدّة الطعن والرفض ـ بين هؤلاء النقاد ـ لمناهج المستشرقين ونتائج أبحاثهم.

نجد فريقا من هؤلاء يرفض الاستشراق رفضا قاطعا، لما يرون فيه من خطر قابع على الأمة الإسلامية، بوصفه خادما للاستعمار وأداة للتنصير، وهو في كلّ هذا مُسخّر لخدمة الاستعمار والامبريالية وفي مقدّمة هؤلاء نجد: (أنور الجندي) الذي يحذّر من كتابات المستشرقين التي تحوي سموما مبثوثة ضمن المادّة العلميّة التي تخصّ مواضيع الفقه

[1] _ الربابعة موسى، الاستشراق الألماني المعاصر والشعر الجاهلي، ص26.

والسيرة والتاريخ الإسلامي[1]..، ويكشف السّر وراء إلحاح طائفة من المستشرقين على إحياء وإعادة بعث نوع خاص من المؤلّفات العربية، ومنها بعض كتب التراث الجاهلي وكلّ ماله علاقة بالأساطير والخرافات بدعوى إحياء التراث[2].

كما نجد (محمد البهي) الذي يقلّص الهوّة بين الاستعمار والاستشراق من خلال مؤلّفه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار" وقريبا من هذا نجد (حبنكة الميداني) وكتابه "أجنحة المكر الثلاث وخوافيها التبشير- الاستشراق - الاستعمار- دراسة وتحليل وتوجيه" و(أحمد غراب عبد الحميد) الذي عرّف الاستشراق بوصفه "دراسة يقوم بها غربيّون كافرون - من أهل الكتاب بوجه خاص - للإسلام والمسلمين، من شتى الجوانب، عقيدة،.. وحضارة وتاريخا.."[3]. وكذلك (محمد الجبري عبد العال) في "الاستشراق وجه للاستعمار الفكري" و(عبد اللطيف الطيباوي) الذي خصّ بنقده المستشرقين النّاطقين بالإنجليزية في مقاله "المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام" ، يحدّد فيه التماثل في المقاصد بين المستشرق الأكاديمي والمبشّر الإنجيلي.

وفريق آخر من نقاد الاستشراق، اتّجهت - بالنقد - إلى بيان حقيقة مناهج المستشرقين وكشف أخطائهم، ومنهم (مصطفى السباعي) الذي أقام موازنة بين سلبيّات الاستشراق وما له من محاسن، وفق دراسات وتحقيقات وحوارات أقامها مع مستشرقين في أوروبا، في كتابه الموسوم بـ"الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم" و(قاسم السامرائي) ضمن كتابه "الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية"، و(محمود حمدي زقزوق) في "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري" و(محمد خليفة حسن) "أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر" وأمّا (مالك بن نبي) فقد كشف في كتابه "انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث" عن المضمرات التي تتوارى في خطابات المستشرقين، وذلك من وراء مدحهم للتراث الشرقي وكذلك انتقاداتهم، وردّة فعل المجتمع الإسلامي اتّجاه هذا المدح أو الانتقاد وكيف جعلته رهين الماضي.

---

[1] _ الجندي أنور، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، ص 88.

[2] _الجندي أنور، إحياء التراث الجاهلي والوثني تحت اسم الفلكلور: التراث الشعبي، ص12 .

[3] _أحمد عبد الحميد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، ص7.

وفريق آخر من النقاد وهم الفئة التي تتمتّع باتّساع المعرفة والثقافة والدراية بالمناهج الغربية، والأكثر متابعة للقضايا الاستشراقية ويطلق على مواقف هذا الفئة "المواقف التحليلية النقدية"[1]، ومن بين هؤلاء (أنور عبد الملك) الذي يبيّن من خلال مقاله "الاستشراق في أزمة" أنّ من أخطاء الفكر الاستشراقي، ما هي متعلّقة أصلا بالمناهج والتقنيات البحثيّة وفي مقدمتها الفيلولوجيا، ومنها ما هو متعلّق بخصوصيّته فالاستشراق تعبير إيديولوجي متقدّم عن المركزيّة الأوروبيّة، والتي تقوم على تضخيم المركز الأوروبي، من حيث الوظيفة وتقزيم وتهميش ما سواه، ليكون ملحقا بهذا المركز. و(عبد الملك) يثني على الاستشراق الاشتراكي وهو في هذا يوافق الطّرح الذي يقدّمه (حسين مروّة) في تمييزه بين الاستشراق البرجوازي والاستشراق الاشتراكي (=الاستشراق الجديد) من حيث المنهج، في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية".

يضاف إليهما موقف (إدوارد سعيد) من الاستشراق (البريطاني والفرنسي) بعد دراسته القائمة على التّمييز بين صنفين من الاستشراق، وذلك وفقا للخصوصيّة السياسية والايديولوجية التي تتوارى بين أهداف الاستشراق، وهو يميّز بين بلدان استعمارية ذات مشروع كولونيالي وبالأخصّ فرنسا وبريطانيا، وبلدان لم تنخرط في المشروع الكولونيالي مثل ألمانيا. و(عبد الله العروي) الذي خصّص نقده للمستشرق (فون غرونباوم) في مقالته " دراسة الثقافة، ملاحظات منهجية على مؤلّفات فون غرونباوم" ينتقد فيها إقحامه للمنهج الانثروبولوجي. و(هشام جعيط) الذي تعرّض إلى نفسية المستشرق في مقاله "سيكولوجيا الاستشراق"، و(محمد أركون) الذي عاب على الاستشراق منهجيته الكلاسيكية (الإسلاميات الكلاسيكية) ويؤكّد على ضرورة تطوير وتحديث مناهج الدراسات الإسلامية في مقاله "نحو إسلاميات تطبيقية".

الموقف الثاني: موقف المؤيّدين:

وهي مجمل الخطابات النقديّة التي تميّزت بتمجيد الدراسات الاستشراقيّة والثّناء على المستشرقين ومدحهم وذكر جهودهم تصنيفا وتأليفا، وهذه المواقف تتفاوت كسابقتها ولكن

[1] _حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1، 2011م ، ص 168.

التفاوت هنا في درجة الإطراء الذي قد يبلغ درجة تجاهل أخطاء المستشرقين، وفي مقدّمة النقّاد المبالغين في الثناء نجد (عبد الرحمن بدوي) كما مرّ بنا سابقا، أي في مرحلة التّلمذة والانبهار والتّماهي مع الاستشراق وتأليفه للموسوعة، والتي سبقت مرحلة نقده للاستشراق وظهور كتابيه "دفاعا عن القرآن" و"دفاعا عن محمد ضدّ المنتقصين من قدره".

و(طه حسين) أشدّ المؤيّدين وأكثرهم تأثّرا وانبهارا، بل كثيرا ما كان يبشّر بأعمالهم وهو الذي يصف أبحاث المستشرقين بأنّها أبحاث علميّة قيّمة، ويجزم في عدّة مواضع أنّ أيّ باحث في هذا المجال لن يقدّم علما علميّا مفيدا مالم يقف على نتائج أبحاث المستشرقين بل وينفي صفة الخبرة والثقافة عن الأستاذ الذي تفوته أبحاث ومناهج المستشرقين حين يقول: "كيف نتصوّر أستاذا للأدب العربي لم يُلم ولا ينتظر أن يُلم بلغة أجنبيّة ولا بأدب أجنبي، ولا بمنهج من مناهج البحث عن حياة اللغة، وأطوار الأدب ؟! كيف نتصوّر أستاذا للأدب العربي لا يلمّ ولا ينتظر أن يلمّ بما انتهى إليه الفرنج من النتائج العلميّة المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة ؟! وإنّما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس، ولا بد من التماسهم عندهم"[1].

وأمّا (نجيب العقيقي) صاحب "المستشرقون" فقد تحدّث عن ظهور الاستشراق وتعامله مع التراث الشرقي وكيف "تناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصّون والتّقويم والفهرسة، ولم يقفوا منه عندها فيموت بين جدران المكتبات والمتاحف والجمعيات، وإنّما عمدوا إلى درسه وتحقيقه ونشره وترجمته والتّصنيف فيه: في منشئه وتأثّره وتطوّره وأثره وموازنته بغيره"[2] ولا يمكن إذا وفق ما يراه (العقيقي) أن نتجاهل هذا الجهد لأنّه إن نحن طوينا هذا الجهد نكون بذلك قد "تنكّرنا للأمانة العلميّة في البحث عن الحقيقة الموضوعيّة ـ مع أنّ نشره لا يتضمّن الموافقة والرضى عنه جميعه ـ فكأنّنا نأبى أن يكون تراثنا جزء لا يتجزأ من

[1] _ حسين طه، في الأدب الجاهلي، دار المعارف، مصر، ط4، ص18.

[2] _ العقيقي نجيب، المستشرقون، ص7.

الحضارة الإنسانية التي هي ملك لنا كما هي ملك لهم، وإنّ طيّ نشاطهم يبعث على الرّيبة وسوء الظن والقطيعة"[1].

وتتعدّى بعض هذه الخطابات ـ المؤيّدة للاستشراق ـ تمجيد الدراسات الاستشراقيّة والثناء على المستشرقين، إلى مهاجمة المعارضين (=نقّاد الاستشراق) ذاتهم، ومن بينها ما قدّمه (محمد المزوغي) في "الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط" ومن بين الأفكار التي يضمّها هذا المؤلَّف رفض الاستشراق والفيلولوجيا كمنهج نقدي "..لكن المثقّفين العرب بما فيهم العلمانيّين التنويريّين لا يقبلون أن يخضع دينهم لاستقصاء نقدي صارم كما خضعت له الأديان الأخرى، ويخافون أن تنهار صورة محمّد ومعه القرآن والوحي والنبوّة، ولذلك استبقوا هذه العمليّة بحرب مضادّة، تكاثف فيها الإسلاميون والعلمانيون، فصبّوا جام غضبهم على المستشرقين وتصدّوا لهم بوابل من الشّتائم والتّجريح والتشويه"[2].

ويضم (المزوغي) في هذه الفئة من النقاد مجموعة من المثقفين (محمد أركون وهاشم صالح وأنور عبد الملك وإدوارد سعيد وهشام جعيط) وهو يرى أنّ "أركون وصالح يصفان المستشرقين بالتّعجرف والوقاحة وبالثقة المفرطة في النفس، ولكن لا يقلّ عنهما شراسة المؤرّخ التونسي هشام جعيّط"[3].

ومن بين الأفكار أيضا في هذا الكتاب هي رفض (المزوغي) للاتّهام الموجّه إلى المستشرقين ووصفهم بالعمالة وخدمة الاستعمار والامبرياليّة، فالإسلاميّون منذ عقود اتّخذوا بكلّ صراحة "موقفا مناوئا من الاستشراق ومن الغرب وعلومه، ما عدا التكنولوجيا التي يتلهَّفون عليها بشراهة، ولكن المفكّرين العلمانيّين المتأسلمين لا يقلّون عنهم مناهضة للمستشرقين: منهم من تهكّم عليهم وسبّهم وقذفهم بالعمالة، ومنهم من اعتبرهم أذناب الإمبريالية الغربية ووصف أتباعهم أو محبّيهم العرب بأنّهم مغفّلون وعملاء للغرب"[4].

---

[1] _ العقيقي نجيب، المستشرقون ، ص8.

[2] _ المزوغي محمد ، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيّط منشورات الجمل ، بيروت ، ط1 ، ص5.

[3] _نفسه ص5.6.

[4] _نفسه، ص34.

ويتطوّر الموقف ذاته مع (المزوغي) عبر فصول الكتاب وهو أيضا يصف النقاد العرب على اختلاف مرجعياتهم ومناهجهم في مواجهة الاستشراق "زملاء في الكفاح ضد الاستشراق: وهّابيون وسلفيّون وعلمانيون متأسلمون "[1] و"معاداة الاستشراق وصناعة داعش"[2].

وهناك فئة من المؤيّدين كانوا أقلّ من سابقيهم ثناء على الاستشراق، بحيث كانت مواقفهم أكثر موضوعيّة واتّجهت نحو الأعمال التي قدّمها المستشرقون وجهودهم في مجالات حفظ المخطوط وتحقيقه ودراسته ونشره، ومن نقّاد هذه الفئة نجد (بنت الشاطئ) في "تراثنا بين أيدي المستشرقين" ترى أنّ نهضتنا قامت على أكتاف المستشرقين واعترفت بما يقدّمه هؤلاء في تعاملهم مع مادّة التراث، وهم الذين "جهدوا في صونها من الضّياع وتصنيفها وتبويبها وفهرسة موضوعاتها، وذلك وفق منهج بحثيّ متقدّم، وفّرت أمانة التحقيق، وأصول الكتابة الموثّقة في وقت كانت بلادنا في غفلة عن النهضة العلميّة واليقظة الاجتماعيّة والسياسيّة وكان رجالنا يغطّون في سبات عميق، لا يعبأون لوجود هذه الثّروة ـ التّراث ـ ولا يعرفون قيمته ويقدّرون أهميّة الحاجة إليه، وربّما كان خُدّام دور العبادة يبيعون نفائسه كوما لتجّار الحلوى والبقول"[3]، ومع هذا الإطراء فإنّ (بنت الشاطئ) تتحفّظ على بعض طروحات المستشرقين وما لحقها من أخطاء وأخطار اعتورتها.

[1] _ المزوغي محمد ، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيّط ، ص149.

[2] _نفسه، ص247.

[3] _معاليقي منذر، الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي، ط1، 1418هـ/ 1997م، ص82، نقلا عن عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، تراثنا الثقافي بين أيدي المستشرقين، الكويت، 1957، ص107.

الباب الثاني

نقد خطاب الاستشراق

الفصل الأول : خطاب الاستشراق ومناهج النقد في الدراسات العربية

- المبحث الأول : اتجاهات النقد الإيديولوجي
- المبحث الثاني : استعارة المناهج الغربية
- المبحث الثالث : الاستغراب

تمهيد :

نقد الاستشراق في الثقافة العربية مرّ بمراحل كثيرة وتطوّرات خطيرة وفقا لما اقتضته طبيعة الخطاب الاستشراقي والمنهج وثقافة الناقد، خاصة المنهج وخصوصيته، من حيث انتقال وظيفة النقد والناقد من نقد أدبي يبحث عن بلاغة الخطاب وجمالياته إلى نقد ثقافي يبحث عن المخبوء تحت أقنعة البلاغي وكشف الأنساق المضمرة والايديولوجيات غير المعلنة في هذا الخطاب، لذا فعلينا قبل الخوض في مسارات الخطاب النقدي للاستشراق أن نحدّد مفهوم هذا النقد وهذا التحوّل في الوظيفة.

في سبيل معرفة هذا النوع من النقد (النقد الثقافي) نقف أمام مصطلح مركب من مصطلحي (النقد) و(الثقافي)، أمّا النقد: فهو "فن الحكم على الأعمال (الأدبية والفنية) ويعني التمييز (تمييز الجيّد من الرديء) في هذا العمل"[1]. فإذا كان النقد الأدبي هو البحث في مجموعة الشروط والخصائص التي تحكم عملية الإبداع الأدبي[2]، فما هو مفهوم النقد الثقافي؟

الثقافة والنقد الثقافي:

وفي البحث عن مفهوم النقد الثقافي علينا إدراك معنى **الثقافة** حتى يتسنّى لنا معرفة الخصائص التي تتعلّق بالنقد الثقافي ومداخله ومجالاته، ومفهوم **الثقافة** في المعنى اللّغوي كما جاء في مختار الصّحاح: ثقف الرجل أي صار حاذقا[3]، وفي القاموس المحيط: ثقف ثُقْفا وثَقَفا وثقافة صار حاذقا خفيفا فطنا، فالمعنى يدور حول الحذق والفطنة والخبرة

[1] _ خضر محمد مشرف ، تحولات الفكر النقدي في القرن العشرين ، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع ، ط1، 2013م ص155.

[2] _ نفسه، ص ن.

[3] _ الرازي محمد بن أبي بكر ، مختار الصّحاح ، عني بترتيبه :محمود خاطر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1442- 1430هـ / 2009م، ص 45

والمعرفة[1] وإذا أردنا أن نضيف لهذا المعنى اللغوي معنى آخر، فلن يكون أفضل من التعريف المأخوذ عن الأنثروبولوجيين، أصحاب الحقل الذي تمثّل فيه الثقافة جانبا مهمّا.

يرى **(تايلور)** صاحب أوّل تعريف إثنولوجي للثقافة ـ والذي يقرنه بمفهوم الحضارة ـ بأنّ "(الثقافة) أو (الحضارة)، موضوعة في معناها الإثنولوجي الأكثر اتّساعا، هي هذا الكلّ المركّب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"[2]، فالثقافة إذا هي ذلك الكلّ المركّب من مكوّنات عدّة، وإن اختلفت في طبيعتها فإنّها باندماجها معا تشكّل وحدة متماسكة متكاملة يلتقي فيها ما هو ذهني مجرّد مثل المعرفة والمعتقدات، وما يرتبط بالقيم كالأخلاق، مع ما له علاقة بالسلوكيّات كالعادات والتقاليد.. عناصر تتفاعل وتتساند مؤلفة ذلك المركّب الذي يعرف بالثقافة.

ولهذا فلا ينبغي دراسة المكوّنات الثقافيّة منفصلة كونها نسقا متكاملا، ونجد **(مالينوفسكي)** يحذّر من عواقب هذا الفصل "وينقد تذرير الواقع الثقافي الذي تنتهي إليه بعض البحوث التيار الانتشاري (...) وبما أنّ كل ثقافة تشكّل نسقا مترابط العناصر فمن غير الوارد دراستها منفصلة و(في كلّ ثقافة) تؤدّي كلّ عادة وكلّ شيء، وكلّ فكرة، وكلّ معتقد وظيفة حيويّة ما وتضطلع بمهمّة ما وتمثّل جزء من الكليّة العضويّة غير قابل للتّعويض"[3].

ويرتبط اللّسان والثقافة في علاقة تبعيّة متبادلة قويّة: "إنّ من بين وظائف اللّسان نقل الثقافة ولكنّه هو ذاته مطبوع بها"[4]، وهو ما يؤكّده **(كلود ليفي شتراوس)** في تعقّد العلاقة بين اللغة والثقافة "إنّ مشكل العلاقة بين اللغة والثقافة لمن أعقد المشكلات، يمكن لنا بداية أن نعالج اللغة بوصفها (نتاجا) للثقافة، إذ اللسان المستخدم في مجتمع يعكس الثقافة العامّة

[1] _ خضر محمد مشرف ، تحولات الفكر النقدي في القرن العشرين ، ص152.
[2] _كوش دنيس ، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، 2007، ص31.
[3] _نفسه ، ص58.
[4] _ نفسه ، ص75.

الخاصّة بالسكان، ولكن اللغة، في معنى آخر هي جزء من الثقافة، إذ هي تمثّل عنصر ما بين عناصرها"[1].

النقد الثقافي: هو النقد الذي يحتفل بالثقافي، "ويجعل الأدبي متضمّنا في حدود هامشه على عكس ما كان الأمر في النقد القديم، سيكون فيما نرى، تشتيتا لهذا التّركيز في البحث عن جمالية الأداء في نص ما، حيث يصير البحث عن كلّ ما يتصل بمركّب من مركّبات الثقافة على كثرتها الكاثرة، وعن دور هذا المركّب في البنية الثقافية ـ دون الاهتمام بالبنية الأدبية ـ هو محور اهتمام النقد الثقافي"[2].

وعن النقد الثقافي يقول **(أيزا برجر):** بأنّه "نشاط وليس مجالا معرفيا خاصا بذاته، كما أفسّر الأشياء، بمعنى أن نقاد الثقافة يطبّقون المفاهيم والنظريات المتضمّنة في هذا الكتاب ـ في تراكيب وتباديل ـ على الفنون الراقية والثقافة الشعبية، والحياة اليومية وعلى حشد من الموضات المرتبطة"[3].

ويرتكز هذا النقد ـ النقد الثقافي ـ على المفاهيم والنظريات والمناهج التي هيمنت على النقد طيلة القرن ويطرحها (برجر) في هذه الكتاب حين يقول: " إن نقّاد الثقافة لا ينقدون بلا وجهة نظر، فإن ثمّة علاقة لهم بجماعات واتّجاهات مثل الاتّجاه النسوي أو الماركسي أو الفرويدي أو اليونجي jungians أو المحافظ،.. أو يرتبط بعلم العلامات أو المذهب الاجتماعي أو الانثروبولوجي أو يرتبط بمزيج مما سبق"[4]. فالناقد من هذا المنظور هو ناقد ثقافي في التصوّر العام، ولكنّه في تصوّر أكثر خصوصيّة هو ناقد ماركيسي أو تأويلي أو تفكيكي..، أي بحسب المدخل النقدي الذي اعتمده الناقد الثقافي.

---

[1] _ كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، ص76.

[2] _ خضر محمد مشرف ، تحولات الفكر النقدي في القرن العشرين ، ص 159.

[3] _ آرثر أيزا برجر، النقد الثقافي ، تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية ،1995م، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي المجلس الأعلى للثقافة ،2003 م، ص 30.31 .

[4] _ نفسه، ص38.

الثقافة العربية: قدّم الأنثروبولوجيين مفهوما عاما للثقافة، ويبقى التّمايز والاختلاف قائما بين الثقافات لتحتفظ كلّ ثقافة بخصوصياتها، وكثيرا ما يستند مفهوم الثقافة في تحديد تلك الخصوصيات إلى مفهوم **(الهويّة)** أو **(الهوية الثقافية)**.

الهويّة بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي، لا تتعلّق بالأفراد وحسب ذلك أنّ لكلّ مجموعة هوية تتناسب مع تعريفه الاجتماعي، ذلك التعريف الذي يمكّن من تحديد موقعها ضمن الكلّ الاجتماعي، الهوية الاجتماعية استدماج واقصاء، في آن معا: إنّها تحدّد المجموعة (يعتبرون أعضاء في المجموعة ما كانوا متماثلين من ناحية ما) وتميّزها عن المجموعات الأخرى (التي يختلف أعضاؤها عن الأوّلين، من الناحية ذاتها) إنّ الهوية تبدو، من هذا المنظور، ككيفية تصنيف للتّمايز نحن/ هم، قائمة على الاختلاف الثقافي[1].

وهناك علاقة وطيدة بين تصوّرنا للثقافة وتصوّرنا للهوية الثقافية فالذين يعتبرون أنّ الثقافة (طبيعة ثانية) نتقبّلها ميراثا ولا سبيل إلى الإفلات منها يعتبرون الهويّة معطى يعرّف الفرد بصفة نهائيّة ويطبعه بصفة تكاد لا تمحي، من هذا المنظور تحيل الهويّة الثقافية بالضرورة إلى مجموعة انتماء الفرد الأصليّة، يكون الأصل و(الجذور)، بحسب الصورة الاعتيادية أساس كل هويّة ثقافية، أي ما يعرّف الفرد بصفة أكيدة وأصيلة، هذا التّمثيل شبه الوراثي للهوية والذي يؤدّي دور الحامل لإيديولوجيات التجذير يؤول إلى (تطبيع) الانتماء الثقافي، أو بتعبير آخر تكون الهويّة سابقة على الفرد الذي ليس له إلّا أن ينخرط فيها وإلّا واجه مصير المهمّش (المنبتّ). الهويّة المتصوَّرة على هذا النحو تبدو جوهرا لا يحتمل تطوّرا وليس للفرد أو للجماعة عليه أية سيطرة[2].

والمتحدّث باسم أو المدافع عن الهويّة الثقافيّة أو القوميّة أو الهوية الإسلامية أو الوطنيّة أو الإثنية وانّما يقصد "مجموع الخصائص الثابتة التي تحدّد بها الشخصيّة وتمنحها كينونتها الاجتماعية والثقافية المتميّزة. وقد يحصل أن يختلف اثنان في أيّها تلك الخصائص الثابتة: اللغة والتاريخ والدين والمكان الجغرافي(=الموطن)، بعضها دون بعض، أو هي جميعها

[1] _ كوش دنيس ، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، ص149.

[2] _ نفسه ، ص ن.

ولكنّهما على اختلافهما يجمعان على أنّ تلك الخصائص، من الثّوابت التي من دونها تبطل هوية الجماعة"[1].

تشكّل الثّوابت (اللغة والتاريخ والدين والوطن والثقافة المشتركة) عند التعبير عن موقف معيّن (قومي، إسلامي، ليبرالي،..) موقف إيديولوجيا، و"الايديولوجيا شكل من الوعي الانساني والتاريخي.. وتستمد مشروعيّتها من كونها تعبّر عن مصلحة موضوعيّة لجماعة اجتماعيّة (أمّة، شعب، طبقة،..) في مرحلة من تاريخها"[2].

وإذ يؤكد الأنثروبولوجيون على دور اللغة في الثقافة، فإنّ اللغة في الثقافة العربية شرط لا ينفك عن الثقافة، و"(الثقافة) و(اللغة) متداخلتان تداخلا لا انفكاك له، ويترادفان ويتلاقحان بأسلوب خفيّ غامض كثير المداخل والمخارج والمسارب، ويمتزجان امتزاجا واحدا غير قابل للفصل في كل جيل من البشر، وفي كل أمّة من الأمم"[3].

وفي الثقافة العربية الإسلامية تمثّل هذه الثوابت (اللغة والدين والتاريخ) مكونات الهويّة الثقافية فالدين الإسلامي هو القوّة المركزيّة للثقافة الإسلاميّة، واللغة العربية وعاء الثقافة العربية، وكذا تاريخها المشترك الذي يسجّل الأحداث التاريخية والثقافية التي أعقبت أطوار الحضارة العربية بمختلف إنجازاتها.

إنّ مفهوم الهويّة الثقافية وخصوصيات الثقافة العربية يعطينا صورة واضحة عن النقد الذي يرتكز على هاته المقوّمات والمرجعيّات الثقافية، ويمكن اعتبار هذه المفاهيم مؤثّرات يهيمن حضورها على الخطاب النقدي العربي والنّقد الموجّه للخطابات التي تخصّ قضايا لها علاقة بالهوية الثقافية وثوابتها والتراث العربي ومواقفه منها، وتصبح تلك المواقف مواقف ايديولوجية وتتطوّر وترقى إلى منهج ايديولوجي تتعدّد اتّجاهاته : قومي، ديني، ماركيسي،... وهو ما يتّضح في نقد خطاب الاستشراق.

---

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الخطاب القومي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط1، تشرين الأول . أكتوبر 2010م ص117.

[2] _ نفسه ، ص17.

[3] _أبو فهر محمد محمود شاكر ، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، دط، دت، ص68 ـ 69.

وتدعو أغلب الكتابات والدراسات العربيّة إلى التّعامل مع الخطاب الاستشراقي على أنّه ظاهرة تستحق عناية علميّة واسعة، وعلى اعتبارها ظاهرة متطوّرة تقتضي هذه الدراسات فهم وإدراك هذا التطوّر بالاستناد على عدّة عناصر منفردة أو مجتمعة، وفي أغلب الدراسات يتم الاستناد على الظروف التاريخية والمؤثّرات التي ساهمت في ظهور الاستشراق أو في تغيير مواقفه من الشرق، فنجد كتابات تؤرّخ للاستشراق وفق تصوّرات دينيّة وسياسية وبذلك تكون هذه التصوّرات تنظر للاستشراق محكوما بدوافع في أغلبها خارجة عن الهدف العلمي وأنّ البحوث الاستشراقية تفتقر إلى الموضوعية ممّا يؤثّر سلبا على نتائج أبحاثهم.

ولن تكون الشروط التي يقتضيها المنهج ـ بالنسبة للثقافة العربية ـ أقل أهميّة من المنهج النقدي ذاته، و"هذه الشروط لا يختلف في شأنها أحد قطّ في كل ثقافة، وفي كل أمّة فإذا كان لا يعدّ كاتبا أو باحثا أو عالما من أبناء اللغة، وأبناء الثقافة أنفسهم، إلّا من اجتمعت له هذه الشروط فإذا عري منها لم يكن أهلا للنّزول في ميدان (المنهج) فإذا فعل فهو بهذا متكلّم لا أكثر، ثمّ لا يلتفت إلى قوله ولا يعتدّ به عند أهل البحث والعلم والكتابة.."[1].

وفي كتابات صنف آخر من الدارسين نلحظ نوعا من الوعي بالمنهج الاستشراقي، ويتمّ اتّخاذ التطوّر الكرونولوجي في المنهج الاستشراقي مسارا لتطوّر الدراسات الاستشراقية وتعدّدت المناهج في هذا الطرح لضرورة اقتضتها الدراسات والنقد الموجّه للخطاب الاستشراقي والضرورة المعرفية والوعي بالمنهج المتّبع في الدراسة، كما اشتملت تلك المناهج في بعضها على اتّجاهات عدّة مثل : الاتجاه الليبرالي، والاتجاه الماركسي، والاتجاه القومي والاتجاه الديني ..، اتجاهات تنضوي كلّها تحت المنهج الايديولوجي.

[1] _أبو فهر محمد محمود شاكر ، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ، ص66.

المبحث الأوّل: اتجاهات النقد الإيديولوجي

الإيديولوجيا في الأصل "كلمة دخيلة على جميع اللغات الحيّة،.. وهي في الأصل الفرنسي تعني علم الأفكار"[1]،.. والقول بأنّ الحزب الفلاني يحمل أدلوجة نعني بها مجموعة القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها[2]، أو يراد بالإيديولوجيا تلك الممارسات التي تعبّر عن موقف ما "فحين يعبّر أحد عن موقف سياسي: قومي، يساري، إسلامي، ليبيرالي يقال على الفور ـ باسم المعرفة والتحليل الموضوعي ـ أنّه موقف ايديولوجي"[3].

ولكنّ هذا المبحث سيقتصر على الاتّجاهات التي أفرزتها المركزيّة الإسلامية في طرح مفاهيم (الدّين والقوميّة والحضارة)، وإن كانت تنضوي تحت مصطلح (النقد الايديولوجي) وقد احتفظ بمصطلح (النقد الإيديولوجي) لشيوعه في الدراسات النقدية والثقافية العربية ليبقى الحديث عن الاتّجاه الماركسي كإيديولوجيا ضمن النقد الماركسي في المبحث الموالي.

1 ـ الاتّجاه الديني:

من بين اتّجاهات النقد التي حرصت على دراسة خطاب الاستشراق في موقف مدافع عن (الأنا) الشرقية، ويرى في كتابات (الآخر) الغربي ـ المستشرق ـ عن الشرق العربي والإسلامي كحضارته ولغة وديانة ما لا يتّفق مع هذا الشرق بل كانت تشويها للشرق والقيم الشرقية، ثمّ إنّ المتتبّع لهذا الاتّجاه من النقد يلاحظ أنّ النقّاد قد اعتمدوا وارتكزوا على عدّة مبادئ وتأثّروا بعدّة مؤثرات منها:

حضور المؤثّر الديني:

يخضع هذا الاتّجاه النقدي في كثير من مواضيعه ودراساته للمؤثّر الديني إذ "يمثل القرآن الكريم القوة المركزية والمؤثّرة في الثقافة العربية الإسلامية، ذلك أنّه المصدر الذي تنبثق عنه

---

[1] _ العروي عبد الله ، مفهوم الايديولوجيا ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط8، 2012 ، ص9.

[2] _ نفسه ، ص ن.

[3] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الخطاب القومي ، ص 17.

الرؤية الدينية للوجود"[1]، وحتى تحظى الخطابات النقدية ذات الايديولوجيات الدينية بالمزيد من التّأييد والقبول من الجمهور المتلقّي والأوساط الثقافية فإنّها تستند على هاته الرؤية وكذلك القوّة الحجاجية التي تحظى بها الخطابات المرتكزة على المؤثّر الديني، وتمارس هذه الخطابات سلطتها على الجمهور المتلقّي وحضورها وتميّزها بطابعها الدفاعي عن الثّوابت التاريخية والدينية في مواجهة خطابات توصف عادة بأنّها خطابات تآمرية ومن أبرزها الخطابات الاستشراقية.

وتأخذ هذه الكتابات (الخطابات) عن القرآن الكريم (ذي المحمول الديني) توجيهاته، فهي خطابات تسعى لإثبات الوجود والحضور ضمن منزلة تلي درجة (القرآن والحديث)، باعتبارها خطابات تخدم المركزية الاسلامية، كما أن الاستناد على المؤثّر الديني هو في سبيل الاستشهاد بالموقف الديني من الخطاب الاستشراقي وبذلك تعضد حجّة الاستشهاد موقف الخطاب النقدي.

إنّ حضور المؤثّر الديني يضمن لهذا النوع من الخطابات إقبالا جماهيريا كبيرا بغض النّظر عن أنماط الجمهور المتلقّي، سيما إذا استعان هذا النوع من النقد ببعض من الحيل الثقافية لإبراز القوّة للقيم الدلالية لهذا الخطاب كتعبيرات السّخرية، وأوصاف الجهل.. فإنّ عبارة مثل التي قالها **(محمد الغزالي)** في نقده للاستشراق ووصفه **(جولد تسيهر)**: "هذا رجل أراد السفر إلى الاسكندرية من القاهرة فيمّم وجهه خط الاستواء، لا يلوى على شيء"[2] هو قول من شأنه أن يضيف قيمة للخطاب النقدي، ويصرف المتلقّي عن الخطاب الاستشراقي والقيمة العلميّة فيه في نوع من التّشويش ويعيد توجيهه، وبذلك تصرف ـ هذه الحيل ـ اهتمام المتلقّي بخطاب الاستشراق فينشغل بسلبيّات المستشرق.

وهذه الحيل الثقافية تتنوّع في كتابات الكثير من نقّاد هذا الاتّجاه في صور متعدّدة ، تأخذ شكل تعابير بلاغية أو اقتباسات من القرآن منها قول **(أحمد فارس الشدياق)**: "إنّ هؤلاء

[1] _ إبراهيم عبد الله ، التلقي والسياقات الثقافية ، منشورات الاختلاف ، ط2، 2005م . 1426هـ ، ص 91.

[2] _ الغزالي محمد ، دفاعا عن العقيدة والشريعة ضمن مطاعن المستشرقين ، نهضة مصر للطباعة والنشر ، ط7، 2005 ص3.

الاساتذة (المستشرقين) لم يأخذوا العلم عن شيوخه، وإنّما تطفّلوا عليه تطفلا، وتوثّبوا فيه توثّبا، ومن تخرّج فيه بشيء فإنّما تخرّج على القسس، ثم أدخل رأسه في أضغات أحلام، أو أدخل أضغات أحلام في رأسه، وتوهّم أنّه يعرف شيئا وهو يجهله، وكلّ منهم إذا درس في إحدى لغات الشرق أو ترجم شيئا منها تراه يخبط فيه خبط عشواء، فما اشتبه عليه منها رقّعه من عنده بما شاء، وما كان بين الشّبهة واليقين حدس فيه وخمّن فرجّح منه المرجوح، وفضّل المفضول"[1].

فهذه التعابير تستند على المؤثّر الديني وذلك بالاقتباس من القرآن كون هذا النوع من الاقتباس حجّة تعضد الموقف وتعزّز الخطاب النقدي. ونجد **(عماد الدين خليل)** يوظّف لإبراز قوّة هذا الموقف عبارة منطقية توضّح وضع المستشرقين وموقفهم من السيرة في قوله: "إنّ بحث المستشرقين ـ بصفة عامة ـ في السيرة لا يحمل عناصر اكتماله منذ البداية، بل إنّه ليشبه الاستحالة الحسابية المعروفة بجمع خمس برتقالات ـ مثلا ـ مع ثلاثة أقلام.. إذ لا يمكن أن يكون الحاصل ثمانية.. إن هنالك خلافا نوعيا لا يمكّن الأرقام من أن تتجمع لكي تشكّل مقدارا موحّدا.."[2].

إنّ القول بأنّ المستشرق يعتمد على منهج (البناء والهدم) في دراسة الظّاهرة، متّبعا في مرحلة البناء على المدح والإطراء في جوانب ثانوية من الموضوع أو الظّاهرة المدروسة، ثمّ يجرّد تلك الظّاهرة ـ في مرحلة الهدم ـ أهم مقوّماتها وأركانها على نحو يؤدّي إلى سقوطها أو القول بأنّ "ما يقولونه من الحقائق عن الإسلام ورسوله أحيانا فليس تجرّدا علميا منهم.. وإنما هو وسيلة للفتنة وضّحها الله للمؤمنين منذ أربعة عشر قرنا حين قال لهم: {وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلّهم يرجعون ولا تؤمنوا إلّا لمن تبع دينكم}، فهي رسالة مرسومة، لإيهام المسلمين بأنهم دعاة حق وأنهم

[1] – السباعي مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ص 15.

[2] _ خليل عماد الدين، المستشرقون والسيرة النبوية، ص10.

يؤمنون بالحق حين يرونه، فإذا كفروا ببعض ما يؤمن به المسلمون، أو كفروا به كلّه، فإنّما ذلك نتيجة بحثهم المجرّد عن الحق"[1].

فإنّ مثل هذا النوع من النقد يكشف أو يحاول الكشف عن نوع من الأنساق التي يضمرها الخطاب الاستشراقي، فالمستشرق في أثناء الإطراء والمدح لجانب من الظّاهرة في نفس الوقت يعمل على تجريد الظّاهرة من مقوّماتها في مرحلة الهدم والتي لا تبدو ظاهرة في غمرة اشتغال المتلقّي بالجانب الإيجابي (المدح) للخطاب الاستشراقي، فثنائية (بناء ـ هدم) تمثّل النسق الذي يقابل بالرفض عند نقّاد هذا الاتّجاه.

هيمنة التّعاليم والاقصاءات اللّاهوتية :

استعاد النقّاد موقف الاسلام اتّجاه نوع من القصاص والرّواة مثل **(النضر بن الحارث بن علقمة)** الذي كان موقف رفض وإقصاء "وطمس المرويّات التي تنسب إلى هذا القاص وأمثاله، وكل المرويّات التي ظهرت قبل الإسلام، ثمّ وجد الرّواة أنّها تتعارض مع جوهر الرسالة الدينية، ذلك أنّ القرآن قد حجب هذا النوع من المرويّات، ولم تسمح البنية الثقافية ذات الطابع الإسلامي بروايتها"[2]. ولم يعد الإقصاء موقوفا على المرويّات الجاهلية لتعارضها مع القصص القرآني في ذلك العصر فالموقف لم يتغيّر، وبقيت تلك النّظرة مهيمنة على القصص والمرويّات وكتب السّمر التي تلت تلك الفترة كقصص (ألف ليلة وليلة) و(كتاب الأغاني) ونجد هذا الموقف يتجدّد أكثر في مواجهة دعاوى المستشرقين لإحياء هذا النوع من التّراث والأدب، ونجد البعض يذهب إلى أنّ "الهدف واضح هو العودة إلى بثّ الفكر الوثني والخرافي البدائي الذي نما في غفلة من الدين الحق..، ولقد حمل التّلموديون من الصّهيونيين ويهود العصر الحديث أمانة إذاعة هذا الفكر وتزويقه وإغراء الأمم والشعوب به وهو تراثهم الذي عرفوا به، منذ حملوا لواء الدّعوة إلى السّحر والكهانة وصدّ البشرية عن التّوحيد، لذلك عنوا بإحياء الأساطير، ولم تكن الحكايات الشعبية إلّا بقايا الأساطير"[3].

---

[1] _قطب محمد، المستشرقون والإسلام ، مكتبة وهبة، ط1 1420هـ . 1999م ، ص 8

[2] _إبراهيم عبد الله ، التلقي والسياقات الثقافية ، ص 100.

[3] _الجندي أنور ، إحياء التراث الجاهلي والوثني تحت اسم الفلكلور : التراث الشعبي ، ص15 ـ 16.

واتّجه هذا النوع من النقد إلى دواعي المستشرقين وما جاءت به النظريات الحديثة في كون الأدب مرآة المجتمع وما ينجرّ عنها، فيشتدّ الاحتجاج على كتابات المستشرقين أكثر حين "جعلوا (ألف ليلة وليلة) هي الصورة (الحقّة) لحياة المسلمين حينما يسودون ويقودون بمنهج يبدو مستقيما، في ظاهره، وفي حقيقته كل الالتواء، إذ قالوا: (إنّ الأدب مرآة للمجتمع الذي يولد فيه) وهو وثيقة يحرّرها (الناس) بعيدا عن السلطة، وعن المراقبة، حيث لا رغبة ولا رهبة، ولا مجاملة، وحيث يكتب من يكتب بنفسه لنفسه، لا يعنيه أن يطّلع النّاس على ما كتب، ولا يدري أن الناس سيقرؤون ويدرسون ما كتب"[1]، وكتاب الأغاني وما لقيه من اهتمام ظهر أيضا في العناية بطبعه، و "إخراجه ونشره وإذاعته، ثمّ في الدراسات والأبحاث حوله ثمّ تيسيره وإتاحته لكافة المستويات على هيئة: تجريد الأغاني، وتهذيب الأغاني، ومختارات الأغاني، ثم أيضا حلقات إذاعية ومسلسلات، حتى صار هو المصدر الأوّل(لكلّ) الدراسات الأدبية (تقريبا) وتعدّى ذلك إلى دراسة التاريخ، بل وتاريخ الفكر من فقه وتفسير وعقيدة ومن ثم استشرى خطره وصار ما فيه من طرائف وغرائب أحكاما ثابتة وقضايا مقرّرة"[2].

إنّ الموقف من الفولكلور والأدب الشعبي أو التّساؤل "أيمكن أن يكون تراث الجواري والأزقّة وعبارات السذاجة والجهل والحماقة هو الجدير بالإحياء والإذاعة؟"[3]. هو دعوة صريحة إلى الاحتفاء بالتراث والأدب الذي يمثّل (مركز) الثقافة العربية والإسلامية والتي تتوافق مع تعاليم القرآن ونبذ وإقصاء ما يعتبر (هامش)، وهذا ما يتعارض مع خصائص النقد الثقافي الذي أحد أهدافه "أن تشير الثقافة إلى الثقافة الشعبية بالإضافة إلى تلك التي تسمّى بالأعمال الكلاسيكية"[4].

[1] _ الديب عبد العظيم ، المستشرقون والتراث ، الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط2، 1413هـ - 1992م ، ص20.

[2] _نفسه ، ص 22 .

[3] _الجندي أنور ، إحياء التراث الجاهلي والوثني تحت اسم الفلكلور : التراث الشعبي ، ص10.

[4] _ الكبيسي طراد ، مداخل في النقد الأدبي ، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع ، عمّان . الأردن ، 2009 ، ص 45 .

استراتيجيات التأويل والحجاج والمناظرة :

لم يكتف نقاد هذا الاتّجاه في موقفهم من الاستشراق بموقف دفاعي يعتمد على التّحذير من مكائده وكشف (مؤامراته)، بل نجد الكثير من النقاد اعتمدوا مناهج كالمناظرة والحجاج والتأويل في نقد المستشرقين في حوار مباشر.

فاعتمدوا التأويل أو إعادة التأويل أو الرّد على تأويل خاطئ أو ما شابه ذلك من تفسير وشرح وترجمة..، في مسائل ظهرت فيها كتابات المستشرقين في مجالات الشريعة الاسلامية بعيدة عن مقاصدها ومعانيها إمّا بقصد التّشويه والميولات والأهواء الشّخصيّة، أو نتيجة جهل لمعاني لغة وأسرار وبلاغة النصوص الدينية، ومن ذلك ما جاء ردّا على قول **(بروكلمان)** في (تاريخ الشعوب الإسلامية): "وإذا كان العرب يؤلّفون طبقة الحاكمين، فقد كان الأعاجم من الجهة الثانية هم الرعيّة أي القطيع. وجمعها رعايا كما يدعوهم تشبيه سامي قديم كان مألوفا حتى عند الآشوريين"[1].

ونجد الرّد على هذا القول وتأويله عند **(السباعي)** حين يحشد كمّا من البراهين اللغويّة من أمّهات المعاجم وقواميس اللغة ويجمعها في قوله: "هذا المستشرق قد أعرض عن جميع الوثائق التاريخية التي تؤكّد عدالة الفاتحين المسلمين ومعاملتهم أفراد الشعب على السواء في غير تفرقة بين عربي وغيره، وتعلّق بلفظ (الرعية) تعلّقا لغويا واستنتج منها أن المسلمين نظروا إلى الأعاجم نظر القطيع من الغنم.. فالرّاعي كلّ وليّ أمر قوم، والقوم رعيّة، وراعيته: لاحظته محسنا إليه، وراعيت أمره: حفظته، كرعاه. فالرّاعي في اللغة يطلق على راعي الغنم وعلى رئيس القوم، والرعيّة تطلق على الماشية، وتطلق على القوم، ومن معاني الرّعاية الحفظ والإحسان. فلما أطلقها الإسلام على القوم لم يخص بها الأعاجم ليشير إلى أنّه يراهم كالقطيع من الغنم، وإنما أطلقها على الشعب عامّة، والأحاديث في ذلك كثيرة منها الحديث الذي رواه البخاري وغيره (ألا كلّكم راع، وكلّكم مسؤول عن رعيّته فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيّته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيّته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيّده وهو مسؤول

[1]– السباعي مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ، ص 50.

عنه، ألا فكلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته) وفي حديث آخر رواه البخاري وغيره: (وما من وال يلي رعيّة من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلّا حرّم الله عليه الجنة)، فكيف اغمض بروكلمان عينيه عن هذا كلّه واستجاز لعلمه أن يدّعي بأن المسلمين نظروا إلى الأعاجم نظرة القطيع وأنّهم أطلقوا عليم وحدهم لفظ (الرعيّة)؟ ليس له سند ولا شبهة إلّا أنّ لفظ الرعيّة يطلق على الغنم أيضا.."[1].

وبهذا الخطاب النقدي الموجّه للخطاب الاستشراقي يريد **(السباعي)** أن يعيد للفظ (الرعيّة) معناه اللّغوي المتعدّد ومعناه الشّرعي المترتّب عنه في هذا السياق في محاولة لإعادة تأويل أو إحلال تأويل يوافق المعنى الشرعي للفظ (الرعيّة) بدليل ما جاء به المعنى الإجمالي للحديث مكان المعنى اللّغوي الجزئي الذي فرضه **(بروكلمان)** على اللفظ فيما يتوافق مع مقاصده .

وكذلك التأويل الذي قدّمه **(مرجليوث)** في الفصل الذي كتبه عن الإسلام في موسوعة (تاريخ العالم Universal History Of the World) ويخلص فيه إلى نتيجة مفادها أنّ "محمّدا (ص) مجهول النّسب، فهو محمّد بن عبد الله، وكانت العرب في الجاهلية تطلق على من لا تعرف نسبه: عبد الله"[2].

أمّا ما وجّهه **(سامي عابدين)** لخطاب المستشرق **(موريس بوكاي)** بعد ما أورده من آراء للمستشرق فهو في مجمله إعجاب بالتأويل الذي قدّمه هذا المستشرق: "ما أروع المستشرق (موريس بوكاي) الذي أدرك تماما أنّ دراسة النص القرآني في بعض الأحيان عسيرة بشكل خاص، وذلك يرجع إلى صعوبات ملازمة للمفردات، ولم يمكن التغلّب على هذه المصاعب إلّا بعد التبصّر بالمعطيات العلميّة الخاصّة بالموضوع المعالج"[3]، وهو بذلك يربط تأويله لخطاب (موريس بوكاي) بما يتوافق مع المنجز الإعجاز العلمي، ومناسب من منظور

---

[1]– السباعي مصطفى ، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ، ص 50 ـ 52 .

[2]_ قطب محمد ، المستشرقون والإسلام ، ص 58.

[3]_عابدين سامي ، أصل الإنسان في القرآن ، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1426 هـ . 2005 م، ص20.

تداولي حين يُقرّ بما جاء به (بوكاي): "لأنّ المعارف اللغوية أو البلاغيّة أو التشريعية.. لا تكف وحدها لفهم معطيات القرآن العلمية، بل يجب بالإضافة إليها امتلاك معارف علميّة شديدة التّنوع كي (يحيطوا بعلمه) الشامل لعدّة معارف علميّة لفهم معنى الآيات المتشابهة عامّة والعلميّة خاصة"[1]، فهو تأويل يرى أنّ الإعجاز العلمي يعضد التأويل اللغوي التداولي.

واعتمد نقاد هذا الاتّجاه على أسلوب المحاورة المباشرة في بيان بطلان حجج المستشرقين وضعف موقفهم، وهنا **(السباعي)** يطلعنا عن محاورة دارت بينه وبين المستشرق **(شاخت)** حيث بعد مباحثته طويلا في أخطاء (جولد تسيهر) وتعمُّده تحريف النصوص التي ينقلها عن كتبنا، وإنكاره ذلك أوّل الأمر، يقول: "فضربت له مثالا واحدا مما كتبه جولد تسيهر في تاريخ (السنة)، فاستغرب ذلك، ثم راجع كتاب جولد تسيهر ـ وكنّا نجلس في مكتبته الخاصّة ـ فقال: معك الحق إنه أخطأ هنا، فقلت له هل هو مجرّد خطأ ؟ فاحتدّ وقال: لماذا تسيئون به الظن؟ فانتقلت إلى بحث تحليله لموقف الزهري عن عبد الملك بن مروان، وبعد مناقشة في الموضوع قال: وهذا خطأ أيضا في جولد تسيهر ألا يخطأ العلماء؟ فقلت له إن (جولد تسيهر) هو مؤسّس المدرسة الاستشراقية التي تبني حكمها في التشريع الإسلامي على وقائع التاريخ نفسه، فلماذا لم يستعمل مبدأه هنا حين تكلّم عن الزهري؟ وكيف جاز له أن يحكم على الزهري بأنه وضع حديث فضل المسجد الأقصى إرضاء لعبد الملك ضد ابن الزبير؟ مع أن الزهري لم يلق عبد الملك إلا بعد سنوات من مقتل ابن الزبير؟ وهنا أصفرّ وجه (شاخت) وأخذ يفرك يدا بيد، وبدا عليه الغيظ والاضطراب، فأنهيت الحديث معه بأن قلت له: لقد كان مثل هذه (الأخطاء) كما تسمّيها أنت، تشتهر في القرن الماضي، ويتناقلها مستشرق منكم عن آخر، على أنّها حقائق علمية، ولم نقرأ ـ نحن المسلمين ـ تلك المؤلّفات إلا بعد موت مؤلّفيها، أمّا الآن فأرجو أن تسمعوا منّا ملاحظاتنا على أخطائكم لتصحّحوها في حياتكم قبل أن تتقرّر كحقائق علمية"[2].

---

[1] _ عابدين سامي ، أصل الإنسان في القرآن ، ص 21.

[2] – السباعي مصطفى ، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ، ص 59 ـ 61.

كما اعتمد النقاد في نقض حجج المستشرقين والوصول إلى مقاصد الخطاب على تضارب آرائهم مثل ما قام به **(محمد قطب)** في مقارنة خطابات المستشرقين والنتائج التي توصّلوا إليها، بحيث إنّ أحدهم حين يقول القول، إنما يقصد ـ في تلك لحظته، من زاويته تلك ـ أن يصل إلى هدف معين أراده إمّا تشكيك أو تشويش أو تشويه، "فإذا بدا له في لحظة أخرى ـ أو بدا لشخص آخر ـ أن عكس ذلك الكلام يمكن أن يفيد كذلك في التّشكيك أو التشويه فلا بأس! فليس العلم ولا البحث العلمي هو المقصود.. فبينما يقول المستشرق الأمريكي اليهودي (مرو برجر) في كتابه (العالم العربي اليوم) الذي صدر عام 1972: إنّ الإسلام قد نشأ في البيئة البدوية العربية، فهو يحمل طابع هذه البيئة عميقا في كيانه كلّه ولم يستطع أن يتخلّى عنه خلال كلّ القرون التي مضت منذ مولده، فما زال حتى اليوم يحمل طابع الصحراء في تصوراته وأفكاره وشرائعه وتقاليده وتوجيهاته.

ويقول المستشرق اليهودي النمساوي (فون جرونيباوم) في كتابه (الإسلام المعاصر) الذي صدر في 1962: إنّ الإسلام كان انقلابا كاملا في حياة البيئة العربية البدوية، فقد قلب مفاهيم الحياة كلها وتصوّراتها وأفكارها وتقاليدها وأعمالها وغاياتها ووسائلها، ووضع مكان ذلك شيئا جديدا بالمرّة، لم يكن لينبت من هذه البيئة أو يصدر عنها، وحتى الأشياء التي أبقاها من البيئة البدوية قطع صلتها بمنشئها، وأعطاها مفهوما جديدا في سياق الحياة الجديد!!"[1]. ثمّ كيف استفاد أصحاب النقد الديني من مباحث السيميولوجيا، خاصّة سيميائيّة العنوان وسيميائية الصورة، أين صُدّرت واجهات كتبهم ومؤلّفاتهم بكتابات ورموز ذات بعد سيميائي حجاجي يزيد في تعميق المعنى وتقويته، مثل الذي قام به (محمد قطب) في "المستشرقون والإسلام

2 ـ الاتّجاه القومي :

يعمد نقّاد هذا الاتّجاه إلى استثمار مفهوم القومية، وما ينضوي تحت هذا العنوان من مفاهيم: رابطة العروبة، رابطة الإسلام، الأمّة، الهويّة .. في نقد الخطاب الاستشراقي ولكن وفق عدّة اعتبارات وخصوصيات تميّز هذه المفاهيم، فمفهوم القومية عند نقّاد هذا الاتّجاه لا

[1] _ قطب محمد ، المستشرقون والإسلام ، ص 52 .

يعني المفهوم الماركسي للقومية بل جاء رافضا له، فحين يعرّف الماركسيون القومية أنها "الأمّة جماعة من البشر، ليس جماعة رس أو عرق أو قبيلة أو عائلة ليس جماعة بيولوجية متولّدة من أب وأم، من أصل واحد، لقد نشأت تاريخيا من تمازج رسوس مختلفة"[1].

نجد من يقرّر أنّ هذا التعريف انتقل إلينا من الغرب، وأنّ القومية تشمل الإسلام واللّغة العربية (كونها لغة القرآن) وكذلك مفهوم الشرق.. ولهذا "كانت العروبة والإسلام والشرق مترادفات لمفهوم واحد عن الأجيال التي سبقتنا لأنّهم يتكلّمون العربية.. ودين الغالبية العظمى هو الإسلام.. وثقافة وتاريخ الأقلية هما الإسلام.. ولأنّنا كنّا نسمّى في قاموس السياسة الدولية الشرق وتسمى قضايانا المسألة الشرقية"[2].

أمّا عن الدّين فكان الإسلام هو دين الغالبيّة كما أنّ العربي غير المسلم لا يخفي تعصّبه وقوميته للنبي (ص) وقد "رفض العامّة الجزائريّون في الثلاثينات التصديق بإمكانية وجود عربي غير مسلم، حين دعوا صحفي مصري للصلاة فاعتذر لأنه مسيحي فشكّوا في جنسيّته، وقال (مكرم عبيد): أنا مسلم وطنا ونصراني دينا وقال (أمين نخلة الماروني): أمّا أن يكون فينا عربي من لحمنا ودمنا ثم يغدو ولا يمت إلى محمد بعصبيّته ولا إلى محمد وقومية محمد فهو ضعيف ثقيل علينا غريب الوجه بيننا"[3].

والملاحظ أنّ التعريف الغربي للقومية يستبعد الدين الذي هو عنصر أساسي في تحديد خصائص القومية (القومية الإسلامية) لذا نجد أن موقف النقاد موقف يختلف إلى درجة التّعارض مع هذا الطرح: "والذين استوردوا لنا نظريات القومية، استوردوها في شكلها الأوروبي، الذي يستبعد الدين من تحديد خصائص القومية.. أو هكذا زعموا لنا أو زعم لهم ناسين أنّه ما من قومية مرتبطة بالدين مثل قوميّتنا.. وأنه ما من قضية نخطئ فيها مقاييس الفهم الأوروبي، مثل قضية القومية عندنا"[4].

---

[1] _ كشك محمد جلال ، القومية والغزو الفكري ، منتدى سور الأزبكية ، ص45

[2] _ نفسه ، ص 41.

[3] _ نفسه ، ص ن.

[4] _ نفسه، ص 43.

ويتّفق الماركسيون على استبعاد الإسلام من مكوّنات الوجود العربي والماركسيّة حين تقول أنّ "شروط قيام القومية تتضمن اللّغة والحياة الاقتصادية فإنّها تعرّفها كما لو كانت مركّبا كيميائيا.. فملح الطعام يتكون من الكلور والصوديوم، فإذا اختفى أحدهما استحال تصور وجود الملح.. وكل منهما جوهر فرد ثابت لا بداية ولا نهاية له"[1].

ولعلّ خير تعريف ماركسي للأمة هو أن "الأمّة جماعة ثابتة من الناس مؤلّفة (كذا) تاريخيا، لها لغة مشتركة، وأرض واحدة، وحياة اقتصادية مشتركة، وتكوين نفس مشترك يجد له تعبيرا في الثقافة المشتركة"[2] ولكنّ النتيجة الحتمية لهذا التعريف الماركسي والاصرار عليه هو "الاعتراف بوجود قوميات في مصر والسودان والعراق..، ونفي وجود أمة عربية من المحيط إلى الخليج"[3].

وأكّد النقاد خطورة هذه المفاهيم والنتائج المترتّبة عنها، وأنّ هذا ما يسعى المستشرقون إلى تحقيقه عبر إحياء تلك الأفكار القومية وبثّها في داخل العالم الإسلامي وحتى في القطر الواحد "وحاول اليهود إحياء القوميات داخل العالم الإسلامي، حتى يتسنّى لهم ضرب الخلافة الإسلامية وتفكيك عراها وتصبح الدولة الإسلامية متفرقة، فأحيوا الفرعونية في مصر والبربرية في المغرب، والآشورية في العراق، الفينيقية في لبنان وغيرها"[4]. بل وصل الأمر إلى المناداة بعدّة قوميات في بلد واحد فمثلا في العراق "تحدثوا عن قومية آشورية وأخرى كلدانية"[5].

إنّ ما يثبت زيف التعريف الماركسي هو حال القومية العربية المناقض تماما فالملاحظ أنّ "القومية العربية ظهرت في لحظة تمزّق الوحدة الاقتصادية في لحظة تمزق الأرض..! وهذه القومية لم تكن موجودة يوم كانت وحدة الأرض ووحدة الحياة الاقتصادية ووحدة الثقافة

---

[1] _ كشك محمد جلال ، القومية والغزو الفكري ، ص44.

[2] _ نفسه ، ص 47.

[3] _ نفسه ، ص 48.

[4] _ سرى طارق ، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي ، ص 100

[5] _كشك محمد جلال ، القومية والغزو الفكري ، ص 48.

ووحدة التّكوين النفسي.. قائمة! ثم جاءت القومية يوم فقدنا كلّ هذا؟!"[1]، إنّ مفهوم الأمة الذي ينادي به هذا الاتّجاه القومي (القومية الإسلامية) يضع الإسلام كشرط أوّل في تحديد مفهوم القومية ثم اللغة العربية (لغة القرآن) والتاريخ والثقافة الإسلامية المشتركة، فالأمّة العربية "اكتمل نموها بالفتح الإسلامي وانتصار اللغة العربية.. وهكذا يتبيّن لنا أنّ الأخذ بالتعريف الماركسي ينهي الحديث عن أمّة واحدة من المحيط إلى الخليج، فهذه الأمّة لا تربطها وحدة الأرض لأن الحواجز السياسية قد مزّقت هذه الوحدة والأمّة العربية لا تعيش حياة اقتصادية مشتركة فاقتصادياتها متباينة مختلفة، بها كافّة أشكال النُّظم الاقتصادية المعروفة في العالم من الرّعي إلى الاشتراكية.. أما التكوين الثقافي والنفسي فلم يبقى منه إلّا الرّابطة المتمثّلة في الفكر العربي الإسلامي"[2].

أمّا الحديث عن رابط اللغة في تحديد القومية فهو يعني العربية الفصحى، لا كما يدّعيه الشيوعيين وتأييدهم الكتابة بالعاميّة، وهي الدّعوى التي عمل كثير من المستشرقين على نشرها في الأوساط العربية فهم الذين "حملوا لواء الدّعوة إلى العامية واللغة المحلية وألّفوا فيها رسائل عديدة واستقطبوا لها بعض الكتّاب أمثال: لطفي السيد وقاسم أمين وسلامة موسى ولويس عوض"[3].

كما وظّفوا لذلك جميع الوسائل المتاحة منها المجلات المحلية كمجلة المشرق التي أسّسها المستشرقون فقد "حاولت مجلة المشرق هدم العربية، العامل الأساسي في توحيد الأمّة الإسلامية وهي لغة القرآن، فدعت الكتّاب إلى الكتابة بالعامية وتدوين العاميات وإحيائها، وتعلّلت بأنّ ذلك لمعرفة أصول اللغة العربية، تقول المجلة: يأنف الكثير من الكَتَبة من استعمال اللغة العربية العامية لنشر أفكارهم وترويج مقاصدهم، على أنّ لهجة العوام في بعض الأحيان أقرب إلى نوال المرغوب وأقوى فعلا في القلوب، فإنّ الأدباء يجدون فيه تفكّه للأرواح، أما الجمهور فيرى صورة حياته اليومية وكلامه المطروق وأمثاله المعتادة.. وجاء في المجلة للدكتور (هارتمن الألماني): أما اللغة الفصحى التي كتب بها الأقدمون، فما هي

[1] _ كشك محمد جلال ، القومية والغزو الفكري ، ص47.

[2] _ نفسه، ص 50 .51.

[3] _الجندي أنور، إحياء التراث الجاهلي والوثني تحت اسم الفلكلور : التراث الشعبي ، ص 12.

في نظر المجلة إلا لغة صناعية لا تفهمها العامة، متضمّنة ألفاظا لغوية وتراكيب وضعية واصطلاحات مبدعة، نقلوها بالترجمة عن كتب أجنبية وربما قلدوها اللسان المترجم عنه على طريقة مغايرة لروح اللسان العربي"[1].

واللغة وعاء الفكر ودورها هو تسجيل الفكر والثقافة الخاص بكلّ قومية ولهذا لن يقتصر دورها على الاتّصال والتّخاطب بين أفراد المجتمع ولهذا "فاللغة في اعتقادنا ليست تلك التي تُفرّق الانسان عن الحيوان، أي القدرة على التخاطب.. ولكن اللغة التي تميّز الأمم عن بعضها هي التي تسجّل الفكر القومي.. وتسجّل الثقافة القومية وإلّا كان الإلمام باللغة وحده يكفي للاندماج القومي.. لأنّ القضية ليست قضية اللّسان وحده.. بل ما يحرّك اللّسان.. الضمير الذي تنطق عنه اللغة.. الفكر الثقافة.. النّظرة للحياد والوجود.. التّراث.. الأساطير.. الانتصارات والهزائم"[2].

وهذا الاندماج لن يتم هذا إلّا في وجود اللغة الفصحى التي دوّنت وتدوّن الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية منذ الفتح الإسلامي، وهذا ما يدعوا إليه أتباع الاتّجاه القومي الإسلامي وهم في المقابل يحذّرون من محاولات إقصاء اللّغة الفصحى والدعوة إلى اتخاذ اللغات العامية وسيلة لنشر التراث والفكر "ولقد سبقت الدّعوة إلى الفولكلور خلفيّات كشفت أهدافها وغاياتها وأبانت ما يسمّونه هدفها العلمي فقد اتّخذت وسيلة لإذاعة العاميات وجمع الأجزال والمواويل والأمثلة العامية على نحو يراد به خلق تراث عام للعامية يمكن من خلاله الادّعاء بالقول : بأنّ (العامية) لغة خاصة مستقلّة عن اللغة العربية، وهذا ما جرت محاولة القول به وجمعه منذ أكثر من سبعين عاما، حين بدأ هذه المحاولة القاضي (ويلور) والمبشّر (ولكوكس) وغيرهما"[3].

والقومية الإسلامية ترتكز بالدرجة الأولى على الإسلام وتعتبره أقوى رابطة في تحديد وتحقيق القومية، لذا فإن أيّ فكر من شأنه أن يفرّق ويفكّ هذه الرّابطة قوبل بالرفض من قبل

[1]_ سرى طارق ، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي ، ص 106.

[2]_ كشك محمد جلال، القومية والغزو الفكري، ص62.

[3]_الجندي أنور ، إحياء التراث الجاهلي والوثني تحت اسم الفلكلور : التراث الشعبي ، ص 11.

القوميين الإسلاميين خاصّة فيما عرف بالصّراع القديم المتجدّد بين الشّعوبية والعروبية سواء كان ذلك الصّراع من أجل تفاضل الأجناس وما ينجر عنه من تقسيم الأعراق الآري والسامي.. أو تشويه المسار التاريخي للخلافة الإسلامية كالحملات التي يقودها المستشرقون خاصّة تلك التي "شنّها الاستشراق على الدولة العثمانية حملة ظالمة لحساب الدولة الصهيونية العالمية وجاءت على أثر الموقف الشريف الكريم التاريخي للسلطان عبد الحميد في وجه هرتزل ومطلبه السّماح لليهود بالإقامة في فلسطين"[1].

أمّا عن المصادر التي ينبغي لدارس الاستشراق أن يطّلع عليها فيشترط أن تكون لكتّاب موثوقين، وعليه فإنّ دراسة الاستشراق والكتابة عنه لن تكون بالتعرُّض المباشر لكتابات المستشرقين بالنقد والقراءة الشخصية، ولكن وفق ما يمليه نقّاد ينتخبون ما يرونه هم مناسبا للقارئ ويقول أحد النقّاد: "الكتابة عن الاستشراق من وجهة نظر إسلامية أو عربية يقتضي الاعتماد على مصادر أصلية وعلى الكُتّاب الموثوق بهم وفي مقدّمتهم "مصطفى صادق الرافعي ورشيد رضا ومحمد عبده والدكتور محمد حسين ومحمد المبارك ومحمد عزة دروزة والدكتور حسين الهراوي والدكتور محمد البهي والدكتور عمر الفروخ والدكتور عبد العزيز جاويش..، ثم تأتي بعد ذلك كتابات المستشرقين عن الاستشراق لتكون موضوع المناقشة أمّا أن تكون كتابات المستشرقين هي المصدر لدراسة الاستشراق، فذلك ما سيتعارض مع المنهج العلمي..، فإذا جاء بعض الكتّاب ممّن تابعوا المستشرقين فشأنهم في ذلك شأن المستشرقين أنفسهم، تؤخذ آراءهم بحذر"[2].

[1] _الجندي أنور ، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي ، ص 88 .

[2] _ نفسه، ص 89.

3 ـ الاتجاه الحضاري :

المقصود بصفة الحضاري في هذا الاتّجاه هو نسبة للحضارة الإسلامية، وليس المعنى الذي ينسب إلى الاتّجاه العلماني أو (النقد السياسي الحضاري) الذي اعتمده فؤاد زكريا في (نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة دراسة في المنهج) حين فرّق بينه وبين الاتّجاه الديني، وعليه فإنّ ما يرتكز عليه هذا الاتّجاه هو كلّ ما يتعلّق بالحضارة الإسلامية وروافدها في مفهوم الثقافة العربية والإسلامية.

وهذا لا يعني أن يهتمّ هذا الاتّجاه الذي يمثّله **(مالك بن نبي)** ـ كما يهتمّ الكثير من الكُتّاب المسلمين ـ بمواجهة الحملة التي يتعرّض لها الإسلام ، ومحاولة الدّفاع والرّد عن الشبهات في موقف دفاعي فالاهتمام موجّه إلى موضوع وفكرة الحضارة الإسلامية ومواكبتها للتطوّر انطلاقا من الواقع وبتحليل لهذا الواقع، أمّا موضوع الهوية والقومية فلم يشغل كثيرا فكر (مالك بن نبي) فالمشروع الفكري الفلسفي الذي وضعه لم يكن مشروعا قوميا قطريا بمفهوم القومية العربية والشيوعية بل كان في إطار حضاري إسلامي شامل.

في نقده للثقافة العربية الإسلامية خاصة في المرحلة الكولونيالية وبعد الكولونيالية يوظف (مالك) بعض المصطلحات والمفاهيم التي يرى أنّها السّبب في تكوين صورة المسلم وحالة الحضارة الإسلامية في الواقع وفي كتابات الآخر خاصّة مفهوم (ابن خلدون) أو النسق الخلدوني "الإعجاب بحضارة الغالب"، فمفهوم الاستعمار والقابلية للاستعمار في نظر مالك بن نبي تسبّبا كثيرا في حالة الرّكود الحضاري والتقهقر وهو يرى أنّ الدّهاء والمكر والخداع والنّهم والشّراسة من نصيب الاستعمار، والدّناءة والسّفالة والخيانة من نصيب القابليّة للاستعمار.

أمّا في نقده للخطاب الاستشراقي من منظور حضاري يكشف (مالك) عن نوع من النسق في الخطابات التي نشأت كردّة فعل عن إنتاج المستشرقين والتي تتمثّل في "أدب الفخر

والتّمجيد الذي نشأ منذ القرن التاسع عشر، على أثر ما نشره علماء مستشرقون أمثال (دوزي) عن الحضارة الإسلامية"[1].

ويضرب مثالا عن هذا النوع من عاطفة التّمجيد وكيف استغلّها الغرب يقول: "انعقد أخيرا بباريس مؤتمر العمّال الجزائريين بأوروبا وبهذه المناسبة تقرّر من لدن المشرفين على المؤتمر توزيع كتيّب لصاحب هذا العرض، تناول فيه مشكلة من مشاكلنا اليوم.. ولكنّ أصحاب الاختصاص في الصّراع لفكري لم يهملوا هذه المناسبة من اهتمامهم ولم يفتهم ما تقرّر توزيعه بهذه المناسبة، ولكن كيف يسدّون الذّريعة، أعني كيف يسدّون الطريق على الأفكار المعروضة في الكتيّب الذي سيوزّع أثناء المؤتمر، حتى لا يصل مدُّها إلى رؤوس المؤتمرين، أو على الأقلّ حتّى يكون لها أقلّ مدّ ممكن؟ وإذا بنا نرى الدّعوة توجّه إلى تلك السيدة الألمانية المقرّبة التي وضعت اسمها (زيغريد هونكه) على ذلك الكتاب ذي العنوان الجذّاب (شمس الله تشرق على الغرب)، وفيه ما فيه من تمجيد للحضارة الإسلامية. وتقدّمت السّيدة وقدّمت كتابها إلى المؤتمر، فانتقل على الفور بروحه من مجال المشكلات الحادّة القائمة اليوم، إلى أُبّهة وأمجاد الماضي الخلّاب!". ولم يكن الصّديق الذي كان يذكر لي هذه القصّة يخطر على باله أيّ شيء من صلتها (بالصّراع الفكري) وهو يقول: وفي الأخير قامت القاعة كلّها لتحيّي السيدة !"[2].

أو تتمثّل في خطابات الدّفاع عن أمجاد الماضي في مواجهة التّفنيد أو عندما يعلن الاستشراق أنّه لا نصيب للعرب في تشييد صرح العلوم، وهنا يخلص (مالك بن نبي) إلى أنّ إنتاج المستشرقين عمل على إبقاء المتلقّي العربي والمسلم رهين الماضي وحوّلت تفكيره وتأمُّلاته عن الواقع، إذ دفعت به عبارات التّمجيد واعتراف (الآخر) إلى الاعتزاز بأمجاده أو أن يدافع عن أمجاد ماضيه حين يُفنّدها أو يتجاهلها (الآخر)، كلّ ذلك في غفلة عن التطوُّر العقلي والحضاري ومواكبة هذا التطوّر.

[1] _ بن نبي مالك ، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث ، دار الارشاد للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1، 1488هـ / 1969م ، ص11.

[2] _ نفسه، ص 16. 17 .

وبذلك يكشف مالك بن نبي عن ثنائية (التمجيد / التفنيد) في خطابات وإنتاج المستشرقين وثنائية (الفخر/ الدفاع) في خطابات العربية والإسلامية. كما يكشف عن عيوب النسق التي يضمرها خطاب الاستشراق، فعبارات التّمجيد للماضي العربي والإسلامي المنثورة في خطاب الاستشراق ـ والتي ينبهر المتلقّي العربي عند تلقّيها وتشعره بالاعتزاز ـ تضمر محاولة إغفال المسلم ـ وهو في حالة النّشوة بأمجاد الماضي ـ عن واقع مرير.

كما أنّ عبارات التّفنيد في خطابات المستشرقين وتجاهل التّراث العربي والإسلامي وأثره على الحضارة تضمر محاولة إشغال المسلم عن واقعه بالدّفاع عن أمجاد الماضي، يقول (مالك بن نبي) : "يتبيّن لنا أنّ الإنتاج الاستشراقي كان شرّا على المجتمع الإسلامي، لأنّه ركّب في تطوّره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والإطراء التي حوّلت تأمّلاتنا عن واقعنا في الحاضر وأغمستنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والإقلال من شأننا بحيث صيّرتنا حماة الضيم عن مجتمع منهار، مجتمع ما بعد الموحّدين، بينما كان من واجبنا أن نقف منه عن بصيرة طبعا ولكن دون هوادة، لا نراعي في ذلك سوى مراعاة الحقيقة الإسلامية غير المستسلمة لأيّ ظرف في التاريخ، دون أن نسلم لغيرنا حقّ الإصداع بها والّدفاع عنها لحاجة في نفس يعقوب"[1].

وفي هذا الطرح نتبيّن مواقف النهضويين على اختلاف اتجاهاتهم الايديولوجية، ووجهة نظر كل نهضوي وفق استراتيجيته الخاصة، وجوانب درسه للخطاب الاستشراقي. وكيف تعدّدت جوانب الدراسة من نقد للمنهج، إلى نقد لخصوصيّة المدارس الاستشراقية، وكشف لايديولوجيات ومضمرات الخطاب الاستشراقي التي تتوارى تحت دعوى العلميّة والموضوعية.

[1] _ بن نبي مالك ، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث ، ص25.

المبحث الثاني : استعارة المناهج الغربية

قام النقاد العرب بنقد الخطاب الاستشراقي وفق المناهج الغربية أي باستعارة وتطبيق المناهج ذاتها التي طبّقها المستشرقون، أمّا ما يميّز هذا النوع من النقد فهو تضافر عدّة مناهج واتّجاهات نقديّة في قراءة ودراسة الخطاب الاستشراقي، وربما حتّى في الخطاب النقدي الواحد وإن بدا أحدها ـ هذه المناهج ـ مهيمنا على مسار الخطاب النقدي فهذا لا يمنع ـ أحيانا ـ وجود اتّجاهات نقدية تساهم في قراءة الخطاب الاستشراقي خاصّة في وجود ما يعرف بالتخصّصات البينية.

1 ـ المنهج الماركسي:

يرتكز هذا النوع من النقد على الفكر والمقولات الماركسية، أي أهمّ المفاهيم التي يطرحها الفكر الماركسي في مواقف نقدية تتجلّى في عدّة اتّجاهات، حيث يأخذ كلّ اتّجاه منها جانبا من جوانب هذا الفكر (الماركسي)، وإن كان من بين اتّجاهات النقد الايديولوجي الاتّجاه الماركسي فإنّ الخصوصية والفرق بين الاتّجاهات ذات المركزية الغربية والاتّجاهات ذات المركزية الإسلامية تقتضي هذا الفصل بين الاتّجاهات الايديولوجية.

وفي قراءة ونقد الخطاب الاستشراقي تتعدّد مداخل واتّجاهات النقاد الماركسيين إلى اتجاه ماركسي ايديولوجي، واتّجاه ماركسي تاريخاني،.. ويمثّل الاتّجاه الأوّل **(أنور عبد الملك)** بمقاله (الاستشراق في أزمة في عام 1963) و**(حسين مروّة)** في جزء من كتابه (النزعات الماديّة)، ويمثّل الاتّجاه الثّاني **(عبد الله العروي)**.

1-1 الاتّجاه الماركسي الايديولوجي:

هو "اتّجاه نقدي ايديولوجي للهيمنة الثقافية الغربية يستند فيه إلى التفكير الماركسي ومقولاته ومكوناته باعتبارها الوسيلة للتحرّر من التخلّف والتأخّر التاريخي وتحصيل النهضة

العربية..، وهي ماركسية تجمع بين الخصوصية والمجتمع القومي، وبين الهوية والمغايرة وبين منجزات الآخر وإبداع الذات العربية"[1].

من خلال مقالته (الاستشراق في أزمة) يردّ (أنور عبد الملك) على فكرة اللّاتطور في الحضارة الشرقية، متّهما النظرة الاستشراقية باللّاتاريخية حين ترى أنّ الحضارة الشرقية "ذات خصوصية لا تخضع للتطوّر والتحوّل، فالحاضر فيها يصبح امتدادا للماضي"[2]، كما يؤكّد (أنور عبد الملك) على الدور الذي تمارسه فكرة الثنائية (الشرق والغرب) وأثرها السّلبي إذ "لعبت ثنائية الشرق والغرب، كشعار ايديولوجي، دورا سلبيا، في عملية التواصل الحضاري بين البشر، بل إنه شعار استعماري هدفه التقليل من أهمية اسهامات الحضارات الشرقية في تاريخ الإنسانية، بل جعل العالم مجالا لصراع الأجناس والأديان أو الحضارات المجرّدة من كلّ محتوى اجتماعي"[3]، من هذا المنطلق يربط (عبد الملك) بين دراسات بعض المستشرقين والاستعمار الذي كانت تلك الدراسات ـ في كثير منها ـ تمهيدا له .

يكشف (عبد الملك) عن أسباب الأزمة ويرجعها إلى: أنّ الاستشراق التقليدي وجد نفسه متخلّفا عن مسارات تطوّر البحث العلمي، ويؤكّد بذلك على ضرورة إعادة نظر في المناهج التي استعملها الغرب في دراسة ومعرفة الشرق، والنهضة القومية في الشرق والوعي الناتج عن انتصار الحركات التحرّرية القومية لدول القارّات الثلاث المنسيّة (اسيا، افريقيا، امريكا اللاتينية)، وبذلك تُحوّل البلدان المستعمَرة من (موضوع) البحث الاستشراقي إلى (ذات) مستقلّة فاعلة، هذه الأزمة خلفت ردود أفعال تمثّلت في مظهرين من مظاهر الاستشراق (الاستشراق الجديد). الاستشراق الجديد في أروبا الغربية والاستشراق الجديد في القطاع الاشتراكي.

[1] _ الشياب محمد خالد ، الخصوصية الحضارية ومشروع النهضة عند أنور عبد الملك ، دراسات العلوم الإنسانية الاجتماعية ، مجلد 43، عدد 3، 2016، ص 2376.

[2] _ نفسه ، ص2383 .

[3] _ نفسه ، ص 2384 .

أ ـ الاستشراق الجديد في أوروبا:

يتلخّص مفهومه العام عند **(جاك بيرك)** وذلك في وثيقتين هما مقرّر الدرس التّدشيني الذي ألقاه في (كوليج دي فرانس في ديسمبر 1956) وتقرير (هايتر عام 1961) ، ويصف **(بيرك)** شخصية عالم الإسلام بأنّها "شخصية قابلة للشّرح والنّقل بوضوح (...) ولكونها مراوغة ومهدّدة وساحرة فهي تكشف عن نفسها شيئا فشيئا من خلال الغموض والازدراء أو الغواية، وهذه الشخصية تقاتل من أجل إخفاء نقطة دخولها الحقيقية، إنّها تخفي حقيقتها ولذا يتراجع كثيرون أمام هذه العقبة سواء أغواهم المنظر الخلّاب، أو أسرتهم ـ أو ردّتهم على أعقابهم ـ الرّوح القتالية، إلّا أنّه يتعيّن أن يواصل البحث تقدّمه، وينبغي أن نغدو أكثر فأكثر حساسيّة نحو الغير..، أي نحو الوجه العربي للأشياء"[1].

وهو يحثّ العاملين في مجال الاستشراق على عقد صلات وثيقة بالأقطار الشرقية ولغاتها، حتى يتسنّى لهم فهم الافكار والتيارات الجديدة، ولكنّه يؤكّد ـ على ما يراه حقيقة ـ "عدم الاستقلال وعجز الشعوب العربية والإسلامية على التفكير في شؤونهم وتكوين أدوات المعرفة التي يمكنها وحدها إرساء الأساس العميق للعمل والتقدّم"[2]، وبهذا يتّضح أن حركة الاستشراق الجديد لم تستطع التخلّص من فكرة لازمتها منذ الاستشراق التقليدي (عقبة الوصاية)، ثمّ يضيف "يحتفظ العرب اليوم أنهم يستعيدون الرجوع إلى ذاتهم ..، بمعنى الاستقلال في الشعور والتعبير الذي ينبغي إبعاد أي نظام خارجي عنه مهما كان سيثري هذا الاستقلال..، ولكنّ الأمر على النّقيض من ذلك، لأن إسهام الباحث الاجنبي سوف ينمّي تلقائية العرب.. وكلما استثار قدرا أكبر من النقد من الداخل كلّما ساعدهم هذا النظام أكثر على السير نحو التقدّم الذي يسعى نظام تفسير التاريخ إلى الاسهام به.. ونجاح هذا النظام أو فشله سيكون فشلا أو نجاحا للاستشراق الجديد بنوعيه النزيه والملتزم"[3].

---

[1] _ عبد الملك أنور ، الجدلية الاجتماعية ، تر: سامية الجندي وعبد العظيم حماد ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 2005، ص425 . 426

[2] _ نفسه ، ص 427.

[3] _ نفسه ، ص ن.

لم يقتصر الانتقاد الذي وجّهه (عبد الملك) على الاستشراق التقليدي المرتبط بالمؤسّسة الكولونيالية ـ في حقبة الاستعمار ـ بل انتقد أيضا الاستشراق الجديد في أوروبا الغربية المتمثّل خاصّة في الاستشراق الأمريكي، إلّا أنّه ـ عبد الملك ـ لا يخفي إعجابه ببعض المستشرقين في أروبا الغربية من أمثال (جاك بيرك) الذي يثني عليه في هامش كتابه (الجدلية الاجتماعية) بقوله: "جاك بيرك من أصدقاء النهضة العربية، وقد لعب دور الوسيط بين الثقافتين وأشاد بكثير من مثقّفينا، وإنّي لأشكره لإشارته إلى أعمالي عدّة مرّات (خاصّة المؤلَّف المشترك مع محمود أمين العالم) كما أشاد بكتاب مدرسة الواقعية المصرية في كلّ من محاضراته في الكوليج دي فرانس ومقاله"[1].

ب ـ الاستشراق الجديد في القطاع الاشتراكي:

بداية يعلن (عبد الملك) اهتمامه بالقطاع الاشتراكي من أوروبا (الحركات والدول) لما يميّز الأعمال الصّادرة عن الصين التي تبدو أكثر ألفة مع مفاهيم الدول المستقلّة غير الاشتراكية[2]، كما يشير إلى دور مؤتمر باندونغ لتضامن الشعوب الأفروآسيوية (أفريل 1955) الذي أعطى قوّة دفع حاسمة للتّجديد الثقافي، ونتائج المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي (1956)، والمؤتمر الأوّل للمستشرقين السوفيات الذي عالج: إعادة فتح ملف النظام الإمبريالي ـ ومهام الاستشراق السوفياتي بعد المؤتمر العشرين ـ والأهميّة العالمية لباندونغ[3].

يبدي (عبد الملك) اهتمامه بالمؤتمر الخامس والعشرين ويركّز على أهم نتائجه وتوصياته وهو يورد نص الكلمة التي ألقاها (أنستاس ميكوبان) النائب العام لرئيس مجلس وزراء اتّحاد الجمهوريات السوفياتية الاشتراكية، في افتتاح المؤتمر الخامس والعشرين للمستشرقين "غنيّ عن القول أن الانتفاضة الثّورية في حياة شعوب آسيا وأفريقيا قد بذلت بصورة جذرية لطابع يحتوي الاستشراق، وبوسعنا أن نقول أن الجانب النظري الخاص الجديد والمبدئي في

[1] _ عبد الملك أنور ، الجدلية الاجتماعية ، ص 450.

[2] _ نفسه ، ص 434 .

[3] _ نفسه ، ص 434 ـ 435.

الاستشراق هو أن شعوب الشرق تخلق بنفسها ولنفسها الآن علمها الخاص وتصور تاريخها وثقافتها واقتصادها وهكذا فقد ارتقت شعوب الشرق، من كونها مجرّد موضوع للثقافة إلى مصاف الخالقين، وهذا هو ما يميّز هذا المؤتمر عن كلّ ما سبقه من مؤتمرات"[1].

ويبيّن (عبد الملك) الدور الذي يقوم به المستشرق في القطاع الاشتراكي مقارنة بنظيره في أروبا الغربية، من خلال الخطاب الذي يتوجّه به (ميكوبان) إلى المستشرقين السوفيات وواجبهم اتّجاه دول آسيا وأفريقيا، "إنّ واجب المستشرقين أن يعلوا في أعمالهم وبطريقة فعّالة (التفاعلات) العمليات الأكثر أهمية في دول آسيا وأفريقيا، وأن ينقسموا بطريقة خلاقة في صياغة المشكلات الرئيسية للشعوب الشرقية في نضالها من أجل التحرّر القومي والاجتماعي ووضع نهاية لتخلّفها الاقتصادي، إنّ لنا الحق في أن نقول إنّ الاستشراق حينئذ، وحينئذ فقط، سيكون جديرا بأن يؤخذ بجديّة وأن يعدّ ناجحا من اللّحظة التي يخدم فيها مصالح شعوب الشرق"[2]، ويلخّص (عبد الملك) أفكار الأكاديمي (ب، ج ، جانورث) مدير معهد موسكو للدراسات الشرقية في خطابه الختامي للمؤتمر "نحن الآخرون.. أي المستشرقون السوفيات نعتبر أنّ واجبنا العلمي وواجبنا الذي يمليه علينا ضميرنا هو مساعدة شعوب الشرق في نضالها من أجل مستقبل أفضل .. ونحن مقتنعون بأنّ اكتشافاتنا ونتائجنا العلمية، ومنهجنا العلمي العميق المنهج الماركسي .. نحن مقتنعون بأنّ كل ذلك سوف يساعد آسيا وأفريقيا على حياة أفضل وايجاد أكثر الطّرق فعالية لتحقيق التقدّم"[3].

من خلال ما سبق نلاحظ الانحياز الظّاهر لأنور عبد الملك وهو (الانحياز الايديولوجي) الذي يجسّده التّماهي الكلّي مع الاستشراق الاشتراكي الذي يقف مع قضايا شعوب الشرق وحركات التحرّر، وضدّ الاستشراق الأوروبي الغربي الإمبريالي، وكذلك تبشيره بالمنهج الماركسي الذي اعتمده في كثير من الدراسات.

---

[1] _عبد الملك أنور ، الجدلية الاجتماعية ،436.

[2] _ نفسه ، ص ن.

[3] _ نفسه ، ص 436 ـ 437 .

المنهج الجدلي التاريخي في نقد الاستشراق عند (حسين مروّة):

كان على المفكّر الباحث (حسين مروّة) أن يتعرّض، على نحو خاص مركّز، للتيّار الاستشراقي في جانبه الذي يرى في الفلسفة العربية الإسلامية مسخا عمّا سبقها من فلسفة يونانية. وهذا ما أفضى به إلى مجابهة (المركزوية الأوروبية ـ الغربية) بمعظم مظاهرها وتجلياتها[1]. ونقد الاستشراق عند (مروّة) يتميّز بخصوصيّة منهجه الجدلي، والمعرفة العلميّة للتّراث، ولذلك نجد أنّ "الفهم العلمي الذي صدر عنه في دراسته للتّراث، هو ما صدر عنه كذلك في تقييم الاستشراق"[2]. وهذا ما جعل مواجهته للاستشراق مواجهة علمية نقديّة قويّة.

في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية" الذي خصّص فيه جزء لنقد الاستشراق، يحدّد (مروّة) ثلاثة اتّجاهات تميّز الدراسات الاستشراقية الغربية، وأوّل هذه الاتّجاهات: "عرقي يعتمد التّمييز بين الأجناس كما بين الشرق والغرب فيختصّ الآري والغربي بالعقل، وغيرهما بالرّوح وعلم الغيب، العقل للغرب والقلب للشرق. أمّا الاتّجاه الثاني للاستشراق: فهو قائم على مركزيّة الفلسفة، ولهذه النزعة مستبق ايديولوجي، أي اجتماعي وسياسي. وثالث الاتّجاهات، فهو اتّجاه يقصر عنايته على الجوانب الأشدّ ظلمة في التّراث والأكثر إغراقا في الغيبيات، مع طمس الجوانب ذات المحتوى العلمي المادي أو إخفاء الأبعاد الاجتماعية حتى في الأشكال الغيبية كأثار التصوّف الفلسفي لدى أمثال الحلّاج والسهروردي. لكن هذا لا يمنع من وجود اتّجاه رابع هو استثناء في الاستشراق البرجوازي وهو اتجاه ايجابي في تعامله مع تراث الشرق"[3].

إنّ هذا الاستثناء الحاصل في الاستشراق البرجوازي يُعدّ قاعدة في الاستشراق النّقيض (=الاشتراكي الجديد)، "أمّا المستشرقون الماركسيون فقد تفرّدوا بالتوجّه إلى تراثنا الفكري من وجهة نظر ماركسية بالبداهة، أي على أساس مادي تاريخي من حيث المنهج وعلى أساس

---

[1] _تيزيني طيب، حسين مروّة رائدا ومؤسسا في البحث التراثي العربي، ضمن: حوار مع فكر حسين مروّة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1990، ص72.

[2] _العلوي هادي، حسين مروّة والاستشراق، ضمن: حوار مع فكر حسين مروّة، ص84.

[3] _نفسه، ص 84ـ 90.

الاشتراكية العلمية من حيث الايديولوجيا" وهذا يعني أنّه لم توجد في دراساتهم لهذا التراث نقاط سلبية جوهرية كالتي وجدت لدى المستشرقين الغربيين والباحثين العرب المحدثين "الذين انطلقوا في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجيا ومن مواقع امبريالية أو برجوازية إيديولوجيا"[1]. وهذه الصّفة لا يقصد بها كلّ الدراسات ذات التوجّه الماركسي، فتتفاوت فيها نسبة النتائج الإيجابيّة، ولكن السّلبيات "غير ناتجة عن المنهج أو الايديولوجيا وإنّما هي مسألة تطبيق وممارسة للمنهج تتفاوت بحسب الأشخاص ومعيارها هو المسافة بين النظرية والتطبيق، بين المنهج والممارسة الابداعية للمنهج"[2]. ويلخّص (مروّة) مزايا الاستشراق الماركسي (=الجديد) على البرجوازي (=القديم) في ثلاث نقاط:

1ـ الأممية مقابل العنصريّة: فالتّراث الإسلامي عند المستشرقين الجدد هو تراث صديق فلا حاجة في نظرهم إلى "تفسيرات ملتوية أو الخضوع لمؤثّرات وعقد معيّنة"[3].

2ـ مركزية العالم مقابل مركزية أوروبا: فالحضارات صنعة مشتركة لكل القارّات وكلّ الشعوب/ بالقوّة إن لم تكن بالفعل، وليس هناك من يحول دون الإقرار بأي اكتشاف يضاف إلى الحضارة العالمية من خارج تاريخ الغرب. **3ـ التمسك بالعقلاني ضد الروحاني:** مع القدرة على الفرز بين العلمي والغيبي في منظومات الفلاسفة، والمستشرق الماركسي غير مضطرّ إلى التحايل المنهجي وليس في حاجة إلى التّمويه على الناس بالبحث في متاهات عالم الغيب، فهذا العمل الجميل هو متروك ـ في الماركسية ـ للشعراء والفنانين[4].

[1] _العلوي هادي، حسين مروّة والاستشراق، ضمن: حوار مع فكر حسين مروّة، ص90.

[2] _ نفسه، ص ن.

[3] _نفسه، ص91.

[4] _نفسه، ص ن.

2-1 الاتّجاه الماركسي التاريخاني:

ما يميّز هذا الاتّجاه نظرته للتّراث، فالنقد في هذا الاتّجاه يخضع لأصول البحث التاريخي، بعيدا عن تلك النّظرة التي تعتبر كل ثقافة نسقا مغلقا لا متغيّرا، يقول **(عبد الله العروي)** معبّرا عن هذا الاتّجاه أنّ هذا النقد "لا يعتبر إلّا الحقائق التاريخيّة النسبيّة المؤقّتة التي تظهر وتتحقّق في التاريخ كنتيجة لأعمال الإنسان الجماعية"[1].

في كتابه (العرب والفكر التاريخي) ينتقد (العروي) ممثّل هذا الاتّجاه ـ الاتّجاه التاريخاني ـ تراثية المستشرق **(فون غرونباوم)** ومنهجه الأنثروبولوجي (الانثروبولوجيا الثقافية)، ويجيب (العروي) في هذا النقد ـ عن منهجية المستشرقين، وإن كان المسلمون أفادوا من نتائج أعمال المستشرقين في منطلق تفكيرهم ومجال الإسلاميات ـ "الواقع أنّ النتائج السلبيّة لهذا النقد كثيرة، إنّ مجهودات ذهنية جبارة تذهب سدى لأنّ النقد في غالب الأحيان لا يتعدّى المستوى الايديولوجي السّطحي والاستشراق ليس تطبيق العلم الغربي على مجتمعات الشرق بل نلاحظ فيه ضيقا في الأفق يرجع إلى: تكوين المستشرقين أنفسهم وتكوينهم الاجتماعي والأهداف المحدّدة لتخصّصهم، كما أنّهم يمثّلون قسما من البيروقراطية الغربية، وهذه الوضعية تحدّ من قدرتهم على إبداع طرائق منهجية جديدة في مجالهم الخاص"[2].

اختار (العروي) المستشرق (فون غرونباوم) كنموذج لهذا النقد لأنّ "منهجية غرونباوم تتوحّد فيها كلّ الاتّجاهات التي يتشاطرها اليوم علم الاستشراق، فيكون نقدها بمثابة نقد لكثير من تلك المدارس"[3]، وكان النقد منصبّا على منهجية المستشرقين في دراستهم لتاريخ العرب والإسلام، والنظرة السلبية اتّجاه هذا التاريخ، ووفاءهم للمنهج الفيلولوجي الموروث عن الاستشراق الألماني التقليدي.

إنّ الأنثروبولوجيا التي طبّقها (غرونباوم) على التّراث أو الثقافة الإسلامية تسعى إلى "إظهار كل تراث أو ثقافة culture كنظام أو نسق منغلق تنبني قيمه ومظاهره كلّها

[1] _ العروي عبد الله ، العرب والفكر التاريخي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ،ط5، 2006، ص132 .
[2] _ نفسه ، ص 117.
[3] _ نفسه ، ص 118.

بمقتضى عنصره أو محوره المنظم اللّامتغير pattern الذي يقوم فيه مقام مبدأ توحيد وإلغاء وقبول ورفض. ولهذا المبدأ مرادفات عدّة كقانون وقاعدة واختيار وتطلّع ومقصد ..إلخ"[1] ويبيّن (العروي) طبيعة المنهجية التي يتّبعها (غرونباوم) وقواعدها "فهذه المنهجية تترتّب حول مفهوم واحد **الثقافة** أو **التّراث**، ومفهومين أدويين يعطيان للمفهوم الأوّل مضمونه الكامل **النظمية**، و**التطابق**، ثم تنتج عن الكلّ **الرمزية** و**الاسقاط**، هذه المفاهيم يأخذها (غرونباوم) عن (**كروبر**) والتّراثيين دون أن يناقشها"[2].

ينتهج (غرونباوم) ـ لمعرفته الموسوعية بالأديان والثقافات المتعدّدة ـ منهجا مقارنا في تحليله للإسلام، ومن النتائج التي توصّل إليها "إنّ الإسلام هو في غاية الرّفق بالإنسانية بهذا المعنى أنه يتناول الإنسان كما هو، ولكنّه غير إنساني بهذا المعنى إنّه لا يهتمّ بالاكتشاف وبمظهر الثّروات الكامنة في الإنسان،.. إنّ الإسلام الذي يتوقّف في نموّه في القرن الحادي عشر، ظل وعدا لم يتحقّق.. الاسلام محدث النغمة، إنّه لم يستدرك أبدا تأخّره (بالنسبة للأديان الأخرى)، إنّ الإسلام يمكن أن يعتبر بصعوبة كمبدع بالمعنى الذي كان فيه اليونان الكلاسيكي والغرب بعد عام 1500"[3].

ومجمل الأخطاء والنتائج التي أسفرت عنها دراسة (غرونباوم) ـ والتي لا يمكن التملُّص منها متى قبلنا منهجه الأنثروبولوجي التّراثي ـ يلخّصها (العروي) في:

"1 ـ الحدّ من الامكانيات: عندما نقول أن مقصد الإسلام يحدّد الاختيار والانتقاء على كلّ المستويات فإنّنا نقول في نفس الوقت أن مجال انبساط الإسلام محدود، وليس من المنطق أن ننتظر منه أن يحقّق كلّ الاحتمالات في ميادين مختلفة.

2 ـ ترادف بين مفاهيم: المقصد ـ والتّراث والكلاسيكية أو النموذج: لا يمكن التّمييز داخل منهجية فون غرونباوم بين مقصد الإسلام، والإسلام النموذجي (المثل الأعلى) والإسلام

---

[1] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص 176 ـ 177.

[2] _ العروي عبد الله ، العرب والفكر التاريخي ، ص120 .

[3] _ العروي عبد الله ، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية ، تر: ذوقان قرقوط ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط1، يناير 1978، هامش ص57.

التقليدي أو السني ... فمقصد أيّة ثقافة لا يتحقّق موضوعيا ولا يتّضح في ذهن الباحث إلّا بتتابع اختيارات في ميادين شتّى على نسق واحد... عندما يحصل ذلك فعلا، يتّضح بالضرورة في ذهن جماعة من أعضاء مجتمع تلك الثقافة فيعبّرون عنه ويتّخذونه معيارا للفصل بين الرّأي الصّحيح والآراء الشاذّة ويبنون هكذا أساس التّقليد، يعيدون النّظر في ما سبق ويستخرجون منه منطقا إطراديا ينتهي بتجسيد المقصد.. وفي نفس الوقت يميّزون عصرا يضفون عليه صفة المثالية والنّموذجية.. وفي هذا الاختيار تصريح بالعجز عن مجاراته فكم بالأحرى التفوّق عليه، إن العصر الذهبي دائما عصر ماض وإليه بالذات يعود معيار الأحكام والسّلوك.. لا يتصور أي عصر ذهبي في أيّة ثقافة بدون وعي من أصحابها هذا تناقض في المنطق فنموذج كلّ ثقافة أي أوجّ تطوّرها، هو صورة مركبّة من عناصر مختلفة نظّمها ذهن المقلّدين عندما يحسّون بانحطاط لا استدراك بعده، ولا يحصل هذا التّطابق الذي اشرنا إليه بين مكوّنات التّراث إلّا عندما يتبلور الذّهن التقليدي في محاولة يائسة للمحافظة على نظام مكتمل بدأ فيه خلل ليستمر.

واعتبارا مما سبق، عندما يتحقق المقصد في ذهن الباحث، يعود مرور الزمن بدون كبير أهمية، وللبرهنة على أرائه يبدأ (غرونباوم) بالتّمثيل عليها بمختلف العصور والبقاع بدون تمييز، كأمثلة لا تعدو أن تكون توضيح لا غير بعد أن حصل على النّمط الأصلي ومع اعتقادنا أن (غرونباوم) اتّخذ الاحتياطات اللّازمة كي لا يقع في خلط منهجي، إلّا أنّنا لا نستطيع اخفاء قلقنا إزّاء هذا الإهمال الكبير لكلّ قوانين التّتابع التاريخي الذي ينتهي حتما إلى نوع من التّلفيق.

3 ـ ترادف بين التّراث والجمود والانحطاط: نتيجة لما سبق أن الانحطاط لم يعد مشكلة في حدّ ذاته، إذا تحقّق مقصد ثقافة معيّنة في عقيدة ونظام اجتماعي وسلوك، ماذا يبقى سوى الاستمرار في الاتّجاه ذاته؟... إن التّراث نظام مقفل مركّز على اختيار قيمي، تحقيقه يعني النهاية بمعنييها، الكمال والانتهاء، لا معنى إذا لتخصيص الكلام عن إسلام الانحطاط أو عن الإسلام المعاصر، لأنّ الأوّل استمرار والثّاني خليط بدون هويّة حتى يختار إمّا الوفاء للمقصد الإسلامي ويندمج في السابق أو يختار قيما أخرى فيتحوّل إلى شيء آخر.

4 ـ انعدام مفهوم التّجديد: كما أن الانحطاط لا معنى له في منظور التّراثيين كذلك مفهوم التّجديد يخرج عن تصوّرهم.. وفيما يتعلّق بإسلام اليوم إن أنصار الماضي لا يهدفون إلى التّجديد، والليبراليّين يقلّدون الغير والفئة الثالثة (أنصار الإصلاح) يرضخون للواقع دون إفصاح عن ذلك، عندما يكون ذلك الواقع قد تخطّاه الزمن، الفئة الأولى لا ترى أنّ الإسلام اكتمل منذ قرون، تحقّق فعلا في إطار أسئلة وأجوبة معيّنة لا تتغير، والفئة الثانية تقدّس الغير ولا تجرؤ على الابداع، والثالثة عاجزة على ادراك أنّ الثقافات وحدات متكاملة لا تتلاقح حسب المشيئة الفردية وبدون نواميس قارة" [1].

كلّ هذه الأخطاء تترتّب ـ حسب رأي (العروي) ـ عن إفقار مفهوم التاريخ، فالمآخذ التي سجّلها (العروي) ـ بوصفه مؤرّخا يعتمد المنهج التاريخاني ـ على دراسة (غرونباوم) للتاريخ الإسلامي تثبت وقوع الدراسات التّراثية التي اعتمدت المنهج الأنثروبولوجي في أخطاء منهجية نتيجة تهميش التاريخ، كما لاحظ (العروي) غياب الموضوعية في المنهجية الاستشراقية والذاتية المفرطة في نقد (غرونباوم) ونظرته السلبية اتّجاه الظّاهرة المدروسة لذا فهو يقر بانتهاجه المنهج التاريخي ـ وضرورة ذلك ـ "للقضاء على ادّعاء المؤلف أنّ الغرب وحده يخضع لقوانين التحليل الموضوعي ـ كما يؤكّد ويشترط (العروي) بناء على هذا النقد المتخصّص ـ أن المؤرّخ يجادل المؤرّخ حسب مصطلحات الفن، والعالم الاجتماعي والمحلّل النفسي يخضعان كذلك لقوانين فنّيهما، وسنرى أنّه في الأخير يبقى مجال لرجل الأخلاق والدّين، إنّي مقتنع أنه يجب الكفّ عن ذلك الخلط بين الميادين، ذلك الذي أضعف كلّ مواقف السلفيّين منذ أكثر من قرن حيث لم يميّزوا أبدا بين الذّاتي والموضوعي، بين النظري والحدسي، بين الحقيقة التواضعية والاقتناع الوجداني"[2].

[1] _ العروي عبد الله ، العرب والفكر التاريخي ، ص127 ..130 .

[2] _ نفسه ، ص 132 .

2 ـ المنهج النفسي:

يعمد نقّاد هذا المنهج إلى مقاربة الخطاب الاستشراقي انطلاقا من المستشرق مقاربة شاملة لكلّ ما له علاقة بنفسية المستشرق أثناء دراسته للشرق، وتتبّع كلّ مراحل البحث الذي يقوم به المستشرق والتطوّرات النفسيّة الحاصلة وتأثيراتها على منحى وخصوصيّات سير البحث وذلك بداية من إقامته في الشرق والظروف المحيطة بها، والتعاملات والعلاقات التي يجريها مع الشعوب الشرقية في جميع مراحل البحث الاستشراقي، ثم أثر المركزيّة الأوروبية والانتماء الأوروبي على نفسية المستشرق وانسجامه مع بحثه.

يمثّل هذا المنهج (**هشام جعيط**) بمقاله الذي نشره بعنوان (سيكولوجيا الاستشراق) سنة 1976م وضمن كتابه (أروبا والإسلام) في 1978م، يرى (هشام جعيط) "أنّ المستشرق (المتعمّق) في الدراسات الإسلامية، كثيرا ما يكون ميّالا إلى (الإقامة المريحة) في الانتماء الأوروبي الكلّي، وبالتالي تأكيد أنموذجية قدر أوروبا"[1]، كما أنّ هذا يدفع المستشرق إلى الشّعور بالاغتراب الذي يقف فيه موقف المعرض حتى لا يبدو مستسلما له وقد يتجلّى ذلك في كتاباته، وهو ما يؤكّده (جعيط) باتّقاء المستشرق الاغتراب في موضوعه، أو التعرّض "لانفصام الأنا وانفجار انسجامه ولانتهاء اليقينيات وتصادم القيم"[2].

ويشير (جعيط) إلى الانعكاسات التي تترتّب عن هذا الموقف النفسي للمستشرق في مختلف جوانب البحث الاستشراقي، بما في ذلك نوعيّة الخطاب الموجّه والموضوعية فيه ومطابقته للواقع وصنف القرّاء أو من يتوجّه إليهم المستشرق بخطابه وردّة فعلهم ومشاعر الاستجابة لديهم على مختلف أصنافهم، ولهذا فلن "يجري هذا الموقف النفسي دون أن ينعكس سلبا على مناهج ودراسات المستشرق المقارنة، بحيث يخرج ماضي أوروبا بوجوهه ومبادئه الروحية متفوّقا منتصرا"[3].

---

[1] _حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص 172.

[2] _ نفسه، ص 172. نقلا عن جعيط هشام ، أوروبا والإسلام ، طبعة لوساي ، باريس 1978، ص58.

[3] _حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص 172 .

الحالة النفسية للمستشرق تضع مواقفه في اختلاف يصل درجة التّناقض في كثير منها ونلاحظ ذلك من تباين مواقفه اتّجاه الجمهور المتلقّي، فهو اتّجاه صنف معيّن (وهم بنو جلدته) يعمد إلى "تليين هامشية موضوعه بتبسيطه وتجزيئه ثم عرضه بالشكل الذي يؤكّد على ضمير المخاطب ومركزيته"[1]، أمّا حين يتعلّق الأمر بقارئ شرقي ينظر إليه كجزء من الدرس لا بكونه ذاتا صاحبة السيادة في تلك الدراسة فالمستشرق يكون في مواجهة "الطلائعيّين منهم ينزعون عنه صفة الكلام باسم الغرب، أو يعتبرونه على أكبر تقدير كلحظة في وضع عالمي محدّد، كانت العلاقات فيه بين الغرب والشرق محكومة بالإيديولوجيا الاستعمارية"[2]، فيما تتوزّع مواقف بقية القرّاء بين الرّفض المتشنّج ومختلف الايديولوجيات الدينية والقومية واعتبار الخطاب الاستشراقي خطابا في أقلّ تقدير يفتقر إلى الموضوعية والشفافية.

إنّ المفارقة بين الموضوع الذي يقدّمه المستشرق ـ باعتباره موجّها للغرب والقارئ الغربي ـ والمنهج الذي ينتهجه اتّجاه الشرق تولّد في نفسية المستشرق هامشية مزدوجة لا تبارحه إلّا في محاولة الفكاك منها ـ هذه المفارقة ـ ولكن في كثير من الأحيان يدفعه ذلك إلى تجاوز ما يكتفي به علم التاريخ (من وصف وفهم)، وقد يتعدّى ذلك إلى سلوك سبل الطّعن والتجنّي في ثوابت وأسس المجتمعات المدروسة، و"ينتزعون الحقّ في الحكم عليها وحتّى في لعنها ورفضها عند الاقتضاء"[3].

يميّز (جعيط) بين أصناف المستشرقين بحسب نفسية المستشرق وموقفه اتّجاه موضوع البحث انطلاقا من الأعمال التي انجزت في نهاية القرن التاسع عشر وشملت النصف الأوّل من القرن العشرين، مركّزا في هذا الصّنف على شعور "النّفور من الإسلام" (الإسلاموفوبيا) بدعوى عيوبه العضوية في مجال المعرفة العقلية (ماكدونالد ، فون غرونباوم ، أبيل بوسكي) أو بدافع التحيّز لـ(الأرستقراطية) القرشيّة المعادية لدعوة محمّد أو الانتصار للدولة الأمويّة

[1] _حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص173 .

[2] _جعيط هشام ، أوروبا والإسلام ، ص 59.

[3] _ نفسه ، ص 96.

ودعوى العروبيّة (لامنس، ودوزي)[1]، فالمستشرق **(رينان)** ـ عند (جعيط) ـ لا يخفي عنصريّته إزّاء الدين الإسلامي، لأنّه يشجب صراحة الإسلام ويُحمّله المسؤوليّة عن العبوديّة: "عبوديّة الفكر الشرقي، وعن صدّ تطوّر العلوم في بلاد الشرق"[2]، وأمّا **(لامنس)** يقوم بعمليّة مكر خطيرة وهي "نفي الإسلام خارج ذاته"[3]، وحصره في عالم صحراوي بدوي متخلّف دون اشعاع خارجي أو تلاقح ثقافي، فضلا عن تعاطفه التاريخي نحو القوى المعادية للإسلام أو ما يتخيّله كذلك، وفي حقده على آل البيت، والأحقاد نفسها نجدها عند **(دوزي)** في تحليله لوقعة الحرّة وقمع يزيد بن معاوية لأهل المدينة.

وعكس هذا النزوع ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين عند صنف من المستشرقين أي النّفور من العروبة (العربوفوبيا) لحساب الإسلام كقوة توازن وتأثير روحي ممثّلا في (الاستشراق الأمريكي) إلّا أنّ هذا الصّنف لاهتمامه بعلم السياسة والمتخصّص في الإنجازات الدراسية ذات البعد المونوغرافي والطابع النّفعي وحتّى الظرفي لا يتمتّع بالإشعاع النظري والسياسي العام الذي يحظى به صنف الاستشراق الأوّل. ويضيف (جعيط) إلى هذا الصّنف صنفا آخر يصفه بالجديّة، لما يقدّمه من رؤى عن الإسلام ككلّ، ينشطه علماء مقتدرون (جولد تسيهر، سنوك هرخرونيه) ونظرتهم للإسلام كدين حرب وسياسة وصراع و(بيكر) الذي رأى أنّ الإسلام خرج من المعطف الهيليني وعليه أن يعود إلى وريثه الشرعي (الإنسية الأوروبية)[4].

يبدو (جعيط) مندهشا لما كتبه المستشرقون عن السيرة النبوية فالاستشراق حسب تعبيره لم يقم بغير النّكوص والتّراجع في فهمه للبعثة النبوية، منذ **(تور اندري)**: وفي هذا السياق "يمكن اعتبار كتاب مونت غمري واط ـ (محمد في مكة) عام 1958 ـ مقبولا، ولكنه يرغب مع ذلك في تفسير الظّاهرة بالتطوّرات الاقتصادية والاجتماعية. أمّا ما كتب (رودنسون

[1] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص 174.

[2] _ المزوغي محمد ، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط ، ص53. نقلا عن جعيط هشام ، أوروبا والإسلام ، ص 34.

[3] _ نفسه، ص53. نقلا عن جعيط، أوروبا والإسلام، ص 42.

[4] _ حمّيش بنسالم ، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص 174.

وباتريسا كرون) فإنّها تظهر عمى عميقا إزّاء خصوصيّة الحركة الدينية النبوية: وتبقى كلّها منغلقة في إشكاليات موروثة عن العصر الغربي الوسيط أو القرون الحديثة الأولى"[1].

وخلاصة التحاليل النفسية التي أجراها (جعيط) فإن اللّاوعي الغربي يبقى يعاني من هوس الشرق الإسلامي، مسكونا بهاجس الشرق، تظهر هذه الحالات النفسيّة في مواقفه من هذا الشرق وفي محاولاته دحره وإظهار غرابته وغيريّته المقلقة، وإذا لم يتسنّى له ذلك فهو يعمد إلى تقنية ماكرة تتمثّل في ضرورة "مدّ اليد لكلّ ما يحتويه هذا الشرق ممّا هو غربي: السّلالة الأموية، الهلينية، بعض مظاهر الصوفية (الحلّاجية "دين الصليب")"[2].

الاستشراق ومنذ القرن التاسع عشر بقي مهووسا بالرهاب الإسلامي، منتميا إلى لحظة من تاريخ الوعي الغربي الهامشي - يقول (جعيط) - حيث يشعّ إيمان شبه مطلق بقيم الغرب "بالإنسانويّة والمسيحية والعقلانية"[3]. والاستشراق التقليدي حسب (جعيط) ظلّ يخاطب أروبا المسيحيّة الوسيطة وكأنّها لم تعرف ثورات أواخر قرنها الثامن عشر وفي قرنها التاسع عشر ومقارباته للإسلام دينا وثقافة تقوم على رؤى ثبوتية وماهوية واختزالية، ولكن تصحيح مثل هذه العيوب قد حصل من داخل سيرورة الاستشراق نفسه على يد المستشرقين المجدّدين المتشبّعين بمناهج العلوم الإنسانية ومفاهيم الغيريّة والخصوصيّة والتكامليّة في الأنسقة الثقافية وهذا ما يقرّ به (جعيط) "إنه بالإمكان دحض وجهة نظر الاستشراق بأن نتبنّى فقط زاوية غربيّة"، ويؤكّد (جعيط) على "أن وجود الاستشراق خلال قرن على الأقل (1850-1950) قد كان مشروطا بعجز العالم الإسلامي عن معرفة نفسه، فهو في حدّ ذاته علامة عن وصاية فكرية وعلى تخفيض منزلة الشرق" وبالتالي فمن شأن التغلّب على ذلك العجز أن يحيل الاستشراق إلى التّقاعد ويعوّض معرفته المتجاوزة بمعرفة الإسلام الذاتيّة[4].

---

[1] _ جعيط هشام ، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، تر: خليل أحمد خليل ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، ط1، ديسمبر 1991، ط4، مارس 200 ، ص22.

[2] _ المزوغي محمد، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط ، ص54. نقلا عن أوروبا والإسلام ، ص 43.

[3] _ نفسه ، ص 55. نقلا عن أوروبا والإسلام ، ص 43.

[4] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص 174.

منهج ما بعد الكولونيالية:

يعدّ هذا المنهج من فروع النّقد الثقافي، يختصّ في بحث أساليب الاستعمار في ثقافات الشعوب المستعمرة.. وتطرح النظرية والنقد ما بعد الكولونيالي بالأساس تساؤلات حول الإمبريالية التوسعيّة العدوانيّة للقوى الاستعماريّة..، "وتدرس هذه النظرية عمليّة الإزاحة الثقافية وآثارها والطّرق التي يذود عبرها المُزاح عن نفسه ثقافيا"[1]، واشتهر بهذا المنهج في نقد خطاب الاستشراق الأمريكي الجنسيّة والفلسطيني الأصل **(إدوارد سعيد)** بكتابه **(الاستشراق)** الذي ألبسه شهرة عالمية عبر الترجمات العديدة. وهو كتاب ـ كما وصفه **(هانز بيرتنز)** ـ "نقد تدميري مداره كيفية ازدهار التوسّع الإمبريالي وبلوغه أوجّه عبر العصور، لا سيما في القرن التاسع عشر الذي هو بؤرة اهتمام الكتاب ومركزه الذي يدور عليه"[2].

لم يتّجه (ادوارد سعيد) في بحثه وتأليفه لـ (الاستشراق) إلى العمل الموسوعي، ولم ينصرف إلى قراءة تاريخيّة سرديّة للاستشراق، ودواعي البحث في الكتاب والغاية من تأليفه قائمة في إحدى أسبابها على تجربة ذاتيّة بالوسط الأمريكي ومعرفته بتلك القضايا: "وقد كانت خبراتي الخاصّة بهذه الأمور من الدّوافع التي دفعتني إلى كتابة هذا الكتاب، فحياة الفلسطيني العربي في الغرب خصوصا في أمريكا، مثبّطة للعزم، إذ يشيع هنا اتّفاق ـ ويكاد يكون إجماعيّا ـ على أنّه غير موجود سياسيا، فإذا سمح له البعض بالوجود اعتبروه إمّا مصدر إزعاج أو شخصا شرقيا فحسب"[3].

ولأنّ الاستشراق خطاب أفرزته المركزية الغربية فهو الخطاب الذي يمثّل استجابة للثقافة التي أوجدته أكثر من استجابته للموضوع المفترض ـ والذي أنتجه الغرب أيضا ـ فإنّ (سعيد) ينصرف إلى كشف وتحليل ظواهر بعينها في ذلك الاستشراق بحيث أنّ هذه التحليلات "تحاول رسم صورة هذا المجال وتبيين تنظيمه الداخلي، وروّاده والثّقات الذين يعتبرون

[1] _ بيرتنز هانز ، النقد والنظرية ما بعد الكولونيالية ، تر: عمرو زكريا ، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العددان 88/87 ، خريف 2013 وشتاء 2014 ، ص 321.

[2] _ نفسه ، ص 323.

[3] _ سعيد ادوارد ، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ، ص78

السّلطة الأبويّة فيه، والنصوص المعتمدة فيه، والأفكار الكبرى ذات النّفوذ الكبير فيه وشخصياته المثالية، وأتباعه والذين طوّروه، والثّقات الجدد فيه"[1].

أخذ (سعيد) التحليل الإيبيستيمي للفكر، وأولويّة العلاقة بين المعرفة والسّلطة عن (فوكو) "وكيفيّة تجلّي السّلطة في الدلالات اللغوية وقد وظّف هذه المعرفة في تفكيك الخطاب الاستشراقي وردّه إلى عناصر أوليّة تجرّده من حياده المزعوم، وتضعه في سياق المشروع الكولونيالي الغربي"[2]، وفي كشف تلك العلاقة بين الدراسات الغربية للشرق (الاستشراق) والامبريالية الغربية بحيث يكون الأوّل في خدمة الثاني، والثاني يسند الأوّل فالمعرفة التي قدّمها الاستشراق للإمبريالية الغربية ـ إمّا لكونه مستكشفا، أو خبيرا أو عميلا وجاسوسا ـ أفادت منها الإمبريالية في مشروعها الاستيطاني والاستعماري وفي الوقت ذاته الإمبريالية والسّلطة الغربية هي التي تسند بقوّتها الاستشراق وتكسبه المشروعية.

فالاستشراق ـ كما وصفه (سعيد) ـ بأنه (معرفة) اتّحدت بـ(السلطة) لتقوم هذه العلاقة بتوليد (إنشاء) معيّن، والاستشراق "يعبّر عن ذلك الجزء ويمثّله ثقافيا، بل حتّى فكريّا وعقائديّا من حيث هو ـ الاستشراق ـ نهج من الإنشاء (الكتابي) له ما يعزّزه من المؤسّسات والمفردات وتراث البحث والصور والأجهزة المكاتبيّة (البيروقراطيّة) الاستعماريّة والأساليب الاستعماريّة"[3] فالمعرفة الاستشراقيّة كانت تعتمد أساسا على النص (الإنشاء) لتركيز (السّلطة) وأكثر تلك النصوص كانت تخييليّة، فالشّرق الذي نقله المستشرقون إلى قرّائهم، ليس كما هو في الواقع بل كما "شرقن وخطّط له أن يكون وهو ما أحدث الأزمة كما يصف (سعيد)"[4].

وفي موضع آخر يصنّف (سعيد) صور الشرق في النصوص التخييلية الغربية، ممّا يؤكّد على الاعتبارات التي يقيمها للمؤلّفين الأفراد في دراسة الاستشراق ونصوصه، لاعتقاده بوجود تأثير لهؤلاء المستشرقين في تشكيل النصوص الكبرى للاستشراق، أو محاولة أيضا

[1] _ سعيد ادوارد ، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ، ص72.

[2] _ خضر حسن ، الثقافة كممارسة نقدية ضمن كتاب ادوارد سعيد طائر القدس المهاجر، الشرق للطباعة والنشر، دمشق 1427هـ /2006م ، ص114.

[3] _ سعيد ادوارد ، الاستشراق المعرفة السلطة الانشاء ، ص 37.

[4] _ نفسه ، ص 117 وبعدها.

"أن يشرح كيف استعار الاستشراق أفكارا "قوية"، ومعتقدات مذهبية، واتّجاهات تحكم الثقافة وتشكّل بها غالبا ونفخ من روحها، وهكذا فقد كان ثمة (وثمة الآن) شرق لغوي، وشرق فرويدي، وشرق اشبنغلري، وشرق دارويني، وشرق عرقي..، لكنّما، لم يكن ثمّة أبدا ما هو شرق صاف، غير مشروط .."[1].

وكما يبدو فإنّ صورة الشرق كما صوّره الغرب (الاستشراق) قد ساهم فيها الشرق نفسه وذلك في عجزه عن أخذ معرفة نفسه على عاتقه وتعريفها للآخر، وفي استعارة (سعيد) لعبارة (كارل ماركس) الشّهيرة: "إنّهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يُمثّلوا"، ووجودها على عتبة الكتاب تلخّص المعنى نفسه الذي أراده (سعيد)، ويتأكّد هذا المعنى بعبارات أخرى في مواضع من الكتاب: "إنّ ما أدّعيه هو أنّ الاستشراق بالأساس مذهب سياسي فرض على الشرق لأنّ هذا الأخير كان ضعيفا قياسا إلى الغرب، الذي كان يحذف مغايرة الشرق بتذويبها في ضعفه"[2]. وبالتّالي فإنّ ما جعل حضور الاستشراق (خطاب المستشرق) ممكنا هو بالذات غياب الشرق.

الشرق بوصفه تمثّلا من تمثّلات الغرب الأوروبي، فإن المستشرق من مهامه الأساسية تزويد أروبا بهذه التمثّلات التي تحمل بالطبع: "(أ) بصمة المستشرق، و(ب) توضح توضيحا تصوّره لما هو الشرق، و(ج) نظرة يناقش فيها آراء غيره في الشرق، و(د) مسعى إلى منح خطاب الاستشراق ما يبدو أنّه في حاجة إليه، و(هـ) جوابا عن بعض الطّلب الثقافي، والمهني والوطني، والسياسي، والاقتصادي ..، أمّا عن مصادر الصور النّمطية، أو من أين تستمد هذه الصور والتمثلات، فيرجعها (سعيد) إلى "الثقافة العميقة في أوروبا، ومن الذاكرة التاريخية التي تحوّل فيها الإسلام ـ الذي ظل دائما رعبا لأوروبا ـ إلى صورة متمثّلة في المتخيّل المسيحي في العصر الوسيط، ظلّت راسخة ومتجدّدة. فتجليّات تهديد الإسلام للمسيحية في الوعي الأوروبي عديدة..، والاستشراق امتداد لتاريخ المعرفة الأوروبية الوسيطة للإسلام، امتداد يحمل بصمات تلك المعرفة وسماتها السجاليّة والعدائية، ويعيد انتاجها في

[1] _ سعيد ادوارد ، الاستشراق المعرفة السلطة الانشاء ، ص55.

[2] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص193.

صور جديدة، إلى تلك الصور النمطية ـ العدائية ـ التي تكوّنت في المتخيّل الأوروبي عن الشرق والشرق الإسلامي، وعنصرية الأوروبي وامبرياليته ـ يؤكّد (سعيد)ـ وجدت، دائما مادتها التي تتغذى منها في الصور النمطية التي كوّنتها عن شعوب وثقافات أخرى مختلفة"[1].

وإن كان الطّرح الذي يقدّمه (سعيد) في كتابه (الاستشراق) يفقد الاستشراق بعض خصائصه العلمية ويجرّده من الموضوعية، فإنّه في موقفه من الخطاب الاستشراقي لم يكن في موقف المدافع عن الشرق والصورة الإسلامية ولا لدحض تلك النتائج ـ السلبية ـ التي أسفرت عنها بحوث المستشرقين، بل إنّ اتّجاه الخطاب النقدي عند (سعيد) هو مجاوزة الأسس الفكرية الغربية التي ترسّخت في الفكر الغربي وأوجدتها عصور ما بعد الحداثة.

يتّجه الخطاب النقدي لدى (سعيد) ـ الذي استند على مفهوم الهيمنة لدى (غرامشي) ـ إلى الأسس العلماوية للاستشراق القديم والأسس السلطوية للاستشراق المعاصر، ومن هذا المنطلق لن يكون الاستشراق إلا "أسلوبا غربيّا للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه، والتسلّط عليه"[2]، وبهذا المعنى يؤكّد (سعيد) أن علاقة الغرب بالشرق هي علاقة حكم وهيمنة، وعلى هذا المفهوم قامت أطروحة (سعيد): "إنّ أطروحتي في الواقع، كما يسجّل، هي أنّ الاستشراق يجسّد ـ ولا أقول فقط يمثّل ـ بعدا رئيسيا للثقافة السياسية والفكرية الحديثة وهو بهذه الصّفة أقلّ ارتباطا بالشرق منه في العالم الغربي"[3].

تقوم دراسة (إدوارد سعيد) ـ في الاستشراق ـ على التّمييز بين صنفين من الاستشراق وفقا لخصوصيّة البلدان ومن حيث الطّابع السياسي والايديولوجي الذي يتوارى بين دواعي وأهداف الاستشراق، ويميّز (سعيد) بين بلدان ذات طابع استعماري (مشروع كولونيالي) وبالأخص فرنسا وبريطانيا، وبلدان لم تنخرط في المشروع الكولونيالي مثل ألمانيا، وإن كان هذا التّمييز

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1، 2017 ، ص107 ـ 108 .

[2] _ سعيد ادوارد ، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ، تر: محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع ، ط 1، 2006 ، مقدمة المؤلف ، ص 45 .

[3] _حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص 192.

لم يمنع وجود روابط مشتركة بين تيّارات الاستشراق بين صنفيه خاصّة على المجال المعرفي وهذا ما لاحظه (سعيد) أي أنّ "العلاقة التي ينسجها المستشرقون بموضوع دراستهم: علاقة السّلطة، ذلك أن هذه السّلطة على الموضوع في نظر (سعيد) هي الجامع بين الاستشراق بصنفيه الألماني والاستشراق البريطاني ـ الفرنسي والأمريكي، وهي سلطة تضمرها ـ اتّجاه الشرق ـ الثقافة الغربية"[1].

أمّا المعرفة الغربية (الأوروبية) بالشرق فيعود (سعيد) بزمن هذه المعرفة (الاستشراق) ـ نظريا ـ إلى عام 1312 (مجمع فينا) وإن كانت كما أطلق عليها بداية صورية، لكنّه عمليّا انصرف عمله إلى دراسة الاستشراق الحديث ونقده، أي أين تتواجد العلاقة بين المعرفة (الاستشراق) والسّلطة (الدول الاستعمارية والمشروع الكولونيالي).

وفي هذه الفترة ـ القرن الثامن عشر ـ ومن خلال تتبّعه لمسار تطوّر المعرفة الغربية (الاستشراق)، انتبه (سعيد) إلى مؤشّرين في التطوّر الجديد الحاصل في المعرفة الغربية للشرق "أوّلهما في المنحى: نحو المعرفة من طريق البحث العلمي الأكاديمي أو من طريق الاستلهام الأدبي، ثانيهما: انكباب الاستشراق على كتابة وتدوين تاريخ كميدان دراسي، دليلا على أن الاستشراق خرج من دائرة الفرديّة والحرفيّة وتحوّل إلى استراتيجية عمل متكاملة تبدأ من مسح كامل للشرق، بأدوات البحث العلمي وبالشّهادة الحيّة، واستلهام المادة (الشرقية) المشاهدة والمعيوشة في أثر أدبي، و ـ في الوقت عينه ـ مراجعة حصيلة هذا الجهد كلّه في تدوين نقدي لتراث الاستشراق. وهكذا، فالشرق ليس مكانا جاهزا للمقاربة، وإنّما ينبغي تهيئته"[2].

وفي هذه الفترة أيضا رصد (سعيد) العلاقة بين الاستشراق والمؤسّسة، وكيف قدّمت المعرفة (الاستشراق) السّخرة الثقافية للمشروع الكولونيالي، وكيف جنّد هذا الأخير الاستشراق وسخّره لخدمة أهدافه، مكتشفا المصالح المتقاطعة بينهما وصور الاعتماد المتبادل، ونشأت هذه الصّلات بين المشروع الكولونيالي والاستشراق في سياق تاريخي، عند "امتلاك أوروبا

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص 94 .

[2] _ نفسه، ص102 .

معرفة نسقية متنامية للشرق ـ عزّزتها الكولونيالية طبعا ـ ولكن عزّزتها ـ أيضا ـ العلوم الجديدة (الإثنولوجيا ، الفيلولوجيا والتاريخ)، وحيازة أوروبا أسباب القوة حتّى لا نقول أسباب السّيطرة وقوّة الاستشراق إنّما تنهل من هذه الصّلة التي شدّته إلى المشروع الكولونيالي، من دون أن يعني ذلك أنّه لا يمثّل نصابا في المعرفة الغربية"[1].

إنّ الثقافة التي يتميّز بها الاستشراق ـ بعد إفادته من الخبرات المكتسبة من الصّلة التي تربطه بالمؤسّسة الكولونيالية ـ هي بالذات الموضوع الذي يشتغل عليه (سعيد)، حتّى إنّ أهمّ الأهداف التي ألّف من أجلها (الاستشراق) هو تحليل الاستشراق الذي هو ـ على حدّ تعبير (سعيد) ـ تجسيد لتلك القوّة الثقافية، ولهذا "فإنّ تعيين الاستشراق بما هو (وجه من وجوه الامبريالية والاستعمار معا) يحتاج إلى اخضاع الاستشراق لعملية تحليل"[2].

إلى جانب التّصنيف الذي وضعه للاستشراق ليميّز بين بلدان ذات طابع استعماري (مشروع كولونيالي) ـ وهو الصّنف الذي أقام عليه البحث ـ وبلدان لم تنخرط في المشروع الكولونيالي ، يضيف (سعيد) تمييزا آخر لنوعين من الاستشراق يُسمّيهما (الاستشراق الكامن والاستشراق الظاهر "السافر"):"التّمييز الذي أقيمه هو، في الواقع، تمييز بين إيجابية لا واعية (وبالتّأكيد عصيّة على اللّمس)، سوف أسمّيها الاستشراق الكامن، ومختلف الآراء المعبَّر عنها حول المجتمع، واللّغات، والآداب والتاريخ، وعلم الاجتماع، الشرقية، وما إليها والتي سأسمّيها الاستشراق الظاهر، إنّ كلّ تغيير في المعرفة بالشرق، مهما كان نوعه يحدث حصريا تقريبا في الاستشراق الظاهر، أمّا إجماعية الاستشراق الكامن، واستقراره، وقدرته على الاستمرار فهي نوعا، ثابتة لا تكاد تتغيّر في أعمال كتّاب القرن التاسع عشر .."[3].

فالاستشراق الظاهر للقرن التاسع عشر مثلا قد بعث عن الشرق صورا تحصره في ماهيات، كالشّبقية والنّزوع الاستبدادي والذهنية المنحرفة وعادات غياب الدقّة والتأخّر.. وهذه العادات تصبح من البداهة بحيث إنّها تقوم عفويا في تمثيل الأديب حول الشرق أو في إدراك

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص 105 .

[2] _ نفسه ، ص ن.

[3] _ سعيد ادوارد ، الاستشراق المعرفة السلطة الانشاء ،ص217.

السامع عنه، كأنما هي ماهيات وصفية محايدة وطبيعية تقترن جوهريا بكلمة شرق وشرقي، فالأمر إذن يتعلّق بتدنّي نتائج المعرفة الاستشراقية إلى مستوى المعلومات والإرشادات في الثقافة العامّة والكتابة الأدبية، أو بتطايرها شظايا صور وإشاعات مترسّخة في الحسّ العام والإيديولوجيا الاستعمارية بشتّى وجوهها وقطاعاتها[1].

تحليل (سعيد) للإنتاج الفني الغربي الذي استلهم صورة الشرق فنيا وحوّلها مادة للإبداع منها ما رسم من وحي الخيال ومن تأثير الدراسات الغربية عن الشرق، وتكمن إضافات (سعيد) النوعية في انتاج مقولات ثقافية تساهم في تعرية الظّاهرة الثقافية ضمن محورين:

الأوّل: أن (سعيد) عرى جوهر الارتباط، المعلن والخفي، بين الانتاج الاستشراقي بشقّيه الأكاديمي والفني والمشروع الاستعماري، يقول (سعيد): "يعتمد الاستشراق ـ بطريقة ثابتة ـ من أجل استراتيجيته على هذا التفوّق الموقعي المرن يضع الغرب في سلسلة كاملة من العلاقات المحتملة مع الشرق من دون أن يفقده للحظة واحدة كونه نسبيّا صاحب اليد العليا.

الثاني :أنه كشف بالطّريقة العلمية عينها رؤية الشرق لذاته معرفيّا والتي تفضح العروة الوثقى ما بين قادته ومثقّفيه وفنّانيه، وتجّاره والمشروع الاستعماري تحديدا والذي قدّم له هؤلاء السّلاح الفتّاك لإعاقة حركة التطّور في مجتمعاتهم، وإبقائهم رهن الاستلاب الثقافي والتبعيّة السياسية والاقتصادية والإدارية، وما انغلاق مجتمعات الشرق على ذاتها تحت ستار خادع من الممانعة، ورفض الغرب، وحماية الأصالة والخصوصيّة سوى الوجه الآخر والأكثر خطورة للفكر الاستشراقي ومقولاته، فالانغلاق على الذات ومحاربة كلّ أشكال التّغيير والتطوّر أسهما في تجريد المجتمعات الشرقية من سلاح العلوم العصرية والتكنولوجيا المتطوّرة التي هي السّلاح الأكثر قدرة على حماية الهوية وترك الباب مفتوحا لبناء مستقبل مشرق لمواجهة تحدّيات العولمة وثقافتها[2].

[1] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص196 .

[2] _ضاهر مسعود ، كيف نقرأ استشراق ادوارد سعيد ضمن كتاب ادوارد سعيد طائر القدس المهاجر، ص453.

إنّ(سعيد) الذي وجّه نقده إلى الاستشراق الايديولوجي (البريطاني ـ الفرنسي والأمريكي) الذي جانَب الموضوعية والعلمية، يُقرُّ بالدّور التّأسيسي لكلّ من (سلفستر دو ساسي) و(إرنيست رينان) في بناء صرح الاستشراق، رغم معاداتهم للسّامية، وعنصريّتهم في الطّرح كما لم ينكر وجود أعمال أدبيّة ـ على ندرتها ـ تتعاطف مع الشرق وتعترف بتميّزه.

واعتبارا لما سبق فإنّ كتاب (الاستشراق) يؤسّس لبداية فعليّة للتّاريخ العلمي للظّاهرة الاستشراقية "وأنّ أي مثقّف يتناول موضوع الاستشراق من دون الاستفادة من مقولاته لن يفي الموضوع حقّه، هكذا تحوّل الكتاب إلى "سلطة معرفيّة" يصعب تجاوزها بسهولة، وقدّم مسحا شموليّا قلّ نظيره لتاريخ هذه الظّاهرة مع نماذج تطبيقيّة على غاية في الدقّة"[1].

نقد العقل الوضعي العلمانوي، أو الإسلاميات التطبيقية بديلا للإسلاميات الكلاسيكية:

هي نظرة إلى الاستشراق، وحدوده المعرفية والمنهجية، ويمثّل هذا المنهج **(محمد أركون)** الذي وإن لم يقم بتأليف عمل خاص بنقد الاستشراق والمستشرقين، إلّا أنّه كان "أكثر الباحثين العرب والمسلمين حوارا للمستشرقين (مناضرة ونقدا)، ولا يكاد يخلو نصّ من نصوصه الفكرية من وقفة نقدية مع الاستشراق والمستشرقين تناول أطروحاتهم ومناهجهم واتّجاهات تفكيرهم في مجال الدراسات الإسلامية"[2].

بدأ (أركون) بتصنيف ما كتبه المستشرقون عن الشرق الإسلامي وصولا إلى أهداف ومواقع هذا البحث، وهو يستخدم كلمة إسلامياتي (Islamologie) بدلا عن "مستشرق" المشحونة بالقيم السّلبية والجدالية في الوعي العربي والإسلامي بما في ذلك علم الإسلاميات (L'islamologie) محل مصطلح الاستشراق[3]، وفي تصنيف المستشرقين ـ باعتبار الموقف الإسلامياتي (الاستشراقي) ـ إلى أصناف نجد منهم "مجموعة كبيرة من المؤلّفين خاضعة معرفيّا لوجهة النّظر المسيحية، إنّهم بذلك يبالغون في أهمية العامل الديني ويرسّخون الأبعاد

[1] _ ضاهر مسعود ، كيف نقرأ استشراق ادوارد سعيد ضمن كتاب ادوارد سعيد طائر القدس المهاجر ، ص 453.

[2] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص154.

[3] _ أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت/ المركز الثقافي، الدار البيضاء ، ط2 ،1996، هامش ص 203.

الايديولوجية والجدالية للأدبيّات البدعوية الإسلامية، إنهم ينقلون هذه الأدبيات إلى اللغات الأجنبية من مثل مصطلح الأرثوذوكسية والأمّة والسنّة والشّيعة والخوارج دون تفكيك أو إلقاء أي نظرة نقدية عليها. هذا العمل يؤدّي إلى تعميم مصطلحات فكر الإسلام السنّي (إسلام الأغلبيّة) على كلّ (المدينة الإسلامية) التي تبدو وكأنّها خارج الزمان والمكان. ويلقى هذا الاتّجاه انتعاشا كبيرا في الخطابات الإسلامية المتزمّتة التي تغزو اليوم كلّ المجتمعات العربية والإسلامية"[1]، حينها نلاحظ أن هذا الصّنف يرتكز على الجانب الروحي للفكر الإسلامي.

أمّا الصّنف الثاني فتميّز مؤلّفوه ـ وهم قلّة مقارنة بالمجموعة الأولى ـ بأنّهم "يتركون المجتمعات نفسها تتحدّث، ويتوقّفون عند تحليل القوى الاجتماعية المتنافسة دون أن يتراجعوا عن فكرة أولويّة الاستلهام الدّيني أو عن هيمنة الأرثوذوكسيّة أو عن الفكرة الدوغمائية العنيدة التي تقول بأنّ الإسلام لا يفصل بين الروحي والزمني.."[2].

وأقلّ من ذلك صنف من الباحثين، هم أولئك "الذين يطبّقون المنهج الماركسي (المصطلحات الماركسية) في دراسة المجتمعات الإسلامية، ويرجع السّبب في ذلك إلى الرّقابة الرّسمية والرّقابة الذّاتية التي تأتي من الجانب الإسلامي وإلى المنبت الاجتماعي ـ الثقافي لمعظم المستشرقين الغربيين"[3] ويتّضح في هذا الطّرح الجانب المادّي المهيمن على النقد بخلاف الصّنف الأوّل.

إنّ البحث الاستشراقي تتحكّم به دوافع مرتبطة بالرّؤية الكولونيالية على اعتبار أن جلّ الباحثين (المستشرقين) كانوا على علاقة بالإدارة العسكرية والاستعمارية، هذه العلاقة المرتبطة بالنّزعة الاستعمارية هي التّي جعلت الاستشراق مرفوضا في أغلب كتابات الباحثين والنقّاد العرب، وهي الكتابات والأبحاث التي جرت متأثّرة وبشكل كبير بالأفكار وحركات

[1] _ أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص204.

[2] _ نفسه ، ص205

[3] _ نفسه ، ص ن.

النّضال ضدّ الاستعمار، ممّا جعلها في أغلبها محمولة على الايديولوجيا أو كما يصفها أركون (كتابات ايديولوجية).

ولأنّ (أركون) لا يريد أن يقحم نفسه في معركة إيديولوجية ضدّ الاستشراق شأن المثقفّين العرب أو نُكران كلّ فضل للاستشراق فهو يقول: "إذا كان القارئ قد فهم ذلك فإنّه مخطئ حقّا في إدراك مقصدي. في الواقع إنّ العلماء الأوروبيين (أي المستشرقين) كانوا أوّل من طبّق المنهج التاريخي الحديث على التّراث الإسلامي والمجتمعات العربية والإسلامية"[1].

وأركون الناقد العربي الوحيد الذي يفلت من هيمنة المستشرقين ويتموقع ثقافيا ومناهجيّا خارجها حين يكتب :"أمّا المستشرقون فقد اهتمّوا بشكل خاص باعتراضات عبدالله العروي وأنور عبدالملك وهشام جعيط وادوارد سعيد. إنّ هؤلاء الكُتّاب العرب إذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنّهم ينتمون هم أيضا إلى نفس منهجيّة العلم الغربي وروحه. ولكن، لأنّهم يتكلّمون باسم العرب أو المسلمين فهم يعتقدون بأنهم بمنأى عن الزّلل"[2].

لكن (أركون) ينتقد الإسلاميات التقليدية، ويشير إلى ما ينبغي أن يكون عليه البحث الاستشراقي "إنّي أودّ أن يصبح الاستشراق جزء لا يتجزّأ من البحث العلمي المعاصر، وأن يلحق بركب التّجديد المنهجي والمفهومي الذي حصل ربع القرن الماضي، فلا يعقل ان يضلّ منغلقا على نفسه وراضيا بمنهجية القرن التاسع عشر ورافضا الانفتاح على الثورة المنهجية الابستمولوجية التي شهدتها العلوم الإنسانية منذ الستينيات وحتى اليوم"[3].

غياب النظرة النقدية المعاصرة وتجاهل النقد الابستمولوجي في البحث الاستشراقي واعتماد المناهج الوضعيّة التي لا تعترف إلّا بالواقعي وما حدث تاريخيا، أدّت في نظر (أركون) إلى قصور في نتائج البحوث الاستشراقية، فالنّظرة أو المنهجية الفيلولوجية "تبعثر الظّواهر المتحرّكة والمعقّدة وتجعلها راكدة وساكنة إنّها تمارس اختزالا مزدوجا: فهي من جهة ترفض

[1] _ أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ، ترك هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، دط، دت، ص130.

[2] _ أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص247 ـ 248.

[3] _ أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص130

أن تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتّزويرات والتّحريفات والتّصوّرات الخيالية التي يخلقها المخيال الجماعي وتُفقر بذلك إلى حدّ كبير من المضامين الحقيقية لكلّ وجود اجتماعي ـ تاريخي كما تُفقر آليّات إنتاجه. ومن جهة ثانية إذ تنتقي الوقائع الممكن السّيطرة عليها وتحديد تاريخ زمني صحيح لها ومعرفة مؤلّفيها الفعليّين ونفي كلّ ما عداها، فإنّها تشكّل بذلك (حقيقة تاريخية) عقلانوية: أي مقطوعة عن الحقيقة الطريّة المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين (=البشر= المسلمين)"[1].

ويوجّه (أركون) نقدا آخر للمنهجية الاستشراقية التي تنصرف دائما إلى البحث في أصول الكلمات، وعن التسلسل الخطّي للأفكار، فهي لا تدرس الأفكار من منطلق تفاعلها مع سياقها الحي في المجتمع، بل من خلال البحث عن النّسب وعن الأصل في عصر سابق وربّما عصر أسبق، فالمنهجية الفيلولوجية لا تدرس أفكار القرآن وموضوعاته لذاتها ومن خلال تفاعلها مع شبه الجزيرة العربيّة ومجتمعها في تلك الفترة، وإنّما من خلال مدى علاقتها مع الأفكار التوراتية والانجيلية السّابقة عنها، يقول (أركون): "الصّرامة العلموية للمنهجية التاريخية ـ النقدية التي كانت قد فرضت أحكامها منذ القرن التاسع عشر، وفرضت تقسيماتها الزمنية والموضوعاتية وتحديداتها للواقع أو الموضوع المدروس، كما وفرضت نزعتها المعروفة في البحث المهووس عن أصول الكلمات..، كما وفرضت هذه المنهجية الفيلولوجية المعروفة هوسها في البحث عن أصول الأفكار أو تسلسل نسبها عبر العصور منذ أقدمها وحتى اليوم. وهي إذ تنهوس بذلك تنسى السياق الحي للمجتمعات التي انتشرت فيها هذه الأفكار وهو سياق الحاضر الذي يضجّ بتفاعلات الحياة والإبداع والابتكار (والتفكير في اختزال القرآن إلى مجرّد المصادر التوراتية والعبرانية) وذلك على حساب إبداعيته الأدبية والروحية"[2].

من وجهة نظر(أركون) فإنّ علم الإسلاميات (الاستشراق) بقي وفيّا لمنهجه، حبيسا للمنهج الكلاسيكي، والمستشرقين أوقفوا أبحاثهم عند النزعة التاريخانية والمنهجية الفيلولوجية

[1] _ أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 259

[2] _ أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص52.53.

"إنّ علم الإسلاميات لا ينفتح إلّا بخجل واستحياء على المكتسبات الغنية لعلم الألسنيات والتاريخ المقارن والأنتربولوجيا (علم الاناسة) وأركيولوجيا المعرفة.."[1].

و(أركون) عاصر لحظتين فكريتين في تاريخ المعرفة الغربية للإسلام: الاستشراق وما بعد الاستشراق، ومع كليهما أقام حوارا معرفيا طيلة خمسين عاما و"كان عليه باعتباره باحثا في تاريخ الفكر الإسلامي، أن يعتني بما يكتبه المستشرقون في الموضوع، وكان منهم أساتذته في فرنسا، ورفاقه في الجامعة والحوارات المتّصلة معهم في المؤتمرات والمجلات المتخصّصة، فالاستشراق مجال دراسي لا يقبل التّجاهل من قبل باحث رصين وموضوعي مثل (أركون)، وتأثيراته في جمهوره المباشر (الغربي) وفي النُّخب العربية الإسلامية.. والتّفوّق المعرفي للمستشرقين على نظرائهم الباحثين المسلمين ـ على الأقلّ ما قبل ثلاثين عاما ـ يفرض الإصغاء إلى دراساتهم الفكرية ونتائجها العلمية..، أمّا ما بعد الاستشراق، وهو اتّجاه الدراسات الغربية السّائدة اليوم حول (الأصولية) و(الإسلام السياسي) فيفرض نفسه لا بقوّة حجّته العلميّة أو تفوّقه المنهجي ـ مثل الاستشراق ـ وإنّما بقوّة تأثيره الجماهيري في الرّأي العام الغربي وتأثيره في النُّخب السياسية، ونتائج ذلك التّأثير على صعيد الموقف من الإسلام والمسلمين"[2].

ولا يمكن أن نجزم القول بأنّ (أركون) يميّز بين لحظتي الاستشراق وما بعد الاستشراق فيقيم حدّا بينهما ليحسب الأولى معرفة والثانية ايديولوجية، وذلك لأنّه "يدخل ثنائية المعرفي والإيديولوجي في اللّحظتين معا وداخل كلّ واحدة منهما، مبيّنا الفارق بين الدراسات العلمية الاستشراقية والمهاترات الايديولوجية في خطابات مستشرقين كُثر، كما يميّز بين الباحثين المعاصرين المسلّحين بالمعرفة وبين آخرين يردّدون أحكاما ايديولوجية وينشرون صورا نمطيّة، مُقدّمين بذلك سخرة سياسية للسياسات الغربية حيال الإسلام"[3].

[1] _ أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص143.

[2] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ،ص 157.158.

[3] _ نفسه ، ص 158.

إلّا أنّ الفارق بين اللّحظتين (الاستشراق وما بعد الاستشراق) هو فارق معرفي وذلك يتجلّى في حرص (أركون) على "بيان الفارق بين طريقة في النّظر إلى الإسلام وتاريخه الديني والفكري والانثروبولوجي تعتمد قاعدة المدة الزمنية الطّويلة (La Longue durée) وأخرى تقتصر على الظرفية (La Conjoncture). وهو فارق بين نظرة المؤرّخ والعالم ونظرة الصُّحفي والخبير الاستراتيجي"[1].

أدرك (أركون) خطورة النتائج النّاجمة من انتقال المعرفة الغربية من لحظة الاستشراق إلى لحظة ما بعد الاستشراق، ولعلّ اثنين منها أهمّ هذه النتائج أولاهما: أن أيلولة الدراسات الغربية حول الإسلام إلى تيارات ما بعد الاستشراق، وإلى نفق الرؤى السطحيّة السريعة والتّسييسية لظواهر كان البحث فيها يأخذ من التبحّر العلمي الاستشراقي عقودا من التّنقيب والحفر والمقارنة والتّدقيق في قراءة النصوص الكلاسيكية، إنّما هي قرينة على أنّ تجربة الاستشراق كمجال دراسي أخفقت في توليد مدرسة في الفكر الغربي تحفظ تقاليدها من التبدّد، مثلما أثبتت هامشيتها في خريطة المعرفة الغربية المعاصرة، ثانيهما: أنّ تلك المآلات التي انتهت إليها الدراسات الإسلامية في الغرب على يد أمثال **(جيل كيبيل)** ليست قمينة بأن لا تشجّع على حوار فكري رصين بين الباحثين الغربيين والباحثين العرب والمسلمين فقط، بل هي تكفي لدفع الآخرين إلى أن يلوذوا بمواقف إيديولوجية دفاعية ردّا على خطابات تتضح بالإيديولوجيا! بهذا المعنى يكون ما بعد الاستشراق ليس نهاية للاستشراق فحسب، بل نهاية دراماتيكية لكلّ معرفة علمية بعالم الإسلام في الثقافة الغربية المعاصرة[2].

من بين القضايا التي اشتغل عليها (أركون) واهتم بمتابعتها دراسة وتحليلا هي المسألة الدينية ومكانتها في التفكير الغربيّ المعاصر، ثمّ دوّن ملاحظاته حولها إنّ الثقافة الحديثة بكلّ أنواعها، العلمية والفلسفية والأدبية والفنية، تجعلنا نفورين أكثر فأكثر من الموضوعات المؤسّسة للأديان التوحيدية، و"أقصد بهذه الموضوعات الوظيفة النبوية والخطاب النبوي، ثمّ الوحي، ثمّ تدخّل الله في التاريخ، ثمّ الكتابات المقدّسة، ثمّ الكتاب المقدّس كوعاء لكلام الله ثمّ

[1] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص ن.

[2] _نفسه ، ص158.159.

التّراث الحي، ثمّ السّلف الصّالح الذي نقل إلينا تعاليم الله عن طريق وساطة أنبيائه، ثمّ أسرار الإيمان، ثمّ حياة الأبدية والخلود ... إنّ الفلاسفة الذين يحظون باهتمام وسائل الإعلام في فرنسا هم أولئك الذين يعلنون عن انفسهم بأنّهم لا أدريّون وملحدون. إنهم أولئك الذين يسخرون من كلّ الموضوعات أو الإشكاليات اللاهوتية ويعتبرونها شيئا قديما عفى عليه الزمن. وفي الوقت نفسه يستمرّون في التحدّث عن الروحانية العلمانية"[1].

وتجاهل المسألة الدينية ومكانتها في ميدان البحث العلمي هو من سمات العقل الوضعي العلمانوي، العلمانية التي انتقد (أركون) مفهومها الضيّق لا ذلك المفهوم المنفتح والواسع، فهذا المفهوم الضيّق يتمثّل في "حذف كلّ المسائل المتعلّقة بتاريخ الأديان والانثروبولوجيا الدينية في ساحة الفضاء التعليمي العام، كما يتمثّل في تقليص الاهتمام بهذه المسائل داخل فضاء البحث العلمي هذا ما انتقدته في العلمانوية..، فقد أعطيت الأولويّة للجانب المادي على الروحي. لأنّ هذه الدّول حذفته من ساحة الفضاء العام للمدرسة والجامعات بحجّة القضاء على سلطة الكنيسة. وراحت تحذف الجانب الثقافي من الكنيسة وليس فقط الجانب السّلطوي .. فعندما يريد أستاذ في الثانوية أن يشرح نصّا أدبيا للمفكر المسيحي "باسكال" فإنّ تلامذته لا يفهمون عليه شيئا يذكر، وذلك لأنّ النّص مليئ بالمرجعيّات والاشارات إلى تاريخ المسيحيّة، بل إنّ الأستاذ نفسه لا يستطيع شرح النص لأنّه هو أيضا يجهل تاريخ المسيحيّة ومرجعياتها الأساسيّة"[2].

إنّ ابتخاس مكانة الشّأن الديني ـ بما فيها تاريخ الأديان ـ في البرامج التعليمية والمقرّرات المدرسية للدّول العلمانية هو ـ حسب أركون ـ من ثمار تحوّل الفكرة الوضعية العلمانوية إلى ايديولوجيا سياسية بل إلى عقيدة سياسية أو عقيدة دينية جديدة لتلك الدّول، فإنّ التّجاهل هذا يبلغ مداه ـ في نظر أركون ـ حين يتعلّق الأمر بدين غير المسيحية أو الإسلام تحديدا يصبح

[1] _ أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ص269.

[2] _ أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2 2001، ص 206.207.

في هذه الحال تجاهلا مضاعفا، يتضافر في تكوينه العقل الوضعي والمركزية الثقافية والدينية الأوروبية[1].

هذا التّجاهل للإسلام ـ حسب أركون ـ يسود مجتمعات أوروبا الغربية والمجتمع الأمريكي أيّ مواطن هيمنة العقل الوضعي على المجتمع والدّولة وأوساط النّخب والمثقفين المتأثّرين بالمناهج الوضعية "فالإسلام أصبح موجودا في فرنسا، بل ويشكّل الدين الثاني في البلاد بعد الكاثوليكية، ولكنّ أحدا لا يعرف ما هو تاريخ الإسلام: أي الإسلام كدين وكتاريخ ثقافي وعلمي وفلسفي وروحاني، فكل ما يعرفونه أنّ المسلم يتزوّج أربع نساء، ولا يأكل لحم الخنزير، ولا يشرب الخمر، ويضرب امرأته"[2].

وهذه كلّها صور نمطيّة، ناجمة عن جهل بالموضوع ومبنيّة على فعل ايديولوجي يتقصّد الانتقاء والتّلاعب بعقل المتلقّي لترسيخ نظرة سلبيّة عن الإسلام والمسلمين لذا نلاحظ "أنّ الألمان أو الفرنسيين أو الهولنديين..، يجدون أنفسهم أمام ظاهرة الإسلام وهم يجهلون عنها كلّ شيء. والإنسان عدّو ما يجهل كما قيل بل ويخشاه في معظم الأحيان. ولذلك نلاحظ تكاثر ردود الأفعال اللاعقلانية تجاه الإسلام والجاليات الإسلاميّة في أوروبا، فالإسلام أصبح يعني العنف والظلامية والتعصّب والإرهاب فقط، وهذا ما ألمسه لمس اليد بحكم تواجدي في أوروبا"[3].

ولم يكن هذا الجهل بالإسلام ناتجا عن السياسات التي تنتهجها الدّول مع مجتمعاتها والأنظمة التعليمية والإعلامية هناك فحسب، بل إنّ التجاهل شمل قامات ونخب فكريّة وإن كان تجاهلا مقصودا مؤدلجا يقول (أركون):"إنّ الفلاسفة يفتخرون بأنهم يستمدّون تفكيرهم النقدي من الحقائق المبرهن عليها علميّا من قبل البحث، ولكنّنا نلاحظ أنّهم حتّى اليوم لا يفكّرون في الظاهرة الدينيّة إلّا من خلال نموذج المسيحيّة الغربيّة، وحتّى فيلسوف كبير كـ "بول ريكور"، مشهور بأريحيته الفكريّة وغناء الروح النادر، لا يفكّر في الدين إلّا من خلال

[1] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص 163-164 .

[2] _ أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، ص 208.

[3] _ نفسه، ص208.

هذه المسيحيّة. وهكذا ينسون ليس فقط الإسلام وإنّما حتّى المسيحية الشرقية التي يرمونها في ساحة الشّيء الغريب أو الغيريّة المختلفة لشرق مركّب تركيبا من خيالهم"[1].

يؤكّد (أركون) على المتخيّل أو مجموعة التصوّرات التي يقدّمها الخطاب الاستشراقي عن الشرق (الشرق المتخيّل)، ونقرأ معطياته في وعي جمهور غربي "مشحون بالأحكام الّسلبيّة المسبقة والعتيقة عن الإسلام والمسلمين، إنّه يمتلك صورة ارتيابية تشتبه بهم أو لا تثق بهم على الإطلاق. إنّها صورة احتقارية، وغالبا عدوانية تجاه كلّ ما هو (عربي) أم (مسلم) أو(تركي)، وهي أحكام مسبقة ومرسّخة عبر القرون. وبالتّالي تصعب زحزحتها أو تفكيكها"[2].

ويبدو أنّ هذا المتخيّل لا يشمل أوساط الجمهور الواسع فحسب، بل يشمل فئات الباحثين أيضا يقول (أركون) عن المخيال السّلبي المشكّل عن الإسلام والعرب: "إنّه لا يشمل فقط الجمهور العريض الواسع الذي لا يتاح له التوصّل إلى المستوى الثقافي والمعرفي الذي تؤمنه علوم الإنسان والمجتمع، وإنّما يشمل أيضا بدرجات مخفَّفة قليلا أو كثيرا الباحثين والمفكّرين أنفسهم! أقصد الباحثين المختصّين بالدراسات العربية والإسلامية، وهذا مؤلم حقّا فالشيء المُتوقّع هو أن يحارب الباحث العلمي الأحكام المسبقة أو الكليشيهات المكرورة ويفكّكها، لا أن يتبنّاها ويرسّخها!"[3].

إنّ هذا النقد الذي يوجّهه (أركون) للاستشراق (الدراسات الإسلامية) وخاصّة في رؤيته للمناهج التي يتّبعها المستشرقون، لم يمنعه من الاعتراف ـ في مناسبات عديدة ـ بالإشادة بالدّور الكبير والبارز للاستشراق والمستشرقين في تأسيس ميدان الدراسات الإسلامية وإرساء تقاليد البحث العلمي في وقت لم يكن في وسع الباحثين العرب والمسلمين أن يقوموا به لأسباب عدّة تتّصل بضعف صلتهم بمصادر التّراث الإسلامي، وافتقارهم إلى مناهج التحقيق والدرس الحديثة التي يمتلكها المستشرقون، وهو ـ في موقف الاعتراف ـ يؤاخذ الباحثين العرب

[1] _ أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 273.274.

[2] _ أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص19.

[3] _ نفسه، ص 20.

والمسلمين على تقصيرهم في العناية بالنصوص التراثيّة تحقيقا ونشرا، وترك غيرهم يقوم بذلك.

المنهج الوجودي:

بعد العمل الموسوعي الضّخم، والتّماهي مع الاستشراق، بدأ المنحى النّقدي لدى (عبد الرحمان بدوي) يتغيّر في لحظة قاربت أن تشبه لحظة الطّلاق مع الاستشراق، وذلك مع ظهور كتابيه بالفرنسيّة كتاب (دفاعا عن محمّد ضد المنتقصين من قدره) وكتاب (دفاعا عن القرآن)، وفي الكتابين ما يكشف عن نقد لرؤية فلسفيّة في الوقت الذي يظهر الكاتب فلسفته الوجودية فكتاب (دفاعا عن محمّد ضد المنتقصين لقدره) تحليل نقدي لأطروحات جاء بها الفكر الكنسي اللّاهوتي وكذا الخطاب الاستشراقي، تستهدف هذه الأطروحات في مجملها شخص الرسول (ص) ورسالته من حيث نقضها في الأذهان.

تتبني هذه الرّؤية على شقّين، الشّق الأوّل: تكريس بطلان تلك الأطروحات من حيث المبدأ، على اعتبار أنّها تستند إلى بنية نصيّة قاصرة عن إشباع الوعي أنتجها المخيال الأوروبي الفاقد للموضوعية والنّزاهة العلميّة والمنفعل بالروح العدائيّة، يقول (بدوي): "خلال تتبّعي للمفاهيم التي تبنّاها الأوربيون حول نبيّ الإسلام محمد انتابني الذّهول من جهلهم المطبق وعدوانيتهم الواضحة، وأحكامهم المسبقة المتأصّلة وتحزّبهم الطّاغي ضد خصومهم. وهذا لا ينطبق ـ فحسب ـ على الشّعب الجاهل والسّاذج، ولكنّه ينطبق على أكبر علمائهم وفلاسفتهم ورجال الدّين والمفكّرين والمؤرّخين. حتّى إنّه خلال القرون التي شهدت انطلاق الفكر الأوروبي من القرن الثامن عشر وحتّى القرن السابع عشر لم يكن لدى أيّ من هؤلاء المفكّرين الشّجاعة في تحرّي المعرفة الحقّة والموضوعية عن الإسلام ومؤسّسه. فلا ألبرت الكبير ولا توماس الأكويني ولا روجر بيكون في القرن الثالث عشر، ولا فرنسيس بيكون ولا باسكال ولا سبينوزا في القرن السابع عشر. لم يحاول أيّ من هؤلاء أن يبذل جهدا لفهم

الإسلام، مع أنّهم كانوا يعرفون بشكل أو بآخر الفلاسفة والعلماء العرب، ولم يدّخروا وسعا في مهاجمة آرائهم ودينهم"[1].

نعتبر هذا النص مسحا شاملا للتفكير الأوروبي في موقفه من الإسلام ونبيّه، وليس هذا لجهل أو لعدم وضوح رؤية بل إنّ الأمر متعمَّد من طرف النُّخب الغربية. التي صارت عرضة أيضا للنقد من طرف قلّة من المفكّرين الأوروبيّين المنصفين، مثل زغريد هونكه جورج سارطون، وأرنست رينان. ويأتي رفض (بدوي) للطّرح الأوروبي من كونه مؤسَّس على خلفيّات وأفكار مسبقة، ممّا دفع بهم إلى اعتماد الميثولوجيا لتبرير وجهة نظرهم كي تبدو للنّاس كما لو أنّها حقيقة.

أمّا الشق الثاني: فهو ضمانة لمقاربة فكريّة عن فلسفة (بدوي) ذاتها في نسقها الوجودي ـ أو مذهبه "القائم على النزعة الفردية والذاتية"[2] الذي يرى أنه "يصلح لأن يكون إيديولوجيا للمجتمع العربي"[3]ـ لتقويض الطّرح الأنثروبولوجي في كتابات المستشرقين التي اكتشفتها وجودية (بدوي)، ذلك أن الّذين كتبوا عن نبي الإسلام في العصور الوسطى والحديثة من الأوروبيّين يُغيّبون الإرادة ـ فلم يكن بمقدورهم عرض مشروعية الطّرح من دون مغالطة وسفسطة ـ ومن ذلك يُغيّبون الوعي.

هذا الطرح يستنكره (بدوي) طوال معالجته لمادة الكتاب، فالتّأثير المسبق يعيق الوعي عن التحقّق ممّا جعل ممارستهم الفكرية ـ في نظره ـ عن نبي الإسلام تحت سلطة اللّاوجود من حيث غياب المحايدة، فالنّصوص الاستشراقية الكنسية تجمع بين الأسطورة والإمعان في تكريس العدوانيّة. وحين يصف (بدوي) رؤية رجال الدين والاستشراق بشأن نبيّ الإسلام من حيث اعتبار مشروعه نزعة ملفّقة ومُختلَقة، فإنّما أراد من هدم أسوار تلك الرّوايات الفساد

[1] _ بدوي عبد الرحمان، دفاعا عن محمد ضد المنتقصين من قدره، تر: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، دط دت، ص5.

[2] _ توفيق سعيد، أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، ط1، 1428هـ/2007م، ص65.

[3] _نفسه، ص 24.

الحفري والانتحال الانثروبولوجي ليتحقّق الانتقال بالمشكلة من كليّة المتخيّل إلى ذاتيّة الوعي وهنا قلق الفكر.

يرى(بدوي) أنّ ما تعرّض له القرآن من تشويه مماثل لما تعرَّض له نبيّ الإسلام، وهذا يقتضي أمرين: أحدهما أنّ الغربيّين يسلكون نفس الطريق وهم يتعاملون مع الإسلام ويعملون بمنهج واحد ولا اختلاف بين هذا وذاك إلا في كيفيّة التّشكيك. الأمر الثاني هو أنّ مناهج الغرب في تحليل المُقدَّس الإسلامي والمرجعي قائمة على نزعة تخالف ذلك المُقدَّس وحقيقته. ومن خلال هذا الطّرح أدار (بدوي) مناقشته للغربيّين في نصوصهم على القرآن ويتجلّى ذلك في كتابه (دفاعا عن القرآن).

في حديثه عن الكُتّاب الغربيّين تجده يقول: "وبرغم أن هؤلاء الكُتّاب قد توفّرت لهم أدوات فهم اللّغات منذ القرن الأخير حتّى يومنا هذا، إضافة إلى توافر نشر المخطوطات، إلّا أنّهم أصرّوا على تقديم نظرياتهم الخاطئة، من خلال تصوّراتهم الزّائفة للقضايا الوهميّة التي طرحوها حول القرآن وطرحوا نتائج زائفة توصّلوا إليها"[1]. وهي إشارة إلى أن علماء الغرب لا يلتزمون (الموضوعية) حين يتعلّق الأمر بقضايا الإسلام، ودافعهم في ذلك هو نزعتهم الذاتية (=الخلفية) التي توجّههم وتجعلهم في مستوى الإصرار على تقديم نظرياتهم الخاطئة. ويضيف (بدوي) "إنّ ما يحرّك بعض المستشرقين دافع الضّغينة والحقد على الإسلام. ممّا يفقدهم الموضوعية ويعمي بصيرتهم بطريقة أو بأخرى . وهذا ينطبق خاصّة على هيرشفيلد (Hirschfeld) ، وهورفيتز، وسبير"[2].

درس (بدوي) كثيرا من مناهج الغرب في التّحقيق واعتبرها في مرحلة سابقة من حياته ذات دلالات معرفيّة ولها قدرة كافية فيما تعالجه من قضايا البحث العلمي. أمّا فيما يخص كتبهم المتعلّقة بالإسلام فوجد أنّ ذاتيّتهم كانت وراء تلك النظريات. فقد تجلّت آراء المستشرقين في كثير من القضايا التي تخصّ الفكر الإسلامي وتاريخه وعقائده، منها: المقاربات النصيّة التي مارسوها بين النص القرآني والنص التّوراتي ـ وباعتبار القصديّة لدى

[1] _ بدوي عبد الرحمان، دفاعا عن القرآن ضد منتقديه، تر: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، دط، دت، ص7.
[2] _ نفسه، ص 7.

هؤلاء. فإن أطروحاتهم قائمة على فكرة الانتحال من نص ديني إلى نص ديني آخر. بمعنى: أن نصوص القرآن ـ في تصوّرهم ـ ما هي إلا نقل لنصوص التّوراة.

المنهج النقدي الذي استعمله (بدوي) ـ اتّجاهَ النظرية الغربية التي تقول بالانتحال ـ قائم على المواجهة النصيّة بين النصّين القرآني والتّوراتي ليقرّ كمون الفرق بين النصّين ويبطل ادّعاء القوم في فكرة المطابقة النصية وفي ذلك محايثة نصية مما يستدعي التأكيد على أن النص القرآني لا تشمله المقاربة النصية بالقدر الذي شملت به الكتب المقدّسة الأخرى باعتبار الخصوصيّة والوظيفية اللّتين كانتا منطلق التميّز في القرآن، ويسمّي ذلك في كتابه بـ: "الموازنة الخاطئة بين القرآن والعهد القديم" ويفرد لها الفصل الثاني في الكتاب.

توصل (بدوي) إلى كشف نرجسيّة مفكّري الغرب من خلال نقد مناهجهم اعتمادا على منهج يصرّح به في كتابه (دفاعا عن القرآن) قائلا: "ومنهجنا في بحثنا هو المنهج الوثائقي والموضوعي الواضح، وهدفنا كشف القناع عن العلماء المزعومين الذين قدّموا الضّلال والخداع لشعب أوروبا ولغيره من الشعوب الأخرى"[1].

وتقديرا لهذا المنهج الوثائقي الموضوعي لدى (بدوي) نجده بعد دراسة ونقد وتقييم لثلاث دراسات قام بها (هيرشفيلد) يقول: "وفي النهاية نؤكّد هذه الدراسات الثلاث لـ(هيرشفيلد) والتي خصّصها للعلاقة بين القرآن الكريم والكتاب اليهودي المقدّس ليس لها قيمة، لأنها قائمة على أوجه شبه فرضية وآراء مبتسرة ومقدّمات لا أساس لها وتفتقر كليّة إلى الفهم، وتعويضا ومكافأة له عن تلك الصّفات أصبح هيرشفيلد أستاذا بجامعة لندن سنة 1924"[2]. وفي هذا إشارة إلى أنّ الارتقاء والحظوة عند (الأنا) الغربي مرهون بمدى الإمعان في احتقار وانتقاص (الآخر) الشرقي والتّحامل عليه وإنكار فضله خصوصا إن تعلّق الأمر بالإسلام ونبيّه والقرآن، وقد أشار(بدوي) لآراء عديد من المستشرقين الذين حادوا عن الموضوعية والمنهج العلمي وبيّن أن أطروحاتهم تصبّ في خانة الادّعاء والافتراء.

[1] _ بدوي عبد الرحمان، دفاعا عن القرآن ضد منتقديه ، ص 8.

[2] _ نفسه، ص 33.

ولعلّ من الأسباب التي دفعت (بدوي) لتأليف كتابيه "دفاعا عن محمد ضدّ المنتقصين من قدره" و"دفاعا عن القرآن ضدّ منتقديه" هو ما استقراه في كتابات المستشرقين القدماء والمعاصرين وحديثهم حين كان يقوم بتصنيف موسوعته "موسوعة المستشرقين" التي ألّفها قبل الكتابين المذكورين، ومن حيث اهتمامه بالبحث العلمي ونقد المناهج كان ذلك عاملا مهمّا للوقوف على المخالفات المنهجية والمعرفية التي تعمّد المستشرقون الوقوع فيها. وحين استعرض (بدوي) مجموعة من الكُتّاب الغربيّين مشيرا إلى كتبهم وما ذكروه عن النبي (ص) نجده ينتقد الفكرة من حيث عدم مطابقتها للواقعة التي تعبّر عنها، ومن حيث انعدام المصدر أو أنّ المصدر لا يستحق أن يعتمد عليه باعتبار تجنّبه الموضوعية وطغيان السّرد الخرافي مع التجنّي.

ويمكن أن نعتبر مساهمة بدوي في كتابيه المشار إليهما كشفا لمخالفات الأطر المنهجية في الفكر الاستشراقي، وهي تصوير لنظرة (الآخر) الغربي للمُقدّس الإسلامي وللتّراث المرتبط به من حيث هي مؤسَّسة على (الذاتية) واللّاعلمية، وهي ملاحظات في أكثرها حول نقد المستشرقين ونقد آرائهم ومناهجهم ولم يتعرّض ذلك النقد إلى الاستشراق (المؤسّسة).

الأعمال الموسوعية:

سبق وذكرنا كتابين لـ (عبد الرحمان بدوي) ألّفهما ردّا على هجوم المستشرقين ودفاعا عن القرآن ونبي الإسلام، أمّا العمل الموسوعي الذي قام به (بدوي) (موسوعة المستشرقين) فقد قدّم من خلاله خدمة معرفية كبيرة للقارئ العربي خاصّة المهتم بميدان دراسة التّراث والدراسات الإسلامية، وهي الموسوعة التي تعد "الأشمل في نوعها والأوسع ـ في التّأليف العربي المعاصر ـ في الموضوع. والمعلومات الواردة فيها، في المواد المكتوبة عن المستشرقين، ليست جميعها مستقاة من موسوعات أجنبيّة، لأنّ كثيرا ممّن عرّف بهم تتجاهله الموسوعات الأجنبيّة..، كما أنّ كثيرا ممّن أغضى عنهم من المستشرقين عُرّف بهم في الموسوعات الإنكليزية والفرنسية، وأحسب أنّ المادة الأساس لمعلومات بدوي مستقاة ممّا لديه

في مكتبته من كتب المستشرقين ودراساتهم، ومن المكتبات العامّة في أوروبا وتركيا وإيران ومصر... التي تسنّى له أن يطّلع على محتوياتها من كتب المستشرقين"[1].

وعن المنهج الذي سلكه (بدوي) في (موسوعة المستشرقين)، فقد "سلك سبيل التّرتيب الألفبائي (لا الأبجدي)، مُقدّما أفضل ما يمكن أن تقدّمه موسوعة عن أعلام من المفكّرين والباحثين، من حيث الحجم والشّكل، تقع في 640 صفحة من القطع الكبير، وزّعت فيها الصّفحة الواحدة إلى عمودين، زوّدت كلّ مادة من موادّها ببيانات دقيقة، في المتن والهامش عن كتب المستشرقين ودراساتهم، وتواريخ صدورها، وأمكنة نشرها ...، ويتفاوت حجم المواد بتفاوت قيمة المُعرَّف بهم عند (بدوي)، لكنّه أيضا يتفاوت، أيضا، حسب كميّة المنتوج الفكري للدّارسين الغربيّين"[2].

أمّا العمل الموسوعي الآخر فهو موسوعة "المستشرقون" قام به (نجيب العقيقي) الذي يُصنّف نفسه مستشرقا لا سيما المارونيّين منهم، وهذا العمل بحق يعد ثروة كبيرة خلَّفها المؤلّف للمكتبة العربيّة، لأنّنا "لا نكاد نجد هذا العدد الكبير من المستشرقين في كتاب واحد مثل كتاب (المستشرقين)، ولا أظنّ أن كاتبا أو مؤلّفا كتب أو سيكتب عن الاستشراق والمستشرقين لم يرجع إليه، بل ربما أُخذ على من لا يرجع إلى العقيقي ممّن يكتب عن هذا الموضوع"[3].

يضاف إلى العمل الموسوعي لكلّ من (العقيقي) و(بدوي) العمل الببليوغرافي أو الحصر الوراقي الذي يقدّمه (علي بن إبراهيم النملة) في مجموعة مؤلّفاته التي يسمّيها في بعض كتبه موسوعة الدراسات الاستشراقية (إسهامات المستشرقين في التراث، إشكالية المصطلح الالتفاف على الاستشراق، المستشرقون والقرآن الكريم في المراجع العربية، المستشرقون والتّنصير، مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين استقراء المواقف، نقد الفكر الاستشراقي حول الإسلام والقرآن الكريم والرسالة، نقد الاستشراق والمستشرقين في المراجع

[1] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص 51.

[2] _ نفسه ، ص 51 ـ 52.

[3] _ النملة علي بن إبراهيم ، المستشرقون والتنصير، ص 43.

العربية). يقول (النملة):"قد واجهت صعوبة غير يسيرة في الحصول على مواد علميّة للخروج بقائمة بما كتبه العرب وغيرهم بالعربيّة في موضوع الاستشراق..، والصّعوبة تكمن في أنّ هناك نتاجا علميا ثرا يتحدّث عن هذا الموضوع دون النص رأس الموضوع، والوصول إلى هذا النوع تحكمه عوامل الاطّلاع على قائمة المحتويات من كل عمل يظن أنه يتحدّث عن الاستشراق والمستشرقين"[1].

أمّا عن منهجه في العمل يقول: "اكتفيت بخمسة عشر رأسا من رؤوس الموضوعات بدأتها بالأعمال العامّة حول الاستشراق كالموسوعات والببليوجرافيات والمدارس وعرض الدراسات في بلاد داخل أوروبا أو خارجها أروبا، ثم يأتي الموضوع الثّاني المتعلّق بالدراسات حول الاستشراق والمستشرقين في محاولاتهم لرصد المفهوم وتحديده والتعرّف على كنهه ودوافعه..، ورأس الموضوع الثالث يتحدّث عن المستشرقين إمّا ترجمة بشكل لا يصل إلى أن يعدّ من الأعمال العامّة أو يطريهم أو ينتقدهم منفردين.."[2].

يعدّ ما قام به النهضويون العرب في مجال نشر الأعمال الاستشراقية، والتي تخلّلتها دراسات وحوارات ووقفات نقديّة، مساهمة كبيرة في تقديم هذه الظاهرة للمتلقي العربي وكثير من أهل الاختصاص، كما أفادت بقسط كبير بالتعريف بالثقافة الغربية وذلك لكون الاستشراق يشكّل قطاعا كبيرا من ثقافة الغرب، أمّا المناهج والمداخل التي تناول من خلالها النهضويون العرب الدراسات الاستشراقية فكانت في معظمها مناهج مستعارة من الغرب، أي أنها دراسة للغرب بمناهج وآليات الغرب، وهي في الأخير أعمال جديرة بالثناء، تظهر في كثير منها شخصية المثقف العربي.

[1] _النملة علي بن إبراهيم ، الاستشراق في الادبيات العربية ، ص125.

[2] _ نفسه، ص127.

المبحث الثالث: الاستغراب

في جوابه عن شروط نقد الاستشراق وقيام علم الاستغراب، يقدّم (حسن حنفي) مفهوما يبيّن فيه العلاقة بين الاستشراق وتاريخه ومجالاته وأغراضه فالاستشراق عنده هو "هذه المجموعة من الدراسات التي قام بها الباحثون الأوروبيون في أوجّ النهضة الأوروبية وإبّان الاستعمار الأوروبي، عندما أرادت أوروبا جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن آسيا وإفريقيا وأمريكا اللّاتينية أي في المستعمرات خارج القارّة العجوز. كان الغرض من الاستشراق والتّبشير آنذاك هو التّمهيد لجنود الغزو العسكري أوّلا، والاقتصادي ثانيا، والثقافي ثالثا، وهذا من خلال عدّة أجيال من المستشرقين. لذلك سادت الدراسات اللغوية حتّى يمكن مخاطبة الشعوب، والتاريخية حتّى يمكن معرفة تاريخها، والثقافية حتّى يمكن التعرّف على حضارتها ومكوّناتها الذهنية. لم يكن الغرض العلم للعلم أو المعرفة للاطّلاع أو توسيع دائرة التاريخ خارج المركز إلى الأطراف"[1].

وبهذا تنتفي صفة العلميّة عن الاستشراق فهو لا يكشف عن حقيقة بل هو سلاح وأيديولوجيا في أيدي الدّول الغربية لتحجيم الأنا وهيمنة الآخر، و"كما كان الاستشراق حركة تاريخية وقت العنفوان الأوروبي وسيطرة المركز على الأطراف، فإنّ نقد الاستشراق حركة تاريخية كذلك، إكمالا لحركة تحرّر الشعوب المستعمرة تخليصا لثقافات الأطراف من سيطرة أحكام المركز ومناهجه ومفاهيمه ونتائجه"[2].

وفي سبيل استكمال الحركة التاريخية لنقد الاستشراق (خطاب الآخر) وجب التوجّه نحو دراسة الآخر فكان (علم الاستغراب) في محاولة قلب الأدوار بين الدارس والمدروس، وفي تعريف (علم الاستغراب) يقول (حنفي): "الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية (الأنا) الشرق من خلال (الآخر) الغرب يهدف علم الاستغراب إلى فكّ العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر.. وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف

[1] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص267-268.

[2] _ نفسه، ص270.

لبناء الحضارة التي يدرسونها، فإنّ الاستغراب هو العلم المضاد له.. في الاستغراب انقلبت الموازين وتبدّلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبّي الدّارس بالأمس، هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللّاأوروبي المدروس بالأمس هو(الأنا) الدّارس اليوم"[1].

إنّ فكرة دراسة الآخر قديمة، ويمكن القول إنّ أوّل دراسة للغرب تعود على الأقل إلى قرابة قرنين، أي تلك التي قام بها (رفاعة الطهطاوي) بين عامي (1826-1831م) درس فيها لغة الفرنسيّين وأحوالهم وأودع خلاصة بحثه في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) ثمّ بعد هذه الدراسة بحوالي ربع قرن صدر كتاب (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) عام 1867م وهو خلاصة دراسة قام بها (خير الدين التونسي) في باريس ما بين عامي (1852-1856م).

وإذا كانت "جهود كل من الطهطاوي وخير الدين تعتبر تأسيسا لهذا الاتّجاه، فإنّ محاولات الباحثين لقراءة الثقافة الغربية من منظور الذّات لم تتوقف"[2]، ويمكن العودة إلى أمنية (مصطفى السباعي) ودعوته إلى هذه الدراسات وهو يقول: "كثيرا ما أتمنّى أن يتفرّغ منّا رجال للكتابة عن هذه الحضارة وتاريخ علمائها بنفس الأسلوب الذي يكتب به المستشرقون من تتبّع الأخبار السّاقطة، وفهم النصوص على غير حقيقتها، وقلب المحاسن إلى سيّئات والتّشكيك في كل خبر يصدر عن هؤلاء الغربيّين، ولو حصل هذا لخرجت منه صورة لهذه الحضارة ولرجالها مضحكة مخزية ينكرها المستشرقون قبل غيرهم، أترى أحدا ينهض منا لهذا العبء، عبء استعمال المقاييس النقدية عند الغربيّين بالأسلوب الذي ذكرناه لإعطاء صورة عنهم وعن عقائدهم وعن حضارتهم ليقرأها المستشرقون بأنفسهم"[3].

لم تقتصر الدّعوة لإنشاء اتّجاه مقابل للاستشراق على الشرقيّين فقط، فقد تمّ في بعض المؤتمرات الإسلامية الدعوة إلى هذا الاتّجاه من قبل المستشرقين أنفسهم سيما تلك التي

---

[1] _ حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1411هـ -1991م، ص29.

[2] _ زيدان يوسف، الاستغراب جذوره ومشكلاته. ضمن: جدل الأنا والآخر قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، 1997م، ص159.

[3] _ السباعي مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ص71- 72.

أشار إليها (رودي بارت) بقوله: "ولا بأس من أن ننتهز هذه الفرصة فنثير سؤالا، ولو من ناحية المبدأ عن إمكانية أن ينشأ من النّاحية الأخرى، أي في العالم العربي الإسلامي اتّجاه للبحث، شبيه بالدراسات الإسلامية عندنا، ولكن في الوُجهة المقابلة، يهدف إلى دراسة تاريخ الفكر في العالم النّصراني الغربي وتحليله بطريقة علمية"[1] .. والدعوة التي وجّهها (الدكتور محمد رحبار) "في المؤتمر الإسلامي العالمي الذي انعقد في لاهور سنة 1958م ـ بحماس ـ إلى هدف من هذا القبيل، ولكنّه لقي معارضة شديدة"[2].

والخبر الذي أورده (السيد محمد الشاهد) وما قاله أحد أعلام المستشرقين الألمان الأستاذ الدكتور (فرتزشتبات) عند لقائه: "إنّ الغرب اهتم ويهتم بدراسة الإسلام والحضارة الإسلاميّة، أمّا في العالم الإسلامي فلا نجد اهتماما أكاديميا متخصّصا بالحضارة الغربيّة استحقّ أن يخصّص له معهدا أو قسما بالجامعات العربية والإسلامية"[3]، أمّا (حسن حنفي) ـ من خلال مشروعه (مقدمة في علم الاستغراب)ـ أراد لفت الأنظار إلى ضرورة الاهتمام بهذا الاتّجاه من الدرس، أي الاتّجاه نحو دراسة الثقافة الغربية.

تشكّل صورة الغربي (الآخر) والموقف منه الإشكال الذي يعترض الباحث الشرقي في هذا الاتّجاه، لكن يبدو أنّ الشرق قد تخلّص من تلك النظرة ـ صورة (الآخر) المتقدّم في عصر النهضة ـ الآن "صورة الغرب في مجتمعاتنا كفّت عن سحرها القديم، لم يعد الغرب في الوعي الصّريح أو الضّمني للعديد من شرائح ومثّقفي هذه المجتمعات هو غرب العلم والحضارة والقيم والآداب الإنسانية الرّفيعة، إنّما هو ذلك (الغرب السّياسي) في المقام الأوّل"[4].

---

[1] _ زقزوق محمد حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، ص169.

[2] _ نفسه ، ص ن.

[3] _ الشاهد السيد محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، ص208.

[4] _الشيخ أحمد، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة ط1، 2000، ص8.

النقد الظاهراتي (الفينومينولوجي):

الحديث عن الوعي العربي (الشرقي) يقود إلى الحديث عن المعرفة بالأشياء ومصادرها و"تحليل الوعي وقد استبطن تلك الأشياء فتحوّلت إلى ظواهر"[1]، وهو المنهج الذي اتّبعه (حنفي) في دراسة التراث الغربي ومكانته في الوعي العربي وتحديد الموقف منه، يقول حنفي: "بدأ التراث الغربي يكون أحد الرّوافد الرئيسيّة لوعينا القومي، وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية، وقد كان الآخر باستمرار حاضرا في وعينا القومي وفي موقفنا الحضاري من قدماء اليونان حتى محدثي الغرب. لم تحدث بيننا وبينه قطيعة إلّا في الحركة السلفيّة، ولم تقم حتّى الآن حركة نقدية له إلّا في أقلّ الحدود وبمنهج الخطابة والجدل دون منهج النقد والبرهان"[2].

يعود (حنفي) بعد تعريف علم الاستغراب وبيان دوافعه إلى تكوين الوعي الأوروبي (تاريخه، مصادره، بدايته، نهايته..) من أجل "اكتشاف التكوين التاريخي لهذا الوعي والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية، والحضارة الممثّلة للحضارات البشرية جميعا"[3]، ولأجل ذلك نجد (حنفي) يحشد مجموعة من المناهج كتلك التي طبّقها المستشرقون في خطاب الاستشراق على اعتبار أنّهم هم من زعموا بجدواها في النّقد لذا لم يجد (حنفي) حرجا في الإقرار بتطبيقها على التّراث الغربي فنجده "مطبّقا المنهج التاريخي الذي طالما طبّقه الاستشراق على الحضارة الإسلامية، وكذلك منهج الأثر والتأثّر ومنهج التحليل ومنهج الاسقاط التي طالما عانينا منها في دراسات المستشرقين الأوروبيين للحضارات اللّاأوروبية"[4].

و(حنفي) لم يكن رافضا للآخر وإن بدا ذلك للبعض، وهو يسعى إلى نفي هذا الاعتقاد ويسعى في كتابه إلى "دحض الإيحاء بأنّه رافض للغرب، متقوقع على الذّات، شأن الاتّجاه

[1] _ الرويلي ميجان والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، ص321.

[2] _ حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص15.

[3] _ نفسه، ص19.

[4] _ نفسه، ص ن.

السلفي التقليدي. على أنّ حسن حنفي يحدّد طبيعة العلاقة بين (الأنا) و(الآخر) بأنّ علاقة تضاد لا علاقة تماثل، دون أن ينفي هذا ضرورة النّظر فيها وتمثّلها وإكمالها"[1].

ويميّز (حنفي) بين حضارتي (الأنا والآخر)، ويرجع هذا الخلاف إلى خلاف في الطّبيعتين أي أنّ الخلاف في المنهجين بين الجبهتين الأولى عن التّراث القديم والثانية عن التّراث الغربي ناتج عن طبيعة الحضارتين الإسلامية والغربيّة فحسب (حنفي) فإنّ "الأولى حضارة مركزية نشأت علومها انطلاقا من مركز واحد كدائرتين متداخلتين:الصغرى تمثّل علم أصول الدين وتتعامل من الداخل أساسا وهو الموروث، تنظيرا للمركز في مواجهة الواقع والكبرى تتعامل مع الخارج أساسا وهو الوافد، تمثّلا له في مواجهة الدّاخل الموروث وحماية له من الجمود والتّقوقع على الذّات ـ أي أنّها تنسج علومها من أصول الدين وأصول الفقه والتصوّف.

أمّا الحضارة الغربية فهي حضارة طرديّة نشأت تحت أثر الطّرد المستمر من المركز ورفضا له بعد اكتشاف عدم اتّساقه مع العقل أو تطابقه مع الواقع، ثم إنشاء علوم عقلية وطبيعية وإنسانية تقوم على أدوات جديدة للمعرفة..، ونشأت حضارة الآخر كتطوّر صرف دون بناء، ولهذا يطبع على تفكيرها المنهج التاريخي كما ظهر في المدرسة التاريخية والماركسيّة في العلوم التاريخيّة التي سمّيت بالعلوم الاجتماعية ثم الإنسانية"[2].

القضايا والأفكار التي أثارها (حنفي) في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب) عديدة متنوعة، فإضافة إلى تحليله للموقف الشرقي من الغرب وموقفه الخاص من أسطورة الثقافة العالمية، نجد ثنائية (الأنا والآخر) تأخذ من الكتاب حيّزا كبيرا بلغ حد أن يعطي انطباع للمتلقّي أنّ هذه الثنائية هي الجوهر والفكرة الرئيسية التي قام عليها تأليف الكتاب "موضوع الأنا والآخر يشكّل حجر الزاوية في مشروع "علم" الاستغراب، لدرجة يمكن القول معها أنّه

[1] _ العالم محمود أمين، الاستغراب مشروع حسن حنفي الحضاري. ضمن: جدل الأنا والآخر ، ص166.

[2] _ حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب ، ص 16 . 17.

إذا غيّرنا اسم الكتاب بدلا من علم الاستغراب إلى الأنا والآخر لن يثير هذا أيّ تغيير في المحتوى"[1].

ثنائية الأنا والآخر علاقة تقابل وتلازم في نفس الوقت، فالقول بـ(الأنا) يفترض دائما وجود (الآخر) ومن غير المنطقي أن نتصوّر وجود أحدهما في غياب الثاني، و"ينسحب الحديث عن الأنا الثقافي بأبعاده المختلفة، والآخر دائما هو الدّخيل والأجنبي والمخالف وهو آخر بالنسبة لي، كما أنّي آخر بالنسبة له. تتحدّد هذه العلاقة وتتبلور على محكّ آخر هو الذّات والموضوع، وهي علاقة بين موجب وسالب، فالذّات هي ذات عارفة بالنسبة لموضوع تضعه موضوع البحث والدراسة وهي بهذا تكتسب صفة إيجابية، بينما يتحوّل الآخر إلى موضوع للبحث وبالتالي تكسبه صفة سلبيّة لكونها موضوع ملاحظة ودراسة.. وتحوّل الآخر يتمّ وفق معاييري وتخيلاتي، وليس معناه بالضرورة أن الآخر قد تحوّل تحوّلا فعليا إلى موضوع "[2].

لم يستقر (حنفي) في كتابه على مفهوم محدد لـ (الأنا) وبهذا يتّسع المفهوم ليشمل الشرق وأحيانا الإسلام وأحيانا العرب وربّما دول الجنوب..، وهي "دوائر متداخلة يصعب الفصل بينها فهي تشكيل الأنا في مشروع حسن حنفي"[3].

أمّا فكرة أسبقيّة التّقدّم بين الشرق والغرب، تعود إلى مبدأ التّنازع على البقاء، فكرة انتشرت في الغرب كما انتشرت في الشرق بعد انتشار مبدأ التطوّر على إثر ظهور النظرية الدّاروينية التي تبنّاها مثقّفون من الطّرفين "(التّنازع على البقاء وهو مبتغى كلّ أنا في العالم اليوم وهو ما يسمّيه الاجتماعيون والسياسيون بالتّنازع في هذا الوجود والتّزاحم في كل هذا العالم لتنال كل أمّة قسطها من التاريخ وحظّها أو شقاءها) ففكرة التّنازع والصّراع استبعدت أيّ حوار، وأصبح القضاء على الغرب وحضارته أملا يراود كل مثقّفينا ولو عن طريق

[1] _ عبد الحافظ مجدي، دراسة نقدية لكتاب علم الاستغراب. ضمن: جدل الأنا والآخر ، ص212.

[2] _ نفسه، ص 212.

[3] _ زيدان يوسف، الاستغراب جذوره ومشكلاته. ضمن: جدل الأنا والآخر، ص151.

المعجزة"[1]. وهي الأفكار التي تردّدت في أوساط مثقّفي ورواد النّهضة العربية وجاءت كردّة فعل لنكسات الشرق الإسلامي المتكرّرة على يد مستعمريه من الغرب.

والتّنازع بين الغرب والشرق طويل الأمد سجّله التاريخ في مرّتين: "الأولى عندما كان الشرق العربي الإسلامي يملك زمام البحر بقوّة عسكرية ضاربة، مؤسّسا لحضارة استقرّت في وجدان أبنائه وأعدائه على السّواء كحقيقة تاريخية حتّى اليوم، في الوقت نفسه كان الغرب يرزح في ظلامية تامّة يقودها الإقطاع بالتّحالف مع الكنيسة. أما الثّانية التي نعاصرها اليوم غرب متقدّم بإمكانيات مادية ووسائل حديثة مقابل شرقنا العربي الإسلامي الذي يرزح فريسة إخفاقاته وانتكاساته المتكرّرة، بيد أنّه سرعان ما يعاود البدء من جديد"[2].

يعود (حنفي) إلى فكرة (العلمي والايديولوجي) وكيف كانت السّبب في تسرّب أنماط ومعايير الثقافة الغربية وهيمنتها على الشرق، يتعلّق الأمر بالأيديولوجيا ـ أو خلط الأبيستيمي بالأيديولوجية ـ التي قامت بتوجيه الفكر والحضارة العالمية على نحو يكون الغرب فيه الوجهة والمركز لهذه الحضارة، حيث برع الغرب في لعبة الخلط "وسرّب لنا كثيرا من أنماطه الاستهلاكية ومعايير ثقافته وأخلاقه وكثيرا من مفاهيمه.. ومن جهتنا قمنا بتبنّي كثير من هذه المفاهيم باعتبارها علما محايدا، وتعصّبنا لها ودافعنا عنها كدفاعنا عن علوم الطب والهندسة ـ يخرج عن هذا المناهج الغربية الحديثة التي ندرس بها موضوعاتنا. وبعد لحظة الانفعال ومراجعة المواقف عقب الاخفاقات القومية اكتشفنا مواقع الشّراك التي نصبت"[3].

والقول بالموضوعية والحياد العلمي قول بلا معنى ولا وجود له في الواقع، و(حنفي) يدرك هذه الحقيقة أتمّ الإدراك، فعلم الاستغراب وإن ادّعى العلمية أو حاول أن يكون كذلك، فهو في منأى عن تحقيق تلك المهمّة غير الواقعية ففي السّؤال عن الاستغراب هل هو علم أم أيديولوجيا؟ تكون الإجابة عند (حنفي) "أنّ هذه التّفرقة في الحقيقة لا وجود لها. فالأيديولوجيا علم لأنّها تقوم على تحليل الواقع بأكبر قدر ممكن من الحياد والموضوعية، والعلم الدّقيق

[1]_عبد الحافظ مجدي، دراسة نقدية لكتاب علم الاستغراب. ضمن: جدل الأنا والآخر ، ص213.

[2]– نفسه ، ص213-214.

[3]_ نفسه ، ص 214.

أيديولوجيا لأنّه ضد الأحكام المسبقة والمواقف الانفعالية. علم "الاستغراب" علم لأنّه يقوم على دراسة الوعي الأوروبي من شعور محايد وبالتالي يكون البعد المكاني والزماني بين الذّات والموضوع متوافرا..، وتظهر الأيديولوجيا في الرّغبة في التّحرر من الهيمنة الثقافية للآخر على الأنا ولكن هذه الرغبة في التّحرر ليست أيديولوجية ولا علما بل هو الوجود ذاته الذي يوجد نفسه على نحو طبيعي حرّ، وهو أساس العلم والايديولوجيا فالتّحرر علم الحركة كما أنّ الايديولوجيا نظرية في التّحرر"[1].

اعتمد (حنفي) في تأريخه لـ (الأنا والآخر) على التّقسيم الثلاثي لمراحل كلّ حضارة وتمتد كل مرحلة حسب هذا التقسيم إلى سبعمائة عام، والحضارة الغربية التي تتّسم بالتاريخية بدون بنية و(الوعي التاريخي) أقدم في الزمان من مسار حضارة (الأنا) بمرحلة.

وتمتدّ المرحلة الأولى (العصر القديم) من القرن الأول حتّى القرن السابع (انتصرت فيها العقائد المسيحية والكنيسة ودوّنت فيها النصوص). والمرحلة الثانية (منذ عصر شرلمان إلى عصر الإحياء) تمتدّ من القرن الثامن حتّى القرن الرابع عشر (إحياء الآداب القديمة والعودة إلى الوثنية الأولى). المرحلة الثالثة (مرحلة العصور الحديثة) تمتدّ من القرن الخامس عشر حتّى القرن الواحد والعشرين) ظهر فيها الوعي الأوروبي بداية في القرنين السابع عشر والثامن عشر وظهرت فيها البنية الثلاثية للوعي الأوروبي: العقلانية والتّجريبية والطريق الثالث ومرحلتيه الرئيسيتين"[2]. أمّا حضارة (الأنا) الإسلامية حضارة ذات طبيعة مركزية ماهوية، وهي بنية بلا تاريخية، "إنّ الأنا لا تتكوّن بل توجد، وليست لها بنية من خلال التكوين وإلّا كانت تاريخا محضا بل العلوم التي أبدعتها (الأنا) هي التي تتّصف بالتكوين والبنية، وإنّما الآخر هو الذي يتكوّن، وتنشأ بنيته من خلال التكوين. فالآخر هو الذي صنع التاريخ[3].

[1] _ حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص95.

[2] _ نفسه، ص 700.703.

[3] _ نفسه، ص110.

ومسار حضارة (الأنا) ذات المراحل الثلاث ـ باعتماد التقويم الهجري ـ تبدأ مرحلته الأولى عند ظهور الإسلام وبداية الحضارة الإسلامية في القرنين الأوّل والثاني، ثم بعد عصر التّرجمة..، ثم بلغت علوم الإسلام كلّها الذّروة في القرنين الرابع والخامس، وبدأت النهاية بقضاء (الغزالي) على العلوم العقلية، وبداية توقّف العلوم في القرنين السادس والسابع رغم محاولة (ابن رشد). وظهور (ابن خلدون) في نهاية المرحلة الأولى ليؤرّخ لقيام الحضرة الإسلامية وانهيارها.

وتتميّز المرحلة الثانية: بتوقّف العقل عن الإبداع، وبدأت الذاكرة في الحفظ وتسجيل العلوم القديمة، وبدأت عملية الاجترار (الشروح والملخّصات والتخريجات) وشرح التصوّف بالفقه والكلام بالفلسفة، وشرحت العلوم العقلية بالعلوم النقلية، وازدوجت الأشعرية بالتصوّف: الأولى كأيديولوجية للسّلطان ولإعطاء الأوامر وقهر السّلطة، والثانية كأيديولوجية للجماهير والطّاعة ولاستسلام المعارضة.

المرحلة الثالثة: تبدأ حضارة (الأنا) في النهوض من جديد بداية من القرن الخامس عشر من أجل دورة ثانية بعد دورتها الابداعية الأولى (من القرن الأوّل حتّى القرن السابع) ونحن لذلك في حاجة إلى (ابن خلدون) جديد يؤرّخ للمرحلة الثانية (عصر الشروح والملخّصات) ويضع شروط النّهضة للمرحلة الثالثة[1].

يسجّل التاريخ كما يرى (حنفي) تداخل مساري حضارتي (الأنا والآخر) ثلاث مرّات بحيث تتداخل في هذين المسارين البدايات والنّهايات مع حضارات أخرى "تتقابل بدايتها ونهايتها معها ممّا يدلّ على انتقال الرّيادات من حضارة إلى أخرى إذا ما شارفت حضارة على نهاية وبدأت حضارة أخرى دورة جديدة"[2].

والتّداخلات بين مساري حضارتي (الأنا والآخر) وفقا لما سبق تكون على النحو التالي: التّداخل الأوّل كان مع نشأة الحضارة الإسلامية ونهاية المرحلة الأولى للحضارة الغربية "(نهاية القرن السابع)، والتّداخل الثاني كان في نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية في

[1] _ حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب ، ص697.698.

[2] _ نفسه، ص699.

القرن السابع الهجري ـ قبل ظهور ابن خلدون ـ والتي تقابل بداية الوعي الأوروبي في عصوره الحديثة في عصر الإحياء والعودة إلى الآداب القديمة. والتّداخل الثالث كان في بداية المرحلة الثالثة للحضارة الإسلامية ابتداء من القرن الخامس عشر الهجري والتي تقابل نهاية الوعي الأوروبي في العصور الحديثة نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين"[1].

وبهذا تكون الحضارة الغربية قد توقّفت بعد أن استوفت واستكملت مراحلها الثّلاث ولن يكون لها مرحلة رابعة حسب (حنفي) ورؤيته الثّلاثية لحركة التاريخ، وهنا أيضا يؤكّد (حنفي) وفقا لهذه الرؤية أنّ "المستقبل للحضارة الإسلاميّة وحدها، وهي رؤية حضارية فلسفية تذكّرنا بالمراحل الحضارية المختلفة عند شبنجلر وتوينبي"[2].

يظهر في منهج (حنفي) وما هو موجود في توجّهه الفكري بصورة عامّة، ما يكاد أن يكون تطبيقا لمنهج هوسرل في الفلسفة الظّاهرية عامّة.. وإنّ هذا التوجّه الفكري ـ الظّاهراتي يظهر في التأريخ الذي يقدّمه حسن حنفي للوعي الأوروبي بوجه خاصّ والملاحظ أنّه يسقط عن استغرابه دعواه النقدية الأصولية الإسلامية، ويجعله مجرّد تأريخ غربي للوعي الغربي. وبالتّالي فإنّ ما سمّاه (حنفي) بـ (مدخل إلى علم الاستغراب) وهو يبّشر بمرحلة حضارية إسلامية جديدة لن يكون وفقا لهذا الطّرح إلّا استعارة لمنهج وفلسفة هما في الأصل غربيان خاصّة أنه لا يطبّقهما على الوعي الغربي فقط بل على الوعي الإسلامي كذلك.

[1] _ نفسه ، ص703.

[2] _ العالم محمود أمين، الاستغراب مشروع حسن حنفي الحضاري. ضمن: جدل الأنا والآخر، ص 169.

الفصل الثاني : نقد (نقد الاستشراق) ومناهجه في الدراسات العربية

- المبحث الأول : إشكالية المصطلح وأزمة النقد في الثقافة العربية

- المبحث الثاني : الاستشراق والمركزية الأوروبية: قراءة في دراسات النهضويين العرب

- المبحث الثالث: نقد الاستغراب

تمهيد:

لو لم يكن للاستشراق دور ضمن المشروع الغربي إلّا أن شغلنا به وبمنهاجه ـ فضلا عن دوره الثقافي ـ لكفاه ذلك، سببا لإعادة قراءة تراثنا وتأويله وإعادة صوغ "الأنا"، أو من جانب آخر حين نتذكّر ما قاله (مالك بن نبي) في (إنتاج المستشرقين) ونجد ذلك جليّا في كتابات نقّاد الاستشراق وحتّى بعد استشراق (إدوارد سعيد)، فلا زالت الرّؤية والظّاهرة والمنهج من حيث هي نتاج الفكر الغربي وممّا أفرزته المركزية الغربية تشغل الكثير من النقّاد والمفكّرين العرب، سعيا لإيجاد خطاب مواز أو خطاب مقاوم للاستشراق وفق سلوك المناهج الغربيّة ذاتها في قراءة جديدة للتّراث العربي، وكأنّه إقرار بما آل إليه الشرق من تبعيّة وانبهار بالغرب الذي يفرض نفسه، وإن كان ذلك الإقرار مقتصرا على مناهج البحث الغربية الحديثة.

إذا كان خطاب الاستشراق قد تعرّض للدراسة والنقد من قبل باحثين ونقّاد عرب، فإنّ نقّاد خطاب الاستشراق على اختلاف مناهجهم واتجاهاتهم قد تعرّضت أيضا آراءهم والنتائج التي أسفرت عنها أبحاثهم ودراساتهم لنقد واسع من قبل نقاد وباحثين من بني جلدتهم، أي في صورة (نقد النقد) أو (الميتانقد)، وقد شمل هذا النقد نواحي عدّة من الخطابات النقدية (=خطابات نقد الاستشراق) فكان موجّها إلى المناهج النقدية المتّبعة في تلك الخطابات والأيديولوجيات المصاحبة لها، والنتائج المستخلصة وغيرها ممّا يطلعنا عند تحليلها ـ من زاوية سوسيولوجيا المثقّفين والباحثين ـ عن مواقف هؤلاء الباحثين وتطوّراتها.

وإن جرت تصنيفات للمتلقّين للخطاب الاستشراقي ـ كما سبق وأشرنا ـ بين الانبهار بالاستشراق والتّلمذة والتقمّص والتّماهي، أو المناظرة أو الرّفض، فقد جرى تصنيف مواقف النقّاد إلى مواقف الرّفض المتشنّج، والمواقف التحليليّة النقدية وذلك باعتبار الدّراية والوعي بالمنهج والمعرفة الثقافية. بحيث تُنسب مواقف التشنّج إلى النقّاد الأقل ثقافة وأنّهم متطفّلون على هذا المجال لكونهم يجهلون علومه ولغاته ومناهجه، وتُنسب المواقف التحليلية النقدية إلى النقّاد وباحثين هم على درجة من الجديّة والحصافة، ومؤهّلين لكي

يكونوا محلّلين ونقّادا موثوقين وفاعلين لما لهم من العلم وسعة الفكر ولو بنوع من التّفاوت.

كما تتوسّع دائرة نقد الخطاب الاستشراقي لتشمل المصطلح وهي الاشكالية التي تواجه كثير من النقّاد، ويرجع ذلك في أغلب الأحيان إلى جهل بلغات المستشرقين أو أخطاء وسوء التّرجمة أو قصور وخلل في المصادر التي ترجمت، أو النظرة التبئيرية التي تأخذ من المصطلح المعنى الذي يخدم هذه الأيديولوجية أو تلك، أو رهن المعنى بمعنى متاخم له ووضع مصطلح إزّاء مصطلح يكون ملازما له بالضرورة التي اقتضتها تلك الأيديولوجية مثل: مصطلح التّنصير أو التّبشير الذي لطالما لازم مصطلح الاستشراق وكذلك مصطلح الاستعمار، ويتّضح المعنى والهدف أكثر حين تجتمع هذه المصطلحات (الاستشراق والتّبشير والاستعمار) في عتبة عنوان لكتاب واحد مثل: (أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير- الاستشراق - الاستعمار)، ولكن الغموض لا يكتنف مصطلح الاستشراق لأنّ "الاستشراق" يدلّ كما هو معروف على الدراسات التي تتناول علوم الشرق بالبحث والدراسة دون خلاف على ذلك بين أهل الاختصاص، لكن الخلاف يبدو حول مصطلح مستشرق وهنا توجّه النقاد إلى الخلط والارتباك الحاصل في المعنى انطلاقا من المصدر ووصولا إلى الممارسة والاستعمال.

يشدّد جلّ من نظر في كتابات بعض النقّاد العرب - من منظور تقويمي لتلك الكتابات - على مشكلة منهجية نقد الاستشراق، وتتمثّل الاشكالية خاصّة في الأعمال التي قامت على تصنيف الدراسات الاستشراقية بحسب المواقف من الشرق إلى متعصّب ومعتدل ومتعاطف وبذلك يخرج النقد عن نقد القضايا العلمية في خطاب الاستشراق وينصرف إلى تقويم الموقف العام لكل مستشرق أي نقد الأشخاص (المستشرقين)، كما تظلّ الأحكام التي يصدرها هؤلاء على القضايا العلمية للخطاب الاستشراقي قاصرة ومقتصرة وذلك حين تتعرّض فقط لبعض من جوانبه، أو تذهب إلى تعميم الأحكام على نماذج مختلفة من خطابات المستشرقين.

وردت فكرة النّاقد المتخصّص في مواضع كثيرة من الكتابات التي تعرضّت لخطابات النقّاد العرب، وذلك بحجّة أنّ جلّ من كتب عن الاستشراق هم بعيدون عن مجال الدّراسة إمّا لبعدهم ـ بحكم التخصّص ـ عن مجال الدّراسات الثقافية، وإمّا لكونهم يفتقرون إلى ثقافات ولغات أجنبية تمكّنهم من الحوار مع المستشرقين، أو عدم تمكّنهم من استيعاب مناهج البحث الغربية الحديثة، وإن كانت كلمة التخصّص هنا "لا يقصد بها فقط من كان تخصّصه الأكاديمي في موضوع من موضوعات الاستشراق، بل قد يكون الباحث متخصّصا في علم إنساني آخر إلّا أن كثرة اطّلاعه وتدقيقه واحتكاكه المباشر بالمستشرقين وتفاعله الإيجابي مع قضايا هذا العلم والتمرّس فيه أكسبته القدرة على الفهم الدّقيق لما تتناوله الدراسات الاستشراقية من مشكلات علميّة وتمكّنه من التتبّع الواعي لكل التطوّرات التي يمرّ بها هذا العلم"[1].

والحقيقة أنّ هناك دعوة صريحة إلى أنّ المنهج الذي يتّبعه المستشرق في دراسته وبحثه ينبغي للناقد الذي يريد نقده أن يسلك هذا المنهج أيضا، والأمر سيّان حين يتعلّق الأمر بنقد النقد، فينبغي لناقد (الخطاب النقدي) أن يسلك نفس المنهج الذي سلكه ناقد الاستشراق ولهذا فإنّ "الانتباه للمنهج الذي يسلكه الباحث في نتاجه الفكري، يوضّح لنا الطريق الذي يجب سلوكه لنقده، ذلك لأنّ وظيفة الناقد نقد المنهج وليس النتائج التي توصّل إليها عن طريق هذا المنهج، فنقد المنهج في هذه الحالة يحظى بأهمية كبيرة"[2].

خلافا لما سبق هناك من له رأي آخر، فالنتائج التي تصدر عن الباحثين ولو كانوا على قدر من الثقافة ودراية بالمنهج لا تحظى بالقبول كلّها، ولكنّها تتعرّض إلى الانتقاء والقبول والرّفض وذلك "باعتبار النظرة الشمولية القائمة على المسح والجرد"[3]. وذلك إمّا

[1] _ الشاهد السيد محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، ص 203.

[2] _ محمدي مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران، تر: ص. حسين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المركز الرئيسي الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2010، ص63.

[3] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص170.

لكونها تقوم على رؤى اختزالية أحيانا أو "اتّسامها بالتبرّم المغالي وأحيانا بالإعراض الدوغمائي"[1].

مسألة الوعي بالمنهج تشكّل عند الكثير من النقّاد حجر الزّاوية في الممارسة النقدية ولكن دون مراعاة للخلاف بين طبيعة تلك المناهج والخصوصيّة الثقافية والايديولوجية لـ(لأنا) المغايرة لـ(لآخر)، ولأجل ذلك تعرّض الناقد الأيديولوجي إلى هجوم عنيف من مختلف الجهات، ولكن الناقد الايديولوجي لا ينقد من دون وجهة نظر فهو ناقد له مرجعياته وخلفياته الفكرية وآلياته ومناهجه، وله مداخله اللغوية والتاريخية والتأويلية.. في مواجهة الثقافة المجسّدة في الخطاب الاستشراقي.

وهناك حلقة أخرى من حلقات (نقد النقد) تتمثّل في النقد الموجّه من ناقد للاستشراق إلى ناقد للاستشراق آخر إمّا في صورة نقد ضمني أو تقويم توجيهي، ويمكن التّمثيل له بالنقد الذي وجّهه (أركون) إلى طائفة من نقاد الاستشراق: "إنّ هؤلاء الكُتّاب العرب إذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون هم أيضا إلى نفس منهجية العلم الغربي وروحه. ولكن لأنّهم يتكلّمون باسم العرب أو المسلمين فهم يعتقدون بأنهم بمنأى عن الزلل"[2]. أو في صورة نقد صريح بنوع من الحدّة مثل ما جاء على لسان (هشام جعيط) في نقده لأطروحة (ادوارد سعيد):"لم يضف كتاب سعيد شيئا يذكر لأنّه لم يكن يعرف الدراسات الاستشراقية، وليس هذا اختصاصه، وكتابه كلّه مفعم بالإشارات إلى الأدب الإنجليزي ولا نرى فيه أيّة ابستمولوجيا نقدية لآثار غولدسيهر أو شاخت. انتقاداته وخياراته ذاتية.. هذا الكتاب أخذ صدى عند المستشرقين الأمريكان ليس لشيء سوى أنّ مؤلّفه أستاذ في جامعة أمريكية، وبالتالي فهو يؤخذ بمأخذ الجدّ، وأخذ أكثر صدى عند

[1] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص183.

[2] _ أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص247 ـ 248.

المشارقة العرب لأنّ مؤلّفه فلسطيني الأصل، وكأنّ الانتماء إلى هذا الوطن المقهور يكفي لجلب الإعجاب، وأخيرا فهؤلاء يحبّون جلد المستشرقين حبّا في الجلد وليس في الحقيقة"[1].

والتّركيز عن قضية الوعي بالمنهج تعود بنا إلى الحديث عن المنهج التاريخي وفكرة التّحقيب والتأريخ للفكر الاستشراقي في الفكر العربي فنجد أنّ:

ـ هناك فهم وإدراك عربي لأهميّة وحقيقة المنهج التاريخي وتوظيفه في الدراسات التاريخية للاستشراق، ومن بين تلك الدراسات: محمد فاروق النبهان في كتابه "الاستشراق: تعريفه مدارسه، آثاره"، وعبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي في كتابه "حول الاستشراق الجديد".

ـ الاعتماد على المؤثّرات التاريخية على اختلاف الرّؤى بين النقّاد العرب، كاعتماد التّحقيب القائم على أساس كرونولوجيا المذاهب النقدية الغربية، أو التّأريخ للاستشراق وفق الأحداث الكبرى (الحروب العالمية والأزمات أو الأحداث كحدث "11سبتمبر 2001")، أو أن يؤرّخ له وفقا لأحداث عربية وإسلامية وقومية وتبعاتها الإعلامية.. وليس مستبعدا أن نسمع أو نقرأ مستقبلا عن استشراق ما بعد ـ ما يسمى ـ صفقة القرن، وما بعد مشروع سد النهضة واستشراق ما بعد الربيع العربي، واستشراق ما بعد كورونا...

ـ التّأريخ للاستشراق وفقا لتغيّر الايديولوجيات وفيه صنفان:

1ـ تغيّر الموقف الاستشراقي (الغربي) من النّظرة الدونية العدوانية للشرق إلى النّظرة الموضوعية. أو 2ـ تغير الموقف العربي ونظرته إلى الاستشراق من مرحلة التّماهي والدّفاع إلى مرحلة المحاورة والنقد.

[1] _المزوغي محمد، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ص 63 ـ64. نقلا عن: جعيط هشام، الهوية تأكد ذاتها ..ولا بد من غرس الحداثة فيها بقيمه العليا ، حاوره عبد الإله بلقزيز، المستقبل العربي السنة 26، عدد294 أغسطس 2003،ص19.18، .

المبحث الأوّل: إشكالية المصطلح وأزمة النقد في الثقافة العربية.

معروف بأنّ النقد الموجّه للاستشراق ظاهرة قديمة، وتميّز ظهور هذا النقد ببعده الديني في كتابات روّاد النهضة العربية، وازداد الاهتمام بظاهرة الاستشراق في النصف الأخير من القرن العشرين، وكثرت الكتابات في هذا المجال بين متخصّص وغير متخصّص وبين "من يعرف لغات الاستشراق ومن لا يعرفها، فجاء معظم الحديث نقولا عن نقول أخذت عن ترجمات فيها الصواب والخطأ، وأصبح ميدان الاستشراق أو كاد حَلّا لمن أراد التّأليف السّريع لا يتطلّب من طالبه سوى جمع بعض ما سبق، وتوليفه وتزيينه بعناوين جذّابة ترضي ذوق متوسّطي الثقافة"[1].

أولى العقبات التي تعترض كلّ من أراد الكتابة في موضوع الاستشراق من غير المتخصّصين هو تعريف "المستشرق" هذا المصطلح الذي يبدو للوهلة الأولى غاية في البساطة فهو "هذا العالم الذي يقوم ببحث ودراسة الشرق"[2]. إلى هنا يبدو الأمر بسيطا بحيث ومن خلال هذا التعريف يمكن أن نطلق مثل هذا المصطلح على غير الشرقي أي الباحث (الغربي) أو (الآخر) الذي يطلب لغات الشرق وعلومه، لكن الأمر يزداد تعقيدا إذا ما أردنا أن يشمل هذا المصطلح على كلّ من أراد القيام بهذه المهمّة (دراسة الشرق) دون استثناء، أي أن يدخل في هذا التعريف كل باحث يقوم ببحث ودراسة الشرق وإن كان شرقيا.

ولأجل هذا يفضّل أن يقتصر هذا التعريف على غير الشرقيين ممّن تخصّصوا في دراسة علوم ولغات الشرق ولم يكونوا جزء من هذا الشرق، وذلك لأنّه بالعودة إلى أصل (جذر) الكلمة نجد أنّ "استشرق" و"استشراق" و"مستشرق" أصلها "شرق" أمّا ما سبقها من حروف في المقطع الأول (ا س ت) تضاف عادة دلالة على الطّلب "طلب شيء غير موجود لحظة الطّلب"[3].

---

[1] _ الشاهد السيد محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، ص191.

[2] _نفسه، ص 195.

[3] _ نفسه، ص ن.

أمّا في البحث عن معنى كلمة "الشرق" التي "ترجمت إلى (Orient) مقابلة لكلمة الغرب (Occident) فنجد أن هذه الكلمات في اللغة العربية ذات دلالة جغرافية وفلكية. فجغرافيا تعني ما يقع في جهة "الشرق" من المتحدّث، وفلكيّا تعني ما يقع في جهة مشرق الشمس"[1]. فإذا كان أصل هذا المصطلح أوروبيا فهذا يعني بالضرورة أن العلم المطلوب ليس أوروبيا بل يقع خارج حدود أوروبا فلكيّا وجغرافيا، ولكن اين تقع هذه البلاد التي تناولتها الدراسات الاستشراقية؟ "إن الدراسات الاستشراقية أو ما يسمّى العلوم الشرقية في أروبا تتناول تاريخ وثقافة المنطقة الواقعة في الجنوب إلى الجنوب الشرقي من أوروبا وبالتالي لا تنطبق عليها صفة الشرق من حيث المفهوم الجغرافي"[2].

تشير أغلب التّرجمات لكلمة "الشرق" في اللغات (الفرنسية، الانجليزية والألمانية) إلى أن دلالة المعنى تتمركز حول طلب العلم والمعرفة والإرشاد والتوجيه.. "فاستخدام كلمة بهذا الدّلالة اسمًا لعلوم تبحث في منطقة معيّنة اعترافا بأن العلم والمعرفة يطلب من هذه المنطقة ووصفها بالشرق يعني في المقام الأوّل أنّها المنطقة التي أشرقت فيها المعرفة وليس الشمس بمعناها الحسّي، وهو ما يفسّر اختيار المستشرقة (زيغريد هونكه) عبارة "شمس الله تشرق على الغرب" عنونا لمؤلَّفها"[3]. ونجد هذا المعنى يتردّد كثيرا في المصطلحات العلمية القديمة للفكر الإسلامي والفكر الصوفي خاصّة وهو ما يعرف "بالإشراق الذي تأسّست عليه نظرتهم في المعرفة معرفة اشراقية تفيض على الإنسان من مصدرها الإلاهي، متميّزة عن المعرفة العقلية والنقلية والحسية التي تمسك بها غير المتصوفة، إلّا أنّ تاريخ مصطلح "الاستشراق" لا يقتصر على هذا المعنى الرّوحاني، فهو يدل على علم جاف يشمل إلى جانب تاريخ وأحوال المتصوّفة في الشرق كل عناصر الثقافة الشرقية من علوم وتاريخ وعقيدة وفكر"[4]. وخلاصة لما سبق: إنّ "المستشرق" صفة تطلق على غير الشرقي الذي يطلب علوما لم تتوفّر في بيئته، ووفقا لهذا التّعريف

[1]_الشاهد السيد محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين ص196.

[2]_ نفسه، ص ن.

[3]_ نفسه، ص197.

[4]_ نفسه، ص198.

يخرج الشرقي من دلالة هذا المصطلح، وليس معنى "الشرق" مستمدا من الدلالة الجغرافية والفلكيّة بل هو مدلول معنوي يشير لشروق الشمس في إشارة إلى (شمس المعرفة).

في مواضع عديدة ضمن كتابات نقّاد الاستشراق يتمّ التعرّض لمسألة اختزال معنى الاستشراق في هدف من أهدافه، أو وضع مصطلح الاستشراق إزاء مصطلح يكون ملازما له بالضّرورة التي تلحّ عليها ايديولوجية النّاقد، أو كفكرة مسبقة يراد إثباتها من خلال أبحاثه عن الاستشراق، فمصطلحات التنصير أو التبشير والاستعمار تتردّد وتتداول على أنّها ذات أصل ومنشأ واحد، وفي ترابطها بكثرة في هذه الدراسات تدلّ ـ وفق رؤية هذا الصّنف من النقّاد ـ على نظرتها الموحّدة اتّجاه الشرق وأنّ موقف المستشرق من الشرق هو الموقف نفسه لدى المستعمر أو المبشّر، وقد تبلغ هذه المسألة عند النّاقد درجة يشغل فيها هذا المعنى كل مادة الكتاب، ولهذا ترادف عند متلقّي هذا الخطاب مفهوم الاستشراق ومفهوم التّنصير والاستعمار واقتصر دور المستشرق في كونه مسخّرا لخدمة الاستعمار أو مبشّرا.

ولا سبيل إلى إنكار تلك العلاقة بين الاستشراق والتّنصير فالاستشراق كما ذكرنا سابقا نشأ في أحضان الكنيسة، وكان من ضمن أهدافه ـ بحكم هذه العلاقة ـ الكيد للإسلام ولكن كان هذا في نشأته الأولى ثم تراجع تأثير هذا الهدف بعد حلول الاستشراق الأكاديمي ليتم "الفصل بين المستشرق والثيولوجي الذي يبحث في القضايا الشرقية الإسلامية وتحوّل عمل بعض المستشرقين في بعض البلاد الأوروبية إلى مجال نقد الكنيسة"[1]. لكن هذه النّظرة لم تتغيّر عند صنف من النّقاد ممّن "جمعوا في فئة واحدة بين المستشرقين والملحدين، أو بين المستشرقين وأعداء الإسلام والأمّة العربيّة، وأصبح التّعبير "افتراءات وأكاذيب المستشرقين" من أكثر التعبيرات ورودا على الألسن"[2].

جرى تقويم (الخطابات النقدية) حول الاستشراق بالنّظر إليها من عدّة منطلقات يتمّ فيها تتبّع سيرورة العملية النقدية وخصائصها والكشف عن أهم مميّزاتها ومواطن القصور

[1] _ الشاهد السيد محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، ص192.

[2] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج، ص7.

في منهجية النقد، فإلى جانب إشكالية المصطلح التي ساهمت في إحداث أزمة على مستوى المفهوم ودلالة مصطلح "المستشرق" وبالتالي ابتعاد الناقد عن حقيقة ومضمون الخطاب الاستشراقي، يشار أيضا إلى تصنيفات الخطابات الاستشراقية وفقا لمواقف المستشرقين بين متعصّب ومعتدل ومتعاطف، فيتحوّل بذلك النقد من التركيز على القضايا العلمية التي انشغل بها المستشرقون إلى تقويم الموقف العام للمستشرق اتّجاه الشرق، وهنا يشيع "استخدام بعض المصطلحات في صيغة أحكام على الأشخاص والأعمال دون محاولة تقويم ذاتي لما يكتبه الناقد، أي بعرض كتاباته على المقاييس نفسها التي احتكم إليها هو في تقويم فكر الآخر، مثل: التعصّب، العداء للدين الآخر (الإسلام) وما شابه ذلك"[1].

إنّ نقّاد هذا الاتّجاه يحاكمون كتابات المستشرقين المخالفة لحقيقة الشرق دون مراعاة اكتمال وتوفّر أسباب قيام هذا النقد والصّعوبات والعراقيل (الذاتية والموضوعية ..) التي تواجه مسار بحث المستشرق والتي يعني غيابها نتائج قاصرة لا تخدم النقد في أيّ حال من الأحوال، فلا يمكن "إهمال الخلفية التاريخية والاجتماعية والثقافية القائمة للعمل الاستشراقي (موضوع النقد) لحساب الخلفية العقدية للباحث (المستشرق) وغياب احتمال الضّغط الاجتماعي والديني (الكنسي) الذي من المحتمل أن يكون الباحث قد خضع له طمعا في منصب أو مال، ولا يختلف هذا الاحتمال من مكان لآخر أو من زمان لآخر"[2]. دون أن نهمل ما يمكن أن يترتّب عن الخطأ الوارد في مصادر التّراث الإسلامي وعواقب تلقّي هذه الأخطاء من قبل المستشرق التي تصبح فيما بعد حقيقة ومسلّمة فلا ينبغي "إهمال احتمال القناعة الذاتيّة بصحّة الادّعاءات التي تصدر عن المستشرق ضدّ الإسلام بسبب قصور أو خلل في المصادر التي ترجمت، أو في منهجها أو في ترجمتها، وخاصّة إذا عرفنا الطّريقة التي استخدمت في ترجمة معظم الكتب الإسلامية عند نقلها إلى اللّاتينية في أوائل العصور الوسطى، أو الوقوع تحت تأثير العاطفة الدينية التي هي طبيعة كل إنسان يولد في محيط ديني معيّن وما يتبعه من ميل طبيعي للدفاع عن دينه

[1] _ الشاهد السيد محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، ص200.

[2] _نفسه، ص ن.

ضدّ أي دين آخر، مما يؤدّي لرؤية غير كاملة لا ترى إلى السّوالب في الدين الآخر، قد يكون ذلك أمرا طبيعيا لا يرى فيه الباحث تجنّيا على ذلك الدين الآخر"[1].

يبدو أنّ المشكلة لا تقف عند موقف المستشرق من الشرق وميوله وعواطفه فاحتمال التّقصير من أبناء الشرق وارد على كلّ الأحوال، كما أنّها أيضا لم تعد تتجسّد في عجز أبناء الشرق على الدّفاع والإقناع وخاصّة عدم قدرة المسلمين على الرّد وإفحام أصحاب الديانات الأخرى، إنّ المشكلة تتمثّل في "أن هذه الدراسات ظلّت قاصرة في تداولها على فئة النُّخب والمثقّفين ولا تصل إلى العامة من أصحاب الدّيانات الأخرى. وهذه الكتب القيّمة لم تترجم إلى اللغات الأخرى حتّى تؤدّي فعلها في أصحاب العقائد الأخرى ممّن لا يعرفون العربية. كما أنّ النّزاع المذهبي داخل المجتمع الإسلامي بعد عصر النبّوة وانشغال المسلمين بالرّد على المذاهب الأخرى واجتهاد كلّ مذهب في الحطّ من كلّ ما يكتبه مخالفوه من المذاهب الإسلامية وصار الكلّ يحارب الكلّ، ممّا زعزع ثقة الآخرين فيما يكتب عنهم وكيف يحتجّ بما جاء في كتاب ردّا على النصارى مثلا من وجهة نظر إسلامية بينما يكون مؤلّف هذا الكتاب متّهما في دينه من بعض علماء المسلمين، بذلك فقدت أكثر مؤلَّفاتنا مصداقيتها وبالتّالي فعاليتها عند الآخرين"[2].

المنهج الوضعي في نقد الاستشراق:

يرتكز هذا النوع من النقد على أسس تميّزه عن غيره من المناهج وتمنحه صفة العلمية فيشترط في الناقد الذي يسلك هذا المنهج أن يعمل على نبذ الأفكار المطلقة وأن يحصر همّه في التّنسيق بين الوقائع الاجتماعية المشاهدة، أي انطلاقا من الواقع (الأحداث الواقعية المادية الملموسة). وأن يكتفي بمعرفة نسبيّة في علاقة الظّواهر ببعضها ويبتعد عن كلّ تجريدات الميتافيزيقا. مركّزا على الجانب العلمي للظّاهرة وتطوّرها. ويمثّل هذا المنهج في (نقد النقد) الفيلسوف (فؤاد زكريا) من خلال دراسته المنهج النقدي وأزمة الثقافة العربيّة.

[1]_الشاهد السيد محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين ص200- 201.

[2]_نفسه، ص 202.

يرى (فؤاد زكريا) أنّ نقد الاستشراق "صاحب عصر النّهضة الفكرية الحديثة، وكان محور النقد دينيا دفاعيا، أمّا العنصر السياسي في هذا النقد فكان غائبا في كثير من الأحيان، وإن وجد فلخدمة الهدف الديني"[1]، وكيف شارك الجميع في خوض المعركة ضد الاستشراق التي احتلّت قدرا غير قليل من اهتمام روّاد النّهضة وكيف "أنّ كلّ مفكّر إسلامي ذي شأن، منذ عهد الروّاد محمد عبده ورشيد رضا حتّى جيل العقّاد ومحمود شاكر قد أدلى بدلوه في هذه المعركة، وظهرت في كتاباته، في لحظة أو أخرى، ردود تتفاوت عنفا على حجج المستشرقين.. سعيا إلى إزالة الشّوائب عن صورة الإسلام داخل بلاد الإسلام وخارجها"[2].

يمثّل نقد الاستشراق حسب هذا الطرح موضة العصر شارك فيها المتخصّص وغير المتخصّص، وصار الحديث والكتابة عن الاستشراق تمثّل خطوة ضمن مسار النقد الديني (الإسلامي)، حيث تتّسم هذه الكتابات بالطّابع الدفاعي الذي يواجه به (الأنا) ـ بعد تلقّي خطاب الاستشراق ـ نظيره (الآخر).

التّصنيف الجديد الذي اقترحه (فؤاد زكريا) قائم على الجانب الديني والعلماني في تحديد مرجعية النقد، فينسب طائفة نقّاد الموجة الأولى إلى (النقد الدّيني)، وطائفة نقّاد الموجة الحالية إلى النقد (السياسي الحضاري)، فإذا كان محور النقد الأوّل دينيا دفاعيا فإنّ الطّابع السياسي الحضاري قد أصبح المحور الأساسي للنقد الجديد على اعتبار "أنّ الذين حملوا لواءه لم يكن يتوقّع منهم، بحكم تكوينهم الثقافي، أن يكونوا دعاة دينيّين، وإنما هم أساسا مثقّفون علمانيون، بل إنّ أهمّهم أنور عبد الملك وإدوارد سعيد، مسيحيّون، ومن ثمّ كانت نظرتهم للإسلام سياسية حضارية في المحلّ الأوّل"[3].

النقّاد من الفئتين ينتمون إلى عالم (الشرق) وحضارة واحدة ولكن من غير الطّبيعي أن لا يكون هناك اتّصال بينهما وذلك لاختلافهما من حيث المرجعية والمنطلق، وفي هذا

[1] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج، ص8.

[2] _نفسه، ص ن.

[3] _ نفسه، ص ن.

المنطلق نواحي قوّة ونواحي ضعف "ففئة النقاد الإسلاميّين تتميّز بعمق جذورها الإسلامية وحماستها الدّينيّة المتوقّدة، ولكن يعيبها في كثير من الأحيان سطحيّة النّظرة إلى أعمال المستشرقين وتأمُّلها من زاوية واحدة هي محتواها الديني ..، أمّا الفئة الأحدث عهدا والتي تنقد الاستشراق من منظور علماني (سياسي حضاري) .. فمعرفتها لأعمال المستشرقين بصورة مباشرة أعظم بكثير وباستطاعتها ـ لإتقانها المناهج الغربية ـ خوض المعركة مع المستشرقين بأسلحة متكافئة، لكن يعيبها ضعف الإلمام بالتّراث والافتقار إلى جذور عميقة في الثقافة الإسلامية لا بالقياس إلى النقّاد الإسلاميين فحسب، بل بالقياس أيضا إلى المستشرقين أنفسهم"[1]،

وهنا نلاحظ غياب التّكامل بين الفئتين فما يعرفه نقّاد الاستشراق من منطلق إسلامي أي الإلمام بالتّراث، يفتقر إليه نقاد الاستشراق من منطلق علماني (سياسي حضاري)، افتقار النقّاد الإسلاميين إلى المعرفة بالمناهج والمصدر الذي ينبع منه الاستشراق والدلالة الحقيقية للنتائج يقابله عند العلمانيين إلمام تام بالمناهج الغربية وبحقيقة المصدر الذي ينبع منه الاستشراق ولكن ينقصهم الإلمام بالتّراث الشرقي (الموضوع) الذي يتناوله المستشرقون والذي يدافع عنه نقّاد هذا الاتّجاه ولكنّهم يجهلون معالمه ولا يدركونه حقيقة الإدراك. وهكذا فإنّ "الفئتين لم تلتقيا، لأنّ كلّا منهما تسير في خطّ يزداد تباعدا عن الأخرى، وأغلب الظّن أنّ كلّا منهما لم تطّلع على أعمال الأخرى إلّا في أحوال نادرة ، بالرغم من أنهما يحاربان، نظريّا، معركة واحدة ضد خصم واحد"[2].

قد يخوّل لكلّ ناقد للاستشراق (سواء كان ناقدا دينيا أو سياسيا حضاريا) أنّه الأحقّ بنقد الاستشراق وأنّه الأجدر بمواجهة المستشرقين، وهو ما يتمثّل في تلك المواجهات بينهم، فنرى النقاد الدينيين يرفضون آراء العلمانيين كونهم أخذو عن المستشرقين مناهجهم، وبذلك ينظرون إليهم كنظرتهم للمستشرقين، ورفض النقّاد العلمانيون آراء النقّاد

[1] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج، ص9.

[2] _نفسه، ص ن.

الدينيّين لأنّهم رسموا صورة سيّئة عن الشرق في موقفهم المتعصّب والمتشنّج ضدّ المستشرقين.

إنّ المتتبّع والمتلقّي للخطاب النّقدي العربي يلاحظ غياب الفكر والعمل المؤسّسي على خلاف التّنسيق والتّواصل الموجود عند المستشرقين والبحث الغربي عامّة، فالملاحظ عدم وجود تنسيق في العمل بين نقّاد الاستشراق، فما هو موجود لا يعدّ كونه سردا ونقلا من اللّاحق عن السّابق، وغالبا ما تمرّر هذه النّقول كمسلّمات دون تحرّز أو مراجعة.

ما يعرف عن النقد الديني ـ الذي يعدّ الأسبق في الهجوم على الاستشراق ـ هو تأثير وجهة النّظر الدّينية على قراءة ومعالجة موضوع الاستشراق والتّي تجعل قراءته للخطاب الاستشراقي أحادية الجانب، ولا تركز إلّا على الجانب الدّيني ممّا يشغلها عن باقي جوانب الخطاب الاستشراقي، فتعامل نقّاد هذا الاتّجاه بجانب دفاعي هو في نفس الوقت هجوم على الاستشراق فالذين يهاجمون الاستشراق هم في الواقع مدافعون عن الإسلام يحاولون أن يثبتوا أخطاء (المستشرق) التي ارتكبها عن قصد أو غير قصد، وهو ما جعلهم ينسبون إلى المستشرقين "صفة التّحامل على الإسلام، وفي أغلب الأحيان كانت اللّهجة تشتدّ فتستخدم أوصاف مثل الكذب والافتراء.. وفي حالات معيّنة كان سوء الفهم المنسوب إلى الغربيين يوصف بأنّه ناجم عن تأثير تاريخ طويل من تشويه للعقيدة الإسلامية في الغرب المسيحي"[1].

وجهة النّظر الدينية لنقّاد هذا الاتّجاه كان لها الأثر الكبير في تصنيف المستشرقين والموقف منهم وتحديد قيمة أبحاثهم ودراساتهم حول الشرق وكذلك موقف المستشرق من الشرق والإسلام والعرب، ولهذا يرى (فؤاد زكريا) أنّه يبقى " المعيار الأساسي، والأوحد في أغلب الأحيان، الذي تقاس به قيمة المستشرق عند هذه الفئة..، هو مدى اقتراب المستشرق أو ابتعاده عن تعاليم الإسلام، ومدى تمجيده للعرب أو تنديده بهم"[2]. ولكن يبدو أنّ رضا هؤلاء النقاد لا يكتسب بتمجيد العرب، بل المطلوب حسب (فؤاد زكريا) "أن

[1] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج ، ص11.

[2] _نفسه، ص12.

يشارك المستشرق المسلمين عقيدتهم، وفي هذه الحالة يعدّ منصفا، أمّا إذا ابتعد عنها فإنّه يغدو متآمرا، وأفضل الحالات، طبعا، هي التي ينطق فيها المستشرق بالشّهادتين، ويشهر إسلامه إذ يصبح في نظر هؤلاء مستشرقا نموذجيا"[1].

من الكتابات التي تمثّل لهذا الاتّجاه النقدي اختار (فؤاد زكريا) كتاب "أضواء على الاستشراق" كأحدث مثال ونموذج، ويرى مؤلّف هذا الكتاب أنّ أفضل المستشرقين هم الذين اعتنقوا الدّين الإسلامي، أما أسوأهم فهم "اليهود والماركسيون والمبشّرون"[2]، دون أي اهتمام بالقيمة العلمية لهذه الدراسات، بل إن هذه القيمة قد تكون سببا لمهاجمة المستشرق وهو ما حدث لـ (مرجليوث وجب وجولد تسيهر) لأنّ تفوّق المستشرق علميّا يضفي على آرائه مزيدا من قابلية التّصديق، على حين أن هدفه الأصلي هو التّشكيك في الإسلام.

كما "يدين مؤلّفين امتدحهم معظم الكتّاب العرب.. كما حدث في حالة "توينبي" الذي لم يغفر له المؤلّف تفسيراته (الدنيوية) لكثير من الحقائق والوقائع الإسلامية، على الرّغم من إعجاب الكثيرين به بسبب مواقفه المعادية للصّهيونية.. وكذلك موقف المؤلّف من "زيغريد هونكه" ومؤلَّفها شمس "الرب تسطع على الغرب" رغم أنّ الكتاب يوصف بأنّه شهادة من الغرب على أمجادنا الحضارية.. فهو يهاجمها بدورها لأنّها ربطت في بعض المواضع بين الإسلام والعقائد القديمة، ولأنّها نسبت إلى أبي زكريا الرّازي أقوالا فيها هرطقة ضدّ الإسلام، وهكذا يدرجها ضمن أولئك الذين "دسّوا السّم" في إطار من الإنصاف لكي "يمرّروا" أحكامهم الباطلة من خلال موضوعيّتهم الظاهرية"[3].

ترجع أخطاء المستشرقين في دراساتهم إلى التّراكم الحاصل للأخطاء الفادحة التي وقع فيها الغرب المسيحي بدافع موقفه من الإسلام وحضارته الفتيّة التي أضحت تهدّد حضارته المسيحية، فكانت ردّة فعل الغرب أن قام بتشويه كل ما له علاقة بهذا الحضارة

[1] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج ، ص 12.

[2] _ نفسه، ص13.

[3] _نفسه، ص ن.

وحقائقها التاريخية، وبذلك نشأت صورة الإسلام مشوّهة مختلّة بسبب أنّها تكوّنت في المخيال الأوروبي تحت ضغط الخوف والعداء والتعصّب وبعيدا عن الواقع والموضوعية.

يؤكّد (فؤاد زكريا) على أن التّشويه الغربي حقيقة تاريخية، لكنّه من الناحية المنهجية ينبغي وضعه في إطار حقيقتين أساسيتين لا مفرّ من الاعتراف بهما: الأولى: أنّ التفسير التآمري متبادل بين الطرفين، فالغرب في العصور الوسطى رأى في الإسلام "مؤامرة" على المسيحية وأدّى ذلك إلى تشويه معرفته بالإسلام، أو العجز عن التّمييز بين المعرفة وهدف الدّفاع عن الذّات، والباحثين ذوي النزعة الإسلامية يرون بدورهم أن الاستشراق ذاته مؤامرة حاكها باحثون مسيحيون ويهود من أجل هدم العقيدة الإسلامية وهكذا فالمؤامرة تسود وجهتي نظر الطّرفين، وهي تزداد حين تسود فيها النّظرة الدينية إلى العالم، كما أن المؤامرة تفرض نفسها، دائما، إلى الجانب الأضعف الذي يتّخذ من تشويهه لموقف الجانب الأقوى وسيلة من وسائل الدّفاع عن النفس.

أمّا الحقيقة الثانية: تترتّب مباشرة عن الأولى، وهي أنّ تشويه الصورة متبادل أيضا بين الطرفين، فكما قدّم الغرب المسيحي في العصور الوسطى صورا مشوّهة عن الإسلام، فمن شأن المتديّنين أن يشيروا إلى ما يعدّونه، من وجهة نظرهم الخاصة "تشويهات" موازية في تصوّر المسلمين لحقائق أساسيّة في المسيحيّة كاعتقاد كثير من المسلمين أنّ المسيح ـ في نظر أبناء عقيدته ـ ابن الله بالمعنى المادي، وفهمهم للعلاقة بين مريم العذراء والألوهية فهما لا يخلو من مضمون بشري فيه مسحة من الإشارة الجنسية.. وهكذا يستطيع كلّ من الطّرفين أن يشير إلى ما يعتقد ـ من وجهة نظره الخاصة ـ أنه "تشويهات" لصورته في نظر الطّرف الآخر[1].

ويشير (فؤاد زكريا) ـ وفق إيمانه بالحقيقة العلميّة التي تتخطّى نطاق الحساسية الضيقة ـ إلى مجموعة الأخطاء المنهجية الأساسية التي يقع فيها نقاد هذا الاتّجاه (النقاد الدينيّين) والتي يغفل عنها أو يتجنّب الباحثون الإشارة إليها، وتتمثّل هذه "الأخطاء

[1]_ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج ، ص15.

المنهجية"[1] في: 1ـ افتقار هؤلاء النقّاد إلى معرفة أبسط قواعد المنهج العلمي، ممّا يجعل هذه الانتقادات عاجزة عن إقناع أي ذهن يتمسّك بأوّليات المنطق السليم ومثالا على ذلك كتاب "شبهات التغريب" أين يهاجم المؤلّف الاستشراق بمنهج غريب، فهو لا يشير إلى المراجع إلّا في حالات تعدّ على الأصابع ودون أن يشير إلى أرقام الصفحات ودور النشر.. وحتى الاقتباسات ترد دون إشارة إلى مصدرها، وحتى عبارة (يقول فلان) .. دون أي تحديد للموضع الذي قال فيه ذلك لا بدّ أن تثير في نفس القارئ الواعي إحساسا بعدم التّصديق.

2ـ طبيعة الجماعات التي يحرز هذا المنهج بينها نجاحا هائلا هي الجماعات الدينية التي ترتكز في تفكيرها على مبدأ الإيمان الذي يولّد ميلا قويا إلى التّصديق، وعليه فإنّ الأخذ بهذا المنهج في التّأليف يخدم غرضا مزدوجا، فهو يساعد من جهة على تمرير أية قصّة ملفّقة تخدم أهداف المؤلّف دون الحاجة إلى بذل الجهد والعناء الذي يقتضيه المنهج العلمي في الكتابة، وهو يدعم من جهة أخرى روح التّصديق والتبعيّة والطّاعة لدى القارئ.. ويجعل العلاقة بين الكاتب وقارئه علاقة إرسال واستقبال فحسب لا نقد فيها ولا شكّ ولا تساؤل.

3ـ ازدواجية المعايير في النقد فهم يطبّقون على الحضارة الإسلامية معيارا، وعلى الحضارة الغربية معيارا آخر دون انتباه إلى هذا التّناقض الذين يقعون فيه ومن أمثلة ذلك كتاب "المستشرقون والإسلام" الذي يرى مؤلّفه في مستهل الفصل الأوّل أنّ تأثّر الغرب بالإسلام وتشبّه أوروبا بالعرب أيّام ازدهارهم وخاصّة في الأندلس، هو أمر جدير بالثّناء وينقل عن "دوزي" وصفا لمثقّفي الإسبان الذين "سحرهم رنين الأدب العربي فاحتقروا اللّاتينية وجعلوا يكتبون بلغة قاهريهم دون غيرها" وفي الصّفحة التالية يصف المتأثّرين بالحضارة العربية بأنهم "عقلاء الإسبان"، فمن المستحيل من النّاحية المنهجية أن نضع معيارين متناقضين .. فمن حقنا نعتبر هذا التأثّر خيرا، أو أن نعتبره شرّا، ولكن أي منهج

[1] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج ، ص16-24.

هذا الذي يسمح لنا بأن نفخر بتأثّر الغرب بالثقافة العربية، ونراه خيرا على أوروبا، وننقد في الوقت ذاته تأثير الأفكار الغربية في أبحاث العرب المسلمين.

4. إصرار نقاد هذا الاتّجاه على رفض كل ما يخرج من نطاق الإسلام (الإسلام الرسمي) في معالجة الحضارة الإسلامية، وقد لخّص أنور الجندي هذا الموقف حين أكّد أن "الاستشراق بوصفه أداة التّغريب والتّبشير، يركّز على موضوعين:1. التصوّف ووحدة الوجود. 2. الثورات المضادة للإسلام، كالقرامطة والزّنج، مع وصفها بأنها إسلامية. وبطبيعة الحال فالاستشراق لم يترك بقيّة الموضوعات دون بحث، لكن مجرّد الخوض في الموضوعات الخارجة عن نطاق الإسلام الرّسمي، إسلام الخلفاء وفقهائهم، يعرّضهم لنقد شديد، وواقع الأمر أنّ ما يهدف هؤلاء النقاد إلى تجنّبه هو تصوير الحضارة الإسلامية على أنّه تاريخ بشري، له نقاط قوّته ونقاط ضعفه.

وتنكشف العلاقة القائمة بين هذا الاتّجاه من النقد وبين المبدأ الذي يلازمه ويتواجد دائما في كتابات أصحاب هذا الموقف وإن لم يصرّح به، وهو مبدأ "أنّنا أصحاب حقيقة مطلقة لا يمتلكها غيرنا"[1]. وأنّ النقد الإسلامي للاستشراق "يرتكز أساسا على موقف إيماني، ولا يثير مشكلة حقيقية على المستوى العقلي، ولا يرتكز على حجج قابلة للنّقاش. ومن ثمّ كان هذا المنظور الديني في نقد الاستشراق هو أضعف المنظورات وأقلّها جدارة بالمناقشة لاستبعاده المعايير العلمية عند تقويم أعمال المستشرقين. ومنهج يغلق كل ثقافة على نفسها ويرفض ـ من حيث المبدأ ـ رؤية الغير"[2].

أمّا الاتّجاه الثّاني من النقد فهو النقد الجديد الذي كانت دوافعه سياسية حضارية والذي يهدف إلى كشف الأهداف السياسية والتّشويهات الثقافية للاستشراق، وكيف تم تسخيره لخدمة الاستعمار والامبريالية وصار أداة لهيمنة الغرب على الشرق. وكما سبق ذكره فإنّ لا وجود للتّنسيق بين فئة (النقاد العلمانيين) وفئة (النقاد الدينيين) لأنّ كل فئة لا تعترف بالأخرى. إلّا أنّه يمكن أن نعدّ ظهور هذا النوع من النقد الجديد (السياسي الحضاري)

[1] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج ، ص24.

[2] _ نفسه، ص24.25.

"مظهرا من مظاهر النّضج العقلي للثقافة العربية الحديثة .. ولكن يضلّ هذا النقد برغم كلّ شيء "ردّة فعل"[1].

ويدعو (فؤاد زكريا) في عبارة "الفعل الأصيل" إلى فكرة (النقد المقاوم)، لأنّ نقد الاستشراق ردّة فعل و "لأنّ الفعل الأصيل في الحالة التي نحن بصددها ليس نقدا للاستشراق وإنما الاستغناء عنه ببديل تعاد فيه دراسة الثقافة العربية على نحو يتمّ فيه التخلّص من أخطاء المستشرقين وتجاوز تحيّزاتهم. وهذا الفعل الأصيل، كما نعلم جميعا لم يحدث بعد"[2].

يقدّم (فؤاد زكريا) الناقد "إدوارد سعيد" كناقد علماني يتمتّع بنضج ثقافي ومعرفي وعلى درجة من الوعي بالمناهج الغربية، وهو الناقد الذي جمع حول آرائه مدرسة كاملة في نقد الاستشراق والمشكلات المتعلّقة بالمنهج وبالأبستمولوجيا، وكشف مغالطات وتحيّزات الاستشراق وافتقاره إلى الموضوعية العلميّة ولهذا فإنّ الاستشراق حسب (سعيد) "1. تأثر بتراث قديم انحدر إليه من تحيّزات العصور الوسطى الأوروبية، وكان من الصّعب على المستشرقين التخلّص منه. 2. تأثّره بالاعتبارات السّياسية والنزوع إلى السّيطرة والتفوّق الغربي والمركزية الغربية. 3. أنّه يتحدّث عن كيان ثابت باسم "الشرق" أو "الإسلام" وينكر الشرق كدينامية وتاريخ، ويجعل منه "جوهرا" غير قابل للنموّ أو التّغيير"[3].

يطرح (فؤاد زكريا) القضية نفسها للبحث ليس للتثبّت من صحّة الاتّهامات المنسوبة إلى الاستشراق فحسب بل لكي يختبر موقف نقّاد الاستشراق أنفسهم وإلى أيّ حدّ كانت انتقاداتهم متّسقة مع ذاتها، ولذا يسجّل عددا من "المشكلات المنهجية والأبستمولوجية"[4] :

1. يثير النقد السّياسي الحضاري مشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية من خلال البحث في مدى نزاهة البحث الاستشراقي وحريته، إلّا أنّه لا يمكن قيام موضوعيّة خالصة في

---

[1] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج ، ص27.

[2] _ نفسه ، ص28.

[3] _ نفسه، ص29.

[4] _ نفسه، ص30 وبعدها.

ميدان العلوم الإنسانية، فأبحاث عالم اجتماع المعرفة، والتاريخ الاجتماعي للعلم، تتّجه إلى تأكيد وجود طابع ايديولوجي تخضع له كل معرفة بشريّة.

2ـ الانتقائية التي يقع فيها مؤلّف كتاب "الاستشراق" والذي يعترف فيه منذ البداية وبوضوح أنّ القضية الأساسية في الرّبط بين الاستشراق والامبريالية تنصبّ على الاستشراق الفرنسي والإنجليزي، ثم الأمريكي في العهد القريب.

3ـ المغالطة المنشئيّة وهي الخلط بين منشأ الشّيء وأصله وبين حالته الرّاهنة، ومن الممكن جدّا أن يكون الاستشراق، في بلاد معيّنة، قد نشأ تلبية لحاجات استعمارية، ولكن هذا الأصل لا يتعيّن أن يلازمه، ويؤثّر في حكمنا عليه، طوال مساره اللّاحق، فالعلم يكتسي بمضي الزّمن القدرة على التطوّر المستقلّ عن الأصل الذي نشأ منه، ومن الممكن أن يتباعد تدريجيا عن هذا الأصل إلى حدّ السّير في اتّجاه مضاد له.. وتكون له حياته الخاصّة ونموّه الخاص بغضّ النّظر عن ظروف نشأته والدّوافع التي أدّت إلى ظهوره. ومثال ذلك علم الفلك الذي ظلّ طوال الجزء الأكبر من تاريخه مرتبطا بالتّنجيم وقراءة الطّالع، وحتّى عندما أصبح علما دقيقا في العصر الحديث، ظلّ لفترة محتفظا بآثار من هذا الأصل. لكن من السّخرية بطبيعة الحال أن نحكم على إنجازات علم الفلك المعاصر من خلال الأصل الذي نشأ منه. ومثل ذلك ما يقال على الكيمياء وارتباط جذورها إلى أوهام السيمياء وخرافاتها، وعلوم الفضاء ونشأتها في ظروف الحرب الباردة وارتباطها بأهداف عسكرية عدوانية أو دفاعية.

4ـ التناقض الكامن في صميم النقد ذلك لأن الاستشراق وفقا لأصحاب هذا النقد هو من جهة أحد الأسلحة التي يستخدمها الغرب المتفوّق من أجل السّيطرة على الشرق، وهو لهذا السّبب ليس علما خالصا أو موضوعيا، أو حرّا، وإنّما هو علم مشوّه. وفي رأينا أن هاتين القضيتين متناقضتان، فإذا سلّمنا بالقضيّة الأولى، كان من الضروري رفض الثّانية أو نحصرها على الأقلّ في أضيق نطاق. ومثال ذلك هذا النّص المقتبس الذي يظهر فيه التّناقض بوضوح تام: ـ "لماذا يريد الغربيّون معرفة كلّ شيء عن الشرقيين وعن المسلمين؟ والإجابة في نظرنا تتلخّص في أمرين: الأمر الأوّل: أنّ معرفة الآخر تسهل

للشخص المعني طريقة وكيفيّة التّعامل مع هذا الآخر وعلى كلّ الأصعدة الثقافية والسياسية والعسكرية .. والأمر الثاني: أنّ دراسة الحضارة الإسلامية داخل إطار المشروع الثقافي الغربي، وبالمناهج والمفاهيم والمقولات والأفكار المسبقة، والنّوايا غير الخالصة للغرب الاستعماري، كل ذلك يمكّنه من تقديم هذه الحضارة لأصحابها كما يريد لها أن تكون"[1]. هناك هدفان إذن للاستشراق، الأوّل يقتضي فهم (الآخر) فهما صحيحا لأنّ التّعامل النّاجح يصبح مستحيلا إذا كان المستشرقون يغشّون أنفسهم ويغشّون جمهورهم كما هو وارد في الهدف الثاني، فإذا كان الاستشراق هو الأداة الثقافية المسيطرة الاستعمارية فينبغي أن يكون فيه على الأقل قدر كبير من الحقائق، أي أنّه إذا كان التّشويه هو الغالب معنى ذلك أن الاستشراق معوّق للاستعمار وليس مساعدا له، ولهذا فإنّ "دراسات المستشرقين لم تكن جميعها متعلّقة بشرق وهمي، ولو كانت كذلك لما فهمونا وسيطروا علينا"[2].

عندما يقابلنا السؤال الملحّ لمن يوجّه خطاب الاستشراق؟ كيف يكون الجواب مع العلم أنّه لن تكون لهذا السؤال إجابة واحدة أو موحّدة، لكن إن تعدّدت الاحتمالات فإنّ لكلّ احتمال إعادة للمواقف من الطّرفين: موقف المستشرق من الشرق، وموقف النقاد من الاستشراق. ويبدو أنّ (فؤاد زكريا) يتوقّع أن يكون لهذا السؤال "ثلاث احتمالات"[3]: إمّا أن يوجّه إلى الغرب نفسه. وإمّا أن يوجّه إلى الشرق (أي أن يستهدف تعريف الشرق بنفسه من خلال "توسّط" الباحث الغربي). وإمّا أنّ له الهدفين معا.

يترتّب عن الاحتمال الأوّل عدّة نتائج هامة: الأولى: أنّنا لن نكون ملزمين بقبول الصورة الاستشراقية لفكرنا ومجتمعنا. وترك الغرب وحده يتحمّل نتائج وأخطاء قد تكون متضمّنة في هذه الكتابات. النتيجة الثانية: تترتّب عن الأولى، وهي أن نظرية المؤامرة

---

[1] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، ص35. نقلا عن: حسن عبد الحميد، الحضارة الإسلامية بين الوهم والحقيقة ، جريدة الوطن الكويتية، 1984/12/17م.

[2] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة: دراسة في المنهج ، ص35. نقلا عن: سلامة غسان، عصب الاستشراق المستقبل العربي، يناير 1981م، ص10.

[3] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج ، ص55.

والتّشويه المتعمّد تضعف إلى حدّ بعيد إذا أدركنا أن الخطاب الاستشراقي موجّه إلى الغرب. النتيجة الثالثة: أن اعتماد المناهج والمقولات المنتمية إلى حضارة الغرب، أمر طبيعي مادام الاستشراق خطاب غربي موجّه إلى الغرب، وما يبدو غريبا عندنا ـ المنهج العقلاني والتاريخي في تفسير ظواهر تنتمي إلى صميم الجانب العقائدي في الإسلام ـ يكون في نظرهم شيئا عاديا لا غرابة فيه، لأنّهم لا طالما اعتمدوا هذه المناهج العقلانية في تفسير المسيحية واليهودية. النتيجة الرابعة: الاستشراق نشأ عن وجود فراغ علمي لدى الشرق ذاته، فكان الأفضل بالنسبة للغرب أن يعرف الشرق من خلال ما يكتبه أهله، لكن عدم وجود تلك الكتابات، أو وجود بعضها بصورة ناقصة، هو الذي ولّد ظاهرة الاستشراق. وإنّني أتّفق مع الرّأي الذي يقول: "في اليوم الذي يضطرّ فيه الغرب لترجمة دراساتنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية عن بلداننا، باعتبارها أفضل المراجع المتوفّرة عنّا، نكون قد بدأنا دقّ المسامير الأولى في نعش الاستشراق، ولكنّه ولا شكّ نهار بعيد"[1].

التّحليل الذي قام به (فؤاد زكريا) يتضمّن بعض النّقاط التي تخصّ منهج الدراسة ونتائجها ويمكن طرحها في شكل ملاحظات، أوّلها: منهج الدراسة: في تتبّعنا لمسار الدراسة والنقد في كتابه "نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج" ينطلق (فؤاد زكريا) في دراسته للاستشراق من كونه حادثة ثقافية وواقعة لها أبعادها. ابتعاده ورفضه لكلّ الأفكار المطلقة التي لا تصمد أمام البحث والتّجريب اللّذين يبرهن على حقيقتها.

تركيزه على ظاهرة الاستشراق كواقع وكحادثة ثقافية واجتماعية متطوّرة. تتّبع الاستشراق كظاهرة لها علاقة مع ظواهر ثقافية أخرى واكتشاف مصادره ونتائجه وتجنّب التّجريدات الميتافيزيقية التي لا تخدم الجانب العلمي في هذه الدراسة. قام (فؤاد زكريا) بالتركيز على الجانب العلمي للاستشراق (من حيث هي ظاهرة علمية اكتسبت مع مرور الوقت استقلالا عن الأصل الذي نشأ منه (الكنيسة) ويلاحظ أن هذا التطوّر وصل

[1] _ زكريا فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة: دراسة في المنهج ، ص57. نقلا عن: سلامة غسان، عصب الاستشراق ص11.

بالاستشراق إلى الابتعاد التّدريجي عن الأصل والمنشأ إلى درجة السير في اتّجاه مضاد (إلى نقد الكنيسة ونقض كثير من تعاليمها ومسلّماتها) ومن طبيعة العلم بحكم الممارسة المستمرة أن يتطوّر وتصبح له حياته الخاصّة ونموّه الخاص بغض النّظر عن الظّروف نشأ فيها والدّوافع التي أدّت إلى ظهوره.

هناك بعض المحطّات والفترات في هذه الدّراسة يتمّ فيها تخطّي هذا المنهج ممّا يحدث ثغرات في المنهج وبالتالي ينعكس سلبا على نتائج البحث ومن بين الأخطاء ـ وكان قد نبّه (فؤاد زكريا) إلى مثلها في كتابات النقّاد الدينيّين ـ تلك النماذج التي يتّخذها كأمثلة دون ذكر لمصادرها ومواضع الاستشهاد فيها، فهو يقول: "كاعتقاد كثير من المسلمين أنّ المسيح ـ في نظر أبناء عقيدته ـ ابن الله بالمعنى المادي، وفهم العلاقة بين مريم العذراء والألوهية فهما لا يخلو من مضمون بشري فيه مسحة من الإشارة الجنسية ..". لم يقدّم (فؤاد زكريا) شاهدا واحدا من النقّاد ولا المؤلّفات التي تدلّ على هذا الطّرح، فضلا عن موضع اقتباسه من مصدره وصفحاته وهوامشه، وهو الذي كان يدرج مثل هذا النوع من الكتابات ضمن الأخطاء المنهجية أو وفق ما أطلق عليه "المنهج الغريب".

وهنا فكرة أخرى استهلّ بها (فؤاد زكريا) مقدّمة كتابه والتي تتمثّل في عبارة "إنّ الكثيرين من هؤلاء النقّاد قد جمعوا في فئة واحدة، بين المستشرقين والملحدين، أو بين المستشرقين وأعداء الإسلام والأمّة العربية" والتي انتقد من خلالها فكرة التّعميم والإطلاق عند النّقاد الدينيّين. لكن ماذا لو كان المستشرق نفسه ملحدا أو عدوّا، أو من أولئك الماديّين الذين يطبّقون مناهج التفسير المادّي للتاريخ وأغلبهم شيوعيّون من أمثال (بيجو لفسكايا) و(بلاييف) و(كليمو فيج).

أمّا المعيار الأساسي الذي يقاس به قيمة المستشرق وموقفه من الشرق وهو "اقترابه من تعاليم الإسلام"، فإسلام المستشرق لا يعدّ شرطا ضروريا لاكتمال مصداقية النقد عنده ولكن إسلامه قد يعزّز ـ عند المسلمين على الأقلّ ـ جانب الصّواب في أحكامه، ثم إنّ إسلامه لا يغفر له أخطاءه إن جانب الحقيقة، لذا يبقى إسلامه زيادة في نسبة المصداقيّة.

إلّا أن يكون هناك شكّ في مصداقيّة أن نضع الإسلام معيارا على النقد، ثمّ إنّ معيار الإسلام لا ينبغي أن ينفصل عن المعايير الأخرى.

إنّ استبعاد الدّين أو فصل النقد الدّيني عن خطاب الاستشراق، يعني أنّه لن نكون حسب هذا الرّأي بحاجة إلى مصطلح (المركزية الإسلامية) بل المركزية العربية.. وكذلك حين نفصل النقد (العربي) الذي يستند على المرجعيات اللغوية كمكوّن للثقافة العربية فإنّنا لن نكون حسب هذا الرّأي أيضا بحاجة إلى المركزية العربية، وعليه فإنّ ما يندرج ضمن الثقافة أو ما ينضوي تحتها فهو من الأساسيات: الدين واللغة والتاريخ المشترك. فمتى غاب أحد هذه المقوّمات اختل المفهوم وحدثت أزمة، خاصة إذا عجزت هذه الثقافة عن الإبداع وإيجاد حلول وآليات لمواجهة الخطاب "الآخر" سوى التّماهي مع "الآخر" واستعارة مناهجه، وهو ما سيوصلنا إلى الثنائية الحتمية التي حذّر منها (عبد العزيز حمودة) "من الانبهار بالعقل الغربي إلى احتقار العقل العربي"[1] وثقافة الشرخ.

النقد الذي وجّهه (فؤاد زكريا) إلى النقّاد العلمانيين خاصّة (إدوارد سعيد) حول الانتقائية التي يقع فيها ضمن كتاب "الاستشراق". فإنّ إدوارد سعيد لا يتعرّض إلى الخطاب الاستشراقي في دراسة شاملة، بل أراد بحكم دوافعه ـ نحو نقد الاستشراق ـ في كشف العلاقة بين المعرفة والسلطة، بين الاستشراق والمؤسّسة، فالاستشراق قام بإنشاء صورة الشرق بعد معرفته لهذا الشرق ومن خلالها يقدّم سخرة للسلطة والمؤسّسة، و(سعيد) أراد كشف صور الهيمنة التي لا تتوفّر إلّا في الدّول الإمبريالية والتي يكشفها الاستشراق التّابع لها. أي أنّه وبحكم توجهه النقدي (ما بعد الكولونيالي) يتوجّه (سعيد) إلى هذا النوع من الاستشراق ولا يجد في ذلك حرجا مادام ذلك يخدم هدف الدراسة لذا نجده منذ البداية يصرّح بأنّ القضية الأساسية في الرّبط بين الاستشراق والامبريالية تنصبّ على الاستشراق الفرنسي والانجليزي ثم الأمريكي في العهد القريب.

[1] _حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة : نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، جمادى الأولى 1422هـ ـ أغسطس 2001م، ص31.

أمّا الملاحظة الثانية: فتتمثّل في جملة من المضمرات التي يكتشفها (فؤاد زكريا) عبر تتبّعه للخطاب النقدي العربي بفئتيه الدينيّة والعلمانية فبالإضافة إلى افتقار النقاد الدينيّين إلى المعرفة بالمناهج ومصادر الاستشراق وحقيقة نتائجه، وافتقار النقاد العلمانيّين إلى المعرفة بالتّراث والموضوع الذي يتناوله المستشرقون نجد أن:

ـ النقّاد العلمانيّون يأخذون صورة (الآخر) عند تقليد واستعارة مناهج ومفاهيم الغرب.، كما قام النقّاد الدينيون بتقديم صورة للشرق "لا تقل في تشويهها عن تلك التي يرسمها المستشرقون له، مع فارق واحد، هو أن التشويه في الحالة الأولى جاء نتيجة التحمّس الزائد بينما نجم في الحالة الثانية عن التّحامل المفرط"، وربّما أراد بهذا، ردّة فعل النقّاد الدّينيين بعد تلقّي خطاب الاستشراق، بحيث صوّرت كتاباتهم ـ التي هاجمت المستشرقين بشكل عنيف ـ صورة سيّئة للشرقيّين والإسلام عند الغرب نتيجة التعصّب المفرط.

يلاحظ أيضا أنّ أغلب النقد (نقد النقد) وجّه بالدّرجة الأولى إلى النقد الدّيني حيث وجّهت له الكثير من الانتقادات، وهذا يذكّرنا بواقع الشّعر عند مجيئ الإسلام، فقيل أنّ الشّعر تأثّر فنيّا بالضّوابط التي فرضتها تعاليم الإسلام، لذا فكأنّ هؤلاء النّقاد قد ضجروا من هذا النّقد "النقد الديني" الذي حدّ من قيمة الثقافة الاستشراقية، وعطّل مسار التّثاقف والثقافة العالمية.

تختلف القراءات التي تناولت الخطابات النقدية وفقا للمناهج المتّبعة. لذا فإنّ ما يراه الناقد الديني في الخطاب الاستشراقي قد يتجاوزه الناقد العلماني أو يكون في هامش بحثه وعليه فإنّ كلّ من هذه الاتّجاهات على اختلافها تسعى لتكشف عمّا ينضوي تحت مفاهيم الثقافة العالمية والمناهج الحديثة ويتلبّس بالخطابات الاستشراقية. ويمكن أن نضيف أنّه من بين الأنساق التي تضمرها الخطابات النقدية في نقد الاستشراق:

ـ يمثّل نقد الاستشراق ـ في كثير من الأحيان ـ ثنائية المدح والإجلال/ الذم والتحقير، وفقا لمشاعر القبول والرضا أو الرفض والسّخط، فحين يتوافق الخطاب الاستشراقي مع مبادئ الاتّجاه النقدي يكون المستشرق وفقا لذلك منصفا ويستحقّ الثناء، وإن تعارض مع مبادئ

هذا الاتّجاه فهو متآمر يستحق الذم، وإن حدث ذلك في خطاب واحد. مثل النقد الذي وجّهه (أنور عبد الملك) إلى المستشرق (جاك بيرك) في "الجدلية الاجتماعية".

ـ أنّ كلّ خطاب نقدي (ديني أو علماني) يمثّل ازدواجية من الهجوم، أي يقوم بمعركة على عدّة جبهات، صراع داخلي (بين الفئتين) وصراع خارجي مع المستشرقين.

ـ يظهر النقد الدّيني للاستشراق ـ أحيانا ـ في ثلاثة أبعاد (البعد الأوّل: في التّحذير والتّرهيب من الخطاب الاستشراقي (نظرية المؤامرة)، البعد الثاني: مهاجمة النقاد العلمانيّين حين تأثّروا بالمناهج والمفاهيم الغربية، البعد الثالث: إعادة قراءة وصوغ "الأنا" الشرق. مثل: المقال الذي نشره "أبو يعرب المرزوقي" في مجلة الحياة الثقافية، بعنوان "مدلول التلقّي الغربي المعاصر للإسلام"[1]، والعمل الذي قدّمه (عماد الدين خليل) في كتابه (المستشرقون والسيرة النبوية).

[1] ـ المرزوقي أبو يعقوب، مدلول التلقي الغربي المعاصر للإسلام، مجلة الحياة الثقافية، تونس عدد 107، سبتمبر 1999 ص 25.42.

المبحث الثاني: الاستشراق والمركزية الأوروبية: قراءة في دراسات النهضويين العرب.

تعرّف روّاد النّهضة العربية على الاستشراق منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهي الفترة التي شهدت ازدهار الأبحاث الاستشراقية، وكانت كثير من النظريات والأفكار والقيم الغربية عرضة للنقد والمناظرة منذ جيل رواد النّهضة في منتصف القرن التاسع عشر حتى جيلي الحداثة الأولى والثانية في النصف الثاني من القرن الأوّل وأوائل هذا القرن فكانت "أخصب لحظات النقد تلك التي مثّلتها الدراسات النقدية للاستشراق من موقع الحداثة وهواجسها"[1].

وبحكم المكانة والقيمة المعرفية التي يمثّلها الاستشراق بكونه خطاب "الآخر" الغربي ووفق مناهج ومفاهيم الثقافة الغربية ذاتها، فإنّ النقد الموجّه إليه "هو نقد لقطاع شديد الأهمية في الثقافة الغربية"[2]. وأنّ من شاركوا في هذا النقد الموجّه إلى الاستشراق من حوارات ومناظرات ودراسات نقدية هم من جيل الحداثيّين الذين كانوا على قدر من المعرفة بالثقافة الغربية ووعي بالمناهج الحديثة، وهؤلاء "ما أتو النقد ذاك لغايات إيديولوجية من قبيل المنافحة عن "الأصالة" وعن الهوية، والانتصار للموروث المنقود من الاستشراق، بمقدار ما التزموا في النقد سبيل البيان العلمي على مستوى المادة المعرفية للاستشراق، ومجادلة الفرضيات والاستنتاجات التي قد تبدو محمولة ـ في المادة تلك ـ على محامل إيديولوجية"[3]، وهذا لا ينطبق على عموم نقّاد الاستشراق فمواقفهم درجات بين ملتزم ومعرض عن هذا الخيار، وقد يرجع ذلك إلى شروط إنتاج الخطاب النقدي تجاه الاستشراق.

الاستشراق الذي يعدّ قطاعا كبيرا ضمن الثقافة الغربية جذب اهتمام الحداثيين العرب من أولئك الذين لم تكن الدراسات الإسلامية ضمن اهتماماتهم وتخصّصاتهم ممّا أثار الاستغراب وكانت الدراسات النقدية حول الاستشراق تزداد بازدياد درجة الوعي والتشبّع

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ص14.

[2] _نفسه، ص ن.

[3] _ نفسه، ص ن.

بالحداثة عند المثقّفين العرب، لكن مؤخّرا "لم يعد ذلك الانهمام بالاستشراق محلّ استغراب اليوم، أي بعد طول اتّصال بسؤال أسبابه الحاملة عليه"[1].

تعامل النقّاد الحداثيون مع الاستشراق والمركزية الأوروبية على أنّ هناك علاقة تطابق في المعنى، ولكن في الحقيقة هذا التّطابق غير موجود بالمعنى الكلّي وإنّما حصل بينهما تقاطع في عدد من الحالات، أي أنّ هناك أيضا "تمايز" بينهما، و "أوّل تمييز بينهما: يكون في الطّبيعة، فالاستشراق ميدان دراسي يختصّ بدراسة الشرق..، أمّا المركزية الأوروبية فنزعة في الثقافة الغربية إلى تظهير ما تعتقد أنه في جملة التميّز والفرادة في أوروبا والغرب: التفوّق الحضاري، معيار القيم والنماذج، مرجعيّة الأفكار.. وثاني تمييز بينهما: أن الاستشراق انطوى على حركتين فكريتين، لكلّ منهما نتائجه الخاصّة المختلفة وأحيانا النّقيض: حركة فكرية معرفيّة يحرّكها الفضول العلمي والدّافع المعرفي (معرفة الشرق) وحركات إيديولوجية تؤسّسها قبْليّات وإرادات في الحطّ من مجتمعات الشرق أو التّسويغ لاستعمارها ..، ومعنى هذا أنّ الاستشراق اتّسع للعلم وللأيديولوجيا، أمّا المركزية الغربية فليست أكثر من أيديولوجيا فاقعة الوضوح حتى وإن جرّبت أن تخلع على نفسها لُبْسا من العلم أو دثارا، ويبدو الاستشراق، في هذه الحال، أرحب مدى من المركزيّة الأوروبية لأنّه يُضمر فيه ما يَغيب فيها، أي العلم، وهي ـ بما هي إيديولوجيا ـ تصبح مجرّد لحظة في الاستشراق"[2]. لكن هذا لا يكون إلّا في حالة كان الاستشراق الخطاب الوحيد الذي تعبّر به المركزية الأوروبية عن نفسها. لأنّ هناك إلى جانب الخطاب الاستشراقي ميادين من المعرفة لا تقتصر على دراسة الشرق كالدراسات التاريخية والعلوم الاقتصادية والسياسية والانثروبولوجيا وعلم الأديان المقارن.

إنّ الحالة التي يحدث فيها الجمع بين الاستشراق والمركزية الأوروبية، هي اللّحظة التي يفصح فيها الاستشراق عن تلك النزعة المركزية الأوروبية أي "حين يقع التّقاطع بينهما من طريق التّطابق بين النّزعة تلك ـ وهي إيديولوجية كما نوّهنا ـ وبين الإيديولوجي

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ص15.

[2] _ نفسه، ص16.17.

في الاستشراق: وهو جزء من عمران الاستشراق، ولكن من نقّاد الاستشراق ـ ومنهم أنور عبد الملك وإدوارد سعيد ـ من لا ينظر إلى التّقاطع ذلك بوصفه تقاطعا يحصل في مساحة محدودة من الاستشراق، بل يعدّه مستغرقا الاستشراق في أعمّه الأغلب"[1]. ومهما يكن من اختلاف الرؤى في تقدير هذه العلاقة وحدود ومجالات التّقاطع الحاصل بين الاستشراق والمركزية الأوروبية، "فالذي لا خلاف عليه أن نقد الاستشراق نقد معرفة تخالطها الأيديولوجيا، أمّا نقد المركزية الأوروبية (والغربية) فنقد إيديولوجيا تخالطها المعرفة"[2].

ولقد دأب النقّاد والمهتمّين بدراسة الاستشراق، على أن ينطلقوا في نقدهم للاستشراق من المستشرقين ومواقفهم، وإرجاع كل ما يحيد عن الموضوعية في كتابات المستشرقين إلى الميول والنزعات والرغبات الذاتية، أو تفسير الوقائع والأحداث الثقافية والحضارية وإرجاعها إلى العرقيّة والمفاهيم المتاخمة لها في هذا الميدان، ونتيجة لهذا دعا البعض إلى تناول الاستشراق من منظور آخر، هو المنظور الأبستمولوجي.

النقد الأبستمولوجي للاستشراق:

إنّ هذا النّوع من النقد يعمد إلى طرح الاستشراق كقضية أبستمولوجية، أي هو دراسة علمية أبستمولوجية تعمل على تفكيك خطاب (نقد الاستشراق)، والأبستمولوجيا دراسة نقدية تبحث عن شروط إنتاج المعرفة ـ المعرفة العلمية بظاهرة الاستشراق ـ ونقدها وتتبّع مراحل ومسار تطوّر هذه المعرفة ثمّ النتائج الحاصلة من هذا النقد. كما تعمل على "نقد الفكر في الثقافة العربية وذلك باستعمال المنهج النقدي من أجل الاسهام في تفتيت النّواة الصّلبة المتصلّبة في الآليّات الموروثة في فكرنا والمستعارة من أزمة لا علاقة لها

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص17.

[2] _نفسه، ص ن.

بحاضرنا ومستقبلنا"[1]، ويمثل هذا المنهج في النقد كل من (بنسالم حمّيش) و(عبد الإله بلقزيز) و(سالم يفوت).

1- بنسالم حمّيش ونقد (نقد خطاب الاستشراق) في "العرب والإسلام في مرايا الاستشراق":

في قراءته لخطاب (نقد الاستشراق) يشير(بنسالم حمّيش) بداية إلى التّراكم النسبي الحاصل حاليا في مواقف المثقّفين والباحثين العرب من الاستشراق ـ وكيف ـ "اقترب من تشكيل مادة بحثيّة قد يؤدّي تحليلها إلى اطّلاعنا ـ من زاوية سوسيولوجيا المثقّفين ـ على تدخّلات وتطوّرات جديرة بالملاحظة والتّسجيل"[2]، أمّا الحُكم على هذه المواقف فيكون وفق "مقياسي العمق المعرفي والدّراية المنهجية"[3] ووفقا لهذين المقياسين يقسّم الكمّ الهائل من الدراسات إلى قسمين: مواقف الرّفض المتشنّج ومواقف تحليلية نقدية.

تبرّر تسمية (موقف الرّفض المتشنّج) بكون هذه المواقف لا تعتبر الاستشراق إلّا كحركة استكشافية تبشيرية، وأنّه يُسخّر لخدمة الاستعمار والامبريالية الغربية. ولم يكن المُعبّرين عن هذا الموقف من العلماء التقليديين والسلفيّين فحسب، بل اتّخذ هذا الموقف أيضا نقّاد ومفكّرين إسلاميين هم على قدر من المعرفة والاطّلاع على الثقافة الغربية وحتّى القدرة على التّرجمة والتّأليف باللغة الفرنسية والإنجليزية.

ينطلق (حمّيش) في نقد هذه المواقف من خلال تفتيت الكتابات كي يبحث عن نمط المعرفة لدى الباحث وكيف تشكّلت لديه تلك المعرفة بالاستشراق ومن ثمّ تتبّع مراحل ومسار النقد ومناهجه والآليات التي اعتمدها والإشكاليات التي تعرّض لها، ويقدّم كتاب "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار" لـ(محمد البهي) كمثال عن مواقف الرّفض المتشنّج.

---

[1] _ الشياب خالد محمد ، القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري ، مجلة دراسات ، المجلّد 39، العدد 3 2012، ص790.

[2] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص161.

[3] _ نفسه، ص ن.

يُرجع (حمّيش) صناعة صورة المستشرق كمبشّر أو مستعمر إلى المعارضة الحادّة للاستشراق من قبل نقّاده و(محمد البهي) أحد هؤلاء، ثمّ يتتبّع مصدر هذه المعرفة (صورة المستشرق) لدى (البهي) يقول (حمّيش): "تبقى الصورة التي يؤسّسها منطق الرّفض المبدئي والتّضاد المطلق هي الرّافد الذي تنهل منه وتصبّ فيه كلّ صفحات الكتاب بكلّ أوصافها وتفاصيلها. طريقة البهي التي تُكرّس مواقف فارس الشدياق وشكيب أرسلان المعروفة وتنحو بالخلط بين المعرفي والعقدي إلى أقصى حدّ"[1].

ثمّ يورد (حمّيش) مقطعا آخر من كتاب (إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث) لـ (مالك بن نبي) وهو يرى أنّه لا خلاف فيه عمّا جاء به (البهي) من حيث أحاديّة هذه الطّريقة وطابعها الإعدامي، يقول: "إنّ الإنتاج الاستشراقي كان شرّا على المجتمع الإسلامي، لأنّه ركّب في تطوّره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والإطراء التي حوّلت تأمُّلاتنا عن واقعنا في الحاضر وأغمستنا في النّعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التّفنيد والإقلال من شأننا بحيث صيّرتنا حماة الضّيم عن مجتمع منهار، مجتمع ما بعد الموحّدين، بينما كان من واجبنا أن نقف منه عن بصيرة طبعا ولكن دون هوادة، لا نراعي في ذلك سوى مراعاة الحقيقة الإسلامية غير المستسلمة لأيّ ظرف في التاريخ، دون أن نسلّم لغيرنا حقّ الإصداع بها والدّفاع عنها لحاجة في نفس يعقوب"[2]. ويضيف (حمّيش) بعد طرحه لموقف (بن نبي) أنّه "ليس من الممكن مناقشة مثل هذه النتائج والخاتمات مادام الرّاجح هو أنّ صاحبها لا يرغب في النّقاش أو في تليين دوغمائيته بل يريد فصل المقال وقطعه وسدّ كلّ الطّرق أمام البحث الجدلي والتّمييز العقلي"[3].

والموقف ذاته عند (عبد اللّطيف الطّيباوي) ـ في مقاله (المستشرقون النّاطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام) ـ فهو ينتهي كما هو الحال عند (بن نبي) إلى الطّريق المسدود، خاصة فيما يتعلّق بالبحوث والدراسات التي تهتمّ بقضايا الدين

[1] _حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص162.

[2] _ بن نبي مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص25.

[3] _حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص164.

الإسلامي وإدراك حقيقته يقول (الطيباوي): "الإدراك الديني تجربة روحية حدسية، ولا يمكن التقاطها بالمناهج التحليلية النقدية، وهؤلاء الذين يكونون خارج نظام ديني لا يمكنهم اقتناص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام"[1].

إذا اعتبرنا ما يميّز الدين الإسلامي والجانب الغيبي والروحي فيه ـ وفقا لهذا الموقف ـ فليس بإمكان الوصول إلى إدراك حقيقته مادامت هذه الدراسات ـ الاستشراقية ـ هي من قبل باحثين لا ينتمون إلى هذا الدين أو ربما علمانيّين وغير متديّنين، إضافة إلى اعتمادهم المناهج التحليلية الماديّة. وبناء على هذا يقول (حمّيش): "أهل مكّة أدرى بشعابها، والكلام لا يجوز إلّا لأهله الرّاسخين في تجريبه وفي العلم ببواطنه، المؤمنين بكتابه الموحى وبأركانه، وأمّا لغير هؤلاء أي للمستشرقين ومن شاكلهم، فالكلام الحقّ عن حقيقة الإسلام غير مُيسَّر ولا قابل لاستيفاء شروط الدقّة والموضوعية"[2].

أمّا مواقف التحليلية النقدية، فهي تتميّز عن مواقف الرّفض المتشنّج بنوع من الجديّة والحصافة وأنّها "تصدر من باحثين لهم من العلم وسعة الفكر ما يجعلهم ـ ولو بنوع من التّفاوت ـ مؤهّلين لأن يكونوا محلّلين ومحاورين موثوق بهم وفاعلين"[3] وهذا ما يبرّر هذه التّسمية.

وباستثناء (إدوارد سعيد) الذي خصّ الاستشراق بكتاب مفرد، فإنّ أغلب الباحثين في هذا المجال (أنور عبد الملك وعبد الله العروي وهشام جعيط ومحمد أركون) كانت لهم كتابات في هذا الموضوع في شكل مقالات وفصول داخل مؤلّفات، ومن هنا تتميّز نوعيّة النقد الموجّه إلى الباحثين بحيث يعلن (حمّيش) من هذا المنطلق خصوصيّة نقده لهؤلاء بقوله: "لذا سنجمل الكلام عن هؤلاء نقدا ونخصّصه عن كتاب إدوارد سعيد عرضا ونقدا".

---

[1] _حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق. نقلا عن الطيباوي عبد اللطيف ، المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام ، مجلة الفكر العربي، عدد 32، يونيو1982م، ص111.

[2] _حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص 167. 168.

[3] _نفسه، ص 168.

يتتبّع (حمّيش) ـ عبر تفكيك الخطابات النقدية ـ المآخذ التي يمكن أن تسجّل عن كتابات الباحثين ومن أبرزهم (أنور عبد الملك) الذي نشر مقالة بعنوان "الاستشراق في أزمة" التي غيّر من خلالها نظرة ومسار حركة النقد العربي، فقد تضمنت "رغم طابعها الحادّ أفكارا نقدية جديّة في باب تفكيك بعض أوليّات الخطاب، الاستشراقي والسّعي إلى ردّ الاعتبار إلى الذّات التي تقوم داخل هذا الخطاب مقام الموضوع المتشيّء"[1]، ويمكن القول أنّ جلّ الأفكار التي يسوقها (عبد الملك) في تأزيم الاستشراق تكتسي أهميّة عظمى في تحديد المسار النقدي للاستشراق، أمّا إذا اعتبرناها من "زاوية النظرة الشمولية الموضوعية القائمة على المسح والجرد، فقد تبدو ببعض العيوب"[2] ومن بين هذه العيوب:

أوّلا: الميل إلى المقاربة الثنوية (المانوية).. التي تظهر في تشديد (عبد الملك) على الفروق القائمة بين الاستشراق الغربي والاستشراق الاشتراكي، كون الأوّل ممهّد وملازم للهيمنة والاستغلالات الاستعمارية، والثاني كان صادرا عن بلدان وقفت ضدّ الاستعمار إلى جانب حركات التحرّر الوطني في دول العالم الثالث، فبالرّغم من واقع هذا التّقسيم الذي أتى به تاريخ العالم المعاصر، ما كان يجدر بالباحث أن يذهب به إلى حدّ تأسيسه على قيمة الخير والشّر، طالما يصحّ أن الاستشراق الغربي لم يكن وحدة متجانسة متراصّة ولا توّجها موحّد الأبعاد والمرامي، وأنّ الاستشراق الاشتراكي كان على طريقته يمارس أنواعا من التّبشير بحقيقته كإديولوجيا ومنهج مشروع.

ثانيا: اتّخاذ عبد الملك لموقف القبول والتّسليم بإزّاء الاستشراق الجديد، حيث لم يَسلم أيّ مستشرق قديم من نقده إمّا بسبب تحيّزاته الاستعمارية، أو بحجّة نقص تكوينه اللغوي أو المنهجي، ولكن ذلك الموقف يتدنّى أحيانا إلى سلوك المداهنة والمداراة مع أعلام مجدّدين كماكسيم رودنسون وأندريه ميكل وجاك بيرك، وقد يتحوّل هذا السّلوك إلى ازدواجية في الحكم مثلما نرى مع (بيرك) الذي يستشهد به عبد الملك مطوّلا وبكثير من التّنويه (ويشكره بالمناسبة على ذكر اسمه في دراساته) مع تعليقه على فكرة من أهمّ أفكاره

[1] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص 168.

[2] _نفسه ، ص170.

بقوله: "هكذا يقيم جاك بيرك ثبتا حول لا استقلال الشعوب العربية والإسلامية وعجزها عن التفكير بذاتها وصياغة أدوات المعرفة التي تقدر وحدها على تأسيس الحركة والتقدّم في العمق". ثالثا: تجاوز (عبد الملك) الاستشراق بالمعنى المتعارف عليه جغرافيا وتخصيصيا إلى الدراسات الإفريقية والآسيوية فقدّم نموذجين في ميدان الآسيويات (جوزيف شينو) و(جوزيف نيدهام)[1].

ينتقل (حمّيش) إلى باحث آخر هو (هشام جعيط) ويقدّم عرضا لأفكاره التي طرحها في مقاله (سيكولوجيا الاستشراق) ثمّ الملاحظات التي سجّلها ـ من باب النّقد ـ على نتائج هذا العرض والتي تتمثّل في عنصرين:

1ـ صحيح أنّ الاستشراق التقليدي ظلّ يخاطب أوروبا المسيحية الوسيطة وكأنها لم تعرف ثورات في أواخر القرن الثامن عشر.. وصحيح أيضا أن مقارباته للإسلام، دينا وثقافة كانت تقوم على رؤى ثبوتية وماهوية واختزالية،.. لكن أليس من الإنصاف الاعتراف بأنّ تصحيح مثل هذه العيوب قد حصل من داخل الاستشراق نفسه، أيّ على يد المستشرقين المجدّدين المتشبّعين بمناهج العلوم الإنسانية.. وهذا ما يشير إليه (جعيط) نفسه حين يقول: "إنّه بالإمكان دحض وجهة نظر الاستشراق بأن نتبنّى فقط زاوية غربيّة" فهل اكتفى ناقدنا بهذا التّلميح مخافة أن يبدو نقده للاستشراق كرجع صدى لنقد الاستشراق الذّاتي أو نقد "المستشرقين المجدّدين"[2].

2ـ الفكرة التي يؤكّد عليها (جعيط) باستمرار وهي: "أنّ وجود الاستشراق خلال قرن على الأقلّ (1850ـ1950) قد كان مشروطا بعجز العالم الإسلامي عن معرفة نفسه، فهو في حدّ ذاته علامة على وصاية فكرية وعلى تخفيض منزلة الشرق". وبالتالي فمن شأن التغلّب على ذلك العجز أن يحيل الاستشراق على التّقاعد ويعوّض معرفته المتجاوزة بمعرفة الإسلام الذّاتية. وقد يكون من مضاعفات هذه الفكرة "المغالية" أن تلغي ـ بدل أن تبحث ـ مسائل أساسية، كالحق في معرفة الآخر ومشروعية نظرة الغير والأخذ بها وجدلية

[1] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص170ـ 172.

[2] _ نفسه، ص175.

الداخل والخارج والصورة الذّاتية والصورة المرآتية ..، هذا فضلا عن أيّ معرفة ذاتية ـ كما يبدو من كلام جعيط نفسه ـ لا تعمل بمناهج ذاتية صرفة، بل ترغب أو تسهم في ابتداع مناهج تطمح إلى الشمولية والإجرائية الواسعة[1].

بعد عرضه مقالة (عبد الله العروي) (دراسة الثقافة، ملاحظات منهجية على مؤلّفات فون غرونباوم) وتفصيل ما جاء فيها من أفكار ومواقف وموضوعها الرئيسي القائم على الجدل حول تراثية (فون غرونباوم) وتاريخانية (العروي)، يعود (حمّيش) إلى مسألة الخيار والفصل في الموضوع إمّا تراثية (غرونباوم) أو تاريخانية (العروي) وهو يقرّ بصعوبة الخيار من دون الانحياز لأيّ توجّه على حساب الآخر، وإن كان اختلاف حكم المفكّرين على المقصد الإسلامي ليس إلّا في الشّكل أو الأسلوب أمّا في الجوهر فمؤدّاهما واحد. "فإن قلنا في سياق تلك الانتقادات بأن ((منطق الانتقاء (عند التّراثي) هو الذّاتية المفرطة وسرّ التّواجد هو نفي التاريخ))، فإنّ من الممكن ردّ هذا الحكم على صاحبه قائلين: إنّ منطق الانتقاء (عند التّاريخاني) هو الموضوعيّة الموهومة وسرّ التّواجد هو التخبّط في التاريخ"[2].

يخلص (حمّيش) إلى أنّ (العروي) على حقّ حين يعيب على (غرونباوم) تسييده للوعي وكأنّ الشّعور لا وجود له، أو "كأنّ حقيقة كل تراث تتجلّى في ما يقوله أتباعه عنه، وهو مصيب في تكليف المنهج التاريخي بمهمّة ((الكشف عن منطق ما لم ينطق به المتكلّمون))"[3]، ولكن الملاحظ على مقال (العروي) عموما "اتّسامه بالتبرّم المغالي وأحيانا بالإعراض الدوغمائي ، كما في نعته لفكر (غرونباوم) بالتّحكم الذّاتي وقوله عن نتائج بحثه: ((بعد التّشويق وطول الانتظار لا نحصل إلّا على الهزيل المبتذل)) أو في فكرة غريبة تكاد تعلي حقيقة الواقع إلى الشيء في ذاته بالمعنى الكانطي، وهي ((قد يكون من المستحيل اليوم الوصول إلى حقيقة الواقع إذ المكتوب كلّه خاضع لنظرية أو لأخرى، لكن هذا لا يمنع من ضرورة التّمييز بين الحدث التاريخي في حدّ ذاته وبين ما يقول به

1_ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص 176.

2_ نفسه،ص182.

3_ نفسه ، ص183.

الإنسان عنه، وإلّا تلهينا بالأوهام والتّخيلات)). فهل يذهب التاريخاني إلى حدّ سحب نفسه من هذه القاعدة وتقديم مقالاته في حقيقة الواقع كاستثناء لها؟!"[1].

يقدّم (حمّيش) النقد الذي وجّهه (أركون) للاستشراق على أنّه نقد لا يضيف شيئا، إلّا من باب الإلحاح على ضرورة تحديث مناهج الدراسات النقدية ومواكبة التطوّر الحاصل فيها، ثم يطرح بعض النّقاط التي يعدّها اعتراضات على بعض الأحكام والنتائج الصّادرة عن هذا النقد، ومن بينها "إخراج الإسلاميات التقليدية عن نطاقاتها المعهودة، وإرغامها على المثول أمام حقول وقضايا معرفيّة ومنهجية مستحدثة لا عهد لها بها ولا عقد.. والمشكل يكمن هنا بالذات: أن نقول مع ناقدنا بأنّ (الإسلامولوجيا الكلاسيكية قد قلّصت عمليّا ميدانها إلى الفكر ذي المحور العقلي الوضعي (من كلام وفلسفة وفقه)، الذي كان هو نفسه مدروسا بالمنظور المثالي لتاريخ الأفكار)، ثمّ أن نحاسبها على ما لم تقم به نظرا لذلك التّقليص الذي قد يعتبره البعض ضروريّا، هو فعل التّحديد والتّعيين الملازم لكلّ أصناف العلوم المتخصّصة"[2]. ويضاف إلى هذا اعتراضات لا تقلّ أهمية منها:

1ـ إذا كانت الإسلامولوجيا قد طوّرت ناقصة هي المتعلّقة بإهمال دراسة تعابير الإسلام الشيعي، فكيف نؤكّد عليها ونحن أمام أدب استشراقي لا بأس بحجمه، معروف بأعلام كهنري كوربان ولوي ماسينيون.. 2ـ إذا كانت نواقص وإهمالات الإسلامولوجيا التقليدية تمّت باختصار إلى البعد المعاش ـ الشفوي ـ اللّامعبر عنه في الإسلام، فأين نصنّف أعمال دارت كلّها حول جانب معيّن أو آخر من هذا البعد واشتغلت بالمناهج المتداولة في وقتها؟. وأين نبوّب مؤلّفات من اهتمّ من الدارسين بالأنسقة السيميائيّة غير اللّسنيّة أمثال (إدوارد لين).

[1] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص183ـ 184.

[2] _ نفسه، ص186.

3 ـإنّ انتقادات (أركون) للإسلاميات التقليدية قد تكون تحصيل حاصل إذا ما تنبّهنا إلى أنّ مصدرها يقوم سلفا في توجيهات المستشرقين المجدّدين، بل وحتّى عند بعض الإسلامولوجيين الكلاسيكيين في باب مراجعاتهم ونقدهم الذّاتي[1].

أمّا كتاب "الاستشراق" لـ(إدوارد سعيد) فهو يعدّ أوّل كتاب تحليلي نقدي في دراسة الاستشراق حيث أنّ ما سبقه من تأليف في هذا المجال ماهي إلّا مؤلّفات وصفية أو تعريفية ومعجمية. ويرى (حمّيش) أنّ أكبر ميزة لهذا الكتاب "تكمن في أنّه يبعث القارئ على التجاوب معه، إمّا سلبا أو إيجابا، أو بطريقة متعلّقة تروم قدر الإمكان الميل إلى نوع من الموضوعية والإنصاف"[2].

خصّ (حمّيش) الكلام عن كتاب "الاستشراق" عرضا ونقدا، وطرح الرّد العنيف على كتاب "الاستشراق" الذي صدر عن المستشرق (برنارد لويس) الذي نعت (سعيد) بـ(فاضح ولا مبال وتعسّفي وزائف وعبثي وطائش)، ثمّ يرصد من جانبه بعض النّقاط التي "أثارها (برنارد لويس)، والتي يرى أنّها تستحق التسجيل"[3]:

1ـ إذا كانت (المعرفة قوّة) فلماذا ازدهرت الدراسات الاستشراقية في دول أوروبية لم تحصل قطّ على نصيب من السّيطرة على العالم العربي، ورغم ذلك قامت بإسهام يضارع إسهام الإنجليز والفرنسيين، بل يفوقه حسب إجماع معظم الباحثين.

2ـ يعيب (برنارد لويس) على (سعيد) كونه أدرج في دراسته "سلاسل بأسرها من الكتّاب ـ من أدباء مثل شاتوبريان ونرفال وحكام بريطانيين مثل لورد كرومر.. كانت أعمالهم دون شكّ ذات أهميّة بالنسبة لتكوين المواقف الثقافية الغربية، ولكنّهم لا علاقة تربطهم بالتقليد الأكاديمي للاستشراق الذي يمثّل الهدف الرئيسي لسعيد. ولعلّ ردّ (سعيد) متضمّن سلفا في تمييزه بين ما يسمّيه الاستشراق الكامن والاستشراق الظّاهر، ويعقد له

[1] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص 186ـ 188.

[2] _ نفسه، ص194.

[3] _ نفسه ، ص 195ـ196.

فصلا كاملا من الكتاب". وهناك أيضا مآخذ على كتاب "الاستشراق" الذي اتّسم بوقفات تحيد حينا وآخر عن اليقظة المعرفية والاعتدال النقدي، يوجزها(حمّيش) في "نقاط"[1]:

1ـ يرى (سعيد) أن تيارات الاستشراق محكومة بأفكار محوريّة كالفرويدية والداروينية. "غير أنّه لم يوجد أبدا شرق خالص أو لا مشروط .."، وكأنّ (سعيد) بهذا يطلب المستحيل من المستشرقين، أي التخلّي عن تصوّراتهم الغربية وفصلها عن دورهم كعلماء. ثمّ إنّ (سعيد) لا يذكر ولو بالاسم مستشرقا واحدا من هؤلاء الذين كانت طبيعة بحوثهم تبعدهم عن مناطق التوتّرات الحسّاسة مثل (بروكلمان وليفي ـ بروفنسال وكولان) كما أنّ (سعيد) لا يأبه بنقد المستشرقين الذّاتي أو نقد بعضهم لبعض (المستشرقين المجددين).

2ـ طريقة حسن الظّن المسبق والإعجاب التي تعامل بها (سعيد) مع الاستشراق الفرنسي المعاصر، وكيف حشر (روجي أرنالديز) و(إيف لاكوست) في زمرة العلماء الذين خلّفوا "أعمالا ممتازة" فالأوّل ما ادّعى هو نفسه أنّه في عداد كبار المستشرقين والثاني ليس مستشرقا بالمعنى المعهود للكلمة.

3ـ إذا سايرنا (سعيد) بدون مساءلة أو تحفّظ، فقد تعترضنا بعض الصّعوبات التي يبرزها فلاسفة المعرفة والإبستيمولوجيين، منها تلك المتعلّقة بالثالوث المفهومي (المرآة ـ الصورة ـ الحقيقة)، فلو دقّق (سعيد) النّظر في طبيعة العلائق بين عناصر هذا الثالوث لربّما كان أقلّ تحمّسا في إصدار أحكام هي في تحصيل حاصل. ذلك لأنّ كلّ عملية معرفية ـ لكي تعمل وتتبرّر ـ لا بد لها من "إنشاء" موضوعها أو إقامته، أي في تخليصه من عتمات المعرفة العفوية، الحسيّة المباشرة، التي هي، كما يرى باشلار.. عبارة عن عائق إبستيمولوجي يتوجّب تخطّيه. بالإضافة إلى هذا التّخليص تظلّ المعرفة مطالبة بالتّقدم في بناء (أو إعادة بناء) موضوعها وذلك من خلال عمليات كالملاحظة والافتراض والتّجريب والتّنظير، فإذا كانت هذه العمليّات هي التي تشكّل لنا المرآة الباعثة لصور الأشياء فطبيعي أن تتدرج فيها العوامل الذاتية وتشوبها هنا وهناك أخطاء في التّمثيل والإدراك، ولكن من دون أن يعني هذا زيف المرآة وافتراق صورها عن الأشياء. أمّا إن

[1] _ حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق ، ص197-201.

ملنا مع (سعيد) إلى إلصاق هذين العيبين بالمرآة الاستشراقية، فقد نصير إلى متاهة لا تحمد عقباها، إذ يرتدّ إلى مرآتنا النقدية العيبان نفسهما بدعوى أنّ ما تعكسه ليس الاستشراق الحقيقي، بل هو مجرّد صور ونتف من استشراق مخلوق ومنبن من طرف الذّات الناقدة.

هناك إجماع بين نقاد (نقد الاستشراق) على صعوبة مهمّة الناقد ومسؤولية النقد والجهد الذي يبذله الباحث في سبيل تحقيق النتائج المطابقة أو المقاربة لما هو مرتقب من الدراسات النقدية الموضوعية حول موضوع الاستشراق، والجديّة في البحث التي تلازم جلّ نقاد الاستشراق منذ بداية العمل على موضوع الدراسة وحتى إخراجها في الصورة التي هي عليها وإن بدا فيها بعض القصور المنهجية أو الميل إلى التعصّب والذّاتية.

و(حمّيش) يضيف أنّه من الصّعب على الدارس الشرقي بالأمس وحتّى اليوم أن يكون مع الاستشراق، كمادة بحث وتنظير، في حالة سلم أو هدوء غير مشوب بالحذر. "فالذاكرة مازالت تحمله ضمن ماض قريب مثخن بالجراح والمعاطب. إلّا أنّ النّزوع إلى مثل تلك الحالة ـ مع الإبقاء على الحذر ـ هو ما يلزم بالضّبط تحقيقه على صعيد الفهم والتحليل حتى لا نسقط بدورنا في شرك الذّاتوية التي نعيبها على الآخرين في إدراكاتهم ومقارباتهم وحتى نلزم عمليّاتنا النقدية بما تحتاجه من ترشيد عقلاني وقدرة على استبانة تحوّلات الصّراع الفكري وتمحوراته المستجدّة حول قضايا وخطابات حيّة وحاضرة"[1].

2ـ عبد الإله بلقزيز ونقد (نقد الاستشراق) في "نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية":

استهلّ (عبد الإله بلقزيز) كتابه (نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية) وفي فصله الأوّل "من الانبهار إلى الحوار": بكيفيّة تفاعل النهضويين العرب مع الاستشراق بعد تعرّفهم عليه في لحظة ازدهاره (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) وأشكال هذا التفاعل والتأثّر، وكيف "استلهموا مناهجه وطرائقه في الدرس، وناظروه

[1]_حمّيش بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ص202.

مدافعة عن تراثهم انطلاقا من مسلّماته، وانتقدوه ووقفوا من كثير من أطروحاته موقف الاعتراض الصحيح. وأيّا تكن ظروف ذلك التّفاعل، وكيفياته، ومستوياته العلميّة، فإنّ الذي لا مرْية فيه أنّ الاستشراق مثّل لهم تحدّيا فكريّا امتحن قدرة ثقافتهم على جبْه أسئلتهم"[1].

ثمّ يلخّص (بلقزيز) في مجموعة من النّقاط "ما عناه الاستشراق بالنسبة للنهضويين العرب، فالاستشراق "عنى، ابتداء، ظاهرة تحمل على المفاجأة والاستغراب في أنّ الأوروبيين يعرفون عن ثقافة العرب والمسلمين، وعن حضارتهم وتاريخهم، ما لا يعرفه العرب والمسلمين أنفسهم عن تلك الثقافة الحضارة.. وعنى، ثانيا، الاقتدار الفائق في تفحّص النصوص وتدقيقها، وإثبات نسبتها، وإتقان تصحيح أخطائها النّاجمة عن سوء النّسخ وجهل النّاسخ وإضاءة مضمونها بمعلومات ضافية عن الأحداث التي يشير إليها مؤلّفوها، والفترة التي كتبت فيها، ومعلومات عن مؤلّفها.. وعنى، ثالثا، الدراسة الرّصينة والمحيطة بجوانب متعدّدة من تراث الإسلام، والمناهج الحديثة، المستخدمة في تلك الدراسة وطرائق التحليل والاستنتاج واستخدام مادة البحث، والتاريخ المقارن للظاهرة المدروسة... وعنى، رابعا، مبعث شعور الاعتزاز، بالذّات الحضارية والثقافة العربية فهاهم الدارسون الغربيون لتراث الإسلام يثبتون ـ لمجرّد دراستهم تاريخ الإسلام وثقافته ـ أنّ التّراث مازال حيّا بل ـ أكثر من ذلك يكشفون عن كنوز فيه لم يكن أكثرها معلوما لدى العرب والمسلمين[2].

ثمّ أسهب (بلقزيز) كثيرا في الحديث عن أشكال تفاعل النهضويين العرب مع الاستشراق وأبعاد العلاقة بينهم وبين المستشرقين، متناولا بالتّفصيل مكامن الانبهار والنقد مؤكّدا على أنّه بالرغم من وجود الكتابات النهضوية العربية "الناقدة" للمستشرقين، إلّا أنّ هذه الكتابات لا تخلو من آثار الاستشراق وتجلياته.

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ص23.

[2] _ نفسه، ص ن.

يمثّل النهضوي (عبد الرحمن بدوي) عند (بلقزيز) نموذجا للتّماهي والتّمايز، المتوازيين مع الاستشراق، وأفرد له فصلا كاملا (الفصل الثاني: الاستشراق ـ التّماهي والتّمايز) معتبرا إيّاه أفضل نموذج للنّقل العربي عن الاستشراق والتعريف بأعمال المستشرقين لدى القارئ العربي فهو "أكثر من أظهر ميلا قويّا إلى الاحتفال بأعمال المستشرقين: تعريفا وترجمة واستلهاما ومناقشة، من رموز الجيل المتأخّر من النهضويين، وبالغزارة في الكتابة عزّ نظيرها.. وقد ساعده في ذلك إتقانه لغات أجنبية عدّة (الفرنسية، الألمانية، الإنكليزية الإسبانية، الإيطالية الهولندية، اليونانية، اللّاتينية، الفارسية)، الأمر الذي أتاح له فرصا مثالية للاتّصال بمصادر الاستشراق، كما بمصادر الفكر، في لغاتها الأصل.."[1].

تجدر الإشارة إلى أنّ اللحظة الأولى في علاقة (بدوي) مع الاستشراق هي المتمثّلة في التعريف الموسوعي والسياقي للاستشراق، وتعدّ التّرجمة هي اللّحظة الثانية في هذه العلاقة أمّا يميّز ترجمة (بدوي) لنصوص المستشرقين هو أنّها اشتملت على عدّة وظائف حسب تعريف (حسن حنفي) الذي يورده (بلقزيز): "لم تكن التّرجمة عن الاستشراق مجرّد هدف علمي واحد، بل كانت متعدّدة الأهداف: المساهمة في الدراسات الإسلامية من الباحثين العرب، الردّ على المستشرقين، إطّلاع الغربيّين على الصورة الحقيقية للتّراث العربي من خلال المقدّمات والتعليقات على النصّ المترجم، إعطاء العرب صورة عن أنفسهم تجلّت في تراث القدماء الإعداد لوثبة جديدة في النّهضة العربية المستقبلية"[2].

بعد التعريف بالمستشرقين والتّرجمة لهم ولأعمالهم، تأتي اللّحظة الثالثة في علاقة (بدوي) مع الاستشراق وهي اللّحظة الأوثق، لحظة تقمّص الاستشراق والتّماهي معه "لأنّ المسافة بينه وبين المستشرقين الذين آثرهم انمحت أو كادت تنمحي ليفصح عن صور مختلفة من ملابسات الوعي الاستشراقي ومناهجه وطرائق انشغاله على موضوعاته"[3]، ولم

---

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص49.50.

[2] _نفسه، ص 57. نقلا عن حنفي حسن، "الفيلسوف الشامل ـ مسار حياة وبنية عمل: عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين" في دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي إشراف أحمد عبد الحليم عطية ، دار المدار الإسلامين، بيروت، 2002، ص62.

[3] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ص63.

يحظ المستشرقون جميعا بتقدير (بدوي)، فالقلّة القليلة هي من استحقّ اهتمامه وتقريظه من أولئك الذين كانت بينه وبينهم علاقة: "أساتذة درّسوه أو زملاء درّسوا معه، أو أصدقاء اتّصلت علاقته بهم صلات ممتدّة"[1]. ولكنّ هذا الافتراض إن صحّ في حالة بعض منهم فهو لا يصحّ في "ثلاث حالات"[2]: في حالة مستشرقين جايلهم، وتعرّف عليهم وانتقد أعمالهم أشدّ النقد وأغلظ القول في بعضهم إلى حدود التّجريح. وفي حالة آخرين جايلهم أو سبقوه، في الزمان لكنّه تجاهلهم، مع ما كان لكثير منهم من سهم في تراث الاستشراق الحديث، وحيث حظي منهم من حظي بكثير من الاعتراف والإشادة من دارسين عرب من جيل (بدوي) ومن غير جيله. ثمّ في حالة مستشرقي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ممّن لم يعرفهم (بدوي) بحكم الفارق في الزمان لكنّه أنصفهم كبير إنصاف نظير نقده آخرين طعن عليهم علميّا. أمّا من المستشرقين الذين حظوا بنظرة تبجيلية إلى أعمالهم من (بدوي)، ومن غير تحفّظ كبير، من كانوا في الصفّ الأوّل في تاريخ الاستشراق الحديث من أمثال (نولدكه وفلهوزن ، وغولدتسيهر، وماسينيون ...)

التّماهي مع الاستشراق يتمثّل في اللّحظة التي تزول وتنمحي فيها الفروق بين ذات (بدوي) وذوات المستشرقين، "فيستبطن أفكارهم ومناهجهم وطرائقهم في الدرس وكأنّما هو هم أو هو وهم سواء"[3]. ويتجسّد هذا التّماهي ـ وفقا لرؤية (بلقزيز) ـ في صورتين من عمل (بدوي): "الصورة الأولى من التّماهي تختفي الفواصل بين بدوي والمستشرقين، لا يشار إلى التّرجمة في فهرست الكتاب أحيانا، فيبدو وكأنّ النص المترجم من تأليف (بدوي) ومثال ذلك في كتابيه "من تاريخ الإلحاد" و"شطحات صوفية"، أو أن يكون شرحا لنصوص المستشرقين في الموضوع كما في "الإنسانيّة والوجود في الفكر العربي"، ولا يفهمنّ أحد أنّ بدوي يخدع قرّاءه بإخفاء صاحب النّص الذي يترجم له، أو يزعم لنفسه تأليف نصّ هو محض شرح لنصّ استشراقي، وإنّما هو التّماهي يبرّر له أن يكسر حدود التّمايز، فيتكلّم بلسان المستشرقين وهو يحسبه لسانه. أمّا الصّورة الثانية وهي تعدّ الأقوى

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص 63.

[2] _نفسه، ص 63ـ 64.

[3] _نفسه، ص66.

وفيها يلبس بدوي جبّة المستشرق، حتّى لكأنّك تحسبه مستشرقا حين يحقّق نصّا أو يؤلّف آخر، ويبلغ التّماهي ذراه فيتبدّى عمل بدوي وكأنّه يستنسخ أعمال كبار المستشرقين على نصوص التّراث العربي الإسلامي، وأمثلة ذلك في فئتين من التحقيقات وفئة الدراسات"[1].

نقد الاستشراق هو اللّحظة المعرفية الرابعة في علاقة (بدوي) بالاستشراق "وليس معنى ذلك أنّها اللحظة المتأخّرة من عمل بدوي على الاستشراق، فعلى الرغم من معظم هذا النقد كتب في الأعوام العشرين الأخيرة أي بعد أن جاوز الستين إلّا أنّ منحاه النقدي أرهص مبكّرا في مرحلة الشباب ـ في ذروة انئخاذ وعيه بالاستشراق والمستشرقين"[2]. وهي اللّحظة التي يركّز عليها في نقد الخطاب النقدي لدى (بدوي).

النقد الذي يقدّمه (بدوي) هو نقد للمنهج السّائد في الدراسات الاستشراقية والقائم على منهج (الأثر والتأثر)، وينجرّ عن ذلك "إعدام الأصالة العربية لنصوص تردّ إلى أصول يونانية..، وكذلك نقد لأخطاء المستشرقين النّاجمة عن الجهل أو التعصّب"[3]، يسجّل (بلقزيز) بعض الملاحظات عن دراسة بدوي ونقده للاستشراق، مبرزا فيها خصائص النقد لدى (بدوي) ضمن "موسوعة المستشرقين"، ابتداء بالمعرفة التي تشكّلت لديه من الموضوع المدروس (الاستشراق) وطبيعة هذه العلاقة، ورؤية (بدوي) للاستشراق كظاهرة متطوّرة، وكذلك مسار النقد لدى (بدوي)، وأهمّ المناهج التي انتهجها في نقد الاستشراق والتزامه بها، وأهم نتائجه ومطابقتها للواقع والمنهج. وأهمّ الملاحظات التي أوجزها (بلقزيز) هي:

أنّ مساحة الخطاب النقدي في الموسوعة تتراوح بين جمل أو فقر، في أكثر المواد التي فيها نقد للاستشراق، وبين صفحات عدّة ضافية كما في مواد أخرى، كتلك التي كرّسها لـ شبرنغر وريتان ولامنس حيث أخذ فيها حريّته في دحض أطروحات المستشرقين وتفنيدها. والملاحظ أيضا أنّ لهجة النقد تختلف كثيرا في المادة التي كتبها عن هنري

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص66.67.

[2] _ نفسه، ص69.

[3] _نفسه، ص70.

لامنس لأنّ هذا الأخير عند بدوي هو شديد التعصّب ضدّ الإسلام ويفتقر افتقارا تامّا إلى النّزاهة في البحث والأمانة في نقل النصوص وفهمها ويعدّ نموذجا سيّئا جدّا للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين[1]. ويمكن القول أنّ الفارق بين لهجة النقد في المادة المكتوبة عن رينان ـ كما عن فلهاوزن وغولتسيهر ـ والمادة هذه عن لامنس (كما عن اشبرنغر) هو الفارق في نقد موضوعي يريده صاحبه بنّاء وفعل استكمال، ونقد إيديولوجي يبغي منه نسف أطروحة والتّشهير بصاحبها، وهما شكلان من النقد تعايشا في فكر بدوي، وأفصحا عن نفسيهما في مناسبات مختلفة. ومهما تكن مقادير التّماهي والتّفاصل بين فكر بدوي والاستشراق، فالذي لا مرْية فيه أنّه كان أكثر المفكّرين العرب اتّصالا بأعمال المستشرقين، وتفاعلا وحوارا معها وأكثرهم اعتناء بترجمتها والتّعريف بها في الدائرة العربية، وتشجيعا للقرّاء والباحثين العرب على الرّجوع إليها، كان بدوي نقطة لقاء بين لحظتين من علاقة الوعي العربي بالاستشراق: لحظة الاستلهام والتّلمذة، ولحظة الحوار والنقد،.. وقد اجتمع في نقده الاستشراق ميلان: ميل إيديولوجي وآخر معرفي، وهما الميلان أو المنزعان اللذان سيستمران في الإفصاح عن نفسيهما في الفكر العربي المتّصل بالاستشراق والقارئ له، سيتعايشان في فكر المفكّر الواحد كما تعايشا في فكر بدوي[2].

انتقل (بلقزيز) في هذا الكتاب إلى نماذج أخرى من النهضويين العرب، اثنان منهما يعتبران من الروّاد في نقد العلاقة بين المعرفة الاستشراقية والمؤسّسة الكولونيالية الكامنة وراءها، يتعلّق الأمر بالمصري (أنور عبد الملك) والفلسطيني الأمريكي(إدوارد سعيد). ومجمل ما يمكن أن نسجّله من ملاحظات حول الخطاب النقد لديهما ـ بصفة عامة ـ هو الاتّجاه نحو نقد الاستشراق دون فسح أي مجال للتّبجيل والثّناء والانبهار، أو التّماهي مع الاستشراق.

[1] _ بدوي عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص503.

[2] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ص70-72.

كان (عبد الملك)، ولا شك، هو المبادر في نقد العلاقة بين المعرفة الاستشراقية والمؤسّسة الكولونيالية التي تفرز تلك المعرفة، ولأجل ذلك كان سخط (عبد الملك) منصبّا على المركزية الأوروبية التي تمركزت في قلب الفكر الاستشراقي الكولونيالي. لذا كان (عبد الملك) "ينتصر للاستشراق الاشتراكي على نظيره الغربي، فهو عنده، الاستشراق الأكثر موضوعية ونزاهة وإنصافا. وعلى العموم فإنّ دراسة (عبد الملك) للاستشراق دراسة تأسيسية و"ككلّ دراسة تأسيسية لا بدّ لها من قدر من النّقص والثُّغَر يعتورها"[1]، أمّا ما عدّه (بلقزيز) عوارا فكريا واضحا في مشروع (عبد الملك) قد لخّصه في "ستّ ملاحظات نقديّة"[2]:

1ـ تناولت الدراسة ميدان الاستشراق من مدخل محدّد هو: الصّلة التي انتُسجت بينه والسّياسات والمؤسّسات الكولونيالية منذ النشأة، وفي امتداد التطوّر. وهي، بهذا المعنى فكّرت في علاقة محدّدة هي "علاقة المعرفة بالسلطة"، .. والنظر إلى الاستشراق من هذا المدخل يضعه، منذ الوهلة الأولى، في قفص الاتّهام.

2ـ تستصحب هذه الملاحظة ملاحظة أخرى وتقترن بها هي إحجام (عبد الملك) عن مناقشة الاستشراق من الداخل أي بما هو "علم": في مضمونه الفكري والمعرفي الذي تفصح عنه أعمال المستشرقين وتضمره، .. فحين يقترب من الموضوعات ذات الطبيعة المعرفية من قبيل التصوّر العام ومناهج الدراسات وأدوات المقاربة، كان يمسّها مسّا خفيفا من دون إبحار في العمق،.. وهكذا بدت فرضية الدراسة عائقا معرفيّا ومنهجيا أمام تحليل علميّ خصب للاستشراق ومنتوجه الفكري، كان (عبد الملك) قادرا عليه، متملّكا أدواته عليما بموضوعه، لو هو اختار الخوض فيه بعيدا عن القيود التي ضربها عليه اختيار ذلك المدخل.

3ـ تحقيب الاستشراق إلى حقبتين (كلاسيكية وجديدة) لا يتعلّق، عند (عبد الملك) بتحقيب لتطوّر تعاقبي خضع له ذلك الاستشراق، فحسب، وإنّما يتعلّق ـ أيضا ـ بتصنيف

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص89.

[2] _ نفسه، ص89-91.

معرفي لنوعين من المادة الفكريّة مختلفتين في الرّؤى والمناهج والأدوات. وهذا ممّا ليس ينطبق على صنافته الإيديولوجية، لأنّ هذه تنصرف إلى الانتباه أكثر للمضمون الإيديولوجي الذي يحمله أو يضمره كلّ من الاستشراقين، ولهذا النوع من التّصنيف مثالبه التي لا تحصى، وأوّل مثلبة فيه أنّه لا يعنى بالمعرفيّ في الفكر قدر عنايته بموقف المستشرقين في عالم منقسم على حدود الإيديولوجيات المتواجهة، وهكذا يجري إصدار الأحكام على هذا الصّنف او ذاك وفق معيارية إيديولوجيّة.

4 ـ بموجب ذلك التصنيف/التمييز الإيديولوجي، مالت دراسة (عبد الملك) إلى الانحياز المعلن إلى الاستشراق الاشتراكي، لمجرّد أنّه معاد للثقافة الغربيّة الكولونيالية .. بقطع النّظر عمّا في جعبته من مادة فكرية، وعمّا تنطوي عليه هذه المادة أو تفتقر من قيمة علميّة.. وقد ذهب (عبد الملك) بعيدا في تلميع الاستشراق الاشتراكي رغم تواضعه العلمي قياسا بالاستشراق الغربي ومع ذلك وجد نفسه مدفوعا إلى الاعتراف بما قدّمه علماء غربيون غير ماركسيون للمعرفة عن الشرق، وفي نقد المركزية الغربية ودعواها.. مثل جاك بيرك ومكسيم رودونسون.

5 ـ يلحظ قارئ الدراسة أنّ بين مضمونها وعنوانها تناقضا لم تنجح في رفعه: ففيما تعلن ـ عنوانا ـ أنّ موضوعها مقاربة ((أزمة الاستشراق)) وتحليلها، لا تفعل ذلك كليّا وإنّما موضعيا ـ حتى لا نقول انتقاء ـ حين تحصر تلك الأزمة في الاستشراق الأوروبي، نائية بالاستشراق الاشتراكي عنها، ولكن موحية بذلك النّأي ـ في الوقت عينه ـ بأنّ الاستشراق الاشتراكي وفّر للدراسات الشرقية مخرجا من تلك الأزمة، .. والقارئ في مادة الدراسة يجد من القرائن الكثير على أنّ (عبد الملك) لم يمنع نفسه من إقامة الأدلّة على نجاح الاستشراق الاشتراكي في ما أخفق فيه الاستشراق الغربي، وبالتالي على تجاوز الأزمة التي وقع فيها الأخير، ومرّة أخرى دفعت الدراسة ثمن عدم التناسب بين مادتها وعنوانها من تقييد (عبد الملك) لها بفرضية الاتّصال بين الاستشراق الأوروبي والمشروع الكولونيالي.

6 ـ لم يدرج الاستشراق الاشتراكي في مدخل إشكالية العلاقة بين المعرفة والمؤسّسة ولو هو أدخل ذلك الاستشراق في المدار الإشكالي، لما كانت النتيجة أنّه سينتج نصّا يطابق عنوانه فحواه، فقط، بل لكان أكثر موضوعية في إشكاليته، حيث سيكون أمام مهمّة علميّة لا غبار عليها هي: البحث في الصّلات التي قامت بين الاستشراق السوفياتي ـ الأوروبي الشرقي واستراتيجية الدولة السوفياتية، ودول المعسكر الاشتراكي تجاه بلدان الشرق أو المنظومة الأفرو ـ أسيوية.. هكذا كان على هذا الاستشراق أن يرتبط بالمؤسسة وبالمشروع السوفياتي، مثل نظيره الغربي، بل أكثر من نظيره الغربي الذي لم يكن تابعا ـ دائما ـ للدولة.

دراسة (عبد الملك) كما أسلفنا القول كانت تأسيسيّة، فتحت ورشة لمراجعة تراث الاستشراق .. وهذ الدّراسة حوّلت العربي من موضوع يدرسه المستشرقون إلى ذات دارسة للمستشرقين (وليس ذلك بقليل). ويعود (بلقزيز) إلى قيمة هذه الدراسة، بعد ملاحظاته على هذه الدراسة وما اعتورها، ليشيد بالعمل التّأسيسي لعبد الملك وكيف صار المرجع لكثير من النقّاد الذين تناولوا الاستشراق من جهة مضمونه المعرفي.

نقد العلاقة بين "المعرفة" و"السلطة" هو المشروع الذي استأنفه (إدوارد سعيد) وهي العلاقة التي يرها جامعة بين جميع التيارات الاستشراقية، فهي علاقة القوّة تلك الي تفرض خطاب السّيطرة الذي يسخّر الاستشراق للمؤسّسة الكولونيالية، ويمنع مستشرقين كثر من البحث والدراسة بنزاهة وموضوعية، ويتضمّن خطاب السّيطرة النظرة الدونية للشرق وفرض أسلوب الهيمنة ولذلك فالاستشراق ـ وفقا لهذا الطّرح ـ لن يكون إلّا "أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه، والتسلّط عليه"[1]، وهنا ندرك أنّ علاقة الغرب بالشرق هي علاقة حكم وهيمنة.

ولقد وجّه النقد بالأساس إلى الاستشراق الإيديولوجي الذي خالف المعايير العلميّة والموضوعيّة ويتعلّق الأمر بالاستشراق البريطاني والاستشراق الفرنسي والاستشراق الأمريكي بعد ذلك. أمّا نقده للاستشراق الأمريكي فله خصوصيّته، فهو ليس استشراقا

[1] _ سعيد ادوارد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ، ص 45 .

نابعا من داخل بيئات علمية وفلسفية مألوفة في أوروبا كما هو الوضع في الاستشراق البريطاني والفرنسي وقد "زادت الدراسات الشرقية تدهورا في الولايات المتّحدة الأمريكية أكثر من ذي قبل، منذ مطالع عقد التسعينات من القرن السابق، باتت شيطنة الإسلام والتّرويع به مهنة تحترفها النُّخب "العالمة"، شأنه في ذلك شأن جحافل الصحفيّين والإعلاميّين المتفرّغين لحملاتهم ضدّ العرب والإسلام، خاصّة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، جهد باحثون وصحفيون أمريكيون من أجل أن "يكتشفوا في إسلام مستشرق إمبراطورية للشرق جديدة"، وبدأ يشتغل في الخطاب الاستشراقي تنميط جديد يتعمّد الخلط بين الإسلام والإرهاب، بين العرب والعنف"[1].

يقول (بلقزيز): ربّما يؤخذ على (سعيد) ما وعاه هو نفسه في خاتمة كتابه ـ التي وضعها في طبعة عام 1994 ملحقة بالكتاب ـ وهو أنّ "نقد الاستشراق ينتهي إلى إسناد الإسلامويّة والأصولية الإسلامية". وفي ذلك قدر من الصحّة فقد استقبل الكتاب في العالم العربي بوصفه دفاعا عن العرب والإسلام، ودحضا لدعاوي الاستعمار والإمبريالية والصّهيونية غير أنّ صاحبه لم يقصد إلى كثير ممّا أراده قرّاؤه،.. ولم تكن له نيّة ولا مقدرة على بيان ما هو الشرق الحقيقي والإسلام الحقيقي. وهو لا يعتذر ممّا أراده صراحة: تصفية الحساب مع النظرة العنصريّة الكولونيالية إلى العرب والمسلمين. أمّا المأخذ الكبير على إدوارد سعيد هو اختزاله الاستشراق إلى استشراق كولونيالي.. وإشاحته عن تيّارات أخرى (علمية) في الاستشراق كانت المانيا خاصّة بيتها الحاضنة ، ونفهم أنّ سعيد اضطرّ لذلك بسبب موضوع (المعرفة والسلطة) ولكن ثمن الموضوع بدا مرتفعا على صعيد المعرفة عن تراث الشرق، إذ يخشى أن تتكوّن صورة نمطيّة ـ مقابلة ـ عن الاستشراق في الوعي العربي انطلاقا من رواية إدوارد سعيد عنه، نظير الصورة النمطيّة عن الإسلام في الوعي الغربي[2].

[1] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ص130.

[2] _ نفسه، ص ن.

في نقده للمستشرقين ركّز (هشام جعيط) في خطابه على نقد الفكر الأوروبي من داخل أوروبا، أين تناول الأصول الأوروبية لنظرة الغرب، مهتمّا بتحليل المعرفة الغربية موضوعيا ودون مساجلتها كما فعل (سعيد)، وهو لم يكتف بأن يطلّ سريعا على تاريخ الاستشراق كما فعل (أنور عبد الملك)، ولم تنحصر وتقتصر دراسته على أعمال مؤلّف واحد، مثلما اختار (العروي) في دراسته لأعمال (فون غرونباوم)، وقد أرجع (جعيط) المعرفة الغربية المتحيّزة ضد الإسلام إلى صورة الإسلام المتخيل ودور اللّاهوتيين الأوروبيين في العصور الوسطى في تدشين تلك الصورة المفتعلة، ويدعو (جعيط) إلى "التّمييز بين نظرتين إلى الإسلام في أوروبا العصر الوسيط، بين نظرة صادرة عن العالم الشعبي الأوروبي ـ الناتجة عن التجربة الصّليبية ـ بينما تولّدت الثانية ـ التي من طبيعة مدرسية Scolastique ـ من المواجهة الإسلامية ـ المسيحية في إسبانيا"[1].

لخّص (بلقزيز) مقاربة (جعيط) في ملاحظتين: الأولى: أنّه في نقده خطاب أوروبا حول الإسلام، يزاوج بين منهج التاريخ النقدي ومنهج التحليل السيكولوجي للمعرفة ، يقرأ الخطاب في تطوّره التاريخي قراءة كاشفة عن مغلوطاته..، وفي الوقت عينه يميط اللّثام عن الدّوافع النّفسية العميقة الكامنة خلف المواقف والأفكار، بما في ذلك لعبة القلب، وقيم النّكاية والحقد.. المتولّدة من ثقافة الانغلاق والتّشرنق على الماهيات، ومنازع التفوّق. والملاحظة الثانية: أنّه يناظر فكر أوروبا مناظرة نقدية صارمة، بوجدان عربيّ ومسلم وبعقل أوروبي. يناقش أوروبا من داخل أوروبا: ينتظم في تاريخ عقلانيتها، وقيم التّسامح والحوار والتنوير لينتقد ـ بشدّة ـ الوجه الظلامي فيها: خطاب العنصرية والنّبذ والإقصاء وأزعومات التفوّق العرقي والقيمي والفكري لمجتمعات الغرب وثقافته[2].

النقد الذي وجّهه (أركون) للفكر الأوروبي، هو نقد معرفي منهجي، يستهدف خلل المناهج التي استخدمها المستشرقون في بناء معارفهم عن الشرق والإسلام، وهو نقد للعقل الوضعي العلماني الذي يجهل ويتجاهل الإسلام تجاهلا مركّبا، ولا يعترف بالمعرفة التي

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص135.

[2] _ نفسه، ص154.

يقدمّها هذا الدين، وهو نقد للمناهج الفيلولوجية الكلاسيكية. ويتأسّس الخطاب النقدي لدى (أركون) على "أربعة مستويات هي: 1ـ هامشيّة المسألة الدينية في السياق العلماني. 2ـ تجاهل الإسلام في العقل الوضعي وتهميشه في الدراسات الغربية مقارنة بالديانات التوحيدية الأخرى. 3ـ تأثير المتخيّل الغربي والصور النمطية الموروثة عن الإسلام في بناء معرفة حديثة به في أوساط دراسية. 4ـ نوعيّة المناهج المطبّقة وما يعتورها من قصور وتخلّف"[1].

إنّ الطّريقة التي قرأ بها (أركون) أزمة الاستشراق أو كما يراها هو، تختلف عن طريقة (أنور عبد الملك)، فأركون قرأ الأزمة معرفيّا في "اجترارية ومراوحته في مكانه المعرفيّ والمنهجيّ، وفي برّانيته تجاه الثّورات المعرفية الجديدة ومكتسباتها الابستمولوجية والمنهجية المتحقّقة على امتداد النصف الثاني من القرن العشرين"[2]. والمستشرقون إذ يرتكبون هذا الخطأ المزدوج (أزمة الانسداد المعرفي وإصرار الاستشراق على عدم مراجعة حصيلته الفكرية الحديثة والمعاصرة في ضوء أسئلة الواقع والثّورة المعرفية) هم في نظر (أركون) "يحكمون على أنفسهم ومعارفهم بأن تتحوّل إلى دوغمائيات جديدة تشبه، أو تكاد تشبه تلك الدوغمائيات التي أنتجها العقل الإسلامي التقليدي، وأعاد الباحثون المسلمون إنتاجها. وهكذا إذا كان أنور عبد الملك ـ وبعده إدوارد سعيد ـ قد نعى الاستشراق إيديولوجيا فإنّ محمد أركون نعاه فكريّا ومنهجيا"[3].

وأوّل ما يلاحظ في دراسة (العروي) أو ما يميّز قراءته النقديّة لأعمال المستشرق (غوستاف فون غرونباوم) يقول (بلقزيز): "حقيقتين أو ميزتين عرف بهما (العروي) في كل ما كتب منذ ستّينيات القرن الماضي أولاهما وفاؤه الثّابت للفكر التاريخي، وثانيهما نزعته التحليلية ـ التركيبية والتنظيرية في الكتابة"[4].

---

[1] _ بلقزيز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص160.

[2] _نفسه، ص179.

[3] _نفسه، ص180.

[4] _ نفسه، ص194.

لا مجال عند (العروي) لقراءة تاريخ الإسلام الثقافي والاجتماعي والسياسي بفرضيات لا تسندها وقائع من التاريخ. استلال الثقافي كحيّز ودراسته كموضوع مستقلّ اختيار منهجي مشروع، ما ليس مشروعا أن نفسّر الثقافة بالثقافة، وأن نُخضع ظواهر الإسلام الأخرى وتعبيراته الأخرى، لهذا المستوى ناظرين إليه بما هو جوهر التاريخ والحضارة المتجلّي أبدا في كل شيء. هذه نزعة اختزالية، جوهرانية، تأملية، مجافية لمنطق التاريخ والتطوّر، فالنظرة التاريخانية عند (العروي) ـ في هذه الدراسة كما في غيرها ـ الاعتراف بقوانين التطوّر التاريخي وبأثر عوامل التطوّر هذه ـ وهي تشمل مستويات المجتمع كافة ـ في الأفكار والاعتقادات وأنماط السلوك. التاريخ وحده المرجع، وهو المختبر الذي يجري فيه التحليل.

تترافق هذه النظرة التاريخانية الصّارمة مع منزع تنظيري في الكتابة عند (العروي) تؤسّسه طريقة في التحليل والتركيب لم يحد عنها، وفي دراسته عن (غرونباوم) نموذج لهذه النّزعة التركيبية: يجمع أفكار المؤلف إلى بعضها في شكل منظوميّ بعد أن يعثر على مفاتيحها المفهومية، وروابطها الداخلية المضمرة، ثمّ يعرضها مركّبة في صورة انتظامية، ويحلّل المنظوم إلى عناصره التكوينية مبيّنا الكيفية التي بها تكوّن، والمعنى النّاجم عن ذلك التكوين لينتقد نظامه الفكري، ويعيد تركيب موضوع المؤلّف في وعي القارئ على النحو الذي يراه (العروي) تركيبا مناسبا.

فهي إذن جدلية المؤرّخ والمفكّر (=الفيلسوف) في شخصية العروي تفصح عن نفسها في أعماله، في هذه الثنائية الإيبيستيمية والمنهجية الخصبة: الفكر التاريخي والنّظرة التركيبية[1].

3ـ سالم يفوت و"حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي:

يطرح (يفوت) ـ في بداية نقده ـ كيفية التّناول العربي (=النقد العربي) للاستشراق، أين كان النقد يتناول الاستشراق انطلاقا من مواقف المستشرقين من الشرق وما ينجرّ عن تلك

[1] _ بلقزيز عبد الإله ، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية ، ص 194.

المواقف من أحكام بعيدة كلّ البعد عن الموضوعية والأبحاث العلمية، ووفقا لهذا الرأي فإنّ هذه الأحكام ترجع إلى الميول والنّزعات الذاتية التي تدفعهم في غالب الأحيان إلى الدّفاع عن ما يخالف الحقيقة والواقع، و"يلتمسون تفسيرا لوقائع ثقافية وحضارية وفكرية في العرق أو ما شابه، رغم قناعتهم داخليا بأنّ تفسيرهم ذاك ليس هو الحقيقة. كما جرت عادة أولئك الدّارسين أيضا على اعتبار الاستشراق فرعا من فروع المعرفة أو فنا من فنونها أو قطاعا نظريّا قائم الذّات لا شأن له بباقي العلوم الإنسانية الأخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا النّظرية، فهو ينفرد بموضوعه مثلما تنفرد بموضوعها، وينفرد بمنهجه مثلما تنفرد بمنهجها، فانصبّ الاهتمام أساسا على نقد أطروحاته ومواقفه ومقارعتها بأطروحات ومواقف أخرى، مقارعة تتمّ في مستوى الموقف أو المواقف ولا تنفذ إلى عمق الإشكالية"[1].

ويشير (يفوت) إلى ذلك الشّعور الذي ينتابنا عند مطالعة الدراسات حول الأبحاث الاستشراقية، خاصة الأبحاث التي تستند إلى النظريات العرقية، ويربط ذلك بمفهوم (كلود ليفي شتراوس) القائم على فكرة أن "الثقافة هي التي تصنع العرق، وليس العرق هو الذي يصنع الثقافة"[2]، ومن ثمّ فإنّ الضّرورة ـ كما يرى (يفوت) ـ تقتضي أن نتناول الاستشراق من منظور آخر هو المنظور الأبستيمولوجي، ومن هنا يُعدُّ النقد الذي يوجّهه (يفوت) إلى نقاد الاستشراق نقدا منهجيّا يطرح البديل، فهو ينتقل من نقد (منهجية نقّاد الاستشراق) إلى طرح النقد الأبستمولوجي بديلا لهذا النقد القائم على التّأريخ للاستشراق ومواقفه "ففرق بين أن نؤرّخ للاستشراق، وبين أن نقدّم (حفريات) الاستشراق، بالمعنى الفوكوي للعبارة"[3].

في تعريجه على الاستشراق يقدّم (يفوت) بعض المحاور الأساسيّة التي تستقطب مختلف النّصوص وتشكّل بؤر مناحيها ـ بعد استغنائه على القراءات النصيّة، التّي يفترض أنّ القارئ يكون على علم بها وبإطارها وبسياقها العام ـ مع "التّركيز على علاقة

[1] _ يفوت سالم، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1985 ص5.

[2] _نفسه، ص6.

[3] _ نفسه، ص ن.

الاستشراق بالمركزيّة الأوروبية وبالسّلطة الاستعماريّة، إنّما من خلال إبراز العناصر المعرفية والأيديولوجية في الاستشراق، وكيف تتخفّى السلطة والمؤسّسة في خطابه، ذي الوجه المعرفي"[1].

كما نجد أنّ هناك اتّفاقا بين (يفوت) و(إدوارد سعيد) حول فكرة أن صور الشرق في المخيال الغربي، أي النّصوص التخييلية الغربية وتأثير المستشرقين الذي ساهم كثيرا في تشكيل النّصوص الكبرى للاستشراق، لذا فالتّعريج على الاستشراق هو في إحدى معانيه حسب (يفوت) "تحليل صورة الآخر، الإسلام، العرب، سائر الشعوب الأخرى غير الأوروبية في أوروبا أو الغرب، تفكيك الرّؤية التي كوّنها الغرب لنفسه وللآخر أو الآخرين ـ على الأصحّ ـ وهذا يعني أنّنا أمام (معرفة غربية أمست الحاجة تدعو إلى نقد أسسها ومراجعة تلك الأسس)"[2]. ولهذا يعود (يفوت) إلى مناقشة المفهوم (الفوكوي) الذي اعتمده (إدوارد سعيد) في تعريف الاستشراق، أي كون الاستشراق خطاب أو (إنشاء) أنتجته المعرفة الاستشراقية، ومدى موافقة هذا الخطاب للواقع، فهو خطاب "لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصوّر تمثّلات وألوانا من التّمثيل حيث تتخفّى القوّة والمؤسّسة والمصلحة، إنّه خلق جديد للآخر، أو إعادة انتاج له على صعيد (التصوّر والتّمثيل) ممّا يجعل من الاستشراق (موضوع ـ معرفة) بينما يضلّ موضوعه الذي هو (الشرق) موضوع واقع لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس"[3]، وفي هذا صياغة جديدة للقضية التي تنبّه إليها (سعيد) من قبل وحذّر منها وهي أنّه "ينبغي على المرء ألّا يفترض أبدا أنّ بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب والأساطير التي ستذهب أدراج الرّياح إذا ما انقشعت الحقيقة المتعلّقة بها"[4].

جرت العادة ـ في كثير من القضايا ـ أن يربط الباحثون فكرا أو مفهوما ما بطبقة معيّنة وإسقاطه على المجتمع بمفهوم الطبقيّة، مثلما نجده في مقولة (الفكر البرجوازي) أو

[1] _ يفوت سالم، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي ، ص7.

[2] _نفسه، ص ن.

[3] _نفسه ، ص8.

[4] _ سعيد ادوارد ، الاستشراق المعرفة السلطة الانشاء، ص41.

(مسلّمة الملكيّة)، فالاستشراق ينسب ـ وفق النّظرية القائمة على أنّه ميدان سياسي معبّر عن رغبة استعماريّة مباشرة ـ إلى فكر الطّبقة السائدة في أوروبا، وهذه أحكام ـ حسب (يفوت) ـ تتجاهل أنّ الأفكار الاستشراقية يمكن أن يحملها (بروليتاري) كذلك، "فحتّى (المناضلون) الشّيوعيون في أوروبا يعتقدون أن سبيل خروج (الشرق) من (جهالته الجهلاء) ومن (تعصّبه) هو الاندماج في تاريخ الغرب، وتقبُّل الاستعمار على أنّه مرحلة ضرورية لذلك"[1]. وهو ما نادى به (كارل ماركس) وتجسَّدَ في مقولته الشّهيرة، واستشهد بها (إدوارد سعيد) في كتابه "الاستشراق": "إنّهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يُمثّلوا".

وينطلق من هذه الفكرة (**كلاوديو سانشيز Claudio Sonchez Albornoz**) أحد القادة الشّيوعيين والمفكّرين في إسبانيا المعاصرة، ليصل وفق النّظرية العرقيّة إلى الدّفاع ضمن أطروحاته عن سبب التأخّر الحضاري الإسباني مقارنة بباقي البلدان الأوروبيّة والذي يتمثّل في "دخول العرب والمسلمين إليها، والّذين أتوا بحضارة ومفاهيم (متحجّرة) تعوق التقدّم ممّا (عطّل) إسبانيا عن اللّحاق بركب التّاريخانية. وما هو أدهى من ذلك أنّه يدافع عن الأطروحات التي تحيل إلى العرق والدم وتلتمس فيهما تفسيرا لبعض المظاهر الحضارية والثقافية. فهو يفسر (نبوغ) مفكّري وفلاسفة الأندلس بسريان الدم الإسباني في عروقهم نتيجة تزاوج الفاتحين العرب والإسبانيات والذي هو تزاوج أدى إلى (اندثار) الدم العربي، وغلبة الدم الإسباني عليه على مرّ السنين"[2].

ومن المسلّمات التي ينطلق منها التّحليل الكلاسيكي (مسلّمة الملكيّة) والتي مفادها "أنّ السّلطة (في ملك) طبقة، وهي ملكيّة أساسها الغلبة والقهر"[3]، في الوقت الذي يعلن فيه ويؤكّد (ميشال فوكو) أنّ "السّلطة استراتيجية أكثر منها ملكيّة، ولا ترجع آثارها ومفاعيلها

[1] _ يفوت سالم، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، ص9.

[2] _ يفوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1986، ص39-40.

[3] _ يفوت سالم، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، ص10.

إلى تملك ما، بل تعود إلى تدابير وحيل ووسائل وتقنيات وأفعال، فهي تمارَس أكثر ممّا تتملك، ليست حقّا تحتقره الطّبقة السّائدة"[1].

ومن المسلّمات أيضا (مسّلمة انحصار السّلطة وانحصار موقعها) والتي مفادها "أن السّلطة سلطة الدّولة والفئات المرتبطة بها في حين أنّ الدّولة ذاتها، مفعول أو أثر يفرزه المجتمع، ونتاج لكثير من الدّواليب والبؤر التي تجد مكانها في مستوى مختلف أتمّ الاختلاف عن ذلك الذي توجد فيه السّلطة لذا فإنّ السّلطة غير محدّدة الموقع، بل هي منتشرة، لا تنحصر في مكان مميّز ((ليست علائق السّلطة في موقع برّاني بالنسبة لباقي أنواع العلائق.. ولا تحتلّ موقع بنية عليا.. بل توجد حيثما كان، وتلعب دور منتج مباشر))"[2]. ولا تتحدّد أيضا وظائف السّلطة عند (يفوت) فيما هو جليّ دون الانتباه إلى "أنّها ـ السّلطة ـ (تنتج الواقع) كما تنتج (الحقيقة) قبل أن تضفي عليها رداء أيديولوجيا وقبل أن تجرّد وتموّه"[3].

في فصل العرق والتاريخ، يُقدّم يفوت نموذجا خاصّا هو الاستشراق الإسباني، أين يتمّ تأسيس هذا الفكر الاستشراقي على (نظرية العرق) و(نظرية الطبائع في تفسير التاريخ) فقد حكم على الوجود العربي الإسلامي في الأندلس من طرف المستشرقين الإسبان المعاصرين "على أنّه (وجود كارثي) أو حادث مباغت، جاء ليشوّش السّير الطبيعي للأحداث والتاريخ أو كسيل جارف.. وهي نظرة يمكن الرّجوع بها إلى أصول ومصادر وسيطيّة وحديثة فكتب (مونتسكيو)، مثلا، أن السّيول المحمديّة جلبت معها الاستبداد"[4].

ونجد قريبا من هذا المعنى ما جاء على لسان المستشرق الإسباني (كلاوديو سانشيز) حين شبّه "غزوات المرابطين والموحّدين بـ (سحائب الجراد الأحمر)"[5]، وقبله (غارسيا مورنته) الذي كتب "حين هبّ العالم العربي في واحدة من أهوج العواصف التي عرفها

[1] _ يفوت سالم، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي ، ص 10.

[2] _نفسه، ص11.

[3] _نفسه، ص12.

[4] _غويتسولو خوان، في الاستشراق الاسباني،ص72.

[5] _ نفسه ، ص ن.

التاريخ، وأغرق البلاد الإسبانية مهدّدا بالانجراف مثل شلّال على كامل أوروبا، كانت حفنة من إسبانيا هي وحدها هي التي وقفت بوجه المدّ الإسلامي، وأبدت مقاومة معجزة بحقّ"[1].

ومن منظور الفكر المؤَسّس على العرق ونظرية الطبائع في تفسير التاريخ، استهدف (كلاوديو سانشيز) في دراسته التي حاول من خلالها تفسير جانب النّبوغ في الفكر الأندلسي ومظاهر خصوصيّته "مال إلى القول بوجود قطيعة مع المشارقة والأندلسيين مصدرها انتساب هؤلاء الأخيرين إلى السّلالة الإسبانية التي تحمل من الخصائص ما جعل المنحدرين منها، يظهرون عن عبقرية لا نظير لها . فمفكّرو الأندلس قاطبة (قمم اسبانية) بلغوا تلك المرتبة العليا لأنّهم كانوا اسبانيين. وتاريخ اسبانيا حتّى في العهد العربي، كان تاريخا صنعه أبناؤها نظرا لقلّة عدد الفاتحين العرب أو البربر، والتي هي قلّة كان يتعذّر عليها أن تغيّر من خريطة الشعب الأيبري وتركيبه الاجتماعي والدموي"[2].

[1] _ غويتسولو خوان، في الاستشراق الاسباني،ص72.

[2] _يفوت سالم، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، ص 31.

المبحث الثالث: نقد الاستغراب

في الفصل السّابق جرى الحديث عن (علم الاستغراب) ـ الذي كان كردّة فعل عن الاستشراق ـ بغية استكمال الحركة التاريخية لنقد الاستشراق (خطاب الآخر) وذلك في محاولة لقلب الأدوار بين الدّارس والمدروس، فإنّنا في هذا الموضع ننتقل من نقد (نقد خطاب الاستشراق) إلى نقد الاستغراب مع نقد لخصوصيّة هذا المجال (الاستغراب)، مع قراءة لأهمّ الآراء العربية حول موضوع الاستغراب.

كان النقد الموجّه إلى كتاب (مقدمة في علم الاستغراب) لـ (حسن حنفي)، يشتمل على نقد مادّته ومضامينه ومنهج الدراسة فيه، وقبل ذلك وجّهت بعض الملاحظات التي تبدو شكليّة في ظاهرها، وبداية نقف مع أولى هذه الملاحظات وهي عنوان الكتاب، أو هذه العتبة التي تثير التّساؤل حول إن كان الكتاب حقّا مقدّمة، ويبدو أنّ تسمية الكتاب بالمقدّمة لا تنطبق إلّا على الفصل الأوّل، وربما الخاتمة أيضا، "ففيهما التّنضير والملامح العامّة للمشروع ولو اقتصر الكتاب عليهما لكان بالفعل مقدّمة.. لكنّ الكتاب اشتمل على التّطبيق والمشروع كلّه حين راح يدرس مفكّري الغرب من منظور (الأنا).. ويبدو أنّ المؤلّف (حنفي) كان حاضرا في ذهنه (مقدمة ابن خلدون) بالذّات فاستعار التّسمية ـ ربّما ـ دون أن ينتبه لاختلاف مضمون الكتابين وحدودهما، وما يؤكّد هذا الفرض الإشارة الواضحة المتكرّرة إلى دورة السبعمائة عام فقد جاء ابن خلدون بعد سبعمائة عام من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وجاء الدكتور حسن حنفي بعد سبعمائة عام أخرى.. وفي ذلك نوع من التّعميم والرّؤية العصفوريّة لحركة التاريخ والإبداع الفكري"[1].

إنّ الوقوف عند كلمة "علم" في (علم الاستغراب) ونسبة (الاستغراب) إلى العلميّة يتطلّب إعادة النّظر في البحوث الاستشراقية لأنّ الاستغراب هو قلب للأدوار بين الدّارس والمدروس وعليه فإنّ السّؤال الذي يعترضنا هنا هو هل كان الاستشراق يوصف بالعلمية حتى يوصف الاستغراب بالعلميّة؟ ونحن ندرك تمام الإدراك أنّه قد جرت البحوث

[1] _ زيدان يوسف، الاستغراب جذوره ومشكلاته. ضمن: جدل الأنا والآخر، ص150-151.

الاستشراقية ـ عادة ـ وقد غلب عليها الطّابع التأريخي . ونجد (حنفي) يسخر من العلميّة التي يصف به المستشرقون مناهجهم النقدية حين يشير إلى ذلك في كتاب سابق (التّراث والتّجديد) تحت عنوان "النّعرة العلمية" بقوله: "أنّ النّعرة العلميّة تنشأ أساسا من استعمال منهج أو طريقة أو عادة تخالف تماما موضوع البحث لأنّها "ماديّة" ترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التّاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو تُرجعه إلى الإبداع الشّخصي أو الأثر الخارجي. وهذا مناقض تماما لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي وهو الوحي، (...) وهكذا تفقد الظّاهرة طابعها المثالي، وتنقطع عن أصلها في الوحي، وعن أساسها في الفكر والواقع وتصبح ظاهرة مادية خالصة لها أصلها في التاريخ الذي أعطاها أساسها، وفي المجتمع الذي أعطاها طبيعتها"[1].

ويضيف (حسن حنفي) بأنّ هذا الخطأ يرجع نسبيّا إلى أنّ جميع المستشرقين أو جلّهم من أهل الكتاب "ينكرون الوحي الإسلامي ومن المستحيل بالنّسبة إليهم إرجاع الظّواهر الفكرية التي يدرسونها إلى أصولها في الكتاب والسنّة عن اعتقاد أو تعوّد. بل يرون أن الوحي ذاته نتاج التاريخ"[2]. ولكن بالعودة إلى السّبب نفسه (علمية المناهج) فإنّه من السّهل على غير (حنفي) "أن يصف منهجه بوصف مشابه، إذ تغلب على الكتاب (مقدّمة في علم الاستغراب) ـ نظرا لاعتماده على المنهج الفينومينولوجي ـ النّزعة الشعورية الدّافقة وما تجرّ إليه من تذبذب لا يتفّق مع (العلم) في مفهومه العام"[3].

وهي النّظرة التي يعترف بها (حنفي) ـ نفسه ـ في (محاولة في النقد الذاتي) وهو آخر فصل في الكتاب وجزء من الخاتمة، بقوله: "ويمكن إجمال أوّل قصور في هذه المقدّمة في (علم الاستغراب) في عدّة نقاط أساسيّة وعلى النحو الآتي: التّذبذب المستمر بين التحليل والمادة العلميّة، بين العلم الجديد والمعلومات القديمة. وقد نشأ ذلك من الرّغبة في الكتابة إلى مستويين ولجمهورين أو قارئين: الأوّل مستوى التّخصّص الدّقيق ولجمهور

[1] _حنفي حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت، ط4 1412هـ ـ 1992م، ص71.

[2] _نفسه ، ص ن.

[3] _ زيدان يوسف، الاستغراب جذوره ومشكلاته. ضمن: جدل الأنا والآخر، ص151.

الخاصّة من العلماء وأهل الاختصاص الذين يبغون الجديد. والثاني مستوى المعلومات العامّة ولجمهور الطلّاب الرّاغبين في العلم"[1]. وعليه فإنّه قد تمّ طرح بديل لمصطلح (العلم) نظرا لعدم مناسبة وصف العلم لمنهج الكتاب وما يقدّمه إذ "في هذه الحالة يصعب قبول وصف (العلم) على ما يقدّمه الكتاب! فالأحرى تسمية (اتّجاه) أو شيء من هذا القبيل"[2].

أمّا عن مصطلح "الاستغراب" والذي يقابل في الدلالة الاصطلاحية مصطلح "الاستشراق" وهو كلمة يمكن القول بأنّها تستقي معناها من الاستشراق بدلالتي المقابلة والمخالفة، وهنا يظهر أنّ المؤّلف "لم يخرج من هيمنة النّظرة الغربية وهو يصوغ أفكاره واصطلاحاته، فالغرب قام بالاستشراق، وهو (المؤلّف) يقوم بردّ فعل يقابله، فيكون الغرب فاعلا في المرّتين.. وربّما كان الأفضل عند اختيار التّسمية أن يستفيد الدكتور حسن حنفي من تراثه .. كما فعل البيروني في دراسته للهند فجعل كتابه بعنوان: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" ..أو كما فعل مسكويه حين سمّى كتابه تجربة الأمم.. أو غيره ممّا يمكن معه تأسيس هذا الاتّجاه الجديد في الدراسة تحت عنوان ينبع من (الأنا) وليس (الآخر) الذي طالت هيمنته، وسوف تطول"[3].

أمّا المنهج الذي اعتمده (حسن حنفي) في كتابه فهو كما أسلفنا المنهج الفينومينولوجي حيث يبدو أن "تركيزه على الفلسفة الظّاهراتية هو امتداد لتركيزه على الظّاهرة الدينية الروحية الذاتية"[4]. فالظّاهرية بهذا المعنى كما يقول (حنفي) "تكون الظّاهريات دعوة مثالية من نوع جديد، مثالية الشعور أو تيّارا روحيا اشراقيا"[5]. ويظهر في منهج (حنفي) وما هو موجود في توجّهه الفكري بصورة عامّة، "ما يكاد أن يكون تطبيقا لمنهج هوسرل في

[1] _ حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص 778.

[2] _ زيدان يوسف، الاستغراب جذوره ومشكلاته. ضمن: جدل الأنا والآخر، ص151.

[3] _ نفسه، ص152.

[4] _ العالم محمود أمين، الاستغراب مشروع حسن حنفي الحضاري. ضمن: جدل الأنا والآخر، ص 174.

[5] _حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص513.

الفلسفة الظّاهرية عامّة.. ولعلّنا نتبيّن ذلك في تفرقته بين الوعي الإسلامي والوعي الغربي التي تستند ـ في تقديري ـ على تفرقة هوسرل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع"[1].

إنّ هذا التوجّه الفكري ـ الظّاهراتي ـ في "تأريخ حسن حنفي للوعي الأوروبي بوجه خاصّ إنّما يسقط عن استغرابه دعواه النقدية الأصولية الإسلامية، ويجعله مجرّد تأريخ غربي للوعي الغربي وإن تضمّنته بعض إشارات ومقارنات عابرة للتّراث الدّيني الإسلامي"[2]. وبالتّالي فإنّ ما سمّاه (حنفي) بـ (مدخل إلى علم الاستغراب) وهو يبّشر بمرحلة حضارية إسلامية جديدة لن يكون وفقا لهذا الطّرح إلّا استعارة لمنهج وفلسفة "هما إعلان بنهاية وعي، أي بنهاية حضارة؟! وخاصّة أنه لا يطبّقها على الوعي الغربي بل على الوعي الإسلامي كذلك"[3].

هذا هو النقد الذي وجّه إلى (حسن حنفي) وكتابه "مقدمّة في علم الاستغراب"، وفق معايير نقديّة شملت جوانب عدّة من الكتاب، ولكن يبدو أنّ فكرة الاستغراب لا يتحمّس لها الجميع وهذا ما تدلّ عليه آخر فقرة في كتاب (إدوارد سعيد) بقوله: "إنّي لآمل أن أكون قد أظهرت لقارئي أنّ الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب"[4]، وما يبرّر موقفه من الاستغراب هو قوله بأنّه "لن يجد (شرقي) سابق العزاء في فكرة أنّه بعد أن كان هو نفسه شرقيا فثمّة احتمال ـ واحتمال قويّ جدّا ـ بأن يقوم بدراسة (شرقيين) جدد أو (غربيين) من صنع يديه. وإذا كان لمعرفة الاستشراق من معنى، فإنّه ليكمن في كونها تذكيرا بالانحلال الاغوائي للمعرفة، أيّ معرفة، وفي أيّ مكان"[5].

أمّا بخصوص مواقف النهضويين العرب من الغرب والاستغراب فهي متعدّدة وتختلف فيها درجات القبول والإقبال، وربما وفق شروط يرى النهضويون أنّها ضروريّة وملازمة لبلوغ الهدف والغاية من هذه الدراسة، وهي مواقف تذكّرنا بالمواقف العربية اتجاه

[1] _ العالم محمود أمين، الاستغراب مشروع حسن حنفي الحضاري. ضمن: جدل الأنا والآخر، ص 174.

[2] _ نفسه، ص ن.

[3] _نفسه، ص175.

[4] _ سعيد ادوارد ، الاستشراق المعرفة السلطة الانشاء، ص325.

[5] _نفسه، ص 325.

الاستشراق فالكتابة في موضوع كالاستشراق والاستغراب والقضايا المتعلّقة بهما "تتضمّن بالضّرورة سوء فهم، شاء المرء أو لم يشأ، فهذه القضايا تلقي بظلالها على طريقة التّناول والتحليلات والآراء الخاصّة بكلّ مؤلّف، كما تلقي بظلالها أيضا على القرّاء والمستمعين وقبل أن يبدأ فعل الاستماع والقراءة! فالحوار قبل أن يبدأ تجده بالفعل محاصرا بأحكام وصور معدّة سلفا وتجده مسبوقا بقدر كبير من الحماسة، أو الغضب، أو الرّغبة المتعجّلة لإبداء الرّأي في هذه القضايا الشائكة"[1].

وربما يرجع سوء الفهم هذا إلى قضيّة التّفاهم وحدودها بين الثقافات المختلفة، فموضوع أو حوار الاستشراق قد يتضمّن في إحدى جوانبه أو يكون من بين قضاياه هجوما أو نقدا للمستشرق عند الغرب أو طائفة من المثقّفين العرب، في حين يراه المثقّف العربي ميلا ودفاعا عن المستشرق، و"هذا الاختلاف في تقييم حوار الاستشراق يطرح بالفعل ما نسمّيه دائما الحدود بين الثقافات"[2] ولن يختلف الوضع كثيرا إذا ما تعلّق الأمر بقضايا الاستغراب.

ومواقف النهضويين اتجاه الاستغراب هو ما تشير إليه نتائج الحوارات والدّراسات التي كانت حصيلة خبرات ودراسات معمّقة والتّي كانت في مجملها قبولا للاستغراب من قبل النّهضويين العرب، وإن كانت هناك استثناءات في نوعيّة هذا القبول، فنجد: قبولا للاستغراب بل والدّعوة إليه، وذلك لكونه العلم الذي يدرس الغرب، وبالتّالي فهو يعنى بالثقافة الغربية وما يميّزها عن ثقافة الشّرق والتي نادى الكثير من النهضويّين بالاطّلاع عليها ووجوب الأخذ عنها، ويبرّر (زكي نجيب) هذه الدّعوة بقوله : "ولم تكن دعوتي إلى ثقافة الغرب صيحة مجنونة مفتونة بظواهر كاذبة بل هي دعوة دفعتني إليها ما رأيته من مكانة رفيعة للإنسان من حيث هو إنسان وكفى، فعندئذ قارنت ـ رغم أنفي ـ بين ما رأيته هناك، وما كنت أعلمه عن قيمة الإنسان في ثقافتنا المصريّة كيف تعلو وتهبط مع درجة السّلطة والنفوذ والثراء ونوع العمل. فهل كان يمكن أن أرى ذلك الفارق الشّاسع بين

[1] _الشيخ أحمد، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، ص5.

[2] _ نفسه، ص6.

الثقافتين، وما أنتجه ذلك الفارق الشّاسع بين الثقافتين، وما أنتجه ذلك الفارق من معايير يقاس بها الناس هنا وهناك، دون أن أبحث عن السّر.."[1].

أمّا القول بأنّ الدراسات التي يقدّمها العرب عن الغرب لا ترقى إلى أن تكون دراسة ناقدة أو قراءة تأويليّة لهذا الغرب وأنّها لا تتجاوز كونها ترجمات لأفكار الغرب، وأنّ الشّرق لا يدرس الغرب كما يدرسه الغرب (=الاستشراق) فإنّ (زكي نجيب) يرى فيها تجاوزا للواقع وذلك حين نستعرض الفكر العربي منذ انفتاح أبوابنا على الغرب "لوجدنا أنفسنا طوال هذه المدّة ننقل عن الغرب ما استطعنا نقله ولم يكن هذا النّقل مجرّد ترجمة لما يكتبونه وإنّما هو درس لما يكتبونه، وبالتّالي تحوير وتبديل وتفسير وبثّ لوجهات نظرنا داخل عمليّات النّقل هذه.."[2]. وهو يرفض فكرة أنّ العقليّة العربية تختلف عن نظيرتها الغربيّة، وهذه الفكرة حسب (زكي نجيب) هي سبب الخلاف، وهو خلاف قائم عن الوهم المتبادل إذ "الحقيقة التّي لا مراء فيها هي أنّ الذي وسّع هذه الفجوة الخلافيّة بيننا هو ظنّ ممزوج بكثير من الوهم عندنا وعندهم على حد سواء"[3].

وبالنسبة لقضيّة أخطار النّقل والأخذ من الينبوع الحضاري الموحّد ـ والذي مركزه الغرب ـ وما فيه من تهديد للهويّة وإزالة لخصائصها التي تنفرد بها وتميّزها ووقوعها في التبعيّة، فيردّ (زكي نجيب) " في اعتقادي أنّ التّبعيّة ليست في العلوم ولكن في الثقافة التي تشكّل هذه الهويّة التي ينبغي أن ينفرد بها كلّ شعب"[4].

والاستغراب عند فئة من النهضويين لا يتمّ إلّا وفق شروط ومعايير يتمّ بمقتضاها الوصول إلى الهدف والغاية من هذا العلم (=الاستغراب)، فلا بدّ أوّلا أن يزول ذلك التأثّر والتّماهي الحاصل بين النهضوي والاستشراق أي أن ينفصل هذا العلم عن مفهوم والرّؤية الاستشراقيّة، لأنّ النّهوض بهذا العلم ومهامه، يقتضي بداية أن ندرك الفارق ونميّز بين

[1]_محمود زكي نجيب، قصّة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1403هـ ـ 1983م، ط2، 1408هـ ـ1988م، ص84.

[2]_محمود زكي نجيب ، خلافنا مع الغرب وهم متبادل، ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، ص20.

[3]_نفسه، ص22.

[4]_نفسه، ص24.

الاستشراق والاستغراب، وهذا هو المطلوب "استغراب بدون استشراق"، وذلك لأنّ تأسيس مثل هذا العلم ينبغي أن يأخذ بمثل هذا التّمييز.

هذا ما ينبغي أن يكون عليه الباحث العربي الذي يقصد هذا العلم وهو مقيم في الغرب ويعيش ـ في نفس الوقت ـ في علاقة مع وطنه الأصلي ووطنه الثاني. ولأنّ الاستشراق قد قدّم سخرة للدّول الغربيّة الإمبريالية وكان وسيلة للاستعمار والهيمنة على العالم، فهذا ما جعل (محمد النيرب) يعبّر عن رأيه في علم الاستغراب وصورته ومآله: "أنا لا أريد أن يكون الاستغراب مثلما كان الاستشراق، بل أريد أن يكون أرقى في التفكير وأنبل في الأهداف وينبغي أن يكون هدف هذا الاستغراب هو إعطاء القارئ العربي معرفة أفضل وأدقّ بالبلدان الغربيّة ودرجة تطوّرها ورقيّها ـ فالاستغراب لا بدّ أن يكون متميّزا ومختلفا بصورة واضحة عن الاستشراق ـ وأعتقد أنّهم في الغرب سيرحّبون كثيرا بهذه المشروع لأنّهم سيستفيدون من هذا المشروع أكثر ممّا استفادوا من الاستشراق"[1]. وأن يتجنّب المستغرب الوقوع في المتخيّل الذي لازم فئة كبيرة من المستشرقين، والصور النمطيّة المتناقلة خلفا عن سلف، والتي حالت دون إعطاء الصورة الحقيقية للشرق.

كان الاستشراق هو العلم النّابع من الفكر الاستشراقي والثقافة الغربيّة، لأنّه في الأخير نقد وتأويل للشرق والاستشراق يسعى إلى تقديم صورة هذا الشرق للقارئ، على اختلاف في مدى القرب والبعد عن حقيقة هذا الشرق، وكذلك اختلاف في هويّة القارئ الغربي والشرقي، وما يلازم ذلك من تعدّد الايديولوجيات، لكن يبقى دائما الاستشراق هو دراسة للشرق وثقافة هذا الشرق. ومن الطّبيعي ووفقا لهذا المنطق أن يكون الاستغراب نقدا للغرب، وأن يكون هذا العلم نابعا من ثقافة الاستغراب والثقافة العربيّة. ولكن يبدو أنّ هذا لا يتوافق مع ما نجده في الواقع العربي.

[1] _النيرب محمد، مع استغراب بدون استشراق، ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، ص253.

أشار (سميح فرسون) إلى هذه الفكرة وإلى واقع هذه الدراسات مستغربا "ما أجده غير قابل للتّصديق هو عدم قيام أي حكومة عربيّة بإنشاء دوائر جامعيّة أو مؤسّسات أبحاث لدراسة المجتمع الغربي، في حدود معرفتي ليس هناك أي دراسة عربيّة عن الاقتصاد أو التاريخ أو السياسة الأمريكية أو البريطانية أو الفرنسية أو السوفياتية، وكل ما شاهدته في المكتبات ومخازن الكتب العربية هو عبارة عن ترجمات عربية للتاريخ والسياسة أو الاقتصاد الغربي بأقلام كتّاب ومفكّرين غربيّين، نحن في أشدّ الحاجة لتكوين مجموعات من الباحثين العرب ذوي الخبرة والمهارة العالية كي تعمل في معاهد ومراكز عربيّة للدراسات الغربيّة"[1]، وإذا كانت حقيقة الأبحاث الموجودة في واقع الدراسات العربية للغرب لا تتجاوز كونها ترجمات لكتابات غربية بأقلام غربية، فهذا لا يعني أنّ القصور موجود في فكرة التّرجمة التي تبقى الوسيلة الأمثل لنقل الثقافات الغربية إلى اللغة المحليّة، ولكن القصور هو في نوعيّة الكتابات الغربية المترجمة وحقيقتها ومطابقتها لواقعها الغربي.

العلاقة مع الغرب مرّت بمراحل وتطوّرات وقد تباينت فيها مواقف الشرق اتّجاهه، وهي مواقف كثيرا ما تأثّرت بدوافع غير موضوعيّة، ولهذا فمن الضروري القيام بعمليّة نقد ذاتي لمسار هذه العلاقة لأنّ "موقفنا من الغرب الآن لا بد أن يقوم على أسس موضوعيّة بناء على تجربتنا السّابقة معه، دون أن نغفل عن حركة التاريخ وضروراتها"[2]. والعلاقة بين (الأنا) و(الآخر) لا تتمّ إلّا وفق الحوار كونه الطريق الأمثل للتفاهم والتعارف، ولأنّ من شروط الأساسيّة للحوار الناجح هو امتلاك وسائل الحوار وفي مقدّمتها اللّغات، ومن هنا كان التأكيد على تعلّم هذه اللّغات وضرورة الترجمة "كمجال خصب ينبغي أن ننظر إليه نظرة جادة، وأن نؤمن بأنّنا أمام قضيّة ذات أهميّة فائقة، لأنّها تفتح أبواب الحوار مع

[1] _فرسون سميح، الاستغراب نقد للغرب، ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، ص151.

[2] _القيعي محمود، الترجمة تشجع على التفاهم ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب ، ص266.

الآخرين، وهي نافذة مهمّة على العلم.. كما أنّ التّرجمة أيضا وتعلّم اللغات وسيلة من وسائل التفاهم والتعارف بين الثقافات والشعوب"[1].

وقبل الحديث عن مواقف (الأنا) من (الآخر) وقبول هذا الأخر أو رفضه، هناك عودة إلى علاقة (الأنا) بـ(الأنا) ومعرفة وقبول (الأنا)، لأنّ القصور في معرفة (الأنا) (=معرفة الذات) "لا بدّ أن يفضي إلى نتائج سلبيّة، قد يؤدّي إلى الانغلاق والجمود، في حين أن التطلّع إلى معرفة الآخرين يفترض سلفا قدرا من الثّقة بالنفس والانفتاح لما لدينا من الرصّيد الحضاري والثقافي ما يمكّننا من أن نتحاور على قدم المساواة مع الآخرين شريطة أن نعترف بعيوبنا ونؤكّد رغبتنا في الاستفادة من تجاربهم"[2].

وتبقى اشكالية المنهج من أهمّ القضايا التي تعترض هذا العلم، لأنّ ظاهرة الاستغراب تقوم كأيّ دراسة على المنهج اللّائق الذي له القدرة على تأدية هذا المطلب أو الهدف المرجو ولن يكون اختيار المنهج ـ باعتبار الصّفة والأصل ـ أقلّ خطرا من مسألة تطبيق هذا المنهج، لأنّ خصوصيّة علم الاستغراب وكذلك ثقافة المستغرب (= الدارس الشرقي) تجعلنا نتوقّف كثيرا عند مسألة أصل المنهج، على الأقلّ إذا ما عرضنا هذه القضيّة من موضع المقابلة والمقارنة مع علم الاستشراق وثقافة المستشرق، حيث نجد أنّ قضيّة أصالة المنهج أو المنهج الدّخيل قضيّة ملحّة تلازم علم الاستغراب، وأكّد (علال سيناصر) على قضية المنهج، متجاوزا فكرة المنهج الأصيل أو الدّخيل إلى فكرة المنهج النّاجع "أنا لا أومن بالذاتية في المناهج ولكن لا أومن أيضا بالنّقل، فالاجتهاد في الفكر لا يمكنه أن يضع لنفسه مسبقا إطارا محدّدا، المنهج اللّائق ليس هو المنهج الدّخيل أو الأصيل إنّما هو المنهج النّاجع الذي يعطي نتيجة، وهذا ليس من قبيل البراجماتية وإنّما يتعلّق بقدرة المنهج على تأدية ما يهدف إليه"[3]. وتبقى مسألة المنهج متعلّقة بقضيّة

[1] _القيعي محمود، الترجمة تشجع على التفاهم ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب، ص267.

[2] _نفسه، ص ن.

[3] _سيناصر علال، مستغربون أكثر ممّا نظن ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب، ص235.

تلازمها ولا تقلّ عنها أهميّة في هذا المجال، وهي قضية استقرار الدّارس على تطبيق المنهج والاستمرار فيه، أو تجاوزه إلى منهج آخر قد يكون مناقضا له، وهو ما حدث مع (حسن حنفي) الذي أراد أن يجسّد فكرة (الاستغراب) في الواقع ويمهّد لهذا العلم في مقدمته "مقدمة في علم الاستغراب"، وبعد كلّ ما دعا إليه يعود إلى استعارة الفكر والمناهج الغربيّة وهو الذي ـ"صنّفه البعض (يساريا إسلاميّا) ـ يعوّل على التّغيير من الخارج، من الغرب، الذي طالما ندّد به خصوصا في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب)"[1].

إذا يشترط في الاستغراب توفّر عدّة نقاط مجتمعة في ثقافة الدّارس (= المستغرب) وهذا يعني أنّ هذا العلم لا يستقيم لمن لا يمتلك من ثقافة الغرب سوى اللغة في معزل عن الثقافة التي تشملها (=الثقافة الغربية)، وأنّ دراسة هذا الغرب (التّراث والأدب الغربي) ينبغي أن تتّم في إطار يشتمل على عدّة مقوّمات وخصوصيّات ثقافيّة، وعليه فإنّه لا يمكننا أن نطلق على (كل) دارس أو مدرّس للأدب الغربي صفة المستغرب، ويشترط في هذه الدّراسة أن "تتمّ في إطار يتّسع لجملة ظواهر هذه الثقافة، وأن يستجوب هذه الثقافة ككلّ وألّا يجعل منها مركز انطلاق المعرفة الأوحد، وأن تسمح له ظروفه أن ينظر إليها من الخارج، ويشترط ألا يقتصر في الحديث على الخارج والدّاخل على الحدود الجغرافية فقط، وألّا تكون بالضرورة مراكز القيادة الفكرية في العالم منحصرة في البلاد الغربية فالغرب تعوّد على دراسة غيره، لا أن يدرس هو من طرف الآخرين وهذا هو الجديد في الأمر"[2]، وفي هذا دعوة إلى استثمار معرفة اللغة والثقافة الغربية ضمن أطرها، في دراسة الغرب وفق دراسة شرقية يكون فيه (الأنا) بشخصيته الشرقية (العربية) هو الدّارس و(الآخر) الغرب هو المدروس، دون التّماهي مع الفكر الغربي في هذا المجال أو انهزاميّة لآراء المركزية الغربية أو ترجمة لما يقوله الغرب عن نفسه.

---

[1] _اسماعيل محمود، في نقد حوار المشرق والمغرب بين حنفي والجابري، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2005م، ص66.67.

[2] _قلوز عز الدين، نعم للاستغراب لكن بشروط ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب، ص241.

خاتمة

خاتمة:

بعد استعراضنا لأهمّ الدراسات العربية التي قامت بدراسة ونقد الاستشراق من جوانب متعدّدة، سواء كانت وصفية أو تاريخية أو أعمالا موسوعية وبيبليوغرافية، في سبيل رصد لمواقف أصحابها ـ التحليلية النقدية والأيديولوجية ـ من الاستشراق، وكذلك مقاربة المناهج العديدة المتّبعة في هذه الدراسات وخصائص كلّ منها، والبحث عن الدّوافع التي كانت وراء الإقبال العربي الكبير على الكتابة في موضوع الاستشراق والمستشرقين، وما حقّقته من أهداف بحثية في هذا الموضوع. وغيرها من القضايا التي اشتغل عليها هذا البحث هي في الأخير مجمل ما استخلصناه من هذا الموضوع وما توصّلنا إليه في هذا البحث نريد أن نطرحه في عدّة نقاط منها:

1ـ تلقّي واستقبال الاستشراق وصور الصّلة بينه وبين النهضويين العرب: استقبل أغلب المثّقفين العرب الاستشراق وتأثّروا بالرّؤية والمنهج الاستشراقي كعادة أيّ منبهر ومعجب بالقادم الحديث خاصّة إن كان غربيّ المنشأ لأنّ نزعة الانبهار بالاستشراق هي في الأخير تنتمي إلى نزعة عامة هي الانبهار بالفكر الأوروبي الحديث، ومن أشكال هذا الانبهار التّلمذة واستبطان المسلّمات.

كانت صورة المناظرة، مناظرة لها دوافع عدّة منها: الدّفاع عن عقيدة الإسلام وتخطئة المستشرقين في قضايا التاريخ والحضارة والهيمنة. ثمّ كانت صورة التّماهي والتّمايز: بدأت صورة هذا التّماهي بتقمّص الاستشراق ومديح المستشرقين والتّماهي معهم فتمّحي فيها الفروق بين ذات النهضوي العربي وذوات المستشرقين. وأخيرا كانت صورة نقد الاستشراق والتي حملت خاصية النقد والتحليل العلمي، وإن تخلّلتها في بعض الأحيان بعض الوقفات الايديولوجية. ويُلاحظ أنّ صور الصّلة مع الاستشراق والمستشرقين كما كانت موزّعة متفرّقة بين مجموعة من النّخبويين العرب، فإنّنا نجدها أيضا تجتمع في مسار صلة عبد الرحمن بدوي مع المستشرقين وتتجلّى في أعماله.

2ـ أهم المفاهيم التي طرحتها الدراسات العربية في تعريف الاستشراق: تعدّدت تعريفات الاستشراق في الدراسات العربية بين المنظورين الايديولوجي والتحليل النقدي فمفهوم

الاستشراق بالمنظور الايديولوجي يصف الاستشراق مثلا: بأنه "دراسة يقوم بها غربيون كافرون للإسلام والمسلمين، من شتّى الجوانب: عقيدة، وشريعة، وثقافة، وحضارة بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه وتضليلهم عنه، وفرض التبعيّة للغرب عليهم.

أما مفهوم الاستشراق بالمنظور التحليلي النقدي فهو ليس مجرّد موضوع أو مجال سياسي يتجلّى بصورة سلبيّة في الثّقافة أو البحث العلمي أو المؤسّسات، وليس تمثيلا وتعبيرا عن مؤامرة امبريالية (غربية) تهدف إلى إخضاع العالم (الشرقي) بل هو كما يرى (سعيد) إنّه الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النّصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللّغوية، وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتّمييز الجغرافي الأساسي الذي يقول بأن العالم ينقسم إلى نصفين غير متكافئين هما الشرق والغرب بل أيضا لسلسلة كاملة من (المصالح) التي يستعين في تحقيقها والحفاظ عليها بشتّى الوسائل مثل نتائج البحوث العلمية وإعادة البناء اللغوي القديم والتّحليل النفسي، ووصف ظواهر الطّبيعة والمجتمعات.

3ـ مناهج المستشرقين وخصوصيّة الشرق: إنّ مشكلة المناهج الغربيّة في تعاملها مع التّراث الشرقي هي في كونها لا تتوافق مع هذا التّراث أي أنّها لا تتناسب وطبيعة وخصوصيّة هذا الشرق، في مواجهة عدّة قضايا ومسائل خاصّة المتعلّقة بالدين الإسلامي والوحي وفصل الغيبي والمثالي عن الوحي وتعاملها معه بالمناهج المادية والوضعية ويضاف إلى ذلك نظرتها الفوقية ومرجعيّة المركزية الغربية المهيمنة على هذه الدّراسات. وقصور المناهج إذ إنّ البحث الاستشراقي بقي وفيّا لمنهجه ـ المنهج الكلاسيكي ـ بحيث أوقف المستشرقون أبحاثهم عند النّزعة التاريخانية والمنهجية الفيلولوجية ولم ينفتح إلّا نادرا على المكتسبات الغنيّة لعلم الألسنيّات والتاريخ المقارن والأنتربولوجيا وغيرها.

4ـ مواقف النهضويين العرب اتّجاه الاستشراق: تعدّدت مواقف النهضويين العرب وفقا للمرجعيات والايديولوجيات المختلفة وذلك على اعتبار أنّ: ـ أنصار (النقد الديني) والذين غالبا ما ينسب إليهم موقف الرّفض المتشنّج، يعتبرون تعاليم الإسلام والقرآن والسنة هي المرجع في قبول ورفض ما يناسب أو يخالف هذه التّعاليم (هيمنة التّعاليم الإسلامية). في

حين كان النقد (العلماني) الذين يُنسب إليهم موقف النقد التحليلي، والذي يعتمد فيه على المناهج الغربية وذلك بحكم المعرفة الثقافية والتخصّص التي تميّز نقاد هذا الاتّجاه. ويهدف إلى كشف الأهداف السّياسية والتّشويهات الثقافية للاستشراق، وكيف تمّ تسخيره لخدمة الاستعمار والامبريالية وصار أداة لهيمنة الغرب على الشرق. كما تعاملوا مع التّراث الإسلامي وفق نظرة سياسية حضارية.

5ـ مسار النقد العربي بعد تأزيم الاستشراق لـ(أنور عبد الملك) واستشراق (إدوارد سعيد):

كان لمقال (أنور عبد الملك) "الاستشراق في أزمة" المنعرج الخطير في مسار قراءة ونقد الاستشراق، إذ حملت مقالته الصّورة الجديّة للنقد وفق أسس علمية، وكان لمنهجه (الماركسي) الدّور الكبير في إعادة قراءة الاستشراق الجديد بشقّيه الاستشراق الاشتراكي والاستشراق في أوروبا الغربية. كما أنّ كتاب "الاستشراق" لـ(إدوارد سعيد) أحدث ثورة في مجال دراسة الاستشراق خاصّة في تحليله الإيبيستيمي وإخضاع الاستشراق لمنهج ما بعد الكولونيالية في قراءة وتحليل الخطابات الاستشراقية خاصّة الاستشراق الكولونيالي (الفرنسي والبريطاني والأمريكي). ثمّ تتالت حول هذا الموضوع دراسات ذات طابع نقدي تحليلي بمناهج تاريخانية وسيكولوجية وظاهراتية..

6ـ المناهج التي قامت عليها الدراسات العربية وأهم النتائج: أهم المناهج التي قامت عليها هذه الدراسات العربية:

المنهج الايديولوجي باتّجاهاته المختلفة (الديني والقومي والحضاري) حيث كشف الاتّجاه الديني باتّباعه لاستراتيجية التّأويل والحجاج والمناظرة عن أخطاء المستشرقين التي نتجت عن قصد أو غير قصد، أثناء مناظرتهم وردّهم عن تأويلات خاطئة وأخبار مغلوطة ومصطنعة، وكشف عن الدّافع وراء إحياء الفولكلور ونوع من الحكايات الشعبية والأساطير.

أمّا الاتّجاه القومي فقد حرص على الدّفاع عن الثوابت (اللغة والتاريخ والدين والوطن والثقافة المشتركة) التي تشكّل مقوّمات الهويّة والقومية العربية والإسلامية وعمد إلى تتبّع

الكتابات الاستشراقية التي تهدف إلى زعزعة الوحدة القومية بإحياء العصبيّات والقوميات القديمة والدّعوة إلى العامية كلغة فكر وإبداع..

أمّا الاتّجاه الحضاري فقد كشف (مالك بن نبي) عن ثنائية (التّمجيد/التّفنيد) التي يضمرها خطاب الاستشراق والتي تستوجب ثنائية (الفخر/الدفاع) في الخطابات العربية والإسلامية فعبارات التّمجيد للماضي العربي والإسلامي المنثورة في خطاب الاستشراق والتي ينبهر المتلقّي العربي عند تلقّيها وتشعره بالاعتزاز، تضمر محاولة إغفال المسلم وهو في حالة النّشوة بأمجاد الماضي عن واقع مرير، كما أنّ عبارات التّفنيد في خطابات المستشرقين وتجاهل التّراث العربي والإسلامي وأثره على الحضارة تضمر محاولة إشغال المسلم عن واقعه بالدّفاع عن أمجاد الماضي.

أمّا المناهج المستعارة: فتمثّلت في المنهج الماركسي باتّجاهيه، (الاتّجاه الماركسي الايديولوجي) أين يعيد (عبد الملك) قراءة الاستشراق الجديد بشقيه الاستشراق الاشتراكي والاستشراق الامبريالي. ويتميّز هذا النقد بالتّماهي الكلّي مع الاستشراق الاشتراكي الذي يقف مع قضايا شعوب الشرق وحركات التحرّر، وضدّ الاستشراق الأوروبي الغربي الإمبريالي وكذلك تبشيره بالمنهج الماركسي الذي اعتمده في كثير من الدراسات، و(حسين مروّة) الذي قام بنقد ثلاثة اتّجاهات للاستشراق الغربي، وكشف ما يميّز الاستشراق الماركسي عن الاستشراق البرجوازي.

و(الاتّجاه الماركسي التاريخاني) وكان نقد (العروي) منصبّا على منهجية المستشرقين في دراستهم لتاريخ العرب والإسلام، والنّظرة السلبيّة اتّجاه هذا التاريخ، ووفاءهم للمنهج الفيلولوجي الموروث عن الاستشراق الألماني التقليدي. وأنّ النتائج السلبيّة للتّراثية والمنهج الأنثروبولوجي (الانثروبولوجيا الثقافية) كثيرة وإنّ مجهودات ذهنية جبّارة تذهب سدى لأنّ النقد في غالب الأحيان لا يتعدّى المستوى الايديولوجي السّطحي. وهذا راجع إلى: تكوين المستشرقين أنفسهم وتكوينهم الاجتماعي والأهداف المحدّدة لتخصّصهم، كما أنهم يُمثّلون قسما من البيروقراطية الغربية، وهذه الوضعيّة تحدُّ من قدرتهم على إبداع طرائق منهجية جديدة في مجالهم الخاص.

المنهج النفسي: ركّز (جعيط) في نقد الاستشراق على المفارقة بين الموضوع الذي يقدّمه المستشرق والمنهج الذي ينتهجه اتّجاه الشرق، وما تُولّده في نفسيّة المستشرق من هامشيّة مزدوجة لا تبارحه، ولكن في كثير من الأحيان يدفعه ذلك إلى تجاوز ما يكتفي به علم التاريخ (من وصف وفهم)، وقد يتعدّى ذلك إلى سلوك سبل الطّعن والتجنّي في ثوابت وأسس المجتمعات المدروسة. كما يميّز بين أصناف المستشرقين بحسب نفسيّة المستشرق وموقفه اتّجاه موضوع البحث انطلاقا من الأعمال التي انجزت في نهاية القرن التاسع عشر وشملت النّصف الأوّل من القرن العشرين.

منهج ما بعد الكولونيالية: ركّز (سعيد) على دراسة الاستشراق الفرنسي البريطاني والأمريكي ومنح الأولويّة للعلاقة بين المعرفة والسّلطة وكيفيّة تجلّي السلطة في الدلالات اللغوية وقد وظّف هذه المعرفة في تفكيك الخطاب الاستشراقي وردّه إلى عناصر أوّلية تجرّده من حياده المزعوم وتضعه في سياق المشروع الكولونيالي الغربي، وفي كشف تلك العلاقة بين الدّراسات الغربية للشرق (الاستشراق) والامبريالية الغربية بحيث يكون الأوّل في خدمة الثاني، والثاني يسند الأوّل فالمعرفة التي قدّمها الاستشراق للإمبريالية الغربية ـ إمّا لكونه مستكشفا، أو خبيرا أو عميلا وجاسوسا ـ أفادت منها الإمبريالية في مشروعها الاستيطاني والاستعماري وفي الوقت ذاته الإمبريالية والسّلطة الغربية هي التي تسند بقوّتها الاستشراق وتكسبه المشروعية.

نقد العقل الوضعي العلمانوي: انتقد (أركون) المنهج الاستشراقي وذلك لغياب النّظرة النقدية المعاصرة وتجاهل النقد الابستمولوجي في البحث الاستشراقي واعتماد المناهج الوضعية التي لا تعترف إلّا بالواقعي وما حدث تاريخيا، فالمنهجية الفيلولوجية تبعثر الظّواهر المتحرّكة والمعقّدة وتجعلها راكدة وساكنة، وهي تنفي تطوّر هذه الظّواهر وتتعامل معها كمفاهيم قارّة.

المنهج الوجودي: (بدوي) في علاقته مع الاستشراق والمستشرقين ومن خلال منهجه القائم على النّزعة الفردية والذّاتية، والذي يمثّل إيديولوجيا عربية تسعى لتقويض الطّرح الأنثروبولوجي الذي يظهر في كتابات المستشرقين و كذلك المغالطات والسّفسطة التي

اكتشفتها وجودية (بدوي)، خاصة تلك الكتابات عن نبي الإسلام في العصور الوسطى والحديثة بحيث أنّ كتُّابها من الأوروبيّين يُغيّبون الإرادة ـ فلم يكن بمقدورهم عرض مشروعية الطّرح من دون مغالطة وسفسطة ـ ومن ذلك يغيّبون الوعي.

المنهج الظّاهراتي: استعان (حنفي) بهذا المنهج في مشروع (علم الاستغراب) في محاولة لقلب الأدوار ليصبح (الأنا) اللّاأوروبي المدروس بالأمس هو الدّارس اليوم و(الآخر) الأوروبي الدّارس بالأمس هو المدروس اليوم. حيث تم التعرّض لثنائية (الأنا والآخر) وفكرة أسبقية التّقدم بين الشرق والغرب، وجرى التّقسيم الثلاثي لكلّ من الحضارتين الشرقيّة والغربية.

ثمّ بعد ذلك تحوّل النقد العربي من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد(نقد خطاب الاستشراق):

المنهج الوضعي: أراد (فؤاد زكريا) الكشف عن مواطن القصور والأخطاء المنهجية في كتابات نقّاد الاستشراق (النقد الديني والنقد الحضاري)، حيث رصد غياب العمل التّكاملي بين الفريقين افتقار أنصار النقد الديني إلى المعرفة بالمناهج، وجهل أنصار النقد الحضاري بالتّراث العربي والإسلامي، وهيمنة الأفكار العدائيّة والتّفسير التآمري لجلّ الخطابات الاستشراقية.

المنهج الأبستمولوجي: في كتابه "نقد الثّقافة الغربيّة في الاستشراق والمركزيّة الأوروبيّة" وهو عمل كبير لا يضاهيه في هذا المجال كتاب، قام (بلقزيز) بتوضيح الرّؤية النقديّة لدى نقّاد الاستشراق من خلال تصنيف أكبر الأعمال في هذا المجال مركّزا على ما يميّزها، وفق مراحل وتطوّر المعرفة الاستشراقية لدى هؤلاء النقّاد وما نتج عنها. والكتاب الذي لا يقلّ عن الأوّل أهميّة وقيمة علميّة هو كتاب (بنسالم حمّيش) "العرب والإسلام في مرايا الاستشراق"، حيث ساهم (بنسالم حميش) بتوضيح الرّؤية النقديّة لدى نقّاد الاستشراق. أمّا (سالم يفوت) فقد تتبّع حفريّات الاستشراق وعاد إلى فضح وكشف النّموذج الإسباني والنظريّة العرقيّة في التّصنيف والمفاضلة بين الشرق والغرب.

7ـ نقد الاستغراب:

كان النقد الموجّه لحسن حنفي يخصّ مادّة كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" ومضامينه ونسبة الاستغراب إلى العلميّة ومناسبة العنوان للكتاب ومنهجه الظّاهراتي (الفينومينولوجي) والتّذبذب الحاصل بين التّحليل والمادة العلمية.

كان الكلام عند فئة من النهضويين العرب يتّجه نحو الشروط التي تحقّق قيام مثل هذا العلم، إذ يشترط في الاستغراب توفّر عدّة نقاط مجتمعة في ثقافة الدّارس (= المستغرب) ممّا يعني أنّ هذا العلم لا يستقيم لمن لا يمتلك من ثقافة الغرب سوى اللّغة في معزل عن الثقافة التي تشملها (=الثقافة الغربية)، وأنّ دراسة هذا الغرب (التّراث والأدب الغربي) ينبغي أن تتمّ في إطار يشتمل على عدّة مقوّمات وخصوصيّات ثقافيّة، ولهذا لا يمكننا أن نطلق على (كلّ) دارس أو مدرّس للأدب الغربي صفة المستغرب.

يشترط في هذه الدراسة أن تتمّ في إطار يتّسع لجملة ظواهر هذه الثقافة وفي هذا دعوة إلى استثمار معرفة اللغة والثقافة الغربية ضمن أطرها، في دراسة الغرب وفق دراسة شرقية يكون فيه (الأنا) بشخصيّته الشرقية (العربية) هو الدّارس و(الآخر) الغرب هو المدروس، دون التّماهي مع الفكر الغربي في هذا المجال أو انهزاميّة لآراء المركزية الغربية أو ترجمة لما يقوله الغرب عن نفسه.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم: برواية ورش عن نافع.

1ـ المراجع العربية:

إبراهيم عبد الله:

1_ التلقي والسياقات الثقافية ، منشورات الاختلاف ، ط2، 2005م . 1426هـ .

2_الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/ دار الأمان الرباط، ط1 1431هـ/ 2010م.

أحمد غراب عبد الحميد:

3_ رؤية إسلامية للاستشراق. ط2 (برمنجهام : المنتدى الإسلامي، 1411).

أركون محمد:

4_الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001.

5_تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت/ المركز الثقافي، الدار البيضاء ، ط2، .1996

6_الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط1، .1999

7_قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترك هاشم صالح دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، دط، دت.

اسماعيل محمود:

8_في نقد حوار المشرق والمغرب بين حنفي والجابري، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2005م.

باقادر أبو بكر أحمد:

9_ الإسلام والأنثروبولوجيا، الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ.

البازعي سعد:

10_ شرفات للرؤية: العولمة والهوية والتفاعل الثقافي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005

البحراوي سيد:

11_البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط1، 1993.

12_في البحث عن لؤلؤة المستحيل، دراسة لقصيدة أمل دنقل مقابلة خاصة مع ابن نوح دار الفكر الجديد، بيروت 1988.

بدوي عبد الرحمن:

13_ دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط1، تشرين الثاني (نوفمبر) 1979م.

14_ دفاعا عن القرآن ضد منتقديه، تر: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، دط دت.

15_ دفاعا عن محمد ضد المنتقصين من قدره، تر: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، دط، دت.

16_ موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، تمّوز/ يوليو1993.

بلقزيز عبد الإله:

17_نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1.

18_ نقد الخطاب القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، تشرين الأول/ أكتوبر، 2010م.

بهاء الدين محمد:

19_المستشرقون والحديث النبوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1 1420هـ . 1999م.

البهي محمد:

20_الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، ط3.

بوكاي موريس:

21_القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة مكتبة مدبولي، القاهرة ، ط1، 1996، ط2،2004م.

توفيق سعيد:

22_أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1428هـ/2007م.

تيزيني طيب:

23_ حسين مروّة رائدا ومؤسسا في البحث التراثي العربي، ضمن: حوار مع فكر حسين مروّة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1990.

الجابري محمد عابد:

24_ الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية: في مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج . المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1985م.

25_ مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007م.

جعيط هشام:

26_ أوروبا والإسلام ، طبعة لوساي ، باريس 1978.

الجمحي محمّد ابن سلام:

27_ طبقات فحول الشعراء، تح: أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدني للطباعة والنشر شركة القدس للنشر والتوزيع، د ط، د ت.

الجندي أنور:

28_إحياء التراث الجاهلي والوثني تحت اسم الفلكلور: التراث الشعبي، مكتبة دار الأنصار للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت.

29_ سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، دط، دت.

30_ شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، المكتب الإسلامي، 1398هـ/ 1978م.

ابن جني أبو الفتح عثمان:

31_ الخصائص، تح: محمد علي النجار، المكتبة التوفيقية، القاهرة ، ط1، 2015.

جوزي بندلي:

32_ دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب، دار الطليعة، ط1 1977م.

33_من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، الاتحاد العام للكتاب والصحفيّين الفلسطينيين ط2، 1981.

الحاج ساسي سالم:

34_ نقد خطاب الاستشراق الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، يناير2002م.

حسن خليفة محمد:

35_أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1421هـ / 2000م.

حسن عبد الحميد:

36_الحضارة الإسلامية بين الوهم والحقيقة، جريدة الوطن الكويتية، 1984/12/17م.

حسين طه:

37_ في الأدب الجاهلي، دار المعارف، مصر، ط4، دت.

حمدان نذير:

38_ في الغزو الفكري: المفهوم، الوسائل، المحاولات، دط، دت.

حمّيش بنسالم:

39_العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2011م.

حمودة عبد العزيز:

40_المرايا المقعرة : نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، جمادى الأولى 1422هـ/ أغسطس2001م.

حنفي حسن:

41_"الفيلسوف الشامل ـ مسار حياة وبنية عمل: عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين" في دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، دار المدار الإسلامين، بيروت، .2002

42_مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1411هـ -1991م.

خالدي مصطفى وفروخ عمر:

43_التبشير والاستعمار في البلاد العربية عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي، منشورات المكتبة العصرية بيروت، 1982 م.

خضر حسن:

44_الثقافة كممارسة نقدية ضمن كتاب ادوارد سعيد طائر القدس المهاجر، الشرق للطباعة والنشر، دمشق 1427هـ /2006م.

خضر محمد مشرف:

45_تحولات الفكر النقدي في القرن العشرين ، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع ، ط1 2013م.

خليل إبراهيم محمود

46_ أوراق لسانية ونقدية معاصرة ، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1 (2012 _2013).

أبو خليل شوقي

47_ الحوار دائما وحوار مع مستشرق، دار الفكر، بيروت/ دار الفكر دمشق،ط1،1994 ط3، 1996.

خليل عماد الدين:

48_المستشرقون والسيرة النبوية، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق ـ بيروت، ط1 1426هـ 2005م.

الخمليشي حورية:

49_ترجمة النص العربي وتأويله عند ريجيس بلاشير، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت دار الأمان، الرباط، ط1، 1431هـ ـ 2010م.

درويش أحمد:

50_الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م .

الدوري عبد العزيز وآخرون:

51_تفسير التاريخ، مكتبة النهضة، بغداد.

الديب عبد العظيم:

52_لمستشرقون والتراث، الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ/ 1992م.

الرازي محمد بن أبي بكر:

53_مختار الصّحاح، عني بترتيبه: محمود خاطر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان،1429-1430هـ / 2009م.

الربابعة موسى:

54_الاستشراق الألماني المعاصر والشعر الجاهلي، مؤسسة حمادة للنشر والتوزيع، اربد الأردن، ط1، 2011م.

رضوان عمر بن إبراهيم:

55_آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره دراسة ونقد، دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض، دط، دت.

الرويلي ميجان والبازعي سعد:

56_دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.

زقزوق محمد حمدي:

57_الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط2، 1409هـ - 1989م.

زكريا فؤاد:

58_نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة: دراسة في المنهج، هنداوي، 2017.

الزمخشري أبو القاسم جار الله:

59_أساس البلاغة، تح: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، دط، دت.

60_الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة الحلبي، القاهرة 1968 م، المجلد 4.

الزيات أحمد حسن:

61_تاريخ الأدب العربي، دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع، مصر، 1440هـ - 2019م.

الزّيادي محمد فتح الله:

62_الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، دار قتيبة، ط1، 1426هـ/ 1998م.

زيدان يوسف:

63_الاستغراب جذوره ومشكلاته. ضمن: جدل الأنا والآخر قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، 1997م.

الزيني محمد عبد الرحيم:

64_ الاستشراق اليهودي (رؤية موضوعية)، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1432هـ/2011م

السّامرائي قاسم:

65_الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، منشورات دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع ط1 جمادي الأولى 1403هـ -1983 م.

الساموك سعدون:

66_الاستشراق ومناهجه في الدراسات الاسلامية، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 1431هـ /2010م.

السباعي مصطفى:

67_الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة 1439هـ - 2018 م.

سرى طارق:

68_المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، مكتبة النافذة، ط1 2006م.

سعيد إدوارد:

69_الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت ط1، 1981، ط2، .2005

70_الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ط1 2006.

السعيدي عصام هادي كاظم:

71_ الدراسات القرآنية في الاستشراق السويدي، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية النجف ط1، 1442هـ/2020م.

سمايلوفيتش أحمد:

72_فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1418هـ 1998م.

سيناصر علال:

73_ مستغربون أكثر ممّا نظن ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة ط1، 2000.

بنت الشاطئ عبد الرحمن عائشة:

74_ تراثنا الثقافي بين أيدي المستشرقين، الكويت، 1957.

الشيخ أحمد:

75_من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة ط1، 2000.

الصغير محمد حسن علي:

76_المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1420هـ/1999م.

ضاهر مسعود:

77_كيف نقرأ استشراق ادوارد سعيد ضمن كتاب ادوارد سعيد طائر القدس المهاجر، الشرق للطباعة والنشر، دمشق 1427هـ /2006م .

ضيف شوقي:

78_تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي)، دار المعارف، مصر، ط8، دت.

الطاهر علي جواد:

79_ منهج البحث الأدبي، مطبعة العاني ، بغداد، 1970.

عابدين سامي:

80_أصل الإنسان في القرآن، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ط1، 1426 هـ . 2005م.

عبد الحافظ مجدي:

81_دراسة نقدية لكتاب علم الاستغراب. ضمن: جدل الأنا والآخر قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، 1997م.

بن عبود محمد:

82_منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الاسلامي :في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج . المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، 1985.

العالم جلال:

83_ قادة الغرب يقولون: دمّروا الإسلام أبيدوا أهله، دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع الاسكندرية، دط، دت.

العالم عمر لطفي:

84_المستشرقون والقرآن دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، ط1، 1991م.

العالم محمود أمين:

85_الاستغراب مشروع حسن حنفي الحضاري. ضمن: جدل الأنا والآخر قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، 1997م.

العاني عبد الهادي داود عبد الله:

86_الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، ط1 1421هـ . 2001م.

العروي عبد الله:

87_أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية ، تر: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، يناير 1978.

88_العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط5، 2006.

89_مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط8، 2012.

العقيقي نجيب:

90_المستشرقون، دار المعارف مصر، ط2، 1964.

العلوي هادي:

91_ حسين مروّة والاستشراق، ضمن: حوار مع فكر حسين مروّة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1990.

عمايرة اسماعيل أحمد:

92_المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية، دار حنين، عمان، ط2، 1412هـ/ 1992م.

الغزالي محمد:

93_دفاعا عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، نهضة مصر للطباعة والنشر ط7 2005.

فرسون سميح:

94_ الاستغراب نقد للغرب، ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة ط1، 2000.

فروخ عمر:

95_الاستشراق في إطار العلم وفي إطار السياسة ضمن: الاسلام والمستشرقين، عالم المعرفة، جدة 1405هـ/ 1985م.

فضل صلاح:

96_ بلاغة الخطاب وعلم النص، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط 1، 1992.

أبو فهر محمد محمود شاكر:

97_رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، دت.

قطب محمد:

98_المستشرقون والإسلام، مكتبة وهبة، ط1، 1420هـ -1999م.

قلوز عز الدين:

99_ نعم للاستغراب لكن بشروط ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة ط1، 2000.

القيعي محمود:

100_ الترجمة تشجع على التفاهم من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة ط1، 2000.

كاظم نادر:

101_المقامات والتلقي: بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذاني في النقد العربي الحديث المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2003.

الكبيسي طراد:

102_مداخل في النقد الأدبي، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمّان . الأردن، 2009.

كشك محمد جلال:

103_القومية والغزو الفكري، منتدى سور الأزبكية.

محمود زكي نجيب:

104_خلافنا مع الغرب وهم متبادل، ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة ط1، .2000

105_قصّة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1403هـ - 1983م، ط2، 1408هـ 1988م.

المرصفي سعد:

106_المستشرقون والسنة، مكتبة المنار، الكويت/ مؤسسة الريان، بيروت، دط، دت.

مروّه حسين:

107_دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، مكتبة المعارف، بيروت، تشرين الأوّل - أكتوبر، 1988.

المزوغي محمد:

108_الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2016.

معاليقي منذر:

109_ الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي، ط1، 1418هـ/ 1997م

الميداني عبد الرحمان حسن حبنكة:

110_أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها التبشير . الاستشراق . الاستعمار . دراسة وتحليل وتوجيه دار القلم ، دمشق ، ط8، 1420هـ - 2000 م.

النبهان محمد فاروق:

111_الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، المملكة المغربية، دط، 1433هـ -2012 م.

بن نبي مالك:

112_إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الارشاد للطباعة والنشر والتوزيع ط1، 1488هـ / 1969م.

النملة علي بن إبراهيم:

113_العلاقات بين الاستشراق والاستعمار، التوباد، عدد4 ،شوال 1408 / حزيران(يونيو) 1988م، مج1.

114_الالتفاف على الاستشراق محاولة التنصّل من المصطلح مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض ، 1428هـ - 2007م.

115_المستشرقون والتنصير، مكتبة التوبة ، الرياض ، ط1، 1418هـ - 1998م .

116_المستشرقون والقرآن الكريم في المراجع العربية ، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت ط1، 1431هـ / 2010م ، ص17.

النيرب محمد:

117_ مع استغراب بدون استشراق، ضمن: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة ط1، 2000 .

هارون عبد السلام:

118_تهذيب سيرة ابن هشام، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ط2، 1383هـ - 1964م.

الوهيبي عبد الله بن عبد الرحمان:

119_حول الاستشراق الجديد مقدمات أولية، البيان مركز البحوث والدراسات، ط1 1435هـ.

اليافي عبد الكريم:

120_دراسات فنية في الأدب العربي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1416هـ - 1996م.

2- المراجع الأجنبية:

Jean-FrançoisJeandillou

121_L'analyse textuelle, Armand Colin, Paris.1997

3- المراجع المترجمة:

أيزا برجر آرثر:

122_النقد الثقافي، تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، 1995م، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة ،2003 م.

أوجيه مارك، وكولاين جان بول:

123_الأنثروبولوجيا، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، ط1، 2007.

بارت رودي:

124_الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه)، تر: مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، دط، دت.

جعيط هشام:

125_الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، تر: خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، ديسمبر 1991.

عبد الملك أنور:

126_الجدلية الاجتماعية، تر: سامية الجندي وعبد العظيم حماد، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 2005.

غادامير هانز جورج:

127_الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، آذار- مارس، 2007.

فاجنر إيفالد:

128_أسس الشعر العربي الكلاسيكي، تر: سعيد حسن بحيري، المختار للنشر والتوزيع، القاهرة ط1 ، 128هـ -2008م.

كون توماس:

129_بنية الثورات العلمية، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد168، 1992.

كوش دنيس:

130_مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية،2007.

لوكمان زكاري:

131_تاريخ الاستشراق وسياسته الصراع على تفسير الشرق الأوسط، تر: شريف يونس، دار الشروق، القاهرة ، ط1، 2007.

لوبون غوستاف:

132_حضارة العرب، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.

محمدي مجيد:

133_اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران، تر: ص. حسين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المركز الرئيسي الولايات المتحدة الأمريكية ط1، 2010.

4_ المعاجم:

ابن فارس:

134_معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، دط، دت، الجزء الخامس.

مصطفى إبراهيم وآخرون:

135_المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط4 1425هـ - 2004م

ابن منظور جمال الدين:

136_ لسان العرب، تعليق: خالد رشيد القاضي، دار الأبحاث (الجزائر) ط1، 2008.

5- الدوريات:

اصطيف عبد النبي:

137_نحو استشراق جديد، مجلة الاجتهاد، عدد 51.50، عام 1422هـ/2001م.

باعثمان صلاح بن سالم بن سعيد:

138_منهج المستشرقين في دراسة القضايا القرآنية، حولية كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد السادس والثلاثون، لعام 1438هـ/2017م.

براونه فالتر:

139_الوجودية في الجاهلية، مجلة المعرفة السورية، عدد4، السنة الثانية 1963م.

بيرتنز هانز:

140_النقد والنظرية ما بعد الكولونيالية، تر: عمرو زكريا، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العددان 88/87، خريف 2013 وشتاء 2014.

جعيط هشام:

141_الهوية تأكد ذاتها ..ولا بد من غرس الحداثة فيها بقيمه العليا، حاوره عبد الإله بلقزيز المستقبل العربي السنة 26، عدد294 أغسطس 2003،

سلامة غسان:

142_عصب الاستشراق ،المستقبل العربي، يناير 1981م.

الشياب خالد محمد:

143_الخصوصية الحضارية ومشروع النهضة عند أنور عبد الملك، دراسات العلوم الإنسانية الاجتماعية، مجلد 43، عدد 3، 2016.

144_القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مجلة دراسات، المجلّد 39 عدد3، 2012.

الشاهد السيد محمد:

145_الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، مجلة الاجتهاد، العدد الثاني والعشرون السنة السادسة شتاء 1414هـ ـ 1994م.

طالب جاسم العنزي وساجدة الحساني:

146_أبعاد ومحددات الرؤية الاستشراقية في دراسة التراث والتاريخ الإسلامي، مجلة دراسات استشراقية، العدد الخامس عشر، صيف 2018م.

الطيباوي عبد اللطيف:

147_المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام، مجلة الفكر العربي عدد 32، يونيو1982م.

لورين دو مو:

148_تاريخ الاستشراق الروسي في القرن التاسع عشر، مجلة التفاهم، تر: عثمان أحمد بيروت السنة12، 1435هـ / 2014م، عدد44.

محمد عبد العليم:

149_أوربا الاستعمارية كيف رأت الآخر، مجلة العربي، عدد 529، ديسمبر 2002 م.

المرزوقي أبو يعقوب:

150_مدلول التلقي الغربي المعاصر للإسلام، مجلة الحياة الثقافية، تونس، عدد107 سبتمبر 1999.

النملة علي بن إبراهيم:

151_العلاقات بين الاستشراق والاستعمار، التوباد، عدد4، شوال 1408/ حزيران(يونيو) 1988م، مج1.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة: .....أ
مدخل 8
الباب الأول خطاب الاستشراق 16
الفصل الأول : الاستشراق مفاهيم وآراء.....17
تمهيد 18
الاستشراق لغة.....18
المبحث الأول : مفاهيم الاستشراق 20
المبحث الثاني : نشأة الاستشراق، دوافعه وأهدافه 28
أولا : نشأة الاستشراق.....28
ثانيا ـ دوافع الاستشراق.....32
ثالثا : أهداف الاستشراق 37
المبحث الثالث : مجالات الاستشراق ومدارسه 44
1 ـ مجالات الاستشراق 44
2ـ مدارس الاستشراق 53
الفصل الثاني: خطاب الاستشراق ومناهج النقد عند المستشرقين.....64
تمهيد 65
المبحث الأول: الترجمة والتأويل عند المستشرقين 70

1. الترجمة عند المستشرقين 70
2 . التأويل في الفكر الاستشراقي 75
المبحث الثاني : مناهج النقد عند المستشرقين 81
المنهج الفيلولوجي 81
المنهج التاريخي 84
المنهج الاجتماعي 85
المنهج النفسي 87
المنهج البنيوي 88
المنهج الأنثروبولوجي 89
المنهج الوجودي 91
ما بعد الكولونيالي (ما بعد الاستعمار) 92
المبحث الثالث: الاستشراق والمواقف النقدية في الدراسات العربية 93
1. التلقي العربي للخطاب الاستشراقي، وتطوّر المعرفة وصور الصلة بالاستشراق 94
2. المواقف النقديّة في الدراسات العربيّة 101
الباب الثاني: نقد خطاب الاستشراق 107
الفصل الأول : خطاب الاستشراق ومناهج النقد في الدراسات العربية 108
تمهيد 109
المبحث الأوّل: اتجاهات النقد الإيديولوجي 115
1 ـ الاتّجاه الديني 115

2 ـ الاتّجاه القومي..... 124
3 ـ الاتجاه الحضاري..... 129
المبحث الثاني: استعارة المناهج الغربية.....132
1 ـ المنهج الماركسي 132
1.1 الاتّجاه الماركسي الايديولوجي..... 133
المنهج الجدلي التاريخي في نقد الاستشراق عند (حسين مروّة)..... 137
2.1 الاتّجاه الماركسي التاريخاني 139
2 ـ المنهج النفسي..... 143
منهج ما بعد الكولونيالية 147
نقد العقل الوضعي العلمانوي، أو الإسلاميات التطبيقية بديلا للإسلاميات الكلاسيكية 155
المنهج الوجودي: 163
الأعمال الموسوعيّة:.....167
المبحث الثالث: الاستغراب..... 170
النقد الظاهراتي (الفينومينولوجي) 173
الفصل الثاني : نقد (نقد الاستشراق) ومناهجه في الدراسات العربية..... 180
تمهيد 181
المبحث الأوّل: إشكالية المصطلح وأزمة النقد في الثقافة العربية. 186
المنهج الوضعي في نقد الاستشراق..... 190
المبحث الثاني: الاستشراق والمركزية الأوروبية: قراءة في دراسات النهضويين العرب 206

النقد الأبستمولوجي للاستشراق 208

1. بنسالم حمّيش ونقد (نقد خطاب الاستشراق) في "العرب والإسلام في مرايا الاستشراق" 209

2. عبد الإله بلقزيز ونقد (نقد الاستشراق) في "نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية 218

3. سالم يفوت و"حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي" 230

المبحث الثالث: نقد الاستغراب 236

خاتمة 247

المصادر والمراجع 254

فهرس الموضوعات 272

الملخص:

نقد الاستشراق يمثّل نقدا لقطاع كبير من الثّقافة الغربيّة، وينبغي على المتخصّص في (نقد خطاب الاستشراق) أن يمتلك صفات الناقد ذي الخبرة والمعرفة الثقافيّة والمنهجيّة. وهذا النوع من النقد له مناهجه واتّجاهاته ومداخله إلى الخطاب ليكشف عن مضمراته وأيديولوجيّاته التي تتخفّى وراء جماليّة الأسلوب وبلاغته، وهذا هو المقصود والغاية الحقيقيّة من وراء النقد.

الكلمات المفتاحية: النقد، خطاب الاستشراق الدراسات العربيّة، المناهج. الاستغراب.

Résumé:

Le critique de l'orientalisme constitue une critique d'un large secteur de la culture occidentale, et le spécialiste du domaine de critique du discours orientaliste doit avoir des qualités d'un critique ayant une expérience et une connaissance culturelle et méthodologique. Et ce genre de critique a ses propres moyens et directions et ses entrées au discours pour révéler ses implicites et ses idéologies qui se cachent derrière la beauté stylistique et sa rhétorique. Et c'est bien cela le but réel et la fin du critique.

Les mots-clés Critique, discours orientaliste, études arabes, occidentalisme

Summary:

The critic of Orientalism constitutes a critique of a large sector of Western culture, and the specialist in the field of criticism of Orientalist discourse must have the qualities of a critic with cultural and methodological experience and knowledge. And this kind of criticism has its own means and directions and its entrances to the discourse to reveal its implicits and its ideologies which hide behind the stylistic beauty and its rhetoric. And this is indeed the real Purpose and the end of the critic .

Key words: Criticism, Orientalist discourse, Arabic studies, Westernis