# أثر الأطروحات الاستشراقية في الفكر العربي الحديث نماذج وقضايا

محمد لهوير- د. مصطفى فاتيحي

# The impact of orientalist theses on modern Arab thought models and issues

Mohamed LAHOUIR- dr. Mustapha FATIHI

**ملخص البحث**

يهدف هذا البحث الموسوم بـ (أثر الأطروحات الاستشراقية في الفكر العربي الحديث: نماذج وقضايا) إلى إلقاء الضوء على أهم الأبحاث والدراسات التي أرّخت للعلوم الإسلامية، والوقوف عند تأثّرها بالأطروحات الاستشراقية من حيث المنهج والمنطلقات، من أجل إدراك جوانب القوّة والضعف، والآفاق التي يمكن استشرافها، وكذا البحث في عمق التشكلات المعرفية، وتتبّع البُنى والأنساق الحاكمة والمؤطّرة، وما يرتبط بذلك من نماذج معرفية تفسيرية، ومناهج علمية.

وإذا كانت النّسبية صفةً لازمةً للأعمال العلمية والإنتاجات الفكرية؛ فإنّ منطق المراجعة مسار لا ينبغي أن يتوقّف، بل هو مستمرٌّ في الزمان والمكان، يأخذ من المعطيات والرؤى والتصوّرات؛ بقدر ما يضفي عليها من نقد ومساءلة وتأمّل ومطارحة، لا سيّما إذا استحضرنا سياق المنتج موضوع الدراسة، وارتباط التأريخ بالحاجة إلى التشخيص واستئناف النظر، وسعي روّاد النماذج الممثّل بها إلى تكريس العمل النقدي.

لذلك كان مدار البحث على:

**أوّلاً**: منافذ الاستشراق للفكر العربي الحديث.

**ثانيا**: أثر الاستشراق في بعض رواد الفكر العربي الحديث.

**الكلمات المفاتيح**: الأطروحات الاستشراقية، تاريخ العلوم، أثر الاستشراق، الفكر العربي الحديث، النقد.

abstract:

Shedding light on the most noticeable researches and studies that dated the Islamic Sciences.

Remarking the impact of the Orientalist Theses 'Methodology and standpoints on the Islamic Sciences to find out the strength and weakness' points and all aspects to be reconsidered.

That is because a research in the history of sciences and ideas is not considered as an intellectual luxury or an emotional practice; but it is an in-depth research of the cognitive problematics and the directing paradigms.

Noticing that the relativity is a connected feature of the scientific works and intellectual productions, the logic of reviewing has become a non-stop process basing on meditation and critical thinking within a consideration of the context and subject study of the product.

Hence, the target points are as follows:

Firstly, the Orientalism outlets for modern Arab thought.

Secondly, the impact of Orientalism on the pioneers of Modern Arab Thought.

**مقدمة**

يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على جانب من الأبحاث والدراسات التي أرّخت للعلوم الإسلامية، وذلك قصد بيان أثر الأطروحات الاستشراقية فيها، في أفق إدراك جوانب القوّة والضعف، والجدّة والبِلى، والآفاق التي يمكن استشرافها؛ إذ البحث في تاريخ العلوم والأفكار ليس ترفًا فكريًّا، ولا ممارسة وجدانية، وكذا البحث في عمق التشكّلات المعرفية، وتتبّع البنى الحاكمة والأنساق المؤطّرة، وما يرتبط بذلك من نماذج معرفية تفسيرية، ومناهج علمية نقدية.

**تقديم إشكالي:**

لا يروم هذا المقال «نقد الاستشراق» كما يمكن أن يفهم من العنوان، فذلك أمرٌ فيه من الكتابات الرّصينة الشيء الكثير. ولكن الهدف منه؛ هو بيان تأثير الجذور الاستشراقية في الفكر العربي الحديث، وهو يقرأ تاريخ العلوم الإسلامية، محاولاً الإجابة عن أسئلة النهضة، والبحث في جذور الأزمة، وباعتراف كبار روّاد الفكر العربي أنّه لم تتحقّق آفاق التحديث والتنوير المرتجاة، وإن اختلفوا في أسباب ذلك.

إنّ مردّ الإخفاق متعدّد الأسباب؛ بالنظر إلى تشابك القضايا المدروسة والإشكالات المطروقة، ولكنّ الذي يمكن الاتفاق عليه في ميدان البحث العلمي؛ هو أنّ الأسئلة الخاطئة تفضي إلى أجوبة خاطئة، والخلل في فحص العيّنات يؤدّي إلى عطبٍ في التشخيص، وهذا ما حدث في تأثّر المفكّرين العرب بأسئلة المستشرقين، وآليات تحليلهم ومنطلقاتهم، ونماذجهم المعرفية، وأدواتهم التفسيرية.

فالمجتمع الذي لا يصنع أفكاره الرئيسة؛ لا يمكنه أن يصنع المنتجات الضرورية لاستهلاكه، ولا يمكن لمجتمع في عهد التشييد أن يتشيّد بالأفكار المستوردة، أو المسلّطة عليه من الخارج[1].

في هذا السياق؛ يرى مالك بن نبي أنّه لا يمكن نكران إنتاج المستشرقين، بل أحيانًا يستحقّ كلّ تقدير؛ لما يتّسم في بعض أصنافه بطابع أخلاقي ممتاز لا يمكن نكرانه، باعتباره شهادةً نزيهةً من طرف علماء نعرف قيمتهم. ولكنّنا نغفل جانباً أساسياً في الموضوع، إذا لم نأخذ في حسباننا أنّ كلّ ما ينتجه العقل في هذا «القرن العشرين» الخاضع لمقاييس الفعالية؛ لا يخلو من بُعْد عملي قد يُستغلّ في ميدان السياسة والانتفاع، حيث تصبح الأفكار –ما سما منها وما كان تافها– مُسَخَّرة لتكون وسائل افتضاض الضمائر والعقول[2].

(1) مالك بن نبي، ***إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث***، ط1، دار الإرشاد، 1969م: ص48.

(2) مالك بن نبي، ***القضايا الكبرى***، دار الفكر، دمشق، 2000م: ص 42.

إنّ الإنتاج الاستشراقي كان شرًّا على المجتمع الإسلامي؛ لأنّه ركّب في تطوّره العقلي عُقْدةَ حرمان، سواءً في صورة المديح والإطراء التي حوّلت تأمّلاتنا عن واقعنا في الحاضر، وأغمستنا في النّعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والإقلال من شأننا، بحيث صيّرنا حماة الضيم عن مجتمع منهار(1).

ويمكن أن نضرب مثالا بابن خلدون؛ فإنّ أفكاره وصلتنا عن طريق الرؤية الغربية له، ممّا يفسّر التضارب حول أطروحاته، وتفسير أفكاره، والتعسّف في تأويلها، والتنازع المتقابل بين اعتباره حداثيا، وبين كونه انعكاسًا للعقلية الفقهية التقليدية. ومن بين آخر الدراسات المتعسّفة في تأويل فكر ابن خلدون، نجد دراسة الباحثة التونسية «ناجية الوريمي بوعجيلة»: «حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية»(2).

إنّ تعدّد التأويل إلى حدّ التناقض؛ مثال صارخ على الأثر السلبي لترحيل الأفكار والإشكالات واستيراد الأسئلة. ومردّ ذلك إلى غياب الوعي بخطورة الرؤية المنهجية واعتبارها مسألة محايدة، فيلحظ القارئ في الإسلاميات الحديثة –حسب عبد الإله بلقزيز–، أو في دراسات التراث العربي الإسلامي الحديثة والمعاصرة؛ جملة من الظواهر تسترعي انتباهه وهو يحاول أن يطالع صور القراءة في تلك الدراسات أو يحلّلها.

إنّ من يكتف باقتباس ما يقوله الآخرون ويطبّقه على نفسه؛ لا يمكنه أن يصنع حضارة، أو يواكب العصر، أو يستوعب إنجازاته الفكرية والتقنية، ويسقط في التبعية الإدراكية، أو ما سمّاه أحد العلماء الأمريكيين «إمبرالية المقولات»؛ أي يستخدم الباحث المقولات التحليلية للآخر دون وعي، ودون إدراك لتضميناتها(3).

وهذا ما حدث في كثير من الأطروحات في الفكر العربي الحديث؛ إذْ كانت تشتغل على قضايا بمناهج ولدت في سياق معيّن، وأظهرت انبهارًا بأفكار استشراقية اعتُبِرت حقائق مطلقة، فولَّد عندنا اليوم آفتين إزاء هذه المشاريع:

الآفة الأولى: أنّ المتحمّسين لها أحاطوها بهالة من الإطلاقية والتقديس، آية ذلك حساسيتهم المفرطة من كلّ نقد يوجّه لها، وذلك حالَ دون التقدّم بها إلى الأمام، واستشراف المستقبل، وتحقيق الآمال والوعود المرتجاة.

(1) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث: ص25.

(2) نشره بالاشتراك: المركز الثقافي العربي، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015م.

(3) ممدوح الشيخ، ***عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية***، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008م: ص144.

أمّا الآفة الثانية: فهي الرّفض المطلق لها، والنظر إليها على أنّها مشروعات تغريبية، تكرّس الإمبرالية الفكرية والثقافية.

وبين هاتين الآفتين تهدر الحقائق وتضيع البوصلة، والواقع الذي لا يمكن إنكاره، هو أنّ الفكر الاستشراقي له تأثيراته القوية في الفكر العربي والإسلامي الحديث إيجابًا أو سلبًا، أردنا أم لم نرد. وإنّ مجرد تجاهله أو رفضه لا يحلّ المشكلة، بقدر ما يتهرّب منها كالنّعامة التي تدفن رأسها في الرّمال(1).

وإنّ القول بغياب الحسّ النقدي أو ضموره لدى التآليف العربية المنبهرة بالفكر الغربي؛ لا ينبغي أن يسقطنا في موقف عدمي، فتلك الكتابات وإن افتقدت هذا الحسّ؛ فإنّها ذات قيمة من جهة كونها تنقل النتاج الفلسفي الأجنبي إلى اللغة العربية، ممّا يثري واقع لغتنا ويغنيه. وتفتح لنا من جهة أخرى أفق التفكير أمام تجربة نظرية، وبُنَى معرفية مغايرة(2).

ومع ذلك؛ لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ذلك النقل يحتاج إلى جهد، من أجل التبيئة والتصرّف فيه وفق مقتضيات الواقع وحاجاته، خصوصًا ما يتعلّق بالمفاهيم، وما يرتبط بمساقات إنتاجها.

ذلك أنّ «المفاهيم ليستْ ألفاظًا كسائر الألفاظ، وما هي مجرّد أسماء أو كلمات يمكن أن تُفهم وتُفسّر بمرادفاتها أو ما يقرب في المعنى إليها، بل هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات، كثيراً ما تتجاوز البناء اللفظي، وتتخطّى الجذر اللّغوي، لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها، وما استبطنته ذاكرتها المعرفية. فالمفهوم أشبه بوعاءٍ معرفيٍّ جامعٍ يحمل من خصائص الكائن الحيّ أنّه ذو هوية كاملة قد تحمل تاريخ ولادته وصيرورته وتطوّره الدلالي، وما قد يعترضه أثناء صيرورته من عوامل صحّة أو مرض، وعمليات شحن وتفريغ وتخلية وتحلية. ولذلك كانت دائرة المفاهيم أهمّ ميادين الصّراع الفكري والثقافي بين الثقافات عبر التاريخ، وستظلّ كذلك حتّى ظهور الهدى ودين الحقّ على الدّين كلّه»(3).

لذلك نجد «طه عبد الرحمن» ينعي على المفكّرين العرب عدم قدرتهم على الإبداع المنهجي بما يضاهي ما عند غيرهم، فكان من همومه الدعوة إلى الاستقلال الفكري، والحقّ في الاختلاف الفلسفي، وممارسة السؤال المسؤول، والأخذ بأسباب الحداثة لا بواقعها.

يقول في هذا السياق: «وإذا كان هذا عجزهم فيما نقلوه عن غيرهم؛ فكيف بعجزهم في مناهج اختصّ بها هذا التراث، وهي على ما هي عليه من مخالفة لما نقلوه، فما حصّلوه من المنقول –ولو على

(1) محمود حمدي زقزوق، ***الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري***، ط1 (كتاب الأمة، قطر)، 1404هـ – 1983م: ص14.

(2) الطيب بوعزة، ***في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة: نقد التمركز الأوربي***، ط1، نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2012م: ص10.

(3) جماعة من المؤلفين، ***بناء المفاهيم***، تقديم طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: ص7–8.

تهلهله- حجبهم عن التفطّن لما يمتاز به مخالفه، وضيق عليهم الانطلاق في آفاق التراث، ظانّين أنّ باب العلم واحد، لا يلِجُه إلاّ من استهلك المنقول استهلاكا»[1].

وعلى جلالة قدر كثير من المفكّرين العرب، إلاّ أنّ موقفهم من الموضوعية في العلم يدعو إلى التأمّل والتساؤل، ذلك أنّ اعتقاد خُلُوّ المعارف والعلوم من الأحكام القيمية فكرة مضلّلة؛ لأنّها لا تؤدّي إلى نقل الحقائق العلمية وتطبيقاتها ومنجزاتها فقط، ولكن إلى نقل القيم والأحكام الأخلاقية المتضمّنة في هذه المنجزات العلمية.

إنّها الرؤية التي تعتبر القيم الغربية تتمتّع بقيمة كونية شاملة، وعلى المجتمعات الأخرى أن تتبنّاها، عن رضا أو عن كره، باعتبارها قيمًا تجسّد خلاص البشرية ككلّ، ومنقذها من الخمول والجهل، وموقظها من سباتها العميق وغفوتها، ولا سبيل إلى انتشال الشرقيين ممّا هم فيه من انحطاط سوى تبنّي قيم التقدّم. ولعلّ تصريحًا كهذا لا يثير أيّ إشكال، لكن أن يتحوّل إلى مبرّر للاستعمار، وأن يصبح مسوّغا للاستعلاء، وإضفاء الصفة الكاريكاتورية على الشرق، فذاك هو الإشكال نفسه[2].

ثمّت قوالب جاهزة ومفاهيم نمطية تمرِّرُ الرؤية الاستشراقية عبرها تمركزًا عرقيا، يتجلّى في عملية التوحيد والاختزال لحضارات مختلفة، وتعميدها باسم واحد ومفهوم موحّد، كما تولّد هويات ثابتة مثل: (شرق/غرب)، (نحن/هم)، (تحديث/تأخير)[3].

لم يستطع المستشرقون الانفكاك عن المركزية الغربية الصادرة من موقف استعلائي ينظر إلى الثقافات الأخرى على أنّها تقع في الهامش، وأنّ النموذج الغربي أرقى ما يمكن أن يصل إليه العقل البشري. بل وصل الأمر إلى تفسير ذلك تفسيراً عرقياً وجغرافياً.

وعليه؛ فإنّ نماذج من روّاد الفكر العربي وقعوا في تكريس هذه النظرة من خلال تبنّي الأطروحات الاستشراقية في دارسة تاريخ العلوم والأفكار، والبحث في جذور المنجزات الحضارية، ولذلك نرى الأهمية المنهجية في نسبه الأفكار إلى ذويها، ومراعاة سياقات إنتاجها.

ثبت إذن من خلال ما سبق؛ أنّ الإشكال منهجيٌّ أكثر منه مضموني، وأنّ الجهود المبذولة حول المسألة المنهجية لم تستنفد أغراضها، ولا تزال في حاجة إلى مزيد من العمل الدؤوب.

وتفكيكنا لهذا الإشكال ينطلق من نقطتين أساسيتين هما:

---

(1) طه عبد الرحمن، ***تجديد المنهج في تقويم التراث***، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: ص10-11.

(2) سالم يافوت، ***حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي***، ط1، المركز الثقافي العربي، 1989م: ص65.

(3) نفس المرجع: ص65.

- منافذ الاستشراق للفكر العربي الحديث.
- وأثر الاستشراق في بعض روّاد الفكر العربي الحديث.

## أولا: منافذ الاستشراق للفكر العربي الحديث

في سياق تطوّر مناهج علم التاريخ؛ ظهرت في القرن التاسع عشر موجة، وروح جديدة جذّابة عزفت عن التاريخ الحَدَثِي الذي يسجّل الوقائع السياسية بشكل خاصّ، أو ما يسمّى بـ «التاريخ السياسي»، إلى الاهتمام بالتاريخ الثقافي، وقد ألهمتها أعمال المؤرّخ السويسري «جاكوب بوركهارت» (1897م- 1818م).

والمؤرّخ الثقافي المعروف «غومبريش» في ورقته التنظيرية المشهورة في هذا الحقل والتي عنونها بـ «بحثا عن التاريخ الثقافي» التي ألقاها عام (1967م) ناقش بتوسّع الدور التأسيسي لـ «جاكوب بوركهارت» في ظهور مفهوم التاريخ الثقافي، وأسسه الهيجيلية المضمرة، ثم أشار إلى موقع الفيلسوف الهرمنيوطيقي المعروف «ديلتاي»، وهو أب الاتجاه التأريخي الألماني الذي يطلق عليه التأريخ الفكري.

وفي العام 1966م، نشر المستشرق الألماني «رودي بارت» دراسته عن المستشرقين الألمان؛ اعتمد فيها على كتاب «يوهان فوك»، ثم واصل ما بعده، وضَخَّ ملاحظات وتقييمات كثيرة. وقد أشار «رودي بارت» في هذا الكتاب إلى كيفية توصّل المستشرق النمساوي «ألفرد فون كريمر» إلى أهمية العناية بالتاريخ الثقافي.

يقول «كريمر»: «الإسلام في العصر الحاضر لا يمكن الحكم عليه حكمًا صائبًا، إلاّ إذا ربط بمجموع التاريخ الثقافي للشعب العربي»، وهو تأثّرٌ واضحٌ بروح فكرة التاريخ الثقافي في هذا العصر، وهذا الزوج (التاريخ الثقافي – التاريخ السياسي) وما يحمل في جوفه من تناظر؛ استمرّ حاضرًا في كتاب «رودي بارت» في قراءته لتطوّر الاهتمامات البحثية الاستشراقية[1].

إنّ هذه الحقائق والمعطيات كافية لإثبات ريادة المستشرقين، وسبقهم في العناية بتاريخ العلوم والتأريخ الثقافي.

وفي سياق بيان انتقال الأفكار الاستشراقية إلى جيل بعض روّاد النهضة؛ نجد الجيلين الثاني والثالث من النهضويين تلامذةً للمستشرقين، من طريق القراءة والاطّلاع ابتداءً، ثم من طريق التعلّم المباشر تالياً. إنّ

(1) السكران إبراهيم، ***التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات***، دار الحضارة، 2014م: ص41-42.

بصمات «إرنستريتان» واضحة في كتابات «فرح أنطون»، كما هي واضحة بصمات «جولد تسهير» و«مرغليوت» و«دوغويهفي» في كتابات «جرجي زيدان» من الجيل النهضوي الثاني.

أمّا الجيل النهضوي الثالث، جيل طه حسين، وأحمد أمين، ومحمد حسين هيكل، والشيخ مصطفى عبد الرازق، وتلامذتهم من أمثال عبد الرحمن بدوي، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ... فقد درسوا على المستشرقين مباشرة في فرنسا، وفي الجامعة المصرية التي كانت تعجّ بهم في فترة ما بين الحربين[1].

هذه البصمات يؤكّدها جرجي زيدان نفسه في كتابه «تاريخ التمدّن الإسلامي» بقوله: «ونغتنم هذه الفرصة للثناء على العلماء الأفاضل الذين تلقّوا خدمتنا بالرّضا، وذكروها بما هو أهله، ونخصّ منهم كبار المستشرقين في أوربا ممّن وصل إليهم كتابنا المذكور. فقد جاءتنا كتبهم ورسائلهم بعبارات الاستحسان والتنشيط، وكتب بعضهم التقاريظ في المجلّات الإفرنجية، فاستحثّنا ذلك على الاقتداء بهم في خدمة هذه اللغة، التي سبقونا إلى إحياء علومها وآدابها، ومهّدوا لنا سبيل البحث فيها، فنستأذن الذين تفضّلوا منهم بالكتابة إلينا أن ندوّن أسماءهم في صدر هذا الجزء إقرارًا بفضلهم، وهذه أسماؤهم:

- الأستاذ دي جويه M.J.DE.GOEJE في ليدن؛
- الأستاذ ديرنبرج H.DERENBOURG في باريس؛
- الأستاذ روزون V.VON ROSEN في بطرسبرج؛
- الأستاذ جولد تسهير I. GOLDZHIR في بودابست؛
- الأستاذ جويدي M. GUIDI في رومية؛
- الأستاذ مرجليوت D.S. MARGOLIOUTH في أكسفورد»[2].

والأبعد من ذلك؛ أنّ نقّاد الاستشراق آنذاك قد تأثّروا بالأطروحات الاستشراقية، فحتّى الذين ناصبوا الاستشراق العداء من الكتّاب العرب، وأبوا إلاّ أن يشكّكوا في طويّته وأغراضه، وظلّوا يرون فيه الشرّ المستطير، وجدوا أنفسهم في النّهاية متّصلين به وبأسئلته اتّصال من يدحض فكرةً أو أطروحةً، وهو رهين إشكالية المنقود[3]. وإذا كان هذا حال من ناصبه العداء؛ فكيف بمن انبهر بأفكاره وتحمّس لأطروحاته؟

(1) بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، مرجع سابق: ص30.

(2) جرجي زيدان، ***تاريخ التمدّن الإسلامي***، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م: ج3، ص11.

(3) بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق: ص31.

**ثانيا: أثر الاستشراق في بعض روّاد الفكر العربي الحديث**

أثّرت القراءة الاستشراقية لتاريخ العلوم الإسلامية في بعض الروّاد الأوائل الذين انفتحوا على الأطروحات الاستشراقية، وكان لها صدًى كبير في كتاباتهم، ثمّ عن طريقهم انتقلت إلى جيل آخر من المؤثّرين في الفكر العربي الحديث، ومن هؤلاء الروّاد على سبيل المثال لا الحصر:

**أ- «فرح أنطون» وكتابه «ابن رشد وفلسفته»**

إنّ أوّل محاولة عربية جادّة لتأريخ الفكر والعلم، هي محاولة «فرح أنطون» حول ابن رشد في كتابه «ابن رشد وفلسفته»، إلاّ أنّها محاولة جزئية لم تتناول ولم تُغطّ كلّ الإنتاج العلمي والفكري والفلسفي[1].

يقول عبد الإله بلقزيز: «البداية الفعلية لممارسة التاريخ الثقافي، في الفكر العربي المعاصر، إنّما كانت مع فرح أنطون في سلسلة مقالاته عن ابن رشد، في مجلة الجامعة التي نشرها في كتاب في العام 1903 ... عملُ فرح أنطون على نصوص ابن رشد تميّز بالسعة، والرصانة، والدقة في العرض، وكشف عن معرفة عميقة للنص الرشدي، في وقت كان فيه ابن رشد في الفكر العربي في حكم المجهول لدى السواد الأعظم من المفكّرين العرب، ولا يكاد يعرف عن نصوصه إلاّ القليل، ممّا سلّط المستشرقون الضوء عليه»[2].

ظلّت قراءة فرح أنطون لفلسفة ابن رشد في المعظم منها؛ صدى لقراءة «إرنست رينان» له في كتابه المؤسس عن ابن رشد والرشدية؛ لأنّ أنطون يعترف به في مواطن عدّة من كتابه. ومع ذلك فقد كوّن رؤية مستقلة عن ابن رشد؛ عن تلك التي أفصح عنها «إرنست رينان».

لقد أدرك فرح أنطون منذ ذلك الحين أنّ المعركة لا يمكنها أن تخاض إلاّ ميدانياً، وأنّ الأساسيّ فيها هو بعث فكر عقلاني يستند إلى التراث الفكري العربي الإسلامي نفسه، ومن هنا كان اهتمامه الخاصّ بابن رشد. ومهما يكن؛ فإنّ كلّ ما كتبه فرح أنطون كان يثير جدالاً وسط مناخ فكري عابق بالتساؤلات وبشتّى الاتجاهات. والحال أنّه في كتابته عن ابن رشد، لم يكن ليتوخّى وضع سيرة للرجل أو تحليل فلسفته، بقدر ما كان يتوخّى استدراج فكر ابن رشد للتدخّل في السجالات الميدانية الراهنة[3].

وبهذا يكون فرح أنطون من أوائل من استعملوا تقنية التوظيف الذرائعي لقراءة الأفكار التراثية، وبعض الرموز والأعلام الذين أُسقطت على أفكارهم مفاهيم وتصوّرات معاصرة، وهي تقنية استشراقية بامتياز، فتحت بعد ذلك شهية من جاء بعده لبذل جهد كبير لاستنبات الأطروحات الحداثية في تربة

(1) المرجع السابق: ص81.

(2) المرجع السابق: ص78.

(3) محمد بكري، «***ابن رشد وفلسفته، لفرح أنطون: فيلسوف قرطبة إماماً للنهضة***»، مقال في جريدة الحياة، الأربعاء 27 شتنبر2017م.

التراث طوعًا أو كرهًا. وهذا ما يفسّر الاحتفاء الكبير لدى المثقّفين الحداثيين بابن رشد، والانتصار له على حساب غيره.

### ب – جرجي زيدان وكتابه «تاريخ التمدن الإسلامي»

يظهر جلّياً من الاستنتاجات التاريخية التي وصل إليها جرجي زيدان؛ أنّه مسبوقٌ فيها بما ورد عن أطروحات المستشرقين فيما يرتبط بتاريخ التمدّن الإسلامي، وهو يحذو حذوهم وينسج على منوالهم.

يقول: «فلمّا أفضى الأمر إلى بني العبّاس، وأراد المنصور تصغير أمر العرب وإعظام أمر الفرس؛ لأنّهم أنصارهم وأهل دولتهم؛ كان من جملة مساعيه في ذلك تحويل أنظار المسلمين عن الحرمين، فبنى بناءً سمّاه القبة الخضراء حجّا للناس، وقطع الميرة عن المدينة»[1].

ويقول أيضا: «وكانت علوم القرآن قد انتشرت في العراق وفارس، ونبغ من أبنائهما من درس الفقه والفتيا، ولكنّهم ما زالوا عيالاً فيهما على أهل المدينة؛ لأنّهم أوثق النّاس بحفظ الحديث وقراءة القرآن، وكان الحديثُ قليلاً في العراق على الخصوص ... فعمدوا إلى استخدام القياس العقلي في استخراج أحكام الفقه من القرآن والحديث، فخالفوا بذلك أهل المدينة؛ لأنّهم كانوا شديدي التمسّك بالتقليد، فكان من جملة مساعي المنصور في تصغير أمر المدينة وفقهائها، وخصوصًا مالك بعد أن أفتى بخلع بيعته؛ أنّه نصر فقهاء العراق القائلين بالقياس، وكان كبيرهم يومئذ أبا حنيفة النعمان في الكوفة، فاستقدمه المنصور إلى بغداد، وأكرمه، وعزّز مذهبه، وكان أبو حنيفة لا يحبّ العرب ولا العربية»[2].

إذا كان هذان النصان يعكسان أطروحة المستشرقين المظلمة حول التاريخ الإسلامي؛ فإنّ إبراهيم السكران يرى أنّ بصمات جرجي زيدان موجودة أيضا في ثلاثية أحمد أمين (فجر الإسلام، ضحى الإسلام، ظهر الإسلام)[3].

### ج – أحمد أمين

يُعدّ أحمد أمين من الذين استطاعوا توظيف المقولات الاستشراقية، واستثمارها باحترافية عالية، بعيدًا عن لغة استفزاز المشاعر وإثارة العواطف؛ لأنّه كان يكتب بلغة مهذّبة، وإن كان لا يخفي تأثّره بالفكر الاستشراقي.

(1) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي: ص87.

(2) نفس المرجع: ص88.

(3) السكران إبراهيم، التأويل الحداثي للتراث: ص42.

يقول أحمد أمين في هذا الصدد: (ومن أحسن ما قرأت؛ كتبا ثلاثة مختلفة الأنواع والألوان، كتاب «تاريخ الفلك عن العرب» للأستاذ «نلينو». قرأته بإمعان واستفدت منه كيف يبحث كبار المستشرقين، وكيف يصبرون على البحث، وكيف يعيشون في البلاد التي تخصّصوا فيها، وكيف يسيرون في بحثهم من البسيط إلى المركّب في حذر وأناة، فإذا قلت: إنني استفدت منهج البحث من هذا الكتاب؛ لم أبعد عن الصواب)[1].

ويحكي أيضًا حدثًا وقع له مع أحد الأصدقاء فيقول: (ويومًا قابلتُ صديقي أحمد بك أمني، وجلسنا في مقهى، وذهب الحديث فنوناً، إلى أن وجدته يقول: إنّه عثر على كتاب إنجليزي قيّم، لمستشرق أمريكي اسمه «مكدونالد»، وإنّه قسم كتابه إلى ثلاثة أقسام: قسم يتعلّق بنظام الحكم في الإسلام، وقسم في تاريخ الفقه الإسلامي، وقسم في المذاهب والعقائد الإسلامية. وأخذ يطري الكتاب ويحكي بعض آرائه، فاستفزني الموضوع وقلت: هل تستطيع الآن أن تذهب معي إلى مدرسة «برليتز» فقبل، وأقسمت أن أتعلّم وأن أقرأ هذا الكتاب في لغته)[2].

ومن المواقف البارزة لتأثر أحمد أمين بفكر المستشرقين، إلى درجة الخيانة العلمية والتلبيس على القارئ، ما ذكره مصطفى السباعي: (ولما ثار النقاش في الأزهر حول الإمام الزهري عام 1360هـ، قال الأستاذ أحمد أمين للدكتور علي حسن عبد القادر، وهو الذي أثيرت الضجة حوله: إنّ الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرة، فخير طريقة لبثّ ما تراه مناسبا من أقوال المستشرقين ألاّ تنسبها إليهم بصراحة، ولكن ادفعها إلى الأزهريين على أنّها بحثٌ منك، وألبسها ثوباً رقيقاً لا يزعجهم مسّها، كما فعلت أنا في «فجر الإسلام» و«ضحاه». هذا ما سمعته من الدكتور علي حسن يومئذ نقلاً عن الأستاذ أحمد أمين)[3].

إنّ هذه النماذج التي أشرنا إليها؛ انتقل تأثيرها عن طريق هؤلاء الروّاد، إلى جيل آخر من المؤثّرين في الفكر العربي الحديث، من أمثال: عبد الرحمن بدوي، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وعبد الله العروي، وعبد المجيد الصغير، وفهمي جدعان، ونصر حامد أبو زيد:

(1) أحمد أمين، ***حياتي***، مؤسسة هنداوي للتربية والثقافة، 2012م: ص103.

(2) نفس المرجع: ص103.

(3) السباعي مصطفى، ***السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي***، دار الوراق: ص138.

### 1- عبد الرحمن بدوي: من تبجيل الأفكار الاستشراقية إلى نقدها

لم يكتب أحدٌ من الدّارسين العرب لتاريخ الإسلام الفكري، محدثين ومعاصرين، بحجم ما كتبه عبد الرحمن بدوي في الموضوع؛ فلقد جاوزت كتبه المئة كتاب في الإجمال؛ شغلت منها أعماله على الإسلاميات -تأليفا وترجمة وتحقيقا- قرابة الستة وثلاثين كتابًا [1].

يرى عبد الإله بلقزيز أنّ عبد الرحمن بدوي؛ المسكون بتقاليد البحث العلمي وقِيَمه، والحريص على التمسّك بها منهجيًّا وأثناء الدّرس؛ يهدر أهمّ تلك القيم والتقاليد، حين لا يشير إلى غيره، معترفًا له بسبق أو فضل، أو محيلاً إلى رأيه في أقلّ حال، يفعل ذلك مع الباحثين الغربيين المستشرقين، فيكيل لهم آيات الاعتراف في كلّ مناسبة يجد نفسه فيها مدفوعًا إلى الإسناد، لكنّه يحجم عن ذلك تمامًا حين يتعلّق الأمر بأعمال الدّارسين العرب من جيله، أو من الجيل السابق[2].

ونعتقد أنّ السّبب في ذلك راجعٌ إلى أنّ بدوي يَطّلِع بنفسه -لإتقانه لغات عديدة- على أفكارهم من مصدرها، فليس في حاجة إلى وسطاء ليشكرهم أو يسند إليهم، على اعتبار أنّهم في الغالب يعملون على تحشية أفكار المستشرقين وتقريبها.

لقد أمضى بدوي ردْحًا من الزّمن وهو معجبٌ بالأفكار الاستشراقية ومستهلكٌ إيّاها، بانيًا عليها مع بعض النقد أحيانا. وقد ساعده في ذلك إتقانه لعشر لغات غربية، إلى درجة أنّ ذلك أفضى إلى تأثّره بمنهج الغربيين في الكتابة، وطول النفس في البحث والتنقيب، ولكن بدوي في آخر أعماله وجّه نقدًا شديد اللّهجة للاستشراق من خلال كتابَيْهِ «دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه»، و«دفاع عن محمّد ضدّ المنتقصين من قدره».

هذا التحوّل عند بدوي؛ لا يمكن أن يكون تحوُّلاً عابرًا وعارضًا؛ فالذي تعامل بروح نقدية مع أيّ منتج فكري؛ لا بدّ أن يصل إلى مرحلة التجاوز بعد الاستيعاب. وهذا ما لم يحصل مع كثير من المثقّفين والمفكّرين العرب، والذين لم يستطيعوا أن يخفوا وقوفهم موقف التلميذ المستفيد.

### 2 – محمد عابد الجابري وتقسيمه الثلاثي الصارم: (البيان – البرهان – العرفان)

يُعدّ الجابري من المفكّرين العرب الأكثر شهرة، والأكثر حضورًا وحظوة لدى أطياف عديدة، واتجاهات فكرية مختلفة، وقد ساعدته في ذلك عوامل عدّة؛ منها: امتلاكه لمشروع متكامل، وطبيعة القضايا

(1) بلقزيز عبد الإله، نقد التراث: ص97.

(2) نفس المرجع: ص99.

التي يطرحها، ولا سيّما عدم قوله بالقطيعة التامّة مع التراث، إضافة إلى أسلوبه في الكتابة، ولكن يبقى الأثر الاستشراقي في كتاباته جلّيًا وواضحًا.

يقول في سياق حديثه عن إفادته من كتابات المستشرقين: «أمّا التماس السّند من آرائهم أو من آراء تلامذتهم أو خصومهم؛ فهذا ما حرصتُ وأحرص على تجنّبه. وكما قلت آنفًا؛ فإنّ هذا لا يعني أنّني لم أستفد منهم، بل العكس، لقد استفدت من صوابهم كما استفدت من خطئهم ... قلتُ: إنّني لا أنكر أنّي استفدتُ كثيراً من كتابات المستشرقين وقد حصل هذا، خصوصًا عندما كنت طالباً، وأيضًا في المراحل الأولى من عملي الجامعي»[1].

لم ينكر الجابري إذن إفادته من المستشرقين، صحيحٌ أنّه تقدّم بأطروحاتهم إلى الأمام، وطوّر وعدّل وناقش وانتقد، وأسعفته موسوعيّتُه، وطول نفسه في التحليل والتركيب والتفكيك والاستنتاج، ولكن المنطلقات عنده ذات جذور استشراقية، وأهمّها التقسيم الثلاثي الصّارم: (البيان، والبرهان، والعرفان)، وما ترتّب عن ذلك من أحكام ثقيلة.

فهذا التقسيم الثلاثي؛ أخذه الجابري من أحمد أمين في سلسلته: (فجر الإسلام، وضحى الإسلام، وظهر الإسلام)، الذي أخذه بدوره عن المستشرقين[2].

يقول «إبراهيم السكران» عن تأثّر الجابري بأطروحات المستشرق «رينان»: «ورينان هو صاحب النظرية العنصرية التمييزية بين السامية والآرية، بما يتضمن هجاء اللغة العربية بأنّها لغة مفتّتة متذرّرة، لا علمية، عاجزة عن استخلاص الكلّيات والتجريد الذهني، وراجت نظريته بعد أن تبنّاها ونشرها بصيغة مخفّفة أحمد أمين ومحمّد عابد الجابري، ثم راجت بواسطتهما للمستهلك النهائي»[3].

كما تبنّى الجابريُّ أيضًا فكرة المستشرق «هنري كوربان» التي تقابل بين «ابن سينا» و«ابن رشد» كرمزين، الأوّل رمز مشرقي روحاني غنوصي سلك طريق العرب، والثاني رمز مغربي عقلاني أرسطي غادر إلى الغرب[4].

إنّ موقف الجابري هذا ليس مجرّد استنتاج ضمني من كتاباته، ولكنه تصريح منه بنفسه بشكل جليّ قائلا: «قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ في جمود وانحطاط؛ لأنّنا تمسّكنا بلحظة ابن

(1) الجابري محمد عابد، ***التراث والحداثة***، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م: ص308.

(2) بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، مرجع سابق: ص 356. ويشير إبراهيم السكران إلى الإعجاب الشديد بأحمد أمين رغم أنّ الجابري شحيح في مدح غيره من الكتّاب العرب. التأويل الحداثي للتراث: ص78.

(3) السكران إبراهيم، التأويل الحداثي للتراث: ص23.

(4) نفس المرجع: ص24.

سينا، بعد أن أدخلها الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه؛ لأنّهم أخذوا منّا ابن رشد فعاشوا لحظته، وما زالوا يفعلون»[1].

لقد انتصر الجابري للبرهان، واعتبره نظامًا معرفيًا مستقلاً، وهو العقل المفقود المبحوث عنه، مرجعا إيّاه إلى الثقافة اليونانية، وأزرى بالبيان، واعتبره سليل العقل العربي البدوي، وأنه كان وراء تكبيل النص، وتسييجه بالقيود اللّغوية، والحيلولة دون تحقيق الأفهام المعاصرة له. وأحطّ العقول عنده هو العقل العرفاني الغنوصي القادم من الثقافات الشرقية البعيدة.

ليس المقام مقام الردّ على هذا التقسيم، فهناك العديد من الدراسات التي تعقّبت الجابري في ذلك، ولكن هدفنا هنا هو بيان أصالة هذه الدعاوي من عدمها؛ لأنّ الانتصار للبرهان وربطه بالثقافة اليونانية؛ فكرةٌ استشراقيةٌ تنطلق من فكرة غربية تعتقد التفوّق، وترى أنّ التفكير العقليّ حكرٌ على العقل الأوربي. ولذلك وقع الجابري في المأزق نفسه لمّا صار يقسّم هذه الأنظمة المعرفية تقسيمًا جغرافيًا وعرقيًا.

وكأنّ الأمر مسلّم به، والحال أنّ كثيراً من الأبحاث والدّراسات بيّنت على سبيل المثال تهافت فكرة احتكار التفكير الفلسفي من قبل اليونان، فهناك جذور للممارسة الفلسفية في الحضارات الشّرقية، كما في الهند ومصر[2].

لقد تأثّر الجابريّ تأثّراً كبيراً بمواقف المستشرقين وتفسيراتهم الإيديولوجية لنشأة العلوم الإسلامية، وبمواقفهم من جمع السنّة، والإمام الشافعيّ، وأصول الفقه. وتردّد عنده أنّ الحضارة الإسلامية حضارةُ فقهٍ فقط، وانتصر للأفكار الاعتزالية، وتحمّس كثيراً للتفسير الإيديولوجي لمحنة ابن حنبل في كتابه «المثقفون في الحضارة الإسلامية».

ظلّت هذه المواقف المؤطّرة لأهمّ أفكار الجابري منطلقات واستنتاجات؛ حتّى في آخر أعماله التي زعم فيها أنّنا نقرأ القرآن مقلوبًا، مقترحًا تفسيره حسب ترتيب النزول، ومقتفيا في ذلك أثر المستشرق «تيودور نولدكه».

### 3- محمد أركون ونقد العقل الإسلامي

من أشدّ المفكّرين العرب المعاصرين إعجابًا بالمستشرقين نجد «محمد أركون»، يقول في هذا الصدد: (حَتَّامَ يستطيع المسلمون أن يستمرّوا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبةً وتجديدًا من الناحية الاستكشافية المعرفية؟ قصدت بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين. أقول ذلك وأنا أفكّر بأبحاث

(1) الجابري محمد عابد، ***نحن والتراث***، ط6، المركز الثقافي العربي، 1993م: ص49.

(2) انظر: الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، مرجع سابق.

«نولدكه»، و«جوزيف شاخت»، و«جوينبول» عن الحديث النبوي، وغيرهم كثير. وكلّهم متجاهَلون تمامًا من قبل المسلمين، أو يهاجَمون من قبل الفكر الإسلامي المعاصر دون أيّ تمييز أو تفحّص موضوعي. حَتَّامَ يُهمَلون أو يُمرَّرون تحت ستار الصّمت، أو يُحذَفون كلّياً من الساحة الثقافية العربية أو الإسلامية؟ هل يمكن أن يستمرّ هذا الوضع إلى أبد الآبدين؟ ولمصلحة من؟)[1].

إنّ المثقفين المغاربة المنفتحين على النقد التاريخي الحديث، –حسب رؤية أركون– لم يستفيدوا بعد من المكتسبات الإيجابية للأبحاث الاستشراقية. وقد جاء الوقت من أجل نقد الفكر الدّيني في العالم الإسلامي.

ويكشف أركون أنّه ينهل من المنبع نفسه مع كثير من نظرائه قائلاً: (كنتُ أتمنّى لو أنّ الوقت يساعدني لكي أعلّق بشكل مطوّل على أعمال خمسة من المفكّرين المغاربة: محمد طالبي، هشام جعيط، محمد عابد الجابري، محمد قبلي، عبد الله العروي. في الواقع إنّنا جميعًا ننتمي إلى الجيل نفسه. كما أنّنا جميعًا مدينون للجامعة الفرنسية بتكويننا، ومواقعنا الإبستمولوجية المختلفة والمتشابهة في آن معًا)[2].

بل قاده هذا الإعجاب إلى درجة السخرية والتهكّم أحيانًا، وإصدار أحكام قاسية على من يقرأ كتبه من الطلبة، حيث يقول: (إنّ معظم الطلبة الذين قرأوا كتبي يشكون من صعوبة فهم الجهاز المفهومي أو المصطلحي الذي أستخدمه... في الواقع إنّ تلك الصعوبة لا تعود إلى اتّباعي لأسلوب معقّد، أو إلى كثرة المصطلحات الغريبة المعنى والنادرة الاستخدام، وإنّما تعود إلى انعدام الأرضية المفهومية والمعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في اللغة العربية، أي لغة التلقّي التي ينقل إليها فكر الحداثة)[3].

## 4– عبد الله العروي من القطيعة مع التراث إلى العودة إليه

إنّ من يقرأ كتاب «السنّة والإصلاح» لا تخطئ عينه تأثّر عبد الله العروي بالأطروحات الاستشراقية، ولا نبالغ إذا قلنا: إنّه لا جديد فيه غير ما ذكره المستشرقون والمتأثّرون بهم، مثل الموقف الوضعي من الوحي والتفسير المادي له، وكذا الموقف من السنّة واعتبارها ممّا أعاق تطوّر العلم، والانتصار لبعض الشخصيات والأفكار على حساب أخرى، والتوظيف النفعي الذرائعي لكلّ ذلك. وإن كان هناك جديدٌ، وهو مفاجأة العروي للجمهور بعد أن دعا إلى القطيعة مع التراث، ثمّ ما لبث أن عاد إليه من أوسع أبوابه.

(1) أركون محمد، ***قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟*** ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت: ص54.

(2) نفس المرجع: ص57.

(3) أركون محمد، ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني***، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2001م: ص 8-9.

إنّ العروي من خلال أطروحته «الأيديولوجية العربية المعاصرة» أسّس لمفهوم نهاية التاريخ مبكّراً، وجعل محطّته الأخيرة هي القارة الأوروبية؛ التي شهدت عصر النهضة، والثورة الصناعية والثورة الفرنسية. وأكّد ألاّ حَظَّ في التقدّم لأيّ كان، دون التوحّد مع هذا التاريخ، والنزول في واقعه وروحه، ومن ثمّ فقد اختار العروي النظرية النقدية للغرب الحديث؛ وهي الماركسية كأيديولوجية، وذلك لسببين:

الأول: أنّها تسمح له بالتوحّد مع التاريخ الأوربي؛ إذ ما فتئ يؤكّد على الوحدة الجوهرية بين العرب والغرب.

والثاني: أنّها تتيح له انتقاد البشاعة المرتبطة به، والتي يجسّدها التيار الليبرالي[1].

يقول محمد جبرون منتقدا تأثر العروي وغيره بالفكر الاستشراقي: (إنّ مشكلة العروي وأمثاله في مقاربة المسألة الدينية بالعالم العربي؛ تكمن أساسًا في المنظور التغريبي للتاريخ والتطوّر، فلا سبيل للحداثة السياسية في نظر هؤلاء بدون إصلاح ديني على طريقة «مارتن لوثر» و«كالفن» الذي من شأنه إعادة الدين إلى العالم الجواني وإقصائه عن العالم البراني. ولا سبيل أيضًا للتقدّم بدون علمانية ... ويتجاهلون أو يجهلون في هذا السياق خصوصية الدّين الإسلامي، وخصوصية التطوّر التاريخي في المجال العربي، بالرغم من ملامح الجدّة التي تظهر على مقاربة هؤلاء للشأن الدّيني، وحداثة الأدوات التحليلية التي يستعملونها، فإنّ جوهر مقارباتهم تقليدي، يقلّد خطاطة التاريخ الأوروبي حرفيا)[2].

### 5- عبد المجيد الصغير وتسييس علم أصول الفقه

فكرة تسيس العلوم والتراث فكرة استشراقية بلا مرية، فجمع القرآن واللجنة المكلّفة بذلك، وجمع السنة وتأسيس المذاهب، وجمع اللغة، وانتقال الشافعي من الحجاز والعراق إلى مصر، كلّ ذلك تم بخلفية سياسية.

وهذا ما نجده طافحًا في كتاب «مذاهب التفسير الإسلامي» للمستشرق «جولد تسيهر»، وكتاب «تاريخ الشعوب الإسلامية» للمستشرق «كارل بروكلمان»، وكتاب «تاريخ القرآن» للمستشرق «نولدكه».

وقد وجد الفكر العربي في ذلك متّكأً ومجالا للتأويل والتفسير، وهو ما قام به عبد المجيد الصغير في أطروحته «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام».

---

(1) جبرون المحمد، ***إمكان النهوض الإسلامي: مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي***، نماء للبحوث والدراسات، بيروت: ص30.

(2) نفس المرجع: ص107.

يقول عبد المجيد الصغير: «كيف يمكن إنجاز تقويم للعلم في الإسلام سواء من حيث النشأة أو الأهداف والمقاصد أو التطوّر، دون أن نضع في الاعتبار أهمية دور السلطة السياسية ومؤسساتها المختلفة، كإطار اجتماعي ومعطى واقعي ... وما دامت التجربة السياسية في الإسلام ذات تقاليد غنية ومتراكمة، كما يعرف الجميع، فقد كان ذلك حريًّا أن ينبّه قدماء مؤرّخي الإسلام إلى تلك الجدلية الممكن ملاحظتها بين نشأة العلم والإطار الاجتماعي والسياسي على وجه التحديد، خصوصًا بعدما أبدى هؤلاء القدماء اهتمامًا زائدًا بالسّير وتاريخ الطبقات وأدب المناقب، بل منهم من اهتمّ برصد المحن السياسية المسلّطة خاصّة على رجل العلم في الإسلام»[1].

لقد وضع عبد المجيد الصغير منطلقا وأرضية بنى عليها مشروعه في تفسير نشأة أصول الفقه، ومن دون شكّ أنّ الأسباب السياسية لها تأثيرٌ في العلوم والمعارف، وأنّ العلم لا يمكن أن يتجاهل الإشكالات الاجتماعية والمناخ الثقافي الذي نشأ فيه، ولكن لا يستقيم أن يختزل علم بكلّ مباحثه وإشكالاته وعلمائه في سبب سياسي، فبوادر أصول الفقه كانت كامنة قبل عصر التدوين من خلال طرق الاستنباط وآلياته عند الصحابة، وهو أمرٌ اقتضته حاجيات تشريعية ومشكلات اجتماعية.

وإذا نظرنا إلى الإمام الشافعي باعتباره مدوّناً أوّلاً لأصول الفقه، لا نجده في صدام مع السلطة مثل الإمام أبي حنيفة أو أحمد بن حنبل[2].

لكن أطروحة عبد المجيد الصغير تُصِرُّ على أنّ سبب نشأة علم الأصول مع الشافعي، ليس راجعًا إلى مجرّد فساد ملكة اللّسان أو نسيان أسباب النزول، بقدر ما هو راجع بالأولى إلى هدف أساسي وملحّ، هو إنقاذ النص المؤسّس في الإسلام، من محاولات الاستغلال والتوظيف التي ظهرت باسم المصلحة، أو لأيّ اعتبار ذاتي آخر، غالبا ما يكون مصدره المالك لقوّة السيف، وللرّقاب، والراغب في المزيد وفي التبرير لكل ذلك[3].

ثمّ لا يستقيم منهجيًا وتاريخيًا الادّعاء بأنّ كلّ الثروة الأصولية بقواعدها المنهجية ومدارسها وصرامتها المنطقية، كانت بدوافع سياسية. فأصول الفقه هو فلسفة المسلمين الحقيقية، كما أثبت ذلك مصطفى عبد الرازق، والمنهج الأصولي هو الذي كان وراء تكوين العقلية العلمية والمنهج التجريبي لدى المسلمين، كما أثبت ذلك علي سامي النشار.

(1) الصغير عبد المجيد، ***الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام***، ط1، دار المنتخب العربي، 1994م: ص79.

(2) بلاجي عبد السلام، ***تطوّر أصول الفقه وتجدّده***، ط1، دار الوفاء، 2007م: ص39.

(3) الصغير عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: ص191.

ثمّ نتساءل مستغربين؛ ما النتيجة العلمية لهذا الادّعاء؟ وما سرّ هذا النَّفَس الطويل من خلال ما ينيف على سبعمائة صفحة، للمرافعة من أجل تسييس هذا العلم؟

## 6- فهمي جدعان والتفسير الإيديولوجي لمحنة ابن حنبل

اتّهم فهمي جدعان محمّداً الجابري بالسَّطْو على أفكاره حول محنة ابن حنبل في كتابه: «المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام»، وضمّها إلى كتابه: «المثقفون في الحضارة الإسلامية: نكبة ابن رشد ومحنة ابن حنبل».

ثمّ نقّب إبراهيم السكران عن أصل الفكرة، فوجدهما مسبوقين بالمستشرق «فان إيس»، الذي تعسّف في تأويل المحنة منتصراً للمعتزلة، وباحثاً لهم عن الأعذار.

فقد كان «فان إيس» عميق الانحياز للمعتزلة، ورسمهم في صورة المظلومين، ولتحقيق هذا الغرض صار يفتّش في شخصيات المحنة، ويحاول أن ينفي صفة الاعتزال عن أيّ شخصية شاركت في التعسّف والاضطهاد.

وتقوم أطروحة «فان إس» على ثلاثة أركان:

الركن الأول: تبرئة المعتزلة من عار المحنة.

والركن الثاني: التشكيك في بسالة الإمام أحمد.

والركن الثالث: تسييس محرّكات المحنة[1].

ولا يسع المجال هنا لكشف انحسار هذه الأطروحة ، كما أننا لسنا بصدد اتهام المعتزلة أو الانتصار لخصومهم. ولكن حسبنا التنبيه إلى أنّ الارتهان إلى الأطروحة الاستشراقية قد يهدر كثيراً من الحقائق.

## 7- نصر حامد أبو زيد وأدلجة الشافعي

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ الإمام الشافعي هو المؤسّس لسلطة النص، والمنشئ لمشروعية السنة، وهو المدافع عن عربية القرآن دفاعاً إيديولوجياً. وقد اعتمد في تأويله هذا على المستشرق «جوزيف شاخت» في كتابه «أصول الفقه المحمّدي»، وعلى أحمد أمين في كتابه «ضحى الإسلام».

ذهب نصر حامد أبو زيد إلى أنّ دفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن من الأجنبي الدخيل؛ ليس دفاعًا عن اللّسان العربي كلّه فحسب، بل كان -بالإضافة إلى ذلك- دفاعًا عن نقاء لغة قريش، وتأكيدًا

(1) السكران إبراهيم، التأويل الحداثي للتراث: ص225.

لسيادتها وهيمنتها على لغات اللّسان العربي. وإنّ هذا الموقف –حسب نصر حامد– لا يخلو من «انحياز إيديولوجي للقرشية، يعكس جزءًا من التوجيه الأيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية»[1].

وهكذا ظلّ نصر حامد؛ يصدر هذه الأحكام ونظائرها على الإمام الشافعي في ثنايا الكتاب، دون نسبة أو دليل.

**على سبيل الختم:**

ليس الهدف ممّا ذكرنا سابقا؛ تقويض إنتاج المفكّرين العرب ونقضه، أو التقليل من شأنهم، والزراية بأفكارهم، وإنّما كان القصد الإحالة إلى جذور الأفكار التي تبنّوها، فما دمنا نتحدّث عن تاريخ العلوم والأفكار، فلنؤرّخ للأفكار التي نشأت حولها أيضًا.

كما يساعدنا تتبّع أصول الدعاوى الكبرى على حسن استيعابها في منابعها الأصلية؛ لأنّ كثرة الوساطات تفسد نضارة الأفكار، وتؤدّي إلى التأويلات المتناقضة.

وإذْ نقوم بنسبة الأفكار الاستشراقية إلى أصولها الحقيقية، ومنابعها الأصلية، فذلك من شأنه أن يخفّف من حدّة التعصّب لتلك المشاريع الفكرية، واتّهام كلّ من رام التفاعل النقدي معها.

كما يشكل الوقوف على أثر الأطروحات الاستشراقية في الفكر العربي الحديث؛ فرصةً لمراجعة كثير من المواقف التي اعتُبِرَت مسلّمات في تاريخ العلوم، سواء في تفسير نشأة علم، أو اتجاه فكري، أو الانتصار لعلم على حساب علم آخر، أو تأويل مدرسة بشكل متعسّف.

وممّا يدلّ على أنّنا لا زلنا في أمسّ الحاجة إلى إرساء قواعد الممارسة النقدية، وتقبّل الأفكار، والتحلّي بقدر كبير من الهدوء والأمانة العلمية في مناقشة الأطروحات؛ هو ما تعرّض له «إدوارد سعيد» من هجوم ونقد لاذع بعد تأليفه كتاب «الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق»، بغضّ النّظر عن صحة أو خطأ أطروحته.

(1) نصر حامد أبو زيد، ***الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية في الإسلام***، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م: ص62.

## قائمة المراجع


1. أحمد أمين، ***حياتي***، مؤسسة هنداوي للتربية والثقافة، 2012م.
2. أركون محمد، ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني***، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
3. أركون محمد، ***قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟*** ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
4. بلاجي عبد السلام، ***تطوّر أصول الفقه وتجدّده***، ط1، دار الوفاء، 2007م.
5. الجابري محمد عابد، ***التراث والحداثة***، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م.
6. الجابري محمد عابد، ***نحن والتراث***، ط6، المركز الثقافي العربي، 1993م.
7. جبرون المحمد، ***إمكان النهوض الإسلامي: مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي***، نماء للبحوث والدراسات، بيروت.
8. جرجي زيدان، ***تاريخ التمدن الإسلامي***، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
9. جماعة من المؤلفين، ***بناء المفاهيم***، تقديم طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
10. سالم يافوت، ***حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي***، ط1، المركز الثقافي العربي، 1989م.
11. السباعي مصطفى، ***السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي***، دار الوراق.
12. السكران إبراهيم، ***التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات***، دار الحضارة، 2014م.
13. الصغير عبد المجيد، ***الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام***، ط1، دار المنتخب العربي، 1994م.
14. طه عبد الرحمن، ***تجديد المنهج في تقويم التراث***، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
15. الطيب بوعزة، ***في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة: نقد التمركز الأوربي***، ط1، نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2012م.
16. مالك بن نبي، ***القضايا الكبرى***، دار الفكر، دمشق، 2000م.
17. مالك بن نبي، ***إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث***، ط1، دار الإرشاد، 1969م.
18. محمد بكري، «***ابن رشد وفلسفته، لفرح أنطون: فيلسوف قرطبة إماماً للنهضة***»، مقال في جريدة الحياة، الأربعاء 27 شتنبر 2017م.

19. محمود حمدي زقزوق، ***الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري***، ط1 (كتاب الأمة، قطر)، 1404هـ - 1983م.

20. ممدوح الشيخ، ***عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية***، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008م.

21. نصر حامد أبو زيد، ***الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية في الإسلام***، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م.