٩٩/٩/٤/٢٨

مكتبة الروضة الحيدرية
الرقم ٨٢١٠
التاريخ ١٥/٢/٢٠١٤

مجلة الإنماء العربي للعلوم الانسانية

تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت

الفكر العربي

العدد الثاني والثلاثون نيسان (ابريل) - حزيران (يونيو) ١٩٨٣ السنة الخامسة

مستشارو التحرير

د. علي بن الأشهر — د. إحسان عباس — د. شكري فيصل
الشيخ عبد الله العلايلي — د. عمر التومي الشيباني — د. عبد السلام المسدي — رئيس التحرير
د. مصطفى التير — د. معن زيادة — د. إبراهيم رفيدة — رضوان السيد

المدير المسؤول عوض شعبان

العنوان

معهد الإنماء العربي
بيروت - لبنان

ص.ب المجلة : ١٤/٥٥٦٤ ص.ب المعهد : ١٤/٥٣٠٠

الهيئة القومية للبحث العلمي
طرابلس ص.ب ٨٠٠٤
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

الثمن : ٢٠ ل.ل. أو ما يعادلها

مقابلة مع محمد أركون

أنجزها د. عبد الغني أبو العزم

الاستاذ الدكتور محمد أركون مفكر معروف في ميدان الدراسات الاسلامية، ساهم مساهمة جادة في تجديد البحث في الفكر العربي على ضوء منهج تاريخي جديد، أطلق عليه اسم الدراسات الاسلامية التطبيقية، واكتسب بذلك استقلالاً فكرياً عن التيارات الاستشراقية بمختلف مدارسها.

إن أهم ما يميّز الدكتور محمد أركون هو محاولته الأصيلة لاستقصاء الفكر العربي الاسلامي من خلال وضعه وواقعه التاريخي الاجتماعي، مواجهاً الظاهرة التاريخية للمدينة الاسلامية وضمن مسار حركة التاريخ العامة للمجتمع العربي.

إن هذه المقابلة، إلى جانب انها توضح بالدرجة الأولى موقفه من الاستشراق والمستشرقين، فإنها تلقي الضوء على معالم فكره ومفاهيمه حول نوعية الدراسات التي ينبغي نهجها في هذه المرحلة، لتقييم نوعية المشاكل التي يعاني منها المجتمع العربي، ولمواجهة الأعباء المطروحة على الانسان العربي.

وللدكتور محمد أركون العديد من الكتب صدرت بأوروبا، منها:

— **L'Humanisme arabe au IVe siècle,** éd. J. Vrin, Paris; 2e édition 1982.

— **Essais sur la Pensée islamique,** éd. maisonneuve-Larose, Paris 1977.

— **La Pensée arabe.** P.U.F. Paris, 2e éd. 1979.

— **L'Islam: hier. demain,** (en Collaboration avec Louis Gardet), éd. Buchet Chastel, 1978.

— **Lecture du Coran,** éd. Maisonneuve - Larose, 1982.

— **Pour une Critique de la Raison islamique,** Maisonneuve - Larose, 1982.

— **L'Islam: Religion et Société,** éd. Cerf, Paris 1982.

ـ سيصدر له قريباً كتاب عن معهد الانماء العربي بعنوان: **من أجل تجديد الفكر الاسلامي.**

ما هو تحديدكم لمصطلح الاستشراق؟ خلفياته التاريخية وظروف نشأته... وهل يمكن القول إن الكتابات الاستشراقية قد خضعت لمنهج علمي محدَّد، أو هي مجرَّد رؤية غربية للشرق وضمن حدود مرحلة تاريخية محددة انتهت بانتهائها؟

إذا ما أعطيت تعريفاً ما وبالشكل الذي تطلبونه مني، فإني لا محالة سأضع نفسي مباشرة داخل سياج وفي خضم من المشاكل لا نهاية لها، وهذا ما ينبغي أن يتجنبه الفكر ويتحرَّر منه، وألاَّ يقبع وراء التعريفات الجاهزة خاضعاً لكل ما قيل أو كُتب عن موضوع ما يصطلح على تسميته بالاستشراق، وذلك لكي نتمكن من تأمل نموذج آخر من المشاكل في مجال البحث المتعلق بالمجتمعات المعاصرة، وكيفما كانت هذه المجتمعات عربية أو اسلامية، اسكندنافية أو أميركية أو أوروبية، لأن هذا المجال من

البحث أصبح يتجاوز الإطار الإقليمي، بمعنى أن هناك قضية علمية عامة جداً تمس معرفة المجتمعات وخصائصها ومكوناتها وكيف يمكن التعرف عليها في هذه المرحلة التي نعيش أوارها... هذه القضية لها فروع لأنها تطرح في نفس الوقت معرفة المجتمعات القديمة إذا كنا مؤرخين... وعلى هذا الأساس فإن معرفة المجتمعات قديماً وحديثاً هي مشكلة علمية تواجهنا معضلاتها، ولم يتغلب عليها بعد الباحثون وفي مختلف التخصصات العلمية سواء كانوا مؤرخين أو سوسيولوجيين أو اثنولوجيين أو انثروبولوجيين.

ومنذ البداية أود أن أقدم القضية المطروحة أمامنا بطريقة أخرى، بدلاً من أن نحصر أنفسنا في الأشكال الاستشراقية كما قدمت إلينا باعتبارها بحثاً متخصصاً حول المجتمعات المسمّاة شرقية... وفوق كل الاعتبارات يجب أولاً أن نعترف تاريخياً أنه قد وجد في مرحلة معينة نشاط علمي في مجال البحث أطلق على نفسه اسم الاستشراق، وأصحابه هم الذين قدموا أنفسهم كمستشرقين ويتحمّلون بذلك مسؤولية انتاجهم ما له وما عليه، ونحن بدورنا يمكن أن نتساءل تاريخياً، وهذا شيء مشروع، ماذا كان يعني سلوك هؤلاء الباحثين الذين عينوا لأبحاثهم بقعة جغرافية تقع في شرق أوروبا...؟ وما هو الهدف من تلك التسمية وما تحمله من خلفية...؟

هناك ما يمكن أن نعتبره واقعاً فرضته الجغرافية، وهو أن الباحثين المتخصصين في المجتمعات العربية أو الايرانية أو الصينية ظهروا أولاً في أوروبا، وهذا الأمر يعني الادراك الجغرافي لهذه المجتمعات التي تسمى بالشرقية... ولكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو الخروج عن إطار الدلالة الجغرافية حيث لم يعد مصطلح الشرق قابعاً في حيّزها، لأن الاستشراق أخذ بعداً ودلالة ثقافيتين، كما أخذ في نفس الوقت دلالة أيديولوجية.

وما يمكن أن نلاحظه في الواقع أن المتخصصين في هذه المجتمعات في أوروبا في القرن الثامن عشر، وفي الولايات المتحدة الأميركية فيما بعد، قد طوروا صورة هذه المجتمعات التي درسوها؛ وهذه الصورة بطبيعة الحال هي التي نتهيج لإدانتها اليوم موضحين أنها مجرّد خيال ووهم، الشيء الذي يعني أنها مجرّد اختلاق متعسف وتصور هائم لتلك المجتمعات المرئية من بعيد من طرف أوروبيين يفكرون في الواقع في قضايا يعانون منها في مجتمعاتهم.

وهذا بعض ما يلامون عليه الآن... وسنعود فيما بعد إلى مشروعية الانتقادات التي وجهت لهذا الاستشراق، الذي اختلق بالطبع صورة وهمية متناسقة للشرق... وهذا شيء لا يمكن انكاره.

ويمكن القول تواً إن هذه الصورة التي صنعتها دراسات استشراقية بكل معطياتها حول مجتمعات غريبة عن الذهنية الاوروبية ليست بظاهرة خصوصية خاصة بالمجتمعات الشرقية، إنها ظاهرة عامة مطلقة... ظاهرة الصورة التي نكونها عن مجتمع ما. ونحن عندما نمعن النظر في حياة المجتمع ومن الداخل وبصورته الخاصة، فإننا نجد أنفسنا بالضرورة نطور صوراً... وعلى سبيل المثال نجد البورجوازية تطوّر وتنمي صوراً خاصة بها عن حياة الفلاحين في المجتمعات الريفية، كما نجد في نفس الوقت البروليتاريا تطوّر بدورها صوراً خاصة بها عن البورجوازية... وهكذا نصل بالتوالي إلى موضوع النقد الجذري للمعرفة المتعلّق بموضوع الادراك. لقد بحث **ميرلوبونتي** (**Merleau-Ponty**) منذ زمن طويل موضوع فينومولوجية الادراك (علم الظاهرات)، وكيف يمكن أن ندرك العالم ونتحسسه.

وأعتقد أنه ينبغي وضع السؤال على هذا المستوى من صعوبة الإدراك الكامل للعالم الذي نعيشه، لكي نكون عادلين ومنصفين اتجاه الظاهرة التي تبدو لنا، وليس مثال الظاهرة خصوصية لقضية عامة التي لا يفلت منها شعب من الشعوب... لا المسلمون ولا المسيحيون، وهذه القضية لا

تجد مكانها في النقاش الدائر منذ زمان. وهي ليست حديثة العهد، ولم تطرح فقط مع صدور كتاب ادوارد سعيد حول الاستشراق.

إن ما أعطى لهذا النقاش حداثة، هو الصراع السياسي المعاصر وحركة التحرّر التي غمرت شعوب العالم الثالث. وعلى سبيل المثال لا الحصر، مثال حرب التحرير الجزائرية؛ وفي هذا المجال أذكر جيّداً أن موضوع الاستشراق أثير آنذاك بشكل خاص، وكان مرتبطاً بالضرورة بالظاهرة الاستعمارية، لأن عدداً كبيراً من المستشرقين كان مرتبطاً بالمجتمعات الاستعمارية. وأجدني هنا مضطراً لأوضح أن إدراك الظاهرة الاستعمارية له وجهان:

١ ـ **الوجه السياسي**، ويشكل محوره النضال ضد سيطرة قوة خارجية على شعب من الشعوب؛ وهذا الوجه لا يتم إدراكه إلاّ عن طريق النضال.

٢ ـ **الوجه التاريخي**، وهو أحد الأوجه لإدراك الظاهرة الاستعمارية، وبكيفية عامة في المسار التاريخي، وما ينبغي توضيحه هنا، هو أن ظاهرة السيطرة هي ظاهرة عامة مطلقة، إذ إن كل الحضارات التي أخذت توسعاً ما، كان لها اتجاه تنمية إرادة السيطرة. ويمكن أن نذكر عدة أمثلة في هذا المجال، اليونانيون والرومانيون، وشعوب افريقيا فيما بينها. وفي داخل المغرب يمكن أن نذكر صعود الموحّدين والمرابطين وموقفهم من الشعوب الأخرى؛ ونحن المغاربة شيء طبيعي أن نقر بأنهم شيدوا الوحدة الوطنية، ونحن فخورون بذلك العمل. ولكن من وجهة نظر علاقات الجماعات فيما بينها، فإن المسألة تأخذ بعداً آخر لأنها لا تنظر إلى ذلك الصعود كعمل إيجابي، لأن بعضها كان تابعاً ومهيمَناً عليه، والبعض الآخر على العكس، كان بجانب المهيمنين والمسيطرين. وهكذا، كما ترون أن ظاهرة السيطرة ظاهرة عامة، ولكن مع الأسف نتجه إلى إدراكها بمعيار مظهرها السياسي فقط، لا أحد يمكن أن يناقش أحقية ومشروعية نضالنا لاسترداد سيادتنا الوطنية واستقلالنا التام عندما نكون مستعمَرين، ولكن ظاهرة السيطرة/الاستقلال ينبغي وضعها في مسارها التاريخي وما بين الجماعات.

إنه لمن المفروض وضع المشاكل من هذه الزاوية الانتروبولوجية، والتي تسمح بالوقوف على أصل تطور الاوضاع بعينها، والتي تحرّك الرجال فيما بينهم والجماعات فيما بينها؛ وحتى داخل خلية عائلية لا يخلو منها منطق السيطرة، فبالأحرى علاقات المجتمعات فيما بينها. وهذا لا يعني تبرير الظاهرة الاستعمارية، إذا نحن وضعناها في إطارها النسبوي. وحسب هذا المنظار أحاول أن أطوّر خطين من التحليل:

خط أولي: يحاول ان يرى كيف أن شعباً بكل معطياته يسعى الى تطوير ايديولوجية المعركة، ليسترجع هويته ووطنيته واستقلاله تجاه من يسيطر عليه، انه صراع سياسي يمكن ان ندرك أبعاده ونتبينه كما هو. وكل طرف يراه حسب تبريره للوضعية! ولكن هذه المقاربة للظاهرة السياسية، لا ينبغي أن تعمي عيوننا عن عمومية الظاهرة. ومن ناحية اخرى، نحن الذين ندين الاستعمار يمكن ان يكون عندنا سلوكاً استعمارياً، ولسنا بمنأى عن ذلك؛ وكل الحضارات حسب منطق الأشياء وتطورها الطبيعي يمكن ان تخضع في مرحلة من مراحل تاريخها لتلك الصفات.

خط ثان: على المستوى الانتروبولوجي كمستوى للتحليل وتأمل شروط حياة الانسان في المجتمع. وهذا مظهر آخر من التحليل، من المفروض أن يعرف طريقه إلى الفكر العربي المعاصر ويتعمق فيه، لأنه على أهمية بالغة. وذلك لكي لا يبقى محصوراً في إطار التوجيه الايديولوجي الغالب على كل اطروحته، الشيء الذي يمكن فهمه، وهو عمل مشروع. إلاّ أن ذلك لا ينبغي أن يظل عذراً أبدياً، لأنه يمكن تفسيره بالضعف الفكري؛ ولو أن الظرف

« كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » ـ نشره مع ترجمة فرنسية المستشرق الفرنسي ج. د. لـــــوسيـانـي (J.D. Luciani): El - Irchad D'al - Juwayni - Traduction et édition par J.D. Luciani (Collection Du Centenaire De L'algerie), Paris. E. Le Roux 1938.

وكان لوسياني قد نشر النص العربي عام (١٩٣٠)، معتمداً على المخطوط المحفوظ في المكتبة الاهلية بباريس، وعلى المخطوط المحفوظ في الجزائر، وعلى نسخة تونس.

وقد أعاد نشر هذا الكتاب الدكتور محمد يـوسـف مـوسى وعلي عبـد المنعـم عبـد الحميـد عـام (١٣٦٩ هـ/١٩٥٠ م) في مجموعة « جماعة الأزهر للنشر والتأليف »، مكتبة الخانجي ـ مصر. ويـذكـر النـاشران في تقـديم الكتاب: « وقد اعتمدنا في نشر هذا الكتاب على أربع نسخ كاملة جيدة: ١ ـ نسخة المستشرق الفرنسي لوسياني التي نشرها عام ١٩٣٠ بخط مغربي، معتمداً على نسخة باريس ونسخة الجزائر ونسخة تونس. وهي في (٢٤٤) صفحة من القطع الكبير. ـ وقد اثبت هذا المستشرق اختلافات النسخ كالمعتاد، إلاَّ أننا لاحظنا أنه يختار أحياناً نص نسخة، ويترك نص نسخة أخرى هو في رأينا أحق بالاختيار وقد أشرنا إلى هذه النسخة بحرف « ل ». ٢ ـ نسخة دار الكتب المصرية، رقم (٨١٩). ٣ ـ نسخة أخرى بدار الكتب المصرية رقم (١١٧٩). ٤ ـ نسخة المكتبة الأحمدية بحلب رقم (٧٦٤ ـ توحيدَ)، وتاريخ نسخها سنة (٦٨٢ هـ) ».

ثم يقول الناشران محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد: « وقد اتخذنا أصلاً لنسختنا التي ننشرها اليوم، نسخة المستشرق لوسياني، وأثبتنا اختلافات النسخ الأخرى في نهاية كل صفحة، إذ لم نر من العدل أن نفرض اختيارنا على القراء ».

[**ملاحظة:** الجوَيني أشعري المذهب، يعرض في كتابه هذا مختلف المسائل الكلامية، ويوضح موقفه من موقف المعتزلة في مسائل التوحيد والعدل، ويوضح كذلك موقف باقي الفرق من هذه المسائل.]

الجويني:

« **كتاب الشامل في أصول الدين** » ـ نشر الجزء الأول من هذا الكتاب المستشرق الالماني هـ. كلوبفر (H. Klopfer) في القاهرة عام (١٩٥٩)، معتمداً على المخطوط رقم (١٢٩٠) المحفوظ في دار الكتب المصرية ـ علم الكلام.

الشهرستاني (ابن ابي الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ـ المتوفى عام ٥٤٨ هـ/١١٥٣ م):

« نهاية الإقدام في علم الكلام » ـ ترجمه وصحّحه ألفرد جيّوم ـ اكسفورد (١٣٥٣ هـ/١٩٣٤م)

Guillaume (Alfred): The Summa Philosophiae of Al - Shahrastäni Edited With A Translation From Manuscripts Oxford University Press, London 1934.

الملطي (أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي ـ المتوفى سنة ٣٧٧ هـ) .

« **التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع** » ـ نشره ديدرنج (Dedering) -, Bibliotheca Islamica, Bd 9, Istanbul 1936.

ثم ظهرت في القاهرة عام (١٣٦٩ هـ/١٩٤٩ م) طبعة أولى لهذا الكتاب . عرف به وترجم للمؤلف، وعلق حواشيه الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وعني بنشره وراجع أصله ووقف على طبعه السيد عزت العطار الحسيني ـ مؤسس ومدير مكتب نشر الثقافة الاسلامية من أقدم عصورها إلى الآن . طبعة القاهرة هذه مأخوذة عن النسخة الخطية الوحيدة المحفوظة في الخزانة الظاهرية بدمشق .

ويذكر الشيخ محمد زاهد الكوثري في مقدمة طبعة القاهرة هذه: « وقد بلغني أن الكتاب نُشر في الآستانة قبل سنين، بعناية بعض كبار المستشرقين بإرشاد عميدهم المستشرق الكبير الاستاذ الطائر الصيت البروفسور لويس ماسينيون الفرنسي (Louis Massignon) لكنني لم أظفر بنسخة منه » .

وهكذا، لم يطلع الشيخ الكوثري على طبعة ديدرنج، التي ظهرت عام (١٩٣٦) أي (١٣) سنة قبل طبعة القاهرة .

اليافعي (أبو محمد عبدالله أسعد اليافعي نسباً والشافعي مذهباً ـ ولد عام ٦٩٨ هـ/١٢٩٨ م . وتوفي عام ٧٦٨ هـ/١٣٦٧ م):

« كتاب مرهم العلل المعضلة في دفع الشبه والرد على المعتزلة بالبراهين والأدلة المفصّلة، مختوماً بعقيدة أهل السنّة » ـ

نشره دنيسون روس (Denison Ross) في كلكتا/الهند سنة (١٩١٠)، معتمداً على مخطوط يرجع إلى أواخر القرن الثامن الهجري، على ما يرجح دنيسون روس .

ولد المؤلف اليافعي في اليمن حوالى عام (٦٩٨ هـ) وتوفي (يوم ٢٠ جمادي الأولى سنة ٧٦٨ هـ) .

ونُشر الكتاب في مجموعة : Bibliotheca India a Collection of orientalworks - Published by The Asiatic Society of Bengal - Calcutta 1910.

ويعرض المؤلف موقف المعتزلة من مسائل القدرة (إن العبد قادر على كسبه وقدرته باقية عليه)، كما يعرض

مسألة التولد ووجوب الأصلح على الله، وكلام الله إذ يقول: والمعتزلة ومن تابعهم وافقونا في حدوث الحروف وخالفونا في قِدَم القرآن، فجعلوه مخلوقاً وحروفه حادثة. ويقولون إن الحسن والقبيح من مقدرات العقل قبل ورود الشرع..

● **الماتريدية:**

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر الرازي القرشي التميمي البكري ـ أصله من طبرستان، شافعي المذهب، ماتريدي النزعة ـ ولد بالري عام ٥٤٤ هـ/وتوفي بهرات عام ٦٠٦ هـ):

« **السيرة الفلسفية** » ـ نشرها المستشرق بول كراوس في مجلة أورينتاليا (Orientalia) في روما، مجد (٤) سنة (١٩٣٥)، ثم نشرت في طهران ـ منشورات اليونسكو سنة (١٩٦٤)؛ عني بنشرها بول كراوس وترجمها إلى الفارسية إقبال.

● **أهل السلف ـ أهل السنّة والحديث:**

ابن بطة العكبري (الإمام أبو عبدالله بن محمد بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري الحنبلي ـ المتوفى عام ٣٨٧ هـ/٩٩٧ م):

« **كتاب الشرح والابانة على أصول السنة والديانة** » ـ مقدمة وترجمة وتعليق هنري لاووست (Henri Laoust) ـ منشورات المعهد الفرنسي بدمشق. طبع في بيروت ـ المطبعة الكاثوليكية سنة (١٩٥٨). اعتمد الاستاذ هنري لاووست على: ١ ـ مخطوطة دمشق المحفوظة في المكتبة الظاهرية (مجموعات ٦٤) واتخذها أساساً لنشره هذا الكتاب. ويرجع تاريخ هذه المخطوطة إلى (٤ صفر عام ٥٥٩ هـ/٢ كانون الثاني سنة ١١٦٤ م)، ونَسَخها الشيخ عبد الغني بن عبد الواحد بن علي المقدسي.

٢ ـ المخطوطة المحفوظة في رمبور، وهي بدون تاريخ. وترجع إلى أبي القاسم البصري، (المتوفى عام ٤٧٤ هـ). لم يستطع الأستاذ لاووست الحصول على نسخة مصوَّرة لهذه المخطوطة، بل استنسخ له نسخة الاستاذ فيليوزا (M. J. Filliozat) ـ الأستاذ في الكوليج دي فرانس (College De France)، ومدير المعهد الفرنسي في بنديشيري.

ابن رجب (زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد بن رجب البغدادي الدمشقي الحنبلي ـ المتوفى عام ٧٩٥ هـ):

« **كتاب الذيل على طبقات الحنابلة** » ـ

نشره وحققه هنرى لاووست (Henri Laoust) وسامي الدهان؛ منشورات المعهد الفرنسي ـ دمشق سنة

(١٩٥١). اعتمد الاستاذان لاووست والدّهان في نشر هذا الكتاب على ثلاث مخطوطات: ١ ـ نسخة محفوظة في دار الكتب الظاهرية في دمشق برقم (تاريخ ٦١) وهي في (٣٣٩ ورقة). وقد علقت سنة (٨٠٠ هـ). ولا شك في أنها كتبت بيد أحد تلاميذه عن نسخة بخط المؤلف. ٢ ـ نسخة محفوظة في مكتبة كوبرولي في استانبول برقم (١١١٥) وهي في (٢٨٧ ورقة)، وعلقت سنة (٨٣٦ هـ) بيد شهاب الدين أحمد بن عبد اللطيف المكي الحنبلي. ٣ ـ نسخة محفوظة في دار الكتب الظاهرية في دمشق، برقم (تاريخ ٦٠)، وهي في (١٩٢ ورقة)، بخط الياس بن خضر بن محمد التركماني، ويرجع تاريخها إلى (٨٣٤ هـ).

ثم أعاد نشر هذا الكتاب الشيخ محمد حامد الفقي؛ مطبعة السنَّة المحمدية ـ القاهرة عام (١٣٧٢ هـ/١٩٥٣ م)، في مجلدين.

الدارمي (أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد أبو سعيد السجستاني الدارمي ـ ولد عام ٢٠٠ هـ وتوفي عام ٢٨٢ هـ).

« كتاب الرد على الجهمية »ـ نشره كوستا ڤيتستام (Gösta Vitestam) بريل / ليدن سنة (١٩٦٠):

اعتمد المستشرق ڤيتستام على النسخة، التي كتبت في شهر رجب الفرد سنة خمس وثلاثين وسبعمائية (٧٣٥ هـ) بمدرسة الحافظ ضياء الدين بسفح قيسون ظاهر دمشق. وهذه النسخة محفوظة في مكتبة كوبرولي في استانبول تحت رقم (٨٥٠). ووضع الاستاذ ڤيتستام مقدمة لهذا الكتاب باللغة الالمانية، تقع في (١١٦ صفحة) في الصفحة (٤٥) من النص العربي ـ وهو يقع في (١٠٤ صفحات)، حاول الدارمي أن يثبت رؤية أهل الجنة لله، ويحتج في ذلك بعدد من الآيات والأحاديث. ثم يذكر (صفحة ٥٤) حجج من ينفي الرؤية من المعطِّلة والجهمية (المعتزلة)، ويفند هذه الحجج (ص ٥٧). ويذكر تأويل المعطلة والجهمية للآية: **« وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »** ـ بمعنى منتظرة ثواب ربها. فيرد على هذا التأويل بأن لا ثواب أعظم من النظر إلى وجهه تعالى.

وفي صفحة (٧١) يذكر كلام الله، ويرد على القائلين بخلقه (ص ٨٣). ويحتج للقرآن أنه غير مخلوق (ص ٨٥)، وذلك ضد المعتزلة الذين يتهمهم بالكفر (ص ٩٨). ويذكر المحنة التي حصلت أيام المأمون (ص ٩٨).

الدارقطني (ابو الحسن علي بن عمر بن احمد بن مهدي بن مسعود بن دينار بن عبدالله ـ ولد عام ٣٠٦ هـ وتوفى عام ٣٨٥ هـ):

والتغير؛ وهذه القضية لا نشعر بها ولا نضعها كمشكل، ولا يمكن أن نستمر في تجاهل الحقيقة العلمية. إنه لمن السهولة توضيح أن التفاسير القرآنية على سبيل المثال قد خضعت للتاريخية، وحتى لو قلنا ـ وحسب ايماننا ومعتقداتنا ـ إن كلام الله لا يتغيَّر أبداً، فإننا نعمل على تأويله في كل مرحلة، وفي كل وسط وفي كل جماعة وحسب مقتضيات العصر. وهذا ما نلاحظه عند المفسرين المسلمين، فكل واحد منهم يعطيك تفاسير وتآويل مختلفة للآية الواحدة وبمناهج ابستومولوجية متنوعة. وفي رأيي ينبغي أخذ هذا المعطى بعين الاعتبار، عندما نتحدث عن مناهج المستشرقين من جهة، وعندما نتعرّض لموضوع الأصالة والمعاصرة من جهة أخرى.

ضمن هذه الرؤية ما هي مآخذكم على الاستشراق؟

من بين مآخذي على الاستشراق، هو أنه لم يطرح تساؤلات كافية حول موضوع المناهج كمشكل علمي مطروح، ولم يهتم بمسألة النقد الابستمولوجي. عندما يكتب مؤرخ حول المجتمعات الأساسية لا يتساءل بما فيه الكفاية عن صحة أحاديث نتاج المؤرخين، والشروط الايديولوجية التي هو بصدد تصورها عن المجتمع المصري في القرن العشرين أو بغداد في القرن العاشر... على كل حال، هناك حوار الآن سائد في كل مجالات البحث، وليس فقط عند المستشرقين؛ وأذكر أنني عندما أثرت قضايا المنهج، واجهني بعض الزملاء قائلين إن هذه الإثارة بدون فائدة وينبغي المرور حيناً إلى العمل.

إلى أيّ حد يمكن أن نعتبر انتاج المستشرقين يعكس الصورة التي كوّنها الغرب عن الشرق؟ وإلى أيّ حد خضعوا إلى شروط المرحلة التي تكوّنوا في ظلها؟

أريد أن أطرح ملاحظة أولية حول موضوع الصورة، أو التصور الذي يمكن أن يكوِّنه شعب عن شعب آخر. إنها ليست ظاهرة خصوصية بالاستشراق، ولا هي خاصة بالغرب تجاه الشرق.

لقد أوضح الاستاذ **اندري ميكل** في مؤلفه الكبير عن الجغرافية الانسانية عند العرب، كيف كانوا يتصوَّرون في القرن الحادي عشر الشعوب الآسيوية والافريقية والاوروبية، وما هي الارتسامات التي كونَّوها من خلال ذلك التصوُّر... ويمكن القول بشكل آخر، إننا نتصوَّر دائماً شعباً من الشعوب من خلال معلومات تنقل من طرف الرحالة، وعن طريقهم نكوِّن صوراً ثقافية تصبح متداولة ومسلمات تحكم إدراك العالم الخارجي عند الرجال؛ وهذا يعني، أننا نخضع أولاً لأسس الادراك المتطوِّر في ثقافتنا الخاصة، ومن خلالها نكوِّن تصوراً معيَّناً للشعوب الأخرى. وهذه ظاهرة عامة، وهذه الظاهرة بطبيعة الحال قد لعبت دورها عند الغرب تجاه الشرق. وانطلاقاً من الصور التي تكونت مسبقاً في القرون الوسطى حول المجتمعات الاسلامية، مروراً بالاتصالات التي تمَّت أثناء الحروب الصليبية وفي إسبانيا المسلمة وفي إيطاليا (سيسيل) وفي جنوب فرنسا. وهكذا يمكن القول إن هناك صورة بكاملها قد تطوَّرت عن موضوع العالم الاسلامي، ولا سيما بالشرق؛ وقد طعمت فيما بعد عن طريق المسافرين الاوروبيين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، مثل: جيرار دونرفال، وفلوبير واللورد بيرون، وغيرهم، ممن سافروا إلى البلدان الاسلامية ونشروا صورة الشرق في آدابهم؛ وكذلك عن طريق الحركة الرومانتيكية التي اكتشفت الشرق من خلال نوع من الآداب مثل ألف ليلة وليلة.

وبالإضافة إلى هذا، هناك ظاهرة الاتصالات في حوض البحر الابيض المتوسط قديماً، والتي تتجاوز الظاهرة الاستعمارية والتي لم تخيم على العالم بكل ثقلها وبشكلها الكثيف الآني في بداية القرن التاسع عشر... وهذه الظاهرة ستسعى لصنع صورة تتلاءم مع أهدافها ومع طبيعة المرحلة عن العرب والمسلمين لإشاعتها في البلدان الاوروبية.

وضمن هذا التطوُّر وما عرفه من أحداث، حاول

الاستشراق أن يطوِّر صورة الشرق والتي هي بالنسبة إليه: تقديم علمي وليس مجرَّد صورة أدبية رومانتيكية؛ وطبيعي أن تكـون هـذه الصـورة مختلفـة عما نقلـه المسـافـرون والرومانتيكيون عن الشرق؛ ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن المستشرقين يشتغلون في عالم خاص بهم، بل إنهم خاضعون بدورهم للثقافة التي تكوّنوا في ظلّها فكرياً وأيديولوجياً، هذا إلى جانب تأثرهم بالمناهج السائدة، والتي لها روافدها اليونانية واللاتينية واتصالها بالمنطق والبلاغة الأرسطية مع ما يجر ذلك من أحكام مسبقة على ثقافة الآخرين.

وأحب أن أشير هنا إلى الأحكام التي صدرت عن بعض المعرِّبين، عندما قرأوا مؤلفات الجاحظ معتبرين إياها مجرّد استطراد بدون معنى وفوضى في سرد المعلومات وتقديمها. وإن العرب لا يعرفون منطق التأليف... وهذا في رأيي مثال نموذجي لنمط من التأليف أصبح صارماً جداً في التعليم الثانوي بأوروبا؛ ودون الأخـذ بعين الاعتبـار أن ثقـافـة أخرى يمكن أن تتميز عما هو متعارف عليه، وأن تكون لها بلاغة خاصة بها.

على ضوء كل ما حاولت أن أوضحه، إنه لمن الممكـن أن تكـون هنـاك بعـض الأحكـام الثقـافيـة المسبقـة عنـد المستشرقين، كما كانت عنـد المسـافـريـن الرومـانتيكيين والمسافرين التجار. أحكام مسبقة من كل نوع، والتي يمكن أن تسود وتتطوَّر بسهولة، وتساهـم في تشـويـه وتحريـف وتأويل الثقافة والحضارة التي لنا بها علاقة.

هـل يمكـن أن نعتبر الرؤيـة الاوروبيـة تجاه الاسلام والعرب قد تطوَّرت نسبياً نتيجة الحركات التحـرريـة: صراع الشرق الأوسـط، ومشكـل الطـاقـة، والثـورة الايرانية... ما هي حدود هذا التطوُّر؟ وهل الاسلام اليوم تحوَّل إلى عامل استراتيجي على الصعيد الدولي؟

حول السؤال الأخير يمكن أن أجيب مباشرة بنعم... نعم إن الاسلام أصبح فعلاً قوة تاريخية هامة ومحط اهتمام بالغ من طرف كل الدول التي غدت تأخذ بعين الاعتبار الاسلام كعامل سياسي فعَّال وبجديـة كبيرة. ويشهـد على ذلك اللقاءات والاتصالات العالمية التي أصبحت تتم حول موضوع الاسلام. هذا بالإضافة إلى العديد من الجمعيات الاسلامية على الصعيد الدولي، وأخـص بـالـذكـر جمعيـة « الاسلام والغرب » التي يوجد مقرها بجنيف. وهذا في حد ذاته مكسب هام وعلامـة ذات بعـد استراتيجـي عـالمي، ويمكن بطبيعة الحال أن نتساءل لماذا أخذ الاسلام هذا البعد وهذه الأهمية؟

- **أولاً**، هناك الثقل الديمغرافي في العـالم الاسلامـي، والذي هو بصدد الوصول إلى مليار نسمة، وهذا العامل يمثل مكانة وأهمية مطلقة.

- **ثانياً**، الثقل الدولي؛ وكما هو معروف في المحافل الدولية، أن القرارات التي تمس قضايا الانسان المعاصر في شتى الميادين، سياسية واقتصادية تتم عن طرق التصويت، والتصويت الاسلامي في هذا المجال له ثقله الهام.

- **ثالثاً**، الاسـواق الاقتصـاديـة التي تقـدمهـا الدول الاسلامية نتيجة عدد سكانها؛ إننا نعرف أن كل البلدان الاسلامية تتمتع بثقل ديمغرافي، وهي بحاجـة إلى تطـويـر قدراتها الصناعية وامكانياتها الانتاجية كدول نامية، وهـي على هذا الأساس مستهلكـة ومستـوردة للتكنـولـوجيـة والآلات وما إلى ذلك من حاجيات التصنيع وعلى الخصوص في مناخ الأزمة الحالية في البلدان الغربية.

في المرحلة السابقة، كان الغرب يـذهـب في غـزوات متنـوعـة للاستحـواذ على الأرض والاستيلاء عليهـا واستعمارها؛ أمَّا اليوم فلقد تغيرت الصورة، ويحاول الغرب الآن أن يعوض ذلك بأساليب جديدة عن طريق الاتفاقيات الاقتصادية، والمعاهدات التجاريـة وهـو يسعـى وراءهـا جاهداً للحصول عليها. وهذا الواقع الجديد يضع الشعوب الاسلامية في مسار جديد، إذا هي عرفت كيف تستغله، وهو بالتأكيد يحقق للاسلام انبعاثه.

بطبيعة الحال، هناك عامل آخر كما أوردت في سؤالك

- هو عامل الطاقة، وخاصيته عند عدد من الدول الاسلامية، وعلى الخصوص دول العالم العربي التي تملك البترول، ليس مجرد سلاح اقتصادي بل هو ذو طبيعة استراتيجية من الأهمية بمكان. كل هذه المظاهر تجعل من الاسلام قوة فعلية، قوة تاريخية... إلاَّ أن ما ينبغي أن نعيه هو ضرورة وضع هذه المظاهر في مكانها الطبيعي، لأن هناك مغالاة ربطها بالدين، وإنها من فعل السيادة الاسلامية؛ وهذا بالذات ما أعتبره تفاهة، لأن هذه المظاهر ليست مظاهر دينية ولا علاقة لها بالاسلام... إنها مظاهر جاءت حسب تطور تاريخي وفي مرحلة معينة ويمكن أن تكون عامل قوة على الصعيد الدولي.

إن الظاهرة الدينية لا يمكن إنكار دورها. ولكن ليس من المنطق في شيء إغراقها في هذا الانبعاث للقوى التاريخية الجديدة في العالم الذي تمثله الدول التي تعتنق الاسلام، وخصوصاً عندما نورد مصطلح الاسلام في كل مجال طولاً وعرضاً، ونخبط خبط عشواء خاضعين للاهواء، ونترك الملاحظين يعتقدون كما يعتقد بعض المسلمين أن الاسلام كظاهرة دينية هو المحرك الاساسي لهذا التطور التاريخي وللعوامل التي تحدثنا عنها سابقاً.

إن هذا التفكير خاطىء تماماً. وإنه لمن الطبيعي أن الاسلام كدين هو بصدد الارتقاء، ويعرف تطوُّراً دنيوياً، لأن هذه التطورات التي نشاهدها اقتصادياً وديمغرافياً وسياسياً وثقافياً تترجم بتغييرات عميقة للدين كإطار للحياة والعبادات الروحية والفكر الروحي.

وأعتقد في هذا الاطار أنه علينا أن نحاول طرح تساؤلات عن واقع الاسلام وتطوره وصيرورته في هذا المضمون الجديد. إنها مشكلة ضخمة ولم نتجرأ على طرحها أبداً...

ما هو واقع الاسلام، وكيف يتطور حالياً في مجتمع إسلامي كالجزيرة العربية على سبيل المثال؟ أعرف أنه من الصعوبة بمكان الذهاب إلى عين المكان للقيام بتحقيقات سوسيولوجية دينية حول تطور الاسلام في مكة والمدينة تحت تأثير مردود البترول. هذه قضايا تطرح نفسها وتستحق التحليل والدراسة بمنهجية ملائمة لفهم ما يجري داخل الاسلام، وفي هذه المرحلة التي نعيشها، وعلى الخصوص أننا نصطدم برؤية أوروبية خاطئة عن الاسلام، إذ إن الاوروبيين بالتحديد يسقطون عليه، كدين، مظاهر تتعلَّق في الحقيقة بسلطات غريبة تماماً عن الدين، وهم في هذا الاتجاه يخبطون خبط عشواء؛ وما نلاحظه، مع الأسف، أن المسلمين يساهمون في هذا الخلط، إذ لا يميّزون ما بين المظاهر الفعلية التي تحدث وتجري تحت اسم الاسلام، وبين مظاهر لها علاقة بالتطور التاريخي؛ وبذلك نبتعد عن إدراك حقيقة الاسلام في جوهره الديني وتكونه التاريخي... وهذا ما يدفعني للقول إن الدراسات حول الاسلام لا زالت ناقصة وغير كافية.

لقد عرفت الدراسات الاسلامية في أوروبا خلال المرحلة الأخيرة تحوُّلاً نوعياً، وإن مساهمتكم في هذا المجال بارزة؛ وبهذه المناسبة هل يمكن أن تحدثونا عن تجربتكم في ميدان البحث، وعن أسس المنهج الذي تعتمدونه، وأقصد ما تسمونه بالدراسات الاسلامية التطبيقية؛ وما هي الأهداف المتوخاة منها؟

لقد كوّنت تجربتي من خلال الممارسة والمعاينة، واحتكاكي المباشر مع جمهرة المستشرقين الذين تكلَّمنا عنهم، ابتداء من دراستي الجامعية بالجزائر وبفرنسا. ولقد تمكنت بالتدرج أن أكوِّن لنفسي استقلالاً في الرؤية، واستقلالاً عن ظاهرة الاستشراق، واستقلالاً ثقافياً فيما يتعلق بظاهرة الشرق... وكان السعي إلى هذا الاستقلال صعباً في البداية.

عندما أجدني مع أحد يهتم بالدراسات العربية والاسلامية، فإني لا أعتبر فيه إلاَّ صفة الباحث بالدرجة الأولى، ومدى تمكنه العلمي وقدرته على التحليل؛ وهذا الشيء الوحيد الذي أحكم من خلاله، والباقي لا يهمني. وهكذا فإني لا أنظر إلى المستشرق إلاَّ من زاوية علمية

محضة وأحاول ألاّ تتحكم في أحكامي إلاّ المقاييس العلمية... هذا الاستقلال الثقافي اكتسبته عندما بدأت أحضّر أطروحتي حول فيلسوف عربي، مواجهاً حواراً مفتوحاً مع المستشرقين، حول الظاهرة العربية التي دُرست وحُلّلت باستمرار من طرف لغويين كلاسيكيين متأثرين بنصوص الفلسفة الاغريقية، ومن خلالها ينظرون إلى الظاهرة العربية على أساس أنها مجرَّد نقل وترجمة بسيطة من اللغة الاغريقية وتراثها، وأنها من صنع بعض المترجمين وبعض الفلاسفة الذين اهتموا بالأفكار وما إلى ذلك من الأحكام الاعتباطية.

لقد صدمني هذا الموقف، وعلى الخصوص إني أهتم بمؤلف عربي فيلسوف متخصص في علم الاخلاق هو **مسكويه**. وعلم الأخلاق تعليم تطبيقي موجه للجمهور، ولا يمكن القول إن الأمر يتعلّق بكل بساطة بتمارين روحية فلسفية في المطلق ودون انعكاس مباشر على المجتمع. ومن خلال هذا المثال، انتفضت، وجاء رد فعلي في مجال البحث والتقصّي، وقد اعتمدت قراءة جديدة للنص بمواجهته مع الظواهر التاريخية للمدينة الاسلامية وإدخالها في الحركة التاريخية العامة للمجتمع العربي الاسلامي، وفي كل لحظة، مبتعداً عن إرجاعه إلى المصادر الاغريقية (سقراط وافلاطون)، وشرحه ووضعه في فرع بسيط لأفكارٍ مجرَّدة ما بين إغريقية وعربية.

وفوق هذا كله، فيما يتعلق بكتاب الأخلاق لمسكويه، فإن قراءته ينبغي أن تكون على ضوء معطيات التاريخ في العراق وايران في القرن الرابع الهجري، وهذا يعني ضرورة قراءة تاريخية سوسيولوجية وليس فقط قراءة لغوية؛ وهذا التوجُّه يعارض معارضة أساسية للمناهج السابقة، أسلوباً وطريقة لتأويل ثقافة ما.

هذا مثل من بين أمثلة عديدة فيما يتعلق بالدراسات الاسلامية، التي لا زالت ـ مع الأسف ـ تدرس النصوص المتعلّقة بها بطريقة كلاسيكية، أي مجرَّد نقل أو تغيير بسيط كما كان يقوله القدماء.

وإذا درسنا الإحياء **للغزالي**، فإنّا نقوم بنوع من التكرار بالفرنسية أو الالمانية أو الانكليزية، ولا نضع أيّ نوع من الاسئلة حول الوظيفة الايديولوجية للإحياء في المجتمع السلجوقي، ولا نتساءل عن مسؤولية النص في تحوُّل التصوُّر الذي كوَّنه المسلمون عن الإسلام. عندما تحدث الغزالي عن الإجماع على سبيل المثال، فإنه أعطى تحديداً يترك إحساساً بالاعتقاد أنه عمل قابل التحقيق... وعندما نواجهه بتحليل تاريخي وسوسيولوجي، فإنّا ندرك أن ذلك التحديد مجرَّد بناء مثالي للفكر.

وفوق هذا وذاك، إن ما يهمني في النصوص القديمة هو كيف يحوِّل هذه النصوص الأفكار والمعتقدات، لاستخدامها من أجل أهداف ايديولوجية سياسية ونفسية في المرحلة المعاصرة، وبطريقة أخرى تمكنني أن أضع داخل الفكر الاسلامي مشاكل النقد، وبالأسلوب الذي يملكه هذا الفكر لإحداث قيم إسلامية، وما يمكن أن نسميه بالقيم في الاسلام.

إنه بقدر ما تقودنا الدراسة التاريخية السوسيولوجية نحو النقد بالمعنى الفلسفي، وما أسميه بالدراسات الاسلامية النقدية، بقدر ما نقف على مظاهر المشاكل المطروحة اليوم، وكما هي في المجتمع. وهذا مظهر آخر للدراسات الاسلامية التطبيقية التي ترفض الانطلاق من النصوص النظرية القديمة والبقاء في رحابها والتهليل لها.

إننا نلاحظ اليوم أهمية كبيرة وخاصة بشخصية النبي، وعلى نطاق واسع؛ وهذا وحده، ينبغي أن يدفع بنا للقيام باستقصاء لمعرفة بادىء ذي بدء: لماذا هذا الاهتمام البالغ والمتجدد؟ هل ذلك لأسباب ثقافية فكرية أو لأسباب أخرى سياسية وايديولوجية؟ هل ايديولوجية المعركة هي التي تميِّز المجتمعات الاسلامية وراء هذا الاهتمام؟

في هذه المرحلة التي نعيشها، على المؤرخ تبيان المسافة بين استغلال الوقائع وإخضاعها للنقد التاريخي والحقيقة التاريخية.

وهكذا، وانطلاقاً من مفهوم الدراسات الاسلامية التطبيقية، فإني أعطي قيمة خصوصية لدراسة القرآن والعلوم القرآنية، وليس فقط لإعادة كتابة علم القدماء، بل ومن أجل القيام بتحليل معماري لكل العلوم المتطورة حول القرآن.

لماذا هذا التحليل المعماري؟

لأن الأمر يتعلّق بنبش كل المبادىء التي حكمت النحو وعلم الدلالة والتاريخ، والتي تدخّلت في التفسير الكلاسيكي للقرآن. وإذا أخذنا على سبيل المثال تفسير الطبري، فإننا نجد عنده مجموعة من المسلمات التاريخية ومفهوماً معيّناً للتاريخ وللغة وللمعنى... كل هذه المشاكل المتعلّقة بالمعرفة هي التي ينبغي تبيانها لتحديد المسافة والوقوف عندها؛ ومن المفروض علينا إدخالها، لأن التقييم اليوم ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار كل مكتسبات الفروع العلمية الجديدة وكل مكتسبات الشروط الجديدة التي تتطور في ظلها الظاهرة الدينية.

إن الظاهرة الدينية في مجتمعاتنا المعاصرة لا تمتحن أبداً نفس الوظائف السابقة، وليس لها مطلقاً نفس العطاء الذي كان لها في العصر العباسي الذي كتب فيه الطبري تفسيره.

وها أنتم، كما ترون، أن هناك أخذاً وعطاءً دائمين، ما بين كل التراث الذي ينبغي الرجوع إليه وأخذه وعدم استبعاده، لا كما يقول البعض بأن لا فائدة فيه ولا يهمنا، بل وأكثر من هذا إن له مشاكل يضعها أمامنا وتعاليم ومفاهيم توضح الكثير من الألغاز. إلاَّ أن ما ينبغي التركيز عليه، هو ضرورة طرح كل ذلك على ضوء تساؤلات جديدة وحاجيات جديدة، ولكل ما يجري اليوم على مستوى المعرفة، وليس فقط على مستوى الاستغلال الايديولوجي، لأن المعرفة هي التي تخدم الايديولوجية، وتفتح الآفاق لرؤية علمية جديدة في مسار التطور المطلوب، وليس العكس.

إن العودة إلى السلف والتراث التاريخي يجب أن تتم على ضوء منهج تاريخي لمواجهة المنهج الاسطوري المتميِّز بوعيه الخرافي. إن الأمر يتطلب اكتشاف وظيفة الأسطورة ووظيفة التاريخ في داخل الوعي الاسلامي، وهذا ما حاولت توضيحه في مقال الدين والمجتمع. إن القدماء لم يكونوا يميِّزون ما بين المنهجين، ولا يرون أن ذلك يؤدي إلى رؤيتين مختلفتين للعالم.

إننا نعرف اليوم ذلك، حسب ما نقوم به على مستوى أسطوري وتاريخي، وإن ذلك يؤدي إلى ثقافات مختلفة وانتروبولوجيات مختلفة ورؤيات مختلفة للإنسان.

وما أحب في هذا الإطار تأكيده هو أن الأمر لا يتعلق بمحاربة إحدى الرؤيتين للأخرى، لأن ما تدعو إليه الضرورة العلمية هو إظهار ظروف وشروط كل منهما، والتي تقبل التأويل بطرق مختلفة حسب الزمان والمكان.