مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية Journal of letters and Social Sciences (JLSS)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/4

عوائق التلقي الغربي وشروط الدراسة العلمية عند أبي يعرب المرزوقي

Obstacles to Western reception and conditions of scientific study according to Abu Ya'rub al-Marzouki

شداد قرين[1]
Chaddad Grine
مخبر الجماليات في الدراسات الأدبية والنقدية
جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، الجزائر
ch.grine@univ-setif2.dz

أ.د. دعيش خير الدين
Pr. Kheireddine Daiche
مخبر الجماليات في الدراسات الأدبية والنقدية
جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، الجزائر
k.daiche@univ-setif2.dz

ملخص

في ما وراء الاستشراق من منظور أبي يعرب المرزوقي؛ تقبع عوائق التّلقي الغربيّ للفكر العربي الإسلامي، والإسلامِ بما هو محور له، عند التّخوم بين الحضارتين شرقيّها وغربيّها، أين باتت من حتميات الدّراسات الأكاديمية الخوض في قضية الاستشراق، بما هو محطةٌ تاريخيةٌ مهمّة في الفكرين العربيّ والغربيّ، كأعلق القضايا بالهاجس النّهضوي العربي. من خلال دراسة أكاديمية لهذا الفيلسوف الإسلامي؛ سنحاول أن نستجلي حقيقة سوء الفهم الحاصل في هذا النّوع من الدّراسات، أين استند على أعمال مستشرقيْن؛ تمثل أحدهما –في نظره- دور المستشرق الوفيّ للتراث الإنساني والأمانةَ العلميةَ، في حين تمثّل الآخر ضديده. من منطلق فلسفيّ موضوعيّ كشف من خلال التّحليل الفلسفيّ عوائق التلقي الغربي للرّوحانية الإسلامية وطبيعته، انطلاقا من آليات كلّ من المستشرقين ماكس هرتون، ولويس ماسينيون، في دراستهما للحلّاج، مستخلصا شروط الدّراسة العلميّة آخر المطاف.

معلومات حول المقال
تاريخ الاستلام 10-10-2024
تاريخ القبول 01-10-2025

الكلمات المفتاحية
روحانية إسلامية
تلقي غربي
استشراق
دراسة علمية
أبو يعرب المرزوقي

مقدمة

لقد باتت من حتميات الدّراسات الأكاديمية اليوم في الفكر العربي الإسلامي؛ استثارةُ قضيةٍ هي من أعلق القضايا بالهاجس النهضوي العربي؛ أعني قضية الاستشراق Orientalism-، بما هي محطة تاريخية أثّرت في سيرورة هذا الفكر منذ أوّل استئنافٍ لمخزونه المعرفيّ الموروث؛ بما هو مقوّم أساسيّ، وركيزةٌ تشترط أيّ حضارة ضرورة النّهل منها لإيضاح معالم طريقها عبر مسار الفكر الإنساني.

فإذا كان للتّراث بالغ الأهمية في استمرارية التّأسيس والبناء؛ فإنّ مسألة الحفاظ عليه من أي استلابٍ بات مهمّة المفكرين في كلّ ثقافة، خاصّة إذا كان هذا التّراث فاعلا مهمّا وذا مفاهيم كلّيةٍ تخدُم الحضارة الإنسانية، وتؤسس لذوقها العامّ وطابعها الغالب في نهاية كلّ صِدامٍ يُتوَّجُ المنتصرُ فيه باستلامِ مقود الفكر الكوني ثقافة وتاريخا ولغة قبل كلّ شيء، وهذا ما حدّ مفاهيم الاستشراق والاستغراب Occidentalism أجهزةً تتغيّا فهم ومعرفة ثقافة الآخر، ومن ثمّ احتواءها، على اختلاف جغرافية كلّ طرف؛ جغرافيةً تخييليةً كما اصطلح عليها إدوارد سعيد.

ضمن هذا الصّدام الذي يتّسم بالتّعمية؛ انزوت حقيقة الاستشراق في الفكر العربيّ، بين طرفٍ مقصٍ له، وآخر مسلِّمٍ بنجاعته حدّ التسليم الأعمى لكلّ ما يُمليه، وفيما بين ذلك ولقلّةٍ في أنصاره -حسب المرزوقي- غار طرفٌ ثالثٌ يأخذ على عاتقه ضرورة معالجةِ حقيقة الاستشراق معالجة علمية موضوعية، بعيدا عن أيّ إيديولوجيا أو محدّدات خارجية تحول دون حوارٍ ناجعٍ سليم. فإلى أيّ مدى غار هذا الطّرف الثّالث تحت وطأة الإيديولوجيا، إن سلمنا أنها سببٌ لذلك؟ وما العوائق التي حالت دون فهم سليم خالٍ من أيّ إقصاء سطحيّ؟ وما شروط الحوار العلميّ المعرفيّ مع الاستشراق؟ ليصبح السؤال الأهم هنا: هل يمكن دراسة الاستشراق ومحاورته بوصفه مادّة لصيقة بالإيديولوجيا، للخلوص إلى دراسة موضوعية؟

كثيرة هي الدّراسات التي عالجت الاستشراق من عدة زوايا

1 المؤلف المراسل

وتحليلات؛ غير أنا لا نحسب فيما وقفنا عليه درسا عالج التلقي الغربيّ من منظور فلسفي كما انفرد بذلك أبو يعرب المرزوقي، ومن جهة أخرى؛ فإنا نستندر إن لم نعدم وجود قراءة لطّرحه المغاير، ودراسة لنهجه وأسلوبه العلمي المتفرّد الذي فكك ثمّ شخص المعضلة في جسد التلقي الغربي والاستشراق على وجه الخصوص، وحاول معرفة مكمن الدّاء فيه ومدلوله من منظور محايد، بأدوات فلسفية تعي للفلسفة الغربية مثالها وحقائقها وطبيعتها، وللفلسفة العربية الإسلامية قوامها الفكري الخاصّ وروحها، وما تحمله من ثراء فكري خاصّ.

1–خصائص موقفي المستشرقيْن من الإسلام

إنّه وعلى العموم؛ يتبنّى كلا المفكّريْن فكرة وصفها المرزوقيّ بالسّالبة منطقيا، لكونها تتحدد بنفي الرّوحانية –المعروفة عند الفكر الاستشراقي على الأقل- عن الإسلام، ما يجعلها علّة أساسية لأخرى موجَبة؛ تتحدّد إيجابا بإيجاد مرجعيةٍ مناسبةٍ لروحانية الإسلامِ قبليةٍ، أو إلى ما بعده؛ إمّا إلى الرّوحانية الهندية الآسيوية عند هرتون، أو إلى ما يجب أن تكون عليه الرّوحانية في نُسختها المسيحية عند ماسينسون، أي بحثهم عن تفسير في غيرها من الروحانيات ثم إسقاط هذا التفسير عليها، وإن كانت قراءة هرتون أكثر نسقيّة من قراءة ماسينيون، وأكثرَ علميةً منه، بادّعائها المنهج العلميّ المنظِّم للمضمون تنظيما منطقيا.

و«معارضة هرتون لماسينيون لا تنفي اشتراك قراءتهما في نفس المسلّمة القائلة بعدم أصالة التّصوّف الإسلامي خاصّة والإسلام عامّة ... لذلك فهي من العلل الأساسية التي تزعزع الثقة بين المتكلمين باسم الحضارتين، لما تضفيه من عدم اطمئنان إلى الحوار عامّة وإلى الحوار الدّيني على وجه الخصوص، ولكونها علّة رئيسية فإن ردّها إلى عوامل عرضية لا يمكن أن يقنعنا» (المرزوقي، 1999)، وطابع السّلب في هذه العلّة صبغها بشيء من النّقص أثار حفيظة المفكّرين العرب والمسلمين، وأشعرهم بعدم أريحية الحوار وجدواه، ولتضمّن هذه العلّة أساسا مقصدا إيديولوجيا انطلق منه كلا المستشرقين، يتّجلى فيما يراه من نقصٍ في الإسلام ناجمٍ عن عقدة تضخيم الذّات والمركزية Centralism التي يتميز بها بعض المفكّرين الأوروبيين، وبهذا الاعتبار؛ يتضح أنّ السّمة الغالبة على موقفي المستشرقين من الإسلام مبدؤها ينطلقُ أساسا من نبذ الآخر واحتقاره وعدّه ناقصا يحتاج من يقوّمُه؛ ما أسّس لردّ الفعل هذا عند النّظير العربي عند «أصلانيّهم» على الخصُوص كما يسميهم المرزوقيّ، تجاه أعمالهم التي قوبلت بنوع من الشكّ والارتياب الذي بات لصيقا بهكذا نوعٍ من الدّراسات، «وهذا الشكّ وهذا الارتياب ليسا من صنعنا ولا من طبيعتنا، بل إنهما من صنع بعض المستشرقين المسرفين الذين لم يتجرّدوا من يهوديّتهم أو نصرانيتهم أو عرقيتهم حين كتبوا عن العرب أو عن الإسلام» (السامرائي، 1983).

لن نغوص في فحوى الدّراستين كما عالجهما، وإنما سنستجلي صفتهما فقط وما آل إليه المرزوقيّ خلالهما من نتائج عن صورة الدّراسات الاستشراقية وحقيقتها، فعلى الرّغم مما انطوت عليه القراءتان - خاصّة عند ماسينيون باستنادها «إلى شيء كثير من الحماس التبشيري غير الخالي من القُصود السّياسية البيّنة والصّريحة» (المرزوقي، 2000) - فإنّ تجاوز المرزوقيّ إياهما نحو القراءة الفلسفية يُعلّل بالعلميّة، إذ أزاح جانبا قناعته بفساد القراءتين شكلا ومضمونا، لينتقل إلى مرحلة الأخذ بهما كعيّنة تفصح ملامحُها وخصائصُها عن ما لكلّ طرف وما عليه، وعمّا يمكن للقراءة الصحيحة أن تفنّده أو تؤكّده من زعوم أو من حقائق اختلطت فيما وراء القراءات السّطحية الانطباعية المسنودة إلى «محددات خارجية»، وهو يعلم علما يقينا أنّ الموضوعية تفسّر لكل طرف سوء فهم ما، ناحيةً به نحو تصحيح نظرته تجاه الآخر المنبوذ دوما، إذ نفيُ أحدِهما للموضوعية ليس إلا نفيا لمصداقيته، كونها الدّليل الأكثر تقبّلا في حال أيّ نزاع، كما في صريح قوله: « لن نقبل باتّهام نوايا المستشرقين أو نسبتها إلى الخطط التآمرية تفسيرا، بل ينبغي أن نفهم الأمر الجوهريّ الذي يساعد على سبر أعماقها، وهذا الأمرُ هو حسب رأينا، ما في الإسلام من روحانية فريدة النّوع يعسُر تصوّرها[1]، لكونها لا تتحدّد بموضوع معيّن بل بالشّكل، ممّا جعل البعض يعتبرها سلبية الطّابع بالأساس» (المرزوقي، 1999).

إنّ مغايرة مسمى الإيمان والإسلام في الدّين الإسلامي لغيره من المعتقدات أدّى بالمستشرقين إلى نفي الرّوحانية عنه، وببعض مفكّري الإسلام إلى إثباتها بردّها إلى ما عداها، متناسين فرادتها، ما أسقط عن كليهما صفة العلمية، بكونِ كليهما قد جنيا على الدّراسةِ الموضوعيةِ العادلةِ، فطبيعة إدراك الأمر الدّيني –حسب المرزوقيّ- يختلف عن طبيعة إدراك الأمر الفلسفيّ، ما أدّى بأغلب دراساتِ المستشرقين -باكتسائها

1-يعسر تصورها على من أخذ بالإسلام من منطلق غير مباشر كالمنطلق الفلسفي في هذه الحالة، وإلا فالإسلام دين واضح أبلج لا عسر عليه أو فيه لمن أراد فهمه بصدق.

طابعا فلسفيا وجوديا غالبا- إلى تحليل المعتقدات الدّينية تحليلا يستند إلى نظريات الوجود، ما يعدم في الأخير إدراكَ حقيقة المسائل الدّينية.

وهو –أي المرزوقيّ- لا يقبل ما آلت إليه القراءتان ولا من حيث منطلقهما، «إلا بصفتهما منطلقا للنّقاش المُمكن حول وجوه التّلقي الأوروبيّ للفكر العربيّ الإسلاميّ في بدايات القرن، أعني في بدايات استئنافه لفعالياته الحيّة»، (المرزوقي، 1997) وما آلت إليه قراءتا الحلّاج منهجيًا كنتيجة، يتلخّص في ما انطلق منه الفكر الغربي من مبالغة إمّا في التأليه وإما في عكسه؛ «ويمكن أن نعتبر أهمّ نتائج هذا الغلو قد تعيّن في مآل الإنسانية الحالي، أعني العولمة الهدّامة بما هي غاية الإنسوية المتألّهة، والسّعي إلى إلغاء كل ما يعارضُها وخاصّة ما يُنسب إلى الإسلام من بساطةٍ وبدائيةٍ عند أحدهما ومن فقر واستثناء ميتافيزيقي عند الآخر» (المرزوقي، 2000) وهذا أكبر وأوضح دليل ونتيجةٍ على انحراف الدّراسات الاستشراقية سلبا أو إيجابا عن الموضوعية العلميّة، فمجّدت الذاتية ونحَت بالفكر أقصى طرفي الإيديولوجيا، أعني الأنسنة والتأليه.

وبالجملة، فإنّ نظرة هرتون للرّوحانية الإسلامية في صورتها عند الحلّاج أرجعت بها إلى التّثليث المسيحيّ، انطلاقا من نقده دراسة ماسينيون –إذ أرجعها هذا الأخير إلى التأويل المسيحيّ والإسلاميّ السّني في الوقت نفسه- بمقابلته لمفاهيم الحلّاج الصّوفية مقابلةً فيلولوجيةً مع تصوّراتها عند ماسينيون، هذا الذي تتمثل الرّوحانية عنده في «إنقاذ المسلمين من الشّريعة والوحي»، باعتبارهما حائلا دون صوفية الحلّاج التي رفعت من روحانية كلّ البشر حدّ التأليه، ما ينفي مرتبة النّبوة ويتجاوزها، لتكون للإسلام روحانيةٌ ترفعه -زعم- إلى أن يكون جديرا بصفة الدّين الكوني نافيا كلّ «طبقية» في هذه الرّوحانية في ظنّه، ويكون بذلك هرتون قد مدّد روحانية الإسلام إلى مآلٍ بعديّ لحقه هو صوفية الحلّاج.

إنّ وسطية الإسلام التي تمثلت في روحانيته التّوحيدية باصطلاح أبي يعرب هي ما يضبط هذا الغلوّ وكسًا أو شططاً، فمركزُ الحقيقة الدّينية يتلخص في نظرية الاستخلاف عنده، بما هي مرتبةٌ تتوسّط طرفي الإرجاع عند كلّ من هرتون وماسينيون وعند المستشرقين على العموم في نظرتهم إلى الإسلام، بإرجاعه إما إلى مرتبة هي دون منزلة الاستخلاف، أو إلى أخرى هي مجاوزةٌ لها، فيحول مفهوم الاستخلاف دون المساس بمنزلة النّبي ﷺ (المرزوقي، 1999).

2–خصائص موقفيْ فكر النّهضة المتطرّفين من الاستشراق

إذا كان مرتكز المرزوقيّ في نقده للفهم الغربي للتّراث العربيّ الإسلاميّ يتلخّص في وجهه الدّيني بما هو عمود الفكر العربيّ، فإنّ هذا الفكر في عوده على ذاته لم يسلم من سوء فهم، ف»ينبغي الإشارة إلى أنّ حسن الظنّ المفرط بمنهج المستشرقين العلميّ قد أُطلق في بداية القرن عند العلمانيين من مفكري النّهضة العربية الإسلامية إلى حدّ التّسليم اللّاواعي بموقفهم الفلسفيّ تسليما حصر التفلسف فيه. فناظره عند الأصلانيين، ومن المنطلق نفسه رغم كونه ردّ فعل عليه، سوء الظنّ بموقفهم العقديّ الذي أطلق إلى حدّ اتهام نهجهم الخلقي اتهاما حصر التفلسف فيه»(المرزوقي، 1999).

إنّ هذا الطّرح يلخّص لنا موقفين رئيسيّين داخل الفكر العربيّ، كلاهما انطلق من أدلجة السّؤال الفلسفيّ (سؤال الاستشراق)؛ إمّا بإحسان ظنّ مفرط به، وإما بإساءة الظنّ فيه؛ وكلاهما كما هو بيّن؛ حصر التفلسّف (سؤال الاستشراق) داخل هذا الحيّز الإيديولوجي والمُعطى الذاتويّ، وبكليهما تمّت تعمية الحقيقة العلميّة، فبإحسان الظنّ المفرط عند العلمانيين انتفت سلبيات الاستشراق، ما سبّب عرجا في الدّراسة وميلا عن الصّواب، فانقلب كردّ فعل له عند الأصلانيين؛ رفضٌ كلّيٌّ لأي إيجابيات يمكن نسبتها إليه[1].

وبيّن هنا أن موضوعية العنصر الفلسفيّ من الدّراسة قد تمّ إقصاؤه تماما؛ حين حال حسنُ الظنّ دون امتحان مواقف المستشرق الفلسفية، وسوءُ الظنّ إلى الرّفض اللاواعي للفكر الفلسفي. وبرداءةِ المقدّمات شُوّهت النتائج، وغاب التّساؤل الذي يريد المرزوقيّ أن يطرحهُ هاهنا: ما العوائق الفلسفيّة الحائلة دون فهم الرّوحانية الإسلامية؟ ليصبح هذا التّساؤل عين الموضوعية ومنطلق الدّراسة العلمية، بتسليم منه بأنّ هذا التّساؤل يُصفّي التّفلسف من الإفراط أو التفريط، «وبذلك قوّضت أسس النّقاش السّليم ... بعد أن أصبح هذان الموقفان غير السّويين ذاتيين لنخب النّهضة العربية الإسلامية ذاتها، فوقع الاقتصار على التهم بين العلمانيين والأصلانيين منهم بدلا من البحث الفلسفي والعلمي مما حصر كل الاجتهادات في مضغ البقايا الإيديولوجية من الفكر الحديث دون تفكير جدّي في الإشكالات الفلسفية والدّينية المتجاوزة للالتزامات الظرفية»(المرزوقي، 1999)، ونلفي توكيدا لوجهة النظر هذه في قول العيد معروفي: «ففي كلتا

1 . غير أن الأصلانيين في نظرنا لم يرفضوا كل دراسات الاستشراق، وإنما أثبوا لبعضها صدقها ونزاهتها وعلميتها.

الحالتين ثمة أثر وتأثير بنيوي للاستشراق على منطلقات الردّ عليه عند مختلف اتجاهات الفكر العربي المعاصر»(مجموعة من المؤلفين، 2018).

غير أنّ الجدير بالذّكر هاهنا أنّ «أغرب ما في الأمر موقف المثقفين العرب والمسلمين من معاصري ماسينيون أو الحاليين وإعجابهم به. فهذا الإعجاب لا يمكن أن يُفهم إلا بأحد أمرين: إما عدم فهم قصده الواضح وهو مستبعد لكونه يعني أنهم بلغوا درجة من الغباء يصعب تصديقها، أو التواطؤ الناتج عن الاقتناع بهذه التصورات مع فقدان الإيمان الحرّ الصّادق الذي يتميز به ماسينيون عليهم للحصول على عوض بخسٍ لا يشرئب إليه إلا المثقف الكاذب. فهو يقدّم لهم شهادة في حيازة فكر رفيع وتعال على العامّة، ويقدّم لهم وهْمَ منزلة الاعتراف في الرّأي العامّ الاستعماري، كما يزعم كلّ المتصوّفة الذين يتصورون تعامقهم السّخيف ارتفاعا فوق العامّة»[1].

هذا على الرّغم مما تميّز به بعض المستشرقين– كما هو الحال هنا مع هرتون وماسينيون- من تصريحهم بنواياهم، وبأنّ الإسلام دينٌ ناقصٌ في مقابلته مع الدّين المسيحيّ، إذ لم تبق المسألة مسألة تورية أو نفاق منهم، وإنّما تصريحا منهم بدوافعهم التي أغنت عن إيضاحها، «ولو قارنا بين ما قد كتبوه عن الإسلام، وما يكتبونه في المجلات العلمية الصّادرة هناك، وبين ما يُلقونه في المؤتمرات الاستشراقية أو ما ينشرونه عن الإسلام في الصّحف والمجلات الصّادرة في بلدانهم وبلغاتهم، لظهر البون الشّاسع في مدى العلمية المفتعلة عند الكثير من هؤلاء المستشرقين»(السامرائي، 1983).

ولو أردنا توسيع وجهات النّظر هنا، لنلفت الأذهان إلى شدّة اضطراب الدّرس الاستشراقي وشدّة تعقيده، فحاولنا الغوص فيه وتحليل حدوده وتقليب حقائقه ونشدان الحقيقة منه؛ فإنّا سنجد ما يناقض أيّ تقسيم مألوف عهدناه عن الاستشراق - إمّا استحسانا وإما استهجانا- عند مالك ابن نبي، في تصنيفه للعوالم الثلاث وتمييزه بينها، وما للخلط فيها من تأثير في وضع الصّورة الصّحيحة للأفكار، مستفيدا من ذلك في طرحه لحقيقة الاستشراق ضمن كتابه: «إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلاميّ الحديث»، إنّه يأخذ بعين الاعتبار خلطنا هذا بين عالم الأفكار وعالم الأشياء، ما وسم رؤيتنا بضبابية صرفتنا عن وجهة نظر أخرى تقول: «أنّ الإنتاج الاستشراقي، بكلا نوعيه، كان شرّا على المجتمع الإسلاميّ، لأنه ركّب في تطوره العقليّ عقدة حرمان سواء في صورة المديح والإطراء التي حوّلت تأمّلاتنا عن واقعنا في الحاضر وأغمستنا في النّعيم الوهميّ الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والإقلال من شأننا بحيث صيّرتنا حماة الضّيم عن مجتمع منهار ... وعلى كلّ، فإن أمكننا أن نصرّح بأننا نجد على كلّ وجه جانبا إيجابيا في هذا الاستشراق، فإننا لا نجده في صورة المديح، بل في صورة التفنيد»(بن نبي، 1969) الأمر الذي تجذّر في نظرتنا للآخر خلف أقنعة نمطية، مستسلمين لخطابات تحمل على عاتقها خلق صورة وتشويشَ أخرى، وإذا كان قناع المديح مخدّرا لهممنا نحو التغيير ولا يفي غرضا في حلّ مشاكلنا المعاصرة، فإن قناع التفنيد أجدى منه في استنهاضها.

3–الدّراسة العلمية الموضوعية للاستشراق

إنّ روحانية الإسلام جزءٌ لا يتجزأ من شعائره المتجسّدة واقعا، لا في شكل ميتافيزيقي بحت، إنّ روحانية المسلم تختص به هو كنتيجة لأخذه بأسباب هذه الصّلة الرّوحانية مع ربّه، والتي لا يمكن بلوغها إلا بتجسيد تلك الشّعائر شكليا بما نسمّيه عندنا نحن المسلمون بالأعمال الظّاهرة، ليتحقّق مسمّى الإيمان باطنا تبعا لها، لذلك فإنّ اقتصار المرزوقيّ على تحليل العوائق الفلسفية راجعٌ إلى استحالة الخوض في غيرها من الأسباب بحكم انعدام التكافؤ الموضوعيّ فيها، ما يمنع الحكم ويجعل منه حكما سطحيا جائرا، ومع ذلك فإن تحليل العوائق الفلسفية «التي أطلقت خيارات منطقية تحكمية فحوّلتها إلى مزالق وجودية (قد) حالت دون إدراك مقوم الدّين الإسلامي الجوهري لكونه مقوّما شكليا بالأساس ... فحال هذا دون كل نفاذٍ إلى دلالة الروحانية التي لا تقبل بتلك المزالق الوجودية أسسا لتحديد مقوماتها»(المرزوقي، 1999) وهذه المزالق ناتجة عن استساغة الجسر الرّابط بين طبيعة بعض الآليات المنطقية وطبيعة الإسلام المتنافيان، بتسليط الأول على الثاني تسليطا لا يصحّ، من هنا كانت الدّراسة الفلسفية الدّراسةَ العلميةَ الممكنة لتشكيل تصوّر صحيح للتلقي الغربيّ للإسلام.

لكنّ هنا سؤالا مهمّا يلحّ علينا في البروز: هل من الصّائب تصنيف درس الاستشراق كموضوع علمي؟ أو بالأحرى مادّة علمية تستحقّ الدّرس المنهجيّ، الخالي من أي أحكام مسبقة تستند إلى نماذج عليا أو صور نمطيّة؟ أو كما ينوّه إدوارد

1 . يضيف المرزوقي: (مثال ذلك طه حسين الذي يتفق مع ماسينيون بخصوص منزلة الإسلام ولكن من منطلق آخر، هو منطلق الموقف الوضعيّ من الدّين عامّة) ملاحظات حول قراءة ماسينيون للحلّاج، أبو يعرب المرزوقي، ص20.

سعيد إلى «الاحتراس المنهجي الذي لا يرى في الاستشراق فرعا علميا وضعيا، بقدر ما يرى فيه فرعا نقديا، وبذا يُخضعُه لتمحيصٍ شديد» (ديب، د.س) وإن كان هذا صحيحا؛ «فهل من معنى غير الأيديولوجيا أكثر ملاءمة لاستهداف المتخيَّل والمتعيَّن من صور نمطية عن الشرق في أذهان الغربيين» (نديم نجدي، 2005)، وبالتالي في أذهاننا كرد فعل لذلك؟ لقد تمثّلت أولى الأسس الفلسفية في التلقي الغربيّ للرّوحانية الإسلامية - كما سبق- في طبيعة إدراك الأمر الدّيني فلسفيا، إذ أنّ هذا الإدراك متجذّر سلفا في الفكر الغربي من خلال «مبدأ الإدراك الفلسفيّ والصّوفيّ الأساسيّ، مبدئه الذي يضع الغايات المطلقة بدايات حاصلة رغم كونها ممتنعة على الإنسان: إنه المبدأ الذي انطلق منه الفكر الفلسفي الصّوفيّ منذ بارمينيدس» (المرزوقي، 1999) وهو أول مبدأ يفسر منهج العقل الغربيّ في التلقّي، أين يتلاقى الوجه الصّوفي بالوجه الفلسفيّ عندما يتم التوحيد بين العقل والوجود، مبدأ لـ « نفي العالم»، تأسيسا لتعالي الذّات إلى حدّ المطلق، ونفي كلّ ما سواها. ومن هذا المبدأ ابتدأ تشكيل فهم المستشرق للرّوحانية الإسلامية التي ظنّها ذات ماهية فلسفية في حين أنها لا تُستقى من منطلقات من هذا النوع.

لقد حدّد المرزوقيّ الأسس الشكلية كصياغات تسوّغ لنا نحن إدراك هذا الفهم، غير أنها في الحقيقة إطلاقات واهية سلم بها المرزوقي جدلا، فقط من أجل حصر وتحديق التصور ووضع مدلول للتلقي الغربيّ للإسلام، أسبابه وماهيته، ومن ثم التوصل إلى حقيقة هذا الصّراع، وإمكان الرؤية من عين استشراقية وفي زاوية جديدة تماما عن الفكر العربي الإسلامي، تمكننا من فهم كل أحكامه التي أطلقها ولا يزال يطلقها على تراثنا، ومن ثم الحكم عليه حكما يلزمه الحجة بما أوتيه هذا العقل الغربي من طرق للاستدلال، ليكون من باب مقابلة الحجّة بأسلوب أختها، وقصْد عزلِ مفهوم الحقيقة الدّينية في الإسلام عن الحقيقة الميتافيزيقية الصّوفية المتوهّمَة من توحيد العقل والوجود، وهنا اتّضح أنّ هذا المبدأ لا يتحقق إلّا «بحسب منطق وحدانية الهوية النّافية لشهود الفروق بين الموجودات» (المرزوقي، 1999) إذ لأنه حسب هذا المبدأ، يتمّ الأخذ بالعلاقة المنطقية الحاصلة بين الحقيقة/العقل، والوهم/الوجود، فيُعلى من شأن الذّات لتشمل كلّ الوجود، والذات الإلهية آلت بهذا التلفيق «إلى محلّ خاو يؤوي كلّ ما أُخرج منهما، محلّ تجتمع فيه كلّ المفارقات والأضداد الناتجة عن هذه العملية المنطقية» (المرزوقي، 1999) بعكس التوحيد الإسلامي الصّحيح إلى آخر سلبي يجمع كل الفوارق بين الموجودات، ليجعل منها وجودا سالبا متناقضا، وإذا كان هذا المبدأ متحقّقا منذ البداية؛ فإن هذا يمثّل عائقا متضمَّنا في الفكر الغربي ومتجذّرا فيه، يحول دونه والرّوحانيةَ الإسلاميةَ بما هي تنزيه للإله توحيدا يثبت له أحقية العبادة وحده وينفي عنه الشّريك، تسبيحا وتنزيها له عن العالمين، وعن كلّ الموجودات، لا توحيداً صوفياً مطلقاً يحويها كلّها معه في كيان واحد.

إنّ هذا العائق الرئيسي قد أفضى بالمستشرق إلى إقامة أكبر جدار عازل بينه وبين حقيقة التوحيد الإسلامي كما دعا إليه الإسلام بمبدأ الرّسالة والعبودية لله وحده لا شريك له، «ولهذه العلة كان تحديد الدين تحديدا شكليا ليس بالأمر السلبي بل هو عين الإيجاب بمقتضى كونه رفضا لهذه السلوب» (المرزوقي، 1999).

فإن كان هناك عوائق يجب أن يعتد بها ولا بدّ حالت دون هذا التفاهم، فإنما تكون ذلك الضرب من العوائق الذاتية للفكر الفلسفي المنتقلة إلى الفكر الديني أولا، وعسر تحديد الأمر الديني تحديدا مضمونيا –كما يقول- ثانيا، فلا يعدو أن يكون هذا التحديد نسبيا بصياغات مذهبية، «فلا أحد يملك الحقيقة المطلقة شكلا ولا مضمونا درءا لإطلاق المذاهب» (المرزوقي، 1999) وما ادعاءُ هذا التوحيد الفلسفي إلا ادّعاءٌ للعلم المطلق.

قبل أن نبدأ في عدّ هذه العوائق التي كانت ركائز التلقي الغربيّ للإسلام، وبما هي منافاةٌ لطبيعة الرّوحانية الإسلامية في الوقت نفسه؛ وجب علينا تحديدُ ماهيتها عند أبي يعرب المرزوقيّ، فهذا الأخير يراها أكثر ما تتجلّى بمفهوم الاجتهاد؛ الذي يفصل حدّها حين يُضفي عليها هِبَة الاستخلاف في الأرض: «الرّوحانية الاستخلافية»، بما هي الميزة التي تنفي عن الإنسان كلّ تأليه، في حين تُثبت له كلّ ما سُخّر له لخدمة تفكيره في آيات الله الشّرعية والطّبيعية، تفكيرا يأخذ به فردًا وحضارةً إلى استمرارية العيش السّليم الذي بتوفّره تنمو هِبَة الاجتهاد لديه نموًا يحقّق له العلم والمعرفة، نفيا للتشيء عنه في مقابل ذلك.

تفضي محاولة إدراك الوجود وإيجاد المدرك عند التوحيد بين العقل والوجود بالمتلقي الغربي/المستشرق إلى متاهات أخرى وعوائق متتالية تنجرّ بعده؛ يسبّبها التلفيق بين أوصافِ وخصائصِ كل منهما نذكرها كما يلي:

- الخلط بين المفهوم في الذهن والموجود في العين. ما يحول

دون إدراك كلّ منهما على حقيقته وفي نطاقه وحدوده التي يتحرك فيها.

- الخلط في الترتيب، «بالتوحيد المطلق بين ترتيب المفهومات (العقل) وتعايش الموجودات (الوجود)».
- الخلط بين الموضوعي والذاتي أو بين الحقيقة والمعنى.
- المطابقة بين الذات والموضوع أو بين الظاهر والباطن.
- التوحيد بين الوجود والإدراك.

3–1–عوائق طلب الحقيقة

كنتيجةٍ لهذا المبدأ، تنتج مجموعة من العوائق الفلسفية المتمثلة في خمس عوائق بإضافة عائق المبدأ إليها؛ هي:

العائق الأوّل: عدّ المرزوقي التّوحيد بين العقل والوُجود، توحيدًا بين المفهوم بما هو ذهني، وبين الموجود بما هو عينيّ، فاكتسى بذلك المفهوم طابعا عينيا جوهرَه، واكتسى الموجود طابعا ذهنيا وحّدَه عينا واحدة، وأصبح التّصوّر هنا مطابقا للقيام، غير أنّ الإسلام قد «صاغ رفضه استشياء الإنسان الطّبيعيّ، ورفضه تألّهه ما بعد الطبيعيّ، في شكل رفضٍ للدّهرية والحلولية مدخلين لتحديد الرّوحانية الاستخلافية»(المرزوقي، 1999) من منطلق أنّ الشّيء والمعنى غيرُ متطابقين تطابقا تامّا، وتصوُّرهما مختلفٌ في الذّهن أو الواقع، «ذلك أنّ الوجود الفعلي التامّ ليس مؤلّفا تأليف تصوّره من المعاني التي نجرّدها منه»(المرزوقي، 1999) أمّا في حالة العكس فإن إسقاط المفهوم على الموجود، إسقاطٌ يضيّق من العلم الاجتهادي بالثّبات على حقيقة متطابقة واحدة هي ذاتها في الذّهن وفي الوجود، فيستلب هذا الأخيرَ الأوّلُ «مُؤسّسا لكلّ الأوهام المزعومة أسرارا ميتافيزيقية أو ألغازا روحية»(المرزوقي، 1999) إنّ هذا العائق قد أفضى إلى محاولة إرجاع الروحانية الإسلامية إلى أخرى ملفقة بين الدهرية والحلولية، وظنه تلفيقا بينهما، كونهما توحدان بين المفهوم والموجود إما إرجاعا إلى الموجود في الأولى أو إلى المفهوم في الثانية، وكأن الأصل في ذلك إما تشييء وإما تأليه تبعا لمبدأ المتلقي الغربي/المستشرق، وكل ما عدا ذلك تلفيق يخالف الأصلين ودونهما في المنزلة، لكن الإسلام وسط في ذلك في تشريعه للاستخلاف كمنزلة وجود.

العائق الثاني: يقول فيه: «من لم يميّز بين الأوّلية المنطقية والأوّلية الوجودية قد يذهب به الظنّ إلى اعتبار التّصحيح المحمّدي عودةً إلى البساطة والبدائية» (المرزوقي، 1999) وإرجاع الأوّلية الوجودية إلى الأوّلية المنطقية يتصوّر الوجود في وجهة نظر الإسلام بدائيا، بحكم بدائية الأوّلية المنطقية «إذا قُصد أوّلية تقدّم عناصر المفهوم المجرّدة عليه في التّرتيب المعرفي، أعني تقدّم وجوه التّصور العقليّ التي نحلل إليها المفهوم الذي نضعه حدّا للموجودات الحيّة ذات القيام الفعليّ»(المرزوقي، 1999) كما يدعي الصوفي فصل النفس عن البدن باسم العبودية لله وحده.

العائق الثالث: عدمُ التمييز بين الدّال والمدلول؛ إذ « لو صحّ ذلك لترتّب عليه وجودُ التّواطؤ المُطلق والتّناظر التامّ بين الأسماء والمسمّيات، ولامتنع أخيرا بين علم ننسبه إلى الإله إن سلّمنا بوجوده، وعلمٍ نسبيّ اجتهاديّ ننسبه إلى الإنسان»(المرزوقي، 1999) وبهذا يتبقى في الوجود علمٌ واحدٌ ووحيدٌ هو العلم المطلقُ الصّوفي الميتافيزيقيّ المنسوبُ إلى الأولياء، كفائدة مرجعية واحدة تمتنع معها أي فائدة دلالية أو علم ممكن، ويصبح معها مفهوم الخطأ غير ذي معنى، فوجب بقاء الاجتهاد نسبيا ما لم يُطلق العلم بالمطابقة بين الدّال والمدلول بنفي التّعددية ثم نفي المعرفة بذلك. والتوحيد الوحيد الممكن بين الدّال والمدلول ليس إلا توحيدا اجتهاديا، لأن العلاقة بينهما حسب المرزوقي اعتباطية غير مطلقة فتنتفي معها المطابقة بين العقل والوجود، فمن يدّعون الألوهية يدّعون هذا الإدراك التام للحقيقة المطلقة/العلم المطلق الناتج عن هذه المطابقة، ومن ثم اعتبار الرسالة أو النبوة سدا يحول دون تحقق روحانية للإسلام كغيرها من الروحانيات، بعدّ الرسول أو النبيّ واسطة بين الله تعالى وبين عباده، ليفند زعم الصوفي الاتصال بالذات الإلهية استحالة امتلاكه للعلم المطلق الذي أرسل الرسول في سبيل تبليغ شيء منه، ويتبين بهذا أنّ قابلية الدّال والمدلول للتعدد هو مدخل للعلم الاجتهادي، ومن ثم انعدامٌ للحقيقة المطلقة في العلم الإنساني، وهذا ينافي التوحيد بينهما.

العائق الرابع: نظرية المطابقة «مزلق أنطولوجيٌ لا مخرج منه، لذلك فهي تعدّ العائق الفلسفيّ الجامع للعوائق السّابقة»(المرزوقي، 1999) إذ بتحقّق المطابقة بين الذّات والموضوع يتحقّق جوهر الرّوحانية الحلولية الصّوفية المنافية للرّوحانية الإسلامية.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ التنظيرات الفلسفية الغربية في مسار تطورها عبر التاريخ تختلف استنادا لهذا المبدأ (مبدأ التوحيد بين العقل والوجود) من حيث منطلقها من الموضوع إلى الذات قبل كانط، ومن الذات إلى الموضوع بعده، وتتحد من حيث مطابقتها بينهما وإن اختلف الاتجاه من أحدهما

إلى الآخر، إما في الفلسفة النقدية أو في ما قبلها، وهما في الأولى حاصل متحقق في الوجود بعده منطلق الحقيقة كما هو الكوجيتو الدّيكارتي، وفي الثانية حاصل متحقق في الذات بعدّها منطلق الحقيقة ومن ثم سحب الوجود إليها، إلى مجرّد ظاهرٍ حقيقتُه ذهنية كما في الفلسفة الظاهراتية، ذلك أن الفلسفة الكلاسيكية -كما هو معلوم- انتقلت في مباحثها من الوجود إلى المعرفة، أما ما بعد كانط فالعكس تماما؛ من المعرفة إلى الوجود، غير أنّ الإدراك في كليهما مطابق للوجود، ومحلّ الحقيقة منه يختلف اختلاف المنطلق منهما؛ إمّا في الوجود وإمّا في الذهن.

وإذا كانت الحقيقة في الوجود مطلقة، فإنّ الذات الإلهية -كما يزعمون- تصبح مجرد عقل مطلق تنطلق منه المعرفة أو تفيض، أما إذا كانت تلك الحقيقة مطلقة في الذهن، فإن تصورهم للذات الإلهية هنا يصبح غير متحقق في الوجود، فلا يعدو أن يكون مجرد تصور ذهني، لا قيام له إلا في الذات الإنسانية، وهو عين الحلول، ما يسوغ للحلولية تأليه هذا الوجود جملة وتصوّر ذاتها حالة فيه كما تتوهّم، وكما يقول المرزوقي: «التصور النقدي ليس إلا جوهر الحلولية الدّينية الصوفية في العالم الخُلُقي»(المرزوقي، 1999).

العائق الخامس: بالتوحيد بين الإدراك والوجود، يصبح القول بالتثليث الفلسفي جائزا، فالعاقل والعقل والمعقول شيئ واحد، ولا يبقى بين موجود وموجِد فرقٌ، وهو أمر مستحيل لتناقضه، إذ لا يسع الموجود إيجاد نفسه.

3-2-شروط طلب الحقيقة

إنّ علّة هذه العلل؛ التي تمنع من تأسيس أيّ دراسةٍ علميةٍ هي انعدام حوارٍ متكافئ؛ ذلك أنّ ادّعاء الحقيقة مسبقا، وإطلاقها من قبل أحد المتحاورين ينفي جدوى الحوار من أصله، «أعني أنه لا يكادُ يلتقي محاوران إلّا وكان أحدُهما أو كلاهُما يعتقد نفسه متكلّما باسم وجود الحقيقة أو باسم عدم وجودها، وأنّها واحدةٌ، وأنها ما يراهُ عليها هو دون سواهُ وخاصّة في المجال العقديّ»(المرزوقي، 1999).

في آخر هذه العوائق ينتهى المرزوقيّ إلى أنّ: «شروط الحوار الدّيني في الوجود التّاريخي الفعلي تكادُ تكون مستحيلة لكون الظرف المحدد الخارجي يكون دائما الفاعل الأول والمؤثر الرئيسي»(المرزوقي، 1999) وبسبب التّصوّر الذي مفادُه أنّ «كلّ دينٍ نافيا بالطّبع لحرّية الأديان الأخرى»(المرزوقي، 1999). وبهذا الاعتبار يمكنُ القولُ؛ أنّ دراسات الاستشراق لا تخلو من وجهين اثنين؛ إما نزاهة وإمّا لا، كما هو الحال مع ماسينيون الذي يقف مع طرف الجهاز السّياسي التبشيري، وإذا تعلق الأمر بالتّبشير فإنّ الأمر حتما سياسيٌّ وإن زعم أنه دينيّ، بمنطق غلبة القويّ على الضّعيف محاولا دكّ آخر حصنٍ له؛ حصنِهِ الرّوحيّ، إنّه –أي المرزوقيّ- يدعو إلى فصل الأمور الدّنيوية عن الأمور الأخروية بغرض تحقيق تعايش مدنيّ (المرزوقي، 1999) وهذا الحوار مشروع لديه مالم يدعي الدينية، كونه حوارا سياسيا، فهو يخاطب بهذا الفصل أصحاب الحوار السّياسي الذي يحاول فرض دين الغالب على المغلوب، وقد تمثل فصلُه –أي المرزوقيّ- جليا في ادعائه المنهج العلمي الفلسفي.

يخلص المرزوقي إلى تصنيف طبيعة الحوار بحسب موقف المتحاورين من الحقيقة وأخذهم بأحد أنواع الروحانيات، فباسم وجود حقيقة واحدة وعدمها ينطلق الحوار العقيم، وبإطلاقها كما في الروحانية الحلولية يستحيل، وقد صعب التنظير الفلسفي لنظرية الوجود وإطلاقه للحقيقة تصوّر المستشرق/المتلقي الغربي، أمّا نظرية المعرفة فقد فصلت بين العلمين، إما صوفيا مطلقا وإما وضعيا مطلقا، واستناد التنظير الغربي -جلّه- إلى هذين النظريتين وقيامه عليهما صعب إمكانية أيّ تصور خارجيّ عنهما، ولا يكون الحوار علميا ومعرفيا حقا إلا في حالة الروحانية الاستخلافية فقط، لأنه هنا يفصل بين العلم الإلهي والعلم الإنساني.

في الأولى من الروحانيات يكتسي الحوار لباس القوة والحيلة، لامتناع الحجة والمعرفة لديه لأنه أطلقها، أما في الثاني فإنه ينبني على المعرفة والحجة ولا حاجة له إلى لباس القوة والحيلة، ولأن العلم الاجتهادي لديه يستوجب الحرية الدينية. وهما في الحالين محكومان بمنزلتهما السّياسية وما تملكه من سلطة في إدارة أي أنواع الحوار شاءت، بما تقتضيه سلطة الخصم، وإذن فلا علاقة لأي محدد خارجي ولا لاختيار أصحابه الحسن أو السيء، ولا لأي التزام ظرفي بالحكم على الفعل الاستشراقي، ما لم يتم تفسير مدلوله الفلسفي.

خاتمة

تمثّل أبو يعرب المرزوقيّ في دراسته لمدلول التّلقي الغربيّ للإسلام؛ طرف الدّراسة العلمية الموضوعية التي أزاحت جانبا كلّ إيديولوجيا، من أجل حقيقةٍ علميةٍ وموضوعيّةٍ فقط يحتّمها المنهجُ العلميّ، قصد الكشف عن الدّلالة الفلسفية التي تبرهن على أسباب عدم موضوعيّة الدّراسات الاستشراقية، والعوائق التي حالت دون فهمها للإسلام.

كان مدلول التلقي الغربي للإسلام مدلولا فلسفيا بحتا؛

حاول المستشرقون انطلاقا منه فهم الإسلام أو أيّ فكر عربيّ إسلاميّ بإخضاعه لمبادئ فلسفية منطقية، حالت دونهم واستيعاب ما يتميّز به هذا الفكر عقيدة ومذهبا، شكلا ومضمونا، لصعوبة إدراك الأمر الدّيني فلسفياً وكذا العكس.

إن الدّراسة العلميةَ الموضوعيةَ لأبي يعرب المرزوقي أثبتت أن العائق الإيديولوجي ليس هو العائق الوحيد الذي حال دون صحّة الفهم العربيّ الإسلاميّ للاستشراق، وإنما احتلّ العائق الفلسفيّ - وإن كان أهمّ الرّوابط الفكرية بين مفكري الحضارتين بما هو الحكَم الموضوعي الفصلُ ذو الآليات المتّفق عليها بين الطّرفين- مكانة معتبرة في سوء الفهم هذا.

إنّ ارتكاز المرزوقي على الفهم الغربيّ للرّوحانية الإسلامية جرّه كذلك إلى تحديد نقاط الفهم العربي للاستشراق، ملامحِه وأسبابِه ونتائجِه.

عوائق الفهم الفلسفية متجذّرة في الفلسفة منذ البدء، بشكل ينافي طبيعة الإسلام، فإسقاط المفهوم على الموجود، إسقاطٌ يضيّق من العلم الاجتهادي بالثّبات على حقيقةٍ متطابقة واحدة وإطلاق الروحانية الصوفية للعلم يعضّد هذا المنحى، فالفلسفة الغربية في كلا نظريتها في الوجود والمعرفة تقوم على المطابقة بين الإدراك والوجود، ومن هذا المنطلق كان مبدأ الفلسفة النقدية حسب المرزوقي حلوليا لأنها تتبنى الذّات مصدرا للحقيقة المطلقة.

أساس العلل التي تهدم الحوار بين الحضارتين؛ انتقاصُ الطّرف المقابل دائما من جهة، واعتبار أن مبدأ كلّ دين ناف بالطبع لحرية الأديان الأخرى، وإطلاق العلم من جهة أخرى سبب لامتناع الحجة والمعرفة، ومن ثم امتناع الحوار المعرفي، ومنه فإنّ شروط الحوار الدّيني في الوجود التّاريخي الفعلي تكادُ تكون مستحيلة.

يسعى المرزوقيّ من خلال دراسته هذه إلى إثبات كونية الفكر منطلقا لمعالجة القضايا الحضارية الرّاهنة، ومفتاحا لحلّ كلّ مشاكل الإنسانية، ومائدة مفتوحة موضوعية الأوراق، تجمع كلّ الأطراف حولها بعدّ كلّ ما أنتجته البشرية من فكرٍ رصيدا مشتركا لا يحقّ لأحد تملّكه ولا الاستبداد دونه، وأيّ خروج عن هذا السّياق من قبل أي طرف يكشف ميوله الإيديولوجية التي يجب على الدّرس النقديّ العلميّ والموضوعي نبذُها.

يمكن أن تفتح دراسة المرزوقي الباب أمام دراسات أخرى قياسا عليها بإسقاط هذا القالب الفلسفي على الدّراسات الاستشراقية لمستشرقين آخرين.

المراجع

1. أبو يعرب المرزوقي والطيب تيزيني، (2001)، آفاق فلسفة عربية معاصرة، ط1، دار الفكر.
2. عبد الرحمن بدوي، (1993)، موسوعة المستشرقين، ط3، دار العلم للملايين.
3. قاسم السامرائي، (1983)، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ط1، دار الرفاعي للنشر والتوزيع.
4. مالك بن نبي، (1969)، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، دار الإرشاد.
5. مجموعة من المؤلفين، (2018)، الاستشراق والاستعمار والإمبريالية، دراسات في ما بعد الكولونيالية، ط1، دار رؤية.
6. نديم نجدي، (2005)، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد-حسن حنفي-عبد الله العروي، ط1، دار الفارابي.
7. وحيد بن بوعزيز، (2008)، حدود التأويل، قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، ط1، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف.
8. أبو يعرب المرزوقي، (1999)، مدلول التلقي الغربي المعاصر للإسلام، مجلة الحياة الثقافية، ع107، (ص25، ص42).
9. أبو يعرب المرزوقي، (2000)، ملاحظات حول قراءة ماسينيون للحلاج، مجلة الحياة الثقافية، ع112.
10. إدوارد سعيد، (د.س)، إعادة النظر في الاستشراق، ترجمة: ثائر ديب، مجلة الآداب الأجنبية.
11. ماكس هرتون، (1997)، مراجعة فقهلغوية لمحاولات ترجمة نصوص الحلاج الصّوفية، ، ت: أبو يعرب المرزوقي، مجلة الحياة الثقافية، ع85.
12. المقابلة شرق - غرب، لا يقرها الإسلام ولا الفلسفة، أبو يعرب المرزوقي: https://wp.me/p4ZS3x-4ty.
13. موقع أبو يعرب المرزوقي، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com/.

Obstacles to Western reception and conditions of scientific study according to Abu Ya'rub al-Marzouki

Abstract

From Abi Yaroub Al-Marzouqi's perspective in "Beyond Orientalism," the Western reception of Arab-Islamic thought and Islam itself as its axis faces obstacles when approaching the boundaries between Eastern and Western civilizations. Orientalism has become a significant historical milestone in both Arab and Western thought, as it intertwines with the Arab renaissance. Through an academic study of this Islamic philosopher, we attempt to uncover the reality of the misunderstanding prevalent in this type of study, where reliance on the works of Orientalists is evident. In his view, one represents the faithful Orientalist to human heritage and scientific integrity, while the other embodies the opposite. Objectively and philosophically, the analysis reveals the Western reception barriers to Islamic spirituality and its nature, based on the methodologies of Orientalists Max Horton and Louis Massignon in their study of Hallaj, ultimately extracting the conditions for scholarly study.

Keywords: Abi Yaroub Al-Marzouqi, barriers to scholarly study, Orientalism, Islamic spirituality, Western reception.

Keywords
Abi Yaroub Al-Marzouqi
barriers to scholarly study
Orientalism
Islamic spirituality
Western reception

Obstacles à la réception occidentale et conditions d'une étude scientifique de l'œuvre d'Abou Ya'rob al-Marzouki

Résumé

Au-delà de l'orientalisme, selon la perspective d'Abou Ya'rob Marzouki, se cachent les obstacles à la réception occidentale de la pensée arabo-islamique, et de l'islam en tant qu'axe central, aux frontières entre les civilisations orientale et occidentale. Étant donné l'importance incontournable de l'étude de l'orientalisme dans les recherches académiques, en tant que moment historique crucial dans les pensées arabe et occidentale, et en tant qu'enjeu central du réveil arabe, une étude académique de ce philosophe islamique nous permettra de dévoiler la véritable nature des malentendus qui entourent ce type d'études. En s'appuyant sur les travaux d'orientalistes, dont l'un représente, selon lui, le rôle fidèle de l'orientaliste envers le patrimoine humain et la rigueur scientifique, tandis que l'autre en est l'antithèse, Marzouki, à partir d'une perspective philosophique objective, a révélé à travers une analyse philosophique les obstacles à la réception occidentale de la spiritualité islamique et sa nature, en partant des méthodes de deux orientalistes, Max Horten et Louis Massignon, dans leurs études sur Al-Hallaj. Il en a finalement déduit les conditions d'une étude scientifique

Mots clés
Spiritualité islamique
réception occidentale
orientalisme
étude scientifique
Abou Ya'rob Marzouki

Competing interests

The author(s) declare no competing interests

تضارب المصالح

يعلن المؤلف (المؤلفون) لا تضارب في المصالح

Author copyright and License agreement

Articles published in the Journal of letters and Social Sciences are published under the Creative Commons of the journal›s copyright. All articles are issued under the CC BY NC 4.0 Creative Commons Open Access License).
To see a copy of this license, visit:
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
This license allows the maximum reuse of open access research materials. Thus, users are free to copy, transmit, distribute and adapt (remix) the contributions published in this journal, even for commercial purposes; Provided that the contributions used are credited to their authors, in accordance with a recognized method of writing references.

© The Author(s) 2023

حقوق المؤلف واذن الترخيص

إن المقالات التي تنشر في المجلة تنشر بموجب المشاع الإبداعي بحقوق النشر التي تملكها مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية. ويتم إصدار كل المقالات بموجب ترخيص الوصول المفتوح المشاع الإبداعي CC BY NC 4.0.
للاطلاع على نسخة من هذا الترخيص، يمكنكم زيارة الموقع الموالي :
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
إن هذا الترخيص يسمح بإعادة استخدام المواد البحثية المفتوحة الوصول إلى الحد الأقصى. وبالتالي، فإن المعنيين بالاستفادة أحرار في نسخ ونقل وتوزيع وتكييف (إعادة خلط) المساهمات المنشورة في هذه المجلة، وهذا حتى لأغراض تجارية؛ بشرط أن يتم نسب المساهمات المستخدمة من طرفهم إلى مؤلفي هذه المساهمات، وهذا وفقًا لطريقة من الطرق المعترف بها في كتابة المراجع.

© المؤلف (المؤلفون) 2023