

نزع الكولونيالية من التاريخ إلى الدراسات الإسلامية بصدد محمد أركون

Decolonization ;FromHistory to IslamicStudies: About Mohammed Arkoun

رحال طيب^{1*}، هواري بلقاسم²¹ جامعة أحمد بن بلة وهران 1 (الجزائر)، trehalrehal@gmail.com² جامعة أحمد بن بلة وهران 1 (الجزائر)، houaribelkavem00@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2025-09-10 تاريخ القبول: 2025-10-10 تاريخ النشر: 2025-12-14

ملخص البحث

شهدت الستينيات ظهور نمط من الدراسات يدعو إلى نقد المعرفة الاستعمارية" تخضت بتلك المهمة كتابات تنتمي إلى المستعمرات السابقة، تسعى للخلاص من هيمنة هذه النزعة على ميادين المعرفة، بدءاً من التاريخ إلى العلوم الإنسانية والفلسفة. ينهض هذا المقال على افتراضين: الأول منهما هو أن إشكالية الاستعمارية/نزع الاستعمارية تطرح بقوة عند الحديث عن المفكر محمد أركون. أما الثاني فيتصور أن الإشكالية سالف الذكر تلقي بظلالها على قضية أشمل هي صدور أركون المعرفي عن المركزية الأوروبية أو ذلك "المرض بالغرب" بتعبير جورج طرابيشي؛ انطلاقاً من هاذين الافتراضين حاولنا تحسس التأثير المحتمل لموقف أركون المثير للجدل بخصوص التاريخ على مساهماته في الدراسات الإسلامية.

كلمات مفتاحية: الكولونيالية، الإسلاميات، الاستشراق، التجذر، الأوروبية مركزية.

Abstract:)

The 1960s saw the emergence of a style of scholarship that called for a critique and confrontation of what has been labeled "colonial knowledge." Writers from the former colonies undertook this task, seeking to escape the dominance of this tendency in the fields of knowledge, from history to the humanities and philosophy. This article is based on two assumptions: The first is that the issue of colonialism/decolonization comes up strongly when talking about the thinker Mohammed Arkoun. The second assumption is that the aforementioned issue overshadows a broader issue,

المؤلف المرسل: رحال طيب

namely Arkoun's epistemological emergence from Eurocentrism or the "disease of the West" in the words of Georges Tarabishi. Based on these two assumptions, we tried to feel the potential impact of Arkoun's controversial position on history on his contributions to Islamic studies.

Keywords: Colonialism, Islamology, Orientalism, L'enracinement, Eurocentrism.

1. مقدمة:

تنامت الدراسات ما بعد الكولونيالية لأجل مجابهة ما دعاه الباحث توني بالنتاين "بالمعرفة الاستعمارية، نهضت بها كتابات تدعو للانعقاد من هيمنة النزعة الاستعمارية على المعرفة، بدءاً من التاريخ إلى العلوم الإنسانية و الفلسفة، فقد ظهرت حديثاً دراسات خلصت إلى أنّ أفكاراً من مقدمة ابن خلدون استخدمت في القرن 19م من قبل السلطات الاستعمارية الفرنسية للوقية بين العرب والأمازيغ، فقد تبين لصاحب كتاب "اختراع البربر" الباحث رمزي رويغي على سبيل المثال أن ترجمة "دي سلان" الذائعة الصيت لمؤلف ابن خلدون الكبير في التاريخ؛ لم تكن مجرد ترجمة بقدر ما كانت نسخة جديدة مليئة بالمفاهيم الغربية الحديثة مثل العرق و الأمة و القبيلة التي وظفت عمداً لأغراض استعمارية.

ينهض هذا المقال على فرضيتين أولاهما: أن مسألة هيمنة النزعة الاستعمارية على المعرفة تطرح بقوة عند الحديث عن المفكر الجزائري الأصل أركون في ارتباطها الجدلي مع قضية التجذر، أما الثانية فتستند إلى الأولى؛ وتشمل الدائرة الأوسع و هي دائرة الأورومركزية وهيمنتها على المعرفة الكونية، يتعلق الأمر بإشكالية واحدة ذات وجهين نحاول أن نقرأ من خلالها تلك العلاقة الجدلية الخاصة بوضع أو مكانة كل من التاريخ الوطني و الإسلام كموضوع للدرس لدى هذا المفكر، وقد كان على وعي بوطأة هذه المعضلة عليه دون غيره من المفكرين من جيله و من دوائر انتماءاته المتعددة؛ حين تحدث عن تغليب اللامرجوع عنه لما دعاه "بالعلاقة النقدية" على كافة أشكال التضامن التاريخي بدءاً من حرب التحرير الجزائرية وصولاً إلى كافة مراحل التعبير عن الإسلام (الحدث القرآني، الحدث

الإسلامي)، وعليه نتساءل: لماذا تفتقر كتابات الرجل بشكل موجه إلى نقد المؤرخين الكولونيين؟ هل ثمة علاقة لموقفه في هذا الجانب مع منهج مقارنته للإسلام الذي مثل محور كتاباته و فكره؟.

2. الجزائر المستعمرة؛ بين التاريخ و المؤرخين:

عندما كان المستعمر الفرنسي يحتفي بمرور مائة سنة على احتلال الجزائر في العام 1830؛ وفي التفاتة منه إلى الوجه الآخر "للمئوية"؛ وقف مؤرخ من الجمهورية الثالثة أوجين يونغ مسائلا في هذا الجو البئيس حكام المستعمرة و مفسدا عليهم حفلهم الدعائي عندما يودون عرضه على الضيوف الذين سيفدون إلى الجزائر بمناسبة الاحتفالية قائلا: "ماذا سيكون بحوزتنا مما يمكن أن نريهم إياه؟ ففي مقابل المزارع الغنية للفرنسيين والأجانب؛ ليس هناك سوى الفقر العريض للأهالي، وإلى جانب المساكن المريحة للأوروبيين؛ ليس هناك سوى الكوخ (القوري) المثير للشفقة، إنه عار لكل تقييم للجزائر، فبرنس القماش البالي والبؤس الفيزيولوجي للشعب المسلم؟ وترسانة قوانيننا الاستثنائية، ومراسيم محاكمنا الاستثنائية، التي تستمر في الوقوف ضد هذا الشعب البائس من الأهالي؟"¹. لقد كان هذا النداء يومئذ صوتا نشازا في جوقة الرواية الاستعمارية الظافرة؛ يذكرها بمأساة السكان الأصليين وحظهم التعيس من هذا البهرج الكبير، سطر الكاتب على مدى صفحات من كتابه ما اقترفته أيادي مواطنيه في حق أبناء الأرض، و لعل المرء يدهش اليوم كيف أمكن أن يبرز مثل هذا الخطاب المتعاطف في عز سطوة الاستعمار وليله الطويل على ألسنة بعض مواطنيه.

لقد تركت مواقف يونغ تلك أثرا لا يمحي في نفس فتى سوف يخلد بعدها بسنوات و بقلم فيلسوف الحضارة الأثر الذي كان لكتابات هذا الرجل على جيله قائلا: "في تلك الفترة اكتشف أبناء جيلي من المدرسين (أوجين يونغ Eugene Young)، ومع ذلك فقد رفع كتابه حرارة التيار المعادي للاستعمار في أبناء جيلي، و إني لأتساءل اليوم عما إذا كان الوطنيون والإصلاحيون يخامرهم شك في أنهم يحملون في عروقهم، آراء و أفكار ومشاعر جاءتهم من آفاق مختلفة"²، إن شهادة من مالك بن نبي لصالح أوجين يونغ هي أصدق مثال عن طبيعة التضامانات المتنوعة التي أسست للوطنية

الجزائرية والتحرير، كما لو أنه كتب للجزائر باستمرار أن تجدد إلى جانب النضال المادي ذلك العزاء الفكري والفلسفي أيضا، كما سجل التاريخ أيضا أن هذا العزاء لم يكن دائما من قبل أبنائها³. إن عدالة القضية الجزائرية واستفاضتها دفعت في نهاية المطاف إلى ظهور دراسات منصفة بأقلام بحاثين فرنسيين لم يتوانوا عن فضح الممارسات العلمية التي هيمنت عليها طويلا النزعة الاستعمارية، يقول صاحب كتاب (جزائر الأنثروبولوجيين): "إن استقرار نظام استعماري مدني متوسع إلى ساكنة جديدة لم يكتف بترك هذه الساكنة لإدارة الحاكم العام والمعمرين فحسب، و لكن أيضا للهواة من الإثنوغرافيين والأنثروبولوجيين الملتفتين، إلى هذا الجزائري الذي تم اختزاله إلى حد الشفقة، "فسطحية"نعتة بال"مسلم" كانت وحدها كافية لتفسيره لقد اختفى الجزائري فاسحا المجال لصورته، تلك الصورة التي كان في نية جمهور المستعمرين أن يمنحوها له، فالنظرة، والملاحظة، والتفسير، كانت جميعا تدور في فلك الرؤية الأجنبية، و أمكن أن تعكس أكثر وإلى الأبد الرأي الذي كونه المستعمر حول المستعمر، الذي تحول إلى شيء، لقد كان الجزائري يتجه إلى التواري من حقل الملاحظة، لم يعد موجودا في فكر من كانوا يعتقدون أنهم انتصروا عليه، أو بالأحرى صار تجريدا، إن هذا الاكتشاف الأولي أدى إلى نفى أولي، هو مرحلة أولى من سيرورة وصم الجزائر بالتوحش⁴. لعل هذا التوصيف من أبلغ ما يمكن أن يصادفه المرء من حيث تشخيص الوضعية التراجيدية الناجمة عن الاستعمار ووضع اليد على جراح الإنسان الجزائري بما عزن ظيره، فلم يبعد عن الحقيقة معبرا عنها بقوله: أن الجزائر شهدت: "وقوع هولوكوست"⁵، إن هذه الاعترافات لها في المقابل مغزى آخر هو بالتأكيد تعرية نمط آخر من جلادي المستعمر أشد خطورة و فتك اهم قوم اضطلعوا بالتبرير الفكري أو الأدبي للاستعمار. في ظل ذلك المناخ الاستعماري برزت حاجة الجزائر والإنسان الجزائري الماسة إلى كتابة مرجعية تؤرخ لهما، و لعل أول مبادرة عربية مكرسة لهذا الغرض كانت كتابا من تأليف التونسي عثمان الكعاك⁶، إذ رمى من خلاله إلى إثبات الشخصية الجزائرية المتعددة الأبعاد الأصيلة

و الممتازة التي كانت في اعتقاده يومئذ مثار شكوك حتى من قبل بعضاًبنائها، يقول: "كتبناه يوم كان الكثيرون يعتقدون أن الجزائر "مصطنع سياسي" و"خلق فرنسي" وأنه بلد لم تكن له حدود خاصة و لا تسكنه أمة و ليس به شعب وما له حضارة خاصة، هذه فكرة استعمارية وأرجوفة ابتدعتها مدرسة الجزائر التاريخية لغاية في نفس يعقوب"⁷، وقد خص الكعك الجزائري بعدد من المقالات التي التزم فيها بمواجهة التضليل الفكري الذي ظاهر الآلة الحربية الاستعمارية الفرنسية. إن هذه المدرسة هي من كانت وراء الأطروحة المغرضة المتعلقة بالصراع العربي البربري إذ تعد مؤلفات غوتيه حول المغرب وشمال إفريقيا أحد مراجعها الإيديولوجية في هذا المجال" وهو المؤسس البارز لأطروحة الصراع البربري العربي في شمال إفريقيا"⁸، فقد تغلغلت سموم هذه الأطروحة القائمة على قاعدة "فرق تسد في تفسير الاختلافات الثقافية والصدمات السياسية تفسيراً يستند إلى الأصول الإثنية للمختلطين إلى الحد الذي وكما تنبه أحد الباحثين الأفارقة: "قد وقع لسوء الحظ، عدد من المثقفين الأفارقة ضحايا لهذه الخطة، وإلى حد م يعد فيه بعضهم قادراً على الشفاء"⁹، إن هذا المرض العضال قد طال بعض المثقفين الجزائريين من ذوي الاتجاه الإدماجي الذين برئمنه بعضهم بينما لم يكتب للبعض الآخر التعافي إلى النهاية.

ولقد شهدت جزائر الستينيات ظهور كتابات في نفس الاتجاه فصدر للمفكر الجزائري محمد الشريف ساحلي كتاب كرس بشكل كامل لموضوع مراجعة أعمال مدرسة الجزائر في التاريخ، وهو عمل فرض نفسه في مجاله إذ أشاد به المفكر عبد الله العروي¹⁰، فغدا الكتاب مرجعاً في فضح مدرسة الجزائر الاستعمارية إذ فصل فيه مؤلفه تحليل الطرق والتصورات والأساطير الباطلة المستعملة بوعي أو غير وعي في الكتابات الاستعمارية حول تاريخ الجزائر، كما صدر للمفكر الجزائري مصطفى لشرف مقال عام 1965 سعى فيه هو الآخر إلى فضح خدع المؤرخين الاستعماريين التي كثيراً ما اتخذت شكل "دسائس علمية"¹¹ يستعيد ساحلي ذكرى إنشاء جامعة الجزائر في مستهل القرن العشرين مذكراً أن هذا الصرح مثل حصان طروادة أو الوكر العلمي الذي سوف تتغلغل من خلاله

الأيدولوجيا الاستعمارية عبر تخصصات العلوم الإنسانية كالتاريخ والفلسفة والأنثروبولوجيا والقانون¹²، ثم يستشهد باعترافات المؤرخ الفرنسي غزيل (Gsell) الذي لم يتحرج من الاعتراف بالحقيقة المخزية المرتبطة بأعلام مدرسة الجزائر في التاريخ قائلا: " (فالمؤرخون سواء كانوا واعين أم مناصرين مرغمين للنظام الاستعماري؛ دأبوا على تقديم صورة يائسة عن الماضي الجزائري و انكبوا على استعراض النتائج الفاجعة، مستغيثين بالاحتلال الفرنسي الذي أتى في أوانه) واستغلوا جميع الحيل التي عمد إليها تنقيصهم ومخيلتهم، فهؤلاء المؤرخون يكترون الشواهد والافتراضات والاقتراحات ليؤكدوا صحة مسلمتهم المتمثلة في أن الجزائر بلد تابع لغيره قضاء وقدر¹³، ولاشك أن هذه الحملات أو الغارات الأيدولوجية المتوسلة بالعلم كانت ذات آثار فكرية ونفسية مدمرة لوعي كثير من الجزائريين لا تقل تدميرا عن الغارات العسكرية.

3. موقف أركون من الاستعمار الفرنسي للجزائر:

ثم رأيت نظري مبكرا أركون بخصوص الثورات السياسية نجده مسطورا في مذكرته الجامعية الأولى¹⁴، إن هذا الرأي شكل قاعدة مبكرة لا مرجوع عنها لمواقف أركون السياسية والفكرية، يقول أركون الطالب في نبرة جبرية واعدة مستخفا بهبة طلاب الجامعات إلى النزول للشوارع كلما دعا الداعي إلى التظاهر و الاحتجاج على الأوضاع: " ترى الطلاب الفئة السبابة إلى النزول إلى الشارع كلما تعلق الأمر بمظاهرات غير قادرين على التفكير بمفردهم، إنهم سينضمون إلى البروليتاريا الغاضبة بحثا عن مخرج في الثورات السياسية العنيفة و العقيمة في آن..¹⁵، إن هذا الرأي كان من الثبات إذ سوف ترجمه بإصرار جميع مواقفه الشخصية والسياسية التالية، يقول أحد دارسي أركون في تعليقه على تقسيم أركون مشكلات العالم الثالث إلى مشكلات زائفة وأخرى أساسية، ومن المشكلات الزائفة مفهوم "إيدولوجيا الكفاح" الذي صاغه أركون مقدما له: "كاستمرار بين المستعمر والمستعمر، وهكذا فالعالم الثالث يصير على تخلفه حين يصير على مقاومة الاستعمار الغربي بسبب

سيادة هذه النزاعات المتخلفة وسط الجماهير ومنظماتها السياسية المعارضة¹⁶، إن أركون بهذا الموقف لا يفعل سوى أن "ينقط موقعه في المؤسسة الرسمية القائمة في الغرب حين يتكلم بهذه اللغة الفاقعة عن وجوب التحرر من الأوهام الوطنية"¹⁷.

في عام 2014 ظهرت سيرة لأركون بقلم ابنته سيلفي جاء في طياتها أن أركون أقل الطائفة المقلعة من مدينة الجزائر إلى باريس بتاريخ الفاتح من نوفمبر عام 1954!، كما تضمنت تفاصيل أخرى منها أن أركون حاول الدخول إلى الجزائر في خريف عام 1958 في أوج أحداث حرب التحرير ولكن لسوء الحظ ألقى عليه القبض و احتجز لمدة خمسة عشر يوما¹⁸، ولم يتحرر منه إلا بتدخل المستعر الكبير جاك بيرك الذي كان وقتها مشرفا على أطروحته الجامعية، وتمت تبرئة أركون وإطلاق سراحه على أساس شهادة بيرك لصالحه " ببراءته وحياده" تجاه الثورة التحريرية، إن المفارقة هنا تكمن في أن الأمر يتعلق ببراءته من الثورة الجزائرية؟! إن الرجل في نظرنا كان على موعد آخر مع القدر الوطني الذي أبي إلا أن يخذله ويخلد بأحرف لا تمحى أنه شكل مع النضال خطين متوازيين.

في حوار متأخر لأركون صرح لمحاورة حول سر تسميته لأحداث العشرية السوداء في الجزائر (في تسعينيات القرن العشرين) بالحرب الأهلية الثانية بإجابة غامضة قائلا: "لأنني أطلق تسمية" حرب أهلية أولى" على حرب التحرير"¹⁹، إن هذا الجواب هو تعبير متأخر عن عقيدة مستحكمة أشربها أركون حتى أفضى إلى حتفه، و هو أيا كان المقصود منه يعتبر استعارة بعدية تتوج التلمذة وفق تعاليم مدرسة الجزائر التاريخية التي لم يبرأ منها، ثم عدم اعتراف بالاستعمار والمساواة بين الضحية و الجلال و التنكر المطلق لمأساة الجزائر المستعمرة.

لقد أفلتت من أركون أحيانا عبارات تشعر بنوع من صحوة الضمير لدى الرجل على ما فرط في جنب بلده فيحاول عندئذ عبثا تبرير موقفه المخزي بأعذار لا يتلفظ بها عاقل قائلا: "ينبغي هنا أن نتحاشى المغالطات التاريخية والإسقاطات، نحن الآن نعرف كل تاريخ الاستعمار بتفاصيله، ولكن آنذاك لم يكن ذلك معروفا لنا، لم يكونوا يدرسونه لنا في الجزائر و لا في أي مكان آخر، و لم تكن

الذاكرة الشفهية كافية للقيام بذلك و استدكار كل حلقات الاستعمار و كيف جرى على أرض الواقع²⁰، بالتأكيد لم تسنح للمرء أبدا الفرصة لأن يستمع إلى مبرر للتنصل من الواجب الوطني، إنقضية الالتزام الوطني من المواضيع التي لا تقبل إلا إجابة محددة كما لا يعلم لها مبرر مقبول على أي وجه قلبنا هذا الموضوع، يقول المستشرق ر. هالير محاورا أركون: "هل كان السيد أركون الذي بحسب اعترافاته في مقابلتنا الصحفية لم يكن مهتما فعلا بتحرير بلاده الأم"²¹. لعل ما قيل يلقي بظلاله على واحدة من بين أهم حاجات النفس البشرية فقد تحدثت الفيلسوفة الفرنسية سيمون فايل عن "التجذر" بما هو: "مشاركة حقيقية و فاعلة و طبيعية في الوجود الخاص بجماعة تحافظ على بعض كنوز الماضي و هواجس المستقبل حية"²² و التي قد يفرضها بشكل آليا لمكان و المولد قبل كل شيء.

4. موقف أركون من الكتابة التاريخية حول الجزائر و المغرب الكبير:

لا مفاجأة بانتقال المرء من التاريخ إلى التاريخ بصدده محمد أركون، الذيلم يلتفت أبدا إلى مراجعة المؤرخين الفرنسيين من مدرسة الجزائر في كثير ولا قليل، ليس ثمة من عزاء فكري فيما يبدو للجزائريين عن فاجعة الاستعمار لدى أركون مهما جالوا خلاله كتاباته على قلتها في هذا الموضوع، إن لغة أركون ذات النزعة الجبرية، التي مفادها أنه يمكن للجزائر الحديثة أن تستوعب الجميع تحت راية الجمهورية الفرنسية، وقد يجوز أن نستشف من تلميحات أركون بشأن تأثيره بكامو على هذا النحو "ألبير كامو، القريب مني شخصا، لأن مطالبي النقدية تتزود اليوم من غذائه، ومن تحريضاته أثناء التاريخ المأساوي للجزائر"²³، تلميحا ضمينا إلى تعاطفه مع فكرة (الجزائر الفرنسية) على مذهب ألبير كامو على الأرجح²⁴.

إن لغة أركون خلو من القاموس العاطفي المعهود لمناهضة الاستعمار و نيرهو الكفاح والتوق للتححر، إذ تحضر بمثابة بدائل مفردات من قبيل: "القطيعة" و "القدر" يقول أركون: "ولكن (ما جلب

انتباهي) بالخصوص وعلى أقل تقدير ذلك التاريخ المحموم والتراجيدي للقطيعة المفاجأة العنيفة (brutale) بين قديرين مرسومين منذ 1830، قدر فرنسا المغرب (الكبير)²⁵، لا حاجة إلى البرهنة على أن هذا الكلام يرتكز على عقيدة مغايرة للخط الوطني السائد، فصاحبه لازال يأبى أن يرى في الوجود الفرنسي في أرض الجزائر استعمارا غاشما وسيلته الحديد والنار فضلا عن التنادي إلى الكفاح والنضال لطرده، إن كلمة "القدر" ذات حمولة إدماجية واضحة فهي من المكر بحيث لا تدع مجالا للشك أنها أدرجت هنا لتضفي الشرعية والأنسنة على الاستعمار الذي يتبدى في منظار أركون على الهيئة التي أرساها عراب ومدرسة الجزائر والمبشرون الآباء البيض، وسوف يكتفي أركون عن تلك القناعة الجبرية الاستعمارية بعبارات شتى تقدم في النهاية تبريرا سخيلا و خدمة مجانية للإمبريالية الاستعمارية يقول: " لدي أنا أيضا عناصر مهمة أدلي بها ضمن التاريخ الحاضر المتعلق بالوضع اللامنفصل لفرنسا والمغرب"²⁶، لن يقدم أركون مطلقا تعريفا أيا كان نوعه لهذا المصطلح الملغز "الوضع اللامنفصل"، وتخونه في هذه اللحظة موهبة التعقيد التي يمتاز بها، هذه الرابطة الوهمية التي تبدو في مخيلة أركون المهووسة أبدا بالأوروبي و كأنها فردوس يوشك على الانهيار، بينما هو في الحقيقة ليس إلا الأمر الواقع و هو غلبة الاستعمار بعدته و عتاده على مالكي الأرض الضعفاء، إن الموم التي يعبر عنها هذا المعجم لا يبدو أنها تقترب من موم أي تيار من تيارات الحركة الوطنية بعد 1954. لا يمكن الدفاع عن "زحزحة" أركون للمشكلة الوجودية التي عانت منها بلاده و هي الاستعمار إلى أرضية أخرى من النقاش على غرار قضايا الإسلام التي طارحها؛ و التغاضي الواضح عن النمط العسكري الاستيطاني الهمجي الذي جرى به احتلالها حين يقول: "نلاحظ هنا أن العقيدة الأيديولوجية للمستعمرين و الجمود اللاتاريخي واللاعلمي نفسه لعقيدة المستعمرين، هؤلاء المستعمرون الذين حكموا بلداننا تنكروا في ممارسات إدارتهم الكولونيالية لكل فتوحات الثورات الأوروبية.. فقد كانوا يطبقونها في بلدانهم لكن ليس في بلداننا، و هنا تكمن خيانة الاستعمار و النخب الغربية الكولونيالية للتنوير، لقد خانوا مبادئ حقوق الإنسان التي دشنتها الثورة الفرنسية،

هذا الصراع الأيديولوجي الأعمى هو الذي خلع المشروعية على ممارسة التعذيب الأعمى الوحشي على مناضلي الحركات الوطنية ضد الاستعمار²⁷، إننا نشهد من خلال هذه الإضافات والتعديلات المتأخرة التي أحدثها أركون قبيل وفاته على خطابه بخصوص قضية الاستعمار على مجرد تغييرات ظاهرية لا تزيد موقفه إلا رسوخا؛ إن أركون يتحدث عن مفهوم "خيانة الاستعمار" وهي رؤية مسمومة تستبطن "مشروعية الاستعمار" لغايات نبيلة أو الاستعمار الطيب الذي يتكبد الصعاب ويقطع البحار ويتجشم الأهوال لا هم له سوى الأخذ بأيدي بلداننا إلى أعتاب الحضارة والمدنية، وأما الثورة التحريرية في نظر أركون لم تكن أكثر من "صراع أيديولوجي" بين مكونات المجتمع الجزائري التي من ضمنها المستعمر نفسه، إن القضايا والإشكالات التاريخية والأثروبولوجية فضلا عن التفسيرات المقدمة عند أركون متشعبة بروح المؤسسة الكولونىالية، ولعل هذا الشلل إزاء الكتابات الفرنسية حول تاريخ وسوسيولوجيا الجزائر كان وراء عدم تبوء أركون مكانة ضمن المساهمين في سوسيولوجيا الجزائر، غير أن كتابات أركون في هذا الميدان ظلت على حالها تتبنى دون مقاومة مفاهيم ما أطلق عليها إيدموند بيرك بـ "المدرسة الفرنسية في علم اجتماع الإسلام" المتشربة لروح الكولونىالية والمرتبطة ببنيتها المؤسسية²⁸ والتي نجدها جميعا ماثورة في كتاباته.

5. أثر قضية الكولونىالية/نزاع الكولونىالية على الدراسات الإسلامية:

حضرت أيديولوجيا المركزية الأوروبية²⁹ في فكر أركون مبكرا عبر الوصاية الاستعمارية منخلا لتلمذته في المدرسة الاستعمارية، وترسخت خلال مراحل دراسته الجامعية ونهله المباشر من المنظومة الاستشراقية، ولعلنا لا نفشي سرا إذا قلنا إن الاستشراق لم يكن مجرد مصدر للمعرفة عند أركون، بل كان بمثابة الإطار العلمي والاجتماعي والنفسي لمعرفته برمتها حتى لقد بات يعتبر عند الكثير من دارسيه مستشرقاً بالمجد فيه³⁰، من المؤكد أنه قد شارك أركون في هذه التنشئة الكثير من المثقفين وحتى السياسيين من جيله من مواطنيه ومن المغاربة و لكن دون أن تنتهي بهم الحال إلى نفس المآل،

ويعود ذلك في الأصل إلى زمن بعيد يتعلق بالآثار النفسية المترتبة عن تربيته على يد الآباء البيض في جرجرة، فمنذ البداية عملت اهتمامات أركون الفكرية واختياراته العلمية بخصوص الإسلام على تقريبه من ميدان الاستشراق، وعلى هذا الأساس انطلقت صرخة أركون مدوية لصالح الإسراع للالتحاق بركب الاستشراق قبل فوات الأوان: "حتّامَ يستطيع المسلمون أن يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبةً وتجديداً؟ قصدت بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين، أقول ذلك وأنا أفكر بأبحاث نولدكة، وجوزيف شاخت، وجوينبول عن الحديث النبوي"³¹، ويقول عن نولدكه أنه: "قدم أعظم خدمة إلى التراث الإسلامي عندما طبق للمرة الأولى في التاريخ المنهجية التاريخية-الفيلولوجية على النص القرآني، لقد أحدث بذلك ثورة كوبرنيكية في مجال الدراسات القرآنية"³²، لقد ظل هذا الموقف في عموميه من ثوابت فكر أركون التي سطرها في مقالاته واحتفظ بها دائما رغم انخراطه في الحركة النقدية التي طالت للاستشراق الكلاسيكي.

ترجع الجهود المنهجية لتقييم الاستشراق في إرهاباتها الأولى³³ إلى وقت مبكر من القرن العشرين في الغرب، و ظهرت بشكل صريح في الستينيات عند مفكرين ينتمون إلى المستعمرات السابقة و منضمه العالم الإسلامي وصار من الأدبيات الشائعة أن أول نقد منهجي وجه للاستشراق هو مقالة أنور عبد الملك (الاستشراق في أزمة نشر عام 1965)³⁴، هذا وقد أصبح ينظر إلى الكتاب المشهور (الاستشراق، نشر عام 1978) للناقد ذي الأصل الفلسطيني إدوارد سعيد، بمثابة علامة فارقة في هذه المراجعة للاستشراق الذي مثل بحق - حسب سعيد - نظاما لإنتاج المعرفة، هذا الكتاب الذي قيل عنه بأنه تضمن بحق تحليلا بديعا و متينا للتمثيلات الغربية لـ "الشرق" وضمنها العالم الإسلامي من حيث دورها في تبرير السيطرة الإمبراطورية الأوروبية و كذا تحديد طبيعة أوروبا ذاتها"³⁵

هذه الحركة لم يكن هناك بد من أن ينخرط فيها أركون، وفي العموم يتأسس نقد الرجل للاستشراق المعاصر على مبدئين، الأول منهما يتعلق بالحدثة المنهجية أي بالموقف من العلوم و المنهجيات الحديثة، وما تشترطه ضمينا من "الانخراط الإيستيمولوجي في مجال الدراسة"³⁶، فهو ينعى على

المستشرقين من معاصريه إذ يرى أن كثيرا من دراساتهم لا تخرج عن حدود الاستشراق الكلاسيكي الذي لم يعد كافيا بالرغم من أهميته في مجاله فأغلبهم في نظره: "لم يهتموا بالنقد الألسني، والسميائي الدلالي، والأنثروبولوجي للخطاب الديني"³⁷، أما المبدأ الثاني فأدبي أو أخلاقي ناتج من الأول، إذ يؤاخذ المستشرقين كما أخذ المستعمرين من قبل على ما تصور بأنه تنازل منهم عن قيم العلمانية والتنوير حين يتناولون الإسلام والمسلمين بالدراسة، كما يدأبون على التعاطف إخلاصا أو نفاقا مع تاريخ الأقطار الإسلامية التحرري وكان حريا بهم أن لا يفعلوا ذلك ما داموا في حل منه، ومن الطريف أن أركون يعبر عن هذه الفكرة بمزايدة عجبية، وذلك حين يتأسف بشدة كيف أن غالبية المستشرقين رغم تجردهم من أي التزام سياسي أو أيديولوجي تجاه العالم الإسلامي لا ينهضون بمثل تلك المنظورات البحثية التي ينخرط فيها هو شخصيا³⁸، وهنا نتعجب من التقابل أو التضاد الذي افترضه أركون بين التجذر والصرامة والموضوعية العلمية.

كتب الباحث جوزيف لمبارد مقالة هامة حاول فيها أن يقارب واقع حقل الدراسات القرآنية من منظور معين هو سيطرة البعد الكولونيالي على تشكيل الأسس المعرفية للبحث الغربي حول الإسلام، حيث انطلق من تحليلات بعض المختصين الذين ينظرون إلى ما بات يعتبر نظاما للمعرفة الغربية: "و نظرتة للمعارف و للمناهج، و تقسيمه خرائطيا لها كمعارف صلبة و مقبولة، تمثلها المناهج الغربية الحديثة في مقابل معارف و مناهج أخرى ينظر لها كطرق غير فعالة في الوصول لحقائق تاريخية و علمية-مناهج غير الغربيين- و تصلح فحسب لتحليل أدبي"³⁹، على نحو انجرت عنه عقيدة علمية غربية زائفة قوامها على سبيل المثال إلى جانب نواح أخرى "القبول بأن التفسير و علوم القرآن هي أدوات غير فعالة و لا مشروعة في دراسة النص القرآني، و هذا نموذج لما تسميه أنجا نيجرين "الاستعمار المعرفي"⁴⁰. وهذا ما سمح للمبارد بالحديث عن اهتزاز الثقة المتصاعد في الجانب الإسلامي لدى الأجيال المعاصرة من الباحثين حيال الدراسات العلمية التي تتناول القرآن على

الصعيد الأوروبي والأمريكي، وقد مثل لذلك ببعض الكتابات الآسيوية كما هي عند برويز منظور ومظفر إقبال وغيرهم، ولعله بإمكاننا في نفس السياق الإشادة بالنقد الذي وجهه المؤرخ اللبناني فيكتور سحاب لبعض نظريات المستشرق المثيرة للجدل باتريسيا كرونة حول "تجارة مكة و ظهور الإسلام" في كتابه "إيلاف قريش"⁴¹، مما جعله من أبكر من فضحوا العيوب المنهجية لجماعة المستشرقين الذين درج على تسميتهم بـ "المنقحين"، ولكن ما يستحق التأمل هو رؤية كيف تتعطل كل مواهب أركون النقدية وحفاراته الأركيولوجية حين يأتي الحديث عن كتاب كرونة (عبيد فوق الأحصنة)⁴² فلا يملك إلا الإشادة والاحتفاء به.

وتبرز في هذا السياق حالة الموسوعة القرآنية التي تشرف عليها المستشرقة الألمانية أنجيليكا نوفييرتك مثال لهذا النظام المعرفي، إذ يورد لمبارد تفاصيل عن البنى الثقافية المركزية الضمنية التي تحدد وجهات بحوثها ما يمنح الانطباع بنوع من الوصاية العلمية على جهود العالم الإسلامي لمعرفة تراثه⁴³، لعله يندرج في هذا المنظور موقف أركون المكبر لمكانة "الموسوعة الإسلامية" القلعة الاستشرافية الشهيرة إذ ينصح كل باحث يشق طريقه في هذا الميدان بالاستفادة من جهود علمائها: "عليه أن يتأمل هذه الموسوعة المحيطة بجميع جوانب الحياة والمعرفة في المجتمعات الإسلامية في ماضيها وحاضرها"⁴⁴.

5. الأساس المعرفي لدراسات أركون الإسلامية:

يعترف أركون في كثير من المواضيع بجهوده العلمية وطبيعة تدخله في إطار مهمته في دراسة الإسلام بمثابة ناقل ينقل الجهاز المفاهيمي من تربته الأصلية وهي البيئة الغربية ثم يحاول تطبيقه على الأرضية العربية الإسلامية، ويفصل ذلك في عملين مجهدين بحسب تعبيره هما: متابعة التيارات العلمية المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالاطلاع على جميع ما يصدر من كتب باللغات الغربية، ثم إيجاد المصطلحات اللازمة لنقل أجهزة المفهومات المتجددة والمتحولة من كل لغة من اللغات الأصلية، الإنجليزية والفرنسية والألمانية خاصةً، إلى العربية، إني أعترف بأهمية هذا العمل، ولا أزال أقوم به في محاضراتي الجامعية⁴⁵، وفي هذا السياق يؤكد المفكر العراقي الماركسي هادي العلوي إن

أركون فف نظره"فستوصف فف كل معاللة للإسلام مفكرا فرنسا من الالهة الواسعة فلاسفة صغار طوروا بعض المناهج الالالة لما أراوا أن فعلنوه كحقة ما بعء الماركسفة ⁴⁶، وفف الال السفاق بوسع المرء الالما الاستشهاد بالعبارات الصرفة الال الال على صاور أركون عن النظام المعرفف الأوروفف أو بالأحرى الفرنسفف فف أغلب الأحيان.

وفرى العلوف عن صواب أن أركون فف تنكره لمرلفة الال العربف الإسلامفف واءوفه إلى الالسلح فقط بالمعرفة الغربفة" ⁴⁷، اءوة أقل ما فقال عنها أنها غامضة، إء أن الفكر الغربف ككل فكر إنسانف لفس كله صافا، بل الالله عوارض الالاقض و الخطأ و الإقصاء، وكذلك المعرفة الغربفة، فالبنفوفة الالورل فف عصر الإمبرفالف الغربفة باءاراف لففف سروس نفسه، كما إن علم الالجماع الأمريكفف مصلل والبنفوفة مغرضة، وبالالفف فرى العلوف أن"أمة انفازا فف اءوفه للالاقصار على الالعلم واسلاء اللغات الغربفة" ⁴⁸، ما اءامل اللغة الصففنف و اللغة الفابانفة الالفا لغالان ملاءالان ملاءالان لا فسع البالال أن ففباللهما.

ولالل الالل العلوف فف بعض كلالال أركون مبالا الالال المزفء من الأملاء الالاة على اوران أركون فف فلك المعرفة الغربفة من الالال الالال من المفاهفم والرؤف من ذلك الالففه مصالالال:"الإنسان القروسلفف، مصالال القرون الوسلف الشرل الأوسط والأاى والأقصى" ⁴⁹، الال الالشف عن مركزة أوروففة فاقعة الالعم المفهوم الأوروفف للإنسان على باقي شعوب المعمورة، و ذلكالان الالاربف والالراففا الالالالفف الال الال صفاالالها اءاء من أوروبا الالل الال الالففم الالففال الالاربف و الالراففا الأوروففة الملاءالال.

كما ففنل العلوف بللففله الماركسفة الالالال أركون الماللفة و الال الال ففها إلى أن الفكر الإسلامفف نشأ فف ارالال مع مشكلة الألوففة، الال فؤكد أن"علم الكلام أسسه الأمفوف باءلالهم الالرفة مذهبا للالرفر سفاسالهم المغضوب علفها من الالهور المسلمفن والالرفة أول مذهب كلامفف و الال الال

عليها معارضو الأمويين بنفي القدر وكون الإنسان مخيرا لا مسيرا حيث نشأت القدرية. وهي ثاني المذاهب الكلامية ظهورا سميت بذلك لتكلمها في القدر وكونه من العبد لا من الله⁵⁰، إن نشأة علم الكلام كانت لدواعي الصراع السياسي وتناقضات المجتمع توسلت بالفكر الديني وليس العكس.

6. خاتمة:

من خلال المحطات التي تخللت هذا المقال يمكن القول أن ثمة قرائن موضوعية و شهادات معتبرة كافية في نظرنا المتواضع للتوكيد على فكرتين:

الأولى منهما هي أن المحاولات القليلة لأركون في تاريخ الجزائر و المغرب الكبير تكشف عن زهده الموجه في هذا الموضوع لصالح ما دأب على نعتة "بمسؤوليات العقل الأنسي"، هذا العقل الكوني الذي لا يكثرث في نظره بالخصوصيات الجغرافية و التاريخية و السوسيوثقافية، فبخصوص تغطية الاستعمار الرجل ظل ثابتا لا يتزحج على هذه العقيدة وذلك في اعترافه أنه إنما يتخلص من نظام فكري قديم دون أن يبالي بانعكاسات ذلك على دينه أو تضامنه التاريخي والطائفي.

أما الثانية تتبدى في أن الرجل ظل يصدر عن إيمان راسخ بمركزية العقل الأوروبي، فلا يخطر له أنيسائل أطرها الاجتماعية أو أسسها الفلسفية وأثرها في مسيرة البحث عن الحقيقة، و رغم وعيه النظري المؤكد إلا أنه عمليا متورط فيها إلى أذنيه، و يذهل عن مسلمة أن ليس ثمة أي حقائق مبرأة من وجهات النظر، فهو حين يوجه سهام النقد إلى الفكر أو "العقل الإسلامي" يحاكمه بالنسبة إلى العقل الغربي، فبالرغم من كونه مجرد آخر بالنسبة للعقل الإسلامي، إلا أن أركون يراه أكثر من ذلك إذ هو في نظره مرجع كل حقيقة ممكنة، مع أنه تم الاعتراف حتى من داخل هذا العقل نفسه أن الحديث عن رؤية العالم من وجهة نظر أوروبية أو المركزية الأوروبية باختصار هو حديث عن "معتقد تاريخي جغرافي" كما يقول أحد الباحثين بل أننا بإزاء "مرض عقلي عضال"

فوفق منظور أركون ليس على الفكر الإسلامي مطلقاً أن يتبدع مناهجه و مفاهيمه الخاصة مادام الغرب قد كفاه مؤنتها، كما كفاه في مجال الاكتشافات و المخترعات المادية، و هذا على الأرجح ما فهمه منه تلميذه الوفي السوري هاشم صالح حين صرح بلا تحفظ أن المفكرين المسلمين ماداموا لا يستطيعون حل قضاياهم التراثية المتفجرة فليس عليهم سوى التنحي جانباً ويتركوا كبار المستشرقين لكي يضطلعوا بهذه المهمة بدلاً منهم، وبإمكان المرء هاهنا أن يحصل فكرة واضحة عن أثر التعليم المستوحى من معين أستاذه؛ في هذه العقيدة لا يكتفى باستعارة المناهج أو الطرائق والمفاهيم فحسب بل يتجاوز ذلك إلى اقتناء التحليل والنتائج برمتها، هذه النتائج التي لن تناقش لأنها ستكون لا محالة ممتازة و متينة متانة "الصناعات الألمانية" بعبارات هاشم صالح.

7. الهوامش:

1. JUNG, Eugène, l'islam et les musulmans dans l'Afrique du nord, aux éditions de la jeune parque, paris, 1930, p29
2. بن نبي، مالك، العفن مذكرات، الجزء الأول، ترجمة نور الدين خندوري، ط1، شركة دار الأمة للطباعة والنشر و التوزيع، الجزائر، 2007، ص92
3. انظر: غيلنر إرنست، مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر باقادر، ط1، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004، ص282
4. Lucas. P, et Vatin. J. C, L'Algerie des anthropologues, François Maspero, Paris, 1982, p20
5. غبسون، نايجل سي، فانون و المخيلة بعدالكولونيالية، ترجمة: خالد عايد أبو هديب، ط1، الدوحة، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، 2013، ص149
6. يتعلق الأمر بكتاب الإصلاحى التونسى عثمان الكعاك الموسوم : "موجز التاريخ العام للجزائر منذ العصر الحجرى إلى الاحتلال الفرنسى" الصادر عام 1925.
7. الكعاك، عثمان، الأدب الجزائرى، تونس، مجلة الفكر، العدد02، 01/02/1959، ص20
8. رجال بوبريك، مجتمع الصحراء فى الكتابات الاستعمارية، ط1، 2010، المطبعة السريعة، القنيطرة، ص78

- ⁹. نغوجيو اثيونغو، تصفية استعمار العقل، ترجمة سعدي يوسف، دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر. دمشق ، ط2011، ص16
- ¹⁰. انظر: العروي عبد الله، مجمل تاريخ المغرب 1، ط5، الدار البيضاء بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996، ص28
- ¹¹. الأشرف مصطفى، الجزائر: الأمة والمجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، ط1، الجزائر، دار القصة للنشر، 2007، ص40، صدر الأصل باللغة الفرنسية عام 1965.
- ¹². ساحلي محمد الشريف، تخلص التاريخ من الاستعمار، ترجمة: محمد هناد، ومحمد الشريف بن دالي حسين، الجزائر، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، 2002، ص9-10
- ¹³. المرجع نفسه، ص10
- ¹⁴. مذكرة مرقونة موضوعة تحت تصرف القراء و الباحثين في الموقع الإلكتروني، مؤسسة محمد أركون للحوار بين الثقافات، حول " الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين".
- ¹⁵. Arkoun, Mohammed. L'aspect réformiste de l'œuvre de tahahussein, p44
- ¹⁶. العلوي هادي، محطات في التاريخ والتراث، ط1، دمشق، دار الطليعة الجديدة، 1997، ص176
- ¹⁷. العلوي هادي، م.س، ص176
- ¹⁸. Arkoun, Sylvie, les vies de Mohammed Arkoun, barzakh, Alger, 2015, p61
- ¹⁹. Arkoun, Mohammed, la construction humaine de l'Islam, Albin Michel, p12/13
- ²⁰. Arkoun, Mohammed, la construction humaine de l'Islam, op cit, p30
- ²¹. ينظر هالبير رون، ، ص253
- ²². فايل، سيمون، التجذر، ترجمة محمد علي عبد الجليل، دمشق، معابر للنشر والتوزيع، ط1، 2010، ص51
- ²³. أركون محمد، الأنسنة و الإسلام، مدخل تاريخي نقدي، ترجمة محمود عزب، دار الطليعة للطباعة النشر، بيروت، ط1، 2010، ص21
- ²⁴. ينظر: عمراني، عبد المجيد، جان بول سارتر و الثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، د ت، القاهرة، ص56
- ²⁵. Arkoun, Mohammed, Pour une histoire du temps présent au Maghreb, genèse d'une écriture, Presses Universitaires de France | « Diogène » 2004/2 n° 206 | pages 122 à 150, Article disponible en ligne à (sndl, cairn), دون صفحة
- ²⁶. Arkoun, Mohammed, Pour une histoire du temps présent au Maghreb, genèse d'une écriture, op cit, دون صفحة
- ²⁷. أركون محمد، قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 2017، ص33

- ²⁸. السكران إبراهيم بن عمر، التأويل الحداثي للإسلام، التقنيات و الاستمدادات، ط1، الرياض، دار الحضارة، 1435هـ/2014م، ص101
- ²⁹. ينظر: أشكروفت بيل، و آخرون، الرد بالكتابة، النظرية و التطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص332
- ³⁰. العلوي هادي، محطات في التاريخ والتراث، ص159
- ³¹ - أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2000، ص54
- ³². أركون محمد، قراءات في القرآن، ص74
- ³³. الكثير من قضايا الإستشراق كان قد ورد في دراسة ريموند شواب (R.Schwab) بعنوان (النهضة الشرقية، 1950) و قد تأثر بها إدوارد سعيد فيما بعد و بنى عليها رؤيته للاستشراق.
- ³⁴. عبد الملك، أنور، الجدلية الاجتماعية، ترجمة سامية الجندي و عبد العظيم حماد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص425
- ³⁵. بالناتين، توني، المعرفة الاستعمارية، ترجمة نائل ديبين عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ع1، المجلد 5، 2016، ص15
- ³⁶. صالح، هاشم؛ تر: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه؛ ط2، بيروت، دار الساقى، 2000، ص129
- ³⁷. أركون محمد، قراءات في القرآن، ص15
- ³⁸. أركون محمد، قراءات في القرآن، ص14
- ³⁹. لمبارد جوزيف، تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، ترجمة: حسام صبري، مركز تفسير للدراسات القرآنية، www.tafsir.net، ص4-5
- ⁴⁰ - لمبارد جوزيف، تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، ص18-19
- ⁴¹ - السكران إبراهيم، التأويل الحداثي للإسلام، ص126
- ⁴². انظر، أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي؛ ترجمة هاشم صالح، ط3، رأس بيروت، مركز الإنماء القومي، 1998، ص224
- ⁴³. لمبارد جوزيف، تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، ص13. 14.
- ⁴⁴. أركون محمد، قراءات في القرآن، ص99
- ⁴⁵. أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص7
- ⁴⁶. العلوي هادي، محطات في التاريخ والتراث، ص189
- ⁴⁷. العلوي هادي، محطات في التاريخ والتراث، ص167

48. العلوي هادي، محطات في التاريخ والتراث، ص167

49. العلوي، هادي، م س، ص169

50. العلوي، هادي، م س، ص172

8. قائمة المصادر والمراجع:

1. أركون محمد، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، ترجمة محمود عزب، دار الطليعة للطباعة النشر، بيروت، ط1، 2010م.

2. أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي؛ تر: هاشم صالح، ط3، رأس بيروت، مركز الإنماء القومي، 1998م.

3. أركون محمد، قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقى، 2017م.

4. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2000م.

5. الأشرف مصطفى، الجزائر: الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، ط1، الجزائر، دار القصبة للنشر، 2007م.

6. أشكروفت بيل، و آخرون، الرد بالكتابة، النظرية و التطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م.

7. بالنتاين توني، المعرفة الاستعمارية، ترجمة نادر ديبان عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ع1، المجلد 5، 2016م.

8. بن نبي مالك، العفن مذكرات، الجزء الأول، ترجمة نور الدين خندوري، ط1، شركة دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2007م.

9. رحال بوبريك، مجتمع الصحراء في الكتابات الاستعمارية، ط1، 2010، المطبعة السريعة، القنيطرة.

10. ساحلي محمد الشريف، تخلص التاريخ من الاستعمار، تر: محمد هناد، ومحمد الشريف بن دالي حسين، الجزائر، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، 2002م.

11. السكران إبراهيم بن عمر، التأويل الحدائي للإسلام، التقنيات والاستمدادات، ط1، الرياض، دار الحضارة، 1435هـ/2014م.

12. صالح هاشم؛ تر: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه؛ ط2، بيروت، دار الساقى، 2000م.

13. عبد الملك أنور، الجدلية الاجتماعية، تر: سامية الجندي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.

19. العروي عبد الله، مجمل تاريخ المغرب 1، ط5، الدار البيضاء بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996م.

20. العلوي هادي، محطات في التاريخ والتراث، ط1، دمشق، دار الطليعة الجديدة، 1997م.

21. عمراني عبد المجيد، جان بول سارتر و الثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، د ت، القاهرة.
22. غيسون نايجل سي، فانون و المخيلة بعدالكولونىالية، ترجمة: خالد عايد أبو هديب، ط1، الدوحة، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، 2013م.
23. غيلنر إرنست، مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر باقادر، ط1، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004م.
24. فايل سيمون، التجذر، ترجمة محمدعليعبدالجليل، دمشق، معابر للنشر والتوزيع، ط1، 2010م.
25. الكعاك عثمان، الأدب الجزائري، تونس، مجلة الفكر، العدد02، 01/02/1959م.
26. لمبارد جوزيف، تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، تر: حسام صبري، مركز تفسير للدراسات القرآنية،
27. نغوجيو اتيونغو، تصفية استعمار العقل، ترجمة سعدي يوسف، دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر. دمشق ، ط2011م.
28. JUNG, Eugène, l'islam et les musulmans dans l'Afrique du nord, aux éditions de la jeune parque, paris, 1930.
29. Arkoun, Mohammed, Pour une histoire du temps présent au Maghreb, genèse d'une écriture, op cit, .
30. Arkoun, Sylvie, les vies de Mohammed Arkoun, barzakh, Alger, 2015.