



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله  
كلية العلوم الإنسانية  
قسم الفلسفة



نقد الاستشراق والمركزية الغربية في الفكر العربي المعاصر  
أنور عبد الملك وحسن حنفي أنموذجا

**A Critique of Orientalism and Western Centrism in Contemporary Arab Thought**

**Anwar Abdel Malek and Hassan Hanafi as Models**

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة  
تخصص فلسفة عامة

إشراف الأستاذ الدكتور:

حمدان بوصالحح

إعداد الطالب:

محمد بعيطيش

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة الجزائر 2	أستاذ التعليم العالي	أ.د. رضا شريف
مشرفا ومقررا	جامعة الجلفة	أستاذ التعليم العالي	أ.د. حمدان بوصالحح
مناقشا	جامعة الجلفة	أستاذ التعليم العالي	أ.د. طيبي ميلود
مناقشا	جامعة تيارت	أستاذ التعليم العالي	أ.د. رمضان حسين
مناقشا	جامعة الجزائر 2	أستاذ محاضر أ	د. أحمد ناشف
مناقشا	جامعة الجزائر 2	أستاذ محاضر أ	د. بكوش فاطمة الزهراء

السنة الجامعية: 2024-2025



Ministry of Higher Education and  
Scientific Research

University of Algiers 2 - Abou EL Kacem  
Saâdallah



Faculty of Humanities

Department of Philosophy

# A Critique of Orientalism and Western Centrism in Contemporary Arab Thought

## Anwar Abdel Malek and Hassan Hanafi as Models

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of  
Doctorate in General Philosophy

Submitted by:

BAITICHE Mohamed

Supervised by:

BOUSALHIH Hamdane

### Board of Examiners

President	CHERIF Rida	Prof	University of Algiers 2
Supervisor	BOUSALHIH Hamdane	Prof	University of Djelfa
Examiner	TAIBI Miloud	Prof	University of Djelfa
Examiner	RAMDANI Houcine	Prof	University of Tiaret
Examiner	NACHEF Ahmed	MCA	University of Algiers 2
Examiner	BAKOUICHE F.Zahra	MCA	University of Algiers 2

Academic Year: 2024–2025

((يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ  
وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا  
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ  
عَلِيمٌ خَبِيرٌ)).

سورة الحجرات الآية 13..

## إهداء

إلى روح والدي رحمه الله الذي لا أزال أنهل من

زاد حكمته إلى اليوم ...

إلى الوالدة الحبيبة أخص الله بقاءها ...

إلى كل معلمي وأساتذتي ...

إلى إخوتي وأخواتي ...

إلى كل من قرأ هذا العمل فأفاد منه ...

أهدي هذا العمل لهم جميعا ...

## شكر وتقدير

أقدم بالشكر الجزيل والثناء الوفير إلى كل من  
قدم لي يد العون لإنجاز هذا العمل.. أخص منهم  
أستاذي المشرف حمدان بوصالحيم الذي  
صنعت هذه الأشرطة على عينه وعاش معي  
جميع مراحلها، وأعضاء اللجنة المناقشة الذين لم  
يذخروا جهداً في تقييم هذا العمل، فلهم مني كل  
الثناء والتقدير. كما لا أنسى فضل أعضاء لجنة  
التكوين في الدكتوراه وعلى رأسهم أستاذنا  
النبيل عمر بوساحة، وكل أولئك الذين ساهموا  
من قريب أو بعيد من أجل أن يرى هذا العمل  
النور...

# مقدمة

## مقدمة:

احتلت جدلية "الأنا" و"الآخر" مكانة رئيسية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فمنذ صدمة الحداثة التي شكلت لحظة حاسمة في التاريخ العربي الحديث، اكتشف الفكر العربي "الآخر" المتقدم الذي يمتلك كل أسباب القوة والتفوق، وفي المقابل انتبه إلى التخلف والجمود الذي تعاني منه ذاته الحضارية، وأدرك أنّ حضارة أخرى كانت تشق طريقها نحو امتلاك أسباب القوة بينما كان العالم الإسلامي يغط في نوم عميق.

هنا بدأت المقارنة بين واقع "الآخر" بما فيه من قيم العقلانية والعلم والتنوير، وواقع "الأنا" الذي اكتشف ركوده وتأخره على كافة المستويات، وهذا ما دفعه إلى التساؤل عن سر انحطاط "الأنا" (الشرق) وتفوق "الآخر" (الغرب)، أو بصيغة أدق ظهر السؤال الأبرز والأشهر في تاريخ الفكر العربي: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ ليشغل المفكرين العرب على مدار مائتي عام منذ عصر النهضة من منتصف القرن التاسع عشر ميلادي وصولاً إلى عصرنا الحالي، وبذلك كان الغرب حاضراً في كتابات هؤلاء المفكرين وإن تعددت توجهاتهم ومواقفهم.

هذا الغرب الذي جاء مدفوعاً بمشروع سياسي ومحملًا بأدوات ثقافية تخدم مصالحه وتعزز هيمنته وتنسجم مع رؤاه الحضارية تجاه الآخر (الشرق)، استطاع عبر تاريخ طويل أن يؤسس لفكره ويوصل لجذوره الفلسفية التي أفرزت نسقاً ثقافياً وحضارياً في صورة المركزية الغربية، التي ترى بالخصوصية المطلقة لحضارة الغرب وتاريخه، وتضعها كمثال للتقدم والتحضر الذي ينبغي على بقية الشعوب أن تحذوا حذوه إذا ما أرادت تحقيق تقدمها، وفي مقابل ذلك التخلي عن خصوصيتها والانخراط في مسار التحضر بالمنظور الذي يطرحه الغرب باعتبار أن الخصوصيات الثقافية لتلك الشعوب هي السبب الرئيس في تخلفها وتأخرها عن ركب الحضارة، وبهذا فإن المركزية الغربية تعدت التمايز بين الغرب وبقية العالم إلى محاولة تعميم النموذج الغربي على الشعوب والحضارات الأخرى، مما نتج عنه إقصاء الهويات الحضارية والخصوصيات الثقافية لهذه الشعوب، وهو ما جعل بعض الدارسين يقولون بأنّ اتجاه الغرب لدراسة الشرق ما هو إلاّ استجابة لنزعة ذاتية، حيث طوّرت الغرب آليات عدة في التعامل مع بقية الحضارات على المستوى السياسي والثقافي، وكان الاستشراق في صدارة هذه الآليات، إذ كشفت الكثير من الدراسات النقدية للاستشراق ومناهجه على أن علاقة الغرب بالشرق هي علاقة سيطرة وهيمنة أكثر مما هي علاقة تبادل وحوار ثقافي، إذ خضع فيها المسعى العلمي للهدف السياسي، وهذا ما تجلّى في أعمال المستشرقين الأوائل بتعرضهم لمرجعيات المجتمع العربي الإسلامي وخدمتهم للنموذج الغربي، ذلك ما يظهر في تبريرهم للسياسة الاستعمارية و التماهي معها، إذ أنّه من الصعب أن نجد أعمالاً لمستشرقين تستنكر توجهات الغرب الاستعماري في صلته بالشرق، وحتى إن حصل ذلك فإنه راجع لانفلات أصحابها من قبضة المركزية الغربية، وما يؤيد هذا الطرح هو أنّ بعض الجامعات الغربية في محاولة منها للتخلص من كلمة "الاستشراق" سيئة السمعة في ارتباطها بالهيمنة الغربية ومراكز القرار الغربية، استبدلتها بمسميات أخرى كدراسات الشرق الأوسط أو الدراسات العربية أو غير ذلك من المسميات، لكنها مع ذلك

لا زالت تقوم بدراسة الشرق والمجتمعات خاصة منها العربية الإسلامية وفي ذلك إشارة على أنّ الاستشراق لم يستنفذ أغراضه فعمد إلى تغيير الآليات وتطوير الوسائل من خلال الاعتماد على مناهج العلوم الإنسانية الجديدة.

ومهما كان في هذه النظرة من تحيّز فإنّ الأمر المؤكّد هو أنّ المركزية الغربية والاستشراق كانا من المحددات الرئيسية للعلاقة مع الغرب، إذ أنّه ليس من الصعب على أيّ قارئ أن يدرك الإشكالية التي يعيها الفكر العربي الإسلامي في نظرتة وموقفه من الاستشراق، الإشكالية التي تمثلت بتضارب واختلاف مواقف المفكرين العرب من الظاهرة الاستشراقية من حيث أهدافها وغاياتها وتاريخها وارتباطها بالسياسة الاستعمارية ونزعة التمركز الغربية، حيث أنّه لا يوجد حقل من الحقول الفكرية والثقافية قد ارتبط بالمساجلات والمناقشات الطاحنة مثلما هو الحال فيما يتعلق بالدراسات الاستشراقية.

ولقد أخذ الاستشراق منذ عصر النهضة إلى وقتنا الحالي الحيز الأوسع من اهتمام هؤلاء المفكرين باعتباره تعبيراً مباشراً عن الثقافة الغربية، فمع بدايات النهضة العربية لاحظ المفكرون العرب دخول عنصر الاستشراق بقوة في دراسة التراث العربي الإسلامي، ولهذا فقد سارع قطاع كبير منهم إلى الرد على آراء المستشرقين و مناقشتهم، ومحاولة تبيان أخطأهم وافتراءاتهم، وفي أحيان قليلة الوقوف على إسهامهم في حفظ التراث الإسلامي ونقله وتحقيقه.

وبنظرة إلى خارطة الدراسات العربية التي تناولت الاستشراق والمستشرقين بالنقد، نجد الطابع الغالب على معظم الكتابات في هذا الموضوع، هو نقد الاستشراق ومحاکمته من منظور ديني، وهو الاتجاه الغالب، والأوسع إنتاجاً في نقد الاستشراق، ورواده أغلبهم من الإسلاميين الذين تخرجوا من أجواء المؤسسة الدينية وما يمت إليها بصلة، وهو ما يظهر في قوة ردود أفعالهم والرفض شبه التام لأعمال المستشرقين خصوصاً ما تعلق بالسيرة النبوية والقرآن الكريم، ووصف الاستشراق بأنّه "مهنة ضد الشرق وضد الإسلام" مما حوّل جهدهم في أغلبه إلى الدفاع عن التراث واللغة ورد شبهات المستشرقين، ومن الأمثلة على أصحاب هذا الاتجاه نجد مثلاً: "عمر فروخ"، و"محمد البهي"، و"أنور الجندي".

ثم ظهر اتجاه متأخر قليلاً قدّم إسهاماً جديداً في نقد الاستشراق والمركزية الغربية بآليات تختلف عن المنظور الديني الذي ساد الاتجاه الأول، اتسم أصحابه بتشبعهم بالثقافة الحديثة واطلاعهم الواسع على مختلف اتجاهاتها وتياراتها، ودرابتهم بمناهج المستشرقين في تعاملهم مع تراث وحضارة الشرق، ولقد كان من بين هؤلاء "أنور عبد الملك"، و"إدوارد سعيد" و"حسن حنفي" و"عبد الله العروي"، و"محمد أركون".

لقد كان كل من "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي"، في نقدهما للاستشراق والمركزية الغربية يسعيان إلى تقديم أطروحات مختلفة لا تتوقف عند النقد واكتشاف مكونات الخطاب الاستشراقي، وإنما تهدف إلى تقديم البدائل الحضارية والعلمية للاستشراق والمركزية الغربية كل حسب وجهة نظره، فلقد كان "أنور عبد الملك" رائداً في نقد الاستشراق في النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك عندما نشر مقالته الشهيرة "الاستشراق في

أزمة" سنة 1963م، والتي كانت أحد أهم المصادر التي استلهم منها من تبعه ممن اشتغل بنقد الاستشراق وإنتاجه، ثم أتبعها بتقديمه لمشروع حضاري يواجه فيه الهيمنة الغربية مرتكزا على الخصوصية الحضارية و أصالة الثقافات الوطنية، مدعما مشروعه بترسانة من المفاهيم والرؤى مثل: فائض القيمة التاريخي، والاستمرارية الحضارية.

كما قدّم "حسن حنفي" في نقده للاستشراق والمركزية الغربية مشروعا نقیضا ومقابلا للاستشراق أطلق عليه اسم "علم الاستغراب" محاولا أن يجعل من الوعي الغربي موضوعا للنقد والدرس من أجل التحرر من هيمنة الغرب وسلطته على "الأنا" الحضارية، وهو مشروع لا يزال إلى اليوم يثير جدلا واسعا في أوساط المفكرين العرب والغرب على السواء.

ومن هنا، يأتي هذا البحث بعنوان: "نقد الاستشراق والمركزية الغربية في الفكر العربي المعاصر: أنور عبد الملك وحسن حنفي أمودجا" ليناقد هذين المشروعين ويتناولهما بالتحليل والنقد بيانا لأسسهما، واشتغالنا على مضامينهما وما يثيرانه من تساؤلات أو ملاحظات، حيث يجيب على الإشكالية الرئيسية التالية:

ما هي الأسس التي أقام عليها كل من "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي" نقدهما للاستشراق والمركزية الغربية؟ وما هي المشاريع أو الآليات التي يقترحها كل واحد منهما لمواجهة الاستعلاء والهيمنة الغربية؟.

ولقد تفرعت هذه الإشكالية إلى مجموعة من الأسئلة منها:

- ما مفهوم الاستشراق في التداول العربي والغربي؟.
- ما مفهوم المركزية الغربية؟ وما المرجعيات والركائز الفلسفية التي قام عليها التمرکز الغربي؟. وما علاقة الاستشراق بالمركزية الغربية؟.
- ما هي المرجعيات والأسس التي أقام عليها المفكرون العرب نقدهم للاستشراق؟
- كيف تناول "أنور عبد الملك" مسألة الاستشراق والمركزية الغربية؟ وما هي الاستراتيجية التي قدمها لمواجهة الهيمنة الغربية على العالم؟.
- أين يقع اهتمام "حسن حنفي" بالآخر الغربي ضمن مشروعه الحضاري "التراث والتجديد"؟ وما المشروع الحضاري الذي قدّمه لمواجهة الاستشراق والمركزية الغربية؟ وما هي الأسس التي أقام عليها هذا المشروع؟
- هل اتسمت رؤى "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي" بالموضوعية والعلمية أم أنها كانت مجرد مشاريع تعبوية قائمة على خطابات إيديولوجية خاضعه لنزعة التمرکز حول الذات؟.
- هل يمكن أن يتحول جدل الأنا (الشرق) والآخر (الغرب) من الصدام والتوحس إلى أفق رحب من التعارف الحضاري والعيش المشترك؟

وإيماننا بمبدأ أنه لا يكون بحث من فراغ، فالبحث المعرفي يأتي عادة للإجابة على سؤال ما، إما إكمالاً لطرح ما أو وتحليلاً ونقداً له، أو استثناءً لسؤال معين، وقد يكون فتحاً لمسالك جديدة في الموضوع، ولذلك فقد اطلعت على بعض الأبحاث والدراسات الأكاديمية قبل وبعد اختيار هذا الموضوع للبحث والدراسة، وهي أبحاث لها علاقة به إما جزئياً أو كلياً، رغم قلتها، خاصة ما تعلق بالدراسات التي تناولت فكر "أنور عبد الملك"، أو بتلك الدراسات التي تناولت مشروع "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي" مجتمعين، نذكر من هذه الأبحاث والدراسات الأكاديمية السابقة:

- دراسة قامت بها الباحثة "جميلة بسو" من جامعة الجزائر (2) سنة 2008م، وهي عبارة عن رسالة ماجستير بعنوان: "علم الاستغراب عند حسن حنفي" بحث فيها مفهوم "الاستغراب" وإمكان أن يشكل منهجاً جديداً لدراسة الحضارة الغربية.

- رسالة ماجستير للباحثة "نصيرة بوطغان" من جامعة الجزائر (2) للسنة الجامعية 2014م، بعنوان: "من الاستشراق إلى الاستغراب محاولة في نقد الوعي الغربي - حسن حنفي - نموذجاً" وتناولت فيها الأسس المعرفية والمنهجية التي يركز عليها "الاستغراب" كمقابل للاستشراق.

- مقالة للباحث المصري "أحمد حسن أنور" بعنوان: "نقد الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، أنور عبد الملك وحسن حنفي نموذجاً"، منشورة بمجلة كلية الآداب، جامعة الفيوم، المجلد 12، العدد 1، بتاريخ يناير 2020، وهي دراسة تتقاطع مع بحثنا في الشق المتعلق بنقد الاستشراق لدى المفكرين، حيث حاول فيها الباحث استكشاف منهج وأيديولوجيا الخطاب النقدي لدى كل من "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي" الموجه للاستشراق.

أما بالنسبة لأهمية هذا البحث، فإنها تتأتى من كونه يعالج مشكلة تتعلق بمحورين من محاور الثقافة الغربية طالما كان لهما تأثير في علاقة أوروبا والغرب بالآخر، وبخاصة الآخر العربي، أي الاستشراق والمركزية الغربية، اللذان يمثلان اثنين من أهم محاور نقد الثقافة الغربية في الفكر العربي المعاصر، كما يأتي هذا العمل ليوسع مجال البحث في قضايا ترتبط بعلاقتنا الحضارية مع الآخر الغربي، التي تتجدد أسئلتها كلما اشتدت حالة التآزم في وعي الأنا الحضاري، خاصة وأنها تعتبر من صميم الموضوعات المتعلقة بالهوية والخصوصية الحضارية. كما يأخذ هذا البحث أهميته من كونه يعمل على الإسهام في إثراء الدراسات حول هذا الموضوع من بوابة مفكرين مهمين هما "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي" خاصة وأن الدراسات حولهما في هذا الباب كما رأينا قليلة جداً، بخاصة ما تعلق بـ "أنور عبد الملك" إذا ما قورنت بالدراسات التي عنيت بمفكرين آخرين اشتغلوا على ذات الموضوع.

لقد كانت أهمية هذا البحث دافعا رئيسا لاختيار الاشتغال عليه، فمن جانب موضوعي، أردنا الاسهام في حلحلة وتفكيك جانب من مشكلة الجدل بين الأنا والآخر القائمة في وعينا الحضاري إلى اليوم، وتستمر في حضورها بأشكال مختلفة، وعلى كل الأصعدة، باعتبار أن الاستشراق هو بالأساس خطاب غربي، وهو أكثر جوانب هذا الخطاب حضورا في وعي النخب العربية، وارتباطا بثقافتنا، خاصة وأن مشروعني "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي" يثيران لدينا استشكالات يجب الوقوف عليها بالدراسة والتحليل والنقد.

هذا إضافة إلى دوافع ذاتية، ترتبط باهتمامي السابق بجدل الأنا والآخر في الفكر العربي خاصة ما تعلق منه بموضوعي الاستشراق والاستغراب، وبالتالي فإن هذا العمل يأتي استمرارا لهذا الاهتمام وإثراء له.

وبالتالي فإن هدفنا من هذا العمل، هو البحث عن منطلقات كل من "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي" لنقد الاستشراق والمركزية الغربية، إضافة إلى البحث في الأسس التي أقام عليها كل منهما مشروعه الحضاري، خاصة ما يدخل في إطار جدل العلاقة مع الغرب، كما يهدف أيضا إلى البحث في مدى اتسام هذين المشروعين بالموضوعية من عدمه، وأيضاً إلى البحث في إمكان إيجاد أفق حضاري بديل للعيش المشترك بعيدا عن الصدام والصراع.

ولإنجاز هذا البحث وتحقيق الأهداف المرجوة منه، ونظرا لأن طبيعة الموضوع تفرض طبيعة المنهج المتبع في الدراسة، فإنني ارتأيت أنه من الأنسب إتباع المنهج "التحليلي النقدي"، وذلك بتحليل خطاب كل من "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي" الناقد للاستشراق والمركزية الغربية، ومن ثم مناقشة الأسئلة والملاحظات التي يثيرها مشروعاهما والتعرض إليهما بالنقد.

لقد تضمنت خطة هذا البحث ثلاثة فصول، فضلا عن مقدمة وخاتمة، حيث تناولنا في الفصل الأول الموسوم بـ: "الاستشراق والمركزية الغربية المفهوم والجدور والتلقي" مفهوم الاستشراق في سياقاته المختلفة، وكذلك مفهوم المركزية الغربية ومرجعياتها في الفكر الفلسفي الغربي، ثم تطرقنا إلى العلاقة بين خطاب الاستشراق ونزعة التمركز الغربي، وفي الأخير قدمنا قراءة في منطلقات نقد المفكرين العرب للاستشراق من خلال نماذج مختارة من الفكر العربي المعاصر.

بينما جاء الفصل الثاني بعنوان: "أنور عبد الملك: تأزيم الاستشراق وصياغة عالم جديد" عرضنا فيه نقد "أنور عبد الملك" للاستشراق اعتمادا على نص مقالته الشهيرة "الاستشراق في أزمة" وما أثارته من ردود فعل في أوساط المستشرقين، وإلى قيمتها في الفكر العربي المعاصر، ثم إلى نظرتة لموازن القوى العالمية وفي الصميم منها نزعة الهيمنة والتمركز الغربي، وصولا إلى مشروعه الحضاري الذي يقدمه لمواجهة الهيمنة الغربية تحت مسمى "رياح الشرق".

أما الفصل الثالث المعنون بـ "حسن حنفي: من نقد الاستشراق إلى تأسيس الاستغراب"، فخصصناه لمشروع "حسن حنفي" في مواجهة الاستشراق والمركزية الغربية، ومناقشتها كدافعين من دوافع دعوته لعلم الاستغراب إضافة إلى عوامل أخرى تندرج ضمن نفس المنحى الفكري والحضاري، ثم تطرقنا إلى منهجه في قراءة الوعي الغربي من حيث مصادره وتكوينه وبنيته، ومن ثم تناولنا رؤية حنفي لمصير الأنا والآخر. ولقد ختمنا هذا الفصل، بالتطرق إلى مسألة مصير الجدل بين الأنا والآخر، من خلال عرض موقف كل من "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي" من حوار وصدام الحضارات، ثم تطرقنا إلى إمكان التعارف كأفق حضاري للعيش المشترك.

ثم خالصنا في الخاتمة إلى مجموعة من النتائج المتعلقة بمشروع "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي" في نقد الاستشراق والمركزية الغربية سواء على مستوى المنهج أو صلاحية المشروعين على مستوى التطبيق والواقع. ولقد واجهتنا مجموعة من الصعوبات في طريقنا لإنجاز هذا العمل، نذكر منها:

- قلة الدراسات المتعلقة بفكر "أنور عبد الملك" خاصة، فإن كانت موجودة فإنها لا تخرج في غالبيتها عن صورة الكتابات الصحفية التي لا تخدم البحث إلا في حدود ضيقة.

- طبيعة المصادر التي اعتمدناها في الدراسة سواء ما تعلق بـ "أنور عبد الملك" أو بـ "حسن حنفي"، حيث لاحظنا أن كلا منهما ينقل فصولا بأكملها ويعيد نشرها من كتاب إلى آخر، وهو الذي جعلنا في موقف الذي يتعامل مع مصدر واحد في كثير من الأحيان حتى وإن توفرت لديه عدة عناوين، بل إننا كنا ننتظر المقال عند علمنا بعنوانه لفترة طويلة وما إن نحصل عليه حتى يتأكد لنا أنه لا يعدو أن يكون فصلا من فصول الكتب المتوفرة لدينا، وهذا ما أخذ منا وقتا معتبرا تحت ضغط الشغف باتساع مصادر التحليل والدراسة، وتوقع الحصول على أفق جديد في البحث.

لكن رغم ذلك كله، كان أستاذي المشرف أ/د "حمدان بوصالحيح" عوننا وسندا، موجهنا تارة، ومراقبا تارة أخرى، لقد كان مرشدا ودليلا ومستشرفا للنهايات بخبراته التي لم ييخل بها طيلة هذا المسار، ولقد كان مكونا لي قبل ذلك على امتداد مشواري في تخصص الفلسفة (ليسانس / ماستر / دكتوراه)، هذا كله منحني ثقة واطمئنانا بتجاوز كل الصعوبات والتقدم في البحث، لذلك فإنني أستشعر ذلك القصور الذي يعتري كلماتي الممتنة والشاكرة له.

والله الموفق.

# الفصل الأول:

الاستشراق والمركزية الغربية: المفهوم والجدور والتلقي.

أولاً: في مفهوم الاستشراق.

ثانياً: في مفهوم المركزية الغربية ومرجعياتها الفلسفية.

ثالثاً: رد المفكرين العرب على الاستشراق.

**تمهيد:** من الضروري على الصعيد المنهجي أن يعرّف الباحث الظاهرة التي هو بصدد دراستها قبل أن يلج إلى أي موضوع مرتبط بها، إزاله لأي لبس أو تداخل في المفاهيم، ورغبة في بلوغ الأغراض المحددة للبحث سلفاً. لذلك وتمشياً مع هذه الضرورة المنهجية، فإنّ دراستنا هذه، تقتضي الوقوف على مصطلحين رئيسين، هما: الاستشراق والمركزية الغربية، لكننا ارتأينا نتيجة لوفرة الدراسات المتعلقة بالاستشراق، التي تناولته في مفهومه ونشأته ودوافعه وأساليبه، أن نركّز على زاوية واحدة، وهي زاوية المفهوم، دون الخوض في غيرها من العناصر، مع محاولة الوقوف على تأثير أغراض ومواقف الباحثين في تحديد مفهومه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ولأنّ الدراسات التي تناولت موضوع المركزية الغربية قليلة إذا قارناها بالدراسات المتعلقة بالاستشراق، فإنّنا سنحاول ضبط المصطلح، ثمّ البحث في تظاهراته في الفكر الفلسفي الغربي قديماً وحديثاً، لنصل أخيراً إلى حضور نزعة التمركز في أعمال المستشرقين وتوجيهها لكتاباتهم وآراءهم.

## أولاً: في مفهوم الاستشراق:

### 1- مفهوم الاستشراق لدى المفكرين الغربيين:

يعتبر مصطلح "الاستشراق" مصطلحاً حديثاً في التداول العربي، فهو مولدة استعمالها المحدثون ترجمة للكلمة الأجنبية **Orientalism** وهي بدورها حديثة الظهور في التداول الغربي مقارنة بوجود مباحث الاستشراق التي كانت نتيجة تفاعل واحتكاك الغربيين بالشرق لظروف تاريخية وعوامل جغرافية، لكن مصطلح "مستشرق" ظهر قبلها بفترة طويلة، فحسب المستشرق البريطاني "آرثر جون آربري" Arthur John Arberry [1969-1905] كان أول استعمال لكلمة "مستشرق" سنة 1630م، وذلك عندما أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية. وفي سنة 1691م وصف المؤرخ الإنجليزي "أنتوني وود" Anthony Wood [1695-1632] "صموئيل كلارك" Samuel Clarke [1729-1675] أنه: «استشراقي ناب»، أي: «عرف وأحكم بعض اللغات الشرقية».<sup>1</sup>

وأشار المستشرق الفرنسي "مكسيم رودنسون" Maxime Rodinson [2004-1915] إلى أنّ كلمة "مستشرق" تم تداولها في اللغة الإنجليزية بداية من سنة 1779م، في حين استعمل مصطلح "استشراق" لأول مرة في إنجلترا سنة 1911م، بينما عرف المصطلح في اللغة الفرنسية سنة 1830م، قبل أن يدرج رسمياً في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838م، أين تجسّدت فكرة نظام خاص مكّس لدراسة الشرق، ثمّ عرّف "الاستشراق" بأنه: «فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> جون آربري: المستشرقون البريطانيون، تر: محمد الدسوقي النويهي، وليام كولينز، دط، لندن، 1946، ص 7.

<sup>2</sup> إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط6، مصر، 2014، ص 18.

بينما رأى المستشرق الألماني "رودي بارت" Raudi Paret [1901-1983] أنّ مصطلح "الاستشراق" يشير إلى دالتين: الأولى أنّه: «علم يختص بفقّه اللغة خاصة»، أما الثانية فهو لفظة مشتقة من كلمة (شرق)، وكلمة (شرق) تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو: «علم الشرق أو علم العالم الشرقي»، لكنّه يحار في تحديد مفهوم الشرق الذي يتغير تبعاً لاختلاف المكان وتغير الأزمان، فالشرق بالنسبة للياباني يختلف عنه بالنسبة للعربي أو الألماني أو الأمريكي، كما أن الشرق يختلف بالنسبة لأهالي العصور القديمة عنه بالنسبة إلى أهالي العصور الوسطى أو العصر الحديث، وبخاصة بعد اكتشاف الأمريكيتين.<sup>1</sup>

واعتبر المستشرق الإيطالي "ميكال أنجلو جويدي" Michelangelo Guidi [1886-1946] أنّ "الاستشراق" أو "علم الشرق" هو الوسيلة التي تتيح دراسة النفوذ المتبادل بين الشرق والغرب، وأنّ علم الشرق ما هو إلا باب من أبواب تاريخ الروح الإنساني، يتعمّق في درس أحوال الشعوب الشرقية ولغاتها وتاريخها وحضارتها. واشترط المستشرق الألماني "ألبرت ديتريش" Albert Dietrich [1829-1908] في المستشرق أن يتقن لغات الشرق، حيث رأى أن المستشرق هو: «ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهمه ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق»، وهو ما يتوافق مع تعريف قاموس أكسفورد الذي تبناه آرثر جون آربري الذي عرّف "المستشرق" بأنه: «من تبحر في لغات الشرق وآدابه».<sup>2</sup>

## 2- مفهوم الاستشراق لدى المفكرين العرب:

لم يرد "الاستشراق" بهذا اللفظ في معاجم اللغة العربية ذات المصدر الأساسي مثل "لسان العرب" أو "القاموس المحيط"، لكن من النظر إلى اللفظة نجد أنّها مشتقة من مادة (ش، ر، ق)، يقال: شَرَّقَ، يَشْرِقُ، شروقاً، شَرَّقَتِ الشمس، أي طلعت وانبسطت على الأرض، واسم الموضع المشرق، والتشريق: الأخذ في ناحية المشرق، وشَرَّقُوا: ذهبوا إلى المشرق أو أتوا المشرق.<sup>3</sup> وإذا استندنا إلى قواعد الصرف والاشتقاق، نصل إلى معنى

<sup>1</sup> رودي بارت: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: المستشرقون الألمان منذ تيودور نودلكه، تر: مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 2011، ص ص17-18.

<sup>2</sup> أحمد سمائلوفيتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، دط، القاهرة، 1998، ص24.

<sup>3</sup> ابن منظور: لسان العرب، مج 5، دار المعارف، دط، القاهرة، دت، مادة (شرق)، ص2244. وانظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط، دار الحديث، دط، القاهرة، 2008، حرف الشين، مادة (ش ر ق)، ص856.

المصطلح، فقد أضيف إلى كلمة "شرق" ثلاثة حروف هي: الألف والسين والتاء، التي إذا سبقت الفعل الثلاثي أفادت الطلب، فيكون "الاستشراق" بمعنى طلب الشرق، أي طلب علومه وآدابه ولغاته وأديانه.<sup>1</sup>

ويعرّف بعض الباحثين العرب الاستشراق بأنه: «اصطلاح يشمل طوائف متعددة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية، يدرسون العلوم والفنون والآداب والديانات والتاريخ وكل ما يخص شعوب الشرق، مثل الهند وفارس والصين واليابان، والعالم العربي وغيرهم من أمم الشرق».<sup>2</sup> وهذا التعريف - كما يبدو - تعريف محاييد، لكنه لا يلقى قبولا تاما لدى عدد كبير من المفكرين، فهناك من يلجأ إلى التمييز بين معنيين للاستشراق: معنى عام، يطلق على كل غربي يشتغل بدراسة الشرق كله؛ أقصاه ووسطه وأدناه، في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه - وهو المعنى الذي ذكرناه آنفا - ومعنى خاص، يشير إلى الدراسة الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته، ثم يبدي بدفع من انتمائه الديني وهمومه الحضارية رغبة في حصر الاستشراق ضمن هذا النطاق.<sup>3</sup> وهناك مفكرون آخرون - وهم الغالبية - يرفضون هذه التعريف رفضا مطلقا يعبر عن إدانة واضحة للاستشراق، ويعكس موقفا إيديولوجيا حادا تجاهه، فمنهم من يدرج هذا النوع من التعريفات المحايدة، خاصة تلك التي تصدر عن المستشرقين أنفسهم، ضمن أساليب المستشرقين في التضليل والتغطية على أهدافهم الحقيقية ونواياهم السيئة تجاه الإسلام والمسلمين، قائلا أنّ: «هدف الغربيين من هذا الإطلاق العام الذي يشمل كل الشرق والشرقيين، مسلمين وغير مسلمين، أن يكون غطاء للهدف الأساسي، الذي هو دراسة كل ما يتعلق بالإسلام والمسلمين، لخدمة أغراض التبشير من جهة، وأغراض الاستعمار الغربي لبلدان المسلمين من جهة أخرى، ثم لإعداد الدراسات اللازمة لمحاربة الإسلام وتحطيم الأمة الإسلامية، وتجزئتها، وتفتيت وحدتها».<sup>4</sup> ومن المفكرين من ينتخب بعد استعراض جملة من التعريفات المبتوثة ضمن مراجع كثيرة تتناول موضوع الاستشراق، تعريفا يقول فيه أنّ الاستشراق هو: «دراسات أكاديمية يقوم

<sup>1</sup> محمد فتح الله الزيايدي: الاستشراق أهدافه ووسائله، دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، دار قتيبة، ط1، دمشق، 1998، ص17.

<sup>2</sup> عفاف صبرة: المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة العربية، دط، القاهرة، 1985، ص9.

<sup>3</sup> محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، دط، القاهرة، 1997، ص18.

وانظر: محمد عبد الله الشرفاوي: الاستشراق والغارة على الفكر الإسلامي، دار الهداية، دط، القاهرة، 1989، ص6.

وانظر: عمر فروخ: المستشرقون: مالهم وما عليهم، مجلة الاستشراق، العدد 1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987، ص54.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بن حبنكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، التبشير - الاستشراق - الاستعمار، دراسة وتحليل

وتوجيه، دار القلم، ط8، دمشق، 2000، ص120.

بما غريبون كافرون - من أهل الكتاب بوجه خاص - للإسلام والمسلمين، من شتى الجوانب: عقيدة وشريعة وثقافة وحضارة، وتاريخا، ونظما وثروات وإمكانات، بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه وتضليلهم عنه وفرض التبعية للغرب ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي<sup>1</sup>.

وهناك أيضا، من يقول عن الاستشراق أنه: «تخصص الغربي الصليبي في دراسة الشرق شموليا لإضعاف نقاط قوته وتشويه الإسلام لدى الغربي وهو رافد آخر من الفكر الدخيل في حاضر مجتمعاتنا الإسلامية يساعد العلمانية على يسر القبول والتمكن في توجيه المسلمين»، أو أن يقول مستدركا: «... قد تكون هناك بحوث للمستشرقين تستحق الاهتمام والإعجاب ولكنها قليلة بالنسبة لبحوثهم الأخرى التي تستهدف تشكيك المسلمين في دينهم وتحاول أن تخلخل الصلة بين المسلمين وإسلامهم»<sup>2</sup>.

يتضح أن أصحاب هذه التعريفات ينظرون إلى الاستشراق على أنه "أيديولوجية غربية خاصة" تعتمد إلى تزييف الحقائق حول الإسلام، بهدف رسم صورة مشوهة عنه لدى الغربيين، وإلى تشكيك المسلمين في عقيدتهم وتمييعها، كما أنّ هؤلاء ومن هذا حذوهم، يستخدمون ألفاظا متوجسة وحادة: (الكافر/ الصليبي/ التبشير/ التشويه/ التضليل/ الحرب/ التشكيك)، وهي ألفاظ ذات حمولة دينية واضحة تصدر عن موقف ديني يدين الاستشراق ويشكك في نواياه، ويسعى إلى ضبط مفهومه كمتآمر على الإسلام والمسلمين.

وهذا الموقف ينطوي على تعميم واضح في حكمه على أهداف الاستشراق، كما أنه يختزل موضوع الاستشراق على شؤون المسلمين وعلومهم ولغاتهم وآدابهم وفنونهم، وبالتالي ينظر إليه من زاوية اهتمامه الجغرافي والحضاري هو فقط، وكأنّ الشرق محصور في العالم العربي والإسلامي بوجه خاص. وبذلك هو لا يلتفت إلى تلك النقاشات التي تثيرها بعض الأبحاث، خاصة الغربية منها، كدراسة "رودي بارت" التي أشرنا إليها سابقا، والتي حددت مجال بحث الاستشراق جغرافيا نسبة إلى مكان المستشرق، أي أنه لا يشير إلى شيء ثابت، وإنما هو حد نسبي متغير باستمرار.

كما أنّ تحديد نطاق عمل الاستشراق بهذا الشكل، يفترض أن يكون المستشرق من خارج المجال العربي الإسلامي، أي أنه غربي وليس عربيا ولا مسلما، لكن هناك من يعتبر "مستشرفا": كل عالم أو دارس غير مسلم، تصدى لدراسة كل ما يخص هذا المجال (الشرق العربي الإسلامي)، سواء كان هذا العالم غريبا أو شرقيا، عربيا أو غير عربي، على شرط أن يكون العربي من هؤلاء يتحدث عن الإسلام بالمنهجية ذاتها التي يتحدث بها المستشرقون الغربيون سواء كان نصرانيا أو يهوديا. وقد استند في إجراءه هذا إلى ما ذهب إليه

<sup>1</sup> أحمد عبد الحميد غراب: رؤية إسلامية للاستشراق، المنتدى الإسلامي، ط2، لندن، 1990، ص7.

<sup>2</sup> محمد صادق عبد اللطيف: الاستشراق، الواقع والاتجاهات والمواجهة، الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، ط1، عمان، 1993، ص230.

مفكرون عرب بارزون مثل: "نجيب العقيقي"، و"مصطفى السباعي"، و"عبد الرحمن بدوي"، أو مستشرقون وباحثون غربيون مثل "مكسيم رودنسون"، و"يوهان فوك"، بينما خالف في إجرائه هذا، "عمر فزوخ" الذي يرى أنّ المستشرق لا يكون شرقيا ولا عربيا، مسلما أو غير مسلم، فهو لا يعد مثلا العرب غير المسلمين ممن اشتغلوا بعلوم المسلمين مثل "الأب لويس شيخو" و"فيليب حّي" من المستشرقين، فيصبح المستشرقون حسب هذا الشرط هم العلماء من الأوروبيين خاصة، الذين يهتمون بدراسة اللغة العربية والحضارة الإسلامية بوجهها المختلفة.<sup>1</sup>

وهكذا نجد أننا أمام شروط ومحددات لمفهوم الاستشراق والمستشرق تزيد أو تنقص من مفكر إلى آخر، وبالتالي نكون أمام ملامح شخصية مستشرق تتغير باستمرار بتغير هذه الشروط والمحددات، لكنها تبقى تدور في الفلك ذاته نظرا لأنّ أصحابها ينتمون إلى تيار واحد، ويحملون نفس الهموم الدينية والحضارية. لكن من خارج هذا التيار - الديني - نجد مفكرا بارزا مثل: "إدوارد سعيد" [1935-2003] صاحب كتاب "الاستشراق" الذي أثار ردود فعل متباينة في الشرق والغرب، يتناول الاستشراق ضمن ثلاث مستويات أو دلالات:

- الأولى: جامعية أكاديمية، فكل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه فهو مستشرق، وعمله يعد استشرقا، سواء أكان هذا الباحث أو الدارس مختصا بعلم الإنسان أو علم الاجتماع أو مؤرخا أو فقيه لغة.

- الثانية: وهي دلالة أكثر عمومية من الأولى، تنظر إلى "الاستشراق" من حيث هو أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي)، ومعرفي (إبستمولوجي) بين الشرق والغرب.

- الثالثة: تجعل من "الاستشراق": الحركة النشطة المنضبطة الدائرة بين المعنيين السابقين الأكاديمي والعام منذ أواخر القرن الثامن عشر، وهو هنا بمعنى المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق لإصدار تقارير حوله وإجازة آراء فيه وتدرسه والاستقرار فيه وحكمه، أي كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبقائه وبسط السيادة عليه.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> علي بن إبراهيم النملة: الالتفاف على الاستشراق، محاولة التنصل من المصطلح، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، ط1، الرياض، 2007، ص ص19-24. وانظر: علي بن إبراهيم النملة: الاستشراق في الأدبيات العربية، عرض للنظرات وحضور وراقي للمكتوب، مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث الإسلامية، ط1، الرياض، 1993، ص17.

<sup>2</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2006، ص ص44-45.

نستنتج من هذا المفهوم أنّ اهتمام الاستشراق بأحوال الشرق، إنما كان للكشف عن عقليات شعوبه وأسراره وأمزجته وحضارته، ومعرفة عناصر قوة أو ضعف هذه الشعوب توطئة لاستعمارها، وعندما تراجع الاستعمار المباشر وانحسر، تحوّل الاستشراق إلى مهمة أخرى لا تقل خطورة، هي تمهيد أرضية صالحة للاستعمار الاقتصادي والسياسي والثقافي لشعوب الشرق عامة، وبالتالي الاستمرار السيطرة عليها والتحكم في مصائرها. كما نلاحظ أيضا، أنّ "سعيد" انتهى من سرد هذه الدلالات أو المستويات إلى تحديد مفهوم للاستشراق يعبر عن موقف "سياسي حضاري" كما يصفه المفكر المصري فؤاد زكريا،<sup>1</sup> يجعل من كل "استشراق" وسيلة سياسية غربية للسيطرة، وبالتالي هو لا يخرج بدوره عن وضع "الاستشراق" في قفص الاتهام، دون أن يترك استثناء، وهذا ما فعله أصحاب الاتجاه السابق.

ويوافقه "محمد عابد الجابري" [1935-2010] في النظر إلى الاستشراق من زاوية أنّه أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي، ومعرّفي بين الشرق والغرب، فهو بالنسبة إليه: «ذلك النوع من المعرفة التي شيدها الغرب لنفسه عن الشرق بوصفه (الآخر) الذي لا بد من عزله وتمييزه ليصبح في الإمكان بناء (الأنا) الأوروبي كذات وحيدة، كل ما عداها موضوع لها»،<sup>2</sup> وهو بهذا التعريف يحدّد منزلة الاستشراق في الفكر الأوروبي، والغربي عموما، على اعتبار أنه أداة معرفية لاستكمال معالم الأنا الغربية، ووجهها آخر من فلسفتها للتاريخ.

هذا المنحى في النظر إلى الاستشراق يؤكده الناقد العراقي "عبد الله إبراهيم" [1957-] حينما يصرف اهتمام القارئ في أحد أعماله الفكرية عن الاهتمام بذلك الجانب من الاستشراق الذي يتمثل في الرحلات الوصفية، وفي جمع المخطوطات وتحقيقها، ويحيله إلى الاهتمام بالاستشراق باعتباره ضربا من الممارسة الفكرية التي فرضتها حاجة العقل الغربي إلى أن يشتمل بكليته على المعطيات الثقافية للآخر، وإعادة إنتاجها وفق سياقات الثقافة الغربية التي تشكلت عبر مراحل تاريخية متعاقبة.<sup>3</sup>

هكذا يتضح أنّ الخوض في تعريف "الاستشراق" عربيا هو في الحقيقة خوض في مواقف المفكرين العرب منه، وفي المنطلقات التي تتأسس عليها التعريفات التي يقدمونها، وهي في الغالب، إما تنخرط في موقف ديني، أو تتأسس على رؤية سياسية وموقف حضاري من الغرب، وإن حاولت بعض الدراسات أن تتناوله من

<sup>1</sup> فؤاد زكريا: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج، مؤسسة هنداوي، دط، القاهرة، 2019، ص8.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروبة والإسلام... والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، 2012، ص128.

<sup>3</sup> عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ج3، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، الرباط، 2017، ص207.

زاوية معرفية خالصة ترتد إلى البحث في أغراضه، وهذا ما يجعله مفهوما إشكاليا وإن أوحى -من زاوية الوفرة- تراكم الكتابات حوله بغير ذلك، وهو ما يستدعي محاولة النظر إليه من منظور ينزوي به بعيدا عن الرؤى الضيقة والمؤدجة، ويضعه في إطار أكثر شمولاً وإماماً بجوانبه المختلفة معرفياً ومنهجياً.

### 3- الاستشراق بوصفه ظاهرة حضارية غربية: (كل مركب):

وجه المستشرق الفرنسي "فرانسوا دي بلوا" \* François de Blois نقدا لادعا لنوعين من الكتاب المشرقيين الذين ينتقدون إنتاج المشرقيين: تتمثل الفئة الأولى في أولئك الكتاب اليساريين الذين يربطون الاستشراق بخدمة الإمبريالية الغربية، وذلك استنادا إلى أعمال مستشرقين خدموا السياسات الاستعمارية كالفرنسي "لويس ماسينيون" Louis Massignon [1962-1883] الذي شغل أدوار مهمة منها مستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا، والأمريكي "برنارد لويس" Bernard Lewis [2018-1916] الذي سخر جهوده لخدمة للصهيونية، وسعى باستمرار صناع السياسة الأمريكية إلى طلب استشارته خاصة فيما تعلق بشؤون الشرق الأوسط. وتتمثل الفئة الثانية في أولئك الكتاب اليمينيين (الإسلاميين) مثل: "عبد اللطيف الطيباوي" و"محمد البهي" الذين يصفهم بالرجعيين لأنهم يهتمون الاستشراق بالمؤامرة الصليبية على الإسلام، وبخدمة التبشير، وينزعجون من المناهج العلمية المستخدمة في الدراسات الاستشراقية خاصة منها مناهج "النقد التاريخي".

اتهم "دي بلوا" الفئة الأولى بتجاهل حقيقة أنّ من المشرقيين من لم يشتغل بالسياسة مطلقاً، وانصب اهتمامه على دراسة تاريخ وتراث الشرق والحضارات الشرقية القديمة، ويشكل مستشرقون ألمان قطاعاً كبيراً من هؤلاء، بل إنّ من المشرقيين من وقف ضد الاحتلال الغربي لبعض الأقطار العربية، كالمستشرق الإيطالي "ليون كايثاني" Leone Caetani [1935-1869] الذي عارض بشدة الاحتلال الإيطالي لليبيا، بينما اعتبر أنّ النقد اليميني للاستشراق ليس إسهاماً حقيقياً في شيء، وليس كفاحاً للإمبريالية، وإنما عداءً للعلم.<sup>1</sup>

وهذا النقد القاسي، بما يحمله من اتهامات صريحة لنقاد الاستشراق هؤلاء، سواء بالنية المسبقة للإقصاء، إقصاء كثير من أعمال الاستشراق المحايدة، أو بالجهل والعداء للعلم، يثير لا محالة حفيظة الباحثين المنتمين للتيار اليساري أو اليميني الرجعي ممن تحدث عنهم "دي بلوا"، لكنه على صعيد آخر، وهذا ما يهمنا

\* فرانسوا دي بلوا، باحث مستشرق فرنسي، يعمل كباحث زميل في جامعة كوليج بلندن، وهو أستاذ الدراسات الإيرانية في جامعة هامبورغ من 2002 إلى 2003. اشتغاله الأساس على اللغات السامية القديمة واللغة الإيرانية وتاريخ الأديان في الشرق الأدنى في العصور القديمة والوسطى.

<sup>1</sup> فرانسوا دي بلوا: في نقد المشرقيين، تر: رضوان السيد، مجلة الفكر العربي، ع32، السنة 5، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983، ص ص 145-151.

هنا، يدفنا إلى التساؤل حول ما إذا كان الاستشراق، علما أو أيديولوجيا، أو مؤسسة، أم أنه مركب من كل ذلك؟.

يعتمد العلم نظاما صارما لأجل تجنب أي تأثير للميول والأهواء، وبالتالي تقبل النتائج مهما كانت مخالفة لها، أي أنّ العلم يرمي من حيث المبدأ لبلوغ نتائج موضوعية، وبشكل مستقل عن ذات الباحث. ولو أخضعنا المعرفة الاستشراقية لهذا المعيار، لوجدنا عددا هائلا من المستشرقين يبذلون جهدا علميا رصينا، سواء على مستوى تحقيق النصوص وقراءتها، أو على مستوى تحليل المادة التي يدرسونها، أو على مستوى فحص النتائج التي يتوصلون إليها. ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين يميل إلى القول بأنّ الاستشراق "علم" وإن لم يكن علما من العلوم المميزة، له خصائصه الذاتية كأى علم آخر، نتيجة طبيعته الشمولية التي تناولت بالدرس كل شيء عن الشرق.<sup>1</sup>

وهناك من يرى أنّ الاستشراق لم يلتزم بمنهج واحد، ولم يسع إلى بناء منهج علمي خاص به، يتسم بالدقة والوضوح، كما أنه حينما استعان بمنهج العلوم الإنسانية، لم يتقيد بصرامتها العلمية، فقد كان انتقائيا في اختيار ما يناسب الأحكام القبلية التي ينطلق منها، ولذلك فإنّه رغم شمولية وتنوع معارفه، لم يبلغ نتائج نسقية مبرهنة علميا وبشكل صارم، يمكن أن تقدم إضافة للدراسات الإنسانية المتعلقة بالفكر الإسلامي، بل إنه خدمة لأهدافه الحضارية، كان متمشيا مع منطلقات ومسلمات طوّع بجهته من أجل إثبات صحتها وبرهنتها علميا (تمشي استدلالي). وكان من ناحية ثانية يستقرئ موضوعاته ومعطياته، فيطوّع منطلقاته من أجل الوصول إلى نتائج معروفة ومحددة سلفا (تمشي استقرائي)، وهذه كلها أسباب تجعل الاستشراق متعارضا مع العلم.<sup>2</sup>

إنّ تمشي الاستشراق مع منطلقاته ومسلماته بهذه الصورة، يجعل منه أيديولوجيا تقود النتائج وتوجهها، ولقد اقترنت الأيديولوجيا في الاستشراق بارتباط بعضه بالمشروع الاستعماري الغربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث انخرط في مهمة تزويد المؤسسة الاستعمارية التي كانت تغدق عليه بالدعم، بما تحتاجه من مادة معرفية عن البلدان المستعمرة، ولذلك فإنّه كان ينجز أعماله وينتج معارفه بل ويكيفها مع حاجة المؤسسة الاستعمارية، ووفقا لسياساتها. وقد تحوّل الاستشراق من كونه عبارة عن دراسات تابعة للمؤسسة الاستعمارية، إلى مؤسسة قائمة بذاتها، تخضع لها المؤسسات الاستعمارية، وتملك أذرا نافذة

<sup>1</sup> ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج1، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، 2002، ص21.

<sup>2</sup> المبروك الشيباني المنصوري: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014، ص ص34-36.

داخل أجهزة الدول الغربية، إذ تبوأ المستشرقون مواقع استشارية في دوائر القرار، يرسمون البرامج ويوجهون السياسات الاستعمارية،<sup>1</sup> لذلك كان هذا النوع من الاستشراق في نظر كثير من أبناء المستعمرات عديم الجدوى معرفياً، وبدى لهم حاقداً وكيدياً، فتعاملوا مع أعمال المستشرقين مجتمعة بكثير من الشك والريبة.

يرى المفكر المغربي "عبد الإله بلقزيز" [1959-] أنّ الاستشراق لم يكن كلّ نظاماً موحّداً من الفكر، ويميل إلى الرأي القائل بأنّ الاستشراق ينطوي على عنصرين اعتملا في داخله، يتمثل العنصر الأول في الدافع المعرفي والفضول العلمي للبحث في تاريخ الشرق وثقافته وتراثه، وهو ما يمكن أن نطلق عليه "الاستشراق العلمي"، حيث أنّ خط عمله كان فكرياً ومعرفياً بالدرجة الأولى، كما أنّه لم يقدم السخرة لأي سلطة أو مشروع سياسي يعادي الشرق عموماً أو البلاد والشعوب المسلمة خصوصاً. ويرتبط العنصر الثاني بالأيدولوجيا التي تؤسّسها رغبة قبلية في الحط من مجتمعات الشرق، والتسويق للاستعمار وفرض النموذج الغربي. وهذا يعني أنّ الاستشراق اتسع ليشمل العلم والأيدولوجيا معاً.<sup>2</sup>

ونظراً لما سبق، ورغم تلك المحاولات التي تتحدث عن أنواع من الاستشراق وتحاول التمييز بينها، فإنّه لا يمكن إنكار ما يوجد بينها من تداخل أحياناً، ومن تكامل أحياناً أخرى، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإنّ الاستشراق مرّ بمراحل كثيرة، من دينية إلى سياسية إلى علمية، كان في كل مرحلة منها يتميز بخصائص مغايرة للأخرى، وهذا ما ينفي عنه صفة الثبات والاستمرار على نفس الغايات. كما أنّنا لا نكاد نعثر على مثل للاستشراق عند بقية الشعوب والثقافات، قد يشبهه أدب الرحلة الذي برع فيه العرب المسلمون في بعض عصورهم، ولكن لكل مميزات وأسس وغاياته.<sup>3</sup> وهذا ما يجعل من الاستشراق "ظاهرة حضارية" ميزت الفكر الغربي، حيث نمت وازدهرت وتطورت في ظروف معينة لأغراض معينة، تنوعت بين العلمية والدينية والسياسية، واتسمت بالفرادة وبالتركيب والتعقيد بشكل يمتنع معه قبول أي قراءة اختزالية، قد تقود إلى الفهم المتهافت والقاصر والتجزئي المحدود، وهذا ما يدعو إلى تناوله بالدراسة والتحليل والنقد كالحظة معرفية غربية متقدمة، وفق مناهج تتسم بالعمق والدقة الفكرية والفلسفية.

<sup>1</sup> المبروك الشيباني المنصوري: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، مرجع سابق، ص 39.

<sup>2</sup> عبد الإله بلقزيز: نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2017، ص 17.

<sup>3</sup> المبروك الشيباني المنصوري: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، مرجع سابق، ص 40.

ثانياً: في مفهوم المركزية الغربية ومرجعياتها الفلسفية:

### 1- مفهوم المركزية الغربية:

جاء في بعض معاجم اللغة أنّ المركزي هو المنسوب إلى المركز، كقولنا: مصرف مركزي، أو نظام مركزي، ومنه فالتمركز هو: «النزوع إلى البقاء في المركز»،<sup>1</sup> أي رغبة البقاء في موقع السلطة أياً كان نوعها، سواء كانت سياسية أو دينية أو اجتماعية أو معرفية أو غير ذلك.

يقابل لفظة "المركز" لفظة "الهامشي"، وهي لفظة ذات دلالة سلبية، تجعل من "الهامشي" مرادفاً لغير المفيد ومنعدم الجدوى،<sup>2</sup> وفي المعجم الفلسفي لجميل صليبا: «لفظة "هامشي" يقابلها في الفرنسية والانجليزية Marginal و«الهامشي هو المنسوب إلى الهامش،...، يقال: فلان يعيش على الهامش أي لا يدخل في زحمة الناس، ويطلق الهامش مجازاً على المسائل الفكرية المتعلقة بأطراف الموضوع وجوانبه الخارجية»،<sup>3</sup> أي أنّ "الهامش" هو ما يقع على الأطراف أو ما يكون بعيداً عن المركز.

وترتبط لفظة "المركزية" في استخدامها الاصطلاحي بعدة مجالات، منها الفلسفية والنفسية والاجتماعية، ومنها الاقتصادية والسياسية، إلى غير ذلك من المجالات:

ففي ميدان الفلسفة، يستخدم مصطلح Anthropocentrism أو "مركزية الإنسان"، للتعبير عن وجهة نظر فلسفية تجادل بأنّ الإنسان هو مركز الكون، وأنّ خير البشرية هي العلة الغائية لجميع الموجودات، وقد صاغه "بروتاغوراس" السفسطائي في عبارته الشهيرة «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»،<sup>4</sup> وتأخذ وجهة النظر هذه بعداً إشكالياً أساسياً في فلسفة البيئة، وفي مجال الأخلاق البيئية.<sup>5</sup>

وفي مجال علم النفس، أطلق عالم النفس السويسري "جون بياجتي" Jean Piaget [1896-1980] لفظة Egocentrism وتعني "مركزية الذات" أو "مركزية الأنا"، على سمة نفسية لدى الطفل في سنواته الأولى، حيث يبدأ حياته في حالة انطواء ذاتي تام autisme، وهي مرحلة يعتبر فيها مركز العالم ومحور

<sup>1</sup> مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق، ط4، القاهرة، 2004، باب الراء، مادة (ر ك ز)، ص369.

وانظر: أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، ج3، عالم الكتاب، ط1، القاهرة، 2008، ص2009.

<sup>2</sup> الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مرجع سابق، حرف الهاء، مادة (ه م ش)، ص1708.

<sup>3</sup> جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، دط، بيروت، 1982، باب الهاء، ص517.

<sup>4</sup> مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ط5، القاهرة، 2007، باب الميم، ص589-590.

<sup>5</sup> عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، ط1، الاسكندرية، 2002، ص240.

كل شيء، حيث لا يعاني من الحاجة إلى إيصال أفكاره إلى الآخرين، ولا يعاني من التقييد بأفكارهم، وهذا كله قبل أن يتمكن من تصور الآخرين في موقف شركاء تقوم بينه وبينهم علاقات متبادلة.<sup>1</sup>

وعلى صعيد علم الاجتماع، يستخدم مصطلح Sociocentrism بالفرنسية، أي "مركزية المجتمع" أو "المركزية الاجتماعية"، حيث يتحدث عالم الاجتماع الفرنسي "إميل دوركايم" Émile Durkheim [1917-1858] عن أوهام "المركزية الاجتماعية"، ومنها أن يسقط الملاحظ (إنسان حديث) على الملاحظ (الإنسان البدائي) مثلاً، معارفه ومفاهيمه الخاصة التي تكونت لديه في إطاره الاجتماعي ووصلت إليه عبر قرون، وأن يحاكم آراءه وأفكاره ومعتقداته بناء على قناعاته هو، التي يفترض أنها عقلانية، دون النظر في ظروف الملاحظ التي تكوّنت فيها قناعاته وآراءه، ودون أن يفكر في أنّ قناعات الملاحظ (البدائي)، ما هي إلا نتاج مرحلة لا يستبعد أنه قد عاشها هو بالذات، وأتته لو تجرد من "المركز الاجتماعي" لأصبح الأمر مفهوماً لديه.<sup>2</sup>

ويلجأ الباحثون مجال الاقتصاد والسياسة إلى تقسيم العالم إلى "دول المركز" و"دول المحيط" أو "الهامش"، حيث تتمتع دول المركز وهي الدول الصناعية المتطورة في أوروبا والولايات المتحدة واليابان، بالتقدم التقني والفني والقدرة الهائلة على التصنيع، بينما تعاني دول الهامش أو المحيط التي تتوزع على قارات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية تخلفاً تقنياً وفنياً، وتعتمد بصورة كبيرة على تصدير المواد الأولية إلى دول المركز. ولقد قدّم المفكر المصري "سمير أمين" [2018-1931] نظرية المركز والأطراف التي تفسر تحالف القوى العالمية الاستراتيجية من أجل السيطرة والهيمنة على كامل دول الأطراف واستتباعها واستغلال ونهب مواردها بشكل مباشر أو غير مباشر وعدم السماح لها بالانضمام لدول المركز.<sup>3</sup>

كما ورد لفظاً "المركز" و"الأطراف" في مقدمة "ابن خلدون" [1406-1332]، وذلك ضمن نظريته التي تتصل بنشأة الدولة واحتلالها وانحيارها، حيث أنّ من خصائص الأطراف والمركز، بداوة الأطراف وتحضّر المركز، كما يرى "ابن خلدون" أنّ المركز هو قلب الدولة النابض، فإذا غلب المركز لم ينفع الملك بقاء الأطراف، أما إذا لحق الضرر بالأطراف فسوف يستمر الملك إلى أن يأذن الله بزواله، حيث يقول: «وإذا غلب

<sup>1</sup> مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، باب الميم، ص 590.

<sup>2</sup> يونس الوكيل: في منهج دراسة المعتقدات السحرية من منظور إميل دوركايم، ضمن: الدين والمجتمع ونظرية

المعرفة، قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركايم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دط، الرباط، 2015، ص 89.

<sup>3</sup> محمد الأخضر بن حاسين: نقد مفهومي المركز والمحيط.. والمشاكل الآتية للانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية،

مجلة الطليعة، الدورة 10، ع6، القاهرة، ديسمبر 1974، ص ص 41-49.

على الدولة من مركزها، فلا ينفعها بقاؤها الأطراف والنطاق، بل تضحل لوقتها، فإنّ المركز كالقلب الذي تنبعث منه الروح، فإذا غُلب على القلب ومُلك انهمز جميع الأطراف».<sup>1</sup>

وهكذا نستنتج، أنّه رغم تعدد وتنوع استخدامات مصطلح المركزية في مجالات علم النفس والاجتماع والاقتصاد والسياسة، إلاّ أنّه يبقى يميل إلى معاني القوة والسيطرة والهيمنة والاستحواذ والاحتكار والجذب، وفي مقابله الهامش أو الطرف الذي يشير إلى معاني الضعف والتبعية والخضوع والانبهار بما عند المركز من صفات وإمكانات، فما دلالة مصطلح "المركزية الغربية" إذن؟

مركزية أوروبية أم مركزية غربية؟، إنّ مصطلح "الغرب" لم يعد ينحصر ضمن نطاق أوروبا فقط، بل اتسع ليعبر من الناحية السياسية عن تجمع يضم إضافة إلى أوروبا أجزاء أخرى من العالم، من قارة أمريكا، وآسيا، ولكن بصورة مركزة ليشمل أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، هذا من جهة، إضافة إلى ما تفرضه حدود هذا البحث الذي يتناول بالدرس موضوع "المركزية الغربية" من جهة ثانية، فإننا سنستخدم مصطلح "المركزية الغربية"، لكن ذلك لا يمنع من ورود المصطلحين معا، المركزية الأوروبية والمركزية الغربية، أو التناوب بينهما، ضمن العناصر الموالية من هذا البحث.

من اطلعنا على بعض الدراسات التي تتناول مصطلح المركزية الغربية - أو المركزية الأوروبية - بالتعريف، لاحظنا أنّ جل التعريفات التي قدمها أصحابها تصب في معنى واحد حتى وإن اختلفت السياقات التي وردت فيها:

جاء في "الموسوعة الدولية للجغرافيا البشرية" أنّ المركزية الأوروبية عبارة عن: «رؤية، مجموعة من المعتقدات، أو نموذج فهم وتحليل، يجعل من أوروبا المحرك الأساسي، والمهندس لتاريخ العالم، وحامل القيم والعقل العالميين، وبالتالي نموذج التقدم والتطور».<sup>2</sup>

كما عرّفها "سمير أمين" بأنّها: «مجموعة من رؤى ثقافية الطابع، تقوم على افتراض تواجد مسالك تطور خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع (...). وهي تقترح على الجميع محاكاة النمط الغربي بصفته الأسلوب الفعال الوحيد لمواجهة تحديات العصر».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة، ج 1، تحقيق: عبد السلام الشدادى، بيت العلوم والفنون والآداب، ط 1، الدار البيضاء، 2005، ص 274.

<sup>2</sup> Sundberg J: Eurocentrism. In Kitchin R, Thrift N (eds) International Encyclopedia of Human Geography, Volume 3, 2009, p 638. Oxford: Elsevier.  
<https://www.academia.edu/2967811/Eurocentrism>

<sup>3</sup> سميير أمين: التمركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، معهد الإنماء العربي، ط 1، بيروت، 1989، ص 86.

وكتب "السيد يسين" [1933-2017] قائلاً: «المركزية الغربية التي يشار إليها عادة بالمركزية الأوروبية تعني ببساطة أنّ الغرب وفي قلبه أوروبا هو مركز العالم، والمنتج الأوحّد للقيّم الإنسانيّة، والحكم المطلق في وضع وتقنين معايير التقدم والتخلف، والمرجع الأوحّد في تسجيل انتقال شعب ما أو ثقافة محدّدة من البربريّة والهمجيّة إلى المدنيّة».<sup>1</sup>

أما "عبد الله إبراهيم" فيرى أنّ المركزية الغربية عبارة عن أيديولوجية تقوم على التمرکز حول الذات الغربية، فتجعل منها مركز العالم، والمرجعية الأساسيّة التي تتحدّد وفقها أهميّة كل شيء وقيّمته، بينما تحيل باقي العالم إلى مكون هامشي، لا ينطوي على قيمة بذاته إلا إذا اندرج في سياق المنظور الغربي المشبع بخطاب التمرکز حول الذات وخضع لتصوراته.<sup>2</sup>

ومن بين ما يمكن استخلاصه بعد التدقيق في مضامين التعريفات السابقة، هو أنّ الذات الغربية المتمركزة حول نفسها، تنظر إلى ثقافات وتاريخ المجتمعات غير الغربية من منظور غربي، كما أنّها تفترض وجود ثوابت مميزة تشكل المسارات التاريخيّة لمختلف الشعوب، وبذلك فإنّها تدّعي وفق رؤيتها الخاصّة المتحيزة للحضارة الغربية، تفوّق القيم الثقافيّة الغربية على قيم المجتمعات الأخرى (غير الغربية)، وهذا ما جعلها تقدم نفسها كنموذج حضاري يتوجب على جميع الشعوب تقليده باعتباره صالحاً كعلاج لجميع المشكلات، وعلى رأسها مشكلة التخلف، دون مراعاة ما يوجد بين هذه الشعوب من اختلافات اجتماعية وثقافية وتاريخية.

وهكذا، فإنّ الذات الغربية المتمركزة حول نفسها، إذ تعتبر نفسها بما تحمله من قيم، معياراً للتقدم والتحضّر، ترى بأنّ الحضارة الغربية هي وحدها العالميّة والكونيّة والإنسانيّة، وهو ما تنتفي معه أي إمكانية للوصول إلى قوانين عامة محتملة للتطور الإنساني خارج النمط الغربي والأطر الغربية.

## 2- المرجعيّات الفلسفيّة للتمرکز الغربي:

في كتابه "المطابقة والاختلاف" يقول "عبد الله إبراهيم" أنّ نزعة التمرکز الغربي ناتجة عن: «تكتف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدّد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلة، التي تنتج الذات، ومعطيّاتها الثقافيّة، على أنّها الأفضل، استناداً إلى معنى محدّد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها، أو في معرفة الآخر، ويشمل ذلك الذات الواعيّة المفكرة الواعيّة لذاتها أو تلك الذات غير الواعيّة التي تقيم تصوراتها على نوع من المخيال المنتج للصور النمطية لها ولغيرها. لا يقتصر الأمر في التمرکز على إنتاج ذات مطلقة

<sup>1</sup> السيد يسين: صراع المركزيات الثقافية، المركز العربي للبحوث والدراسات، 2015/02/08، تاريخ الاطلاع:

2018/03/27، الرابط: <http://www.acrseg.com/36633>

<sup>2</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم، ط1، بيروت، 2010، ص 12.

النقاء، وخالية من الشوائب التاريخية، إنما-وهذا هو الوجه الآخر لكل تركز-لابد أن يتأدى عن ذلك تركيب صورة مشوهة للآخر. وبين الذات الصافية التي تدعي النقاء المطلق، والآخر الملتبس بالتشوه الثقافي (الديني والفكري) ينتج التمركز إيديولوجيا إقصائية، استبعادية ضد الآخر، وإيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات، فينقسم الوعي معرفيا على ذاته، لكنه إيديولوجيا يمارس فعله المزدوج بوصفه كتلة موحدة لها منظور واحد»<sup>1</sup>.

من هذا النص يتضح أن نزوع الغرب إلى التمركز حول الذات، يصدر عن جملة من المرجعيات، ويقوم على مجموعة من المبادئ والأصول التي تمّ الاتفاق عليها في المجال التاريخي للعقل الغربي، أصبحت بمثابة أسهمت في تشكيل هذا العقل، وطبعت نظرتة تجاه الآخر، وأصبحت من أهم سماته وتحليلاته، وأعطت مجتمعة الغرب خاصيته المتميزة.

ويختصر "بول فاليري" Paul Valéry [1871-1945] هذه المرجعيات في ثلاث عناصر هي: التقليد الإغريقي، في حقل الفكر والقانون، والمسيحية خاصة الكاثوليكية منها في مجال الأخلاق، إضافة إلى التأثير الموصول للقانون الروماني في مجال الحقوق والسياسة والدولة.<sup>2</sup> أما المفكر الفرنسي "سيرج لاتوش" Serge Latouche [1940-] فإنه يؤكد في كتابه "تغريب العالم" أنه علينا التعامل مع الغرب وتعريفه ضمن محددات عدّة: «ضمن كيان جغرافي: أوروبا، وضمن ديانة: المسيحية، وضمن فلسفة: التنوير، وضمن عرق: العرق الأبيض، وضمن نظام اقتصادي: الرأسمالية .. وأنّ الغرب لا يتطابق مع أية ظاهرة من هذه الظواهر»<sup>3</sup>.

لقد قامت أطروحة التمركز الأوربي إذن على فرضية استمرارية تاريخية امتدت بجذورها إلى اليونان القدم، وتشكّلت في سياق تاريخي لم ينته بعد بين أوروبا والعالم غير الأوربي، وهذا ما سنعرض لبعض ملامحه لدى بعض الفلاسفة الغربيين.

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزية الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2004، ص12.

<sup>2</sup> روجيه غارودي: في سبيل حوار الحضارات، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، ط4، بيروت، 1999، ص17.

<sup>3</sup> سيرج لاتوش: تغريب العالم، بحث حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم، تر: خليل كلفت، دار العالم الثالث، ط1، القاهرة، 1992، ص31.

## 2-1- لدى الفلاسفة اليونان:

يذكر "مرسيليا إلياذ" Mircea Eliade [1986-1907] في كتابه "مظاهر الأسطورة" أنّ من أساطير العالم الحديث والمجتمع الغربي بالتحديد، في حالة اعتماد شيء جديد، أن يجتهد في فهمه وبلورته على أنه عودة إلى الأصل، وفكرة الأصل هذه طبعت البحوث الغربية طوال العصر الحديث، حيث تتمتع بنفوذ يكاد يصل حدود السحر، ومثال ذلك، أنّ فكرة الإصلاح الديني بدأت بالعودة إلى الكتاب المقدس، واتخذت الثورة الفرنسية من الرومان والأسبرطيين مثلها الأعلى، واعتبر الزعماء الذين قادوا الثورات في أوروبا أنفسهم مجددين للفضائل القديمة.<sup>1</sup> وقياساً على ذلك وجد الغرب والأوروبيون بشكل خاص في التراث اليوناني أصلاً ملائماً لنهضتهم، حيث أعيد كتابة تاريخ اليونان بوصفه الأصل المعرفي والثقافي والحضاري للغرب عبر عملية تمكّن ومصادرة لتراث الحضارة اليونانية. وبالتالي فإنّ على أيّ دارس يريد الحديث عن المركزية الغربية أن لا يتخطى أو يتجاهل جذورها الممتدة في الفكر اليوناني، حيث ولد العقل البشري حسب زعم هؤلاء، ونشأت الفلسفة وأخذ العلم معناه، ومن هنا نجد أنّه من الأهمية أنّ نقف على جذور الاحتفاء بالأنا والتمحور حول الذات في التراث اليوناني التي أسست للتمركز الغربي.

جاء في "محاورة ثياتيتوس" قول السفسطائي "بروتاغوراس": «الإنسان هو مقياس كل الأشياء، فهو مقياس وجود الموجود منها، ومقياس لا وجود غير الموجود منها».<sup>2</sup> وقد علّق "ويل ديورانت" William. J. Durant [1981-1885] على هذا المبدأ الذي سيصبح ناظماً لأفكار السفسطائيين جميعاً، قائلاً: «يخيّل إلى المؤرّخ أنّ العالم كله قد بدأ يرتجف ويتزعزع كيانه حين أعلن بروتاغوراس هذا المبدأ البسيط من مبادئ الإنسانية والنسبية، وأنّ الحقائق المقرّرة والمبادئ المقدّسة جميعها أخذت تتصدع وتنهار، وأنّ الفردية قد وجدت صوتاً ينادي بها وفلسفة تؤيدها، وأنّ الأسس فوق الطبيعية للنظام الاجتماعي قد تعرّضت كلّها لخطر الزوال».<sup>3</sup> وتعليقه هذا يعبر بوضوح عن خطورة هذه المقولة الفارقة في تاريخ الفلسفة اليونانية، فالإ نصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، أي مرحلة ما قبل "بروتاغوراس"، كان اشتغال الفلاسفة اليونان الطبيعيين من "طاليس" حتى "ديمقريطس" منصبا على العالم الخارجي، وعلى تفسير الوجود الطبيعي، بينما لم يكن موضوع الإنسان أو "عالم الذات" الذي هو مصدر الأخلاق والسلوك، و"العقل" الذي هو مصدر المعرفة، ضمن مجال اهتمامهم، إلا في حدود ضئيلة وهامشية، حيث كان البحث في الطبيعة أقرب منا لا من

<sup>1</sup> مرسيليا إلياذ: مظاهر الأسطورة، تر: نهاد خياطة، دار كتعان للدراسات والنشر، ط1، دمشق، 1991، ص ص170-171.

<sup>2</sup> أفلاطون: محاورة ثياتيتوس أو العلم، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، ط1، القاهرة، 2000، ص39.

<sup>3</sup> ويل ديورانت: قصة الحضارة، حياة اليونان، تر: محمد بدران، مج2، ج2، دار الجيل، دط، بيروت، 1953، ص214.

البحث في الذات، لكن "بروتاغوراس" بمبدئه هذا، يكون قد نقل البحث من "الموضوع" إلى "الإنسان"، وأثار جدلا كبيرا حول المبادئ الأخلاقية المعروفة لدى الناس في ذلك العصر.

حسب "أفلاطون"، إنّ "بروتاغوراس" لا يتكلّم عن "الإنسان" باعتباره "جنسا"، بل عن "الإنسان" باعتباره "فردا" و"ذاتا"، فجعل الانتقادات التي وجهها "أفلاطون" لـ "بروتاغوراس" قامت على هذا الأساس.<sup>1</sup> وهكذا فإنّ السفسطائيين حينما نزعوا إلى التمرکز حول الذات، طبعت أفكارهم نزعة الأنا التي ارتدت إلى الذات وقدمتها في كل شيء، فجعلت منها معيارا للخير والشر، وميزانا للصواب والخطأ، وبات الآخر إزاءها هامشيا.

انسجمت هذه النزعة الفردية المتمركزة حول الذات، مع النظام السياسي السائد آنذاك، فعلى الرغم من أن النظام السياسي حينها كان نظاما ديمقراطيا، إلا أنّه لم يكن نظاما ديمقراطيا تمثليا قائما على المؤسسات، وإنما كان نظاما ديمقراطيا مباشرا، يأخذ فيه الفرد اليوناني -دون غيره- دور السياسي والمشرع في آن واحد، فتعززت بذلك النزعة الأنانية، وعلت المصلحة الخاصة على مصالح الدولة.<sup>2</sup>

اهتم "سقراط" بأفكار السفسطائيين اهتماما بالغا، حيث تصدّى لأخلاقهم الذاتية والنسبية التي كانت تضع العدالة في مصلحة الأقوى، مستهدفا الانتصار للقيم الأخلاقية الموضوعية، وسار على منواله تلميذه "أفلاطون"، وكذلك "أرسطو"، وهؤلاء يعتبرون من أساطين الفلسفة اليونانية، لكن أفكارهم بدورها اعترت بالذات اليونانية، ونظرت نظرة دونية إلى الآخر، واحتقرته، بل ألغته، وفق لغة تراتبية تفاضلية بين الإنسان والإنسان نفسه، وهذا ما عبّرت عنه ثنائية "الإغريق والبرابرة" التي كانت شاهدا عن الاقصاء والتعالي الذي طبع فلسفاتهم.<sup>3</sup>

أما "أفلاطون" الذي قسّم قوى النفس إلى ثلاثة أقسام: عاقلة، وغضبية، وشهوانية، وقال أنّ الناس ليسوا متساوين في إحرازهم لهذه القوى، لأنّ البعض تسيطر عليه القوة العاقلة، والبعض تسيطر عليه القوة الغضبية، وعند فريق ثالث تسيطر القوة الشهوانية، فإنّه استنتج من ذلك أنّ الاختلاف لا يقع بين الأفراد فحسب، بل أيضا بين الأجناس والأمم، إذ يرى أنّ اليونانيين يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية

<sup>1</sup> أفلاطون: محاورة ثياتيتوس أو العلم، مرجع سابق، ص 39-40.

<sup>2</sup> إمام عبد الفتاح: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، القاهرة، 1988، ص 62.

<sup>3</sup> نصر الدين بن سراي: بين مركزية الأنا الغربية وميلاد الأصوليات، نقد غارودي للذات الغربية، مجلة الاستغراب، العدد

10، السنة الرابعة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، شتاء 2018، ص 16.

القوى، بينما يمتاز الشماليون بسيطرة القوة الغضبية، في حين تغلب القوة الشهوانية على الفينيقيين والمصريين.<sup>1</sup> وقد أشار في "محاورة القوانين" إلى تأثير المناخ في أخلاق الشعوب، وكذلك إلى دور الحكومات المستبدة في تشكيل مزاجها، إذ تسلّم ذاتها للخرافات والأوهام، ولا تعرف بواعث الحرية والحياة العقلية المعروفة على اليونان، لكنّه نسب الرأي إلى البعض دون أن يحدداهم.<sup>2</sup>

ونجد تجليات التمركز حول الذات في نظرية الكيوف الأرسطية التي بانّت ملامحها في كتاب "السياسة" لأرسطو، حيث أرجع طبائع الشعوب إلى تأثير المناخ، وقسّمهم بناء على ذلك: إلى شعوب أوربية تقطن الأراضي الباردة، تمتاز بالشجاعة، لكنها منحطة من جهة الذكاء والصناعة، وشعوب آسيوية تتصف بالذكاء والإنتاج الفني، إلا أنّها تفتقر إلى القلب، الأمر الذي جعلها تسلّم للاستعباد والطغيان. وأخيرا الشعب الإغريقي وهو يجمع بين كيوف النقيضين، وتحديدًا يجمع المظاهر الايجابية من تلك الكيوف، وذلك بحكم موقعه الجغرافي، فهو ذكي وشجاع، وهذا ما جعله مرشحا لفتح العالم إن توحد في دولة واحدة.<sup>3</sup>

وليس المجال هنا لتقييم رأي "أرسطو"، إن كان خاضعا لمعيار علمي أو أنّه مجرد أحكام تمثل انطباعات تتسم بالعمومية، لكنّه يعبر عن رؤيته التراتبية لشعوب العالم، فهي عنده ليست شعوبا على صنف واحد، وإنما هي أصناف، يأخذ بينها الشعب اليوناني الذي يسلم بنقائه موقع الريادة، ويتربّع على قمته باعتباره شعبا يقدّس الحرية ويرفض العبودية والطغيان، خلاف سائر الأمم الأخرى البربرية والهمجية التي يجب أن تكون في مصاف الرقيق لأن ذلك هو النظام الذي فرضته الطبيعة. وهذا التمييز الذي يتبناه "أرسطو" والذي ينضح بمعاني الاستعلاء على الآخر والتمركز حول الذات اليونانية يبدو أنّه -كما يرى بعض الدارسين- يصدر عن تبنيّه أيضا لفكرة كانت سائدة آنذاك، تزعم بأنّ الآلهة خلقت اليونانيين من مادة نورانية خاصة بينما خلقت غيرهم من مواد خسيصة، لذلك فقد اعتبر بأنّ غير اليوناني يعاني القصور العقلي والعضلي على خلاف اليوناني الذي يتمتع بالكمال في الجانبين،<sup>4</sup> وهذا ما دفع "برتراند راسل" Bertrand Russell [1872-

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 1984، ص 180.

<sup>2</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 293.

<sup>3</sup> أرسطو طاليس: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، بيروت، 2016، ص 305-306.

<sup>4</sup> عبد الله بوقرن: الآخر في جدلية التاريخ عند هيجل، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة وهران، الجزائر، 2007، ص 15.

[1970] إلى القول في معرض تناوله لكتاب "أرسطو" "الأخلاق إلى نيقوماخوس": «تكاد لا تجد كلمة واحدة عند أرسطو عما قد يسمى بحب الغير أو حب الإنسانية، أو المساواة بين الناس».<sup>1</sup>

إنّ هذه هي أولى بوادر التمركز لدى اليونان وذلك حينما ركزت الفلسفة اليونانية مع السفسطائيين ثم مع "سقراط" و"أفلاطون" و"أرسطو" على مركزية الإنسان في الوجود، وقد قاد ذلك إلى تمركز الإنسان حول ذاته، وهو ما أدى إلى انفصال الإنسان عن المتعالي وعن العالم الطبيعي، بل وإلى انفصال اليوناني عن العالم الإنساني أيضاً، حيث تمركزت الذات اليونانية حول نفسها، وتولدت فكرة الاستعلاء الذاتي عند الغرب وتأسست معها مسلّمة العبقورية اليونانية الخالدة، وتبعاً لذلك سعى تاريخ الفلسفة الغربية، بتأثير من منهج "الوحدة والاستمرارية" إلى أن ينظر بطهرانية إلى فلاسفة الإغريق ومآثوراتهم ومارس ضغطاً لا يضاهي من أجل بث روح الوحدة والتماسك والاطراد في أفكارهم، وهو أمر يمكن ملاحظته والتعرض له في العناصر الموالية.

## 2-2- في الفلسفة المسيحية:

بالرغم من تأكيد السرديات الغربية على المرجعيات اليونانية الرومانية للوعي الغربي، شكّلت المسيحية مرجعية رئيسية للهوية الأوروبية والغربية عموماً، وذلك على الرغم من رفع أوروبا لشعار العلمنة ومحاربتها لسلطان الكنيسة، واحتفاءها بحركة الإصلاح الديني وعصر التنوير، بل إنّ الأمر وصل حدود التماهي بين مصطلحي أوروبا والمسيحية عند بعض المفكرين الغربيين، وهذا ما عبّر عنه أحدهم قائلاً: «إنّ أوروبا تتطابق في الهوية أكثر فأكثر مع المسيحية».<sup>2</sup>

وميّزت أوروبا الأصول المسيحية باعتبارها أصولاً غربية عن الأصول المسيحية الشرقية الأخرى، لترتبط بذلك الهوية بالعامل العرقي على الرغم من كون المسيحية جاءت كبديل عن الوثنية الرومانية بعد مخاض كبير وحروب طويلة، وعمليات إبادة للمسيحيين، وهي أحداث أعطت الكنيسة مشروعيتها، فعلى أساسها أقامت قطعة مع كل التراث السابق باعتباره تراثاً وثنياً، فأقامت بناءً على فكرة شعب الله المختار التي ورثتها من التوراة ثنائية (المؤمنين/ الكافرين)، وهي ثنائية تقوم على أساس الإيمان بالمسيحية دون سواها من الأديان.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الأول)، الفلسفة القديمة، تر: زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، ط1، القاهرة، 2023، ص247.

<sup>2</sup> ميشال دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، تر: إلياس مرقص، ط1، دار الحقيقة، بيروت، 1980، ص18.

<sup>3</sup> عامر عبد زيد الوائلي: صورة الآخر الحضاري، نقد الاستعلاء في المركزية الغربية، مجلة الاستغراب، ع10، السنة4، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، شتاء 2018، ص148.

لقد كانت المسيحية أساسا تركزت حوله الشعوب الأوروبية، حيث يمكن أن نعود بجذور التمرکز الغربي إلى اللاهوت المسيحي الكنسي الذي أسسه القديس "أوغسطين" [354-430]، الذي كان لآرائه واجتهاداته النظرية تأثير هائل في فكر الكنيسة الغربية في العصور الوسطى، حينما اعتبر الكنيسة مدينة الله، والدولة مدينة الأرض، ففصل بين الكنيسة والدولة، وهو فصل يقوم على مبدأ أخلاقي قوامه ثنائية الخير والشر، إذ لا يمكن للدولة أن تكون جزءا من مدينة الله، ما لم تخضع للكنيسة في كل الأمور الدينية، ومن هنا يكون "أوغسطين" قد أمد الكنيسة الغربية في العصور الوسطى كلها، وإبان ازدياد السلطة البابوية شيئا فشيئا، وفي كل الصراع الذي دار بين البابا والإمبراطور، بالأساس النظري الذي تقيم عليها سياستها، فطبقا لتصور أوغسطين فإن الدولة اليهودية كانت في ما سبق مثالا للدولة الدينية، ولذلك فإن على الدولة المسيحية أن تحذو حذوها، وهذا ما تحقق لها إلى حد بعيد بإضعاف سلطة الأباطرة والملوك، واستبدالها بسلطة البابا.<sup>1</sup>

كان هدف "أوغسطين" أن ينظم الأسس النظرية والأخلاقية من أجل الدفاع عن المسيحية ضد خصومها الوثنيين، وضد السلطات الدنيوية، فنتج عن ذلك بناء قواعد اللاهوت الكنسي، وهو دفاع يقوم على فكرة التعارض بين الروح والجسد الشائع في الفكر القديم، ومن هنا كان الاهتمام بالعنصر الأول ممثلا في الروح، يفضي إلى مملكة نقية صافية، أما الاهتمام بالعنصر الثاني، أي الجسد، سيقود إلى مملكة مدنسة باللذة والمتعة، ولذلك فإن مملكة الأرض هي موطن الشرور، بينما مملكة السماء هي المستقر الحقيقي للخير والعدل، وهي مدينة الخير الأبدية التي وجدت تمثيلها في الكنيسة، التي كلما زاد توسعها شمل العالم الخير أكثر فأكثر، أو بصورة أخرى، فإنه بالكنيسة يمكن تحويل العالم إلى مدينة الله، ومن هنا فإن حربا قائمة منذ البدء بين مدينتين، ترجع إليها سائر البشرية، مدينة الله تجاهد في سبيل العدالة، في مواجهة مدينة الأرض التي تنتصر للظلم، ولن تتوقف الحرب بينهما حتى نهاية العالم، إلى أن يفصل بينهما المسيح في آخر الزمان، وتنعم مدينة الله بالسعادة الأبدية، وتنال مدينة الأرض عقابها في النار. ولقد سعت الكنيسة عبر القرون إلى تكييف أفكار "أوغسطين" حسب مصالحها، وأعدت تأويلها أيضا كلما وجدت تعارضا بينها وبين رعاياها، أو بينها وبين السلطة الدنيوية، لكن الأهم من ذلك أن "أوغسطين"، انطلاقا من كونه أشهر آباء الكنيسة الكاثوليكية على الإطلاق، مركز الفكر الديني حول الكنيسة الكاثوليكية، حيث جعل العالم بكل أبعاده رهن الكنيسة التي يتزعمها رمز كاثوليكي، يمارس سلطاته باسم المسيح، حيث يجسد قيم الحب والعدل والخير، وبالتالي فإن البابا هو الذي يرعى مسيرة الحق الإلهية، والمعبر عن إرادة الله الخالدة، ولذلك فإنه يجب الامتثال له باسم المسيح، وللمسيح باسم الله، وهذه هي النتائج التي طورتها الكنيسة من جملة اللاهوت الأوغسطيني، وهي المغذيات الأكثر فاعلية في تاريخ الكنيسة طوال القرون الوسطى، حيث اختزل العالم المثالي في مدينة

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 372-373.

الله، واختزلت مدينة الله في الكنيسة، واختزلت الكنيسة في البابا، وتم اقضاء العالم خارج هذا المجال واستبعاده إلا لمن يندرج تحت سلطة الكنيسة.<sup>1</sup>

إنّ تبني أوروبا للمسيحية كان محاولة لإبراز هويتها الموحدة، حيث ترسخ الطموح إلى إقامة "عالم موحد على رأسه البابا" في وعي الجماهير المسيحية، وهذا ما مكّن الكنيسة الكاثوليكية من أنّ تجمع حولها جميع الطبقات، وتبسط سلطاتها على دول أوروبا ومؤسساتها.<sup>2</sup> ونتيجة لشعور الوعي الأوروبي بالمفارقة التي يثيرها التمرکز حول المسيحية، خاصة وأنها ديانة ذات نشأت شرقية بحتة، لم تنشأ في أحد الأقاليم الأوروبية، وهو ما يتعارض مع التمرکز الأوروبي حول الجنس الآري، عمل الأوروبيون على تجاوزها من خلال وسم رجال الدين الشرقيين بوسم أوروبي، وضمهم إلى الفكر الغربي، على غرار القديس "أوغسطين"، فكان ذلك بمثابة تعديل لتاريخ المسيحية وتلاعباً بأصولها الشرقية، وقد نتج عن ذلك أخيراً - لدى الأوروبيين - ارتباط المسيحية بالقارة الأوروبية وبالإنسان الآري.<sup>3</sup>

هذا يعكس الصور الميتافيزيقية التي بنتها متخيلات التمرکز اللاهوتي وتعاليمه الكنسية، حيث استطاعت الكنيسة الكاثوليكية أن تدفع القبائل الأوروبية الشمالية الغازية ضمن تيار الحروب الصليبية، وكانت بمثابة أكبر مشروع مشترك قام به العالم المسيحي الموحد، إذ أنه بانتشار المسيحية وتوسعها، تتجلى هوية أوروبا وتتوحد أكثر فأكثر، وهو انتشار يعتمد معيار الإيمان بالمسيحية دون سواها من الأديان، ويتماشى مع الطبيعة التبشيرية للمسيحية، وقد جاءت الحروب الصليبية بما تضمنه من عنصرية عرقية ودينية ونبذ للآخر، لترسخ صورة مشوهة للشرق العربي الإسلامي في المخيلة الغربية، حيث أنها زيادة على طابعها الدموي، كشفت عن تسمم العقل الغربي تجاه العالم الإسلامي، وذلك من خلال تفسير تعاليم الإسلام ومثله العليا تفسيراً خاطئاً، والنظر إلى المسلمين باعتبارهم أعداء للمسيح، وهذا ما وصفته المؤرخة الإنجليزية "كارين أرمسترونج" Karen Armstrong [1944-] قائلة: «... اعتبر المؤرخون أن السيطرة على القدس كانت نقطة تحول في التاريخ... ونتيجة لهذه الأحداث فقد أصبح ينظر إلى المسلمين في الغرب على أنهم "عرق بغيض وحقير"، وأنهم بالإضافة إلى خستهم وانحلالهم، قد استولت عليهم الشياطين، وهم لا يعرفون الله بتاتاً، وهم لا يستحقون سوى الإبادة التامة»، ثم أكدت قائلة: «تمثل هذه الحرب المقدسة والأيدولوجيا التي ألهمتها إنكاراً

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 375-378.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروبة والإسلام ... والغرب، مرجع سابق، ص 114.

<sup>3</sup> سمير أمين: التمرکز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة، نقد التمرکز الأوروبي والتمرکز الأوروبي المعكوس، مرجع سابق، ص 110.

تاما لأخلاق السلام التي قامت عليها المسيحية، كما أن نجاح الحملة الصليبية كان يمثل أول مشروع إمبراطوري للمسيحية الغربية التي بدأت -وبعد قرون من الجمود- تستعيد طريقها إلى المشهد السياسي الدولي<sup>1</sup>.

واستطاعت البابوية أن تكرر مشروعها العالمي الهيمني في وعي الجماهير المسيحية، كما استطاعت أن تؤثر في آراء الفنانين والمفكرين، حيث كان "دانتي" صاحب الكوميديا الإلهية واحدا من هؤلاء، حينما عبّر بوضوح عن مشروع تحقيق عالم موحد يحكمه البابا والإمبراطور كونهما معا ورثين للدولة الرومانية، فالبابا يمنح الطمأنينة والسلام للنفوس، أما الإمبراطور فيحقق السلام بين الجماعات والإمارات على أرض الواقع<sup>2</sup>.

حاول "فريدريك هيغل" Friedrich Hegel [1831-1770] تقديم تأويل فلسفي للمسيحية، مزج فيه بين العرق والدين على أساس جدلي تصوّر فيه أنّ الديانة المسيحية هي الديانة المطلقة بامتياز، إذ تركزت فيها كل الديانات السابقة، وانصهرت فيها كل أشكال التعبير الديني، وما تنبأت به الديانات في شيء من الغموض، أصبح الآن واضحا تماما، وهكذا فإن مضمون المسيحية هو الحق المطلق، ويتمثل الروح العيني وفقا للحظات الفكرة الشاملة، في أن الكل ينشطر إلى الجزئي الذي يعود ويتحد مع الكلي في الفردي، فالكلي هو الفكرة المنطقية، التي تظهر في التمثيل المسيحي على هيئة الله، كما هو قبل أن يخلق العالم، ثم يصبح الكلي جزئيا، في أن يخلق الله العالم أو الطبيعية، بما في ذلك الإنسان، إلى حد يكون فيه الإنسان متناهيا، وجزئا من الطبيعية، ثم يعود الجزئي إلى الكلي في النهاية، وهذه الدوائر أو الأجزاء الثلاث، الله كما هو في ذاته، العالم، الكنيسة، تظهر في منظومة هيغل على أنها: مملكة الأب، مملكة الابن، مملكة الروح، وهكذا يمكننا القول أن التمرکز الديني، قد أدى دورا في تثبيت الهيمنة الغربية، والاستغلال الكنسي لقيم المسيحية، استمر هذا التمرکز بعد العصور الوسطى، وحكم علاقات الدول الأوروبية بمستعمراتها بعد عصر الاكتشافات الجغرافية، وكان ضمانا للأموذج الغربي، واستمراره في مجتمعاتها، حيث تم توظيفه وتكييفه مع العقل الحديث المتمركز حول أوروبا والذاتية الغربية<sup>3</sup>.

وانخرط "صمويل هنتنجتون" Samuel Huntington [2008-1927] أيضا في هذا الجدل، حيث أحصى من جملة خصائص الهوية الغربية، المسيحية الغربية الكاثوليكية والبروتستانتية، واستبعد منها الأرثوذكسية، ثم أسقط في مقام الأثر المسيحي في الهوية الغربية المعاصرة الحروب الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت من الذاكرة، وكأنها نوع من المشاجرات أو الخلافات، محاولة لإثبات انسجامها، فالكاثوليكية

<sup>1</sup> كارين أرمسترونج: حقول الدم الدين وتاريخ العنف، تر: أسامة غاوجي، المكتبة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2016، ص326.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروبة والإسلام ... والغرب، مرجع سابق، ص114.

<sup>3</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص161، ص167.

والبروتستانتية بالنسبة إليه هما أهم سمة في الحضارة الغربية، كما أنّ كل ما يدعى الآن بالحضارة الغربية يعرف بالمسيحية الغربية، التي كانت تمثّل روحاً متقدمة بين الشعوب الغربية.<sup>1</sup>

إنّ احتفاء الفكر الأوروبي بالمسيحية وتمركزه حولها بهذا الشكل، جعله ينظر إليها باعتبارها فلكا تسيّر حولة كل المعتقدات الأخرى، مما مكّن أوروبا باستمرار من تقوية وحدتها ورأب أي صدع يتهدد بنيتها عبر التاريخ، فكما يرى "مالك بن نبي" [1905-1973] إنّّه في الوقت الذي كان فيه مجتمع غربي أوروبا يتحلل ويتفكك، استطاعت المسيحية أن تبني المجتمع الجديد خطوة خطوة، وهو المجتمع الذي يعرف اليوم بالمجتمع الغربي، حيث استطاعت الفكرة المسيحية أن تستخرج النسق الغربي من غضون الفوضى، بل وأن تضع أوروبا في مسرح التاريخ العالمي، وحددت هويتها التي انطلقت منها إلى خارج حدودها، ومنحتها منظورا منتظما من خلاله في رؤيتها للآخر لا يزال مستمرا إلى عصرنا الحالي.<sup>2</sup>

### 2-3- في الفلسفة الحديثة:

إنّ التصوّر السائد حول الفلسفة الأوروبية الحديثة، هو أنّها فلسفة تضع سمو الإنسان والعقل البشري في صميم تصوراتها وتنظيراتها حول كل شيء، إلا أنّ النظر إليها ضمن سياقها التاريخي، سياق تعرّف الأوروبي على الآخر غير الأوروبي، سياق اكتشاف العالم الجديد، وسياق الاستعمار الحديث، يثير تساؤلا حول ما إذا كانت الفلسفة الحديثة هي الأخرى تتضمن مظاهر العنصرية وخاضعة لنزعة التمركز الأوروبي حول الذات؟

شكّلت "الديكارتية" مقوّمًا فلسفيا مكثفًا لثقافة "التمركز حول الذات" ومسوغا أساسيا لها، وذلك في صورة "الكوجيتو" العقلي حيث رفع "رينيه ديكارت" René Descartes [1596-1650] لواء "الذاتية" وكان مساهما قويا في بناءها، فعبر "الكوجيتو الديكارتية" كانت أولوية الفكر عن الوجود، والذات عن الموضوع، أو بصورة أخرى أسبقية الذات عن العالم، وهذا ما جعل لحظة "ديكارت" منعرجا حقيقيا في تاريخ الفلسفة الغربية يمتد تأثيره إلى مختلف فروع المعرفة، حيث شرطتها إلى نصفين: ما قبل "ديكارت"، وما بعد "ديكارت"، فحرّرت العلم الطبيعي من قبضة العلل الما وراثية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، وفتحت الباب لتقدم العلوم وازدهارها، حيث أعيد اكتشاف الإنسان الفرد، وتمّ إعادة اكتشاف الطبيعة، وذلك للمرة الأولى بعد أن أفلت شمس العقل اليوناني.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> صمويل هنتنجتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة، مالك عبّيد، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع

والإعلام، ط 1، طرابلس، 1999، ص ص 11-15. (مقدمة المترجم).

<sup>2</sup> مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط 2، دمشق، 1986، ص ص 60-61.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 99.

لكن بقدر ما حرّر "ديكارت" التفكير وأثبت غاية الإنسان، بقدر ما تحوّلت الديكارتية من مجرد منهج إلى روح للحياة الغربية، فمع الكوجيتو الديكارتية «أنا أفكر إذن أنا موجود» بات كل وجود غير وجود "الأنا" "آخر" بالنسبة لها، وبالتالي فالعلاقة بين "الأنا" و"الآخر" علاقة تغاير، سواء تمثّل هذا "الآخر" في الشيطان الذي افترض "ديكارت" أنّه قد ضلّله، فقاده ذلك إلى الشك في كل شيء، أو تمثّل في الإله الذي اعتبره ضامناً ليقينه، أو في الأشياء المحسوسة التي يتوقف وجودها على يقين الأنا أو الذات المفكرة. وبناء على ذلك أصبح العقل الأوروبي يتفاعل مع العالم وفق علاقة الأنا بالآخر الخاضع لمعرفة الذات باعتباره موضوعاً لها وواقعاً تحت سيطرتها.<sup>1</sup> وكحال بديهي باتت الأنا المفكرة الغربية مركزاً ومن دونها الأطراف التي تشكلها حسب معرفتها ووفقاً لذهنيتها التي بقيت وقيّة لمسار الذهنية الغربية التي رأيناها عند المتقدمين.

لكثير من الفخر والاعتزاز، ردّد "جيمس هتشيسون" James Hutchison [1820-1909] العبارة التالية: «هيوم هو سياستنا، هيوم هو تجارتنا، هيوم هو فلسفتنا، هيوم هو ديننا، وهذا قليل في حقه، هيوم هو ذوقنا».<sup>2</sup> وهي عبارة تشير إلى المكانة الهامة والمؤثرة التي يشغلها الفيلسوف التحريبي الإنجليزي "ديفيد هيوم" David Hume [1711-1776] لدى الغربيين، وهو بلا شك أحد المرشدين الكبار للحدثة الغربية، بل إنّه شرقاً وغرباً يأخذ وضعية هامة باعتباره فيلسوفاً حاسماً في تاريخ الفكر الفلسفي، لكنه خلاف هذه الصورة المتميزة، يقع بشكل مروع في عنصرية مقبولة تجاه الشعوب غير الأوروبية، إذ يرى أنّها لا تملك القدرة على التأمل العقلي، وليست مؤهلة للإبداع الفلسفي، فعدا الأوروبي الذي يستند إلى إرث اليونان العقلي الهائل، تعيش شعوب الشرق مراهقة فكرية تتسم بالانفعالية واللاعقلانية، ولذلك كتب في إحدى حواشي مقالاته "حول السمات الفكرية": «إنني أميل إلى الظنّ بأنّ الزنوج متدنّون بشكل طبيعيّ عن البيض، وجميع أنواع الرجال بشكل عامّ (فهناك أربعة أو خمسة أنواع مختلفة) أقلّ مرتبة من البيض بطبيعتهم، فنادرًا ما نسمع عن أمة متحضّرة تنتمي لغير الجنس الأبيض، ولا سمعنا حتّى بفرد بارز في نطاق الفعل والتأمّل العقليّ، وليس ثمّة صنّاع مبدعون بين هؤلاء الملونين، ولا فنون ولا علوم... ولا يمكن حدوث هذه الاختلافات المنتظمة والمستمرّة عبر كلّ هذه الدول والعصور ما لم تكن الطبيعة نفسها صانعةً لهذا التمايز الأصيل بين سلالات البشر، فبالإضافة لمستعمراتنا، يوجد العديد من العبيد الزنوج المنتشرين في كلّ أنحاء أوروبا، ولم يتمّ حتّى الآن اكتشاف أيّ من أعراض البراعة لديهم. ولكن، برغم كونهم أناساً وضيعين وبلا تعليم، فنشأهم بيننا ستجعلهم يبرزون في كلّ المجالات...».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ناهد طلاس العجة: العولمة، محاولة في فهمها وتجسيدها، تر: هشام جداد، دار طلاس، ط1، بيروت، 1999، ص25.

<sup>2</sup> المبروك طحطاح: مقال فلسفي حول تطور فلسفة هيوم، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة 5، ع25، القاهرة، 2016، ص285.

<sup>3</sup> David Hume: Essays Moral, Political, and Literary, Vol.1, Edited by T. H. Green and T. H. Grose, London, 1882 .p252.

من هذا النص الذي كتبه "هيوم" بيقين كبير وحماس عارم، يتضح لنا أنه ينظر إلى التقدّم والتخلّف كصفتين جوهريتين ترتدان إلى سمات طبيعية في الشعوب، وبالتالي فإنّه لا يعوّل على أيّ طريقة كانت يمكن أن تغير بها الشعوب غير الأوروبية وضعها الحضاري المتخلّف دون تدخل من الأوروبيين، وفي هذا تبرئة واضحة للاستعمار من كونه سببا مباشرا لمعاناة هذه الشعوب وتخلّفها.

أجاب "إيمانويل كانط" Immanuel Kant [1724-1804] عن سؤال ما الأنوار؟ بأثما: «خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه»، وحدّد لذلك طريقا واضحا من خلال ما أطلق عليه "شعار الأنوار" قائلا: «تجرأ على أن تعرف! كن جريئا في استعمال عقلك أنت! ذاك شعار الأنوار»،<sup>1</sup> ولقد كان هدفه انتشار الإنسانية وتحريرها من الكهف المظلم الذي أدخلتها فيه رقابة الكنيسة المتحالفة مع السلطة السياسية آنذاك. وجاء في القاعدة الثانية من قواعد الأخلاق الكانطية أنّها ذات صبغة إنسانية كغاية، «افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة».<sup>2</sup>

هذا يبدو متسقا مع ما حظي به "كانط" من تقدير باعتباره علما فلسفيا للحدثا المستنيرة ونموذجا راقيا للنظر الأخلاقي، لكن وبشكل صادم، تضمّنت أعماله الأنثروبولوجية كثيرا من الإشارات العنصرية، حيث قدّم هرما عرقيا قسّم فيه البشر بناء على معايير سيكولوجية، إلى أربعة أجناس، حيث جعل العرق الأبيض (الأوروبيون) في قمته، واعتبرهم الجنس الأرقى والأعلى في مراتب التفوق والذكاء، والأكثر قدرة على بناء الحضارات، نظرا لما يمتلكونه من مواهب سيكولوجية وسمات محفزة على فهم العالم عقليا، يليهم العرق الأصفر (الآسيويون)، وهم أقل موهبة من الأوروبيين، لديهم قابلية للتعلّم الجسد، بينما لا يملكون أيّ قدرة على التفكير المجرد (الفلسف)، ثم العرق الأسود (الأفارقة)، وأولئك يمكن تعليمهم، لكن ليكونوا خدما فقط، وأخيرا العرق الأحمر (الهنود الحمر)، وهم السكان الأصليون لأمريكا، ويتصفون بالكسل وتبدل الذوق، والفقر العاطفي، وقلة الذكاء، واستحالة التعلّم.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> إيمانويل كانط: ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، تونس، 2005، ص85.

<sup>2</sup> إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا(ألمانيا)، 2002، ص108-109.

<sup>3</sup> Immanuel Kant: **Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings**, edited by: Patrick Friedrson and Pual Guyer, Cambridge University Press, New York, 2011, p50.

وهكذا فإنّ لون البشرة شكّل عند "كانط" معياراً فارقاً يحدد موقع أي عرق في هرمه، ويحدّد أيضاً الموهبة لدى العرق من عدمها، وكذلك مدى قدرة أي عرق على استيعاب المنطق وإدراك الأخلاق وبناء الحضارة، وبمقتضى هذا التصنيف أيضاً، جعل الرجل الأبيض هو الإنسان الكامل، والأحق بالسيادة على كل البشر، وذلك في تمركز واضح حول الذات الأوروبية، فقد أعلن في كتابه "الجغرافيا الطبيعية" ذلك بقوله: «تتحلى الإنسانية بشكلها الأمثل في العرق الأبيض».<sup>1</sup>

وفي "ملاحظات عن الشعور بالجميل والسامي" ردد "كانط" بإعجاب مقولة "هيوم" العنصرية السابقة، للتأكيد على وضاعة الزوج الأفارقة مقارنة بالعرق الأوروبي الأبيض، واستمر في نظريته الاستعلائية العنصرية تجاههم إلى حدود الرغبة في الخلاص منهم باعتبارهم لا يستحقون البقاء، مما قاده إلى تبرير أفعال المستعمر الأوروبي في إفريقيا، لأنّ الأفارقة في نظره لا يثيرون في النفس الإنسانيّة أيّاً من المشاعر الراقية، بل إنّ التخلّص منهم أمرٌ لا تهتّر له المشاعر الإنسانيّة، وبذلك فإنه لا يمكن بأي حال تجريم ما يفعله المستعمر الأوروبيّ في إفريقيا،<sup>2</sup> وهنا تتجلى النزعة المركزية الأوروبية المتشعبة بأبشع صور إقصاء واحتقار الآخر.

قدّم "هيغل" تصوراً خاصاً لحركة التاريخ، انتهى فيها إلى أنّ الفكر الإنساني هو الذي يوجّه التاريخ، ويطلق "هيغل" على هذه الفكرة أسماءً مثل: "الإرادة" و"العقل" و"الروح الإنساني"، حيث تكافح الروح عبر مسار تاريخ العالم لأجل الوصول إلى الوعي بذاتها، أو بصورة أخرى الوعي بجزئتها، وهذا التصور ينسجم مع الطابع العام لفلسفته المثالية، لكنه يربط - في تأثر واضح بنظرية الكيوف الأرسطية - بين تطور العقل البشري وبين جغرافيا العالم، إذ يعتقد أنّ الموقع الجغرافي يؤثر تأثيراً كبيراً في إنتاج روح وطبائع الشعوب، وبناء على ذلك على مكانتهم في التاريخ الكوني، ومن هنا نجد أنّه يقصي - بناء على اعتبارات جغرافية - مناطق بشعوبها، لكونها لم ولن تقدم أي مساهمة في مسيرة الروح الكوني أو العقل المطلق، وهي المناطق التي تقع على الأطراف، الشديدة البرودة أو الشديدة الحرارة، وبّر ذلك بأن الظروف القاسية تجعل الإنسان يتجمد في حياة بدائية متجهها إلى الطبيعة ومكوناتها، وبالتالي لا يجد الحرية المناسبة للحركة والفعل في التاريخ.<sup>3</sup> وبالتالي فإنّ المناطق المعتدلة هي مسرح التاريخ الحقيقي أو الروح الكوني فهي الأقدر والأنسب

<sup>1</sup> غيضان السيد علي: الفلسفة الإفريقيّة كنفيس للفكر الكولونياليّ، استقلال الذات الثقافية القارية، مجلة الاستغراب،

ع30، السنة 8، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ربيع 2023، ص61.

<sup>2</sup> Immanuel Kant: Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings, pp110-113

<sup>3</sup> جورج فلهلم فريديريك هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1 (العقل في التاريخ)، دار التنوير، ط3، بيروت، 2007، ص ص157-158.

لذلك، لا سيما المنطقة التي تقع حول البحر الأبيض المتوسط قلب العالم القديم، الذي يتحكم فيه ويشيع فيه الحياة، والذي بدونها ما كان يمكن تصور تاريخ للعالم.<sup>1</sup>

ولا يحافظ "هيغل" على انسجام فكرته حول المناطق المعتدلة، فلغاية اقصىايشير إلى أن المناطق المعتدلة في الشمال أنسب منها في الجنوب، وعندما يتحدث عن القارة الأمريكية وهي مناطق معتدلة المناخ وتنتمي إلى الشمال، يصر على أن ينزع عن السكان الأصليين أي مساهمة سابقة أو لاحقة في مسرح التاريخ، فأمريكا - ما قبل تواجد الأوربيين - غير موجودة بالنسبة إليه، وهي حتى وإن وجدت فإنها إلى زوال مجرد لقاءها مع الغرب، لأنها عاجزة على كافة المستويات، الفيزيائية والأخلاقية منها، ويعاني سكانها المحليون من ضعف في تكوينهم الإنساني الذي يتسم بالوداعة والخمول، والتخلف أمام تفوق الأوربيين ثقافيا وحضاريا، لذلك فإنه لا مجال لأن يحقق هؤلاء روح الحرية والاستقلال من ذواتهم إلا بتوجيه من الأوربيين الذين يملكون الأهلية للقيام بهذه المهمة شبه المستحيلة.<sup>2</sup> وهو هنا، يتجاهل بطريقة فجحة المذابح وجرائم الإبادة التي ارتكبتها الوافدون من أوروبا في حق السكان المحليين، مما يؤكد أن الروح الكلي أو العقل المطلق لن يجسده سوى الأوروبيون.

ويستمر في نزعتة الإقصائية هذه فيصرح أن "أفريقيا السوداء" ليست تربة صالحة لانبثاق الروح الكوني، فالأفريقي في نظره يمثل الرجل الطبيعي في حالته الهمجية غير المروضة تماما، إذ ليس في طبعه ما يذكر بالإنسان. كما أن الأفريقي - بطبعه أيضا - لا ينظر إلى الاستبداد باعتباره ظلما، لذا فإن العبودية ميزة متأصلة في الأفارقة وهي منتشرة في كل الممالك الأفريقية، بل إن "هيغل" يعبر صراحة، وبنظرة دونية إزاء الأفارقة، عن كون الأوربيين يقدمون خدمة جليلة للأفارقة باستعبادهم خارج قارتهم، فالاستعباد يؤدي إلى ظهور نوع من الإنسانية بين الأفارقة، ولذلك فإنه لا ينبغي إلغاء العبودية مباشرة حتى يتعلم الأفارقة من الأوربيين الذين يستعبدونهم الحرية، وهذا أمر يحدث بالتدريج.<sup>3</sup>

وإذ يقصي "هيغل" هذه الشعوب لأنها لا تتوفر - كما يرى - على الشروط التاريخية المناسبة لتكون فعالة في التاريخ، فإنه يرسم مسارا تمثل الشعوب التاريخية مسرحه، تشقه الروح لكي تصل إلى الوعي بذاتها لتكون حرة، وذلك عبر مراحل تمثل تباعا درجات الوعي بالحرية، وهي مراحل شبيهة بمراحل حياة

<sup>1</sup> جورج فلهلم فريديريك هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1 (العقل في التاريخ)، مرجع سابق، ص167.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص159.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص174، ص181.

الإنسان، كانت "مرحلة الطفولة والصبا" في الحضارات الشرقية القديمة، حيث كان مواطنو هذه الحضارات عبيداً للحكام، لم يعرفوا الحرية إلا للحاكم الفرد الذي كان عبداً لنزواته ورغباته، بينما مثلت الحضارة اليونانية "مرحلة المراهقة" التي فيها اتسع نطاق الحرية الفردية، وبات فيها السكان الذين يتمتعون بالمواطنة اليونانية أحراراً، أما بقية السكان من الأمم الأخرى فنظر إليهم بصفتهم همجا وعبداً برابرة، وكان هذا تبرير "هيغل" لقبول "أفلاطون" و"أرسطو" بنظام الرق لاعتقادهم بأن الحرية أو العبودية متأصلان في الناس بالطبيعة، ثم تأتي "مرحلة الرجولة" مع الحضارة الرومانية، وهذه المرحلة هي مملكة الكلية المجردة، أين تمتص الغاية الاجتماعية في داخلها جميع الغايات الفردية، فالرجولة الحقة لا تسير وفقاً لنزوة حاكم مستبد (في الشرق)، ولا تسير نزوة رقيقة خاصة (أثينا)، بل تعمل من أجل غاية عامة، وهنا تبدأ الدولة تأخذ وجوداً مجرداً يضحى الأفراد الأحرار لأجله، وأخيراً "مرحلة الشيخوخة" ويمثلها العالم الجرمانى، فالشعوب الجرمانية كانت أولى الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر، وأن الحرية تؤلف ماهية الروح، وإذا كانت الشيخوخة في الطبيعة تعني الضعف والهرم، فإنّ شيخوخة الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة،<sup>1</sup> فالعالم الجرمانى لديه هو مصب الروح المطلق أو العقل المطلق ومنتهى مسيرته، وهنا تظهر مقولة "نهاية التاريخ".

لقد ظل "هيغل" ينظر إلى التاريخ الكوني من منظور مركز على الغرب، حيث استهدف من تأريخه لمسيرة الروح في التاريخ صياغة شعور متماسك بالانسجام والوحدة، ينتهي من خلاله إلى إعادة بناء الحضارة الغربية، حيث يحدث التطور التاريخي عنده في خط واحد من اليونان إلى الرومان إلى العصور الوسطى إلى أوروبا الحديثة، وقد برّر ذلك بأنّ التطور الذي حدث في أوروبا تطوّر داخلي نحو ظهور قيم الحرية، إذ لم يحدث في مكان آخر تقدم نحو الحرية بقدر مكافئ لما حدث في أوروبا، ولذلك فإنّ بقية الشعوب لن تستطيع اكتساب الحرية ما لم يفرض الأوروبيون حضارتهم عليها، حتى ولو عن طريق الاستعمار.<sup>2</sup>

قدّم "تشارلز داروين" Charles Darwin [1882-1808] نظريته في التطور، وذلك في كتابه الرئيسي "أصل الأنواع"، وكان من أهم الميكانيزمات التي تقوم عليها، الصراع من أجل البقاء، والانتخاب الطبيعي وبقاء الأصح، وهي النظرية التي وجد فيها الغرب سنداً علمياً لتبرير مزاعمه حول الفروق العرقية بينه وبين الشعوب الأخرى التي ورثها عن أسلافه اليونان.

<sup>1</sup> جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1 (العقل في التاريخ)، مرجع سابق، ص 190-195.

<sup>2</sup> بهاء درويش: الأبعاد القيميّة للمركزية الغربية حيال الشعوب الأخرى، مجلة الاستغراب، ع 29، السنة 8، المركز

الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، شتاء 2023، ص 79-80.

حاول "هربرت سبنسر" Herbert Spencer [1820-1903] النظر إلى مبدأ التطور نظرة فلسفية شاملة، وسعى إلى تبريره ضمن مركب للمعرفة العلمية بدراسة مختلف العلوم على ضوء التطور، ومن المقارنة بين النتائج التي توصل إليها اعتقد بإمكان إيجاد تصور عام يصدق على جميع الموجودات بما في ذلك الأخلاق والحضارة والمجتمع الانساني، فأشار في تحليلاته إلى زيف الاعتقاد بثبات الطبيعة البشرية، فالتغير يطرأ على كل الأشياء، بما في ذلك الإنسان الذي يخضع كذلك لقانون التنوع والتغير غير المحدود، ومن ملاحظته للدرجات التي لا تحصى من الاختلاف والتنوع بين الهمج الذين يعيشون في العراء وبين بُناة الحضارة الأوروبيين أمثال: "نيوتن" و"شكسبير"، رأى إمكان بلوغ الكمال الذي يتحقق معه مستقبل أفضل للبشرية.<sup>1</sup> وهذا لن يكون إلا بقيادة العرق الأبيض، وعلى الأعراق الأخرى أن تبقى على مسافة بعيدة عنه، أي في مرحلة بدائية أو طفولية، ويقصد بالعرق الأبيض الغرب الذي يمتاز بعقل تقدمي وفكر تحرري.<sup>2</sup>

لقد رأى "سبنسر" أن قدرة بعض المجتمعات على أن تتكيف وتتطور على المستوى الاقتصادي والعلمي أكبر من قدرة بعض المجتمعات الأخرى التي بقيت متخلفة، وهذا ما يبرر استحقال الأفراد الذين ينتمون إلى المجتمعات المتخلفة للفناء، أو في مستوى أقل الخضوع لمن يملكون القوة وصلاحيه الاستمرار والبقاء، وجعل ذلك قانونا طبيعيا لا يمكن الحياد عنه أو مخالفته.<sup>3</sup> وبهذا الشكل كان "سبنسر" المسؤول الأول عن نقل التطورية من مستواها البيولوجي إلى المستوى الاجتماعي، حيث نصّب الجنس الأوروبي في أعلى الهرم الاجتماعي للتطور، وأتبعه بالعنصر الآسيوي ثم الأفريقي في الدرك الأسفل منه، وجعل من الانتقاء الطبيعي والصراع عاملا ناظما للعلاقة بين أعضاء المجتمع الواحد وبين طبقاته، وكذلك بين الأمم والأجناس المختلفة.<sup>4</sup> وهذا التوجه يتيح لنا بلا شك فهم المنظور الذي يرى من خلاله الأوروبيون بقية الشعوب خلال الاندفاع الأوروبي المحموم للسيطرة على مزيد من المستعمرات خارج أوروبا.

<sup>1</sup> صلاح محمود عثمان: الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى العولمة، منشأة المعارف، ط1، الاسكندرية، 2001، ص119.

<sup>2</sup> غريغور منصور مرشو: مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بذاته لا بغيره، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، الو م أ، 1996، ص101.

<sup>3</sup> طارق البيطار: الداروينية الاجتماعية.. الوجه القبيح للحضارة الغربية، موقع نون بوست، تاريخ النشر: 13 مارس 2018 تاريخ الاطلاع: 15 مارس 2022، الرابط: [/https://www.noonpost.com/22449](https://www.noonpost.com/22449)

<sup>4</sup> سالم يفوت: حفريات الاستشراق، في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1989، ص17-18.

كان الانجليزي "فرانسيس جالتون" Francis Galton [1822-1911] متأثراً بنظرية قريبه "داروين" "التطور من خلال الانتقاء الطبيعي"، ففي العام 1883م صاغ بوحي منها نظرية "تحسين النسل" أو اليوجينيا Eugenics وهي فكرة أساسها أنه في الإمكان جعل الجنس البشري أفضل وراثياً من خلال المحافظة على الجينات المتميزة المرغوبة ضمن مجموعة الجينات البشرية، والتخلص من الجينات السيئة الغير مرغوبة، ولأنه يؤمن بأن عدم المساواة بين الأجناس البشرية يمثل قانوناً طبيعياً لا يمكن إنكاره فلقد اتجه بفكرته إلى تحسين الخصائص الوراثية للبيض محاولاً تطويع نتائج العلم في سبيل منح فرصة أفضل للعرق الأبيض الذي يعده الأصلح بيولوجياً للاستمرار والتكاثر مقارنة بالأعراق الأخرى التي اعتبرها مجرد انحراف وتشويها لمسار التطور الطبيعي للجنس البشري.<sup>1</sup>

مثّلت هذه الأفكار حقلاً مروعاً نمت فيه بذور التمييز العنصري بين أفراد الجنس البشري بناء على العرق واللون، وكانت تشريعاً أخلاقياً للاستعباد والاستعمار، حيث طوّرت الداروينية الاجتماعية انطلاقاً من قراءتها لنظرية التطور موقفاً لا أخلاقياً تجاه المجتمع الانساني، أقرّ بأفضلية العرق الأوربي الأبيض على الأعراق الأخرى، واعتبر الانتماء إليه أساساً للطهرانية العرقية، وهذا ما شكّل حاضنة وقاعدة خلفية لحركات التمييز العنصري في أوروبا، وأباح للغرب تقسيم أراضي الشرق على أبناء جنسه من القوميات الأوروبية عن طريق الاستعمار بدعوى أن سكانها الأصليين لا يملكون القدرة على تدميرها ولا الأهلية الحضارية، وذلك كله لأسباب وراثية تجعلهم في حاجة للرجل الأبيض ليقوم بهذا الدور الحضاري، وهذا ما فتح باباً للممارسات الغربية البشعة تجاه شعوب الشرق في أفريقيا وآسيا وفي حق سكان أمريكا الأصليين.<sup>2</sup>

وتجلّت بوضوح امتدادات الفكر العرقي الغربي التطوري في الأيديولوجيا النازية التي حاولت استغلال قوانين التطور من خلال قواعد الصحة النازية في التخلص من أصحاب الإعاقات الدائمة والمتخلفين عقلياً على اعتبار أنهم عاجزون عن التطور والتكيف مع البيئة، ويشكلون ملوثات للمجتمع الألماني المتفوق، وكذلك في إبادة الأفراد من الأجناس الأخرى، إضافة إلى تبني فكرة تحسين النسل بالتخطيط لعقد زيجات أو تنظيم علاقات إحصاب تؤدي إلى إنجاب أطفال آريين يتمتعون بمواصفات مميزة وصحة جيدة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> محمد الهادي عمري: التمييز العنصري، من التبرير النظري إلى سياقات تصريفه، الحوار المتمدن، ع 7201، تاريخ النشر: 2022-03-25، تاريخ الاطلاع: 2024-09-17. الرابط:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=750980>

<sup>2</sup> عادل حمدي عباس أحمد: الآخر في الفكر الغربي، مركزية الذات وتنامي مفهوم الاستعلاء وانحدار الغربية، مجلة كلية

أصول الدين والدعوة بالمنوفية، مج 40، ع 40، جامعة الأزهر، المنوفية (مصر)، ديسمبر 2021، ص 456.

<sup>3</sup> طارق البيطار: الداروينية الاجتماعية.. الوجه القبيح للحضارة الغربية، مرجع سابق.

نتيجة لما سبق وعلى الرغم من كون النظرية التطورية البيولوجية لم تكن مهياًة لإفراز تلك الرؤية المركزة على العرق، حيث أن هدفها الرئيسي كان انتقاد الثبات والتفاوت في النشأة والخلق، حينما واجهت بمضامينها من يعتبرون الأجناس البشرية ذات أصول مختلفة ومتباينة، إلا أنها شحنت بمضامين اجتماعية انتهت في الأخير إلى اعتبار التقدم الأوروبي غاية التاريخ أو الحديث عن غائية التطور التي في ضوئها يتم الحكم على الماضي وعلى الثقافات والحضارات الأخرى ومنه إضفاء السمة الغربية الموضوعية على التطور، ويتحول الاحتكاك بالغرب مقياساً لتاريخية الثقافات الأخرى، وإذ يضع الغرب هذه الفكرة موضع البدهة فإنه يخفي خلفياتها الأيديولوجية، تلك الخلفيات التي تتمثل في رؤيته للعالم والآخريين انطلاقاً من الحقل الثقافي للذات، وهو ما يجسد التمرکز أو التمحور حول الذات الغربية.<sup>1</sup>

كتب "برتراند راسل" ضمن حديثه عن "نشأة المدنية اليونانية" العبارة التالية: «لن نجد في التاريخ كلاً ما يثير الدهشة، أو ما يُعَدَّرُ تعليله أكثر ما يدهشك ويتعَدَّرُ عليك تعليل الظهور المفاجئ للمدنية اليونانية»<sup>2</sup>، وهي عبارة تفصح عن حزم أكيد بأن الحضارة ليست إلا على المنوال المستقر في المخيال الغربي وحسب، وإلا فإن ما عدا ذلك لا يعد حضارة ولا تقدماً.

وكتب أيضاً في مؤلفه "حكمة الغرب": «تبدأ الفلسفة حين يطرح المرء سؤالاً عاماً، وعلى هذا النحو ذاته يبدأ العلم، ولقد كان أول شعب أبدى هذا النوع من حب الاستطلاع هم اليونانيون، فالفلسفة والعلم، كما نعرفهما، اخترعا يونانيان. والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية التي أنتجت هذا النشاط العقلي العام، إنما هو واحد من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده، ففي فترة قصيرة فاضت العبقرية اليونانية في ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا ينقطع من الروائع التي أصبحت منذ ذلك الحين مقياساً عاماً للحضارة الغربية»<sup>3</sup>. وهذا الطرح الذي يقدمه "راسل" إنما يتماهى مع رأي أسلافه "أفلاطون" و"أرسطو" القائل بأن اليونان يتميزون بالحرية، ويملكون بواعث الحياة العقلية دون الشعوب الأخرى في الشرق القديم التي تسلم ذاتها للخرافات والأوهام، وهو الرأي الذي استمر منذ ذلك الحين إلى لحظة "راسل" ولم يتوقف عندها، حيث يروق للكثيرين أن يتحدثوا عن تفرد العقل اليوناني القديم، الذي أنتج الفلسفة والمنطق، وسائر العلوم العقلية، وهي ادعاءات تشكل في مجموعها مفهوم "المعجزة اليونانية" الذي سيطر على المخيال الغربي منذ اليونان وإلى لحظتنا الراهنة، دون أي اكتراث للحقائق التاريخية

<sup>1</sup> سالم يفوت: حفريات الاستشراق، في نقد العقل الاستشراقي، مرجع سابق، ص 19.

<sup>2</sup> برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الأول)، الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص 27.

<sup>3</sup> برتراند راسل: حكمة الغرب، ج 1، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ع 62، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب،

الكويت، 1983، ص 21.

والاجتماعية، وفي تجاهل تام لأي تأثير ممكن للحضارات الشرقية على اليونان، خاصة ما تعلق بحضارة مصر القديمة، أو بلاد ما بين النهرين.

بناء على ما سبق، أرّخ "راسل" للفلسفة بداية من لحظة الفيلسوف اليوناني "طاليس الملطي" في أوائل القرن السادس قبل الميلاد، ونفى أن يكون قد نقل عن المصريين ما يمكن أن يعتبر فلسفة أو علما، فعلمهم في الأصل لا تتجاوز بعض القواعد العملية.<sup>1</sup> ثم استعرض باقي منجزات الفلاسفة اليونان مزهوا بهذا الاعجاز اليوناني الفريد الذي لم يسبقهم إليه أحد، تماهيا مع فكرة "التفوق القائم على الجنس" التي تقود بالتالي إلى ما يسمّى "المركزية الأوروبية".

هذا إذن جزء من مسار تشكل الهيمنة الغربية، وتجدر نظرة الاستعلاء في الفكر الفلسفي الغربي، فمن هنا كانت نظرهم للتاريخ، ومن هنا استمدوا فهمهم للكون، وتقويمهم للآخرين، فالغرب هو مركز العالم، والآخرين أطراف له، حيث يبدأ التاريخ في أوروبا، ويُنظر إلى العصور الإنسانية على أنها أوروبية.

### 3- الاستشراق ونزعة التمركز حول الغرب:

رأينا كيف انطوت آراء كثير من الفلاسفة الغربيين وتفسيراتهم للتاريخ على محاولة لإعادة بناء الأنا الأوروبي خصوصا والغربي عموما بصورة موافقة ومنسجمة مع نزعة التمركز الغربي حول الذات. ولأنّ الوعي بالذات في الفلسفة الأوروبية خاصة، إنما يتم عبر الآخر، فإنّ بناء هذه الذات سيظل ناقصا ما لم يكتمل بعملية أخرى ضرورية هي عملية تفكيك الآخر وإعادة بنائه بسلبه "أناه" وإقصائه، وتحويله إلى مجرد موضوع مسلوب الإرادة والوعي، حتى تبقى الأنا الأوروبية كذات وحيدة، تتخذ من كل ما عداها موضوعا، تشكله كيفما تشاء، وهي المهمة التي اضطلع بها الاستشراق عبر مراحلها المختلفة.<sup>2</sup>

لقد تكوّنت فلسفة الاستشراق باعتبارها صورة من صور الممارسة العقلية الغربية، ثمّ خضعت للمركزية الغربية التي شكّلت الآخر بما يتلاءم مع منظومتها في التمركز، وهكذا فإنّه لما كان الشرق كموضوع للاستشراق "هامشا" كانت الأنا الغربية -وهي موجّه الاستشراق- مركزا، إذ انتزع الشرق من بيئته وسياقه، وأعيد انتاجه على المنوال الذي أراده العقل الاستشراقي المنسجم مع استراتيجية التمركز الغربي،<sup>3</sup> وقد سلك الاستشراق عدة أساليب لتثبيت صورة أناه (الغرب) واستكمال بناءها، وفي الوقت نفسه إقصاء الآخر (الشرق) وعزله.

<sup>1</sup> برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الأول)، الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص 27.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروبة والإسلام ... والغرب، مرجع سابق، ص 127-128.

<sup>3</sup> عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ج 3، مرجع سابق، ص 208.

في صورة من صور الاقصاء العرقي، قسّم المستشرق الفرنسي "أرنست رينان" Ernest Renan [1823-1892] وهو أحد المستشرقين الكبار في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، البشرية إلى قسمين (عرقين) أساسيين، عرق آري وعرق سامي، يتمثل العرق الآري أفضل ما يتمثل في أوروبا وخصوصا شمالها، بينما يتمثل العرق السامي في شعوب الشرق والجنس العربي، ويتسم الجنس السامي كما يدّعي "رينان" بالكسل والخمول وقصور العقلية وعدم ملاءمتها للإبداع والفلسفة والعلم، بينما يتميز العرق الآري الذي هو في نظره أرقى السلالات البشرية بالعقلية المتقدمة القوية، وبالشجاعة والنشاط، والقدرة على الاختراع والابتكار، والعلم وفلسفة أمور الحياة. فالساميون يتصفون إضافة إلى ضيق الذهن وعدم قبول الأفكار والنظر العقلي، بالأنانية الشديدة والانتقادي التام للقدر، وانتشار الفوضى والخضوع للاستبداد، وعلى النقيض من ذلك، وحده الجنس الآري يهتم بالعلوم والسياسة والفنون، ولذلك يمنحه الأولوية في انتصار الأجناس لاحقاً.<sup>1</sup>

هذا الاقصاء العرقي، يتضمن اقصاء عقليا بالضرورة، فعقول الشرقيين كما يروج المستشرقون الغربيون في أعمالهم، أدنى مرتبة من عقول الأوروبيين، كما أن الفروق في الخصال الذهنية بين العرقين شديدة الوضوح. يقول "اللورد كرومر" Cromer Evelyn Baring [1841-1917] حاكم مصر فترة الانتداب البريطاني: «الأوروبي منطقي مدقق، وتعبيراته عن الحقيقة لا تتسم بالغموض، وهو أيضا منطقي طبيعي، وإلا لما مارس درس المنطق، وهو محب للتوازن في كل شيء، وهو شكاك بطبيعته ويطلب الدليل قبل قبول أية فرضية من الفرضيات، وذكاؤه يعمل كما لو كان جزءا من آلة. ذهن الرجل الشرقي، على الجانب الآخر، شبيه بشوارعه التي تروق للعين، يفتقر افتقارا كبيرا إلى التوازن. منطق الرجل الشرقي غير متقن بشكل يصعب وصفه، وعلى الرغم من اكتساب العرب القدماء درجة عالية إلى حد ما، في علم الجدل، فإن خلف هؤلاء العرب يفتقرون افتقارا كبيرا إلى الملكة المنطقية. هذا يعني أنّ هذا الخلف يعجز عن استخلاص الاستنتاجات شديدة الوضوح من الفرضيات البسيطة التي يعترفون بصحتها...»<sup>2</sup> ولقد أفضى هذا الحكم على الشرق إلى إنكار أي إسهام للعرق السامي في ميدان الفلسفة، هذا ما يؤكد "رينان" بقوله: «وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية...»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> مجدي عبد الحافظ صالح: أرنست رينان، المركز الثقافي للكتاب، ط1، الدار البيضاء (المغرب)، 2020، ص53.

<sup>2</sup> اللورد كرومر: مصر الحديثة، مج2، تر: صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2015، ص186-187.

<sup>3</sup> أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، ط1، القاهرة، 1957، ص14-15.

إذن، فإنّ الأساس الذي اعتمده "رينان" في موقفه من الفلسفة الإسلامية أيضا أساس عرقي، فهو يرى أن عرق العرب السامي حالّ بينهم وبين التفلسف، ولذلك فإنّه «من العسف أن نطلق اسم فلسفة عربية على فلسفة لا تعدو أن تكون استنادا من اليونان، وما كان لها أي جذر في شبه الجزيرة العربية، فهذه الفلسفة مكتوبة بالعربية ليس إلّا...»<sup>1</sup> وهذا ما نجده أيضا عند المستشرق الهولندي "دي بور" De Boer [1942-1966] الذي اعتبر أنّ ما يسمى الفلسفة الإسلامية، لا يعدو كونه ترجمة للفلسفة اليونانية، واقتباسا عنها، فلقد «ظلت الفلسفة العربية على الدوام فلسفة انتحائية عمادها الاقتباس الصرف مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين لا ابتكارا، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بإنتاج مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها»<sup>2</sup> وهذا موقف ينكر تماما أصالة الفلسفة الإسلامية، وينفي كليا وجود ما يمكن أن يطلق عليه هذا المسمى.

لا يتردد المستشرق الشهير "هاملتون جيب" Hamilton. A.R. Gibb [1895-1971] في تأكيد هذا الموقف، ويرد ذلك مثله مثل "رينان" إلى عدم قدرة العربي باعتباره شرقيا على التجريد، فيقول: «العقل العربي سواء في علاقته بالعالم الخارجي أو في علاقته بالعمليات الفكرية يعجز عن أن يطرح شعوره الجارف الحاد بانفصالية الأحداث المحسوسة وفرديتها، وهذا بالذات، فيما أعتقد، أحد العوامل الرئيسية التي تكمن وراء ظاهرة فقدان الحس بالقانون التي اعتبرها الأستاذ ماكدونالد فرقا مميزا في الشرقي، وهذا أيضا ما يوضح نفور المسلمين من العمليات الفكرية العقلانية»<sup>3</sup> وإذا كان هذا النص، ينسج موقفا من قدرة العرق السامي، والجنس العربي بالخصوص، على المنوال الذي نسجه "رينان"، ويتهمه بالانجراف نحو عالم المحسوسات، وبالقصور في التجريد، وبالتالي عدم القدرة على التفلسف، فإنّ هناك تحليلات أخرى لموقف الاستشراق من الفلسفة الإسلامية، فالفيلسوف الفرنسي "إميل برييه" Émile Bréhier [1876-1952] مثلا، لم ينف وجود فلسفة إسلامية كما فعل "رينان"، بل أثبتتها، لكنه يبقى وفيما لنزعة الاقصاء العرقي التي طبعت موقف "رينان"، حيث يرى أنّ أعلام هذه الفلسفة الإسلامية التي أثبتتها، ليسوا ساميين، وإنما هم آريون اعتنقوا الإسلام، وذلك ما عبّر عنه بقوله: «كان فلاسفة العرب ممن اعتنقوا الإسلام وكانوا يكتبون آثارهم بالعربية، لكن جمهورهم لم تكن من أصل سامي بل من أصل آري، لذلك التمسوا

<sup>1</sup> جورج طرابيشي: مصائر الفلسفة بين الإسلام والمسيحية، دار الساقى، ط1، بيروت، 1998، ص15.

<sup>2</sup> دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 1954، ص53.

<sup>3</sup> محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروبة والإسلام ... والغرب، مرجع سابق، ص130-131.

موضوعات تفكيرهم في الكتب اليونانية، التي أخذ في ترجمتها إلى السريانية والعربية منذ القرن السادس المسيحيون النسطوريون، والتمسوها أيضا في الآثار المزدكية الباقية في فارس المختلطة أشد الاختلاط بالآراء الهندية».<sup>1</sup>

ولن نتوقف نزعة التمرکز الثاوية في خطاب الاستشراق على الاقصاء العرقي أو العقلي فقط، بل ستظهر أيضا في إقصاء حضاري للآخر الشرقي، ظهر ذلك جليا في موقفه من الإسلام والعرب خاصة، حيث اعتبر الإسلام عدوا للحضارة، ولقد كان هذا الادعاء مبررا للحروب الصليبية، فهذا الأديب الفرنسي "فرانسوا رينيه دي شاتوبريان" François-René de Chateaubriand [1768-1848] يقول: «لم تدر الحروب الصليبية من أجل إنقاذ كنيسة القيامة وحسب، بل دارت حول معرفة من الذي سينتصر على هذه الأرض وهل سيكون النصر حليف ذلك المذهب الديني-الإسلام- عدو الحضارة والمكرس باستمرار للجهل والطغيان والعبودية، أم أن النصر سيكون حليف عمل على إيقاظ عبقرية الزمن العتيد الحكيم في نفوس البشر وعلى إلغاء العبودية ونشر الحرية التي لا يعرف عنها الشرقيون شيئا».<sup>2</sup> هذه الحروب التي رسّخت صورة مشوهة للشرق العربي الإسلامي في المخيال الغربي، نتيجة المواجهات الدموية، وكان الأذى الذي جلبته قبل كل شيء أذى عقليا ترتب عنه تسمم العقل الغربي ضد العقل الإسلامي من خلال تشويه الإسلام وتفسير تعاليمه تفسيراً خاطئاً، واعتبار نبي الإسلام عدواً للمسيح.<sup>3</sup> كل ذلك لأجل تبرير الحملات المستمرة على بلاد المسلمين.

ولأن الإسلام شكّل باستمرار تحدياً حضارياً للغرب، فإنّ الموضوعية كانت غائبة في كتابات كثير من المستشرقين عن الإسلام، وكانت أحكامهم كلها ناتجة عن نوايا مسبقة تنزع إلى إقصاء الإسلام حضارياً، وهنا يكمن فهم ما يزعمه المستشرق الاسكتلندي "ويليم موير" William Muir [1819-1905] مثلاً بقوله: «إنّ سيف محمد والقرآن هما أكثر الأعداء الذين عرفهم العالم حتى الآن عنادا ضد الحضارة والحرية والحقيقة». أو ادعاء المستشرق النمساوي "غوستاف فون غرونباوم" Gustave E. Von Grunebaum [1905-1972] بأنّ «الإسلام ظاهرة فريدة لا مثيل لها في أي دين آخر أو حضارة أخرى؛ فهو دين غير إنساني، وغير قادر على التطور والمعرفة الموضوعية، وهو دين غير خلاق وغير علمي واستبدادي».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، ط1، القاهرة، 2011، ص36.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروبة والإسلام... والغرب، مرجع سابق، ص131.

<sup>3</sup> عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ج3، مرجع سابق، ص212-213.

<sup>4</sup> محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مرجع سابق، ص124.

كان الاستعمار واحدا من مظهرات المركزية الغربية، وكان الاستشراق على صلة وثيقة به، لقد كان مدفوعا بنزعة الاستعلاء والسيطرة على الآخر، حيث أفاد الاستعمار من التراث الاستشراقي، ومن جهة ثانية كان للسيطرة الغربية على الشرق دور في تعزيز موقف الاستشراق، حيث تزامنت مرحلة التقدم الهائل في مؤسسات الاستشراق وفي مضمونه مع مرحلة التوسع الغربي في بلاد الشرق.<sup>1</sup>

لقد شغل المستشرق الفرنسي "سلفستر دي ساسي" Silvestre de Sacy [1838-1758] منصب المستشرق المقيم في وزارة الخارجية الفرنسية، وكان هو مترجم البيان الذي وجهته السلطات الاستعمارية الفرنسية للجزائريين عند غزو الجزائر سنة 1830م، وكان مستشار الخارجية الفرنسية في كل القضايا المتعلقة بشؤون الشرق، والأمر كذلك بالنسبة لمواطنه "لويس ماسينيون" الذي عمل مستشارا للإدارة الاستعمارية الفرنسية خاصة بالشؤون الإسلامية، ولقد كانت السلطات البريطانية تبني سياساتها في مستعمراتها في بلاد الشرق بالتنسيق والتشاور مع فريق من المستشرقين.<sup>2</sup> وهكذا فإن عمل الاستشراق لم يقتصر على تبرير الاستعمار، وإنما كان موجها ودليلا له من أجل فرض السيطرة على شعوب الشرق واخضاعها.

كل هذه الأساليب الإقصائية تجاه الآخر، تؤكد أنّ الاستشراق تقدّم إلى الشرق عموما وإلى العالم العربي والإسلامي خصوصا، وفي ذهنه مقولات محددة وصفات جوهرانية ثابتة أنتجها المخيال الغربي الذي يتغذى على نزعة التمرکز حول الذات، بداية من إرثه اليوناني قديما، وسلطته الدينية في العصور الوسطى، وفي فلسفات التاريخ خلال العصور الحديثة، وحاول من خلال هذه المقولات تنميط الشرق باعتباره موضوعا للدرس وإعادة تفسيره على المنوال الذي يريد.

### ثالثا: رد المفكرين العرب على الاستشراق:

ليس هناك شك في أن كثيرا من المستشرقين عملوا على دراسة التراث الإسلامي، وبذلوا جهدا كبيرا في التعامل معه، جمعا وتحقيقا وفهرسة وحفظا في المكتبات الغربية، كما نشروا العديد من الدراسات والأبحاث في تاريخ الإسلام وحضارته وعلومه وآدابه، وهذا ما كان له أثر بالغ في خدمة التراث والتعريف به، حيث لا يزال المنجز الاستشراقي في هذا الجانب مرجعا للباحثين العرب والغرب على السواء، وهذا ما يعبر عنه "نجيب العقيقي" [1981-1916] قائلا: «فتناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة، ولم يقفوا منه عندها فيموت بين جدران المكتبات والمتاحف والجمعيات، وإنما عمدوا إلى درسه وتحقيقه ونشره وترجمته والتصنيف فيه: في منشئه وتأثره وتطوره وأثره وموازنته بغيره، واقفين عليه مواهبهم ومناهجهم

<sup>1</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص72.

<sup>2</sup> محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مرجع سابق، ص ص48-49.

وميزاتهم، مصطنعين لنشره المعاهد والمطابع والمجلات ودوائر المعارف والمؤتمرات، حتى بلغوا منذ مئات السنين وفي شتى البلدان وبشائر اللغات مبلغا عظيما من العمق والشمول والطرافة، وأصبح جزءا لا ينفصل عن تراثنا، ولا تؤرخ الحضارة الإنسانية إلا به»<sup>1</sup>.

ولا يمكن إنكار أعمال بعض المستشرقين أو العلماء الغربيين التي تتسم بالإنصاف والموضوعية تجاه التراث الإسلامي، بل إن منهم من نزع إلى الدفاع عن الإسلام وهم قلة، منهم الألمانية "زيغريد هونكه" Sigrid Hunke [1999-1913] صاحبة كتاب: "شمس الله أو (شمس العرب) تسطع على الغرب" الذي يعد من أهم الدراسات الغربية التي تناولت الإسلام بإنصاف ووعي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، ووقف بحزم في وجه المغالطات المفضضة عن الإسلام، والفرنسي "مورس بوكاي" Maurice Bucaille [1998-1920] مؤلف كتاب: "التوراة والإنجيل والقرآن والعلم" الذي كان معروفا بالأمانة العلمية، والمنهج المتميز، حيث قدّم قراءة علمية ومعرفية للأديان الثلاثة وفق منهج مقارن، بعيدا عن أي معطيات أيديولوجية أو تعصب ديني أو مذهبي، وكان الأمريكي البلجيكي "جورج سارتون" George Sarton [1956-1884] صاحب "تاريخ العلم" الذي أشاد بالدور الطبيعي للتراث العلمي والفكري العربي الإسلامي في تكوين الفكر الأوروبي الحديث، بل وتعلم اللغة العربية من أجل التعمق في دراسة تاريخ العلوم عند المسلمين.

تقابل هذه العناصر الإيجابية التي تضمنها المنجز الاستشراقي حول التراث العربي الإسلامي في مختلف الميادين، عناصر سلبية أيضا، وهذا ما جعل الموقف من الاستشراق لدى المفكرين العرب ينقسم بين مادح وقادح ومعتدل، إلا أننا في هذا العنصر من البحث، نهدف إلى استجلاء بعض مواقف المفكرين العرب التي حاكمت أعمال المستشرقين في مناهجهم وتوغلت في مرجعياتهم وحاولت فضح تحيزاتهم المعرفية، ويمكن تصنيفها في دائرة الردود على الاستشراق، وذلك من خلال نماذج محددة يمكن أن تعطي صورة واضحة عن طبيعة هذه الردود، إذ لا يمكن لباحث واحد أن يحصي جميع الأعمال التي تندرج ضمن هذا الإطار.

## 1- بدايات الوعي بالاستشراق:

عقد المستشرقون مؤتمرهم الدولي الأول بباريس سنة 1873م، وكان من بين مداولاته، مناقشات حول تبرير الاحتلال، قامت على المقارنة والطعن في الآخر مجسدا في ثقافته العربية الإسلامية، لا سيما وأن القرن التاسع عشر شهد ظهور النزعات العنصرية الآرية، التي رافقتها أيضا التفسيرات الخاصة بصراع الأحياء والنشوء

<sup>1</sup> نجيب العتيقي: المستشرقون (ج1)، دار المعارف، ط4، القاهرة، 1980، ص7.

والارتقاء، ولم يكن الساسة الأوروبيون آنذاك أمثال "اللورد كرومر"، أو "غابرييل هانوتو" Gabriel Hanotaux [1853-1944] في معزل عن مادة هذا النقاش حول الشرق والشرقيين.<sup>1</sup>

وتزامن مع هذه المرحلة بداية اكتشاف الوعي العربي الإسلامي للاستشراق، حيث يعد "جمال الدين الأفغاني" [1838-1897] من أوائل المفكرين الذين افتتحوا مرحلة السجال مع الاستشراق، حينما ناقش محاضرة ألقاها "أرنست رينان" من على منبر السوربون بباريس في التاسع والعشرين من آذار (مارس) 1883م، ونشرت في اليوم نفسه في صحيفة: Journal des Débats الفرنسية، وقد استوقفته في هذه المحاضرة التي لم تكن أفكارها شاذة عن ثقافة عصره في أوروبا، مسألتان حاول مناقشتها ودحضهما: الأولى هي دعوى أن الإسلام يناهض ويضاد العلم، والثانية أن العرب أمة غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة والفلسفة، وقد كان من بين ما جاء في رده على هذه الادعاءات، قوله: «إن المرء ليتساءل بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها، أصدر هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها أم كان منشؤه الصورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية في العالم، أم أن أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام، أو حملت على اعتناقه بالقوة، وعاداتها وملكاها الطبيعية هي جميعا مصدر ذلك؟». ومعنى هذا، أن تقييم الإسلام، من حيث هو دين ومنهج هداية من الله تعالى، يجب أن لا يدخل فيه ما ينسب للإنسان من أفهام وعادات، بل يجب أن يراعى في تقييمه ما يحمله من مبادئ هداية الإنسان وتوجيهه إلى أسباب الحياة الكريمة، كإنسان متميز عن غيره من الكائنات، أي أنه لا يجب أن يكون مؤسسا على صنعة الإنسان العقلية فيه، وعاداته التي ورثها.<sup>2</sup>

ويعتقد "عبد الإله بلقزيز"، أن هذا الدفاع الذي انبرى له "الأفغاني" سيظل أساسا لكل المواقف النقدية التي اتخذها النهضويون العرب لاحقا إزاء الاستشراق، بل إن انتباهه المبكر إلى محاضرة "رينان" كان سببا في انتباهه من لحقه من النهضويين إليها، ومثلما كانت أفكار "رينان" شديدة التأثير في وعي المستشرقين، والمهتمين بالشرق من السياسيين، كان رد "الأفغاني" شديد التأثير أيضا، حيث مثل ذلك لحظة استعادة وعي لدى بعض المفكرين العرب، ومعرفة بانتهاك الاستشراق لتراثهم وقيمهم، بدءا من تلامذته.<sup>3</sup>

يدين الشيخ "محمد عبده" [1849-1905] بقسط كبير من ثقافته ومواقفه الشهيرة حتى وإن لم يتقيد بها تماما، ولم يسايرها إلى النهاية، إلى أستاذه "الأفغاني" وكان من ذلك أن رد على استنتاجات "رينان" التي تضمنت اتهامها للإسلام بمعادة العلم والتمدن، وربطها له بالجمود الذي ساد فترة من الزمن، حيث اعتبر

<sup>1</sup> محسن جاسم الموسوي: مداخل المثقفين العرب للاستشراق (2) نهاية القرن التاسع عشر يقظة أم مواجهة؟ مجلة الاستشراق، دار الشؤون الثقافية العامة، ع2، بغداد، 1987، ص7.

<sup>2</sup> محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، ط6، 1973، ص89.

<sup>3</sup> عبد الإله بلقزيز: نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مرجع سابق، ص37.

ذلك طارئاً على الإسلام، وليس رؤية متأصلة في ديننا أو تراثنا الفكري، من ذلك قوله: «كان الدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم، يسيح به في الأرض ويصعد به إلى أطباق السماء، ليقف به على أثر من آثار الله، أو يكشف به سرا من أسرارهِ في خليقته، أو يستنبط حكماً من أحكام شريعته، فكانت جميع الفنون مسارح للعلوم تقطف من ثمارها ما تشاء، وتبلغ من التمتع بها ما تريد، وتبلغ وقف الدين، وقعد طلاب اليقين، وقف العلم وسكت ربحه، ولم يكن ذلك دفعة واحدة، ولكنه سار سير التدرج»،<sup>1</sup> وهو بذلك يشدد على ضرورة الفصل في القيم، بعدم الوقوع في الخلط بين المبادئ والأفكار، هذا من جانب، وبين القيم وحاملها أو المتصلين بها، من جانب آخر.

لقد كانت ردود "محمد عبده" على المستشرقين تأسيساً للممارسة النقدية للاستشراق آنذاك، ويمكن اعتبار رده على "هانوتو"، مثلاً على ذلك، حيث كان من أسسها: تحكيم وقائع التاريخ في الخلاف، واستخدام أساليب الحجج المنطقي، والتفكير من خارج منطلقات الخصم، وإمساك العصا من الطرف الآخر بالذهاب في الدفاع عن الذات الحضارية بعيداً، وذلك قصد استرجاع التوازن المفقود، لكن مع حد مقبول من الموضوعية في الاعتراف بما للخصم من حق في بعض آراءه.<sup>2</sup>

وكان من المسائل التي أثارها "هانوتو" ورد عليها "محمد عبده": إنكاره قدرة المسلمين على التمدن والنهوض، دعوته المسلمين إلى الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية كسبيل للنهوض، وورده عجز المسلمين عن التفلسف العميق إلى تسليمهم بالقضاء والقدر، لكن الملاحظ على ردود "محمد عبده" على "هانوتو"، حتى وإن كانت تتسم بالسخرية على منطلقاته في الكتابة عن المجتمع العربي الإسلامي، إلا أنها التزمت بطرح ما تضمنته من مقارنات، ثم الرد عليها من غير عصبية، من خلال تبيين حقيقة الإسلام من القرآن، ومن تفصي التاريخ، دون الوقوع في تمجيد الوضع الراهن للمسلمين الذين أعرضوا على مبادئ دينهم وانشغلوا بالقضايا الزائفة، حيث عبّر عن ذلك بقوله: «إنّ هؤلاء الافرنج يأخذون مطاعنهم في الإسلام من سوء حال المسلمين، مع جهلهم هم بحقيقة الإسلام، إن القرآن نظيف والإسلام نظيف، وإنما لوثة المسلمون بإعراضهم عن كل ما في القرآن واشتغالهم بسفاسف الأمور».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج3، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1993، ص338.

<sup>2</sup> عبد الإله بلقزيز: نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مرجع سابق، ص39.

<sup>3</sup> محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج3، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، مرجع سابق، ص256.

والحقيقة أننا لا يمكن أن ندرك أهمية وحرارة مناقشات "محمد عبده" دونما استيعاب لطبيعة المعركة الفكرية وعلاقتها بالتحدي السياسي آنذاك، فإذا كانت قراءات هؤلاء الغربيين للمجتمع ومكوناته منذ ازدهار الفلسفة الإسلامية واندحارها على أنها مجموعة من الثوابت المتفرعة من سياقات العنصر إلى الأنظمة والشرائع والطباع، وهي ثوابت غير ابداعية قاتلة لكل غريب، فإنّ مثل هذه الاستنتاجات ليست بأي حال منفصلة عن النزعة المركزية الأوروبية التي تتأكد كل يوم في السلوك الاستعماري، والتي تحتكر الثقافة والعقلانية والتمدن لصالح العنصر الأوروبي انطلاقاً من الرصيد اليوناني، وصولاً إلى عصور الحداثة.<sup>1</sup>

وفي الأخير يمكن القول أن جهود "الأفغاني" و"محمد عبده"، لم تكن متوجهة تماماً لأغراض مناقشة أعمال المستشرقين، إلا في إطار علاقة ذلك بالسياسة الخارجية للدول الاستعمارية مثل فرنسا وبريطانيا، إلا أنّهما ميّزا ضمناً بين الفكر الاستشراقي المتماهي مع السياسة الغربية الاستعمارية والخدام لها، وبين الفلسفة المناهضة لهذا الفكر، حيث نجد هماً ورواد الإصلاح يميزون بين "أرنست رينان" مثلاً ومن ينقل عنه من السياسيين من أمثال "هانوتو" و"كرومر"، وبين فلاسفة على شاكلة "غوستاف لوبون" Gustave Le Bon [1841-1931] ، و"ماكس ملر" Max Müller [1823-1900]، ورغم أن الجهد اللاحق للمفكرين والباحثين العرب يأخذ بالتبلور الأدق في ميدان المجادلة القومية، إلا أن المناهج الأوروبية ذاتها، ستكون ذات سحر مؤثر خاص في العقود الثلاثة من القرن العشرين.<sup>2</sup>

## 2- في اتجاهات نقد الاستشراق:

حدث تراكم نسبي في مواقف المثقفين والباحثين العرب من الاستشراق، شكّل مع الوقت مادة بحثية يساعد تحليلها على اكتشاف الخيوط النازمة لتوجهات هؤلاء المثقفين في التعامل معه، مما يسمح بإيجاد تصنيف للمواقف، لكن ذلك لا يخلو من صعوبة طبعاً، فهو وإن كان ينطلق من الملاحظة على هذه المادة البحثية، إلا أنه يرتبط بصورة ما، لا تقل أهمية، بالمنظور الذي يؤسس من خلاله الباحث ملاحظاته حولها، وبما توفر لديه من هذه المادة البحثية.

وقد حاول بعض المفكرين تصنيف هذه المادة، منهم "فؤاد زكريا" [1927-2010]، الذي صنّفها بناء على منطلقات المفكرين نقاد الاستشراق، فرأى أن هناك اتجاهان رئيسان قد رسما مسار نقد الاستشراق في الثقافة العربية على امتداد القرن العشرين: ينطلق الاتجاه الأول من منظور ديني محض، حيث أراد أصحابه

<sup>1</sup> محسن جاسم الموسوي: مداخل المثقفين العرب للاستشراق (2) نهاية القرن التاسع عشر بقظة أم مواجهة؟ مرجع

سابق، ص12.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص14.

الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد التشويهات أو الانحرافات التي تتميز بها نظرة كثير من المستشرقين إلى الإسلام، وحتى وإن حضر البعد السياسي في نقد هؤلاء للاستشراق، لكن أغلبه يندرج تحت البعد الديني ويتخذ شكل عنصر من عناصره، ومن أهم المنتمين إلى هذا الاتجاه، يذكر: "محمد البهي"، و"أنور الجندي". أما الاتجاه الثاني فينطلق من منظور سياسي حضاري، يهدف قبل كل شيء، إلى فضح الأهداف السياسية والتشويهات الثقافية للاستشراق من حيث هو أداة لهيمنة الغرب على الشرق، وذلك على النحو الذي تميزت به كتابات "أنور عبد الملك" و"إدوارد سعيد" بصورة خاصة.<sup>1</sup>

بينما يقيم الباحث المغربي "بنسالم حميش" [1948-] تقسيما على أساس ما يسميه العمق المعرفي والدراية المنهجية في نقد الاستشراق، إلى: مواقف الرفض المتشجع، التي لا تنظر إلى الاستشراق إلى بصفته صورة أخرى عن عمليات التبشير، ومتآمرا ومتعاوننا مع الاستعمار الصليبي، والمواقف التحليلية النقدية، التي يرى أنها تصدر عن مفكرين يملكون من العلم وسعة الفكر والتحكم في المناهج، ما يؤهلهم إلى أن يكونوا محللين ومحاورين موثوقا بهم، ويدرج ضمن الفئة الأولى مفكرين من أمثال: "محمد البهي"، و"عبد اللطيف الطيباوي"، و"مالك بن نبي"، وضمن الفئة الثانية، مفكرين مثل: "أنور عبد الملك"، و"إدوارد سعيد"، و"عبد الله العروي".<sup>2</sup>

وبالنظر إلى هذه التقسيمات، فإنه مهما حاولنا تحديد اتجاهات المثقفين العرب للاستشراق، فإنها تصنيفات لا تخلوا من تداخلات فيما بينها، وقد لا تخلو أيضا من مبالغة حينما تقحم مفكر ما قسرا ضمن هذه الفئة أو تلك، أو ربما تتجاهل بعض نقاد الاستشراق، أو تبالغ في إلحاق صفة بمفكر ما، كالقول بأن موقفه متشجع مثلا، لكن كخطوة إجرائية يمكن الاستفادة من هذه التقسيمات، بأن نتناول نقد المثقفين العرب للاستشراق، حسب الترتيب التالي: ربط الاستشراق بالتبشير والاستعمار، ثم الكشف عن البنية المعرفية للاستشراق، رغبة في إعطاء صورة عن مادة نقد الاستشراق لدى المثقفين العرب، عبر بعض التجارب النقدية المعاصرة.

## 2-1- ربط الاستشراق بالتبشير والاستعمار:

كان الاستشراق ميدانا رئيسا استهدفه المفكرون الإسلاميون بالنقد في الفترة ما بين الثلاثينيات والخمسينيات من القرن الماضي، سعيًا منهم إلى حماية الهوية الإسلامية مما اعتبروه الخطر الثقافي الغربي، وقد تميز هؤلاء المفكرون بعنائهم لثقافة الغرب وسياساته، وإذا كانت المرحلة السابقة شهدت محاورات مع

<sup>1</sup> فؤاد زكريا: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج، مرجع سابق، ص 27.

<sup>2</sup> بنسالم حميش: العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، دار الشروق، ط 1، القاهرة، 2011، ص 161.

المستشرقين، كمحاولة لرد شبهاتهم حول الإسلام، فإنّ هذه المرحلة اتسمت بمواقف دفاعية رافضة للاستشراق، صعدت أسلوبها ضده بشكل أكثر حدة وانفعالية، حيث كان الأساس الذي قامت عليه هذه المواقف هو ربط الاستشراق بالتبشير والاستعمار، واعتباره وجهاً آخر للحرب الصليبية التي يشنها الغرب ضد بلاد المسلمين، وهذا ما يبرر لدى بعض الباحثين وصف هذا النوع من التعامل مع الاستشراق، بالنقد الديني، ووسمه بالحماسة الدينية والهشاشة الفكرية لاستناده إلى حجج دينية تقليدية محضّة.

برز في هذه المرحلة كتاب "عمر فروخ" [1906-1987] و"مصطفى خالدي" [1895-1978] "التبشير والاستعمار في البلاد العربية" سنة 1944م، ثم صدر في طبعة منقحة ومزودة سنة 1953م، وقد تميّز بالهجوم الشامل على الاستشراق، والتأكيد على الارتباط الوثيق بين الاستشراق والتبشير والاستعمار، وقد اعتبرا "لويس ماسينيون" مثالا بارزا على هذا الارتباط، وأحد العاملين الأساسيين على تشويه الثقافة العربية الإسلامية خاصة فيما تعلق بالدعوة إلى الكتابة بالعامية وبالخط اللاتيني. كما هاجما تشكيك "رينان" في أصالة الفلسفة العربية الإسلامية، ورأيا أنه يتقاطع مع آراء المبشرين والمستعمرين المتجنّبة على العبقرية العربية.<sup>1</sup> لكنهما في الوقت نفسه، لم ينكرا إفادة العرب في بناء فلسفتهم مما قدمه اليونان للعالم، وإنما استهجنّا اتهام العرب بأنهم ليسوا سوى نقله، واستعانا لدحض هذا الادعاء بأقوال "جورج سارتون" حول هذا الموضوع، حيث وصفاه بأنه من ثقاه تأريخ العلم في العالم.<sup>2</sup>

ولقد هاجم "عمر فروخ" كذلك المستشرق "غرونباوم" الذي انتقد كتابه "عبقرية العرب"، واتهمه بسوء الطوية، لأنه لا يقصد من وراء انتقاده شخصيا سوى الحط والتقليل من المنجز الثقافي الإسلامي من خلال انتزاع الحمل من سياقها وصرّفها عن معانيها وتشويهها.<sup>3</sup>

وفي عام 1957م صدر كتاب "محمد البهي" [1905-1982] "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" حيث كان علامة بارزة على توجهه إلى ربط الاستشراق والاستعمار على نحو أكثر قطيعة مع الثقافة الغربية، ولقد عالج محمد البهي مسألة الاستشراق جنبا إلى جنب مع مسألة التبشير، وذلك لبيان الصلة الوثيقة بينهما، وإظهار وحدة الهدف التي تجمعهما، فأفرد لذلك بحثا كاملا بعنوان: "المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام"، أكد فيه أنّ كلاهما دعامة للاستعمار في مصر والشرق الإسلامي، فههدف التبشير هو تمكين الأوربي المسيحي من البلاد الإسلامية بدافع التنفيس عن هزيمة الحروب

<sup>1</sup> عمر فروخ ومصطفى خالدي: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، منشورات المكتبة العصرية، ط3، بيروت، 1953، ص44.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص224.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص249.

الصليبية، والرغبة في الانتقام من الإسلام وتوهين المسلمين توجيهها واتجاهها، وهي الأسباب ذاتها التي دعت الأوربيين إلى الاستشراق بالدرجة الأولى، وهذا ما جعله يعد الاستشراق لونا من ألوان التبشير لاعم نفسه مع ظروف الحياة.<sup>1</sup>

ويعتقد "البهي" أنّ عمل المستشرقين ينطوي على نزعتين رئيسيتين تؤكدان صلته بالاستعمار والتبشير، هما: من جهة، إضعاف القيم الإسلامية من خلال التشكيك في مناسبة الإسلام للحياة المعاصرة، في مقابل تمجيد القيم الغربية المسيحية، والتأكيد على مناسبتها لرفاهية الإنسان وتحرره، ومن جهة تأكيد الروح الصليبية في دراسة الإسلام والثقافة الغربية، وذلك بالسخرية من الإسلام والتهكم بالرسول عليه الصلاة والسلام والتشكيك في رسالته الالوهية.<sup>2</sup>

وحذّر "البهي" من أن هناك تيارا من المفكرين العرب تربطه صلة وثيقة بالمستشرقين، اعتبره مرآة لهؤلاء، تأثر بمناهجهم في البحث، وخضع لأفكارهم وأصبح يرددها دون تمحيص أو نقد، سواء في تناول موضوعات الدين، أو تحديد أساليب الحياة، أو في تقدير الثقافات الشرقية الدينية أو الإنسانية منها، عرف بتيار التجديد، أو التغريب، وذكر من هؤلاء "طه حسين" كواحد من أرياب هذا الاتجاه وأورد له نصوصا كثيرة تدور في فلك دعاوى الاستشراق والتبشير، يدعو فيها إلى اتباع طرائق الغرب ومناهجهم في التدريس، ويوصي بتعليم اللغتين اللاتينية واليونانية قبل المرحلة الجامعية مجازاة للغرب ومساوقة له.<sup>3</sup> ولذلك تلازم لدى "البهي" مثله مثل باقي الاحيائيين العرب، نقد هؤلاء المفكرين ونقد الاستشراق، أي نقد الداخل (تيار التجديد والتغريب)، ونقد الخارج (الاستشراق)، وهكذا فإن الموقف الذي يقابل به الاستشراق وتيار التغريب في الفكر العربي، يعبر عن رفض مبدئي وتضاد مطلق مع الاستشراق يصل إلى حدود المواجهة الإعدامية دون أي تمييز بين أعمال المستشرقين، مما يجعلهم في سلة واحدة كأعداء لقيم الإسلام وحضارته.

يرى أنور الجندي [1917-2002] أنّ الاستعمار الغربي لم يكتف بالتوجه إلى العالم الإسلامي بالسلاح لتقزيمه وبسط نفوذه عليه، وإنما عمل على سحق مقوماته الحضارية والدينية من أجل تأكيد هذا النفوذ، ومن هنا يبرز أثر مخططات الغزو الثقافي الذي واجهه الفكر الإسلامي، من حيث التشكيك في القيم الإسلامية وإثارة الشبهات حولها، وهذا بهدف القضاء على الطاقة الفكرية والروحية لدى المسلمين، وتغيير عقليتهم والقضاء على ثقافتهم وتراثهم، ولما كانت عقلية المسلمين مرتبطة بالإسلام واللغة العربية، فقد ركّز عليهما جهوده، من خلال الطعن في القرآن والسنة، والدعوة إلى استخدام العامية بدل العربية الفصحى، ولقد

<sup>1</sup> محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 525-527.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 52-66.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 200-208.

كان الاستشراق هو المصنع الذي يعد "أدوات العمل" من شبهات وشكوك وطعون واتهامات، يقدمها العلماء الذين يعملون لوزارات الاستعمار في الدول الغربية إلى المبشرين لإذاعتها بين المسلمين وأبناء المستعمرات عموماً.<sup>1</sup> وهذا هو وجه الارتباط بين الاستشراق والتبشير والاستعمار الذي عبّر عنه "الجندي" قائلاً: «لقد كان هذا العمل المشترك (التبشير والاستشراق) قد وجد من النفوذ السياسي والعسكري الغربي وسيلة وأداة وقوة على تركيز قواعده، وإنشاء أجيال معتنقة لفكره متأثرة بسمومه»<sup>2</sup>

وأكد "الجندي" أنّ من أخطر ما يواجه المثقفين المسلمين، هو أن يجدوا بين أيديهم دراسات وموسوعات تقدّم لهم الفكر الإسلامي من وجه نظر غربية نصرانية تختلف عن مفهوم الإسلام الأصيل، حيث كتبت من خلال هدف واضح هو تغريب الفكر الإسلامي وتزييف مفاهيمه وإثارة الشبهات حوله، وقد كانت دوائر المعارف المنتشرة في المكتبات العامة وفي مكتبات الجامعات وكليات الآداب واللغة الغربية، مسمومة وزائفة في كثير من موادها، يقدمها مستشرقون متعصبون، لبعضهم صفة الولاء الكنسي، ولبعضهم صفة الولاء الاستعماري والصهيوني والماركسي، وهي موجهة في الأصل للشباب الغربي من أجل إعدادهم للعمل في الأقطار العربية الإسلامية، وغلبت عليها أهداف مضمرة وراء العرض الذي يحمل طابعاً علمياً زائفاً، ويتخفى وراء كلمات براقية وعبارات خادعة تشكّل مادة جذب للشباب وهو في طور تكوين ثقافته الإسلامية ونموه الأخلاقي. ويشير "الجندي" إلى أن دائرة المعارف الإسلامية وضعت باللغات الأوروبية في دوائر الاستعمار والاستشراق والتبشير، بهدف أن تكون مادة في أيدي الخبراء والمبعوثين الذين ترسلهم وزارات الاستعمار إلى العالم الإسلامي، لذلك هي تنضح بالحقد والتعصب والشكوك، وقد كتبها جهابذة التبشير والاستشراق وحملوها كل خصوماتهم وأحقادهم.<sup>3</sup>

ونبه "الجندي" إلى سعي ما أطلق عليه تيار "التغريب والغزو الثقافي" المتأثر بمناهج وآراء المستشرقين إلى تزييف أصالة الفكر الإسلامي القرآني المصدر، وذلك من خلال ادعاءين اثنين، هما: أن الفلسفة اليونانية هي مصدر الفلسفة الإسلامية، وأن المسلمين أخذوا الفلسفة اليونانية وبنوا عليها مفاهيمهم ومصطلحاتهم في الفقه والنحو والبلاغة، ويرى أنّ هذه الصيحة ارتفعت إلى الادعاء بأن "أرسطو" هو شيخ الفكر الإسلامي، وهذا ما

<sup>1</sup> أنور الجندي: على طريق الأصالة الإسلامية (2): الاستعمار والإسلام، دار الأنصار، دط، القاهرة، 1979، ص 17-20.

<sup>2</sup> أنور الجندي: مقدمات العلوم والمناهج، مج 5: التبشير والاستشراق والدعوات الهدامة، دار الأنصار، دط، القاهرة، 1983، ص 5.

<sup>3</sup> أنور الجندي: سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي، ط 2، القاهرة، 1985، ص 16-17.

حمل "أحمد لطفي السيد" [1872-1963] و"طه حسين" [1889-1973] وغيرهما، إلى القول بأن على المسلمين إذا ما أرادوا تحقيق نهضتهم الحديثة، أن يأخذوا بالفلسفة الغربية الحديثة أساسا لذلك باعتبارها امتدادا وثمرة للفلسفة اليونانية، وهي مقولة - كما يرى - ردها "رينان" في كتبه، على نحو يراد به إنكار فضل المسلمين في الدراسات العقلية.<sup>1</sup> وهذا ما جعله يتعرض لتيار التغريب بهجوم كاسح، باعتبارهم امتدادا للفكر الغربي وخرابا لأغراضه في العالم الإسلامي، وقد خصّ من هؤلاء "طه حسين" بدراسات منها: "طه حسين، حياته وفكره في ميزان الإسلام"، و"محاكمة فكر طه حسين"، إضافة إلى دراسة أخرى عنه وعن "أحمد لطفي السيد" بعنوان: "أكذوبتان في تاريخ الأدب الحديث أحمد لطفي السيد، طه حسين" حيث رأى في أعماله مثالا جليا للتغريب وأهم أعلامه.

ينعى "مالك بن نبي" على الفكر العربي الإسلامي عدم تعمقه في معرفة الغرب، حيث يرى أنّ جل معرفتنا به سطحية، وذلك لأنّ أغلب أفكار المسلم عنه كانت تصدر عن مطالعات مبتورة وظلت وظيفية أو استهلاكية، وقد ظل الفكر الإسلامي عبر قرون مضت، عاجزا عن إدراك حقيقة الظواهر، فلم يكن يرى منها سوى القشور، فأصبح عاجزا عن فهمها كما يجب، ولذلك فإنّ وعيه بهذه الأسباب جعله يدرس الظاهرة الغربية، من حيث خصائصها وحضورها في الفكر العربي الإسلامي.<sup>2</sup>

ولقد كان من أهم خصائص الحضارة الغربية التي أشار إليها، "عالميتها المركزية" التي تحققت لها بفضل تقدمها العلمي والتكنولوجي، الذي أدى تدريجيا بالإنسانية إلى الوحدة والانسجام، محتما عليها بذلك مصيرا مشتركا أصبح كفكرة حاضرا بتأثيره في مجال التاريخ بوضوح بعد أن كان مجرد تصور في النطاق الميتافيزيقي.<sup>3</sup> إلا أنّ هذا التوجه الإنساني نحو العالمية لا يعني في نظره أنّ العالمية الغربية موضوعية، فالعلم يدفعها نحو التوحد مع الإنسانية، لكن ضميرها متخلف عنه، فقد حوّلت إشعاعها العالمي إلى نوع من الهيمنة التي تؤكّد نزعة التمركز على حساب الشعوب الأخرى، وهذا ما يقود إلى معرفة الخاصية الثانية من خصائص الحضارة الغربية، وهي نزعتها الاستعمارية، التي تعود جذورها إلى الحضارة الرومانية التي تنزع إلى السيطرة على الآخر وإخضاعه، حيث ظهر ذلك في اندفاع الإمبراطورية الرومانية للسيطرة على أغلب مناطق العالم القديم،<sup>4</sup> وفي التصورات الدينية المسيحية الصليبية التي أودعت في الأوروبي بذرة التوسّع الأخلاقي الذي أصبح ذريعة لحروبه الصليبية

<sup>1</sup> أنور الجندي: سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص 203-205.

<sup>2</sup> مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط5، دمشق، 1986، ص 64-65.

<sup>3</sup> مالك بن نبي: فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر بانديونج، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط3، دمشق، 1983، ص75.

<sup>4</sup> مالك بن نبي: شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دط، دمشق، 1986، ص 148-149.

ولمشاريعه الاستعمارية على العالم الإسلامي.<sup>1</sup> وفي أسطورة الجنس المختار العنصرية التي تملك الضمير الأوروبي، وأدت به إلى احتقار الشعوب والأمم الأخرى وتجاهل ما لديها من عناصر إيجابية، وأباح لها التوجه إلى بقية قارات العالم لتحويلها إلى مستعمرات، تنهب ثروات شعوبها وتستنزف خيراتها، بدفع من حاجتها المتزايدة إلى المادة الأولية واليد العاملة غير المكلفة، وذلك دون أي تحفظ في تبني مبدأ النسبية الأخلاقية، حيث لم تعد تعرف شيئا من الخير للإنسانية فيما وراء حدود أوروبا.<sup>2</sup>

اهتم "بن نبي" بالبحث في أثر الكتابات الاستشراقية على الفكر الإسلامي الحديث، حيث كتب سنة 1969م رسالة بعنوان: "إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث"، صنّف فيها المستشرقين إلى طبقات: وفق ترتيب زمني إلى قدماء ومحدثين، ووفق موقفهم تجاه الإسلام والحضارة الإسلامية إلى مادحين وقادحين. ورأى أنّ المستشرقين القدماء لم يتدخلوا في نسيج الفكر الإسلامي ولم يؤثروا فيه بشكل كبير، وإنما أثروا في حركة النهضة في أوروبا بما قدّموه من ترجمات ونقلوه من علوم من المكتبات الإسلامية، ووجدت الفئة القادحة استعدادا تلقائيا في نفوس المسلمين لمواجهة ما تبثه من أفكار وما تطلقه من أحكام، لأنّ حربها كانت واضحة وظاهرة، ومثل "بن نبي" لذلك برّد الفعل العنيفة التي أحدثها كتاب "الشعر الجاهلي" الذي نسجه "طه حسين" على منوال مسلمة قدّمها المستشرق "ديفيد صامويل مرجليوت" David Samuel Margoliouth [1858-1940] قبل صدور هذا الكتاب، بينما يشير إلى الأثر الملموس الذي أحدثته فئة المستشرقين المادحين التي لم يكن هناك في البداية أي مبرر للهجوم عليها، وهذا هو مكنم الخطر في نظره، ولذلك فقد ركّز جل اهتمامه عليها دون غيرها، ليبين الثغرة التي تعتري الجهاز الدفاعي عن كياناتنا الثقافية.<sup>3</sup>

يرى "بن نبي" أنّ الصدمة الحضارية التي حدثت للضمير المسلم خلال القرن 19م، والقرن 20م، خاصة في ميدان العلوم، بينت بلا شك فقر العالم الإسلامي إلى الأفكار، وهذا ما وجد فيه الاستشراق الأدبي المادح والمجد تربته الخصبة، فعمل على زراعة الأفكار المخدرة التي يتلقفها الضمير المسلم بشغف كبير، لأنّها تمنحه تسلية وتعويضا عن مركب النقص الذي اعتراه تجاه العلوم الغربية، لكن هذا الضمير يظل منشطرا بين مشاعر مختلفة، فهو من جهة يشعر بالفخر والاعتزاز والزهو حينما يطالع كتابات لمشاركة حاولوا أن يشبّوا مواقف القرآن الكريم والسنة النبوية للحقائق العلمية، أو كتابات لمستشرقين تمجد كثيرا إنجازات المسلمين السابقين في ميدان العلوم، ومن جهة أخرى تثيره مؤلفات مستشرقين آخرين أو تلامذتهم ممن يقللون

<sup>1</sup> مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 40-43.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص ص 127-133.

<sup>3</sup> مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، ط1، بيروت، 1969، ص ص 5-

من إسهام العرب والمسلمين وإنجازاتهم في ميدان العلوم، وينعتونهم بنقلة ومبليغي علوم اليونان والرومان. ويعتقد أنه لو كان ولا بد من البحث عن جانب إيجابي في الاستشراق، فإنه لن يكون في صورته المادحة وإنما في صورته القادحة، فهو وإن قادنا إلى تلافيه باللجوء إلى علمانية سطحية، أو إلى الغرق في فكرة الإعجاز العلمي، لكنه لا بد وأن يقودنا في صورته الأكثر تطرفاً إلى طرح مشكلة الإسلام والعلم بطريقة جديدة بالبحث عن المناخ العقلي الذي كونه القيم القرآنية في المجتمع الإسلامي،<sup>1</sup> وبناء على ذلك يجب أن يتحدد موقفنا من إنتاج المستشرقين وفق اعتبارين اثنين:

- أن لا ننكر القيمة العلمية لبعض كتابات المستشرقين الكبار مثل "غوستاف لوبون"، والتي اتسمت بالطابع العلمي والنزاهة في الأحكام.

- أن ما ينتجه العقل في القرن العشرين لا يخلو من بعد عملي قد يستغل سياسياً، وأن كل فراغ أيديولوجي لا تشغله أفكارنا لا بد وأن تملؤه أفكار معادية ومنافية، بل إن المشتغلين على صراع الأفكار لا ينتظرون وقوع الفراغ الأيديولوجي بل يصنعونه غالباً، وهذا ما تعمل عليه اتجاهات ومذاهب كالماركسية مثلاً حينما تعمل على فصل الشباب عن الجبهة الأيديولوجية الوطنية التي يفترض أن تعمل على مواجهة مشاكل الاستقلال الكبرى.<sup>2</sup>

هكذا يتضح لنا أن موقف "بن نبي" من الاستشراق وإن بدا في بعض جوانبه متردداً بين القبول والرفض وبين التسليم والنقد متوخياً منهجاً انتقائياً، إلا إنه في الجملة موقف رافض يدعو إلى التحصين الثقافي في إطار معركته الكبرى التي يقودها تحت مسمى صراع الأفكار.

## 2-2- الكشف عن البنية المعرفية للاستشراق:

شهد الربع الأخير من القرن الماضي موجة جديدة من موجات نقد الاستشراق، حيث اتسع نطاق الرؤية العربية في معاينة الاستشراق ليشمل مفكرين من خارج التيار الديني، بل إن بعضهم كان من غير المسلمين أصلاً، وكانوا في مجملهم يملكون دراية واسعة بالغرب ثقافة، وعلى اتصال وثيق بالفكر الغربي وتحولاته خاصة في ميدان العلوم الانسانية، واطلاع واسع على دوائر الاستشراق، وهذا ما جعل كتاباتهم حول الاستشراق أكثر دقة، إذ ركزوا على كشف البنية المعرفية للاستشراق، حتى وإن تنوعت مقاصدهم ما بين النقد السياسي الحضاري والنقد المعرفي الخالص، ومن هؤلاء نذكر: "أنور عبد الملك" موضوع بحثنا الذي كان سباقاً في هذا الميدان، ومفكرين مثل: "إدوارد سعيد"، و"عبد الله العروي"، و"محمد أركون"، الذين سنتناول أطروحاتهم باختصار كنماذج عن هذا النوع من النقد لا على سبيل الحصر.

<sup>1</sup> مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 22-28.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 41-46.

أصدر "إدوارد سعيد" كتاب "الاستشراق" Orientalism باللغة الإنجليزية سنة 1978م، حيث اتجه فيه إلى نقد منهج التفكير حول الشرق وتمثيله لدى المستشرقين من أساسه، بخلاف ما سبقه من كتابات في هذا المجال، خاصة تلك التي تصدر عن توجهات دينية، والتي كانت تعنى بالرد على شبهات المستشرقين وتفنيد مقولاتهم حول الإسلام وما تعلق به من عقائد وعلوم وعادات وتقاليد، كما أنه لا يعد دراسة تقليدية للاستشراق بوصفه تاريخاً أو حدثاً، بل هو تحليل للصور النمطية التي يكونها الإنسان عن ذاته وعن الآخر وآليات ترسخها وهيمنتها.

ويأخذ هذا العمل أهميته من كونه يصدر عن مفكر يقف بين الشرق والغرب، فهو يجمع بين النشأة الشرقية العربية والمكانة الأكاديمية المرموقة داخل الوسط الأكاديمي الغربي ذاته، مما أتاح له رؤية جيدة لكلا الجانبين، وهو في ذلك يتجه إلى مخاطبة العقل الأكاديمي الغربي اعتماداً على الأسس النظرية المعتمدة في العلوم الإنسانية الغربية ذاتها، لا على المنطلقات الثقافية الشرقية كالدين أو غيره من الموجهات المجتمعية.

لقد حاول "سعيد" تأسياً بفكرة الخطاب لدى الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" Michel Foucault [1926-1984] وتصوره لعلاقة المعرفة بالسلطة، فحص الاستشراق بوصفه خطاباً فاعلاً حول الشرق استطاعت من خلاله الثقافة الأوروبية أن تدبر أمور الشرق، بل وابتداعه سياسياً واجتماعياً، وعسكرياً، وأيديولوجياً، وعلمياً، وتخليياً، في فترة ما بعد التنوير. والكشف عن ما يتضمنه من رؤية غربية متحيزة تجاه الشرق والثقافة الشرقية، تحركها إرادة سلطوية كامنة إلى إخضاع الشرق والهيمنة عليه.<sup>1</sup>

ومن جهة أخرى، أفاد من فكرة الفيلسوف الإيطالي "جامباتستا فيكو" Giambattista Vico [1668-1774] عن "التصوير التمثيلي" في العلوم الإنسانية، حيث اجترح مفهوم "التمثيل"<sup>2</sup> ليعين كيفية حضور الشرق في الوعي الأوروبي (الغربي)، فالشرق تم تمثيله وفق الرؤية الغربية، بصورة تكشف عن إيمان مطلق ومنظم بالاختلاف الجوهرى بين الذات (أوروبا) والآخر (الشرق)، وترسم فكرة الهوية الأوربية على ما عداها من ثقافات. فإذا كان الغرب يحيل على كل القيم الحضارية المجيدة من تقدم ورقي وعقلانية، فإن الشرق يحرم من تمثيل نفسه، ويصادر حقه في الكلام، لترسم له صورة نمطية راسخة، ويسيج في قوالب جاهزة قوامها الهمجية والبدائية والتخلف.<sup>3</sup>

هذه هي أيديولوجيا الاستشراق التي يرى "سعيد" أنها تطورت عبر قرون مضت، تضمنت مجموعة من التمثيلات عن الشرق طوعت لتلائم الحياة الأوروبية، واكتسبت صفتها المرجعية وبلغت ذروتها في الثلث

<sup>1</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، صص 46-49.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 123، ص 133.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، صص 99-101.

الأخير من القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر حين ارتبطت بالمصلحة الاستعمارية وتفوق القوة لصالح أوروبا. فالغرب ومن خلال هذه التمثيلات جرّد الشرق من تاريخيته، وأحاله إلى بنى نصية مليئة بالتخييل تتشرب تقاليد متكلسة من التمثيل الخاطيء، منحت الغرب شرعية لاسترقاقه، لأنه يحمل لأبناء الشرق نور الحضارة، ويعينهم على استيعاب مظاهر المدنية الحديثة، وهذا ما يظهر في نصوص كثيرة لسياسيين غربيين ساقها "سعيد" كمثال ليؤكد أطروحته هذه، منهم: "بلفور"، "كرومر"، و"هنري كسنجر"<sup>1</sup>. وهدف "سعيد" من كل هذا هو أن يبرز تورط الثقافة الغربية في خدمة الإمبريالية، فجوهر عمله كما أشرنا هو بحث العلاقة بين القوة والمعرفة، ورصد العلاقة القائمة بين الصعود الغربي الاستعماري، ونشأة معارف وكتابات هدفها النهائي تأكيد سيادة الغرب الأوروبي على الآخر، كائنا ما كان موقعه وجغرافيته، وتأييد قبول الآخر استعلاء واستعباد الغرب له.

في كتابه "تعقيبات على الاستشراق" ينبه "سعيد" إلى أنّ محاججته بعيدة عن أن تكون دفاعا عن العرب أو الإسلام كما فهم البعض، وإنما هي بمثابة تحدّ لحالة البكم المفروضة على الشرق كموضوع، ومقاومة حالة الظلم الفعلي الواقع على تكتل بشري صادف أنه يشمل العرب والمسلمين أيضا.<sup>2</sup> كما يرفض أن يدرج عمله النقدي للاستشراق ضمن تلك النقود ذات النزعة القومية ولا ضمن النقود الأصولية ذات النزعة الدينية، والتي ينتج عنها عادة معرفة مشوهة بالآخر، وتمييط تبسيطي له، وحجج سياسية متحذلقه ضده، وإنما يؤكد على توجهه ونزعتة الإنسانية عند دراسة الاستشراق، حيث عمد إلى استعمال النقد المستمد من التوجه الإنساني لفتح مجالات جديدة للصراع وتقديم سياق متواصل من التفكير والتحليل، بدلا من ردود الفعل الآنية الغاضبة التي تقيّد تفكيرنا.<sup>3</sup>

لقد وجهت الكثير من الانتقادات لـ"سعيد"، أهمها أنه ركز على الاستشراق الفرنسي والانجليزي، في حين تجاهل الإسهامات الضخمة للاستشراق الألماني، ويُعتقد أن تصرفه هذا جاء لأن ألمانيا لم تكن قوة استعمارية مثل فرنسا وإنجلترا اللتان كانتا قوتان استعماريّتان مهيمنتان، وبالتالي فإنّه لو تطرق للاستشراق الألماني كان ذلك سيقوض فرضيته في نقد الاستشراق القائمة على علاقة المعرفة بالسلطة، ويفسد عليه صحة منطلقاته النظرية في الادانة الكلية للاستشراق، عبّر عن هذه الملاحظة المستشرق "برنارد لويس" قائلا: «لو كان البحث عن السلطة بواسطة المعرفة هو الباعث الوحيد أو الباعث الاساسي للاستشراق (...)

<sup>1</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص ص 85-109.

<sup>2</sup> إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق، تر: صبيحي حديدي، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1996، ص 38 و ص 102.

<sup>3</sup> إدوارد سعيد: بعد 25 سنة على صدوره: تمهيد جديد لكتاب "الاستشراق"، تر: موقع نواة، تونس، تاريخ الاطلاع:

2018-03-15. الرابط: <https://nawaat.org/2005/02/24/said-on-orientalism-25>

فلماذا ازدهرت هذه الدراسات الاستشراقية في بعض البلدان الاوربية التي لم تساهم اطلاقا في الهيمنة على العالم العربي ( المقصود المانيا)؟ ومن المعلوم أنهم قدموا من النتائج العلمية الحجم نفسه الذي قدمه الانجليز والفرنسيون، وبعض العلماء يقولون أكثر...؟<sup>1</sup>.

صحيح أن "سعيد" لم يتطرق للاستشراق الألماني كما يشير "برنارد لويس"، وقد يبدو ذلك ظاهريا سببا في تقويض أطروحته، لكن "سعيد" نفسه يشير إلى تركيزه على الاستشراق الفرنسي والانجليزي ويؤكد عليه، وهذا ليس لأنه يجهل الاستشراق الألماني، أو لا يريد الاطلاع عليه، وإنما لأنه في الأساس ينطلق من منظور يربط فيه الاستشراق بالاستعمار، حيث لم ينكب على دراسة الاستشراق للبحث في مدارسه،<sup>2</sup> والتميز بين استشراق متحيز واستشراق منصف، وإنما كان مهموما بفكرة أساسية هي تشكيلات الاستشراق ذاته كخطاب معرفي لصيق بالسلطة التي دعمته، لينتج بدوره مادة للاستعمال السلطوي من أجل الهيمنة والسيطرة وتبرير التدخل في الشرق، وبالتالي فإن الاستشراق الفرنسي والانجليزي ثم الأمريكي وما اتصل به من كتابات في الشعر والأدب وفي الصحف وفي نشرات الإداريين وكتابات السياسيين هو المادة الخصبه لهذا الجهد، لا أعمال المستشرقين البعيدين عن دوائر الاستعمار. وحتى لو سلمنا باعتراض "برنارد لويس" هذا، فإنه يمكن بالمقابل القول بأن رغبة "برنارد لويس" بالتميز بين أنواع الاستشراق إنما هي محاولة لتثبيت أطروحة ما حول نوع ما من أنواع الاستشراق (الاستشراق الألماني مثلا) رغبة في تبرئة الاستشراق من صلته بالاستعمار بالكلية وفي هذا تعميم من جهة الاعتراض على تعميم آخر.

ومن الانتقادات التي توجه له أيضا، ممارسة التعميم والانتقائية التي شابت كتابه، وذلك بخلطه بين الاستشراق كتخصص أكاديمي صارم وبين كتابات الرحالة والصحافيين والإداريين المستعمرين، وهذا ما وصفه المستشرق الفرنسي كلود كاهن بقوله: «ونظرا لأنه (أي سعيد) لا يميز بالشكل الكافي بين الأدبيات الاستشراقية المبتذلة أو الصحفية وبين بحوث العلماء الحقيقيين، فإنه يرتكب أخطاء فاحشة ويقع في ظلم كبير».<sup>3</sup> لكن من جملة النصوص التي يوردها "سعيد" هؤلاء السياسيين في معرض حديثه عن الاستشراق، هي نصوص تحمل في طياتها آراء أو أفكار لمستشرقين حول الشرق يقيمون عليها تبريراتهم للهيمنة على الشرق واستعماره، بل إن من هؤلاء السياسيين ونقصد هنا "اللورد كرومر" من كتب عن الشرق بأسلوب المستشرق والسياسي معا، بل إن "سعيد" منسجم بالأساس في اختياره لنصوص هؤلاء السياسيين والإداريين مع منطلقاته النظرية في نقد الاستشراق، أي علاقة المعرفة بالسلطة.

<sup>1</sup> برنارد لويس: مسألة الاستشراق، ضمن: محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، تر: هاشم صالح، دار

الساقى، ط2، بيروت، 2000، ص178.

<sup>2</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص65.

<sup>3</sup> محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، مرجع سابق، ص34.

ورغم هذه الانتقادات يبقى "سعيد" مثقفا كونيا يملك صلابة وتماسكا إزاء المركزية الغربية، وقدرة على الإفلات من الانزلاق العاطفي نحو أي تمركز مضاد، لذلك أخذ مشروعه النقدي صيتا عالميا، سواء من الرافضين أو المناصرين له، وقد ألهم هذا المشروع تيارا ثقافيا مهما هو تيار ما بعد الاستعمار، انتمى له مفكرون من الغرب والشرق على السواء، خاصة وأنه يجمع بين النشأة الشرقية العربية والمكانة الأكاديمية المرموقة داخل الوسط الأكاديمي الغربي ذاته، وهذا ما أكده بقوله: "نشأت كعربي ذي تعليم غربي، وقد شعرت أنني أنتمي لكلا العالمين، دون أن أنتمي لأي منهما انتماء كاملا، منذ الزمن الذي بمقدور ذاكرتي استعادته... إلا أنني حينما أقول (منفى) فلا أعني شيئا ما، فعلى النقيض، فإن انتمائي لكل من الجانبين على الخط الإمبريالي الفاصل، كما هو واقع الأمر، قد ساعدني على فهم كليهما بيسر أكثر".<sup>1</sup>

لم يكتب "عبد الله العروي" [1933-] مؤلفا خاصا يتناول فيه موضوع الاستشراق، لكنّه كرس مساحات معتبرة من كتاباته لمناقشة آراء المستشرقين ونقدها، وقد حدد لنفسه في ذلك مهام واضحة، تندرج بصورة مباشرة ضمن اشتغاله الأكاديمي الصرف الذي يتضاءل فيه المنحى الأيديولوجي إلى أبعد الحدود، فهو لم يكن معنيا بتناول الاستشراق انطلاقا من إشكالية جدل الأنا والآخر، على شاكلة ما فعله مفكرون سابقون ومعاصرون له، ولم يكن منشغلا بمعرفة نظرة المستشرقين إلى العرب والمسلمين وتاريخهم والانخراط في الرد عليها، وإنما كان يريد تناول أعمال المستشرقين وفق نظرة محايدة يقف فيها مراقب من الشرق والغرب معا، من جهة المنهج ومدى فعاليته في دراسة الإسلام وتاريخه، وتأثيراته في ميدان الإسلاميات سلبا وإيجابا.<sup>2</sup>

ميّز "العروي" بين ثلاث تيارات أساسية هيمنت على الأيديولوجيا العربية المعاصرة، شكّلت الإطار الناظم للموقف العربي من الغرب، يحتزها في رؤى ثلاث شخصيات مفهومية هي:

- **الشيخ**: يرد مشكلات مجتمعه كلها إلى الأساس العقدي الديني، وتستفزه ادعاءات واستفزازات الغربيين حول قضايا تتعلق بالإسلام وتاريخه وحضارته، فيدخل معهم في سجال ومناظرات محاولا الدفاع عن معتقده، وبالتالي فإنه لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب ضمن هذا الإطار التقليدي - الصراع بين الإسلام والنصرانية- ورأى "العروي" أنه لولا هذه الاستفزازات لما سلك الشيخ هذه الطريق، ولما فارق صمت الأولياء الخاشعين.

- **رجل السياسة**: مع زيادة إطلاع العرب على الفكر الغربي، تعرفوا عليه بشكل أكثر عمقا واتساعا مما كانوا يتخبطونه من أفكار وآراء لغرض السجال والمناظرة، ومن هنا اكتشفوا أن العقل وإن كان غائبا في المسيحية كدين، فإنه حاضر في الثقافة الغربية، بل تأكد لديهم أن أوروبا أصبحت هي تربته الملائمة مهما تعددت

<sup>1</sup> خالد سعيد: إدوارد سعيد ناقد الاستشراق قراءة في فكره وتراثه، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2011، ص75.

<sup>2</sup> عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، 2006، ص117.

مصادره، ومن هنا يرى أن "الشيخ" وجد الكثير من الأدلة التي كان يبحث عنها لمحاكمة الكنيسة المسيحية لدى كتاب عصر التنوير، وهذا ما سمح لهذا العهد بأن يأسر عقول ووجدان العرب، حيث استهوتهم أفكار فلاسفة عصر التنوير الأوروبي التي تفضح الكنيسة وجرائمها، فمدتهم بكل ما يساعدهم على اتهامها ومحاکمتها، وفي الوقت نفسه بررت لهم أشياء محببة لقلوبهم من تاريخهم الإسلامي وحضارته. لقد قدمت أيضا أفكارهم - كما يرى العروي - شروحا لمساوئ الاستبداد، مما زاد حقدهم تجاه حكم العثمانيين، ففي هذه اللحظة من التطور الفكري ظهر رجل جديد (السياسي) الذي شخص مشكلات مجتمعه القديمة والحديثة في الاستبداد العثماني، ورأى أن المخرج من الانحطاط والتخلف يكمن في زيادة الحريات والإصلاح السياسي وتجسيد دولة القانون... الخ، وهي مثل ومفاهيم استقاها من الغرب، من دعوة روسو ودروس مونتيسكيو وشكل النظام البرلماني الإنجليزي، وحاول قسرا أن يجد لها ما يبررها ويسندها في التاريخ الإسلامي، لكنه انتزعها من سياقها النظري واستخدمها بشكل ذرائعي مباشر سرعان ما أبان عن عجزه في أول تجربة حقيقية أتاحت له.

- داعية التقنية: هو مثقف حصل على تكوين مختلف القنوات، مكّنه من الاطلاع على النظريات العلمية والاكتشافات التقنية الجديدة، وشكل لديه تصورا عن الغرب يختلف عن تصور من تقدمه على مسار التاريخ (الشيخ، السياسي الليبرالي)، فالغرب عنده ليس دينا بدون خرافة ولا دولة بدون استبداد، وإنما الغرب قوة مادية بنيت على العمل الموجه المفيد والعلم التطبيقي، وهذا هو مدخل الإصلاح والنهوض الذي يراه مناسبا لمجتمعه، أي الإفادة من التقنية العصرية والعلوم التجريبية الغربية وتدرسيها، ويستدل على ذلك بالنموذج الياباني الذي قصد إلى سر الحضارة الغربية (القوة المادية). وفي الوقت الذي يتجه السياسي الليبرالي أحيانا إلى انتقاد تاريخ الإسلام الذي يتضمن جوانب من الاستبداد، فإن داعية التقنية لا يلتفت إلى هذا الأمر، حيث لا يرى أن الاستبداد يمنع التقدم والتمدن بل قد يعتبره شرطا لازما له (مثل الصناعة في عصر نابليون الأول والثاني)، كما لا يستعجم داعية التقنية الغرب كما يفعل الشيخ، بل يألفه، فيتكلم لغته ويلتزم منطقها، ولا يعود بفكره إلى الماضي متحسرا على عهود الازدهار والتفوق، وإنما يضع المستقبل (التقنية) نصب عينيه.<sup>1</sup>

ويعتبر "العروي" أن هذه الأشكال من الشخصيات مثلت ثلاث لحظات متتابعة للوعي العربي وهو يحاول إدراك هويته وهوية الغرب، حيث اعتبر أن الشيخ هو الشخصية الأيديولوجية المحورية في مرحلة الاستعمار، والسياسي هو الشخصية الأيديولوجية في مرحلة الاستقلال، وداعية التقنية هو الشخصية الأيديولوجية للدولة القومية، لكنه يؤكد في الوقت نفسه أن هذا التحقيب ثقافي ولا يطابق بالضرورة مرحلة التطور السياسي، إذ لا يختفي شكل من أشكال الوعي هذه بانتهاء مرحلة سياسية معينة، وحتى وإن كان يدعي أنه لجأ إلى التجريد في الحديث عن هذه الشخصيات لدواعٍ منهجية أهمها أن الشكل الواحد من الوعي

<sup>1</sup> عبد الله العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995، ص ص 42-48.

لا يتجسد في الرجل نفسه في كل البلاد العربية، لكنه يعود ليتجاوز هذا الضابط المنهجي ويعترف أنه استوحى النماذج المذكورة من أعمال ثلاث شخصيات معروفة؛ "محمد عبده" (الشيخ)، "الطفي السيد" (السياسي الليبرالي)، "سلامة موسى" [1887-1958] (داعية التقنية)، وبرّر ذلك أن هؤلاء يمثلون هذه الأشكال من الوعي أوضح وأظهر ما يكون التجسيد.<sup>1</sup>

حصّن "العروي" المستشرق النمساوي "غرونباوم" بمساحة أوسع من الدراسة، ولقد كان لهذا الاختيار ما يبرره، إذ رأى في هذا المستشرق المثال الذي يغري بالنقد والمناقشة، إذ يحظى بالأهمية كدارس غربي جيد الاطلاع على تاريخ الإسلام وثقافته ولغاته (العربية، الفارسية، التركية)، وإلى علاقته الشخصية به أثناء إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية، إضافة إلى تكوينه في فيينا، قلب أوروبا، الذي جعله ورثا للمدرسة الألمانية في فقه اللغة وفي التاريخانية، ومنفتحا على ما حققه أعلام المدارس الاستشراقية الأوروبية الفرنسية والانجليزية والإيطالية والروسية في هذا الميدان، كما أنّ اندماجه بجامعة شيكاغو الأمريكية شديدة التأثير بعلم الاجتماع الألماني منحه تنوعا في العناصر المنهجية: فقه اللغة، علم الاجتماع الثقافي، علم الأجناس، علوم سياسية، وغيرها، وهذا ما جعل منهجيته بمثابة النموذج الذي يوحد الكثير من مدارس الاستشراق، ويجعل نقدها بمثابة نقد لكثير من تلك الاتجاهات أو المدارس.<sup>2</sup>

بناء على اختياراته الماركسية، وانطلاقا من نظريته التاريخانية الصارمة، انصب اهتمام "العروي" في دراسته عن "غرونباوم" على نقد منهجيته الأنثروبولوجية الثقافية، وبيان ما يترتب عنها من نتائج فكرية غير مطابقة، وكان تركيزه بالذات على أطروحاته ثقافية النزعة التي تقوم على تصور جوهري اختزالي للإسلام، ينسجم مع الصورة التي رسمها الاستشراق الكلاسيكي عنه، والتي تبعده عن منطلق التاريخ والتطور، في الوقت الذي يرى فيه العروي " أنّ مقصد الإسلام لا بد أن يستنبط من التاريخ ذاته."<sup>3</sup>

سيترتب عن هذه النزعة الثقافية لدى "غرونباوم" مجموعة من الاختزالات المشوهة لتاريخانية الإسلام، يحددها "العروي" في ثلاث صور رئيسية، هي:

**أولا:** إهمال علوم المسلمين والتقليل من أهمية البحوث في شأنها، فهي في نظره لم تخرج عن فكرة الحقيقة الإسلامية التي تتنافى مع أسس العلم الحديث، بل إنه يرى أن حتى ما أنجزه أقطاب العلوم الطبيعية المسلمون خلال القرون الوسطى، وما أحدثوه من ثورة على الحواجز التي وضعها علم الإلهيات في طريق البحث

<sup>1</sup> عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 48-53.

<sup>2</sup> عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص 118-119. وانظر أيضا: عبد الله العروي: أزمة

المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخانية؟، تر: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1978، ص 51-52.

<sup>3</sup> عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص 123.

العقلي، كان مستهجنًا وغير مقبول، أو ظل هامشيًا، بالنسبة للنظام الفكري القائم حينها، وهذا التجاهل يرجعه "العروي" للتصور الذي رسمه "غرونباوم" للإسلام، حيث أنّ الاعتراف بالعلوم الإسلامية ومنجزاتها يزعزع المبدأ أو المقصد النموذجي الذي افترضه له ويهدده، ورد على موقفه هذا من العلوم الإسلامية بالإشارة إلى حالة العلوم الأوروبية حتى أواخر القرن السابع عشر ميلادي التي كانت تقوم على نظرية معرفية مخالفة للنظرية الحديثة، ويخضع بعض علماءها للاعتقاد بالآثار العلوية والتنجيم والسحر وأسرار الكون، بينما لا يصدق هذا على علماء المسلمين الذين استقلوا نسبيًا، ولم يشاركوا الفقهاء والنسك نظريتهم في الحقيقة.

ثانياً: اختزال أشكال الانحطاط والتصدع التي عرفها التاريخ الإسلامي في صورة مصغرة ومكررة للانحطاط العباسي، وذلك ليثبت أن الانحطاط مرادف للانزواء والتواكل الفردي، فالمسلم -في نظره- بعد فشله في تجسيد الأمر الإلهي في صورة الدولة، انتقل إلى تجسيده في حياته الفردية (التعبد)، وهذا يعني بلغته التحليلية الثقافية حصر أسباب الانحطاطات كلها في انتقال المقصد الثقافي -الديني- من عائق المسؤولية الجماعية مجسدة في الدولة إلى دائرة الفرد (التواكل والانزوال الفردي)، وهذا يترتب عنه مشكلة ثانية تتعلق بأحوال الإسلام الحديث ومشكلة التقدم، إذ أنّ "غرونباوم" يربط تقدم الأتراك دون العرب بسبب قبولهم النظرية الغربية، بينما يغالي المفكرون العرب في التردد، لكن "العروي" يرى أنّ غرونباوم يمعن في التفسير الثقافي ويهمل التاريخ، في حين أنّ التطور الثقافي لا يجد تفسيراً أو تبريراً حقيقياً إلا خارج الثقافة.

ثالثاً: البرهنة على تركيب اصطناعي لنمط الإسلام الأصلي بكيفية انتقائية مفرطة، حيث يختار "غرونباوم" ويحلل الشخصيات والحوادث، والأحكام، والمواقف، والأقوال... دون نسق ثابت، معزولة عن أزمانها وملابسها ومقدماتها، وينتهي فجأة إلى نتائج يصفها "العروي" بالهزيلة والمبتذلة، تمثلت في مميزات أربعة هي: اللا-إنسية، الحقيقة المطلقة المنزلة، الشخصية الهادئة الخاضعة، والنبوة الخاصة، وإن كانت الميزة الرابعة -كما يرى العروي- ليست ذات قيمة كشفية، فإن الميزات الثلاث الأخرى تتلخص في مفهوم واحد وهو التعالي، أي اختيار وتفضيل الله على الإنسان في كل شؤون الحياة، وهذا حسب تعريف عام وليس مخصص يلجأ إليه "غرونباوم" عندما يتحدث عن الثقافة العربية أو أي ثقافة غير حديثة في مقابل الثقافة الحديثة، كما أنّ هذه الاستنتاجات (المميزات) محاولة منه لإعادة إنتاج فرضياته الأولى المرتبطة بنزعه الثقافية في تناوله للإسلام التي تظل فلسفة ولا يمكن أن تكون منهجاً استكشافياً للتقصي العلمي.<sup>1</sup>

لقد حاول "العروي" تلافي السجال الأيديولوجي في دراسته عن "غرونباوم" لذلك انصب اهتمامه على مجال المنهج والرؤية، وبالتالي يمكن القول أنّ مشروعه يختلف من حيث المنهج عن مشروع النقد العربي للاستشراق الغربي الذي وجد ضالته في عمل "إدوارد سعيد" عندما أصدر كتابه "الاستشراق"، ويكمن هذا الاختلاف في كون "العروي" لا يدرس كيفية اختزال صورتنا سلبياً في وعي الاستشراق المرتبط بالغزو

<sup>1</sup> عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص 133-136.

الاستعماري أو في أزمنة الاحتلال لبلداننا، وإنما يدرس أشكال الأيديولوجيا الغربية المرفوضة رفضاً مطلقاً أحياناً، أو المنسوخة بشكل مشوه إلى تلفيقي أحياناً، أو بشكل توفيفي انتهازي في كثير من نماذج الوعي العربي منذ عصر النهضة وإلى وقتنا الحالي، وهذا ما يطلق عليه الأيديولوجيا العربية المعاصرة.

ويحاول "العروي" أيضاً، عدم الخلط بين الاستشراق التقليدي وبين مناهج علومه، محذراً من الوقوع في الاعتقاد الخاطئ بأن صورة الاستشراق هي انعكاس لمجمل المعارف المنتجة في الغرب، ودعا إلى التمييز بين المستشرقين، وإلى الاستفادة من إيجابيات ما يصدر عن البعض منهم،<sup>1</sup> وهنا هو يلقي باللوم على التيارات الأساسية التي هيمنت على الأيديولوجيا العربية المعاصرة، في صورة الشيخ والسياسي والتقني، الذين نصبوا أنفسهم حراساً للتراث وحولوه إلى كيان مستسلم لجموده، ونزعوا في أحسن الأحوال إلى الانغلاق على التراث وتسيجحه، بما يتطابق مع مقولة الاستشراق حول جموده وعدم تطوره،<sup>2</sup> ونتيجة لذلك فإن الرد على الاستشراق يستلزم استعادة وعي الأنا بتصحيح فهمها للتراث، وبمعالجة اعوجاجها الأيديولوجي،<sup>3</sup> أي أن "العروي" يخوض معركة على جبهتين: نقد الاستشراق التقليدي في مناهجه غير المحايدة، ونقد الإسلام التقليدي الانفعالي في تعامله مع المقولات الغربية حول التراث والحضارة الإسلامية.

إنّ انتقادات "العروي" لغرونبوم، تجعلنا أمام مقابلة بين تاريخانية الأول، وتراثية الثاني، وهي مقابلة عسيرة لا يمكن تجاوزها إلا بالانحياز إلى هذا أو ذاك، وهذا الأمر ليس هو الهدف والمطلوب، خاصة وأن كلا منهما لا يختلف في حكمه عن المقصد الإسلامي إلا شكلاً وأسلوباً، أما الجوهر فواحد، إذ أن التراثي إذا كان يقيد المقصد المذكور بثبوتته ولا تطوريته، فإنه يشير إلى إمكان زواله في طيات وصف انغلاقه واستنفاد إمكانياته الذاتية، أما التاريخي فإن هذه النتيجة التي ينتهي إليها التراثي متضمنة سلفاً في مقدمته حول نسبية الحقيقة وانتسابها الزماني، وأمام هذا التشابه والالتقاء في العمق تبقى كل انتقادات "العروي" لغرونبوم الطافية على السطح غير حاسمة، أي قابلة لردود واعتراضات ليست أقل حدة واحتمالاً، فإن قلنا في سياق تلك الانتقادات أن منطق الانتقاء عند التراثي هو الذاتية المفرطة وسر التواجد هو نفي التاريخ، فإن من الممكن رد هذا الحكم على صاحبه قائلين: إن منطق الانتقاء عند التاريخي هو الموضوعية الموهومة وسر التواجد هو التخبط في التاريخ، هذا بالإضافة إلى التعادل الذي تسجله تقابلات مثل هذه: إعلاء التاريخ وإفقار النظرية مقابل إعلاء النظرية وإفقار التاريخ، واعتبار الحدث شيئاً في حد ذاته، مقابل اعتبار الحدث غير معروف إلا

<sup>1</sup> عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص 117.

<sup>2</sup> عبد الله العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 41.

<sup>3</sup> عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص 24.

بحديث الإنسان عنه، المعرفة الكلية غير متيسرة، وإن قامت فبالخلط بين الميادين والاختصاصات مقابل المعرفة النظرية تقوم على تكامل التخصصات.<sup>1</sup>

خصّ "محمد أركون" [1928-2010] الاستشراق بالعديد من الدراسات، حيث قدّم مقارنة نقدية تأخذ أهميتها من كونها تصدر عن مفكر يتفاعل مع الموضوع بأدواته ومن داخل حصونه، ويمتلك العدة المعرفية اللازمة للتعاطي مع هذا الموضوع، وهو إذ يثني من باب ما يصفه بالعدل والإنصاف والاعتراف بالجميل على جهود ومكتسبات رواد الاستشراق الأوائل أمثال: "يوليوس فلهاوزن" و"نيودور نولدكه" و"ألفريد غيوم"، و"جوزيف شاخت"، وكذلك جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب، أمثال: "رودي بارت"، و"ريجي بلاشير"، و"ويليام مونتغمري واط".<sup>2</sup> يتساءل إلى متى سيستمر تجاهل المسلمين لأبحاث كثير من المستشرقين التي تتسم بالخصوبة والتحديد من الناحية المعرفية، وإلى متى سيستمر الهجوم على هؤلاء من قبل الفكر الإسلامي المعاصر دون تمييز أو تفحص موضوعي، وإلى متى يتم حذفهم كلياً من الساحة الثقافية العربية أو الإسلامية؟ إذ يرى أنه لا يحق للعرب ولا المسلمين تجاهل ولا مهاجمة المستشرقين إلا إذا استطاعوا أن يقدموا عن تراثهم دراسات علمية تقارع دراسات هؤلاء من الناحية العلمية، خاصة ما تعلق بسبقهم التاريخي إلى تحقيق بعض النصوص الكبرى التي كانت في طي النسيان أو في عداد المجهول، فالمسألة لا تدار بالعواطف ولا بالشعارات الأيديولوجية أو التبجيلية، وإنما هي مسألة بحث علمي أو ارتفاع إلى مستوى البحث العلمي.<sup>3</sup>

ويدي "أركون" الذي لا ينكر علاقة جزء كبير من الاستشراق بالنزعة الاستعمارية، ملاحظات على تعامل المفكرين العرب مع الاستشراق، فإذا كان الخطاب الأصولي السلفي يتمتع بقوة تجيش هائلة، لكنها عارية من الصحة العلمية، وتأتي لأن المستشرقين يتعرضون لمواضيع حساسة، مثل الحديث والشريعة، فإن مفكرين عرباً، مثل: "عبد الله العروي"، و"أنور عبد الملك"، و"إدوارد سعيد"، جاءت كتاباتهم متأثرة بمناخ النضال ضد الاستعمار وضد الهيمنة أكثر مما هي حريصة على إعادة لفحص ودراسة الموضوعات الأكثر عرضة للخلاف والجدال في المجال العربي الإسلامي دون تقديم أية تنازلات على المستوى الديني

<sup>1</sup> بنسالم حميش: العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، مرجع سابق، ص 181-182.

<sup>2</sup> محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 1999، ص32.

<sup>3</sup> محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، دط، دار الطليعة، دط، بيروت، 2000، ص 54، ص307. وأنظر أيضاً: محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، 2001، ص 65-66.

أو القومي، ويعيب على هؤلاء أنهم لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون إلى نفس منهجية العلم الغربي وروحه، لكنهم إذ يتكلمون باعتبارهم عربا ومسلمين يعتقدون أنهم في منأى عن الزلل.<sup>1</sup>

من هنا فإنّ الجانب الذي يوليه أكثر اهتمامه في نقد الاستشراق أو ما يدعوه بالإسلاميات الكلاسيكية، هو جانب المنهج، إذ يرى أنّ مناهج المستشرقين متأخرة مقارنة بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، حيث لا يزال الاستشراق يستخدم مناهج تبلورت في القرن التاسع عشر في ظل ازدهار الوضعية، لا سيما المنهجية الفيلولوجية، والمنهجية التاريخية التقليدية،<sup>2</sup> وبذلك فإن المشكلة الأساسية التي يواجهها الاستشراق، هي أن أغلب باحثيه لا يحاولون العمل على مجازاة التغييرات المنهجية والإبستمولوجية التي كانت سببا في ازدهار ونجاح العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ويعتقد "أركون" أنّ استمرار المستشرقين في اعتماد هذه المناهج الكلاسيكية، جعلهم يختزلون موضوعهم في دراسة ماضي الإسلام والمسلمين، دون أن يولوا أهمية للحاضر أو المستقبل، وهذا ما يجعل تناولهم للثقافة العربية الإسلامية ذا طابع خارجي وصفي لا يتعدى حدود الدراسة الشكلية البحتة، وهذا هو وجه النقد الذي وجهه لغرونباوم و"كلود كاهن" ومن ورائهما كثير من المستشرقين، حيث رأى أنهم يكتفون بكتابة التاريخ على الطريقة الوصفية الحيادية الباردة، فيكتفون بنقل الأقوال أو الوقائع، ولا يقومون بتفكيكها من الداخل أو محاولة تعرية الأبعاد الأيديولوجية التي تنطوي عليها، فلا ينخرطون في عملية إبستمولوجية كاملة تهدف إلى اكتشاف مكامن الضعف في الثقافة الإسلامية، وإيجاد الحلول المناسبة لتجاوزها، وينبه "أركون" إلى أنّ المسألة يجب أن تكون مسألة تفسير لا مجرد تسجيل ملاحظات باردة للوقائع الخام انطلاقا من معطيات جزئية وعابرة.<sup>3</sup>

ويبرر هؤلاء المستشرقون كما يرى "أركون" - مع بعض الاستثناءات - تجاهلهم للمكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع، وعدم الثقة بها، بأنها تمثل موضحة عابرة، ويرفضون فتح مناقشة إبستمولوجية بخصوص ممارستهم المنهجية بالذات ضمن منظور نظرية المعرفة التي كانت ستضع حدا مرة واحدة وإلى الأبد لتصوراتهم وقناعاتهم الأيديولوجية. إنهم يرفضون القيام بذلك، على الرغم من أن نقل المناهج والمفاهيم المتبلورة انطلاقا من الثقافة الغربية وتطبيقها على ثقافة أخرى ينبغي أن يحرضهم بشكل مزدوج لفتح مثل هذا النقاش، فممارسة هذا العمل (أي نقل المناهج) يقود حتما في كل مرة إلى التحقق من إمكانية هذا النقل

<sup>1</sup> محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1996، ص 247-248

<sup>2</sup> محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص46.

<sup>3</sup> محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مرجع سابق، ص66.

وصلاحيته، وفي حال نجاح ذلك وبلوغه نتائج مشمرة، يكون مطلوباً حينها التوجه من المقارنة التي تعنى بثقافة محددة إلى مقارنة فوق ثقافية تتمثل كل الثقافات البشرية، وهذه هي المنهجية المقارنة التي يمكنها أن تمنحنا نتائج أنثروبولوجية كونية.<sup>1</sup>

وللتمثيل لذلك يذكر "أركون" أنّ عقل ما بعد الحداثة قد أفضى إلى نتائج رائعة وخصبة في السنوات الأخيرة، من بين ذلك التجديد المنهجي الهائل الذي طرأ على علم التاريخ الذي تمارسه مدرسة الحوليات الفرنسية، وكذلك الابتكارات المصطلحية والمنهجية في مجال علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الديني و تاريخ الأديان المقارن والنقد الأدبي والفلسفة، وهذه الأشياء كلها يمكن تطبيقها على تراثات ثقافية أو دينية أخرى غير التراث الأوروبي كالتراث العربي الإسلامي مثلاً، بل إنّ هذا التوسع في التطبيق سيجعلها أكثر ثراء ومصداقية وشمولية، ولكن يتأسف لأن لا أحد يسلك هذا الطريق، وكأن التراث الأوروبي هو وحده الذي يستحق أن تطبق عليه هذه المناهج الحديثة، في حين أنّ تراثات الثقافات الأخرى يكفيها منهجيات القرن التاسع عشر، وهذا في نظره يمثل تخلفاً منهجياً وابتسولوجياً للاستشراق.<sup>2</sup>

إنّ "أركون" إذ يقدّم ملاحظاته هذه حول الإسلاميات الكلاسيكية، يروم بناء موقف علمي موضوعي متجاوز لجميع الأيديولوجيات والمواقف المتصارعة من خلال زحزحة النقاش من مربع الانفعالات الأيديولوجية إلى مربع الأرضية العلمية، ومن هنا يدعو "أركون" إلى تحديث مناهج البحث وتوسيع مجال الدراسات الإسلامية، وإلى الخروج من مناخ عدم الثقة والالتزامات المتبادلة، إلى مناخ البحث العلمي، وهذا من صميم "الإسلاميات التطبيقية" التي يدعو إليها كبديل عن الإسلاميات الكلاسيكية، وهو يبنه هنا، إلى أنّه لا يروم مفهوماً جدالياً يناقض الإسلاميات الكلاسيكية التي مهما كانت قيمتها التثقيفية، تبقى إضافة إلى كونها تعكس جهد نظرة خارجية ورؤيتها، متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة، مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه، وإنما يدعو إلى نظرة جديدة تأتي من داخل المجتمعات الإسلامية نفسها، فهنا تكمن نقطة الانطلاق الإيجابية للإسلاميات التطبيقية. ويضيف "أركون" أنّ الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض هذه الهيمنة المنهجية والابتسولوجية للعلم الغربي، حيث لا تتخلص مهمتها فقط في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الاستشراق قد فعل سابقاً، بل تريد أيضاً أن تضطلع بمهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، ومن ثم تحاول حلها والسيطرة عليها بمنهجية علمية.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 253-254.

<sup>2</sup> محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مرجع سابق، ص 262.

<sup>3</sup> محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 275-276.

وهذه المهمة تقتضي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، حيث لا يطبق يشير محمد أركون إلى أنه لا يطبق منهجية واحدة على التراث الإسلامي، بل عدة منهجيات كالمناهجية الألسنية، والمنهجية التاريخية، والمنهجية الاجتماعية والمنهجية الأنثروبولوجية، وأخيراً التقسيم الفلسفي العام أو الخلاصة النهائية، ولهذا يصف نفسه أنه من أتباع الاستمولوجيا التعددية التاريخية، ويقصد بذلك فلسفة المعرفة التعددية التاريخية، وبالتالي يرى أنه لا يمكن حصره في مدرسة واحدة أو مذهب فكري واحد أو موقف واحد للعقل أو تيار واحد، بالطبع ولا في حزب سياسي واحد، أو زاوية محددة، أو طريقة صوفية معينة، أو مذهب لاهوتي واحد، أو أرثوذكسية دينية ما.<sup>1</sup>

إنّ بعض المستشرقين لا يعيرون أهمية للانتقادات التي يوجهها "أركون" لأعمالهم، بل إن المستشرق الإيطالي "فرانيسيسكو غابرييلي" Francesco Gabrieli [1904-1996] اعتبرها ملاحظات ساذجة،<sup>2</sup> وهناك مستشرقون يعلنون على وعيهم التام بهذه الملاحظات، ويعترفون بالنقص الذي يعتري أعمالهم، ويعلنون أنهم يعملون على مراجعة واستدراك هذه النقائص والانفتاح على المنهجيات المعاصرة، دون أن يكون في ذلك انتقاص لمناهجهم الأصلية، حيث لا يعترفون بتفوق المناهج المعاصرة عليها بصورة حاسمة، ومن هؤلاء "مكسيم رودنسون"، الذي يرى أن على الباحث أن يتحلى بالموضوعية والحذر والاطلاع على الدراسات السابقة، وأن يتحلى بالتكامل بين المنهجية الفيلولوجية، وتحليل المادة المتراكمة من خلال تطبيق المناهج الحديثة، دون مزايدة، وبناء على ذلك يدعو إلى تجاوز المماحكة الجدالية بين المستشرقين والعلماء المسلمين.<sup>3</sup>

ومع أهمية مشروع "أركون"، إلا أنه لا ينبغي إغفال حقيقة ماثلة، وهي أنه استعان بأدوات معرفية غربية بعضها ينتمي للاستشراق الحديث، وبعضها ينتمي لما بعد الحداثة، وهذا ما يجعل منطلقاته المنهجية مدينة في عمقها للثقافة الغربية، هذا إضافة إلى ضبابية المناهج التي دعا إلى استخدامها في دراسة التراث الإسلامي، في ظل النزوع المعاصر إلى التخصص، وذلك ما يطرح سؤالاً حول إمكانية الباحث المسلم أو الغربي المستشرق أن يلمّ بكل هذه المناهج المتعددة الحقول، بين العلوم الإنسانية، والأنثروبولوجيا، واللسانيات،

<sup>1</sup> محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تر: هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت، 1995، ص17.

<sup>2</sup> فرانسيسكو غابرييلي: ثناء على الاستشراق، ضمن: محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، مرجع سابق، ص26.

<sup>3</sup> مكسيم رودنسون: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ضمن: محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، مرجع سابق، ص ص68-69.

وعلم اجتماع المعرفة، وعلم الاجتماع التاريخي، وغيرها من الحقول، ويشير تساؤلاً أيضاً حول مدى تجانس هذه العلوم منهجياً ومعرفياً.

كل ذلك يجعلنا نقول أنّ كتابات "أركون" تأخذ طابعاً جدالياً، حيث لا تلقى قبولا عند قطاع معتبر من المفكرين العرب من ذوي التوجه السلفي الأصولي، إذ يصنفه هؤلاء ضمن دائرة الاستشراق، وعلى الرغم من كونه من رواد الاتجاه التحديتي الجذري في الفكر الإسلامي المعاصر، إلا أنه يصنف من قبل المستشرقين بأنه مسلم أصولي.<sup>1</sup>

**خلاصة:** وفي ختام عرضنا للعناصر السابقة، يمكن القول أن نزعة التمركز حول الذات متجذرة في الوعي الغربي منذ عصوره الأولى، حيث طور الغرب خطاباً فلسفياً منذ اليونان ووصولاً إلى عصوره الحديثة يقوم حول مقولات تعزز فكرة التميز والتفوق الغربي، ويقصي الآخر اللاغربي، ويتجه إليه بخطاب عنصري من خلال مقولات عدة مثل المعجزة اليونانية، وفكرة النقاء الأوروبي، وثنائية الأحرار والبرابرة، أو السادة والعبيد، ومقولة أن الحداثة أوروبية خالصة، وهي كلها مقولات انعكست في تعامل الغرب مع الشعوب الأخرى، في تصوراتهِ للتاريخ الإنساني التي تسود معظمها نزعة عنصرية إقصائية، ولقد شكل الاستشراق صورة من صور النظرة الغربية للآخر، صورة تعكس تصورات الذات الغربية عن ذاتها، وتمثل ملمحاً من ملامح وعي الغرب بالعالم، اتجه من خلاله إلى دراسة الشعوب الأخرى في كل مجالات الحياة، وانطوى على كثير من العناصر التي تتكشف فيها الذات الغربية من حيث أرادت أو لم ترد، وحتى وإن كان من الممكن فتح نقاش حول إيجابيات الاستشراق عبر تاريخه الطويل، إلا أنّ المهم كان بالنسبة لنا هو علاقة الاستشراق بالتمركز الغربي، ثم تعامل المفكرين العرب مع الاستشراق كخطاب غربي عن الذات الشرقية عموماً والعربية الإسلامية خصوصاً، وذلك ما تجلّى في مواقفه من الاستشراق، التي تنوعت بين الرفض والقبول، لكن الأهم من ذلك وفي صورة متقدمة انقسم نقد أعلامه من المفكرين للاستشراق بين نقد ينزح إلى الدفاع الديني البحت رداً للشبهات حول الإسلام، وبين نقد علمي حضاري يتجه رأساً إلى نقد الأسس المعرفية التي قام حولها خطاب الاستشراق، لكن هذا يثير تساؤلاً حول ما إذا كان الفكر العربي طور ردوداً تنزع إلى إيجاد مشاريع حضارية أو علمية كفيّلة بالتعامل مع الاستشراق ونزعة التمركز والاستعلاء الغربي، وهذا ما سنتناوله في الفصلين القادمين.

<sup>1</sup> محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مرجع سابق، ص 213.

## الفصل الثاني:

أنور عبد الملك: تأزيم الاستشراق وصياغة عالم جديد.

أولاً: أزمة الاستشراق.

ثانياً: من الهيمنة الغربية إلى صياغة عالم جديد.

ثالثاً: المشروع الحضاري (ريح الشرق) في مواجهة الهيمنة الغربية.

رابعاً: في نقد مشروع أنور عبد الملك الحضاري.

**تمهيد:** يعتبر المفكر المصري "أنور عبد الملك" \* [1924-2012] من أبرز المفكرين العرب أصحاب الرؤية الحضارية، حيث يحتل العامل الحضاري مكانا رئيسا في مشروعه الفكري، يحلل من منظوره الظواهر ويفسرها ويقترح الحلول بناء عليه، وتكمن أهمية "عبد الملك" الفكرية في توجهه لبلورة رؤية جديدة لهضبة الشرق وفي القلب منه مصر والعلمين العربي والإسلامي، كما قدم قراءة تحليلية نقدية لمنهج ورؤى الاستشراق القديم والجديد، شكلت فاتحة لقراءات نقدية لاحقة في الفكر العربي المعاصر. ولقد جاء بتصوير جديد للنظام العالمي وبشر بأن العالم يتجه إلى صياغة نظام عالمي جديد، شرح معاملة في مؤلفاته المختلفة، فما هو موقف "عبد الملك" من الاستشراق؟ وكيف كان تصوره للعالم؟ وما هي الصيغة الحضارية التي يقدمها لمواجهة نزعة الهيمنة والتمركز الغربي؟.

### أولا: أزمة الاستشراق:

كتب "عبد الملك" مقالة هامة سنة 1963م نشرها في مجلة "ديوجين" Diogènes الفرنسية عنوانها: L'Orientalisme en crise أو "الاستشراق في أزمة"، \* وقد أحدثت هذه المقالة هزة عنيفة في أوساط المستشرقين، حيث تضمنت مراجعة نقدية جادة للاستشراق على كافة المستويات، وذلك على ضوء الأوضاع التي كان يمرّ بها العالم وقتها سياسيا ومعرفيا:

\* مفكر مصري قبلي من مواليد 23 أكتوبر 1924، حصل على الليسانس في الفلسفة من جامعة عين شمس سنة 1954، وكان على صلة بـ "شهدي عطية الشافعي" [1911-1960] أحد أبرز المفكرين الماركسيين المصريين فكان معلمه السياسي الأول. التحق بأحد التنظيمات الشيوعية، وألقي عليه القبض لمدة عام قبل أن يهرب إلى فرنسا ليواصل دراسته هناك، حيث حصل على دكتوراه علم الاجتماع ودكتوراه الدولة في الآداب من جامعة السوربون بفرنسا، صدرت ترجمتها العربية بعنوان نهضة مصر، وانضم بعد ذلك إلى المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي، وأصبح رئيساً للبحوث هناك في عام 1970، اهتم بنهضة مصر والشرق عموما، وقدم مراجعات حول التعريفات الليبرالية وكذلك الماركسية الغربية في الدولة والأمة والقومية، فحاول إبراز التباين بين الواقع الذي أنتج هذه الأفكار والمعطيات الجديدة التي فرضتها كفاحات الشعوب ضد الاستعمار الغربي. من مؤلفاته: المجتمع المصري والجيش (1962)، الاستشراق في أزمة (1963)، الجدلية الاجتماعية (1972)، ربح الشرق (1983)، نهضة مصر (1983)، تغيير العالم (1985)، الإبداع والمشروع الحضاري (1991)، من أجل استراتيجية حضارية (2005). توفي في 17 جوان 2012 بباريس ودفن في مصر.

\* نشرت المقالة بالفرنسية في العدد 44 لمجلة "ديوجين" Diogènes الفرنسية، سنة 1963، وترجمها إلى العربية "حسن لقبسي" في العدد 32 من مجلة الفكر العربي عن معهد الإنماء العربي ببيروت سنة 1983، وكذلك ترجمها كل من "سامية الجندي" و"عبد العظيم حماد" ضمن كتاب أنور عبد الملك "الجدلية الاجتماعية" وهي الترجمة التي اعتمداها في هذا البحث.

## 1- الاستشراق القديم (التقليدي):

في تناوله لموضوع "الاستشراق" يقدم "عبد الملك" تعريفاً محايداً للمستشرق، فيكتفي بقول أنه: «الباحث الضليع في شؤون الشرق لغاته وآدابه... الخ»، ولا يخوض بشكل موسّع في تاريخ الاستشراق، بل يشير باقتضاب لبدايات اهتمام الأوروبيين بالشرق والشرقيين التي كانت في نظره سنة 1245م، عندما قرر المجمع الكنسي لفينا تخصيص كراسي لتدريس اللغات الشرقية، لكنّه يعتقد أنّ البداية الفعلية والحركة المنظمة للاستشراق كانت من منتصف القرن التاسع عشر للميلاد حتى الثلث الأخير منه، أين رافقت الاستعمار الغربي للشرق، حيث أسست المعاهد والجمعيات المتخصصة في دراسة الثقافات الشرقية، ونظمت مؤتمرات المستشرقين بداية من مؤتمر باريس عام 1873م الذي تلتته عدة مؤتمرات.<sup>1</sup>

ركّز "عبد الملك" على دراسات المستشرقين التي اهتمت بالعالم العربي والإسلامي، وفي القلب منه مصر، على ما لبقيّة قطاعات الشرق من أهمية، وقسمها من حيث الدوافع والاهتمامات والأهداف إلى اتجاهين اثنين:

اتجاه علمي بريء ضمّ جملة من المؤرخين والفلاسفة وعلماء الآثار والأديان، أفادوا الشرق بشكل كبير دون أن يقدموا أنفسهم كمستشرقين، حيث كشف عملهم الغموض عن حقبة طويلة من تاريخ الأمم والحضارات الشرقية. من هؤلاء يذكر "جان فرانسوا شامبليون" Jean-François Champollion [1832-1790] عالم الأثرية المصرية الذي رافق نابليون إلى مصر (1798-1801م)، و"جوزيف نيدهام" Joseph Needham [1900-1994] عالم الطبيعيات والأجنة ومؤرخ العلوم والموسوعي الكبير الذي كتب "العلم والحضارة في الصين" انطلاقاً من صداقة السلطات العلمية والسياسية في الصين وتعاونها الكامل. وقد كان من الإسهامات المثمرة والعناصر الإيجابية التي تضمنها هذا الاتجاه إضافة إلى دراسة الحضارات القديمة وفهمها، جمع وفهرسة وتحقيق الكثير من المخطوطات العربية، ونشر عدد كبير من الأعمال المهمة والكتب النفيسة، وتعريف العلماء الشرقيين بالمناهج المعترف بها في الدراسة، وتنظيم مؤتمرات عن الاستشراق، وكذا الإسهام في خلق وعي قومي بمختلف أقطار الشرق، وتنشيط النهضة العلمية.<sup>2</sup>

واتجاه استطلاعي مرتبط بالاستعمار وأجنداته، وهو -حسب "عبد الملك"- الاتجاه الغالب الذي طبع العلوم الاجتماعية في الدول الأوربية في فترة الاختراق الإمبريالي للشرق بصفة عامة، وللعالم العربي الإسلامي بصفة خاصة، كان يستهدف دراسة الأراضي التي سيتم احتلالها، واختراق وعي شعوبها، وضمان أفضل وسيلة

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، تر: سامية الجندي وعبد العظيم حماد، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ع 916، القاهرة، 2005، ص 416.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: هل مات الاستشراق؟، مجلة الآداب، ع 10، بيروت، أكتوبر 1974، ص 18.

لإخضاعها، ويعمل على ذلك خليط من الأكاديميين، ورجال الأعمال والعسكريين، والموظفين والمبعوثين والخبراء والمغامرين الاستعماريين.<sup>1</sup>

لم ينكر "عبد الملك" الاستفادة من الفئة الأولى تحت شعار «ليخدم كل ما هو أجنبي ما هو وطني»، ويشدد في طرحه لهذا الشعار على الفعل (يخدم)، قائلاً: «يخدمنا نحن ... لا يخدم غيرنا على قهرنا»، لكنّه يدعو إلى الانتباه لنوايا وأهداف الفئة الثانية «غزاة وعي الشعوب لضمان خدمة القوي...».<sup>2</sup>

إنّ "أنور عبد الملك" على ما يبدو، لا يركّز فقط على نوايا المستشرقين وأغراضهم، حيث تغاضى إلى حد ما عن ثنائية (مع/ ضد) التي طبعت مواقف من سبقه من المفكرين العرب تجاه الاستشراق والمستشرقين، لصالح القيمة العلمية لأعمال المستشرقين، حيث نبّده ينعث النوع الأول من المستشرقين بقوله (الكبار) تقديراً لطاقة الإنجاز لديهم وليس الإنجاز نفسه أو أغراضه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية نبّده يستعيض عن النوايا بالثقة، وحسب تصنيفه تصبح الفئة الثانية من المعدين لاحتلال وعي الشعوب، محكومة بتخصصاتها السابقة، وبالثقة العلمية التي احتازتها قبل الشروع في (الاستشراق) سواء كان في البحث عن أثريات الحجر في مصر أم الصين أم عن أثريات المعرفة في المجال الأنثروبولوجي.

وكمثال على ذلك، نبّده يعبر عن تقديره لطاقة الإنجاز الهائلة لدى الفئة الأولى من المستشرقين، فيخص "جوزيف نيدهام" مثلاً بمقال كامل وسمه بـ "جوزيف نيدهام - عالم الحضارات الموسوعي" للثناء على مجهوداته وإسهاماته العلمية والثقافية التي قدمها، حيث وصف بحثه المعنون "العلم والحضارة في الصين" بـ "العظيم"، كما لم يتردد في نعت "جوزيف نيدهام" بالمعلم الأكبر قائلاً: «إننا هنا نشهد لرسالة حياة انطوت بروعة بالغة على التجرد لخدمة عمل عظيم جعل من نيدهام أبرز عالم موسوعي في عصرنا، وأوقفه حيث يقف الآن في نقطة التقاء العلاقات بين الثقافات والحضارات، (...). هذا هو الطريق الذي سار فيه ذلك المعلم الأكبر...».<sup>3</sup>

رغم ذلك، يشير "عبد الملك" إلى أنّ هناك علاقة حميمة بين أغلب العلماء المستشرقين والقوى الاستعمارية، أتاحت لهم ولفترات طويلة الوصول الكامل إلى الشروط المسبقة المادية الخاصة بالشرق، وذلك من خلال تراكم وتركيز كنوز الشرق في أشكال النصوص والمخطوطات والتحف الفنية والثقافية في المكتبات الغربية والمتاحف ودور المحفوظات، وكذلك التسهيلات التي يجدها وهم يرتادون الشرق ويمكثون فيه، كل من

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص 418-419.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: ريح الشرق، دار المستقبل العربي، ط1، القاهرة، 1983، ص 183.

<sup>3</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص 506-507.

مكانه ومجال اختصاصه، وهذا ما ساعدهم على فهمه واستيعابه والتعامل معه كموضوع للدراسة.<sup>1</sup> ولذلك فإنه تخطى التصنيف السابق الذي أقامه بالنسبة للمستشرقين، وأحجم عن التوسع فيه، ليتجه للبحث عن القواسم المشتركة للاستشراق التقليدي في تعامله مع الشرق والشرقيين كموضوع للدراسة، من حيث التصور والمنهج والأدوات، وقد رصد من خلال هذا البحث ثلاثة تجاوزات أو عيوب في المعرفة الاستشراقية:

### 1-1- الجوهريّة:

"الماهوية" أو "الجوهريّة" هي مصطلح فكري وفلسفي يقوم على فكرة أنّ لكل كينونة مجموعة من السمات الضرورية تحدد وظيفتها وهويتها. وقد كان من افتراضات المثالية الأفلاطونية باعتبارها فلسفة غربية مبكرة أنّ لجميع الأشياء "ماهية"، أي "فكرة" أو "صورة"، كما اقترح أرسطو في كتابه "المقولات" رأياً مماثلاً يقضي بوجود جوهر لجميع الأشياء، وهذا الجوهر هو ما يجعل الشيء شيئاً، ودونه لا يكون، وتتسم الماهية (الجوهر) بديمومتها وعدم قابليتها للتغيير.<sup>2</sup>

والجوهريّة مقارنة ثقافية تقوم على فكرة أنّ للناس والأشياء خصائص طبيعية متأصلة وثابتة لا تتغير، وهي ممارسة تصنف مجموعات من الناس داخل ثقافة ما، أو من ثقافات أخرى، وفقاً لصفات أساسية، حيث تختزل العمليات الاجتماعية المعقدة في بعض العناصر أو السمات الأساسية الثابتة التي لا تتغير، وذلك انطلاقاً من فكرة أن هذه العناصر صلبة وقارة ومتجاوزة لتغيرات الزمان والمكان ولا تتأثر بالتنوع الاجتماعي والثقافي.<sup>3</sup>

إنّ من دعاوى الجوهريّة، القول بأنّ للأمم وضعاً جوهرياً أصلياً يحدد تخلفها أو تطورها، وهذا هو العيب الرئيسي الذي طبع الاستشراق التقليدي في رؤيته للشرق والشرقيين - حسب "عبد الملك" -، حيث نظر إلى الشرق باعتباره "موضوعاً" للدراسة مغايراً للذات الدارسة (الغرب)، موسوماً

<sup>1</sup> Tobias Hübinette: **Orientalism Past and Présent: An Introduction to a Postcolonial Critique**. Stockholm Journal of East Asian Studies, Vol 13, 2003, p2.

<sup>2</sup> Richard L. Cartwright : **Some Remarks on Essentialism**, The Journal of Philosophy, Vol 65, No 20, the American Philosophical Association Eastern Division (Oct. 24, 1968), pp 615-626.

<sup>3</sup> عبد الله بن عبد الرحمن الوهبي: **الاستشراق الجديد مقدمات أولية**، دار آفاق المعرفة، ط2، الرياض، 2021، ص118.

بغيرية تكوينية ذات طابع جوهري، لكنه موضوع سلمي غير مستقل ومنزوع السيادة، فهو كتلة هامدة تفتقر للنشاط والمبادرة، لا يتغير عبر الزمن، ولا يتأثر بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهذه الطابع الأزلية الثابتة تسهل على الغرب التحكم فيه معرفيا كموضوع للدراسة، والشرق الوحيد الذي يمكن الاعتراف به لدى المستشرقين، هو الشرق التابع فلسفيا الذي يحركه ويتحكم فيه غيره، ولا يمكنه رؤية ذاته أو الاعتراف به فيما عدا ذلك. إن هذا التصور الجوهري للشرق، يستند إلى ترميز إثني محدد، يكشف عن موقف عنصري تجاه شعوب الشرق، يصبح فيه العالم مقسما إلى فسطاطين متغايرين: شرق وغرب، سامي وآري، عقلائي وروحاني،... ذات غربية دارسة متعالية، أمام كائن شرقي ميتافيزيقي... الخ. ويكون الاستشراق بهذا التصور الجوهري قد سار جنبا إلى جنب مع المركزية الأوروبية الثاوية في العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفترة ما بين القرنين الثامن عشر والعشرين ميلادي، خاصة عند دراستها للشعوب غير الأوروبية، وكذا مع النظرة البورجوازية المعادية للآخر المحلي والخارجي.<sup>1</sup> والتي تقوم على تأكيد العناصر (القيم) الإيجابية لدى الغرب والعناصر (القيم) السلبية لدى الشرق، ومن ثم تثبيت الغرب في تفوقه والشرق في تخلفه، إلا أنه بذلك أهمل الأسباب التاريخية التي خلفت هذا الوضع، كالاستعمار والنهب المستمر لمقدرات الشرق، وجعلت من التخلف صفة جوهريّة في الشرق مما يمنعه إلى الأبد من اللحاق بالغرب أو التفوق عليه.

ووجدت ملاحظته هذه على الاستشراق صدى عند من جاء بعده من المفكرين الذي كتبوا حول الاستشراق، ولعل أشهرهم "إدوارد سعيد" حيث أثنى على انتباه "عبد الملك" لمشكلة القراءة الماهوية أو التصور الجوهري الذي اعتنقه المستشرقون في قراءتهم للشرق، ولذلك فقد ضمن كتابه الشهير "الاستشراق" بعض آراء "عبد الملك"، ورأى على منواله أنه من المحال على المستشرق أن يتصور إمكانية تجاوز الشرقي لأصوله الجوهريّة، وذلك لأنه توقف في لحظة تاريخية معينة، وقد جاء هذا المستشرق ليخبره عن أصوله، يقصد بذلك الصفات الجوهريّة التي حددها له ابتداءً،<sup>2</sup> فالشرق كموضوع للمعرفة الاستشراقية، «معرض للفحص الدقيق لضعف في طبيعته، وهذا الموضوع يعتبر حقيقة ثابتة، وحتى ولو تطور وتغيّر أو حوّل نفسه بنفسه على نحو ما تفعل الحضارات في أحيان كثيرة، فلا بد أن يظل على ثباته الجوهري بل والوجودي. وامتلاك المعرفة بهذا الشيء معناه السيطرة عليه، أو فرض السلطة عليه»،<sup>3</sup> أي أنّ المعرفة بالموضوع (بلدان الشرق) في حدود هذه الصفات الجوهريّة تحيل إلى إنكار استقلاله وتجعله في مرتبة الدونية وعدم القدرة على حكم ذاته ومعرفتها

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص 420-421.

<sup>2</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص 175-176.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 86.

بذاته، أمام تفوق الغربي الذي يملك القدرة على معرفته ومن ثم التحكم فيه والسيطرة عليه، وتتخذ ذلك كمسلمة من المسلمات.

## 1-2- التاريخانية:

تشكّل منهج الاستشراق التقليدي بناء على التصوّر الجوهري أو الماهوي الذي ينظر به إلى الشرق باعتباره موضوعاً للدراسة، حيث استند إلى الطرائق التاريخانية والفيلولوجية، إذ كان ماضي الحضارات الشرقية هو الميدان الخصب للدراسات الاستشراقية باعتبارها حضارات ممتدة منفصلة عن ورثتها المعاصرين، لا يمكن فهمها إلا ضمن وضعها الخاص وقوانينها الخاصة. وقد تم التركيز على الجوانب اللغوية والدينية والثقافية معزولة عن المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وذلك في ضوء فقه اللغة التاريخي المقارن، حيث صب اهتمام المستشرقين التقليديين على اللغات الشرقية الحية باعتبارها لغات ميتة، وهذا ما ترتب عنه الكثير من الأخطاء والمغالطات والتعارضات، وهو خطأ مضاعف من حيث أنّ هذا النوع من الدراسة يعزل الأفكار عن واقعها، ويختزل ثقافة أمة في الدين واللسان.<sup>1</sup>

ويرى البعض أنّ اعتماد المستشرقين التقليديين على هذا النوع من المناهج، التي تركز على الماضي الشرقي وبالأساس الاتجاهات الصوفية والدينية والرومانسية والغرائبية، يستجيب لانتشار تلك المذاهب والاتجاهات في الفضاء الأوروبي الغارق في مشكلات التصنيع الحديث، وفي تحولات اجتماعية سريعة صاحبها نزوع نحو الرأسمالية مما فجر مكامن الرومانسية والصوفية للتعويض على جفاف العقل الأوروبي.<sup>2</sup> بينما ردّ آخرون هذا النزوع نحو دراسة الماضي إلى الضرورة المنهجية التي لا فكاك منها لتحقيق الرغبة في فهم تاريخ الأفكار والمصطلحات والمدارس والاتجاهات الدينية والصوفية، لأنّه من العسير حسب هؤلاء فهم الظاهرة دون فهم نشأتها وتطورها التاريخي، وينافح هؤلاء عن رأيهم بالقول أنّ الاستشراق لم يقتصر على دراسة الماضي التاريخي فقط، وإنما تناول الحاضر أيضاً، بل إنّه كلّما تطور الاستشراق زادت نسبة الأبحاث التي تناول الحاضر وقلت الأبحاث التي تناول الماضي، وتحوّل الاستشراق إلى الاعتماد على مناهج أخرى، كالمناهج الهرمينوطيقي والمنهج الظاهراتي،<sup>3</sup> وفي هذا تأكيد منهم على أن اختيار المنهج تفرضه طبيعة الموضوع وليست التصورات المسبقة.

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص 422.

<sup>2</sup> زهير توفيق: الاستشراق في أزمة "لأنور عبد الملك"، مجلة أوراق فلسفية، ع 37، القاهرة، 2013، ص 314.

<sup>3</sup> أحمد حسن أنور، نقد الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، أنور عبد الملك وحسن حنفي نموذجاً، مجلة كلية

الآداب ( جامعة الفيوم)، مج 12، ع 1، مصر، يناير 2020، ص 253.

لكن "عبد الملك" يرى أنّ تعامل الاستشراق مع الحضارات الشرقية بهذه الطريقة إنما يأتي ليؤكد أنه حتى وإن كانت هذه الحضارات تتضمن بعض العناصر الإيجابية فإن ذلك أصبح في عداد الماضي وأنّ الخطأها وتخلّفها الحاليين قدر لا مفر منه، وبالتالي فإنه لا يمكن فهمها إلا ضمن وضعها الخاص وقوانينها الخاصة، لذلك فإنها حتى وإن ورثت من الماضي شيئاً، فإنها لن ترث منه سوى الجانب المظلم والمتخلف، وهذا ما يجعل من التاريخ العظيم للأمم الشرقية دخيلاً على الحاضر وغير متجانس معه.<sup>1</sup>

هكذا فإنّ الاستشراق التقليدي كتعبير أيديولوجي متقدم عن المركزية الأوروبية القائمة على تضخيم كل ما يتصل بالمركز الأوروبي، والتقليل من كل ما يتصل بالهامش، ينظر إلى التخلف الحاصل في دول الشرق كحقيقة تكوينية تطبع العقلية الشرقية ولا يمكن التخلص منها بأي شكل كان، فيتجاهل الدور الذي لعبه الاستعمار وما اتصل فيه من ممارسات على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي في الوصول إلى هذا الوضع، ولتثبيت هذه الحقيقة يرفض الغرب أي عمل يصدر من خارج الدوائر الغربية، فيستقبل أعمال الباحثين من الشرق في صمت وتجاهل واحتقار لقيمتها التاريخية والعلمية، عدا تلك الأعمال التي ينتجها مفكرون شرقيون يتبنون رؤى الاستشراق الرسمي وأطروحاته.<sup>2</sup>

ويريد "عبد الملك" من خلال ملاحظته هذه حول المنهج الذي طبع أبحاث الاستشراق التقليدي، أن يقول بأنّ المستشرقين هؤلاء، إنما يهدفون من خلال التركيز على ماضي الأمم المدروسة (الشرق) إلى تهيئة وضع مناسب لفكرة مفادها أن هذه الأمم الشرقية ظلت على هامش الحداثة الغربية نتيجة عوامل تتعلق بطبيعة تكوينها، وهي فكرة تصدر بالأساس لترسيخ الصورة التي رسمتها المجتمعات الغربية عن الشعوب التي استعمرتها وسيطرت عليها، وفي هذا يربط "عبد الملك" بين الأصل الثقافي للعلماء (المستشرقين) الذين اهتموا بدراسة أحوال الأمم الشرقية وطبيعة المعرفة التي أنتجوها، أي أنه يحمل الاستشراق التقليدي من خلال مناهجه مسؤولية ترسيخ هذه الصورة النمطية عن الشعوب الشرقية، وكأنه - أي الاستشراق - يريد القول بأنّ التخلف ظاهرة طبيعية لدى هذه الشعوب، وأنّ أي محاولة للحاق بالحداثة إن كان ذلك ممكناً، إنما يكون من خارجها، وطبعاً ليس هناك نموذج من الخارج أكثر مناسبة من النموذج الحداثي الغربي، وفي هذا تجل واضح لنزعة التمركز الغربي، وربط لإمكانية التحديث بالاستعمار الغربي المباشر للأمم والشعوب الشرقية.

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص 423.

<sup>2</sup> بنسالم حميش: العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، مرجع سابق، ص 170.

## 1-3- النسانية:

يقصد بالنسانية الاعتماد على النصوص في رسم صورة للأمم وتاريخها عن بعد، وليس عن معايشة ميدانية، وهذا ما فعله المستشرقون في دراستهم للأمم والشعوب الشرقية، فقد حصروا أنفسهم في الدراسات النصية، وغيبوا الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي اعترضت هذه الأمم والشعوب.<sup>1</sup> فمن ملاحظات "عبد الملك" على الاستشراق التقليدي أنه اعتمد في دراسته على مصادر مشكلة من فائض من المواد تراكمت عبر السلب والنهب المستمر من المستعمرات الأوروبية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، تمثلت هذه المواد في التحف والآثار الفنية، والمخطوطات المودعة في المكتبات الأوروبية، والأمر يعتبر أكثر خطورة بالنسبة للدراسات العربية، إذ توجد عشرات آلاف المخطوطات والمصادر والوثائق المتعلقة بالأرشيف الوطني بتاريخ البلاد المستعمرة خاصة العربية منها، تم جمعها في دور المحفوظات لدى الدوائر الاستعمارية الغربية، حيث تحتكرها وتحتفظ بها بحكم راهنتها وسريتها أطول فترة ممكنة، وفي الوقت الذي يستفيد منها المستشرقون في دراساتهم، فإنها بعيدة عن متناول الباحث العربي، وهذا ما يضطره إلى اللجوء إلى مصادر ومراجع وسيطة وثانوية من أجل التعرف والاقتراب من تراثه الثقافي وتاريخه القومي، وذلك ما يحول دون قيام قراءات شرقية لماضي الشرق بعيدا عن مصادر الاستشراق. هذا من جهة. أما من جهة ثانية، فإن ما يعتمد عليه المستشرقون التقليديون في الغرب من مصادر ثانوية كتقارير الإداريين والإرساليات الدينية، وتقارير مجالس إدارات الجمعيات وكتب الرحلات الخاصة التي تصدر عن الدوائر الاستعمارية والإمبريالية بخصوص الشرق، لا يمكن التعويل عليها في البحث العلمي لاصطبائها وتشبعها بالتحيزات العنصرية والأيدولوجية، إضافة إلى فكرة الوصاية الأبوية على الآخر، وهي كلها عناصر تكشف عن نظرة استعلائية غربية تجاه الشرق.<sup>2</sup>

لاحقا، في كتابه "الاستشراق"، رأى "إدوارد سعيد" أيضا أنه من الخطأ افتراض إمكان تفهم الفوضى التي يعيش فيها البشر، والتي تعج بعناصر لا يمكن التنبؤ بها وتغص بالمشكلات، استنادا إلى الكتب والنصوص، فالاعتماد على ما يتعلمه الإنسان من الكتب فقط في تفسير الواقع وتطبيقه عمليا قد يجر إلى ارتكاب الحماقات أو إلى الدمار، مثال ذلك أن كل شيء عرفه نابليون عن الشرق تقريبا كان مستقى من نصوص كتبت في إطار تقاليد الاستشراق، خلقت شرقا صامتا ومتاحا لتحقيق المشروعات الأوروبية، شرقا عاجزا عن مقاومة هذه المشروعات أو الصور التي نسجت حوله. ويعتقد "سعيد" أن الاستشراق حينما اعتمد

<sup>1</sup> توماس بريسون: النقد العربي للاستشراق في فرنسا والولايات المتحدة، ضمن: مجموعة مؤلفين: الاستشراق، إدوارد

سعيد صورة قلمية منحازة، تر: كامل عويد العامري، دار نينوى، ط1، دمشق، 2017، ص89.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص423.

على الفهم النصي للشرق أو الصياغة والتعريف النصي له يكون قد اضطلع بدور كبير في انتقال يعتبر في حقيقته قلبا لطبيعة الأمور، فعلى الرغم من النتائج العظيمة التي حققها الاستشراق في حدود جهوده العلمية البحتة إلا أنه بسبب الفهم النصي كان يغفل الشرق ذاته حينما ينطلق من تفصيلات دقيقة خاصة ثم يعممها لتصبح أحكاما ثابتة عن الشرق كله لا تقبل التغيير.<sup>1</sup>

هذه هي العيوب أو السمات المركزية التي ميّزت الاستشراق التقليدي إلى غاية نهاية الحرب العالمية الثانية، من حيث التصور والمنهج والأدوات، ولو شئنا بصورة مبسطة ومختصرة يمكننا أن نعبر عن هذه العيوب التي ذكرها "عبد الملك" بمعادلة صريحة لقلنا أنّ أدوات الاستشراق، مرتبطة بمنهجه، ومنهجه مرتبطة بتصوره، وقبل ذلك تصوره مرتبط بالأصل الثقافي الغربي للمستشرق، وكل ذلك يصب في صالح السيطرة على الشعوب الشرقية وإنكار مساهمتها الفعالة في التاريخ.

إلا أنّ الاستشراق التقليدي كما يلاحظ "عبد الملك" تعرّض لهزات قوية نبّهت إلى حالة التهافت التي بلغها، فعلى الصعيد السياسي، كان لانتصار حركات التحرر والاستقلال على صعيد دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية التأثير الحاسم في انفلات العالم الثالث كحقل للدراسة من قبضة الاستشراق، فلم يعد الغربيون يتمتعون بالسيطرة المباشرة على هذه الدول، وهكذا تحوّل موضوع الاستشراق ومادته، أي الشرق والشرقيين إلى "ذات فاعلة" قادرة على تمثيل نفسها بنفسها والتعبير عن حاجاتها الموضوعية بعيدا عن الغرب وأدواته المنهجية. أما على الصعيد المعرفي فقد أصبحت العلوم الاجتماعية والإنسانية، في حاجة إلى إعادة صياغة نفسها، وهذا ما أثر على حقل الاستشراق أيضا، فلقد أصبحت الهوية واسعة بين مفاهيم وأدوات ومنهج العمل في العلوم الاجتماعية وبين مفاهيم وأدوات ومنهج الاستشراق.<sup>2</sup> هذه المعطيات السياسية والمعرفية كانت إشارة واضحة عن تلك الأزمة المتأخرة كثيرا عن وقتها التي يشهدها حقل الاستشراق التقليدي، فهو قد استنفذ أغراضه ووصل إلى طريق مسدود، ولم يعد بالإمكان إخراجه من أزمته بطرائقه المتبعة التي مثلت العوامل الذاتية لأزمته.<sup>3</sup>

لقد تأكد نتيجة لذلك، أنه من الضروري أن يرتد الاستشراق إلى نفسه يحولها إلى موضوع للفحص والمراجعة فالجسد الكلي للفكر الاستشراقي في حاجة إلى إعادة النظر لكن افتقاره إلى الأدوات المنهجية

<sup>1</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص 169-174.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص 424-425.

<sup>3</sup> زهير توفيق: "الاستشراق في أزمة" لأنور عبد الملك، مرجع سابق، ص 312.

اللازمة وارتقانه للمسلمات والمفاهيم التي أحلت ب قيمه العلمية سابقا،<sup>1</sup> كل ذلك وقف حاجزا دون إصلاحه، وهذا ما أدى إلى ولادة "الاستشراق الجديد" بشقيه الغربي والشرقي.

## 2- الاستشراق الجديد:

رأينا أنّ "عبد الملك" قد ميّز بين اتجاهين في الاستشراق التقليدي من المستشرقين بناء على أسس معرفية وسياسية، وهو كذلك يميّز بين وجهين في الاستشراق الجديد، وذلك بناء على الأسس الجغرافية والأيدولوجية التي يحتكم إليها كل منهما في صياغة مفاهيمه العامة، وهما الاستشراق الجديد في أوروبا الغربية (الرأسمالية) بما في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية (أمريكا الأوروبية)، والاستشراق الجديد في الفضاء الأوربي الاشتراكي (الاشتراكية)، وقد حاول إظهار المعالم الأساسية والسمات المركزية للاستشراق الجديد بقطاعيه من حيث التصور العام ومناهج الدراسة وأدواتها:

### 1-2- الاستشراق الجديد في أوروبا الغربية أو الاستشراق الرأسمالي:

رَكَز "عبد الملك" بالنسبة لهذا القطاع من الاستشراق على الاستشراق الفرنسي، والاستشراق الأنجلوساكسوني، فلقد أدت الهزات العنيفة التي تعرض لها الاستشراق التقليدي المرتبط بالقوى الإمبريالية الغربية سواء على الصعيد السياسي أو المعرفي، إلى ظهور مراجعات من داخل حقل الاستشراق، تستهدف إعادة النظر في بنيته ومناهجه وأدواته، فيلجأ أي مدى فكّت هذه المراجعات الارتباط بين الاستشراق وأساليبه القديمة التي كانت جزءا من أزمته؟

في فرنسا، تضمّن الدرس الافتتاحي الذي ألقاه المستشرق "جاك بيرك" Jacques Berque [1910-1995] في الكوليج دي فرانس عام 1956م\* جملة من الملاحظات والتوصيات الموجهة للاستشراق في ما بعد الحرب العالمية الثانية، كان من أهمهما: التأكيد على صعوبة العالم الإسلامي كموضوع بحث، نتيجة انغلاقه على غير المسلمين أولا، ونتيجة استقلال الروح العربية واستعصاء عالمها الذاتي على كل بحث يأتي من الخارج، وذلك كله في نظره يُلزم أي باحث يرغب في ولوج موضوع عالم الإسلام، بأن يكون

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص425.

\* سلسلة دروس قدّمها المستشرق وعالم الاجتماع الفرنسي "جاك بيرك" في الكوليج دي فرانس في الفترة ما بين 1956-1981م، وكان يحضرها باحثون ومفكرون من جنسيات مختلفة، منهم من العالم العربي والإسلامي: المفكر علي شريعتي، ومحمود أمين العالم. أنظر: محمود أمين العالم: أندلسيات "جاك بيرك"، مجلة العربي الكويتية، ع445، (أكتوبر 1995)،

الكويت، تاريخ الاطلاع: 2018/4/6، الرابط: <https://alarabi.nccal.gov.kw/Little/Article/5414>

حذرا، وأن ينتبه إلى هذه الحساسيات الذاتية التي تميز الشعور العربي بالاستقلال أو ما أسماه "الاستقلال في الشعور والتعبير". لذلك فإنه يرى أنّ على المستشرقين أن يوثقوا الصلات بالدول الشرقية ولغاتها وفي القلب منها الدول العربية بغية فهم التيارات الجديدة هناك، وأن يأخذوا في بحوثهم التاريخ والاقتصاد بالحسبان، وذلك على الرغم من الرفض الذي قد يبديه العرب والشك الذي قد يعترتهم تجاه أي محاولة أجنبية تتناول ماضيهم وحاضرهم بالدراسة، وإن تضمنت هذه المحاولة بعض العناصر الإيجابية. وفي هذا الصدد يزعم "جاك بيرك" قصور الباحثين العرب والمسلمين وافتقارهم الأهلية المعرفية التي تمكنهم من قراءة واقعهم المعاصر، فهو يقرر عدم استقلال الشعوب العربية والإسلامية وعجزها عن التفكير في قضاياها بدقة نتيجة غلبة العاطفة في النظر إلى الأشياء، وافتقارها إلى أدوات المعرفة اللازمة التي تتيح لها تحقيق التقدم وإرساء قواعده.

أما في بريطانيا، فلقد أدى تحرك ميزان القوى لصالح الولايات المتحدة الأمريكية على حساب الدول الأوروبية، إلى استمالة الرؤية البريطانية الجديدة للاستشراق، وهذا ما جعل "لجنة هايتر"<sup>\*</sup> تدعو إلى الاقتداء بالنموذج الأمريكي للتخلص من ارتعان الاستشراق البريطاني للتقاليد الكلاسيكية واللغوية الجامدة في أوروبا الغربية، حيث لفت انتباهها التطورات الحديثة في أمريكا وذلك نظرا للمساندة الحكومية القوية هناك للدراسات الشرقية لما لها من أهمية قومية، وذلك بتأسيس المعاهد والمنظمات المتعلقة بالدراسات الشرقية خاصة منها الإسلامية والعربية نظرا لأهميتها القومية، إضافة إلى التركيز على العلوم الاجتماعية وتعميق التعاون بين الحقول المعرفية المختلفة بهدف الحصول على نتائج أكثر توازنا وذات أثر على المناطق المدروسة والتركيز على الدراسات الحديثة وتكوين الباحثين خاصة في اللغات الشرقية واستغلال التكنولوجيا لهذا الغرض.<sup>1</sup>

تلقى المفكر المصري "محمود أمين العالم" [1922-2009] إشارة صديقة "جاك بيرك" إلى ربط تراث الشرقيين - خاصة العرب والمسلمين - بالتاريخ وعدم عزله عنه بالشكل الذي كان يتورط في نهجه الاستشراق الكلاسيكي، بكثير من الاعجاب، حيث وصفه بالأستاذ الأكاديمي المنفتح على العصر بكل منجزاته الفكرية

<sup>\*</sup> قامت الحكومة البريطانية بتشكيل لجنة أخرى برئاسة سير "وليام هايتر" [1906-1995] Sir William Hayter عام 1961م، زارت عددا من الجامعات الأمريكية والكندية للتعرف على الدراسات العربية الإسلامية في أمريكا الشمالية، وبخاصة الدراسات الإقليمية التي نشأت في هذه البلاد، ومعرفة التطورات التي أحدثتها الأمريكيون في هذا المجال، فأصدرت تقريرا ضخما ضمنته توصيات كثيرة منها ضرورة استمرار هذه الدراسات وتخصيص ميزانيات لدعمها، واقترح إنشاء أقسام علمية جديدة. أنظر: مازن بن صلاح مطبقاني: الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، دراسة تطبيقية على

كتابات برنارد لويس، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، الرياض، 1995، ص ص 32-37.

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص ص 426-429.

والعلمية، والذي «أخرج الدراسات الإسلامية من إطار الاستشراق إلى مجال العلم الاجتماعي التاريخي، وأخذ يدرس مختلف الظواهر الفكرية في البلدان العربية الإسلامية في حركتها التاريخية المجتمعية، التي يلعب الدين الإسلامي فيها دوراً فاعلاً، بحيث تصبح هذه الظواهر جزءاً متكاملًا من التاريخ الإنساني الحضاري العام وليست شيئاً هامشياً متخلفاً عن هذا التاريخ، كما كانت تذهب بعض الدراسات الاستشراقية التي كان يغلب عليها طابع "التمركز الأوربي"». <sup>1</sup> ووصفه "إدوارد سعيد" إلى جانب "مكسيم رودنسون" بالمفكر الذي استوعب مشكلات الاستشراق التقليدي نتيجة وعي الذات المنهجي لديه، الذي مكّنه من إخضاع منهج الاستشراق انعكاسياً للتحليل النقدي المتقضي. <sup>2</sup> لكن "عبد الملك" وإن أبدى اهتماماً بهذه الإشارات، إلا أنه لاحظ أنّ الاستشراق وإن اهتم مضطراً لأسباب سياسية ومعرفية بحاضر الشعوب في بلدان المشرق كموضوع للدراسة، لكنه لا يزال يحتفظ بتلك الصور النمطية التي كانت تسيطر على الاستشراق القديم تجاه شعوب الشرق، ويعتمد نفس المنهج البنيوي في دراسة موضوعات الحاضر السياسية والاجتماعية، حيث مدّه هذا المنهج بأكثر الأدوات والوسائل قطعية وحادثة لتأكيد وترسيخ سلام أنماطهم في سياق التجديد. <sup>3</sup>

لقد بقي الاستشراق الجديد كسلفه، يتجاهل العمل العلمي المنجز في دول الشرق، ويقلل من قيمته بدافع "الاحتفاظ بالأولوية (النظرية) للمعرفة"، إلا أنه من غير الممكن أو "مستحيلاً" كما يعبر عن ذلك "عبد الملك" وضع تصور عام (نظرية) على أساس محدود من المعطيات، فلقد بدأ الاستشراق ومن ورائه الدول الأوربية الاستعمارية يفقد تدريجياً السيطرة السابقة على الوثائق والبيانات المعاصرة المتعلقة بدول الشرق، خاصة وأن الإنتاج المحلي فيها ينمو كل يوم، لذلك أبدى "عبد الملك" اهتماماً واضحاً بمنهج المشاركة والاختيار الذي اقترحه "جاك بيرك"، والذي دعا فيه الباحثين الغربيين إلى الاقتراب من الشرقيين والعيش في اتصال مع الناس الذين يدرسونهم، إلا أنّ ذلك في تقديره صعب التحقق، خاصة وأن المستشرقين يفتقرون إلى المعايير الحقيقية لمشاعر الناس وعواطفهم، إذ لا يمكن فصل الحقائق عن سياقها العاطفي، كما أنهم لا يمكن أن يتصلوا تماماً من عواطفهم، وهذا ما يجعل أعمالهم محل ريبة وشك. <sup>4</sup>

وينبّه "عبد الملك" في هذا السياق إلى أنّ القوى الغربية خاصة منها الولايات المتحدة الأمريكية بما تملكه من وسائل مادية وبشرية، سعت إلى تعزيز أدوات الدراسة والبحث من خلال إنشاء مراكز جديدة تسهم في

<sup>1</sup> محمود أمين العالم: أندلسيات "جاك بيرك"، مرجع سابق.

<sup>2</sup> محمد القاضي: قراءة في كتاب جاك بيرك "العرب من الأمس إلى الغد"، مجلة دراسات استشرافية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ع 14، النجف (العراق)، 2018، ص 163.

<sup>3</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص 429-430.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 431.

تراكم الثروة الثقافية ومادة البحث المتعلقة ببلدان الشرق، لتضاف إلى المخزون الموجود لديها بالفعل، من مخطوطات ووثائق ومعلومات عن هذه الدول، وكذلك قررت التعاون مع العلماء والباحثين والدارسين في بلدان الشرق كضرورة موضوعية يفرضها قرب هؤلاء عاطفياً إلى موضوع الدراسة، إلا أنّها تبذل جهداً كبيراً في إنشاء الكراسي الجامعية ورصد وسائل النشر بالقدر الكافي، وتضعها تحت تصرف الباحثين من دول الشرق للاستفادة منهم، فإنّ هذا التعاون يأتي في أوروبا في صورة محدودة ومقننة، إذ توكل للأكاديميين الشرقيين مهام ثانوية لا تتعدى جمع المواد المتعلقة بالشرق وتنظيمها، في حين يعمل الأكاديميون الغربيون على تقويم هذه المصادر وقراءتها بطريقة نقدية، وهذا ما حصر معرفة الأوروبيين بالشرق في ما يقدمه أولئك الأكاديميون الغربيون الذين يفتقرون إلى المعرفة الدقيقة بالشرق ولغاته، في تجاهل لإنتاج المفكرين الشرقيين الذي يمثل حقيقة الشرق ويعبّر عن تطلعاته، مما أدى إلى الاهتمام بكل ما هو هامشي في الشرق وغرائبي ومشوّه لإظهاره في صورة الخاضع والمتخلف.<sup>1</sup>

لهذا يمكن القول أنه على الرغم من التجديد الذي طرأ على الاستشراق، إلا أنّه لم يختلف في جوهره عن الاستشراق التقليدي، لذلك فإنه بتفكيك المركزية الأوروبية التي تجعل من الشرق موضوعاً هامشياً وتقلل من قيمة الإنتاج الصادر عن باحثيه، سوف يفك الاشتباك ما بين المعطى الأوربي والمعطى العالمي، فليس كل ما هو أوربي عالمي حتى يصادر الغرب حق الشرق بالعالمية والتفوق، ويخلص الغرب من عقدة الوصاية تجاه الشرق والشرقيين.

## 2-2- الاستشراق الجديد في أوروبا الشرقية أو الاستشراق الاشتراكي:

أظهر "عبد الملك" اهتماماً كبيراً بالدراسات الشرقية التي نشأت في القطاع الاشتراكي من أوروبا عقب الحرب العالمية الثانية، في ظل ظروف الحرب الباردة والصراع بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي، ورأى أنّ مؤتمر باندونغ عام 1955م كان البادرة الأولى لظهور هذا النوع من الدراسات في البلدان الاشتراكية، حيث منح قوة دفع حاسمة للتجديد الثقافي، ولا سيما في ميادين التاريخ والعلوم الاجتماعية والأدب في القارتين، وكذلك مؤتمر المستشرقين السوفييت في العام 1957م الذي أسهم في تحديد الأهداف الجديدة للاستشراق السوفييتي بتركيزه على إعادة فتح ملف النظام الإمبريالي، ومناقشة مهام الاستشراق السوفييتي بعد المؤتمر العشرين، وقد بلغ الاستشراق الاشتراكي ذروته مع المؤتمر الدولي الخامس والعشرين للمستشرقين في موسكو سنة 1960م.

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص 432-433.

ولقد كان التصور العام الذي ينطلق منه الاستشراق الاشتراكي هو نهاية التفوق الأوروبي سياسيا، لذلك كان من أهم سماته نقد المركزية الأوروبية ورفض لغة الاستعلاء الثقافي التي تطبع النظرة الغربية تجاه الأمم الشرقية، والتي تتغذى على مسلمة: "كل ما هو أوروبي هو عالمي"، لذلك فإن من الحقائق الجديدة التي بشر بها الاستشراق الاشتراكي من خلال خطابات المسؤولين والمستشرقين الروس في مختلف التظاهرات، أن:

- أن شعوب الشرق تملك استقلالها الخاص على صعيد العلم والتاريخ والثقافة والاقتصاد، وبإمكانها أن تتحول من كونها مجرد موضوع (مادة) للدراسة إلى مصاف الشعوب الخلاقة.

- خدمة ومساندة شعوب الشرق في قضاياها ضد الإمبريالية الغربية، بالتعبير بصورة موضوعية عن التطورات الهامة التي تحدث في أفريقيا وآسيا، ومساعدة دول القارتين على طرح مشكلاتها الأساسية المتعلقة بالتححرر القومي والاجتماعي، وعلى تدارك تأخرها الاقتصادي، ومرافقتها في نضالها.<sup>1</sup>

ويلاحظ "عبد الملك" أن الاستشراق الاشتراكي عمل على إعادة النظر في العلاقة مع العلوم الإنسانية المختلفة، فانتباهه إلى التطور الحاصل في هذه العلوم يكسبه طابعا علميا شاملا يرفعه إلى مستوى القانون العام، ليقترن من منهج واحد وإشكالية مشتركة يدرس بها مجتمعات الشرق على النحو الذي يدرس به مجتمعات الغرب، ويجرره تدريجيا من عقبة الاهتمام التقليدي باللغة والتركيز الدائم على قضايا بعينها (العادات والتقاليد). وهذا التركيز على الطابع العام والشامل للمنهج والإشكالية لا يتعارض بأي حال مع خصوصيات المجتمعات الشرقية وعلاقتها البنينة التي تميزها عن أوروبا، وإنما يمنحها طابعا كونيا ينأى بها عن التجاهل والتمييز اللذين مارسهما الاستشراق التقليدي، ويكشف عنها الحجاب الذي صنعه التجاهل المستمر لإسهاماتها في مسيرة الإنسانية، فالفلسفات الصينية والمصرية والهندية شكّلت مراحل طويلة من هذه المسيرة وقدمت تراثا خصبا في التاريخ والثقافة والعلوم، وهذا ما نبّه له بعض المفكرين مثل "نيدهام"، وبدأت اليونسكو الاهتمام به. وقد أعطى الاستشراق الاشتراكي الأولوية للحاضر عند دراسته الشرق، إذ اهتم بالمشكلات والقضايا المعاصرة مثل مشكلة التخلف، والتوسع الإمبريالي، والحركات الوطنية، إلا أن اهتمامه بالقضايا المعاصرة لا يعني إهمال ماضي المجتمعات الشرقية أو التقليل من شأنه، وإنما ينأى عن تلك النظرة النمطية التي ميزت الاستشراق التقليدي ثم ورثته في أوروبا الغربية، فيجعل من الماضي جزءا مهما من مسيرة تلك الشعوب المتصلة إلى الوقت الحاضر ويكشف تأثيره على العالم أجمع، وعيا منه بما يتضمنه هذا الماضي من عناصر إيجابية لا يمكن الاستغناء عنها لصالح مستقبل فلسفة البشرية كلها.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص ص 434-436.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص ص 438-441.

وأخيرا فإن أدوات الدراسة والبحث المعتمدة في إطار الاستشراق الاشتراكي تختلف عن نظيرتها في الاستشراق الأوربي الغربي التقليدي والجديد، فالدول الاشتراكية بما فيها الاتحاد السوفييتي تعاني قلة المصادر والمواد البحثية وإمكانيات ووسائل العمل مقارنة بالإمكانيات التي تملكها الدول الغربية عن الشرق، لكن التعاون بين الاتحاد السوفييتي والدول النامية خاصة في الفترة التي أعقبت "مؤتمر باندونج" ذلّل الكثير من العقبات وأثمر نتائج هائلة كان من مظاهرها تأسيس المعاهد المتخصصة في الدراسات الشرقية كمعهد الشعوب الآسيوية مثلا، وإدراج هذه الدراسات في البرامج الدراسية للجامعات، وإصدار المجلات العلمية المتخصصة التي عرفت تزايدا مطردا، إضافة إلى إعداد آلاف الباحثين والمترجمين وأمناء المكتبات حيث وصل عددهم سنة 1962م إلى ما يقرب من عشرين ألف شخص. هذا إلى جانب الأهمية البالغة التي يوليها الاستشراق الاشتراكي لتلك الأبحاث والدراسات التي ينجزها باحثون من دول الشرق، واحترام منجزاتهم البحثية لاتصالهم الوثيق بموضوع بحثهم (الشرق) نفسيا وثقافيا ومعرفتهم الكافية بلغاته، لكن "أنور عبد الملك" نبّه إلى ضرورة إعادة النظر في طريقة تكوين وإعداد الباحثين من الدول الاشتراكية والاتحاد السوفييتي، وذلك بالاهتمام بتكوينهم من حيث عمق التعليم التخصصي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتمكينهم الجيد من لغات الدول والشعوب التي يدرسونها حتى يسهل الوصول المباشر للمادة البحثية، والاتصال المباشر نفسيا واجتماعيا بالحياة اليومية لتلك الشعوب، وهنا يشير "عبد الملك" إلى بقاء عملية التكوين والإعداد هذه مقارنة بما يجري في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد يستغرق ذلك في الاتحاد السوفييتي حوالي ثماني سنوات، بينما يتم في الولايات المتحدة تزويد الباحثين بتدريب لغوي مكثف بعد اكتمال الدراسات التخصصية.<sup>1</sup>

نلاحظ أنّ "عبد الملك" يتفاعل بحماس شديد مع الاستشراق الاشتراكي، ويدعو إلى التعامل معه بثقة والتعاطي معه بجدية نظير خدمته لمصالح شعوب الشرق، وذلك رغم ما بيديه من مخاوف قد تحول دون تحقيقه لأهدافه، كالاتقار إلى المصادر البحثية بالقدر الكافي، ومحاذير انحراف قطاع من الباحثين من الدول الاشتراكية نحو مناهج غربية سبق وأن أبدى اعتراضه عليها في إطار نقده للاستشراق الإمبريالي الغربي، إضافة إلى إمكان عدم تمييز بعض هؤلاء الباحثين بين احترام خصوصية الدول والشعوب الشرقية وبين التصور الجوهري الذي طبع الاستشراق الغربي، كما أبدى تخوفه من استمرار العلاقة التي تربط بين الاستشراق وبين الدول التي ينطلق منها، فكما كان الاستشراق التقليدي مرتبطا بالدول الاستعمارية الغربية، فإن الاستشراق الاشتراكي مرتبط بالسياسات السوفييتية تجاه دول وشعوب الشرق.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص ص 441-444.

<sup>2</sup> زهير توفيق: "الاستشراق في أزمة" لأنور عبد الملك، مرجع سابق، ص 317.

ولا نعلم سبب هذا التخوف الذي بيديه "عبد الملك" من إمكان انحراف نوايا الاستشراق الاشتراكي، فهو يبدو غير مبرر قياساً إلى كون جلّ ملاحظاته حول هذا الاستشراق تؤكد أنه يخدم مصالح الشعوب الشرقية، بل إنّه في هذه الملاحظات وصل أحياناً إلى الاستعاضة بتصريحات بعض المستشرقين السوفييت حول نوايا الاستشراق الاشتراكي عن حقيقة أنّ الاستشراق الاشتراكي وإن كان يتضمن عناصر إيجابية في تعامله مع الأمم والشعوب الشرقية، فإنه لا يمكن أن يفك ارتباطه بالمصالح السياسة للاتحاد السوفييتي تماماً. وحتى وإن سلّمنا بوجود فروق بين الاستشراق الأكاديمي والاستشراق السياسي، فإنّها ملاحظة تصدق على الاستشراق في القطاع الغربي من أوروبا (الرأسمالي) كما تصدق على الاستشراق الاشتراكي. وهذا ما يقودنا إلى دور الأيديولوجيا الماركسية التي توجه "عبد الملك" وتطبع كل كتاباته، وتدفعه باستمرار إلى الدفاع عن الاستشراق في الاتحاد السوفييتي، وهي الأيديولوجيا ذاتها التي يمكن أن توجه المستشرقين من هذا القطاع من العالم، وهو أمر متوقع يفسّر بلا شك في ظل معاداته للغرب ورغبته في استمالة الشرق إلى جانبه.<sup>1</sup>

هذا ويبيدي بعض الباحثين مشكلات يطرحها الاستشراق الاشتراكي أو الماركسي من قبيل مشكلة نمط الإنتاج الآسيوي، وما أثاره من جدل في الأوساط اليسارية والماركسية تحديداً، بالإضافة إلى مشكلة التحليلات التي قدمها "كارل ماركس" Karl Marx [1883-1818] و"فريدريك انجلز" Friedrich Engels [1895-1820] حول الشرق، وبخاصة حول الهند و الجزائر و التي تعبّر عن المركزية الأوروبية.<sup>2</sup> وهي الملاحظة التي أبدأها "إدوارد سعيد" في كتابه "الاستشراق" حينما اعتبر أنّ أفكار "ماركس" تنسجم مع تصورات وآراء مستشرفي أوائل القرن التاسع عشر، فأراء "ماركس" وتحليلاته الاقتصادية والاجتماعية حول الهند كما يرى "سعيد" غارقة في التصورات الاستشراقية الكلاسيكية عن الشرق، وذلك رغم تعاطفه ولو قليلاً مع يؤس آسيا المسكينة، فماركس حتى وإن بدأ بهذا التعاطف البسيط مع الشرق إلا أنه أقلع عنه تحت ضغط التعريفات التي بناها الاستشراق مدعوماً بالآداب الخاصة بالشرق، وهذا ما حدث -حسب سعيد- في المقالات "الهندية" التي كتبها "ماركس".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أحمد حسن أنور: نقد الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، أنور عبد الملك وحسن حنفي نموذجاً، مرجع سابق، ص 255-256.

<sup>2</sup> الزواوي بغورة: أنور عبد الملك والموقف النقدي من الاستشراق، ضمن: الشرق في عيون الغرب، منشورات كلية الآداب (جامعة الكويت)، ط1، الكويت، 2015، ص136.

<sup>3</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص 254-256.

ومن المشكلات التي يطرحها الاستشراق الاشتراكي أيضا، تلك النتائج المحدودة لتطبيق المادية التاريخية على التراث الإسلامي. ولا يحتاج الأمر إلى الإشارة إلى أن انخيار النموذج السوفييتي في السياسة قد أدى بدوره إلى تراجع الاستشراق السوفييتي، وإلى إعطاء صبغة نسبية ومحدودة للمنهج الماركسي بعد أن كان منهجا كليا وشاملا ووحيدا للعلوم الإنسانية.<sup>1</sup>

### 3- ردود المستشرقين على أنور عبد الملك:

وجد النقد الذي وجهه "عبد الملك" للاستشراق استجابة واضحة من قبل المستشرقين، فنظرا لأهميتها وخطورتها تكفل مجموعة من المستشرقين بالرد عليها والدفاع عن مشروعية أعمالهم:

#### 3-1- ثناء فرانسيسكو غابرييلي على الاستشراق:

كتب "فرانسيسكو غابرييلي" مقالة بعنوان "ثناء على الاستشراق"<sup>\*</sup> ردّ فيها على مقالة "عبد الملك": "الاستشراق في أزمة"، فأثنى على الاستشراق وعلى جهود المستشرقين المهتمين بتراث الشرق، وذلك لأنهم يبذلون جهدا عظيما بالاشتغال على موضوعات بعيدة كل البعد عن تراثهم اليوناني والروماني، وهذا ما يتطلب معرفة كافية باللغات الشرقية، وقدرة مميزة على فهم المخطوطات القديمة وتفكيك رموزها. هذا إضافة إلى أنّ الاستشراق يشكّل بحد ذاته أحد الفصول المشرفة للثقافة والحضارة الأوربية في العصر الحديث، وفرعا من فروع التنوير. وقد استنكر "غابرييلي" محاولات البعض -ويقصد هنا بصورة مباشرة "عبد الملك"- اتّهام الاستشراق من حيث مقاصده ومناهجه ونتائجه، بوضعه في سلة واحدة، ومحاكمته من وجهة نظر إيديولوجية وسياسية دون تمييز بين تخصصاته، وذلك لعدة أسباب منها أنّ حقل الاستشراق شهد تحولات تمثلت في الانتقال إلى دراسات المناطق، مما أدى إلى ترك تسميته القديمة لصالح تسميات جديدة ترتبط بالمناطق المدروسة، وفتح الباب تدريجيا لظهور تخصصات أكثر دقة هددت الخط العام للاستشراق، إذ تحوّل الباحثون من طرح انشغالاتهم ونتائج أبحاثهم ضمن مؤتمرات عامة وواسعة تضم باحثين من مختلف التخصصات، إلى عقد مؤتمرات في نطاق ضيق، تجمع باحثين يشتغلون على نفس المنطقة أو مجال البحث، وهذا من وجهة نظره - والتي يعتبرها علمية بحتة- إيذان بنهاية الاستشراق في صورته التقليدية وانحلاله ضمن الدراسات المتخصصة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> الزواوي بغورة: أنور عبد الملك والموقف النقدي من الاستشراق، مرجع سابق، ص 136.

<sup>\*</sup> نشرت المقالة لأول مرة ضمن العدد 50 (أبريل - جوان 1965) من مجلة ديوجين Diogène الفرنسية بعنوان Apologie de l'orientalisme ، وهي المجلة ذاتها التي نشر فيها "أنور عبد الملك" مقالته "الاستشراق في أزمة".

<sup>2</sup> فرانسيسكو غابرييلي: ثناء على الاستشراق، مرجع سابق، ص 21-22.

إنّ دعوى "غابرييلي" حول نهاية الاستشراق في صورته التقليدية، تعتبر لحظة متقدمة في هذا السياق، فبعد سنوات من ذلك، بدأ الحديث عن نهاية الاستشراق في المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للمستشرقين الذي عقد في باريس سنة 1973م بمناسبة مرور مائة عام على بداية عقد المستشرقين لمؤتمراتهم العلمية، حيث عبّر الحاضرون في هذا المؤتمر عن امتعاضهم من تسمية "استشراق" لأنها طبعت باهتمام لهم بأنهم عملاء للاستعمار وخدم له، كما أشاروا إلى أن التصريح بالاستشراق لم يعد مبرراً بعد زوال الاستعمار وتراجع السرديات التقليدية الموجهة لنظرته لشعوب الشرق وثقافتها، لأجل ذلك طالبوا بتغيير تسمية المؤتمر إلى "المؤتمر العالمي للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال أفريقيا"، وعقدت تحت هذا المسمى مؤتمرات، ثم تغير الاسم مرة أخرى إلى "المؤتمر العالمي للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية"<sup>1</sup> وفي معرض رده على مقالة في صحيفة "لوموند الفرنسية" جاءت بعنوان "لقد مات الاستشراق"، أرجع "عبد الملك" مطالبة هؤلاء بتحويل التسمية إلى تغير علاقات القوى على المستوى الدولي وتطور نضال الشعوب في آسيا في سبيل تحررها، ثم إلى أسباب تتعلق بسلسلة احتجاجات ضد عدم تماسك المنظمة، وليس إلى تغير في النوايا.<sup>2</sup> وفي نفس الاتجاه رداً على "غابرييلي" يرى "مازن صلاح مطبقاني" [1950-] أنّ ظهور هذه الأسماء الجديدة أو الأقسام والتخصصات والتفرعات الجديدة لا يعني نهاية الاستشراق، بل إنّ ذلك في نظره يعبر عن تطور طبيعي لمجال معرفي كان مقتصرًا على عدد قليل من المتخصصين في الشرق وبخاصة منه العالم العربي الإسلامي، وحينما صارت العلوم المختلفة ذات كيانات مستقلة كعلم الاجتماع وعلم الإنسان، وغيرها من العلوم، وأصبح لها مناهجها الجديدة، بات من الضروري أن يستفاد منها في دراسة الشعوب الأخرى ومعرفتها معرفة دقيقة.<sup>3</sup>

ولقد اعتبر "غابرييلي" ما يسميه الاتهام الموجه للاستشراق بالتعاون مع الاستعمار وخدمة أطماعه التوسعية، حكماً يشوبه الكثير من المبالغة والمغالطة، وطالب بالابتعاد قدر الإمكان عن التعميم، ودعا إلى التزام الدقة في إطلاق الأحكام، فقد أدى اهتمام المستشرقين بالشرق إلى الاستكشاف العلمي لحضارات شعوب الشرق في الماضي، وأسهم في إبراز دورها في التاريخ، وحتى وإن أُستغل هذا الجهد الاستكشافي لغرض السيطرة السياسية والاقتصادية على هذه الشعوب، إلاّ أنّه لم يكن الغرض الوحيد الذي يحرك المستشرقين للاهتمام بالشرق والشرقيين، فالمستشرقون فريقان، فريق شكّل أدوات الاستعمار وخدم أغراضه، ويضم سفراء ومبشرين وتقنيين وعسكريين، وهؤلاء لم تشكّل أعمالهم في نظره الخط العام لاهتمام الاستشراق. وفريق ضمّ

<sup>1</sup> مازن صلاح مطبقاني: هل انتهى الاستشراق حقاً؟، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 43، جامعة الكويت، الكويت، 2000، ص 285.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: هل مات الاستشراق، مرجع سابق، ص 18-20.

<sup>3</sup> مازن صلاح مطبقاني: هل انتهى الاستشراق حقاً؟، مرجع سابق، ص 289.

مستشرقين كبار اتسمت أبحاثهم بالموضوعية، أمثال: "ماسينيون" و"جولد تسهير" و"دو ساسي"، فصلوا بين اهتماماتهم العلمية وسياسات بلدانهم تجاه دول وشعوب الشرق، بل وعارض بعضهم هذه السياسات، وهذا ما لا ينكره "أعداء الاستشراق" كما يصفهم "غابرييلي"، لذلك فإنه لا يصادر حرية هؤلاء - نقاد الاستشراق وعلى رأسهم "عبد الملك" - في الثناء على الاستشراق السوفييتي دون سواه، فهذا مبرر لأن هذا النوع من الاستشراق يرفع رسمياً الرايات المضادة للاستعمار بغرض إرضاء أبناء العالم الثالث، لكنه يرفض أن يكون ذلك مبرراً للاشتباه في كل مستشرق غير سوفييتي أو إدانته بتهمة العمالة للاستعمار وخدمة أغراضه.<sup>1</sup>

نلاحظ أنّ التصنيف أو التمييز الذي أقامه "غابرييلي" بين المستشرقين بناء على الأغراض التي تدفعهم إلى الاهتمام بالشرق، لا يختلف شكلاً عن التمييز الذي أقامه "عبد الملك" عند تناوله للاستشراق في قطاعه الغربي التقليدي منه أو الحديث، وهو في الحقيقة تقسيم شائع تنبني عليه عادة دراسات الباحثين الغربيين والشرقيين حول الاستشراق وأغراضه، لكنه يختلف من ناحية الفئة التي يعتبرها كل منهما غالبية من حيث العدد، ففي الوقت الذي يرى "غابرييلي" أنّ الخط العام للاستشراق بعيد عن الاستعمار وأغراضه، يرى "عبد الملك" - كما رأينا سابقاً - عكس ذلك.

وهذه الصورة المشرفة التي يريد أن يقدمها "غابرييلي" عن الخط العام للاستشراق، تلقى قبولا لدى فئة من المفكرين العرب خاصة أولئك المنبهرين بإنجازات المستشرقين.<sup>2</sup> إلا أنّ هناك من الباحثين من يصف كلام "غابرييلي" بدعوة الحق التي يراد بها باطل، ويذهب في نفس الخط الذي سلكه "عبد الملك"، فيشير إلى أنّ المستشرقين الذين تحمسوا للشرق ودافعوا عنه في كتاباتهم، لا يمثلون إلا نسبة ضئيلة جدا لا تكاد تذكر مقارنة بالقطاع الأكبر من المستشرقين المجندين لخدمة أجنادات الغرب الاستعماري تجاه الشرق، والعاملين على تشويه الإسلام وحضارته. كما يلفت الانتباه إلى أنّ معظم المستشرقين الذين ذكروهم "غابرييلي" حتى وإن كانت بعض كتاباتهم تتضمن تعاطفاً مع بعض قضايا الشرق وتشير إلى تجني الغرب على الشرقيين في بعض الجوانب، إلا أنّ لهم كتابات أخرى تنضح بروح التعصّب تجاه الإسلام وحضارته خاصة، كما أنّ لبعضهم صلات مباشرة بالدوائر السياسية في دولهم كمستشارين وخبراء متحمسين لسياساتها، وهذا ما دفع أحدهم إلى القول: «... هذا الأمر يدعونا إلى اعتبار موقف غابرييلي عبارة عن خلط للأوراق، ومحاولة ظاهرها السلام، وباطنها العداوة والبغضاء للشرق عامة وللإسلام وحضارته خاصة، فضلاً عن مجانية صاحبها للحقيقة والصواب».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> فرانسيسكو غابرييلي: ثناء على الاستشراق، مرجع سابق، ص 24.

<sup>2</sup> محمد المزوغي: في نقد الاستشراق، المحور أركون/صالح، إفريقيا الشرق، ط 1، المغرب، 2017، ص 108.

<sup>3</sup> خالد حربي: دور الاستشراق في موقف الغرب من الإسلام وحضارته، المجلة العربية، ع 469، الرياض، ديسمبر 2015، ص 39.

يناقش "غابرييلي" أيضا "عبد الملك" في اتهامه للاستشراق التقليدي بإهمال حاضر الدول والشعوب الشرقية وتركيزه على دراسة ماضيها فقط، وكذا في قوله بعدم صلاحية مناهج الاستشراق المعتادة في دراسة الشرق، باعتبار أنّ الشرق يشهد مرحلة صعود وانفلات من قبضة الاستعمار والمركزية الأوروبية التي تعتبر تاريخ أوروبا هو تاريخ العالم ومركزه، فيعترف بجزء كبير من هذا الاتهام، ويرى أنّه إن كان التصور الكلاسيكي للاستشراق يميل إلى ازدياد شعوب الشرق والتقليل من شأن منجزاتها، فإنه يتوجب علينا الآن أن نقر بحقها في أن تشعر بكونها قد أصبحت "ذاتا فاعلة" على مسرح التاريخ لا "ذاتا منفعة" سلبية خاضعة لتصورات غيرها، ومن ثم احترام كرامتها وحاضرها بما يعيد التوازن بين دراسة الماضي ودراسة الحاضر. لكن هذا لا يلغي -حسب ما يرى "غابرييلي"- حق الغرب في دراسة موضوعات الشرق وفق مفاهيمه ومناهجه وأدواته التي تراكمت لديه عبر تاريخه الطويل القديم منه والحديث وشكّلت مفخرته المعرفية، إلا إذا كان هؤلاء النقاد، ومنهم "عبد الملك"، يطلبون من الغرب أن ينظر إليهم بعيون شرقية، وهذا طلب مستحيل، إلا إذا كان الغرب يريد - وهو لا يستطيع- أن ينكر وعيه الذاتي ومبررات وجوده.<sup>1</sup>

إنّ موقف "غابرييلي" هذا، يجد تأييدا من المفكر التونسي "محمد المزوغي" حيث أكد على تفوق الباحثين الغربيين المنهجيين الواضح على نظرائهم في الشرق، واعتبره معطى تاريخيا يستحيل نكرانه أو وضعه موضع شك، إلاّ من الإسلاميين الذين يفعلون ذلك بدفع من غرورهم الديني وإفلاسهم المعرفي أمام إنجازات العلوم الغربية الحديثة كما يقول، ولذلك فإنه يتفق مع "غابرييلي" في أنّ أي محاولة تطالب الغرب بالتراجع عن مفاهيمه وتصوراته في عملية الدراسة، هي سير ضد عقارب ساعة العلم والتقدم.<sup>2</sup>

من هنا يعيب "غابرييلي" على الشرقيين تحلّفهم عن صياغة المفاهيم والأفكار والمناهج في العصر الحديث، فالمناهج التي يستخدمها هؤلاء في نقد الغرب - وهو هنا يقصد توجهات "عبد الملك" الماركسية- ليست من إبداعهم، وإنما هي ثمرة من ثمرات الغرب، ولذلك فهو يدعو الشرقيين إلى العدول عن دعوة الغربيين إلى دراسة الموضوعات المتعلقة بالشرق وفق مفاهيم ومناهج وأدوات شرقية ليست موجودة أصلا، ويقدم لهم مقترحين اثنين للخروج من هذه المعضلة: إمّا أن يبدعوا مفاهيمهم ومناهجهم الخاصة، وهذا غير متاح إلى الآن،\* وإمّا أن يقرّوا بحقيقة أن المفاهيم والمناهج الأدوات التي بلورها الغرب في العصر الحديث ما هي إلا

<sup>1</sup> فرانسيسكو غابرييلي: ثناء على الاستشراق، مرجع سابق، ص 25-26.

<sup>2</sup> محمد المزوغي: في نقد الاستشراق، المحور أركون/صالح، مرجع سابق، ص 100.

\* يقول "محمد المزوغي": «غابرييلي يتحدى نقاد الاستشراق من العرب بكل حزم وثقة...، أقول يتحداهم بأن يأتيوا بعلم شرقي يعوّض العلم الغربي، يوفر عليهم أتعابهم ويريحهم من مشقة البحث والاستقصاء. وإن لم يستطيعوا، ولن يستطيعوا، فعليهم أن يقرّوا بعجزهم وأن يكفوا عن محاولاتهم البائسة وغير المجدية، لثني العلماء الغربيين عن تطبيق مناهجهم على تاريخهم...». أنظر: محمد المزوغي: في نقد الاستشراق، المحور أركون/صالح، مرجع سابق، ص 102.

مشترك معرفي بشري يمكن للجميع الاستفادة منه بطريقة علمية بعيدا عن الأيديولوجيا والعاطفة، وهذا في نظره ما فعله طائفة من الباحثين الشرقيين، الذين استوعبوا المناهج الحديثة وسلكوا طريق البحث العلمي ومارسوه على شاكلة المستشرقين، بل وتفوقوا عليهم في بعض الأحيان، ويذكر منهم: "طه حسين" و"إبراهيم مدكور" [1902-1995] و"صلاح الدين المنجد" [1920-2010].<sup>1</sup>

ينتهي "غابرييلي" إلى القول: «ليس لي إلا أمنية واحدة: هي أن يخترع الشرق قيما جديدة ومبتكرة قادرة على إغناء ميراث البشرية على هذه الأرض. وإذا لم يفعل ذلك واختار نقل القيم الغربية بعد إجراء التعديلات الضرورية عليها لكي تتأقلم معه فأتمنى أن يختار من بينها الأفضل والأكثر كرما وغنى بالخميرة النقدية. أتمنى أن يختار من بينها الأكثر قدرة على جعل البشر يكون "حبا للآخرين كما يحبون أنفسهم" كما يقول شاعر بريطاني كبير، بدلا من أن يتعلقوا بأتفه ما أنتجه الغرب وأكثره قمعا وضررا. ولكن إذا كانت الضرورة أو الاختيار الحر قد دفعاه إلى تفضيل هذه الأخيرة (أي القيم السلبيية في الغرب) فأتمنى أن يعرف مصدرها ومنشأها ضمن منظور تاريخي صحيح لكيلا يسيء فهم الغرب أو يعمم حكمه السلبي عليه»،<sup>2</sup> وهذه دعوة وإن كانت تأتي في صورة التمني فإنها على ما يبدو مصحوبة بنوع من التحدي والشعور الضمني بعدم مقدرة الشرقيين عموما والعرب خاصة على أن يتحولوا حقا إلى ذات فاعلة ومبدعة، أو على الأقل إلى ذات متفاعلة بشكل إيجابي مع الغرب الذي يراه "غابرييلي" بوجه عام إيجابيا وموضوعيا في تعامله مع موضوعات الشرق.

### 3-2- رد كلود كاهن على أنور عبد الملك:

وجه المستشرق الفرنسي الماركسي "كلود كاهن" Claude Cahen [1909-1991] المتخصص في التاريخ الإسلامي رسالة إلى رئيس تحرير مجلة ديوجين Diogène سنة 1965م،\* أراد من خلالها أن يرد بدوره على مقالة "عبد الملك"، ويبيدي مجموعة من الملاحظات منها أن هناك اختلافا -وهو اختلاف لا بد منه- بين طرائق الشرقيين وطرائق الغربيين (المستشرقين) في دراسة تاريخ المسلمين المعاصر، وهذا راجع لسببين: الأول هو عدم اعتماد بعض الباحثين المسلمين على مناهج البحث الحديثة، وإصرارهم الدائم على استخدام مناهج أسلافهم القديمة، أما الثاني، فيعود إلى كون العلماء الغربيين -باستثناء فئة قليلة من أولئك الذي يعملون لصالح الاستعمار- يتجهون إلى دراسة الشرق تبعا لحاجيات البيئة التي ينتمون إليها، وهذا ما يجعلهم

<sup>1</sup> فرانسيسكو غابرييلي: ثناء على الاستشراق، مرجع سابق، ص 28.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 29.

\* المقالة الأصلية باللغة الفرنسية بعنوان: Réponse à Mr. Abd-el-Malek ، نشرها ضمن العدد 49 (جانفي - مارس 1965) من مجلة ديوجين Diogène الفرنسية.

بشكل طبيعي يتعاملون مع موضوعاته وفق ما يملكونه من مناهج وأدوات معرفية. ولذلك هو يعبر عن أمله بنبرة من التحدي وبصورة مشابها لما رأيناه سابقا مع "غابرييلي"، في أن يستفيد الباحثون المسلمون من منجزات العلوم، ويتمكنوا من المناهج الحديثة، ويطوروها ويهدبوها بالصورة التي تبدد مخاوفهم، وتمكّنهم من دراسة أحوال مجتمعاتهم في جوانبها التي قد لا يقدر المستشرقون على الانتباه لها، أو استيعابها بشكل مناسب.<sup>1</sup>

ويضيف "كاهن" أنه يجب على المسلمين أن يدركوا رغم القلق الذي يساورهم إزاء اهتمام المستشرقين بدراسة ماضيهم، أنّ الاستشراق الأوروبي في العصر الحديث أسهم بإمكانياته وبحسه التاريخي وقدراته المادية الهائلة في إزاحة الغموض عن جزء كبير من تاريخهم، ومكّنهم من إظهار الكثير من جوانبه التي لم يكن بإمكانهم معرفة ولو جزء يسير منها بطرقهم الخاصة،<sup>2</sup> وهذا الطرح صحيح إلى حد بعيد، فالباحثون العرب يلزمهم في أحيان كثيرة العودة إلى كتب المستشرقين وما أنجزوه من موسوعات وفهارس مخطوطات، للتعرف على تراثهم، وذلك لأن كثيرا من المستشرقين -بعيدا عن الجدال والمماحكة أو التهجم- اختصروا على الباحثين العرب أوقات طويلة وجهدا ضخما بهذا الجانب المفيد من أعمالهم.

وهذا الاهتمام بتاريخ شعوب العالم ومنها الشرق -كما يرى "كاهن"- ميزة غريبة تصدر عن حس تاريخي وتفوق علمي يمتلكه الغرب ويفتقر إليه الشرقيون إلاّ جزء يسير منهم، ولا يستطيعون بلوغه، وهو هنا في الوقت الذي يستثني اليابانيين من هذا الحكم، يعني عجز عموم الشرقيين عن تكوين علماء الاستغراب، أي الباحثين الذين يهتمون بتاريخ الغرب وأحواله، ويشاركه في هذا بعض أقرانه من المستشرقين، مثل "مكسيم رودنسون"، و"بيير تيه" [1918-2015] Pierre Thillet، و"جان جوليفيه" Jean Jolivet [1925-2018]،<sup>3</sup> وكذلك بعض المفكرين العرب مثل؛ "جورج طرابيشي" [1939-2016]، و"ناهض حتر" [1960-2016]، الذين يصل بهم الحد إلى التشكيك في نوايا وأغراض كل من يتصدى لمحاولة من هذا النوع.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> كلود كاهن: ردا على الاستشراق، ضمن: هاشم صالح: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، مرجع سابق، ص35.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص36.

<sup>3</sup> أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، حوار الاستشراق، المركز العربي للدراسات الغربية، ط1، القاهرة، 1999، ص 36، ص188، ص196.

<sup>4</sup> إبراهيم العبادي: جدليات الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، دط، بيروت، 2001، ص276.

أما فيما يخص اتهام "عبد الملك" للغربيين بتجاهل أعمال الشرقيين البحثية والتقليل من شأنها، فإن "كاهن" لا ينكر وجود دراسات لباحثين شرقيين يمكن اعتبارها مقبولة بمقاييس العلم الحديث، أخطأ المستشرقون بإهمالها وعدم اكتشافها إلا في وقت متأخر، لكنه يعود ويتهم الشرقيين بالتقصير، فهم لا يعتنون بكتابه فهارس المكتبات الشرقية ونشرها حتى تكون هذه الأبحاث متاحة، ولذلك فإن اللوم لا يقع على المستشرقين لوحدهم.<sup>1</sup> وهذا الادعاء من "كاهن" تتوافق معه أطروحات بعض المفكرين العرب مثل: الدكتورة بنت الشاطي "عائشة عبد الرحمان" [1913-1998] والدكتور "زكي مبارك" [1892-1952] ومحمد كرد علي [1876-1953] و"يوسف أسعد داغر" [1899-1981]، و"صلاح الدين المنجد" الذين أنثوا ثناء واسعاً على جهود المستشرقين في جمع كتب التراث وتحقيقها وفهرستها، وأجروا مقارنات بين هذه الجهود وبين أعمال المفكرين والباحثين العرب في هذا الميدان، وخلصوا إلى تفوق المستشرقين الكبير الذي لا يمكن إنكاره بأي حال.<sup>2</sup>

ويضيف "كاهن" أنه ليس من المقبول مصادرة حق المستشرقين في دراسة الشرق، إذ يمكن لهم ذلك كما للشرقيين إذا ما امتلكوا الأدوات المنهجية وتمكنوا من اللغة أو اللغات الشرقية اللازمة لذلك، ولذا فهو يدعو إلى إزالة جميع الحواجز بين الشرق والغرب التي تحول دون حدوث ذلك، مع مراعاة التعددية الموجودة بطبيعة الحال على صعيد المفاهيم والتصورات، فالعلم يبقى مشتركاً بشريا للشرقي والغربي على السواء.<sup>3</sup>

أما في يتعلق بقول "عبد الملك" بأنّ المستشرقين باستثناء السوفييت منهم، يركّزون على دراسة تاريخ الشرق القديم ويهملون الحاضر ويتهربون منه، فلقد أكد "كاهن" على أن هناك عناصر فرضت على الاستشراق الاهتمام بالماضي، منها أنه شكّل إغراء للمستشرقين لأنه يمثل الفترة الأكثر إشعاعاً وإشراقاً في تاريخ الشرق الحضاري، كما أنه الفترة الأكثر مناسبة لتطبيق مناهج التحري التاريخي، إذ أنّ تطبيق هذه المناهج الحديثة على الفترات القديمة يعطي نتائج أفضل وأكثر استقراراً وثباتاً، وزيادة على مناسبتها لمناهج البحث الغربية، يرى "كاهن" أنّ الاهتمام بماضي شعب ما وإظهار الجوانب الإيجابية منه، يمكن أن يعزز وعيه القومي، ويمثل قاعدة ومرجعية لثقافته الجديدة. ولا ينكر "كاهن" صواب ادعاء "عبد الملك" هذا، من بعض جوانبه، لكنه يرى أن الاعتراف بذلك، لا يعني الوقوع في تطرف مضاد من خلال التركيز على حاضر الشعوب الشرقية والإسلامية وإهمال ماضيها، وإلا لما بقي في الدراسة من هذا النوع ما يمكن أن نطلق عليه استشراقاً، وهو يؤكد هنا أنه من غير المعقول أن يجهل مستشرق الأوضاع الحالية لورثة التاريخ القديم الذي

<sup>1</sup> كلود كاهن: ردا على الاستشراق، مرجع سابق، ص 36.

<sup>2</sup> محسن محمد حسين: الاستشراق برؤية شرقية، شركة بيت الوراق للنشر المحدودة، ط1، العراق، 2011، ص ص 25-

36.

<sup>3</sup> كلود كاهن: ردا على الاستشراق، مرجع سابق، ص 36.

يدخل ضمن دراسته، لكنه يناقش المسألة من جانبها التقني - كما يقول - ويرى أنه ليس في وسع باحث واحد (مستشرق واحد) أن يلم بماضي وحاضر شعب ما، وهذا ما يوجب توزيع المهام والتخصصات فيما بين الباحثين، وتكوينهم بما يتناسب مع هذه المهام من حيث اللغات أو المناهج والأدوات، إلا أن "كاهن" يعود ليؤكد على قيمة دراسة الماضي بالنسبة للمستشرقين مقارنة بالاهتمام بدراسة الحاضر، إذ يرى أنه إذا كان من الاستحالة كتابة التاريخ القديم لشعوب الشرق دون معرفة بلغاتها والاتصال المباشر بثقافتها، فإن بعض البلدان في الشرق يمكن دراسة تاريخها المعاصر دون الحاجة إلى معرفة لغتها وذلك لتوافر المصادر والمراجع المتعلقة بها باللغات الأوروبية الفرنسية والإنجليزية، وهذا ما يجعل الاستشراق يحتفظ بمبرراته في إعطاء الأولوية لدراسة الماضي.<sup>1</sup>

لكن هذا التبرير الذي يضعه "كاهن" لتقسيم الاستشراق إلى حقول وتخصصات عدّة، لا يتعارض مع طرح "عبد الملك" في ربط تحولات الاستشراق بحالة التأزم التي طرأت عليه، فالمستشرقون الآن يهتمون بدراسة المناطق في أحوالها الحالية وليس الماضي فقط، لكن يبقى عدد كبير منهم في ولاء لسياسات دولهم.

### 3-3- دفاع مكسيم رودنسون عن مكاسب الاستشراق:

يرى المستشرق الفرنسي "مكسيم رودنسون" أن نقاد الاستشراق مثل "عبد الملك" - ثم تبعه في ذلك "إدوارد سعيد" - استخدموا لدواعٍ أيديولوجية كلمة "الاستشراق" في سياق غير مرغوب فيه، فجردوها من صفة الموضوعية، ونزعوا عن الاستشراق كل المكاسب التي حققها،<sup>2</sup> ولذلك فقد شبه من يضع المستشرقين كلهم في سلة واحدة، ويقول أن الاستشراق كله سيء، بمن يريد أن «أن يرمي الطفل مع ماء الحوض»<sup>3</sup> بدلا من أن ينظر إليه من وجهة نظر علمية فيميز بين ما هو إيجابي وما هو سلبي منه.

ويعتقد "رودنسون" أنه لا يمكن إنكار هذه المكاسب التي حققها الاستشراق الكلاسيكي بأي حال، لكنه يقرّ قول "عبد الملك" بوجود نواقص كبيرة تعترى الدراسات الاستشراقية، إذ يعترف بسيطرة النزعة المركزية الأوروبية على كثير من هذه الدراسات التي تحتفظ بمفهوم الحضارات الكلاسيكية المتفوقة (الغربية) على الحضارات الأخرى الثانوية (الشرقية)، وهو مفهوم مقترن بتصور جوهراني عنصري عن الحضارات الأخرى، فهي في اعتقادهم - أي المستشرقين - مزودة بجوهر ثابت يميلون إلى البحث عنه في الدين، وذلك

<sup>1</sup> كلود كاهن: ردا على الاستشراق، مرجع سابق، ص 36-37.

<sup>2</sup> أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، حوار الاستشراق، مرجع سابق، ص 39.

<sup>3</sup> حسين الشيخ: حوار حسين الشيخ مع المستشرق والمفكر الفرنسي مكسيم رودنسون، موقع صفحات سورية، تاريخ النشر: 21-03-2010 تاريخ الاطلاع: 14-04-2018، الرابط: <https://alsafahat.net/blog/?p=23038>

ما يجعل تصورات هؤلاء لاهوتية مركزية أيضا، مرتبطة بممارسات إمبريالية ورؤى جمالية غرائبية، تطبعها نزعة استعلائية تنتهي إلى تجاهل أو احتقار منجزات الأمم الشرقية، وتنفي عنها أي إمكانية لإبداع ما يمكن أن يحدث تغييرا في التاريخ. كما يؤكد "رودنسون" أنّ أزمة الاستشراق التقليدي ترتبت عن معطين رئيسيين: الأول هو الانقلاب المعرفي الذي نتج عن تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث استجذت مصطلحات ومناهج ولدت حاجة لدى المستشرقين إلى المزاوجة بينها وبين المعارف الفيلولوجية، وهي مهمة عسيرة تتعلق بالشرط البشري الذي لا يمكن تجاوزه كليا، فعمّر الباحث (المستشرق) لا يستوعب هذا الجهد وهي مشكلة مرتبطة في الأساس بنقيصة علمية كبرى ممارسة علميا أكثر مما هي مؤكدة نظريا أو معلنة صراحة، وتمثل في الاعتقاد بأن الفيلولوجي كلي العلم (أي أن عالم اللغة يحيط بكل شيء). أما الثاني فهو دخول المتخصصين من البلاد المدروسة "الشرق" إلى ساحة البحث العلمي تحت حماس الاستقلال، وبدفع من أيديولوجيا مجابهة الاستعمار، مما ترتب عنه رفض تام لكل المكاسب العلمية المتراكمة التي حققها الاستشراق باعتبارها ملوثة بالعقلية الاستعمارية.<sup>1</sup>

ويدي "رودنسون" تفهما للحماسة التي تسيطر على فئات كبيرة من الشرقيين تجاه أبحاثهم الذاتية، لكنّه ينبّه إلى أنّ ذلك لا يلغي حقيقة التفوق الأوروبي في تطبيق المناهج العلمية الدقيقة، فالنظرة الذاتية (الشرقية) المركزة على ذاتها، حتى ولو تضمنت عناصر إيجابية لا يمكن إنكارها كاقتراب الباحث وعلاقته الحميمة أكثر من غيره بمادة بحثه، ومن ذلك أنّ الباحث من البلاد النامية المستعمرة، يفهم بالسليقة بعض الأشياء التي يفهمها باحث غربي بصعوبة بالغة،<sup>2</sup> إلا أن نظرة الآخر تتضمن عناصر إيجابية بدورها، فهي تضمن المسافة الكافية بين الذات الدارسة والموضوع المدروس، وهو ما لا تتوفر عليه الدراسات المحلية (الذاتية) تجاه موضوعاتها، خاصة في مراحل نضالها الحامي وخضوعها للدوافع السياسية وتأثير الأيديولوجيات المحلية.<sup>3</sup> فالمسافة بين الذات الدارسة (المستشرق) والموضوع المدروس (الشرق) تضمن وجود نظرة نقدية إزاء موضوع البحث، وتحررا من العوائق الأيديولوجية التي تحول دون ذلك، ولذلك يعتقد "رودنسون" أنّ التعرض لتراث المسلمين مثلا والنظر في جذور الإسلام من شخص غير مسلم، يكتسي أهمية كبيرة، رغم ما يشهده من مخاوف عند أعضاء المجتمع المسلم، ويدافع عن ذلك بكون هذه النوعية من الدراسات النقدية للأصول قد ابتدأت في أوروبا ذاتها وطبقت على الأصول الأوربية قبل غيرها، من مسيحية ويهودية وأثبتت صلاحيتها، وحققت نجاحا

<sup>1</sup> مكسيم رودنسون: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، مرجع سابق، ص 49-51.

<sup>2</sup> أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، حوار الاستشراق، مرجع سابق، ص 44.

<sup>3</sup> مكسيم رودنسون: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، مرجع سابق، ص 52.

كبيرا عندما انفصل الباحثون عن هذه الديانات،<sup>1</sup> أي أنه يرفض الاتهام بالنوايا الذي يلاحق هذا النوع من الدراسات باعتبارها تقليدا غربيا طبع البحوث والدراسات الغربية بغض النظر عن علاقة الباحث بموضوع بحثه. ويشير "رودنسون" أنّ أيّ اعتراض على المنهج التاريخي كواحد من المناهج المتبعة في دراسة موضوعات الشرق، يمكن الرد عليه بالقول أنّ تطور هذا المنهج حدث على ضوء النقد التاريخي للتراث الروماني القديم، وللنصوص التوراتية والإنجيلية، ومهما كانت التجاوزات التي انطوت عليها التاريخية إلا أنه لا يمكن إنكار ما حققته من مكاسب، في مقدمتها محاربة الاتجاه الأيديولوجي نحو تشكيل الماضي على صورة الحاضر وإسقاط آليات ثقافتنا على عوالم ثقافية مختلفة وأزمنة ماضية، وهذا ما يفسّر حسب توجه الأيديولوجيات القومية الشائعة في معظم بلدان العالم الثالث طبقا لنضالها إلى تنمية اتجاهات مضادة للروح التاريخية.<sup>2</sup>

ولا ينكر "رودنسون" أنّ كثيرا من دراسات الغربيين للشرق تصدر عن نظرة خاصة ترتحن إلى نظرة مجتمعاتهم، إلا أنّ ذلك في نظره لا يخص الباحث الغربي فقط، فالشوقيون كذلك يتوجهون إلى دراسة الغرب ويتفاعلون مع موضوعاته وفق نظرتهم الخاصة، وهذا ما يحدث في كتابات الرحالة العرب عن الغرب كمثال على ذلك، لذا فإنه يعتبر رفض الدراسات الاستشراقية شكلا من أشكال العنصرية تجاه الباحثين الغربيين، وتعبيرا عن موقف جاهز حيالهم، فهم متهمون، سواء اهتموا بقضايا الشرق أم لم يهتموا بها. ويصف "رودنسون" الانتقادات التي يوجهها كتاب إسلاميون، أو من أمثال "عبد الملك" وإدوارد سعيد" بأنها طبيعية إذا جاءت ردا على أخطاء أو تجاوزات بعض المفكرين والكتاب الغربيين الذين لم يفهموا أمورا عن الإسلام المعاصر والفكر المعاصر في بلاد الشرق، لكن من غير الطبيعي أن ينظر إلى كل أعمال الاستشراق على أنها مناورات سياسية عدائية. ولا يتوقف "رودنسون" عند هذا الحد، بل يقرر أن مشروعية نقد "عبد الملك" و"سعيد" لا تتوفر لها الوضوح والاتساق الكافيين كما هو الأمر بالنسبة للإسلاميين، فهما ينتقدان الاستشراق من خلال مفكرين غربيين آخرين، بل إنّ "رودنسون" يشكك في دوافع "عبد الملك" قائلا: «...إن نقد أنور عبد الملك للاستشراق يعود إلى أسباب شخصية فأنا أعنى ما أقول لقد جاء عبد الملك من فرنسا، وعمل فيها، وحاول أن يكون أستاذا في الكوليج دو فرانس.. وأشياء من هذا القبيل.. وعندما وجد أن كل ما كان يتمناه لم يتحقق بالصورة التي يريد، هاجم الاستشراق والغرب».<sup>3</sup>

يوافق "برناد لويس" "رودنسون" في تقبّل المخاوف التي تسيطر على نقاد الاستشراق المسلمين المنتمين إلى التيار الإسلامي إزاء نوايا الاستشراق وربطهم لها بالمسيحية وبأعمال التبشير، فهي راجعة لطبيعة تكوين

<sup>1</sup> أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، حوار الاستشراق، مرجع سابق، ص 40.

<sup>2</sup> مكسيم رودنسون: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، مرجع سابق، ص 52-53.

<sup>3</sup> أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، حوار الاستشراق، مرجع سابق، ص 40-42.

هؤلاء النقاد، ومنسجمة مع المسلمات التي ينطلقون منها، والتي يأتي في مقدمتها أنّ كل من يدرس ديننا من خارجه فهو إما أن يكون مبجلاً له وإما أن يكون مهاجماً، وهذه المخاوف - في نظره - لا يجب أن تستمر خاصة مع تحلي العالم المسيحي عن أعمال التبشير التي ارتبطت بمسيحيي العصور الوسطى. لكنّه في المقابل يشير إلى المقاربة التي يطلقها مفكرون من نقاد الاستشراق العرب، والتي تتهاجم الاستشراق من منطلقات يختلط فيها الأيديولوجي بالقومي، ويصفها بالغريبة لأنّ معظم أصحابها ينحدرون من الطوائف المسيحية للبلدان العربية، ويقيمون في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وعلى رأس هؤلاء؛ "أنور عبد الملك"، و"إدوارد سعيد"، ويعتبر "برنارد لويس" أنّ مقالة "عبد الملك" "الاستشراق في أزمة" أفضل مثال على ذلك، حيث ستصبح الاتهامات والحجج التي تضمنتها منطلقاً وأساساً لنقاد الاستشراق من بعده. وعلى الرغم من أنّ "برنارد لويس" يلاحظ على "عبد الملك" انفعاله وتأثره الواضح وحماسه الشديد لقناعاته، إلاّ أنّه لم يشك في نواياه ودوافعه كما فعل "رودنسون" بل رأى أنّها لم تخرج عن نطاق المناقشة العلمية، ويجد أنّها ارتكزت على التحليل الذكي، والإيمان بأنه يمكن للاستشراق ألا يكون سيئاً في جوهره، وذلك لاختلاف نوايا المستشرقين ومطلقاتهم.<sup>1</sup>

ثانياً: من الهيمنة الغربية إلى صياغة عالم جديد:

### 1- في تفسير الهيمنة الغربية على العالم:

يدافع "عبد الملك" في مشروعه الحضاري على أطروحة تقوم على فكرة مفادها أنّ العالم يعيش حالة من التأزم، لكنها أزمة لا تنحصر في الجانب الاقتصادي أو السياسي فقط، وإتّما هي أزمة شاملة، ترتقي إلى مستوى الأزمة الحضارية، إنّها أزمة تتمثل في وجود نمط حضاري أحادي مهيمن تشكّل منذ القرن الخامس عشر ميلادي وبلغ ذروته في بداية القرن العشرين، حيث أمكن للغرب أن ييسط نفوذه على سائر القارات: أفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية، وأن يفرض نموذجاً حضارياً أحادي البعد مثل النظام العالمي القائم،<sup>2</sup> لذلك كان من مهام "عبد الملك" الأساسية البحث عن أسباب هذه الهيمنة الغربية وإيجاد تفسير لها.

لاحظ "عبد الملك" أنّ العلوم الاجتماعية الأوروبية شرعت منذ أجيال عدة في محاولة لتقديم تفسير لهذه الهيمنة وأسباب استمرارها، فظهرت ثلاث نماذج أو اتجاهات رئيسية في التفسير، هي في الحقيقة صورة عن الغربية لخريطة العالم:

<sup>1</sup> بيرنارد لويس: مسألة الاستشراق، مرجع سابق، ص 166-167.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: تغيير العالم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 95، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر

1985، ص 11.

- التفسير الأول يمثله المفكرون التقليديون، حيث ذهبوا إلى القول بأنّ الهيمنة الغربية على العالم أمر طبيعي فالأكثر تقدماً لا بد أن يكون صاحب الأهلية والكفاءة للسيطرة على العالم، والهيمنة الأوروبية الغربية لا تمثل جديداً، إذ هي نتيجة حتمية لعصر النهضة، التي هي نفضة أوروبية خالصة، قامت على مقدمات معروفة تؤكّد تفوّق أوروبا الأري ضمن دائرة متّصلة منذ العصر اليوناني إلى إدراك ظاهرة عالمية العالم، وبهذا ألغوا أيّ دور للشرق الحضاري العريق في تشكيل النظام العالمي باعتباره خارج أرضية التحرك الفعال على ساحة التاريخ وحاصروا أي نتائج حديثة خاصة بحضارات الشرق وإسهاماتها، وأدرجوها ضمن إطار سلفي منمّق باسم "الاستشراق".

- أما التفسير الثاني فقد صدر عن فئة من المفكرين "النقاد المحددين" الذين اتجهوا إلى نقد الطرح التقليدي تحت تأثير صدمة فقدان المستعمرات القديمة، فاعترفوا بأنّ هناك ظواهر (عوامل) سبقت هذا العالم الحديث الأوروبي (دائرة الهيمنة التقليدية)، يقع معظمها خارج القارة الأوروبية، ويقدمون هذه العوامل أو الحضارات بشكل غير متجانس، تخيلي وغرائبي مرهف يثلج صدر المتلقي الشرقي، كما يحدث في وصف حضارة مصر الفرعونية أو الصينية مثلاً، والهدف من ذلك إنكار تاريخية العالم في مجموعته، تجنّباً للاعتراف بأصالة وعراقية حضارات الشرق، وقدرتها على الاستمرارية التاريخية عبر قرون طويلة، وأيضاً تجاهلها كأحد جذور الفلسفة اليونانية، وكمنبع للإيمانية التوحيدية، أين تكوّنت الأنظمة الفلسفية الكبرى عبر التاريخ، ثم اتخذ هؤلاء المفكرون من العامل الاقتصادي أساساً للتصنيف، فأصبح العالم عندهم مكوناً من عوالم ثلاثة وفق بناء هرمي هي: العالم الأوّل، وهو العالم الرأسمالي في مجتمعات أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، ثم العالم الثاني، مكوّن من دول أوروبا الاشتراكية وإن كان بعضها متقدّماً اقتصادياً وكلها أوروبي غربي، والعالم الثالث ويضم بقية العالم، أي القارات الثلاث: أفريقيا، آسيا، أمريكا اللاتينية، باستثناء اليابان أحياناً.

- رفض "عبد الملك" هذين التفسيرين لأنهما يقدمان تحليلات وفق نظام الهيمنة القائم منذ القرن 15م، فالتفسير الأول قائم على مفهوم دائري عنصري، والثاني يرى العالم "سوقاً عالمية"، كما أنّهما يفرضان رؤيتهما وفق سياسة الأمر الواقع الذي لا يمكن للإنسانية الإفلات منه ولا التحرك خارجه، ويهّمشان دور الشرق ويؤكّدان عجزه وعدم فعاليته باعتباره معطى ثابتاً لا يمكن أن يتغير. ومن هنا يذكر "عبد الملك" نموذجاً ثالثاً من التفسير متحرراً من تأثيرات نظام الهيمنة الغربية، تضمّنته المؤلفات العملاقة لندرة من مفكري الغرب مثل: "أرنولد توينبي" [1889-1975] و"نيدهام" اللذان أكّدا أنّ العالم تكوّن وفق تسلسل زمني من وجهات مختلفة، حيث عرف أنماط حضارية وثقافية وقومية متعددة، كان فيها للشرق الحضاري دور الصدارة إلى غاية عصر تكوين نظام الهيمنة الأوروبية ثم الغربية في القرن الخامس عشر ميلادي.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: تغيير العالم، مرجع سابق، ص ص 15-17.

إنّ مطالعة هذه التفسيرات يثير التساؤل عن كيفية تشكّل النظام العالمي القائم؟ أو بصورة أخرى عن كيفية صعود أوروبا ثمّ الغرب إلى مكانة الهيمنة منذ القرن الخامس عشر؟ وعن الأسباب التي أدت إلى انحدار الشرق الحضاري بمراكزه الكبرى منذ تلك الفترة وصولاً إلى عصرنا الحالي؟

للإجابة عن هذا السؤال أقدم "عبد الملك" على عملية تنقيب في أعماق جدلية التاريخ، مستهدفاً تفسير عملية التكوّن التاريخي للنظام العالمي القائم، ولأجل ذلك صاغ مفهوم "فائض القيمة التاريخي" كتفسير جديد يختلف عن التفسيرات السابقة التي قدّمها العلوم الاجتماعية الأوروبية للهيمنة الغربية، فهذا المفهوم في نظره هو الذي يمنحنا القدرة على فهم الطريقة التي بنت بها أوروبا نفسها على حساب العالم بشكل أنسب وأكثر تعبيراً عن الواقع، وقد تكوّن فائض القيمة التاريخي هذا عبر موجات متتابعة من الغزو الاستعماري امتدت على مسافة أحد عشر قرناً من الزمان:

استهدفت الموجة الأولى من الغزوات، والنهب، والاختراق، احتلال و تدمير المنطقة العربية الإسلامية، واجهة الشرق في صراعه مع الغرب، بدأت بالحروب الصليبية في القرن التاسع، وشكّلت العدوانية الحربية العنصرية الصهيونية امتداداً لها في العصر الحالي. أما الموجة الثانية فقد اقتحمت القارة الأفريقية بالاستعمار، واتخذت شكلاً عنيقاً في الاستنزاف البشري من خلال تجارة الرقيق، وكان لذلك الأثر العميق في تدهور أفريقيا المعاصرة واستنزاف مقدراتها. وجاءت الموجة الثالثة حيث دُمّرت مجتمعات وحضارات الهنود في أمريكا الوسطى والجنوبية وأخضعها للإمبراطوريتين الإسبانية والبرتغالية. وامتدت الموجة الرابعة إلى شبه القارة الهندية وجنوب شرق آسيا، وكان فصل ختامها، قنبلتان ذريتان على هيروشيما وناجازاكي.<sup>1</sup>

ولم يقتصر فائض القيمة الذي تحدث عنه "عبد الملك" على المجال الاقتصادي فقط، فهو مفهوم يختلف عن المفهوم الماركسي المستمد من نظرية القيمة الماركسية للعمل الذي يعتبره مفهوماً محدوداً للغاية لتحليل الوضع العالمي، إذ يفسّر فقط المرحلة الأخيرة من تراكم رأس المال داخل مجتمع معين في العالم، حينما يستغل الرأسماليون بروليتاريا ذلك المجتمع ويجمعون فائض قيمة العمل، ويدفعون الحد الأدنى من الأجور للعمال، وبالتالي يزيدون الدخل البورجوازي، وهو تفسير اقتصادي بحت، لذلك فقد وسّعه ليشمل الاستغلال التاريخي للقارات الثلاث من قبل أوروبا والغرب عموماً،<sup>2</sup> على الأصعدة الاقتصادية والفكرية والاجتماعية معاً. فكما كان تكديس الثروات والمواد الأولية والاستيلاء على مصادر الطاقة وبسط النفوذ على الأراضي والسيطرة على الموانئ وشبكات المواصلات الرئيسية والمحيطات، على جانب كبير من الأهمية، فإنّ فائض القيمة التاريخي هذا ساعد على حدوث ثورة علمية وصناعية جعلت الجغرافيا السياسية مفتوحة أمام البرجوازيات الغربية

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: ريخ الشرق، مرجع سابق، ص 35-36.

<sup>2</sup> Issa J. Boullata: Trends and Issues in Contemporary Arab Thought. Suny Series in Middle Eastern Studies, State University of New York Press, January 1, 1990, pp95-96.

للسيطرة على العالم من خلال قوتها البحرية، كما ساعدت تكنولوجيا الاتصالات في تركيز حركة الأفكار والنظريات والمفاهيم من "المركز" إلى "الأطراف"، حيث صاغ الغرب النظرية الاجتماعية والاتجاهات الفكرية الحديثة ما رهن عملية تطور الأطراف بالنهج الذي تقترحه وتفرضه مختلف المدارس الفكرية في الغرب المهيمن، بل إنَّ أيَّ تفكير في شكل العلاقات في العالم يجب أن يكون وفقاً لتصميم الغرب وفي خدمة مصالحه الخاصة.<sup>1</sup>

وبهذا الشكل، يرى "عبد الملك" أنَّ أوروبا نجحت في القضاء على مراكز القوة في الشرق الحضاري، أي في القارات الثلاث المنسية كما يسميها (أفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية)، أو بعبارة أخرى "العالم الثالث" كما أصبحت تسمّى خلال النصف الثاني من القرن العشرين لدى قطاع واسع من المفكرين الغربيين، وتمكّنت من استنزاف ثرواتها، وهذا ما ترتّب عنه تجمع عناصر القوة والتسلط لدى الغرب المهيمن، وتعميق عوامل الضعف والتفكك والتخلف لدى الشرق الحضاري، فبالانتقال إلى الشرق الحضاري الحديث والمعاصر، نرصد مجموعة من الظواهر السلبية منها:

- ضعف تمركز السلطة السياسية بعد فقدان أدوات المبادرة التاريخية.
- تدهور مستوى السكان والإنتاج وانكسار نسيج التقدم العلمي.
- تصاعد موجات الفكر السلفي الجامد.
- سيادة الجمود والركود في لحظة اندلاع التحدي الغربي بالفكر والسلاح.<sup>2</sup>

لقد كانت هذه هي نتائج الهيمنة الغربية على كافة المستويات، الحربية والاقتصادية، والفكرية، التي أصبح الغرب بسببها ينظر إلى العالم المحيط، أي ساحة الشرق الحضاري، على أنه تجمعات إثنية وعرقية متخلفة، لا مكان لها في عالم الأمم المتحضرة، وهذه النظرة تعبير واضح عن الخلل في المعادلة بين المركز (الغرب) والأطراف (دول العالم الثالث).

## 2- تأزيم النظام العالمي ورؤى التغيير:

لقد أدّى الخلل في المعادلة بين المركز والأطراف، ورغبة بعض الدول الأوروبية في قيادة المركز، إلى ظروف الحرب العالمية الأولى والثانية، وإلى تبلور النظام العالمي في مؤتمر يالطا 1945م بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية للعالم الغربي، حيث برزت كقوة هائلة ومتفوقة على كل الأصعدة: اقتصادياً وتقنياً وعسكرياً، وقابلها في الطرف الآخر ظهور الاتحاد السوفييتي كزعامة جديدة للعالم الاشتراكي، وقد عقد لواء القيادة للنظام العالمي

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: ريح الشرق، مرجع سابق، ص 37.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: تغيير العالم، مرجع سابق، ص ص 19-20.

لهاتين القوتين، حيث كان للصراع الإيديولوجي بينهما، والبحث عن مناطق نفوذ، دور كبير في تأزيم النظام العالمي، إذ عاش ظروف حرب باردة مرتين، في الخمسينات وفي الثمانينات من هذا القرن، ما هدد بنشوب حرب ساخنة بين الطرفين المتنافسين على قيادة النظام العالمي.<sup>1</sup> وفي ظل هذه المرحلة المتأزمة من تاريخ العالم، كان السؤال المطروح: كيف السبيل إلى الخروج من دائرة الاستقطاب وتغيير العالم إلى وضع أفضل مما هو عليه؟

يجيب "عبد الملك" بأنّ هناك ثلاث رؤى تتنازع في التنقيب على أبعاد المستقبل:

- **الرؤية الأولى:** وهي رؤية تقليدية تغلب ما هو قائم على إمكانية التغيير، فتدعو بناءً على ذلك إلى مناصرة طرف من طرفي الصراع، والاصطفاف في معسكره لتقويض الآخر متكئة على معايير للمفاضلة تتنوع بين العسكرية والاقتصادية والعلمية والثقافية، وفي الوقت نفسه تتجاهل أي دور لمن يرفض الاصطفاف أو الانسياق إلى أحد المعسكرين، كما كان الشأن بالنسبة لمجموعة دول عدم الانحياز التي ضمت مجموعة هائلة من دول أوروبا وكذا من القارات الثلاث، وهنا يتساءل "عبد الملك" عن جدوى تغليب أحد الطرفين إذا كانت غالبية الإنسانية خارج المعسكرين!، كما أنّ هذه الرؤية تحمل وعيد حرب عالمية ثالثة مدمرة يرفضها الضمير العالمي، وذلك ما يضع أصحاب هذه الرؤية في مأزق.

- **الرؤية الثانية:** وهي رؤية تقنية تكوّنت عبر الرؤية الأولى، وهي ليست مناقضة لها (مرحلة ثانية للثورة الصناعية)، أطلق عليها أعلام الفكر في المعسكرين "الثورة العلمية والتكنولوجية"، ويشير أنصار هذه الرؤية التي طالت جميع جوانب الحياة، بأنّها سوف تضع بين أيدي الإنسانية الأدوات الفاعلة للتحكّم في الطبيعة وفي الحياة والنسل، وهذا ما يتوافق في نظرهم مع معاني النهضة الأوروبية وعصر الثورات على أكمل وجه، وسوف تفتح للإنسان المجال لأن يصبح صانع نفسه ومستقبله. لكن "عبد الملك" يرى أنّ تحكّم فئة قليلة من المجتمعات - أي الغرب الصناعي المتقدم - في هذه التكنولوجيا واحتكارها لصالحها، يجعل منها عائقاً في وجه التغيير، بل إنّه يعمّق الهوة بين هذه الدول (المركز) والقارات الثلاث (الأطراف)، وهذه الرؤية في نظره تتضمن جملة من الأخطار سواء على صعيد القطاع الغربي المهيمن أو على صعيد ما أطلق عليه العالم الثالث (القارات الثلاث)، كالاندفاع الجنوبي للتسلح النووي، وانتشار المجاعات والأوبئة في العالم الثالث، وارتحان اقتصاديات الدول الوسيطة والفقيرة وخضوعها للغرب الصناعي المتقدم، إضافة إلى تراجع الاهتمام بالعنصر الإنساني الواعي الإرادي الإيماني، وبالتالي فإنّ هذه الرؤية ليست المفتاح الهادي إلى التغيير، بل على عكس ذلك وسيلة لتكريس التبعية وتعميق الهيمنة الغربية على شعوب العالم.

<sup>1</sup> تركي علي الربيعو: الإسلام الحضاري والدعوة إلى تغيير النظام العالمي، قراءة لفكرة عند مالك بن نبي وأنور عبد

الملك، مجلة منبر الحوار، مج8، ع28، دار الكوثر، بيروت، 1993، ص100.

- الرؤية الثالثة: يذهب أصحابها إلى أنّ الشرق الحضاري يمكنه أن يضطلع بدور مهم في تغيير النظام العالمي، وأن يتحمل زمام المبادرة التاريخية، وذلك من خلال الاستثمار في العاملين التكوينيين السابقين، انقسام الغرب الحضاري إلى معسكرين متناقضين أيديولوجيا، وكذلك النتائج الحضارية الإيجابية للثورة العلمية التكنولوجية. هذا من جهة، واستنادا إلى عمق تجربته الحضارية وتاريخ نهضته القومية من جهة أخرى. وقد عقد "عبد الملك" أمله على هذه الرؤية في أن تساهم في تغيير العالم بشكل جديد أقرب إلى واقع العالم الموضوعي من ناحية، وإلى واقع حياة الإنسان المعاصر على تنوع الأنظمة والمذاهب الاجتماعية والفكرية، من ناحية أخرى.<sup>1</sup>

### 3- نحو تصور جديد لتفاعل الحضارات:

من خلال التحليلات السابقة، رأينا أن التصور الذي ينطلق منه الوعي الغربي للعالم، أخذ صورتين أساسيتين، الأولى "دائرية" ترى عالمية أوربا أو الغرب وتجاهل إسهام ما عداها من تركيبات بشرية وحضارية خارج دائرته، أطلق عليها "عبد الملك" "عالمية العالم"، ويقصد بذلك عالمية العالم الأوروبي- الغربي المهيمن، والثانية "هرمية" وفق أسس اقتصادية-سياسية، حيث تقسم العالم وفق سلم هرمي إلى عوالم ثلاث: الأول (الغربي الرأسمالي المتقدم)، الثاني (دول أوروبا الاشتراكية خاصة)، والثالث (القارات الثلاث: أفريقيا، آسيا، أمريكا اللاتينية). وهذا التصور في نظره يصدر عن نزعة استعلائية مركزية، تقوم على فرضيات متمحورة حول الغرب وثقته في نظرياته الاختزالية كمنادج للتفسير، وتجاهل التغيرات التي يشهدها العالم، مثل بزوغ حضارات وثقافات أمم الشرق الناهض، وكذلك الإحساس المتزايد بالأزمة في المجتمعات الغربية الصناعية ذات الطابع الاستهلاكي. من أجل ذلك ركّز جهوده الميدانية ومحاولاته النظرية حول إعادة تشكيل النظرية الاجتماعية عامة على أساس من تفاعل المجتمعات في الشرق والغرب، وهذا ما اقتضى منه البحث عن مفهوم (تصور) قادر على ربط الخاص بالعام، الجزئي بالكلّي، بتوجه يوحد رؤيتنا وإدراكنا للعالم، ويستجيب لتطلعات المناطق غير المشاركة فيه، أي في القارات المنسية (أفريقيا، آسيا، أمريكا اللاتينية) التي يتصاعد فيها البحث عن الأصالة والهوية القومية بما يتوافق مع انتشار الحركات الوطنية وتزايد المقاومة ضد الهيمنة الغربية، كما يستجيب لتصاعد الاهتمام بمضامين النماذج الأساسية للأنظمة الاجتماعية في الدول الغربية المتقدمة، أين أخذ البحث المعياري موقع الصدارة في هذا الجزء من العالم.<sup>2</sup>

تتمثل الخطوة الأولى لبناء هذا التصور في الاعتراف بأولية التوجه الحضاري لفهم أمور العالم، والإسهام في مواكبتها وتغييرها، ومواجهة أسطورة الحضارة العالمية الواحدة التي لا تمت للواقع بصلة، لذلك فإنّه لابد من

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: تغيير العالم، مرجع سابق، ص ص 31-42.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 2005، ص 181، ص 187.

البحث عن تصنيف جديد للعالم وفق منظور حضاري ثقافي يعترف بالتعدد ولا يهمل إسهامات الشعوب والأمم في مسار التاريخ، حتى يمكن رؤية الظواهر وتفسيرها واقتراح الحلول المناسبة، ويعتقد "عبد الملك" أن جزءاً منه توفر في التصور الذي قدمه كل من "أرنولد توينبي" و"جوزيف نيدهام"، ويستند هذا التصور إلى ثلاث مستويات متكاملة ومتمايزة فصلها على الشكل التالي:<sup>1</sup>

- **مستوى الحضارات:** ينطلق من النظر إلى الدوائر الخارجية الأكثر عمومية، فيرى أن العالم يتكون من دائرتين حضاريتين كبيرتين، هما دائرة الحضارة الهندية الأوروبية التي تدعى آرية أحياناً، ودائرة الحضارة الآسيوية الصينية.

- **مستوى المناطق الثقافية:** أدنى من المستوى السابق (مستوى الحضارة)، وتعتبر "حلقة وسيطة" لا تميّز في الأغلب عن نطاق الحضارة، وتضم الدائرة الحضارية الأولى (الهندية الأوروبية): منطقة الحضارات القديمة في مصر وفارس وبلاد ما بين النهرين، والحضارة الإغريقية الرومانية القديمة، والمنطقة الثقافية الأوروبية، والمنطقة الثقافية لشمال أمريكا، والجزء الأكبر من المنطقة الهندو-أوروبية في أمريكا اللاتينية، إضافة إلى المنطقة الحضارية الثقافية الإسلامية بعنصرها العربي خصوصاً. أما الدائرة الحضارية الثانية (الصينية الآسيوية) فتضم الصين واليابان والمغول ووسط آسيا، وفيتنام وجنوبي شرقي آسيا، وشبه القارة الهندية، ومنطقة أوقيانوسيا باستثناء أستراليا ونيوزيلندا، وتضم كذلك المنطقة الثقافية الإسلامية الآسيوية (من فارس إلى الفلبين).

- **مستوى الأمم والقوميات:** هي وحدات أساسية للوجود بالذات، وللتواصل، والتوسع، وتطور المدارج الاجتماعية الكبرى، ويقسمها إلى عدة أقطاب: أمم أساسية متجددة النهضة مثل؛ الصين ومصر وفارس، وتركيا، وفيتنام، والمكسيك، والمغرب. ونمط الدولة الأمة الأوروبي ثم الغربي، والدول الأمم الناشئة التي تمثل إلى الوحدة، وهي الأمة بالمعنى الدقيق للكلمة مثل؛ إثيوبيا وغينيا، ومالي، وتايلاند، وفي الوقت ذاته "التشكلات القومية" في قلب إطار المجموعات المتعددة القوميات كأرمينيا، وجورجيا، وأوزباكستان، قبل تفكك الاتحاد السوفيتي. وكذلك نمط الدولة الأمة الثنائية، الهندية ثم الأوروبية، خصوصاً في أمريكا اللاتينية. إضافة إلى نمط الدول الناشئة ذات النزعة القومية في قطاعات أفريقيا الداخلية، وفي جزء صغير من أمريكا الوسطى، وأمريكا الجنوبية، والتي تشكلت في غمار حركة التحرر من الاستعمار الغربي.

ويعتقد "عبد الملك" أنه من خلال الدائرتين الخارجيتين الأهم: الدوائر الحضارية، والمناطق الثقافية، يمكن معرفة تكوين عالمي البشرية الرئيسيين: الشرق والغرب، فيكون الشرق مكوناً من أربع مناطق ثقافية هي: دائرة الحضارة الصينية بمناطقها الثقافية، الدائرة الحضارية الثقافية الإسلامية التي تمثل حلقة وصل رئيسية بين دائرة الحضارة الهندية الآرية ودائرة الحضارة الصينية، أجزاء من المناطق الثقافية الهندية الأوروبية في

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الإبداع والمشروع الحضاري، دار الهلال، ط1، القاهرة، 1991، صص 97-100.

أمريكا اللاتينية المرتبطة مباشرة مع أفريقيا تحديدا البرازيل وجزر الكاريبي، المنطقة الثقافية الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى، أما الغرب فإنه يتألف من الأجزاء الرئيسية الهندية-الآرية.

هكذا، يكون "عبد الملك" قد أنجز الخطوة الأولى التي يعتبرها نقطة البدء في المسار الجديد الذي يطرحه، وهي تقديم بعض نماذج الوحدات المجتمعية الكبرى الواضحة (الحضارات والثقافات) وفق منظور يسمح له بالمقارنة بينها، ومن ثم تحديد وإعمال خصوصياتها، وهو العمل الذي يعتقد أنه سوف تكون له الريادة في صياغة العالم الجديد.<sup>1</sup>

فإلى أي مجال ينتمي مفهوم هذه الخصوصية؟ وما بنية ودينامية عمل هذا المفهوم؟.

#### 4- الخصوصية الحضارية:

يرى "عبد الملك" أنه من الطبيعي أن لكل مجتمع من المجتمعات الحية الموجودة خصوصيته التي تؤثر عليه، وهذا ما يجعل الخصوصية مفهوما قابلا للتطبيق عالميا، لكن، المتأمل في الأدبيات الغربية المتعلقة بهذا الموضوع، يجد أن مفهوم الخصوصية المقبول لديها يرتبط في الأذهان بالمجتمعات اللاتينية وغير الصناعية، وذلك في إطار أشكال من التنظير اعتمدت في مرحلة أولى على علم الاجتماع الكولونيالي، ثم في مرحلة لاحقة على علم الاجتماع التنموي (سوسيولوجيا التخلف والعالم الثالث)، وهي في نظره، كلها رؤى عرقية ترتدي ثوب علم الاجتماع.<sup>2</sup>

فالمستشرقون في غالبيتهم، وحشد كبير من علماء الأجناس والاجتماع الغربيين، درسوا المجتمعات غير الغربية من حيث أنها مجتمعات مغايرة للمجتمعات الغربية الطبيعية، وهذا ما دفعهم إلى اقتباس أو صك مصطلحات تربط مفهوم الخصوصية بهذه المجتمعات، وتكون مرادفة له، فركزوا على كلمة "الأصالة" باعتبارها الإطار الواسع الذي يجتمع في ثناياه مزيج من رواسب الماضي والمظاهر المتخلفة من الحاضر والخاضع للهيمنة الأجنبية، وربطوها بقائمة كاملة من الظواهر والصفات وفق نموذج سحري وغرائبي أسطوري يعث على التسلية أحيانا، وعلى السخرية السوداء أحيانا أخرى. ويعتقد "عبد الملك" أن رغبة هؤلاء المستشرقين وعلماء الاجتماع في تمييز المجتمعات اللاتينية عن المجتمعات المتقدمة هي التي دفعتهم إلى تأكيد هذه العناصر السلبية التي تتسم بالجمود على حساب العناصر الإيجابية، أي على حساب ما هو متحرك، ومتجدد، ومتجه إلى مستقبل تقدمي بالنسبة لما هو قائم.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: في أصول المسألة الحضارية، دار الهلال، ط1، القاهرة، 2005، ص4.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص188.

<sup>3</sup> أنور عبد الملك: الإبداع والمشروع الحضاري، مرجع سابق، ص32.

لقد أخذ هؤلاء -حسب "عبد الملك"- بمفهوم "النمط المثالي" عند "ماكس فيبر" Max Weber [1864-1920]، وهو مفهوم يرى أنّ لكل قومية أو مجتمع معيّن روحا (نمطا) مثالية يتشكّل حولها، يفرضها أو يقدّمها للتاريخ، وهي على تمايز محدّد بالنسبة لكافة الذوات الأخرى، لكنه يرى أنّ الخطورة في هذا المفهوم، هي أنّه يرجع هذه الأرواح (الأنماط) إلى جذور نفسية- عرقية، باعتبارها معطى مجرّد، لم يتشكّل، وبالتالي لا يمكن إعادة تشكيله، وفقا للتطور التاريخي المتميز لمجتمعات قومية بشرية متميّزة، وهذا ما يجعل من الأصالة دعوة للتحجر، بدلا من أن تكون أداة فعالة للتطور المتمايز. وردّد هؤلاء أيضا ما جاء في أطروحة الماركسيين حول "الإنتاج الآسيوي" التي رأى أصحابها أنّه إذا كان سلّم تطور أنماط الإنتاج في العالم الا غربي لا يطابق ذلك الذي يعتبر "طبيعيًا" في العالم الغربي، فإنه لا بد من وضع (اختراع) سلّم آخر من التدرّج ينطبق على الشرق والعالم الا غربي عموما. وهذا العمل يختلف عن مفهوم الأصالة السابق ويضاده في الظاهر فقط، حيث يبدو أنه يهدف إلى جمع الشمل بين المجتمعات الا غربية، إلّا أنّه يتحدث عن جمع الشمل بين مجتمعات "لا طبيعية"، أي تجميع مجتمعات الأصالة بمفهومها السابق، في سلّم يتسم بالحصر النمطي، يفصل العالم في الأخير إلى قطاعين: قطاع المجتمعات الغربية الطبيعية، وقطاع المجتمعات الا غربية المغايرة والمنغلقة والمتحورة حول أصالتها واغترابها عن العصرنة. وهذه المحاولة (نمط الإنتاج الآسيوي) والمحاولة السابقة (النمط المثالي) في نظر "عبد الملك" تكمل إحداها الأخرى، فكلاهما تتحرك في سبيل تحقيق مركزية الغرب المهيمين.<sup>1</sup>

ترتّب عن هذه المحاولات تشويه مفهوم الأصالة وتقديمه بصورة لا صلة لها بحياتنا المعاصرة، وهذا من صميم سياسات الهيمنة الغربية التي تهدف إلى تغييب فعالية الخصوصية الحضارية المتصلة بحياة المجتمعات، وادعاء أنّ تراثها ميّت لا يتضمن أي عناصر حية تساعد على النهوض أو الاستئناف، ومن ثمّ الدعوة باسم الحداثة إلى ضرورة التخلص منه كمفتاح للحاق بالأنماط المجتمعية للدول المتقدمة. وبالتالي فإنّ مفهوم الأصالة هذا - في نظر "عبد الملك" - يصبو إلى تهميش العمل الفاعل لشعوب المجتمعات العريقة في عالم اليوم، وبالنتيجة تكريس تبعيتها للغرب، وهذا ما تمّ بالفعل في الشرق وفي القلب منه دائرة الحضارة العربية الإسلامية بعد أن فقدت بريق الصدارة منذ القرن الخامس عشر بفعل الموجات المتتالية من حروب الغرب الاستعماري.<sup>2</sup>

وبما أنّ الفكر أو المفكر العربي يتحرّك في إطار الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث، وخاضع للمفاهيم والنظريات والمناهج المكوّنة له، وهي كلّها مفاهيم وجدت صورتها الحالية في الغرب في أوروبا ثمّ أمريكا الشمالية، فإنّه وجد نفسه وهو يتناول قضية النهضة بوجه عام، والنهضة الحضارية بوجه خاص، أمام مشكلة

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الإبداع والمشروع الحضاري، مرجع سابق، ص 33-35.

<sup>2</sup> علياء وجدي: مفهوم الخصوصية عند أنور عبد الملك، مجلة أوراق فلسفية، ع 37، القاهرة، 2013، ص 221.

كبيرة تتمثل في ذلك التناقض الذي يستشعره بين مفهومي الأصالة والعصرية، وهو تناقض يصعب الاحتفاظ به، لأنّ الحديث عن الأصالة والعصرية لم يعد حكراً على اتجاه أو مدرسة معينة من المدارس الفكرية والقوى السياسية المتحركة في عالمنا العربي، وإتّما أصبح على رأس القضايا لدى هذه المدارس والاتجاهات والقوى، ومن صور هذا الاهتمام أن ذهب فريق من المفكرين العرب إلى تأكيد الأصالة ووجدوا وجهتهم في ما أسماه "الأصولية الإسلامية"، بينما وجد فريق ثان وجهته فيما أطلق عليه "العصرية الليبرالية". لكن في أشد لحظات تأزّم التحرك العربي، صبغ الاتجاه السلفي فكرة الأصالة بمضمون رجعي متخلف، فبات في تناقض مع التحرك العصري ومقتضياته، في حين حاول الجناح المنبهر بالغرب المرتمي في أحضانه، أو ما أطلق عليه "جناح العملاء الحضاريين العرب" أن يتمسك ببريق أطروحة ساذجة مضمونها أنّ العصرية والأصالة في تناقض تام، وهذا ما دفع أتباع هذا الجناح إلى القول أنّه لا تطوّر يمكن أن يحدث إلاّ وفق نمط تكوّن المجتمعات الغربية المتقدّمة.<sup>1</sup>

أمام هذا الوضع، بحث "عبد الملك" عن الطريقة المثلى لتبديد الشعور بالتناقض بين الأصالة والعصرية، أو بصورة أخرى عن كيفية الربط بينهما وتحقيق "العصرية الأصيلة" في عالمنا العربي اليوم. فقدّم تحليلاً لمفهوم الأصالة وبحث في دلالتها، وأرجعها إلى فكرة "الأصل"، ورأى أنّ "الأصيل" هو ما كان له أصل حقيقي مشروع وفقاً لمنشئه وليس لمضمونه، وهذا التعريف في نظره إذ يحيل إلى الأصل يضع الحقيقي في مصدره والشعري في جذوره، ويجعلنا أمام نوعين من الظواهر الأصلية: ظواهر قائمة على مشروعية تاريخية، وفي هذه الحالة يتمّ الكشف عما هو أصيل وما هو ليس كذلك، ثمّ تمييز كل ما أضيف إليها على سبيل الاندماج فيها، أو التهذيب أو إعادة التكوين عبر التاريخ، وظواهر يسمّى مضمونها بالمتميّز، والتي لديها أصالة لارتباطها بظاهرة ذات أصل ونتاج الذات وأرض مجتمع معين، وفي هذه الحالة فإنّ اعتبار هذه الظاهرة أصيلة يكون بقوة إحالتها إلى ما هو أصيل على الصورة السابقة عن طريق الكشف عن مضمونها الأصيل الذي يميّزها عن المصادر أو الأصول غير الأصيلة بالمعنى الضيق، ولذلك فإنّ الحديث عن الأصالة بهذا الشكل يدفع إلى الإحالة إلى الماضي الحي، بوصفه بنيات، وآثار، وتقاليد، وأدوات للتعايش، وأشكال للثقافة، ومؤسسات مهيبية ومؤثرة وبناءة. لكن في مجتمع معيّن خاضع لسيطرة الاستعمار الأجنبي، يمكن أن تؤدّي الرغبة في الحفاظ على التراث إلى إدراك الأصالة في مجالات التعايش والثقافة بصورة تحرّم الحياة الحديثة، لتصبح الأصالة بذلك أيديولوجية استعمارية للعزل الثقافي، فالغلو في التمسك بالعودة إلى الأصل بهذه الصورة قد أدّى بجانب ممن أسماهم بالصفوة الأصيلة إلى رفض الحياة الحديثة والانعزال ثقافياً والعيش في منفى داخلي، لذلك فالمخرج من هذا المأزق، يكون بالعودة إلى الأصل الحي والتمسك به، وفي الوقت نفسه عدم اغفال ما هو معاش وما سنعيشه، وهذا ما يضمن لها استمراريتها وقدرتها على تزويد المجتمعات بالعناصر الإيجابية والأكثر إبداعاً.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص ص 119-121.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص ص 148-151.

اجترح "عبد الملك" "مفهوم الخصوصية" في الستينات من القرن العشرين، ثم اتضح لديه بشكل محدد عام 1970م، وهو مفهوم يعتقد أن تطبيقه سيسمح بتحديث تصوّر الأصالة الذاتية للمجتمعات المختلفة، وذلك وفق مستويات تحليلية ثلاث:

**المستوى الأول:** وهو مستوى التعريف العام انطلاقاً من الأصل، ويعنى بالبحث في التركيب الداخلي لتصور الخصوصية من أجل أن يبيّن انطلاقاً من الدراسة النقدية النمط المتميز لاستمرار مجتمع قومي معين، وهذا النمط هو نتيجة تأليف وتفاعل بين أربعة عوامل محورية تكوينية كبرى لكل مجتمع أي لكل استمرارية اجتماعية، هي:

- عامل إنتاج الحياة المادية لمجتمع معين في إطاره الجغرافي والبيئي بما يمكن الحياة الاجتماعية من التحقق والثبات أو ما يطلق عليه (أسلوب الإنتاج).

- عامل إعادة إنتاج الحياة البيولوجية، أي مستوى الحياة الأسرية والعلاقات العاطفية والحياة الجنسية البيولوجية على وجه التحديد كأسلوب لاستمرارية حياة المجتمع عبر الأجيال المتعاقبة (الجنس).

- النظام الاجتماعي والسياسي الذي يحقق الحد الأدنى من الأمن والسلام داخل المجتمع وخارجه، أي تحقق مستوى كاف من المعقولة السياسية بواسطة إقامة مركز للسلطة المجتمعية يأخذ عادة صورة الدولة (السلطة والدولة).

- علاقة الإنسان في دائرته الاجتماعية مع البعد الزمني (الزمان)، وما يترتب عنه من تساؤلات كونية هائلة وتصورات حول نهائية الحياة الإنسانية والديانات والفلسفات.<sup>1</sup>

يظهر هنا أنّ إسهام الماركسية المتمثل في تحديد المجتمع بناء على ما يمتلكه من وسائل لإنتاج الحياة المادية، قد تحوّل عند "عبد الملك" على ما يوليه له من أهمية، إلى عنصر من أربعة عناصر ضرورية كلها في تحليل الحياة البشرية.

**المستوى الثاني:** وهو مستوى الوعي بالعوامل أو الإحداثيات الزمانية-المكانية، فدراسة الخصوصية لا تتم في سماء نظرية المعرفة المحضة، وإنما تعنى بتحريك المربع التكويني السابق عبر التطور التاريخي في مجاله الجغرافي المحدد:

يضع التطور التاريخي عامل الزمن في المقام الأول، ومن هنا يمنح "عبد الملك" الأولوية للمفهوم الذي أطلق عليه "عمق المجال التاريخي"، ويقصد بذلك أهمية دراسة المدى البعيد للتاريخ عند تناول التشكيلات

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص 123-124.

الاجتماعية الوطنية القديمة. فكلمًا كان تعمقنا أبعده في التاريخ، كلما كان إدراكنا لكيفية تحرك المربع التكويني للاستمرارية الاجتماعية أدق، وهو يرى أنه ليس هناك مجال للبحث عن خصوصية في حالة مجتمعات عارضة، بل إن البحث عنها بشكل صحيح يكون في التشكيلات القومية الاجتماعية القديمة باعتبارها الأرض النموذجية للخصوصية، وفي التشكيلات التي لم تصل بعد إلى مستوى النمو القومي المتطور بالمفهوم الضيق للمصطلح، وفي الأمم الحديثة كالولايات المتحدة الأمريكية مثلًا، وهذا ما يجعل مجال البحث عن الخصوصية أكثر اتساعًا واستيعابًا لدول وشعوب زماننا الحاضر.<sup>1</sup>

أما عنصر المكان، فيقصد به أن كل مجتمع يجيا ويتطور في مجال جغرافي يقيم فيه وفق مظهرين: مظهر المركز المخصص لهذا المجتمع ولدولته بالعلاقة مع المجتمعات الأخرى ودولها، وهذا ما تعنى به الجغرافيا السياسية (الجيو-سياسية)، ومظهر الاشتراط (التركيب) الداخلي حيث يمارس وجوده وتطوره التاريخي، وهذا ما تعنى به الإيكولوجيا التي ترصد الإمكانيات والطاقات البشرية والحيوية معًا.<sup>2</sup> وفي هذا السياق لا يخفي "عبد الملك" إعجابه بالمفكر "جمال حمدان" \* [1928-1993] صاحب "شخصية مصر" الذي درس من خلال تحليلاته الجغرافية السياسية الفريدة من نوعها جمال عبقرية المكان ضمن حدس ما للعالم وفي إطار ما من فلسفة المكان وبأسلوب أو منهج الاستقراء، باحثًا عن فلسفة أخرى للمعرفة تمنح الأولوية والتفوق والجوهر الفلسفي والعيني في آن واحد للجغرافيا الفلسفية أو للثوابت الجغرافية.<sup>3</sup>

**المستوى الثالث:** وهو مستوى التفاعل الجدلي بين عوامل الاستمرارية وعوامل التغير، ويعني ذلك أنّ تحريك المربع التكويني على مدى التطور التاريخي في إطاره الجغرافي سوف يشكل العلاقات المتبادلة، وبالتالي الأهمية النسبية لكل عنصر من العناصر التكوينية الأربعة بطريقة محددة، مما يؤدي، على مر الأجيال، إلى تشكيل خصوصية كل مجتمع قومي محدد، مثلًا: دور الدولة والجيش في الحياة المصرية، أهمية مستوى الثقافة الوطنية في إيطاليا وألمانيا، إيديولوجية اقتحام الحدود واللا قومية في المجتمع الأمريكي، النزعة التجريبية الموضوعية في المجتمع

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص 186.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 124.

\* جغرافي ومفكر وباحث مصري، يعتبر كتاب "شخصية مصر" أشهر كتبه، وله مؤلفات عديدة منها: الاستعمار والتحرير في العالم العربي، اليهود أنثروبولوجيا، العالم الإسلامي المعاصر، أفريقيا الجديدة... الخ. ناقش في أعماله الطبيعة السياسية والفلسفية لجغرافيا مصر وما يجاورها بما في ذلك الكيان الصهيوني وموضوعات أخرى مثل نقده للإسلام السياسي، كما ناقش مصير الاتحاد السوفيتي وتوقع انهياره قبل حدوثه بفترة طويلة.

<sup>3</sup> وائل غالي: قراءة في الفكر المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، القاهرة، 2003، ص 104.

الإنجليزي، استيعاب التناقضات في الدائرة الشخصية القومية في المجتمع الصيني،<sup>1</sup> النظام الإقطاعي العسكري، وفي قلبه شخصية الإمبراطور بوصفه رمزا للأمة لا رئيسا للدولة، الذي يمنح اليابان قدرة على التحرك بسرعة فائقة في أي مجال قومي يختاره سواء كان الصناعة الالكترونية أو الحرب، الانفتاح الدبلوماسي أو التقشف في أقصى صورته لمواجهة أزمة البترول مثلا.<sup>2</sup>

إنّ الخصوصية التي يتحدّث عنها "عبد الملك" إذن، ليست ببنية ثابتة تواجه حركة التاريخ كما ينظر إليها المنهج البنيوي، ولا تقوم على دور محدد في ظروف محددة كما يقرر المنهج الوظيفي، ولا هي تجعل من الذات التاريخية نمطا مثاليا ثابتا كما جاء به "ماكس فيبر"، وهي أيضا لا تتوقف عند أسلوب إنتاج الحياة المادية أو ما يسمى نمط الإنتاج باعتباره عنصرا في دراسة المجتمعات كما يفعل الماركسيون لدى دراستهم لمجتمع ما، وإنما تضعه على أهميته كما رأينا كعنصر من عدة عناصر ثقافية وحضارية. إنّها تطمح إلى أن تكون نظرية عالمية تصلح للتعامل مع المجتمعات البشرية كافة، وتجعل من الذات التاريخية محصّلة ونتيجة تنشأ عن التفاعل الحي بين المجتمعات، وبهذا يكون "عبد الملك" قد قدّم المفتاح النظري الذي سيستند إليه في مشروعه الحضاري لمواجهة الهيمنة الغربية وصياغة العالم الجديد.

### ثالثا: المشروع الحضاري (رياح الشرق) في مواجهة الهيمنة الغربية:

من أجل كسر الهيمنة الغربية والخروج من حالة التأزم والتدهور الحضاري التي تعانيها شعوب عالمنا العربي، اقترح "عبد الملك" مشروعا حضاريا رمز إليه بـ "رياح الشرق"، وهذا المشروع في نظره لن يتحقق إلا من خلال ضرب السراب الثقافي، والقضاء على ذلك الوهم المتأصل في عقول كثير من المثقفين العرب ممن أطلق عليهم لقب "العملاء الحضاريين للغرب المهيمن" والزاعم أن لا تقدم ولا تطور إلا بمتابعة الغرب والسير على دروبه، ولا عصرنة إلا في مواكبة فكره، وذلك تحت شعارات متنوعة تهدف كلّها إلى عزل مصر والعالم العربي عن نهضة شعوب الشرق وربطهما بالغرب وتكريس تبعيتهما له.<sup>3</sup> وهذه المهمة تحتاج إلى معرفة مستويات انتماءنا الحضاري كشعوب عربية، ثم تحديد الأرضية المناسبة لتحركنا من أجل تحقيق النهضة الحضارية والتغلب على المآزق الحالي الذي يعيشه العالم العربي، وفق استراتيجية تتكوّن من عنصرين أساسيين هما:

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: تغيير العالم، مرجع سابق، ص 40-41.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص 127.

<sup>3</sup> أنور عبد الملك: الإبداع والمشروع الحضاري، مرجع سابق، ص 108.

- دراسة الواقع الخاص لكل قطر دراسة وثيقة بغية التوصل إلى قسماته المميزة، أي إلى خصوصيته، ويقصد بذلك البحث عن النمط المتميز لاستمرار المجتمع البشري في كل وحدة اجتماعية قومية على مدى التاريخ.
- الوعي بالقوى التي يتوزع بينها عالم اليوم من أجل التحرك الاستراتيجي الحضاري المناسب.<sup>1</sup>

### 1- الخصوصية القومية المصرية:

عالج "عبد الملك" العنصر الأول من الاستراتيجية التي اقترحها لتحديد أرضية التحرك الحضاري، أي دراسة خصوصية كل قطر، وتحديد نمط استمراريته المجتمعية عبر التاريخ، بتطبيق مفهوم الخصوصية بمستوياته الثلاثة التي رأيناها سابقا تطبيقا عمليا على المجتمع المصري باعتباره مجتمعا متأصلا ممتدا بجذوره في التاريخ، وذلك بإبدائه الملاحظات التالية:

**أولاً:** أن المجتمع المصري عاش منذ نحو سبعة آلاف عام بوصفه مجتمعا قوميا ثابتا على ضفتي النيل محاصرا بالصحاري، وهذا ما رهن قدرته على توفير وإنتاج حاجته من الغذاء الضروري لاستمرار الحياة البشرية بمدى قدرته على السيطرة على مجرى نهر النيل من الشلالات حتى مصبه في البحر الأبيض المتوسط، خاصة في ظل المناخ المصري المعروف بشح الأمطار. وهذا العمل يستدعي وجود تنظيم مركزي موحد يضطلع بمهمة إدارة المياه وحفر القنوات وبناء السدود والجسور وتنظيم الري والصرف والملاحة النهرية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ موقع مصر الجغرافي بين الشرق والغرب، وبين القارات الثلاث (أفريقيا أوروبا وآسيا)، جعلها منطقة عبور تجاري واقتصادي وإنساني وعسكري، ومن ثمّ أرض الغزو المرموقة منذ الهكسوس حتى الدولة الصهيونية والأسطول السادس، وهذا ما فرض على المجتمع المصري عبر تاريخه الطويل أن يعيش نمطا معيناً من الاستمرارية المجتمعية يحيا من خلالها المجتمع حياة موحدة في ظل سلطة دولة مركزية موحدة بواسطة جيش وطني قوي ومدرب يمثل مفتاح الوجود القومي، حيث يشكل ركنا أساسا في تنظيم الجبهة الداخلية في مجال الانتاج، وفي صيانة الوجود والأمن القومي بحماية الحدود، وهذا ما تحقق فعلا عبر عشرات الأجيال من "أحمس" إلى "محمد علي" و"جمال عبد الناصر".\*

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، دار الآداب، ط3، القاهرة، 1981، ص217.

\* لمزيد من التفصيل، انظر: أنور عبد الملك: المجتمع المصري والجيش (1952-1967)، مركز المحروسة للبحوث

والتدريب والنشر، ط1، القاهرة، 1998، صص 439-440. وأنظر: أنور عبد الملك: دور الجيش في الثورة الوطنية

المصرية (1952-1967)، ضمن: أنور عبد الملك وآخرون: الجيش والحركة الوطنية، تر: حسن قبيسي، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 2012، صص 54-89.

ثانياً: أنّ هذه الوحدة تحققت على صعيد الفكر والوجدان أيضاً، فلقد تعاقبت على أرض مصر ثلاث حضارات، هي: الحضارة الفرعونية، ثم القبطية، ثم الحضارة العربية الإسلامية، وهي كلها تتسم بالتوحيدية الفلسفية والإيمانية، مما ينسجم مع حاجة مصر التاريخية إلى تحقيق أكبر قدر من الكثافة الموحدة والمركزة، حفاظاً على وجودها واستمرارها في أداء دورها ورسالتها الحضارية.<sup>1</sup>

ويرى "عبد الملك" هذا النمط من الخصوصية أو الاستمرارية المجتمعية يجعل لزاماً على الباحث أن يدرك أنّ خصوصية مصر ليست في حانات الخليلي وتجمعات الطريقة الشاذلية، كما يروج المستشرقون وتلك الفئة من عملاء الغرب الحضاريين كما يسميهم، وإن كانت من عناصرها، وإتّما في ذلك الحلف العضوي الجذري الذي لا يمكن فصله بين جماهير الشعب من ناحية، وجيش الوطن من ناحية أخرى. وهو في نظره الطريق الوحيد الذي يؤمن مسيرة الأمة كلها، والقادر على مواجهة جبروت الاستعمار الحضاري والعدوان العنصري.<sup>2</sup>

وانطلاقاً من إيمانه بهذا الرباط الوثيق بين جماهير الشعب وجيشها الوطني، يقترح "عبد الملك" أن يكون الجيش الذي يمثّل في بنائه مختلف عناصر الأمة، هو صاحب الموقع المركزي في تشكيل الجبهة الوطنية المتحدة على مستوى الأمة (الوطن القومي مصر). هذه الجبهة التي تجمع بين مجموعتين من العناصر: تتمثل الأولى في مجموعة الجبهات السياسية التي تمثّل مختلف التجمعات داخل الأمة، بما في ذلك الأحزاب السياسية والنقابات العمالية والمنظمات المهنية، وتشمل الثانية الطرائق الفكرية والثقافية الرئيسية التي أنتجها التراث الوطني وأبقى عليها على مر تاريخه، أي التي استطاعت أن تحافظ على استمرارها عبر التاريخ. وفي هذا المستوى تلعب وجهات النظر والفلسفات والأيدولوجيات المختلفة، سواء كانت من قبل المحافظين أو التقدميين أو أنصار التحديث، أو التقليديين، أو الرجعيين، أو الثوريين، دورها في التفاعل الجدلي على كل مستوى، وعبر المستويات. هذا التفاعل الذي يؤدي في النتيجة إلى التكامل الجدلي بين الفكر والعمل، وإلى تجميع القوى الأساسية للأمة في معسكر واحد في المواجهة الإمبريالية والهيمنة الغربية. ويشير "عبد الملك" إلى أنّ هذا النموذج حدث أيضاً في بلد شرقي آخر، هو الهند، عند وصول نهر [1889-1964] الذي كان مدركاً لهذه الحقيقة، فجعل محور مهمته تشكيل دولة وطنية هندية تتجاوز الخلافات السياسية والعرقية، وكذا الانقسامات الدينية، يكون مثلها الأعلى للتضامن الوطني والمساواة مصالح جماعية ملائمة من أجل الصالح العام.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص 125-126.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق، ص 210-211.

<sup>3</sup> أنور عبد الملك: الجدلية الاجتماعية، مرجع سابق، ص 214.

يولي "عبد الملك" أهمية قصوى لتحديد الخصوصية الحضارية في تماسك الجبهة الوطنية المتحدة، وهو في الوقت نفسه يعتبرها منطلقاً لتعزيز الإبداع الذاتي في كافة المجالات، في الفكر والعمل، وفي خط طريق مغاير لطريق النقل والتقليد. فالخصوصية تكشف عن إمكانات الذات القومية وممكاناتها وطاقاتها القابلة للتعبئة، ما يدفعها إلى الاعتماد على الذات في الأساس، والتفاعل مع الذوات الأخرى في العالم بأسلوب رشيد ومعقول. إنّ هذا الاعتماد على الذات لا يعني بالنسبة له رفضاً كاملاً للمنتج الحضاري الغربي، فهو يؤمن أنّ نقل العلوم والتكنولوجيا والمعرفة جزء تكويني لا يتجزأ من عالمية العالم، كما أنّه ليس هناك إمكانية لأن نعيش بمعزل عن الآخرين، أو لأن يعاد تشكيل العالم وكأنّه مجموعة من القارات النائية المقطوعة الصلة عن بعضها البعض، كما لا يعني الاعتماد على الذات الهروب إلى أحلام مستقبلية أو سلفية لا تمثل الواقع.<sup>1</sup>

وتأكيداً على أهمية الخصوصية لكل تجربة وطنية في التعامل مع المنتج الحضاري الغربي، يدعو "عبد الملك" إلى الإفادة من التجربة اليابانية، إذ يجب أن تكون محل دراسة مكثفة من كافة المدارس التكوينية للفكر والعمل في مصر وفي أمتنا العربية باعتبارها النموذج المثالي لنقل العلم والتكنولوجيا بالخصوص، حتى وإن أراد الغرب تصورها على أنّها ظاهرة فردية مبهمة. فلقد كانت عملية نقل اليابانيين البارعة للتكنولوجيا الغربية بداية لغزو تكنولوجي مضاد يهدّد هيمنة الغرب الصناعي الرأسمالي الاقتصادية والصناعية، حيث استطاع اليابان المضي في التحديث والتنمية بواسطة النقل، لكنّه ليس نقلاً على سبيل التبعية كما كانت تدعو إليه قطاعات واسعة من رجال الاقتصاد والفكر في القارات الثلاث، وفي أمتنا العربية حتى بداية السبعينات، وإنّما كان بمثابة البديل الناجح لمحاولة "محمد علي" التحديثية، بصورة مدروسة تستبعد تماماً الفكرة القائلة بأن تقليد الغرب هو المفتاح، وبأنّ المغايرة أو الخصوصية هي سبب الفشل والتأزم. حيث تبين بشكل واضح، خاصة في المرحلة التي تلت أزمة النفط بعد حرب أكتوبر 1973م، أنّ النموذج الرأسمالي الياباني يختلف عن الرأسمالية الغربية، فعلى عكس مفاهيم الاستهلاك والربح والفردية لدى النموذج الرأسمالي الغربي، شكّل حب الوطن والولاء لليابان ومستقبله قاعدة صلبة للرأسمالية اليابانية. وقد كان لخصوصية اليابان القائمة على الوحدة القومية والوفاق القومي وسيادة النظرة الداخلية في كل زمان ومكان على أية نظرة أخرى، دون الانعزال على العالم المحيط، والعمل على استثمار الموارد المتاحة قدر الإمكان، وبصورة مبدعة، والتعوّد على ترشيد الاستهلاك وترسيخ مفاهيم التحمل والاكتفاء بما هو قائم، دور حاسم في تصفية الوافد من الغرب قبولاً أو رفضاً، حيث تتم عملية الانتقاء بناء على مدى فائدته وإسهامه في تأكيد هذه الخصوصية، وهذا ما يعني أن خصوصية اليابان لم تكن دعوة إلى الانعزال، وإنّما مفتاحاً للتعامل مع العالم المحيط في ضوء موازين القوى العالمية وتحولاتها.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الإبداع والمشروع الحضاري، مرجع سابق، ص ص 27-29.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص ص 54-65.

## 2- الخصوصية العربية أو الأمة ذات المستويين:

نخضة مصر أم نخضة العالم العربي؟. خصوصية المجتمع المصري أم خصوصية الأمة العربية؟ وهل هناك تناقض بينهما؟. يجيب "عبد الملك" دون تردد قائلاً: «... لا أرى أن هناك أي تناقض على الإطلاق؟ فهاتان دائرتان في التكوين القومي: الدائرة الداخلية، والدائرة الخارجية. وينطبق هذا الأمر على كل القوميات»<sup>1</sup>، ويتضح مضمون هذه الإجابة أكثر في المفهوم الجديد الذي اجترحه وأطلق عليه "الأمة ذات المستويين"، وهو كالتالي:

يتلخص المستوى الأول في القومية المحلية داخل حدود الدولة، وفي هذه الحالة القومية المحلية هي "القومية المصرية" الموجودة في المجتمع المصري المكثف منذ سبعة آلاف عام عبر تتالي الحضارات الفرعونية ثم القبطية ثم الإسلامية العربية، أما المستوى الثاني فهو مستوى "الأمة العربية" الذي يمثل الدائرة الأكبر التي تشمل جميع الشعوب والقوميات المحلية الموجودة في العالم العربي والناطقة باللغة العربية.

وهو من خلال هذا المفهوم يؤكد على أهمية الحفاظ على القومية المحلية (القومية المصرية)، وفي الوقت نفسه لا يرى في ذلك تعارضاً مع التوجه نحو مستويات الانتماء الأوسع (الأمة العربية)، إذ لا يفصل بين نخضة مصر، ونخضة العالم العربي، فنخضة مصر المعاصرة - كما يرى - جزء لا يتجزأ من النهضة العربية الشاملة، كما أنه لا يمكن الحديث عن نخضة عربية معاصرة مفصولة عن نخضة مصر باعتبارها قلب العالم العربي.<sup>2</sup>

ومثلما طبق "عبد الملك" مفهوم الخصوصية على المجتمع المصري، طبقه على الأمة العربية باعتبارها الجبهة الأوسع من الانتماء ضمن مشروعه الحضاري، وذلك من خلال تحديد العناصر التي تشكل أسباب توحد العالم العربي كجبهة إقليمية، وتعطيه طابعه المتفرد والمتميز بالنسبة لبقية الظواهر الموازية له في عالمنا المعاصر، وقد حددها في ثلاث أصول أو مقومات هي: عمق المجال التاريخي، وحدة العدو، ووحدة المصير.

فالعالم العربي يضم عدداً من أقدم حضارات العالم القديم، مصر، والمغرب، واليمن، وعراق ما بين النهرين، وفلسطين وتدمر، أي أنّ الأمة العربية تمتد بجذورها إلى عشرات الأجيال، وهي جذور وأصول تجمع أكثر ثقافات وقوميات العالم تاصلاً في التاريخ، تملك كلها معاني التجانس الاجتماعي القومي والاستمرارية الاجتماعية حول مركز الحكم، وهذا ما جعلها أرضية مناسبة للفتح الإسلامي وسهل دمجها في إطار الأمة العربية الناشئة.

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص 129.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 95-96.

ولقد كانت شعوب الأمة العربية في مواجهة مع الغزو الخارجي (الغربي) على مرحلتين: كانت المرحلة الأولى من المواجهة ذات طابع ديني، ممثلة في الحرب الصليبية على العالم العربي الإسلامي من القرن التاسع إلى القرن السادس عشر ميلادي، وقد ركّز فيها الصليبيون ضرباتهم على مراكز القوة في العالم العربي الإسلامي، بصورة محددة على مصر والشام ثم على المغرب لاحقاً، كما عمل الصليبيون أيضاً على إلغاء مكانة العرب كمركز عالمي فريد للعالم تجارياً وحضارياً إلى أن أصبح رأس رجاء الصالح بديلاً للشرق العربي ابتداءً من القرن الخامس عشر، وكانت المرحلة الثانية من المواجهة، هي مرحلة الغزو الاستعماري منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم.

وهذا ما يؤكّد وحدة المصير الحضاري في المواجهة ضد موجات الاستعمار الثلاث: التقليدي، ثم الاستعمار الإمبريالي المهيمن، وأخيراً الاستعمار الصهيوني العنصري الذي ما زال مستمراً إلى اليوم.<sup>1</sup>

يظهر من هذه المقومات أنّ للإسلام دوراً حاسماً في صياغة الأمة العربية الموحّدة، ففي الوقت الذي كانت فيه الشعوب العربية حاضنته الأولى، كان سبباً في تأكيد وحدتها وانسجامها من حيث الرؤى والوجهة والمصير. فالأمة العربية إضافة إلى لغة شعوبها المشتركة، يوحدها على أساس الإسلام تاريخ مشترك منذ القرن الثامن ميلادي، إذ تدين الغالبية العظمى من الشعوب العربية بالإسلام، وترث منذ الحروب الصليبية تراث نضال مستمر ضد الغازي الأجنبي، أخذ منذ قرن شكل نضال مباشر ذي محتوى ثوري.<sup>2</sup> هذا جعل "عبد الملك" ينظر إلى الإسلام باعتباره الإطار الأوسع للوطن والثقافة، لكن هذا لا يعني أنّه يفترض مستوى ثالثاً من القومية من خلال الإسلام (القومية الإسلامية)، بل هو بالنسبة له عامل تعبئة للأمة العربية في مسيرتها النضالية من أجل التحرير والسيادة. إضافة إلى ذلك فقد اتخذ التكوين الفكري للأمة العربية شكل "الإسلام العربي" الذي أمكن بفضل استيعاب التشكيلات المختلفة للثقافة العربية بما في ذلك الدينية منها، حيث أمكن الجمع في توليفة فريدة بين المسلم والقبطي بصورة لا يمكن فيها أن نميز الحدود بين الاثنين.<sup>3</sup>

ويعتقد "عبد الملك" أنّ حلم الشعوب العربية وتحركها للبحث عن طرق وأشكال مناسبة للوحدة بدفع من العوامل والمقومات السابقة، يثير حفيظة وغضب أوروبا، ففي الوقت الذي تسعى أوروبا بفضل ما فيها من عقول مستنيرة إلى الوحدة، وذلك رغم تعدّد اللغات وصراع الديانات والحروب عبر الأجيال والمطالب التوسعية للأراضي والتفجّر العنصري، فإنّها ترفض عملية الوحدة العربية وتشكك فيها بدعوى اختلاف التكوينات الوطنية التاريخية في العالم العربي، وهذا ما يجعلنا حقاً أمام واقع مزدوج؛ حركة وحدة عربية قيد

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الإبداع والمشروع الحضاري، مرجع سابق، ص 66-69.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق، ص 40.

<sup>3</sup> أنور عبد الملك: ريح الشرق، مرجع سابق، ص 137-139.

الصبورة، وخصوصيات وطنية متميزة يمكن أن تحول دون قيام الوحدة المرجوة، إلا أن الحل يبقى دائما في مفهوم الأمة ذات المستويين الذي ينفي هذا التعارض. ويضرب "عبد الملك" مثلا على ذلك بمصر، التي هي لا يمكن بأي حال أن تتوقف عن كونها هي نفسها بفضل خصوصيتها كأمة تمتعت بأقدم دولة مركزية عرفها التاريخ، وفي الوقت ذاته هي بلد عربي منذ 640م، بل إنها تمثل الدولة الرئيسية للعالم العربي، ومركز الثقافة العربية الحديثة والإسلام. ولو نظرنا إلى الشعوب العربية الأخرى في المغرب والعراق وسوريا، فإنها تتعرف على نفسها كشعوب عربية ولكن أيضا تتعرف على نفسها كشعوب مغربية أو عراقية أو سورية.<sup>1</sup> ولذلك فإنّ الوحدة العربية ستتجه في الاتجاه الذي يحافظ على فكرة أنّ دائرة الانتماء الوطني لكل عربي ولكل شعب عربي هي أولا دائرة أمته ووطنه من حول الدولة الوطنية، وهي ثانيا الانتماء إلى مجموعة وطنية ثقافية أوسع، هي الأمة العربية، وهذا ما لا يمكن تحقيقه عبر اتفاقات بين الدول أو على مستوى القادة، وإنما بشكل أساسي بين الجماهير الشعبية في البلاد العربية.<sup>2</sup>

يؤكد "عبد الملك" باستمرار على أنّ الوعي بمستويات الانتماء المختلفة (الوطن - الأمة) هو الطريق الأقرب إلى تماسك الأمم في داخلها من جهة، وبين بعضها البعض داخل إطار مستويات الانتماء الأعلى من جهة أخرى، ويذكر كدليل على رؤيته هذه نماذج من التاريخ الحديث والمعاصر لمحاولات عملت في اتجاه الوحدة العربية، منها تجربة الوحدة المصرية السورية ما بين 1958 و1961م تحت اسم "الجمهورية العربية المتحدة"، إذ أصبحت الدولة الجديدة الموحدة مشكّلة من إقليمين: الإقليم الجنوبي (مصر)، والإقليم الشمالي (سوريا). لكن التركيز على المستوى الثاني من الانتماء -مستوى الأمة العربية- كان له أثر كبير في انفصام الوحدة عام 1961م، إذ كان من الأجدر إعلان دولة اتحادية أو كونفدرالية باسم الجمهورية العربية المتحدة، مع المحافظة على اسمي "جمهورية مصر" و"جمهورية سوريا"، وهذا ما يضمن عدم القفز على المستوى الأول من الانتماء - الانتماء الوطني - تأكيداً لشخصية كل قطر وخصوصيته. خلاف ذلك، استطاعت مصر أن تحقق نهضتها في عهد "محمد علي" حينما ركّز جهوده على تحقيق النهضة الداخلية وعمل على حماية مصر من الخطر الخارجي، وتوجه في الوقت ذاته نحو إحياء قوة الأمة الإسلامية تحت لواء الخلافة العثمانية في تركيا، وبذلك تكون القاعدة التي تحرك وفقها "محمد علي" هي الشخصية المصرية (الأمة المصرية)، في حين كانت دائرة الانتماء والتحرك تمتد إلى العالم الإسلامي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق، ص 41.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 148.

<sup>3</sup> علياء وجدي: مفهوم الخصوصية عند أنور عبد الملك، مرجع سابق، ص 219.

## 3- الاتجاه شرقاً، أو الانفتاح على الشرق:

في الوقت الذي يؤكد فيه "عبد الملك" على المقومات التي تسمح بتحقيق الوحدة العربية، وفق مفهومه للخصوصية في مستوياتها (الدولة الوطنية، والأمة العربية)، يرى أنّ منظر الساحة العربية في قلب دائرة الحضارة الإسلامية يبعث على الدهول والإحباط، وذلك لانسياق العرب والمسلمين إلى ترويض التساؤل: كيف نكون مثل الغرب؟، أين نحن من حضارة أوروبا وبنفوان أمريكا؟، كيف يمكن أن نقنع الغرب بأننا على حسن النوايا وطهارة القلب؟، وبناء على ذلك يتساءل: هل يلتفت العرب والمسلمون إلى العالم؟، إلى العالم كما هو، لا عالم الماضي، سواء أكان ماضيهم، ماضيها، أم ماضي القوى الغازية المعادية (الغرب)؟<sup>1</sup> ومن هنا تظهر أهمية الخطوة الثانية من استراتيجيته الحضارية لصياغة عالم جديد، وهي الخطوة التي يدعو من خلالها إلى دراسة تغير موازين القوى في العالم بعد يالطا (11 فيفري 1945)، بهدف الوعي بالقوى التي تتوزع العالم اليوم من أجل تحرك فعال ومدروس، ونتيجة لذلك فهو يرى أن العالم يتكون من ثلاث مراكز رئيسية هي:

- دائرة الحضارة الغربية: مركزها الولايات المتحدة الأمريكية التي تسعى إلى الهيمنة على النصف الجنوبي للكرة الأرضية وخاصة أمريكا الجنوبية وأفريقيا والمحيط الهادي وأستراليا، وأداة هذه الهيمنة الاستراتيجية الذرية الغربية.

- دائرة الحضارة الغربية الاشتراكية: مركزها الاتحاد السوفيتي ويمتد تأثيرها إلى أوروبا الشرقية وحوض البحر الأبيض المتوسط وشمال أفريقيا والشرق الأوسط، وجنوب آسيا خاصة المحيط الهندي، وأداة هذا التأثير هي سياسة التعايش السلمي والمساعدات الاقتصادية للدول النامية.

- دائرة حضارة الشرق الاشتراكي: ومركزها الصين الشعبية ويمتد تأثيرها إلى دول آسيا الاشتراكية والقارة الآسيوية بشكل عام، وأداة هذا التأثير هي النمط الحضاري الجديد النابع من "المسيرة الطويلة" إلى "الثورة الثقافية"<sup>2</sup>.

والوعي بهذا التوزيع يساعدنا على البحث عن أنماط التفاعل الممكنة للخروج من دائرة الهيمنة الغربية، وذلك لا يتأتى إلا بإزاحة تلك الرؤية الزائفة التي نتجت في المقام الأول عن تمثنا للغرب وكأنه النمط الرائد، وكأننا نحن والغرب نمثل الكون كله، في الوقت الذي توجد شعوب أخرى تعيش في هذا العالم من آسيا إلى أفريقيا وأمريكا اللاتينية، وهي رؤية تتجاهل مؤشرات الانحدار التدريجي الذي يعيشه الغرب باعتراف كثير

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص 97.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق، ص 218.

من أعلام ثقافته، كما تتجاهل أيضا توجه شعوب أمريكا اللاتينية إلى التعامل مع الجزء الآسيوي من العالم خاصة الشرقي منه حول الصين مركزا، وتلتفت عن نهضة الشرق وتحركه الإيجابي من أجل صياغة عالم جديد.<sup>1</sup> يسمح هذا التوزيع أيضا بمعرفة نوعية حاجة كل من هذه المراكز إلى العالم العربي، ومن ثم طبيعة تعاملها مع أي تحرك قد يشهده، ولذلك فإن "عبد الملك" يحدّد حاجة كل مركز على الشكل التالي:

- **الدائرة الغربية الإمبريالية (أوروبا الغربية أو أمريكا):** حاجتها حيوية إلى البترول العربي، ولذلك فإنها تعمل على ضمانه عن طريق قواعدها الاستعمارية في المنطقة خاصة إسرائيل وإيران\* وفي الوقت نفسه عن طريق قوتها النووية الضاربة ممثلة في الأسطول الأمريكي السادس الذي استخدمته عام 1956م لأجل ضرب طليعة الثورة الوطنية في العالم العربي بقيادة "جمال عبد الناصر" في مصر.

- **الدائرة الغربية الاشتراكية حول الاتحاد السوفيتي:** وهي ليست في حاجة إلى البترول العربي، لكن يأخذ العالم العربي بالنسبة لها أهمية جيو-سياسية تتمثل في تأمين حدودها الجنوبية والحاجة إلى همزة وصل مع آسيا وأفريقيا.

- **الدائرة الشرقية الاشتراكية حول الصين:** هذه الدائرة في حاجة ماسة إلى البترول العربي عن طريق القوة الصناعية اليابانية التي لا تملك طنا واحدا من البترول على أرضها، وفي الوقت الذي تشكّل فيه الصين السوق الاستهلاكية الأولى بالنسبة لها، وهذا ما يجعل الطاقة العربية حيوية لليابان أكثر منها بالنسبة للدائرة الغربية، وهي كذلك هامة بالنسبة لأجزاء مهمة من الدائرة الشرقية الاشتراكية في الصين وفيتنام ونصف القارة الهندية.

بناء على هذا التحليل، يرى "عبد الملك" أنّ منطقة الشرق الأوسط حول العالم العربي تمثل أهم مناطق الصراع في العالم، لذلك فهو يؤكد على أنّ مصير العالم العربي مرهون في مرحلة التوغّل والغزو الاستعماري بتفاعل الحركات الوطنية الشعبية مع التحالف الموضوعي للدائرتين الثانية والثالثة من النفوذ، أي الدائرة الغربية الاشتراكية، والدائرة الشرقية الاشتراكية، لتأتي بعدها مرحلة النهضة الحضارية التي لن تقوم في نظره إلا بربط مصيرنا التاريخي بمصير القطاع الآخر من الحضارة الشرقية القائم في آسيا التي تواجه معنا نفس التحدي الاستعماري الحضاري من قبل الغرب الإمبريالي، أي أنّ مجال التحرك العربي سيكون بناء على فكرته حول الدوائر الحضارية في نطاق الشرق الحضاري، وهو كمفهوم ليس غائما ولا تخيليا، وإنما يجد تعبيره في دائرتين حضاريتين هما:

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص 97-98.

\* حديث "أنور عبد الملك" هنا جاء في سياق تاريخي كان لا يزال فيه نظام الشاه في إيران قائما، أي قبل سنة 1979م.

- **الدائرة الأولى:** هي الدائرة الصينية الآسيوية، وتشمل كلا من اليابان والصين وبعض دول جنوب شرق آسيا، حيث شرعت هذه الدول في طرح مفاهيم جديدة انطلاقاً من تجربتها الحضارية عن التطور الرأسمالي والاشتراكي، سواء في التجربة اليابانية ذات النمط الرأسمالي الجديد، أو في الاشتراكية الشعبية الصينية.

- **الدائرة الثانية:** هي الدائرة الثقافية العربية داخل الإطار الحضاري الإسلامي الأعم، حيث تمثل الأمة العربية محوره وعروته الوثقى التي تملك مفاتيح التعبئة ولمّ الشمل بما يميّزها من عوامل انسجام ووحدة.<sup>1</sup>

وعلى الرغم من التنوع الموجود فيما بين الدائرتين الصينية الآسيوية، والدائرة الثقافية العربية في إطارها الإسلامي، تبعاً لمختلف العوامل التي صاغت خصوصيتهما عبر التاريخ، إلا أنّ ثمة ساحة من المشترك بين هذه الحضارات الشرقية، يشكّل جوهرها، أو خصوصيتها إزاء الحضارة الغربية، وتتسم هذه الخصوصية بالأبعاد التالية:

- **أولية الجماعة والروح الجماعية بدلا من الفرد والفرديّة:** يظهر ذلك في أولية معاني الحضارة والدين والثقافة والأمة والقومية والوطن والأسرة، في مقابل أولوية الفرد في الحضارة الغربية، حيث راح مفكرو العلمانية الأوروبية في الفترة من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر يبشرون بفكرة سيادة الإنسان الفرد على الكون التي تمنحه الحق في استغلال موارده الطبيعية وأن ينتج منها ما يشاء، وأن يمارس متعه بلا قيود أو شروط أو حدود. لكن "عبد الملك" يعتقد أنّ هذه الفلسفة حتى وإن حققت للغرب الكثير من الانجازات إلا أنّ ثمنها كان باهظاً، حيث قادت الغرب الرأسمالي إلى أن ينطلق في حروب وقتال على معظم شعوب العالم، ويمضي في استغلالها واستعبادها حتى بداية القرن العشرين، وهذا هو جوهر "فائض القيمة التاريخي". أمّا في الشرق، فقد شكّلت الروح الجماعية من جهة درعا للصمود في وجه هذا العدوان، ومن جهة أخرى مثّلت مفتاح الانطلاق في مجالات الإنتاج المختلفة (اليابان نموذجاً). ولقد اتخذت هذه الروح الجماعية أشكالاً متعددة مثل: التأليف الوفاقي في اليابان، التناقض جوهر الوجود في الصين، والأمة في العالم الإسلامي.

- **التنمية الإنسانية والاجتماعية بدلا من التنمية الاقتصادية:** فعملية التنمية في دائرة الشرق الحضاري - كما يرى "عبد الملك" - تنمية شاملة تستهدف زيادة قدرات الجماعات والأفراد ورفع مستوى علمهم ومعرفتهم وذوقهم الفني، في إطار مجتمعات تعنى بحقوق الجميع في الحياة الكريمة والعدالة في توزيع الحقوق والواجبات. وهذا الأسلوب من التنمية هو الأقدر في نظره على ضمان إنسانية الإنسان، وهذا ما لا يمكن أن تضمنه أساليب التنمية ذات الطابع الكمي التي تخضع لإغراءات الأرقام وإنجازات رجال الأعمال ولغة الأسواق المالية.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق، ص 218-221.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص 101-103.

- الانسجام والسلام الاجتماعي: يرى "أنور عبد الملك" أنّ فكرة الصراع الاجتماعي التي يتميز بها الفكر الغربي، تقوم على التناقض الداخلي الذي يفضي إلى إقصاء الطرف الآخر (النقيض) من حقه في الوجود ضمن تركيب جدلي. وهذا الأسلوب في نظره يؤدي إلى تفتيت التركيب الوحدوي القومي، بينما يحتاج الفكر الشرقي والعربي إلى البحث عن السبل الكفيلة باستيعاب التناقضات الموجودة في إطار الحفاظ على الوحدة القومية وإخضاعها إلى المصلحة العامة أو المشروع الوطني الجامع. وهذا يعني أنّ "عبد الملك" لا ينكر الصراع الاجتماعي كحقيقة موضوعية في المجتمعات الشرقية بما فيها الإسلامية، لكنّه يرى في "فائض القيمة التاريخية" سببا هاما لاستنفار وتعبئة غالبية الجماهير على أساس المصالح المشتركة أو المشروع الوطني، تعبئة تشمل أغلب الطبقات والمجموعات الاجتماعية والاتجاهات الفكرية لمواجهة التأثيرات المدمرة للهيمنة الغربية. وهذا ما يقود حسبه إلى إمكانية قيام استراتيجية التحالفات الجبهوية في البلدان الشرقية والإسلامية، في مقابل الطرق التي تقوم على صراع طبقي تقسيمي، أو على إحلال طبقة محل طبقة اجتماعية أخرى.<sup>1</sup>

- السلام بين الشعوب: ويعني به السلام القائم على العدل والإنصاف، وليس السلام الذي يكرّس موازين القوى والمظالم القائمة، فالشعوب الشرقية التي تسعى بنضالها التحرري إلى الحفاظ على معاني خصوصيتها الاجتماعية واستقلال أراضيها وكرامة شعوبها، لا يمكن أن تنخرط في هذا النوع من السلام، لكنّها في المقابل يمكن أن تسعى إلى تحقيق العدالة بين المجتمعات والشعوب، وتشارك في صياغة نظام دولي يؤلّف بين المصالح الواقعية المشروعة وكرامة الشعوب.

- وجود سلطة مجتمعية قائمة على أساس مركز قوي: تساهم هذه السلطة في الحفاظ على السيادة واستقرار القرار، على أن يتم ذلك في عصرنا الحالي في صورة جبهة وطنية ممتدة تؤلّف بين جميع القوى السياسية وجميع المدارس الفكرية القومية.<sup>2</sup> ولذلك يرى "عبد الملك" أنّ الجدلية الاجتماعية في الشرق الحضاري تفرض على من يتصدى لعملية النهضة الحضارية أن يستوعب خصوصية الدولة في الفلسفة والتاريخ السياسي، وبحكم انتمائه القومي فإنّ خصوصية مصر باعتبارها أقدم قوميات العالم عرفت الدولة المركزية الموحدة التي كان ولا يزال الجيش الوطني هو محورها.<sup>3</sup>

- البعد الروحي على تنوع صوره: يرى "عبد الملك" أنّ البعد الروحي ظلّ ملازما لحياة المجتمعات والشعوب في دوائر الشرق الحضاري، إذ أتاح العامل الروحي إقامة منظومات من القيم والمعايير الأخلاقية بما يهدّب حياة الناس ويوسّع الأمل لديهم، ويستبعد الجانب البهيمي في العلاقات بينهم. وهو البعد الذي حاول قطاع واسع

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: ريح الشرق، مرجع سابق، ص26، ص96.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص103.

<sup>3</sup> أنور عبد الملك: ريح الشرق، مرجع سابق، ص180.

من أرباب الفكر والعمل في المجتمعات الصناعية المتقدمة خاصة في الغرب استبعاده من حياة الناس. لكن ذلك في نظره غير ممكن لارتباط الإنسان الدائم بالأسئلة الفلسفية الأزلية الكبرى عن الحياة والمصير والزمان والمطلق، وتطلّعه للأبعد الذي يتزايد كلما حاصرته التهديدات والأزمات.<sup>1</sup>

- المفهوم التركيبي التوحيدي للزمن في مقابل المضمون التحليلي العملي للزمن في الحضارة الغربية: فلقد اعتادت المجتمعات الشرقية أن تعمل على استيعاب التناقضات الداخلية لمواجهة معركة الاستمرار المادي عبر التاريخ قبل ظهور التكنولوجيا، لذلك كانت نظرتها إلى الزمان وإلى الصيرورة التاريخية، نظرة لا تحليلية، ترفض تفتيته إلى وحدات، أو إلى مراحل متتالية، وإنما تنظر إلى الصيرورة التاريخية، وكأنها عملية مركبة جدلية واحدة، تمتد عبر الأجيال، ولا تمثل حياة المجتمعات الآنية إلا ذرة في مسيرتها الكبرى.<sup>2</sup>

وعلى الرغم من هذه المساحة الواسعة من المشترك بين حضارات الشرق، إلا أنّ "عبد الملك" ينعي على الفكر العربي بعده عن النظرة الحضارية، لصالح تكتيكات مباشرة، أو استراتيجيات سياسية للمدى الوسيط. فالتوجّه المصري والعربي في رأيه ما زال عازفاً عن الشرق الحضاري لصالح الرؤية القصيرة المدى للمصالح القومية، ولثقافة "كامب ديفيد" التي أوهمت الرأي العام أنّ كل أوراق اللعبة بيد أمريكا، رغم أنّ مفاتيح المبادرة التاريخية انتقلت من الغرب إلى الشرق لأول مرة منذ القرن الخامس عشر، في صورة الحركات التحررية، والثورة الثقافية في الصين، وفي حرب أكتوبر 1973م، وفي اليابان التي أصبحت ثاني دولة صناعية وتكنولوجية في العالم، وفي صعود الصين كمركز قوة عالمي.<sup>3</sup> هذا في الوقت الذي تعي فيه الإمبريالية الغربية أين تكمن مراكز الخطر التي تتهدد هيمنتها الحضارية التاريخية على العالم، حيث تركز اتجاه ضرباتها ضد أيّ مبادرة للنهضة في العالم العربي، وضد حركة الثورة والاشتراكية في آسيا، إذ يقف الأسطول الأمريكي السادس أمام العالم العربي، والأسطول الأمريكي السابع أمام دائرة الصين وآسيا، يتربّصان بؤادر النهضة في دائرة الشرق الحضاري.<sup>4</sup>

ولتجاوز هذا الخلل في الرؤية، يرى "أنور عبد الملك" أنّه لا بد من الوعي بالعلاقة بين ظهور مركز التأثير والنفوذ والقوة العالمي الجديد في آسيا في الصين واليابان، من ناحية، وبين بؤادر ظهور القوة العربية الإسلامية من ناحية أخرى، وذلك لا يتمّ حسبه إلا إذا:

- أدركنا تلك العلاقة العضوية التكوينية بين جناحي الشرق، وهذا يستدعي حسبه إحياء روح باندونغ 1955م التي كانت مصر في قلبها، واتخاذها أساساً لسياستنا القومية العالمية. فكما كانت سياسة باندونغ

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص 103.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق، ص 224.

<sup>3</sup> أنور عبد الملك: ربح الشرق، مرجع سابق، ص 252.

<sup>4</sup> أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق، ص 220.

جسرا لتلاقي شعوب ما يسمّى العالم الثالث في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، كانت كذلك سندا لثورات وعمليات تحرير كبيرة في هذا القطاع الواسع من العالم. ويمكنها أن تلعب دورا في ترشيد وإنضاج العلاقات الدولية بما يسهم في تشكيل نظام عالمي جديد بعيد عن الصدمات والحروب.

- أدركنا أن تلاقي شعوب الشرق بشطريه، يمنحنا كعرب بالذات إمكانات هائلة، من حيث تلاقي المصالح بين اليابان والعالم العربي (التكنولوجيا- الطاقة)، وكذلك اعتماد الصين على القوى الاستقلالية المعادية للهيمنة الغربية في عموم العالم العربي.

- وعينا بالقوى التي ليست لها مصلحة في هذا التلاقي الذي سوف يمنح القوة العالمية الرئيسية الثالثة (الصين في قلب التحرك الآسيوي) دعما مضاعفا، وإدراك المخاطر التي تتهدد التحرك العربي الإسلامي خاصة العدوان الصهيوني الذي سيزداد كثافة وشراسة وعنفا مع الوقت.<sup>1</sup>

#### 4- الإسلام السياسي الحضاري وريح الشرق:

يعتبر مصطلح "الإسلام السياسي" من المصطلحات الشائعة الاستخدام في وقتنا الحالي، وهو يتساقق في دلالاته مع وصف حركات التغيير السياسية التي تؤمن بالإسلام باعتباره "نظاما سياسيا للحكم"، وأن الإسلام لا يقتصر على كونه ديانة فقط، وإنما يمثل نظاما سياسيا واجتماعيا وقانونيا واقتصاديا يصلح لبناء مؤسسات الدولة وإدارة شؤونها، لكنّه قد يأخذ في سياقات معينة -غربية خاصة- دلالة أكثر حدة بتصويره كمعادل للإرهاب والعنف والتشدد. وقد شهد المصطلح انتشارا كبيرا وعرف تسويقا هائلا من خلال أطروحات المستشرق "برنارد لويس"،\* إلا أنّ "عبد الملك" يرمي من خلال هذا المصطلح إلى معنى مختلف تماما بيّنه في قوله: «يقصد بتعبير "الإسلام السياسي" الدور التاريخي والسياسي الذي لعبته مجموع الدول والشعوب المتجمعة في إطار الحضارة الإسلامية حفاظا على كيانها واستقلالها وتقدمها وخصوصيتها في مواجهة الحروب الصليبية والاستعمار التقليدي والإمبريالية. ومن هنا جاء استعمال كلمة "السياسي" إشارة إلى هذا البعد بالذات من البيئة الحضارية الإسلامية». <sup>2</sup> أي أنه يرمي بهذا المصطلح إلى ذلك الدور الحضاري في تقوية جبهة المواجهة ضد العدوان الذي يمارسه الغرب الإمبريالي على العالم الإسلامي وفي القلب منه العالم العربي، وبصورة أوسع في تقوية ريح الشرق في تغيير العالم.

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: ريح الشرق، مرجع سابق، ص 261-262.

\* كتب "برنارد لويس" مقالة بعنوان: The Roots of Muslim Rage أو "جذور الغضب الإسلامي" ناقش فيها مفهوم الإسلام السياسي كحركة معادية للغرب، نشأت من الشعور بالظلم والهيمنة الغربية على العالم الإسلامي، وتردد المصطلح في كتابات عدة مفكرين غربيين مهتمين بالحركات الإسلامية عموما.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق، ص 110.

لاحظ "عبد الملك" على الاشتراكيين العرب المقلدين للرؤية الاشتراكية في الغرب أنهم يتبنون فرضية أنّ محور حركة التقدّم هو البروليتاريا التي تستهدف إقامة ديمقراطية شعبية حسب النموذج الأوربي، إلى حد التبشير بانتصار الماركسية اللينينية والأحزاب البروليتارية، وهم بذلك زيادة على كونهم يتجاهلون حقيقة التشكيلات الاجتماعية في مجتمعات القارات الثلاث التي تعاني الطبقات العمالية فيها ضعفا واضحا، يستهدفون رسم خطوط سياسية تتعارض في مضامينها مع توجهات المسلمين الذين يشكلون غالبية السكان فيتجهون باستمرار إلى البحث عن النواقض البنيوية للإسلام السياسي، بينما لا يتجرؤون على مناقشة الطروح الاشتراكية، وهذا ما جعلهم ينادون إلى إعادة ترتيب الإسلام وطرحه السياسي وليس الاشتراكية في تمامه واضح مع موقف الماركسيين الغربيين من الكاثوليكية الدينية في بلدانهم، وهذا ما يترتب عنه مواجهة مباشرة مع الجماهير الإسلامية الراضية لهذه الطروحات وتجاوز لطموحاتها. بينما يلجأ اتجاه آخر من هؤلاء الاشتراكيين، وهم الأقل رفضا لدى الجماهير الإسلامية، إلى البحث عن العناصر التقدمية في الإسلام من أجل توحيدها التدريجي في المضمون الوطني للفكر التقدمي وأنماط العمل الاشتراكي ذات الجذور الغربية، ومن بين هذه العناصر التقدمية البحث في التاريخ الإسلامي عن شخصيات بارزة ناضلت ضد التمييز وعدم المساواة، أو وقفت في صف الشعب في وجه الطغاة، أو دعت إلى الأخوة بين المجموعات القومية والأقليات في إطار الأمة الإسلامية، والفرق هنا بين هذا الاتجاه والاتجاه الذي سبقه هو أنّه يتعامل مع تقاليد وطنية نابعة من ثقافة الشرق ولا يدخل في مواجهة مع آمال الجماهير الإسلامية وانتماءاتها.<sup>1</sup>

ويعتقد "عبد الملك" أنّ ما يعتري هذه الرؤى من عيوب يضعها في تناقض مع الجماهير الإسلامية وتطلعاتها، وهي ناتجة عن عدم الوعي بخطورة نقل معطيات ونتائج الفكر الغربي كما هي، ونتيجة أيضا لتجاهل كيفية التكوين التاريخي لطلائع الحركات التقدمية في أوروبا التي تكوّنت في نطاق الإيديولوجية الدينية الكاثوليكية أساسا، لكن عندما بدأت البرجوازية نضالها من أجل السلطة والصعود بين القرنين 15 و18م، كان لزاما على هذه الطبقة الصاعدة أن تتحرك ضمن إطار فكري مضاد للفلسفة المثالية الكاثوليكية، وهنا كانت انطلاقة الفلسفات المادية في عصر النهضة الأوروبي، التي عبرت عنها فلسفة عهد التنوير وإنسيكلوبيديا الثورة الفرنسية الكبرى عام 1789م، والفلسفة المادية الجدلية التي خطها ماركس وإنجلز بغرض التقدم نحو الاشتراكية. وهو ما لم يحدث في العالم العربي الإسلامي، حيث أن الطلائع القومية المختلفة تكونت في إطار الفكر السياسي الإسلامي ضمن المعارك المتتالية ضد الغزو الأجنبي الذي كان غزوا باسم الدين من القرن 15 إلى القرن 19م، حيث حلت الشعارات الإمبريالية الصريحة محل الدعوات التبشيرية الدينية، وبالتالي فإنها لم تستشعر ضرورة التحرك ضد هذا الفكر السياسي الإسلامي، فالإسلام لم يكن أبدا إطارا للنظام الإقطاعي أو الرأسمالي في العالم العربي، وإنما كان باستمرار جزءا لا يتجزأ من "الإيجابية التاريخية" ضد حملات الغزو

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: رياح الشرق، مرجع سابق، صص 93-94.

الأجنبي، ومعينا خصبا تستلهم منه هذه الطلاع القومية روح المقاومة، وبالتالي لم يكن زعماء هذه الطلائع في أي مرحلة في حاجة إلى التنكر لعقيدتهم الدينية لرسم مسارات الثورة المصرية.<sup>1</sup>

من هنا، فإنه لا تناقض في نظره بين التحرير الوطني والاشتراكية والإسلام السياسي، وأنه لا مجال لاستبعاد الإسلام السياسي، فهو يكتسي أهمية كبيرة في عصرنا لعدّة اعتبارات منها أن:

- الإسلام من حيث طبيعته العامة ليس مجرد ديانة توحيدية فحسب، وإنما هو نظرية اجتماعية للصيغة الوطنية والتطور الاجتماعي، وأرضية للرخاء الجماهيري، تمتنع معها الحاجة لأي فلسفة سياسية شاملة أخرى، سواء كانت في صورة الفلسفة الليبرالية للبرجوازية الوطنية، أو في صورة فلسفة الماركسيين الغربيين، وهذا ما يلزم الفكر الوطني التقدمي بأن يتحرّك في إطار الإسلام الحضاري والسياسي ويأخذ عناصره منه باعتباره إطارا رئيسيا لا أن ينتقي منه فقط ما يتوافق مع تصوراته فقط.

- الإسلام السياسي يأخذ دوره كقوة ديناميكية عميقة الجذور، وكقوة تغيير وتطوير بين الجماهير الشعبية، على اختلافها في الريف والمدينة وعلى كامل امتداد العالم الإسلامي، مما يمنح هذه الجماهير قدرة هائلة على المواجهة ويعزز استقلاليتها أمام تلك التناقضات القائمة بين مختلف المعسكرات الاقتصادية والاجتماعية والأيدولوجية، وفي الأساس من هذه التناقضات التنافس والصراع بين الإمبريالية الغربية والمعسكر السوفييتي الذي يعتبر العالم الإسلامي وفي القلب منه العالم العربي ساحة رئيسية له، كما يمثل باعتباره فلسفة ودين ونظام سياسي وثقافة، حصنا منيعا يحفظ استقلال المجتمع الوطني وشخصيته الثقافية أمام العدوان التوسعي الصهيوني الذي يمثل صورة لتحالف صليبي صهيوني وإمبريالي عنصري مستمر على العالم العربي.

- الإسلام يمثل وحدة تأسيسية وطنية للأمة الإسلامية، أي مجتمع المؤمنين بالدين الجديد، فقد اجتمعت في إطار الإسلام كل الثقافات والأمم والمجتمعات والتجمعات العرقية، وهذا ما أمكن من مواجهة مقولة الحرب الطبقيّة التقسيمية، وكذا مواجهة الحرب التقسيمية بين الأمم التي سادت الغرب المسيحي. ولا ينفي "عبد الملك" وجود صراع طبقي في المجتمعات الإسلامية، فهو أمر طبيعي، إلا أنّ العدوان الغربي المستمر مثل سببا دائما لاستنفار غالبية الجماهير على أساس وطني في سبيل مواجهة النتائج المدمرة للإمبريالية الغربية ونزعتها التسلطية.<sup>2</sup>

- الإسلام يشكل عاملا فعالا في صنع نقطة التقاء بين إطارين رئيسيين من الحضارات التاريخية: إطار الحضارة الآسيوية من حول الصين وإطار الحضارة الهندية الأوروبية. كما أنّ الإسلام الذي يمتد من الأطلسي حتى المحيط الهادي، ومن شواطئ المغرب حتى شواطئ الفلبين، ويتواجد أيضا في عدة بقاع محصورة في أفريقيا

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق، ص 227-228.

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: رياح الشرق، مرجع سابق، ص 92-96.

السوداء وفي الاتحاد السوفياتي وفي الصين، يجعل إطار الحضارة الإسلامية منقسما إلى دائرتين ثقافيتين رئيسيتين: الدائرة الثقافية العربية من حول مصر، والدائرة الثقافية للإسلام الآسيوي من حول الإسلام في شبه القارة الهندية.<sup>1</sup>

لذلك أثنى "عبد الملك" على مؤتمر القمة الإسلامي الثاني في لاهور الباكستانية سنة 1974م في وقته، واعتبره حدثا رئيسيا في التاريخ العالمي المعاصر، إذ أنه ليس عبارة عن تجميع فلكلوري أو طائفي، وإنما هو بشكل جوهري، تركيز للدول والأمم والحركات الروحية والسياسية في إطار الحضارة الإسلامية المعاصرة. كما اعتبر القرارات الصادرة عنه قرارات وازنة وذات أهمية وفعالية كبيرتين، حيث وقف الإسلام السياسي بأجمعه بقوة إلى جانب الشعوب والدول العربية التي تناضل ضد الإمبريالية الأمريكية والصهيونية. خاصة وأن قرارات هذا المؤتمر صدرت عن مجموعة من الدول حلفاؤها الممتازون هم أساسا الدول الاشتراكية والصين الشعبية. وهي دولة تقيم تحالفات مع الدول الأفريقية والأمريكية اللاتينية، مثلما تقيم علاقات صداقة قائمة على الواقعية مع أوروبا وأمريكا الشمالية. وتمتلك هذه الدول أيضا ورقة ضغط استراتيجية حيث تضم مجموعة سكانية وثقافية تملك الغالبية العظمى من مصادر الطاقة في العالم: العالم العربي وإيران، الهند الصينية ونيجيريا. وهذا ما دفع الصحافة الأمريكية إلى أن تشير في وقتها إلى هذه القرارات على أنها تؤلف اتهاما للإمبريالية الأمريكية. وبهذا الشكل، فإن الإسلام السياسي يعبر عن إرادة الشعوب المتجمعة في إطار الحضارة الإسلامية، لكن هذا في نفس الوقت لا يستبعد بأية حال، ما يتضمنه الإسلام دينا وحضارة من فلسفة الأخوة ومفهوم المساواة بين الجماعات الإنسانية، خاصة إزاء أهل الكتاب وأتباع الديانات الثلاث. ولقد كان من صور ذلك أن مؤتمر لاهور وقمة مكة استضافتا بطريك أنطاكية وسائر المشرق والوفد المسيحي المشرقي، نظرا للدور الوطني الذي لعبته الكنيسة الشرقية.<sup>2</sup>

وهكذا يمكن القول أن تحرك الإسلام السياسي الحضاري في إطار "ريح الشرق" كما يدعو إلى ذلك "عبد الملك"، يكتسي بعدا إنسانيا حضاريا واستراتيجيا، حيث يهدف إلى إنهاء حالة التشرذم الطائفي والاقتتال بين الإخوة في العالم الإسلامي، وتجاوز التناقضات التي تغذيها الخلافات السياسية والأيدولوجية المستوردة من سياقات حضارية مغايرة، ويدعو إلى التوجه شرقا نحو الحليف الأساسي والموضوعي حول دائرة الحضارة الصينية. كما يسعى إلى معالجة الخلل في المعادلة بين المركز والأطراف، وتقديم تصورات بديلة لفهم العلاقات الدولية، وإغناء التجربة الإنسانية، لتكون المحصلة أخيرا تحقيق التوازن العالمي.

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق، ص 117.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 116-119.

## رابعاً: في نقد مشروع أنور عبد الملك الحضاري:

## 1- بين لحظة الأمل ومظاهر الانكسار في الشرق الحضاري:

لقد اكتملت رؤية "عبد الملك" حول مشروعه الحضاري الذي يطلق عليه اسم "ريح الشرق" تقريباً في لحظة تاريخية كان العالم العربي يعيش فيها أجواء الانتصار على الكيان الصهيوني في حرب أكتوبر 1973م، وكانت روسيا والصين ودول أوروبا الشرقية تشكل بعداً حضارياً اشتراكياً في مواجهة الغرب الرأسمالي الإمبريالي المتوحش في أوروبا وأمريكا، وهي لحظة تاريخية كان فيها اللقاء الحضاري ممكناً بين جناحي الشرق من جهة وجناح دول عدم الانحياز أو ما يسمى دول العالم الثالث، ولذلك فإنّ المشروع جاء في لحظة من التفاؤل لم تدم طويلاً حيث تعرضت رؤيته للاهتزاز بانتشار مظاهر الانكسار في جسد الشرق الحضاري كما يتطلع إليه،<sup>1</sup> فلقد انهار تحالف القاهرة- موسكو بوفاة الزعيم جمال عبد الناصر سنة 1970م، الذي تلاه تقارب بين القاهرة والولايات المتحدة الأمريكية رأس الدائرة الحضارية الأولى الرأسمالية الغربية، كما تحررت الصين من النظام الاشتراكي الصلب واقتربت بسياساتها الاقتصادية شيئاً فشيئاً من قوانين الرأسمالية الحرة مع المحافظة على النظام السياسي للحزب الشيوعي الواحد، بل وشهدت انفتاحاً اقتصادياً على الدائرة الحضارية الأولى كان من أحداثه البارزة زيارة الرئيس الأمريكي "ريتشارد نيكسون" للعاصمة الصينية بكين سنة 1972م، وكان ذلك على إثر الانقلاب على مفاهيم الثورة الثقافية التي دعا إليها "ماوتسي تونج" والتي كانت من أبرز مداخل "عبد الملك" لتوصيف الدائرة الحضارية الثالثة عبر كتبه المختلفة. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد فقد تصدعت الدائرة الحضارية الثانية، دائرة الحضارة الغربية الاشتراكية، حيث انهار الاتحاد السوفييتي سنة 1989م، وبدأت معظم دول أوروبا الشرقية في الارتباط بالدائرة الحضارية الأولى، سواء بالانضمام إلى الحلف الأطلسي، أو بالانخراط في الاتحاد الأوروبي.<sup>2</sup>

ولم تتوقف مظاهر الانكسار في دائرة الشرق الحضاري عند هذا الحد فلقد بسطت الولايات المتحدة الأمريكية وبمساعدة ودعم من دول أوروبا الغربية نفوذها على العالم العربي، فتم احتلال بغداد أحد عواصمه الكبرى، ومازالت المحاولات مستمرة لكسر شوكة العرب، والوقوف أمام أي محاولة للاستئناف والنهوض، وارتبطت اقتصاديات معظم الدول العربية المؤسسات المالية الدولية الخاضعة لسياسات الدول

<sup>1</sup> مصطفى النشار: أنور عبد الملك وريح الشرق، مجلة أوراق فلسفية، ع37، القاهرة، 2013، ص308.

<sup>2</sup> محمود حداد: أنور عبد الملك.. مفكراً ريادياً ومُنظراً عرضة للنقد، مجلة العربي الكويتية، ع605، (أفريل 2009)،

الكويت، تاريخ الاطلاع: 2024/4/12. الرابط:

<https://alarabi.nccal.gov.kw/Home/Edition/60?selectedSection=25>

الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي، وأصبح أمن بعض الدول العربية وعلى رأسها دول الخليج العربي مرتبطاً بوجود الولايات المتحدة الأمريكية التي انتشرت قواعدها العسكرية في المنطقة.<sup>1</sup>

لقد شكّلت ثورات الربيع العربي لدى قطاع كبير من الناس بارقة أمل جديدة للخروج من حالة الانكسار التي دخل فيها المحيط العربي، حيث بشرت في بداياتها بمستقبل مختلف عن حالة الانقسام العربي، وأحييت التطلعات إلى التحرك الحضاري من جديد، تطلعات أعادت طرح مسألة التوجه شرقاً نحو دائرة الشرق الحضاري كما بشر بها "أنور عبد الملك" فقد كتب أستاذ علم اجتماع التنمية المصري: "سعد الدين إبراهيم" [2023-1938] عقب زيارة الرئيس المصري السابق "محمد مرسي" إلى الصين سنة 2012م، مقالة ربط فيها بين هذه الزيارة ومشروع "عبد الملك" الحضاري، بعنوان: "رياح الشرق من أنور عبد الملك إلى محمد مرسي" جاء فيها أنّ: «مجرد مبادرته بزيارة الصين، تنطوي على تلقائية روحية واستمرارية حضارية وحصافة سياسية، وتنطوي التلقائية الروحية على حنين لعقب الشرق الذي قصده المسلمون الأوائل منذ القرن الثامن الميلادي «الأول الهجري»، ثم وطّد هذا التوجه التجّار العرب المسلمون من عدن وحضرموت وعمان خلال القرون العشرة التالية، إلى أن أقصاهم الأوروبيون، بداية بالبرتغاليين وانتهاءً بالإنجليز، واكتشف المسلمون العرب الأوائل كم غنية هي تلك البلدان، لا فقط بالثروات، لكن أيضاً بالثقافات، وتأكّد لهم صحة القول المأثور: اطلبوا العلم ولو في الصين». <sup>2</sup> وقد ظل متفائلاً بأي تقارب مصري- صيني حتى ولو تغير نظام الحكم في مصر، فقد كتب مقالة أخرى تكاد تكون متطابقة مع مقالته الأولى بعنوان: "من أنور عبد الملك إلى عبد الفتاح السيسي والاتجاه شرقاً" ذكر فيها بأهمية الاتصال بالصين التي أصبحت القوة الاقتصادية الثانية في العالم، وهي مرشحة لأن تكون قوة أولى في السنوات المقبلة، إضافة إلى ما يجمعها مع مصر من علاقات عميقة، وهذا ما يمثل إحياءاً للفكرة من جديد.<sup>3</sup>

لكن رغم هذا التفاؤل المتجدد، إلا أن مصر والعالم العربي يعيشان اليوم تحديات أكثر صعوبة، يشهدان فيها عصراً جديداً من الصراع، ويتعرضان لضغوط هائلة من القوى الكبرى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية جعلت رؤية "عبد الملك" في النهضة الجديدة للشرق العربي بمعاونة الشرق الآسيوي والعمق الأفريقي

<sup>1</sup> مصطفى النشار: أنور عبد الملك ورياح الشرق، مرجع سابق، ص 309.

<sup>2</sup> سعد الدين إبراهيم: رياح الشرق من أنور عبد الملك إلى محمد مرسي، جريدة المصري اليوم، تاريخ النشر:

2012/8/31، القاهرة، تاريخ الاطلاع: 2024/4/12. الرابط:

<https://www.almasryalyoum.com/news/details/190290>

<sup>3</sup> سعد الدين إبراهيم: من أنور عبد الملك إلى عبد الفتاح السيسي والاتجاه شرقاً، جريدة المصري اليوم، تاريخ النشر:

2015/1/2، القاهرة، تاريخ الاطلاع: 2024/4/12. الرابط:

<https://www.almasryalyoum.com/news/details/618910>

والأمريكي اللاتيني تخسر معظم عناصر قوتها، وتفقد كثيرا من الحجج التي كانت تؤكد إمكان تحقيقها على الأرض. وهذا ما جعل المفكر التونسي "الطاهر لبيب" يصف مشروعه القائم على فكرة التحالفات أنه في عصرنا الحالي أقرب إلى التمنيات، حيث يعبر عن رغبة أو أمنية أثبتت الأحداث التاريخية الجديدة عدم إمكانها عمليا.<sup>1</sup>

## 2- ملاحظات على مفهوم الخصوصية والتوجه شرقا:

كما رأينا في عناصر سابقة من هذا الفصل، أراد "عبد الملك" من خلال تأصيله لمفهوم الخصوصية الحضارية أن يؤكد على دور السلطة المركزية ممثلة في الجيش، حيث اعتبرها عاملا أساسيا في الاستمرارية والأصالة التاريخية للمجتمع المصري، لكنّ هذا كما يرى "محمود أمين العالم" يعني اختزال تاريخ مصر كله في أحسن ومحمد علي وعبد الناصر، رغم الاختلافات الجذرية الموجودة بينهم، وفي الوقت نفسه إهمال التحركات الشعبية قبل ذلك وبعده، هذه التحركات التي كانت في كثير من جوانبها تمردا على السلطة المركزية ورفضاً لها، ولهذا يتساءل: من الذي يعبر عن أصالة مصر أكثر، هل هو الشعب الذي بنى مصر أم هذه السلطة المركزية المستمرة تاريخيا؟، ثمّ يجيب بأنّ تأكيد نهضة مصر لا يكون بتأمين الاستمرارية القائمة على السلطة المركزية ممثلة في الجيش، وإلا فإنّ ذلك سيكون دعوة إلى أن نتمثل أصالتنا في أشد الحكومات مركزية واحتكارا للسلطات بأنواعها: سياسية كانت أو اقتصادية أو عسكرية أو أيديولوجية، بل قد يكون في أشد الحكومات تعسفا ورجعية، وربما قد تكون الدولة المركزية الدينية بهذا المنظور أكثر السلطات تعبيراً عن أصالة وخصوصية مصر، وحتى وإن كان "عبد الملك" لا يقول بهذا، إلا أنّ النظر إلى مفهوم الخصوصية عنده كمفهوم مجرد، يمكن أن يكون مدخلا لتبرير وجود حكومات أشد تمركزا ورجعية واستبدادا، وقد يؤدي من جهة أخرى إلى تبني حلول مغلوطة لكثير من مشاكلنا، كأن تتركز ملكية الأراضي مثلا بيد السلطة المركزية لحل مشكلة الزراعة، تأسيسا على خصوصية مصر في ملكية الدولة للأرض عبر تاريخها الطويل.<sup>2</sup>

إضافة إلى ما سبق، هناك من يرى أنّ منح السلطة المركزية صفة الخصوصية في المجتمعات الشرقية كما فعل "عبد الملك"، جعلها فوق جميع الطبقات، لكن لتكون أجهزتها -خاصة الجيش- أداة تثبيت قومي لا أداة قمع، ولهذا فإنه لا علاقة لها بالشروط الاجتماعية القائمة، لأنها تستمد شرعيتها من ذاتها ماضيا وحاضرا

<sup>1</sup> محمد أحمد خلف الله وآخرون: القومية والعربية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 1988، ص619.

<sup>2</sup> محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، ط1، القاهرة، 1986، ص61.

ومستقبلاً، فهي الثابت الذي يقوم بذاته، وبه يقوم الوجود الاجتماعي، وبالتالي فإنّ أيّ تحرك ضد هذه السلطة مهما كان نوعه أو شكله، يعتبر منافياً لخصوصية المجتمع القومي المحقق وجوده في استمرار هذه السلطة، وهكذا فإنّ الدولة التي يقترحها "عبد الملك" والتي تجمع بين الأصالة والخصوصية والعصرنة، ليست دولة طبقة تحل محل طبقة أخرى، أي أنّ النهضة الحضارية لا تكون بتغيير بنية المجتمع وإنما تقوم على الاستمرارية التاريخية، لأنّ الخصوصية الحضارية هي التي كانت ضماناً في الماضي وستكون في الحاضر وكذلك في المستقبل. لكن مع ذلك أليس تأكيد "عبد الملك" المستمر على مسألة الخصوصية الشرقية التي تستوعب التناقضات وتقوم على هذه الاستمرارية التاريخية وتعتمد على فكرة العمق التاريخي ومحاولة تثبيت بعض الصفات وفي الصميم منها فكرة السلطة المركزية، هو وقوع في شبك النظرّة الاستشراقية التي ينتقدها؟.

وبالعودة إلى مفهوم الشرق في مقابل مفهوم الغرب، نجد أنّ "عبد الملك" يستدعي الكثير من العناصر التي يضعها كمبررات للتوجه نحو تلاقي حضاري مع حضارات الشرق في آسيا حول الصين، فنجدّه يتحدث عن توجه عبد الناصر إلى اصطفاًف من هذا النوع على ضوء مبادئ باندونغ، ويتحدث عن المشترك بين الحضارات الشرقية، أو خصوصيتها إزاء الحضارة الغربية، عبر أبعاد رأيناها سابقاً، منها: أولوية الجماعة، والتنمية الإنسانية والمجتمعية بدل التنمية الاقتصادية، والانسجام والسلام المجتمعي، والسلام بين الشعوب، ووجود سلطة مركزية، والبعد الروحي على تنوعه، والمفهوم التوحيدي التركيبي للزمن. هذا إضافة إلى النجاحات الحاصلة في الصين على المستوى الاقتصادي، وحضورها كتجمع بشري هائل، فأسيا لوحدها تضم أكثر من نصف سكانه.

لكن "عبد الملك" بهذا الشكل ورغم إصراره على الحديث عن القواسم المشتركة التي شكلت استمرارية هذه الشعوب الشرقية عبر التاريخ، يكون أولاً قد جمع تحت نهضة الشرق أمماً مختلفة مثل اليابان والصين والهند والبلاد العربية على الرغم من الفوارق الكبيرة بينها، سواء في نمط الانتاج أو في النظام السياسي أو في الثقافة والدين، وقد يكون مبرره أنّها تشكل نوعاً من المقاومة الفكرية للنزعة الوضعية الغربية،<sup>1</sup> هذا من جهة. ومن جهة أخرى هناك من يبدي مخاوفاً من أنّ يكون تصوره هذا دعوة إلى دخول الحضارة العربية الإسلامية في مركب كوني جديد تكون فيه الصين هي المحور، فحتى ولو كانت النوايا الثاوية خلف هذه الاستراتيجية هي زلزلة أركان الهيمنة الغربية، وحتى وإن كانت تغرينا التحديثات الحاصلة في هذه المساحة من الشرق الحضاري، إلا أنّ هذا يثير تساؤلاً حول موقعنا نحن من ذلك كله، أين نحن من ذلك وإطار الحضارة العربية الإسلامية يشهد تحللاً وتشظياً متتالياً، والجسم العربي مقطوع وقواه موزعة متصارعة، فهو جسم له هيولى وليس

<sup>1</sup> أنور مغيث: قيمة الشرق الحضاري، مجلة أوراق فلسفية، ع37، القاهرة، 2013، ص285.

له صورة، والأخطر من ذلك هل فعلا يشارك المركز الجديد حول الصين الإطار العربي الإسلامي مفاهيمه وهمومه ومشكلاته الحضارية؟. لذلك فإن البحث عن مشروع مغاير للمشروع الغربي، لا ينبغي أن يوقعنا في شرك مركزية جديدة مناظرة للمركزية القديمة، مركزية أوروبا والغرب، ولا ينبغي أن يقوم على تسليم أمورنا للآخرين منذ البداية، وكأننا في قدر محتوم أن لا تقوم لنا قائمة إلا بالدخول في دائرة الأقوى والأكبر نفوذا، وبالتالي فإنّ علينا أن نرتد أولا إلى ذاتنا الحضارية في الإطار العربي الإسلامي، عملا على الخروج بها من الوهن الذي تعيشه، ثم يأتي بعد ذلك الحديث عن الاستراتيجيات الكونية وصياغة عالم جديد.<sup>1</sup>

ورغم هذه الاعتراضات فإن هناك من يدافع عن أطروحة "عبد الملك"، فالمفكر الإسلامي "محمد عمارة" [1931-2020] يصرح أنه لم يفهم منها أنّ "عبد الملك" يريد استبدال التبعية للمشروع الحضاري الصيني بالتبعية للغرب، وإنما يفهم أنه يريد الحديث عن مشروع حضاري صيني-عربي إسلامي ينقل الثقل من الغرب إلى الشرق دون أي تبعية للمشروع الصيني، وهو دفاع يؤيده المفكر المصري "طارق البشري" [1933-2021] حيث يعتبر أنّ هذا التوجه يعبر عن تحالف استراتيجي يدعمه اتفاق الهدف حاضرا، بينما يجد أن ما يفترض من أخطارهم علينا بعيد.<sup>2</sup> وقد يكون الجو مناسباً اليوم للعودة إلى أطروحة "عبد الملك" من زاوية الحديث عن التحالفات الاقتصادية التي بدأت تتشكل من جديد في الساحة الدولية، ولعل أبرزها ما يطلق عليه مجموعة "بريكس" BRICS التي شكلت خمس أمم كبرى نواته هي: الصين وروسيا والبرازيل والهند وجنوب أفريقيا، وهي كلها أمم نواة في التجمعات الحضارية التي تحدث عنها "عبد الملك" ضمن مشروعه. وقد أخذت هذه المجموعة تتوسع شيئا فشيئا لتضم دولا أخرى جملها من القارات الثلاث: آسيا، أفريقيا، أمريكا اللاتينية، وهي كلها دول من خارج الدائرة الحضارية الغربية التي بدأت تعلن بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية عن قلقها من هذا التحالف وتتوعد بعض الدول المنتمة إليه.

خلاصة: في ختام هذا الفصل، يمكن القول أنّ "أنور عبد الملك" قدم مشروعا نعضويا يقوم بداية على نقد نزعة الهيمنة والتمركز الغربي في أدوات معرفتها بالشرق (الاستشراق) وفي تاريخ بسط هذا النفوذ (فائض القيمة التاريخي) وفي تفسيراتها ورؤاها للمستقبل، ليحاول تقديم صياغة جديدة للعالم من خلال تلاقي دوائره الحضارية في الشرق (مشروع ربح الشرق)، وهي صياغة تقوم على المشترك الحضاري بين هذه الدوائر الذي تتبعه في عمقه التاريخي وأكد عليه من خلال مفاهيم الاستمرارية التاريخية، والخصوصية الحضارية التي تعكس السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي والأيدولوجي الذي لعب دورا كبيرا في بناء مشروعه الفكري الحضاري ككل.

<sup>1</sup> محمد أحمد خلف الله وآخرون: القومية والعربية والإسلام، مرجع سابق، ص ص602-603.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص ص615-616.

## الفصل الثالث:

حسن حنفي: من نقد الاستشراق إلى تأسيس الاستغراب.

أولاً: موقفنا الحضاري ومشروع التراث و التجديد.

ثانياً: التأسيس للاستغراب: المفهوم والمنطلقات والجدور.

ثالثاً: قراءة حسن حنفي للوعي الأوروبي.

رابعاً: قراءة نقدية في مشروع حسن حنفي الاستغرابي.

خامساً: من حوار وصدام الحضارات إلى تعارف الحضارات.

**تمهيد:** يعد "حسن حنفي"\* [1935-2021] واحداً من أهم المفكرين العرب المعاصرين أصحاب المشاريع النهضوية التي تصدت لجدلية الأنا والآخر، حيث انصب جل اهتمامه على قضية "التراث والتجديد"، وهو عنوان مشروعه الفكري الضخم الذي حاول فيه أن يعالج مسألة موقفنا الحضاري ضمن جدلية الأنا والآخر التي تحددت عبرها أقسام أو جبهات مشروعه الثلاث، وهي: جبهة التراث القديم (الأنا)، جبهة التراث الغربي (الآخر)، وجبهة التفسير (الواقع). وقد اتجه تركيزه في الجبهة الثانية (جبهة التراث الغربي) لمواجهة الآخر الغربي في الاستشراق والتغريب والمركزية الغربية، وذلك بالتأسيس لعلم الاستغراب الذي يهتم بمعرفة "الآخر" من وجهة نظر "الأنا"، وذلك حتى يكفل لوعي "الأنا" التعامل معه بالشكل المناسب، ومن هنا فإن هذا الفصل يعنى بتسليط الضوء على هذه المحاولة بحثاً في دوافعه في نقد الاستشراق والمركزية الغربية والتغريب، وفي تصوره لمآلات الجدل بين الأنا والآخر، ثم في مدى صلاحية المشروع الاستغرابي ككل.

## أولاً: موقفنا الحضاري ومشروع التراث والتجديد:

### 1- أبعاد الموقف الحضاري:

أدرك "حنفي" خطورة اللحظة التاريخية التي يمر بها الوعي العربي بعد هزيمة 1967م، وعاش كأقرانه تلك الهزة الحضارية العنيفة التي أصابت الوجدان العربي، حيث أصبح جلياً أن هناك هوة عميقة بين الذات العربية والآخر الغربي، بين الذات المنكسرة والمتخلفة، والآخر المنتشي والمتفوق حضارياً. وأمام الإحباط الذي ساد نتيجة فشل المحاولات النهضوية السابقة، حاول أن يقدم مشروعاً فكرياً جديداً ينبثق من خلاله عن

\* حسن حنفي حسنين أحمد حسنين المغربي، مفكر مصري من مواليد 13 فبراير 1935م في بني سويف، حصل على البكالوريوس في الفلسفة من جامعة القاهرة سنة 1956م، ثم على الدكتوراه من جامعة "السوربون" سنة 1966م وكان موضوعها حول "مناهج التأويل محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه"، ثم عاد إلى مصر بداية من سنة 1967م ليشغل كمدرس للفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة حتى أصبح رئيساً لقسم الفلسفة بالكلية ذاتها من 1988 إلى 1994م، ثم أستاذاً متفرغاً إلى آخر مساره. وعمل كأستاذ زائر في عدد من الجامعات بالعالم، في الوم أ، والمغرب، واليابان، وعمل مستشاراً علمياً لجامعة الأمم المتحدة في طوكيو (1985-1987م).

أسس حنفي الجمعية الفلسفية المصرية عام 1986م لتضم كبار أساتذة الفلسفة في مصر، وله الكثير من المؤلفات من أهمها: "التراث والتجديد" (1981)، "من العقيدة إلى الثورة" (1988)، "فضايا معاصرة" في جزأين: "في فكرنا المعاصر" (1976) و"في الفكر الغربي المعاصر" (1977)، "دراسات إسلامية" (1982) و"دراسات فلسفية" (1987)، "مقدمة في علم الاستغراب" سنة (1991)، "هجوم الفكر والوطن" في جزأين (1997)، "الدين والثورة في مصر" في ثمانية أجزاء (1998). ومن ترجماته: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (1968)، "لسنج. تربية الجنس البشري" (1976)، "سارتر. تعالي الأنا موجود" (1977). توفي في مصر في 21 أكتوبر 2021.

النهضة الحضارية المنشودة، ومواجهة التحديات التي باتت تطرح بعمق على مستوى الفكر والعمل، وذلك لا يكون إلا بمعرفة طبيعة موقفنا الحضاري، أي درجة وعي الذات العربية في تعاطيها مع الواقع، حيث وجد أنها تتحدد عبر ثلاثة أبعاد لا يمكن إغفال أي منها، باعتبارها الموضوع الأساس للبحث والنظر، وهي:

البعد الأول، يخص موقفنا من التراث القديم، أي موقفنا من الماضي، فنحن مجتمع تراثي لا يزال وعينا القومي مفتوحا على القدماء، ولا يزال التراث يشكل تصوراتنا للعالم ويمثل موجهها لسلوكياتنا، إذ لم تحدث بيننا وبينه قطيعة، بل لا يزال يمارس سلطته على وعينا في النظر وتحليل الظواهر.

والبعد الثاني، يمثل موقفنا من التراث الغربي، أو موقفنا من المستقبل، حيث أصبح التراث الوافد مع الوقت أحد الروافد الأساسية لوعينا القومي، ومصدر معرفة مباشر لثقافة العلمية والوطنية، وقد حضر الآخر باستمرار في موقفنا الحضاري منذ اليونان وصولا إلى الغرب الحديث، وهو الآخر لم تحدث بيننا وبينه قطيعة إلا ضمن الحركة السلفية، ولم نتجه إليه بالنقد إلا في حدود ضيقة وباستخدام الخطابة والجدل، بعيدا عن مناهج النقد التي تقوم على المنطق والبرهان.

أما البعد الثالث، وهو موقفنا من الواقع، موقفنا من الحاضر الذي نعيشه والذي نحمله في شعورنا بوعي منا أو من دون وعي، ويمتد بتأثيره في سعينا إلى المعرفة، ويمثلا موجهها لاختياراتنا، وربما يمثل في بعض الأحيان مصدرا وحيدا للتنظير، فالموقفان الأولان موقفان حضاريان في جوهرهما باعتبارهما موقفان إزاء ثقافات مدونة غالبا، ولذلك فإن التعامل معهما يغلب عليه النقل سواء من القدماء أو النقل عن المحدثين، أما الموقف الثالث فهو تعامل مباشر مع الواقع المعيش بظروفه وملابساته، دون إدراك مسبق أو تنظير جاهز سواء من القدماء أو من المحدثين.<sup>1</sup>

وبناء على هذا الموقف ذي الأبعاد الثلاثة، برزت ثنائية الأصالة والمعاصرة كمشكلة تؤرق وعينا الحضاري من جديد، وهي مشكلة أكدت - كما يرى "حنفي" - الحاجة إلى مشروع حضاري يعيد الأمة إلى وضعها الطبيعي، ويمكّنها من شروط النهضة وأسباب التقدم الحضاري، وفق منظور معاصر ورؤية جديدة، أطلق عليه اسم "التراث والتجديد" الذي اعتبره عنوانا عاما لمشروعه كله، ومعركة حضارية لا تقل أهمية عن معركة الاقتصاد أو السلاح.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1987، صص 11-12.

<sup>2</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، القاهرة، 1992، ص176.

## 2- البيان النظري لمشروع التراث والتجديد:

خاض "حنفي" معركته الحضارية الفكرية ضمن مشروع "التراث والتجديد" عبر ثلاث جبهات: جبهة التراث القديم والموقف منه، وجبهة التراث الغربي الوافد والموقف منه، وجبهة الواقع بأبعادها وتحدياتها المختلفة:

تقوم الجبهة الأولى (الموقف من التراث القديم)، على إعادة قراءة تراث الأنا برؤية مثالية متعالية وفق متطلبات العصر، حتى يكون دافعا للنهضة الحضارية وليس معيقا لها، وهذا يتم عبر إعادة بناء العلوم التراثية ابتداء من الحضارة ذاتها، بالدخول في بناءها، والعودة إلى أصولها لبيان نشأتها وتطورها، سواء بالنسبة لكل علم، أو بالنسبة للعلوم مجتمعة، وذلك بقصد أن تدور عجلة الحضارة وأن تسير من جديد، وحتى يعاد ربط الفكر بالواقع وبالعلوم والتاريخ، فهو يرى أنّ مسؤوليتنا اليوم بعد أن اجتهد السلف في إبداع هذه العلوم، هي أن نتعلم منهم، لكن دون تقليد، فهذه العلوم صدرت عن الوحي ونشأت حوله، لكنها بعد ذلك شقت طريقها نحو الإبداع والتجديد، وهو يقترح لأجل هذه المهمة التحليل الشعوري أو الظاهراتي باعتباره الأنسب لدراسة هكذا موضوعات.<sup>1</sup>

أما الجبهة الثانية (الموقف من التراث الوافد)، فتتمثل في قراءة تراث الآخر الغربي، بهدف تكوين موقف منه، وذلك بالانخراط في تعامل جاد معه، ويقترح لأجل ذلك ما يطلق عليه "علم الاستغراب"، الذي يتحدد مسؤوليته في تحجيم التراث الغربي، من خلال رده إلى أصوله التاريخية، وذلك بتحليل مسار وعيه في التاريخ، مصادر، وبداية، ونهاية، والكشف عن نزعته المركزية الاقصائية، والعمل على كشف خصائص وسمات العقلية الغربية، حتى يتم الخلاص من فكرة ثقافتها العالمية، وبالتالي القضاء على اغتراب قطاع كبير من المثقفين العرب المنبهرين بها.<sup>2</sup>

والجبهة الثالثة (جبهة الواقع)، لأن للواقع مشاكله الخاصة، وتحدياته المستمرة، خاصة في ظل المواقف غير الواضحة التي تبنتها التيارات الفكرية منه، والانقسام الحاصل بينها، فهي إما مبررة له ولأنظمتها القائمة، وإما رافضة له ساخطة عليه، وإما نافرة منه منعزلة عنه، وهذا ما يتطلب وجود نظرية للتفسير، تقوم بالتنظير المباشر للواقع، بمحاولة فهمه والتعبير عنه، دون فرض أية مذاهب مسبقة، سواء من التراث القديم أو التراث الغربي، وإنما بأخذ موقف نقدي منهما، يساعد على إبراز الواقع ذاته، وفرض متطلباته على قراءة كليهما، ومن هنا فإن الجبهتين الأولى والثانية، تصبان في الجبهة الثالثة، كونهما تمثلان تراثا يعيش في نفوس

<sup>1</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص176، ص132.

<sup>2</sup> حسن حنفي: الدين والثورة في مصر (1952-1981)، ج1، الدين والثقافة الوطنية، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة،

1988، صص166-169.

الناس ويغذي سلوكهم، في حين تمثل جبهة الواقع الواقع نفسه، وبالتالي فإن الواقع هو الأساس الذي يحدد رفض أو قبول انتقاء أو إعادة بناء التراثين القديم والوافد، وإلا استمرت الأمة في أزمتها في التقليد والتبعية، بين تقليد السلف والتبعية للآخر، ففي الحالتين ركون إلى النقل لا إلى العقل، وهذا ما يهدد انسجام المجتمع ووحدة الوطن، وهكذا فإن الواقع هو المباشر الذي نحياه ونعانيه، والحاضر الذي يسائل الماضي من خلال رؤية للمستقبل، فإذا حدث الوعي بالماضي، والوعي بالمستقبل، كان ذلك هو الوعي بالواقع المباشر، فالتراثان معا يشكلان غطاء نظريا لواقعنا، وهذا ما تقوم عليه نظرية التفسير.<sup>1</sup>

ومن هنا، فإن هذه الجبهات الثلاث، تمثل بالنسبة إلى "حنفي"، الماضي والمستقبل والحاضر، الأولى هي الماضي الذي يشدنا إليه تراثه وعصره الذهبي، والثانية هي المستقبل الذي نتطلع إليه، ويمثل الغرب فيه تحديا نظرا لما يطرحه من تقدم علمي وتكنولوجي، أما الثالثة فهي الحاضر الذي نعيشه ونحياه. وبالتالي فإن مشروعته الفكري يقوم على ركائز ثلاث مشدودة إلى بعضها، ويعكس قراءة جديدة لإشكالية الأصالة والمعاصرة، ويؤسس لنظرية تفسير جديدة، تضع وعي الذات في خضم واقعه المباشر، وتنظر له تنظيرا مباشرا.

ثانيا: التأسيس للاستغراب: المفهوم والمنطلقات والجدور:

## 1- مواقف الثقافة العربية المعاصرة من التراث الغربي الوافد:

يرى "حنفي" أنّ الغرب حاضر في فكرنا المعاصر، ويشكل حضوره ظاهرة في ثقافتنا كما نعيشها اليوم، أي أنه جزء من واقعنا المعاصر، ولذلك يعلن أنه لا يستهدف تتبع أثر الثقافة الغربية في فكرنا العربي، بل القيام بوصف مباشر لثقافتنا وتحليل ما نعيشه اليوم، وبالتالي فإنه لا يريد التركيز على أسماء المفكرين كثيرا، وإنما دراسة الفكر وتحليل موقفنا من الثقافة الغربية، وهو ما يشكّل في الوقت نفسه تحليلا للسلوك ولواقعنا المعاصر، فالفكر عنده يتبدى في المواقف، والمواقف نفسها تقوم على أساس<sup>2</sup>، ولذلك فإننا إذا حللنا ثقافتنا المعاصرة وجدنا أننا نأخذ من التراث الغربي مواقف ثلاثة هي:

- موقف الانبهار التام (التواصل التام): وهو موقف التيار العلمي العلماني حيث اتخذ الغرب نمطا للتحديث، وأصبحت الثقافة الغربية تعادل الحدثة في وعي أتباعه، ولذلك على كل ثقافة اللحاق بها والدخول

<sup>1</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج2: "الفكر العربي المعاصر"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، 1998، ص ص461-463.

<sup>2</sup> حسن حنفي: قضايا معاصرة: في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983، ص62.

في العصر، وإلا انزوت في أقبية التاريخ، فهناك ثقافة عالمية واحدة، هي ثقافة العلم والتكنولوجيا والتمدن، أي ثقافة الغرب، ولا مكان لخصوصية الثقافات ولا محلية للأدب أو الفكر.<sup>1</sup>

- **موقف المعارضة التامة (الانقطاع التام):** وهو موقف الحركة الإسلامية الحالية، وقد نشأ من استحسان أصحابه للتراث، وقولهم بأن القديم قد احتوى كل الجديد، كما أن الثقافة الغربية تمثل خطراً على الموروث والهوية، قد ينتهي إلى الوقوع في تقليد الآخر المخالف في الدين (الكافر)،<sup>2</sup> وإذا كان موقف الانبهار التام يمثل موقف الانقطاع مع التراث القديم، والتواصل مع التراث الغربي، فإن موقف المعارضة التامة، يمثل موقف التواصل مع التراث القديم، والانقطاع مع التراث الغربي، وإذا كان من إيجابيات هذا الموقف أنه يدافع عن الأصالة ضد التغريب، وعن استقلال الأنا الحضاري ضد هيمنة الآخر الغربي، ويعزز الإحساس بالمغايرة الذي هو شرط من شروط الإبداع الحضاري، إلا أن من سلبياته رفض التعامل مع الآخر والانفتاح على تيارات العصر جملة، إما عن ثقة زائدة بالذات، وإما عن عجز عن التعامل معه وعن فهمه واستيعابه، وهذان الموقفان في نظر "حنفي" انفعاليان صادران إما عن شعور بالعظمة أو شعور بالنقص، لا عن وعي حضاري يقوم على ثقة بالنفس وانفتاح على الآخر كما كان الحال في وعينا الحضاري التاريخي القديم.

- **موقف الانتقاء (التواصل مع القديم والانفتاح على الجديد):** وهو موقف الفكر الليبرالي والقومي الماركسي، وهو موقف يعبر عن أنا عربي بين ثقافتين، بين شرعية الماضي وشرعية الحاضر، يحافظ على التواصل مع القديم، ويفتح على الجديد، حيث ينتقي من التراث القديم ومن التراث الغربي، ما يراه موافقاً لاحتياجات العصر ومطالبه، لكن من عيوب هذا الموقف أنه يجتث الأفكار من جذورها، فيكون أقرب إلى الإبداع الفكري (النظري) أو الفني، منه إلى التغيير الاجتماعي، وعادة ما يسقط الانتقاء في انتزاع الجزء من الكل، دون إدراك الكل وحركته الداخلية، وأحياناً يتم الانتقاء أو الاختيار من التراث الغربي ثم يتم التأصيل له من التراث القديم، وهذا يبدو في العناوين التي تصدر تعبيراً عن هذه الاجتهادات، كالقول: شخصانية إسلامية، اشتراكية إسلامية، ماركسية عربية، قومية عربية، وجودية عربية.<sup>3</sup>

وأمام هذا الوضع تظهر الحاجة إلى تقديم قراءة جديدة وجادة للحضارة الغربية تختلف كل الاختلاف عن المواقف السابقة، بعيداً عن الانفعالات الدفاعية، وعن أوجه الاستلاب الحضاري، أو التلفيق في صورة التوفيق بين المواقف المتعارضة، تنقلنا من مستوى الانفعال إلى مستوى الفعل، ومن مستوى ردود الأفعال إلى التحليل المنهجي المؤسس، ولذلك فقد بشّر بتأسيس علم جديد أطلق عليه: "علم الاستغراب"، قدّم نفسه

<sup>1</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج2: "الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص458.

<sup>2</sup> حسن حنفي: قضايا معاصرة: في فكرنا المعاصر، مرجع سابق، ص64.

<sup>3</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج2: "الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص458-459.

كمؤسس له في صورته المعاصرة، وذلك في كتابه الضخم "مقدمة في علم الاستغراب" الذي يعتبر بيانه النظري، حيث عدّه بديلاً حضارياً لأدبيات التعامل مع الغرب داخل الفكر العربي الحديث والمعاصر.

## 2- مفهوم الاستغراب:

يدور معنى "الاستغراب" لغة حول الدهشة والحيرة من غرابة شيء ما، وأصل الغرب في اللغة البُعد، ومنه جاء معنى المبالغة، ويقال (اسْتَعْرَبَ) الرجلُ في الضحك: بالغ فيه، ويقال: استغرب عليه الضحك: اشتدَّ ضحكه وأكثر منه، وقيل: هو القهقهة، وجاء في الحديث «إذا استغرب الرجل ضحكا في الصلاة أعاد الصلاة»، وهو مذهب أبي حنيفة، ويزيد عليه إعادة الوضوء، واستغرب الشيء أي: وجده أو عدّه غريباً.<sup>1</sup>

أما اصطلاحاً، يستعمل "الاستغراب" بمعاني مختلفة تماماً عن المعنى اللغوي، وقد تطور عبر التاريخ ولم تكن له دلالة واحدة، حيث ورد في كتابات المفكرين العرب بمفهومين مختلفين، إذ قصد فريق\* "بالاستغراب": التعبير عن الافتتان بالغرب وحضارته ومتابعة الغربيين في أنماط النظر والفكر والتصورات، مثال ذلك ما جاء على لسان "محمود شاكر" [1909-1997] في مقالة له بعنوان "وهذه هي أخطارها" ضمن ردوده على المفكر "لويس عوض" [1915-1990] حيث عرّفه بأنّه «الخضوع لطريقة العيش الغربية، واعتناق مبادئ الحضارة الغربية»،<sup>2</sup> وبذلك يمكن القول أنّ "الاستغراب" بهذا المعنى لا يختلف عن معنى "التغريب".

ثم بظهور مؤلف "حنفي" برز معنى جديداً للاستغراب حيث عرّفه بأنّه الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق، إذ تنقلب الموازين وتتبدل الأدوار بين "الأنا" و"الآخر" فتصبح "الأنا" دراسة بعد أن كانت في "الاستشراق" موضوع دراسة، ويصبح "الآخر" موضوعاً للدراسة بعد أن كان دارساً، وهكذا يكون "الاستغراب" هو دراسة الغرب برؤية شرقية، الهدف منه مقاومة حركة التغريب التي طالت المجتمع العربي، والرد على المركزية الغربية، وفك عقدة النقص أمام الغرب لغة وثقافة وعلماء، مذاهب ونظريات وآراء.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مرجع سابق، باب الغين، مادة (غرب)، ص 647. وابن منظور: لسان العرب، مج5، مرجع سابق، مادة (غرب)، ص 3227.

\* من هؤلاء المفكرين: البشير الإبراهيمي، الراجعي، وزكي مبارك، علي السرتاوي، محمد الغزالي، ومحمد قطب، عبد العظيم محمود الديب، وعباس محمود العقاد... الخ.

<sup>2</sup> محمود محمد شاكر: وهذه هي أخطارها، ضمن: أباطيل وأسما، ج1، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، 2005، ص 185.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، ط1، القاهرة، 1991، ص ص 29-30.

وعلم الاستغراب بالنسبة إلى "حنفي" ضرورة يقتضيها رهن الأنا من أجل استكمال تحررها، والقضاء على مركب العظمة عند الآخر، ووضعه في حدوده الطبيعية، هذا ما يشير إليه قائلا: «هذا هو تصور العلم الجديد في ذهني، وقد يكون له تصورات أخرى لا ريب. منهجه تحليل الآخر في وعي الأنا، والآخر كما أحياء، موضوعه الآخر كما هو عليه تكويننا وبنية، غايته التحرر منه، ورده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطوره العالمية وضياح الرهبة والخشية منه والتوهان فيه، لغته عادية تجمع بين القارئ العريض والمتخصص الدقيق».<sup>1</sup> لكن حديثه عن "الأنا" و"الآخر" ضمن تعريفه للاستغراب يجعلنا نتساءل عن حدود "الأنا" و"الآخر" الذين يقصدهما، من هو "الأنا"، ومن هو "الآخر"؟.

ومن الملاحظات على حدود هذا التعريف الذي يقدمه حسن حنفي يرى "يوسف زيدان" [1958-] أنّ "حنفي": «... لم يستقر على مفهوم محدد للأنا فأحيانا يعني بها الشرق وأحيانا الإسلام، وأحيانا دول الجنوب أو العالم الثالث، وأحيانا العروبة...»<sup>2</sup> وهذه ملاحظة تجرّد مشروعيتها بمجرد تأمل الكلمات التي يضيفها "حنفي" كلّ مرة إلى لفظي "الأنا" و"الآخر" فهو يضع بعد لفظ "الأنا" لفظ "الشرق" بين قوسين، أو يذكر "الأنا" بمعنى "اللاغرب" في مقابل "الغرب"، أو "اللا أوربي" في مقابل "الأوربي"، بذلك فإنّ حدود "الأنا" تتسع وتضيق حسب اللفظ المقترن بها، مما يجعلها غير واضحة بدقة.

أمام هذا الإشكال في تحديد مفهوم "الأنا"، يرى "صلاح قنصوة" [1936 - ] أننا أمام احتمالين يمكن أن يعبر عنهما "الأنا" المقصود: الاحتمال الأول، هو أن يكون هذا "الأنا" دون هوية محددة، وهو محض أمشاج وأخلاط من هنا وهناك، والاحتمال الثاني هو أن يكون "الأنا" الذي يتحدث عنه هو مجموع كل من وقع تحت الاستعمار الغربي دون تمييز، لكن يستقر "صلاح قنصوة" أخيرا على كون هذا "الأنا" يمثل العرب والمسلمين فحسب، خاصة وأن "حنفي" حدد بداية مسار "الأنا" من القرن الأول الهجري، وهو التاريخ الذي بدأ بتشكيل "الأنا" العربي الإسلامي الذي يأمل "حنفي" أن يكون دارسا للغرب من خلال مشروعه الاستغرابي.<sup>3</sup> وهذا ما نميل إليه، لأن "أنا" الاستغراب لا تختلف عن "أنا" مشروع "حنفي" التراث والتجديد، وهي "الأنا" العربية الإسلامية، التي تتحدد هويتها انطلاقا من تراثنا القديم، وهو ما عمل عليه في الجبهة الأولى من مشروعه بإعادة بناء العلوم العقلية والعقلية في إطار الوعي العربي الإسلامي.

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 790.

<sup>2</sup> يوسف زيدان: الاستغراب جذوره ومشكلاته، ضمن: عبد الحليم عطية وآخرون: جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في

فكر حسن حنفي، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، القاهرة، 1997، ص 150.

<sup>3</sup> صلاح قنصوة: قراءة مختلفة لعلم الاستغراب، ضمن: عبد الحليم عطية وآخرون: جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في

فكر حسن حنفي، مرجع سابق، ص 220.

أما بالنسبة لمفهوم "الآخر" فلقد أشار إليه "حنفي" بالغرب وبالأوروبي، والكلمتان ذات دلالتين مختلفتين، فالغرب قد يفهم منه أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية معا، وكلمة أوروبا لا تسع الولايات المتحدة الأمريكية، لكن مع ذلك، فإن الإشكال الذي يثيره مفهوم "الآخر" ليس بنفس حدة الإشكال الذي يثيره مفهوم "الأنا"، لأنّ "الأنا" في علم الاستغراب يدرس الآخر الذي يمثل حسب "حنفي" «الغرب الذي نعيشه منذ فجر النهضة العربية الحديثة... في اليونان أولا ثم في الحروب الصليبية ثانيا ثم في الاستعمار الحديث ثالثا»<sup>1</sup> وبظهور كتابه "أمريكا الأسطورة والحقيقة" الذي تناول موضوعات تدخل ضمن عمل الاستغراب، يكون "حنفي" قد قضى على الجدل حول حدود الآخر وأهمها تماما، حيث أصبح "الآخر" هو الغرب ممثلا في أوروبا وأمريكا معا.

### 3- منطلقات ودوافع الاستغراب:

#### 3-1- الاستغراب وأزمة التغريب:

إثر الحملة الفرنسية التي قادها نابليون بونابرت على مصر (1798-1801م)، انفتح العرب والمسلمون على الغرب، محاولة لتقليص الهوة الحضارية، التي شعروا بها بعد أن وجدوا أنفسهم مع غرب متقدم يملك أدوات الحضارة ومقومات الهيمنة، ويبشر بقيم فلسفة التنوير، التي تعلي من شأن العقل وتمجد الإنسان وتدعو إلى تحريره،<sup>2</sup> وكان من صور هذا الانفتاح، البعثات العلمية إلى أوروبا، حيث أرسلت في عهد محمد علي سبع بعثات، ما بين 1809 و1848م، إلى إيطاليا وفرنسا وإنجلترا والنمسا، لدراسة الطب والهندسة والفنون الحربية، والترجمة، والحقوق وأساليب الإدارة، والكيمياء والزراعة، والطباعة والصناعة،<sup>3</sup> وذلك لحاجة الدولة الحديثة إلى مهندسين وعلماء ومتخصصين في مختلف المجالات.

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص773.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1996، ص20.

<sup>3</sup> في حديثه لمندوب الحكومة الإنجليزية بورنج Bowring يصف محمد علي الهدف من إرسال البعثات إلى أوروبا قائلا: «إنّ أمامي الشيء الكثير لأتعلّمه أنا وشعبي، فأنا الآن مرسل إلى بلادكم أدهم بك، ومعه خمسة عشر شابا مصريا ليتعلموا ما يمكن لبلادكم أن تعلمه، فعليهم أن ينظروا إلى الأشياء بأعينهم، وأن يتمرنوا على العمل بأيديهم، وعليهم أن يتخبروا مصنوعاتكم جيدا، وأن يكشفوا كيف ولم تفوقتم علينا، حتى إذا ما قضا وقتا كافيا بين شعبكم عادوا إلى وطنهم، وعلموا شعبي...». أنظر: جمال الدين شيال: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دار الفكر العربي، دط، القاهرة، 1951، ص34.

ويجد "حنفي" أنّ هذا الانفتاح كان مبررا نظرا للتحدي الذي شكّله الغرب علما ونهضة وتقدما، إلا أنّ سلبياته أكبر من إيجابياته، حيث تحول إلى تقليد أعمى وتبعية مستمرة للغرب في الفكر والسلوك، وأدى إلى نشوء ظاهرة التغريب التي يعرفها بأنها: «أخذ الغرب نموذجا في الفكر والحياة اليومية في الثقافة واللغة واللباس والمنظور».<sup>1</sup> فقد شمل التغريب جوانب الحياة كلها، فأصبح الغرب مصدرا للعلم، ونموذجا للحدائق، وبرز جيل من المفكرين يدعون إلى تقليد الغرب في الفكر والعمل، وهذا ما يمثل تهديدا على الهوية، وأصبح الغرب مقياسا للأفكار والعلوم والفنون، بل أصبح مقياسا لتراث الأمة، يأخذ منه قيمته وصلاحيته للعصر من عدمها، واتخذ الغرب نموذجا أوحده للتقدم الحضاري، وهذا ما أدى إلى إلغاء خصوصيات الشعوب، وتجاهل تجاربها السابقة، وما تتضمنه من عناصر إيجابية، حيث تنسب الأفكار التي تلقى قبولا إلى مفكري الغرب وأعلامه، وترد في نشأتها إلى سياقه الحضاري، بما يتضمنه من مذاهب ونظريات، ومواقف في الفكر والعمل، فالعقلانية ديكرتية، والعدالة الاجتماعية ماركسية،.. الخ، وقد تأثر وعي المفكرين العرب بمشكلات الفكر الغربي، فاعتمدت التقسيمات الثنائية المتضادة في رؤيتهم للأشياء والعالم، المثالي والواقعي، والصورى والمادي، والذاتي والموضوعي، والعقلاني والحسي، وانقسم وعي الأنا في تصوراته على المنوال الذي فرضته العقلية الأوروبية، لكن في قضايا محلية لا تقبل التجزئة أو الاختيار، وهذا ما أفرز مشكلات وهمية ليس لها وجود، وتشكلات كاذبة ألفت بظلالها على كتابات كثير من الكتاب والمفكرين في الفكر العربي الحديث والمعاصر.<sup>2</sup>

يذكر "حنفي" من هؤلاء المفكرين، "سلامة موسى" الذي كان من أكثر المفكرين رغبة في الانفكاك من الشرق، وحماسا إلى الارتباط بالغرب الذي يمثل في نظره نموذج الحضار والتمدن، ويلاحظ عليه أنّه في كتابه "هؤلاء علموني" يعلن أنه مدين لمفكري وفلاسفة الغرب، في الوقت الذي يتجاهل المفكرين من تراثنا القديم، ولا يذكر منهم ولا معلما واحدا، بل إنه لم يذكر من الشرق كله، سوى "غاندي" و"تولستوي"، وهذا ما يعتبره ارتقاء كليا في أحضان الغرب، وإنكارا واضحا لأي إفادة ممكنة من تراثنا القديم. كما ظهر التغريب في الفكر السياسي الليبرالي لدى "أحمد لطفي السيد" في دعوته بالعودة إلى اليونان، ولم يقدم رؤيته لبناء الدولة في مصر بناء على تراثنا القديم، وإنما استلهم رؤيته من المبادئ التي عرفتها أوروبا في نظمها السياسية، وقد عدّ "حنفي" "طه حسين" واحدا من أكثر نماذج التغريب ظهورا في الفكر العربي، حيث دعا صراحة في كتاباته إلى تبني أسباب الحضارة الأوروبية، وإلى وضع مصر في نطاق ثقافة البحر المتوسط، وربط بحماسة أسباب بلوغ الحدائق المنشودة بالاتصال بأوروبا لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا،<sup>3</sup> أي أنه تنصل من انتماء مصر إلى الشرق الحضاري.

<sup>1</sup> حسن حنفي: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012، ص 33.

<sup>2</sup> حسن حنفي: دراسات فلسفية، مرجع سابق، ص 32-33.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 66-67.

ويرى "حنفي" أنّ مظاهر التغريب وآثاره تبتد على وعي الأنا الحضاري من خلال مفكرين من أبناء جيله كما يصفهم، حينما حاولوا إبداع فكر جديد يخرج من ازدواجية الموروث والوفاد، حيث يأخذ مفكر منهم مذهبا من الغرب بناء على المزاج الشخصي أو التكوين الفلسفي الغربي أو الحاجة الداخلية للثقافة العربية دون الاكتفاء بعرضه في أصوله الغربية بل بتأصيل هذه الجذور في الثقافة العربية الإسلامية القديمة أو المعاصرة، حتى يبدو خارجا من الموروث وليس آتيا من الوفاد، وبذلك فأنّ هذا التوجه يفشي عن محاولة لاستخدام الثقافة المحلية لتبرير الثقافة الوافدة، وليس الثقافة الوافدة كأدوات تعبير عن الثقافة المحلية، ويذكر "حنفي" كأمثلة عن ذلك: الشخصانية الإسلامية كما بشر بها "محمد عزيز لحبابي"، والمثالية الإسلامية أو الجوانية مثلما قدمها "عثمان أمين"، والإنسانية والوجودية العربية كما صورها "عبد الرحمن بدوي"، والماركسية العربية كما هو الشأن عند "عبد الله العروي". ويرى أنّ مفكرين آخرين أيضا تبنا مناهج غربية في العلوم الإنسانية، لنفس الأسباب تقريبا، مثل المنهج الجدلي عند "الطيب تيزيني" و"حسين مروة"، والمنهج الظاهراتي كما فعل "أدونيس" أو "حسن حنفي" شخصيا، أو المنهج التحليلي عند "زكي نجيب محمود"، أو البنيوي عند "محمد عابد الجابري"، وهذه المناهج في نظره محدودة علميا، لأنها تفصل المذهب أو المنهج عن بيئته الثقافية التي نشأ فيها وظروفه التي خرج منها ثم تطبقه على تراث آخر له ظروف مغايرة وإشكالات مختلفة.<sup>1</sup>

ويطلق على هذه المحاولات اسم "الاستغراب المعكوس"، فبدلا من أن يرى المفكر أو الباحث من هؤلاء الآخر في مرآة الأنا، يرى الأنا في مرآة الآخر، وبما أن الآخر متعدد المرايا، يظهر الأنا متعدد الأوجه، وفي حالة استعارة المنهج دون المذهب، فإنه يتم التضحية بالموضوع في سبيل المنهج، وكأن الموضوع لا يفرض المنهج المناسب له من داخله، أو كأن الحضارة التي ينتمي إليها الموضوع لا منهج لها، في حين أن الفلسفة الغربية التي يستورد منها هؤلاء هذه المناهج لا تفرق بأي حال بين المنهج والموضوع حينما تدرس موضوعاتها، ومن هنا يحدد "حنفي" عيوب هذا الاستغراب المعكوس في النقاط التالية:<sup>2</sup>

- اختزال تراث "الآخر" كاملا في أحد أجزائه كالماركسية أو الشخصانية أو الوجودية... الخ، ونزع هذه الأجزاء من بيئتها، مع أنّها نشأت كرد فعل على مذاهب أخرى.
- قراءة التراث الإسلامي كله من منظور المذهب الغربي الجزئي، وبالتالي تأويل الكل الأصيل من منظور الجزء الدخيل، وهذا ما يؤدي إلى طمس خصوصية التراث المقروء (تراثنا القديم)، فيصبح التراث الوفاد هو الإطار المرجعي لكل قراءة للتراث.

<sup>1</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج2: "الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص 98-99.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 74-75.

- ابتسار تراث الأنا وردة إلى جزء يشبهه في التراث الغربي، كالقول مثالية الفارابي، ووجودية التوحيد، أو إنسانية الصوفية، أو لسانيات علم الأصول، وهذا يخدم محاولة التبرير للوفاد (الفكر الغربي) من القديم (تراث الأنا).

- تكريس مركب النقص عند "الأنا" في مقابل مركب العظمة عند "الآخر"، بوهم أنه لا يمكن تجديد "الأنا" إلا برفعه إلى مستوى "الآخر".

ولقد ظهر في مقابل تيار التغريب، تيار رافض ومضاد للغرب، يرى أنه لا حاجة لنا بالتراث الوافد جملة، فالتراث القديم قد احتوى كل ما يمكن أن تقدمه التيارات الفكرية المعاصرة، سواء تعلق الأمر بالاتجاه العقلي، أو بالاتجاه التجريبي، بل إن القرآن الكريم تضمن آخر ما توصل إليه العلم الطبيعي، تحت مسمى الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، وقد بلغت درجة هذا الرفض أحيانا دعوة هذا التيار إلى القطيعة التامة مع الثقافة الغربية باعتبارها ثقافة تصدر عن قوم كافرين هم أصل الضلال وسبب الفساد والانحراف، ويرى حسن حنفي أنّ هذا الموقف قد يؤدي إلى معاداة العناصر الإيجابية في الثقافة الغربية، ويمنع كل فرصة ممكنة للإفادة منها.<sup>1</sup>

من هنا، فإنه لمواجهة التغريب، لا بد من نقد التراث الغربي الوافد نقدا علميا بعيدا عن منطق الدفاع أو الهجوم، ودون تليفيق بدعوى التوفيق بين الأضداد، وهذا ما يمكن أن يضطلع به "الاستغراب"، حيث نشأ علم الاستغراب في مواجهة التغريب، ورغبة في تجاوزه. ويختلف الاستغراب عن التغريب كما يرى "حنفي" في كونه:

- لا يدرس التراث الغربي في ذاته من أجل النقل، وإنما ليتخذ منه موقفا، حتى لا ندخل في عملية تشكل كاذب جديدة، لكن هذه المرة مع التراث الغربي وليس مع التراث اليوناني.

- يدرس التراث الغربي باعتباره جزءا من تحليل واقعنا المعاصر، فالتراث الغربي أصبح أحد روافد ثقافتنا المعاصرة، بتأثيره الواضح في حياتنا، وعلى تصوراتنا للعالم.

- يتعامل مع التراث الغربي كجزء من تراثنا القديم، لأن فكرنا المعاصر، أصبح نقطة التقاء بين حضارتين، تراثنا القديم الذي يعاد بناؤه من جديد، والتراث الغربي الذي هو امتداد لتراث اليونان.

- يدرس التراث الغربي إسهاما في الدراسات الإنسانية العامة لإفادة الغربيين أنفسهم، والمساهمة معهم في فهم تراثهم كما درسوا تراثنا في الاستشراق، مع ملاحظة أننا نملك شعورا أكثر حيادا وتكاملا.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> حسن حنفي: قضايا معاصرة: في فكرنا المعاصر، مرجع سابق، ص ص 63.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ص 75-76.

ولا يخفي "حنفي" حاجة "الاستغراب" إلى الجبهة الأولى من مشروعه "التراث والتجديد"، فهي في نظره التي تسهم في إعادة بناء الذات الحضارية على نحو يقضي على اغترابها، كما يدعو إلى الاستعانة بنماذج من الفكر الإسلامي، يمكن أن تخدم هدفه في الدفاع عن الهوية ضد التغريب، في دعوتها إلى تحريم مولاة الغرب، إضافة إلى استلهاهم النموذج القديم من الفكر الإسلامي الذي استطاع أن يتمثل الفكر اليوناني ونقده وأفاد منه دون أن يفقد هويته، إضافة إلى النماذج الموجودة في الفكر العربي الحديث، التي استطاعت أن تنقد الغرب وتواجهه في الفكر والعمل رغم انبهارها بنظمه التعليمية والسياسية، ويذكر من هؤلاء "جمال الدين الأفغاني" مثلا، كما يرى إمكان الاعتماد على موقف الحركة الإسلامية في مواجهة الغرب وإيضاح فكرة التمايز بين الأنا والآخر الغربي.<sup>1</sup>

إن محاولة "حنفي" هذه، تثير عدة تساؤلات، فهو في الوقت الذي يعنى على بعض المفكرين العرب ممن سبقوه، أو من أبناء جيله، تبنيههم للمذاهب والنظريات الغربية، واستعانتهم بالمناهج الغربية لدراسة تراث الأنا، يستعين هو بدوره، بل ويتبنى بحماس مناهج غربية في دراسة التراث القديم، فقد كان المنهج الظاهراتي منهجا رئيسا استعان به في مشروعه، ولعله يشير إلى ذلك بنوع من التقليل من خطورة هذا الأمر في اللحظة التي ينتقد هؤلاء المفكرين من أبناء جيله، فيشير إلى هذه الحقيقة التي لا يمكن نفيها، بقوله: «... كما يقال»،<sup>2</sup> فما الذي يجعله هو في منأى عن الخطر الذي يتهدد وعي الذات إذا ما تبنت مناهج غربية في الدراسة؟!.

إضافة إلى ذلك، هو يشير في تناقض عجيب، إلى التيار الرفض للتراث الوافد، وهو التيار الإسلامي، مرة بالنقد اللاذع، باعتباره يتخذ موقفا منغلقا على الذات، بشكل يمكن أن يقضي على أي إمكان للإفادة من الثقافة الغربية، ومرة بالإشارة إلى إمكان الاستفادة منه في مواجهة التيار التغريبي المنتشر في ثقافتنا المعاصرة، وهذا التناقض هو عين التلفيق الذي يحذر منه، بل إنه أكثر خطورة، خاصة وأن ما يصفه بالتلفيق، هو محاولة للتأليف بين الموروث والوافد لرأب الصدع الذي أصاب وعي الذات وهي تقف بين لحظتين، تراث قديم، وموروث وافد.

### 3-2- الاستغراب نقيضا للاستشراق:

يعرّف "حنفي" الاستشراق بأنه: «المجموعة من الدراسات التي قام بها الباحثون الأوروبيون في أوج النهضة الأوروبية وإبان المد الاستعماري الأوروبي عندما أرادت أوروبا جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 27-28.

<sup>2</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج2: "الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق، ص 98.

الشعوب في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، أي في المستعمرات خارج أوروبا، كان الغرض من الاستشراق والتبشير آنذاك هو التمهيد لجنود الغزو الاستعماري أولاً، والاقتصادي ثانياً، والثقافي ثالثاً، من عدة أجيال من المستشرقين»<sup>1</sup> ويعرفه أيضاً بأنه: «ذلك الميدان من البحث الذي قام به الغرب في العصر الحديث عن الشرق، ويطلق اليوم على دراسات العالم الإسلامي أكثر من غيره»<sup>2</sup>. وهذان التعريفان يمثلان مدخلا لفهم قراءة "حنفي" للاستشراق، حيث يثيران تساؤلات عن أهداف الاستشراق، وعن مناهجه، وسبل الرد عليه؟.

لقد كان هدف الاستشراق إذن، جمع أكبر قدر من المعلومات عن الشعوب المستعمرة بهدف السيطرة عليها، حيث عبر الاستشراق القديم عن رؤية الأنا الأوروبي للآخر اللأوروبي، أي علاقة الذات الدارسة بالموضوع المدروس، فنتج عن ذلك مركب عظمة لدى الأنا الأوروبي لكونه ذاتا دراسة وفي المقابل نشأ مركب نقص لدى الآخر اللأوروبي لكونه موضوعا مدروسا. ولذلك حاول "حنفي" أن يبين قصور الدراسات الاستشراقية، لأنها قامت على أيدي باحثين من حضارة أخرى، لهم بناء شعوري مغاير ومخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها.<sup>3</sup>

غيب ذلك الحياد والموضوعية التي تقتضيها المعرفة الحقيقية، إذ غلبت على مناهج المستشرقين النعرة العلمية التي تدرس الظاهرة باعتبارها ظاهرة مادية خالصة، فتزد الوقائع إلى أصولها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، مما يفقد الظاهرة طابعها المثالي، ويقطعها عن أصلها في الوحي، وعن أساسها في الفكر والواقع، وذلك لأن أغلب المستشرقين من أهل الكتاب، فهم إذ لا يؤمنون بالوحي الإسلامي، يمتنعون عن رد الظاهرة إلى أصلها في القرآن والسنة، أو يردونها إلى بيئتها باعتبارها نتاجا لها، وهذا لا يعني كما يرى "حنفي" مطالبة هؤلاء المستشرقين أن يؤمنوا بالوحي ثم يبحثوا في تراثنا القديم، وإنما كان بإمكانهم استخدام مناهج تتلاءم مع طبيعة الظاهرة المدروسة باعتبارها ظاهرة معنوية وفكرية مصدرها الوحي، وأساسها العقل، وقوامها الواقع، وهذا يمكن أن يتحقق من خلال المنهج الشعوري، حيث يمكنه من وصف نشأة التراث وتطوره وكيفية خروجه من مصادره الأولى، دون الحاجة إلى إيمان مسبق بالأصول. ويرجع ذلك أيضا، إلى عدم تخصص المستشرق في موضوع بحثه، فالمستشرق حسب "حنفي" متخصص في التاريخ بداية، لذلك هو يدرس الحضارة الإسلامية كما يدرس تاريخ العلوم أو الحضارات السامية القديمة أو اللغات الشرقية. وربما يكون السبب تأثير

<sup>1</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج1: "التراث والعصر والحداثة"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، 1998، ص545.

<sup>2</sup> حسن حنفي: من الاستشراق إلى الاستغراب، مجلة بونة للبحوث والدراسات، مؤسسة بونة للبحوث والدراسات، ع3، عنابة (الجزائر)، دت، ص9.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص25، ص29.

البيئة الأوروبية التي نشأ فيها المستشرق، واستلهم منها مناهج تتلاءم مع ما مرت به من ظروف خاصة تاريخية أو سياسية أو اجتماعية، أو قد يكون سبب ذلك استسهال رد الظاهرة الفكرية إلى التاريخ بدل فهمها فلسفياً وردها إلى الوحي أو إلى الظواهر العلمية المعقدة.<sup>1</sup>

إنّ الحضارة الغربية تتميز بكونها حضارة منهج، ف "حنفي" يرى أنها تجيد استخدامه إذا تعلق الأمر بدراسة ذاتها، وتسيء استخدامه في دراسة غيرها، وهذا ما ينكشف في المناهج التي استخدمها المستشرقون في دراسة موضوعاتهم، وهي: المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، والمنهج الإسقاطي، ومنهج الأثر والتأثر.

يقوم المنهج التاريخي أساساً على البحث عن الوقائع التاريخية أو الاجتماعية ووضعها بجوار بعضها البعض وترتيبها، ثم الاخبار عنها والتعريف بها دون بحث عن أصولها في الوحي أو الشعور، فيصبح عمله بذلك مجرد دائرة معارف تعطي كل شيء في عمومها ولا تعطي أي شيء في خصوصه، ويهدف المستشرقون، من مبدأ أن المعرفة قوة، إلى جمع أكبر قدر من المعلومات عن شعوب البلاد المستعمرة، وفي الصميم منها البلاد الإسلامية، لأجل استغلال هذه المعلومات في فهم روح الشعوب المستعمرة، وذلك لتمكين القوى الغربية من إحكام السيطرة عليها ومخاطبتها بلغتها.<sup>2</sup>

ويعتقد "حنفي" أن الدراسات العربية للاستشراق وقعت في نفس العيب، حينما تحولت إلى مراجعات لأعمال المستشرقين، فباتت لا تعدو كونها مباراة في الدقة التاريخية والرصد الأثري، وأصبحت مجرد دفاع ضد الصور التي كونها الاستشراق عن الإسلام، وتعليقات أقرب ما تكون إلى التصحيح المعرفي منها إلى المقابلة الأيديولوجية.<sup>3</sup>

يفتخر الغرب بأنه أبداع المنهج التحليلي منذ "ديكارت" حينما جعل التحليل القاعدة الثانية في منهجه العقلي، ولما أثبت التحليل صلاحيته في بعض النصوص الدينية في الغرب، توهم المستشرق أنّ ما حدث في بيئته لا بد وأن يكون قد حدث حتماً في كل بيئة، وهنا يقع خطر تعميم الجزء على الكل، فقد كان لزاماً على العقلية الأوروبية استخدام المناهج التحليلية لاكتشاف زيف بعض المعطيات المركبة التي أضرت بها وواقعها، لكن هذا لا يصلح مع الحضارة الإسلامية، فقوة الحضارة الإسلامية في مقاصدها الكلية، وتفتيتها

<sup>1</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص 71-73.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 75-84.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مناهج الاستشراق، مركز الاتحاد للأخبار، الإمارات العربية المتحدة، تاريخ النشر: 2018/9/28، تاريخ

الاطلاع: 2022/5/15. الرابط: <https://www.aletihad.ae/wejhatarticle/100073/>

[%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%87%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B4%D8%B1%D8%A7%D9%82](https://www.aletihad.ae/wejhatarticle/100073/)

يضعفها ويضع رؤيتها للعالم ويحوّلها إلى شذرات تاريخية صرفة، ووردها إلى عناصر أولية اجتماعية أو سياسية أو دينية، يجعل من العنصر الديني الذي هو في الحقيقة الدافع الأول لتكوين الظاهرة عنصراً مساعداً لبقية العناصر. ويؤكد "حنفي" أنّ هدف المستشرقين من استخدام المنهج التحليلي هو القضاء على الطابع الكلي الشامل للحضارة الإسلامية التي قامت على وحي كلي شامل، وذلك حتى لا تختلف عن الحضارة الغربية في شيء، فتبدو على منوالها كأنها مجموعة متناثرة من الأجزاء، وقد يستعمل التحليل بطريق لا شعوري تعبيراً عن رغبة دفينية في الهدم المنهجي والقضاء على الموضوع، وقد يستعمل لأجل رد كل جزء إلى أجزاء شبيهة في حضارات معاصرة، ومن ثم يكون التحليل مقدمة لإثبات الأثر الخارجي وتفريغ الحضارة من مضمونها الأصيل.<sup>1</sup>

أما المنهج الإسقاطي، وهو في الغالب لا شعوري، فيقوم المستشرق من خلاله باستبدال الظاهرة المدروسة بظواهر أخرى هي أشكال الأبنية النظرية الموجودة في ذهنه، وقد يكون هذا الإسقاط مطلقاً عندما لا يرى من الظاهرة شيئاً ولا يرى فيها إلا صورته الذهنية، وقد يكون نسبياً عندما يرى الظاهرة ويضع منه تفسيرها الحقيقي فيعطي بدلاً عنه تفسيراً آخر يخضع للأبنية النظرية لصوره الذهنية، وقد يحكم المستشرق بالنفي على ظاهرة موجودة بالفعل لمجرد أنها لا توجد كصورة عقلية في ذهنه، وبالوجود الفعلي على الظاهرة التي لا وجود لها بالفعل لمجرد وجودها كصورة ذهنية لديه، ومن أمثلة إسقاط انطباعات المستشرق الذهنية على الظاهرة، أن يقول عن الإسلام مثلاً، المحمدية، كما يقال المسيحية نسبة إلى المسيح، أو أن يرد سبب تخلف المسلمين إلى عدم الفصل بين الدين والدولة، إسقاطاً لتجربة فصل الكنيسة عن الدولة في بيئته الغربية. ويشير "حنفي" إلى أن هذا الإسقاط لا يحدث من الباحث الأوروبي فحسب، فهناك باحثون ينتمون إلى الحضارة الإسلامية، لكنهم مثقفون ثقافة غربية، فينحون منحى الباحث الغربي، ويأخذون بهذا المنهج في أبحاثهم ودراساتهم لموضوعات ذات صلة بالتراث والحضارة الإسلامية، لكنه في المقابل أثنى على كتاب "إدوارد سعيد": "الاستشراق" في نقده للمنهج الإسقاطي، ورأى أنّ دراسة "سعيد" هذه كانت لمتانتها ورسالتها أكثر تأثيراً في الغرب منها في الشرق، ويفسر ذلك بكونها تصدر من مفكر خبير الغرب وعاش مع المستشرقين ودرس معهم وقرأ لهم وعرفهم من الداخل ومن الخارج على حد سواء.<sup>2</sup>

أما منهج الأثر والتأثير فيكون لتأكيد أثر حضارة سابقة في حضارة لاحقة، خاصة مع وجود صلات بينهما سواء كانت ثقافية كالترجمة مثلاً، أو عن طريق التجارة، أو من خلال الحوار الجغرافي، ليحاول القضاء على ما تبقى من الظاهرة الفكرية، بعد أن عملت المناهج السابقة عملها، فيفرغها من مضمونها، وربما تكون

<sup>1</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص 85-88.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 89-91.

الإحالة إلى الحضارات أو الأجناس أو الأديان السابقة أو المجاورة على غير منطوق سابق، بل فقط لمجرد ظهور تشابه بين الحضارتين أو الظاهرتين، سواء كان كاذبا أو حقيقيا، أو لفظيا أو معنويا، ومن أمثلة ذلك ادعاء المستشرقين أنّ الفلسفة الإسلامية فلسفة يونانية مقنعة، أو القول بأنّ التصوف الإسلامي ناشئ من مصدر خارجي إيراني لوجود تشابه بين عناصر في التصوف الإسلامي وعناصر أخرى في التصوف الإيراني، وذلك بهدف القضاء على خصوصية الحضارة الإسلامية، وإرجاع إبداعها إلى مصادر خارجية.<sup>1</sup>

وفي مقابل مناهج المستشرقين هذه، يرى "حنفي" أنّ الباحثين المسلمين يقعون في النزعة الخطابية، وهذا في نظره خطأ مضاد للنزعة العلمية التي تطبع دراسات المستشرقين، حيث ينزع الباحث المسلم للدفاع عن حضارته بأسلوب ساذج يغلب عليه الانفعال والعاطفة، على الرغم من كونه يعطي الأولوية للوحي على التاريخ بخلاف النزعة العلمية، وهذا يكشف عن أزمة في الفكر وضعف في التأسيس النظري، وافتقار إلى المناهج المحكمة، وهذا غير مناسب للحظتنا الراهنة، ويعبّر عن عدم وضوح الهدف عند الباحثين، فيتربّ عن ذلك الجدل والمهاترات، والصراع بين باحثين ينتمون إلى الحضارة الواحدة، أو إلى حضارتين مختلفتين، حيث يكون كل ههم الانتصار على الخصم لا البحث عن الحقيقة بالدرجة الأولى.<sup>2</sup>

ونتيجة لتطور المفاهيم والمناهج التي شهدتها العلوم الإنسانية، مقارنة بالنزعة التاريخية والوضعية التي كانت سائدة، تأزم الاستشراق وتزعزع هيكله وتقوضت أسسه، فأدى ذلك إلى نشأة استشراق جديد يحاول تطبيق مناهج العلوم الإنسانية الجديدة والاستفادة منها. لكن "حنفي" يعتقد أن هذا الاستشراق الجديد، لا يهدف إلى حل أزمة الاستشراق التقليدي، بقدر ما يتبع موضة التجديد في الغرب، حيث كلما ظهرت مرحلة فكرية جديدة هناك، إلا وانعكس ذلك على مختلف الحقول البحثية، والاستشراق واحد منها، لذا فمن المنطقي أن يتركز اهتمام المستشرقين خلال فترة الاستعمار على قضايا اللغة مثلا لتسهيل عملية التواصل والتخاطب، ثم ينصرف عنها مع ظهور المناهج الجديدة للعلوم الإنسانية، مسايرة لهذا التحول، فالاستشراق أولا وأخيرا ابن الثقافة الغربية، لكن المستشرق ظل ينظر إلى مادة البحث الإسلامية (موضوع الاستشراق) باعتبارها مادة لاختبار الفروض العلمية الجديدة ونجاعة وصدق أدوات التحليل المستمدة من العلوم الإنسانية الغربية خارج البيئة التي نشأت فيها، ولم يستهدف الكشف عن دلالات جديدة للدراسات الإسلامية، ومن جهة أخرى، ظلت نبرة التعالي حاضرة لديه تجاه أقرانه سواء من المستشرقين التقليديين، أو من الباحثين المسلمين الذين ظلوا واقعين في مناهج التكرار للمادة القديمة، أو في نزعة الخطابة والدفاع دون نقد أو تحليل.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> حسن حنفي: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص ص92-95.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص96.

<sup>3</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج1: "التراث والعصر والحداثة"، مرجع سابق، ص ص549-550.

وما دام الاستشراق الجديد يستعير منهجه من العلوم الإنسانية الغربية لموضوعه الإسلامي، فإن المسافة ستظل بعيدة بين الموضوع والمنهج، وقد تصل إلى عدم التطابق والتناظر والتضاد، إلى درجة يحتفي فيها الموضوع لصالح المنهج، فيكون الهدف في هذه الحالة إثبات إبداع المنهج وليس الكشف عن الموضوع، كما أن الاستشراق الجديد في نظره لا يختلف عن الاستشراق القديم إلا من حيث الشكل، فكما كان الاستشراق القديم جزءاً من تاريخ الغرب (المركز) وتطبيقاً لمنهجه التاريخية الوضعية على موضوعات المحيط، فإن الاستشراق الجديد المستعير لمنهج العلوم الإنسانية الحديثة ما هو إلا جزء من الثقافة الغربية لكن بقلب محدث، دون تغيير في الأهداف والغايات.<sup>1</sup> وهذا يعني أن جوهر الاستشراق لم يتغير.

بناء على ذلك، يستحيل تحميل صورة الاستشراق وجعله أكثر قبولاً لدى شعوب الشرق، إلا أنه يمكن أن تكون للمستشرق مصداقية إذا ما تخطى نزعة التمركز العنصرية، واحترم خصوصيات شعوب الشرق ودرسها في إطارها دون أن يفرض عليها مناهج دخيلة، وهذا ما يظهر على ندرته في دراسات بعض المستشرقين المتعاطفين مع القضايا الإسلامية، لكنه لا يمثل خطأ عاماً للاستشراق، وهو يمكن أن يتحقق، لو بدأ الاستشراق بنقد الغرب أولاً ليتحرر من قوالبه وتصورات الجاهزة، ثم يتجه إلى دراسة شعوب الشرق وثقافته بمنهج نابع من الموضوع ذاته، دون استعلاء أو مغايرة، لكن ذلك مستحيل في نظره، وبعيد المنال.<sup>2</sup> ومن هنا، يدعو "حنفي" إلى تعرية الاستشراق ونقده، إذ لا بد من تحرير الذات من أحكام الآخر، وتخليص ثقافات الأطراف من قبضة المركز على مستوى الرؤية والتصوير والمنهج. ويرى أن هناك دراسات عربية كثيرة اهتمت بنقد الاستشراق وبلغات عدة، وهي في نظره نوعان: دراسات وصفها بالعلمية الجادة، تحلل الخطاب الاستشراقي وتكشف عن المضمير فيه بالاعتماد على مناهج تحليل الخطاب، بأسلوب هادئ ورضين. ودراسات خطابية دفاعية عن الإسلام تفتقر إلى التحليل العلمي وتعنى برد الشبهات من خلال الكتاب والسنة، وهي هنا كأنها تخاطب المسلمين لا الغربيين، ولذلك فإن هذا النوع من الدراسات لا يعتد به عند المستشرقين والباحثين العرب على السواء، لأنها لا تعدو كونها إبراء للذمة، وتتحرك بمنطق رد الصاع صاعين.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج1: "التراث والعصر والحداثة"، مرجع سابق، ص 551-552.

<sup>2</sup> حسن حنفي: من الاستشراق إلى الاستغراب، مرجع سابق، ص 12.

<sup>3</sup> حسن حنفي: منهج الاسقاط الاستشراقي، مركز الاتحاد للأخبار، الإمارات العربية المتحدة، تاريخ النشر:

2018/10/12، تاريخ الاطلاع: 2022/5/13. الرابط:

<https://www.aletihad.ae/wejhatarticle/100205/-%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%82%D8%A7%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B4%D8%B1%D8%A7%D9%82%D9%8A>

من النوع الأول من هذه الدراسات، يذكر "حنفي": "أنور عبد الملك" و"إدوارد سعيد" اللذان خبرا موضوع دراستهما، حيث عاشا مع المستشرقين، وعرفا الاستشراق من الداخل والخارج، فكشفا عن وحدة هدف الاستشراق، برغم اختلاف وسائله، لكنهما قوبلا بهجوم من دوائر الاستشراق، حيث رد المستشرقون عملها إلى أيديولوجيات الشعوب المقهورة، والحساسية المفرطة تجاه الاستعمار، وعقدة النقص تجاه الآخر، ومن هنا يصبح الاستشراق في نظر هؤلاء هو العلم، ونقده هو الأيديولوجيا.<sup>1</sup>

ولذلك يرى "حنفي" أنه علينا أن نغير من ذواتنا أولاً، وذلك باستتباع عملية تحررنا السياسي والعسكري من الغرب، بخطوات أخرى، وذلك بقلب المعادلة وتبادل الأدوار بين الأنا (الشرق) والآخر (الغرب)، حيث يصبح الأنا هو الذات الدارسة والآخر هو الموضوع المدروس، أي التحول من الاستشراق إلى الاستغراب، مما يسمح بالقضاء على مركب العظمة عند الآخر الأوروبي عندما يتحول إلى موضوع مدروس، وعلى مركب النقص عند الأنا اللأوروبي عندما يتحول إلى ذات دارسة، ويجمل الفروقات التي يتميز من خلالها الاستغراب عن الاستشراق فيما يلي:<sup>2</sup>

- أن الاستشراق ظهر مع المد الاستعماري الأوروبي على القارات الثلاث، بينما ظهر الاستغراب في عصرنا الحالي بعد حركات التحرر العربية، وبالتالي هو استكمال لها وقلب للمادة في وجه الخصوم.
- كان الاستشراق محملاً بأيديولوجيا مناهج البحث التي سادت خلال القرن 19م، تاريخية ووضعية، بينما يأتي الاستغراب مزوداً بأيديولوجيا مناهج علمية مغايرة، كتحليل التجارب المعاشة، وأيديولوجيات التحرر الوطني.
- تغير شكل الاستشراق اليوم، حيث ورثته العلوم الإنسانية خاصة الأنثروبولوجيا الحضارية، وعلم اجتماع الثقافة، في حين أن الاستغراب لا يزال في بداياته، ولم يطور أي شكل له بعد.
- لم يكن الاستشراق القديم محايداً، وهذا يظهر في مناهجه ذات النعرة العلمية، في حين يقترب المستغرب من الشعور المحايد، حيث ينزع إلى التحرر لا السيطرة، وذلك ليقف الأنا والآخر على نفس المستوى من التكافؤ والندية.
- إذا كان الاستشراق قد وقع في التحيز المقصود الذي يصل إلى درجة سوء النية الإرادية، فإن الاستغراب لا يبغي تشويه الثقافة الغربية، وإنما يستهدف إثبات تاريخيتها، وردها إلى حدودها الطبيعية، وهكذا يكون الاستغراب أكثر نزاهة وموضوعية وحياداً من الاستشراق.

<sup>1</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج1: "التراث والعصر والحداثة"، مرجع سابق، ص546.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص29-32.

- من أفيد الأمور بالنسبة للتراث الغربي ذاته، أن يدرسه باحثون ينتمون إلى شعور مغاير، وهذا ما يجعل الاستغراب بمثابة المرآة الصادقة التي ينظر من خلالها الغرب إلى ذاته.

لقد سعى "حنفي" من خلال مقابلة الاستشراق بالاستغراب إلى إعادة صياغة طبيعة الجدل بين الأنا والآخر، وذلك بما يضمن انفلات الأنا الحضاري من قبضة الآخر، وهذا لأنه يتصور أن الوعي بالذات في الثقافة الغربية إنما يتم عبر الآخر، حيث لا يتم بناء الأنا الغربي ولا يمكن أن تكتمل صورته إلا من إسقاط تصورات الذات على الآخر، ومن ثم تشويبه إخضاعه أو إقصائه تماما، وهذا هو عمل الاستشراق، لكن رغبته هذه، تصطدم بكثير من المطبات، منها أن الاستشراق لم يكن مجرد دعوة نظرية أو بيانا تأسيسيا معزولا أعلنه باحث في مكان ما، مثل بيان علم الاستغراب، فالآخر الغربي نجح من خلال الاستشراق في تحويل الأنا العربي والشرقي عموما إلى موضوع له، لأنه كان مدعوما بعناصر بارزة وأخرى خفية، منها الحكومات الغربية ووزارات الحربية هناك، واستفاد من مختلف المناهج والمدارس، وكان في إمكانه الوصول إلى النصوص التراثية، واكتشافها، ومن ثم تحقيقها، وذلك بحكم الدعم الحكومي السخي، لكن الاستغراب لا يملك هذا الدعم والتوجيه إلى لحظتنا الراهنة إلا في حدود ضيقة، كما أن صورة الغرب لديه ليست سوى صدى لقراءات الأنا الغربية لذاتها، ولأن هذه القراءات متعددة التوجهات، فإن الاستغراب سيكون انتقائيا حتما في اختيار هذا النمط من القراءات أو ذاك، وهذا ما فعله "حنفي" في بعض جوانب دراسته.\*

هذا يجعل تبشيره بالاستغراب كنفويض للاستشراق، ودعوته إلى تبادل الأدوار بين الأنا والآخر، عبارة عن حركة في المكان نفسه، إذ قام فقط ببعض التغييرات اللفظية والصورية في سياق اللغة وعلم المنطق، بينما يثبت الواقع أن العلاقة بين الأنا والآخر، لا زالت إلى اليوم علاقة أحادية من طرف متحقق ومهيمن، يتسم بالفعالية وسعة الانتاج، مقابل طرف آخر يعاني الهزائم على كل الأصعدة، فكيف للطرف الضعيف أن يرد الطرف القوي إلى حدوده الطبيعية؟!

يرى "محمود أمين العالم" أنّ الاستشراق هو أضعف فروع المعرفة في الغرب، وأنه في طريقه إلى الانقراض، ويرى آخرون أن الاستشراق قد انتهى، لتبدأ مرحلة جديدة من الدراسات تهتم بالأوضاع العربية والإسلامية الراهنة، تنتسب إلى العلوم الأنثروبولوجية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية، وهذا ما يثير تعجبهم من إطلاق "حنفي" لمشروعه الاستغرابي كنفويض للاستشراق.<sup>1</sup> لكن "مازن مطبقاني" وهو متخصص في

\* هذا ما سنراه لاحقا في قراءة حسن حنفي لبنية الوعي الغربي، حيث لم يخرج "حسن حنفي" عن التحقيب المعتمد في كتب التاريخ الغربي، وهذا ما يجعل عمله لا يقدم جديدا على الأقل في هذا الجانب من أهدافه المعلنة.

<sup>1</sup> - محمود أمين العالم: الاستغراب، مشروع حسن حنفي الحضاري، ضمن: عبد الحليم عطية وآخرون: جدل الأنا

والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مرجع سابق، ص171.

الاستشراق يرفض هذا الادعاء، ويرى أن القول بنهاية "الاستشراق" ناجم عن نقص الاطلاع على أقسام الدراسات العربية ومراكز ومعاهد البحوث الاستراتيجية والشؤون الدولية، فالنشاط الاستشراقي في هذه المراكز ما زال مستمرا، وقد يكون الاستشراق قد تغير من حيث الاسم، ودخل إلى مجال الدراسات الشرق أوسطية باحثون لا يتصفون بالصفات التي كانت لدى المستشرقين، لكن مباحثه ما زالت قائمة وإن تغيرت بعض مناهج الدراسات أو أساليبها وطرق عرضها،<sup>1</sup> لذلك فإنّ دوافع "الاستغراب" ما زالت صالحة إلى وقتنا الحالي.

### 3-3- القضاء على المركزية الغربية:

تمكّن الغرب من خلال سيطرته على أدوات التوجيه، من وكالات الأنباء، ودور النشر الكبرى، ومراكز البحث، والاستخبارات العامة، أن ينشر أسطورة ثقافته العالمية، فأصبحت ثقافة الغرب هي النموذج الأوحده للحدثة، مما شكّل تهديدا لثقافات الشعوب المحلية، ولتجارها المستقلة، ورهنها إلى النموذج الغربي الذي أقصى كل إبداع يحاول الخروج عن نسقه، حتى أصبحت علاقة الغرب باللاغرب علاقة مركز بالأطراف، علاقة المعلم الأبدى بالتلميذ الأبدى، وهي علاقة أحادية الطرف، ولذلك يأتي الاستغراب ليعيد النظر في هذه العلاقة، أي للقضاء على المركزية الأوروبية، وتفكيك مقولاتها وبيان زيفها، وذلك بيان كيف أخذ الوعي الأوروبي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث، وردّه إلى حدوده الطبيعية، وتأكيد محلية ثقافته، بتفكيك أسطورة عالميتها، وهذا ما يؤدي إلى الانفكاك من ثنائية المركز والأطراف، والدخول في نمط جديد من العلاقات مبني على التكافؤ بين الطرفين.<sup>2</sup>

يؤكد "حنفي" أنّ الوعي الحضاري الأوروبي هو وعي فلسفي خالص، فكل الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الغربية هي ظواهر فلسفية في أسسها النظرية، والوعي الفلسفي هو الذي يحمل التصورات الغربية للعالم، وهو سابق على الوعي بسائر العلوم الأخرى، وهذا يعني أنه سيركز في دراسته للوعي الأوروبي على الجانب الفلسفي منه، إلا أنه يبقى المجال مفتوحا للمتخصصين في الفروع المعرفية الأخرى لكي يقوموا بالمهمة انطلاقا من تخصصاتهم، فهذا ما يفعله كمتخصص في الفلسفة وهو يدرس الوعي الأوروبي كظاهرة فلسفية شكلا ومضمونا،<sup>3</sup> وهذا يعني أنّ تفكيك المركزية الغربية، لا يمكن أن يتم إلا بالقضاء عليها في الثقافة أولا، فالمشكلة أساسا هي مشكلة مفاهيم وتصورات، رسخها الفكر الغربي في وعي الشعوب الأخرى، ثم يكون البحث عن الرؤى بديلة عن رؤى الوعي الغربي خارج مقولاته.

<sup>1</sup> - مازن صلاح مطبقاني: هل انتهى الاستشراق حقا؟، مرجع سابق، ص 286.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 36-38.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 101.

من بين هذه المفاهيم مفهوم "الكشوف الجغرافية" المتداول في الوعي الأوروبي، خاصة منها الحدث الأهم وهو عبور كريستوف كولومبوس قطاع المحيط الأطلسي واكتشاف أمريكا، ولقد كان لهذه الكشوفات أثر كبير في تشكل المركزية الأوروبية، بل إن هناك من اعتبرها التاريخ الحقيقي لميلاد التمرکز الأوروبي، قائلاً: «بدأت المركزية الأوروبية الحديثة عام 1492م، عندما عاد كولومبس من رحلته الأولى إلى أميركا وصف الناس هناك بأنهم وثنيون همج وكان يعتقد أن من السهل هزيمتهم، بالإضافة إلى أن غزو تلك البلاد كان سيزودهم بالذهب والثروة. وقد غدا جلياً أن الأوروبيين أكثر تفوقاً من الأمريكيين وسيستفيدون من هذا التفوق. وقد حدث هذا الغزو بالفعل وبسرعة كبيرة (...) وكانت المكاسب هائلة، وأصبح في مقدور الأوروبيين الآن لأول مرة وعلى نطاق واسع أن يميزوا بين أنفسهم وغيرهم باعتبارهم أكثر تفوقاً»<sup>1</sup>، وهذا يعني أنّ الوعي الأوروبي بدأ من هذه اللحظة يعزز نظرة الاستعلاء واحتقار الآخر، ويتحرك وفق ثنائية المركز والأطراف في عصوره الحديثة.

إنّ هذا المفهوم يفصح عن النظرة الذاتية الخالصة التي تكشف عن عنصرية دفينة لدى الوعي الأوروبي، والتي تقوم على فكرة أن التاريخ هو تاريخ المعرفة بالموضوع، وليس تاريخ الموضوع كما يعرف نفسه، وكأنّ الوعي التاريخي للعارف هو الوعي التاريخي للمعروف، وهو ما أدى إلى إنكار التاريخ الحضاري للشعوب اللاتينية، وكأنها كانت حضارات ما قبل التاريخ. كما أنه يمثّل بداية الاستعمار التقليدي الذي بدأ فيه الوعي الأوروبي يمتد خارج حدوده إلى القارات الثلاث أفريقيا وآسيا وأمريكا، محاولاً تشكيل نطاق حضاري أوسع من نطاقه الجغرافي الحقيقي، وهكذا فإنّ الكشوفات الجغرافية مثلت بداية القضاء على الثقافات المحلية وإحلال الثقافة الأوروبية محلها كثقافة بديلة ووحيدة، في ظل تشويه متعمد لثقافات الشعوب المحلية المستكشفة، وقسمة الشعوب إلى بدائية ومتحضرة، وقد وجدت صياغاتها المتطرفة في النظريات العنصرية في العلوم الإنسانية خاصة والأنثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الحضارات وفلسفة التاريخ.<sup>2</sup>

ومن بين المفاهيم التي يقوم عليها التمرکز الغربي مفهوم العالمية، الذي يتغذى على فكرة أنّ تاريخ العالم هو تاريخ الغرب، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية، ويرى "حنفي" أن ذلك حدث من خلال إضفاء صبغة العالمية على أحداث أوروبية خالصة، وإلحاق الحضارات كلها بالتاريخ الأوروبي، لأنّ الوعي الأوروبي هو الذي أخذ دور الريادة، وكنتيجة لذلك مهمة تدوين التاريخ، فأقصى الحضارات الشرقية القديمة، وتجاهل إبداعات الحضارة الإسلامية الزاهرة في الوقت الذي كانت أوروبا تعيش عصورها الوسطى. وقد أدى ضغط هذه

<sup>1</sup> جي، أم، بلاوت: نموذج المستعر للعالم (2) ثمانية من مؤرخي المركزية الأوروبية، تر: هبة الشايب، المركز القومي

للترجمة، ط1، القاهرة، 2010، ص17.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص39.

المفاهيم خاصة مع تقدم أوروبا وانتشار ثقافتها بفضل التطور العلمي والتكنولوجي إلى انزياح الوعي الإسلامي تاركا مكانه للوعي الأوروبي، فأصبح بذلك المرجعية التي نستقي منها المفاهيم والتصورات والمواقف،<sup>1</sup> التي تستخدم بطريقة لا شعورية كإطار مرجعي للحكم دون مراجعة أو نقد، مع أنها صدرت في المركز بناء على ظروفه الخاصة التي لا يمكن تعميمها.

وهذا ما جعل "حنفي" يتطلع إلى صياغة فلسفات التاريخ الغربية صياغة جديدة ترد الحضارة الغربية إلى حدودها الطبيعية باعتبارها مرحلة من مراحل تطور الإنسانية، وهنا تأتي أهمية "علم الاستغراب" حيث يساهم بكسر حدة الانبهار بالغرب، من خلال رده إلى حدوده الطبيعية، حيث يحوله إلى موضوع للعلم بعد أن كان مصدرا له، وبذلك يتم القضاء على أسطورة ثقافته العالمية، فتنتهي علاقة مركب النقص في الأطراف مع مركب العظمة في المركز، وتتحرر الأنا حضاريا لتدخل في نمط جديد من العلاقات، بعيدا عن ثنائية السيد والعبد، والمركز والأطراف.<sup>2</sup>

إنّ قراءة الوعي الأوروبي قراءة تاريخية، ستثبت أنه فكر محلي وبيئي محض نشأ في ظروف معينة، وكان صدى لها، حيث يعتقد "حنفي" أنه من خلال العودة إلى كتابات الغربيين أنفسهم، يمكننا تأكيد محلية الوعي الأوروبي، وارتباطه ببيئته الأوروبية إذ يقول أنه يوجد «...عند الكتاب الأوروبيين إحساس واضح بأنهم ينتمون إلى حضارة بعينها فيقولون دائما: أما نحن، نحن الآخرون، Nous autre، بالنسبة لنا .. الخ»، لكن الخطأ - كما يرى - هو خطأ المفكرين غير الأوروبيين الذين ترجموا وشرحوا مؤلفاتهم، وربما انتسبوا إلى مذاهب غربية واعتنقوها، بوهم علمية الحضارة الأوروبية، في ظل غياب الوعي بالتراث القديم، ودون أي محاولة للإبداع، فتحولنا إلى تلميذ أبدي لا دور له إلا النقل، وبقينا مستهلكين، طرفا ندور حول المركز (الغرب)،<sup>3</sup> وهذا ما يؤكد "الجابري" أيضا، حيث يرى أنّ المفكرين غير الأوروبيين لا يلاحظون الإشارات التي تقبع داخل الخطاب الأوروبي وتعبّر عن محليته، ويجد ذلك أمرا طبيعيا، ونتيجة حتمية لانسياب النخب العربية مع مقولة عالمية الحدائة الأوروبية، إلى درجة أنها استوحت أطروحاتها منها، وبالتالي فإن هؤلاء المفكرين لا يبحثون عن مدلولات النصوص والأعمال الأوروبية المختلفة التي تكشف عن خصوصية التجارب الأوروبية ومحليتها.<sup>4</sup>

ويعتقد "حنفي" أنه إذا تم تأسيس الاستغراب، وتناوله فريق من الباحثين لعدة أجيال، وتحويل إلى تيار عام في الفكر العربي، فإنه ستم السيطرة على الوعي الأوروبي والتخلص من تأثيره، وذلك باحتوائه بداية

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 40-42.

<sup>2</sup> حسن حنفي: حصار الزمن، الحاضر (إشكالات)، مركز الكتاب للنشر، ط1، القاهرة، 2004، ص 528-532.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 37.

<sup>4</sup> محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص 16.

ونهاية، نشأة وتكوينها، ودراسته على أنه تاريخ وإعادته إليه بعد ان خرج منه بدعوى الاستقلال عنه، وبالتالي التأكيد على أنه يمثل تجربة من مجموع التجارب البشرية، لا التجربة الوحيدة أو المسار الحضاري الأوحده، بل أن هناك تجارب أكثر عمقا في التاريخ، وهكذا تتم إعادة كتابة التاريخ في استقلال عن النهب الأوروبي المستمر لثقافات العالم، واكتشاف إسهامات الحضارات الأخرى، ودورها في التراكم المعرفي الإنساني الذي انتهى أخيرا لدى الغرب في عصوره الحديثة، أي التأكيد على أن الحضارة الأوروبية لم تكن في نشأتها حضارة على غير منوال سابق، وهذا ما سيسمح بالقضاء على أسطورة ثقافتها العالمية، واكتشاف خصوصية الأنماط الحضارية للشعوب الأخرى، فتصبح بذلك على مستوى واحد يسهل عملية التبادل والتفاعل الحضاري، دون إقصاء أو هيمنة، مما يفسح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية وتحريرها من وضعيتها كمستهلك للثقافة والعلم الغربيين، وعودتها إلى ذاتها، وخلصها من حالة الاغتراب التي لازمتها طويلا.<sup>1</sup>

سيتحقق هذا الطموح بالتنقيب عن المصادر الخارجية للفكر الغربي، خاصة منها المصادر الشرقية القديمة، ثم دور الحضارة الإسلامية في انطلاق أوروبا خلال عصورها الحديثة، لكنه طموح يصطدم بحقيقة أنّ أغلب معارفنا عن الحضارات الشرقية بما فيها منجزات الحضارة الإسلامية، مصدرها أعمال الباحثين الغربيين، من علماء مصريات، وهنديات، وإسلاميات، وسيصطدم أيضا بحقيقة أن كثيرا من المتخصصين الغربيين في تاريخ العلم أكدوا على استفادة الحضارة الغربية -اليونانية- من المنجزات العلمية للحضارات الشرقية القديمة،<sup>2</sup> وكذلك أقر مستشرقون بإنتاج العلماء والمفكرين المسلمين في شتى أصناف العلوم،<sup>3</sup> وهذا ما يثير تساؤلا حول الإضافة التي يمكن أن يقدمها الاستغراب في هذا الميدان؟.

أما بالنسبة لمحاولة تأكيد محلية الثقافة الأوروبية، فإنّها فكرة لا تلقى قبولا عند بعض المفكرين، ففي مقالته: "دفاع عن الثقافة المحلية" يرى "فؤاد زكريا" أن المبالغة في تأكيد محلية الثقافة الأوروبية تنطوي على أخطار

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 50-52.

<sup>2</sup> يقول جورج سارتون: «من سداجة الأطفال أن نفترض أن العلم بدأ في بلاد الإغريق، فإن المعجزة اليونانية سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرها من الأقاليم والعلم اليوناني كان إحياء أكثر منه اختراعا». انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ج1، الأصول الشرقية واليونانية، تر: محمد خلف الله وآخرون، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010، ص 21.

<sup>3</sup> يقول توبي، أ، هف: «أنّ العلم العربي من القرن الثامن حتى آخر القرن الرابع عشر ربما كان أرقى علم في العالم، متفوقا بذلك على العلم في الغرب والصين، وكان العلماء العرب في كل حقل تقريبا- في الفلك والكيمياء والرياضيات والطب والبصريات وما إليها- في طليعة التقدم العلمي». انظر: توبي، أ، هف: فجر العلم الحديث، الإسلام الصين، الغرب، تر: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، ع60، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000، ص 67.

لا يستهان بها وأولها التجزئة غير المشروعة للتجربة البشرية، فالقول أن ما أنجزته أوروبا فيما يخص الثقافة بأوسع معانيها لا يصلح إلا لمجتمعاتها، يعني تقسيم البشر إلى أنماط يعد كل منها مقفلا على نفسه، وإغفال الطابع الإنساني العام الذي تتسم به كل نواتج العبقريّة البشرية، لذلك يحذر من أن ننكر المبدأ العام وهو أن الشعوب التي سبقت غيرها في ميدان الحضارة تمر بتجارب يمكن أن يمر بها غيرها في المستقبل. وحتى وإن لم يكن ممكنا إنكار اصطباغ الثقافات بلون محلي مستمد من الظروف الخاصة للمجتمع الذي تظهر فيه، فإن ذلك لا يمنع أن تطلع دول العالم الثالث على النظم الاجتماعية الأوروبية التي مكنت أوروبا من تحقيق نتائج إيجابية ثقافيا واقتصاديا وسياسيا، ومن هنا فإنّ واجب المثقفين الراهن في بلادنا ليس أن يبعثوا في الناس أحاسيس الرضا عن الذات، بل أن يثيروا فيهم القلق من اتساع الهوة بين بلادنا والبلاد المتقدمة، وأول خطوة في سبيل ذلك، هي العمل الجاد على فهم أسباب تقدم الآخرين من أجل اللحاق بهم، ثم التفوق عليهم.<sup>1</sup>

#### 4- جذور الاستغراب:

عندما صدر كتاب "مقدمة في علم الاستغراب" كبيان نظري للجهة الثانية من مشروع "التراث والتجديد"، والتي تعنى بنقد التراث الغربي الوافد، أثار بعض الباحثين سؤالاً حولاً أسبقية التأسيس للاستغراب، أو بصورة أخرى السؤال عن الجذور الأولى لهذا الحقل من الدراسات، وهو سؤال كثيراً ما يرافق بدايات هذا النوع من المشاريع الفكرية، لكن "حنفي" لم يغفل الإجابة عنه، حيث صرح بأن الاستغراب ليس أمراً مستجداً في ثقافتنا العربية الإسلامية، بل إنه يمتد بجذوره امتداد علاقتنا بالغرب، وهي علاقة ليست وليدة العصر الحديث، وإنما تعود إلى العلاقة القديمة بين الحضارة العربية الإسلامية واليونان، لما نشأ جدل بين الأنا العربي الإسلامي، والآخر ممثلاً في اليونان آنذاك، حيث استطاع الأنا العربي الإسلامي احتواءه وتحويله إلى موضوع للدراسة، عبر عدة مراحل، بالنقل الحرفي، ثم المعنوي بإعطاء المعنى أولية على اللفظ، ثم بالشرح، فالتلخيص، ثم بالتأليف فيه عرضاً وإكمالاً، ثم التأليف في موضوعاته بالإضافة إلى موضوعات الموروث، حيث بدأ هنا التمايز بين ثقافتنا الأنا والآخر، تلتها محاولات نقد الوافد وبيان محليته، حيث اشتغل الحكماء على نقد الموروث اليوناني وقبول ما يتوافق مع العقل وخصوصيتنا الحضارية، وأحياناً رفضه على أساس عدم الاحتياج إليه، والاكتفاء بنص الأنا الخام، دون رغبة في الخروج منه، وهذا موقف بعض الفقهاء القدماء.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، مصر، 2004، ص 46-48.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 57-59.

ولقد كانت عملية تمثّل الأنا الإسلامي للحضارة اليونانية عبر هذا التدرج، نقلا ثم شرحا وتلخيصا، ثم تأليفا ونقدا، وإبداء موقف، هي النواة الأولى للدراسات الاستغرابية، حيث اتجه الأنا الحضاري العربي الإسلامي إلى التعرف على الآخر وفهمه واستيعابه، حتى وإن لم يمثل ذلك شكلا واضحا ومباشرا من أشكال الاستغراب. وتجب الإشارة إلى أن المراحل التي مرّ بها تعامل الأنا العربي الإسلامي مع الآخر اليوناني لم تكن منفصلة عن بعضها البعض، وإنما كانت متداخلة فيما بينها، فيكون النقل الحرفي موازيا لنقل المعنى، أو التأليف موازيا للترجمة، وهكذا.<sup>1</sup>

ظهرت بعد الحروب الصليبية، وهي اللحظة الثانية من اللقاء بين الأنا والآخر، مرحلة أخرى من الاستغراب، حيث كانت صورة الآخر في وعي الأنا تجسد مظاهر التخلف والتوحش، بينما كان الأنا يمثل في وعي الآخر مثال التقدم والتحضر، وذلك لأن الحضارة العربية الإسلامية كانت تعيش أزهى عصورها، ممثلة دور المعلم الحضاري، والآخر يعيش عصوره الوسطى متعلما، ولقد كانت لحظة "ابن خلدون"، حيث كان الوعي الإسلامي يشهد نهايته، علامة بارزة من اهتمام الأنا بالآخر، وجاءت مقدمته لتصف أهل الشمال وتحدث عن أحوال الفرنجة وبلادهم وتاريخهم وعمرانهم، وكان "ابن خلدون" حينها يقف شاهدا على آخر لحظات الأنا كأستاذ والآخر كتلميذ، فكان بمثابة مؤرخ لنهاية مرحلة بأكملها من تاريخ الوعي الإسلامي. ومنذ حملة "نابليون" على مصر، ظهرت صورة الغرب من جديد في الوعي الإسلامي، حيث دخل في صدمة الحدائث، وبدأت مرحلة جديدة من الجدل بين الأنا والآخر، بين أنا متخلف، وآخر متقدم، بين علوم العرب، وعلوم العجم، بين ذات لا زالت أسيرة ماضيها، غارقة في علوم الغايات، وآخر يسيطر على الحاضر، ومن هنا، ظهرت الحاجة إلى الخروج من عباءة التراث السلطوي القديم، والرغبة في الأخذ بأساليب النهضة الحديثة في الغرب، وهذا ما أدى إلى إرسال البعثات العلمية إلى الغرب، التي كان من أبرز موفديها آنذاك، رفاعة رافع الطهطاوي [1801-1873]، وخير الدين التونسي [1810-1899]، فبات "الأنا" مرة أخرى متعلما و"الآخر" معلما، كما كان الوضع في بدايات التعرف على "الآخر" في المرحلة الأولى من الوعي الإسلامي.<sup>2</sup>

استطاع "الطهطاوي" أن يقوم بمشاهدات دقيقة للعالم الحديث، في مؤسساته ونظمه وعاداته، دونها في كتاب سماه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" أو "الديوان النفيس بإيوان باريس"، وهو عنوان تراثي مليء بالدلالة كما يصفه "يوسف زيدان"، يعبر عن سعي مؤلفه لاستخلاص الفوائد الذهبية من دراسة الحياة الأوروبية في باريس، وذلك بالملاحظة المباشرة والتجربة الحية، إذ لم يكن منساقا وراء مظاهر الحياة الغربية، ولم

<sup>1</sup> علي بن إبراهيم النملة: الاستغراب المنهج في فهمنا الغرب رؤية تأصيلية، كتاب المجلة العربية، السعودية، 2015، ص 18-19.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 59-61.

يكن إعجابه بفرنسا إعجاباً أعمى، غير أنه لم يحاول الإنقاص ولا الحط من شأنها، ولذلك اعتبره أول جهد استغرابي يقوم به عالم شرقي لدراسة واقع الغرب وتاريخه وأفكاره في تاريخنا الحديث.<sup>1</sup> لكن "حنفي" يصنف هذه المحاولة ضمن أدب الرحلات، ويرى أنها وإن كانت تكشف عن مادة معاصرة موضوعها محدد هو علاقة الأنا بالآخر، إلا أنها اتصفت بالانطباعية والسطحية والتعميم، وبهذا هي لا ترقى إلى مستوى العلم الدقيق، وإنما تبقى من بين الإرهاصات الأولى لهذا العلم فقط.<sup>2</sup>

وعلى غرار "الطهطاوي"، كان لـ "خير الدين التونسي" أيضاً رحلة خاصة إلى أوروبا، حيث مكث هناك أربع سنوات يراقب الحياة السياسية في باريس، وقدم بناء على ذلك كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" الذي عني فيه بتاريخ الدول الأوروبية ونظمها السياسية وشؤونها العسكرية، وركز بالذات على مظاهر قوة المجتمعات وتمدنها، خاصة ما تعلق بدور الدولة في إدارة شؤون المجتمع. وقد اعتبره محقق الكتاب "المنصف الشنوفي"، رائداً لعلم يسعى إلى معرفة الغرب واستكناه أسرارها، يمكن أن نطلق عليه "الاستغراب" كمقابل للاستشراق.<sup>3</sup>

وسواء كان هذا التأكيد على كون عملي "الطهطاوي" و"خير الدين التونسي" يندرجان ضمن الأعمال التأسيسية للاستغراب، دقيقاً أم لا، إلا أنهما كانا على كل حال عملاً طليعياً نحو معرفة الآخر وسير أغواره في العصر الحديث، على الرغم من أن الكتابة عن الرحلات كانت شائعة لدى العلماء والرحالة العرب قبل ذلك بزمان بعيد، لكننا نلاحظ هنا، أنّ رحلتي الرجلين كانتا بإيعاز من أجهزة الدولة آنذاك وواضحة الأهداف، أي أنهما تندرجان بشكل أو بآخر ضمن عملي مؤسسي بغرض الإفادة منهما لإصلاح شؤون الدولة، والعمل على اللحاق بركب التقدم الحاصل في أوروبا آنذاك.

ويؤكد "حنفي" أنه قد بدأت في جيله، إرهاصات علم الاستغراب، حيث تحدث بعض المفكرين عن إمكانية إنشاء هذا العلم، لأجل الخروج من نطاق التبعية الثقافية للغرب، لكنه يرى أنها لم تتجاوز مرحلة النوايا التي نعلنها جميعاً، دون أن تتحول إلى علم دقيق، وقد أشار إلى "أنور عبد الملك" كأقرب نموذج حديث

<sup>1</sup> يوسف زيدان: الاستغراب، جذوره ومشكلاته، مرجع سابق، ص 155.

<sup>2</sup> حسن حنفي: جدل الأنا والآخر: دراسة في "تخليص الإبريز" للطهطاوي، ضمن: الطاهر لبيب وآخرون: صورة

الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2008، ص 305.

<sup>3</sup> خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مج1، تحقيق المنصف الشنوفي، دط، بيت الحكمة، تونس، 1990، (مقدمة المحقق) ص 141.

للمفكرين الذين كتبوا في موضوع الاستغراب،<sup>1</sup> كما أثنى على "استشراق" إدوارد سعيد على أساس أنه نقل نقد الاستشراق من مستوى الخطابة، إلى مستوى المنهج العلمي الرصين، بل واعتبر كتابه هذا مظهرا من مظاهر بداية الاستغراب قائلا: «إن "الاستشراق" لإدوارد سعيد هو إحدى بدايات "علم الاستغراب" الذي يتم فيه تحول هذا الجدل القديم، ويتم فيه دراسة الغرب من منظور الشرق، ورد الغرب إلى حدوده الطبيعية، وتحويله إلى موضوع دراسة بعد أن كان ذاتا دارسا...».<sup>2</sup>

فعلا، لقد نعى "إدوارد سعيد" غياب مؤسسات فكرية في الشرق العربي تجعل من الغرب موضوعا للدراسة، حيث أشار كمثال على ذلك أنّ عشرات المنظمات في الولايات المتحدة قد تخصصت في دراسة الشرق العربي الإسلامي، بينما لا توجد منظمة واحدة في الشرق نفسه متخصصة في دراسة الولايات المتحدة، وهي الدولة التي تملك أقوى نفوذ اقتصادي وسياسي في المنطقة، لكنه حذر في خاتمة كتابه من سوء الفهم الذي قد يلحق بنقده لنظام الاستشراق، فرمما يفسره البعض بأنه دعوة للاستغراب، بينما هو يرى أنّ الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب.<sup>3</sup> مع ذلك فإنّ "حنفي" يصر على أنّ الاستغراب هو الجواب على الاستشراق، وأنه يقع على الضد منه، وهو وإن كان لا يعدم وجود محاولات من قبل مثقفين عرب، يمكن أن تساهم بشكل أو بآخر في تكوين جيل من المشتغلين في مجال الاستغراب، لكنه يؤكد على أن مؤلفه "مقدمة في علم الاستغراب"، هو المحاولة الكاملة الأولى والواضحة المعالم، نحو تأسيس علم الاستغراب المنشود.<sup>4</sup>

ودفاعا عن سبق التأسيس، يذكر "حنفي" كتاباته التي سبقت مؤلفه "مقدمة في علم الاستغراب" ويصفها بأنها محاولات استغرابية أولى لنقد الوعي الأوروبي، مثل رسالته الثانية "تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين"، التي بيّن فيها ضرورة دراسة بنية الوعي الأوروبي وتطوره من باحث يمتلك شعورا محايدا، ويذكر كذلك ترجماته العديدة لفلاسفة غربيين، والتي يعدها كلها نماذج تطبيقية

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 62-63. ربما يقصد هنا مقالة "عبد الملك": "الاستغراب" وهي ذاتها مقالته: "هل انتهى الاستراق" التي ختمها بالتساؤل التالي: «هل سيكون علينا، من أجل ذلك أن نؤسس "مؤتمرا للعلوم الإنسانية في أوروبا وفي أمريكا الشمالية" وأن نطلق على المختصين الذين سيهتمون بهذه العلوم اسما جديدا هو "المستغربون"»، وربما يقصد مقالته "الاستشراق في أزمة". أنظر: أنور عبد الملك: هل انتهى الاستشراق حقا؟، مرجع سابق، ص 20.

<sup>2</sup> حسن حنفي: الدين والثورة في مصر (1952-1981)، ج 2، الدين والتحرر الثقافي، مؤسسة هنداوي، ط 1، القاهرة، 2024، ص 118.

<sup>3</sup> إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص 491، ص 497.

<sup>4</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 63.

لطريقة قراءة وعي الآخر من قبل الأنا.<sup>1</sup> لكن إذا ما قورنت هذه الدراسات التي يعتبرها "حنفي" دليلاً على سبقه في التأسيس للاستغراب، أو تجاوز مرحلة النوايا، فإنها لا تختلف بشيء عن غيرها من أعمال قدمها مفكرون عرب آخرون نقدوا الفكر الغربي في مختلف حقوله، أو اشتغلوا على موضوعات متعلقة بالفلسفة الغربية، لكن مع ذلك، فإنه رغم الجدل الذي تثيره دعواه هذه، فإن إصداره للمقدمة يعتبر لحظة فارقة في تاريخ هذا النوع من الدراسات الذي يطلق عليه الاستغراب، خاصة مع الاهتمام الكبير الذي لاقتته من قبل باحثين كثير\* من مختلف الاتجاهات، سواء قبولاً أو رفضاً أو اشتغالا في نفس الاتجاه الذي يتحرك في إطاره داخل مشروعه الكبير "التراث والتجديد".

### ثالثاً: قراءة حسن حنفي للوعي الأوروبي:

لم يتوقف "حنفي" عند مرحلة إعلان النوايا في التأسيس للاستغراب، وإنما أراد أن يقدم نموذجاً تطبيقياً من خلال تقديم نموذج لقراءة الوعي الأوروبي قراءة نقدية، تدخل ضمن محاولة إعادة الثقة للأنا الحضارية من خلال ردّ الآخر الذي تضخم في وعيها إلى حدوده الطبيعية، وذلك بقراءته قراءة مستقلة عن الصورة التي يقدمها لذاته، ودراسته دراسة معمّقة بعيداً عن الأحكام السطحية والانفعالية، وذلك من خلال البحث في طبيعته، والتنقيب عن مصادره المعلنة وغير المعلنة، وتتبع مساره خلال مراحل تكوينه من البداية إلى النهاية، مركزاً على عصوره الحديثة باعتبارها هي التي شكّلت حضوره في وعينا الحالي، مما يفسح المجال نحو رؤيته على حقيقته، ودون اعتماد أغطية نظرية مسبقة، ويمكن من فهم بنيته بشكل صحيح، ولقد طبق لأجل ذلك منهج "التكوين ووصف البنية"، فالوعي الأوربي وعي تاريخي صرف، وبالتالي يمكن وصفه بداية وتطوراً ونهاية، أي تتبع مساره من ماضيه (مصادره)، إلى حاضره (تكوينه وبنيته)، إلى مستقبله (مصيره). ويرى أنّ هذا المنهج لا يمكن تطبيقه على وعي "الأنا"، كما فعل "الجابري" في مشروعه "نقد العقل العربي"، ذلك لأنها حضارة مركزية، لا تتكون بل توجد، وليس لها بنية من خلال التكوين، فوعي "الأنا" وعي ماهوي بنيته سابقة لتكوينه، وهي الفكرة نفسها التي لاحظها على المفكر "الطيب تيزيني"، وفسّر سلوكه المنهجي هذا، بأنّه صادر عن النزعة التاريخية كنتيجة طبيعية لتوجهاته الماركسية.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 84-87.

\* من بين هؤلاء: الدكتور على إبراهيم النملة، مازن صلاح مطبقاني، ناهض حتر، علي حرب، جورج طرايشي، نديم نجدى.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 17، ص 20، ص 109.

## 1- مصادر الوعي الأوروبي:

يحدد "حنفي" أربعة مصادر أسهمت في تكوين الوعي الأوروبي، منها مصدران معلنان، هما المصدر اليوناني والروماني، والمصدر اليهودي المسيحي، ومصدران غير معلنان، هما المصدر الشرقي القديم، والبيئة الأوروبية نفسها، ويرى أنّ سبب عدم ذكر المصدرين غير المعلنين، هو العمل على تصوير الحضارة الأوروبية بأشكالها حضارة النموذج، التي يدور فلكها خارج مسار التاريخ، وكأنها خلق عبقرى على غير منوال، وبالتالي فإن مهمته هي كسر مؤامرة الصمت من خلال بيان هذه المصادر الأوروبية أو غير الأوروبية.<sup>1</sup>

إنّ اليونان جغرافيا جزء من أوروبا، وحضاريا هو مصدر ثقافتها، فالفكر اليوناني هو المصدر الذي أعطى الوعي الأوروبي تصورات ومفاهيمه ولغته وبدائيات علومه، حيث منح الوعي الأوروبي الحديث لغة عقلية واضحة مفتوحة تحرك العقل، بدل لغة العقائد المغلقة التي تنحج إلى التسليم، كما كانت منجزات اليونان في الأدب والفن والشعر والسياسة نموذجا لإبداعات المحدثين، كما أنّ النهضة الأوروبية قامت على إحياء العلوم اليونانية.<sup>2</sup>

لقد أدى الحضور الكبير للفكر اليوناني في الوعي الأوروبي الحديث، بكثير من مفكري أوروبا إلى الاعتقاد بأن التراث اليوناني هو المصدر الأول لأنماط الفكر لديهم، وهذا ما عبّرت عنه "جاكلين روس" \* Jacqueline Rose [1949 - ] قائلة: «إنّ أفكار اليونان القديم (العقل، التاريخ، الحق، الجميل، الجمال...) اخترقت أولا العالم الروماني ومن ثمّ الحضارة في أوروبا. إنّ هذه المفاهيم في سعيها إلى الشمولية، إلى ما هو مقبول من كل العقول، قد طبعت كل أنماط فكرنا».<sup>3</sup>

ويعتقد "حنفي" أنّ الإصرار على استعمال المصدر اليوناني أكثر من المصدر الروماني، هو نتيجة للوهم الشائع القائل أنّ اليونان هم أهل اللوجوس، والرومان هم أهل الليجوس أي القانون، والظاهرية هي اكتمال اللوجوس، وهو ما أعلن عنه "هيغل" من قبل في تحقق المطلق في التاريخ، ويتغذى هذا التوجه أيضا على كون

<sup>1</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين، مكتبة هنداي، ط1، القاهرة، 2023، ص243.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص119.

\* أكاديمية بريطانية، وأستاذة للغة الإنجليزية في جامعة لندن، من مؤلفاتها: "مغامرة الفكر الأوروبي" و "مسألة صهيون" ... الخ، وتعتبر من المفكرين اليهود القلائل الذين ينتقدون الصهيونية، وتعترف ولو بقدر يسير بحقوق الفلسطينيين.

<sup>3</sup> جاكلين روس: مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، ط1، 2001، ص39.

اليونان قد استنفذوا الأنواع الثلاثة الممكنة للفلسفة في أي حضارة، فلسفة الحياة (سقراط)، فلسفة العقل (أفلاطون)، فلسفة المادة (أرسطو)، وهي الفلسفات الثلاث التي ظهرت فيما بعد في الوعي الأوروبي كفلسفة وجود، وفلسفة روح، وفلسفة طبيعة، بصرف النظر عن البداية والوسط والنهاية. بدأت العصور الحديثة بالعقل عند ديكارت وكانط وهيغل، ثم بالطبيعة عند ماركس والوضعية، ثم بالوجود عند فلاسفة الوجود. ويرى أنه على الرغم من صعوبة الحديث عن الحضارة الرومانية لكونها إعادة قراءة للفلسفة اليونانية، إلا أن ذلك لا ينفي أن لكل حضارة بؤرة اهتمام مخالفة للأخرى، فإذا كانت الحضارة اليونانية تبحث عن الفكرة، فإن الحضارة الرومانية أعطت القانون.<sup>1</sup>

هكذا يكون الفكر الغربي صيرورة تاريخية تبدأ من اليونان، مروراً بالرومان وانتهاءً بالعصر الحديث، وهذا توجه يفضي إلى إنكار أي إسهام للحضارات السابقة عن اليونان، وهو ما يعبر عنه بالمعجزة اليونانية، حيث لا يذكر الأوروبيون المصدر الشرقي في دراساتهم، إلا ضمن مسائل وقضايا هامشية ومحدودة، ولا يعودون إلى أبعد من لحظة اليونان، فهي أصل الأفكار جميعاً، إلا أنه من غير المعقول إنكار تأثير الحضارة اليونانية بالحضارات الشرقية، خاصة في ظل وجود شواهد كثيرة تدل على اتصال اليونان بهذه الحضارات بحكم قرب الموقع الجغرافي، وبحكم تنقل بعض فلاسفتهم إلى بلاد الشرق، خاصة مصر وبلاد الرافدين، ويمكن ملاحظة ذلك في التشابه بين اللاهوت "اليوناني والروماني" واللاهوت في بلاد الشام، وبابل، وبلاد فارس، ويمكن ملاحظته أيضاً في تأثير الفلاسفة اليونان بالفكر الشرقي القديم، مثل "فيتاغورث" و"أفلاطون"، هذا إضافة إلى حضور الجوانب الإشرافية الصوفية في الفلسفة اليونانية، كل ذلك يؤدي إلى افتراض حالة التأثير والاقتراب، ويشكك في مقولة الولادة المفاجئة للفلسفة اليونانية، ويثبت بلا شك وجود نزعة إقصائية لدى هؤلاء اتجاه الحضارات والأجناس الأخرى. ويعتقد "حنفي" أن دعاة المركزية الغربية يسعون إلى الربط المباشر بين النهضة الأوروبية والتراث اليوناني، فيقفزون على الدور الإسلامي، تشكيكاً فيه ونفياً لأي مصدر خارجي يكون قد أسهم في نهضة أوروبا، وفي هذا تجاهل لاستفادة الفكر الأوروبي من العلوم العربية المترجمة، مما ساعده على امتلاك نمط جديد من التصورات، أخرجه من الصدام بين العقل والإيمان، وهذا ما تجسّد في "الرشدية اللاتينية" التي استمرت إلى أن أخذت العقلانية الأوروبية صورتها النهائية بحلول القرن 17م.<sup>2</sup>

يبدو "حنفي" عند حديثه عن المصادر الشرقية للوعي الأوروبي وكأنه لم يأت بجديد، فالفكر الغربي ذاته يتضمن دراسات اهتمت بفلسفات الشرق، حيث يمكن لأي باحث أن يطلع على نماذج لدراسات غربية

<sup>1</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين، مرجع سابق، ص 243-

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 133-142.

تتضمن اعترافا بحضور الفكر الشرقي كمصدر من مصادر الوعي الأوروبي، لكن رغم ذلك، هناك من ينتقد هذه الدراسات، من حيث أنها تركز فقط على إظهار النزعة العملية عند الشرقيين، وذلك بقصد ربط النزعة النظرية الفلسفية الخالصة باليونانيين.<sup>1</sup> و"حنفي" ذاته يعترف بوجود مفكرين غربيين، يهتمون الغرب بتجاهل فلسفات الشرق، وربما بسرقة فلسفاته،\* إلا أنه يصر على أنّ القسم الأكبر من المؤرخين للفلسفة والعلم الغربيين، يقللون من إسهامات الشرق، انسياقا لمقولات المركزية الغربية، وتأكيدا لها، وهذا هو التوجه الأكثر تعبيرا عن الوعي الأوروبي، لأنه يصدر عن فلاسفة كبار، حاولوا صياغة تاريخ إنساني غير منصف للحضارات الشرقية،<sup>2</sup> وهذا ما يجعل الحديث عن المصادر الشرقية للوعي الأوروبي عملا يندرج ضمن الرد على المركزية الغربية، لأجل كتابة تاريخ أكثر إنصافا لحضارات الشرق، وهذا من صميم الاستغراب.

ويلاحظ "حنفي" إصرار الباحث الأوروبي على اعتبار المصدرين اليهودي والمسيحي مصدرا واحدا، حتى يبدو الوعي الأوروبي وكأنه وعي واحد، يتسم بالوحدة والاستمرارية، رغم أنّ الموقف الفكري والأمانة العلمية، كلها أسباب تفرض الفصل بين هذين المصدرين لوجود تعارض كبير بينهما، فاليهودية مرتبطة بقومية معينة ولأجل تاريخ معين في أرض محددة، في حين أنّ المسيحية دين عام للبشر جميعا، كما أنّ اليهودية تميل إلى التجسيد الحسي للإله، بينما تنزع المسيحية إلى تنزيه الإله من كل الصور الحسية. كما يلاحظ أيضا أنّ الإنسان الأوروبي الذي احتفى في حقبة ما بالمعتقدات البيئية التي نشأت في بيئة مختلفة عن بيئته ذات النزعة المادية، بدأ مع مرور الوقت يشعر بالتناقض بين ثقافته المادية وكثير من التصورات اللاعقلانية في المسيحية، وهذا ما دفعه للتخلص من التصورات المسيحية لصالح نزعة علمانية تحمل معطيات أكثر انسجاما مع ثقافته وتستجيب لمتطلباته المعاصرة، وهكذا أصبحت هذه النزعة مكونا رئيسيا لوعيه.<sup>3</sup>

إنّ مجموعة التحولات التي شهدتها الوعي الأوروبي تكشف عن أثر التفاعل بين عدة عوامل مثل الجغرافيا والتاريخ والعادات والمعتقدات في تكوين عقلية غربية لها سماتها الخاصة، وهذه العوامل تشكل في مجموعها ما يطلق عليه "البيئة الأوروبية"، وهي ثاني مصادر الوعي الأوروبي المسكوت عنها، حيث لا يكاد

<sup>1</sup> مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1997، ص18.

\* كتب "جورج جيمس" الذي جاء بعنوان "التراث المسروق: الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة"، مما جعل مترجمه إلى العربية يصدر مقدمته قائلا: «هذا الكتاب صدمة بكل ما تعنيه كلمة صدمة في إطار الفكر والتقليد». أنظر: جورج جيمس: التراث المسروق: الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 1996، ص3.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص142.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص ص129-131.

أحد من الدارسين الغربيين يذكرها، إجماء بأن الوعي الأوروبي وعي مثالي خالص، مع أنه فكر يمكن رده إلى معطيات البيئة الأوروبية ذاتها، فلا يمكن بأي حال إنكار الصلة بين أي وعي ومعطيات البيئة التي تشكل فيها، لأن الأفكار ليست منفصلة أبدا عن الظروف التي رافقتها في أطوار تشكلها المختلفة، وتظهر محلية الوعي الأوروبي على مستوى نصوص الفلاسفة الغربيين أنفسهم، حيث تفصح عن نفسها عبر ضمير المتكلم في قولهم "فلسفتنا"، "حضارتنا"، "وعينا"، "علومنا"، وهي ألفاظ تتضمن اعترافا بأن الوعي الأوروبي ابن بيئة محددة ومجتمع بعينه. ومن الإشارات أو الأمثلة التي تتبدى فيها خصوصية الوعي الأوروبي، العقلية الاستعمارية التي طبعت الوعي الأوروبي الحديث، التي تعود إلى أسباب تتعلق بالبيئة الأوروبية ذاتها، حيث كان نقص المواد الأولية المترتب عن الظروف البيئية القاسية، دافعا للحركة وراء الحدود، وغزو القارات الأخرى لكونها تتوفر على المواد الأولية واليد العاملة. كما يعزو "حنفي" نزوع الوعي الأوروبي إلى التأمل والعكوف على الذات، إلى الجو البارد في الشمال (بلاد أوروبا)، أي أنّ المزاج الأوروبي ذاته ناتج عن طبيعة المناخ في أوروبا.<sup>1</sup>

إنّ "حنفي" يحاول أن يضع الحضارة الأوروبية في مكانها الصحيح، كحضارة نوعية خاصة، حيث يرتبط الفكر الأوروبي بالبيئة الأوروبية، وهذه المحاولة تدخل كما رأينا سابقا، ضمن أهداف الاستغراب، التي من بينها بيان محلية الوعي الأوروبي، باعتبارها دعاوى تصدر عن نزعة مركزية متأصلة في الذات الغربية، ألفت بظلالها أيضا على وعي الأنا الحضاري في العالم العربي الإسلامي، خاصة لدى أولئك المفكرين من دعاة التغريب.

صحيح أن البحث في النسبية التاريخية والجغرافية للمذاهب الفلسفية الغربية ليس جديدا، فهناك موضوعات علم اجتماع المعرفة، وكذلك دراسات الفلاسفة الغربيين، وقبل ذلك "ابن خلدون" في التراث الإسلامي، كلها تشير إلى علاقة الفكر بالأوضاع التي نشأ فيها، و"حنفي" لا ينكر أن ذلك معروف ومشهود له كما هو الحال عند "ابن خلدون" و"مونتيسكيو" مثلا، وهو معروف في علم اجتماع الثقافة بل وفي الماركسية إرجاعا للأفكار إلى ظروف نشأتها في بيئتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية،<sup>2</sup> لكنه يرى أنّ الوعي الأوروبي لا يخضع ذاته إلى هذا النوع من الدراسات، وإنما يطبقها على باقي الشعوب والمجتمعات من منطلق أنها مجتمعات بدائية تمثل أطرافا بالنسبة إليه كونه مركزا،<sup>3</sup> وذلك لأن الوعي الأوروبي يصور ذاته على أنه نموذج متعال على ظروف الزمان والمكان، وهو فكر يفضي إلى دعوى أن الثقافة الغربية ثقافة عالمية يلزم تقليدها لبلوغ الحضارة والمدنية. ومن نتائج ذلك أن آمن كثير من مفكري العرب والمسلمين بهذه الرؤية، ففتبنوا

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 143-146.

<sup>2</sup> حسن حنفي: حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1998، ص 270.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 144.

مذاهبه، وقلدوا أمطاه في العيش، وهو ما أفرز مشكلة التغريب، وهذا ما يمنح فكرة البحث في ارتباط الفكر الأوروبي ببيئته مشروعيتها، حيث تفيد في مواجهة التغريب التي تمثل كما رأينا دافعا من دوافع الاستغراب.

## 2- تكوين الوعي الأوروبي:

إنّ من مهام الاستغراب، تتبع مسار الوعي الأوروبي في التاريخ، من أجل التأكيد على خصوصيته وردّه إلى حدوده الطبيعية، حيث قدم "حنفي" عرضا بانوراميا لأهم معالم الفكر الأوروبي وفق قراءة تاريخية، فركّز على أهم القضايا التي طبعت حركته، بداية من القرن السابع عشر، ووصولاً إلى القرن الواحد والعشرين، وتطرق إلى لحظات التحول المهمة التي شهدتها، فاتخذها معياراً لتحديد بدايات ومآل هذا الفكر.

والمتابع لهذا العرض، يلاحظ أنه أراد أن يجعل من تطور المثالية خطاً رئيساً لمسار الفلسفة الأوروبية، يبدأ من "ديكارت"، حيث شكّل الكوجيتو الديكارتي في نظره نهاية مرحلة وبداية مرحلة، نهاية العصور الوسطى، وبداية العصور الحديثة، وذلك لأنه قريب عهد من عصر النهضة، ولعصر النهضة واجهتان، الأولى قريبة عهد بالعصر الوسيط الذي تميز بالسيطرة التقليدية للفلسفة المدرسية وتصورها اللاهوتي الغائي للعالم، والثانية منفتحة على العصر الحديث الذي ينزع إلى الصراع ضد الأحكام المسبقة والرغبة في تأسيس علم وفلسفة للعقل المستقل<sup>1</sup>، وهذا ما جعل "ديكارت" يستثنى من حكم العقل، العقيدة، والكنيسة، والعادات والأخلاق، ونظم الحكم، وقصر تطبيق المنهج على موضوعات الفكر فقط، حيث لجأ إلى الأخلاق المؤقتة. وانطلق من لحظة الكوجيتو الديكارتي اتجاهان مختلفان، هما الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي، إلا أن التجريبيين في نظره كانوا على خلاف العقلانيين - باستثناء "اسينوزا" - أكثر جذرية بالنسبة للموروث وانفكاكا عن النظريات المسبقة، إذ تجاوزوا الطابع التبريري شكلاً ومضموناً، وهو الأمر الذي لم يرقم به الاتجاه العقلي حيث كان رفضه للتبرير شكلياً فقط، ثم أفرز هذا التيار الموقف الطبيعي بكل أبعاده، في الدين والفكر والفن والحياة<sup>2</sup>. ولقد امتد هذا الانقسام في الوعي الأوروبي إلى القرن الثامن عشر ميلادي، حين حاول "كانط" أن يوفق بين الاتجاهين العقلاني والتجريبي، لكن "حنفي" يعتقد أن تقسيم هذا الأخير العقل إلى نظري وعملي، شكّل استمراراً للمشكلة التقليدية، لثنائية الحقيقة ومناهجها بين العقل والإيمان، حيث جعل بعض القضايا غير خاضعة للمعرفة البشرية حسية كانت أم عقلية، وأدرجها ضمن دائرة الإيمان<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> حسن حنفي: تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين، مرجع سابق، ص 260.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 255، ص 273.

<sup>3</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 1990، ص 24.

وكانت ذروة الوعي الأوروبي في القرن التاسع عشر ميلادي، مع ما بعد الكانطية، خاصة مع كبار الكانطيين كما أشار إليهم، وهم: "فشته"، و"هيغل"، و"شلنج"، و"شوبنهاور"، وقد كان "هيغل" الأكثر تأثيراً على مسار الفلسفة الغربية الحديثة، حيث اعتبره "حنفي" الفاصل بين الفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة التي تبدأ منه وتنتهي إلى العصر الحاضر، فقد كانت مهمته القضاء على الثنائيات المتعارضة في الفلسفة الحديثة، إذ لم يعد هناك فرق بين المنطق والوجود، بين العقل والواقع، بين المثالي والواقعي، فكل مثالي واقعي وكل واقعي مثالي، لهذا عرف مذهب هيغل بالمثالية المطلقة.<sup>1</sup>

ولما كانت بداية الوعي الأوروبي كما يرى "حنفي" في انطلاق الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي منذ لحظة الكوجيتو الديكارتي، فإنه من الطبيعي أن تتحدد نهاية الوعي الأوروبي بما سيؤول إليه هذان الاتجاهان الأساسيين فيه، حيث استطاع "هوسرل" ضمّ هذين الاتجاهين الصوري والمادي، من خلال اكتشاف عالم الشعور وإيجاد المنهج الذي وحد بينهما، في إطار التجربة الحية في الشعور، وهكذا يعتقد "حسن حنفي" أنّ "هوسرل" قد نجح في القضاء على ثنائية المعرفة، ومن هنا كانت الظاهريات بمثابة خاتمة لتكوين الوعي الأوروبي، وبالتالي تكون بداية الوعي الأوروبي في "الأنا أفكر"، ونهايته في "الأنا موجود"، وهكذا فإنّ الظاهريات بالنسبة له هي مشروع الفلسفة الأوروبية كلها بعد أن تحقق من ديكارت حتى هوسرل.<sup>2</sup>

إنّ "حنفي" يربط مسار الوعي الأوروبي بمسار الفلسفات المثالية، ويجعل من الظاهريات خاتمة تكوينه، فقط ليؤكد إفلاسه بإفلاس المثالية، وقد يجد موافقة في ذلك، لكنه لا يجدها في قوله بنهاية الفلسفة الأوروبية، فهناك من يرى أن الظاهريات ما هي إلا تيار من تيارات كثيرة تمثل انتقال الحضارة الغربية إلى مرحلة ما بعد الحدأة، حتى وإن حاول مبالغاً التأكيد على أنّ كل ما جاء بعد الظاهريات من فلسفات مجرد تطبيقات لها،<sup>3</sup> وبالتالي فإنّ هذا قد يجعله يجانب الموضوعية التي يدعي أنّها تميز الاستغراب عن الاستشراق.

### 3- بنية الوعي الأوروبي:

يقصد بها البحث عن العناصر أو الخصائص الثابتة في العقلية الأوربية التي تراكت عبر التكوين، وطبعتها بطابع خاص، وأصبحت تحدد النظرة الأوربية للأمور، وهذا كله لكي يثبت أن الوعي الأوروبي وعي خاص مثل كل وعي حضاري آخر، وليس له ذلك العموم والشمول الذي يروج له. ومن جملة

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 340.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 488، ص 517.

<sup>3</sup> يعني طريف الخولي: جدل الأنا والآخر في مشروع "التراث والتجديد"، ضمن: عبد الحليم عطية وآخرون: جدل الأنا

والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مرجع سابق، ص 195.

هذه العناصر أو الخصائص التي تميز الوعي الأوروبي، فكرة القطيعة المعرفية، حيث أصبح التقدم العلمي والإنساني عموماً مرهوناً بالقطيعة بين الماضي والحاضر، سواء تعلق ذلك بالمنهج أو بموضوعات الفكر، ويرى "حنفي" أنّ هذا المفهوم أحدث فجوة بين الأنا الأوروبي والعالم، حيث أفرز انهيار التصورات الدينية والأرسطية القديمة في الوعي الأوروبي واقعا عارياً يخلو من الغطاء النظري، وهنا تدخل العقل من أجل إيجاد بديل نظري والبحث عن طرق بديلة للمعرفة قائمة على اليقين الجديد، يقين البدهة العقلية والحسية، فكانت المذاهب الفلسفية الحديثة محاولة ملء الفراغ النظري الحاصل، لكن يجد "حنفي" أنّ العقلية الأوروبية ظلت تعيش قلقاً مستمراً، وهذا ما انعكس في كثرة المذاهب حيث يكتشف قصورها عن تحقيق رؤية شاملة متكاملة بعد فترة من الزمن.<sup>1</sup>

ولقد أصبحت هذه المذاهب هي العلامة المميزة في مرحلة الذروة من تكوين الوعي الأوروبي، ويذكر "حنفي" بأنّ لكل مذهب ثلاث مباحث هي ثلاث جبهات يشتغل عليها الآخر الغربي: مبحث المعرفة أو كيف أعرف؟، ومبحث الوجود أو ماذا أعلم؟، ومبحث القيم أو ماذا أفعل؟، ويضاف إليها مبحث رابع، يطلق عليه مبحث الدين أو المقدّس، يجب على السؤال: ماذا أعتقد؟ وهذا خلاف الأنا (الإسلامي) الذي لا يعيش واقعا عارياً، ولم يشهد قطيعة معرفية تجعله يبحث عن نظرية متكاملة بديلة، لذلك يجب أن تتحدد أسس الفلسفة لدينا وفق موقفنا الحضاري، بالاشتغال على ثلاث جبهات مغايرة، هي: الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع أو نظرية التفسير،<sup>2</sup> وهي الجبهات التي تشكل مجتمعة مشروعه الفكري "التراث والتجديد".

إنّ المذهب الفلسفي يقوم على بنية ثلاثية تشمل الهدم والبناء، إضافة إلى جانب آخر ضمني مستتر، حيث يعني الهدم نقض المذاهب السابقة وكشف ما يعتريها من عيوب ونقائص، وبيان ما يكتنفها من قصور، وهكذا يتم تعريتها من غطائها النظري، فتأتي مرحلة البناء بإعادة صياغة مذهب جديد، يتجاوز أخطاء المذهب السابق، ويكشف اكتمال البناء على الهدف الضمني المستتر أو الغاية القصوى من عملية التفلسف، أو ما يطلق عليه "حنفي" "حدس الفيلسوف"، وهو في الغالب حدس ديني، يقوم على عقيدة دينية قديمة، عرضها الفيلسوف على المستوى الإنساني الخالص، وعرفها بالجهد الإنساني المحض، أي أن ما رفضه الشعور الأوروبي، أولاً وهو المسلمات الدينية، عاد إلى الظهور كمقتضى من مقتضيات الواقع ومطلب

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 615-617.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 644-645.

له، بالبحث الحر والجهد الإنساني، وتمثل هذه المقومات الثلاث معاً الجدل الذي تقوم على أساسه المذاهب الفلسفية في الفكر الغربي.<sup>1</sup>

ومن خصائص المشروع الأوربي أنه مشروع معرّبي خالص تحول معه كل شيء إلى العقل، حتى شمل التنظير العقلي كل العلوم بما في ذلك الأخلاق والدين، وهذا ما فتح الباب لاختلاف وجهات النظر وتعددتها، ليرتكز الوعي الأوربي على نسبية المعرفة والحقيقة بعد انهيار التصورات المطلقة فأصبحت النسبية تشكل جزءاً من نسيجها.<sup>2</sup>

يبدو أنّ "حنفي" يريد أن يؤكد على الاختلاف الواضح بين طبيعة الفكر الغربي، وطبيعة الفكر الشرقي، فالفكر الغربي بطبيعته عبر عصوره المختلفة انفصالي هدمي، بينما الفكر الشرقي والإسلامي على وجه الخصوص فكر اتصالي إحيائي، فجميع نهضاته كانت نهضات إحيائية بخلاف الفكر الغربي الذي قامت نهضاته على هدم القديم والقطيعة معه، وسبب ذلك في نظره وحدة الذات والموضوع أو الطريقة والغاية في الحضارات الشرقية، أي أن الموضوع والمنهج هما شيء واحد، بخلاف الغرب الذي نشأت فيه المناهج في بداية العصور الحديثة معادية لموضوعاتها، ولم يحدث وئام بين المنهج والموضوع إلا في الظاهريات أواخر العصور الحديثة، والحضارة الغربية على وشك الأفول، وغلق الأفق. خلاف الحضارة الإسلامية التي يتأكد فيها وحدة المنهج والموضوع، مثلها مثل الحضارات الشرقية، فالوحي وهو الموضوع الأول لها، هو في الوقت نفسه منهج العقل والبرهان، من باب موافقة صحيح المنقول لصحيح المعقول، والطبيعة وهي الموضوع الثاني لها، تخضع لنظام العقل في صورة القانون، لأنّ نسق الطبيعة هو نسق العقل، والنظر في الآفاق وفي النفس يؤدي إلى نفس الحقيقة، والتأويل أداة الربط بين العقل والوحي في حال وجود تعارض ظاهري بينهما من أجل التأكيد على وحدة المنهج والموضوع.<sup>3</sup>

كما أنّ حديث "حنفي" عن نظرة أوروبية موحدة للأمر، هو حديث عن وعي أوروبي من زاوية "أنا" الاستغراب التي تريد أن تحتوي الآخر الغربي وتضبط حدوده وتؤكد خصوصيته، وإلا فإنه ليس هناك مبرر آخر

<sup>1</sup> حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص ص 27-29.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ص 625-628..

<sup>3</sup> حسن حنفي: المنهج عند كل الشعوب، مركز الاتحاد للأخبار، الإمارات العربية المتحدة، تاريخ النشر:

2020/11/20، تاريخ الاطلاع: 2022/5/16.

الرابط:

<https://www.aletihad.ae/opinion/4144107/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC-%D8%B9%D9%86%D8%AF-%D9%83%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B9%D9%88%D8%A8>

للقول بأنّ الفلاسفة الأوروبيون جميعا يعبرون عن عقلية أوروبية واحدة؟!<sup>1</sup> وحتى لو سلمنا بوجود وعي أوروبي واحد ومشارك، فما الذي يفسر حالة الاختلاف حول قضايا الفكر المختلفة، حتى تلك القضايا التي تتعلق بالموقف من حضارات وشعوب الشرق؟، والإجابة على هذا السؤال، هي أنّ الحديث عن وجود تنوع داخل الفكر الأوروبي لا يخدم هذا الهدف ويتصادم معه، إضافة إلى ذلك، فإنّ الحديث عن نظرة أوروبية للأمور وعن عناصر ثابتة في العقلية الأوروبية، قد يجيد بالاستغراب عن الموضوعية التي ينشدها، ويجعله في سلة واحدة مع الاستشراق.

#### 4- مصير الجدل بين الأنا والآخر من منظور حسن حنفي:

يرصد "حنفي" الكثير من الشواهد على تراجع المشروع الحضاري الغربي، وهذا ما أطلق عليه "مظاهر العدم في الوعي الأوروبي" التي يرى فيها تأكيدا على تخلخل الإيمان وانعدام القيم واتساع مساحة الشك والتشاؤم في نفسية الإنسان الأوروبي، وهذا ما يعد مؤشرا على بداية النهاية، سواء كان ظهر ذلك على مستوى الفكر الفلسفي في الفلسفات العدمية، مع نيتشه والفلسفات الوجودية، أو على مستوى الفنون في الموسيقى اللا نغمية التي حلت محل الموسيقى النغمية، أو في ردة انحدار الفن الموسيقي نحو البدائية كتعبير عن ردة الوعي الأوروبي إلى الطفولة الأولى،<sup>2</sup> وكذلك في الرسم والمسرح والرواية، تجسد ذلك في روايات مثل: "أسطورة سيزيف"، وفي "انتظار غودو" و"المسخ"، وتجسد في الرسم في الدادائية والسريالية مثلا. ومن ملامح الانكسار والتحلل التي دبت في الوعي الأوروبي، دخوله في أزمات اقتصادية خانقة، والتشاؤم الذي طبع أطروحات مفكره السياسية، عبرت عنها مقولات مثل: انهيار الغرب، سقوط الغرب، انتحار الغرب، نهاية الغرب، وهي أطروحات تنذر بالسقوط الوشيك الذي يتهدد الحضارة الغربية.<sup>3</sup>

وأشار "حنفي" إلى مفكرين غربيين نهوا إلى الأزمة التي تخنق الوعي الأوروبي، وتهدده في مصيره، وحاولوا إيجاد الحلول المناسبة التي تكفل إخراجه من مأزقه، فنادى بعضهم بالعودة إلى الروح والإيمان من أجل الإحياء وتجاوز مظاهر العدمية التي اجتاحت الحياة الأوروبية، ومن هؤلاء يذكر "برجسون" و"ياسبرز" و"مارسيل"... الخ، لكنه يصر أخيرا على أن دخول الوعي الأوروبي في هذا النفق المظلم قدر محتوم لا مفر منه، وأنه لا مجال للتدارك، أو لاستشراق المخارج، وهذا ما دفع بعض مفكره أمثال "تويني" و"برجسون"

<sup>1</sup> ناهض حتر: التراث، الغرب، الثورة، بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي، شقير و عكشة للطباعة و النشر و التوزيع، عمان، ط1، 1986، ص155.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص712-716.

<sup>3</sup> حسن حنفي: دراسات فلسفية، مرجع سابق، ص89.

و"هوسرل" إلى إعلان نهاية دورته في العصر الحديث. ودفع مفكرين آخرين إلى المقابلة بين مخاطر المادية التي طبعت الحياة الغربية، ومظاهر الأمل التي يحتويها الشرق الحضاري، متمثلة في حضور الجانب الروحاني في حياة الشعوب والمجتمعات هناك، وهذا ما دفعهم إلى اعتبار روحانية الشرق ملاذاً ومنقذاً من مادية الغرب المفرطة، من هؤلاء مثلاً: "روجيه جارودي"، و"محمد أسد"، و"موريس بوكاي"، حيث بلغ الأمر ببعضهم إلى أن لفظ ولاءه للغرب تماماً، وأعلن انتسابه إلى حضارة أخرى، إلى وعي جديد في إطار العالم الثالث، في أفريقيا وآسيا، في العالم الإسلامي.<sup>1</sup>

ومن علامات تأزم الوعي الأوروبي - كما يرى "حنفي" - انحسار المشروع التنويري الذي قام على شعار الحرية والمساواة والإخاء، حيث تفسى الانقسام والصدام، وبات التفاهم والارتكان إلى الحوار العقلي مستحيلاً، وهذا ما تجسد حسبه في قيام حربين طاحنتين على أساس أيديولوجيات عنصرية فاشية، صنف البشر نسبة إلى أجناسهم، أبيض وأسود وآري وسامي، وغربي وشرقي، مما أدى إلى تعمق واستفحال مظاهر البؤس والاحباط في أوروبا، وهذا ما اعتبره إعلاناً على هزيمة المشروع الأوروبي.<sup>2</sup>

وينبه "حنفي" إلى أن المفكرين الغربيين من منطلق اعتقادهم بأن التاريخ هو الغرب، والغرب هو التاريخ، يروجون إلى أن نهاية التاريخ الغربي أو نهاية الوعي الأوروبي، أو أفول الغرب، يعني في الوقت نفسه نهاية تاريخ البشرية ككل،<sup>3</sup> لكنه يؤكد على أنه إذا كانت العصور الحديثة الأوروبية قد شارفت على نهايتها، فإنّ عصور العالم الثالث الحديثة تشهد بدايتها، ويتوقع أن تنتقل الريادة من الحضارة الأوروبية إلى الحضارة الإسلامية، وقدم لتوضيح رؤيته هذه وصفا لمسار "الأنا" و"الآخر" عبر التاريخ، حاول أن يؤسس من خلاله مساراً صاعداً للأنا في مقابل مسار هابط للآخر بما يتوافق مع توقعاته، وذلك على النحو التالي:

يتكون مسار "الأنا" الحضاري من ثلاثة مراحل، كل مرحلة تمتد عبر سبعة قرون، بدأت المرحلة الأولى من القرن الأول الهجري، واستمرت إلى القرن السابع الهجري، حيث أُنخ لها "ابن خلدون" في نهايتها، وقد كانت هذه المرحلة هي قمة الحضارة الإسلامية الزاهرة التي بلغت في القرن الرابع عصرها الذهبي حيث بلغت العلوم قمته، وكنا معلمين للغرب، ثم كانت المرحلة الثانية من القرن الثامن وصولاً إلى القرن الرابع عشر، وانتهت بالتحرك الوطني من الاستعمار، وشهدت هذه المرحلة نوعاً من السكون العقلي، فلم يعد العقل يبدع، وانحصر عمل العلماء على الشروح والملخصات، أما المرحلة الثالثة فستمتد من القرن الخامس عشر حتى

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 718.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 721.

<sup>3</sup> حسن حنفي: حصار الزمن، الحاضر (إشكالات الحاضر)، مرجع سابق، ص 461-462.

القرن الواحد والعشرين، ويتوقع "حنفي" أن تشهد عصرا ذهبيا ثانيا للحضارة الإسلامية، يعود فيه المسلمون معلمين للغرب، ويخرجون من عصر التلمذة، ويكتمل لهم فيه التحرر من السياسي والثقافي، وتكون لهم الريادة، وهذا ما اعتبره قانونا تاريخيا يجب فهمه، وأن من يقفون ضده لا يفهمون قانون التاريخ.<sup>1</sup>

أما مسار "الأخر" الحضاري فقد قسّمه كذلك إلى ثلاثة مراحل، انتهت كلها دون أي بوادر أو مؤشرات لبداية مرحلة رابعة، هذه المراحل هي: عصر آباء الكنيسة الذي بدأ في القرن الأول ميلادي وانتهى في القرن السابع، ثم العصر المدرسي بداية من القرن الثامن إلى القرن الرابع عشر، ثم كانت العصور الحديثة من القرن الخامس عشر إلى غاية القرن الواحد والعشرين، حيث أكمل الوعي الأوروبي عصر صعوده، وبدأ عصر النكوص والانحدار والتراجع والذبول، وفي هذا إعلان عن نهاية المشروع الأوروبي، وإيدان بتسلم الحضارة الإسلامية زمام الأمور، وقيادة العالم.<sup>2</sup>

ويؤكد "حنفي" أنه على الرغم مما يشاع عن سطوة العلم والتكنولوجيا، وثورة المعلومات، وفائض الإنتاج والقوة الحربية، وتوفر الخدمات، وحالة الرفاهية المجتمعية، ورياح الحرية التي هبت في أوروبا الشرقية، إلا أن ذلك لا ينفي عمق المشكلة التي يتخبط فيها الوعي الأوروبي، والتي تكمن بالأساس في فصل المشروع المعرفي عن المشروع الأخلاقي، وهذا يعني أنه ينظر إلى مظاهر الأمل في الوعي الأوروبي على أنها مجرد مظاهر خادعة، وأنّ الوعي الأوروبي يمضي إلى نهايته الحتمية بناء على قانون التاريخ، بينما يبدي تفاؤلا كبيرا بما يطلق عليه مظاهر الأمل في وعي العالم الثالث التي تحمل في داخلها مظاهر أمل بالنسبة للأنا ممثلا الحضارة الإسلامية، حيث يبرر ذلك بكون الحضارة الإسلامية منتشرة في آسيا وأفريقيا وتتشارك الهموم ذاتها مع شعوب أمريكا اللاتينية.<sup>3</sup> ومن بين مظاهر الأمل هذه، حركات التحرر الوطني في القرن العشرين، والعمق التاريخي الطويل للعالم الثالث، والإمكانات المادية والبشرية الهائلة، إضافة إلى ظهور زعماء سياسيين يبشرون بميلاد حضاري جديد في العالم الثالث (جيفارا، وغاندي، وجمال عبد الناصر، أحمد بن بلة)، وهي كلها مؤشرات على صعود الأنا الحضاري، وحتى وإن كانت هناك عوامل تجزئة وتخلف في العالم الثالث، فإنه يعتقد أنها مظاهر خادعة، بينما يؤكد على أن مظاهر الأمل حقيقة واقعة،<sup>4</sup> وهذا في محاولة لتأكيد صعود الأنا من خلال التقليل من شأن

<sup>1</sup> حسن حنفي: الدين والثورة في مصر (1952-1981)، ج6، الأصولية الإسلامية، مكتبة مدبولي، دط، القاهرة،

1989، ص ص321-322.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ص700-702.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص ص730-733.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص753.

مظاهر الانكسار التي يعيشها العالم الثالث عموماً والعالم الإسلامي خصوصاً، وتلقي بظلالها على كل مظاهر الحياة.

إنّ "حنفي" يتجاهل هنا واقع العالم الثالث عموماً والعالم العربي الذي ينتمي إليه خصوصاً، فكل الأحداث التي سبقت وتلت كتابته لمؤلفه "مقدمة في علم الاستغراب" تثبت بوضوح واقعا مغايراً، بل نقيضاً لما يقوله، فالعالم العربي يزداد انقساماً يوماً بعد يوم، ويعيش أسوأ لحظاته التاريخية (احتلال العراق، وتقسيم السودان، وحصار ليبيا)، إضافة إلى المشكلات البينية التي تعيشها البلدان العربية، وما نستغربه في هذا الجانب هو أنه يتحدث بنفسه عن هذا الواقع المأساوي في بعض مؤلفاته، بل ويتنبأ بما هو أسوأ من ذلك،<sup>1</sup> مع أنه يصبر كعادته على التفاؤل دون أن يقدم أي مبررات مقنعة.

وفي المقابل تعيش أوروبا وضعاً مغايراً تماماً، فلقد انتهت الحرب الباردة، وتوحدت الألمانيتان الشرقية والغربية، ذلك قبل شهور قليلة من إصدار "حنفي" لمقدمته، ووقع الأوروبيون معاهدة لتوحيد العملة الأوروبية بعد ذلك، وهذه كلها أحداث تؤكد واقعية مظاهر الأمل في الوعي الأوروبي، حتى وإن قلل من شأنها، وهي أكثر واقعية من مظاهر الأمل في العالم الثالث حتى وإن تمس لها وحاول تأكيدها بكل الطرق.

وإذا عدنا إلى الأسماء الأوروبية التي كان يدلل بها على أفول الحضارة الغربية، فإنها لم تكن تقول كلاماً يقينياً، أو تتنبأ بمستقبل محسوم، وإنما كان هؤلاء الفلاسفة يعبرون عن اجتهاداتهم النظرية الصرفة، إضافة إلى أن بعضهم لا يعدم إمكانية التجديد الحضاري، وتجاوز خطر الانهيار، فإذا كانت نظرة "اشبنجلر" تشاؤمية مطلقة، فإن نظرة "تويني" تجعل من هذا المصير في مرتبة الممكن الذي تستطيع الحضارة الغربية أن تتحاشاه، والغريب أنّه يستدل بأقوال "تويني" حول مصير الحضارة الغربية في الشق الذي يتوافق مع أطروحته، في حين أنه يتجاهل تفاؤله ويقلل من قيمته في مواضع أخرى، وهذا يكشف عن انتقائيته، واعتماده على تعميم الجزء على الكل حتى يثبت أطروحته. أما استدلاله بشخصيات سياسية مثل "جمال عبد الناصر" و"أحمد بن بلة"، فإنه لا يعدو كونه حماساً لتلك الشخصيات، فأغلب هؤلاء السياسيين ليس لهم اجتهاد فلسفي نظري بقدر ما لهم من تحرك سياسي على الأرض،<sup>2</sup> استخدموا فيه لغة سياسية متفائلة وجهوها لتعبئة الجماهير، وهذا ما أثبتته التاريخ، فقد عرف العرب هزيمة سنة 1967م، في عز خطابات عبد الناصر الحماسية، وخضع بن بلة للإقامة الجبرية، وانتهت الكثير من التجارب المشابهة نهايةً مأساوية.

<sup>1</sup> حسن حنفي: حصار الزمن، الحاضر (إشكالات الحاضر)، مرجع سابق، ص 421-441.

<sup>2</sup> مجدي عبد الحافظ: دراسة نقدية لكتاب علم الاستغراب، ضمن: عبد الحليم عطية وآخرون: جدل الأنا والآخر:

قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مرجع سابق، ص 206.

إضافة إلى أنّ تأكيد "حنفي" على المقابلة بين مسار "الأنا" ومسار "الآخر"، صعودا ونزولا، يجعل الجدل قائما على قاعدة إما أن يتقدم الشرق وإما أن يتقدم الغرب، فتكون نخضتنا وفق هذا المنطق مشروطة بأفول الغرب وتحلّفه، وهذا ما يبرر إصراره على التقاط أي مؤشر لسقوط "الآخر"، مهما كانت درجة مطابقته للواقع، وأيا كان مصدره، حتى ولو حمل تناقضا في داخله، ذلك كله، لأن ذلك يعني في تصوّره صعود ووعي "الأنا" تلقائيا، لكن سقوط الآخر قد يتأخر أكثر من الفترة التي يتوقعها، فقد يفوق ذلك سبعة قرون، وربما لن يحدث، فمفهوم الدورة الحضارية عند ابن خلدون الذي يعتمد عليه ليس قانونا حتميا، وهو الحكم ذاته الذي يطلقه على التفسيرات الغربية للتاريخ (هيغل، فوكوياما...)، وحتى وإن توقعنا تراجع الغرب حضاريا، فإنّ هذا لا يعني حتما أن يتقدم العالم الإسلامي ضمن دائرة الشرق، فقد تتقدم الصين لوحدها، وربما هذا هو الأكثر مشاهدة على أرض الواقع. ومن هنا نتساءل عن إمكانية انبعاث حضارة "الأنا" اعتمادا على مقدراتها دون الحاجة إلى تدهور الآخر وانهايته؟!، ولذلك كان من باب أولى التركيز على أسباب قيام الحضارات وأفولها دون إجراء مقابلات مبنية على أحلام طوباوية.

رابعا: قراءة نقدية في مشروع حسن حنفي الاستغرابي:

### 1- النزعة الانتقامية والتمركز حول الذات:

يقول "حنفي": «إذا كان "الاستشراق" قد وقع في التحيز المقصود إلى درجة سوء النية الإرادية والأهداف غير المعلنة، فإن "الاستغراب" يعبر عن قدرة الأنا باعتبارها شعورا محايدا على رؤية الآخر، ودراسته وتحويله إلى موضوع، وهو الذي طالما كان ذاتا يحول كل آخر إلى موضوع، ولكن الفرق هذه المرة هو أن "الاستغراب" يقوم على أنا محايد لا يبغى السيطرة، وإن بغى التحرر، ولا يريد تشويه ثقافات الآخر، وإن أراد معرفة تكوينها وبنيتها. إن "أنا الاستغراب" أكثر نزاهة وموضوعية وحيادا من "أنا الاستشراق".<sup>1</sup> لكنه يصرح أيضا بأنه سيطبق في دراسته للوعي الغربي المناهج ذاتها التي طالما طبقها المستشرقون على الحضارات اللاتينية،<sup>2</sup> وهذا ما يخلق شعورا بالتناقض. ويبدو أنّ تصرفه هذا، يصدر من رغبته في قلب الأدوار بين "الأنا" و"الآخر" بأسرع وقت ممكن وبأي ثمن، فهو يعتقد بأن حركة التحرر العربي تمت في صورة تحرير الأوطان عسكريا، وهناك محاولات لبلوغ التحرر من التبعية الاقتصادية، وكذلك هناك مساعي لتحرير التعليم والثقافة، وقد نجحت هذه المحاولات في بعض القطاعات، وفشلت في أخرى، إلا أنه لم يحدث إلى الآن تحرير الذات من كونها موضوعا للدراسة، ويرى أن هذا التحول قد تأخر جدا، وهو يعبر عن ذلك صراحة بقوله: «... أنا

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 787.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 19.

زهقت من أن أكون موضوع دراسة... لمن؟ لباحث آخر...»، ثم يضيف معلنا أنه سيضطلع بهذه المهمة: «أنا سأحاول أن أتحرر قدر الإمكان من كوني موضوعا للدراسة، وأقول للغربيين أنتم لستم ذاتا عارفة إلى الأبد، ويمكن أن تكونوا موضوع دراسة...»،<sup>1</sup> وعباراته هذه تكشف عن شعور يتملكه بظلم واقع على "الأنا" من طرف "الآخر" (الغرب)، ورغبة في رد الكثرة والمعاملة بالمثل، أي أنه يريد أن يشد هجوما مضادا، في نفسية انتقامية واضحة، مما يثير شكوكا حول موضوعية وحياد الاستغراب الذي يبشر به.

يظهر ذلك في حديثه عن الطريقة التي سيتعامل بها مع فلاسفة الغرب موضوع الدراسة، ففي كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" يصرح قائلا: «اقتضى قصر العمر أن أخرج الثعبان أولا من تحت قميصي ثم بعد ذلك أصفه مدققا محققا طوله وعرضه وسمكه ولونه، أن أحوله من ذات إلى موضوع... ويمكنني اخذ كل فلاسفة الغرب وأضعهم في طاير عرض وأكون أنا قائدهم أوجههم وأحركهم واستعرضهم في حركات وتشكيلات وتحيات كيفما أشاء، وطبقا لاستراتيجيتي وخططي وأهدافي، بل أن آخذ طوابير الأعداء بعد حصارهم وأضعهم جميعا في السجن... هدفنا كان وضع الوعي الأوربي بدلا من تركه مطلق السراح يصول ويجول كيفما شاء في سجن كبير ومذاهبه في زنازين متجاورة...». <sup>2</sup> وهذه العبارات تفصح عن نية مبيتة للانتقام من "الآخر"، تصدر عن نزعة سلطوية إلى السيطرة، وتفصح عن صاحبها من حيث لا يريد،<sup>3</sup> إذ تكشف عن تصور صدامي للعلاقة بين الأنا والآخر، يفضي حتما إلى رغبة في التخلص منه، والتشفي منه في استغراب يحوله من ذات إلى موضوع.

إضافة إلى ذلك، فإن محاولة "حنفي" للتخلص من سيادة "الآخر" باعتباره دارسا، على "الأنا" باعتبارها موضوعا للدراسة، بدعوى القضاء على ثنائية المركز والأطراف، تكشف بدورها على نزعة مشابحة للنزعة الغربية في التمركز، حيث تنطلق من مركزية "الأنا" الحضاري ضمن دوائر متداخلة إلى أن تصل إلى مركزية الذات.

الدائرة الأولى، هي دائرة العالم الثالث، فالعالم الثالث امتداد ينتشر فيه المسلمون، ويتقاسمون مع شعوبه المختلفة الديانات والأجناس والكثير من الهموم والتطلعات، تتشكل ضمنها مركزية إسلامية أطرافها المؤلفة

<sup>1</sup> أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، مصر، ط1، 2000، ص293.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص787.

<sup>3</sup> علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص42.

قلوبهم الجدد في أمريكا الجنوبية،<sup>1</sup> ثم يكون ضمن هذه الدائرة المتمركز حول الذات العربية، فالعالم العربي هو قلب العالم الإسلامي ومركزه، وفي مركز هذه الدائرة تتشكل مركزية جديدة، ممثلة في مصر، فهي كما يصفها «قلب العروبة ومركز الثقل في العالم الإسلامي»،<sup>2</sup> وهذه الدائرة تكاد تتقاطع مع رؤية "أنور عبد الملك" كما رأيناها سابقا، في الأمة ذات المستويين، وفي تحالف دوائر الشرق الحضاري.

إنّ "حنفي" يضع نفسه أخيرا في مركز هذه الدوائر جميعا، باعتباره المجدد المنتظر للقرن الخامس عشر وواضع أيديولوجيته، فهو يتطلع بشكل واضح لأن يكون بمثابة "ابن خلدون" القرن الخامس عشر الهجري، إذ يصرح بحاجة "الأنا" الحضاري إلى من يؤرخ له في بداية قرونه السبعة القادمة، قرون النهضة والتقدم الجديدة، كما أرّخ "ابن خلدون" للحضارة الإسلامية في نهاية قرونها السبعة الأولى،<sup>3</sup> وهذا ما يجعل مناقشة "يوسف زيدان" لعنوان الكتاب "مقدمة في علم الاستغراب" أقرب إلى الصواب، حيث يعتقد أنّ "حنفي" عندما جمع بين الجانب النظري والتطبيقي «كان حاضرا في ذهنه مقدمة ابن خلدون بالذات»، فمقدمة "ابن خلدون" يعقبها كتابه "العبر وديوان المبتدأ والخبر"، ومقدمة "حنفي" يلي القسم النظري منها دراسة تطبيقية على الوعي الأوربي.<sup>4</sup>

هذا وإنّ "حنفي" يضع نفسه بمثابة «الفقيه القديم الذي يعي موقف حضارته بين الحضارات، يتمثل الأولى، وينقد الثانية، ويبدع مرتين في تأصيل الذات، وفي الاستقلال عن الآخر»،<sup>5</sup> حيث يصارع على جبهتين كما يطلق عليهما "جبهة التراث" و"جبهة الآخر" في انتظار "جبهة الواقع"، وفي هذا دليل على نيته القيام بالأدوار ذاتها التي كان يتصدى لها المفكرون والعلماء المسلمون قديما في التجديد وفي التأسيس للعلوم، وهو ما يعبر عنه في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" عندما يستجلب نماذج من التراث القديم أسست فيها العلوم ببيانات نظرية ومقدمات منهجية مثل "رسالة" الشافعي التي أسست لعلم أصول الفقه، ومقدمة "ابن خلدون" لتأسيس علم العمران، وكتاب "سيبويه" لتأسيس علم النحو، ويعتبر إصداره لكتابه بيانا نظريا

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 733.

<sup>2</sup> حسن حنفي: الدين والثورة في مصر (1952-1981)، ج 8، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مكتبة مدبولي، القاهرة، دط، 1989، ص 50، ص 72.

<sup>3</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 698.

<sup>4</sup> يوسف زيدان: الاستغراب جذوره ومشكلاته، مرجع سابق، ص 151.

<sup>5</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 791.

لتأسيس "علم الاستغراب"<sup>1</sup>. هذا على الرغم من محاولته المستميتة في نفي تمركزه حول الذات، حيث يعبر عن ذلك في معرض إحالته المستمرة لكتبه المختلفة، بقوله: «تجدر الملاحظة أن إشارتنا المستمرة إلى مؤلفاتنا السابقة لا تعني بأية حال أي تمركز حول الذات واغماض للآخرين حقهم، وبأنني مرجع نفسي، ذاتية متضخمة وإنكار لجهود الآخرين، بل القصد من ذلك بيان وحدة العمل الفلسفي، وتكشف المشروع شيئاً فشيئاً على مراحل العمر المتعددة فهي أقرب إلى السيرة الذاتية منها إلى الإشارات العلمية، أما مراجعات أديبات العصر حول الموضوع فذلك ما أقوم به بين الحين والآخر كموضوع مستقل»<sup>2</sup>.

## 2- قيمة قراءة حسن حنفي للتراث الغربي:

يؤكد "حنفي" أنه من أفيد الأمور بالنسبة للتراث الغربي أن تتم دراسته من قبل باحثين من خارج البيئة الغربية، يمكنهم إلقاء وجهات نظر جديدة عليه، ذلك لأن الباحث الأوربي مشبع بترائه، وله نفس البناء الشعوري الذي له، وبالتالي فإنه لا توجد بينه وبين موضوعه مسافة كافية، فتصعب عليه الرؤية، بينما يملك الباحث غير الأوربي بناء شعورياً مخالفاً، مما يوفر مسافة كافية بينه وبين موضوعه، مما يمكنه من الرؤية<sup>3</sup>. وهذا ما جعل "علي حرب" يتساءل عن قيمة هذا النوع من القراءات للعقل الغربي، قائلاً: «هل إذا قرأها الغربي سيردد القول العربي المأثور: هذه بضاعتنا قد ردت إلينا؟ أم أنه سيقف فيها على الجديد والأصيل؟»<sup>4</sup> ذلك أنّ هذا الزعم يصطدم بالكم الهائل من الدراسات النقدية للتراث الغربي من داخل بيئته، والذي يعتبر سمة مميزة للوعي الغربي، خاصة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

والتراث الغربي الذي يدرسه الباحثون في إطار الاستغراب يتميز بحركية مستمرة، مما يجعل ضبط حدوده مستعصياً على عكس ما كان عليه التراث العربي الإسلامي بالنسبة للمستشرقين، حيث كان في حالة سكون وجود، وهذا ما يجعل مهمة الباحث المستغرب باعتراف "حنفي" معقدة، خاصة وهو يقف على هذا الكم الهائل من المذاهب والتيارات الفكرية الغربية المتداخلة، التي تتوالد من بعضها البعض، وترتبط في الغالب بأسماء شخصيات، خاصة ما تعلق بعائق التصنيف والاختيار، وهو ما يقود أيضاً إلى صعوبة أخرى تتعلق بالتاريخ، حيث يحدث خلط وتذبذب بين العصور والتأريخ بالقرون خاصة بعد أن أصبح كل قرن يمثل مذهباً، النهضة في القرن السادس عشر، والعقلانية في القرن السابع عشر، والتنوير في القرن الثامن عشر، والوضعية في القرن

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 21.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 14. (أنظر الهامش).

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 32.

<sup>4</sup> علي حرب: نقد النص، مرجع سابق، ص 31.

التاسع عشر، والوجودية في القرن العشرين، وكذلك بين المذاهب المتداخلة مع العصور والمعارضة لها،<sup>1</sup> وهذه الصعوبة تضع "حنفي" موضع القارئ لنفسه، فهو في الوقت الذي يدعو إلى هذا العلم بكثير من الحماسة، يؤكد على الصعوبات التي تنتظر الباحث المستغرب، ويضع في طريقه هذه العوائق التي يعسر تحطيمها، وهذا السلوك يكشف إما عن عقدة نقص عند الأنا مقابل الآخر، أو عن رغبة في استنهاض همم الباحثين العرب لهذه المهمة، مهمة التحرر من الآخر وبيان حدوده، ولعل الشعور الثاني هو الأقرب إلى الحقيقة، خاصة وأن "حنفي" يذكر ذلك بشكل صريح في عدة مواضع ضمن كتابه "مقدمة في علم الاستغراب".<sup>2</sup>

ومن الصعوبات التي يواجهها الباحث المستغرب حتماً، هي أن الغرب لا زال إلى اليوم هو المتحكم في المعلومة سواء العلمية منها، أو التقنية، ولا يمكن أن يسرها لأي كان بسهولة، بل إنَّ الغرب يحتكر الكثير من الحقائق التاريخية المتعلقة بالشرق خاصة تلك التي تهم شعوب مستعمراته القديمة، وهذا ما يجعله في موقف ضعيف إذا ما قورن بموقف المستشرق، فكيف له أن ينظر إلى الآخر من منظوره الخاص، إذا كان لا يملك أن ينظر إلى ذاته بشكل كاف دون أن يتيح له الغرب بعض المعطيات، التي يطالب بها إلى اللحظة الراهنة.

لا يخفي "حنفي" استعانته بأقوال الفلاسفة الغربيين عن حضارتهم، بل إنَّه يستشهد بأقوالهم ليثبت الأطروحات التي يقدمها، وبالتالي هو ينظر في كثير من الجوانب إلى الحضارة الأوربية من زاوية المنظور الأوربي ذاته، مما يجعله لتصوراته، بخلاف النوايا التي يعلنها للتخلص من سيطرة الآخر على وعي "الأنا"، أي أنَّه بمنهج هذا لا يقوم بقراءة الوعي الغربي بناء على موقف "الأنا" المتحرر من "الآخر"، وإنما مازال تابعا لموقف "الآخر" من ذاته، لتصبح قراءته مجرد تكرار لأقوال الوعي الغربي عن حضارته، وبعيدة عن كونها تشكل جديداً يجب أن يسمعه الغرب من ذات دراسة مختلفة.

وحتى إن تم التسليم بحاجة الوعي الغربي إلى قراءة جديدة من باحثين ينتمون إلى بناء شعوري مختلف، فهل يستطيع هؤلاء الباحثون احترام المسافة بينهم وبين موضوع بحثهم؟. لا ينكر "حنفي" خطورة الإسقاط من ذات الباحث على موضوعه فيرى ما في نفسه أكثر مما يرى في الواقع، أو إمكانية الانجراف إلى الخطابة والهجوم على "الآخر"، إلا أنه يعوّل على وعي الباحث وأصالته اللذان يحفظانه من الوقوع في هذه

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 780-782.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 63، ص 784، ص 785.

الأخطار،<sup>1</sup> لكن هناك من يختلف معه، ويعتقد أنه لا يمكن تجنب هذه المحاذير و"علم الاستغراب" الذي يدعو إليه "حنفي" لم تتبلور أسسه بعد.<sup>2</sup>

إنّ "الأنا" الذي يضطلع بمهمة "الاستغراب" غير مؤهل في الوقت الحالي للقيام بهذه المهمة، خاصة في ظل نظرة "حنفي" للغرب على كونه يسعى للسيطرة على "الأنا" العربي الإسلامي ويستمد ذلك من تاريخه الاستعماري، ووفق أدوات الاستشراق المنهجية التي تحدث عنها. كما أنّ قراءة الوعي الأوربي بشكل موضوعي لا يمكن أن يتم قبل ترتيب بيتنا الداخلي وتأسيس حالة قدرة على أن تساعدنا في التعامل معه بموضوعية، وهذه المهمة تبدو في الوقت الراهن معقدة، ومحفوفة بالمخاطر، خاصة في ظل الاختلاف الذي تنقسم فيه "الأنا" حول تراثها وتشهد قراءات مختلفة باختلاف الباحثين.

أما على الصعيد الداخلي، أو ما يمكن تسميته بلغة "حنفي" "الجبهة الداخلية"، فإنّ قراءته وتحليله للوعي الغربي لم تشكل أي جديد في نظر بعض الباحثين، حيث يرون أنه « لا يقوم بأيّ دراسة نقدية لهذا الفكر، بل يكاد عرضه له أن يكون عرضاً محايداً لا يختلف - إلا فيما ندر - عن العديد من كتب تاريخ الفلسفة الغربية، سواء كتبها غربيون أم كتبها عرب»،<sup>3</sup> أو «عرضاً سردياً وصفيّاً برانياً... لم يختلف.. كثيراً مع أغلب من أرحوا لهذا الفكر الغربي». <sup>4</sup> هذا الموقف يأتي من الدراسات الكثيرة المشابهة التي قام بها مفكرون آخرون لدراسة الوعي الغربي تكويناً وبنية، كقراءة "مطاع صفدي" [1929-2016] للعقل الغربي قراءة نقدية من داخله في كتابه "نقد العقل الغربي"، والأكيد أنّ استعجال "حنفي" في فتح الجبهة التطبيقية من مشروعه الاستغرابي قبل أن ينتهي من تأسيسها النظري بشكل كامل بدعوى ما يسميه "هموم قصر العمر" هو الذي جعل قراءته للوعي الغربي تبدو وكأنها مجرد دراسة مكررة كبقية الدراسات، وسمحت للبعض أن يصفها بالسطحية والعرض المحايد.

<sup>1</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص32.

<sup>2</sup> نديم نجدى: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2005، ص231.

<sup>3</sup> محمود أمين العالم: الاستغراب، مشروع حسن حنفي الحضاري، مرجع سابق، ص ص169-170.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص179.

## خامسا: من حوار وصدام الحضارات إلى تعارف الحضارات:

أصبح العالم في هذه اللحظة التاريخية التي نعيشها أشبه بالقرية، نتيجة التداخل والترابط بين الدول والشعوب، الذي يزداد يوما بعد يوما، نتيجة التطور التكنولوجي والمعلوماتي الذي يتعاظم كل يوم، ويتزايد بوتيرة عالية لا يمكن التنبؤ بها في أحيان كثيرة، وهذا ما أثر وسيؤثر باستمرار على أحداث العالم، ويتحكم بشكل واضح في تحولاته، وعلى بنياته الحضارية، سواء على مستوى الملامح أو المكونات، أو على مستوى الحقائق التي تتشكل بتسارع وتلقي بظلالها على جميع نواحي الحياة، وكذلك على شكل العلاقات الدولية، وهذا ما خلق حالة من القلق العالمي، حيث أخذت الحضارات تتحسس نفسها في هذه المرحلة من التاريخ، أكثر من أي مرحلة سابقة، وهو إحساس لا ينفك عن النظرة إلى الذات والآخر، التي هي أساس الجدل الحضاري عبر التاريخ، فهل هناك إمكانية للتعايش الحضاري بعيدا عن نزعة التمركز والاقصاء وإلغاء الآخر؟

## 1- أنور عبد الملك: تلاقي الحضارات بدل صدام الحضارات:

إنّ الحديث عن صراع الحضارات يتركز في كثير من الدوائر العالمية، وفي عالمنا العربي، حول أطروحة صدام الحضارات لـ "صمويل هنتنجتون"، وهي الأطروحة التي رأى فيها بأن السياسة العالمية الكوكبية أسهمت تحت تأثير عملية التحديث في انحسار الأحلاف القائمة على الأيديولوجيات والعلاقات الاقتصادية بين الدول الكبرى، حيث تركت الساحة أمام تكتلات تقوم على الثقافة والحضارة، وبدأت إعادة صياغة الحدود السياسية بين البلدان بما ينسجم مع الحدود الثقافية، وهذا يعني في نظره، أن التكتلات الثقافية حلّت مكان تكتلات الحرب الباردة، إذ لم تعد تكتلات الدول تتشكل في إطار الكتل الثلاث للحرب الباردة (الشرق، الغرب، والعالم الثالث)، وإنما باتت تتشكل في إطار تكتلات أو تجمعات ثقافية كبرى أبرزها: الحضارة الغربية، الكونفوشيوسية، والحضارة الإسلامية، وهو يتوقع قيام حروب حول النقاط الفاصلة الجديدة وغير المستقرة بين مختلف هذه التكتلات، وقد يتحول الأمر إلى حرب كونية تتعاون فيها الحضارتان الإسلامية والكونفوشيوسية معا ضد الحضارة الغربية، تشارك فيها الدول النواة لهذه التجمعات، ومن هنا يدعو هذه الدول إلى أن تكف عن التدخل في الحضارات الأخرى، ويدعو إلى محاولة إيجاد أرضية مشتركة لتجنب الحروب التي تتهدد العالم.<sup>1</sup>

يشير "عبد الملك" إلى أنّ هذه الأطروحة قد فجرت موجة هائلة من الغضب لدى كبار النقاد في صحف أمريكا والعالم الغربي، حيث استنكر هؤلاء اعترافه بالحضارات الأخرى، وكذلك عارضوا تصوره عن أهمية وجود أرضية مشتركة بين الحضارات لتفادي الحروب، وهذا ما يكشف عن نوايا هؤلاء، ومن ورائهم

<sup>1</sup> صمويل هنتنجتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مرجع سابق، ص 113-117.

الدوائر السياسية وأصحاب القرار في الغرب التي يجهزونها للمرحلة القادمة، ومن هنا فإنه لا بد من فهم أكثر عقلانية للجو المحيط بالمسألة الحضارية في عصرنا الحالي، فمراكز الهيمنة الغربية خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، تعي بشكل عميق أبعاد تأزم المشروع الحضاري الغربي، والتي تتلخص في رفضها التام لوجود أي مراكز حضارية أخرى في العالم خارج الدائرة الغربية، خوفاً من أن تستقطب هذه المراكز اهتمام وتأييد الجماهير في الغرب، أو في الدوائر المهمشة حول العالم، ولذلك فإنّ مراكز الهيمنة الغربية ترفع باستمرار شعار صدام الحضارات، وتتخذة كبرنامج سياسي لها، يتأسس على منطق الاحتقار والتعالي والعنصرية السياسية، هذا في ظل العولمة التي تتهدد استمرارية المجتمعات القومية والحضارات والثقافات المختلفة، التي يمكن أن تشكل جبهة مقاومة للهيمنة الغربية على مقدرات الشعوب ومصائرها، ومنها على وجه التحديد دائرتنا الشرق الحضاري الرئيسي: الدائرة الصينية الكونفوشيوسية الآسيوية، والدائرة الإسلامية حول العالم العربي.<sup>1</sup>

ويعتقد "عبد الملك" أنّ نزعة الغرب للصدام، تدفعه إلى مواجهة المراكز الحضارية المغايرة ممثلة في الصين والعالم الإسلامي، لكنه يجد صعوبة في التعامل مع التصاعد الصيني المتسارع، حيث أصبحت الصين خصماً يصعب اختراقه أو محاصرته، وخلاف ذلك، فإن العالم الإسلامي بما يمتلكه من ثروات باطنية هائلة، أصبح هو الساحة الأنسب والأسهل لتثبيت هيمنته ولفرض سيطرته وتأكيدهما، لذا فإنّ الاستراتيجية الغربية لاختراق جبهة المقاومة، هي البدء بمواجهتها في أضعف حلقاتها، الحلقة العربية الإسلامية، لتسهيل لاحقاً مواجهة القوة الصينية والانفراد بها، بعد أن تصبح معزولة ومحاصرة في ظل غياب أي حليف يساندها. وتأتي الحرب الحضارية على العالم الإسلامي كما يصفها "عبد الملك"، من خلف ستار مواجهة "الإرهاب العالمي"، حيث لا يكاد هذا الإرهاب أن يتجسد إلا في صورة العالم العربي الإسلامي، هذا ما يمكن ملاحظته في قوائم البلدان، أو الجماعات، أو الحركات، التي يصفها الغرب تحت هذا الوصف، وهذا ما يمكن أن نستشفه من الفلتان اللفظي في أحاديث بعض الساسة الغربيين عند حديثهم عن الحرب على الإرهاب، مثل عبارة "الحرب الصليبية"،\* يؤكد ذلك أيضاً التحليلات التي يقدمها الكتاب والمفكرون الغربيون، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تحليلات تربط بين الإرهاب والإسلام الحضاري، وتدفع إلى التصدي له، بكل الطرق الممكنة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص 33-34.

\* استخدمت عبارة «حملة صليبية» من قبل الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن، في يوم 11 سبتمبر 2001، وفي يوم الرثاء الوطني الأمريكي، حيث قال: «هذه الحملة الصليبية، هذه الحرب على الإرهاب ستأخذ بعض الوقت».

<sup>2</sup> أنور عبد الملك: متى تحين لحظة الحوار؟ الغرب والعالم الإسلامي، جدلية للتاريخ ونظرة للمستقبل، مجلة العربي،

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع519، الكويت، فبراير 2002، ص101.

إنّ هذه الوضعية، تعبر عن لحظة انسداد حضاري، تسيطر على الوضع العالمي، وتلقي بظلالها على المعاملات الدولية، وتندر بإمكانية اندلاع صدامات كبرى ودامية في كل وقت، وهذا ما يشير تساؤلاً حول إمكان الانتقال من منطق الصراع إلى منطق الحوار في العلاقات الدولية، وهنا نجد "عبد الملك" يقر بالحوار كسبيل لفهم الواقع، والانفتاح على الرؤى المختلفة في العالم، لكنه يلاحظ أن كثيراً من دعوات الحوار القائمة، تركز على الدعوة إلى حوار الأديان، بين المسيحية والإسلام، لكنها في حقيقتها دعوة يقتصر أصحابها على المسيحية الغربية، بخاصة الكاثوليكية العالمية، حول بابا روما، والبروتستانتية في الشمال الأوربي والعالم الأنجلوساكسوني، فتهمل بذلك طبيعة العلاقة التي قامت ولا تزال بين المسيحية والإسلام في العالم العربي، كما أنّها تتجاهل الأديان الأخرى خارج الديانات التوحيدية الثلاث، كالبودية مثلاً، لذلك يدعو إلى حوار يتجاوز المنظور الغربي، خاصة وأنه باستطاعتنا تحقيق ما هو أفضل من ذلك بكثير، إذ أن مساحة الحوار تتعدى مجال الأديان، على الرغم مما يقدمه الدين من مساهمة في تعميق أواصر المحبة والأخوة، وعرى الصداقة بين الشعوب، إلى شكل أكثر واقعية وأشد ضرورة، وهو مجال الحضارات والثقافات الكبرى في عالمنا الحالي.<sup>1</sup>

وتعليقاً على هذه الرؤية التي يقدمها "عبد الملك"، والتي تنسجم مع تقسيمه العالم إلى دوائر حضارية ضمن مشروعه الحضاري "ريح الشرق"، يرى "تركي علي الربيعو" [1951-2007] أنّه يدعو إلى حوار حضاري يعترف بالآخر، وامتداداته الوجودية، ويراجع المفاهيم الموجودة حالياً، ليغير جذريا الكثير من التصورات التي سادت كنتيجة لهيمنة مراكز القوى العالمية، وهو ما يعيد صياغة العالم بصورة تعيد للإنسانية الأمل في الحياة في ظل تنوع حضاري، وهو ما يسمح أيضاً لقطاعات واسعة من شعوب العالم المشاركة في بناء مستقبلها، وضمان أمنها، بعيداً عن الصدام والصراع.<sup>2</sup>

كما ستمكن هذه الصياغة الجديدة للعالم من تجاوز نظام القطب الواحد، والذي يؤكد خضوع العالم لهيمنة الولايات المتحدة وحلفاءها، وتجنّب الإنسانية العودة إلى أجواء الشائبة القطبية التي سادت العلاقات الدولية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، حيث طغى منطق القوة والصراع بين الأيديولوجيتين، لتؤسس لعالم متعدد الأقطاب، يتكون من عدة مشروعات حضارية، تتحرك في إطارها مختلف الديانات، في معزل عن الهيمنة الغربية ورغبتها في تفتيت خصوصيات الأمم والشعوب.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص ص 224-225.

<sup>2</sup> جميل أبو العباس زكير بكري: أنور عبد الملك ومستقبل النظام العالمي الجديد، مجلة أوراق فلسفية، ع 37، القاهرة 2013، ص 349.

<sup>3</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص ص 48-50.

وهذا لا يتأتى في نظر "عبد الملك" إلا برفض التقسيمات التي تهمش العالم الشرقي، حيث يؤكد أنه لا يقل أهمية عن العالم الغربي الأوروبي، وكما رأينا في عناصر سابقة من هذا البحث، يقدم تقسيما جديدا للعالم، يضم هذا العالم دوائر حضارية ثلاث، هي الدائرة الحضارية الغربية، والدائرة الحضارية الصينية في آسيا حول الصين، لا تتجمع حول دين واحد، ولكنها تتجمع حول منظومة فلسفية الكونفوشيوسية بالأساس، وإلى جانبها قطاع واسع من البوذية على تنوعها، ودائرة الحضارة الإسلامية في قارتي أفريقيا آسيا، حول مركزها التاريخي السني والشيوعي، وامتداداتها في أوروبا وأمريكا اللاتينية، ولذلك فإنه يدعو إلى تركيز الجهود حول مسألة التكامل الحضاري (تكامل الحضارات والأديان والخصوصيات القومية) من أجل تحقيق سلام دائم، وتنمية تتوافق مع هذه الخصوصيات، مع إمكانية استمرار الحوار لكن مع محافظة دوائر الشرق الحضاري على طموحاتها، وعلى رؤيتها ومفاهيمها عن العالم، وعدم التعامل مع المفاهيم والتصورات الغربية على أنها موضوع مسلّم به ليس في الإمكان الخلاص منه. وفي هذا السياق، أشاد "عبد الملك" بالمحاولات المتقدمة لمفكرين غربيين في مجال الدعوة إلى حوار الحضارات والاعتراف بالثقافات، مثل "روجيه غارودي"، وعالم الحضارات الموسوعي البريطاني "جوزيف نيدهام"، لكنه في نفس الوقت يؤكد على شرطين أساسيين يجب أن تلتزم بهما أي دعوة إلى الحوار الحضاري:<sup>1</sup>

- أن يتعد الحوار عن محاولة التبشير بالأنماط الثقافية الذاتية، ويحاول أن يشتغل على مجال تلاقي الحضارات، على أكثر القيم والسلوكيات والمعايير والرؤى قبولاً في المعاملات الإنسانية والاجتماعية، وذلك استناداً إلى المورث الإنساني الممتد عبر مسيرة الإنسان الطويلة في التاريخ، ولا يجب أن تقف هذه المهمة عند رجال الدين والفكر، وإنما يجب أن يساهم فيها رجال السياسة والاقتصاد، ومختلف الفاعلين في المجتمعات حول العالم.

- أن نعزز سبل التعارف والتحالف مع شعوب الدائرة الحضارية الكبرى التي ننتمي إليها، وهي دائرة الشرق الحضاري الناهض في كل من أفريقيا وآسيا، وفي هذا الجانب، يرى "عبد الملك" في مؤتمر باندونج عام 1955م الأفرو-آسيوي بقيادة مصر كأمة مركزية في قلب العالم العربي، ونواة الحضارة الإسلامية الأفريقية الآسيوية، بادرة لذلك، يمكن البناء عليها والاستثمار فيها.

ويمكن اختصار هذين الشرطين في عبارتين: "الاعتراف بالآخر"، و"الاعتراف بالذات"، عبّر عنهما بقوله: «"الاعتراف بالغير" هو الشعار الذي يحتاج إليه الغرب إن أراد أن يظل فاعلاً في مستقبل تاريخ البشرية. أما ثقافات ومجتمعات ودول وشعوب الشرق الحضاري على اتساعه - العالم الثالث - فإنها تحتاج في المقام الأول وبشكل متصل أن ترفع شعار "الاعتراف بالذات" ... كشرط لا غنى عنه للتعامل مع "الآخر" كل

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: من أجل استراتيجية حضارية، مرجع سابق، ص 228-231.

الآخرين، بشكل ذكي فاعل دون تهاون ولا استفزاز. ففي كلمة الاعتراف بالذات تأكيد خصوصية الذات والقوة الذاتية والسبيل القويم الأوحد لعلاقات سلام، ليس فقط من أجل عالم أفضل، ولكن في سبيل عالم جديد بكل معاني الكلمة، متعدد الأقطاب والمراكز والثقافات، بعد تغييب دام أربعة قرون مضت ولن تعود.<sup>1</sup>

## 2- حسن حنفي: الحوار مع الذات قبل الحوار مع الآخر:

يرى "حنفي" أنّ الثقافة العربية المعاصرة غلب فيها النقاش حول الحوار مع الآخر على الحوار مع الذات، وهذا الاهتمام الزائد بالحوار مع الآخر على حساب الحوار مع الذات، يفشي عن تساهل في معرفة الذات أدى إلى تساهل في معرفة الآخر، مما تسبب في فشل الحوار معه إلى الآن، ومن هنا تأتي أهمية الحوار مع الذات في ترتيب البيت من الداخل، قبل التوجه إلى حوار الآخر. حيث يتم بفضل الحوار مع الذات اكتشاف ثلاث مستويات من الوعي يفضي كل واحد منها إلى الآخر، هي:

- **الوعي بالأنا التاريخي:** يكشف عن ثقافة السلطة في القمع القائمة على أيديولوجية السلطة التي تضفي على الحكام صفات الكمال من جهة، وعلى المحكومين أيديولوجية الطاعة والاستسلام، وهذا ما أفرز تصورا هرميا تراتبيا للعالم، انتظمت فيه العلاقات بشكل رأسي لا أفقي، انعدم فيه الحوار المتكافئ بين الأطراف،<sup>2</sup> وهذا ما يتعارض مع الحق في الاختلاف المكفول شرعا وعقلا، فتم تكفير المعارضة من ناحية المذهب (الباطنية مثلا)، ومن ناحية العقل والنظر (تهافت الفلاسفة)، بدعوى ضرورة وحدة القوى لمواجهة التهديد الخارجي، الذي بدأ بالخطر الصليبي، واستمر بصور أخرى إلى اليوم.<sup>3</sup> وهذا ما يستدعي إعادة بناء الموروث الثقافي، وتحويله من ثقافة السلطة إلى ثقافة المعارضة، حتى ينشأ حوار بين الحاكم والمحكوم وبين الخصوم السياسيين، مما يتيح فرصة الاختيار بالإقناع لا بالقهر.

- **الوعي بالأنا السياسي:** الوعي بالأنا التاريخي يشكل أساسا للوعي بالأنا السياسي، حيث ينشأ حوار بين الأنا السياسية (الذات الحالية) والواقع (الحاضر السياسي)، فتعي حالة الانقسام التي تسيطر على الجبهة الوطنية، وتحول دون وحدتها، بسبب التخوين المتبادل بين مختلف التيارات،<sup>4</sup> مع أن النوايا واحدة والمصير واحد، وإن اختلفت الوسائل، وهذا ما يتطلب قيام حوار بينها يسعى إلى معرفة العناصر التي تجمعها، وإلى

<sup>1</sup> أنور عبد الملك: الوطنية هي الحل، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 2007، ص619.

<sup>2</sup> حسن حنفي: حصار الزمن، الحاضر (إشكالات الحاضر)، مرجع سابق، ص441-447.

<sup>3</sup> حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج1: "التراث والعصر والحداثة"، مرجع سابق، ص229-233.

<sup>4</sup> حسن حنفي: حصار الزمن، الحاضر (إشكالات الحاضر)، مرجع سابق، ص448-451.

معرفة كمالات كل فريق لضمها إلى كمالات الآخر، حتى تتقوى الأمة، وتعود إليها وحدتها، فالمخاطر واحدة والعدو لا يفرق بين تيار وآخر، ولأجل ذلك يمكن الاستعانة بنماذج من العصور الزاهرة للحضارة الإسلامية، حينما كان الحق النظري متعددًا والحق العملي واحداً.<sup>1</sup>

- **الوعي بالأنا الأخلاقي:** بعد أن يتم الحوار بين التيارات السياسية الراهنة، تتوجه الأنا الحضارية إلى اكتشاف قدراتها وامكانياتها النظرية والعملية القولية والوجدانية بالنسبة إلى مستقبل تحركها في العالم، ويقصد "حنفي" هنا بالأخلاق أخلاق العمل والسلوك بالمعنى الاجتماعي عند "ابن خلدون" و"كونت"، لا الأخلاق بالمعنى المعياري كما هي عند "مسكويه" و"كانط"، فالهدف من الأخلاق عنده هو مطابقة الداخل (الفكر والوجدان)، مع الخارج (القول والعمل)، وهي أعلى درجة من تجليات الذات.

هكذا، فإنّ الحوار مع الذات يكشف حدود الأنا العربي، وينهي التباين بين القول والفعل، والخلف بين القول والتصديق كما هو الحال في الفكر التبريري لنظام الحكم، والفصم بين الوجدان والفكر الذي يؤدي إلى التعصب باسم الوجدان، أو النخبوية باسم الفكر، ويأتي الحوار مع الذات لإثرائها برصيدا تاريخي ورؤيتها للواقع وقدرتها على وضع التعددية السياسية كأطر نظرية لبرنامج عمل وطني موحد، على أساس تعددية في النظر ووحدة في العمل.<sup>2</sup>

بعد أن تتعرف الأنا الحضارية على ذاتها، يكون بإمكانها الحديث عن منهج التعامل مع الآخر، وهذا لا يتم إلا بتحديد المفاهيم والتصورات التي يقوم عليها الجدل الحضاري، ونشأتها في السياق الإسلامي أو الغربي، خاصة وأنّ جل هذه المفاهيم مثل صراع الحضارات وحوار الثقافات ونهاية التاريخ، من إبداع الغرب الرأسمالي (المركز)، إذ شغل بها العالم وانشغل بها المثقفون عندنا شرحاً وتعليقاً، حيث لم تبذع شعوب المحيط مفاهيمها الخاصة، وإنما ظلت تلهث وراء ما يقدمه الغرب، تحت وهم الحداثة والعصرية، دون بحث في النوايا والمقاصد.<sup>3</sup>

يبدأ "حنفي" تفكيك هذه المفاهيم والتصورات، من التأكيد على أنّ الغرب منذ اليونان قديماً حتى أمريكا حديثاً وعلى امتداد عشرين قرناً، لم يعرف حوار الحضارات، بل نزع إلى الصراع والصدام، ففي المرحلة اليونانية، سادت عقدة التفوق اليوناني التي أفرزت ثنائية اليونان والبربر، وكان حلم الاسكندر تكوين إمبراطورية

<sup>1</sup> حسن حنفي: الدين والثورة في مصر (1952-1981)، ج8، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مرجع سابق، ص 99-104.

<sup>2</sup> حسن حنفي: حصار الزمن، الحاضر (إشكالات الحاضر)، مرجع سابق، ص 455-456.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 459.

تجمع الشرق والغرب، وتحويل العالم كله إلى أرض يونانية، واصطدم اليونان بقوى أخرى في الشرق مثل فارس، تنافسه على زعامة العالم القديم. ثم استأنف الرومان هذه المهمة كورثة لليونان، فتوسع قياصرة الرومان نحو الغرب على قدر توسع اليونان شرقاً، وتحول البحر الأبيض المتوسط شمالاً وجنوباً إلى بحيرة رومانية لغة وثقافة وحصونا وتجارة.<sup>1</sup>

وحينما انتشر الإسلام على شاطئ البحر الأبيض المتوسط، وأسس حضارة استوعبت شعوب المستعمرات الرومانية في آسيا وأفريقيا، وساهمت هذه الشعوب في تكوين حضارته، أعلن الغرب عداؤه للعالم الإسلامي في صورة الحملات الصليبية التي لم تفلح في تحقيق أهدافها النهائية، بل أدت إلى صدمة حضارية للوعي الغربي، على مستوى العلم والحضارة، فبات الغرب تلميذاً يترجم علوم المسلمين، ولقد أفاد الغرب من الخرائط التي تركها العرب في الأندلس بعد سقوطها، في الكشوف الجغرافية، واكتشف القارة الأمريكية، حيث تم القضاء على السكان الأصليين عرقاً وثقافة، ولعمارة ولبناء العالم الجديد، توجه الغرب نحو أفريقيا وآسيا، وأعلن الأوروبي الأبيض عن استعباد الأفريقي الأسود، ونقله إلى أمريكا لزراعة الأرض، وعمارة العالم الجديد.<sup>2</sup>

وفي القرن التاسع عشر استخدم الغرب الاستعماري دعواه لنشر قيم العقلانية والتنوير كغطاء للتمدد خارج حدوده الجغرافية والسيطرة على مقدرات الآخرين، وفي الخداع وتفرقة الجماهير في الشرق والعالم العربي الإسلامي خصوصاً، وقد أدركت الشعوب المستعمرة الهوة التي تفصلها عنه في العلم والتكنولوجيا والنظم المختلفة، مما أورثها عقدة نقص، تحولت معها إلى النقل المستمر، ولما زاد معدل النقل من المركز إلى المحيط زاد التغريب، فقابلته الأصولية كرد فعل، دفاعاً عن الهوية، وتعالاً لغة الصدام بين دعاة التغريب ودعاة الأصالة وبلغت حدود الاقتتال أحياناً.<sup>3</sup>

إن هذه المراحل تفشي عن رغبة ملحة ومستمرة لدى الغرب في السيطرة على الآخر وفرض الهيمنة عليه، ولذلك يرى "حنفي" أنّ المفاهيم أو النظريات التي تأتي من الغرب حول جدل العلاقة بين الأنا والآخر، كحوار الحضارات، وصراع أو صدام الحضارات، هي مفاهيم غير بريئة، يختلف باطنها عن ظاهرها، إذ تخرج من مراكز أبحاث تخطط للسيطرة على العالم اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، بدفع من مراكز القرار في الدول الكبرى، كنوع من التنسيق بين العلماء والقادة، الذي يعتبر الاستشراق واحداً من صوره، وهي سلاح فكري

<sup>1</sup> حسن حنفي: الغرب وأزمة البحث عن عدو، مجلة العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع518، الكويت، جانفي 2002، ص134.

<sup>2</sup> حسن حنفي: حصار الزمن، الحاضر (إشكالات الحاضر)، مرجع سابق، ص466.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص467.

مثله مثل باقي الأسلحة الاقتصادية والحربية، وبالتالي هي جزء من محاولات المركز المستمرة للسيطرة على المحيط في العصور الغربية الحديثة.<sup>1</sup>

ويعتقد "حنفي" أنه بسقوط المعسكر الشيوعي، وتضاؤل خطر الشيوعية التي كانت تشكل تهديدا كبيرا له، وبداية عصر العولمة كشكل من أشكال الهيمنة الغربية المعاصرة على العالم، وجد الغرب نفسه في حاجة إلى عدو جديد، فلطالما شكّل وجود العدو بالنسبة له تحديا مساعدا على توحيد القوى، ومبررا لبطش نفوذه على مساحات وشعوب جديدة، أو تأكيد سيطرته السابقة على مساحات وشعوب معينة، ولهذا جاءت أطروحة "صامويل هنتنغتون" حول صدام الحضارات لتستجيب لهذه الرغبة الكامنة في الوعي الغربي، حيث ركزت على فكرة التقابل الشهيرة بين الغرب والشرق، واستحالة الالتقاء بينهما، فجعلت الحضارة الغربية في طرف، الحضارة الإسلامية والحضارة الآسيوية الكونفوشيوسية بعمقهما التاريخي في طرف آخر على أساس أفق التعاون المستقبلي بينهما. الذي سيشكل تهديدا للغرب وحاجزا يحول دون بسط نفوذه وهيمنته على العالم.<sup>2</sup>

وفي مقابل نموذج صراع الحضارات الذي تبناه الغرب، تبنت الحضارة العربية الإسلامية نموذج حوار الثقافات، حيث بدأ الحوار بمحاورة الوعي للثقافات الموجودة في شبه الجزيرة العربية، من يهودية ونصرانية وحنيفية ووثنية، وأكد بعض القيم الاجتماعية السائدة وناقش بعضها، وبدأ مع عصر الفتوحات أكبر حوار حضاري بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارات القديمة المحيطة، وعمل المسلمون على ترجمة علوم وفلسفات هذه الحضارات بخاصة الحضارة اليونانية، وضم ديوان الحكمة مترجمين عربا لغة ونصارى دينا ومسلمين ثقافة، وهكذا فإنه لا توجد ثقافة غالبية عظمت ثقافات الشعوب المغلوبة كما فعلت الثقافة العربية الإسلامية، ولم يتأخر العرب في فجر نهضتهم الحديثة، بالاتصال بالغرب الحديث، محاولة للاطلاع على علومه وأسباب تقدمه، فتأسست مدرسة الألسن شبيهة بديوان الحكمة، لكن سرعان ما تحول هذا الحوار إلى حوار غير متكافئ، طرف يقف معلما، وطرف يقف أمامه تلميذا خاضعا لقيمه ونظمه ومصطلحاته.<sup>3</sup> وهذا ما أراد "حنفي" علاجه في وعينا العربي الحاضر من خلال الحوار مع الذات كأولوية ملحة.

وبناء على ما سبق، يقدم "حنفي" حوار الثقافات بديلا لصراع الحضارات، لكنه يرى أنّ الحوار مع أوروبا ما زال متعثرا لأنها ما زالت تنظر بدفع من نزعتها الاستعمارية للعالم العربي كمجال حيوي لها، بينما ينظر العرب إلى أوروبا بأنها المتحكم في أقدار الإنسانية، تريد أوروبا الاقتصاد قبل السياسية، بينما يريد العرب السياسة قبل الاقتصاد، وما زال الحوار العربي الأمريكي متعثرا نظرا لتأييد أمريكا الشديد للكيان

<sup>1</sup> حسن حنفي: حصار الزمن، الحاضر (إشكالات الحاضر)، مرجع سابق، ص 464-465.

<sup>2</sup> حسن حنفي: الغرب وأزمة البحث عن عدو، مرجع سابق، ص 135-136.

<sup>3</sup> حسن حنفي: حصار الزمن، الحاضر (إشكالات الحاضر)، مرجع سبق، ص 471-475.

الصهيوني، وعملها المستمر على تقسيم العالم العربي، لوأد أي نخضة حضارية ممكنة تهدد نظام القطب واحد. ولذلك فإنه لا يجب أن يبقى الحوار نظرياً، وإنما يجب أن يعمل على اكتشاف العناصر الإنسانية المشتركة بين الحضارتين عبر تفاعلها القديم في التاريخ، واكتشاف إمكانات اللقاء على مستوى العمل في عصرنا الحالي، بما يساعد على صياغة برامج مشتركة تسترد فيها الإنسانية وحدتها، وتتساوى فيها كل الأطراف وتجتمع حول هدف مشترك يضمن مصلحة الجميع ويحقق مستقبلاً عالمياً أفضل، يمكن أن تسهم في صياغته ومتابعة تحقيقه المنظمات الدولية كهيئة الأمم المتحدة،<sup>1</sup> شرط أن لا يكون الهدف من الحوار إثبات تفوق ثقافة على أخرى، كما هو سلوك الثقافة الغربية اليوم حينما تسعى لفرض ثقافتها على ثقافات القارات الثلاث: أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، بل التعارف الإنساني، مصداقاً للآية "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، حيث يشكل التعارف صميم التفاعل الإيجابي بين الثقافات بعيداً عن النوايا السيئة والرغبة في بسط النفوذ والسيطرة على الآخر.<sup>2</sup>

### 3- تعارف الحضارات: نحو رؤية مغايرة لجدل الأنا والآخر:

يرى المفكر السعودي زكي الميلاد [1965-]\* أنّ حاجة الحضارات تتزايد بشكل كبير إلى إيجاد حلول مناسبة تسهم في إزالة ومعالجة المخاطر التي تتهدد العالم، والتخفيف منها، وتساعد على تحقيق مستقبل مشرق للجميع، وهذا ما يفتح النقاش حول العلاقة المفترضة بين هذه الحضارات، ولقد برزت في هذا السياق مقولات حاولت أن تقدم رؤية في تفسير حركة التحولات التي تحتاج العالم في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، وصياغة منظور للعلاقة بين الحضارات، من أبرزها، مقولات: نهاية التاريخ وصدام الحضارات وحوار الحضارات، لكن مقولة نهاية التاريخ قد شهدت تراجعاً وانكماشاً، لذلك فإن المقولتان اللتان تستدعيان اهتماماً أكثر هما مقولتا حوار الحضارات وصدام الحضارات.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> حسن حنفي: حصار الزمن، الحاضر (إشكالات الحاضر)، مرجع سابق، ص 477-479.

<sup>2</sup> حسن حنفي: صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟، ضمن: عبد المجيد عمراني وآخرون: مستقبل حوار الحضارات في ظل العولمة، دار الوليد للنشر، ط1، الجزائر، 2009، ص8.

\* زكي عبد الله أحمد الميلاد، مفكر سعودي من مواليد 1965 بمدينة القطيف، متخصص في الفكر الإسلامي والحضاري، وهو رئيس مجلة كلمة التي تعنى بهذا الشأن، عرف بنظرية "تعارف الحضارات"، وله الكثير من المؤلفات منها: الحركة الإسلامية ومعالم المنهج الحضاري (1991)، المسألة الحضارية: كيف نتكر مستقبلنا في عالم متغير؟ (1996)، المسألة الثقافية: من أجل بناء نظرية في الثقافة (2005)، تعارف الحضارات (2006).

<sup>3</sup> زكي الميلاد: المسألة الحضارية، كيف نتكر مستقبلنا في عالم متغير؟، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1999، ص58-59.

ويعتقد أنه على الرغم من كون مقولة حوار الحضارات هي أصلح وأسبق من مقولة صدام الحضارات على مستوى المعرفة والفكر، لكن تحقيقها واقعيًا، تفصل عنه مسافات طويلة. فمن ناحية، هذا المفهوم لا يملك القدرة الفاعلة، لكي يؤثر على مجرى السياسات العالمية، وعلى بنية وأنماط العلاقات الدولية، نظرًا لشدة تعقيداتها وتناقضاتها، وتضارب مصالحها السياسية والاقتصادية والأيدولوجية. ومن ناحية ثانية، هذا المفهوم يفتقر إلى الأرضية المناسبة، فالغرب الذي يفترض فيه أن يكون طرفًا أساسيًا في أي حوار من هذا المستوى، ليس على استعداد للدخول في حوار متكافئ مع الحضارات الأخرى، خاصة وأنه يمثل الحضارة الغالبة، ولا يرى نفسه معنيا بالحوار أساسًا، إذ ظل يتعامل مع الحضارات الأخرى بتعال مفرط، وهذا ما يشهد عليه تاريخه القديم والحديث والمعاصر. إضافة إلى ذلك فإن الحضارات الأخرى ليس لديها القدرة ولا الإقناع على أن تدخل حوار متكافئًا أو متوازنًا، أو أن تنخرط في شراكة حقيقية وعادلة مع الغرب، خاصة وأن الغرب ليس بحاجة لشراكة من هذا النوع، كما أنه شديد الحذر من أي تقارب أو توافق يحصل بين الحضارات، خاصة إذا كانت الحضارة الإسلامية طرفًا فيه، خوفاً من تحول هذا التقارب أو التوافق إلى تحالف بين الحضارة الإسلامية وأي حضارة أخرى يتعارض مع مصالحه، وهي مخاوف ظهرت في مقولة هنتنغتون حول صدام الحضارات، لذلك فإن مقولة هنتنغتون هي الأقرب إلى روح العالم المعاصر المحكوم بذهنية الهيمنة والاستقطاب، وهي الوضعية التي تأسست حولها مقولة صدام الحضارات وشكلت أرضية تفسيرية لها.<sup>1</sup>

لقد تحولت مقولة صدام الحضارات - كما يرى زكي الميلاد - إلى واحدة من أخطر الأفكار تداولها وسجالا، بسبب طبيعتها التحريضية، وبنيتها التفسيرية التشاؤمية، خاصة وأنها جاءت في مرحلة زادت فيها التطلعات نحو إزالة المخاوف من إمكان وقوع حرب عالمية، ووقف سباق التسلح العالمي، وتوازنات الردع النووي التي جعلت العالم يعيش درجة عالية من التوتر والرعب. فبدل الشعور بالتفاؤل، جاءت هذه المقولة لتبعث تشاؤماً مخيفاً، وتبشر بحرب باردة بين الحضارات، أشد خطورة من الحرب الباردة التي كانت تحكم العلاقة بين القطبين في السنوات السابقة، ولذلك فإن هذه المقولة تمثل في نظره ارتداداً على مقولة حوار الحضارات، وعلى تلك الدراسات المقارنة لتاريخ الحضارات، إذ تنتمي لنوع آخر من الدراسات الغربية المتحيزة، ذات النزعة العدائية والتوظيف اللاأخلاقي، المرتبطة بمؤسسات التبشير وأجهزة الاستعمار على منوال دراسات الاستشراق القديم، والدراسات الأنثروبولوجية التوظيفية.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> زكي الميلاد: تاريخ الحضارات: الفكرة، الخبرة، التأسيس، مجلة الحوار الثقافي، مج 2، ع 1، جامعة مستغانم، الجزائر، فيفري 2013، ص ص 15-17.

<sup>2</sup> زكي الميلاد: من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات، ضمن: زكي الميلاد وآخرون: تعارف الحضارات، دار الفكر، ط 1، دمشق، 2006، ص 45، ص 56.

لأجل ذلك، فإن هناك حاجة إلى مفهوم جديد أكثر تفاعلاً، وأقدر على الاستمرار، يجيب على المشكلات التي تشوب مسألة العلاقة بين الحضارات، وهنا يتساءل "زكي الميلاد" عن إمكان أن يتضمن التصور الإسلامي رؤية أو مفهوماً يحدد شكل العلاقات مع الأمم والحضارات الأخرى، ويتناغم مع التجربة الحضارية للمسلمين، حيث كان الإسلام من أكثر الحضارات انفتاحاً على العالم، ويستجيب لمضامين القرآن الكريم باعتباره جاء للناس كافة ورحمة للعالمين، ورسالة خالدة للبشر بتنوعاتهم، ثم أعلن أنه توصل إلى مفهوم، نحتته وأسس له معرفياً، هو مفهوم "تعارف الحضارات"، فضّله على مفهومي "حوار الحضارات" و"صدام الحضارات"، لقيمتيه المعرفية والأخلاقية والإنسانية، خاصة وأنه مستوحى من القرآن الكريم، من الآية 13 من سورة الحجرات: (( يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ))، وهي أكثر آية تكرر الحديث عنها، والإشارة إليها في الكتابات العربية الإسلامية في سياق الحديث عن حوار الحضارات، لكن الإشارة إليها لا تتعمق في استجلاء دلالاتها، أو استكناه مكوناتها، أو محاولة توليد مفهوم منها، يكون أصيلاً ومحكماً، يلتزم بالشروط العلمية والقواعد الاصطلاحية، ولقد استخرج "زكي الميلاد" من هذه الآية وفق أسلوب تحليلي جملة من المضامين التي يراها مهمة في تشكيل مفهوم التعارف الحضاري والتأكيد عليه، وهي:

أنّ الآية لم تقل فرضاً: (ليتعاونوا) أو (ليتوحدوا) أو (ليتحدوا) ولم تقل (ليتنفروا) أو (ليتصادموا)، بل اختارت بالضبط مفهوم (ليتعارفوا) لخصوصية جوهرية في هذا المفهوم، كونه مرتبط بمقاصد المورد الذي جاء منه وهو القرآن الكريم، وبدراسة مكونات هذه الآية تحليلاً، نجد أنها تبدأ بنداء موجه إلى الناس كافة، وهو مصطلح قرآني يعبر عن اسم الجنس البشري، فسورة الحجرات وهي مدنية، افتتحت بقوله تعالى ((يا أيها الذين آمنوا)، واختتمت بقوله تعالى ((يا أيها الناس))، في انتقال من العام إلى الخاص، ومصطلح "الناس" مصطلح غاية في الدقة، حيث لا يقبل التجزئة أو الثنائية أو التقابل، بخلاف مصطلحات ومفاهيم متداولة في الفكر السياسي والاجتماعي، من قبيل مصطلح (الأمة) أو (الشعب) أو (المجتمع) أو (الجماهير)، التي تشير إلى جزء من كل (الأمة، الشعب، المجتمع)، أو تقوم على قسمة ثنائية أو تقابل ضمن الجزء (الجماهير)، ثم يأتي قوله تعالى ((إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) وفيه إشارة إلى تعيين الخطاب إلى (يا أيها الناس)، ويمكن تناوله من جانبين: الأول خاص، في سياق نفي التفاخر بالأنساب، لوحدة الأصل (آدم وحواء)، والثاني عام، في سياق نفي مطلق التفاضلات الطبقية والعرقية واللغوية والقومية.

(وجعلناكم شعوباً وقبائل)، تتعدد الآراء حول معنى الشعوب والقبائل، فبعضهم رأى أن المقصود بالشعوب طوائف العجم، والمقصود بالقبائل طوائف العرب، وبعضهم رأى أن الشعوب انتساب إلى المناطق الجغرافية، والقبائل انتساب إلى العرق والدم، لكن زكي الميلاد يميل إلى الرأي الذي يقول أن الشعوب جمع شعب، بالمعنى المتعارف عليه حالياً في تقسيم الأمم، والقبائل جمع قبيلة وهي أصغر من الشعب. (لتعارفوا) أي

أنه رغم تعدد الشعوب والقبائل وتوزعهم عبر الأراضي المترامية الأطراف، فإنهم مطالبون بالتعارف، كمبدأ أساسي في العلاقات، وكحل من أجل نفي الصراعات والنزاعات، والانفكاك من السيطرة والهيمنة بين الشعوب والقبائل. (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) بمعنى أن القرآن لا ينفي مبدأ التفاضل بين الناس وبين الشعوب والقبائل، وإنما ينفي قيم التفاضل التي كانت معروفة آنذاك، كقيم القوم والقبيلة والعشيرة والعرق، ذلك ليؤكد معيارا آخر للتفاضل وهو معيار التقوى. (إن الله عليم خبير)، أي أنه عليم بخلق الناس، وخبير حينما جعلهم شعوبا وقبائل، لحكمة هو أعلم بها سبحانه وتعالى.<sup>1</sup>

وبدراسة الآية بأسوب تركيبى، استخلص مجموعة من المرتكزات الأساسية لتعارف الحضارات، منها:

- وحدة الأصل الإنساني، فالإنسانية بكل تنوعاتها تعود إلى أصل واحد، وهذا ما يوجب السعي نحو بناء العالم على أساس الأسرة الواحدة، وإزالة كل العصبية والعنصرية التي تغذي النزاعات وصراعات وحروب مدمرة، وهذا لا يعني أبدا تجاهل التنوع الإنساني كحقيقة موضوعية، فالتنوع تفرع من الأصل حدث عبر رحلة الإنسان الطويلة عبر التاريخ.

- يجب أن تقوم العلاقة بين الناس في تنوعهم وتوزعهم عبر العالم، على أساس التعارف لا على أساس القطيعة أو العزلة أو الصدام، وهنا تجدر الإشارة إلى أنه لا يكفي أن يدرك الناس أنهم من أصل واحد، بل عليهم أن يتعارفوا حتى يرتقوا بهذا التعارف إلى المستوى الذي تتحقق فيه الأسرة ذات الأصل الواحد.

- التعارف يقدم للحوار المتكافئ والمثمر، ويقي من النزاع والصدام على مستوى الأمم والحضارات، لكن التعارف المقصود هنا، هو ذلك الذي يتجاوز الحدود السطحية إلى ما هو أعمق، حيث تتعرف كل أمة أو حضارة على إمكانيات الأمم والحضارات الأخرى، على كافة المستويات ثقافيا واقتصاديا وسياسيا، بالإضافة إلى استكناه المشكلات والتحديات المشتركة.

- لا يلغي التعارف مبدأ التفاضل بين الناس والشعوب والأمم، لأن التفاضل واقع موضوعي لا يتعارض مع مبدأ العدل والمساواة، لكنه يلغي مقاييس التفاضل التي تقوم على النسب والقبيلة والعرق، فتورث الحقد والكراهية والصدام، لصالح مقاييس سامية تربط الأمم والحضارات بالقيم النبيلة.

- العلاقات بين الأمم الحضارات في المنظور الإسلامي ليست مجرد مصالح ومنافع، وليست محكومة بالسياسة والاقتصاد فحسب، وإنما هناك قيم وآداب وأخلاق، يمكن أن يجتمع عليها الناس ويتقاربوا.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> زكي الميلاد: المسألة الحضارية، كيف نتكر مستقبلنا في عالم متغير؟، مرجع سابق، ص ص70-73.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص ص74-78.

إنّ مفهوم التعارف كما يقدمه "زكي الميلاد" يتقوم من ركنين متلازمين هما: الهدم والبناء، رفع الجهل من جهة، وتمكين التعارف من جهة أخرى، فرفع الجهل يمثل الدور السلبي، والتعارف يمثل الدور الإيجابي، والعلاقة بينهما هي علاقة هدم وبناء، إذ لا يكفي رفع الجهل، وإنما لا بد من إحلال التعارف مكان الجهل في العلاقة بين الحضارات، وكمثال تطبيقي على ذلك، يستجلب "زكي الميلاد" تجربتين من التاريخ لهما علاقة بالحضارة الإسلامية، يتعلق النموذج الأول بلقاء الحضارة الإسلامية بالمجتمع المغولي، حيث قاد الجهل هؤلاء المغول إلى النزاع والحرب، ثم قادهم التعارف إلى التفاهم والسلام، أما النموذج الثاني يتعلق بلقاء الحضارة الإسلامية بالأمم الأوروبية المسيحية، فالجهل قاد الأوروبيين إلى الحروف الصليبية، أما التعارف فقادهم إلى مسلك آخر، وهو النهوض بأكبر عملية استكشافية، تمثلت في أديباتهم بحركة الاستشراق التي كان من الممكن أن تسهم في تحقيق تقارب وتفاهم بين الحضارتين، لولا غلبة منطق المصلحة على منطق المعرفة عند الأوروبيين الذي وجه المعرفة إلى وجهة الصدام والنزاع والسيطرة، بدل أن يوجهها إلى المسار الأخلاقي التعارفي.<sup>1</sup>

وبالحديث عن فكرة التعارف يبرز الحديث حول صلتها بفكرة التواصل عند المفكر الألماني "يورغن هابرماس" Jürgen Habermas [1929-]، ويجد "زكي الميلاد" أن المفهوم يشتركان في القول بضرورة الوصول إلى الآخر واكتشافه، والاعتراف بوجوده، بل حمايته والدفاع عن كرامته وحقوقه، لكنهما يفترقان في المجال، فالتواصل عند هابرماس يرتبط بالمعرفة، ويتصل بالعقل، وينتمي إلى المجال الفلسفي، في حين أن التعارف هو مفهوم له علاقة بالناس، ويتصل بالجماعات والمجتمعات، وينتمي إلى المجال الإنساني العام، وبهذا يكون مفهوم التعارف أوسع من تلك الحدود التي تحدد بها مفهوم التواصل عند "هابرماس". ويرى "زكي الميلاد" أن "هابرماس" استطاع أن يحول هذا المفهوم السهل والبسيط إلى فلسفة شديدة الأهمية، من خلال تأسيسات جوهرية أكسبته ثقته المعرفية وطدت صلتها بالفكر الفلسفي، وهو الحقل الذي يمنح صفة الاعتبار العلمي والأخلاقي للمفاهيم،<sup>2</sup> في المقابل فإن مفهوم التعارف الحضاري يجد صعوبة في بناء قاعدة معرفية متماسكة، وفي انتزاع الاعتبار العلمي، في العالم العربي وفي الغرب على السواء، ذلك لأن مجال البحث في علم الحضارة وتاريخ الحضارات في الدراسات والجامعات العربية لم يشهد ازدهارا بعد، كما أن الكتابات العربية لم تبلغ درجة التميز إذ هي أقرب إلى محاكاة الكتابات الغربية والتقليد بموضوعاتها واتباع مناهجها أو الاعتماد عليها. إضافة إلى الصعوبات المتعلقة بالإثراء المعرفي لهذه المفاهيم ذات المنشأ العربي، وإمكانية دمجها في التراكم المعرفي، بإحاطتها بالخبرات والتنقيب عن أصولها تاريخيا وحضاريا، هذا من جهة، إضافة إلى عدم الاهتمام

<sup>1</sup> زكي الميلاد: تعارف الحضارات.. نموذجان تطبيقيان، شبكة النبا، تاريخ الاطلاع: 2024/12/3، الرابط:

<https://annabaa.org/arabic/print/34922>

<sup>2</sup> زكي الميلاد: تعارف الحضارات، ضمن: زكي الميلاد وآخرون: تعارف الحضارات، مرجع سابق، ص ص 203-204.

بدراستها تحليلاً ونقداً، لغرض إنمائها وانضاجها، والمشاركة في تعميمها ولفت النظر إليها والدفاع عنها، وهي مشكلة عربية معاصرة في عدم القدرة على ابتكار النظريات والمفاهيم وإدماجها في المعارف الإنسانية، وفتح نقاشات واسعة حولها، إضافة إلى غياب التضامن والشعور بالمشاركة المعرفية بين المفكرين والباحثين العرب.<sup>1</sup>

وهناك تحديات أخرى تعترض هذا المفهوم، ترتقي إلى مستوى المعوقات، منها العائق الديني، فالدين جوهر في كل حضارة، ومن الحقائق المشهودة الالتفاف حول المقدس في حالات الشحن والتعبئة الطائفية أو المقابلة الفكرية، فتضييق مساحة الفكر لصالح العاطفة، وهذا ما يؤجج الصراع أكثر مما يفسح المجال للحوار والتعارف، ولذلك يجب على جميع الأطراف أن يسلموا بأن الغاية من التعارف ليست تحويل الناس عن دينهم لصالح دين آخر، فلكل شرعة ومنهاج، فما بالك بمحاولة توحيد الأديان!، ومن هنا يجب أن يتطلعوا إلى البحث عن القواسم المشتركة بين الحضارات، والتي قد تجسدها قيم الحرية والعدل، ومحاربة التفسخ الخلقي، ومواجهة الاستبداد، ورفض استنزاف ثروات الشعوب، إضافة إلى إمكان الاستثمار في دعوة الأديان إلى السلم والقيم الإيجابية،<sup>2</sup> وهذا ما سيكون أساساً للتعارف، ومن ثم العيش المشترك.

وبالرغم من التفاوت بين الحضارات في العلم والتكنولوجيا، وسعة الانتشار، وهذا أمر مسلم به، إلا أن أكثر ما يعيق التعارف، هو الادعاء بتوقف حضارة ما، على باقي الحضارات، وذلك حينما تتضخم ذات أصحابها الحضارية،<sup>3</sup> وهذا ما حصل مع الحضارة الغربية المتمركزة حول ذاتها، والتي تنظر إلى باقي الحضارات على أنها أطراف وهامش على سلم الحضارة. لذلك فإن الأوفق هو التسليم بالعناصر الإيجابية لكل حضارة، وصرف الجهود المستقبلية من أجل إفادة الحضارات من بعضها، والتفكير في تكامل حضاري يقوم على التواضع والتطلع لفائدة إنسان المستقبل.

وفي الأخير، يمكن القول أنّ مفهوم أو نظرية التعارف، هي محاولة مهمة للتجسير المعرفي والموضوعي بين القوى الخيرة والفاعلة في العالم، وهي كذلك دعوة إلى استكناه ثقافات وحضارات الآخرين، بعيداً عن التعصب والأحكام المسبقة أو النوايا المبيتة، حتى يضيق الخناق على النظريات التي تنزع إلى الصراع والصدام بين الحضارات والشعوب، وهي نظريات تتغذى على الحقد والكراهية، وتتحرك وفق المصالح الضيقة، ولا تلقي بالا لخصوصيات الشعوب، لكن هذا يحتاج إلى وقت أولاً من أجل خلق المنافذ المناسبة للتعارف الحضاري، وصناعة بيئة حاضنة في المجتمع العلمي والسياسي، كما يحتاج إلى إعادة قراءة لبعض مناهج وطرائق

<sup>1</sup> زكي الميلاد: من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات، مرجع سابق، ص 64-65.

<sup>2</sup> محمد مراح: نحو رؤية إسلامية لتعارف الحضارات، ضمن: زكي الميلاد وآخرون: تعارف الحضارات، مرجع سابق، ص 108-111.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 108.

المعرفة بالآخر، التي يمكن أن يعدل مسارها لصالح مقصد تعارف الحضارات، ومن بين المناهج أو الطرائق، الاستشراق والاستغراب، فبالنسبة للاستشراق، هناك استشراق موضوعي يمكن البناء على منجزاته في هذا الباب، أما بالنسبة للاستغراب وهو يشهد مراحل الأولى، ويعيش طور التأسيس، فيجب العمل على أن لا يتحول إلى استشراق معكوس، يضم نوايا الإقصاء ورد الصاع صاعين، وهذا ما حذر منه مفكرون من داخل الفضاء الغربي، منهم مستشرقون، لم يجدوا مانعا في قيام الاستغراب، لكن شريطه أن لا يكون بمنطق المكايدة والانتقام، وإنما بمنطق التعرف على الآخر وفهمه، ومن هؤلاء مثلا: "بيير تيه" الذي يقول: «من الطبيعي أن يكون هناك استغراب في الشرق ومن الضروري أن يكون الهدف هو معرفة أفضل وإدراك أفضل للغرب هناك باحثون من أمريكا يتعمقون في تاريخ العصور الوسطى الفرنسية ولماذا لا يكون هناك باحثون من الشرق تكون لهم اهتمامات متشابهة، مثل هذا الاهتمام في تصوري مفيد للجانبين...»<sup>1</sup> ومنهم أيضا "جاك بيرك" الذي أجاب عن سؤال حول وجوب قيام نوع من الاستغراب في مقابل الاستشراق قائلا: «بالطبع، وبموجب الآية القرآنية التي تحث الشعوب على التعارف المتبادل، هذا هو المعنى السليم»<sup>2</sup>. وهو يقصد هنا طبعاً الآية 13 من سورة الحجرات التي تتأسس عليها أطروحة تعارف الحضارات.

**خلاصة:** رأينا في هذا الفصل كيف حاول "حسن حنفي" أن يواجه الاستشراق ليس كما كان الشأن عند كثير من سبقه من المفكرين، برد الشبهات التي تتضمنها أعمال المستشرقين حول التراث العربي الإسلامي وتعريه نزعة التمركز المضمرة داخل الخطاب الغربي حول الشرق والشرقيين، وإنما أراد أن يقدم مشروعا حضاريا بديلا يتوجه من خلاله إلى الغرب بالدراسة والفحص في تراثه ومناهجه ونواياه، في مصادره وتكوينه ومصيره، وقد تمثل هذا المشروع في ما أطلق عليه الاستغراب، وهو يمثل جبهة من جبهات مشروعه الكبير "التراث والتحديد" الذي يتصدى لبحث جدل الأنا (العربي الإسلامي) والآخر (الغرب) الذي بذل له عمرا كاملا حتى يكتمل بيانه النظري وكثير من تطبيقاته على تراث الأنا والآخر، ثم إن "حنفي" لا ينظر إلى الآخر بمنطق الصدام والصراع الذي رأى أنه أبرز ما يحرك الوعي الغربي تجاه الآخر، وإنما حدد ضوابط لهذا الجدل في صورة معرفة الذات أولا وتبيان ما يحكم وعيها تجاه ذاتها وتجاه الآخر، ثم التحرك نحو الآخر الغربي من خلال حوار ثقافي متكافئ. ولقد رأينا قبل ذلك أن "أنور عبد الملك" حاول أن يتجاوز مقولة صدام الحضارات إلى مقولة تلاقي الحضارات وفق رؤيته الحضارية واقتراحه لصياغة بديلة للعالم في حضاراته ومناطقه وأمه وثقافته. وانتهينا إلى أن البديل المناسب هو التعارف بين الأمم والحضارات الذي يعتبر نافذة للسلام والعيش المشترك دون إقصاء أو تهميش.

<sup>1</sup> أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب: حوار الاستشراق، مرجع سابق، ص ص 187-188.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 33.

خاتمة

بناء على ما تقدم من تحليل ومناقشة لعناصر الإشكالية عبر فصول هذا البحث، فإنه قد بدت لنا مجموعة من الاستنتاجات والملاحظات تتعلق بثلاث محاور هي: الرؤية الحضارية، الموقف من الاستشراق، أفق التفاعل بين الحضارات، يمكن أن نلخصها كما يلي:

- قدّم "أنور عبد الملك" و"حسن حنفي" محاولتين مهمتين لإعادة ضبط علاقات القوى بين الشرق والغرب خارج إطار الهيمنة والتمركز الغربي، شكلتا استمرارا لمسعى قومي مخلص لمقاومة فقدان الهوية لصالح الأيديولوجيات الغربية، وذلك انطلاقا من التمسك بالذات الأصيلة التي تناوّلها "عبد الملك" بناء على مفهوم "الخصوصية"، خصوصية الأمة التي تشكلت عناصرها في عمق تاريخها الطويل وكانت سبب استمرارها إلى الآن، وعدّها طريقة مثلى لتبديد الشعور بالتناقض بين الأصالة والمعاصرة الذي يسري في العقل العربي. في حين نظر إليها "حنفي" من منظور "الأصالة" التي اعتبرها شرطا وضمانة للمعاصرة وسببا لاستمرارها، ومعيّنا لتحقيق التجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب بين الحاضر والماضي، ودافعا ملهما للمستقبل، وحصنا منيعا ضد انفصام الشخصية الحضارية، وضد الازدواجية في الثقافة بين دعاة القديم ودعاة الجديد. لقد كان "عبد الملك" يرمي إلى تحقيق الخصوصية في ثقافة مصر في علاقتها مع الدوائر المحيطة، بينما كان "حنفي" ينقّب عن الأصالة في التراث الإسلامي. وكانت النتيجة نموذجان حضاريان للتفاعل مع الغرب، نموذج أيديولوجي قائم على قلب المعادلة في جدل الذات والآخر، بين الناظر والمنظور إليه، كان لا يخلو من محاولات دينية في طرحه، وهو النموذج الذي قدمه "حنفي"، ونموذج نظر إلى خريطة التفاعل العالمي وحاول فهم العلاقات التي تحكمه والتعامل معها وفق تحالفات حضارية في نطاق أوسع من دائرة الانتماء العربي الإسلامي، وهو ما عكسه مشروع ربح الشرق عند "عبد الملك".

- لقد أدرك "عبد الملك" أن "الأمة العربية" يمكن أن تضطلع بدور أساسي وفعال ضمن الدوائر الحضارية المحيطة، وفي التحولات العالمية بشكل أوسع، ولذلك فقد ظل طرحه عقلانيا فيما يتعلق بالعلاقات غير المتوازنة بين الشرق والغرب، وبحث عن صياغة عالم جديد ضمن تفاعل جدلي إيجابي بين الحضارات، فركّز اهتمامه على إمكانات وفرص النهضة في نطاق كل دائرة حضارية على حدة، ثم عبرها جميعا. وللخروج من حالة الهزيمة الحضارية إزاء الاستعمار والإمبريالية الغربية، سعى إلى التأكيد على العناصر الإيجابية في التراث الثقافي للشعوب الأصيلة من جهة، وعلى الفرص المتاحة للتفاعل مع الدول غير الأوروبية المحيطة بها من جهة أخرى، كما لم يغفل إمكان وجود قنوات تواصل مع الآخر الغربي عبر التعاون مع المنظمات الدولية والقطاعات الإيجابية في الغرب الحضاري، وهذا الطرح الذي قدمه "عبد الملك" إنما يصدر عن دراسته المتأنيّة للمسرح العالمي المتغير ودرايته بطبيعة النظام العالمي السائد، واتصاله المباشر واطلاعه على مميزات وخصائص الدوائر الحضارية المختلفة، وعلاقاته بالنخب الثقافية والسياسية التي تعبر عن تطلعات الشعوب وآمالها في الشرق والغرب.

- أما "حنفي" فلقد كان تصوره للجدل بين الشرق والغرب انطلاقاً من واقع حضاري مأزوم أولاً، وعن شعور بكرهية متحذرة في النفسية الغربية تجاه الشرق والشرقيين ثانياً، ولهذا كان أكثر انشغاله تبيان العناصر السلبية في الحضارة الغربية في المقام الأول، وإظهار مؤشرات انهيارها التي لا يمكنها أن تغفل منه، ثم تأكيد العناصر الإيجابية التي يتمتع بها العالم العربي والإسلامي، واعتبارها مؤشرات للانبعاث الحضاري من جديد، حيث تصعد حضارة وتنزل أخرى، على رأس سبعة قرون من الزمان، وهذا ما لا يترك مجالاً للتعايش والحوار بين الحضارات، ظهر ذلك بوضوح كما رأينا في مشروعه الذي أطلق عليه "الاستغراب" الذي ينم عن رغبة عارمة في قلب الأدوار وسعي حثيث إلى رد الكرة سواء بوعي أو من غير وعي، لكن ذلك قد يشكّل مدخلاً لإنكار التأثيرات المتبادلة بين الحضارات عبر التاريخ، كما أنه يفصح عن حلم طوباوي يتملكه يضمّر تجاهلاً أكيدا للواقع الحالي للأمة العربية الذي لا يحتمل القيام بمثل هذا الدور.

- إن هذه الملاحظات ليست إثباتاً لصحة أطروحة أحد المفكرين أو تمييزاً لإحدهما عن الأخرى، وإنما هي محاولة لوضع كل أطروحة في موضعها ضمن مساعي المفكرين العرب لإيجاد الحلول لتحقيق نهضة حضارية حقيقية ومناسبة للحظة التاريخية الراهنة، ومن هنا يمكننا أن نستنتج أن أطروحة "حنفي" مناسبة من حيث الارتداد إلى التراث قراءة وفهما خدمة لوعي جماهير الأمة بذاتها وهويتها الحضارية، في حين تأتي أطروحة "عبد الملك" لتقدم تصوراً لجدلية فعالة بين مكونات الأمة الواحدة بأيدولوجياتها المختلفة، ولتعتبر لاحقاً عن أفق انتظامها في جدل إيجابي في ما بين الحضارات.

- أما بالنسبة لموقفهما من الاستشراق، فإن "عبد الملك" و "حنفي" قد عابا على الاستشراق استناده إلى تمييز جوهري بين الشرق والغرب، يرى أن الغرب هو ما هو عليه من التفوق وأن الشرق هو ما هو عليه من التخلف كنتيجة لطبائع ثابتة وليس لصيرورة تاريخية قابلة للتبدل، أي أنه يقوم على فصل أنطولوجي بين الشرق والغرب، لكنهما وقعا بشكل أو بآخر في نفس هذا المأزق، حيث طبقا أغلب انتقاداتهما على الاستشراق في تأكديهما لخصوصية الذات من حيث أرادا نفيها، فظل الشرق شرقاً والغرب غرباً في تحقيق لدعوى الاستشراق بشكل معكوس.

- إنّ نقدتهما للاستشراق اعتمد على مفاهيم ومناهج مستوردة في أغلبها من السياق الغربي الذي نشأ فيه الاستشراق، إلى حدود يمكن أن يوصف بأنه نقد داخلي من الثقافة الغربية حتى وإن كان يتوجه إليها بنية فض الاشتباك ومواجهة الهيمنة، ظهر ذلك في استعارة "عبد الملك" لمفاهيم ماركسية في التحليل، وحضر بشكل أكثر وضوحاً عند "حنفي" في تبنيه لمنهج شامل تلتقي فيه الفينومينولوجيا مع الماركسية، مع العقلانية وآليات التأويل المعاصرة، وقد صرح "حنفي" بذلك دون تردد حينما أكد أنه سيطبق في دراسته للوعي الغربي المناهج ذاتها التي استخدمها المستشرقون عند دراستهم لحضارات الشرق، كل هذا يثير لدى بعض النقاد تساؤلاً عن جدوى هذا النقد وعمّا سيضيفه إلى ما كتبه مفكرون من داخل الحضارة الغربية ذاتها.

- تظهر بشكل واضح الخلفيات الأيديولوجية التي أسهمت في تشكيل نقد الاستشراق لدى "عبد الملك"، فانطلاقاً من أيديولوجيته الماركسية قسّم الاستشراق إلى أوروبي غربي رأسمالي في مقابل استشراق اشتراكي، ثم أصدر أحكامه على هذا الصنف أو ذاك وفق معيارية أيديولوجية خالصة تتوافق مع منطلقاته الأولى في التقسيم. وهذا ما أدى إلى انحياز معلن إلى الاستشراق الاشتراكي لمجرد أنه يعادي الثقافة الغربية الكولونيالية المهيمنة ويشكل نصيراً لقضايا شعوب الشرق، دون الاهتمام بقيمته العلمية إذا ما قورن بالمدارس الأخرى من الاستشراق، إلا في حدود ضيقة كما فعل عندما نوّه بدراسات "جوزيف نيدهام" و"جاك بيرك". ولقد كانت علاقة المعرفة بالمؤسسة هي الخيط الناظم لنقده للاستشراق فاتجه رأساً إلى نقد الاستشراق الأوروبي الغربي في حين بدأ متفائلاً جداً بالاستشراق الاشتراكي من منطلق تحيزه الواضح للفكرة الاشتراكية وهوموم بقضايا التحرر الوطني والثقافي من الهيمنة الغربية، ولو أنه نظر إلى الاستشراق الاشتراكي من نفس المرآة لما أغفل أن الاستشراق الاشتراكي بدوره مرتبط بالمؤسسة والمشروع السوفيتي ومدافعا عن مصالحه في الشرق الحضاري.

- تظهر أيديولوجية "حنفي" كذلك بشكل معلن لدى نقده للاستشراق، فهو منذ البداية يضع الاستشراق في سلة واحدة، ويتجه إلى نقده بضغط من نفسية متأزمة من شعور عميق بالهزيمة الحضارية، مما جعل العلاقة بين الشرق والغرب قائمة في منظوره على كراهية أبدية، هذا على الأقل فيما تعلق بالجانب الغربي، فكانت النتيجة انتقاداً للغرب متحيزاً وغير عقلائي في كثير من جوانبه. لقد استخدم "حنفي" كما رأينا عبارات مثل: "أنا زهقت"، "أقول للغربيين أنتم لستم ذاتا عارفة إلى الأبد"، "العين بالعين والسن بالسن... الخ، وهذا ما شكل دافعا نفسيا لتأسيس الاستغراب كهجوم مضاد على الاستشراق بنفس أدواته وطرائقه، وهذا ما يجعل قيمة عمله من حيث الموضوعية والحياد على المحك.

- يمكن القول أن نقد الاستشراق لدى كل من "عبد الملك" و"حنفي" يأخذ قيمته من كونهما عملاقان تأسيسيان، فلقد فتح نقد "عبد الملك" بدراسته "الاستشراق في أزمة" ورشة فكرية واسعة لنقد الاستشراق من موقع علمي حدائثي بعيداً عن خطاب الانبهار والتبجيل الذي يصدر عن تيار التغريب في الفكر العربي، ومختلفاً عن المنظور الديني الاتهامي الذي يتسم بالانفعالية ويقتصر على رد الشبهات في غالب الأحيان، والشاهد على قيمة عمل "عبد الملك" الهزة التي أحدثها في بيت الاستشراق إن صح التعبير، حيث قوبلت بردود من العديد من المستشرقين كما رأينا في فصول هذا البحث، كان بعضها في مقام الاعتراف ببعض عيوب الاستشراق ومشكلاته. أما "حنفي" فلقد اقترح "الاستغراب" كبديل حضاري في مقابل "الاستشراق"، وعمله هذا يشكل نقلة في التعامل مع الاستشراق، من الردود على الاستشراق إلى محاولة وضع الذات وفق أفق نخبوي عربي إسلامي في سياق التاريخ، ويجول الأنا الحضاري إلى ناظر بعد أن كان منظورا إليه، من جهة، وأن يخضع الآخر إلى النقد في مرآة الذات بعيداً عن أطروحاته المتمركزة حول الذات الغربية التي تتجه إلى الشرق عموماً وإلى العالم العربي الإسلامي بنزعه الاستعلاء والسيطرة، من جهة أخرى. وهذا ما يزعزع في

نظره ما لدينا من أوهام تاريخية حول الذات والآخر. وقد أثار مشروع "حنفي" بدوره ضجة واسعة خاصة من حيث القراءات العربية على مشروعه سواء من ناحية بيان أوجه القصور، أو من حيث بيان الإمكانيات التي يفتح عليها المشروع، حيث ظهرت دراسات ومشاهدة وأعمال تستجيب لدعوة "حنفي" إلى الاستغراب سواء كانت على مستويات فردية، أو في صورة مشاريع لمؤسسات بحثية.

- لا ندعي أنّ هذه الملاحظات قد غطت كل الجوانب المتعلقة بأطروحتي "عبد الملك" و"حنفي" في نقد الاستشراق كخطاب متمركز حول الذات الغربية خصوصا، أو في موقفهما من مسألة النهضة عموما، لكننا في هذا المناخ السوداوي الذي يمر به العالم العربي، وهذا الاستسلام الحضاري في أكثر لحظاتها التاريخية مأساوية، لا نملك إلا أن نتفاءل وننظر إليهما كبقعة ضوء تلوح في محيط كوني متقلب، فمشروع "عبد الملك" حتى وإن ظهر في لحظة تاريخية يعيش فيها العالم صراعا أيديولوجيا حادا، بين الغرب والاتحاد السوفيتي، وفي جو من حركات التحرر الوطني في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، حيث كانت مساحات المناورة الحضارية متاحة عبر التحالفات الإقليمية والدولية، إلا أنه يظل يحتفظ بكثير من أسباب راهنيته، فرغم التغيرات في أقطاب الصراع الدولي إلا أن هموم شعوب الشرق الحضاري تظل واحدة إلى اليوم. أما مشروع "حنفي" فإنه مؤثر عن الرغبة في الاستئناف الحضاري التي تسكن وعي كثير من النخب في العالم العربي الإسلامي، ودليل على استمرار روح المبادرة على منوال العلماء في تاريخنا الحضاري، ولعل هذا ما جعل "حنفي" يميل إلى تشبيه لحظته بلحظة "ابن خلدون"، حيث يقف على عتبة هذا العصر مؤسسا لعلم الاستغراب كما كان "ابن خلدون" مؤسسا لعلم العمران البشري في وقته.

- إن من صور التفاوض أيضا، وهي تصدر عن قراءتنا للمشروعين ومن وراءها تاريخية التفاعل الجدلي بين الشرق والغرب، في خطاب الاستشراق، وفي مواقف المفكرين العرب منه، أننا يمكن أن نفتح من خلال هذا الجدل على أفق جديد أكثر إيجابية وفعالية لصالح الشعوب والأمم في الشرق والغرب، وذلك من خلال السعي إلى تحقيق العيش المشترك بعيدا عن الصدام والاقصاء، والاتهام المتبادل. قد يكون ذلك كما رأينا في ثنايا هذا البحث من خلال التعارف بين الحضارات، وهو طموح يمكن أن يمثل الاستشراق في صورته الإيجابية المتحررة من دوافع السياسة في الهيمنة والسيطرة، والاستغراب في صورته الفعالة المتحررة من عقدة النقص والرغبة في الانتقام، رافدان أساسيان يسهمان في تحقيقه.

- أخيرا فإنه مهما كانت درجة مساهمتنا في مناقشة هذه الإشكالية فإنها مساهمة لا تخلو من نقص، وهذه حالة طبيعية تلازم كل بحث، مما يفتح لنا فرصا أخرى للاكتشاف والتصويب، ولغيرنا ممن سيفيد من هذا البحث، النقد أو الاستئناف عليه.

والحمد لله رب العالمين.

# فهرس المصطلحات

الصفحة	المصطلح بالإنجليزية	المصطلح بالعربية
أ-ب-ج-د-ه-و-13-14-15-16-17-18-19-20-21-44-45-46-47-48-50-51-52-53-54-56-57-58-59-60-61-63-64-65-66-67-68-70-72-73-74-75-76-77-78-79-80-81-82-83-84-85-86-87-88-89-90-91-93-94-95-96-97-98-99-130-132-137-142-143-144-145-146-147-148-149-150-151-158-165-168-172-177-184-187-196-197	Orientalism	الاستشراق
ج-د-ه-و-93-132-134-136-137-138-139-141-142-143-149-150-151-153-154-155-156-157-158-159-162-163-164-165-167-168-171-172-173-174-175-176-177-192-193-194-195-196-197	Occidentalism	الاستغراب
ج-29-99-109-111-112-114-128-129-130-162	Continuity	الاستمرارية
103-105-106-107-108-128-129-133-135-136-184-194	Authenticity	الأصالة
63-65-77-97-159	Historitism	التاريخانية
ب-ج-18-26-29-46-47-48-49-53-55-66-68-69-79-82	Heritage	التراث

-106-97-96-94-93-88-85 -134-133-132-115-112-107 -142-141-140-138-136-135 -155-153-150-146-144-143 -166-163-161-160-159-156 195-177-175-174		
ج-6-178-181-186-188-189 .197-192-191-190	Acquaintance	التعارف
ج-178-186-188-189-190 197-192	Acquaintance of civilizations	تعارف الحضارات
-137-136-132-55-54-53-25 -163-143-142-141-140-139 196-184-164	Westernism	تغريب
75-46	Essentialism	جوهرانية
أ-34-35-50-68-69-78-83 -156-153-151-140-135-106 196-183-165	Modernity	الحداثة
و-178-180-181-183-184 195-191-188-187-186-185	Dialogue of civilizations	حوار الحضارات
أ-ج-د-105-106-108-109-110 -128-119-114-113-112-111 194-130-129	Specificity	الخصوصية

103-40	Darwinism	دارونية
-186-185-184-179-178- 191-190-189-188-187	Clash of civilization	صدام الحضارات
29-21	Anthropocentrism	مركزية الإنسان
-85-78-50-42-36--31-24-23 152-151-95	Eurocentrism	المركزية الأوروبية
173-21	Egocentrism	مركزية الذات
-24-23-21-12-و-د-ه-و-أ-ب-ج-د-ه-و-12-21-23-24- -161-151-137-132-61-46-26 162	Western centralism	المركزية الغربية
22	Sociocentrism	مركزية المجتمع
194-135-133	Contemporaneity	المعاصرة
79	Textuality	النصانية
186-183-169-38	The End of History	نهاية التاريخ
-104-102-99-73-65-56-أ-ب- -120-118-116-114-110-106 -139-133-129-127-123-121 -174-164-131-160-156-143 197-194-175	Renaissance	النهضة
84-83-27-24-21	Marginal	هامشي

# فهرس الأعلام

الصفحة	أسماء الأعلام الواردة في البحث
92	إبراهيم مذكور [1995-1902]
183-174-172	ابن خلدون [1406-1332]
140-63-55	أحمد لطفي السيد [1963-1872]
ب-16-17-51-57-58-59-60-61- 64-66-76-79-83-87-95-97-98- 146-149-158	إدوارد سعيد [2003-1935]
13-12	آرثر جون آربري Arthur John Arberry [1905- 1969]
161-75-54-41-38-29-28-27	أرسطو Aristotle [384 ق.م - 322 ق.م]
55-52-50-48-44-43	أرنست رينان Ernest Renan [1892-1823]
171-168-104-99	أرنولد توينبي Arnold. J. Toynbee [1975-1889]
161-75-41-38-29-27	أفلاطون Platon [427 ق.م - 347 ق.م]
13	ألبرت ديتريش Albert Dietrich [1908-1829]
44	إميل برييه Émile Bréhier [1952-1876]
22	إميل دوركايم Émile Durkheim [1917-1858]
12	أنتوني وود Anthony Wood [1695-1632]
ب-54-53-51	أنور الجندي [2002-1917]
ب-ج-د-ه-و-51-57-66-72-73-74- 75-76-78-79-80-81-83-84-85- 86-87-88-89-90-91-92-94-95- 97-98-99-100-101-102-103- 104-105-106-107-108-109- 110-111-112-113-114-115- 116-117-118-119-120-121- 122-123-124-125-126-127- 128-129-130-139-149-157-174- 178-179-180-194-195-196-197	أنور عبد الملك [2012-1924]

114-31-30	أوغسطين [430-354]
183-165-164-161-36-35	إيمانويل كانط [1804-1724] Immanuel Kant
42-41-28	برتراند راسل [1970-1872] Bertrand Russell
122-98-97-60-59-18	برنارد لويس [2018-1916] Bernard Lewis
27-26-21	بروتاغوراس [487 ق.م - 420 ق.م] Protagoras
51	بنسالم حميش [-1948]
25	بول فاليري [1945-1871] Paul Valéry
192-93	بيير تيهيه [2015-1918] Pierre Thillet
180	تركي علي الربيعو [2007-1951]
40-38	تشارلز داروين [1882-1808] Charles Darwin
196-192-83-82-81	جاك بيرك [1995-1910] Jacques Berque
160	جاكلين روس [1949- ] Jacqueline Rose
58	جامباتستا فيكو [1774-1668] Giambattista Vico
93	جان جوليفيه [2018-1925] Jean Jolivet
73	جان فرانسوا شامبليون [1832-1790] Jean-François Champollion
143-50-48	جمال الدين الأفغاني [1897-1838]
109	جمال حمدان [1993-1928]
112	جواهر لال نهرو [1964-1889]
52-47	جورج سارتون [1956-1884] George Sarton
93	جورج طرايشي [2016-1939]
196-181-104-99-85-74-73	جوزيف نيدهام [1994-1900] Joseph Needham
21	جون بياجي [1980-1896] Jean Piaget
34	جيمس هتشيسون [1909-1820] James Hutchison

-135-134-133-132-و-د-ج-ب-136-137-138-139-140-141- -147-146-145-144-143-142- -153-152-151-150-149-148- -161-160-159-158-157-155- -167-166-165-164-163-162- -173-172-171-170-169-168- -180-179-177-176-175-174- -194-193-185-184-183-182- 196-195	حسن حنفي [2021-1935]
157	خير الدين التونسي [1899-1810]
44	دي بور De Boer [1942-1966]
56	ديفيد صامويل مرجليوت David Samuel Margoliouth [1940-1858]
36-35-34	ديفيد هيوم David Hume [1776-1711]
157-156	رفاعة رافع الطهطاوي [1873-1801]
66-19-15-13	رودي بارت Raudi Paret [1983-1901]
66	ريجبي بلاشير Régis Blachère [1973 -1900]
165-164-161-145-140-34-33	رينيه ديكارت René Descartes [1650-1596]
190-188-187-186	زكي الميلاد [-1965]
94	زكي مبارك [1952-1892]
47	زيغريد هونكه Sigrid Hunke [1999-1913]
127	سعد الدين إبراهيم [2023-1938]
161-29-27	سقراط Socrates [ 470 ق.م 399 ق.م]
140-63	سلامة موسى [1958-1887]
90-46	سلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy [-1758] [1838]
23-22	سمير أمين [2018-1931]

24	السيد يسين [2017-1933]
25	سيرج لاتوش [-1940] Serge Latouche
94-92	صلاح الدين المنجد [2010-1920]
138	صلاح قنصوة [1936 - ]
188-186-179-32	صمويل هنتجتون [-1927] Samuel P. Huntington [2008]
12	صموئيل كلارك [1729-1675] Samuel Clarke
131	طارق البشري [2021-1933]
141-92-56-55-53	طه حسين [1973-1889]
94	عائشة عبد الرحمان [1998-1913]
48-20	عبد الإله بلقزيز [-1959]
141-16	عبد الرحمن بدوي [2002-1917]
51-18	عبد اللطيف الطيباوي [1981-1910]
24-17	عبد الله إبراهيم [-1957]
ب-51-58-61-62-63-64-65-66-	عبد الله العروي [-1933]
141-67	
ب-16-52	عمر فروخ [1987-1906]
50-49-48	غابرييل هانوتو [1944-1853] Gabriel Hanotau
67-66-65-64-63-52-45	غوستاف فون غرونباوم [1972-1905] Gustave E. Von Grunebaum
57-50	غوستاف لوبون [1931-1841] Gustave Le Bon
18	فرانسوا دي بلوا François de Blois
45	فرانسوا رينيه دي شاتوبريان François-René de [1848-1768] Chateaubriand
40	فرانسيس جالتون [1911-1822] Francis Galton
93-92-91-90-89-88-69	فرانسيسكو غابرييلي [-1904] Francesco Gabrieli [1996]
123	فريدريك انجلز [1895-1820] Friedrich Engels

172-165-161-160-38-37-36-32	[1831-1770] Friedrich Hegel فريديريك هيغل
154-51-17	[2010-1927] فؤاد زكريا
161-123-87	[1883-1818] Karl Marx كارل ماركس
95-94-93-92-67-60	[1991-1909] Claude Cahen كولد كاھن
61-59-50-48-43	[1917-1841] Cromer Evelyn Baring اللورد كرومر
137	[1990-1915] لويس عوض
90-52-46-18	[1962-1883] Louis Massignon لويس ماسينيون
18	[1935-1869] Leone Caetani ليون كايثاني
150-89	[-1950] مازن صلاح مطبقاني
110-106	[1920-1864] Max Weber ماكس فيبر
50	[1900-1823] Max Müller ماكس ملر
57-56-55-51-33	[1973-1905] مالك بن نبي
ب-70-69-68-67-66-58	[2010-1928] محمد أركون
ب-53-52-51-18	[1982-1905] محمد البهي
159-153-141-17	[2010-1935] محمد عابد الجابري
63-50-49	[1905-1849] محمد عبده
184-130	[2020-1931] محمد عمارة
94	[1953-1876] محمد كرد علي
150-128-82	[2009-1922] محمود أمين العالم
137-6	[1997-1909] محمود شاکر
26	[1986-1907] Mircea Eliade مرسيليا إلياذ
52	[1978-1895] مصطفى خالدي
177	[2016 - 1929] مطاع صفدي
98-97-96-95-93-83-69-16-12	[2004-1915] Maxime Rodinson مكسيم رودنسون
169-47	[1998-1920] Maurice Bucaille مورس بوكاي
58	[1984-1926] Michel Foucault ميشيل فوكو
13	[-1886] Michelangelo Guidi ميكال أنجلو جويدي [1946]

93	ناهض حتر [2016-1960]
47-16	نجيب العقريقي [1981-1916]
44	هاملتون جيب Hamilton. A.R. Gibb [1895-1971]
44	هاملتون جيب Hamilton. A.R. Gibb [1895-1971]
39	هربرت سبنسر [1903-1820] Herbert Spencer
59	هنري كسنجر [2023-1923] Henry Kissinger
26	ويل ديورانت [1981-1885] William. J. Durant
66	ويليام مونتغمري واط [1909-2006] W. Montgomery Watt
45	ويليم موير [1905-1819] William Muir
190	يورغن هابرماس [-1929] Jürgen Habermas
94	يوسف أسعد داغر [1981-1899]

## قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع

1- المصادر

- ✓ أنور عبد الملك وآخرون: الجيش والحركة الوطنية: تر: حسن قبيسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 2012.
- ✓ أنور عبد الملك: الإبداع والمشروع الحضاري، دار الهلال، ط1، القاهرة، 1991.
- ✓ \_\_\_\_\_: الجدلية الاجتماعية، تر: سامية الجندي وعبد العظيم حماد، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ع 916، القاهرة، 2005.
- ✓ \_\_\_\_\_: الفكر العربي في معركة النهضة، دار الآداب، ط3، القاهرة، 1981.
- ✓ \_\_\_\_\_: المجتمع المصري والجيش (1952-1967)، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، ط1، القاهرة، 1998.
- ✓ \_\_\_\_\_: الوطنية هي الحل، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 2007.
- ✓ \_\_\_\_\_: تغيير العالم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 95، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر 1985.
- ✓ \_\_\_\_\_: ربح الشرق، دار المستقبل العربي، ط1، القاهرة، 1983.
- ✓ \_\_\_\_\_: في أصول المسألة الحضارية، دار الهلال، ط1، القاهرة، 2005.
- ✓ \_\_\_\_\_: من أجل استراتيجية حضارية، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 2005.
- ✓ حسن حنفي: حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1998.
- ✓ \_\_\_\_\_: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، القاهرة، 1992.
- ✓ \_\_\_\_\_: الدين والثورة في مصر (1952-1981)، ج1، الدين والثقافة الوطنية، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1988.
- ✓ \_\_\_\_\_: الدين والثورة في مصر (1952-1981)، ج2، الدين والتحرر الثقافي، مؤسسة هنداوي، ط1، القاهرة، 2024.
- ✓ \_\_\_\_\_: الدين والثورة في مصر (1952-1981)، ج6، الأصولية الإسلامية، مكتبة مدبولي، دط، القاهرة، 1989.
- ✓ \_\_\_\_\_: الدين والثورة في مصر (1952-1981)، ج8، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مكتبة مدبولي، القاهرة، دط، 1989.
- ✓ \_\_\_\_\_: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012.
- ✓ \_\_\_\_\_: تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين، مكتبة هنداوي، ط1، القاهرة، 2023.
- ✓ \_\_\_\_\_: حصار الزمن، الحاضر (إشكالات)، مركز الكتاب للنشر، ط1، القاهرة، 2004.

- ✓ \_\_\_\_\_: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1987.
- ✓ \_\_\_\_\_: في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990.
- ✓ \_\_\_\_\_: قضايا معاصرة: في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983.
- ✓ \_\_\_\_\_: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، ط1، القاهرة، 1991.
- ✓ \_\_\_\_\_: هموم الفكر والوطن، ج1: "التراث والعصر والحداثة"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، 1998.
- ✓ \_\_\_\_\_: هموم الفكر والوطن، ج2: "الفكر العربي المعاصر"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، 1998.
- 2- المراجع:**
- أ- باللغة العربية:**
- ✓ إبراهيم العبادي: جداليات الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، دط، بيروت، 2001.
- ✓ أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، مصر، ط1، 2000.
- ✓ \_\_\_\_\_: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، حوار الاستشراق، المركز العربي للدراسات الغربية، ط1، القاهرة، 1999.
- ✓ أحمد سمائلوفيتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، دط القاهرة، 1998.
- ✓ أحمد عبد الحميد غراب: رؤية اسلامية للاستشراق، المنتدى الاسلامي، ط2، لندن، 1990.
- ✓ إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1 القاهرة، 2006.
- ✓ \_\_\_\_\_: تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1996.
- ✓ أرسطو طاليس: السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1 بيروت، 2016.
- ✓ أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، ط1، القاهرة، 1957.
- ✓ إسماعيل علي محمد: الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط6، مصر، 2014.
- ✓ أفلاطون: محاوره ثياتيتوس أو العلم، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، ط1، القاهرة، 2000.
- ✓ إمام عبد الفتاح: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، القاهرة، 1988.
- ✓ أنور الجندي: سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي، ط2 القاهرة، 1985.
- ✓ \_\_\_\_\_: على طريق الأصالة الإسلامية (2): الاستعمار والاسلام، دار الأنصار، دط، القاهرة، 1979.
- ✓ \_\_\_\_\_: مقدمات العلوم والمناهج، مج5: التبشير والاستشراق والدعوات الهدامة، دار الأنصار، دط، القاهرة، 1983.
- ✓ إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا(ألمانيا)، 2002.

- ✓ \_\_\_\_\_: ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، تونس، 2005.
- ✓ برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الأول)، الفلسفة القديمة، تر: زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، ط1، القاهرة، 2023.
- ✓ \_\_\_\_\_: حكمة الغرب، ج1، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ع62، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983.
- ✓ بنسالم حميش: العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2011.
- ✓ تويي، أم، هف: فجر العلم الحديث، الإسلام الصين، الغرب، تر: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، ع60، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.
- ✓ توماس بريسون وآخرون: الاستشراق، إدوارد سعيد صورة قلمية منحازة، تر: كامل عويد العامري، دار نينوى، ط1، دمشق، 2017.
- ✓ جاكلين روس: مغامرة الفكر الأوربي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، ط1، 2001.
- ✓ جمال الدين شيال: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دار الفكر العربي، دط، القاهرة، 1951.
- ✓ جورج جيمس: التراث المسروق: الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 1996.
- ✓ جورج سارتون: تاريخ العلم، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ج1، الأصول الشرقية واليونانية، تر: محمد خلف الله وآخرون، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010.
- ✓ جورج طرابيشي: مصائر الفلسفة بين الإسلام والمسيحية، دار الساقى، ط1، بيروت، 1998.
- ✓ جورج فلهلم فريديريك هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1 (العقل في التاريخ)، دار التنوير، ط3، بيروت، 2007.
- ✓ جون آربي: المستشرقون البريطانيون، تر: محمد الدسوقي النويهي، وليام كولينز، دط، لندن، 1946.
- ✓ جي، أم، بلاوت: نموذج المستعر للعالم (2) ثمانية من مؤرخي المركزية الأوروبية، تر: هبة الشايب، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010.
- ✓ خالد حربي: دور الاستشراق في موقف الغرب من الإسلام وحضارته، المجلة العربية، ع469، الرياض، ديسمبر 2015.
- ✓ خالد سعيد: إدوارد سعيد ناقد الاستشراق قراءة في فكره وتراثه، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2011.
- ✓ خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مع1، تحقيق المنصف الشنوفي، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 1990.
- ✓ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 1954.

- ✓ روجيه غارودي: في سبيل حوار الحضارات، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، ط4، بيروت، 1999.
- ✓ رودى بارت: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: المستشرقون الألمان منذ تيودور نودلكه، تر: مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 2011.
- ✓ زكي الميلاد وآخرون: تعارف الحضارات، دار الفكر، ط1، دمشق، 2006.
- ✓ زكي الميلاد: المسألة الحضارية، كيف نبكر مستقبلنا في عالم متغير؟، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1999.
- ✓ الزواوي بغورة: أنور عبد الملك والموقف النقدي من الاستشراق، ضمن: الشرق في عيون الغرب، منشورات كلية الآداب ( جامعة الكويت)، ط1، الكويت، 2015.
- ✓ ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج1، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، 2002.
- ✓ سالم يفوت: حفريات الاستشراق، في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1989.
- ✓ سمير أمين: التمركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت، 1989.
- ✓ سيرج لاتوش: تغريب العالم، بحث حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم، تر: خليل كلفت، دار العالم الثالث، ط1، القاهرة، 1992.
- ✓ صلاح محمود عثمان: الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى العولمة، منشأة المعارف، ط1، الاسكندرية، 2001.
- ✓ صمويل هنتنجتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة، مالك عبيد، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلام، ط1، طرابلس، 1999.
- ✓ الطاهر لبيب وآخرون: صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2008.
- ✓ عبد الإله بلقزيز: نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2017.
- ✓ عبد الحليم عطية وآخرون: جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، القاهرة، 1997.
- ✓ عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة، ج1، تحقيق: عبد السلام الشدادى، بيت العلوم والفنون والآداب، ط1، الدار البيضاء، 2005.
- ✓ عبد الرحمن بن حبنكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، التبشير - الاستشراق - الاستعمار، دراسة وتحليل وتوجيه، دار القلم، ط8، دمشق، 2000.
- ✓ عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم، ط1، بيروت، 2010.
- ✓ \_\_\_\_\_: المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزية الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2004.

- ✓ \_\_\_\_\_: المطابقة والاختلاف، ج3، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، الرباط، 2017.
- ✓ عبد الله العروي: أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخانية؟، تر: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1978.
- ✓ \_\_\_\_\_: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995.
- ✓ \_\_\_\_\_: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، 2006.
- ✓ عبد الله بن عبد الرحمن الوهبي: الاستشراق الجديد مقدمات أولية، دار آفاق المعرفة، ط2، الرياض، 2021.
- ✓ عبد المجيد عمراني وآخرون: مستقبل حوار الحضارات في ظل العولمة، دار الوليد للنشر، ط1، الجزائر، 2009.
- ✓ عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، ط1، الاسكندرية، 2002.
- ✓ عفاف صبرة: المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة العربية، دط، القاهرة، 1985.
- ✓ علي بن إبراهيم النملة: الاستغراب المنهج في فهمنا الغرب رؤية تأصيلية، كتاب المجلة العربية، السعودية، 2015.
- ✓ \_\_\_\_\_: الاستشراق في الأدبيات العربية، عرض للنظرات وحضور وراقي للمكتوب، مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث الإسلامية، ط1، الرياض، 1993 .
- ✓ \_\_\_\_\_: الالتفاف على الاستشراق، محاولة التنصل من المصطلح، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، ط1، الرياض، 2007.
- ✓ علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2005.
- ✓ عمر فروخ ومصطفى خالدي: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، منشورات المكتبة العصرية، ط3، بيروت، 1953.
- ✓ غريغور منصور مرشو: مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بذاته لا بغيره، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، الو م أ، 1996.
- ✓ فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ط1، مصر، 2004.
- ✓ \_\_\_\_\_: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج، مؤسسة هنداوي، دط، القاهرة، 2019.
- ✓ كارين آرمسترونغ: حقول الدم الدين وتاريخ العنف، تر: أسامة غاوجي، المكتبة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2016.
- ✓ اللورد كرومر: مصر الحديثة، مج2، تر: صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2015.
- ✓ مازن بن صلاح مطبقاني: الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، الرياض، 1995.
- ✓ مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، ط1، بيروت، 1969.
- ✓ \_\_\_\_\_: شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دط، دمشق، 1986.
- ✓ \_\_\_\_\_: فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط3، دمشق، 1983.
- ✓ \_\_\_\_\_: ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط2، دمشق، 1986.

- ✓ \_\_\_\_\_: وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط5، دمشق، 1986.
- ✓ المبروك الشيباني المنصوري: صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014.
- ✓ مجدي عبد الحافظ صالح: أرست رينان، المركز الثقافي للكتاب، ط1، الدار البيضاء (المغرب)، 2020.
- ✓ محسن محمد حسين: الاستشراق برؤية شرقية، شركة بيت لل نشر المحدودة، ط1، العراق، 2011.
- ✓ محمد أحمد خلف الله وآخرون: القومية والعربية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 1988، ص 602-603.
- ✓ محمد أركون وآخرون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، تر: هاشم صالح، دار الساقى، ط2، بيروت، 2000.
- ✓ محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقى، ط2، بيروت، 2001.
- ✓ \_\_\_\_\_: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، ط1، بيروت، 1999.
- ✓ \_\_\_\_\_: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1996.
- ✓ \_\_\_\_\_: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، دط، دار الطليعة، دط، بيروت، 2000.
- ✓ \_\_\_\_\_: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تر: هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت، 1995.
- ✓ محمد البهي: الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة، 1981.
- ✓ \_\_\_\_\_: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، ط6، 1973.
- ✓ محمد المزوغي: في نقد الاستشراق، المحور أركون/صالح، إفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 2017.
- ✓ محمد صادق عبد اللطيف: الاستشراق، الواقع والاتجاهات والمواجهة، الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، ط1، عمان، 1993.
- ✓ محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.
- ✓ \_\_\_\_\_: المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1996.
- ✓ \_\_\_\_\_: مسألة الهوية، العروبة والإسلام ... والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، 2012.
- ✓ محمد عبد الله الشرقاوي: الاستشراق والغارة على الفكر الإسلامي، دار الهداية، دط، القاهرة، 1989.
- ✓ محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج3، الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1993.
- ✓ محمد فتح الله الزبدي: الاستشراق أهدافه ووسائله، دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، دار قتيبة، ط1، دمشق، 1998.
- ✓ محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، ط1، القاهرة، 1986.
- ✓ محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، دط، القاهرة، 1997.

- ✓ محمود محمد شاكر: وهذه هي أخطارها، ضمن: أباطيل وأسمار، ج1، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، 2005.
- ✓ مرسيليا إلياذ: مظاهر الأسطورة، تر: نهاد حياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، ط1، دمشق، 1991.
- ✓ مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1997.
- ✓ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، ط1، القاهرة، 2011.
- ✓ ميشال دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، تر: إلياس مرقص، ط1، دار الحقيقة، بيروت، 1980.
- ✓ ناهد طلاس العجة: العولمة، محاولة في فهمها وتجسيدها، تر: هشام جداد، دار طلاس، ط1، بيروت، 1999.
- ✓ ناهض حتر: التراث، الغرب، الثورة، بحث حول الأصالة و المعاصرة في فكر حسن حنفي، شقير و عكشة للطباعة و النشر و التوزيع، عمان، ط1، 1986.
- ✓ نجيب العقيقي: المستشرقون (ج1)، دار المعارف، ط4، القاهرة، 1980.
- ✓ ندم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2005.
- ✓ وائل غالي: قراءة في الفكر المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 2003.
- ✓ ويل ديورانت: قصة الحضارة، حياة اليونان، تر: محمد بدران، مج2، ج2، دار الجليل، دط، بيروت، 1953.
- ✓ يونس الوكيللي وآخرون: الدين والمجتمع ونظرية المعرفة، قراءات معاصرة في أعمال إيميل دوركايم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دط، الرباط، 2015.

### ب- باللغة الأجنبية:

- ✓ David Hume: **Essays Moral, Political, and Literary**, Vol.1, Edited by T. H. Green and T. H. Grose, London, 1882.
- ✓ Immanuel Kant: **Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings**, edited by: Patrick Friedrson and Pual Guyer, Cambridge University Press, New York, 2011.
- ✓ Issa J. Boullata: **Trends and Issues in Contemporary Arab Thought**. Suny Series in Middle Eastern Studies, State University of New York Press, January 1,1990.

### 3- الموسوعات والمعاجم:

#### أ- باللغة العربية

- ✓ ابن منظور: لسان العرب، مج5، دار المعارف، دط، بيروت، دت.
- ✓ أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، ج3، عالم الكتاب، ط1، القاهرة، 2008.
- ✓ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، دط، بيروت، 1982.
- ✓ عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984.
- ✓ الفيروزآبادي: القاموس المحيط، دار الحديث، دط، القاهرة، 2008.

✓ مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق، ط4، القاهرة، 2004.

✓ مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ط5، القاهرة، 2007.

ب- باللغة الأجنبية:

✓ Sundberg J: **Eurocentrism**. In Kitchin R, Thrift N (eds) International Encyclopedia of Human Geography, Volume 3, 2009, Oxford: Elsevier.

<https://www.academia.edu/2967811/Eurocentrism>

4- المجالات و الدوريات

أ- باللغة العربية

✓ أحمد حسن أنور، نقد الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، أنور عبد الملك وحسن حنفي نموذجاً، مجلة كلية الآداب ( جامعة الفيوم)، مج 12، ع1، مصر، يناير 2020.

✓ أنور عبد الملك: متى تحين لحظة الحوار؟ الغرب والعالم الإسلامي، جدلية للتاريخ ونظرة للمستقبل، مجلة العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع519، الكويت، فبراير 2002.

✓ \_\_\_\_\_: هل مات الاستشراق؟، مجلة الآداب، ع10، بيروت، أكتوبر 1974.

✓ أنور مغيث: قيمة الشرق الحضاري، مجلة أوراق فلسفية، ع37، القاهرة، 2013.

✓ بهاء درويش: الأبعاد القيميّة للمركزيّة الغربيّة حيال الشعوب الأخرى، مجلة الاستغراب، ع29، السنة 8، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، شتاء 2023.

✓ تركي علي الربيعو: الإسلام الحضاري والدعوة إلى تغيير النظام العالمي، قراءة للفكرة عند مالك بن نبي وأنور عبد الملك، مجلة منبر الحوار، مج8، ع28، دار الكوثر، بيروت، 1993.

✓ جميل أبو العباس زكير بكري: أنور عبد الملك ومستقبل النظام العالمي الجديد، مجلة أوراق فلسفية، ع37، القاهرة، 2013.

✓ حسن حنفي: الغرب وأزمة البحث عن عدو، مجلة العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع518، الكويت، جانفي 2002.

✓ \_\_\_\_\_: من الاستشراق إلى الاستغراب، مجلة بونة للبحوث والدراسات، مؤسسة بونة للبحوث والدراسات، ع3، عنابة (الجزائر)، د ت.

✓ خالد حربي: دور الاستشراق في موقف الغرب من الإسلام وحضارته، المجلة العربية، ع469، الرياض، ديسمبر 2015.

✓ زكي الميلاد: تاريخ الحضارات: الفكرة، الخبرة، التأسيس، مجلة الحوار الثقافي، مج2، ع1، جامعة مستغانم، الجزائر، فيفري 2013.

✓ زهير توفيق: "الاستشراق في أزمة" لأنور عبد الملك، مجلة أوراق فلسفية، ع37، القاهرة، 2013.

- ✓ عادل حمدي عباس أحمد: الآخر في الفكر الغربي، مركزية الذات وتنامي مفهوم الاستعلاء وانحدار الغربية، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، مج 40، ع 40، جامعة الأزهر، المنوفية (مصر)، ديسمبر 2021.
- ✓ عامر عبد زيد الوائلي: صورة الآخر الحضاري، نقد الاستعلاء في المركزية الغربية، مجلة الاستغراب، ع10، السنة4، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، شتاء 2018.
- ✓ علياء وجدي: مفهوم الخصوصية عند أنور عبد الملك، مجلة أوراق فلسفية، ع 37، القاهرة، 2013.
- ✓ عمر فروخ: المستشرقون: ما لهم وما عليهم، مجلة الاستشراق، العدد 1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987.
- ✓ غيضان السيد علي: الفلسفة الإفريقية كنيقوض للفكر الكولونيالي، استقلال الذات الثقافية القارية، مجلة الاستغراب، ع 30، السنة 8، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ربيع 2023.
- ✓ فرانسوا دي بلوا: في نقد المستشرقين، تر: رضوان السيد، مجلة الفكر العربي، ع32، السنة 5، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983.
- ✓ مازن صلاح مطبقي: هل انتهى الاستشراق حقاً؟، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 43، جامعة الكويت، الكويت، 2000.
- ✓ المبروك طحطاح: مقال فلسفي حول تطور فلسفة هيوم، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة 5، ع25، القاهرة، 2016.
- ✓ محسن جاسم الموسوي: مداخل المثقفين العرب للاستشراق (2) نهاية القرن التاسع عشر يقظة أم مواجهة؟ مجلة الاستشراق، دار الشؤون الثقافية العامة، ع2، بغداد، 1987.
- ✓ محمد الأخضر بن حاسين: نقد مفهومي المركز والمحيط.. والمشاكل الآتية للانتقال من الرأس مالية إلى الاشتراكية، مجلة الطليعة، الدورة 10، ع6، القاهرة، ديسمبر 1974.
- ✓ محمد القاضي: قراءة في كتاب جاك بيرك "العرب من الأمس إلى الغد"، مجلة دراسات استشرافية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ع 14، النجف (العراق)، 2018.
- ✓ مصطفى النشار: أنور عبد الملك وريح الشرق، مجلة أوراق فلسفية، ع37، القاهرة، 2013.
- ✓ نصر الدين بن سراي: بين مركزية الأنا الغربية وميلاد الأصوليات، نقد غارودي للذات الغربية، مجلة الاستغراب، العدد 10، السنة الرابعة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، شتاء 2018.

ب- باللغة الاجنبية:

✓ Richard L. Cartwright: **Some Remarks on Essentialism**, The Journal of Philosophy, Vol 65, No 20, the American Philosophical Association Eastern Division (Oct. 24, 1968).

✓ Tobias Hübinette: **Orientalism Past and Présent: An Introduction to a Postcolonial Critique**. Stockholm Journal of East Asian Studies, Vol 13, 2003.

5- الأطروحات:

✓ عبد الله بوقرن: الآخر في جدلية التاريخ عند هيجل، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة وهران، الجزائر، 2007.

-المواقع الالكترونية

✓ إدوارد سعيد: بعد 25 سنة على صدوره : تمهيد جديد لكتاب "الاستشراق"، تر: موقع نواة، تونس، تاريخ الاطلاع: 2018/03/27. الرابط: <https://nawaat.org/2005/02/24/said-on-orientalism-25>

✓ حسن حنفي: المنهج عند كل الشعوب، مركز الاتحاد للأخبار، الإمارات العربية المتحدة، تاريخ النشر: 2020/11/20

رابط: <https://www.aletihad.ae/opinion/4144107/>

✓ \_\_\_\_\_: مناهج الاستشراق، مركز الاتحاد للأخبار، الإمارات العربية المتحدة، تاريخ النشر: 2018/9/28، تاريخ الاطلاع: 2022/5/15

رابط: <https://www.aletihad.ae/wejhatarticle/100073/>

✓ \_\_\_\_\_: منهج الاسقاط الاستشراقي، مركز الاتحاد للأخبار، الإمارات العربية المتحدة، تاريخ النشر: 2018/10/12

رابط: <https://www.aletihad.ae/wejhatarticle/100205/>

✓ حسين الشيخ: حوار حسين الشيخ مع المستشرق والمفكر الفرنسي مكسيم رودنسون، موقع صفحات سورية، تاريخ النشر: 2010-03-21 تاريخ الاطلاع: 2018-04-14، الرابط:

<https://alsafahat.net/blog/?p=23038>

✓ حمد الهادي عمري: التمييز العنصري، من التبرير النظري إلى سياقات تصريفه، الحوار المتمدن، ع 7201، تاريخ النشر: 2022-03-25، تاريخ الاطلاع: 2024-09-17.

رابط: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=750980>

✓ زكي الميلاد: تعارف الحضارات.. نموذجان تطبيقيان، شبكة النبا، تاريخ الاطلاع: 2024/12/3،

رابط: <https://annabaa.org/arabic/print/34922>

✓ سعد الدين إبراهيم: رياح الشرق من أنور عبد الملك إلى محمد مرسي، جريدة المصري اليوم، تاريخ النشر: 2012/8/31، القاهرة، تاريخ الاطلاع: 2024/4/12. الرابط:

رابط: <https://www.almasyalyoum.com/news/details/190290>

✓ \_\_\_\_\_: من أنور عبد الملك إلى عبد الفتاح السيسي والاتجاه شرقاً، جريدة المصري اليوم، تاريخ النشر: 2015/1/2، القاهرة، تاريخ الاطلاع: 2024/4/12. الرابط:

رابط: <https://www.almasyalyoum.com/news/details/618910>

✓ السيد يسين: صراع المركزيات الثقافية، المركز العربي للبحوث والدراسات، تاريخ النشر: 2015/02/08، تاريخ الاطلاع: 2018/03/27،

رابط: <http://www.acrseg.com/36633>

- ✓ طارق البيطار: الداروينية الاجتماعية.. الوجه القبيح للحضارة الغربية، موقع نون بوست، تاريخ النشر: 13 مارس 2018، تاريخ الاطلاع: 2022/3/15، [/https://www.noonpost.com/22449](https://www.noonpost.com/22449)
- ✓ محمود أمين العالم: أندلسيات "جاك بيرك"، مجلة العربي الكويتية، ع445، (أكتوبر 1995)، الكويت.
- <https://alarabi.nccal.gov.kw/Little/Article/5414>
- ✓ محمود حداد: أنور عبدالمملك.. مفكرًا رياديًا ومُنظِّرًا عرضة للنقد، مجلة العربي الكويتية، ع605، (أفريل 2009)، الكويت، تاريخ الاطلاع: 2024/4/12. الرابط: <https://alarabi.nccal.gov.kw/Home/Edition/60?selectedSection=25>

# فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
	إهداء.
	شكر وتقدير.
أ	مقدمة.
<b>الفصل الأول: الاستشراق والمركزية الغربية: المفهوم والجذور والتلقي.</b>	
12	تمهيد
12	أولاً: في مفهوم الاستشراق.
12	1- مفهوم الاستشراق لدى المفكرين الغربيين.
13	2- مفهوم الاستشراق لدى المفكرين العرب.
18	3- الاستشراق بوصفه ظاهرة حضارية غربية: (كل مركب).
21	ثانياً: في مفهوم المركزية الغربية ومرجعياتها الفلسفية.
21	1- مفهوم المركزية الغربية.
24	2- المرجعيات الفلسفية للتمركز الغربي.
26	1-2- لدى الفلاسفة اليونان.
29	2-2- في الفلسفة المسيحية.
33	2-3- في الفلسفة الحديثة.
42	3- الاستشراق ونزعة التمركز حول الغرب.
46	ثالثاً: رد المفكرين العرب على الاستشراق.
47	1- بدايات الوعي بالاستشراق.
50	2- في اتجاهات نقد الاستشراق.
51	1-2- ربط الاستشراق بالتبشير والاستعمار.
57	2-2- الكشف عن البنية المعرفية للاستشراق.
70	خلاصة

الفصل الثاني: أنور عبد الملك: تأزيم الاستشراق وصياغة عالم جديد.	
72	تمهيد.
72	أولاً: أزمة الاستشراق:
73	1- الاستشراق القديم (التقليدي).
75	1-1- الجوهرائية.
77	1-2- التاريخانية.
79	1-3- النصانية.
81	2- الاستشراق الجديد.
81	2-1- الاستشراق الجديد في أوروبا الغربية أو الاستشراق الرأسمالي.
84	2-2- الاستشراق الجديد في أوروبا الشرقية أو الاستشراق الاشتراكي.
88	3- ردود المستشرقين على أنور عبد الملك.
88	3-1- ثناء فرانسيسكو غابرييلي على الاستشراق.
92	3-2- رد كلود كاهن على أنور عبد الملك.
95	3-3- دفاع مكسيم رودنسون عن مكاسب الاستشراق.
98	ثانياً: من الهيمنة الغربية إلى صياغة عالم جديد.
98	1- في تفسير الهيمنة الغربية على العالم.
101	2- تأزم النظام العالمي ورؤى التغيير.
103	3- نحو تصور جديد لتفاعل الحضارات.
105	4- الخصوصية الحضارية.
110	ثالثاً: المشروع الحضاري (ريح الشرق) في مواجهة الهيمنة الغربية.
111	1- الخصوصية القومية المصرية.
114	2- الخصوصية العربية أو الأمة ذات المستويين.

117	3- الاتجاه شرقا، أو الانفتاح على الشرق.
122	4- الإسلام السياسي الحضاري وريح الشرق.
126	رابعا: في نقد مشروع أنور عبد الملك الحضاري.
126	1- بين لحظة الأمل ومظاهر الانكسار في الشرق الحضاري.
128	2- ملاحظات على مفهوم الخصوصية والتوجه شرقا.
130	خلاصة.
<b>الفصل الثالث: حسن حنفي: من نقد الاستشراق إلى تأسيس الاستغراب.</b>	
132	تمهيد.
132	أولا: موقفنا الحضاري ومشروع التراث و التجديد.
132	1- أبعاد الموقف الحضاري.
134	2- البيان النظري لمشروع التراث والتجديد.
135	ثانيا: التأسيس للاستغراب: المفهوم والمنطلقات والجذور.
135	1- مواقف الثقافة العربية المعاصرة من التراث الغربي الوافد.
137	2- مفهوم الاستغراب.
139	3- منطلقات ودوافع الاستغراب.
139	3-1- الاستغراب وأزمة التغريب.
143	3-2- الاستغراب نقيضا للاستشراق.
151	3-3- القضاء على المركزية الغربية.
155	4- جذور الاستغراب.
159	ثالثا: قراءة حسن حنفي للوعي الأوروبي.
160	1- مصادر الوعي الأوروبي.
164	2- تكوين الوعي الأوروبي.
165	3- بنية الوعي الأوروبي.
168	4- مصير الجدل بين الأنا والآخر من منظور حسن حنفي.
172	رابعا: قراءة نقدية في مشروع حسن حنفي الاستغرابي.
172	1- النزعة الانتقامية والتمركز حول الذات.
175	2- قيمة قراءة حسن حنفي للتراث الغربي.
178	خامسا: من حوار وصدام الحضارات إلى تعارف الحضارات.

178	1- أنور عبد الملك: تلاقي الحضارات بدل صدام الحضارات.
182	2- حسن حنفي: الحوار مع الذات قبل الحوار مع الآخر.
186	3- تعارف الحضارات: نحو رؤية مغايرة لجدل الأنا والآخر.
192	خلاصة.
194	خاتمة.
199	فهرس المصطلحات.
203	فهرس الأعلام.
210	قائمة المصادر والمراجع.
222	فهرس الموضوعات.

## الملخص:

عملت التيارات الرئيسية في الفكر العربي سواء الدينية أو الليبرالية أو الماركسية على نقد الاستشراق بطرق واتجاهات متعددة، ولا يكاد يخلو كتاب لأحد المفكرين العرب الكبار من موقف محدد من الاستشراق بأبعاده المختلفة إما من حيث المنهج أو من حيث الموضوع، سواء تحليلاً أو نقداً أو رداً على أطروحاته أو بياناً لعلاقته بالمركزية الغربية، أو قراءة لرؤية الشرق عموماً والعرب له، وجاء هذا البحث لمعالجة هذه الإشكالية من خلال مفكرين بارزين هما "أنور عبد الملك" و "حسن حنفي" في محاولة لاكتشاف منهج ومضمون الخطاب النقدي لدى كل منهما، ومكانته في الفكر العربي المعاصر، وتقدم قراءة لمواقف المفكرين العرب والغرب منه، ثم النظر في موقع مشروعيهما الحضاريين "النهضة والخصوصية الحضارية" أو "ريح الشرق" و"الاستغراب" ضمن جدل الأنا والآخر، وفي مواجهة الاستعلاء والتمركز الغربي، ليخلص البحث إلى استلهام العناصر الإيجابية داخل المشروعين خصوصاً وضمن جدل الأنا والآخر أو الشرق والغرب، للانفتاح على أفق جديد من النظر، أفق العيش المشترك بناء على تعارف مبني على تفاعل إيجابي بين الحضارات والشعوب، خارج دائرة الممارسات التقليدية للاستشراق المدفوع بنزعة التمركز الغربي، وبعيدا عن ردود الفعل المتشجعة في حقل الفكر العربي.

**الكلمات المفتاحية:** الاستشراق، المركزية الغربية، الاستغراب، الخصوصية، تعارف الحضارات.

## **Abstract**

The main currents in Arab thought, whether religious, liberal, or Marxist, have critiqued Orientalism in various ways and directions. Almost no book by a major Arab thinker is devoid of a specific stance on Orientalism in its different dimensions, whether in terms of methodology or subject matter—analyzing, criticizing, responding to its arguments, explaining its relationship with Western centrism, or examining how the East, and Arabs in particular, perceive it. This research addresses this issue through the perspectives of two prominent thinkers, Anouar Abdel-Malek and Hassan Hanafi, in an attempt to explore the methodology and content of their critical discourse, its place in contemporary Arab thought, and to provide a reading of both Arab and Western perspectives on Orientalism. It also examines the position of their respective civilizational projects—Nahda (Renaissance) and Cultural Specificity (Al-Nahda wa-l-Khususiyya al-Hadariyya) or The Eastern Wind (Rih al-Sharq), and Occidentalism (Al-Istighrab)—within the broader debate of self and the other, and in response to Western hegemony and centrism. Ultimately, the study seeks to draw inspiration from the positive elements within both projects, particularly in the context of the self-other or East-West dialectic, to open up a new horizon of thought—one of shared existence based on mutual recognition and positive interaction between civilizations and peoples, moving beyond the traditional practices of Orientalism driven by Western-centric tendencies and away from reactionary responses within the field of Arab thought.

**Keywords:** Orientalism, Western centrism, Occidentalism, Specificity, Acquaintance of civilizations

