

محمد ياسين عربي وأصالة الفلسفة العربية الإسلامية

"الاستشراق والاستشراق المعكوس"

- المدخل

عبدالباسط عثمان علي مادي*

لفهم خصوصية التفكير الفلسفي عند محمد ياسين عربي¹، كان لابد من رسم سياق معرفي وإشكالي يندرج فيه تفكره، والذي يمكن رسمه ولو مبدئياً عبر إشكالية الخطاب الاستشراقي، ولكن، وقبل ذلك، لزمنا الإشارة إلى مسألة مهمة حاضرة في الثقافة العربية المعاصرة، تتعلق بموقفها من التجربة الاستشراقية، فقد نحت بعض أدبياتها التأسيسية إلى اتخاذ موقف رافضٍ منها، معللة ذلك بأن الاستشراق كان مقدمة للحقبة الاستعمارية التي تعرض لها الوطن العربي مع بدايات القرن الماضي، ومع تسليمنا بصحة هذا الرعم، إلا أننا نميل إلى الإقرار بِنجاح الخطاب الاستشراقي في تحقيق مكاسب معرفية غدت فيما بعد رافداً معرفياً أساسياً للثقافة العربية المعاصرة، والتي من أهمها ظاهرة الانفتاح المعرفي الذي حققه مع الإرث الحضاري الإسلامي، والذي ما كان بالإمكان إنجازُه بمعزلٍ عنه، حيث تسلح بأخر مكتسبات المناهج المعرفية التي أنتجتها الثقافة الغربية، وأخص بالذكر المنهج الفيلولوجي، وجد هذا التيار أنصاراً له في الثقافة العربية المعاصرة وكان من أهمهم الأديب العربي المصري طه حسين.

لعب المتفكر الليبي محمد ياسين عربي دوراً أساسياً ومحورياً في تأصيل موقف بعينه من الخطاب الاستشراقي، تمثل في موقفه الرافض له، جاء هذا الموقف امتداداً وانسجاماً مع موقفه من الثقافة الغربية بشكل عام والفلسفة الغربية على وجه الخصوص، فقد عدّه المسؤول عن ظاهرة تغريب العقل العربي الإسلامي، وهو ما سنحاول بيانه من خلال هذا الورقة البحثية، غير أنه وفي سياق دفاعه وتدليله على فرضيته السابقة وجد نفسه واقعاً في مأزق إشكالي سيتعذر عليه تجاوزه، فعلى الرغم من نقده للخطاب الاستشراقي أعاد إنتاجه من جديد من زاوية ما يُعرف في السياق الفلسفي بالاستشراق المعكوس.

في سبيل تشخيص هذه الإشكالية كان لا بد من التوافق والتواضع على استراتيجية قرائية بعينها، لهذا السبب، وقع اختيارنا على المنهج التحليلي النقدي؛ أو ما يمكن أن نطلق عليه القراءة التشخيصية، حيث سيكون هدفنا تشخيص ملامح هذه الإشكالية وكيف تحكمت استراتيجية الاستشراق المعكوس في إنتاج خطاب عربي وتأصيل موقفه من الفلسفة العربية الإسلامية.

* عضو هيئة التدريس بكلية الآداب جامعة سبها

- مفهوم الاستشراق

نحاول في هذا الجزء من الدراسة رسم سياق معرفي يندرج فيه الخطاب التفكري لمحمد ياسين عربي الذي كان مهتماً بإشكالية سؤال النهضة، وما فرضه عليه هذا الاهتمام من انفتاح على التراث العربي الإسلامي وما استتبعه من قراءات لتيارات ومواقف مختلفة من أهمها قراءته للخطاب الاستشراقي، الذي كرس خطاب تعريب للعقل التاريخي العربي الإسلامي عن زمانه التاريخي وإطاره المعرفي.

هدف عربي إلى تأسيس إستراتيجية قرائية تكون بديلاً للإستراتيجية القرائية الاستشراقية، يكون بمقدورها إعادة الاعتبار إلى العقل التاريخي العربي الإسلامي، من هنا سنعنى بدراسة الخطاب الاستشراقي من حيث مفهومه وبنية المعرفة، خاصة وأنه كان محور تفكير عربي، الأمر الذي انعكس بشكل واضح وجلي على نتاجه التفكري الذي كان صدًا لإشكالية هذا الخطاب.

يمكن أن نُشخص في كثير من الأدبيات المتعلقة بالخطاب الاستشراقي عدم تمييزها بين مستويين في الاستشراق: - مستوى أيديولوجي حاول تبرير الحجة الاستعمارية؛ بل ومهد لها بشتى الوسائل والتي من ضمنها النظريات الاجتماعية ذات الطابع العرقي الإثني، ومستوى ثانٍ ايبستمولوجي معرفي أسهم في إعادة إحياء جزء من التراث الحضاري الإسلامي بانفتاحه عليه ودراسته وفق آليات معرفية جديدة.

أدى القصور في تمييز المستويين السابقين إلى تأسيس بل وتكريس موقف رافض للخطاب الاستشراقي، أكسب الأخير صورةً وسُمةً سيئةً في جزء لا بأس به من المخيلة الاجتماعية للثقافة العربية المعاصرة.

مع ذلك، ثمة خطاب تفكري ما انفك ينمو في الثقافة العربية المعاصرة، هدف إلى إعادة رسم صورة الاستشراق، بتمييزه بين المستويين السابقين، والنظر إلى الدرس الاستشراقي نظرة ايبستمولوجية خالصة، يعود الفضل في تأسيس هذا التيار إلى المفكر العربي الراحل إدوارد سعيد، الذي حاول إعادة رسم تلك الصورة بالتركيز على الشقين معاً ودون تغليب أحدهما على الآخر.

تتضح معالم هذا الموقف من التعريفات التي ساقها إدوارد سعيد للاستشراق، والتي هدفت إلى توكيد وحدته التكوينية وطابعه المعرفي، يقول في أحد تلك التعريفات: ((إنني أعني بالاستشراق عدداً من الأشياء هي جميعاً في رأيي، متبادلة الاعتماد، إن الدلالة الأكثر تقبلاً للاستشراق دلالة جامعية "أكاديمية"، وبالفعل فإن المُلصقة ما تزال مُستخدمة في عددٍ من المؤسسات الجامعية، فكلُّ مَنْ يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصاً بعلم الإنسان "أنثربولوجي" أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخاً، أو فقيه لغّة "فيولوجيا". في جوانبه المحددة والعامّة على حدٍ سواء، هو مُستشرق، وما يقوم به هو أو هي بفعله هو استشراق))^٢. تتسم هذا المفهوم بالاتساع الدلالي فمفهوم الاستشراق يصدق على أي نتاج

أدبي أو علمي فردي كان أم جماعي ومهما كان مجاله أو طبيعة الرؤية التي تُطرحه طالما كان له علاقة بالشرق.

بالرغم من الطابع والسمة المعرفية لمفهوم الاستشراق الذي يسوقه إدوارد سعيد، إلا أن بعضهم ينحو إلى التقليل من قيمتها وفعاليتها فعلى سبيل المثال يذهب شكري النجار إلى أن المفهوم السابق للاستشراق بدأ ينحسر ويتراجع ويفقد مكانته، يقول مبيناً ذلك: ((يبدو أن هذا الميل القديم لإطلاق مُصطلح استشراق على كل هذه الدراسات المتعددة المتباعدة المتباينة، بدأ الآن في الانحسار، إذ لا نكاد نجد عالم الانتروبولوجيا، مثلاً، الذي يُدرس إحدى الثقافات الشرقية، يُسمي نفسه مُستشرقاً على غرار ما كان يحدث في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن))^٣. غير أن غياب التسمية لا يعني بالضرورة انعدام الفعل، فما يقوم به الدارس للثقافة الشرقية ومهما كان مجاله هو استشراق وإن لم يزعم أنه مُستشرق.

بسبب إشكال التعريف الأول - الاتساع الدلالي - حاول إدوارد سعيد تجاوزه بتعريف آخر أكثر تحديداً يقول فيه: ((الاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي "انطولوجي" أو معرفي "إبيستمولوجي" بين الشرق و(في معظم الأحيان) "الغرب" وهكذا، فقد تقبل جمهور كبير جداً من الكتاب، وبيئهم شعراء، وروائيون، وفلاسفة ومُنظرون سياسيون، واقتصاديون، وإداريون استعماريون التمييز الأساسي بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق "لسلسلة" مُحكمة الصياغة "من" النظريات والملاحم والروايات، والأوصاف الاجتماعية، والمسارد السياسية التي تتعلق بالشرق وسكانه، وعاداته، و"عقله" وقدره، وما إلى ذلك))^٤. يعجز هذا التعريف عن تجاوز سابقه، فهو الآخر يتسم باتساع دائرة ماصدقه، ففيه يدخل ضمن ماصدق الاستشراق كل من كتب حول الشرق، أو كان مهتماً به سواء أكان أديباً أم مُتفكراً، وبصرف النظر عن طبيعة وماهية أدبياتهم.

يُقدم إدوارد سعيد - إلى جانب التعريفين السابقين - تعريفاً ثالثاً أكثر إجرائية وقُدرة على تشخيص حقيقة وبنية الاستشراق، يقول: ((ما أطرحه هنا هو أننا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه إنشاءً فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم العلم المنظم تنظيمياً عالياً الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبر الشرق - بل حتى أن تُنتج - سياسياً واجتماعياً، وعسكرياً، وعقائدياً، وعلمياً، وتخليقياً، في مرحلة ما بعد "عصر" التنوير. وعلاوةً، فقد احتل هذا الاستشراق مركزاً هُوَ من السيادة بحيث أنني أؤمن بأنه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق أو يفكر فيه، أو يُمارس فعلاً مُتعلقاً به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المُعقّبة التي فرضها الاستشراق على الفكر والعقل))^٥. يُحدّد هذا التعريف المرجعية التاريخية والمعرفية التي صدر عنها الاستشراق، فمن الناحية التاريخية يعود الاستشراق إلى بدايات القرن السابع عشر، ومن ناحية المرجعية المعرفية يصدر عن عقل وثقافة عصر التنوير الذي شهد بداية سطوة الثقافة الغربية، والتي يُعدّ الاستشراق أحد أهم مكتسباتها ونتائجها.

يذهب إدوارد سعيد إلى أن الاستشراق في جوهره، محاولة لإعادة بناء وتشكيل صورة الشرق في المخيلة الاجتماعية للثقافة الغربية، الهدف من هذه المحاولة تحقيق مكسبين اثنين: - يتمثل الأول في رسم حدّ فاصل بين الذات الغربية وغيرها من الدّوات - الشّرقيّة - والذي يترتب عليه تحقيق المكسب الثاني والمتمثل بإدراك الذات الغربية لذاتها عبر تصوورها لتفويضها - بضدّها تتميز الأشياء.

نجدُ صدىً للتعريف السابق عند المتفكّر العربيّ المغربيّ المعاصر سالم يفوت الذي يقول: ((إنّ الاستشراق خطابٌ، أو إنشاءٌ، لكنّه خطابٌ لا يعكسُ حقائق أو وقائع؛ بل خلقٌ جديدٌ للأخر، أو إعادة إنتاجٍ له على صعيد التّصور والنّمثيل، ممّا يجعلُ من الاستشراق "موضوع - معرفة" بينما يظلُّ موضوعه الذي هو "الشرق" موضوع واقع لا تربطه به صلة تطابقٍ أو انعكاسٍ، إنّ "بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدرج الرياح إذا ما انقشعت الحقيقة المتعلقة بها" باعتبارها تُخفي قوة أو سلطةً "أو إرادة قوة" بالمعنى النيتشويّ، من بين مراميها طمسُ موضوع الواقع، وإعادة إنتاجه إنتاجاً تنوحي فيه السلطة وتختفي في المؤسسة))^٦. ينساق يفوت وراء إدوارد سعيد في تعريفه للاستشراق، فهو ينظرُ إليه بوصفه إنشاءً أو كياناً معرفياً أسسه التفكّر الغربيّ حول الثقافة والمجتمعات الشّرقيّة، إلاّ أنّه وعلى الرّغم من مرجعيته الأكاديميّة لا يُعدُّ معرفةً خالصةً، كونه تمثلاً ومحاولة إنتاجٍ لصورة الشرق في المخيلة الاجتماعية والثقافية الغربيّة، مُعتمداً في ذلك على نظرياتٍ ومرجعياتٍ تفكريةٍ تفتقدُ للسند المعرفي؛ لهذا السبب، اتسمت الصّورة التي يُقدّمها الاستشراق للشرق بالخيالية واللاواقعية، مع ذلك، يُقرُّ يفوت بإمكانية إخضاع الخطاب الاستشراقيّ لدراسة معرفيّة، بحيث يغدو موضوعاً للمعرفة، بهدف تشخيص وبيان المرجعيّة المعرفيّة التي صدرَ عنها؛ بمعنى آخر سيحاول يفوت قلب المُعادلة، فإذا كان الاستشراق منهجاً لدراسة موضوع الشرق، سيُصبح موضوعاً للدراسة.

استناداً إلى الفهم السابق، يذهب يفوت إلى القول: ((إنّ الاستشراق إشكاليّةٌ، وليس فرعاً من فروع المعرفة، أو فناً من فنونها، وخلخله تلك الإشكاليّة بإحداث رجّة نقدية في مفاهيمها الأساسيّة، تعني نهاية المعرفة المؤسسة عليها، وعودة المياه إلى مجاريها، إنّهُ وحده الكفيل بتحقيق نهاية الاستشراق))^٧. يهدف هذا الفهم إلى محاولة رسم آلية وطريقة لتجاوز المعرفة التي أنتجها وكرسها الدرس الاستشراقيّ عن الثقافة الشّرقيّة، وأخصّ بالذكر تلك المعرفة التي أُنتجت بالاستناد إلى النظريات الاجتماعية التطوريّة، والتي رفعت - في بعض الأحيان - من شأن الذات الغربيّة في مُقابل الحطّ من قدر الذات الشّرقيّة، تتمّ عملية التّجاوز بالنظر إلى الدرس الاستشراقيّ على أنّه إشكاليّة تجدُ مرجعيّتها في مجالات معرفيّة بعينها؛ أي أن يُصبح موضوعاً للمعرفة.

هدف الاستشراق من ضمن ما هدف إليه إلى محاولة معرفة ورسم ملامح وحدود الذات الشّرقيّة، غير أنّ ما شاب هذا الإدراك أنّه لم يكن إدراكاً معرفياً خالصاً، بسبب آليات الهيمنة الحاضرة فيه، يقول

يفوت: ((ثمة آليات هيمنة تحايث الاستشراق، آليات سُلطَة تختفي فيه وتتوارى في خطابه ... إنها آليات هيمنة المركزية والنَّحور على الذات الأوروبية، ولا سبيلَ إلي نقض الاستشراق إلا بتفكيكها))^٨. السؤال الذي يفرض نفسه هو؛ هل ثمة معرفة بمنأى عن السُّلطَة والإكراه؟ المُتتبع لتاريخ إنتاج المعرفة يُلاحظ تداخل الأخيرة مع آليات الهيمنة والسُّلطَة، فكلُّ معرفة تعتمد في داخلها على مصادر سُلطَة سواء عند إنتاجها أو تداولها، ولا يشدُّ عن هذه القاعدة الخطاب العلمي.

لا يُعدُّ الإكراه حكرًا على المعرفة الاستشراقية فهو حاضر في كلِّ أنواع المعارف المتداولة، مع ذلك، لا يفوتنا الإقرار أنَّ طبيعة السُّلطَة وآليات الإكراه فيها تختلف من مجالٍ إلى آخر، فعلى سبيل المثال، تصدر سُلطَة المعرفة في المجال العلمي عن ذات العالم أو الباحث، وفي أحيانٍ أخرى عن النظرية التي يُركن إليها، أمَّا في الخطاب الديني فإنَّ السُّلطَة فيه تكمن في مدى قُدْرته على الإقناع بأنه واردٌ عن مصدرٍ مُفارق للذات الإنسانية، أمَّا في الفلسفة فإنَّ الإكراه فيها ينشأ عن طابعها النَّسقي الشُّمولي.

على الرغم من صدور المُستشرقين عن مرجعيات تفكرية مختلفة ومُتنوعة بتنوع الفلسفات الغربية، إلا أنَّ هذا لا يعني الاعتقاد بتعدد واختلاف بنية الخطابات الاستشراقية الصادرة عنها، إنَّ الاستشراق، وعلى تباين وتعدد مرجعيته، تحكمه بنية معرفية واحدة، يقول الجابري مُدبلاً على ذلك: ((لم يكن مؤرخو الفلسفة في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو في القرن الحالي يصدر عن فلسفة واحدة في التَّفكير أو يستندون إلى منهج واحد. ولكن تنوع رؤاهم الفلسفية ومناهجهم واختلافها، لم يكن أبداً خارج الإطار الذي كانوا يتحركون داخله والذي كانوا يعملون جميعاً على تقويته وتعزيزه، إطار المركزية الأوروبية))^٩. يعجزُ هذا التحليل عن تفسير ظاهرة تباين مواقف المُستشرقين من النَّقافة الشَّرقية، صحيح أنَّ بعضهم يؤمنُ بفكرة مركزية الذات والنَّقافة الغربية، فيما يُقرُّ فريقٌ آخرٌ منهم بأصالة النَّقافة الشَّرقية، غير أنَّ صورة الفريق الأول هي الغالبة على الاستشراق، وجدَّ هذا الاتجاه تعزيراً له في الفلسفة الهيجلية، التي قرأت في تاريخ الفلسفة تاريخ كفاح الروح من أجل الحرية، والذي يجدُّ خير تعبير له في تاريخ الفلسفة الغربية بدايةً من الفلسفة اليونانية وانتهاءً بالفلسفة الغربية الحديثة حيثُ حققت الروح من خلالها الوعي النَّام بذاتها.

يذهب يفوت إلى الاعتقاد أنَّ الاستشراق الماركسي لا يشدُّ رُغم زعمه المعرفي وطابعه النَّقدي عن القاعدة السابقة - المركزية الغربية - يقول: ((يتحول الشَّرق في الخطاب الاستشراقي الماركسي إلى شرقٍ غافٍ وفي غفلة عن التاريخ، لا بدُّ من جرِّه جرأً من قبل غربٍ يقظ، صناعي فطنٍ ذو قُدرة على المُبادرة، له ديناميته الخاصة به، ومهماً كان عُنف الإيقاظ والجر وخشونته وفظاطته، فإنه يظلُّ مُجرد ألمٍ وعُسْرٍ يُلازم فرحة الولادة الجديدة، فهو في حدِّ ذاته لا يهمُّ، وإنما بقدر ما يخلفه من آثارٍ تبرز في انتشار العقل في التاريخ، في كلِّ التواريخ وفي تحوله إلى عقلٍ كوني، يسمح بأن تغدو الحضارة الإنسانية حضارةً واحدة؛ حضارة الغرب، حضارة العقل والتاريخ، حضارة التَّصنيع))^{١٠}. فكرة المركزية الغربية حاضرة في

الاستشراق الماركسيّ، فهو الآخرُ ينظرُ للشرقِ على أنه خارج التاريخِ وحتى يتسنى له الولوعُ إليه كان لا بدَّ له أن يُسلمَ قيدهَ للغرب. كان هدفُ الخطابِ الماركسيّ تأسيسَ حضارةٍ إنسانيةٍ تنصهرُ فيها كُلُّ الثقافاتِ الإنسانيةة، يكونُ الغربُ الصِّناعيُّ عمادها، لهذا، توجبَ على الشرقِ أن يتنازلَ عن هُويتهِ لصالحِ الهويةِ العالميةِ الجديدة.

يميلُ بعضُ المُتفكِّرينَ والباحثينَ إلى محاولةِ إجراءِ قطيعةٍ بينَ مرحلتينِ في الاستشراقِ؛ ثُمَّثلُ الأولى الاستشراقَ الأوروبيَّ، والتي يغلبُ عليها طابعُ التَّمركزِ حولَ الذاتِ الغربيَّة، أمَّا المرحلةُ الثَّانيةُ تُعدُّ ينظرُهم أكثرَ انفتاحاً على الدَّواتِ الأخرى، وهي تُعرفُ بالاستشراقِ الأميركيِّ.

مُقابلُ الرأْيِ السَّابقِ، يذهبُ المُتفكِّرُ إدواردُ سعيدٌ إلى الاعتقادِ أنَّ الاستشراقَ الأميركيَّ امتدادٌ معرفيٌّ وتاريخيٌّ للاستشراقِ الأوروبيِّ، مُدلاً على ذلكِ من خلالِ تفكُّرِ كسينجرِ الَّذي يُعدُّ أحدَ أهمِّ واضعيِ الإستراتيجياتِ في السِّياسةِ الأميركيَّةِ الخارجِية، والتي يعتقدُ أنه صدرَ في تأسيسِ تلكِ الإستراتيجياتِ عن المرجعيةِ ذاتها التي صدرَ عنها الخطابُ الاستشراقيُّ الأوروبيُّ.

تقومُ إستراتيجيَّةُ كسينجرِ الخارجِيةُ على التَّمييزِ بينَ أسلوبينِ في السِّياسةِ الخارجِية: "نبويِّ وسياسيِّ" يُقابلهما نمطانِ مِنَ التَّقنيَّة، تترتبُ عليهما مرحلتانِ تاريخيتانِ، على هذه الثَّنائيَّةِ المُفترضةِ يُميزُ كسينجرُ بينَ عالمين: عالمٌ متطورٌ وآخرٌ مُتخلفٌ، يحتلُّ فيه الغربُ العالمَ الأوَّلَ المُنتورَ وهو يتصفُ بأنَّهُ: (('ملتزمٌ التزاماً عميقاً بمفهومِ كونِ العالمِ الحقيقيِّ عالماً خارجياً بالنِّسبةِ للمراقِبِ وكونُ المعرفةِ تتألفُ من تسجيلِ المعلوماتِ وتصنيفها وكُلما تمَّ ذلكِ بصورةٍ أدقِّ، كُلما كانَ أفضلٌ " وبرهانُ كسينجرِ على ذلكِ الثَّورةُ النيوتونيَّةُ التي لم تحدثْ في العالمِ النَّاميِّ بعد: " لقد احتفظتِ الثَّقافاتُ التي لم تتعرضِ للصدمةِ المُبكرةِ للتفكيرِ النيوتونيِّ بما هو أساسُ نظرةِ قبل - نيوتونيَّة، وهي أنَّ العالمَ الحقيقيِّ هو، بصورةٍ كليَّةٍ تقريباً، داخليٌّ بالنِّسبةِ للمراقِبِ " ونتيجةً لذلكِ، يُضيفُ كسينجرُ " فإنَّ الواقعَ التَّجريبِيَّ له دلالةٌ مُختلفةٌ جداً عندَ عددٍ كبيرٍ مِنَ الدَّولِ الجديدةِ عن دلالتهِ عندَ الغربِ، لأنَّ تلكَ الدَّولِ بِمعنى مِنَ المعاني، لم تمرَّ أبداً عبرَ عمليةِ اكتشافِ هذا العالمِ))^{١١}. يُدللُ إمعانُ النَّظرِ - معَ تبنيِ قراءةٍ تشخيصيَّةٍ - على أنَّ تصورَ كسينجرِ يصدرُ عن المرجعيةِ ذاتها التي صدرَ عنها النَّصُورُ الاستشراقيُّ الأوروبيُّ فهو يقرأُ تاريخَ المُجتمعاتِ غيرِ الأوروبيَّةِ عبرَ تاريخِ أوروبا، والذي يُعدُّ تاريخُ أميركا امتداداً له. يقومُ جوهرُ فكرةِ كسينجرِ على مُسلمةِ التَّمييزِ بينَ عالمين: عالمٌ مُتقدمٌ، وآخرٌ مُتخلفٌ، مُعتمداً في تسويغِ ذلكِ التَّمييزِ على فكرةِ الثَّورةِ النيوتونيَّةِ التي نقلتِ المُجتمعَ الغربيَّ إلى مرحلةِ الحدائِة، في حين لم تشهدْ المُجتمعاتُ النَّاميةُ مثلَ هذهِ الثَّورةِ، وبِالاعتمادِ على مُسلمةِ الثَّورةِ النيوتونيَّةِ تمَّ التَّمييزُ بينَ العالمين، لهذا، يتعذرُ تسويغُ عمليةِ الفصلِ والقطعِ بينَ الاستشراقِ الأوروبيِّ والاستشراقِ الأميركيِّ الَّذي يُعدُّ امتداداً تاريخياً ومعرفياً له.

أثرت عقليته التمرکز حول الذات في عملية رسم صورة وملاحح الذات غير الغربية، فعلى سبيل المثال، تنظر الأخيرة إلى الذات الشرقية نظرة يغلب عليها الازدراء: ((فالعرب مثلاً، يتصورون راكبي جمال، إرهابيين، معقوفي الأنوف، شهوانيين شرهين، تمثل ثروتهم غير المستحقة إهانة للحضارة الحقيقية، وثمة، دائماً، افتراض متربص بأن المستهلك الغربي، برغم كونه ينتمي إلى أقلية عديدة، ذو حق شرعي إماً في امتلاك معظم الموارد الطبيعية في العالم، أو في استهلاكها (أو في كليهما). لماذا؟ لأنه، بخلاف الشرقي، إنسان حق))^{١٢}. لعبت الصورة المشوهة عن الذات الشرقية دوراً مهم في تبرير الحقبة الاستعمارية التي تعرض لها الشرق مع بدايات القرن التاسع عشر، حيث اتخذت ذريعة للصياغة على المجتمعات الشرقية القاصرة عن إدارة أمور مجتمعاتها ومواردها الطبيعية.

لا يقف الأمر عند هذا الحد، حيث يذهب المتفكر العربي محمد عابد الجابري إلى محاولة تأويل النقاط المشرقة في الخطاب الاستشراقي، يقول: ((نحن لا نذكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عددٍ منهم جداً من كُتُب التراث العربي الإسلامي، والذين سلطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه ... ولكن يجب أن نكون واعين في ذات الوقت بأن اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر، أو على مستوى الدراسة والبحث، لم يكن في أية حال من الأحوال، ولا في أي وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم))^{١٣}. يذهب الجابري إلى أن الجانب المشرق من الاستشراق - المعرفي - لم يهدف إلى نهضة الشرق بقدر ما هدف إلى رسم أبعاد صورة الذات الغربية باتخاذها الشرق مرآة لها، وهو ما يوكده إدوارد سعيد بقوله: ((ساعد الشرق على تحديد أوروبا "أو الغرب" بوصفه صورتها، وفكرتها، وشخصيتها، وتجربتها، المقابلة ... فالشرق جزء تكاملي من حضارة أوروبا وثقافتها الماديتين))^{١٤}. صحيح أن انفتاح الغرب على الشرق كان بهدف تأسيس معرفة يمكن استثمارها عن الذات الشرقية، إلا أن هذه الممارسة نتج عنها كم معرفي لم يكن مقصوداً لذاته ساعد الذات الشرقية على تشكيل جزء لا بأس به من وعيها بذاتها وبتراثها الحضاري.

تأسيساً على ما سبق، نستنتج أن الاستشراق عبارة عن إنشاء أو بناء تصوري أنتجته الثقافة الغربية بمؤسساتها الأكاديمية والسياسية، بهدف إعادة رسم وتمثيل صورة الذات والثقافة الشرقية، تم كل ذلك من أجل تقديم مبررات ومسوغات للهيمنة عليهما، معتمداً في ذلك على مجموعة من المناهج وأحياناً النظريات التطورية السائدة في مجال العلوم الاجتماعية آنذاك.

لقد جاء الخطاب الاستشراقي بهدف إعادة معرفة ورسم حدود الذات الشرقية بمفارقتها بالذات الغربية - بصددها تتميز الأشياء - انعكس هذا الأمر على طبيعة حضور صورة الشرق في المخيلة الثقافية والاجتماعية الغربية، حيث جاءت تلك الصورة مقابلة لصورة الذات الغربية، مما أكسب الاستشراق خصوصية بصفته إنشاء وإعادة بناء لمجموعة من الذوات.

أحالتِ الخصوصيةُ السابقةُ الاستشراقَ إلى سُلطةٍ معرفيةٍ مِنَ المُتَعَدِّرِ تَجَاوَزُهَا، فَهُوَ يَتَضَمَّنُ عناصرَ إكراهٍ تَكَرَّسَتْ عِبرَ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الدِّرَاسَاتِ الَّتِي صَدَرَتْ عَنْ مَرَجِعِيَّاتٍ مُتَنَوِّعَةٍ؛ بَلْ وَتُبَايِنَةٍ فِي بَعْضِ الأَحْيَانِ، وَهُوَ مَا أَكْسَبَ الاستشراقَ قُوَّةً إقْنَاعِيَّةً تَعَدَّرَ وَجُودَهَا فِي الحَقُولِ المَعْرِفِيَّةِ الأُخْرَى وَذَلِكَ بِحُكْمِ المَرَجِعِيَّةِ الَّتِي صَدَرَ عَنْهَا الخِطَابُ الاستشراقيُّ.

- البنيةُ المعرفيةُ للاستشراق

مِنْ مُسَلِّمَاتِ الدَّرْسِ الأَيْبِسْتَمُولُوجِيِّ المُعَاصِرِ أَنْ لِكُلِّ خِطَابٍ - مَهْمَا كَانَ مَجَالَهُ - مَرَجِعِيَّةٌ مَعْرِفِيَّةٌ يَصْدُرُ عَنْهَا، تَمَنَحُهُ تَسْوِيعاً وَتَبْرِيرَافً، تَكُونُ قِيَمَةُ التَّبْرِيرِ رَهْناً بِمَدَى مَشْرُوعِيَّةِ المَرَجِعِيَّةِ الَّتِي صَدَرَ عَنْهَا، تَتَحَدَّدُ قِيَمَةُ المَرَجِعِيَّةِ بِقُدْرَةِ مَوْسِسِهَا عَلَى تَأْصِيلِ مُنْطَلِقَاتِهَا وَعَلَى قُدْرَةِ المُنْطَلِقَاتِ عَلَى تَبْرِيرِ النَتَائِجِ الَّتِي يَصِلُ إِلَيْهَا، فَكُلَّمَا كَانَتْ المُنْطَلِقَاتُ وَاضِحَةً وَبَسِيطَةً كَانَتْ المَسْوَغَاتُ أَكْثَرَ قَبُولاً.

يُوصَفِ الاستشراقُ خِطَاباً تَفْكَرِيّاً، فَإِنَّهُ لَا يَشْدُ عَنْ تِلْكَ القَاعِدَةِ، فَهُوَ يَصْدُرُ عَنْ مَرَجِعِيَّةٍ تَفْكَرِيَّةٍ وَمَعْرِفِيَّةٍ وَاضِحَةٍ المَعَالِمِ، تَجْدُ نَقْطَةً تَمَرِّكُزُهَا فِي العُلُومِ الاجْتِمَاعِيَّةِ، وَالفِلسَفَةِ الغَرِيبِيَّةِ الحَدِيثَةِ مِنْهَا وَالمُعَاصِرَةِ، بِنَاءً عَلَيْهِ، نَسَعَى فِي هَذَا الجِزْءِ مِنَ البَحْثِ إِلَى مُحَاوَلَةِ تَشْخِيسِ المَرَجِعِيَّةِ الَّتِي صَدَرَ عَنْهَا الخِطَابُ الاستشراقيُّ، وَالَّتِي أَسْهَمَتْ فِي رَسْمِ مَلَامِحِهِ العَامَّةِ.

يُمْكِنُ مِنْ حَيْثُ المَبْدَأِ حَصْرُ تِلْكَ المَرَجِعِيَّةِ فِي شَقِيْنِ: شَقٌّ مَعْرِفِيٌّ وَآخَرٌ أَيْدِيُولُوجِيٌّ، مَعَ الإِشَارَةِ إِلَى تَعَدُّرِ إِمْكَانِيَّةِ الفِصْلِ بَيْنَهُمَا لِإِعْتِبَارَاتٍ تَارِيخِيَّةٍ وَأُخْرَى مَعْرِفِيَّةٍ، فَالاستشراقُ نَتَاجٌ مِنْ نَتَاجَاتِ القَرْنَيْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ وَالتَّاسِعِ عَشَرَ، لِذَلِكَ شَهِدَ ظَاهِرَةً التَّدَاخُلَ بَيْنَ المَعْرِفِيِّ وَالأَيْدِيُولُوجِيِّ، عَلَى إِعْتِبَارِ أَنَّ الدَّرْسَ الفِلسَفِيِّ لَمْ يَكُنْ مَعْنِيّاً بِمَسْأَلَةِ الفِصْلِ بَيْنَهُمَا، فَقَدْ كَانَ يَنْظُرُ لِأَيْدِيُولُوجِيَّةِ عَلَى أَنَّهَا نَمَطٌ مَعْرِفِيٌّ مُعْتَرَفٌ بِشَرْعِيَّتِهِ.

مَرَّتِ التَّقَافَةُ الغَرِيبِيَّةُ المُعَاصِرَةُ بَعْدَ مَرَاحِلٍ، قَبْلَ أَنْ تَصِلَ إِلَى ذُرُوتِهَا، فَقَدْ شَهِدَ تَارِيخُهَا عَدَّةً انْعِطَافَاتٍ وَانكساراتٍ أَسْهَمَتْ فِي إِعَادَةِ تَقْيِيمِهَا وَمَنْهَجَتِهَا، حَيْثُ أَصْبَحَتْ تَتَمَيَّزُ بِطَابِعِهَا الإِقْنَاعِيَّ - التَّسْلُطِيَّ - الَّذِي اِكْتَسَبَتْهُ عِبرَ تَارِيخِهَا بِسَبَبِ الرِّوَاغِ المَعْرِفِيَّةِ الَّتِي غَدَتْهَا، وَالَّتِي مِنْ أَمْهِمِهَا العِلْمُ وَخِطَابَتُهُ الأَيْبِسْتَمُولُوجِيَّةِ، مِمَّا أَكْسَبَهَا سَطْوَةً وَقُوَّةً إقْنَاعِيَّةً قَلَّ نَظِيرُهَا فِي التَّقَافَاتِ الأُخْرَى، وَبِإِعْتِبَارِ الاستشراقِ مَظْهَراً مِنْ مَظَاهِرِهَا، لَمْ يَشْدُ عَنْ طَبِيعَتِهَا؛ بَلْ عَلَى العَكْسِ مِنْ ذَلِكَ قَامَ بِبَسِطِهَا لِتَشْمَلِ التَّقَافَاتِ الأُخْرَى.

تَرْتَبُ عَلَى ذَلِكَ إِعْتِقَادُ بَعْضِ أَشْيَاعِ التَّقَافَةِ الغَرِيبِيَّةِ بِعُلُوِّ كَعْبِ الجِنْسِ المُكَوَّنِ وَالمُنْتَمِيِ إِلَيْهَا عَلَى باقِي الأَجْنَاسِ الأُخْرَى، يَقُولُ إدواردُ سَعِيدٌ: ((إِنَّ المُكَوَّنَ الرِّئِيسِيَّ لِلتَّقَافَةِ الأُورُوبِيَّةِ هُوَ بِالصَّبْطِ مَا يَجْعَلُ تِلْكَ التَّقَافَةَ مُنْطَلِقَةً دَاخِلَ أوروپَا وَخَارِجَهَا عَلَى حِدِّ سِوَاةٍ؛ فَكِرَةٌ كَوْنِ الهَوِيَّةِ الأُورُوبِيَّةِ مُتَفَوِّقَةً بِالمُقَارَنَةِ مَعَ جَمِيعِ الشُّعُوبِ وَالتَّقَافَاتِ غَيْرِ الأُورُوبِيَّةِ. وَثَمَّةُ، وَبِالإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ، تَسَلُّطُ الأَفْكَارِ الأُورُوبِيَّةِ عَنِ الشَّرْقِ، الَّتِي تُعِيدُ بِدَوْرِهَا تَأْكِيدَ التَّفُوقِ الأُورُوبِيِّ عَلَى التَّخَلْفِ الشَّرْقِيِّ مُغْلَبَةً عَادَةً اِحْتِمَالِ أَنْ مُفَكِّراً أَكْثَرَ اسْتِقْلَالِيَّةً

وأكثر شكاً قد يُشكل وجهة نظر مُغايرة حول "هذه المسألة"^{١٥}. اعتقاد الذات الغربية بعلو كعبها وتميزها اعتقاداً مُركباً، فهي من جهة تنظر إلى ذاتها على أنها مُتفوقة بالنظر إلى تاريخها الثقافي والسياسي، اعتقاداً التَّفوق يتضخم في الذات الغربية عند انفتاحها على التراث والثقافة الشرقية، فالمجتمعات الشرقية مُجتمعات مُتخلفة إذا ما تمت مقارنتها بالمجتمعات الأوروبية المُتطورة وبالمقارنة بين المُجتمعين يتولد الاعتقاد بتفوق الذات الغربية على باقي الدّوات والتي من ضمنها الذات الشرقية.

لم تكن وجهة النظر هذه حاضرة عند الإنسان الأوروبي العادي فقط؛ بل نجد لها حضوراً لدى بعض المثقفين والمُتفكرين الأوروبيين، حتى عند أولئك الذين يزعمون بغلبة الطابع الإنساني على فلسفاتهم و تفكرهم، ولعل من أهمهم هيجل Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) الذي حاول في فلسفته إعادة كتابة تاريخ الفلسفة من زاوية التمرّكز حول الذات الغربية، حيث حاول تبرير تلك القراءة بالاعتماد على مجموعة من المُعطيات المعرفية المُتاحة في عصره، والتي من ضمنها المُعطيات الجغرافية والإثنية يقول: ((علينا هنا أن نأخذ في اعتبارنا أولاً تلك الظروف الطبيعية التي ينبغي أن تُستبعد مرة واحدة وإلى الأبد من دراما تاريخ العالم، ففي المنطقة المُتجمدة والمنطقة الحارة لا يوجد الموقع المحلي المُناسب لظهور شعوب التاريخ العالمي... لكن هذا الإلحاح والضغط الشديدي في المناطق المُتطرفة لا تخف وطأته، ولا يمكن تجنبه، ويضطر الإنسان إلى أن يوجه اهتماماً مُباشراً مُستمرّاً إلى الطبيعة، إلى أشعة الشمس المُتقددة، أو إلى الجليد المُتجمد، وعلى ذلك، فإن مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المُعتدلة أو بالأحرى النصف الشمالي منها))^{١٦}. تُعد أوروبا - من الناحية الجغرافية - المكان الأنسب لتطور وعي الرُّوح، كونها الجغرافية المُثلى، فهي مُعتدلة المناخ وأرضها مُبسطة، انسحب الموقف من الجغرافية على الموقف من الجنس، والذي يبدو جلياً من ميل هيجل إلى تبرير وعقلنة ظاهرة الرِّق، يقول: ((هناك خاصية أساسية أخرى تتعلق بالزُّنوج هي الرِّق، فقد استعبد الأوروبيون الزنوج وباعوهم لأمريكا، وإذا كان ذلك أمراً سيئاً، فإن مصيرهم في بلادهم ذاتها أشدّ سوءاً، حيث توجد عبودية مُطلقة بنفس المقدار، ذلك لأن المبدأ الجوهرية للرِّق أو العبودية هو أن يكون الإنسان قد وصل مرحلة الوعي بحريته، وينحدر ومن تم إلى مرتبة الشيء المحض - أعني أن يُصبح موضوعاً بغير قيمة))^{١٧}. لا يفق هيجل عند هذا الحد؛ فهو يذهب إلى حدّ محاولة تبرير وتسويغ إبادة أمة بكاملها، والأمر هنا مُتعلق بالأمة الهندية في أمريكا الشماليّة، يقول: ((ولما كانت الأمة الأصليّة قد اختفت، أو هي على وشك الاختفاء، فإن السكان الفعليين هم الذين جاءوا من أوروبا في الأعم الأغلب؛ أي أن ما يحدث في أمريكا ليس إلا انبثاقاً من أوروبا، فأوروبا قد أرسلت فائض سكانها إلى أمريكا على نحو يكاد يُماثل ما حدث في المُدن الإمبراطورية العتيقة))^{١٨}. يعود السبب الكائن وراء إبادة الهنود بنظر هيجل، إلى ضعف بنيتهم الجسدية، إلى جانب تدني قدراتهم الذهنية، يغلب على هذه النظرة السِّمة اللاموضوعية، فالمعلومات التي

بنى عليها هيجل موقفه استقاها في مجملها من التقارير المتحيزة التي أرسلها المغامرون وصاندوا الثروات من مستعمرات أمريكا الشمالية.

حددت المواقف السابقة موقف هيجل من ظاهرة الاستعمار الذي تعرضت له مجتمعات آسيا وأفريقيا والأمريكيتين الشمالية والجنوبية، فهو ينظر إلى تلك المجتمعات على أنها خارج إطار التاريخ العام للروح، وبدخولها في طور الاستعمار التحقت بركب التاريخ الأوروبي الذي يمثل حسب اعتقاده تاريخ العالم يقول: ((والجزء الشمالي من أفريقيا، الذي يمكن أن يطلق عليه بصفة خاصة اسم: أرض الساحل ... يقع على البحر المتوسط، وعلى المحيط الأطلسي، وهو إقليم رائع كانت توجد فيه قرطاجه فيما مضى ... وتوجد به الآن مراكش الحديثة، والجزائر، وتونس، وطرابلس، ولقد كان من الواجب ربط هذا الجزء من أفريقيا بأوروبا، ولا بد بالفعل أن يرتبط بها، ولقد بذل الفرنسيون أخيراً جهوداً ناجحة في هذا الاتجاه))^{١٩}. يبدو أن الاعتقاد مازال سائداً حتى الآن، فهو الذي يحرك السياسة الغربية ويحدد آليات التعامل مع تلك الدول والمجتمعات، يدلل التاريخ بحسب وجهة نظر هيجل على أن المجتمعات غير الأوروبية تعجز عن ولوج دائرة التاريخ - الجدلية - دون مساعدة ووصاية من المجتمعات والدول الغربية.

ثمة سؤال يفرض نفسه يتعلق بالأسباب التي دفعت بفيلسوف مثل هيجل إلى تبني وجهة النظر السابقة المفقدة للحس الإنساني، يكمن سبب ذلك في الطابع العام الغالب على الثقافة الغربية القائمة على فكرة مركزيتها وسموها على باقي الدوات الأخرى، وهو ما نجده حاضراً في الفلسفة اليونانية عند كل من سقراط وتلميذه إفلاطون، لهذا، يعتقد هيجل أن تاريخ أوروبا هو تاريخ العالم، فهو الوحيد الذي يجسد حضور الوعي بالحريّة، يقول في ذلك: ((إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب ... فالشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أن شخصاً واحداً هو الحر، أما العالم اليوناني والروماني فقد عرف أن بعض الناس أحرار، على حين أن العالم الجرمانى، عرف أن كل الناس أحرار، ومن ثم فإن الشكل السياسي الأول الذي نلاحظه في التاريخ هو نظام الحكم الاستبدادي، والثاني هو نظام الحكم الديمقراطي الأرستقراطي، والثالث هو نظام الحكم الملكي))^{٢٠}. يعتمد هيجل في تأصيل هذا الحكم على طبيعة ونوعية النظم السياسية السائدة في المجتمعات والحضارات، فعلى سبيل المثال، عرف الشرق نظام حكم الفرد المطلق على اعتبار الملك ظل الله على الأرض؛ لذا، لم تعرف المجتمعات الشرقية الحرية التي ظلت حكراً على الملك، في المقابل، قامت الحضارة اليونانية على فكرة الديمقراطية والمساواة، إلا أن هذه المكاسب اقتصرت على اليونانيين دون سواهم، فقد تم استثناء الأجانب والعبيد من التمتع بمكتسبات هذا المشروع، أما في المجتمعات الغربية الحديثة فقد عرفت أن من حق الإنسان مهما كان جنسه أن يتمتع بالحرية لأنه إنسان، لهذا عرفت المجتمعات الغربية أن الكل أحرار.

سُحِقَ الرُّوحُ جوهرَ تطورِ الوعيِّ بِالحريةِ فِي الدَّولةِ أو الأُمَّةِ الجُرمانِيَّةِ فَهِيَ: ((وَحَدَهَا الَّتِي ارتفعتْ لِأوَّلِ مرَّةٍ إِلَى الشُّعورِ وَالوعيِّ لِهَذِهِ الحَقِيقَةِ، أَلَا وَهِيَ أَنَّ الإنسانَ حُرٌّ بِمَا هُوَ إنسانٌ، وَأَنَّ حَرِيَّةَ الرُّوحِ هِيَ الطَّبِيعَةُ الخاصَّةُ الجوهريَّةُ بِكُلِّ إنسانٍ بِمَا هُوَ إنسانٌ))^{٢١}. كما قُلْنَا لَمْ تَكُنْ هَذِهِ النُّظْرَةُ وَلِيدَةِ فِكرِ هِيجلِ، حَيْثُ نَجَدُهَا حاضِرَةً عِنْدَ كُلِّ مَنْ سَقَرَاطُ وَافلاطونُ بِاعتقادِهِما بِتَمييزِ الأُمَّةِ الاغريقيَّةِ عَنَ غَيرِها مِنَ الأُمَّمِ الأُخْرَى، وَفِي هَذَا السِّياقِ يَصِفُ اليونانُ الأُمَّمَ الأُخْرَى - الفرسَ - بِالبربريةِ.

لَا تُعَدُّ هَذِهِ المَلامِحُ حِكراً عَلَى فلسفةِ هِيجلِ دُونَ سِواها مِنَ الفِلسفاتِ، حَيْثُ نَجَدُهَا حاضِرَةً فِي بَعْضِ تَمظهِراتِ الفِلسفةِ الغَربيَّةِ الحَدِيثَةِ، وَبِالأَخَصِّ تِلْكَ الَّتِي انخرطتْ فِي مُحاوَلَةِ بِناءِ فلسفاتٍ لِلتَّاريخِ، وَالَّتِي وَجَدتْ لَهَا نَقداً بِنِوياباً عَلَى يَدِ كُلِّ مَنْ اشبنجلر Spengier (١٨٨٠ - ١٩٣٦) وَتوينبي.

يَجِدُ هَذَا المَوقِفُ مِنَ الثَّقافةِ الشَّرقيَّةِ سنداَ وَمرجعيَّةً لَهُ فِي بَعْضِ الأَدبياتِ الَّتِي يَعودُ تاريخُها إِلَى بَدَياتِ القَرْنِ الثَّامِسِ عَشَرَ، حَيْثُ أَسهَمَتْ تِلْكَ الأَدبياتُ فِي رِسامِ صِورةِ الشَّرْقِ فِي أَذهانِ السِّياسِيِّينَ وَالمُتَقَفِّينَ الغَربيِّينَ، فَعَلَى سَبيلِ المِثالِ يَذهَبُ نِيومانُ إِلَى أَنَّ جوهرَ الدِّينِ الإِسلامِيِّ مَأخوذٌ مِنَ الدِّيانَةِ المِسيحيَّةِ: ((إِنَّ حَقائِقَ التَّوْحِيدِ وَالوحيِّ وَوفاةِ الرَّبِّ بِعَهودِهِ وَالاعتقادِ بِاستمراريةِ القِواعِدِ الأخلاقِيَّةِ وَالاعتقادِ بِيوْمِ البعثِ المُستقبليِّ، هِيَ استعاراتٌ اسْتَقاها مُحَمَّدٌ "صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" مِنَ الكَنِيسَةِ))^{٢٢}. بِرُغمِ التَّبَاطُبِ الواضِحِ بَينَ الإِسلامِ وَالدِّيانَةِ المِسيحيَّةِ إِلاَّ أَنَّ نِيومانَ لَا يَجِدُ أَدنى صِعبَةً أو حَرَجٍ فِي العِوْدَةِ بِالإِسلامِ إِلَى أَصْوالِ مِسيحيَّةٍ، مُستَعِلاً فِي ذَلِكَ مَوقِفَ الإِسلامِ المُتسامِحِ مَعَ النِّصرانيَّةِ. جَاءَ مَوقِفُ نِيومانَ مِنَ الدِّينِ الإِسلامِيِّ امْتِداداً لِلمَوقِفِ مِنَ الحضارةِ العَربيَّةِ الإِسلامِيَّةِ، كما أَنَّ هَذَا المَوقِفَ عَبرَ خَيرَ تَعبِيرٍ عَنَ حُضورِ وَسِيطِرةِ مَقولَةِ التَّمركزِ حَولَ فِكرةِ هِيمَنَةِ وَعلوِ كَعَبِ الدَّاتِ الغَربيَّةِ فِي مُقابِلِ الحِطِّ مِنَ قِيميَّةِ وَشأنِ الدَّاتِ الشَّرقيَّةِ، يَقولُ مُدلاً عَلَى ذَلِكَ: ((إِذا اسْتَطاعتْ فرِنسا أَو انجلِترا مِنَ فَرَضِ سِيطِرتها عَلَى الشَّرقيِّينَ كَيفَ يُمكنُها أَنْ تَتعاملَ مَعَهُم مَعَ تَدْمِيرِهِم اللَّامِباليِّ لِبلدانِهِم الغَنيَّةِ؟ لِأَبَدٍ يَلقى الشَّرقيُّونَ المَصيرَ الَّذِي لاقاهُ سُكانُ أميرِكا الشِّمالِيَّةِ الأَصليِّينَ، إِذِ يُحاصِرُونَ وَيتناقِصُونَ وَيتفرَّقُونَ بِفِعْلِ ضَغطِ الحضارةِ))^{٢٣}. يُميِّزُ نِيومانُ بَينَ الدَّاتِ الغَربيَّةِ وَالدَّاتِ الشَّرقيَّةِ، حَيْثُ يَذهَبُ إِلَى الرِّفَعِ مِنَ شأنِ الأوَّلَى فِي مُقابِلِ الحِطِّ مِنَ شأنِ الثَّانِيَّةِ، لِهذا مِنَ المُبررِ اخلاقِيًّا عَلَى الدُّولِ الأوروپِيَّةِ الكُبْرَى أَنْ تَسِيطَرَ عَلَى المُجتمعاتِ الشَّرقيَّةِ الغَنيَّةِ، يَعودُ السَببُ فِي ذَلِكَ إِلَى عَجزِها عَنَ إِدارةِ شُؤنيها وَثِراواتِها بِطَريقةٍ سَلِيميَّةٍ، وَهنا لَا يَسْتَبعدُ نِيومانُ أَنَّ تَعامَلَ المُجتمعاتِ الشَّرقيَّةِ بِالطَّريقةِ ذاتِها الَّتِي تَمَّ التَّعامَلُ بِها مَعَ السُّكانِ الأَصليِّينَ لِأَميرِكا الشِّمالِيَّةِ وَالَّذِينَ تَمَّتْ اِبادَتُهُم وَالتَّخَلُّصُ مِنْهُم حَتَّى يَتِمَّكَنَ الإنسانُ الغَربيُّ المُغامِرُ مِنَ الاستِحواذِ عَلَى خِيراتِ أميرِكا الشِّمالِيَّةِ، عَلَى اعتِبارِهِم الأَجدرُ بِها.

وَجَدَ الاستِشراقُ - إِلَى جانِبِ الفِلسفةِ - فِي الدَّرْسِ الاجتماعيِّ الحَدِيثِ مَصدراً مَعرفياً صَدَرَتْ عَنهُ فِكرةُ التَّمركزِ حَولَ الدَّاتِ، وَأَخَصُّ بِالذِّكْرِ النُّظَرياتِ الاجتماعيَّةِ ذاتِ الطَّابعِ التَّطوِريِّ، وَالَّتِي جَاءَتْ مُحاكاةً

لِلنظرياتِ التَّطوريَّةِ في مجالِ علمِ الأحياءِ - البيولوجيا - والتي يُعدُّ رينان Ernest Renan (١٨٢٣-١٨٩٢) خيرَ مُمثلٍ لها في الخطابِ الاجتماعيِّ.

وقَعَ الدرسُ الاجتماعيُّ الحديثُ تحتَ وطأةٍ وهيمنةِ التَّطورِ الذي حقَّقتهُ العلومُ الطبيعيَّةُ، لهذا ولتحقيقِ ذاتِ التَّطورِ في مجالِ علمِ الاجتماعِ اعتقدَ أنصارُ هذا المجالِ بِضرورةِ تبنيِ مفهومِ العلمِ السَّائدِ في تلكَ المجالاتِ وسحبِهِ عَلىَ المجالاتِ الإِنسانيَّةِ والاجتماعيَّةِ المُفتقدَةِ للطابعِ العلميِّ، يُستبانُ هذا الأمرُ منَ موقفِ رينانِ مِنَ العلمِ، يقولُ عبدُالرحمنِ بدويُّ مُوضحاً ذلكَ: ((وكانَ يرى أنَّ العلمَ، والعلمَ وحدهُ هُوَ الَّذي يستطيعُ أنْ يُقدِّمَ إليَ الإِنسانيَّةِ الشَّيءَ الَّذي لا يستطيعُ أنْ تعيشَ بِدونِهِ، وأعني ذلكَ الرَّمزَ والنَّاموسَ ... ويؤكدُ نزعتَهُ الواقعيَّةَ فيقولُ: ليسَ هاهنا حقيقةٌ لمْ تُكُنْ نقطةً ابتدائيَّةً مُستمدَّةً مِنَ النَّجربةِ العلميَّةِ، ولا تنبثقُ مباشرةً أو بِطريقِ غيرِ مُباشرٍ مِنَ المعملِ أو مِنَ المكتبةِ، لأنَّ كُلَّ ما نعرفُهُ إنَّما نعرفُهُ منَ دراسةِ الطَّبيعةِ أو التَّاريخِ))^{٢٤}.

لعبَ انفتاحُ علمِ الاجتماعِ عَلىَ علومِ البيولوجيا دوراً حاسماً في رسمِ ملامحِ ما يُسمَّى بِالْممارسةِ العلميَّةِ الاجتماعيَّةِ، فعنَّ طريقَهُ - الانفتاحِ - ستنقلُ التَّصوراتُ الإحيائيَّةُ إليَ مجالِ علمِ الاجتماعِ الَّذي سيوظفُها لِتحقيقِ مكاسبِ أيديولوجيةٍ بعينها، وهُوَ ما يتضحُ منَ موقفِ رينانِ مِنَ الجنسِ السَّاميِّ: ((ما يكونُ لنا أنْ نلمسَ عندَ الجنسِ السَّاميِّ دروساً فلسفيَّةً، ومنَ عجائبِ القدرِ أنَّ هذا الجنسَ الَّذي استطاعَ أنْ يطبعَ ما ابتدعهُ مِنَ الأديانِ بِطابعِ القوَّةِ في أسمى درجاتها لمْ يُثمِرْ أدنىَ بحثٍ فلسفيٍّ خاصِّ، وما كانتِ الفلسفةُ قطَ عندَ السَّاميينَ إلاَّ اقتباساً حرفياً جديباً وتقليدياً للفلسفةِ اليونانيَّةِ))^{٢٥}. أسهمَ موقفُ رينانِ في تأطيرِ موقفِ الخطابِ الاستشراقيِّ مِنَ العقليَّةِ والدَّهنيَّةِ السَّاميَّةِ حيثُ يذهبُ إليَ أنَّ تلكَ العقليَّةُ تعجزُ عَن التأمُّلِ الفلسفيِّ، كونها عقليَّةٌ انقياديَّةٌ؛ لهذا السَّببِ، انحصَرَ إبداعُها في مجالِ الأديانِ القائمةِ عَلىَ مبدأٍ وفكرةٍ تلقي الأوامرَ، وهنا تجدرُ الإشارةُ إليَ أنَّ البعدَ العنصريَّ كانَ حاضراً في كثيرٍ مِنَ الفلسفاتِ وحتَّى الإسلامِ مِنها، فعلى سبيلِ المثالِ، تزخرُ كتاباتُ ابنِ خلدونِ بالإشادةِ بِجنسِ البدوِ في مُقابلِ الحطِّ بأهلِ الحضرةِ.

لا يقفُ رينانُ عندَ هذا الحدِّ؛ بلْ يستمرُّ في إصدارِ أحكامِهِ القاسيةِ عَلىَ العقليَّةِ السَّاميَّةِ، يقولُ إدواردُ سعيدُ: ((كُلمًا رغبَ رينانُ في إبداءِ رأيٍ حولَ اليهودِ أو المُسلمينَ، مثلاً، كانَ يفعلُ ذلكَ وفي ذهنِهِ أحكامُ القاسيةِ جداً عَلىَ السَّاميينَ "هذه الأحكامُ التي لمْ يَكُنْ لها أساسٌ ترتكزُ عَليه إلاَّ في إطارِ العلمِ الَّذي كانَ يُمارسهُ" وعلاوةً عَلىَ ذلكَ، فإنَّ دراسةَ رينانِ لِلسَّاميَّةِ كانَ يقصدُ مِنها أنْ تكونَ إسهاماً في تطوُّرِ اللُّغوياتِ الهندوأوروبيَّةِ وفي تمييزِ الاستشراقِ وتحديدهِ، ولقد كانتِ السَّاميَّةُ، بِالنَّسبةِ لِلأوَّلَى، شكلاً مُنحطاً، بِكلامِ المعنيينِ الأخلاقيِّ والبيولوجيِّ، أمَّا بِالنَّسبةِ لِلثَّانيَّةِ، فقد كانتِ شكلاً ثابتاً - إنَّ لمْ تُكُنْ الشَّكْلَ الوحيدَ - منَ إشكالِ الانحطاطِ النَّقافيِّ. وأخيراً، فقد كانتِ السَّاميَّةُ مخلوقَ رينانِ الأوَّلِ، اختلاقاً ابتدعهُ هُوَ في المُختبرِ فقهِ اللُّغويِّ منَ أجلِ إرضاءِ حسِّهِ بِالمكانةِ في الحياةِ العامَّةِ وبِالرَّسالةِ، وينبغي ألاَّ يغيبَ عَن بَالِنَا إطلاقاً أنَّ السَّاميَّةَ كانتِ بِالنَّسبةِ لِنا رينانِ رمزاً لِلسيطرةِ الأوروبيَّةِ "ومن تم سيطرتهُ هُوَ" عَلىَ الشَّرقِ وعَلىَ عصرِهِ

نفسه))^{٢٦}. تُعدُّ العَقْلِيَّةُ السَّامِيَّةُ عِنْدَ رَيْنَانٍ أُنْمُوذَجاً مِثَالِيّاً لِلنَّثَابِ وَعَدِمَ النُّطُورِ؛ أَيْ أَنَّهَا تَرْمِزُ إِلَى الدَّهْنِيَّةِ المُتَحَجِرَةِ؛ لِهَذَا السَّبَبِ، تَصْلُحُ لِأَنَّ تَكُونَ مِثَالاً لُغَوِيّاً يُقَارَنُ بِاللُّغَوِيَّاتِ الهِنْدَاوْرُوبِيَّةِ، الَّتِي تَرْمِزُ بِدَوْرِهَا لِلْعَقْلِيَّةِ المُنْفَتِحَةِ المُتَطَوِّرَةِ، يَعْتَقِدُ إدْوَارِدُ سَعِيدٌ أَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ عَنِ الشَّرْقِ مُخْتَلَفَةٌ مِنْ قَبْلِ رَيْنَانِ الَّذِي قَامَ بِإِنْتَاجِهَا بِالاعْتِمَادِ عَلَى مَنَهْجِ فَهْمِ اللُّغَةِ، فَهِيَ لَا تُعْبَرُ عَنِ حَقِيقَةِ وَوَاقِعِ الشَّخْصِيَّةِ الشَّرْقِيَّةِ: ((يَبْدُو أَنَّ المُفَارَقَةَ الضَّدِيَّةَ الَّتِي يُعْزِزُهَا رَيْنَانٌ هِيَ أَنَّهُ فِيمَا يُشْجَعُنَا عَلَى مُعَايِنَةِ اللُّغَاتِ بِوَصْفِهَا تَتطَابَقُ بِطَرِيقَةٍ مَا مَعَ "مَوْجُودَاتِ الطَّبِيعَةِ الحَيَّةِ"، فَإِنَّهُ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ عَمَلِهِ يَبْرَهُنُ عَلَى أَنَّ لُغَاتِهِ الشَّرْقِيَّةَ، اللُّغَاتِ السَّامِيَّةَ، لَا عَضْوِيَّةً، مُتَعَطِّلَةً النُّمُو، مُسْتَحَائَةً بِشَكْلِ كَامِلٍ وَعَاجِزَةٌ عَنِ أَنْ تُجِدَّ حَيَوِيَّتَهَا وَقَوَّتَهَا، وَبِكَلِمَاتٍ أُخْرَى، بَرَهَنَ رَيْنَانٌ عَلَى أَنَّ السَّامِيَّةَ لَيْسَتْ لُغَةً حَيَّةً وَأَنَّ السَّامِيِّينَ، فِي نِهَائَةِ المَطَافِ، لَيْسُوا مَخْلُوقَاتِ حَيَّةً، وَعِلَاوَةً، فَإِنَّ اللُّغَاتِ وَالثَّقَافَاتِ الهِنْدَاوْرُوبِيَّةَ حَيَّةً وَعَضْوِيَّةً بِسَبَبِ المُخْتَبِرِ لَا بِالرُّغْمِ مِنْهُ))^{٢٧}. لَمْ تَكُنْ قِرَاءَةُ رَيْنَانِ لِلْعَقْلِيَّةِ السَّامِيَّةِ قِرَاءَةً عِلْمِيَّةً خَالِصَةً؛ بِسَبَبِ الحُضُورِ الأَيْدِيُولُوجِيِّ الَّذِي يَكْتَنِفُهَا وَيُهَيِّمُنُ عَلَيْهَا، وَالَّذِي يَتِمْتَلُّ فِي مُجْمَلِ المُسْلِمَاتِ وَالمُصَادِرَاتِ الَّتِي رَكْنَ إِلَيْهَا، وَالَّتِي تَوْلَدَتْ عَنِ عَمَلِيَّةِ تَحْوِيرِهِ لِلنَّظَرِيَّةِ الإِحْيَائِيَّةِ حَتَّى تَتَلَانَمَ مَعَ سِيَاقِهِ الاجْتِمَاعِيِّ وَالثَّقَافِيِّ الَّذِي يَعْمَلُ فِيهِ، وَهُوَ مَا سَنُحَاوِلُ بَيَانَهُ فِيمَا بَعْدَ.

يُمْكِنُ تَلْخِيصُ المَوْقِفِ الاستِشْرَاقِيِّ مِنَ الثَّقَافَةِ غَيْرِ الغَرِيبَةِ عَمُوماً وَالشَّرْقِيَّةِ عَلَى وَجْهِ الخُصُوصِ عِبْرَ مَقُولَةِ عَالِمِ الاجْتِمَاعِ الأَمْرِيكِيِّ وِليَامِ جِ سَامِرِ William G. Summer المَرْكَزِيَّةِ الإِثْنِيَّةِ يَقُولُ مُوَضَّحاً دَلَالَةَ هَذَا المَفْهُومِ: ((المَرْكَزِيَّةُ الإِثْنِيَّةُ هِيَ المِصْطَلَحُ التِّيَقْنِي الدَّالُّ عَلَى تِلْكَ النُّظَرَةِ إِلَى الأَشْيَاءِ الَّتِي تَرَى أَنَّ مَجْمُوعَتَنَا الخَاصَّةَ هِيَ مَرْكَزُ الأَشْيَاءِ كَافَةً بِحَيْثُ نَقِيسُ المَجْمُوعَاتِ الأُخْرَى وَنَقُومُهَا نَسْبَةً إِلَيْهَا))^{٢٨}. يُشِيرُ مَفْهُومُ المَرْكَزِيَّةِ الإِثْنِيَّةِ إِلَى تِلْكَ الحَالَةِ الَّتِي تُعْتَمَدُ فِيهَا مَجْمُوعَةٌ إِثْنِيَّةٌ بِعَيْنِهَا مَعْيَاراً وَمَقْيَاساً تُقَاسُ عَلَيْهِ المَجْمُوعَاتُ الإِثْنِيَّةُ الأُخْرَى، عَلَى اعْتِبَارِ أَنَّ المَجْمُوعَةَ المُقَاسَ عَلَيْهَا تُعْزِرُ عَنِ أَعْلَى دَرَجَاتِ النُّطُورِ النُّضْجِ بِحَيْثُ تَكُونُ مَعْيَاراً وَمِثَالاً لِلْمَجْمُوعَاتِ الإِثْنِيَّةِ الأُخْرَى: ((كُلُّ مَجْمُوعَةٍ تَذْكِي فَخَارَهَا وَتَتَبَاهَى بِأَنَّهَا الأَرْقَى وَالأَكْثَرَ تَطَوَّراً وَتَمَجَّدُ آلِهَتَهَا الخَاصَّةَ، وَتَنْظُرُ إِلَى الأُخْرَيْنَ نَظْرَةَ احْتِقَارٍ وَتَعْتَبِرُ أَنَّ عَادَاتِهَا الخَاصَّةَ هِيَ وَحدهَا الصَّالِحَةُ، وَإِذَا أَدْرَكَتْ أَنَّ لِلْمَجْمُوعَاتِ الأُخْرَى عَادَاتٌ مُغَايِرَةٌ أَثَارَتْ تِلْكَ المَجْمُوعَاتُ اِزْدِرَاءً هَا))^{٢٩}. تَنْشَأُ ظَاهِرَةُ المَرْكَزِيَّةِ الإِثْنِيَّةِ عَنِ الِاعْتِقَادِ أَنَّ مُعْتَقَدَاتِ الجَمَاعَةِ وَعَادَاتِهَا هِيَ الأَصْلَحُ بِالقِيَاسِ عَلَى عَادَاتِ وَمُعْتَقَدَاتِ المَجْمُوعَاتِ الإِثْنِيَّةِ الأُخْرَى، لِهَذَا، عَادَةً مَا يَنْتَمِ النَّظَرُ إِلَى سَلُوكِيَّاتِ المَجْمُوعَاتِ الإِثْنِيَّةِ الأُخْرَى نَظْرَةً دُونِيَّةً.

لَقَدْ تَمَّ تَعزِيزُ الأَحْكَامِ وَالمَوَاقِفِ السَّابِقَةِ مِنَ العَقْلِيَّةِ السَّامِيَّةِ بِمَجْمُوعَةٍ مِنَ النِّقَاطِ الَّتِي كَتَبَهَا بَعْضُ السِّيَاسِيِّينَ الغَرِيبِيِّينَ المُتَحَكِّمِينَ فِي المُسْتَعْمَرَاتِ الشَّرْقِيَّةِ، وَالَّذِينَ يَأْتِي فِي مُقَدِّمَتِهِمْ كَرُومِرُ الَّذِي يَقُولُ فِي مُذْكَرَاتِهِ: ((قَالَ لِي سِيرُ أَلْفَرْدِ لَآيِلِ مَرَّةً: إِنَّ الدِّقَّةَ كَرِيهَةٌ بِالنِّسْبَةِ لِلْعَقْلِ الشَّرْقِيِّ، وَعَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ إِنْجَلُو - هِنْدِي. أَنَّ يَتَذَكَّرَ هَذَا المَبْدَأَ الأَسَاسِيَّ، وَالاِفْتِقَارُ إِلَى الدِّقَّةِ، الَّذِي يَتَحَلَّلُ بِسَهُولَةٍ لِيُصْبِحَ انْعِدَاماً لِلْحَقِيقَةِ، هُوَ

في الواقع الخبيصة الرئيسية للعقل الشرقي. الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة، وتقديره للحقائق خالٍ من أيّ التباس، وهو منطقيّ مطبوع، رغم أنه قد لا يكون درس المنطق، وهو بطبعه شاكٍ ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أية مقولة، ويعمل ذكاؤه المدرب مثل آلة ميكانيكية. أما عقل الشرقي فهو، على النقيض، مثل شوارع مدينه الجميله سورياً، يفتقر بشكلٍ بارزٍ إلى التناظر، ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة))^{٣٠}. لا يمكن قبول هذه الشهادة الصادرة عن سياسي يبحث عن مبررات تسوغ ما يقوم به في مستعمرات بلاده، صحيح أن واقع تلك المجتمعات ليس بعيداً عن تلك الصورة إلا أن أصدار حكم عام يشمل كل تاريخ تلك الشعوب ولا يأخذ بعين الاعتبار خصوصية الظروف التاريخية لتلك المجتمعات أمرٌ من المتعذر قبوله، فعلى سبيل المثال، لا يصدق مثل هذا الحكم على المجتمعات العربية الإسلامية الوسيطة التي كانت في ذروة نهضتها؛ مما يعني أن تخلفها أمرٌ طارئٌ يمكن تجاوزه فهو ليس جزءاً من تكوينها الذهني.

سبق التنويه إلى أن الاستشراق وجد في علم الاجتماع خير سندٍ معرفي لتبرير أطروحاته ومواقفه، غير أن الإشكال يكمن في طبيعة النظريات الإحيائية التي لم تهدف بالرغم من ضعف سندها المعرفي إلى توكيد التمايز بين العقليتين السامية والآرية؛ بل على العكس من ذلك، هدفت إلى التذليل على وحدة الجنس الإنساني.

خضعت النظريات البيولوجية إلى التحوير على يد المتفكرين الاجتماعيين والذين يأتي على رأسهم رينان، أسهم هذا التحوير في تشكيل ملامح الدرس الاستشراقي الذي صدر شفه المعرفي عن النظريات الاجتماعية المحورة عن الحقل الإحيائي، يقول يفوت موضحاً ذلك: ((ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن النظرية التطورية في البيولوجيا، تطلّ نظريّة في محلها وذات سندٍ علمي، بل إنها، وفي حد ذاتها، جاءت مع رائدها "داروين" تخلص كل قول بالتفاوت في الخلق والنشأة والعرق، أما عندما تنتقل إلى ميدان الدراسات الاجتماعية والتاريخية، فإنها تفقد جاهتها وتعدو إشكالية بالمعنى الكانطي، وخلافاً لما هو شائع، لا توجد صلة بين التطورية، كمنظور يحايث بعض المواقف الاجتماعية والتاريخية، وبينها كنظرية في البيولوجي))^{٣١}. بسبب عزز مجال الدراسات الاجتماعية عن إنتاج نظريات خاصة به، تنسجم مع طبيعة الموضوعات التي يتعامل معها، كان مُجبراً على استعارة النظريات من سياقات معرفية أخرى من أهمها علم البيولوجية، وحتى تنسجم هذه النظريات مع المجال المعرفي الجديد كان لا بد من تشذيبها وإعادة تعديلها، إلا أن فعل التشذيب قطع الصلة بينها وبين الأصل المعرفي الذي صدرت عنه، يقول يفوت موضحاً ذلك: ((أما النظرية البيولوجية فلم تكن مهيأة لإفراز مثل تلك الرؤية المركزة على العرق، ذلك أن أغراضها الأصلية كانت هي انتقاد الثبات والتفاوت في النشأة والخلق، إذ وجهت نظرية داروين ضربات شديدة وقاضية لأولئك الذين كانوا يعتبرون الأجناس البشرية ذات أصولٍ مختلفة ومتباينة رغم أن الداروينية،

شُجِنَتْ فِيمَا بَعْدَ بِمُضَامِينَ اجْتِمَاعِيَّةٍ، وَنَسَبَتْ إِلَيْهَا عِدَّةُ آرَاءٍ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ لَهَا أُسَاسٌ فِي حُضْنِهَا))^{٣٢}. يَعُودُ سَبَبُ الْقَوْلِ بِوُجُودِ قَطِيعَةٍ مَعْرِفِيَّةٍ بَيْنَ النَّظَرِيَّةِ الْبِيُولُوجِيَّةِ وَنَظَرِيَّتِهَا الْاجْتِمَاعِيَّةِ - بِحَسَبِ وَجْهَةِ نَظَرٍ يَفُوتُ - إِلَى أَنَّ الْأَخِيرَةَ سَبَقَتْ الْأُولَى مِنَ النَّاحِيَّةِ التَّارِيخِيَّةِ، غَيْرَ أَنَّ شَيْئاً مِنَ التَّدْقِيقِ يُوَضِّحُ أَنَّ النَّظَرِيَّةَ الْعَرَقِيَّةَ الْاجْتِمَاعِيَّةَ كَانَتْ مَوْجُودَةً وَلَهَا سَبْقُ الْوُجُودِ عَلَى النَّظَرِيَّةِ الْمَعْرِفِيَّةِ الْبِيُولُوجِيَّةِ: ((وَلَعَلَّ سَبَبُ هَذَا السَّبْقِ يَعُودُ إِلَى أَنَّ الظُّرْفَ النَّظَرِيَّ لِلْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ كَانَ مُسْتَعْدَّاً لِاسْتِيعَابِ الْأُولَى، إِنَّ لَمْ نَقُلْ لِإِفْرَازِهَا، فَهُوَ عَصْرُ الْأَنْوَارِ، أَيَّ الْعَصْرِ الَّذِي مَجَّدَ فِيهِ الْإِنْسَانُ الْأُورُوبِيَّ قِيَمًا جَدِيدَةً هِيَ الْعَقْلُ وَالتَّقَدُّمُ وَاتَّخَذَهَا أُسَاسًا لِتَأْوِيلِهِ لِلْعَالَمِ، وَقَدْ جَاءَتْ النَّظَرِيَّةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ كِجَوَابٍ عَلَى رَغْبَةِ الْإِنْسَانِ الْأُورُوبِيَّ فِي الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ، فِي تَرْتِيبِ سَائِرِ الشُّعُوبِ الْأُخْرَى فِي سُلْمِ النَّظَرِ الَّذِي يَحْتَلُّ هُوَ قَمَّةَ هَرَمِهِ))^{٣٣}. وَفَقَ هَذَا الرَّأْيُ لَا صِلَةَ مَعْرِفِيَّةَ بَيْنَ النَّظَرِيَّةِ التَّطَوُّرِيَّةِ الْإِحْيَائِيَّةِ وَالنَّظَرِيَّةِ التَّطَوُّرِيَّةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ، فَهَذِهِ الْأَخِيرَةُ نَتَاجُ تَارِيخِيٍّ وَأَيْدِيُولُوجِيٍّ لِفَلْسَفَةِ عَصْرِ النَّهْضَةِ الْأُورُوبِيَّةِ الَّتِي هَدَفَتْ إِلَى إِعَادَةِ بِنَاءِ الذَّاتِ الْأُورُوبِيَّةِ بِحَيْثُ تَكُونُ مَرْكَزاً لِلذَّاتِ الْعَالَمِيَّةِ، وَعَبْرَ الْوَسْطِ الْاجْتِمَاعِيِّ انْتَقَلَتِ النَّظَرِيَّاتُ الْبِيُولُوجِيَّةُ الْمُحَوَّرَةُ إِلَى مَجَالِ الْاسْتِشْرَاقِ لِتَشْكَلَ بَعْدَهُ الْمَعْرِفِيَّ.

بِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ، نَسْتَخْلَصُ أَنَّ الْاسْتِشْرَاقَ وَجَدَ فِي فِلْسَفَاتِ عَصْرِ الْأَنْوَارِ مُنْطَلَقاً مَعْرِفِيّاً وَأَيْدِيُولُوجِيّاً لَهُ، حَيْثُ جَاءَتْ هَذِهِ الْفِلْسَفَاتُ - وَأَخْصُ بِالذِّكْرِ فِلْسَفَةَ هِيْجَل - لِتَرْسِيخِ الْمَرْكَزِيَّةِ الْأُورُوبِيَّةِ، مِمَّا تَرْتَبُ عَلَيْهِ الْإِعْلَاءُ مِنْ شَأْنِ الذَّاتِ الْأُورُوبِيَّةِ وَالْحَطُّ مِنْ شَأْنِ الذَّاتِ الْمُقَابِلَةِ لَهَا، وَالَّتِي تَأْتِي فِي مُقَدِّمَتِهَا الذَّاتُ الشَّرْقِيَّةُ، وَبِحَكْمِ غَلْبَةِ هَذِهِ الْفِلْسَفَاتِ وَسُطُوتِهَا عَلَى الْحَقْلِ الرَّمَزِيِّ وَالتَّقَافِيِّ الْغَرْبِيِّ، لَمْ يَكُنْ أَمَامَ الْاسْتِشْرَاقِ وَالْمُسْتَشْرَقِينَ مَفْرُغٌ مِنَ الْوُقُوعِ تَحْتَ وَصَايَتِهَا.

إِلَى جَانِبِ ذَلِكَ، لَعَبَتِ النَّظَرِيَّةُ التَّطَوُّرِيَّةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ - ذَاتُ الرَّعْمِ الْمَعْرِفِيِّ غَيْرِ الْمُسَوِّغِ - دَوْرًا مَهْمًا فِي تَرْسِيخِ بَعْضِ الْمُنْطَلَقَاتِ الْاسْتِشْرَاقِيَّةِ، حَاوَلَتْ هَذِهِ النَّظَرِيَّةُ التَّدْلِيلَ مِنَ النَّاحِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ عَلَى أَنَّ الْجِنْسَ الْأُورُوبِيَّ - الْأَرِيَّ - يَخْتَلِفُ مِنْ حَيْثُ الْبُنْيَةُ الدِّهْنِيَّةُ عَنِ الْجِنْسِ السَّامِيِّ، فَالْعَقْلِيَّةُ الْأَرِيَّةُ يَغْلِبُ عَلَيْهَا الطَّبَاعُ النَّقْدِيُّ، فِي مُقَابِلِ غَلْبَةِ الطَّبَاعِ التَّسْلِيمِيِّ عَلَى الْعَقْلِيَّةِ السَّامِيَّةِ، لَقَدْ اتَّخَذَ بَعْضُ الْمُسْتَشْرَقِينَ مِنْ هَذَا التَّصْنِيفِ نَقْطَةً انْطِلَاقِيًّا لَهُمْ عِنْدَ دِرَاسَتِهِمْ لِلتَّقَافَاتِ الشَّرْقِيَّةِ، فَقَامُوا بِسَحْبِ تِلْكَ الْأَحْكَامِ عَلَى إِرْثِهَا التَّارِيخِيِّ، وَهُوَ مَا سَيَتَضَحُّ لَنَا مِنْ مَوْقِفِهِمْ مِمَّا يُعْرَفُ بِإِشْكَالِيَّةِ الْجَدَةِ وَالْأَصَالَةِ فِي الْفِلْسَفَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْوَسِيطَةِ.

- الْاسْتِشْرَاقُ وَ أَسَالَةُ الْفِلْسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

كَانَ الْخَطَابُ الْفِلْسَفِيُّ الْعَرَبِيُّ الْإِسْلَامِيُّ مَحَلَّ نَظَرٍ لِعَدَدٍ مِنَ الْقَرَاءَاتِ الْفِلْسَفِيَّةِ الَّتِي عُنِيَتْ بِدِرَاسَتِهِ، بِهَدَفِ وَضْعِهِ فِي سِيَاقِهِ التَّارِيخِيِّ وَالْمَعْرِفِيِّ؛ لِهَذَا السَّبَبِ، تَعَدَّدَتِ الْقَرَاءَاتُ بِتَعَدُّدِ الْمَرْجِعِيَّاتِ الَّتِي صَدَرَتْ عَنْهَا، وَتَبَايَنَتْ مَوَاقِفُهَا مِنْهُ بِتَبَايُنِ تِلْكَ الْمَرْجِعِيَّاتِ، وَفِي هَذَا السِّيَاقِ يُمَكِّنُ التَّمْيِيزُ بَيْنَ مَدْرَسَتَيْنِ: الْمَدْرَسَةِ

الاستشراقية التي لم يعترف جُلُّ مُتفكّريها - إلا ما ندر - بوجود عناصر جدّة وأصالة في الخطاب الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ مثل هذا الموقف نجده حاضراً في الثّقافة العربيّة القديمة ممثلاً في موقف بعض الفقهاء من الفلسفة، حيثُ مالوا إلى تحريمها بحجة أنّها تكررُ حرفيُّ لأقوال فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو، أمّا المدرسة الثانية فيمثلها المتفكّرون العربُ الذين حاولوا تقديم قراءة مُغايرة - مُضادة - لتلك التي قدمتها المدرسة الاستشراقية، والتي كانت مدفوعةً بأفكارٍ أيديولوجيةٍ مُسبقة، مع ذلك، لا تفوتُ الإشارةُ إلى ما للقراءة الاستشراقية من مُميزات، فقد كان لها السببُ التاريخيُّ في الانفتاح على التراث العربيّ الإسلاميّ، كما أنّها أسهمت في التعريف به وبمُنته بالتحقيق والتّقيح وإعادة نشر نصوصه التي اعتمدَ عليها جُلُّ المُتفكّرين العرب المُعاصرين.

بشكلٍ عامٍ يُمكن القول: إنّ القراءة الاستشراقية لم تعترف بوجود عناصر جدّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، وذلك بمُقارنتها بالفلسفة اليونانية، وحاولت تبريرَ هذا الحكم بالاعتماد على النظرية الإثنية - آري وسامي - إلى جانب ذلك، اعتمد المُستشرقون في تبرير موقفهم على الطريقة التي تقبل بها فلاسفة الإسلام الفلسفة اليونانية، وهو ما يتضح من صورة أرسطو المنطبعة في مُخيلة الفلاسفة المهوسين به، مثال ذلك الفارابي وابن سينا، وهو ما عبّر عنه المُستشرق دي بور T. J. De Boer عندما قال: ((لم تكن للعقل الساميّ قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي "والأمثال الحكيمة"، وكان هذا التّفكّر الساميّ يقوم على نظراتٍ في شؤون الطّبيعة، مُتفرقة لا رابطَ بينها، ويقوم بوجه خاصٍ على النّظر في حياة الإنسان وفي مصيره، وإذا عُرض للعقل الساميّ ما يعجز عن إدراكه، لم يشق عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يُعجزها شيءٌ والتي لا تُدرك مداها ولا أسرارها))^{٣٤}. تنطلق القراءة الاستشراقية من نقطة أساسية تقوم على مركزية العقل والتّفكّر الأوروبي، فهي تؤمن بأنّه تفكّر أصيلٌ وُجدَ وظلّ موجوداً في السّياق الحضاريّ الأوروبي، فالفلسفة نشأت في أوروبا - اليونان - وظلّت فيها، أمّا مُحاولات الشّرقيين - الآخر - لتعقل الفلسفة فقد ظلت تصطدم بعقباتٍ تكوينيةٍ تعود إلى طبيعة تعقلهم الذي لا يستطيع التأمّل إلاّ تحت وصاية سلطة معرفية وعقدية توجهه، والمُتمثلة في السّياق الحضاريّ العربيّ الإسلاميّ في مفهوم الإرادة الإلهية، ممّا حال في النّهاية بينه وبين التّفكّر الفلسفيّ الأصيل.

وفي الاتجاه ذاته ينحو المُستشرق كارل هينرش بكر الذي يقول: ((نعم لم يكن العربُ هليينيين إلاّ قليلاً؛ أي كانوا إذاً شعباً جديداً، لكنّهم لم يكونوا حاملي هذا الصّراع والتّصادم الفكريّ والرّوحيّ فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهلينية^{٣٥} في البلاد التي فتحها العربُ وغزوها))^{٣٦}. ترتب على هذا الموقف النّتيجة المُعتادة، التي تذهب إلى الإقرار أنّ عجز العقليّة العربيّة عجزٌ بنيويّ تكويني، ليس على صعيد إنتاج أفكارٍ جديدةٍ فحسب؛ بل وحتى في عملية استيعاب الأفكار القديمة، فما يُعرّف بالفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ما هي

إلا فلسفة هليينية كُتبت بلغة عربية؛ بل إنَّ العرب لم يعرفوا الفلسفة إلا بعد احتكاكهم بالشعوب الهلينية بعد الفتح الإسلامي.

يأخذ دي بور على الفلسفة الإسلامية طابعها التقليدي، حيث يذهب إلى القول: ((وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتحائية... عمادها الاقتباس مما تُرجم من كُتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقيين، لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بفتح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم التفكير خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها))^{٣٧}. يجد هذا الموقف سنداً في محتوى الفلسفة الإسلامية، فهي من هذه الجهة تكرر شبه حرفي لما هو موجود في الفلسفة اليونانية، فإذا أخذ هذا المحتوى معياراً للحكم على جدتها وأصالتها صدقت الأحكام التي يظنّها دي بور وغيره من المستشرقين، وهو ما يُعبّر عنه بقوله: ((ونكاد لا نستطيع أن نقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجالاً كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف وهم، وإن اتسحوا برداء اليونان فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة، ومن اليسير علينا أن نستهيّن بشأنهم إذا أطلنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها))^{٣٨}. يبدو أن قضية أصالة الفلسفة الإسلامية أعمق من ذلك، فسياق الفلسفة الإسلامية يختلف ويتباين مع سياق الفلسفة اليونانية، ففي الثقافة الإسلامية وجد الإسلام الذي يحمل تصوراً عن الكون والإنسان، مما جعله في تصادم مباشر مع الفلسفة اليونانية التي حملت دورها تصوراً مغايراً للكون والإنسان، يبدو هذا التعارض جلياً من قضية الخلق، ففي السياق اليوناني ساد الاعتقاد بقدوم المادة، في المقابل، كرس الإسلام الاعتقاد بخلق المادة.

يقفو المستشرق الإيطالي دافيد سانتيلانا David Santillana (١٨٤٥-١٩٣١) الموقف ذاته عندما يقول: ((العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان، وبل على أوهم اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام، ولا مذاهب فُدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية، لا مجرد إلمام))^{٣٩}. يذهب سانتيلانا إلى أن الفلسفة الإسلامية لم تستطع أن تُضيف أية مكاسب معرفية للفلسفة اليونانية فهي عجزت عن التفكير الفلسفي المستقل بعيداً عن سطوة العقل اليوناني؛ لهذا السبب، يمكن العودة بكل ملامح التفكير فيها إلى أصول فلسفية يونانية.

يذهب بعض المستشرقين إلى رفض الاعتراف بأية مكاسب للتفكير العربي الإسلامي حتى في المجالات التي اعتقد سابقاً أنها تنتمي وتُعبّر عن خصوصية التفكير العربي الإسلامي، فعلى سبيل المثال يذهب المستشرق دي لاسي أوليري إلى القول: ((والحقيقة أن الثقافة الإسلامية في الأصل جزء رئيسي عن المادة الهلينية الرومانية، وحتى الفقه الإسلامي قد صيغ وتطور عن أصول هليينية))^{٤٠}. تؤكد هذه القراءة على مركزية التفكير الفلسفي الغربي، وهو ما يمكن التذليل عليه من توكيد أوليري على أن الفقه

الإسلامي الذي يُعدُّ نتاجاً عربياً إسلامياً خالصاً كان بحسب وجهة نظره نتاجاً، وانعكاساً للقانون الروماني، هذا الموقف من شأنه تجريد النَّفْكَر العربي الإسلامي من كلِّ عناصر الجدة فيه، وهو ما هدف بعضُ أنصار القراءة الاستشراقية إلى التَّدليل والتَّوكيد عليه.

يُمكن القول: إنَّ بعضَ القراءات الاستشراقية انطلقت عند تأملها وانفتاحها على الفلسفة العربية الإسلامية من مُسلماتٍ مُسبقة، فرضتها عليها المرجعيات التي صدرت عنها، والتي كان من ضمنها المرجعية الأثنية، التي توكد على سمو النَّعقل الآري في مُقابل انحطاط النَّعقل السَّامي. انعكس هذا الموقف على صورة النَّفْكَر الإسلامي النَّاتجة عن القراءة الاستشراقية، فهي تركز عجزه عن تقديم الجديد الذي يُمكن أن يُحسب له إذا ما قورن بالنَّفْكَر اليوناني، فعلى سبيل المثال، ظلَّ من النَّاحية المعرفية عاجزاً عن تقديم نظريات أو طرح إشكاليات فلسفية جديدة.

- الاستشراق المعكوس وأصالة الفلسفة العربية الإسلامية

بناءً على المواقف السابقة، تولدت في النَّقافة العربية المعاصرة وجهة نظر مُعاكسة ومُضادة للاتجاه الاستشراقي الذي كانت له السيادة في النَّقافة العربية مع بدايات عصر النَّهضة العربية الحديثة لقد عُدَّ الاستشراق عند البعض الأنموذج المعرفي الأمثل الذي يجب الاقتداء به وبمناهجه عند الانفتاح التَّعامل مع الإرث الحضاري العربي الإسلامي.

تميز تاريخ النَّفْكَر العربي الإسلامي بخاصية افتقاده لعنصر الاستمرارية، وهو أمرٌ يتضح من الهوة التَّاريخية والمعرفية الفاصلة بين عصر التَّدوين - النَّهضة العربية الأولى - وعصر النَّهضة العربية الحديثة - النَّهضة التَّانية -، التي أسس لها كلُّ من محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، بعد انفتاحهما على النَّقافة الغربية، ولد هذا الفاصل الذي يصل مداه الزماني إلى قرونٍ قطيعةً بين واقع النَّعقل العربي الإسلامي وإرثه الحضاري. ولإعادة التَّواصل معه يتطلب مجموعة من الاستحقاقات لعلَّ من أهمها وجود رؤية معرفية مؤطرة بإطار أيديولوجي ومُسلحة بتقنيات وآليات معرفية تجد مرجعيتها في علوم عصرها المُتطورة، ما كان بالإمكان الإيفاء بهذه المطالب في عصر النَّهضة العربية التَّانية - القرن التاسع عشر - فالتَّعقل العربي في تلك الفترة - وما زال - لم يكن قادراً على إنتاج المعرفة؛ لهذا السَّبب، ظلَّ قاصراً عن توفير شرطٍ أساسي من شروط الانفتاح على تراثه الحضاري.

تمكن الخطاب الاستشراقي من الإيفاء بالشروط السابقة، فقد حضرت فيه الرؤية الخاصة، إلى جانب تسلحه بأحدث مكتسبات العلوم الطبيعيَّة والاجتماعية الحديثة - المنهج الفيلولوجي - ممَّا سمح له باكتساب حقِّ السُّبق في الانفتاح على التُّراث الحضاري العربي الإسلامي، الأمر الذي مكَّنه من الهيمنة على هذا الحقل؛ بل وامتدت سيطرته لتشمل الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة، منذ بداياتها في القرن

التاسع عشر مُمثلاً في كُلِّ مِنْ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وشبلي شميل وأنطوان فرح، أمّا في القرن العشرين فيتضح تأثيرها في عددٍ مِنَ المُتفكرين مِنْ أشهرهم زكي نجيب محمود ونزعته الوضعية وعبدالرحمن بدوي بنزعتِهِ الوجودية، ومحمد عابد الجابري صاحب النُّزعة البنيوية.

ولدت سطورة الدرس الاستشراقي بِكُلِّ مُميزاتِها وعيوبِها ردّاً فعلٍ مُعاكسٍ، حاولَ إعادةَ الاعتبار لِتراثِهِ عبرَ قلبِ إستراتيجية الاستشراق واستخدامها في قراءة تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة مِنْها والمُعاصرة، وذلك مِنْ أَجلِ التَّدليلِ عَلَى جِدَّةِ وَأصالةِ التَّفكُّرِ العربيِّ الإسلاميِّ مُقارنةً بِطابعِ التَّقليدِ وعدمِ التَّجديدِ السَّائدينِ فِي التَّفكُّرِ الغربيِّ الحديثِ والمُعاصرِ؛ تُعرفُ هَذِهِ الإستراتيجيةُ بِإستراتيجية الاستشراق المعكوسِ.

قبلَ الولوجِ فِي عرضِ ملامحِ هَذِهِ الإستراتيجية القرائية، وَالَّذِي يُعدُّ المُتفكِّرُ اللَّيبيُّ محمد ياسين عربي مِنْ أَهمِ أنصارِها والدَّاعينَ إِلَيْها، كَانَ لاِبْدُ أَوْلاً الإِشارةُ إِلَيَّ أَنْ جُلَّ المُتفكِّرِينَ العربِ وَحتَّى أنصارِ الاتجاهِ المعرفيِّ يُقرُّونَ بِوجودِ عيوبٍ فِي المنهجِ الاستشراقيِّ تستدعي ضرورةَ تجاوزِهِ، مثالَ ذَلِكَ ما يذهبُ إِلَيْهِ الجابري الَّذِي يَقولُ: ((لاِبْدُ مِنْ نَقْدِ كُلِّ المفاهيمِ والتَّصوراتِ الَّتِي جعلتْ تاريخَ الفلسفةِ الحديثةِ يُحرِّمُ الفلسفةَ الإسلاميَّةَ مِنْ "مكانِها اللائق"، وَعَلَى رَأْسِ تلكَ المفاهيمِ والتَّصوراتِ مفهومُ "المركزيةِ الأوروبيَّة"، إذ المقصودُ فِي الحقيقةِ هُوَ المُفكِّرُ الأوروبيُّ منظوراً إِلَيْهِ كَمُفكِّرٍ لِلإنسانيةِ جمعاءَ، وبِالتَّاليِ فوضعُ الفلسفةِ الإسلاميَّةِ فِي "مكانِها اللائقِ فِي تاريخِ التَّفكُّرِ الإنسانيِّ" بِهذا المفهومِ يعني جعلها تُرْمَمُ وتُكْمَلُ تاريخَ الفِكرِ الأوروبيِّ))^{٤١}. تكمنُ قيمةُ الفلسفةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ بِنظرِ المُستشرقينَ، فِي طابعِها الوظيفيِّ وَالَّذِي حافظتْ مِنْ خِلالِهِ عَلَى الإرثِ الفلسفيِّ اليونانيِّ، إِلَيَّ أَنْ استعادةَ العِقلِ الغربيِّ الحديثِ مَمَّا مَعَ لحظةِ الرُّشديَّةِ. يفتقدُ هذا الموقفُ لِلنزعةِ التَّاريخيةِ كونهَ يَري فِي الفلسفةِ الإسلاميَّةِ تَقليداً لِمَا هُوَ موجودٌ فِي الفلسفةِ اليونانيةِ، غاضباً الطَّرْفَ عن الطَّرِيقَةِ الَّتِي وظفتْ بِها الأَخيرةُ مِنْ قِبلِ فلاسفةِ الإسلامِ، وبِالتَّوكيدِ عَلَى هذا الأمرِ يُمكنُ إعادةَ الاعتبارِ إِلَى تاريخِ الفلسفةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ.

فِي مُقابلِ الموقفِ السَّابقِ، يَوجدُ مَنْ يَعتقدُ بِتَعذرِ إجراءِ قِطعيةٍ وتجاوزِ مَعَ الدرسِ الاستشراقيِّ بِمُجردِ قَلبِهِ، كونهَ يُعبِّرُ عَن عناصرِ الهيمنةِ والسُّطوةِ فِي التَّقافةِ الغربيَّةِ، يَأْتِي عَلَى رَأْسِ هَؤلاءِ إدواردُ سعيدُ الَّذِي يَقولُ: ((يَنبغي عَلَى المرءِ ألاَّ يفترضَ أبداً أَنَّ بنيةَ الاستشراقِ ليستْ سِوى بنيةِ مِنَ الأكاذيبِ أو الأساطيرِ الَّتِي سَنذهبُ أدراجَ الرِّياحِ إِذا كَانَ لِلحقيقةِ المُتعلقةِ بِها أَنْ تُجلى، وَأنا نفسي أومنُ بِأَنَّ الاستشراقَ أَكثَرُ قيمةٍ بِشكلٍ خاصٍ كعلامةٍ عَلَى القُوَّةِ الأوروبيَّةِ - الأطلسيَّةِ - بِإزاءِ الشَّرْقِ مِنْهُ كإِنشاءِ حقيقيٍّ عَن الشَّرْقِ "وهو ما يُدعى الاستشراق"، فِي شكلِهِ الجامعيِّ أو البحثيِّ، كونهُ" عَلَى أَيِّ حالٍ، إِنَّ ما عَلَيْنَا أَنْ نحترمهُ ونحاولُ أَنْ نُدركهُ هُوَ القُوَّةُ المُتلاحمةُ لِلإنشاءِ الاستشراقيِّ، وعلاقتهِ الوثيقةُ بِالمؤسساتِ الاجتماعيَّةِ والسِّيَاسيَّةِ المُعززةِ، وَقُدْرَتِهِ المهيبةِ عَلَى البقاءِ))^{٤٢}. يَري إدواردُ سعيدُ أَنَّهُ لا يُمكنُ تجاوزُ القراءةِ

الاستشراقية بمجرد الاعتقاد أو التّديليل على أنّها مؤسسة على مجموعة من الأوهام أو المغالطات، ذلك أنّ حضوره في المنظومة المعرفية الغربية أكثر تجدراً ممّا يعتقّد الدّاعون إلى تجاوزه، لا يقتصر حضوره على صعيد المؤسسات الأكاديمية والبحثية فقط؛ بل نجده حاضراً وبقوة في المؤسسات السياسية والاجتماعية الغربية، فهو من يقدّم المعلومات والمعارف عن المجتمعات الشرقية لصانع القرار السياسي الغربي. سيطرت الرّغبة في تجاوز الاستشراق على تفكّر جُلّ الدّارسين والباحثين العرب، وبِحُكم انعدام الأدوات المعرفية المناسبة لإنجاز هذا المطلب، لم يكن أمامهم بدٌّ من عكس الخطاب الاستشراقي، ممّا تولّد عنه ما عُرف في الأدبيات التّفكيرية المعاصرة بالاستشراق المعكوس، غير أنّ الإشكال المترتب على عملية القلب أنّها أعادت إنتاج إشكالية الاستشراق من جديد، وهو ما دفع ببعض المتفكرين العرب إلى الدّعوة إلى ضرورة تجاوزه.

أسهم حضور هذه الإشكالية في حقل الفلسفة العربية الإسلامية الحديثة منها والمعاصرة في تأطير العقليّة العربيّة عندَ انفتاحها على تراثها والثّراث الغربيّ بالأطر المعرفية والأيديولوجية ذاتها، والتي تمّ تجاوزها في حقل التّفكير العربيّة مع تقدم المعرفة العلميّة التي أنتجت أدوات وآليات يمكن بالركون إليها إعادة قراءة تاريخ التّفكير الفلسفيّ، لقد شخص المتفكّر العربيّ محمد عابد الجابري المأزق أنسب تشخيص عندما قال: ((وبدون شكّ فإنه سيكون من المفيد التعرف على مدى تحرر البدائل المقترحة من هيمنة الرؤية الاستشراقية: هل تجاوزتها فعلاً وصفت الحساب معها نهائياً، أم وقعت هي نفسها من حيث لا تشعر تحت تأثير تلك الرؤية، فصدرت عن توجيهها أو انخرطت في إشكالياتها وبالتالي أعادت إنتاجها بصورة تختلف، قليلاً أو كثيراً، عنها مضموناً ومنهجاً))^{٤٣}. دفعت الرّغبة في تجاوز المعرفة الاستشراقية بالبعوض - لا شعورياً - إلى محاولة تأسيس ذاتٍ مُقابله تكون محورَ نقطة تمركزٍ للتّفكير والتّعقل، ويتمّ بالاستناد إليها تقديم قراءة مُغايرة للقراءة الاستشراقية، يقول يفوت موضحاً ذلك: ((أبرز صور التّمحور على الذات، في وقتنا الحاضر، المحورية الأوروبية، ذلك أننا نعيش حالياً فترة تُهيمن فيها المركزية الأوروبية، دون أن يعني هذا بالضرورة غياب مركزيات يُفرزها أحياناً رفض المركزية الأوروبية، وهو ما يُطلق عليه في المجال المعرفي العربيّ - الإسلاميّ، الاستشراق المعكوس وقد ينتج أحياناً عن الموقف القومي المتصلب الذي ينفي الآخر ويرفض الاختلاف والتّعدد))^{٤٤}. لا تتطلب إستراتيجية الاستشراق المعكوس إنتاج آية تقنيات معرفية أو منهجية جديدة، فكلّ ما تطلبه لا يتعدى قلب المنطقات التي تأسس وانطلق منها الخطاب الاستشراقي، فإذا كانت الذات الغربية تُشكل النّواة الصّلبة للاستشراق، فإنّ الذات القومية العربية الإسلامية تُعدّ بمثابة النّواة الصّلبة للاستشراق المعكوس؛ بمعنى أنّ مُنطلق الأخير هو التّمركز حول الذات العربية الإسلامية.

شكّل التّمركزُ حولِ الذاتِ غيرِ الغربيّةِ - العربيّةِ - جوهرَ الاستشراقِ المعكوسِ؛ ممّا يعني أنّ الأخيرَ سيُحافظُ على كلّ مُنطلقاتِ الخطابِ الاستشراقيِّ ومبادئه مع استبدالِ عنصرٍ واحدٍ منها فقط والمُتعلّقُ بالذاتِ المُتمركزِ حولها، يقولُ يفوتُ: ((هيمنَ على الدّارسينَ العربِ المُعاصرينَ، في مُحاولتهم التّحررَ من المركزيّةِ حولِ الذاتِ الأوروبيّةِ التي غالباً ما تطبّع مواقف المُستشرقينَ وغيرهم ميلٌ إلي التّمحورِ على ذاتهم وإلي طرح مفهومٍ لا تاريخيٍّ للخصوصيّةِ والهويّةِ، وموقفٌ كهذا يعوقُ الذاتَ عن استعادةِ ذاتها بالارتقاءِ في المُستقبلِ؛ بل يُبدعُ ذاتاً أخرى تتمركزُ حولِ الماضيِّ وتبررُهُ تبريراً يُخرجهُ من التّاريخِ، وليسَ الجوابُ على الاستشراقِ، هوَ الاستشراقُ المعكوسُ أو المُضادُّ؛ بل النّقْدُ الموضوعيُّ والاحتكامُ إلي سلطةِ المعرفةِ بدلَ تكريسِ معرفةِ السّلطةِ))^{٤٥}. يكمنُ الخللُ في الإستراتيجيةِ القرائيةِ للاستشراقِ المعكوسِ - كما يرى يفوتُ - في أنّها تؤدي هي الأخرى إلي تقديمِ قراءةٍ لا تاريخيةٍ عن التّراثِ، فهي وفي النّهايةِ تُكرسُ الارتقاءَ فيه بإعادةِ إنتاجه من جديدٍ، كما أنّها تقدّمُ قراءةً لا تاريخيةً عن تاريخِ الفلسفةِ الذي لم تعد ترى فيه إلا تكراراً لما هو موجودٌ في تراثها، وهو ما يبدو جلياً من قراءةِ عريبيِّ لتاريخِ الفلسفةِ العربيّةِ الإسلاميّةِ ولتاريخِ الفلسفةِ الغربيّةِ.

خُلاصةُ القولِ: جاءَ الاستشراقُ المعكوسُ ردّاً فعلٍ تاريخيٍّ ومعرفيٍّ على الدّرسِ الاستشراقيِّ الذي كانَ له السّببُ في الانفتاحِ على التّراثِ العربيِّ الإسلاميِّ بحُكمِ الإستراتيجيةِ القرائيةِ المُتوافرةِ لديه إلا أنّهُ وقعَ في إشكاليّةٍ تعذرَ عليه تجاوزها، تمثلتُ في تمركزه حولِ الذاتِ الغربيّةِ؛ لهذا السّببِ، جاءتْ قراءةُ الاستشراقِ لتاريخِ الفلسفةِ العربيّةِ الإسلاميّةِ توكيداً لسطوتهِ وهيمنتهِ وعلوِ كعبه من النّاحيةِ التّفكيريةِ والإثنيةِ. بسببِ تعذرِ إنتاجِ المعرفةِ - التي تُعدُّ ركناً أساسياً في أيِّ إستراتيجيةٍ تفكّريّةٍ قرائيةٍ - لم يكنْ أمامَ الذاتِ العربيّةِ الإسلاميّةِ، بُدٌّ من الاعتمادِ على الإستراتيجيةِ الاستشراقيةِ لإعادةِ الاعتبارِ للذاتِ الحضاريّةِ العربيّةِ الإسلاميّةِ، وذلكَ بقلبِ مُنطلقاتِ وأسسِ الخطابِ الاستشراقيِّ، وهو ما أنتجَ ما عُرفَ بالاستشراقِ المعكوسِ المُتمركزِ حولِ الذاتِ القوميّةِ العربيّةِ، وحتىّ عندَ قلبِ الاستشراقِ بإنتاجِ الاستشراقِ المعكوسِ ظلتِ الإشكاليّةُ قائمةً، فالعقلُ العربيُّ مازالَ حتىّ بعدَ تبنيه لهذهِ الإستراتيجيةِ يعتمدُ على المُنتجاتِ والآلياتِ التّفكيريةِ التي أنتجها الغربُ؛ ممّا أسهمَ بالنّهايةِ في تكريسِ القراءةِ الاستشراقيةِ وإن لم يكنْ قاصداً.

سيُعيدُ استعمالُ الاستشراقِ المعكوسِ في قراءةِ تاريخِ التّفكيرِ العربيِّ إنتاجَ إشكاليّةِ الاستشراقِ من جديدٍ، كونه سيُبدّلُ على علوِ كعبِ الفلسفةِ العربيّةِ الإسلاميّةِ في مُقابلِ الحطِّ والتّسفيرِ من شأنِ وقيمةِ الفلسفةِ الغربيّةِ، والتي ستصبحُ تقليداً وتكراراً لما جاءَ في الأولى، وهو ما سينخرطُ فيه المُنفكّرُ الليبيُّ مُحمدُ ياسين عريبيُّ، الذي يُعدُّ من أهمِ أعلامِ هذا الاتجاهِ.

اهتمَّ مُحمدُ ياسين عريبيُّ هوَ الآخرُ بِبحثِ إشكاليّةِ الخطابِ الاستشراقيِّ، وذلكَ في معرضِ بحثه وانفتاحه على التّراثِ الإسلاميِّ، فقد سيطرَ عليه هاجسُ الدّفاعِ عن جدّةِ وأصالةِ الفلسفةِ الإسلاميّةِ، يقولُ

في معرض دفاعه عنها: ((شاءت الإرادة الإلهية أن تجعل من العرب أمة تُبشرُ بالتوحيد المطلق وبفضل التوحيد تحدت الصورة التخطيطية للحضارة في مجال العلم والعمل، ولم تفعل الحضارة الحديثة والمعاصرة سوى الإمعان في التحليل والتكيب لحضارة خير أمة أخرجت للناس، ولكن هذا التحليل والتكيب كان مصحوباً بظواهر التغريب والتغيب، حقاً إن الحضارة القديمة بشقيها الشرقي والغربي وظفت منطلقات عقلية محددة ابتداء من وحدة الإدراك المباشر إلى وحدة العقل المشوبة بالحس والخيال، ومع هذا فإنها لم تتجاوز ما يُعرف بالعقل الفعال والمنفعل))^{٤٦}. يُعبرُ هذا النص عن جوهر حقيقة الاستراتيجية القرائية التي يتبعها المتفكر محمد ياسين عريبي، تقوم هذه الاستراتيجية على فكرة قلب المنطلقات المعرفية والأيدولوجية للخطاب الاستشراقي، لتأسيس ما يُعرف باستراتيجية الاستشراق المعكوس، فبدل التمرکز حول الذات الغربية سيتمركز عريبي واستراتيجيته القرائية حول الذات العربية الإسلامية الوسيطة، حيث سيتم قراءة تاريخ الفلسفة العام عبر منظور هذه الذات.

نحو الخطاب الاستشراقي - في بعض أنماجه - إلى محاولة التقليل من القيمة المعرفية والتاريخية للفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة باعتبارها استعادة حرفية للفلسفة اليونانية، وإعادة الاعتبار للتفكر الفلسفي الإسلامي كان على عريبي تفكيك الأسس والمنطلقات التي تأسس عليها الخطاب الاستشراقي الذي وجد له صدى في الثقافة العربية المعاصرة: ((إن سلبيات تفكيرنا العربي المعاصر تمثلت في الاعتقاد بمعجزة الفلسفة الحديثة ومناهجها. وتكون هذا الاعتقاد بفعل التواتر المكثوب فانطبع على القلوب، وما حاولتبا هذه وغيرها المبنوثة في كُنُبنا ودراساتنا الأخرى إلا من أجل الكشف عن نقاب الأوهام وإن قد يعدها البعض أوهاماً لما للعادة كمنهج للاعتقاد من قدرة على إخفاء نفسها وهذا هو الجانب السلبي للمنهج التجريبي للقياس الاستقرائي اللاشعوري))^{٤٧}. سيعنى محمد ياسين عريبي بتشخيص العقبات التي تحول بين الذات العربية وبين إدراكها ووعياها لحقيقة تراثها التفكري، ولن يتسنى إنجاز هذا الأمر عنده إلا بالتخلص من بعض العقبات المعرفية التي تحول دون تأسيس لمثل هذا الوعي، ولعل من أهم هذه العقبات الاعتقاد المترسخ عند عدد لا بأس به من الدارسين والمفتحين على الفلسفة أن الفلسفة الغربية الحديثة نتاج غربي بامتياز، وهي بمثابة المعجزة الفكرية.

ترتب على الاعتقاد السابق موقف قلل من قيمة التراث الإسلامي على المستوى المعرفي والتاريخي، لهذا سيعنى عريبي بمسألة إعادة الاعتبار للعقل التاريخي العربي الإسلامي عبر بيان الدور الذي لعبته نظرياته في تأسيس العقل التاريخي الغربي الذي سطا على تلك النظريات وأعاد تركيبها لتكون مكوناً أساسياً في بنيته الفكرية: ((مهما يكن من شيء فإننا لا ننكر على الغرب عملية التركيب نفسها وإنما ننكر عليه إخفاء الحقيقة ونسبة هذه الآراء الفلسفية لغير أصحابها على سبيل التأمويه والتضليل، مما أدى إلى الاعتقاد بأن الكثير من نظريات التفكير الفلسفي في الإسلام هي من إبداع التفكير الغربي مثل مسألة العلية التي سميئت

بمشكلة هيوم، ومبدأ السبب الكافي الذي نُسب إلى ليبنتز والكوجيتو الذي يُعزى لديكارت، والمذاهب المتعددة كالمذهب الأسمي والمثالي والواقعي والجدلي، الخ ... ذلك من الاتجاهات التي استلبها الغرب من أصحابها، وأصبحنا في ضوء منهج التلقي والتقليد نوكدُ على أنها إبداعٌ عربيٌّ^{٤٨}. ولتجاوز هذا النمط من الخطاب كان من الضروري لعربي تأسيس إستراتيجية قرائية تقطع مع الأوهام التي كرستها القراءة الاستشراقية في تفكر المشايخين لها في الثقافة العربية المعاصرة، التي نحت إلى تلقي وترديد تلك الأوهام دون محاولة نقدها لبيان منطلقاتها التفكيرية والأيدولوجية، عليه، سيتحكم هاجس تأسيس إستراتيجية قرائية جديدة على مجمل نتاج عربي التفكير وفي مختلف مظهراته.

إلى جانب استعادة العقل التاريخي العربي الإسلامي الذي تم استلابه من قبل الغرب كان لابد - لتأسيس وعي عربي إسلامي نهضوي جديد - من الانفتاح على التراث العربي الإسلامي، يعتقدُ عربي أن منشأ الأزمة التي تعيشها الأمة الإسلامية المعاصرة يعود إلى عدم إدراكها لجوهر المشروع النهضوي العربي الإسلامي الوسيط الذي قام على فكرة الوحدة بين العقل العملي، والعقل النظري، يقول موضحاً ذلك: ((وإذا كان التوحيد هو الأساس الحقيقي لبناء الوعي وتطور الحضارات الإنسانية، فإننا نعتقد بأن العودة إلى الأصل والتأمل في وحدة الإيمان والعلم والعمل هي الأساس لتخليص الوعي التاريخي الإسلامي من اللبس والغموض وإزالة الشوائب التي تفتت حجر عثرة في طريق بناء وحدة ظاهرة الحضارة الإسلامية المرتقبة))^{٤٩}. يمكنُ اختزال شعار عربي في مقولة "لا يصلح حاضر الأمة الإسلامية إلا بما صلح به أولها" فإذا كانت النهضة الأولى للأمة الإسلامية ارتبطت بانفتاحها على النص القرآني فإن نهضتها الثانية لن تقوم إلا في حال انفتاحها ومن جديد على تراثها ونصها القرآني، يؤدي هذا الانفتاح إلى إعادة إحياء عالم الأفكار الذي يُعد الشرط النفسي الضروري لبناء الحضارة: ((الحضارة في صورتها المجردة تفاعل بين العقل والإرادة، وإذا ما غفلت أمة ما عن هذا التفاعل فقد فقدت وعيها وعقلها "تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون"، والغفلة في حد ذاتها نوم وفناء، واليقظة انبعاث وحياء، والحياء المصحوبة بالعقل لا تضل ولا تضلل لأنها تعتمد على النور الذي ينظم حياتها الاجتماعية "أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الأرض")^{٥٠}. إن صحوة الأمة الإسلامية وانخراطها في مشروع نهضوي حضاري جديد شرط ضروري لاستمرارها في الوجود، فهي لا تملك خياراً ثالثاً مع خيار البقاء أو الفناء. وللانخراط في المشروع النهضوي يعتقدُ عربي بضرورة إعادة رسم العلاقة مع الثقافة الغربية بكل تياراتها التفكيرية، يعودُ السبب في ذلك إلى طبيعة حضور وهيمنة الثقافة الغربية على الذات العربية الإسلامية المتفكرة: ((والمسلم اليوم يقف أمام تيارات فكرية متعددة ومتنوعة وهي تطرق بابه وتتحدى وجوده بكل عنف وقوة وذلك مثل الوجودية والماركسية والوضعية والبرجماتية ... إلخ وعليه أن يواجه هذا التحدي أو أن ينصهر في بوتقته ويكتب نهايته بيده، فإنه حينما يشعر بالنقص وعدم القدرة على الإبداع

فيتبنى مذاهبَ فلاسفة الغربِ مِنْ أمثالِ برترند رسل و هيدجر و فتجنشتين وغيرهم فإنه سيفتقدُ شخصيتهُ و يقتلُها مِنْ جذورها))^{٥١}. تمكنَ عُرَيْبِيٌّ مِنْ تشخيصِ واقعِ الثقافةِ العربيَّةِ المُعاصرةِ الَّتِي ظلتْ تعتمدُ في نشاطها التَّفكيريَّ عَلَى المذاهبِ المُنتجةِ في الثقافةِ الغربيَّةِ، حيثُ تمَّ نقلُها مِنْ سياقها الثقافيِّ إلى السياقِ الثقافيِّ العربيِّ بطريقةٍ آليَّةٍ ودونَ فحصِ لمحتواها ومدى انسجامها مَعَ المُنتجاتِ والأُسُسِ العقديَّةِ للثقافةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ، لهذا، يذهبُ عُرَيْبِيٌّ إلى ضرورةِ تحديدِ موقفنا مِنَ الثقافةِ العربيَّةِ قَبْلَ الانخراطِ في أيِّ مشروعِ نهضويِّ جديدٍ، غيرَ أنَّ هذا لا يعني القطيعةَ التَّامةَ مَعَ كُلِّ مُكتسباتِ الثقافةِ العربيَّةِ، يتعلَّقُ الأمرُ هنا بطريقةِ التَّعاملِ مَعَهَا: ((التحدي لا يتمُّ بِغلقِ جميعِ المنافذِ وإتِّمًا يتمُّ مِنْ خلالِ المُعاشيةِ الحقيقيَّةِ لِلماضيِّ والحاضرِ، وما نعينه بِالماضيِّ هُوَ إحياءُ التُّراثِ وإحياءُ المباحثِ والمدارسِ الكلاميَّةِ والفلسفيَّةِ خاصَّةً ما يتعلَّقُ مِنْها بالاعتقادِ والأخلاقِ والمعرفةِ، ويجبُ أَنْ تكونَ هذه المُعاشيةُ لِلماضيِّ بِمِثابَةِ الشَّرطِ النَّفسيِّ لِتقبُلِ الحضارةِ المُعاصرةِ والقيامِ بِتحليلها وتمثيلها))^{٥٢}. يشترطُ عُرَيْبِيٌّ لِلانخراطِ في المشروعِ النهضويِّ ضرورةَ تحديدِ موقفنا مِنَ الثقافةِ العربيَّةِ أَوْلًا وَمِنْ التُّراثِ العربيِّ الإسلاميِّ ثانيًا، ففِي حالِ الثقافةِ العربيَّةِ يقترحُ مِقابلتها بِالمنهجِ النَّفديِّ التَّشخيصيِّ بِهدفِ تحليلها وبيانِ ما تحملُه مِنْ مُعتقداتٍ ومواقفٍ قد تتعارضُ مَعَ مُنتجاتنا العقديَّةِ، أمَّا في حالِ التُّراثِ فيعتقدُ بِضرورةِ الانفتاحِ عَلَيْهِ بِإعادةِ إحياءِ مدارسِهِ الفلسفيَّةِ والكلاميَّةِ، مِنْ شأنِ هذهِ الإستراتيجيةِ القرآنيَّةِ أَنْ تُساعدَ عَلَى بناءِ الدَّاتِ العربيَّةِ لِتكونَ مُستقلةً إِزاءَ الدَّاتِ الغربيَّةِ، وبِاستقلالها يَكونُ بِمقدورِها الانخراطُ في مشروعِها النهضويِّ.

مما سبق، يُمكنُ الخِلاصةُ إلى النِّقاطِ التَّالِيَةِ:-

أَوْلًا - كانَ عُرَيْبِيٌّ مهمومًا بِسؤالِ النَّهضةِ أسوَّةً بِكثيرٍ مِنَ المُتفكرينَ العربِ، ممَّا دفعَ بِهِ إلى الانفتاحِ عَلَى التُّراثِ العربيِّ الإسلاميِّ، فكانَ مِنْ أهمِّ نتائجهِ اعتقادهُ أَنَّ العَقْلَ التَّاريخيَّ الإسلاميَّ يعيشُ في حالةِ اغترابٍ بِسببِ عمليةِ السَّطوِ التَّاريخيِّ عَلَيْهِ والَّتِي قامَ بِها العَقْلُ التَّاريخيُّ الغربيُّ، ولِاستعادتهِ كانَ لا بُدَّ مِنْ إعادةِ قراءةِ التُّراثِ التَّفكيريِّ العربيِّ لِبيانِ حجمِ الدَّورِ الَّذِي لعبهُ العَقْلُ التَّاريخيُّ العربيُّ الإسلاميُّ في تأسيسِهِ.

ثانيًا - ولتحقيقِ مقصدهِ وهدفِهِ السَّابِقِ سعى عُرَيْبِيٌّ إلى تأسيسِ إستراتيجيةٍ قرآنيَّةٍ جديدةٍ تتجاوزُ الإستراتيجيةَ القرآنيَّةَ الَّتِي اعتمدَ عَلَيْها المشروعُ الحضاريُّ الغربيُّ، والَّتِي شكَّلَ الاستشراقُ حجرَ الأساسِ فِيها؛ لهذا السَّببِ كانَ عُرَيْبِيٌّ مُلزَمًا بِضرورةِ الانفتاحِ عَلَى المشروعِ الاستشراقيِّ إلى جانبِ قرآنيَّةِ التُّراثِ العربيِّ الإسلاميِّ.

ثالثًا - نتجَ عن هذا الانفتاحِ انخراطُ عُرَيْبِيٌّ في بحثٍ مجموعةٍ مِنَ الإشكالياتِ كانَ مِنْ أهمِّها الإشكاليَّةُ المُتعلِّقةُ بِأصالةِ الفلسفةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ، والَّتِي ارتبطتُ بِدورها بِإشكاليَّةٍ أُخرى تتعلَّقُ بِطبيعةِ العلاقةِ الَّتِي ربطتُ بَيْنَ الفلسفةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ والفلسفةِ اليونانيَّةِ، سؤالُ الأصالةِ والهويةِ الَّذِي يطرحهُ عُرَيْبِيٌّ يلحقُ الفلسفةَ الغربيَّةَ الحديثَةَ مِنْها والمُعاصرةَ، عَلَى اعتبارِ أَنَّها اعتمدتُ في تأسيسِ خطابها التَّفكيريِّ عَلَى الإرثِ

الفلسفِيّ العربيّ الإسلاميّ؛ لذا، سُنْعِنِي فِي هَذِهِ الدِّرَاسَةِ بِبَحْثِ تِلْكَ الإِشْكَالِيَّةِ مِنْ مَنْظُورِ المُقَارِبَةِ القِرَائِيَّةِ الَّتِي قَدَمَهَا لَهَا مُحَمَّدُ يَاسِينَ عَرِيبِي، وَبَيَانِ عَنَاصِرِ الجَدَةِ فِيهَا، إِلَى جَانِبِ تَشْخِيصِ بَعْضِ جَوَانِبِ القُصُورِ وَالتَّنَاقُضِ الَّتِي تَكْتَنِفُهَا، مَعَ العِلْمِ أَنَّ تَشْخِيصَ مَظَاهِرِ التَّنَاقُضِ فِي مِثْلِ هَذَا السِّيَاقِ يُعَدُّ - مِنْ الوَجْهَةِ الفِلسَفيَّةِ - عِلَامَةً صَحِيحَةً تَعَبَّرُ عَن جَدَلِيَّةِ التَّفْكَرِ.

الهوامش

- ١ - محمد ياسين عريبي، مُفكّر وأستاذ جامعيّ ليبيّ ولد سنة ١٩٣٩م، تحصل على درجة الليسانس سنة ١٩٦١م من الجامعة الليبية ببنغازي، انتقل للدراسة بالخارج وبالتحديد في ألمانيا، تحصل على درجة الماجستير من جامعة فريدرج فلهم، بمدينة بون سنة ١٩٦٨م ببحث تحت عنوان "وصف نقديّ لمشكلة العلية عند الغزالي"، كما تحصل على درجة الدكتوراة سنة ١٩٧٢م، ومن الجامعة ذاتها ببحث تحت عنوان "إشكالات فلسفة الغزاليّ وعلاقتها بمبدأ العلية"، عاد بعد ذلك إلى ليبيا، وانخرط في التدريس، وتقلّد منصب رئاسة قسم الفلسفة بجامعة الفاتح سابقاً طرابلس حالياً، أشرف على عدد كبير جداً من الرسائل والاطروحات، يتجاوز عددها العشرات، وكان من أكثر الاساتذة الليبيين تأثيراً في طبيعة الدرس الفلسفيّ السائد في ليبيا، وعلى النقيض من الإشراف كان عريبيّ مُقلّماً في التأليف، حيث لم يترك من الكُتب سوى أربعة: كتاب "مواقف ومقاصد في الفكر الإسلاميّ المقارن"، وكتاب "تأملات في بناء المجتمع الإسلاميّ"، وكتاب "الاستشراق وتغريب العقل التاريخي"، وكان من المفترض أن يكون سبعة أجزاء في حين تمكن عريبيّ من إصدار الجزء الأول منه فقط، وكتاب "تأسيس العلوم والمناهج بين التغريب والتغيب"، إلى جانب ذلك له عددٌ من البحوث المنشورة في مجلات علمية مُحكمة، يؤخذ على كتاباته برغم ندرتها ظاهرة التكرار الواضح السائدة فيها، إلى جانب الحضور القوي لظاهرة التناص في تلك الكتابات، حتى يُخيل للقارئ أنه يُطالع كتاباً سبق وقراءه، ومع كل ذلك، ظل يُمارس النشاط العلميّ إلى أن وافته المنية سنة ١٩٩٨م.
- ٢- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة، السُلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبوديب، ط٦، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣. ص. ٣٨.
- ٣- النجار، شكري، لم الاهتمام بالاستشراق، مجلة الفكر العربي، العدد الحادي والثلاثون، ١٩٨٣، السنة الخامسة، مركز الإنماء العربي، بيروت، لبنان. ص. ٦٠.
- ٤- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة، السُلطة، الإنشاء. ص. ٣٨.
- ٥- المصدر السابق. ص. ٣٩.
- ٦- يفوت، سالم، حفريات الاستشراق، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٩. ص. ٨.
- ٧- المرجع السابق. ص. ٧٩.
- ٨- المرجع السابق. ص. ٢٥.

- ٩- الجابري، محمد عابد، التراث و الحداثة، ط١، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ١٩٩١. ص. ٧٦.
- ١٠- يفوت، سالم، حفريات الاستشراق. ص. ٦٣.
- ١١- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة، السُلطة، الإنشاء. ص. ٧٧.
- ١٢- المصدر السابق. ص. ١٣١.
- ١٣- الجابري، محمد عابد، التراث و الحداثة. ص. ٩٤.
- ١٤- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة، السُلطة، الإنشاء. ص. ٣٧.
- ١٥- المصدر السابق. ص. ٤٢.
- ١٦- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: إمام عبدالفتاح، ط لا، دار الثقافة، القاهرة، مصر. ص. ٢٠٤.
- ١٧- المصدر السابق. ص. ٢٣٠.
- ١٨- المصدر السابق. ص. ٢٠٧.
- ١٩- المصدر السابق. ص. ٢٢٤.
- ٢٠- المصدر السابق. ص. ٢٤٣-٢٤٢.
- ٢١- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ط٢، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٤. ص. ٥٩٢.

22John Henry Newman Historical Sketches vol. 1: The Turks in Their Relation To Europe. Marcus Tullius Cicero. Apollonius Of Ty ana Primitive Christianity. Pp. 1-2 And 20.

- ٢٣- المصدر السابق، ص. ٢٢٨.
- ٢٤- بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني. ص. ٥٤٩-٥٥٠.
- ٢٥- الجابري، التراث والحداثة. ص. ٦٥.
- ٢٦- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة، السُلطة، الإنشاء. ص. ١٦٠.
- ٢٧- المصدر السابق. ص. ١٦٣.
- ٢٨Pierre-Jean simon, "Ethnocentrisme," Phuriel recherches, no. 1 (1993),p. 57.
- ٢٩- المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
- ٣٠- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة، السُلطة، الإنشاء. ص. ٦٩.
- ٣١- يفوت، حفريات الاستشراق. ص. ١٦.

- ٣٢- المرجع السابق. ص. ١٧.
- ٣٣- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
- ٣٤- بور، دي، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، ط ٥، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨١. ص. ١٣.
- ٣٥- **الهيلينية: مُصطلح يُعبّر عن قَمّة الفلسفة اليونانية التي انتشرت في المُستعمرات اليونانية بعد فتوح الإسكندر الأكبر، وتُعدّ الأبيقورية والرُواقية من أهم مدارسها، أنظر بهذا الخصوص: الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية**، ط لا. دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس. ص. ٥٠٢.
- ٣٦- بدوي، عبدالرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ط ٤، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٨٠. ص. ٦.
- ٣٧- دي بور، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. ص. ٥٠.
- ٣٨- المرجع السابق. ص. ٥١.
- ٣٩- سانتلانا، دافيد، **المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي**، تحقيق: محمد جلال شرف، ط لا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨١. ص. ٢٧.
- ٤٠- أوليري، دي لاسي، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ترجمة: إسماعيل البيطار، ط ١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٧٢. ص. ٦.
- ٤١- الجابري، **التراث والحداثة**. ص. ٧٢.
- ٤٢- سعيد، إدوارد، **الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء**. ص. ٤١.
- ٤٣- الجابري، **التراث والحداثة**. ص. ٦٤.
- ٤٤- يفوت، **حفريات الاستشراق**. ص. ١٩.
- ٤٥- المرجع السابق. ص. ٢٧.
- ٤٦- عربي، محمد ياسين، **تأسيس العلوم والمناهج بين التغيب والتغيب**، ط ت لا، طرابلس، ليبيا. ص. ٣.
- ٤٧- عربي، محمد ياسين، **مثلث المنهج التجريبي في الفكر الإسلامي**، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد الأول، السنة الثانية ١٩٩٦، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس، ليبيا. ص. ٤٦.
- ٤٨- عربي، محمد ياسين، **مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الإسلامي المُقارن**، ط لا، دار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، ١٩٩١. ص. ١٠.
- ٤٩- عربي، محمد ياسين، **تأملات في بناء المجتمع الإسلامي**، ط ١، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا. ص. ٩.

٥٠- المصدر السابق. ص. ١١.

٥١- المصدر السابق. ص. ٢٣.

٥٢- المصدر السابق، الصفحة ذاتها.