

محاولة في نظرية الحضارة الإسلامية :

الحضارة الإسلامية من الممارسة المفوية إلى المرحلة العلمية

*
حسن عبد الحميد

* عمل بتدريس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة عين شمس ، ويعمل حاليا في قسم الفلسفة بجامعة الكويت .
حصل على دكتوراه الدولة في الآداب - فلسفة من جامعة السوربون في باريس عام ١٩٧٥ .

الملخص

تهدف هذه الدراسة بلوغ أهداف أكبر بكثير من حجمها الكمي المتمثل في عدد صفحاتها. فهي تهدف - أساساً - إلى إجراء تقييم عام وشامل لمجمل الدراسات التي تمت حتى الآن في ميدان الحضارة الإسلامية، وإظهار الطابع العفوي التلقائي الذي يمثل - حين تكتب هذه الدراسات درجة من درجات الإيجابية - مستوى خفيضاً من مستويات الوعي بقيمة هذه الحضارة ودورها في حياتنا الراهنة والمستقبلية. والدراسات التي تم إنجازها حتى الآن داخل ميدان الحضارة الإسلامية تنقسم إلى قسمين أساسيين: دراسات المستشرقين أصحاب «العقل المستفيد» من دراسة الحضارة الإسلامية (القسم الأول)، وهي دراسات أصيبت بعب لا خلاص منه وهو كونها جزءاً من المشروع الثقافي الغربي (الاستشراق) أداة الاستعمار الغربي ووسيلته الثقافية في التعامل مع الشرق. وانتهينا إلى تأكيد الطابع المغرض المزيف لهذه الدراسات من خلال تقسيمنا لتاريخ الاستشراق إلى مراحل الأساسية، واستخلاص الخصائص المميزة لكل مرحلة، مع الاستشهاد بنصوص من أعمال المستشرقين أنفسهم.

والقسم الثاني من هذه الدراسات هو أعمال الباحثين المسلمين. وتنقسم هذه الدراسات بدورها إلى قسمين: أبحاث المدرسة التقليدية الدينية (الأزهر مثلاً)، وهي دراسات تنصب على الأبعاد الهامشية من الحضارة الإسلامية، بالإضافة إلى كونها دراسات عقيمة وغير مؤثرة. هذه هي أعمال «المدرسة الركامية» أو «العقل المستقيل» من دراسة الحضارة الإسلامية، والقسم الأخير من هذا القسم الثاني هو دراسات الباحثين العرب، تلاميذ المستشرقين المباشرين أو أولئك الذين تأهلوا من الجامعات الغربية الحديثة. هؤلاء وأولئك هم أصحاب «العقل العربي المستجيب» في دراسة الحضارة الإسلامية. والذي لاحظناه على أبحاث هذا الفريق من الباحثين العرب هو الاستلاب شبه الكامل في المركزية الأوروبية أو الحاضر الثقافي الغربي بشكل عام.

وانتهينا إلى التأكيد على أن الدراسات في العلوم الحضارية الإسلامية مازالت تمر - سواء في أيدي المستشرقين أو الباحثين العرب - بما أطلقنا عليه اسم «مرحلة الممارسة العفوية» وذلك لعدم ارتباط هذه الدراسات بهدف أو «مشروع» عربي شامل، يمتزج فيه ماضي العقل العربي بحاضره من أجل الإعداد للمستقبل. هذه هي خلاصة الجانب النقدي أو السلبي - بلغة فرنسيس بيكون - من هذا البحث.

أما في جانبه الإيجابي، فقد رسمنا الخطوط العريضة لما أسميناه «بالمرحلة العلمية» المرجوة في التاريخ للعلوم الحضارية عند المسلمين. وأهم ما سيميز القائمين على أمر الحضارة الإسلامية في هذه المرحلة الجديدة هو توفر «الوعي التاريخي» الذي تلتحم فيه لحظات الماضي مع الحاضر مع المستقبل داخل إطار مشروع عربي حضاري شامل، تحي، فيه نتائج الدراسات التاريخية الحضارية لمعارف المسلمين العلمية لتدخل بوصفها عنصراً مؤسساً في إعادة تشكيل العقل العربي الجديد.

بقيت نقطة أخيرة تتعلق بالمنهج العام الذي اعتمدنا عليه في هذه الدراسة، وهو منهج لم يستخدم في الدراسات الإنسانية والتاريخية - في حدود علمنا - حتى الآن. وهذا المنهج هو المنهج الإكسيوماتيكي - الرياضي الذي وضع أساسه إقليدس وبلغ نهاية تطوره عند ديفيد هلبيرت في نهاية القرن التاسع عشر.

وتختلف طبيعة مصادراتنا ومسلّماتنا - هنا - في أنها تعكس واقع المفاهيم والأفكار الحضارية الإسلامية وتقومها في بعض الأحيان. فأقسام البحث الثلاثة بنيت على مجموعة من المسلّمات والفروض وتعتبر القضايا والأفكار الأخرى بمثابة نتائج مستنبطة منها. ولما كانت مسلّمات البحث وفروضه مستمدة من واقع الدراسات الحضارية الإسلامية، يصبح من المقبول الزعم بأن نتائج البحث نفسه تتراسل - أيضاً - مع واقع هذه الدراسات في حاضرها وتبشر في نفس الوقت بما ينبغي أن يكون عليه الحال في مستقبلها.

تمهيد : مفاهيم أساسية

لقد كثر الكلام ، وكثر بالتالي اللبس والغموض ، حول مفاهيم الحضارة الإسلامية لذلك دعونا نصادر- أولا - ومن أجل متطلبات هذه الدراسة ، بأن «الثقافة الإسلامية» هي هذا الجانب الإيديولوجي من تراث الإسلام ، والخاص بكل بلد إسلامي دون الآخر ، وقد يشترك بطبيعة الحال في ثقافة إسلامية واحدة أكثر من بلد واحد ، وتتلخص مصادر الثقافات الإسلامية ، تاريخياً ، في مصدرين اثنين : ثقافات البلاد الأصلية التي فتحها المسلمون مثل بلاد فارس ، والعراق والشام ومصر ، وثقافة الإسلام المستقاة بطريق الانتخاب والاختيار من مصادره الأصلية وهي القرآن والسنة . ولما كان جانب كبير من البلاد المفتوحة قد استعرب أهله ، وقبلوا في نفس الوقت الإسلام ديناً والعربية لغة ، فقد كتبت لهذين السببين السيادة للبعد الإسلامي في الثقافات التي تكونت في البلاد المفتوحة . ولا يعني هذا أن الثقافات الأصلية لهذه البلاد قد انمحت أو اختفت من حياة هذه الشعوب ذات الحضارات العريقة والأصيلة ، لقد بقيت متمزجة بالثقافات الإسلامية الجديدة وتوجهها وتصبغ عليها لونا خاصا ، وأخذت تلعب معها في نهاية الأمر الدور الذي تلعبه «نظرية العلم» بالنسبة للعلم نفسه ، بمعنى أن الثقافات القديمة للبلاد المفتوحة قد تحولت إلى نوع من الفروض والقضايا الضمنية «التحتية» التي لا يمكننا بدونها أن نفهم خصوصية الثقافة الإسلامية السائدة حتى الآن في بلد مثل الشام أو مصر أو شمال إفريقيا بشكل عام . ولعل هذا هو ما يعنيه الانثروبولوجيون وعلماء الاجتماع من ذوى البصيرة النافذة حينما يتحدثون - في هذا المجال - عن «الاستمرارية» في الشخصية «الشامية» أو «المصرية» أو «المغربية» . الخ (حمدان ، ١٩٧٠ : ٤٧٣ وما بعدها ؛ زياتي ، ١٩٦٩ : ٢٥٠ - ٢٥١ ، ١٤ - ١٥ ؛ سعد ، ١٩٧٩ : ٥٢٣ - ٥٢٤)^(١) ولعل هذا هو ما يعنيه البعض أيضا حين يقول إن إسلام الدول الإسلامية - فيما عدا الأصول بطبيعة الحال - يختلف بعضه عن بعض^(٢) .

ودعونا نصادر- ثانيا - ومن أجل متطلبات هذه الدراسة أيضا ، بأن «الحضارة الإسلامية» هي كل ما أنتجته الشعوب الإسلامية - التي عاشت على هذه الرقعة العريضة من الأرض والتي يحدها غربا الشريط الصحراوي المداري ، الذي يبدأ عند المحيط الأطلسي ، ويستمر شرقا حتى سور الصين - من إبداعات ومبتكرات عبرت عن نفسها في صور مادية ومعنوية «وجدانية وعقلية» ، وإن هذه المبتكرات جاءت نتيجة لظروف وملابسات تاريخية موضوعية ، وإن الإسلام بروحه العظيمة وتسامحه النادر قد شجع وعجل بالتراكم المادي والعقلي لهذه الحضارة ، فالحضارة الإسلامية بهذا المعنى تشمل كل ألوان الفن والأدب والصياغة والعلم والفلسفة . . . إلخ التي أنجزها المسلمون .

وبنفس المعنى السابق تستخدم لفظ «التراث الإسلامي» ، فالتراث الإسلامي هو كل ما ورثناه عن أجدادنا من المسلمين ، وعلى هذا الأساس فلا استخدام الشائع لمصطلح «التراث الإسلامي» هو استخدام إيديولوجي من منظور الثقافة الإسلامية السائدة .

ودعونا نصادر- ثالثا - بأن الثقافات المختلفة للبلاد الإسلامية بالمعنى الذي حددناه آنفا تكون مجتمعة ما نسميه بـ «نظرية الحضارة» بالنسبة للحضارة الإسلامية ، كما أنها تعتبر في نفس الوقت أحد عناصرها المكونة . والمثل الواضح تاريخيا لهذا هو تعدد الثقافات الإسلامية باختلاف مراكز الخلافة بعد

ثلاثة قرون من ظهور الإسلام تقريبا، وذلك في بغداد عاصمة الدولة العباسية، والقاهرة عاصمة الدولة الفاطمية، وقرطبة مركز الدولة الأموية.

على أن هذا الاختلاف الثقافي - الأيديولوجي لم يمنع أن تصب إنجازات الممالك الثلاث فيما نسميه اليوم بالحضارة الإسلامية^(٣). وبمقدار ما تكون «نظرية الحضارة» أي «الثقافة الإسلامية» لهذا البلد الإسلامي أو ذاك واعية بدورها التاريخي وبمقداراتها التي تفرضها عليها موضوعية الأحداث الكبرى التي تعيشها المجتمعات الإسلامية، تأتي الحضارة الإسلامية مزدهرة أصيلة، وبمقدار ما تكون نظرية الحضارة أي الثقافة الإسلامية نبها للغفلة والهامشية والاستلاب والتبعية بمقدار ما تحب وتضعف حضارة الإسلام. ولعل أصدق مثل نسوقه على صحة ما نقول هو الثقافة الإسلامية أو نظرية الحضارة التي كانت سائدة في القرنين الأولين تقريبا من حكم بني العباس، والتي عملت على نشوء كل الحركة العلمية والأدبية في الإسلام. ففي قرن واحد أو يزيد من بداية الدولة العباسية اكتملت تأسيس العلوم التي اطلق عليها منذ ذلك الوقت اسم «العلوم الإسلامية» وتم نقل الجانب الأكبر من التراث اليوناني الذي مثل الفلسفة «والعلوم العقلية» الدخيلة عند المسلمين^(٤). والسبب في ذلك يرجع إلى وضوح واستقلال المشروع الحضاري الإسلامي الذي كان معمولاً به آنذاك إلى الحد الذي كان يرحب فيه القائمون على أمر هذا المشروع بكل العلماء غير العرب من فرس وسريان وأرمن وغيرهم، أما من ناحية الدين فقد عمل بجانب العلماء المسلمين لقيف كبير من العلماء النصارى واليهود والمجوس والصابئة (د. عبد المنعم ماجد، ١٩٧٢، ص ١٠ - ١١) ولم يغير كل هذا شيئا من الطابع الإسلامي العربي للحضارة التي أنشأها كل هؤلاء العلماء والسبب في ذلك يرجع إلى عدم تبعية المشروع الثقافي الإسلامي، فقد خرجت تصوراتها الأساسية من العقول الإسلامية نفسها، ووضعت خطوطه العريضة ونفذ على الأرض الإسلامية.

ودعونا نصادر - رابعا - بأن الحضارة الإسلامية يمكن أن تعالج من منظورين مختلفين تمام الاختلاف: المنظور الأول يتمثل في التعامل معها بوصفها حضارة عالمية حقيقية «أي حضارة عقل ووجدان سويين»، وعلى هذا فهي تقف على قدم المساواة مع كل الحضارات الكبرى القديمة من حيث الأصالة، وتتميز عنها بهذه الميزة الفريدة والمتمثلة في عدم وجود البديل لها - تاريخيا - من أجل المحافظة على تراث الإنسانية الذي سلمته الحضارة اليونانية أمانة في أعناق المسلمين (Lewis, 1958, p. 126...). والذي يتعامل مع الحضارة الإسلامية من هذا المنظور؛ يتعامل معها بدون حساسيات وبدون تضمين لأفكاره أو إخفاء لمشاعره، فعالمية الحضارة الإسلامية وأصالتها تسمح بكل ما تسمح به الحضارات الكبرى من بحث ونقد وتحليل. وفي هذه الحالة، لن يضير الحضارة الإسلامية شيء إن تكن قد أخذت عن غيرها، وفي أدق الأمور، فهي كما أخذت أعطت، وأعطت الكثير. والمنظور الثاني يتمثل في التعامل مع الحضارة الإسلامية بوصفها أيديولوجية، أي بوصفها «ثقافة إسلامية». بالمعنى الذي حددناه آنفا. فتبدو الحضارة الإسلامية باهتة، فقيرة جذباء. ويبدو علمائها ومفكرها فيها يختص بالعلوم العقلية والطبيعية والفنون والآداب والصنائع... إلخ نقلة عن أسلافهم من اليونان والفرس وغيرهم. أما العلوم الإسلامية والعربية الخالصة، فتبدو وكأنها جزء من التعاليم السرية التي تتناقلها بعض الجماعات الصوفية، والتي لا تبوح بتعاليمها إلا للثقة من المريدين والتابعين. وتعتقد المؤتمرات

وتؤلف الكتب تحت عنوان «الحضارة الإسلامية». وهي في الحقيقة مؤتمرات ومؤلفات تعالج إما موضوعات الثقافة الإسلامية بالمعنى الذي حددناه سابقا، وإما أنها تعالج الجوانب الكبرى من الحضارة الإسلامية ولكن من منظور أو إيديولوجية الثقافة الإسلامية.

القلة القليلة من الباحثين والدارسين تتعامل مع الحضارة الإسلامية من المنظور الأول، والغالبية العظمى تتعامل مع الحضارة الإسلامية من المنظور الثاني. بعض هذه الفئة الأخيرة على وعي بالدور التخريبي الذي يقومون به داخل الحضارة الإسلامية، فهم يعملون طائعين مختارين داخل المشروع الثقافي الاستعماري الغربي، والذي يحمل هذا الاسم الفضفاض وهو: «الاستشراق». والبعض الآخر لا يعي ما يفعل لأنه يعيش إحدى صور الاستلاب الثقافي الشائع بين مثقفينا العرب والمسلمين. والبعض الثالث ركب موجة الاهتمام ببعض جوانب الحضارة الإسلامية مع ظهور الثروات النفطية الهائلة في بعض بلاد المسلمين في الخمسينات من هذا القرن. والبعض الرابع جاء إلى عالم الحضارة الإسلامية، من باب المغالطة أو إن شئت قلت من باب المواكبة والمزامحة إذ إنه لا توجد صلة حقيقية بين تخصصاتهم وبين الحضارة الإسلامية، كما عرفناها وكما سنزيدها توضيحا فيما بعد.

ودعونا نصادر - خامساً وأخيراً - بأن طبيعة الدراسات التي تمت داخل ميدان الحضارة الإسلامية وكذلك الأهداف التي أنيطت بها هي التي حددت طبيعة المناهج التي استخدمت في هذه الأبحاث. ولما كانت أهداف هذا البحث تتعدى حجمه الكمي المتمثل في عدد صفحاته، وتتلخص في أننا نعتبره حدا فاصلا بين مرحلتين: مرحلة الممارسة العفوية غير الهادفة داخل ميدان الحضارة الإسلامية والمرحلة العلمية في التأريخ لهذه الحضارة، لذلك فإن هذا البحث يمثل - من وجهة نظرنا - قطعة ابستمولوجية هي بأحد معانيها قطعة منهجية مع كل الدراسات السابقة. وسنستخدم في إعداداته وصياغته منهجا لم يسبق استخدامه - في حدود علمنا - في هذا الميدان وهو المنهج الإكسيوماتيكي الرياضي الذي وضع أساسه إقليدس وبلغ نهاية تطوره مع ديفيد هيلبرت في نهاية القرن التاسع عشر. وإذا كان الفضل يعود إلى هذا المنهج في نقل كل العلوم الصورية وجانبها معينا من العلوم الطبيعية إلى المرحلة الإكسيوماتيكية - البديية من تطور العلم، فإننا نعقد على استخدام نفس المنهج في هذا البحث عن الحضارة الإسلامية آمالا مشابهة، تتلخص في نقل الدراسات داخل هذا الميدان إلى مرحلة جديدة هي المرحلة العلمية (وسنزيدها هذا الأمر وضوحا فيما بعد). وتختلف طبيعة مصادراتنا ومسلّماتنا - هنا - في أنها تعكس واقع المفاهيم والأفكار الحضارية الإسلامية وتقويمها في بعض الأحيان. وتعتبر الأفكار والقضايا الأخرى التي تلي مسلمات البحث في كل قسم بمثابة قضايا مستنبطة من هذه القضايا التي تضمنتها المسلمات. ولما كانت مصادرات البحث وفروضة مستمدة من واقع الدراسات الحضارة الإسلامية، يصبح من المقبول أن نزعم بأن نتائجه تراسل أيضا مع واقع هذه الدراسات في حاضرها، وتبشر في نفس الوقت بما ينبغي أن يكون عليه الحال في مستقبلها.

ومن أجل الحديث تفصيلا عن كل المشكلات التي أثارناها، ومن أجل سير الدراسة في هذا البحث سنقسمه إلى ثلاثة أقسام: سنتحدث في القسم الأول عن نقد العقل الغربي في دراسة الحضارة الإسلامية، وسنكرس القسم الثاني لنقد مساهمات العقل العربي الراهن في نفس الميدان. ويمثل هذان القسمان معا الجانب التاريخي، النقدي للدراسات التي تم إنجازها حتى الآن داخل ميدان الحضارة

الإسلامية، والتي يعيب النوع الأول منها طابعه «القصدي - الموجه»، ويعيب النوع الثاني طابعه «العفوي - غير الهادف». أما القسم الثالث، فنصوغ فيه تصوراتنا الأساسية الخاصة بنقل الدراسات داخل ميدان الحضارة الإسلامية من «مرحلتها العفوية» إلى «مرحلتها العلمية»، والتي ستتقاطع بالضرورة مع ما نسميه إعادة تشكيل العقل العربي الحديث.

القسم الأول

المستشرقون . . أو «العقل المستفيد»

يأتي المستشرقون - من وجهة نظرنا - في طليعة المشتغلين بالحضارة الإسلامية والسبب في ذلك أن الدراسات «المؤثرة» في هذا الميدان قدمها المستشرقون. ولعل أهم ما يميز أعمال المستشرقين هو طابعها الشكلي الذي يعتمد على ثقافة ضخمة، ومنهجية أكيدة، وعدم قطع الصلة مع منجزات العلوم المتلاحقة. وفوق كل هذا، فالمستشرق لا تنقصه الجرأة في افتراض أي شيء من أجل تفسير أي شيء. وهو لا يتقيد - أخيراً - في التحليل والتفسير إلا بسلطان العقل، العقل الغربي «الموجه» في آن واحد إلى دراسة الشرق وفي دراسة الشرق.

ولهذا السبب السابق نفسه، يأتي المستشرقون في طليعة الباحثين الذين يقع عليهم الجانب الأكبر من مسؤولية الوهم والتزييف التي نتجت عن جانب كبير من الدراسات التي تمت داخل ميدان الحضارة الإسلامية. . . وبدولنا هذا الأمر غاية في الوضوح إذا ما تركنا جانباً البعد الشكلي من بحوث المستشرقين «وهو أمر يوظف هنا للخداع»، وتبعنا المصعب الذي تصب فيه مضامين أبحاثهم، فإن هذا المصعب هو ببساطة متناهية ما نطلق عليه اسم «المشروع الثقافي الغربي في دراسة الحضارة الإسلامية»، وهو جزء أساسي من مشروع أكبر عرف منذ مطلع القرن الرابع عشر الميلادي باسم «الاستشراق».

والاستشراق - كما قلنا من قبل - اسم فضفاض لميدان بحث يمتد ليشمل كل شيء عن الشرق: حضاراته، دياناته، لغاته، آدابه، فنونه، علومه، تقاليده وعاداته قديمها وحديثها على السواء. إنه «وكالة معلومات أكاديمية»، ألحقت كراسي أستاذيتها بأعرق الجامعات القديمة الأوروبية، وبأكبر جامعات العالم الجديد. وتعجب ويعجب معنا الجميع حين نعلم أن هذا الميدان الشاسع والمترامي الأطراف من ميادين البحث العلمي لا يوجد له مقابل في دراسات الشرقيين عن الغرب. فالعالم الشرقي الإسلامي لم ينشئ ميداناً مشابهاً للدراسة نطلق عليه اسم «الاستغراب». (سعيد، ١٩٨١: ٨٠)^(٥). وإذا ما أراد الباحثون الشرقيون دراسة فرع من فروع المعرفة الغربية كان بحثهم محددًا في الزمان والمكان وموضوع الدراسة أيضاً. وفوق كل هذا، فإن دراسة الشرقيين للغربيين لا تأتي ضمن برنامج أو «مشروع ثقافي شرقي» في دراسة الغرب. ومن هنا يتساءل المرء لماذا يريد الغربيون معرفة كل شيء عن الشرقيين وعن المسلمين؟

الإجابة في نظرنا تتلخص في أمرين: الأمر الأول أن المعرفة الكاملة عن «الآخر» تسهل للشخص المعنى طريقة وكيفية التعامل مع هذا الآخر، وعلى كل الأصعدة الثقافية والسياسية والعسكرية

والإقتصادية. الأمر الثاني أن دراسة الحضارة الإسلامية داخل إطار المشروع الثقافي الغربي، والمناهج والمفاهيم والمقولات والأفكار المسبقة، والنوايا غير الخالصة للغرب الاستعماري، كل ذلك يمكنه من تقديم هذه الحضارة لأصحابها كما يريد لها هو أن تكون^(١).

ويريد الغرب - مثلاً في جماعة المستشرقين - للحضارة الإسلامية أن تكون فكراً انتقائياً تليقياً. إنها - كما يرى روجيه أرندلديز - «فكر لا يتعامل مع الأنساق، بل مع المفاهيم بعزها عن أنساقها الأصلية» (يفوت، ١٩٨٣ : ٧٠)، ولهذا فإنه يعتبر هذه الخصوصيات التي ينسبها إلى الحضارة الإسلامية «من أبرز نقائص الفكر وأهم عوامل جموده وانحطاطه» (يفوت، ١٩٨٣ : ٧١). والنتيجة الطبيعية التي تترتب على هذا هي أن الفكر العربي - الذي بشر بالحضارة الإسلامية وحمل رسالتها في مهدها الأول - يحمل بصورة جنينية بذور فسادة وعوامل انهياره.

وغني عن البيان أن هذه النتيجة تكون صحيحة حين يعتمد الباحث في دراسته للحضارة الإسلامية هذه «المنهجية الموروثة من علم اللغات المقارن والذي كان يلهث وراء البحث عن اللغة الأصل والكاملة والتي ليست اللغات الأخرى سوى اشتقاق منها وتشويه لها» (يفوت، ١٩٨٣ : ٧٢ - ٧٣). فالحضارة اليونانية - من منظور هذه المنهجية - هي الأصل، وواجب الباحث في الحضارة الإسلامية أن يضع يده على مظاهر الاتصال بين الحضارتين، وأن يقيس مدى مطابقة الثانية للأولى. وبديهي، أن الباحث في الحضارات يستطيع أن ينطلق من فرضيات منهجية أخرى لا حصر لها، أسرعها إلى الذهن وأكثرها موضوعية هي ألا يعتمد - بطريقة مسبقة - فرضية الاستمرار أو الاتصال بين الحضارات أو الثقافات المعينة وعلى أن تكون إحداها هي الأصل والمراجع، بل يبدأ بالبحث في الكيفية التي واجهت بها حضارة ذات خصوصيات معينة حضارة أخرى كانت نها للاندثار والضياع. كما يجب عليه أن يتخذ من كل حضارة موضوعاً للدراسة في ذاتها، وأن يكون ميدانها المرجعي من داخلها. كل هذا - بطبيعة الحال - في إطار الفرضية العامة التي يسلم بها الجميع وهي الأخذ والعطاء المتبادل بين مختلف الحضارات الإنسانية.

والخطر في الأمر أن «المشروع الثقافي الغربي» في دراسة الحضارة الإسلامية لم يتزامن معه أو ينشأ قبله أو بعده «مشروع ثقافي إسلامي» في دراسة نفس الحضارة، فبقى المجال فارغاً أمامه، وغدا تأثيره مضاعفاً وطاغياً على الجميع بمن فيهم أصحاب هذه الحضارة ذاتها من المسلمين.

وباختصار فإن هدف المشروع الثقافي الغربي الذي أصبح الاستشراق أداته في التنفيذ هو «تحجيم» الحضارة الإسلامية، وتشويه العناصر المضيئة فيها، وإنكار عناصر الإبداع التي تضمنتها. وفي غياب المشروع الإسلامي «الصحيح» في دراسة هذه الحضارة، وشيئا فشيئا تقتنع أجيال وأجيال من المسلمين بالصورة الوهمية التي يقدمها الغرب للشرق عن حضارة الإسلام، وشيئا فشيئا - وهذا هو الهدف النهائي للمشروع الغربي - يفقد المسلمون الثقة بماضيهم الحضاري، ويمتد فقدان الثقة من الماضي إلى الحاضر، ولا تبقى في ذاكرتهم إلا تلك الصورة الفكرية المزيفة التي تحتويها مؤلفات المستشرقين. وما دام المسلمون لم تكن لهم حضارة حقيقية في العصور الذهبية للإسلام، فهم بالتالي غير قادرين - عقلياً ووجودياً - على الإبداع، ويتحتم عليهم الاعتماد في حياتهم وحتى مماتهم على الغربيين

وحضارة الغربيين^(٧). ولم يكن تاريخ الاستشراق كله كذبا في كذب وتزييفا في تزييف، وإلا لما استمع أحد إلى مستشرق، ولما قرأ مسلم أو عربي في مؤلفات المستشرقين (سعيد، ١٩٨١: ٤١-٤٢)، فالاستشراق بهذا المعنى، ليس كله سلبيا، إنه يحتوي على جانب إيجابي أكيد يتمثل في الرؤية التي يرى بها الغرب الشرق، كما أن إيجابيته تتمثل في فعالية الحقائق التي انتهى إليها في دراسته للشرق الإسلامي، وتتمثل في جدوى هذه الحقائق حين «يتعامل» الغربيون مع المسلمين، وتتمثل إيجابية الاستشراق - أخيرا - في مدى اقتناع العرب أنفسهم بالتنتاج «انصاف - الحقائق» التي يقدها المستشرقون عن حضارتهم، وهؤلاء هم ما يطلق عليهم البعض اسم «المستشرقين العرب» (الشيخ: ١٩٨٥).

ولأسف، ما أكثر الشرقيين الواقعيين تحت سيطرة الاستشراق! فالإيجابية التي تتميز بها دراسات المستشرقين هي إيجابية من وجهة نظر المشروع الثقافي الغربي ومدى النجاحات التي أحرزها في تحقيق أهدافه من دراسة حضارة المسلمين.

أما إيجابية الاستشراق بالنسبة للشرقيين، فهي من نوع الإيجابية التي يتحدث عنها البعض للاستعمار السياسي - العسكري لنفس بلاد الشرق. إنها إيجابية - حين تكون كذلك - غير مقصودة، ولم يهتد لها أحد أسباب الحدوث، لكنها حين توجد تكون قد ترتبت بناء على مبدأ المصادفة البحتة الذي تنتج بحسبه بعض التنتاج حين تلتقي - كما يقول انطوان أوغسطين كورنو - سلسلتان مستقلتان من الأحداث التقاء عرضيا لا يمكن تفسيره بالأسباب العادية المعروفة، وإن كان لكل سلسلة منها أسبابها الخاصة بها (بلانشيه: تحت الطبع).

مراحل تطور الاستشراق

ونستطيع أن نميز بين ثلاثة مراحل أساسية مر بها الاستشراق في تطوره

المرحلة الأولى: من القرن الرابع عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر

وأهم ما يميز الاستشراق في هذه الفترة هو أن الغربيين كانوا ينفثون «سمومهم الفكرية» مباشرة، ويعبرون عن كراهيتهم للإسلام وحضارته وشعوبه صراحة وبدون مواربة، إنها مرحلة الممارسة العفوية التلقائية السابقة على الاستشراق وقد تحول إلى علم في القرن التاسع عشر، إنها المرحلة التي لم يتعلم فيها المستشرق بعد كيف «يغلف أنصاف - الحقائق» في غلاف المناهج والتصورات والمفاهيم التي سيكشف عنها العلم في القرن التاسع عشر والقرن العشرين لتصبح وكأنها حقائق كاملة. وقد امتلأت مؤلفات المستشرقين خلال هذه الفترة بالأكاذيب المفتعلة، والأباطيل السقيمة، وسنستشهد على صدق ما نقول بمثلين الأول مأخوذ من «الكوميديا الإلهية» لدانتي وهو من مفكري القرن الرابع عشر، والمثال الثاني مأخوذ «من المكتبة الشرقية» لمؤلفه بارتلمي دير بيلو من مستشرفي القرن السابع عشر.

يبلغ دانتني في الأنشودة ٢٨ من الكوميديا الإلهية «الجحيم» حداً من الشطط اجتاز فيه حتى حدود اللا معقول حين يسخر من عقائد ومقدسات الملايين من المسلمين، ويضرب بهذه المعتقدات عرض الحائط، وذلك حين يصور رسول الإسلام نفسه وقد وضعه في الدائرة الثامنة من دوائر الجحيم التسع، وقد خصص له المؤلف أبشع وأفظع صورة من صور العذاب في «الجحيم الدانتني» والتي يعجز القلم مراعاة لمشاعر القارئ أن يسجلها في هذه الدراسة، الأمر الذي أدى بالدكتور حسن عثمان حين نقل «الكوميديا الإلهية» إلى العربية أن يحذف هذه الصورة البشعة من الأنشودة ٢٨ من الجحيم^(٨).

أما مؤلف كتاب «المكتبة الشرقية»، فهو أيضاً يستخدم نفس اللغة الصريحة المباشرة في كيل كل التهم إلى الإسلام ورسول الإسلام، اسمع ما يقول: هذا هو المنتحل المشهور ماهومت، المؤلف والمؤسس لهرطقة اتخذت لها اسم الدين، ونسبها نحن الماهوميتية (.) وقد نسب مفسرو القرآن وفقهاء الشريعة الإسلامية، أو الماهوميتية، إلى هذا النبي المزيف كل المذائح التي نسبها الآريون، والبوالة، والمهرطقة الآخرون إلى يسوع المسيح، مجردين إياه في الوقت نفسه، من ألوهيته (سعيد، ١٩٨١: ٩٤).

المرحلة الثانية : من بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الستينات من هذا القرن

وهي المرحلة التي تحول الاستشراق فيها إلى علم. وليس من باب الصدفة أن يكون القرن التاسع عشر - في نفس الوقت - هو العصر الذهبي للاستشراق، وعصر المد الاستعماري الذي لم يشهد العالم له مثيلاً من قبل. فالثابت تاريخياً أنه منذ عام ١٨١٥ وحتى بداية الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ قد اتسع مجال السيطرة الأوروبية الاستعمارية المباشرة من حوالي ٣٥٪ من سطح الأرض إلى حوالي ٨٥٪ منه (سعيد، ١٩٨١: ٧٢).

وقد تأثرت بهذا التوسع جميع القارات، وبشكل خاص إفريقيا وآسيا حيث الشرق «موضوع الاستشراق» وحيث موطن الحضارة الإسلامية.

ونستطيع أن نقول إن هناك علاقة جدلية أكيدة بين التطور الاقتصادي والصناعي والعلمي في القارة الأوروبية ابتداء من القرن التاسع عشر من ناحية، وبين المد الاستعماري خارج أوروبا والتحويلات الداخلية للاستشراق بوصفه معرفة عن الشرق من ناحية أخرى. فكما أن الاستعمار العسكري قد أفاد من كل الإنجازات التكنولوجية الأوروبية في ميدان التسليح وغيره للسيطرة على المستعمرات، فإن النزح الاستعماري الاقتصادي لهذه المستعمرات كان يجيء ليصب داخل الميدان التكنولوجي الاقتصادي الغربي ليقويه ويزيد من فعاليته. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن الاستشراق، فقد أفاد المستشرقون إفادة قصوى من نتائج العلوم التي نشأت أو تطورت في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين مثل علم اللسانيات وفقه اللغة والاجتماع والانثروبولوجيا وعلم وظائف الأعضاء والتحليل النفسي... إلخ. لقد أفادوا من نتائج ومناهج هذه العلوم وتصوراتها في تأسيس «علم الاستشراق» وتطويره من الداخل، وذلك من أجل تسهيل مهمة «المستعمر الغربي» لبلاد الشرق. وتعود وتصب نتائج الاستشراق - بوصفها معلومات أو معرفة عن كل شيء في الشرق - في

القنوات التي تسهل وتحدد بشكل أكثر فعالية طرق الاستغلال والنهب الاقتصادي للشرق والذي يصب بدوره في ميدان التطور الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي للغرب، وهكذا.

ونستطيع أن نوجز التحولات التي حدثت في لغة المستشرقين وأسلوبهم في التعبير عن حضارة الشرق وأهله في أمرين:

أ - لم يعد هدف المستشرقين هو الإسلام ومبادئ الإسلام ورسول الإسلام، لأن العصر ليس عصر الصراع الديني بل أصبح هدف المستشرقين هو النيل من عقلية الإنسان العربي والمسلم بكل الطرق، وإثبات أن هذه العقلية «معوقة» وغير سوية، وليست أهلاً للمعرفة العلمية أو الابتكار بشكل عام. ألم أقل إن المستشرقين قد وضعوا نتائج علم الأجناس واللسانيات وعلم وظائف الأعضاء والتحليل النفسي في خدمة الاستشراق تماماً كما وضعت المؤسسة الهتلرية في الثلاثينات من هذا القرن كل هذه العلوم وغيرها من خدمة النازية ومزاعمها.

ونستشهد هنا على صحة ما نقول بثلاث فقرات نأخذها من مؤلفات ثلاثة أعلام بارزين في عالم الفكر والسياسة، وكل منهم تربطه صلة وثيقة بالعالم الإسلامي والعربي وهم: ارنست رينان أشهر مستشرق في القرن التاسع عشر، واللورد كرومر القنصل العام البريطاني في مصر إبان الاحتلال، وهنري كيسنجر وزير خارجية أميركا الأسبق وبطل الأحداث السياسية في الشرق الأوسط في السبعينات من هذا القرن.

يلخص الأستاذ ادوارد سعيد ص ٢٤٢ من كتابه الاستشراق رأي رينان في الشرقيين والساميين فيما يلي: «الساميون مثل على التطور المعاق، وليس هناك من سامي حديث قادر على أن ينفلت خارج إطار المطالب المنظمة التي تفرضها عليه أصوله، مهما ظن نفسه حديثاً. وقد فعلت هذه القاعدة الوظيفية فعلها على المستويين الزمني والمكاني. فما من سامي تقدم في الزمن إلى نقطة تتجاوز مرحلة «كلاسيكية» وما من سامي قادر على أن ينفلت من أسر البيئة الرعوية الصحراوية لحيمته وقبيلته». أما اللورد كرومر فإنه يقول في كتابه «مصر الحديثة»: «الدقة كريمة بالنسبة للعقل الشرقي (.) والافتقار إلى الدقة الذي يتحلل بسهولة ليصبح انعداماً للحقيقة، هو في الواقع الحقيقة الرئيسية للعقل الشرقي. الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة، وهو منطقي مطبوع، رغم أنه قد لا يكون درس المنطق، وهو بطبعه شاك ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أي مقولة، ويعمل ذكاءه المدرب مثل آلة ميكانيكية، أما عقل الشرقي فهو، على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صورياً، يقترب بشكل بارز إلى التناظر. ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة. ورغم أن العرب القدماء قد اكتسبوا بدرجة أعلى نسبية علم الجدل، فإن أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق (.) والشرقي بوجه أوبآخر، وبشكل عام، يتصرف، ويتحدث، ويفكر بطريقة هي النقيض المطلق لطريقة الأوروبي» (سعيد، ١٩٨١: ٦٩ - ٧٠).^(٩)

أما هنري كيسنجر فإنه يقسم في مقال له بعنوان «البنية الداخلية والسياسة الخارجية» العالم إلى قسمين: البلدان المتطورة، والبلدان النامية، القسم الأول وهو الغرب ملتزم التزاماً عميقاً بمفهوم كون

العالم الحقيقي عالماً خارجياً بالنسبة للمراقب، وكون المعرفة تتألف من تسجيل المعلومات وتصنيفها، وكلما تم ذلك بصورة أدق، كلما كان أفضل، أما القسم الثاني وهو البلدان النامية الذي يشمل العالم العربي والإسلامي بطبيعة الحال فهو غير ذلك، ودليل هنري كيسنجر هو الثورة النيوتونية، التي لم تحدث بعد في العالم النامي، يقول كيسنجر: «لقد احتفظت الثقافات التي لم تتعرض للصدمة المبكرة للتفكير النيوتوني بما هو أساساً نظرة قبل - نيوتونية، وهي أن العالم الحقيقي هو، بصورة كلية تقريباً، داخلي بالنسبة للمراقب». ولهذا «فإن الواقع التجريبي له دلالة مختلفة جداً عند عدد كبير من الدول الجديدة عن دلالاته عند الغرب، لأن تلك الدول، بمعنى من المعاني، لم تمر أبداً عبر عملية اكتشاف هذا العالم» (سعيد، ١٩٨١ : ٧٧).

ويبدو واضحاً في هذه الفقرة القصيرة من كلام كيسنجر مدى استخدامه لحقائق علم الطبيعة الحديث، ونظرية المعرفة التي نتجت عن الثورات المتلاحقة في علم الفيزياء في إثبات استحالة قيام العلم والمعرفة في دول العالم الثالث بشكل عام.

وقد يكون السيد هارولد جيلدن أحد الأعضاء المتقاعدين من مكتب المخابرات والبحث في وزارة الخارجية الأميركية أكثر مباشرة وصراحة في حديثه عن المسلمين وعن العرب من هنري كيسنجر نفسه فقد نشر في فبراير عام ١٩٧٢ مقالا بعنوان «العالم العربي» في «المجلة الأميركية للتحليل النفسي» نقتطف منه العبارات الآتية: «المجتمع العربي مبنى، وظل عبر تاريخه مبنياً، على نظام من العلاقات الولائية». «العرب لا يستطيعون الأداء الفعلي إلا في مواقف النزاع، وإن الامتياز عندهم يقوم بصورة خالصة على المقدرة على السيطرة على الآخرين». «الإسلام نفسه يجعل من الانتقام فضيلة». «المهم في المجتمع العربي هو النجاح وحده، وفيه تبرر الغاية الوسيلة»، «حاجة العربي للانتقام تطفئ على كل شيء، وإلا لحسَّ العربي بعار مدمر للأنا». وإذا كان الغربيون يضعون السلام في مرتبة عالية من سلم القيم، فإن في المجتمع العربي القبلي «حيث تتأصل القيم العربية» كان القتال لا السلام هو الوضع الطبيعي للأمر، لأن الغزو كان إحدى الدعامتين الرئيسيتين للحياة الاقتصادية». «الموضوعية ليست قيمة في نظام القيم عند العرب»، (سعيد، ١٩٨١ : ٧٨ - ٧٩).

وبلاغة هذه العبارات السابقة تكفيها مشقة التعليق عليها.

ب - أما الشكل الثاني الذي اتخذته التحولات في أسلوب تعامل المستشرقين مع الحضارة الإسلامية فهو تشويهها وإغفال الجوانب المضيئة والأصيلة منها، وباختصار شديد : أصبح هدف المستشرقين هو تحويل «الحضارة الإسلامية» إلى «ثقافة إسلامية» بالمعنى الذي حددناه لهذين المفهومين في بداية هذه الدراسة، ولكي أنقل بنجاح للقارىء ما أريد أن أقوله في هذه النقطة أمهد له على النحو الآتي :

إذا كتب الغربيون عن حضارتهم القديمة - اليونانية مثلاً - أو الحديثة فإن أهم ما يبرزه الكاتب هو العناصر الإبداعية، الابتكارية من هذه الحضارة. فهو يضع الجوانب العقلانية من فلسفة وعلم وفن وأدب في صدر مؤلفه، ثم تحتل العناصر الأخرى التاريخية والسياسية والحربية والاجتماعية والدينية المكانة الثانوية من كتابه، والمفكر الغربي حين يؤرخ لحضارته، فإنه يصدر عن هذه الفكرة التي ما فتئت

تسيطر على عقول الغربيين من أرسطو إلى ديكارت إلى المعاصرين منهم، ومؤداها أن الحضارة الغربية قامت على اللوجوس أي العقل ومشتقاته، عقلاني، معقول. إلخ، وما يتفرع عن العقل ويصدر عنه من علوم مختلفة. وتتجلى صحة ما أقول في أن غالبية المؤلفات الغربية التي تعالج الحضارة الغربية، بل حتى أن «الدليل الأزرق» الذي يوضع في العادة للسائحين والمسافرين إلى مختلف البلاد الأوروبية لا يهمل واضعه ذكر مثل هذه الجوانب العقلية لأنها مفخرة الغربيين عن حضارتهم. ونستشهد في هذا الصدد بكتاب ليس في الحضارة اليونانية ولكنه حتى في التاريخ الاجتماعي والسياسي لبلاد اليونان، وهو كتاب الأستاذ أ. ر. بيرن الذي صدر عام ١٩٧٤، ونفس الكتاب كان قد صدر في طبعته الأولى عام ١٩٦٥ ليكون «دليلاً للسائحين في بلاد اليونان».

والمؤلف يتغنى في كل أبواب الكتاب وفصوله بتأثير اليونان الفلسفية والعلمية والأدبية وتأخذ الجوانب الحربية والسياسية أبعادها المعقولة، وحتى لا يظن القارئ بأن اليوناني إنسان عدواني تمحورت حياته وتركزت على الحرب والقتال، وحتى يرسخ عند القارئ فكرة اليوناني المثقف العقلاني أصل الحضارة الغربية (Burn, A.R., 1966).

والآن، إن ما يميز كتابات المستشرقين بشكل عام في النصف الأول من هذا القرن - في ميدان الحضارة الإسلامية - هو إهمالهم لهذه الجوانب العقلية والعلمية والتي لا يمكن أن تقوم لحضارة قائمة بدونها، وأخذوا يركزون على الأبعاد الدينية والسياسية والحربية. وشيئاً فشيئاً تحولت الحضارة الإسلامية على أيديهم إلى «تاريخ إسلامي» أو في أحسن تقدير إلى «ثقافة إسلامية» ويمكننا أن نستشهد بمؤلفات الأستاذ آدم متز «الحضارة الإسلامية» والأستاذ هاملتون جب «دراسات في الحضارة الإسلامية» (جب، هاملتون، ١٩٧٩)، والأستاذ فون جرينباوم «الإسلام الكلاسيكي» (Von Grunbaum: 1970) وكذلك «الموسوعة المختصرة في الحضارة العربية» لستيفن وناندي رونارت (Ronart; S. and N: 1959) ويمكننا أن نخفف نفس هذا الحكم بعض الشيء ونطلقه على المجلد الثاني من «تاريخ كمبريدج للإسلام»، والذي يعالج المجتمع والحضارة الإسلامية (Holt; P.M: 1970). ونفس الشيء يمكن أن يقال عن كتاب شاخت وبوزورث «تراث الإسلام» (شاخت وبوزورث: ١٩٧٨).

تبلغ هذه المؤلفات الاستشراقية القمة في إجذاب الحضارة الإسلامية وحرمانها من عناصرها المضيئة وجوانبها العقلانية في كتاب الأستاذ جون ألدن وليمز: «موضوعات الحضارة الإسلامية». والمتصفح لهذا الكتاب يجد نفسه أمام مؤلف يقع في حوالي ٤٠٠ صفحة، والكتاب من أوله إلى آخره يطرح مشكلات ثقافية دينية بحثية، فهو يعالج في فصوله كلها على التوالي: «الجماعة - المشرع الكامل - إرادة الله - المهدي المنتظر - الجهاد - أحباب الله» (Williams, J.A. 1971).

وهكذا يبلغ الوهم الاستشراقي قمته في «تصنيع الكذب»، وتزييف الحقائق والتاريخ، ثم يصدر كل هذا إلى الملايين في الشرق والغرب على السواء. فترسخ في عقول الغربيين فكرة أن «تاريخ المسلمين» هو تكملة لتاريخ التوحشين والمتبريرين لأنه تاريخ بدون حضارة، أما عقول الألف مليون مسلم فتتشأ على «طاعة العقل الأوروبي»، وتزدهر في «حب التبعية الغربية».

ولعل القارىء قد لاحظ معنا تطور وسائل «تجسيد الروم» التي لجأ إليها الاستشراق في هذه المرحلة. فهو يستخدم الوسائل والطرق التي كشفت عنها وتستخدمها شركات الإعلام والدعاية في الغرب والتي تعمل على تثبيت «الأباطيل» في عقول الناس عن طريق الدق المستمر على مسامعهم.

وقد يقول قائل ألا يعذر المستشرقون وحلفاؤهم من المثقفين في العالم الإسلامي من استبعاد هذه العناصر العقلية من الحضارة الإسلامية؟ ألم يفعل ذلك نفر غير قليل من مفكري الإسلام - منذ عدة قرون - حين استبعدوا من «مشاريعهم الثقافية» مثل هذه العناصر؟ ألم يفعل ذلك الغزالي في «تهافت الفلاسفة»، وابن تيمية في أغلب مؤلفاته مثل «نقض المنطق» وكذلك ابن الصلاح؟ والرد على ذلك أن العالم الإسلامي لم يقبل مشروع الغزالي ويسكت عليه إلا قرابة نصف قرن أو يزيد، وجاء رد ابن رشد العظيم - مدوياً وكاسحاً - في «تهافت التهافت» ليضع الأمور في نصابها، وليرد التوازن بين العقلي والروحي إلى ما كانا عليه في القرون الأولى من الحضارة الإسلامية. لقد استحق هذا المفكر الإسلامي الكبير لوعيه واقتداره وموضوعيته أن يكون بحق أحد مصادر البعث في أوروبا. إبان عصر النهضة وقبله. أما ابن الصلاح وابن تيمية فلا تعليق لنا على أعمالهما سوى أنها إبنان شرعيان لعصرهما ونتاج خالص له.

المرحلة الثالثة : تطور الاستشراق في ربيع القرن الأخير

أهم ما يميز الاستشراق - حالياً - خضوعه وتبعيته - مثل كل المؤسسات الغربية - للتحويلات الداخلية التي مرت بها المجتمعات الرأسمالية. فالثابت الآن أن البنية التقليدية لرأس المال الوطني أو القومي لم تعد هي - في واقع الأمر - نفس البنية المشكّلة لما عداها من بنيات أو مؤسسات أخرى في المجتمع. لقد تراجعت القوة الذاتية لرأس المال القومي لتفسح المجال للشركات متعددة الجنسية، تلك الشركات التي لا تنتمي لأرض معينة أو ترتبط بهدف محدد غير رأس مال الشركة نفسها (رضوان، ١٩٨٣ : ٥ - ١٥). إنها شركات تعمل في الهواء، وتكره الاستقرار، وتحب الحركة سعياً وراء أكبر هامش ربحي في أسرع وقت ممكن. ولما كانت رؤوس الأموال الأمريكية، أو على الأقل رؤوس الأموال الآتية من بنوك وشركات أمريكية هي الأكبر حجماً، لذلك أصبحت هذه البنوك والشركات الأخيرة هي المسيطرة على ما عداها من البنوك والشركات الأخرى المندمجة معها في هذه الشركات الفلكية.

وفرضت التحويلات الجديدة في البناء الاقتصادي الرأسمالي الغربي نفسها على سياسات الدول الغربية ذاتها ابتداءً من أمريكا فأوروبا فدول العالم الثالث التي تستظل بمظلة السوق الرأسمالية الغربية. ولا يستطيع أحد أن ينكر اليوم خضوع صانعي القرار السياسي لمتطلبات هذه الشركات. وأبسط مثل نسوقه على صحة ما نزعمه هو السطوة التي تتمتع بها شركات البترول والتنقيب عن البترول في صنع القرار السياسي في البلاد التي تنتمي إليها أو تلك التي تعمل على أرضها هذه الشركات. (Tugendhat, 1973: 13) وكذلك انكماش السلطات البرلمانية التشريعية في الغرب أمام ازدياد صلاحيات السلطات التنفيذية صانعة القرار السياسي والواقعة هي نفسها تحت تأثير هذه الشركات.

بل إن كثيراً من الشركات والمصانع القومية قد تلاشت أو أفسحت المجال للشركات متعددة الجنسية . واضطرت نظم التعليم نفسها أن تراجع برامجها حتى تستجيب لحاجات سوق العمالة الجديد الذي فرضته التحولات الأخيرة في البنية الاقتصادية العالمية .

ولم يكن الاستشراق - بوصفه مؤسسة غربية - أقل من هذه المؤسسات السابقة وغيرها استجابة لمتطلبات العصر الاقتصادية . وأبسط دليل على ذلك هو اتساع دائرة اهتمام المستشرقين بالبلاد الإسلامية من حيث حاضرها ، بعد أن كان الاهتمام فيما سبق موجهاً إلى ماضي هذه المجتمعات . لقد انصب جزء كبير من دراسات المستشرقين على عادات وتقاليدها وأنماط الاستهلاك ، وأذواق وحاجات هذه المجتمعات اليومية مما تصلح نتائجه النهائية للإفادة في دراسات عن الجدوى الاقتصادية للمشروعات التي يمكن أن تقيمها الشركات متعددة الجنسية في البلاد الإسلامية (الأهرام الاقتصادي ، ٢٠ / ٤ / ١٩٨٢ : ١٩ - ٢٠)

وهذه الاستجابة من قبل المؤسسة الاستشراقية لمتطلبات الغرب الاقتصادية ليست أمراً جديداً بالنسبة للمستشرقين . لقد استجاب الاستشراق - كما رأينا في الصفحات السابقة - لحاجات علاقات الانتاج في الغرب وأنماطه ابتداء من النمط الإقطاعي إلى النمط الرأسمالي . وأبسط مثال نسوقه على صحة ما نقول كتاب «وصف مصر» والذي هو عبارة عن عمل علمي دقيق يتعلق بكل نواحي الحياة المصرية قام بوضعه جماعة «المستشرقين» المصاحبين للحملة الفرنسية على مصر في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، والذي اعتمد عليه فيما بعد كل المستعمرين والمستغلين لثروات مصر طوال القرن التاسع عشر (القونى ، مصطفى ١٩٤٤ ، ص ٤٠) (١) .

كما أن أهم ما يميز الاستشراق أيضاً في ربع القرن الأخير هو استجابته لدواعي ومتطلبات الأمن الغربي - الأمريكي ، وللتغير الهائل الذي حدث في الوسائل التكنولوجية العسكرية العالمية بما في ذلك مفهوم الأمن العالمي نفسه . فلم يعد سراً معرفة عدد المطارات - مثلاً - لبلد ما ، أو عدد الصواريخ أو الدبابات التي يمتلكها أي جيش من جيوش العالم . . الخ . والسر العسكري الوحيد الباقي هو «سر المباحثة العسكرية» .

لقد فقدت «الأسرار العسكرية» قيمتها نتيجة للوسائل التكنولوجية العالمية المتقدمة ، وحل محلها ما يمكن أن نسميه «بالأسرار المدنية» .

ومعنى هذا أن الأسرار الأمنية للدول في الحروب القادمة . محلية أو عالمية - لا تتعلق بالأسلحة أو التجهيزات العسكرية وإنما تتعلق بـ «أسرارها المدنية» حيث جبهة الصمود الحقيقية ، وحيث ستدور المعارك المقبلة : «معدن الشعوب وقدرتها على الصمود . المخزون الغذائي والتموين ، الأمراض المستوطنة ، طبيعة البحث العلمي وقدرته على الابتكار والإنشاء في البلد المعنى ، المواد الخام ومخزونها . الخ» .

ولقد ظهر هذا التبادل في الأهمية أو في القيمة بين الأسرار العسكرية و«الأسرار المدنية» أيضاً

نتيجة لهزيمة أميركا في فيتنام . فأميركا لم تهزم في فيتنام بسبب النقص في المعلومات التي تتعلق بالأسلحة أو التجهيزات العسكرية، وإنما هزمت بسبب عدم كفاية «الأسرار المدنية» التي كانت لديها عن الشعب الفيتنامي وعدم انصياعها لنصائح المسؤولين الفرنسيين في هذا المجال .

نستطيع - إذن - أن نقول إن أهم ما يميز الاستشراق في ربع القرن الأخير هو أنه أخذ يعمل بشكل مباشر وصريح في خدمة المشروع الاستعماري الغربي - الأمريكي في آخر مراحل تطوره الاقتصادي والأمني . وتتضح أبسط مظاهر هذا المشروع في محاولته وضع العالم الغربي ودول العالم الثالث التي تسير في فلكه داخل نظام عام من «التبعية الهرمية الشاملة»، أي ربط كل نواحي الحياة المختلفة في هذه الدول بالاستراتيجية الأمريكية العامة . ويتجلى ذلك في ميادين كثيرة منها التسليح، وقطع الغيار، والقروض والمعونات، ربط أمن وسلامة هذه الدول بأمن وسلامة أمريكا، واستخدام أراضي هذه الدول بمثابة عمق استراتيجي لقوات التدخل السريع ولجنود البحرية المنتشرين في كل بحار ومحيطات العالم، وأخيراً ربط هذه الدول ثقافياً وعلمياً بنظم الثقافة والتعليم والبحث الأمريكي .

وتتطلب المرحلة الأخيرة من التحولات الداخلية للاستراتيجية الغربية الأمريكية كل ما يمكن أن يتصوره وما لا يتصوره الإنسان من معلومات وبيانات عن كل مناحي الحياة مهما كانت تافهة أو بسيطة، قديمة أو حديثة، تتعلق بالصحة أو بالمرض، بالتعليم أو بالأمية، بالعادات أو السلوك، بالصناعة أو بالزراعة . . إلخ (الأهرام الاقتصادي ١٩٨٢/١٠/٤ : ١٩) . أما مجال الأمن القومي، فلم يعد للدول الصغيرة أمن قومي : إنها كتاب مفتوح يقرأ فيه الغرب ما يشاء وقت ما يشاء .

ولقد تطوعت «المؤسسة الاستشرافية» بتقديم كل هذه المعلومات وغيرها خدمة للمشروع الاستعماري الغربي الجديد . وأوضح مثل على صحة ما نقول هو ما تفعله البعثات والإرساليات والشركات والمؤسسات العلمية الأمريكية في مصر منذ السبعينات من هذا القرن والمعروف بإسم «البحوث العلمية المشتركة»^(١) . إن هذه البحوث المشتركة عملت وتعمل - وللأسف الشديد بإسم العلم - على اختراق أمن مصر السياسي والاجتماعي والاقتصادي، كما سبق لكتاب «وصف مصر» الذي وضعه العلماء الفرنسيون المصاحبون للحملة الفرنسية أن قدم كل المعلومات التي «ساعدت الغرب في التصدي لأول محاولة لبناء الدولة الحديثة في مصر أيام محمد علي، واختراق هيكل الدولة، واحتلال بريطانيا العظمى، وبداية مرحلة نهب مصر . وإعادة صياغة النمط الحضاري للصفوة المصرية الحديثة، وتوجيهها بحيث تصب في النهاية في الغرب وأحلامه الحضارية المثيرة» . (امام، ومصطفى، وعبدالفتاح، نبيل : الأهرام الاقتصادي ٤ أكتوبر ١٩٨٢ : ١٥ - ١٦)

وانتشر «المستشرقون الأمريكيون» - ولا اسم يقبل لهم رسمياً غير هذا - وكذلك تلاميذهم وأتباعهم من المصريين في النجوع والقرى والمدن يجمعون كل شيء عن كل شيء لحساب «المؤسسات الأمريكية المرتبطة بأجهزة الأمن الأمريكية أو تلك المرتبطة ببرامج المعونة الأمريكية في مصر AID» (الأهرام الاقتصادي، ١٩٨٢/١٠/٤ : ١٩) . والمهدف الأخير من جمع هذه المعلومات المتفرقة والتي لا ترتبط فيما بينها - في الظاهر - بأي رباط هو «توجيه سير الأحداث في الدول الصغيرة بما يتوافق مع أهداف (أمريكا) ويخدم مصالحها الذاتية»، وكذلك «إقامة أنظمة حكم موالية لها ومناوئة لأعدائها»، و «تحديد نوعية وكمية الثروات التي تملكها الشعوب النامية وتقييم أهميتها من النواحي الاستراتيجية

والاقتصادية، ومدى علاقتها بالتغيرات الاجتماعية والسياسية في الداخل والخارج». (ربيع، ١٩٨٥ : ٤). يضاف إلى هذا هدف أخير وهوتاأمين دول الشرق المتخلفة ضد الثورات، والتحكم في عملية التنمية في هذه المجتمعات بحيث تبقى دائما السوق الأساسية لمنتجات الغرب الزراعية والصناعية.

وأصبح واضحا اليوم لأكثر الناس سذاجة أن المهمة الحقيقية للبحوث المشتركة الأمريكية «في مصري» «الاستخبار» - بالمعنى الواسع للكلمة - باسم العلم عن كل ما يتعلق «بالأمن المصري» بمفهومه الراهن وكما ستكشف عنه السنين المقبلة^(١٢). والغريب في الأمر أن جانبا كبيرا من المسؤولين المصريين - وعلى مستويات عالية جداً - وكذلك عدد كبير من صفوة المثقفين وأساتذة الجامعات المصرية (ومنهم عدد لا بأس به من مدعى الوعي السياسي والإقتصادي والاجتماعي) يتعاونون مع هؤلاء «المستشرقين الأمريكيين الجدد». ولا يمكن للرواتب العالية التي تدفع لهؤلاء أو أولئك أو غيرها أن تبرر هذا التعاون على استباحة أمن مصر الحالي والمستقبلي.

وأخيراً، فإنني أتوقع رد فعل البعض من الذين سيقروا أن هذا الجزء من هذه الدراسة، إذ أنهم قد يصفونني بالتجني على الاستشراق، وعدم إنصاف بعض المستشرقين الذين لم يكونوا في يوم من الأيام أعضاء في جيوش فاتحة مثل شميليون أو «دبلوماسيين» في سفارات بلادهم في الخارج كما كان ما سنيون، أو. . إلخ، ومن أن بعض هؤلاء المستشرقين قد قدموا أعمالا ناجحة موفقة فيما يخص الحضارة والتراث الإسلامي، ومن أنهم كانوا منصفين للمسلمين وللعرب، موضوعين. . إلخ. . وردى على هذا الاعتراض القائم هو أن أمثال جورج سارتون في مؤلفه «تاريخ العلم» والدوميلي في كتابه «العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي» وجون هايز (ناشر) في «عبقريّة الحضارة الإسلامية» قليل ونادر، بل حتى أن أمثال هؤلاء ضروري ولزام حتى يكون للاستشراق وجهه الخير الذي يمكن أن يطل به على الآخرين وقت اللزوم.

والذي يجمع في نهاية الأمرين هؤلاء وأولئك هو أنهم يعملون جنباً إلى جنب في مشروع ثقافي غربي واحد اسمه «الاستشراق» أو «العقل المستفيد» من دراسة الحضارة الإسلامية.

القسم الثاني

مساهمات العقل العربي في التاريخ للحضارة الإسلامية

وقد يكون من المفيد لسير البحث في هذا القسم أن نقدم له بعض المقدمات ومنها:

- ١ - ان الدراسات الحديثة عن الحضارة الإسلامية قد بدأت في الغرب على يد المستشرقين، كما ان التعليم الحديث الجامعي في العالم الإسلامي كله تقريباً لا يضرب في الماضي أبعد من مطلع القرن العشرين. . فأقدم جامعة حديثة في العالم العربي - مثلاً - وهي جامعة القاهرة يرجع تاريخ إنشائها إلى عام ١٩٠٨، (The World of Learning 1981-1982, Vol. I: 418) وعلى هذا، فإن

نماذج الدراسة الحديثة لكل جوانب الحضارة الإسلامية قد قدمها - وبدون حرج - «إخواننا» المستشرقون .

٢ - إن كل تواريخ العلوم والمعارف والحضارة نفسها محكومة في الغرب بما يسمى «المركزية الأوروبية» . وما تعنيه «المركزية الأوروبية» ببساطة هو أن كل لحظة من لحظات نشأة المعرفة العقلية - أيا كانت - وتطورها هي كذلك بمقدار ما تكون نابعة من أوروبا أو - على أقل تقدير - أن يكون لها «ميدان مرجعي» في الفكر الأوروبي . والمركزية الأوروبية بهذا المعنى قديمة قدم الحضارة اليونانية نفسها . فأنت تجد جذور هذه المركزية في أعمال أفلاطون وأرسطو وغيرهما من فلاسفة اليونان . ولقد عبر هيجل عن هذه المركزية الأوروبية أوجز تعبير وأوضحه حينما طالب «باستبعاد كل ما هو شرقي من تاريخ العلم والفلسفة على السواء» . (Hegel, 1970, T.2, : 20) .

٣ - إن الجانب الأكبر من المؤسسات العلمية والتعليمية الحديثة في العالم الإسلامي قد نشأ في عهد الاستعمار العسكري والسياسي لهذه البلاد، وما نشأ بعد الاستقلال نشأ وتم بمباركة وإشراف الغرب نفسه . وبديهي أن تكون كل المؤسسات التعليمية الحديثة في العالم الإسلامي في الحالتين مرتبطة بالمؤسسات التعليمية الغربية، وتصدر مثلها - بوعي أو بدون وعي - عن نفس الأفكار الإيديولوجية التي تجدد التعبير الأخير لها في «المركزية الأوروبية» نفسها . يضاف إلى هذا أن غالبية الأجيال الأولى والحالية من الباحثين وهيئات التدريس في الجامعات الحديثة في البلاد الإسلامية قد تلقوا تعليمهم التخصصي في الغرب، فهم إذن - وأنا منهم - نتاج مباشر لمؤسسات الغرب التعليمية .

٤ - إن العالم الإسلامي قد عرف - قبل عصر الاستعمار في القرن التاسع عشر وقبل إنشاء المعاهد العلمية الحديثة في القرن العشرين - صوراً شتى من المؤسسات التعليمية الدينية المتمثلة في الكتاتيب والمتمثلة في جامعات ذات بنية دينية بحتة مثل الأزهر في مصر والزيتونة في تونس . وإن هذه المؤسسات قد لعبت دوراً خطيراً وبالعالم الأهمية في المحافظة على آخريتها من النور في عصور التدهور والاستعمار التي مرت بالبلاد الإسلامية وإن هذا الدور سجل لها بأحرف من نور في تاريخ العروبة والإسلام (علي : ١٩٧٤) بل إن كاتب هذه العجالة لا يجهل أن الأزهر قد لعب دوراً بطولياً في مواجهة الحملة الفرنسية - مثلاً - وكان في ذلك الوقت رمزاً لسيادة الأمة ومركزاً لقيادتها في مكافحة المحتل ومقاومة الفاتح الأجنبي (كشك، ١٩٧٢ : ٧) .

٥ - إن بعض هذه المؤسسات الدينية مثل الأزهر قد طوّرت وحُدثت عام ١٩٦١، وأضيفت إلى كلياته العتيقة «الشريعة - أصول الدين - اللغة» كليات علمية مثل الطب والهندسة . إلخ وكانت تقضي فلسفة التطوير أن ينهض الأزهر من عثرته . وأن يزيل عنه غبار الماضي الذي خيم على مبانيه وعقول من فيه، وأن يزود نفسه بكل أنواع المعرفة واللغات الحديثة من أجل التأريخ للحضارة الإسلامية فيصالح ما أفسد المستشرقون . لكن، للأسف، فقد باءت هذه المحاولة «المثيرة» والمخلصة حقاً بالفشل الذريع . وأول من أفشل هذه المحاولة هم الأزهريون أنفسهم . فقد فضلوا أن يكملوا عصر الاسترخاء العقلي والجسدي الذي بدأه منذ قرون . والمملكت للنظر أن هذه ليست المحاولة الوحيدة للأصلاح التي عمل الأزهريون أنفسهم على إفشالها (الصعيدى : ١٩٤٣) .

وبقيت الكليات العتيقة كما هي ، وبقيت مباني الكليات العلمية الحديثة تستقبل الطلاب الذين لا يجدون لهم مكاناً في الكليات المماثلة في الجامعات المصرية الأخرى (لقد عاش صاحب هذه الدراسة فترة التطوير مع آخرين قدموا من الجامعات المصرية الأخرى، وبقي في كلية أصول الدين لمدة عام ونصف).

انطلاقاً من هذه المقدمات الخمس وتأسيساً عليها نستطيع أن نصنف المشتغلين بالحضارة الإسلامية من المسلمين إلى فريقين كبيرين : فريق الذين تخصصوا في بعض فروع وعلوم هذه الحضارة وقطعوا الصلة بينهم وبين الجذور التاريخية لعلوم المسلمين وصنائعهم عند غيرهم من الشعوب والحضارات الأخرى. كما أنهم لا يمتلكون الوسائل اللغوية الحديثة أو التكوين المعرفي اللازم من أجل تتبع امتدادات هذه العلوم عند الغربيين ابتداءً من عصر النهضة الأوروبية فصاعداً. إنها مدرسة المتون والشرح على المتون في دراسة الحضارة الإسلامية. إنها مدرسة الماضي أوبقاياء عصور الانحدار للحضارة الإسلامية وسنطلق عليها اسم «المدرسة الركامية» أو «العقل المستقل». أما الفريق الثاني من الباحثين المسلمين الذين يقومون على دراسة فروع الحضارة الإسلامية فهم تلاميذ المستشرقين المباشرين وغير المباشرين. وهم لسان حالهم الناطق بوجهات نظرهم وأيديولوجياتهم مناهجهم وأهدافهم داخل الوطن الإسلامي الكبير. إنهم - بمعنى ما من المعاني - نتاج «للمركزية الأوروبية» لكنه نتاج هش هامشي تابع. وسنطلق على هؤلاء اسم «المستغربين» وعلى المدرسة التي ينتمون إليها اسم «المدرسة المستغربة»، أي المدرسة التي تنظر إلى الحضارة الإسلامية من منظور الغرب أو المركزية الأوروبية وهو منظور المستشرقين في نهاية الأمر وهذا الفريق من الباحثين المسلمين هم الذين يمثلون «العقل المستجيب».

وستحدث بشيء من التفصيل عن هؤلاء وأولئك.

أولاً : المدرسة الركامية أو «العقل العربي المستقل»^(١٥)

وأهم ما يميز المنتمين إلى هذه المدرسة هو أنهم قد حصنوا أنفسهم داخل قلاع الماضي ، وأقاموا التاريس أمام أعنى رياح التغيير في عصرنا الراهن ، وأنهم مازالوا يعيشون على سمعة الماضي التليد ، بعد أن عجزوا عن بعثه أو تمثله أو حتى مجرد دراسته وتقديمه - بطريقة مقنعة - للآخرين .

إن نقطة الانطلاق في دراسة الماضي هي أن نبدأ بالحاضر ، فنحدد لأنفسنا موقفاً واضحاً بناءً من مشكلاته الحضارية المطروحة ، ثم ننطلق بعد ذلك في دراسة الماضي بحيث نحى نتائج دراستنا لتدخل بوصفها عنصراً إيجابياً في احتواء مشكلات الحاضر وحلها ، وبالتالي فإنها تعمل على دفع عجلة التقدم إلى الأمام . وإلا فما هي جدوى دراسة التاريخ أيا كان ؟ إننا ندرس التاريخ - كما يقول ابن خلدون - لنستخرج منه «العبر» ، ونحن نسترد الماضي من منظور الحاضر ليكون الماضي نفسه عنصراً فعالاً في تشكيل الحاضر .

والذي حدث أن هذه المدرسة الفكرية في دراسة الحضارة الإسلامية قد عجزت عن تحديد أي موقف متماسك من المشكلات الحضارية الكبرى المطروحة أمام المجتمعات الإسلامية اليوم ، ولهذا فقد

افتقدت الرؤية الصحيحة، وضاعت منها وتشابكت الخيوط التي تربط الماضي بالحاضر، وأدى بها فشلها في الفهم الموضوعي لمشكلات العصر بوصفها مشكلات تقنية معقدة إلى أن يتحدد موقفها من الحاضر كله على أساس الفعل ورد الفعل السلبي، الذي تمثل في رفض الحلول العصرية لمشكلات المجتمعات الإسلامية.

وترتب على عدم فهم مشكلات الحاضر، وعدم وضوح الرؤية الحالية بالنسبة للمنتمين إلى هذه المدرسة العجز الكامل من الاقتراب من مشكلات الحضارة الإسلامية. فكما أن الوضع الحضاري الحديث للمجتمعات الإسلامية ذو جوانب وأبعاد تقنية معقدة، فإن جوانب الحضارة الإسلامية لا تقل عنها صعوبة وتعقيداً إن لم تكن تزيد (وسنعود لتوضيح هذا حالاً). ولا يمكن لمن يعجز عن فهم حضارة اليوم أن يتمكن من فهم حضارة الأمس، فهيكّل المشكلات هنا وهناك واحد، وإن فصلت بين الحضارتين عدة قرون من الزمان.

وننتج عن عجز التقليديين من الاقتراب من جوانب الحضارة الإسلامية بوصفها إنجازات موضوعية معقدة في كل ميادين المعرفة ما يلي:

١ - تشيئهم ببعض الجوانب الثقافية الايديولوجية من هذه الحضارة. لسهولة من جانب، ولاستمرارية وسيطرة بعض هذه الجوانب الثقافية في بعض المجتمعات الإسلامية الراهنة من جانب آخر.

٢ - كما ترتب عن العجز عن فهم ما هو حقيقي في الحاضر والماضي معاً بالنسبة لهؤلاء الدارسين ما هو أخطر وعياً: «هروهم» من الحاضر «وتخفيهم» في هامش ماضي الحضارة الإسلامية وهو «الثقافة الإسلامية» بالمعنى الذي سبق أن حددناه. إنهم أحياء بأجسادهم «يرزقون» في الحاضر، أما عقولهم وإرادتهم فابحث عنها في التاريخ الهامشي للحضارة الإسلامية. وهذه الحالة النفسية - العقلية لهؤلاء الباحثين هي ما يطلق عليه التحليل الحديث اسم «الغربة» أو «الإستلاب». إنه الإستلاب الكامل في هامش الماضي السحيق.

ويدرك الفريق الأساسي العامل في ميدان الحضارة الإسلامية وهم المستشرقون ما عليه هؤلاء الدارسون من ضعف وخور من أعمالهم وإنتاجهم نفسه داخل ميدان الحضارة الإسلامية. وهذا الضعف والخورات بالإضافة إلى ماضيهم من إعدادهم وتكوينهم العلمي نفسه. وبهنا هنا أن تشير إلى خطأ وخطورة الرأي السائد بين شتى المتخصصين في مختلف فروع الحضارة عند المسلمين. وخلاصة هذا الرأي هي أن التخصص مثلاً في التاريخ أو الفلسفة أو العلم العربي أو الفن الإسلامي أو ما إلى ذلك أسهل من التخصص في مثيلات هذه المعارف عند اليونان أو في الفكر الأوروبي الحديث. ولا يوجد ما هو أكثر خطأ وأكثر خطراً من هذا الرأي. والعكس الدقيق لهذا هو الصحيح. فالتخصص في أي جانب من جوانب الحضارة الإسلامية يفترض: ١ - معرفة صحيحة واعية بنشأة هذا الفرع أو ذاك من فروع المعرفة عند المسلمين، ومراحل تطوره، والمؤلفات الرئيسية فيه وأهم أعلامه. إلخ.

٢ - معرفة صحيحة واسعة بجذور هذا العلم أو تلك المعرفة في الحضارات السابقة على الحضارة

الإسلامية. وهذا يقتضي التخلص من روح المكابرة العمياء والتي هي أشبه بجاهلية ما قبل الإسلام.

٣ - معرفة واسعة عميقة بتطورات هذه العلوم أو المعارف في الوقت الراهن وكما تمارس في الغرب الحديث.

ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نلمس جوانب الإبداع أو الأصالة في مختلف جوانب الحضارة الإسلامية إلا وقت أن ندرسها في السياق الكامل لمجرى الحضارة الإنسانية الشاملة. وهذه المتطلبات الثلاثة مجتمعة تكوّن ما نطلق عليه اسم الشرط الضروري وغير الكافي «أي لابد من توفر شروط أخرى ليس هذا المجال لذكرها» من أجل الاقتراب من «معبد» الحضارة الإسلامية.

ويتمثل خطأ هذا الرأي السائد - والذي أشرنا إليه تواءم - في أن كل من سيعالج جانباً من جوانب الحضارة الإسلامية بدون توفر هذا المنظور الثلاثي، فستأتي دراسته - بالضرورة - ناقصة معيبة بمقدار ما ينقص في هذا المنظور من أبعاد. ولما كان هذا المنظور الثلاثي منظوراً تكاملياً، فإن استبعاد أي عنصر فيه يؤدي إلى انهيار المنظور كله.

ويترتب الخطر على الخطأ، فمعالجة جوانب الحضارة الإسلامية في ذاتها، وبدون التزود بخلفية معرفية سابقة ولا حقة على الحضارة الإسلامية، من شأنه أن يؤدي إلى نتائج ضابية مضللة فيما يختص بهذه الحضارة، فتبدو باهتة هامشية مقطوعة الصلة بالسياق الحضاري العام للإنسانية، وهذا هو ما أدى إلى تحويلها في مرحلة لاحقة، وعلى أيدي أبنائها أنفسهم، إلى «ثقافة إسلامية».

قلنا إن المستشرقين بوصفهم الفريق الذي يعمل داخل مشروع ثقافي محدد المعالم والأهداف وهو المشروع الغربي على وعي تام بما يفعلون داخل ميدان الحضارة الإسلامية. كما أنهم على وعي تام بقدرات الفريق الآخر من الباحثين المسلمين من أتباع «المدرسة الركابية». إنهم على وعي بأنهم من سلالة مدرسة «الشرح على المتن»، (الصعيدى، ١٩٤٣: ٢١٠ - ٢٤٣ وغيرها) (١٧). وإن هذه المدرسة هي المسيطرة - رضينا أم أبينا - على كل المؤسسات العلمية الدينية في العالم الإسلامي. إنه على وعي بان أتباع هذه المدرسة يلغون العقل أمام النقل، ويقفون أمام الجوانب العقلية من تراث الماضي وقفة من لاثقة له في نفسه أوقدراته من أجل التعامل مع هذه الجوانب العقلية. ويكفي أن تحلل «عالم المقال» الذي حصر هؤلاء الباحثون أنفسهم بداخله، أو تحلل «بنية الخطاب» الذي يصبون فيه أفكارهم، لتجد نفسك وجهاً لوجه - وفي أحسن تقدير - أمام بعض الصور الباهتة للنزاع العقيدى، الذي دار بين بعض الفرق الإسلامية في عصر التفرق، أو لتجد نفسك في الغالب الأعم - أمام بنية الخطاب الوعظي الإرشادي الذي لا يعتد حتى صاحبه نفسه بقيمته أو جدواه (١٨). ويصبح استماع الآخرين أو قراءتهم لهذا الخطاب هو من باب التقليد لا أكثر ولا أقل. لقد فقد «عالم الخطاب» الذي حصروا أنفسهم فيه قيمته، وضاعت هيئته، وسيطر فيه المنقول واختفى المعقول، ولم يعد حتى البعض منهم بقادر علمياً - على اقتناع البعض الآخر (١٨).

أقول إن المستشرقين على علم بكل هذا وغيره، ولهذا لا تتعجب حين تعلم أن مستشرقاً مثل

جاك بيرك أو هنري لاووست أو روجيه ارنالديز أو روبر برنشفيك من الفرنسيين كانوا يقبلون بصعوبة باللغة - إذا لم يرفضوا أصلاً الاشراف على رسائل الدكتوراه الخاصة بالمبعوثين من جامعة الأزهر. فهم على علم بأنهم من سلالة مدرسة الشرح على المتون، تلك التي لا جدوى مطلقاً في التعامل معها. وأبسط دليل على صحة ذلك أن تتصفح أعمال المستشرقين في أي جانب من جوانب الحضارة الإسلامية، وأن تلقى نظرة على قوائم المراجع المذكورة، فلن تجد اسماً لتابع واحد من أتباع هذه المدرسة يذكره المستشرق حتى من باب النقد أو الإدانة. فأنصار «المدرسة الركامية» بالنسبة للمستشرقين عبارة عن كميات سائلة أو «أشباح» تعيش في القرن العشرين.

وهكذا يصبح الطريق خالياً أمام المستشرقين ليفعلوا ما يشاءون بالحضارة الإسلامية، ولم لا وهم الفريق الأساسي المتواجد على «ساحة» الحضارة الإسلامية بعد هزيمة «الفريق القومي» منذ قرون (الصعيد، ١٩٤٣ : ٩) (١٩). وانتقل أتباع هذه المدرسة الركامية من الضعف المهني إلى امتهان الضعف نفسه وفي كل شيء. فضعفهم في فهم التاريخ الإسلامي على أنه تاريخ للأفكار أدى بهم إلى تقديمه للآخرين بوصفه تاريخاً للأحداث. فكان الساسة والعسكريين هم صانعو حتمية التاريخ ومؤلفو فصوله الموضوعية! وهكذا انمحنى على أيديهم المباركة جلال تاريخ الشعوب الإسلامية واختفت عظمة امبراطوريتها.

وضعفهم في فهم المشكلات الحقيقية للفلسفة الإسلامية للمتمثل في الإضافات الجديدة التي ساهم بها المسلمون من الكندي إلى ابن رشد بالنسبة للفلسفة اليونانية، وعدم قدرتهم على إدراك جوانب الابتكار التي أضافها المسلمون إلى الفكر الفلسفي والمتمثلة في بعض فصول علم الكلام وعلم أصول الفقه وفلسفة التاريخ والاجتماع والأخلاق واللغة. الخ أدى بهم - كما هو الحال عند الدكتور عبدالحليم محمود - إلى رد الفلسفة الإسلامية برمتها إلى التصوف (محمود، ١٩٦٤ : ٢١٢ - ٢٢٥) (٢٠). فأقل نجمها المشرق، وتحولت إلى مجموعة من الأباطيل. ألم أقل إن هذه المدرسة قد تحولت الحضارة الإسلامية على أيديها المباركتين إلى ثقافة إسلامية، وثقافة إسلامية خاصة - كما هو الحال هنا - إلى أبعد الحدود؟

ومثل هذا يقال في علوم العربية. فلا يزال الأزهر الشريف يدرس في القرن العشرين اللغة العربية والنحو العربي في «ألفية ابن مالك» أو «متن الأجرومية» (الصعيد، ١٩٤٣ : ٢٥٦ - ٢٧١). ومعنى هذا أن اللغة العربية لا تستجيب لمتطلبات العصور وضرورات التحديث. وما ذنب هذه الأجيال والأجيال من الناشئة التي تتعلم لغتها ونحوها في مؤلفات الماضي البعيد، في الوقت الذي وصلت فيه علوم اللسان في الغرب إلى ما وصلت إليه من تقدم تعدوا فيه مرحلة تطوير وإثراء اللغات الأوروبية الطبيعية إلى مرحلة الإعداد والصياغة للغات اصطناعية كاملة الجوانب السيمانطيقية والتركييبية والبراهماتيقية (٢١)، وهذه اللغات الاصطناعية الجديدة هي الوسيلة في التعامل مع علوم العصر والعصر القادم مثل الكمبيوتر والفيزياء النووية وعلوم الفضاء. الخ. أقول ما ذنب هذه الأجيال التي تتعلم النحو واللغة العربية في ألفية ابن مالك، وكأن هذا التخلف الذي يضربه «العقل المستقيل» على اللغة العربية وعلومها ليس منه ولكن من طبيعة لغة الأجداد الأقدمين؟.

أما الجانب العلمي من حضارة الإسلام والمتمثل في ابتكارات العرب والمسلمين في المنطق والجبر والكيمياء والبصريات والطب وما إلى ذلك، فإن «العقل المستقيل» من دراسة الحضارة الإسلامية لا يدري عنه شيئاً على الإطلاق. وهذا هو ما فشل تطوير الأزهر - من ناحية كلياته العلمية - في أن يقوم به فشلاً كاملاً. ونفس الشيء يقال عن العمارة والفن بأنواعه وألوانه عند المسلمين.

وأدركت السلطات السياسية في شتى بلاد المسلمين ما عليه «العقل المستقيل» من ضعف مشين، فاستغلته أسوأ استغلال. ولفقدان هذه الجماعة الثقة في علمهم، فقد فقدوا الثقة في أنفسهم، وأصبحوا العوبة ودمى توجهها السلطة السياسية في بلادهم حيث تشاء ومتى تشاء. وآخر ما تمخضت عنه السلطة السياسية في مصر - مثلاً - من استغلال لهذه الجماعة يتمثل في تكليفها بعقد حوار مذاع في التلفزيون (ندوة للرأي) مع العناصر الدينية والمنشقة على تنظيماتها الأم والرافضة لأن يكون هذا «العقل المستقيل» نفسه هو المصدر الوحيد للحقيقة الدينية. والسلطة السياسية تعلم تمام العلم بأن مشكلة هذه العناصر المتطرفة ليست في - الأصل - مشكلة تفقه في الدين، إنها أساساً مشكلة سياسية - اقتصادية. فالفشل الذريع الذي منيت به السياسة الداخلية في مصر على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي في الأعوام العشرة الماضية والذي يتمثل في كل النتائج السلبية التي تمخضت عن سياسة الانفتاح الاقتصادي القاهرة لكل فئات الشعب المصري غير المستفيدة منها، نقول أدى هذا الفشل - في غياب الأحزاب السياسية المؤثرة والقادرة على وقف هذا القهر الاجتماعي - إلى خيبة أمل عميقة لدى كل الشباب المصري بدون استثناء. ومشكلة الشباب المتطرف دينياً هي - في الأصل - مشكلة مأكل وملبس ومسكن وتكاليف حياة لا يقدر عليها حالياً إلا الانفتاحيون، ولقد أدت خيبة الأمل العميقة لبعض فئات الشباب ذات الاستعداد المسبق لهذا الأمر إلى أن تجد حلاً «نفسياً» لمشكلتها في هذا التفسير المتطرف لبعض الفروع في الدين الإسلامي.

والآن، ماذا يفعل وكيف يتصرف «العقل المستقيل» أمام مشكلة هذا الشباب المتطرف دينياً؟ لقد حولها ببساطة - بوعي أو بدون وعي - وكما هي عادته في تسطيح الأمور والهروب منها إلى مشكلة زني ولحية وحجاب وما إلى ذلك، فزاد هذا الشباب حيرة على حيرة، وكل هذا لن تكون له في الحاضر إلا نتائج مسكنة فقط، والله وحده يعلم إلى أين نحن ذاهبون!

هذا هو دور «المدرسة الركامية» أو «العقل الإسلامي المستقيل» في دراسة الحضارة الإسلامية، ودعونا الآن نفحص دور «المدرسة المستغربة» أو «العقل الإسلامي المستجيب».

ثانياً: المدرسة المستغربة أو «العقل العربي المستجيب»

وينقسم اتباع هذه المدرسة من الباحثين المسلمين إلى فريقين كبيرين: الفريق الذي حصل تكوينه العلمي كله أو بعضه في الغرب على أيدي المستشرقين، وتحت إشرافهم وتوجيههم العلمي. والفريق الذي أنهى تعليمه كله؛ العالي والتخصصي في إحدى الجامعات الحديثة في الدول الإسلامية، وتحت إشراف أساتذة من أهل البلاد هم أنفسهم تلاميذ مباشرين أو غير مباشرين للمستشرقين. وسنحلل فيما يلي دور هؤلاء وأولئك ومنظورهم في التاريخ للحضارة الإسلامية، آخذين بعين الاعتبار

الأبعاد الفلسفية والادبولوجية للمؤسسة العلمية الأوروبية والإسلامية وسنطلق على الفريق الأول اسم: «المستغربين بالأصالة»، وعلى الفريق الثاني اسم: «المستغربين بالتبعية» داخل ميدان الحضارة الإسلامية.

أ - المستغربون بالأصالة

لا يتسع المجال هنا للتأريخ لنشأة الابتعاث إلى الغرب بوصفه أسرع الطرق وأكثرها فعالية في نقل معارف الغرب الحديثة إلى بلاد المسلمين. كما أن المجال لا يتسع أيضاً لعرض وتحليل فلسفات الابتعاث وتطورها في مختلف أوبعض هذه البلاد لكننا نستطيع أن نقول - بسرعة - إن بعض البلاد الإسلامية قد عرفت هذا الشكل من النقل الحضاري عن الغرب في النصف الأول من القرن التاسع عشر كما هو الحال في مصر - مثلاً - أيام محمد علي. وعرفت بعض البلاد الإسلامية مثل الشام ومصر أيضاً - صوراً أخرى للاحتكاك الحضاري بالغرب تمثل في وجود مدارس ومؤسسات إعلامية لبعض الإرساليات الدينية الغربية في هذه البلاد منذ القرن التاسع عشر أيضاً. وغالباً ما كانت تغذي هذه المدارس بخريجيه - من أبناء هذه البلاد الذين وقفوا على جانب من اللغات والمعارف الحديثة للغرب - مشروع الابتعاث العلمي نفسه (حتى، وآخرون، ١٩٦٥، ج ٢: ٨٧٦ - ٨٨٢) (٢٣). وما يهمننا هنا أن نشير إليه هو أن فلسفة الابتعاث إلى الغرب كانت - طوال فترة طويلة جداً - من أجل النقل الحضاري عن الغرب فيما يخص علوم الغرب وتقنياته الحديثة فقط، ومن ثم ترك جانب الآداب والفنون والحضارة الإسلامية ككل في أيدي القائمين على التعليم التقليدي الديني في هذه البلاد (٢٤). واكتشفت بعض الدول الإسلامية مؤخراً، وبعد إنشاء الجامعات الحديثة على أراضيها، الهوة الكبيرة بين التقدم النسبي الذي أحرزته في بعض مجالات العلوم الغربية الحديثة (طب، هندسة، قانون حديث، فلسفات، لغات غربية... الخ)، والتخلف الصارخ الذي كانت ترزح فيه ولا تزال الدراسات التي تتعلق بمختلف جوانب حضارة العرب، والمسلمين، والتي تتعلق بلغاتهم وآدابهم وعلومهم وفنونهم وفلسفاتهم وما إلى ذلك. وبقيت مدرسة «الشرح على المتن» هي المسيطرة على عقول القائمين على الدراسات الحضارية الإسلامية في هذه المؤسسات التقليدية حتى الآن. والتي هي امتداد لعصور التدهور الحضاري الإسلامي في القرون الأربعة أو الخمسة الماضية.

ولعل هذا التقدم النسبي في علوم الغرب وتقنياته التي نقلت إلى البلاد الإسلامية على فترات متفاوتة من مائة السنة الماضية، والذي قابله من الجانب الآخر جهود مفرط وتأخر مستحكم في استيعاب حضارة الماضي وبعثها في صورة جديدة، تتناسب مع روح العصر ومتطلباته هو الذي خلق المشكلة المزيفة التي يطلق عليها البعض اسم «الأصالة والمعاصرة». (وسنعود لتحليل هذه المشكلة وإظهار الزيف فيها في عمل لاحق).

ومن هنا بدأ التلمذ على أيدي المستشرقين وبدأت البعثات في مختلف جوانب الحضارة الإسلامية والعربية تعرف طريقها إلى الغرب، تحت ستار تعلم المناهج العلمية من المستشرقين من أجل استخدامها وتطبيقها داخل ميدان الدراسات الحضارية الإسلامية. ومع نقل المنهجية الاستشراقية في

دراسة الحضارة الإسلامية تسربت معها أفكار المستشرقين وايدولوجياتهم إلى عقول الباحثين المسلمين أنفسهم. وبدأت الحضارة الإسلامية تعرف بداية «رحلة الاستغراب» على أيدي أبنائها بعد أن عرفت من قبل على أيدي المستشرقين.

ب - المستغربون بالتبعية

أما المستغربون بالتبعية من أبناء الحضارة الإسلامية فهم الباحثون الذين تخرجوا من الجامعات الإسلامية الحديثة التي حرص الغرب أيام الاحتلال أو حتى بعد الاستقلال أن يجعلها تدور في فلكه. ولا نعني هنا بالتبعية العلاقة الوثيقة التي يمكن أن توجد بين التعليم العلمي والتطبيقي في البلاد الإسلامية وبين نظائره في البلاد الغربية، لأن التبعية هنا لا تمثل أي خطر حقيقي على الإطلاق، وإن كانت نتائجها الوخيمة تتمثل في أن هذا النوع من التعليم غالبا ما نقل إلى أرضنا بعض المشكلات المطروحة للبحث في الغرب، والتي لا تحتاج إليها بالضرورة بلادنا في مراحل تطورها الحالية أو قد لا تحتاج إليها على الإطلاق. وإنما الذي نعنيه بالتبعية هنا هو تبعية الجامعات الإسلامية لمراكز البحوث والجامعات الغربية في ميدان الفكر القومي والتاريخ الحضاري للدول الإسلامية.

والذي ترتب على التبعية بمعناها الأخير هو تسرب المفاهيم الأيديولوجية للمركزية الأوروبية، وتلك التي يقوم عليها الاستشراق (انظر القسم الأول) في أن واحد إلى وجهات نظر وخلفيات وطرائق الباحثين المسلمين أنفسهم. وطبيعي أن هذا التسرب قد تم بطريقة غير واعية ولا شعورية، ونتيجة لعملية نفسية معقدة تمثل في مسارها «رحلة الاستغراب» كلها بالنسبة للباحثين المسلمين الذين يدورون في فلك الاستشراق. فإذا كان اتباع «العقل المستقيل» قد ضاعت إرادتهم في ماضي الحضارة الإسلامية، فإن أنصار «العقل المستجيب» من المدرسة المستغربة فقد فقدوا إرادتهم في الحاضر الأوروبي ما بين مزايم المركزية الأوروبية الصريحة والضمنية والفروض التحتية للاستشراق نفسه، وأصبح المثقفون المسلمون - كما يقول الأستاذ عبدالله العروي في كتابه «أزمة المثقفين العرب» - يعانون إما من الاستلاب في الماضي وإما من الاستلاب في الحاضر الأوروبي (Laroui, A, 1970, : 156).

ولكي ندلل على صحة ما نقول سنأخذ من الحضارة الإسلامية جانب الفلسفة الإسلامية كمثال، لنوضح للقارئ كيف أن غالبية الباحثين المسلمين من أتباع «العقل المستجيب» كانوا ضحية «أوهام المستشرقين» أو ضحية «أوهام المركزية الأوروبية» أو الاثنين معا في نفس الوقت.

أما وقوعهم ضحية أوهام المستشرقين فيمكن التأكد منه عن طريق أمور كثيرة منها:

إن مفهوم المستشرقين عن الفلسفة الإسلامية هو مفهوم ضيق للغاية، وبالتالي فإن مجال «مصادقات» هذه الفلسفة محصور عندهم في موضوعات بعينها دون أخرى وهم المستشرقين - لأسباب أيديولوجية - حصر الفلسفة الإسلامية في المسائل المعرفية والانطولوجية - الميتافيزيقية التي ورثها المسلمون عن اليونان وذلك حتى يبدو المسلمون مقلدين ناقلين، شراحا - في أحسن الأحوال - لأرسطو. أما عن جوانب الابتكار الفلسفي الأكيدة، والتي لم يعرفها اليونان قطعا، والتي تجد أطرافا منها في علم

الكلام، وعلم أصول الفقه، وفلسفة التاريخ، وفلسفة المجتمع وفلسفة اللغة وغيرها، فلا يهتم المستشرق بطبيعة الحال أن يتحدث عنها. وأنت إذا تصفحت مؤلفات المستشرقين في الفلسفة الإسلامية من أمثال (دي بور، ت، ج: ١٩٥٧) أو هنري كوربان (كوربان: ١٩٦٦) أو غيرهما وقارنتها بمؤلفات «العقول المستجيبة» من اتباع «المدرسة الإسلامية المستغربة» لاستطعت أن تحكم دون عناء يذكر أن هذه قد وضعت في ظل تلك، وتدور في فلكها من حيث خطة الدراسة أو المنهج وموضوعات الدراسة نفسها والتي اقتصرها على معالجة مشكلات الفلسفة اليونانية الكبرى التي تعرض لها فلاسفة الإسلام. والغريب أيضاً أن مؤلفات هؤلاء الباحثين المسلمين «تتبع» مؤلفات المستشرقين في إهمال أو استبعاد جوانب الأصالة والإبداع التي أشرنا إليها تواتراً^(٢٤). وباليات التبعية تقف عند هذا الحد: إنها تذهب إلى حد التسريب الأيديولوجي لفروض ومقولات المستشرقين الصريحة والضمنية في معالجة الحضارة الإسلامية إلى عقول الباحثين المسلمين أنفسهم، ولم لا يوجد التسريب؟ ولم لا توجد التبعية فمن شابه «أستاذه» فما ظلم في نهاية الأمر.

وبهنا هنا أن نستثني مفكراً إسلامياً من الأربعينات، فهو ينتمي إذن إلى الأدبيات الكلاسيكية في الفلسفة الإسلامية، لم نلمس عنده سواء في خلفيات فكره أو خطة دراسته، أو موضوعات الفلسفة الإسلامية التي اهتم بها وعالجها شيئاً من التسرب للفكر الاستشراقي الغربي. ذلكم هو المرحوم (الشيخ مصطفى عبدالرازق: ١٩٦٦). وأخطر جوانب التبعية على الإطلاق هي التبعية المقلدة العمياء التي ينسب صاحبها حين يقلد الهدف أو الوظيفة التي يؤديها الشيء المقلد في وضعه الأصلي، ودون تغيير لهذا الهدف أو تلك الوظيفة. وتوضيح ذلك أن المستشرقين يدرسون الفلسفة الإسلامية - كما يدرسون مختلف جوانب الحضارة الإسلامية - داخل إطار «مشروع ثقافي غربي» يحدد المعالم والأهداف (القسم الأول)، وبالتالي فإنهم يدرسون هذه الفلسفة وكأنها حقائق في ذاتها مقطوعة الصلة بكل شيء وبالذات بحاضر المجتمعات الإسلامية نفسها. بل إن دراستهم تكون دقيقة - من وجهة نظرهم - بمقدار ما تدرس هذه الفلسفة بوصفها معطى تاريخياً مقطوع الصلة بالحاضر، أعني حاضر العقل الإسلامي. أليس أحد أهداف الاستشراق هو تشويه هذا العقل، وإلغاء الاستمرارية فيه وبتره عن جذوره الماضية؟ على أن نفس المنطق لا يحكم مؤرخ الفلسفة الغربية حين يؤرخ لفلسفته هو أنه يربط كل تاريخ فلسفته ببعضه البعض الآخر بحيث يكون هذا التاريخ بمثابة حلقات متصلة، ويصب كل في الحاضر بوصفه العنصر الأساسي في تشكيل العقل الأوروبي الحديث. ويمكن للقارئ أن يراجع في هذا الصدد كتابي برتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية» (Russell, B., 1946) أو «حكمة الغرب» (رسل ١٩٨٣) أو «تاريخ الفلسفة» الغربية لشيخها الأكبر اميل برهيه (Brehier, E, 1967).

وبيلغ «العقل العربي المستجيب» قمة الاستلاب حين يؤرخ ويدرس الفلسفة الإسلامية بنفس الطريقة التي يتعامل بها معها أساتذته من المستشرقين. إنه يدرسها بوصفها حقائق في ذاتها مقطوعة الصلة بأبعادها الاجتماعية والسياسية في عصورها المختلفة. وعكس هذا المنظور هو ما يتبناه الغربيون - برتراند رسل مثلاً - في دراسة فلسفاتهم الغربية. أما من حيث توظيف تاريخ الفلسفة الإسلامية بحيث يصبح عنصراً مشكلاً للعقل الفلسفي العربي الحالي - وكما يفعل الغربيون من أمثال برهيه ورسل - فهو أمر لم يخطر ببال أحد من أساتذتنا أو زملائنا في العالم العربي.

وهكذا انفصل ما بين حاضر العقل العربي وماضيه، فيزداد هذا العقل غربة ويعجز عن فهم الحاضر بكل أبعاده المعقدة، ويتوه في الماضي، والنتيجة الأخيرة هي أن العقل العربي يعجز في نهاية الأمر عن فهم نفسه.

أما وقوع «العقل العربي المستجيب» ضحية لأوهام المركزية الأوروبية والتي هي الأساس لأوهام المستشرقين، فيمكن التدليل عليه بما يلي:

قضت مزاعم المركزية الأوروبية ألا يهتم مؤرخ الفلسفة الغربي إلا بنشأة الفلسفة في بلاد اليونان ثم انتقالها إلى روما، فأوروبا في العصور الوسطى، ثم أوروبا الحديثة نهاية رحلة الفلسفة. أما الطريق الذي سلكته الفلسفة من أثينا إلى الشرق خلال فتوحات الإسكندر الأكبر وبعدها إلى أن استقرت في بغداد عاصمة العباسيين فهو لا يعيره أي انتباه. وإذا مر مؤرخ الفلسفة الغربي بمدرسة الاسكندرية فهو يمر مرور الكرام لكي يذكر حقبة قصيرة معينة تلك التي تخص بالذات افلوطين (+ ٢٧٠م) المصري، وينتهي حديثه بذكر ارتحال افلوطين إلى روما حيث أقام مدرسته المشهورة التي تستأثر وحدها باسم «الأفلاطونية المحدثة» (الجابري، ١٩٨٤: ١٦٢). وهكذا يغيب عن المسرح «الغربي الرسمي» للفلسفة الطريق الآخر الذي سلكته الفلسفة أثناء فتوحات الاسكندرية وبعدها نحو الشرق. والنتيجة تجاهل الاسكندرية ما قبل وما بعد افلوطين، وما تفرع عنها من مدارس أخرى في فلسطين، ويمتد التجاهل إلى أنطاكية وبقية المدارس الشرقية الأخرى في العراق وفارس وخراسان. يستطيع الباحث أن يتأكد من صحة هذا الزعم عند كبار مؤرخي الفلسفة في الغرب من أمثال برتراند رسل واميل برهيه وغيرهما.

وما تجعله المركزية الأوروبية غائبا في تاريخها الرسمي للفلسفة هو بالضيظ ما نحن المسلمين في حاجة ماسة إليه. إنه التاريخ الفكري لهذه المراكز الثقافية التي احتضنت الفلسفة والعلم مدة تزيد على عشرة قرون من الزمان، ما بين موت الاسكندر الأكبر في أواخر القرن الرابع ق. م وعصر التدوين في الإسلام في القرن الثامن الميلادي (الجابري، ١٩٨٤: ١٦٢ - ١٦٣).

والمفكر العربي والإسلامي الواقع تحت سيطرة أوهام المركزية الأوروبية يسقط من تأريخه أيضا الفلسفة الإسلامية هذه الفترة الجوهرية والأساسية بالنسبة لفلسفتنا، وبالنسبة أيضا لكل العلوم التي نشأت عند المسلمين. ومعرفتنا المتواضعة بما وضعه المفكرون العرب المعاصرون من مؤلفات في ميدان الفلسفة الإسلامية لا تسمح لنا بأن نستثني أحدا من هذا الحكم السابق. بل إننا نذهب إلى أبعد من ذلك ونؤكد - خلافا لكل التواريخ الرسمية الحالية للعلوم عند العرب - بأنه إذا لم يؤرخ بدقة وتفصيل كاملين لتاريخ العلم والفلسفة طوال هذه القرون العشرة في الشرق الذي أصبح مسلما، فستبقى نشأة علوم المسلمين ذاتها من نحو وفقه وأصول فقه وعلم كلام... الخ في العصر العباسي الأول ضربا من «الإعجاز غير العلمي»، والذي لا يمكن فهمه باستمولوجيا ويجيب المسار الهيكلي المعقد والطويل جدا الذي يجتازه العلم أيا كان من المرحلة الوصفية فالمرحلة التجريبية فالمرحلة الاستنباطية؛ وهي مرحلة التعيد بالنسبة للعلم على العموم. وسيترتب ضرورة على دخول هذه القرون العشرة التاريخ

الرسمي للفلسفة الإسلامية، إعادة كتابة الفصول الأولى ليس فقط في الفلسفة نفسها، ولكن أيضا في كل العلوم التي نشأت تحت راية الإسلام .

هذا هو دور «العقل العربي المستقل»، وهذا هو دور «العقل العربي المستجيب» في دراسة الحضارة الإسلامية .

القسم الثالث من الممارسة العنقوية إلى المرحلة العلمية

قد يكون من المفيد أن نقدم لمشروعنا الخاص بنقل الحضارة الإسلامية من المرحلة العنقوية إلى المرحلة العلمية بمجموعة من المقدمات الضرورية، وسنصوغها على هيئة مسلمات على النحو التالي:

١ - فلنسلم - أولا - بأن كل ما أنجز حتى الآن في مختلف جوانب الحضارة الإسلامية يمكن أن يصنف إلى قسمين: القسم الأول يتعلق بالمصادر الأصلية وهي تركة الأجداد من مخطوطات علمية وأدبية، وأثار مادية ذات صبغة فنية ومعمارية، وأن ما جمع ونشر من المخطوطات أو أعيد ترتيبه وبناءه فيما يتعلق بالآثار الفنية عموما هو قليل ونادر بالنسبة لما تغص به مكتبات العالم ومتاحفه ودور حفظه العامة والخاصة، وأنه في الحالتين هناك ثغرات وفجوات تحتاج إلى ملء وتغطية. أما القسم الثاني مما تم إنجازه داخل ميدان الحضارة الإسلامية فهو يتعلق بما يسمى المصادر الثانوية، وهي الدراسات والأبحاث التي تمت على أساس من المصادر الأصلية. وهذه المصادر الثانوية أصيبت بعيبين أساسيين: تعرضنا في القسمين السابقين لتوضيح المأخذ الأول الذي شوه هذه الدراسات والكامن في أعمال المستشرقين والباحثين المسلمين أنفسهم. أما المأخذ الثاني فمرده إلى وجود الثغرات أو الفجوات في المصادر الأصلية نفسها كضياع بعض المخطوطات الأساسية أو عدم نشر المتوفر منها. فجاءت دراسات المحدثين - مستشرقين ومسلمين على السواء - تعكس نفس العيب الذي أصيبت به المصادر الأصلية نفسها.

٢ - لنكن صرحاء مع أنفسنا صراحة كاملة ونسلم - ثانيا - بأن العقل العربي والإسلامي الراهن يعاني من أزمة حقيقية عبرت عن نفسها في أكثر من صورة وفي أكثر من اتجاه. وأبسط تعبير عن هذه الأزمة يبدو في التناقض القائم بين العقل العربي الناقل والذي لا يعرف لماذا «ينقل» والعقل العربي المفكر والذي لا يعرف لماذا «يفكر». وأخطر صورة لهذه الأزمة تجدها في «الازدواجية المرضية» التي أصيب بها فريق غير قليل من مثقفينا، فلقد جمعوا في أشخاصهم بين كل المتناقضات التي يمكن أن توجد بين بعض الموروثات من الماضي وبين بعض ما جاء به القرن الحالي. ولنقر في نفس الوقت بأن السبب الأول لهذه الأزمة هو ما يسميه الأستاذ محمد جميل بيهم: «الحلقة المفقودة في تاريخ العرب»، وأن هذه الحلقة تبدأ كما يجددها هذا المفكر من سقوط بغداد عام ١٢٥٨ م (بهم: ١٩٥٠) وتنتهي - عندنا - مع بداية النهضة الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ومعنى هذا أن هذه الحلقة المفقودة تمثل نصف تاريخ الأمة العربية الإسلامية تقريبا. فأني وعي ثقافي وعقلي ووجداني هذا الذي تمثله أمة نصف تاريخها «حلقة مفقودة»! ولنقر

أيضا بأن حل الأزمة أوقف التناقض القائم في العقل العربي يقتضي إعادة الوعي إليه ، الأمر الذي يتطلب - فيما يتطلب - البعث الشامل لكل المعارف والعلوم الحضارية الإسلامية لتدخل بوصفها عنصراً موضوعياً مشكلاً للعقل العربي الجديد ، بجوار العلوم والمعارف الحضارية الحديثة . ولنقر أخيراً ، بأن هذا البعث الحضاري لمعارف وعلوم المسلمين إذا لم يتم بطريقة نقدية - وظيفية - واعية ، فلن يؤدي الغرض منه - كما هو حادث الآن - في مختلف الدراسات الحضارية الإسلامية التي تقدم بوصفها حقائق مقطوعة الصلة بالماضي والحاضر على السواء . فلا بد إذن للدراسات التاريخية المرجوة لعلوم المسلمين ومعارفهم أن تجد علاقات أو «عناصر القرابة» الموضوعية بين العقل العربي الإسلامي القديم ؛ الذي انتج هذه الحضارة والعقل العربي الإسلامي الحالي التائه والمنشق على نفسه في الخمس الأخير من القرن العشرين .

٣ - لنكن صرحاء مع أنفسنا مرة أخرى ونسلم - للمرة الثالثة - بأن غالبية الدول الإسلامية والعربية التي نالت استقلالها السياسي مؤخراً ما زالت «تتبع» بطريقة أو بأخرى للغرب . فهي «تتبع» اقتصادياً - للسوق الرأسمالية الغربية ، وأبسط شكل للتبعية الاقتصادية تلمسه حين تعكس اقتصاديات هذه الدول كل الهزات والأزمات والأمراض والتحويلات الداخلية التي تمر بها الرأسمالية الغربية . وهذه الدول ما زالت «تتبع» أيضاً للغرب ثقافياً . وأبسط صورة للتبعية الثقافية تعبر عن نفسها في أمرين مختلفين لكنها متكاملان :

الأمر الأول يتمثل في اعتماد هذه الدول على النقل الثقافي والعلمي الحديث عن الغرب ، والأمر الثاني يتمثل - وهذه هي حالتنا نحن العرب - في اعتمادها حتى على بعث ماضيها الحضاري الإسلامي على الغرب نفسه ممثلاً في جماعة المستشرقين . وتتداخل وتتكامل عناصر تبعية الشرق للغرب في الاستراتيجية الشاملة التي يتعامل بها الغرب مع الشرق ، والتي يقوم فيها «الاستشراق» بدور مزدوج : تقديم المعرفة اللازمة والضرورية لتحديد استراتيجية الغرب في تعامله مع الشرق ، والتسريب الأيديولوجي للأفكار الغربية المزيفة للحضارة الإسلامية . وبديهي أن يكون الهدف النهائي للاستراتيجية الغربية التي يمتزج فيها ما هو اقتصادي بما هو ثقافي هو : «أن الغرب يظل هو الغرب بمقدار ما يظل الشرق هو الشرق» ، أي بمقدار ما يبقى الشرق رازحاً في تخلفه الاقتصادي والثقافي ، وبالتالي يظل يدور حول نفسه ، وهو يدور في إطار التبعية الغربية .

٤ - ولنسلم - رابعاً - بأن الهدف الأخير للتأريخ الوظيفي - التحليلي - النقدي - الواعي لكل المعارف والعلوم الحضارية عند المسلمين هو تقديم عرض نقدي مفصل - على المستوى الأفقي والرأسي التاريخي - للعقل العربي الإسلامي نفسه عبر كل القرون المنصرمة ، وأن هذا العمل القومي الكبير هو الشرط الضروري في سبيل تكوين العقل العربي الجديد .

ولنقر بأن العناصر الإيجابية ، التي سيسفر عنها هذا العمل الضخم هي وحدها التي ستدخل في إعادة صياغة العقل العربي ، الذي يكون قد انتهى من أمر الاحتكام إلى نفسه في خصومته مع نفسه والتي أوردناها في المسلمة الثانية من هذا القسم ، فنقطة البداية في حل أزمة العقل العربي أو رفع التناقض الكامن فيه تبدأ بالتحليل النقدي لهذا العقل عبر كل تاريخه الطويل .

ولنقر أيضاً بأن التحديث الكامل للعقل العربي يتناقض مع كل صور التبعية للغرب، وبالتالي وجب رفضها، وأن هذا الرفض يجب أن يتزامن مع وجود مشروع عربي حضاري شامل للتحديث، يكون التاريخ النقدي لمختلف علوم ومعارف المسلمين أحد أبوابه الرئيسية (لاحظ أن رفض التبعية لا يعني رفض العلاقات الاقتصادية والثقافية مع الغرب).

٥ - ولتسلم - خامساً وأخيراً - بأن التاريخ النقدي للعلوم الحضارية عند المسلمين بالمعنى الذي حددناه في الفقرة السابقة لا يمكن أن يوكل أمره لفرد أو أفراد مهما كانت قدرتهم العقلية أو إمكاناتهم المادية. إنها مهمة ضخمة جداً وخطيرة للغاية، ولذلك، فلا بد أن يوكل أمر رسم سياستها والتخطيط لها والإنفاق عليها للدولة، تماماً كما توكل إلى الدولة الحديثة مهام التعليم والصحة والتموين... الخ. ولكي أوضح ضخامة المهمة أشير فقط إلى أن التاريخ النقدي للعلوم الحضارية عند المسلمين بوصفه جزءاً من مشروع أعم وهو تحديث العقل العربي يتطلب وجود مكتبة كاملة من الألف إلى الياء، من الكتب والمطبوعات والدوريات... الخ وفي كل المعارف والعلوم، كتلك التي يعمرها المتحف البريطاني أو المكتبة الأهلية بباريس أو مكتبة الكونجرس عند الأمريكيان.

ولذلك، فلا بد أن نقر - صراحة - بأن وعي الصفوة السياسية في البلاد العربية بأهمية وخطورة ما نحن بصدد الحديث عنه أهم بكثير من وعي الصفوة المثقفة، لأن الأولى بيدها مقاليد الأمور وسياسة الإنفاق وسلطة اتخاذ القرار. أو فنقل - في عبارة فلسفية - إن وعي الصفوة السياسية بأهمية التاريخ النقدي لعلوم العرب والمسلمين وتهيئة المناخ لذلك على الصعيد التنفيذي يمثل الشرط الضروري، أما وعي الصفوة المثقفة بأهمية هذا العمل والنهوض به فيمثل الشرط الكافي لإنجاز هذا العمل العظيم.

مشروع عربي لدراسة العلوم الحضارية عند المسلمين

إذا قبلنا بما جاء في هذه المسلمات السابقة، بالإضافة إلى ما ورد من مصادرات ومقدمات في القسمين السابقين، فإنه يصبح من الممكن القبول ببعض العناصر التي تصلح لأن تكون أساساً لمشروع عربي في التاريخ للعلوم الحضارية عند المسلمين. وستعرض للخطوط العامة لهذا المشروع في الفقرات الآتية:

أولاً - هدف الدراسة التاريخية للعلوم الحضارية الإسلامية

أول ما نود أن نشير إليه هو أن ما تم إنجازه من دراسات عربية تتعلق بتاريخ العلوم عند المسلمين قد أنجز خارج إطار مشروع عربي حقيقي واضح المعالم والأهداف، ولهذا فقد افتقدت هذه الدراسات الوضوح في الرؤية، وضاع جزء كبير من القيمة العلمية التي كان يمكن أن تكون لها بضياغ الهدف الذي كان يمكن أن ينير لها الطريق، ولهذا فإننا نقترح أن يكون المشروع العربي المقبل لدراسة العلوم الحضارية عند المسلمين مختلفاً عما تم إنجازه حتى الآن من ناحيتين:

١ - الهدف : إن هدف الدراسات التي تمت حتى الآن - إن كان لها هدف - هو التعريف ببعض جوانب حضارة المسلمين في ذاتها، وما بحث ودرس من هذه الحضارة بحث ودرس على أساس أنها حضارة مضت وانتهى أمرها. وأكثر المستشرقين موضوعية، وأكثر الدارسين العرب وعياً، لا يتعدى في دراسته لهذه الحضارة حد اتخاذها شاهداً على عبقرية المسلمين القدماء.

ومن هنا فقد انقطعت العلاقات والصلات بين ماضي العقل العربي وحاضره ولم يعد للعقل العربي الحالي أي جذور تاريخية متصلة يُؤسس عليها. والباحث الواعي يفضل ألا تكون لنا حضارة على الإطلاق من أن تكون لنا حضارة دورها الوحيد هو أن تحفظ في المتاحف أو تبقى مخطوطة بين دفتي كتاب أصفر، نفاخر بها ونباهي من نشاء حين نشاء. وأي وهم يمكن أن يكون أخطر وأفدح من هذا الوهم المتمثل في الهدف الذي ينشده المستشرقون والباحثون المسلمون على السواء في دراستهم للحضارة الإسلامية!

فليكن من الآن فصاعداً الهدف من الدراسة التاريخية للعلوم الحضارية عند العرب هو أن نقدم بواسطة العقل العربي الدراسة التاريخية النقدية لإنجازاته عبر القرون الماضية. وليكن دور مؤرخ العلم العربي بالنسبة للعقل العربي الحالي، والمستلب بكل المعاني وفي كل الاتجاهات، هو نفس الدور الذي يقوم به المحلل النفسي للإنسان الذي اختل اتزانته النفسي، ويبحث عن طريق للعودة إلى سالف صحته وعافيته.

إن علينا أن «نذكر» هذا العقل بسالف إنجازاته الحضارية في الجبر والكيمياء والبصريات والطب والفقه وأصول الفقه والفلسفة وعلم التاريخ والجغرافيا. الخ، وأن نضع هذه الدراسات أمامه لبعث الحياة والشموخ فيه من جديد، ولتحويله من عقل «مستقبل» إلى «عقل مستجيب»، ثم تحويل هذا «العقل المستجيب» إلى عقل «مقتدر نشيط». وب نفس الطريقة وب نفس الموضوعية، نضع أمامه ما تم إنجازه خلال «الحلقة المفقودة» من تاريخه، ونبين له أسباب التدهور، وعلامات الانحطاط، حتى يتعرف عليها ويتفادها في مقبل الأيام والعصور.

٢ - الشمول : وليختلف المشروع الثقافي العربي المقبل في دراسة العلوم الحضارية عند المسلمين عما تم إنجازه حتى الآن من دراسات، ولنرفض أن يكون التاريخ لهذه العلوم أمراً تعليمية سياسة المشروع الثقافي الغربي المعروف باسم «الاستشراق».

ولنرفض كذلك أن يكون التاريخ لهذه العلوم أمراً تدفع إليه الرغبات الخاصة أو الحاجات الفردية للباحثين العرب أنفسهم. وكما أشرنا في الفقرة السابقة، يجب أن يكون التاريخ النقدي لعلوم العرب هو العمل الذي يسبق منطقياً ويتزامن واقعياً مع مهمة أخرى لا تقل خطورة عن هذا العمل نفسه، وهي مهمة النقل الحضاري لعلوم ومعارف الغرب الحديثة (لا نعني بذلك معارف المستشرقين). أليس هدفنا هو - كما ترى القلة القليلة الواعية من المفكرين العرب ومنهم الدكتور محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي الحديث؟ (الجابري، ١٩٨٤). وعلى هذا، فإن التاريخ النقدي للعقل العربي يمثل - بلغة فرنسيس بيكون - «الجانب السلبي» الضروري من هذا العمل، أما النقل الواعي الوظيفي عن الغرب وفي مختلف ميادين المعرفة الحديثة فيمثل «الجانب الإيجابي» من عملية تحديث العقل العربي

نفسه . وحتى لا نخلق لهذا العقل في مرحلة تكوينه مزيداً من الأزمات والتناقضات، وحتى نساعد على حل كل تناقضاته الحالية (مثل التناقض الشكلي القائم بين الأصالة والمعاصرة، والذي لا بد أن ينتهي من تلقاء نفسه، ومن خلال الدراسة النقدية التطورية للعقل العربي ذاته)، لا بد أن يأتي هذان العاملان المتكاملان داخل سياسة عامة شاملة من التحديث الكامل لكل مؤسسات وأجهزة الدولة، على أن تكون هذه السياسة التحديثية الشاملة مصحوبة بمشروع حقيقي للتنمية في الوطن العربي .

والخلاصة هي أن أي مشروع للتأريخ الحضاري لعلوم المسلمين لا تهيأ له مثل هذه الدرجة من الوضوح، ولا يكون مصحوباً بالشروط السابقة التي بينهاها، ولا تدخل فيه الدولة بوصفها السلطة التي ستشرف على تمويله وتنفيذه بوصفه جانباً من عملية تحديثية وتنموية شاملة للمجتمع لا بد أن يكتب له الفشل الكامل في نهاية الأمر . أو فلنقل - على الأقل - إنه سيكون مشروعاً يكرس الوضع العام السائد في هذا الميدان ويبقى عليه، بما في ذلك الطابع العفوي وغير الهادف للدراسات الحضارية الإسلامية . والمشروع الذي نرسم خطوطه العريضة في هذه الصفحات يمثل - من وجهة نظرنا - قطيعة ابستمولوجية هي في صميمها قطيعة منهجية وعقلية شاملة مع كل الدراسات العفوية التي تمت داخل ميدان الحضارة الإسلامية، ويشر في نفس الوقت بمرحلة جديدة هي المرحلة العلمية في دراسة هذه الحضارة . واهم ما يميز هذا المشروع في نهاية الأمر هو أننا لا يمكن أن نفصل فيه بين ماضي العقل العربي الذي أنتج هذه الحضارة، وحاضر هذا العقل الذي وصل إلى مرحلة الإفلاس في الإبداع، ومستقبل هذا العقل الذي نسعى جميعاً من أجل توفير الشروط اللازمة لإعادة تشكيله .

تنظيم البحث في العلوم الحضارية الإسلامية :

يقتضي العمل التاريخي الشمولي الهادف - كما بيناه آنفاً - للعلوم والمعارف الحضارية عند المسلمين إنشاء أكاديمية يطلق عليها - مثلاً - اسم «أكاديمية العلوم الحضارية عند العرب» ويكون الهدف من إنشاء مثل هذه الأكاديمية التأريخ النقدي التطوري للعقل العربي ممثلاً في إنجازاته العلمية والأدبية والفنية عبر العصور المختلفة، والذي أشرنا إليه في مطلع هذا المشروع . ولذلك فإن هذه الأكاديمية ستكون بمثابة «مركز بحوث» يستقبل ويجمع كل الباحثين والمختصين في الدراسات الحضارية العربية والإسلامية . وسنحدد المهام العلمية لهذه الأكاديمية فيما بعد . ونكتفي هنا بالإشارة إلى أمرين أساسيين :

١ - تقسيم العمل التاريخي للعلوم عند العرب :

لا بد أن ينقسم العمل داخل هذه الأكاديمية المرجوة إلى لجان أو أقسام . فهذا قسم للعلوم الطبيعية، وذلك قسم لعلوم الطب والحياة، وقسم ثالث للعلوم الإنسانية «اجتماع - تاريخ . . .» ، وقسم رابع للفلسفة وعلم الكلام، وقسم خامس للفقه وأصول الفقه . . الخ والذي يجمع ويوحد بين هذه الأقسام جميعاً هو : «المشروع الثقافي القومي للتأريخ للعلوم عند العرب» . فالجميع سيعمل ضمن هذا المشروع ومهتدي بميثاقه .

ثانياً - المكتبة

يتطلب المشروع الجاد للتأريخ للعلوم عند العرب، كما يقتضي أي مشروع حقيقي لتحديث العقل العربي وجود مكتبة كاملة من الألف إلى الياء وبكل اللغات في:

أ - كل فروع المعرفة الإنسانية قديمها وحديثها على السواء . ويمكن الاستعانة بتكنولوجيا العصر المتطورة في التصوير من أجل الحصول على نسخ من الكتب والمؤلفات غير المتوفرة عند ناشرها أو تلك التي نفذت طباعتها .

ب - كل الدوريات والمجلات العلمية وفي كل العلوم والمعارف .

ج - كل ما كتبه المستشرقون والباحثون المسلمون أصحاب «العقل المستجيب» عن الحضارة الإسلامية .

د - كل ما يمكن جمعه من مخطوطات وفي كل فروع المعرفة العربية القديمة، سواء عن طريق الشراء أو التصوير من المكتبات الأخرى العامة والخاصة .

وأنا اعتقد - كمواطن عربي - أن المطالبة بشراء هذه المكتبة الكاملة، وإنجاز هذا الأمر الملح والضروري هو دليل في حد ذاته على جدية المسؤولين - ساسة ومتقنين - على تحديث وتنمية المجتمعات العربية، حتى ولو كان العقل العربي في حالته الراهنة لا يتطلب ولا يستطيع استيعاب وهضم مثل هذه المكتبة . فنحن نكمل مكتبتنا بالشكل الذي يبناه من أجل جيلنا والأجيال القادمة، وإلا فإننا سنتهم من قبلها بالغفلة وعدم المسؤولية وظلم الماضي والحاضر والمستقبل على حد السواء . يضاف إلى هذا أن شراء الكتاب - أيا كان - وإيداعه المكتبات العامة لا يقل أهمية عن شراء السلاح . وإذا كان الهدف من شراء السلاح هو حماية أمن واستقلال البلاد، فإن الهدف من المكتبة الكاملة هو حماية «أمن واستقلال» الفكر العربي في حاضره ومستقبله، وهذا لا يقل خطورة عن ذلك .

وهنا ستظهر نوايا الغرب الحقيقية بالنسبة للبلاد العربية . يا ترى هل سيرحب الغرب ويتعاون معها في تكملة مكتبتها، وبيعها التكنولوجيا المتطورة المطلوبة لتصوير الكتب التي نفذت طباعتها والسماح لها بذلك؟ هل يا ترى سيرحب الغرب بمشروع كهذا، ويتعاون معنا كما يرحب ويتعاون حين يبيعنا السلاح والسلع الاستهلاكية مثلاً؟ أم يفضل الغرب - ولأسباب عديدة - أن تبقى مكتباتنا كما هي، يشهد خرابها بخراب عقولنا، وأن تظل هذه المكتبات فقيرة مجذبة حتى تبقى عقولنا كذلك وإلى الأبد؟

ثالثاً - الباحثون المؤهلون للتأريخ للحضارة الإسلامية

إن أول ما تجدر الإشارة إليه هو توضيح هذا اللبس والغموض الذي طال أمده بالنسبة للمشتغلين

بالحضارة الإسلامية والناطقين الرسميين بلسان حالها وهم أساتذة التاريخ الإسلامي في الوطن العربي .

أما فيما يختص بهؤلاء الأساتذة، وكلهم من أصحاب الفضل، فأنا أعتقد - وأرجو أن أكون مخطئاً في اعتقادي - أنهم قد ظلّموا أنفسهم حين قبلوا التحدث رسمياً بلسان حال الحضارة الإسلامية، كما أنهم قد ظلّموا الحضارة الإسلامية حين تحدّثوا عنها. الحضارة الإسلامية - إذا كنا لا نزال نتذكر ما ورد في القسم الأول، ليست أحداثاً سياسية أو معارك حربية أو غزوات أو فتوحات أو ممالك دالت وممالك جاءت أو ما إلى ذلك. إن كل التاريخ الإسلامي أو عبارة أدق كل التواريخ الخاصة بالممالك والدول الإسلامية لا تستطيع أن تقدم لنا إلا الإطار الخارجي للحضارة الإسلامية. أما الحضارة الإسلامية - وهذا هو الفارق بينها وبين التاريخ الإسلامي - فهي عبارة عن جملة الأفكار العلمية والفلسفية والأدبية والفنية وتطوراتها داخل هذا الإطار الخارجي الذي يسمى بالتاريخ الإسلامي. كيف أسمح لنفسي إذا كنت متخصصاً في التاريخ السياسي - وفي أحسن تقدير «الاجتماعي» - لإحدى الدول الإسلامية أن أتحدث - مثلاً - عن نشأة الطب وتطوره عند المسلمين، أو نشأة علم الفلك وتطوره عند المسلمين، أو نشأة علم الجبر وتطوره عند المسلمين، أو نشأة علم الفقه وتطوره عند المسلمين. . . الخ، اللهم إلا إذا كنت قد عقدت العزم منذ البداية أن أتحدث عن هذه العلوم وغيرها من الخارج أيضاً، أو أن أتحدث عنها حديثاً ثقافياً - أيديولوجياً - تفاعلياً؟ أليس مثل هذا «المقال» عن «الحضارة الإسلامية» هو الذي حولها إلى «ثقافة إسلامية»؟

إننا إذا كنا قد انتقدنا مرّ النقد أعمال المستشرقين في الحضارة الإسلامية والعربية، فإن من بين هؤلاء المستشرقين من لم يسمح لنفسه أن يعقد مثل هذا الحوار أو يكتب مثل هذا «المقال» عن الحضارة العربية، وسلمها إلى المختصين في تاريخ العلوم عند العرب، كل في مجال اختصاصه (انظر مثلاً: جون هاييز، عبقرية الحضارة العربية).

مرة أخرى، الحضارة العربية الإسلامية هي أفكار تطورت، وليست أحداثاً سياسية واجتماعية وقعت، ويوم يتحول مؤرخ التاريخ الإسلامي من مؤرخ للأحداث إلى مؤرخ للأفكار يكون هو الباحث المطلوب للحديث عن «بعض» جوانب الحضارة العربية الإسلامية التي تخصّص فيها.

وبديهي أن أساتذة التاريخ الإسلامي لهم الحق كل الحق في التأريخ لنشأة علم التاريخ عند المسلمين، تماماً كما لأساتذة الجغرافيا في الوطن العربي الحق في التأريخ لنشأة علم الجغرافيا عند العرب، وهكذا. هذا إذا كنا نريد أن يكون لكلامنا معنى، أو أن يكون «خطابنا» حدّ أدنى من السلطة العلمية.

إننا نولي التاريخ النقدي التخصصي لكل علم من العلوم الحضارية عند العرب أهمية لا حد لها، ولا يضارعها في القيمة إلا النقل الحضاري عن الغرب الحديث. فهذا العمل في نهاية الأمر هو بعينه التأريخ النقدي للعقل العربي. فتاريخ العلم - كما يرى جان بياجيه - هو نفسه تاريخ العقل (Piaget, 1950, 3 Vol.; Blanche, R. 1977, ch. 3, e4). ونعتبر هذا العمل الخطير والدقيق شرطاً ضرورياً لا مندوحة عنه في سبيل تكوين العقل العربي الجديد. فهل يستطيع الباحثون في التاريخ الإسلامي النهوض بهذه المهمة الجديدة والضخمة في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية؟

ولهذا، فإننا نطالب صراحة بتخليص الحضارة العربية الإسلامية من أيدي المتخصصين في التاريخ الإسلامي وتسليمها أمانة في أيدي الباحثين المتخصصين في تاريخ العلوم المختلفة عند العرب. ولما كان المتخصصون العرب والمسلمون أنفسهم على درجة عالية من الندرة في العالم العربي، ولما كانت العناصر الممتازة قد تم «استقطابها» داخل المشروع الثقافي الغربي في التأريخ للحضارة العربية، لهذا وجب تجميع العناصر «الجيدة» الموجودة في الوطن العربي، وإعادة استقطاب تلك العناصر التي هاجرت إلى الغرب، ودعوتهم جميعاً إلى المشاركة في تأسيس «الأكاديمية العربية لتاريخ العلوم عند العرب»، والتي سبقت الإشارة إليها.

ولا مانع - بطبيعة الحال - من الاستعانة بمن يقبل المساهمة من المستشرقين في هذا العمل الصعب والخطير. وقد يسأل سائل: كيف ترفض - بشكل عام - أعمال المستشرقين في القسم الأول من هذه الدراسة؟ وتأتي الآن لتطالب بمشاركتهم في التأريخ للحضارة العربية الإسلامية؟ والرد على هذا التساؤل بسيط، وخلاصته أن المستشرقين حينما يقبلون التعاون معنا، فإنهم سيعملون في ذلك الوقت داخل «مشروع عربي» واضح المعالم والأهداف، وكل ما سينتج عن مساهمتهم المقبلة في هذا المشروع هو بعض «الاسرائيليات» التي تعودت عليها الحضارة الإسلامية منذ مهبها الأول عند العرب. أما الآن، فإن النتائج السيئة التي تترتب على أعمال المستشرقين - وأغلبها أعمال ممتازة علمياً - تأتي من كونهم يعملون داخل إطار «مشروع غربي» للتأريخ للحضارة العربية، هو نفسه جزء من الاستراتيجية الغربية في تعامل الغرب مع الشرق بشكل عام.

رابعاً - مهام الأكاديمية المرجوة

- ١ - تلقى على عاتق هذه الأكاديمية مهمة أولى وأساسية تتعلق بتكوين جيل جديد واع ومتخصص من شباب الباحثين في مختلف فروع العلم الحضاري عند المسلمين. والفروض ألا يدخل هذه الأكاديمية إلا من كان قد أنهى دراسته الجامعية الأولى في أحد التخصصات العلمية الحديثة. وتكون مهمة الأكاديمية هي تزويده بالجانب التاريخي العام والخاص لتخصصه الجديد في مختلف فروع العلم عند العرب.
 - ٢ - وتفترض المهمة الأولى مهمة ثانية تتعلق بأهداف المشروع العربي العام في التحديث والتنمية كما تتعلق بأهداف الأكاديمية الخاصة في نفس الوقت، وهذه المهمة هي تحقيق ونشر المخطوطات العربية الإسلامية في مختلف العلوم والمعارف وبحسب أولوية تملئها درجة الأهمية الخاصة بكل مخطوط. وبديهي أن هذا العمل سيكون جزءاً أساسياً من تدريب وتكوين الجيل الجديد من الباحثين، ويتم بإشراف الأساتذة المتخصصين كل في ميدانه.
 - ٣ - المهمة الثالثة والأخيرة لهذه الأكاديمية هي البدء في التأريخ للعلوم الحضارية عند العرب، وبنفس المنهج التحليلي - الوظيفي - النقدي - الواعي الذي رسمنا معاملة في المسلمة الرابعة من هذا القسم.
- على أن الشرط الأساسي لنجاح المهمة التأريخية المرجوة للمشروع العربي في تاريخ العلوم

يجب ان تنطلق من موقف مبدئي يعبر عن نفسه - كما سبق القول - في «قطيعة معرفية - ابستمولوجية» مع كل ما تم إنجازه حتى اليوم من دراسات وأبحاث سواء في الشرق الإسلامي أو الغرب الأوروبي . واعتبار أن ما تم إنجازه حتى الآن يمثل مرحلة الممارسة التلقائية العفوية - وهي مرحلة ضرورية وأساسية في تطور كل معرفة علمية - «لعل تاريخ العلوم الحضارية عند العرب»، وأن ما سيلي هذه «القطيعة المعرفية» يمثل المرحلة العلمية لنفس العلم.

الخاتمة

والآن، إذا قبلنا بكل ما جاء في أقسام البحث الثلاثة من مصادرات ومسلّمات، وإذا قبلنا أيضاً بكل ما يلزم عنها من نتائج لخصناها بشكل سريع في مشرونا الذي تتكامل فيه ضرورات التاريخ النقدي للعلوم الحضارية عند العرب «بوصفها مطلب العقل العربي الذي يبحث عن نفسه في الماضي»، مع ضرورات النقل الثقافي والحضاري عن الغرب «بوصفها مطلب العقل العربي الذي يبحث عن نفسه في الحاضر»، مع ضرورات التنمية الشاملة للمجتمع العربي «بوصفها مطلب العقل العربي الذي يبحث عن نفسه في المستقبل»؛ فإننا نستطيع حينئذ أن ندرك أشياء كثيرة من «اللا معقول» السائد في مجتمعاتنا. نستطيع أن ندرك لماذا «ينقل» العقل العربي الذي ينقل، ونستطيع أن نعرف لماذا «يفكر» العقل العربي الذي يفكر، ونستطيع أن نفهم ونقدر لماذا يهتم بالماضي العقل العربي الذي «يؤرخ». وحينئذ، وحينئذ فقط تنتقل الحضارة الإسلامية من مرحلة الممارسة العفوية غير الهادفة إلى المرحلة العلمية، وتخرج من «عالم الوهم» إلى «عالم الحقيقة».

الهوامش

* هذه الدراسة قصة الخصها للقارىء فيما يلي:

عقدت في الكويت في الفترة من ١٧ - ٢٠ ديسمبر ١٩٨٤ ندوة «مغلقة» عن: الحضارة الإسلامية من مهدها العربي إلى آفاقها العالمية. وقد عبرت عن رغبتي في المشاركة في أعمال هذه الندوة، ولكنني لم أوفق. ولذلك، فإنني قمت بنشر الصياغة الأولى لهذه الدراسة وكان عنوانها: «الحضارة الإسلامية بين الوهم والحقيقة» في جريدة «الوطن الكويتية» في الفترة من ١٧ إلى ١٩ ديسمبر ١٩٨٤. ولم أكن اتوقع مثل هذا القبول الحسن الذي لاقته عند بعض المثقفين والمفكرين العرب في الكويت وخارجها، ودفعني بعض أصدقائي دفعا إلى توثيق هذه الدراسة وإخراجها في عمل علمي يتفجع به من يشاء من الباحثين في الحضارة الإسلامية. وهذا النص الحالي عبارة عن صياغة موثقة ومنقحة في كثير من الجوانب للنص الأصلي.

١ - راجع فيما يختص باستمرار الشخصية الأفريقية في بلاد أفريقيا التي اعتنقت الإسلام ما يقوله مارتني: «إن ثوب الإسلام على الرغم من بساطته وسهولته لم يكن مصنوعاً على قد الزنوج فأعاد هؤلاء تفصيله على حسب قامتهم، واتخذوا منه زياً يلائم مزاجهم» (زناني، ١٩٦٩: ٢٥١).

- ٢ - وأبسط دليل على ذلك هو توزيع الدول الإسلامية بين فرق ومذاهب مختلفة، فهذه الدولة سنية، وتلك شيعية، وثالثة زيدية، ورابعة وهابية... الخ
- ٣ - راجع - في هذا الصدد ما ورد عن «إقليمية» الثقافة الإسلامية و«عالية» الحضارة الإسلامية في (مونس، ١٩٧٨ : ٣٩١ - ٣٩٢).
- ٤ - هذه هي التسمية التي سار عليها غالبية مفكري الإسلام وفلاسفتهم في تفرقتهم المتعلة بين العلوم التي ورثوها عن اليونان والعلوم التي تم إعدادها ابتداء من اللغة العربية والدين الإسلامي، وكان هذه العلوم لا تتميز بصفة «العقل» أو «العقلانية» التي تتصف بها علوم اليونان! وتجد هذه التفرقة - مع بعض الاختلاف الطفيف في التسميات - ابتداء من أواخر القرن الثاني للهجرة عند جابر بن حيان إلى أواخر القرن العاشر الهجري عند طاش كبرى زادة وغيره من المفكرين اللاحقين. ولم يقلت من هذا الافتعال سوى الفارابي (راجع: إحصاء العلوم، القاهرة، نشرة د. عثمان أمين).
- ٥ - لقد استخدمنا كتاب الأستاذ إدوارد سعيد «الاستشراق»، وأشرنا إليه في أكثر من موضع في القسم الأول من هذه الدراسة. والحقيقة هي أن هذا الكتاب ينم عن وعي واقتدار نادرين لمفكر عربي يعمل هو نفسه داخل إطار المشروع الثقافي الغربي - الأمريكي. إنه - بطبيعة الحال - ليس أول عمل يتحدث عن نوايا المستشرقين وأهدافهم بالنسبة لحضارة الشرق عموماً، لكنه - بدون أدنى شك - أكمل الأعمال جميعاً في هذا الميدان. والعيب الوحيد الذي أصاب الكتاب - من وجهة نظرنا - هو أنه يتحدث عن سبعة قرون من الاستشراق بدون أن يحدد المراحل الأساسية التي مرت بها هذه «المؤسسة» في تطورها. وهذا هو ما تحاول هذه الصفحات القليلة عن المستشرقين أن تتلافاه. يضاف إلى هذا أنني اعتبر هذا الكتاب بمثابة المدخل الضروري لهذه الدراسة التي تزعم لنفسها أن تكون حداً فاصلاً بين مرحلة الممارسة العفوية ومرحلة التاريخ العلمي للحضارة الإسلامية.
- ٦ - يرى المفكر العربي الكبير د. فؤاد زكريا في هذه الفقرة - في صياغة البحث الأولى التي أشرنا إليها - تناقضاً يكمن بين «المعرفة الكاملة» عن الآخر أداة الغرب في تعامله مع الشرق وتزييف حضارة المسلمين حين يعود الغرب ويقدم هذه الحضارة لأصحابها عن طريق المستشرقين. فكأن الغرب يغش نفسه حين يغش المسلمين (زكريا، ١٩٨٥ : ٣١).
- وعندنا أنه لا يوجد - بأي معيار شئت - أي تناقض من أي نوع كان، وقد يكون هناك بعض اللبس في تعبير «المعرفة الكاملة» والذي فسره د. زكريا - فيما يبدو - بمعنى «المعرفة الدقيقة» أو «المعرفة الموضوعية»، ويجب أن يفهم، وكما هو واضح في السياق، بمعنى «المعرفة الشاملة» لمختلف جوانب الشرق. والمعرفة الكاملة عن حضارة المسلمين لا تتعارض - لا بالمعنى الذي حددناه ولا حتى بالمعنى الذي قد يكون فهمه د. زكريا - مع أهداف الغرب في استخدام هذه المعرفة من أجل السيطرة الاستعمارية من ناحية، وتزييف هذه المعرفة نفسها حين يقدمها لأصحابها من جديد وبيدولنا هذا القول غاية في الوضوح إذا فرقنا بين مستويين للمعرفة الاستشراقية: المستوى الوصفي - الإحصائي المتمثل فيها يسمى «بالمصادر الأولية» عن الشرق. والمعرفة على هذا المستوى يصعب تزييفها، وهي نوع المعرفة الموضوعية الدقيقة التي يستخدمها الغرب في تعامله الاستعماري مع الشرق. ويمكننا أن نذكر كمثال لهذا النوع من المعرفة كتاب كارل بروكلمان «تاريخ الأدب العربي» أو مؤلف «وصف مصر» الذي وضعه المستشرقون الفرنسيون المصاحبون للحملة الفرنسية على مصر، أو المعرفة العلمية التي تتضمنها «البحوث المشتركة» التي تجريها حالياً المؤسسات وبنوك المعلومات الأمريكية في مصر. والمستوى الثاني للمعرفة الاستشراقية يتمثل في أعمال المستشرقين العلمية التي يحللون ويفسرون بها النوع الأول من المعرفة. مثال ذلك أعمال روجيه أرنالديز - المستشرق الفرنسي المعاصر - والتي انتهت فيها إلى أن الفكر العربي هو فكر انتقائي تليفي لا يتعامل مع الإنسان ولكن مع المفاهيم بتجريدتها من أنساقها. وهذه الصفات والتي هي من أبرز خصائص الفكر العربي عند أرنالديز هي في نفس الوقت من أبرز نقائصه وأهم عوامل جموده وانحطاطه (يفوت، ١٩٨٣ : ٧١).
- أليس فهم كل جوانب الفكر العربي على هذا النحو فيه تزييف وغش وخداع؟ تزييف وغش وخداع يتعدى المعنى المباشر المحدود لينال من «الذات العربية» نفسها في ماضيها وحاضرها ومستقبلها على السواء!
- ٧ - يستطيع القارئ أن يطالع كتاباً يقع في أكثر من أربعائة صفحة عن مخططات الاستشراق وأهدافه ووسائله في دراسة الفكر الإسلامي، كتب من وجهة نظر «عاطفية - أيديولوجية - حماسية»، فقد بالتالي قيمته العلمية. ويحدد صاحبه هدف الاستشراق الأخير بأنه التخريب المتعمد للدين وللعقيدة الإسلامية. وهذا التفسير - في رأينا - ساذج وسطحي،

لأن مكانة الاستشراق وأهميته والدور الذي يقوم به كمؤسسة غربية يتعدى الدين الإسلامي كهدف آخر ليطول في التحليل النهائي - وكما سنرى في الصفحات القادمة - المجتمعات الإسلامية في ثرواتها وماضيها وحاضرها ومستقبلها على السواء. والكتاب المنوه عنه هو: شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي تأليف أنور الجندي، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٧٨.

٨ - د. حسن عثمان (مترجم): الكوميديا الألهية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٥، الأنشودة الثامنة والعشرين من الجحيم. ويمكن القارئ مطالعة هذا المشهد في النص الأصلي في أية لغة أوروبية. أنظر النص الأصلي والترجمة الانجليزية في:

Sinclair J.D. (Translator), The Divine Comedy of Dante Alighieri, Oxford Univ. Press 1975, Vol. I (Inferno), pp. 346 - 353.

٩ - راجع أيضاً ما أورده الشيخ مصطفى عبدالرازق من مقتطفات من أقوال وآراء المستشرقين في العرب والمسلمين، دينهم، وعقليتهم، وجنسهم... إلخ، وذلك في كتابه: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣ - وما بعدها.

١٠ - لقد رافق الحملة الفرنسية على مصر كثير من العلماء الفرنسيين، وكان الغرض الأول من مجيئهم تنظيم الاستعمار الفرنسي للبلاد. وقد كون نابليون في أغسطس ١٨٩٨، من هؤلاء العلماء جمعية سميت «المجمع العلمي المصري» (L'institut Egyptien) ويتكون من ٤٨ عالماً. وقد قسم المجمع أربعة أقسام: قسم للرياضيات، وقسم للآداب والفنون وقسم للطبيعات، وقسم للإقتصاد السياسي (القانوني، ١٩٤٤: ٤٠).

١١ - يعود الفضل إلى الأساتذة مصطفى إمام وجمال زائدة ونبيل عبدالفتاح في لفت نظر العالم أجمع والمسؤولين المصريين بصفة خاصة إلى خطورة ما يسمى «بالأبحاث العلمية المشتركة» على الأمن المصري، وكشف العلاقة بين المؤسسات الأمريكية العاملة في مصر وأجهزة الأمن الأمريكية، وفضح المتعاونين المصريين مع هذه المؤسسات من المسؤولين وأساتذة الجامعات ومراكز البحوث. ولقد نشرت مجلة «الأهرام الإقتصادي» دراستهم القيمة: «الموجة الثانية لإخراق مصر: وصف مصر بالأمريكاني!» ونشرت آراء كبار المثقفين وأساتذة الجامعات والمسؤولين في أعدادها الصادرة بتاريخ ١٩٨٢/١٠/٤، ١٩٨٢/١٠/١١، ١٩٨٢/١٠/١٨، انظر أيضاً أعداد ١١/٦، ٨٢/١١/٢٩.

١٢ - يهنا هنا أن نسجل خلافتنا مع صديقنا د. محمود عبدالفضيل الذي يقلل من أهمية هذه «البحوث المشتركة» وقيمتها وهو يصدد مقارنتها بما احتوته مجلدات كتاب «وصف مصر». وردنا عليه أن كلا العاملين يؤدي نفس الغرض، ويقوم بنفس الوظيفة بالنسبة للغرب. وكل ما هنالك أن كليهما خضع وتخضع لظروف علمية ومنهجية يفرق بينها قرنان من الزمان. وهذا هو كل ما هنالك من خلاف بين العاملين. أنظر: عبدالفضيل، تأملات في المسألة الاقتصادية المصرية، القاهرة، دار المستقبل العربي ١٩٨٣، ص ١٤٢ - ١٤٣.

١٣ - راجع تواريخ إنشاء الجامعات العربية والإسلامية في.

The World Learning 1981 - 1982, 2 Vol.

١٤ - لقد قدم لنا د. تركي رابع في الفصل الثالث من رسالته للدكتوراه: «التعليم القومي والشخصية الوطنية» مثلاً بمن أساهم «جماعة النخبة» التي عملت فرنسا وقت احتلالها للجزائر على إفرازها وتعبيدها فكرياً واجتماعياً. وبلغ الأمر ببعض أفراد هذه النخبة أن يكونوا هم أنفسهم دعاة للاستعمار الفرنسي، فأخذ بعضهم ينكر وجود شخصية جزائرية قائمة بذاتها في التاريخ. يقول أحد أفراد هذه النخبة: «إنه فتش عن القومية الجزائرية في بطون التاريخ، فلم يجد لها من أثر، وفتش عنها في الحالة الحاضرة فلم يعثر لها على خبر» (رابع، ١٩٥٦: ١١٨).

- ١٥ - لقد أفدنا تسمية «المدرسة الركامية» والعقل المستقيل» من د. محمد عابد الجابري الذي استخدمها في كتابه «تكوين العقل العربي» ليدل بهما على اتجاهات انتقائية لا عقلانية سحرية في تاريخ الفكر الإسلامي.
- ١٦ - لقد أصبح شعار الأزهرين الأعظم هو: «من حفظ المتون حاز الفنون» على أساس أن هذه المتون تحفظ بدون فهم (الصعيدى، ١٩٤٣: ٥٦).
- ١٧ - يمكن للقارىء أن يراجع في هذا الصدد التنازع والدراسات التي عرضها د. محمد كامل الفقى في كتابه: الأزهر وأثره في النهضة الأدبية الحديثة، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٥.
- ١٨ - راجع - في هذا الصدد - الدراسة النقدية التي قدمها الأستاذ عبد المتعال الصعيدى عن الأزهر، رجاله، وفكره، ومناهجه، ومقاومة القائلين على أمره لكل حركات الإصلاح والتجديد وذلك منذ سقوط بغداد سنة ٦٥٦ هـ، وهجرة كثير من العلماء العرب إلى مصر حتى سنة ١٩٤٣ م. (الصعيدى، ١٩٤٣). راجع كذلك فيما يتعلق بنقد طريقة الأزهر في التدريس والتفكير ص ١٢٧ من الفصل الخاص «بالأزهر ومعاهده الدينية» في ما يثوز، د. رودريك، (١٩٤٩).
- ١٩ - يصف الأستاذ عبد المتعال الصعيدى «مسار الهزيمة الفكرية» التي أدت إلى انهيار العقل والفكر في كل تاريخ الأزهر، ويؤرخ لها منذ استيلاء الدولة العثمانية التركية على مصر سنة ٩٢٢ هـ. ولم يأت على الأزهر القرن الثاني عشر الهجري إلا وكان الأزهريون قد تفوقوا داخل جدران مبانيهم لا يشعرون بالعالم الخارجي ولا يشعر هو بهم. وهكذا وصلوا إلى قاع الهزيمة الفكرية (الصعيدى، ١٩٤٣: ٩).
- ٢٠ - لقد حصر الدكتور عبد الحليم محمود مفهوم الفلسفة الإسلامية في التصوف، ويستطيع القارىء أن يتحقق من ذلك بنفسه. فأنت تقرأ ص ٢١٢ من كتابه «التفكير الفلسفي في الإسلام» «الرأي الذي نراه هو ما قال به عطاء من أن الحكمة هي: المعرفة بالله»، وص ٢١٣ «فالفلسفة إذن: إثبات الحكمة، أي: الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله»، وص ٢٢٣ «إن المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة: هو ما عبر عنه أفلاطون في كلمة موجزة دقيقة باللغة العمق: الكشف عن الإله ثم الاتصال به» (محمود، ١٩٦٤).
- ٢١ - يعتبر تشارلز موريس من أوائل المبشرين بهذه اللغات الاصطناعية.
Morris, ch. W., Foundations of the theory of signs, The Univ. of Chicago Press, 1952
- ٢٢ - راجع كذلك انطونيوس، جورج، بقظة العرب، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٧٤، ص ٩٧ - ١١١.
- ٢٣ - هذه الفكرة صحيحة فقط من الناحية الرسمية التي أرادها - مثلاً - محمد علي من مبعوثيه إلى أوروبا. لقد أراد لهم أن يلموا فقط «بالخبرات الفنية التي تتصل بالجيش والصناعة والزراعة والاقتصاد والتنظيم الإداري». (حسين، ١٩٧٩: ١٦). ولكن ذلك كله لم يحل دون دخول الأفكار السياسية والاجتماعية الأوروبية التي لم يرد لها مع المهارات الفنية التي أرادها (نفس المرجع ونفس الصفحة).
- ٢٤ - لا نريد أن نذكر أحداً من أساتذتنا أوزملائنا الباحثين في الفلسفة الإسلامية بسوء، ونستطيع - بشيء من التجاوز - أن نعمم هذا الحكم على الجانب الأكبر من الدراسات التي تم إنجازها في نصف القرن الأخير في هذا الميدان.

المراجع العربية

- انطونيوس، جورج
بروكلمان، كارل
بلانشيه، روبير
بيهم، محمد جميل
الجابري، محمد عابد
جب، هاملتون
حتى، فيليب (آخرون)
حسين، محمد محمد
حمدان، جمال
دي بور، ت ج
رايح، تركي
ربيع، محمد عبد العزيز
رسل، برتراند
رضوان، ابوزيد
زكريا، فؤاد
زناتي، محمود سلام
سعد، احمد صادق
سعيد، إدوارد
شاخ، وبوزورت
الشيخ، احمد
الصعدي، عبد المتعال
عبد الرازق، مصطفى
عبد الفتاح، نبيل
زوايدة، جمال وإمام،
مصطفى
علي، سعيد اسماعيل
الفاقي، محمد كامل
القوي، مصطفى
كشك، محمد جلال
كوربان، هنري
ماجد، عبد المنعم
مايثلز، رودريك
- يقطة العرب، ترجمة د. ناصر الدين الأسد و د. إحسان عباس، بيروت:
دار العلم للملايين، ١٩٧٤.
تاريخ الأدب العربي، نقله الى العربية د. عبد الحليم النجار وآخرون، القاهرة:
دار المعارف، ابتداء من ١٩٦١ في ٦ أجزاء
نظرية المعرفة العلمية، ترجمة حسن عبد الحميد، تحت الطبع
الحلقة المفقودة في تاريخ العرب، القاهرة: مصطفى الباي الحلبي، ١٩٥٠.
تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤.
دراسات في الحضارة الإسلامية، ترجمة د. إحسان عباس، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.
تاريخ العرب (مطول)، ج ٢، بيروت: دار الكشف للنشر، ١٩٦٥.
الإسلام والحضارة الغربية، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩.
شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، القاهرة:
لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧ م.
التعليم القومي والشخصية الوطنية، جامعة المنصورة، كلية التربية، رسالة دكتوراة - ١٩٥٦.
«ثورة في مفاهيم الجاسوسية في العصر الحديث» جريدة الوطن الكويتية، ١٩٨٥، العدد ٣٦٠٠
حكمة الغرب، في جزئين، ترجمة د. فؤاد زكريا، الكويت:
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣.
شركات المساهمة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٣.
نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة: دراسة في المنهج، (بحث غير منشور ١٩٨٥)
الإسلام والتقاليد القبلية في افريقية، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩.
تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج، بيروت:
دار ابن خلدون، ١٩٧٩.
الاستشراق، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١.
تراث الاسلام، في ثلاثة أجزاء، ترجمة محمد زهير السهموري وحسين مؤنس،
الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٧٨.
«المستشرقون العرب»، ملحق جريدة الوطن الكويتية ٧ مارس، ١٩٨٥
تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح، مصر: مطبعة الاعتقاد، ١٩٤٣.
تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦.
«الموجة الثانية لاختراق مصر: وصف مصر بالأمريكاني»
الاهرام الاقتصادي، ١٩٨٢/١٠/٤، ١٩٨٢/١٠/١١، ١٩٨٢/١٠/١٨.
الأزهر على مسرح السياسة المصرية، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٤.
الأزهر وأثره في النهضة الأوروبية الحديثة، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٥.
تطور مصر الاقتصادي في العصر الحديث، القاهرة المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٤٤.
ودخلت الخيل الأزهر، بيروت: الدار العلمية، ١٩٨٢.
تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت: عويدات، ١٩٦٦.
تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٧٢.
التربية في الشرق الأوسط العربي، ترجمة أمير بقطر، القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٤٩.

- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، في مجلدين،
بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.
التفكير الفلسفي في الإسلام، ط ١، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٦٤.
الحضارة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة ١٩٧٨
«تصنيف العلوم لدى ابن حزم»، دراسات عربية ١٩٨٣ / ٣، ص ٧١.
متز، ادم
محمود، عبد الحليم
مؤنس، حسين
يقوت، سالم

المراجع الأجنبية

- Blanche; Robert
Bréhier Emile
Burn, A.R.,
Hegel, Lecons:
Holt, P.M., and others
(editors)
Laroui, Abdallah
Lewis, B,
Piaget J.
Ronart, S. and N.
Russell Bertrand
Tugendhat, ch.
Von Grunebaum G.E.,
Williams, John Alden:
L'épistémologie, Paris: P.U.F., 1977.
Histoire de la Philosophie, Paris; P.U.F., 1967, (sept fasc. en deux Vol.).
Apelican History of Greece, London, Harmonsorth, Penguin, 1966
sur l'histoire de la Philosophie, Paris; Callimard, 1970, 2 Vol.
The Cambridge History of Islam, Vol. 2 (Islamic Society and Civilization),
Cambridge; at the Univ. Press, 1970.
The crisis of the Arab Intellectual (Traditionalism of Historicism), trans.
from French, Berkely: Univ. of California press, 1970.
Les Arabes dans L'histoire, trad. franç., Bruxelles éd. office de
publicité, 1958.
Introduction à L'épistémologie génétique, 3 Vol. Paris; P.U.F., 1950.
Concise Encyclopoedia of Arabic Civilization, Amsterdam:
Djambatan N.V., 1959.
**History of western Philosophy and its Connection with Political and
social circumstances from the earliest times to the present day**, London;
G. Allen and Union Ltd. 1946.
Ces multinationales qui nous gouvernent, (Trad. Franç.) Paris: 1973.
Classical Islam, London: George Allen and Unwin Ltd., 1970.
Thememes of Islamic Civilization, Berkely: Univ. of
California Press, 1971.
The World of Learning 1981 - 1982 2 Vol. London, Europa Publications
Limited, 1981.