الثقافة الاستغرابيّة ودورها في بناء الفكر النهضوي العربي

د. هشام غصيب

(الأردن)

مقدمة

إنّ حركة التحرّر القومي العربيّة موجودة في ذاتها، ذلك أنّ التّكوين التّاريخي الحديث للواقع الاجتماعي العربي يحتّم ذلك موضوعيّاً وبحكم تناقضاته الدّاخليّة. لكن هذه الحركة التّاريخيّة الضّروريّة لم تَرْتَقِ إلى مستوى الوجود للذّات. إنّها موجودة في ذاتها، لكنّها ليست موجودة لذاتها. فعقلها (وعيها) الراهن لا يتناسب مع موقعها العالمي ولا مع مهمّاتها التّاريخيّة. ومن ثمّ فنحن في حاجة إلى بناء عقل حركة التحرُّر القومي العربيّة بما ينسجم ودورَها التّاريخي. فكيف يتمّ ذلك؟ وما السّبيل إلى ذلك؟

ترتكز هذه الدراسة إلى فكرة أنّ المثقافة هي الوسيلة الثّقافيّة الرئيسيّة في بناء عقل حركة التحرُّر القومي العربيّة. والسّؤال الأساسي هنا: أيّ مثقافة؟ أيُّ نمط من المثقافة؟ فهناك العديد من أنماط المثاقفة، لكنّ جلّها لا يصبّ في عمليّة البناء المطلوب. أيّ نمط من المثقافة يصبُّ في ذلك؟

إنّنا نرى أنّ هناك ثلاثةَ أنماط أساسيّة من المثقافة تشكّل المرجعيّة والأرضيّة لجميع الأنماط الموجودة بالفعل، بمعنى أنّ الأخيرة تتشكّل من خليط من هذه الأنماط الثلاثة وأنّها ـ من ثمّ وفي التّحليل الأخير ـ مركّبات من هذه العناصر الثلاثة الرئيسيّة.

أمّا هذه الأنماط الأساسيّة فهي: (١) **المثاقفة الاستشراقيّة أو التغرّيبيّة**، وهي تتمثّل في سعي الطّبقات الاجتماعيّة التابعة الّتي تمارسها إلى محاكاة الغرب والتماثل معه، برغم استحالة ذلك بالنّظر إلى وظيفة هذه الطّبقات وموقعها في التقسيم العالمي للعمل. إنّها تسعى بذلك إلى مثل أعلى لا يمكن أن تكونه بحكم تكوينها التّاريخي ووضعها البنيوي. (٢) **المثاقفة السلفيّة**، وهي تتمثّل في السعي إلى محاكاة جانب من التراث والتماثل معه، برغم استحالة ذلك بالنّظر إلى الاختلاف الكيفي في الظروف الاجتماعيّة التّاريخيّة وإلى موقع الطّبقات الاجتماعيّة الّتي تمارس هذا النّمط من المثاقفة في مجتمعاتها التابعة. ويشترك هذان النمطان من المثاقفة في كثير من المسلمات والافتراضات، وهما في النهاية وجهان مختلفان للعملة ذاتها ويعبّران عن المأزق البنيوي الّذي تعانيه البرجوازيّات العربيّة التابعة. (٣) **المثاقفة الاستغرابيّة**، وهي المثاقفة الّتي تهدف إلى بناء عقل حركة التحرُّر القومي العربيّة. وتتمثّل في عمليّة بناء الذّات والارتقاء إلى روح المستقبل عبر استنطاق الآخر المهيمنِ (الغرب). ولنفصِّلْ ما نعنيه بمفهوم الاستغراب.

لئن كانت المثاقفة الاستشراقيّة هي محاولة التّابع المستحيلة لمحاكاة الغرب والتماثل معه، وكانت المثاقفة السلفيّة محاولة مستحيلة لمحاكاة التُّراث أو جانب منه والتماثل معه، فإنّ الاستغراب هو محاولة النقيض التّاريخي استملاكَ الغرب واستيعابه نقديّاً بوصفه نقيضاً ومن موقعه النقيض في النّظام الرأسمالي العالمي. إنّه محاولة النقيض (حركة التحرُّر القومي) استملاكَ الغرب وتجربتَه التّاريخيّة الثوريّة واستيعابها نقديّاً من أجل تخطّي الغرب والمشاركة في صنع البديل التقدّمي للنّظام الرأسماليّ العالميّ القائم. إنّه محاولةُ النقيضِ جعلَ عقلِه يطابق موقعه ودورَه في النّظام الرأسماليّ العالميّ. وهو في أساسه محاولة النقيض لجعل وعيه يدخل في سيرورةٍ من التطوّر الثّوريّ باستيعاب الغرب وتاريخه نقديّاً بوصفه نقيضاً ومن موقعه النقيض حتّى يتسنّى للنقيض أن يرتقي من كونه نقيضاً في ذاته إلى كونه نقيضاً في ذاته ولذاته. إنّه ليس عمليّة تطهير للذّات ولا عمليّة عودة إلى الجوهر ـ الذّات ولا عمليّة انتقال إلى الآخر الممثّل لروح العصر، كما هو الحال مع المثاقفة السلفيّة والأخرى الاستشراقيّة.

كـلا! إنّه عمليّـة بناء ثـوري للذّات صوب روح المستقبـل، عمليّـة الارتقاء من قيود المحدود إلى رحاب اللامحدود عبر استنطاق الـطّابع اللانهائي لحضارة الحقبة الحديثة.

لكن ذلـك كلّه يحتاج إلى تـوضيح وتفصيـل وتأسيس. وهـذا ما تسعى هذه الدّراسة إلى تحقيقه عبر الخطوات الآتية:

أولاً: تُبيّنُ الدراسةُ المعنى الموضوعيَّ لحركة التحـرّر القومي العـربيّة بوصفَها النقيضَ التّاريخي الرئيسي للنّـظام العربيّ السّـائد، وتفصّـل الخصائصَ الجوهريّة الّتي ينبغي أن تتحلّى بها هذه الحركة حتّى يتسنّى لها أن تؤدّي مهمّاتها التّاريخيّـة النابعـة من تناقضـات الواقـع التّاريخي للأمّة العربيّة.

ثانياً: تفصّل الدراسـة معنى الاستغراب بـوصفه الآليّـة الثقافيّـة الرئيسيّة لبنـاء عقل حـركة التحـرّر القومي العـربيّة بـالمعنى المطروح هنا.

ثـالثاً: تميّـز الدراسـة المفهوم التقـدّمي للاستغـراب عن المفهوم السلفيّ لـه بتقـديم نقـد أوّلي للتصـوّر الّـذي قـدّمـه حسن حنفي للاستغراب.

رابعاً: توضـح الدراسـة مفهومَ الاستغـراب عيانيـاً بتقديم مثـال حيّ للمثاقفة الاستغـرابيّة مستمـدّ من التحليل الّـذي قدّمـه صادق جلال العظم للفلسفة الأوروبيّة الحديثة في رائعته الفكريّة **دفاعاً عن الماديّة والتّاريخ**.

في مفهوم حركة التحرّر القومي العربيّة

ينطوي عنوان الدراسة على ثلاثـة أسئلة أساسيَّـة تشكّل الإجـابة عنها أرضيّةً ضروريّةً للخوض في الموضوع:

(أ) ما هي السّمات الجوهريّة الّتي تجعل من فكـر ما فكـراً عربيّـاً ونهضويّاً؟ وما هي مقوّمات هذا الفكر؟

(ب) ما هي الطبيعة التّاريخيّة للقوى الاجتـماعيّة المنتجـة والحاملة لهذا الفكر؟

(ج) لماذا يتمّ إنتاج مثـل هذا الفكـر؟ وما هي غـاياتـه ووظائفـه التّاريخيّة؟

والسّؤال الجوهري هنا هو السّؤال الثّاني المتعلّق بالطّبيعة التّاريخيّة للذّات المنتجة والحاملة لهذا الفكر. ولمّا كان الوجود الموضوعي لهـذه الذّات ينبع من التنـاقضات التّـاريخيّة للواقـع الراهن، أيّ من قلب هذا الواقع، فقد بات من الضّروري تحليل هذا الواقع بوصفه نتاجاً لسيرورة تاريخيّة عيانيّة معيّنة وحقلاً لجملة من النزوعات والإمكانات الّتي تومئ إلى المستقبل.

ومـدخلنا إلى تحليـل الـواقـع عـلى هـذا الغـرار هـو السّؤال عن الأسباب التّاريخيّة وراء الشّكل الراهن المفتّت والتّابع للنّظام العربي؟ لماذا يتّخذ هذا النّظام هذا الشكل الراهن غير الملائم لتلبية الحاجات الأساسيّة لشعب المنطقة العـربيَّة، ومـا هي آليات إعـادة إنتاج هـذا الوضع؟

من الواضح لدى المتتبع لتاريخ العـرب في القرنـين التاسـع عشر والعشرين أنّ الشّكل الراهن للنّظام العربي هـو نتاج سنـوات طوال من الغـزو الإمبريـالي الصّهيوني للوطن العـربي والهيمنة الإمـبرياليّـة عليه. والمفترض هنـا أنّ الأمّة العـربيّة تشكّلت بـوصفها أمّـة محدّدة الملامح القوميّة في المـاضي البعيد، وأنّ الإمـبرياليّـة الغربيّـة انتهزت فـرصة وهنـا الشّديـد في مـطلع القـرن العشرين، فـانقضّت عليهـا ومـزّقتها تمـزيقاً، وقـامت بتفتيت الجماهـير العربيّـة عـلى الصعيـدين الاقتصادي والسّياسي حتّى يتسنّى لها:

(أ) التّحكم الكامل بالموارد الماديَّة والبشريّة للأمّة العربيّة؛

(ب) لجم الفاعليّة الإنتـاجيّة للجـماهير العـربيّة والتّحكم بـوتيرة تطوّر قوى الإنتاج العربيّـة، وذلك وفق مقتضيـات تراكم الـرأسمال وإعادة إنتاجه في المراكز الرأسماليّة الكبرى.

وبذلك، فإنّ الهيمنة الإمبرياليّة على الوطن العربيّ مكتوبة بنيـويا في نـظام التجزئـة القطري، بمعنى أنّ التجـزئـة هي الشّكـل الّـذي تتمظهر به الهيمنة الإمبرياليّة والصّراع الطبقي الرئيسي في وطننا.

وقد أنشأتِ الإمبرياليّةُ آلياتٍ بنيويةً لها ديناميّاتُها الخاصَّةُ من أجل إدامة وضع التفتّت هذا وإعادة إنتـاجه. وفي مقـدّمة هـذه الآليات: (١) الكيان الصّهيوني الّـذي ينفّذُ المشروعَ الإمـبريالي في وطننـا عبر تنفيذه مشروعَه الصّهيـونيَّ الخاصّ؛ (ب) الفئـات الطبقيّـة القُطريّـة المحليّة المسيطرة الّتي أوجدتْ لها الإمبرياليّةُ أدواراً ومصالحَ في عمليَّة استغـلال الوطن العـربي ونهبه؛ (ج) القـوَّة العسكـريّـة والبـوليسيّـة المباشرة، كما تبدّت في العدوان الإمبريالي ضـدَّ العراق (وضـدَّ لبنان وليبيا من قبله).

أمّا الحركة النّقيض لهذه الهجمة الإمبريـاليّة المتـواصلة ضدَّ الأمّـة العربيّة، فهي حركة التحرّر القومي العربيّة، حركة الجماهير العـربيّة في سبيل التحرّر والتقدُّم. وهي حركة موضوعيّة تنبـع بالضّرورة من الحاجات الموضوعيّة للجماهير العربيّة ومن التناقضات الموضوعيّة الّتي تنخر جسدَ العضـويّة العـربيّة الـراهنة. وبـالنّظر إلى كـونها الحركـةَ النّقيضَ للمشروع الإمبريالي الصّهيـوني في المنطقـة، فإنّـه ينبغي أن تتوافر فيها الصّفاتُ الجوهريّة الآتية:

(أ) ينبغي أن تكون حركـةً وحدويّـة، بمعنى أن تسعى إلى مجابهـة سـيرورة التفّتيت الّتي تمارسهـا الإمبريـاليّة حيـال الجـماهـير العـربيّـة

بسيرورة وحدويّة (على الصّعيدين السّياسي والاقتصادي) تخلق من الجماهير العربيّة قوةً ضاربةً قادرةً على استلام السّلطة السّياسيّة والاقتصاديّة وتقرير مصيرها.

(ب) ينبغي أن تكون اشتراكيّةَ التوجّه وديمقراطيةَ الجوهر. ذلك أنّ المهمّة الرئيسيّة الملقاة على عاتق هذه الحركة هي تحرير الموارد العربيّة الماديّة والبشريّة من الهيمنة الإمبرياليّة ونقل ملكيتها من الإمبرياليّة والفئات المتواطئة معها إلى الجماهير العربيّة ومؤسّساتها الديموقراطيّة. وهذا النقل هو في جوهره فعلٌ اشتراكي ديموقراطي.

(ج) ينبغي أن تكون حركة تنمويّة، ذلك أن لا معنى لأن تملك الجماهيرُ الموارد الماديّةَ والمعنويّةَ وتتحكّم فيها من دون خطّة تنمويّة شاملة ترتكز إلى رؤية تنمويّة علميّة تضمن تحريكَ هذه الموارد في اتجاه تفجير الطّاقات والإمكانات الإنتاجيّة للمواطن العربيّ وفي اتجاه التقدّم الإنتاجي المتوازن للأمّة العربيّة.

وبالتأكيد، فإنّ حلّ تناقضات الواقع التّاريخي للأمّة العربيّة لا يكمن في اللّجوء إلى الواقعيّة البراغماتيّة والتخلّي عن قضايا التحرّر القوميّ ومهمّاته. فهذه القضايا هي قضايا موضوعيّة تنبع من قلب الواقع العربي وتتبدّى بألف مظهر ومظهر. فتجاهلها قد يساهم في طمس هذا المظهر أو ذلك، لكنّه يعجز عن محوها أو إلغائها. وكلّ ما تقود إليه الواقعيّة البراغماتيّة هو إعادة إنتاج مشكلات الوطن العربيّ وتناقضاته بصور مختلفة، وربّما في تعزيزها وترسيخها. ليس هناك مفرّ، إذن، من السّعي لإعادة بناء حركة التحرّر القوميّ العربيّة بتجديد القوى القوميّة واليساريّة على أسسٍ علميّة وثوريّة وديموقراطية جديدة، مهما تطلّب ذلك من تضحيات وجهود، ومهما طال أمدُ المحاولة. فحلُّ تناقضات الأمّة ومشكلاتها لا يكمن في الفعل الآنيّ الممكن، وإنّما في بناء الأدوات التّاريخيّة اللازمة ارتكازاً إلى فهم مادّي تاريخيّ عميق للواقع المتحرّك. وعلى أيّة حال فإنّ الموقف التقدّمي الحقيقي لا ينبع من قيم تجريديّة تفرضها علينا الثّقافة السّائدة (الليبراليّة وحقوق الإنسان وما إلى ذلك)، وإنّما ينبع من ماديّة الواقع وتاريخيّته وسيرورته الموضوعيّة. ولا يفوتنا أن نذكر هنا أنّ الصّراع الّذي نخوضه اليوم هو في جوهره صراع عالميّ، وإن كان قوميّاً. ومن ثَمّ فإنّ إعادة بناء حركة التحرُّر القوميّ العربيّة يرتبط ارتباطاً عضوياً بتنامي القوى الديمقراطيّة المناهضة للرأسماليّة في أوروبّا (بما في ذلك روسيا) وأمريكا.

الاستغراب وبناء عقل حركة التحرُّر القوميّ العربيّة

ويقودنا ذلك كلّه إلى طرح السّؤال المهمّ الآتي: كيف يتسنّى لحركة التحرُّر القوميّ العربيّة (أو لطلائع هذه الحركة) أن ترقى إلى مستوى الفكر العلميّ والممارسة العلميّة؟ إذ لا سبيل لهذه الحركة لأن تكون تنمويّةً واشتراكيّةً من دون أن تكون علميّة. ولا سبيل لها لأن تتصدّى للإمبرياليّة والصّهيونيّة تصدّياً إيجابيّاً يرتكز إلى المشروع التحرُّري البديل من دون أن تكون ذاتَ وعيٍ علمي ثوريّ.

وهناك جانبان للإجابة عن هذا السّؤال: جانب سياسيّ وجانب ثقافيّ. فالشّرط السّياسيّ لارتقاء عقل حركة التحرّر القوميّ العربيّة إلى مستوى الفكر العلمي هو انخراطها عضويّاً في أمميّةٍ ثوريّة هدفها تقويض أركان الرأسماليّة وإقامة الاشتراكيّة. وأمّا السّبيل الثقافي إلى ذلك فهو ما اسمّيه الاستغراب. دعنا نفصل معنى هذا المفهوم.

ينبغي الاعتراف منذ البدء بأنّ دخولَنا العصرَ الحديثَ ثقافيّاً وفهمَنا واقعَنا، بما في ذلك امتداده التّاريخيّ في أعماق تراثنا، يستلزمان معاناة التُّراث الأوروبيّ الحديث معاناةً حضاريّة عميقة. ذلك أنّ معاناته هي شرط أساسيّ من شروط استنطاقه. فكون التُّراث الأوروبيّ هو التُّراث المهيمن في عالمنا المعاصر، لأنّه الأكثر تطوّراً، يجعل من المستحيل استنطاقَه من دون معاناته جدليّاً. وكونه كذلك يحتّم أن تنتمي إليه أكثرُ المنهجيّات وأدوات الاستنطاق تطوّراً. لذا، ينبغي معاناته من أجل الوصول إلى هذه المنهجيّة واستملاكها، استعداداً لاستنطاقه.

صحيح أنّه قد يقول قائل: لسنا في حاجة إلى مثل هذه الدّعوة إلى معاناة التُّراث الأوروبيّ الحديث واستنطاقه. فكون هذا التُّراث هو المهيمن في حياتنا المعاصرة ينطوي على أنّنا، نحن معشرَ العرب، نعانيه يوميّاً بالضّرورة.

بيد أنّ وجهةَ النّظر هذه تغفل طابعَ الهيمنة الّتي تربطنا بالعالم الأوروبيّ، ومن ثَمّ تغفل الشّكلَ الذي يتمظهر فيه التُّراثُ الأوروبيّ الحديثُ في مجتمعنا العربيّ. فالحقّ أنّ طابع الهيمنة هذا يستلزم بقاؤه واستمرارُه أن «نعاني» قشورَ التراث الأوروبيّ ومظاهرَه السطحيّة لا أكثر؛ بمعنى أنّ استمرار علاقة الهيمنة يستلزم أن نعاني استلاباً حضاريّاً متواصلاً يقصينا باستمرار عن إمكانيّة المشاركة الفعّالة في بناء الحضارة الحديثة. وبتعبير أدقّ، فإنّ السُّوقَ العالميّة الّتي تهيمن عليها الاحتكاراتُ الغربيّة الكبرى تقضي بأن لا نرى ولا ندرك ولا نستوعب من التراث الأوروبيّ سوى بعض ما يفرزه من صَرْعات ومظاهر برّاقة. فنحن إذاً لا نعاني التُّراثَ الأوروبيّ الحديث ذاته في حياتنا وإنّما نتوه في خضمّ من الظلال الحضاريّة الأوروبيّة الّتي تفرزها السُّوق العالميّة الّتي يهيمن عليها الغرب. والوظيفة الإيديولوجيّة لهذه الإفرازات هي عوقُ عمليّة استملاكِنا أدواتِ استنطاقِ واقعِنا، وهي تنبع من قلب التراث الأوروبيّ الحديث،

ومن ثَمَّ حجب هذا الواقع عنّا من ناحية، ومنعنا من تطوير أنفسنا بالمشاركة الفعّالة في صنع حضارة العصر من ناحية أخرى.

الثورة الثّقافيّة العلميّة لم تكن حدثاً ثقافيّاً أوروبيّاً بحتاً، وإنّما كانت ثورةً عالميّة ذات مدلول تاريخيّ كونيّ جاءت حصيلةَ تراكماتٍ تمّتْ في عدّة حضارات، وفي مقدّمتها الحضارةُ الإغريقيّة والحضارة العربيّة الإسلاميّة

فكونُنا الطرفَ المسحوقَ في شبكة الهيمنة الّتي تسود جزءاً كبيراً من عالم اليوم يفرض علينا أن نتخطّى ذاتَنا إلى رحاب حضارةِ الطرف المهيمِن، وإن ندَّك قلاعَ هيمنته باستعمال الأسلحة الّتي صنعها هو وأخضعنا بها، وفي مقدّمتها الفكرُ العلميّ.

لهذا السبب، يلجأ الطرفُ المهيمِن إلى عوق هذه العمليّة بصرف نظرنا بعيداً عن جوهره وأدواتِ منعته، وذلكَ بدفعه إمّا في اتجاه الماضي ـ وذلك بتعزيز الفئات المحافظة في مجتمعنا ـ وإمّا في اتّجاه الصّورة الإيديولوجية الوهميّة بصدد ذاته، وهي صورة تفرزها يوميّاً وسائلُ إنتاجه الثقافيّة والإعلاميّة. ولهذا أيضاً، يلجأ الطرفُ الغربيّ المهيمِن إلى تيسير السبل أمام عملية إعادة إنتاج البنى الاجتماعيّة وأنماط الإنتاج القديمة في مجتمعنا. فهو يسعى إلى عوق عمليّة التحديث العميق الشّامل، الّتي تشكّل معاناةُ التراث الأوروبيّ الحديث واستنطاقُه محوراً أساسياً من محاورها، ويشكّل التنويرُ العلميّ وسيلةً أساسيّة من وسائلها.

إنّ خلاصة ما أدعو إليه هنا هو ما أسمّيه الاستغراب. فلئن ابتكرتْ أوروبّا الاستشراقَ نظاماً معقداً من المؤسّساتِ والأجهزة والممارساتِ الإيديولوجية بغيةَ استعماله أداةً في تنظيم عمليّة استعباد الشرق وتبريرها وتطبيعها وترسيخِ علاقةِ الهيمنةِ الاستعماريّة بين الطرفين، فلِمَ لا يلجأ الشرقُ إلى ابتكار الاستغرابِ جهازاً نهضويّاً وسلسلةً من المعاناة النهضويّة من أجل كسر هذه العلاقة وتنظيم عمليّة تحرير الشّرق من ربقة الغرب؟

بيد أنّ العلاقة القائمة بين الاستشراق والاستغراب ليست علاقة تماثل، وإنّما هي علاقة اختلاف جذريّ. فالوظيفة الأساسيّة للاستشراق هي التزوير التّاريخيّ، وخلق صورة ملتوية مشوّهة للشرق تنسجم ونيّةَ الغرب في استعباد الشّرق واستغلاله ونهبه، وذلك من أجل تسخير هذه الصورة في قهر الشّرقي وتحطيم إنسانيته وتحويله ـ من ثَمَّ ـ إلى ظلّ، مجرّد ظلّ، للصّورة المشوهة. وأمّا الاستغراب فتكمن وظيفته في استنطاق الغرب بمعاناته، والكشف عن حقيقته، واستملاك أدوات تقدّمه، وذلك من أجل كسر علاقة الاستعباد الّتي تربط الشرقَ بالغرب، وإعادة الإنسانيّةِ المسلوبة إلى الغربيّ والشّرقيّ كليهما. فالحقيقة هي أقوى سلاح في يَدَيِ المستضعف مقابل جبروت السيّد وبطشه.

ولا بدّ أن ينعكس هذا الاختلافُ الجذري بين السيرورتين (الاستشراق والاستغراب) على طبيعة الفئات الّتي تحمل لواءَيْهما. ففيما يحمل لواء الاستشراق مثقّفو الأرستقراطيّة الماليّة في الغرب ومنظّموها، فإنّ المخوَّلين لحملِ لواء الاستغراب هم مثقّفو حركات النهوض والتحرّر الوطنيّ في الشّرق ومنظّموها.

ولكنْ، لمّا كان العلمُ محورَ الحضارة الحديثة، وواحدةً من القوى الرئيسيّة للإنتاج فيها، فقد بات الاستغرابُ معنيّاً بالعلم، بوصفه نشاطاً حضاريّاً تاريخيّاً، بصورة أساسيّة، وبات إنتاجُ الثّقافة العلميّة في المجتمع العربيّ بعداً أساسيّاً من أبعاد الاستغراب. وهكذا، تبرز لدينا حالة فريدة من حيث وظيفةُ التثقيف العلميّ. فوفق الحجّة الّتي أوردناها، فإنّه من الواضح أنّ المخوَّلين لحملِ لواء التثقيف العلمي هم، في واقع الحال، العلميون من بين مثقّفي حركات النهوض والتحرّر الوطني في الشّرق. فهم الّذين يدركون ما تستلزمه ممارسةُ التثقيف العلميّ في الوطن العربيّ من التزام وطنيّ وتضحياتٍ وخروجٍ عن المألوف الغربيّ. وهكذا، فقد قادنا مفهومُ الاستغراب إلى تحديد شرط أساسي من شروط التثقيف العلميّ في الوطن العربيّ، وهو توافر علميّين مدربين بين مثقّفي حركات النّهوض والتحرّر الوطني في الوطن العربيّ.

وتتضّح هذه العلاقةُ الوثيقة بين الاستغراب والتثقيف العلمي في السّمة الجوهريّة للحضارة الأوروبيّة الحديثة والمتمثّلة في الأسئلة الآتية: ما هي الشّروط الحضاريّة الّتي تجعل من العلم محورَ الحضارة الأوروبيّة الحديثة؟ وما هو الأفق الجديد الّذي انفردت بفتحه الحضارةُ الأوروبيّة الحديثة بين الحضارات قاطبة؟ فالعلاقة المزدوجة (علاقة الحبّ والكراهيّة في آن) الّتي تربط المستغربَ بموضوعه (العالم الأوروبيّ)، وترتكز أساساً إلى علاقة الهيمنة الموضوعيّة بين الشرق والغرب، إنّما تكمن في ثوريّة المبدأ الحضاريّ للتراث الأوروبيّ الحديث وكونيّته المصيريّة ـ ذلك المبدأ الّذي يميّز الهيمنةَ الغربيّة المعاصرة بصورة جذريّة عن غيرها من أشكال الهيمنة الاجتماعيّة التّاريخيّة.

ونعني بذلك أنّ عنصر الهيمنة في العلاقة بين الغرب والشّرق

ليس هو في حدّ ذاته منبعَ الاستغراب وضرورته. فالعلاقة الّتي ربطتنا يوماً بالغزاة الأجانب من تتارٍ وصليبيين كانت هي أيضاً علاقةَ هيمنةٍ اجتماعيّة مارسوها ضدّنا، لكنّها مع ذلك لم تنطوِ على ضرورة مثيل للاستغراب، ولم تنطوِ على مثل ما نعانيه اليوم من توتر حضاري وشعور متناقض نحو الطرف المهيمِن. فلم يتعدَّ شعورُنا نحو الغازي آنذاك الازدراء الحضاريَّ لعدوٍ بربري يريد أخذَ الثأر من الحضارة والتقدُّم لتخلّفه. وعليه، فإنّ علاقة الهيمنة لم تُدخلنا نحن، وإنّما أدخلته هو، في لحظة تأزّم حضاريّ، انتهتْ باعتناق التتارِ الإسلامَ وبتمرّدِ الأوروبيين على واقع تخلّفهم.

مشكلة الاستغراب لا تكمن، إذاً، في عنصر الهيمنة في حدّ ذاته، وإنّما تكمن في وضعنا الحضاري في ضوء المبدأ الحضاري الفريد الّذي تشكّلت بموجبه الحضارة الأوروبيّة الحديثة. فهذا المبدأ هو الّذي يلقي على كاهل أبناء الحضارات غير الأوروبيّة جميعاً مسؤولياتٍ وأعباء حضاريّةً جديدةً ولانهائيّةَ الطّابع لم يشهدوا لها مثيلاً من قبل.

ويبدو لي أنّ «اللانهائي» هو بيت القصيد من حيث هو السّمة الجوهريّة الّتي تحدّد المغزى الكونيَّ للحضارة الأوروبيّة الحديثة. أو قُلْ إنّ الانفتاحَ المطلقَ على اللانهائي هو هذه السّمة، وهو أيضاً السّمة الجوهريّة للنّشاط العلميّ. إنّه، بعبارة أخرى، الالتزامُ العياني باللانهائي. وهذا الالتزام هو بالضّبط ما نحن في حاجة إلى استيعابه وتمثّله حتّى يتسنّى لنا أن نرقى إلى مستوى عقل العصر، عقله العلميّ الثوريّ. إنّ استملاكَ الثورة الثّقافيّة العلميّة الكبرى الّتي فجّرتها الرأسماليّةُ الأوروبيّة وجسّدت هذا الالتزامَ هو المهمّة الاستغرابيّة الكبرى الّتي تجابه حركةَ التحرّر القوميّ العربيّة اليوم.

في نقد استغراب حسن حنفي

مؤدى ما انتهينا إليه هو أنّ خصوصيّةَ الغرب الحديث تكمن في أنّ ثورة ثقافيّة عالميّة محورها ولادةُ المنهجيّة العلميّة من بطن الإيديولوجيا القَرْوَسْطِيّة قد هزّت أركانَه في القرنين السادس عشر والسابع عشر، معلنةً مولدَ نمطِ إنتاجٍ جديدٍ على الصّعيد العالمي، هو نمط الإنتاج الرأسمالي، وفضاء إمكانات لانهائي أمام الإنسان وتطوّره. والنقطة الأساسيّة هي أنّ هذه الثورة الثقافيّة العلميّة لم تكن حدثاً ثقافيّاً أوروبيّاً بحتاً، وإنّما كانت ثورةً عالميّة ذات مدلول تاريخي كونيّ جاءت حصيلةَ تراكماتٍ تمّتْ في عدّة حضارات، وفي مقدّمتها الحضارةُ الإغريقيّة والحضارة العربيّة الإسلاميّة، وأحدثت نوعاً من القَطْعِ مع الفكر ما قبل الرأسمالي برمته وفي شتّى صوره وأشكاله (الأوربيّة والعربيّة والهنديّة والصينيّة). وبذلك، فإنّ هذه الثورة لا تُفهم بدلالة الخصوصيّات الثقافيّة الأوروبيّة ولا بدلالة عقل أوروبي موهوم ولا بدلالة «العبقريّة الغربيّة» أو الجينات الغربيّة، وإنّما بدلالة تطوُّر المجتمع العالمي وتعاقب الحِقَبِ التّاريخيّة العالميّة، ومن ثمّ بدلالةِ أنماط الإنتاج وما يصاحبها من قوى إنتاج وصراعات تاريخيّة. وعلى هذا الأساس فقد بات من الضروري على أبناء الحضارات القديمة والمجتمعات التابعة استملاكُ تجربةِ الثورة الثقافيّة العلميّة العظمى والحضارة التي نبتت فيها (الحضارة الأوروبيّة الحديثة) من موقع قوى الثورة العالميّة والتحرُّر القومي. وعمليّة الاستملاك هذه هي عمليّة الاستغراب، العمليّة النقيض للاستشراق. فعجز الثقافة العربيّة الحديثة عن تحقيق هذا الاستملاك (مع بعض الاستثناءات الفرديّة) هو الذي يحُولُ بيننا وبين النفاذ إلى روح العصر، كما يحول دون استملاكنا أدواتِ تقدُّمِنا وتحرّرنا، ويعزّز لدينا الوهمَ الاستشراقي بأنّنا جُبِلْنا على اللاعقلانيّة (فما معنى روحانيّات الشرق؟) وأنّ وظيفتنا التّاريخيّة لا تتعدّى إنتاجَ النظم الروحانيّة، ومن ثمّ أنّ العقلانيّة العلميّة هي شأن أوروبي بحت، يخص الغربَ وحده ويتملّكه الغربُ بحكم وظيفته التّاريخيّة، ويدخل عضويّاً في صميم العقل وروحيّة الغرب وحضارته. إنّ العقلانيّة العلميّة، وفق هذه النظرة، هي مبدأ وجود الغرب وشكل ظهوره في التّاريخ، لا أكثر ولا أقل. وبذلك فإنّ خصوصيّة الغرب الحديث هي خصوصيّة وجوديّة، لا خصوصيّة حقبويّة نسبيّة؛ وهي خصوصيّة روحيّة جوهريّة، لا خصوصيّة تاريخيّة.

خلاصة القول إنّ إخفاقنا في استملاك تجربةِ الثورة الثقافيّة العلميّة العظمى يدفعنا إلى تأليه الغرب (إمّا ايجاباً وإمّا سلباً) وتثبيته في جوهرٍ خالد من صنع المخيال الاستشراقي، فيحوُل ذلك دون النفاذ إلى تراث الغرب الحديث وتراثنا القديم في آن. ويمكن القول إنّ العجز عن إدراك المغزى الإنساني العميق للثورة الثقافيّة العلميّة الكبرى وعن إدراك الثوريّة العالميّة لهذا الحدث هو أساس السلفيّة في جميع صُوَرِها، أساسُ الدعوات المتنوّعة للعودة إلى الذّات (الجوهر). كما أنّه يشكّل أساسَ تبعيتنا على الصعيد الثّقافي، ومحورَ الإيديولوجيات السائدة السّاعية إلى تأبيد هذه التبعيّة وإعطائها طابعاً ملازماً لوجودنا الحضاري. ذلك أنّ إسقاط الغرب الحديث وعقلانيّته العلميّة على الماضي الأوروبي ـ وهو الفعل الملازم لتغييب الثورة الثقافيّة العلميّة الكبرى والوجه الآخر لفكرة أنّ العقلانيّة العلميّة هي شأن غربي بحت ـ يقود عمليّاً، ومهما نادينا بالعودة إلى الذّات، إلى توكيد تبعيتنا للغرب وتأبيدها. فلقد أثبتت العقلانيّةُ العلميّة، كما تجلّت في الغرب بصورة خاصّة، ضرورتَها القصوى للحياة المدينيّة المتطوّرة وللاقتصاد الحديث القادر على حملها. ولذلك، فإنّ الإصرار على ربطها جوهريّاً بالغرب هو نوع من

الإصرار على ضرورة تبعيتنا للغرب إذا أردنا البقاء في عالم اليوم المحكوم من الغرب. هكذا يقود منطقُ السلفيَّة ودعوات العودة إلى الذّات ونقد العقل العربي إلى التبعيَّة وتبريرها ومحاولة تأبيدها. ومن هنا يأتي وسمُ الفكر السلفي بأنّه الوجه الآخر للفكر الاستشراقي وبأنّه الشكل الأكثر ظلاميّة لإيديولوجيَّة البرجوازيَّة التابعة.

لا مفر إذاً من استملاك تجربة الثورة الثقافيَّة العلميَّة الكبرى استملاكاً ثوريّاً يشكّل أساساً لثورة ثقافيَّة مماثلة في وعي حركة التحرُّر القومي العربيَّة، ومن ثمَّ في مؤسَّسات المجتمع العربي برمته. وهذه بالضبط هي وظيفة الاستغراب وهدفه. لكن ينبغي التنبيه إلى أنّني لا أستعمل مفهوم الاستغراب هنا بالمعنى الذي يستعمله به حسن حنفي. فاللّفظة واحدة لكن المفهوم مختلف. ولقد اشتققتُ مفهومَ الاستغراب بمعزلٍ عن فكر حسن حنفي ومن تحليل مفصّل لمفهوم إحياء التراث (انظر في هذا المضمار كتابي **ثقافتنا في ضوء تبعيتنا**)، وبمعنى آخر غير المعنى الذي قصده حسن حنفي من لفظة الاستغراب.

يقول حسن حنفي في كتابه **قضايا معاصرة: في الفكر الغربي المعاصر**:

> من واجبنا إذن إنشاءُ علم جديد في مقابل الاستشراق، باعتبار أنَّ الاستشراق هو دراسة للحضارة الإسلاميَّة من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناءٌ شعوري مخالفٌ لبناء الحضارة التي يدرسونها ويكون موقفنا من التراث الغربي هو تعبير عن وعينا بهذا العلم ومادته الأساسيَّة. ومهمَّة هذا العلم الجديد هي إعادة الشعور غير الأوروبي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاصّ من أجل التحليل المباشر له، وأخذ موقف بالنّسبة لهذه الحضارة التي يظنها الجميعُ مصدرَ كلّ علم، وهي في الحقيقة حضارة غازية لحضارة أخرى ناشئةٍ نشأةً ثانية أو تعيش عصر إحيائها ونهضتها.

إذاً، فإن الاستشراق في نظر حسن حنفي لا يعدو كونه دراسةً للحضارة الإسلاميَّة من باحثين لهم بناءٌ شعوري مخالفٌ لبناء الحضارة المدروسة. ولا يفوتنا أن نذكر هنا أنَّ المفهوم الرئيسي في هذا القول ـ مفهومَ البناء الشُّعوري ـ مستمَدٌّ أصلاً من تيَّار فكري غربي رئيسي (التيَّار الظواهري) مرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكر الطبقات الحاكمة (الاستعماريَّة) في الغرب. كذلك، فإن حنفي يختزل الاستشراق بتعريفه ذاك إلى مجرَّد دراسة يجريها بناءٌ شعوري معيّن (عقل ثقافي) بصدد موضوعٍ غريبٍ عنه، مغيّباً بذلك العنصرَ الجوهريَّ في الاستشراق، وهو كونُ الاستشراق غزواً ثقافيّاً وعنفاً فكرياً وجزءاً لا يتجزأ من العدوان الإمبرياليّ الغربيّ على الوطن العربيّ وسيرورة إلحاقه تبعيّاً بالنظام الرأسمالي العالمي.

استغراب حسن حنفي ليس سوى الطّريق إلى سلف مثالي موهوم. أمّا الاستغراب الّذي نتكلّم عنه، فهو شيء استملاك حركةِ التحرّر القوميّ العربيّة تجربةَ الثورة الثّقافيّة العلميّة الكبرى من موقع قوى الثورة العالميّة والتحرّر القوميّ

هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنَّ استغراب حسن حنفي يهدف إلى إعادة الشّعور العربي إلى وضعه الطّبيعي، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإلى أخذ موقف من الحضارة الغربيَّة الغازية للحضارة العربيّة الإسلاميّة. وبَيْتُ القصيد هنا هو العودة إلى الذّات. إنَّها دعوة إلى العودة إلى الذّات، لا أكثر ولا أقلّ: هي شكل جديد من السلفيَّة، لا أكثر ولا أقلّ. إنَّ شكل استغراب حسن حنفي ليس سوى آليَّة من آليّات توكيد الذّات ـ الجوهر عبر مجابهة الذّات ـ الجوهر الغازية. وهو يعيدنا على أيَّة حال إلى صراع الحضارات، صراع الأفكار وصراع العقول الثقافيَّة، يعيدنا إلى شكل آخر من مشروع محمّد عابد الجابري.

فمحنتنا تتمثّل في غزو حضارة ذات بناء شعوري معيّن لحضارة أخرى ذات بناء شعوري آخر، وتشويه هذا الأخير، هذا الجوهر الثّقافي، وتلويثه، الأمر الّذي يستدعي عمليّةَ تطهيرٍ عبر ما يسمّى الاستغراب، فالمسألة ليست مسألة سيرورة عدوانيّة تجريها قوَّة تاريخيّة محدّدة هي الإمبرياليّة ضدَّ مجتمع معيّن هو المجتمع العربيّ من أجل استغلال أبنائه ولجم فاعلياتهم الإنتاجيّة ونهب ثرواته، وإنّما هي مسألة غزو يهدف إلى تشويه البناء الشّعوري العربيّ وتلويثه. هذا هو استغراب حسن حنفي: إنّه ليس سوى الطّريق إلى سلف مثالي موهوم.

أمّا الاستغراب الّذي نتكلّم عنه، فهو شيء آخر مختلف. إنّه سيرورة استملاك حركةِ التحرّر القوميّ العربيّة تجربةَ الثّورة الثّقافيّة العلميّة الكبرى الّتي صاحبت نشوءَ الحضارة الرأسماليّة وتطوّرها من موقع النّقيض في النّظام الرأسمالي العالمي، من موقع قوى الثّورة العالميّة والتحرّر القوميّ، وذلك من أجل توفير أساس لثورة ثقافيّة في وعي حركة التحرّر القوميّ العربيّة، أساسٍ لبناء عقلٍ لهذه الحركة مطابق لموقعها في النّظام الرأسمالي العالميّ ومهمّتها التّاريخيّة المتمثّلة في فكّ التبعيّة وبناء المجتمع العربيّ المستقلّ المتقدّم. إنّه سيرورة استملاك التجربة الغربيّة الحديثة بكل ثوريتها ولانهائيّتها نقديّاً من أجل تخطّيها بحل تناقضاتها وتحقيق إمكاناتها الملجومة. وعليه، فإنّ الاستغراب الّذي نتكلّم عنه ليس عمليّة استعادة للذّات أو عمليّة عودة إلى الذّات ـ الجوهر، وإنّما هو عمليّة تفجير للذّات الملجومة، عمليّة تحطيم القيود المكبّلة لعقل حركة التحرُّر

القومي العربيَّة، عمليّة خروج الجديد ثوريّاً من بطن الحاضر التّابع الملجوم، عمليّة بناء ذات عصريّة جديدة على أنقاض الذّات الحاضرة الملجومة المغتربة. إنّ استغرابنا، بتعبير آخر، هو نقيض استغراب السلفيّة الّذي ينادي به حسن حنفي.

في استغراب صادق جلال العظم

صدرت عام ١٩٩٠ الطّبعة الأولى من كتاب فلسفيّ أعتبرُهُ حدثاً من أهمّ أحداث تاريخ الفكر الفلسفيّ الحديث في الوطن العربيّ، وهو كتاب **دفاعاً عن الماديّة والتّاريخ** للمفكّر السّوريّ الفذّ صادق جلال العظم. وهو يتميّز بالفعل عن غيره من الكتب الفلسفيّة بتماسك رؤيته وشمول عرضه ووضوح شرحه وعمق طرحه، لا على الصّعيد العربيّ فحسب، وإنّما على الصّعيد العالميّ أيضاً. ولعلّه أهمّ كتاب صدر باللّغة العربيّة في القرن العشرين يتناول فلسفة الحقبة الحديثة من موقع نقدي متقدِّم. ولعلّه أيضاً أسطع مثل وأكمل مثل على ما أسمّيه الاستغراب.

ويتجلّى استغرابُ صادق جلال العظم وإدراكه للمغزى الثّوريّ العميق للثّورة الثّقافيّة العلميّة الكبرى السّالف ذكرها أكثر ما يتجلّى في الطّريقة الّتي تناول بها نشوءَ فلسفة الحقبة الحديثة وعلاقته مع نشوء العلم، والقطيعةَ الّتي حقّقتها هذه الفلسفة مع الخطاب الأرسطي برمّته وفي جميع أشكاله (العربيّة والسكولائيّة). فهذه الطّريقة تعزّز ما قلناه في دراسات سابقة من أنّ القَطْع مع البيان والعرفان لم يكن كافياً، وإنّما كانتْ هناك حاجة إلى القَطْع مع البُرهان الأرسطي الّذي ينتمي في جوهره إلى الحقب ما قبل الرأسماليّة، وينتمي من ثَمَّ إلى المنظومة الفكريّة ذاتها الّتي ينتمي إليها البيان والعرفان، وذلك بعكس ما يصرّح به الجابريّ في **بنية العقل العربيّ** حيث يقول: ((أمّا بالنّسبة للبرهان، فالأمر يختلف تماماً. فمن جهة أولى يتعلّق الأمر بمنهج في التّفكير وبتصوّرٍ للعالم يختلفان تماماً عن المنهج والتصوّر اللّذين تمَّ ارساؤهما في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة بمعطياتها الخاصّة: اللّغة والدّين)). ولقد ذهبنا في دراسات سابقة إلى أنّ الرُّشْدِيَّة لم تُفلح في القَطْع مع البرهان الأرسطي، برغم ما حقّقته من تقدُّم ضمن إطار الفكر القَرْوَسْطِيّ، ومن ثَمَّ فهي تظلّ محدّدة النّفع بوصفها حافزاً تراثيّاً للتقدّم في الوطن العربيّ في العصر الحديث، وذهبنا إلى أنّ الّذي مثّل قطيعةً فعليّةً في تراثنا مع منظومة الفكر القروسطي، بما في ذلك البرهان الأرسطي، هو الخلدونيّة، وذلك على صعيد الاجتماع والتّاريخ، ومن ثَمَّ فالخلدونيّة هي الحافز التراثي المطلوب لتحرير الفكر العربيّ من تخلّفه وتبعيته.

والنّقطة الجوهرية هنا هي أنّ نشوء العلم ـ الّذي يتمّ تلبية لحاجات تاريخيّة لقوى صاعدة ـ يستلزم البدء بقطيعة فلسفيّة، وأنّ الأخيرة لا تتمّ إلّا بعد أن يستكمل العلمُ نشوءه وتخُثُرَهُ في جماعاتٍ ومؤسّسات معينة مرتبطة بالقاعدة الإنتاجيّة. وهذا بالضّبط ما تمّ في أوروبّا في القرن السّابع عشر، عصرِ الثّورة الثّقافيّة العلميّة الكبرى، عصر برونو وغاليليو وكبلر وغاسندي وديكارت وهوبز ونيوتن. ففي ذلك القرن بالذّات، استكمّلت الفلسفةُ الأوروبيّة، بدعم من الثّورة العلميّة وعلى أساسها، قطيعتَها مع الفكر القروسطي، بما في ذلك البرهان الأرسطي والسكولائيّة. ونجد في هذا الصدّد تعبيراً بليغاً ودقيقاً عن هذه القطيعة في كتاب **دفاعاً عن الماديّة والتّاريخ**، حيث يقول صادق جلال العظم:

> **إذا حاولنا مراجعة أبرز المقولات وأهمّ التصوّرات الّتي سيطرت على الخطاب الفلسفيّ وتفسيره للعالم قبل المرحلة الحديثة نجد أنّها تضمّ التالي: الماهيّة، الجوهر، العرض، المثل، الفيْض، الغاية، الوجود بالقوّة، الوجود بالفعل، الصورة، الهيولى، الله، التسيير، التخيير، إلخ. إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة فماذا نجد: تراجعاً بطيئاً ولكن متزايداً ومؤكّداً لهذه المقولات والتصوّرات جميعاً لصالح صعود نوع مغاير منها أخذ يحتل مواقعَ السيطرة على الخطاب الفلسفيّ الحديث، مثلاً: المكان، الزمان، الجسم، الذرة، الحركة، العلّة الفاعلة، الصّفات الأوّليّة، الصّفات الثانويّة، قوانين الطّبيعة، الاستقراء إلخ. السّؤال هو كيف نفسّر هذا التبدّل الجذري الّذي طرأ على المقولات والتصوّرات المسيّطرة على الخطاب الفلسفيّ؟ يبدو لي واضحاً من معاينة سريعة للمقولات والتصوّرات الجديدة أنّها مستمدّة ومشتقّة كلّها من العلم الحديث وخطابه ونظرياته ومشكلاته. باختصار، فرضت الكوزمولوجيا العلميّة الجديدة تدريجياً على الفلاسفة (والفلسفة) خطابها وتصوّراتها ومقولاتها كما أمْلَتْ عليهم طبيعةَ المشكلات والمسائل والأسئلة الّتي ينبغي عليهم تناولها ومعالجتها وحدّدت لهم نوعَ الحلول والأجوبة المقبولة الّتي يمكنهم تقديمها وطرحها دون الارتداد إلى الفكر الأسكولائي الوسيط**

نلاحظ أوّلاً أنّ المقولات والمفاهيم الّتي يرى «العَظْم» أنّها تشكّل إشكاليّة (بالمعنى الالتوسيري) الفكر القروسطي هي مفاهيم ومقولات أرسطيّة وأفلاطونيّة في جوهرها، وأنّ مفاهيم الإشكاليّة الجديدة الّتي تبلورت في القرن السّابع عشر هي مفاهيم غاليليّة ونيوتونيّة في جوهرها. ومن ثَمَّ، فإنّ الثورة الفلسفيّة الّتي واكبت الثورةَ العلميّة كانت في الواقع ثورةً على البرهان الإغريقي، ونجد إرهاصاتها ـ بل ونجدها هي ذاتها ولكن بصورتها العلميّة الكامنة ـ في **مقدِّمة** ابن خلدون. وهذا الانقلاب الجذري هو بالضّبط ما يُغفله الجابري في كلامه المثالي عن العقل الأوروبيّ، إذْ يعتبر الاختلافَ بين الإشكاليّة الإغريقيّة والإشكاليّة الأوروبيّة القروسطيّة وإشكاليّةِ القرن السّابع عشر الأوروبيّة مجرَّدَ اختلافٍ عرضيّ لا يمسّ الجوهرَ البرهاني للعقل الأوروبيّ، كما أنّه يعتبر درجة التجانس بين

البرهان الإغريقي والقروسطي وبين البرهان الغاليليّ البيكونيّ أعلى بكثير من درجة التجانس بين البيان والعرفان من جهة وبين البرهان الأرسطي من جهة أخرى.

بيد أنّ صادق جلال العظم لا يكتفي ببيان مظاهر القطيعة بين الإشكاليّة الحديثة والإشكاليّة القروسطيّة ولا بإقرار حقيقة هذه القطيعة، وإنّما يشير إلى أساسها التّاريخيّ الاجتماعيّ وجذورها الطبقيّة العميقة الغَوْر في تربة الحضارة الأوروبيّة الحديثة. فالقوى الاجتماعيّة الصاعدة المسؤولة عن توفير شروط نشوء العلم هي نفسها المسؤولة عن صنع الثورة الفلسفيّة المذكورة. فكما يقول صادق جلال العظم، فإنّه:

> ((يبقى صحيحاً أنّ البرجوازيّة الثوريّة الّتي جابهت الوحيَ بالعقل، واللاهوتَ بالميكانيك، والآخرةَ بالطّبيعة، والتعميةَ الإسكولائيّة بالوضوح العلميّ، والقياسَ الأرسطي ـ التوماني بالاستقراءِ البيكونيّ، هي ذاتها البرجوازيّة الّتي جابهت التيوقراطيّةَ بالعلمانيّة، والحقوقَ الآلهيّة بالعقد الاجتماعيّ، والامتيازاتِ الارستقراطيّةَ بالحقوق الطّبيعيّة، وتراتبيّةَ الحَسَب والنَّسب واللّقب بالمساواة الحقوقيّة بين البشر، والاستبدادَ الغربيّ باللّيبراليّة، والتبعيّةَ الإقطاعيّة بالحرّيّة الفرديّة.

إنّها حركة واحدة تبدّت في عدّة مظاهر، إنّها روح وثّابةٌ تحدّت القديم واحدثتْ قطيعةً معه على كلّ صعيد، مستمدّة أسلحتها من العلم وعقلانيته في مجابهة الإقطاع ومؤسّساته.

لاحظ كيف أنّ صادق جلال العظم يضع الاستقراء البيكونيّ في مجابهة القياس (البرهان) الأرسطي ـ التوماني، مثلما يضع الوضوحَ العلمي في مجابهة التعميّة الإسكولائيّة بعكس ما يفعله الجابري الّذي يضع البرهان الأرسطيّ والاسكولائيّة الرُّشْدِيّة في مجابهة العرفان المشرقي (وضمناً في مجابهة البيان السُّنيّ) ويغيِّب الفرق الجوهريّ بين القياس الأرسطي ـ التوماني والاستقراء البيكونيّ الغاليليّ.

> كان من الممكن بناء فلسفة مادّية عقلانيّة جديدة في حضارتنا على قاعدة الثورة العلميّة الّتي أحدثها ابن خلدون في مجالَيِ التّاريخ والاجتماع لو تسنّى لهذه الثورة أن تتجذّر في تربة حضارتنا إلى تيّار اجتماعي مؤسّساتي جارف.

هذا من حيث الانقلابُ الجذريّ الّذي أصاب المنهج. وبطبيعة الحال، فقد انعكس ذلك كلّه على الرؤيّة الفلسفيّة، بالنّظر إلى الوشائج العضويّة بين المنهج والرؤيّة. فالبرهان الأرسطي لا يمكن فصله عن الرؤيّة الفلسفيّة الأرسطيّة، بما ذلك جانبها المتعلّق بالطّبيعة. وعليه، فإنّ النّقد الّذي وجّهه بيكون وغاليليو إلى البرهان الأرسطيّ في ميدان الطّبيعة قوَّضَ في النهاية أركانَ الرؤيّة الأرسطيّة برمّتها، وأقام على أنقاضها رؤيةً فلسفيّة جديدة. ويرى صادق جلال العظم أنّ قلبَ هذه الرؤية الفلسفيّة الجديدة تمثّل في الماديّة الميكانيكيّة (بصورتيها الديكارتيّة والذرّية). فهذه الفلسفة شكّلت محوَر النّشاط الفلسفيّ منذ القرن السّابع عشر وحتّى نهاية القرن التاسع عشر، لكونها شكّلتِ الأساس الفلسفيّ الأنطولوجيّ العفويّ لعلم الطّبيعة الغاليليّ النيوتونيّ. وهذا لا يعني بالطّبع أنّ الفلسفات الّتي نشأت في تلك الفترة لم تكن سوى صورة مختلفة للماديّة الميكانيكيّة. كلا! إنّ ما يعنيه ذلك هو أنّ الّذي وحّد بين هذه الفلسفات المتباينة هو كونها ردودَ فعلٍ متباينةً من قبل فئات اجتماعيّة متباينة للعلم وفلسفته المتمثّلة في الماديّة الميكانيكيّة. فهناك من سعى إلى بلورة الماديّة الميكانيكيّة بأقصى ما استطاعه من دقّة وشمول، كالفيلسوف البريطاني توماس هوبز مثلاً، الّذي حاول تأسيس الأخلاق والسّياسة على قاعدة الذرّات الغاليليّة. وهناك من حاول التشبّث حتّى الرّمق الأخير بالرؤية الفلسفيّة القديمة، مثل جلّ أساتذة الجامعات المتنفذين في الجامعات الأوروبيّة. وهناك من أصابه اليأسُ من المعرفة مثل مونتين، ومن دفعه هذا اليأسُ إلى اللاعقلانيّة اللاهوتيّة مثل شارون وباسكال. وهناك من طوّر عقلانيّةً مثاليّةً جديدة في مجابهة الماديّة الميكانيكيّة واستعمل لهذا الغرض أسلحةَ الخصم وطرائقه وأساليبه، مثل لايبنتز. وأخيراً لا آخراً، فهناك من حاول التوفيق بين عالَمِي الروح والمادّة بوضعه حدوداً ماديّة صارمة لمجال فعل المادّية الميكانيكيّة، مثل أبي الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت. المادّية الميكانيكيّة إذاً هي محور الفلسفة الأوروبيّة الحديثة مثلما كانت الأرسطيّة محور الفلسفة العربيّة الإسلاميّة والسكولائيّة المسيحيّة. وبعبارة أخرى، فالفلسفة الأوروبيّة الحديثة هي في جوهرها محاولات متعدّدة لتنظير الكامن الفلسفيّ في الظاهر العلميّ والتعامل معه. وهي في جلّها محاولات واعية في هذا الصدد. ونشير هنا إلى العلاقة الواعية القويّة الّتي كانت تربط هوبز مع غاليليو، ولوك مع نيوتن، وكانط مع النيوتونيّة في شكلها اللابلاسي، وماركس مع داروين. وعلى هذا الأساس نقول إنّه كان من الممكن بناء فلسفة ماديّة عقلانيّة جديدة في حضارتنا على قاعدة الثورة العلميّة الّتي أحدثها ابن خلدون في مجالَيِ التّاريخ والاجتماع لو تسنّى لهذه الثورة أن تتجذّر في تربة حضارتنا وتتحوّل إلى تيار اجتماعيّ مؤسّساتي جارف. ومن ذلك تنبع دعوتنا إلى تبنّي الخلدونيّة بديلاً عن الرُّشْدِيّة الّتي يدعو إليها محمّد عابد الجابريّ.