Eurocentrism and its Impact on Arab thought (A Critical View)

Dr. Haitham Tawfiq Al-Atwani*

(Received 4 / 5 / 2025. Accepted 15 / 10 / 2025)

□ ABSTRACT □

This research uses analysis and synthesis to explore the historical rise of European and Eastern centralism, focusing particularly on Orientalism and its influence on Arab intellectuals. It examines how certain philosophers contributed to the philosophical foundation of Eurocentrism and its exclusionary stance toward non-European thought. The study critiques the claim that Western rationality alone leads to truth and perfection, which has led to the marginalization of Eastern philosophy under the pretense that it lacks a rational method. This perspective positions European history as the sole model of rational civilization. The research also investigates the link between Eurocentrism and the idea of progress, distinguishing it from mere change or evolution. It argues that progress reflects human will, and history is its counterpart—where humanity, through its limitless potential, gains the ability to understand and master both self and nature. This understanding fuels the aspiration to explain, control, and dominate all aspects of life, free from external authority.

Key Words: History, East, centralism, civilization, progress.

Copyright **:**Latakia University journal (formerly tishreen) -Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

* **Assistant Professor, Al-Rasheed International University for Science and Technology, Damascus, Sahnaya. haythamalatwany@gmail.com**

المركزية الأوروبية وتأثيرها في الفكر العربي
(رؤية نقدية)

د. هيثم توفيق العطواني*

(تاريخ الإيداع 4 / 5 / 2025. قُبِل للنشر في 15 / 10 / 2025)

□ ملخص □

بيّن هذا البحث اعتماداً على أدوات التحليل والتركيب نشوء المركزيتين الأوربية، والشرقية، تاريخيّا، ممّا استدعى دراسة نشوء الاستشراق، وأثر ذلك كلّه لدى المثقّفين العرب، ودور بعض الفلاسفة في التأسيس الفلسفيّ في تبلور المركزيّة الأوربيّة، وأسباب نزعتها الاقصائيّة لما عداها، استناداً إلى حجج غريبة عن روح الفلسفة ومنطق التاريخ، بزعم أنّ حركة العقل الغربيّ تتحو نحو الكمال والحقيقة، إذ يغدو تاريخ الحضارة العقليّة تاريخاً للشعوب الأوروبيّة ونموذجاً يُحتذى. وبهذا تمّ تغييب الفكر الشرقيّ من تاريخ الفلسفة، بدعوى غياب الطريقة العقلانية لديه، واستئثار الغرب بحضورها، وتمّت دراسة علاقة المركزيّة الأوروبيّة مع التقدّم والتمييز بينه وبين بعض المفاهيم مثل: التطوّر، التغيير.. فالتقدّم تعبير عن إرادة الإنسان الذي يصنعه. والتاريخ هو الوجه الآخر للتقدّم، إذ أصبح الإنسان، بفضل ملكاته غير المحدودة، قادراً على فهم ذاته والطبيعة بعيداً عن أيّ وصاية خارجية. وأصبح الأمل كبيراً بتحقيق طموحاته في تفسير الظواهر جميعها من أجل ضبطها والسيطرة عليها.

الكلمات المفتاحية: التاريخ، الشرق، المركزية، الحضارة، التقدم.

حقوق النشر : مجلة جامعة اللاذقية (تشرين سابقاً)- سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY-NC-SA 04

* مدرس ، جامعة الرشيد الدولية الخاصة للعلوم والتكنولوجيا، دمشق، صحنايا. haythamalatwany@gmail.com

أوّلاً: مقدمة:

تقتضي الضرورة العلمية والعملية دراسة المركزية الأوروبية (Eurocentrism) نقديّاً، عبر تحليل أسباب التمركز ونزعتها الاقصائية، إذ فرضت تلك المركزية حضوراً لافتاً لدى معظم المفكرين العرب سواء بالقبول أم بالرفض، وقد شُغِلت بتقديم البراهين على أن تاريخ الحضارة العقلية، إنما هو تاريخ للشعوب الأوروبية، وما قدمته الشعوب الأُخرى في الشرق، لم يكن إلا عبارة عن فِكَرٍ لا ترقى الى المستوى الفلسفي والإنتاج العلمي، وهذا يؤدي الى رفض كل ما هو خارج نتاجات الغرب ورؤاه، انطلاقاً من وهم الخصوصية المطلقة لتاريخه، وهي بهذا تُحيل الى الثنائية، الشرق شرق والغرب غرب، ولا يمكن أن يلتقيا، فالتقنية والديمقراطية صورة عن الغرب والتاريخ الحقيقي، بينما تتشكل ماهية الشرق من الشعر والسحر والايمان والاستبداد، وبهذا يمكن تكثيف المقولات التي تستند إليها تلك المركزية، انها تنطوي على عنصرين هما: ايديولوجيا الانتصار، وايديولوجيا الخلاص. ولها تجليات في إطار العلوم الاجتماعية، الأنثروبولوجيا والتاريخ والأدب والثقافة عموماً، وهذا ما يمكن دراسته في أبحاث موسعة ومعمقة قادمة، إضافة إلى دراسة النيوليبرالية التي تعتبر امتداداً للمركزية الأوروبية في العولمة.

تتبع أهمية هذا العمل في محاولة الكشف عن الجذور التاريخية والثقافية للمركزية الأوروبية، وأثرها لدى المثقفين العرب، وتبيان العلاقة المركبة بينها وبين التقدم (Progress)، الذي كان أحد اسباب ثقة أنصار تلك المركزية بتفوق الغرب الدائم على ما عداه، انطلاقا من أن البشرية تتقدم في مراحل تطورها نحو نموذج واحد مهما اختلفت تفاصيله، انه النموذج الغربي، متجاهلين منطق التاريخ وسيرورته المعقدة.

ثانياً: العرض:

1- الجذور التاريخيّة للمركزيّة الأوروبية:

بدأ الاهتمام الأوروبي بالعالم العربي في القرن الثاني عشر، ربما بسبب، الفضول النظري لمعرفة ثقافة الشرق، وأطماع سادة المدن التجارية الإيطالية، بإمكاناته الغنية، "انه طلب الشرق، خدمة للمخططات الاستعمارية التوسعية، وطلب الشرق لأنه بلاد العجائب، وهناك من يطلب الشرق من أجل روحانيته، بعد أن فقدت أوروبا روحانيتها"[1]، وقد يكون للحروب الصليبيّة دوراً ما، برغم نتائجها المدمرة، "إذ شكلت جسراً تفاعل عبره الشرق بالغرب، ونشأ، انطلاقاً منه، الاهتمام به، والبحث في معظم أموره"[2] استمر هذا الاهتمام بالشرق الى مراحل تاريخيّة لاحقة، وصولاً للقرن الثامن عشر أثناء حملة نابليون الى مصر1798، لتحقيق مكاسب اقتصادية وحربية وثقافية، ومن المرجح أن البذرة الأولى للاستشراق (Orientalism)، والبحث في الشرق، قد وُجدت في تلك المرحلة التاريخيّة، وشهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر انتقال بعض المجتمعات الرأسمالية الأوروبية، من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية القائمة على المنافسة الحرة، الى علاقات جديدة ترتكز على المركزية في الاقتصاد، مما حتم تصدير رؤوس الأموال الى بلدان يحكمها النمط الاقطاعي، من أجل استثمارها، واستخدام أسلوب القمع والإخضاع الثقافي المباشر، وكان ذلك القرن يحبل بإرهاصات التغيير بالنسبة للواقع العربي الخاضع للإمبراطوريّة العثمانيّة الاقطاعية.

[1] **الجابري، محمد عابد: المسألة الثقافية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص270-271.**
[2] **تيزيني، طيب: من التراث الى الثورة، ج1، ط1، دار دمشق، سورية، دار الجيل بيروت،1970، ص527.**

انطلقت ضمن هذا المناخ حركة الاستشراق، ومن المرجح ارتباط أحد أسباب نشوئها بآفاق الحرب النفسيّة الاستعماريّة؛ لكن من الخطأ المنهجي الاعتقاد بأن اهتمام الغرب بتراث الشرق، كان سببه فقط المطامع الاستعمارية، كما يظن حاملي الأيديولوجيات المتصلبة، الذين رفضوا الاستشراق، بزعم أنه غير قادر على فهم الشرق.

يتجسد الاستشراق بوصفه ظاهرة معقدة، لها إشكالياتها، بنيويّاً ووظيفيّاً، في سياق صيرورة تاريخية تتداخل في متنها العناصر كلها، إنها أكثر شمولاً من أن تُفسَّر بعنصر واحد فقط، فقد تحول الى مراكز، مرتبطة بمصالح اقتصادية، واستراتيجية، وان اتهام المستشرقين عامة "بالتمهيد للتغلغل الاستعماري، فيما قاموا به من دراسات إن هو إلا تبسيط.... وهو خاطئ بصورة مطلقة"[3]، بالرغم من وجود مستشرقين انطلقوا من مواقع آفاق الاستعمار الرأسمالي الحديث، وآخرون تعاملوا مع حكوماتهم برؤية نقدية، ترفض خياراتها التوسعيّة، انطلاقاً من مبادئهم التي تبلورت بفضل الموروث الإنساني لحركتي النهضة والأنوار البورجوازيتين، ومن أمثلة هؤلاء المستشرق الألماني الغربي (بيتر بافمان) الذي فهم الاستشراق بأنه البحث العلمي عن حقيقة الحضارة والثقافة الشرقية، انطلاقاً من انها جزء لا يتجزأ من الثقافة العالمية، "نحن بحاجة إلى معرفة الثقافة الشرقيّة أيضاً...، وفي اعتقادنا أن من وظائف المستشرقين تقريب افهام مواطنيهم الغربيين إلى حقيقتها، لأن لها قيماً توازي القيم التي نجدها في الثقافة الغربيّة"[4].

حدثت في القرن التاسع عشر وما بعد، محاولات البحث في تاريخ الشرق، استنادا الى منهجية البحث العلمي والمادية الجدلية والتاريخيّة، بفضل ماركس وأنجلز، وهما استمرار لهيجل والفكر التنويري في العالم، وتبلور لاحقاً اتجاه الاستشراق الماركسي، استناداً الى المنهجية العلمية، التي كانت تتطور بتطور ابحاثهم، فالاستشراق اذن واقع معرفي مارسته أوروبا على الشرق، والمستشرق، هو " العالم المتخصص في معرفة الشرق ولغاته وآدابه، والاستشراق هو بالذات هذه المعرفة وقد تراكمت وترسخت في تقليد وانتظمت في نسق له مقدمات ونتائج ويعمل بتقنيات ومناهج مخصوصة"[5].

2- رؤى المثقفين العرب للاستشراق:

تبين لي، ومن خلال دراسة موضوعي، ظهور مواقف متعددة لدى المفكرين العرب من الاستشراق، يمكن إجمالها في موقفين: تجلى الموقف الأول في الرفض المطلق لحركة الاستشراق، بينما الثاني، اتخذ المنحى التحليلي والنقدي لهذه الظاهرة، بالرغم من عدم الاتفاق المطلق بين اقطابه.

أ. الاتجاه الأول الرافض للاستشراق:

يرى أنصاره أن الاستشراق عبارة عن حركة استكشافية تبشيريّة، واكبت وعززت الحملات الصليبية، الجديدة لأواخر القرن الماضي، والنصف الأول من هذا القرن، والمتمثلة في الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية مما "يحتم على المثقف المسلم، فضح حقيقة الاستشراق العدوانية التآمرية، ومعظم المعبرين عن هذا الاتجاه من المفكرين التقليديين والدعاة السلفيين"[6]، ومن أمثلة هذا الاتجاه، كتاب (الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) لمؤلفه: محمد البهي، ويبرهن فيه، "أن المستشرق مبشر وباعث، لمقالات هي سموم مبثوثة لتقويض الهوية الإسلامية ومحوها"[7]، انه يرفض الاستشراق، بزعم أنه يشوه صورة الإسلام، كما ينطلق معظم الرافضين للاستشراق، مما يظنون أنه بدهية فحواها،

[3] نفسه، ص531، نقلاً عن: حوار مع مكسيم رودنسون، مجلة الفكر العربي، بيروت ك1، 1978، ص201.
[4] نفسه، ص534، نقلا عن: مجلة الثقافة العربية العدد الثالث مارس1975، طرابلس، ليبيا، ص65.
[5] حميش، سالم: الاستشراق في أفق انسداده، ط1، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991، ص7.
[6] نفسه، ص93.
[7] نفسه ص 94.

"الإدراك الديني تجربة روحية حدسية، ولا يمكن التقاطها بالمناهج التحليلية والنقدية، وهؤلاء الذين يكونون خارج نظام ديني لا يمكنهم اقتناص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام"[8]. تؤدي هذه النظرة الى أن دراسة البنى الإسلامية، غير جائزة إلا لأهلها، المؤمنون بالكتاب والرسالة، ولا يحق لغيرهم من المستشرقين، البحث في الإسلام وحقيقته، لابتعادهم عن الموضوعية.

رفض أصحابُ هذا الاتجاه المؤسسةَ الاستشراقية، عدا الأعمال التي كانت تمجد حضارتهم، وأهم معيار للموضوعية عندهم إسلام المستشرقين، فقد قسمهم شوقي أبو خليل الى أنواع ثلاثة:

"الأول: جاحدون متعصبون؛ الثاني: أصحاب نية حسنة، لكنهم لم يثبتوا حقيقة الادعاءات التي أفصحوا عنها؛ الثالث: منصفون موضوعيون استطاعوا أن يستشفوا حقيقة الإسلام، وأن يتبينوا أبعاده، ومنهم من قاده الايمان والعقل والاقتناع الى الإسلام فأسلم..."[9].

ب. الاتجاه الثاني الناقد للاستشراق:

تبلور في الفكر العربي خطاب نقدي، تجاه أعمال المستشرقين، بما كانت تمثله من سلطة معرفية، تميز هذا الاتجاه بالتحليل النقدي الموضوعي، ومن هؤلاء المفكرين الذين سندرس بعضهم: **أنور عبد الملك، هشام جعيط، عبدالله العروي، محمد أركون، إدوارد سعيد**، الذي تعرض الى موضوع الثقافة العالمية، والخصوصيات الثقافية القومية، مطالبا بالاعتراف بالتعددية الثقافية على المستوى العالمي، وانفتاح الثقافة العالمية على غيرها من الثقافات، والثقافة التي يُعنيها سعيد هي "ثقافة الغرب الطاغية"[10]، انها الثقافة الأوروبية الغربية ذات الطابع الشمولي، وبه تحتل كامل الفضاء الثقافي، طامحة الى الغاء كل ما عداها، عبر الظهور بمظهر الثقافة الواحدة بالمطلق.

إن كتاب **إدوارد سعيد** Orientalism (1978) من الكتب النقدية المهمة في مجال الدراسات الاستشراقية، فقد عالج الشرق كما أنتجه الغرب. وأرى أنه قد شكل حالة متميزة وفريدة، إذ إنه عاش في مستعمرتين إنجليزيتين (فلسطين ومصر) ثم في الولايات المتحدة الأمريكية. وكانت ثقافته كلها غربية، لكن دون أن تمحو شعوره القديم المتأصل بشرقيته، وقد نقد الاستشراق واعتبره "أسلوب غربي في الهيمنة، وممارسة الهيمنة في السيادة على الشرق"[11]. فالاستشراق لديه يشكل بعداً رئيسياً للثقافة السياسية والفكرية الحديثة، وهو بهذه الصفة أقل ارتباطاً بالشرق منه بالعالم الغربي. وهو يشير إلى العديد من الميادين المتقاطعة، منها "العلاقة التاريخية والثقافية بين أوروبا وآسيا، والتي تمتد في 4000 سنة في التاريخ، والنظام التدريسي العلمي في الغرب في مطلع القرن التاسع عشر، والذي أتاح إمكانية التخصص في دراسة مختلف الثقافات والتراثات الشرقية والافتراضات الإيديولوجية عن الشرق"[12]. فالقاسم المشترك بين تلك الجوانب هو الخط الفاصل بين الشرق والغرب، إنه من صنع البشر، سماها إدوارد سعيد الجغرافيا المتخيلة، أكثر من كونها حقيقة طبيعية. لكن ذلك لا يعني بأن الانقسام بين الشرق والغرب ثابت لا يتبدل، كما لا يعني أنه خيالي فقط، إنه يعني، وانسجاماً مع الجوانب التي يسميها فيكو Vico، أن "الشرق والغرب حقيقتان أنتجهما البشر، ويتوجب بالتالي أن يُدرسا كعناصر مكوِّنة للعالم الاجتماعي وليس العالم المقدس أو الطبيعي"[13].

---

[8] نفسه ص96.

[9] العميم، علي: العلمانية والممانعة الإسلامية، محاورات في النهضة والحداثة، ط1، دار الساقي، بيروت، 1999،ص184.

[10] عامل، مهدي: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق ادوارد سعيد، ط2، الفارابي، بيروت، 1986، ص7.

[11] سعيد، إدوارد: الاستشراق، المعرفة- السلطة- الإنشاء، تعريب: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981، ص15.

[12] سعيد، إدوارد: تعقيبات على الاستشراق، ت: صبحي حديدي، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، 1991، ص34.

[13] نفسه، ص34-35.

ويرى **محمد أركون** في سياق نقده للاستشراق ضرورة تطوير وتحديث مناهج الدراسات الإسلامية، وقد سعى إلى الإفلات من هيمنة المستشرقين على سعيد المنهج والثقافة والرؤى الفكرية، "أما المستشرقون، فقد اهتموا بشكل خاص باعتراضات عبد الله العروي وأنور عبد الملك وهشام جعيط وإدوارد سعيد"[14]، ويذهب أركون إلى أن هؤلاء الكتاب العرب عندما ينتقدون المستشرقين إنما ينتقدونهم من موقع المنهجية العلمية الغربية نفسها.

وكان **أنور عبد الملك** أول من استخدم، مفهوم (أزمة) الاستشراق، عبر تحليل نقدي متسائلاً: "هل هي أزمة معرفية في إشكالياته، ومناهجه، أم أنها أزمة موضوعية في نوع علاقته بالعالم الذي يدرسه، أم هي ناجمة عن ظهور علماء جدد ينافسون المستشرقين في الحقل الدراسي الذي احتكره الاستشراق"[15]. ويعتقد أن من أسباب تلك الأزمة، نهوض حركات التحرر الوطني في البلدان المستعمَرة، وأثره في زعزعة مسلمات سلطات المعرفة الاستشراقية، وإضعاف نزوعها الى الهيمنة، أضافة الى رؤيته أن الاستشراق تعبير أيديولوجي عما يسميها (المحورية الأوروبية) القائمة على أساس تضخيم المركز الأوروبي، علميّاً ووظيفيّاً، وتهميش ما عداه مما ينتج عنه على الصعيد المعرفي الاقلال من شأن الدارسين والباحثين القوميين، وإعطاء الأهمية للكتابات الاستشراقية بدعوى موضوعيتها، وتقدمها المنهجي، انطلاقا من ان العلم والتقنية الحديثة شموليان، وهما ثمرة من ثمرات الغرب. ومع انكشاف تهافت هذه الرؤى، أُصيبت المحورية الأوروبية بوعكة معرفية، في صميم تعبيرها الأيديولوجي، كما يعبر عن ذلك عبد الملك، الذي يستنتج أن الاستشراق فقد قدراته على السيطرة على موضوعه.

ويرى **الجابري** أن هناك تحولا وليس أزمة فيما يتعلق بالاستشراق، فلم يعد الأوروبيون في حاجة الى مستشرقين من بني جلدتهم ينقلون إليهم (خبر) الشرق، "فهناك من أبناء الشرق نفسه من يقومون بـ(المهمة)، سواء داخل (مراكز بحث) في أوروبا أو أمريكا، أو داخل مراكز دراسات في كثير من العواصم العربية وهذا يكفي"[16].

أما **هشام جعيط**، انطلق من نفسية المستشرق، كما يصوغها ويحركها موقعه وتخصصه ومناهجه "فالمستشرق المتعمق في الدراسات كثيراً ما يكون ميّالاً الى (الإقامة المريحة) في الانتماء الأوروبي الكلي وبالتالي الى تأكيد نموذجيّة قدر أوروبا"[17]. وانه يحاول تجاوز الاغتراب في موضوعه أو التعرض لانفصام الأنا وانفجار انسجامه و لانتهاء اليقينيات وتصادم القيم وقد ينعكس هذا الموقف النفسي سلباً على مناهج ودراسات المستشرقين المقارنة بحيث يخرج ماضي أوروبا بمبادئه الروحية متفوقاً منتصراً، واذا انطلقنا من حالة المستشرق وردوده النفسية، فإنه ربما واجه حرجاً وارباكاً، لكونه لا يدري الى أي جمهور من القراء يتوجه، فإن خاطب مواطنيه يكون عليه "أن يلين هامشية موضوعه بتبسيطه وتجزئته ثم عرضه بالشكل الذي يؤكد على ضمير المخاطب ومركزيته، أما ان توجه الى قرائه الطبيعيين المهتمين، من عرب ومسلمين، فإن النخبة منهم ينزعون عنه صفة التحدث باسم الغرب، أو يعتبرونه على أكبر تقدير كلحظة في وضع عالمي محدد، كانت العلاقات فيه بين الغرب والشرق محكومة بالايديولوجيا الاستعمارية"[18]، فالمستشرق يعيش حالة مزدوجة، واحدة على صعيد الموضوع حيال الغرب، وأخرى من حيث المنهج تجاه الشرق.

ومن الجائز تسجيل بعض المآخذ على رؤية جعيط حول سيكولوجية الاستشراق.

---

[14] أركون، محمد: تاريخية الفكر العربية الإسلامي، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، 1984، ص247-248.

[15] بلقزيز، عبد الاله: نقد الثقافة الغربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 2017، ص79.

[16] الجابري: المسألة الثقافية، مرجع مذكور، ص271.

[17] حميش: الاستشراق، مرجع مذكور، ص98.

[18] نفسه، ص99.

على الرغم من أن الاستشراق التقليدي ظل يخاطب أوروبا المسيحية الوسيطة، ومقارباته للإسلام الديني والثقافي، كانت تقوم على رؤى اختزالية ومسبقات، لكن الانصاف العلمي يقتضي الاعتراف بأن تصحيح مثل هذه الثغرات قد حصل على يد مستشرقين مجددين الذين تبنوا مناهج العلوم الإنسانية، ومفاهيم الخصوصية النسبية، والتكاملية في الأنسقة الثقافية، ويؤكد جعيط أيضاً على نقطة أن وجود الاستشراق خلال قرن على الأقل (1850–1950) قد كان مشروطاً بعجز العالم الإسلامي عن معرفة نفسه، وهذا مؤشر على وصاية فكرية وعلى تخفيض منزلة الشرق، وبالتالي لا ضرورة للاستشراق عندما يعرف الإسلام ذاته، وربما ينتج عن هذه الرؤية المتطرفة والتي تتناقض مع روح العلم ومناهجه، أن تلغي مسائل أساسية، كالحق في معرفة الآخر ومشروعية نظرة الغير والأخذ بها، وجدلية الداخل والخارج، سيما أن أي معرفة ذاتية، لا تعمل بمناهج ذاتية صرفة، بل انها تسهم في ابتكار مناهج طامحة الى الشمولية، ولابد من الخروج من شرنقة ذلك الحقل الدفاعي، وتجديد تعاملنا مع الاستشراق وتقبل الرؤى الإيجابية برمتها مهما كان مصدرها.

ويناقش عبدالله العروي، المستشرق النمساوي، فون غرونباوم، انطلاقاً من تساؤلٍ مُشكَل، هل من مصلحة المسلمين أن يتخذوا من نقد أعمال المستشرقين، منطلقاً للتفكير في شؤونهم، وقد لا حظ أن نقد المستشرقين في معظمه لا يتعدى المستوى الأيديولوجي والسطحي، "الاستشراق ليس تطبيق العلم الغربي على مجتمعات الشرق، بل نلاحظ فيه ضيقاً في الأفق يرجع الى أسباب شتى منها: تكوين المستشرقين أنفسهم، وانتماؤهم الاجتماعي، والأهداف المحددة لتخصصهم، كما أنهم يمثلون قسماً من البيروقراطية الغربية، وهذه الوضعية تحد من قدرتهم على ابداع طرائق منهجية جديدة في مجالهم الخاص"[19]. وعندما ينتقد المفكرون، أعمال المستشرقين، فإنهم لا يتجهون الى تعرية أصولها المنهجية، لقبولها بشروط أو رفضها أو تحويرها، وانما يكتفون بانتقاء تحليلات واحكام واوصاف على حرفيتها، ويربطونها مباشرة بالنزاع السياسي، أو بالصراع الديني الذي دام قروناً، من الضروري الخروج من هذه الحلقة المفرغة التي بدأت منذ جمال الدين الافغاني، ولا بد من الاعتراف أن المستشرقين لا يمثلون تماماً لا الكنيسة ولا الجامعة الحديثة، كما أن من حذا حذو الأفغاني لا يتبع خطوات الفقيه، ولا يتكلم بمنطق النخبة المفكرة العصرية في البلاد الإسلامية.

لقد اختار العروي غرونباوم لدراسته، ونقده، لان منهجيته تتوحد فيها كل الاتجاهات التي يتشاطرها علم الاستشراق، فيكون نقدها بمثابة نقد لكثير من تلك المدارس، ويصدر نقد العروي عن تاريخانيته، أي عن تلك النظرية التي يتبناها والتي تُقر بتاريخية مظاهر الحياة كلها، بقيمها وافكارها ومؤسساتها، أي بانتمائها العضوي الى أزمنتها، وبنسبية حقيقتها وصلاحيتها، بهذه الرؤية عارض العروي تراثية المستشرق معلنا أن "نقده سيكون خاضعاً لأصول البحث التاريخي المعتمد، أي اننا لا نعتبر الا الحقائق التاريخية النسبية المؤقتة التي تظهر وتتحقق في التاريخ كنتيجة لأعمال الانسان الجماعية"[20].

استنتج العروي، بالإفادة من منهجه التاريخاني، أن منهج غرونباوم، يؤدي مراراً إلى التحكم الذاتي، ويمكن البرهنة عليه بأمثلة منها "إهمال العلوم الإسلامية، إذ قلل من أهمية نتائج البحوث في شأنها، باعتبار أن أساس هذا العلم هو غير أساس العلم الحديث، ومن العجيب أن لا ينتبه فون غرونباوم، إلى أن العلم في أوروبا حتى أواخر القرن السابع عشر كان أيضاً يقوم على نظرية معرفية، مخالفة للنظرية الحديثة، بل كانوا يعتقدون، بالتنجيم والسحر وأسرار الكون، مثل كوبرنيكوس، وبرونو وغيرهم"[21].

[19] العروي، عبدالله: العرب والفكر التاريخي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 1992، ص117.
[20] حميش: الاستشراق، مرجع مذكور، ص102.
[21] العروي: العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص133-134.

حلل **سمير أمين** الظروف التاريخية لنشأة نظام خطاب التمركز الأوروبي القائم على التشويه الثقافوي وآثاره المضادة في صياغة وعي مضاد في سياق تمركز أوروبي معكوس، تجسد في نظريات الثقافة "العالمثالثية" وبخاصة العربية. إنه يحدد مواقف عدة كرد فعل على التحديات التي طرحها التوسع الاستعماري، منها رفض مفهوم العالمية وآفاقها، والتأكيد على الحق في التباين عبر تقديس الثقافات الإقليمية، مما يؤدي إلى القول بوجود عوامل ثابتة تتعدى تغيير الظروف التاريخية، وهذا يؤدي إلى إلغاء المشكلة وبعثرة النظرية الاجتماعية، وهذا ما يسميه التشوه الثقافوي الأوروبي المتمركز في الفكر الغربي، وفي الانغلاق الفكري على التراث المحلي للتيارات الفكرية السلفية، إضافة إلى بروز شعار "اقتدوا بالغرب، فهو أحسن العالم الموجود"[22]. وهذه النظرية، برأي سمير أمين، تنشد هدفاً مستحيلاً عندما تقترح على الشعوب أن ترى في النظام الذي كانت ضحيته أنه النظام "الأمثل" وذلك محال دون تغيير جوهري في المبادئ التي يقوم عليها النظام العالمي. هذه المواقف في منظار سمير أمين النقدي كانت استجابة لتحديات التوسع الاستعماري، تستدعي إجابات متعددة منها: رفض فكرة العودة إلى الأصول والحنين إلى الماضي لأنه من غير المنطقي إقامة قطيعة مع العالم المحيط، "فالإجابات الصحيحة هي التي تنسجم مع الاستقلالية والطابع الخلاق للمشروع الوطني الشعبي"[23].

3- الأطر الثقافية والفلسفية للمركزية الأوروبية:

كانت ولادة (أوروبا) و(الغرب) تاريخيّاً، ثمرة من ثمرات حقبة العصر الوسيط، المعقدة، والتي انطوت على كم هائل من العناصر المتداخلة مع بعضها البعض في السياق التاريخي الذي أسهم في ولادتها وبلورتها، تلك العناصر التي تمخض عن تفاعلها جدليّاً، مفهوم أوروبا الغربية، "ذات يوم خرجت أوروبا البشرية من أوروبا الجغرافية، واستولت تدريجيّاً على سائر البسيطة، بدأت بفرض سلاحها وإلهها وقانونها وتجارتها على غيرها، كانت هذه مرحلة من مراحل سيطرتها، وصورة أولى من صورها"[24]. ثم تحولت صورة السيطرة الأوروبية، مع اكتمال الثورة الصناعية، في أواسط القرن الماضي، وتحددت علاقات أوروبا بغيرها بأشكال متعددة، حيث امتزج العنف والاقناع والتهديد، وتتلمذت الشعوب تباعاً لأوروبا، فكان عهد الإصلاح، عهد الأوربة، وبدأت العلاقات بين أوروبا وغيرها، في حوار يبدو أنه لا يمكن أن ينقطع. وهكذا فإن مفهوم (أوروبا الغربية) "لم يمتثل للمعنى الجغرافي الذي يوحي به، فقد راهن منذ البدء على المقاصد الثقافية، والسياسية، والدينية، ومن ثم عزز مجموعة من الصفات والخصائص، العرقية والحضارية والدينية على انها ركائز قارة، تُشكل أسس هويته، وغذى هذا المفهوم ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكالية هو (المركزية الغربية)"[25]. وتمت عبر هذا المفهوم محاولات تأسيس ونشر وجهة نظر حول الغرب، اعتماداً على مكونات تاريخيّة تنسجم مع رؤيته، بوصفها جذوراً خاصة به، وإقصاء كل ما هو ليس غربيّاً خارج الحقل التاريخي الذي أصبح الغرب مركزه، وتستند المركزية الأوروبية الى فكرة الربط بين الولادة الرمزية للغرب الحديث، بسبب تطور العلم والتفكير العلمي على الضد من الاطار الذي رسمه النموذج اللاهوتي في العصور الوسطى، عندما كان ذلك النموذج هو المرجعية التي توجه السجال الفلسفي والفكري، فقد كان- وبسبب سيطرة الكنيسة- المعنى الديني للحياة هو المرجع الأساسي في تنظيم شؤونها، وتنظيم علاقة الناس بعضهم ببعض، وعلاقتهم مع الله. وقد حدد هيدجر (1889-1976) المؤشرات المميزة لولادة العصر

[22] أمين، سمير: نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت، 1989، ص9-10.
[23] نفسه، ص176.
[24] العروي، عبدالله: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1988، ص155.
[25] إبراهيم، عبد الله: المركزية الغربية، إشكالية التمركز حول الذات، ط1، لمركز الثقافي العربي، المغرب، 1997، ص13.

الحديث، من خلال مجموعة متداخلة من الظواهر التي أدى تفاعلها الى ظهور الغرب المنفصل عن العصر الوسيط وهي "العلم والتقنية الميكانيكية، ودخول الفن أفق الاستيتيقا الشيء الذي يعني أنه قد صار موضوعاً لما يسمى بالتجربة المعيشة، ليتحول بعد ذلك الى تعبير عن الحياة الإنسانية"[26]، إضافة الى القطيعة مع المقدسات واستبعادها.

ظهر اتجاه قائم على نظرية الجنس، والنظر الى العرب والشرقيين عموماً في مقابل الغربيين، إما لأنهم محكومون بالقصور الطبيعي المطلق عن الابداعات العقلية، أو "باقتصار ممكناتهم العقليّة على طريقة معينة في التفكير دون غيرها، كالطريقة التحليلية أو التركيبية، أو بأن آفاقهم النظرية والعملية تنحصران في مجال الروحانيات بمعناها الغيبي"[27]. تنطلق هذه الافتراضات في تصنيف شعوب العالم على أساس الإمكانيات المعرفيّة، بحكم الفطرة، وتصل الى نتائج متناقضة مع ماهية العلم، وهي أن تاريخ الحضارة العقلية أنما هو تاريخ الشعوب الأوروبية، وان "تطور القيم الحقيقية في ميادين العلم والفن والفلسفة والآداب انما يجري في أوروبا وحدها، ولذا فإنها مركز الحضارة ومعيار تقييم إنجازات الثقافات الأخرى"[28]، وينتج عن ذلك أن ما قدمته بقية الشعوب، في الشرق، ليس الا تجليات ومواقف ميتافيزيقية خالصة لا ترقى الى مستوى التفكير المنطقي، وبالتالي فإن العصور العربية الوسيطة، امتداد ميكانيكي كمّي للمرحلة اليونانية القديمة، ولا تنطوي على أي جديد، لأن المفكرين العرب كانوا حافظي التراث اليوناني وناقليه الى أوروبا فقط.

تتجلى النظرية العرقية (التصنيف الجنسي) لشعوب العالم في مركزية الفلسفة في الغرب، حيث ترجع هذه النظرية في جذورها المعرفية الى ما نتج عن دراسة الثقافة البشريّة من أن "وحدة هذه الثقافة البشريّة تظهر بأشكال تبدو متناقضة، لذلك يسهل إضفاء الطابع المطلق على الخصائص المميزة لكل من الثقافات الوطنيّة، واضفاء الطابع المطلق على الفوارق بين هذه الثقافات، بحيث يمكن أن تُبنى على هذا الأساس "نظرية" متكاملة"[29].

وربما يكون للفيلسوف الألماني هيجل (1770–1831) الدور الأبرز في التنظير للمركزية الأوروبية فلسفيّاً، في التفكير الأوروبي الحديث، بتمييزه الفلسفة عن الدين، الذي ظهر قبلها تاريخيّاً، وبه كانت تعبر الشعوب عن تصوراتها لماهيه الكون الطبيعيّة (الروح المطلقة) وعلاقة الانسان بها، ويعد الدين، اول شكل لمعرفة الروح المطلقة ذاتها، انه يلامسها بالتأمل الخارجي المباشر، بينما تدرك الفلسفة هذه الروح من داخلها، وقد أشاد هيجل بديانة اليونان، وشغفهم بالحياة، اذ رأى في ديانتهم " ديانة أناس أحرار لا يعرفون وطأة الخطيئة، ولا يعفرون جباههم تحت أقدام الهة متجبرة متعالية، وانما يخلصون لآلهتهم التي تحرس لهم المدينة، ويتفانون في خدمتها لأنها تحمي لهم مجتمعهم"[30]، واستنتج أن العرب لم يطرحوا "أي مبدأ أعلى، حق، للعقل الواعي لذاته، وبالتالي لم يدفعوا بالفلسفة الى الأمام"[31]. ويعود السبب في ذلك الى انهم لا يعرفون سوى الوحي، أي السبب الخارجي، وربما نلمس هنا الشرخ بين المنهج الجدلي لدى هيجل، ونظريته الميتافيزيقية، وهذا ما يبدو من خلال إفصاحه "أن ما نطلق عليه اسم الفلسفة الشرقية يشكل بالأساس، الى حد كبير، الطريقة الدينية للتصورات، والآراء الدينية، لدى الشعوب الشرقية، وهي التصورات والآراء التي تُفهم أول وهلة أنها

[26] نفسه، ص59.
[27] مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج1، ط6، دار الفارابي، بيروت، 1988، ص113-114.
[28] يفريموفا، ناتاليا وسلوم، توفيق: معجم العلوم الاجتماعية، مصطلحات وأعلام، روسي، إنكليزي، عربي، ط1، دار التقدم، موسكو، 1992، ص196.
[29] مروة: النزعات المادية، ج1، مرجع مذكور ص121.
[30] إبراهيم، زكريا: هيجل أو المثالية المطلقة، ط1، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1970، ص37.
[31] تيزيني: من التراث الى الثورة، ج1، مرجع مذكور، ص593.

فلسفة"[32]. ويرى أن العناصر الفلسفية المتموضعة في الدين، لا تدخل في الفلسفة، لأنه يجب أن نأخذ بوجهة النظر التي تهتم بالفلسفة لا بالعناصر الفلسفية بصورة مطلقة، ولا بالأفكار المتناثرة في متن الأساطير، من هنا رأى ضرورة حذف الفلسفة الشرقية من تاريخ الفلسفة، لأنها، وبالرغم من احتوائها على بعض الأفكار العميقة، الا أنها تحتوي تلك الأفكار بشكل مستتر، "لابد من شطب الفكر الشرقي من تاريخ الفلسفة، لكنني سأتقدم ببعض الملاحظات عنه، ففي السابق كنت التزم الصمت تجاهه اطلاقاً، وفي الفترة الأخيرة فقط أُتيح لنا مجال الحكم عليه"[33]. وعند محاولة تفسير موقف هيجل من الفكر الشرقي، تظهر مجموعة فرضيات منها، عدم اطلاع هيجل على الأصول والمصادر الحقيقية للفلسفة الشرقيّة، وقد يكون السبب في منهجه الفلسفي، وأسلوب البحث لديه، إذ إن فهمه للفلسفة كان متأثراً بالمواقف الفلسفية التي كان سائدة في أوروبا آنذاك، والتي تذهب الى تأكيد التناقض بين طرق التفكير عند الانسان الشرقي وطرق التفكير عند الانسان الغربي، واستنتجوا بأن طريقة تفكير الشعوب الشرقية غير عقلانية، بينما طرق تفكير الشعوب الغربية عقلانية، تحليلية، ومما لا شك فيه أن أنصار المركزية الأوروبية في الفلسفة، قد فرضوا صفة التناقض ما بين طرق التفكير الشرقية، وطرق التفكير الغربية.

وسعى رينان الى بلورة قواعد عرقيّة للبحث في الفكر الإنساني عامة، والفكر الفلسفي على وجه الخصوص، اذ ميز بين عرقين "السامي" و"الآري" واضعاً الجنس السامي، أو الشرقيين عموماً في مقابل الغربيين وافترض أنهم عاجزون بحكم طبيعتهم عن الابداع العقلي، وتتجلّى ذروة ابداعاتهم في " نطاق الروحانيات بمعناها الغيبي دون الماديّات"[34]. إنه ينطلق من افتراضات غير علميّة في تصنيف الشعوب وتميز بعضها من بعض على أساس القابليّات المعرفية، بحكم التكون الطبيعي منطلقاً من أوهام أن الفوارق بين البشر تقوم على الخصائص العقلية والعنصرية، وفي سياق تنظيره الفلسفي من أجل تسويغ وجهة نظره المتناقضة مع العلم ومنطق التاريخ، يُفصح أنه "ليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب الا ينتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية"[35]. وتؤدي هذه الرؤية الى استنتاج، ان السامي عاجز بطبعه عن التفكير الفلسفي، بسبب هيمنة الفكر الغيبي، وفطرته العاجزة عن التفلسف العقلاني، بينما العرق الآري مهيّأ غريزيّاً، للقيام بعمليات عقلية مجردة عمادها التحليل والتركيب، والتفكير بالوجود وما ينطوي عليه، وبالتالي له الحق وحده في التنظير والعمل الفكري، وما على الآخرين الا الانصياع لكل ما يرغب، فالفلسفة اذن لصيقة بالغرب، وهي غريبة عن طبيعة الفكر الشرقي والعربي، وربما يكون لهذه السمة الدور الأساسي، في اقتران ولادة الغرب الحديث، بظاهرة التفكير العرقي، الذي اسهم في إعادة بناء تاريخ الغرب على أنه نتاج ميزات بشريّة محددة، ومتصلة بمجموعة عرقية على وجه الخصوص، واستنتاج أن الخصوصية العرقية، تشكل معلماً من معالم ظهور الحضارة الغربية الحديثة، يؤدي الى "اختزال العلاقات الاجتماعية المتفاعلة ضمن سياق تاريخي بكل مؤثراته الى طبع أو جملة طبائع ثابتة وابدية، ومتعالية هي التي أظهرت الى الوجود تلك الحضارة"[36]. الاستناد الى هذه الخصوصية العرقية في تفسير الحضارة الغربية، يؤدي الى وضع العلاقات التاريخيّة والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، كلها في سياق تاريخي بكل

[32] مروة: النزعات المادية، ج1، مرجع مذكور، ص 121.
[33] نفسه ص122.
[34] نفسه ص114.
[35] نفسه، ص118، نقلاً عن، رينان: ابن رشد والرشدية، ط1، 1952، ص14-15.
[36] إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع مذكور، ص299.

مؤثراته، في قالب واحد هو جملة طباع ثابتة أزلية، أبدية، ومتعالية هي التي أسهمت في نشوء وبلورة الحضارة، وهذا يعني نسف جميع العناصر الغنية، والمتنوعة، الجغرافية والتاريخية، والبشرية، التي أدت الى ظهور الحضارات، وتؤدي تلك النظرة العرقيّة الى بقاء الحضارات المتفوقة متفوقة للأبد، وعند هذا المستوى من التحليل يظهر التساؤل: هل كانت الجذور المعرفية وحدها اساساً لنظرية المركزية هذه؟ ربما كان للجذور الأيديولوجية ايضاً الدور الفاعل في دعم الجذور المعرفيّة، اذ أن الرأسمالية كانت بحاجة الى تبرير فكري وايديولوجي لسيطرتها في آسية وافريقية، تعادل حاجتها الى التبرير السياسي، وكل هذا من أجل أن يبرر الأوروبي (العقلاني) سيطرته على الآسيوي (اللاعقلاني).

يتضح مما سبق مصدر التناقض المزعوم والمطلق بين الفكر العربي والفلسفة، وتوحيد الفكر الأوروبي فيها، بزعم أن الفلسفة عنصر غريب عن الشرق وطبيعة الفكر العربي، وقد أسهم في تكريس هذه الفكرة، مثقفون وباحثون من الوطن العربي، الذين وجدوا ضالتهم في النظرية العرقيّة، التي تبلورت في سيرورة نمو المركزية الأوروبية، وتجسدت في الوعي الذاتي للبرجوازيات الأوروبية، وهناك من يتبنى فكرة انتفاء إمكانية التفلسف في الفكر السامي، ومنه العربي، بحجة أن موضوعات الفلسفة لا تنسجم مع طبيعة الإسلام، سيما اذا اعتبرنا ان الفلسفة بحثاً ميتافيزيقيّاً، أو وجودياً، ويؤكد النشار ما تذهب اليه المركزية الأوروبية، من جهة أن العرب لم يبدعوا في الفلسفة، وانحصر دورهم في حفظ الفلسفة اليونانية، دون اجتهاد "إننا نتفق مع أرنست رينان في أن المفكرين الإسلاميين قبلوا الفلسفة اليونانيّة قبولا كاملا ولم يبدعوا فيها على الاطلاق"[37]، وهذا يؤدي الى نتيجة مغلوطة، أن الدور الرئيسي للعرب، كان فقط في حفظ ونقل تلك الحضارة، وأنهم قد تمثلوا الفكر اليوناني استجابة لواقعهم آنذاك، وانكار أن يكون العرب قد انشأوا فلسفة بملامح تحمل سمات ظروفهم الموضوعية والذاتيّة، كما يعني أيضاً أن العرب، من حيث هم عرق سامي محكومون بفطرتهم، أن يبقوا اسرى الايديولوجيّة الدينيّة، وكل تطلع منهم نحو مواقف عقليّة، ما هو الا دخيل عليهم، وعلى ذاتيتهم الدينية، البعيدة عن العقلانية والمنطق، واذا خُيّل الينا أن ذلك الفكر ينطوي على عناصر من العقلانية، ليس أكثر، فإن مثل هذه العناصر، لا يمكن أن تكون إلا "عقلانية أسيرة"[38].

وقد رد بعض المؤرخين بدايات التفلسف الإنساني الى اليونان، "ظهرت الفلسفة أول ما ظهرت في اليونان، كما انبثقت في هذه الأمة أيضاً أول نظرية علميّة، وان الأمم جميعاً قبل اليونان لم تصل الى ما وصلت اليه هذه الأمة عجيبة الشأن"[39] واختلفوا فيما بينهم، حول نسبة التفلسف الأول الى شخص معين، منهم مثلا "برتراند رسل، الذي رد التفلسف الى طاليس، عندما اعتبر أن أصل الوجود هو الماء، ورأى فكتور كوزان، أن أول فيلسوف هو سقراط، الذي أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض"[40]. من الواضح مبالغة هذا الفريق في استنتاجاته، وإطلاق احكام حاسمة، وانكار أية صلة للعالم الشرقي القديم بالفلسفة، عبر تأكيد زعمهم أن التفلسف الإنساني ظهر في اليونان. ويرى آخرون أن "الشعب اليوناني هو أصل الرقي، وخالق الحضارة الإنسانية... ولا شيء يتحرك في هذا الكون إلا وهو ذو أصل يوناني"[41]، مؤكدين أن الحضارة الغربية ما هي الا امتداد للمعجزة اليونانية في العلم والفلسفة، تكريسا للفكرة التي تميز بين عقلية

[37] تيزيني: من التراث الى الثورة، مرجع مذكور، ص541، نقلاً عن، علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر، 1962، ص28.

[38] نفسه، ص543، نقلاً عن: عفيف الشرقاوي، ازمة الفلسفة الإسلامية، مجلة الفكر المعاصر- القاهرة، سبتمبر1971، ص98-99.

[39] النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ط7، دار المعارف، القاهرة، 1977، ص29.

[40] فضل الله، مهدي: بدايات التفلسف الإنساني، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1994، ص37.

[41] نفسه، ص37.

الشعوب المختلفة؛ فالأجناس الشرقية تختلف في تركيبها الذهني والثقافي عن الشعوب الغربية، ومن ضمنها الشعب اليوناني، وهي عاجزة بطبيعتها عن الابداع الفلسفي والعلمي.

ومن أهداف المركزيّة الأوروبية: تعرية تواريخ ما عداها من كل نزعة فكرية نقدية، وجعلها تواريخ الروحانيات والطرق الصوفيّة؛ والبرهنة ان الأفكار الشرقية ليست سوى أفكار بدائية ساذجة تعتمد على الخرافات والتصورات الوهميّة، ولا ترقى الى مستوى التفكير الفلسفي، ولا تستحق الدراسة، وفي هذا السياق يمكن فهم مسألة التضخيم المبالغ فيه، لظاهرة الأديان في الشرق، (مهبط الأديان السماويّة).

4- المركزية الشرقية:

برزت ظاهرة جديدة كرد فعل على (المركزية الغربية) باسم (المركزية الشرقية)، تزامناً مع صعود الحركات التحررية في آسية وأفريقيا. تتعين أفكار هذه المركزية في المغالاة بدور ثقافة الشرق وفلسفته في تطور الفلسفة الأوروبية، وإضفاء الطابع المطلق على العناصر الدينية والصوفية في الثقافات الوطنية لبلدان الشرق. انطلق دعاة هذه النزعة من الوجه الآخر للمسألة أي "الشرق وحضارته العريقة الأصليّة"[42]، وكانت تستنكر الاستخفاف بالشرق والاستعلاء عليه، وتسعى لتبيان فضله الكبير على الحضارة الانسانيّة، وتبرهن أن الشرق قد سبق الغرب في مجالات عدة، وأن عليه أن يتعلم منه الكثير، وأن عظمة الشرق تكمن برأي هؤلاء في تدينه وروحانيته.

يرى العروي أن من يناهض أوروبا، في المرحلة الأولية، لا يرى نشاطه في نطاق مجابهة بين قوميتين أو جنسيتين أو عقيدتين وإنما بين تراثين ثقافيين، المهم لديه هو المجابهة بالذات، "لذا لا يهتم كثيراً بتشخيص هوية العدو (أوروبا أو الغرب) ولا هوية الذات (الصين، الإسلام، الشرق بعامة،) فالفكرة الأساسية في هذا الاتجاه هي أن أوروبا غير مكتملة، إذا قيست بالثقافات الشرقية التليدة، قوة أوروبا مستعارة من غيرها، بدليل اسبقية الصين والعرب في الميدان العلمي... وغيرها مر بتجربة مثل تجربتها ليتخطاها نحو مشاريع روحية أغنى وأمثل، لذا، ليس ذلك الغير ضعيفاً لأنه تخلف تقنيا بل لأنه حاد عن أهدافه الروحية، اثر مصائب دهمته، مثل انقضاض المغول والأتراك على دار الاسلام"[43]. لذا يجب أن تتحلى المجتمعات الشرقية بأخلاق السلف الصالح، كي تستعيد (أمجادها)، إن هذه الحركات كلها سلفية، تطرح بديلاً وهميّاً من خلال العودة الى الأصول، كما لو كان من الممكن تجاوز تحديات العصر، والانسلاخ عن العالم المعيش.

يستند دعاة هذا الاتجاه الى طبيعة الانسان الشرقي التي تبلورت في خضم الروحيّة، اذ يعتقدون أنها المنقذ للغرب المفرط في المادية، وينظرون الى التقدم الذي حدث في العالم الحديث على أنه زائف وسطحي في تناوله الجوانب المادية من الحياة، وهم يعتقدون بضرورة العودة الى ميثولوجيا شعوب الشرق، لأنها ينبوع الصفاء والبراءة الانسانيين، وفيها يكمن خلاص الغرب من مشكلاته المتمثلة في الإمكانات الصناعية والعلميّة والتكنولوجية الهائلة، ومن مخاطر الحروب المدُمّرة التي تخرج عن حدود سيطرة البشر.

وهناك فريق من المؤرخين والباحثين في تاريخ الفلسفة ونشأتها، يردون ولادة الفلسفة، وبدايات التفلسف الإنساني، إلى تراث الشرق القديم، أي الى المصريين القدامى، والبابليين، والكلدانيين، والصينيين، والهنود، والفرس... الخ، وحجة هذا

[42] تيزيني: من التراث الى الثورة، مرجع مذكور، ص546، نقلاً عن: انيكييف: حول الصراع الأيديولوجي في البلدان النامية، دمشق، 1974، ص95.

[43] العروي، عبدالله: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1988، ص157-158.

الفريق هو "أن الشعوب الشرقية القديمة، كانت قد سبقت اليونانيين القدامى الى ابتداع حضارات زاهرة، وعرفت بعض العلوم العملية النافعة، وسادت فيها بعض الآراء الدينية السامية"[44]، إذ كان المصريون أول من عرف الساعة الشمسية ثم اقتبسها عنهم اليونان، والفكرة القائلة بأن الماء هو أصل جميع الموجودات، هي فكرة قديمة جداً، وُجدت عند المصريين القدامى والبابليين والهنود...

صفوة القول، إن تلك المركزيتين تلتقيان في نقطة أساسية، هي نسف حركة التاريخ، في تركيز كل منهما على نقاط منعزلة. فالبشريّة، سواء أكانت في الشرق أو في الغرب، موحدة بوحدة وجودها موضوعيّاً الذي يفرض مد الجسور بين الجميع على أرضية العلاقة بين الجزء والكل، بين الذات والآخر، وللجميع دوره في بناء الحضارة، وان تفاعل المجتمعات مع بعضها البعض يتم ضمن إطار العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج، اذ أن كل مجتمع يؤثر ويتأثر بغيره من المجتمعات بحسب احتياجاته المتعددة. وعندما تتجاهل المركزية الأوروبية العلاقة بين الداخل والخارج، فإنها تحكم مسبقاً بأن تلك العلاقة انما هي علاقة قسر واقحام، وهذا يعني في نهاية المطاف إلغاء الاعتبار لواحد من طرفيها "ان ما تمس الحاجة إليه ليس إقامة ثقافة عالميّة موحدة... ولا اختراع تقنية واسعة المدى لإدارة الإنسان، بل توسيع إمكانية اجراء خطاب مفهوم بين الناس المختلفين فيما بينهم في المصلحة والنظرة العامة والثراء والقوة، على الرغم من أنهم كلهم موجودون في عالم هم فيه في اتصال لا نهائي، ولا توجد فرصة لأحدهم بالابتعاد عن طريق الآخر"[45].

5- إشكالية العلاقة بين المركزية الأوروبية والتقدم:

تختلف فكرة التقدم، التي تفترض تغيّراً نحو الأرقى، عن مفاهيم، الصيرورة، التغير، التحول، التطور، "ليس كل تغير تقدماً، وليس كل تحول تقدماً... كلمة تحول تعني، من حال الى حال، كلمة تطور تعني، من طور الى طور، بدون تضمين إضافي مفاده ان الحال الجديد أو الطور الجديد، أرقى وأفضل من القديم"[46].

ارتبط مفهوم التقدم بالمركزية الأوروبية، وكان محاولة لإعادة فهم التاريخ، والتفكير فيه على المستوى الحضاري العام، إنه الاعتقاد بتطور الإنسانية وتقدمها في سلم الحضارة، بشكل منتظم نحو الأفضل، وبهذا تشكلت هويّة العصور الحديثة، حيث أصبح الانسان بإمكانياته الغنية، قادراً على فهم الطبيعة والسيطرة عليها، بفضل حيازته العلم والتكنولوجيا، وقد حصل انقلاب جذري في نظرة الأوروبيين الى الحياة وأصبحوا ينظرون الى المستقبل على انه شيء في يد الإنسان، انه في هذا العالم لا في عالم آخر، "وأصبحوا ينظرون الى التقدم على أنه ما سيأتي، وليس ما (تقدّم)، على أنه حركة متنامية انطلقت من الماضي السحيق متجهة الى المستقبل"[47]. فالعلم والعقل من أهم الروافع الأساسية لمفهوم التقدم، وقد رأى كانط بأن التاريخ يصبح ذا معنى اذا نُظر اليه كتقدم مستمر، الشيء الذي يعني أن هذا التقدم بلغ ذروته في أوروبا، التي وصلت الى ذروة العلم والتكنولوجيا، وكان لها السبق في ابتكاره، واعتماده أداة معرفية، وبالتالي من الطبيعي أن تتولد فكرة الهيمنة، استناداً الى ذلك المفهوم، الذي قدم للغرب، المسوغات، و(الشرعية) لتفرض هيمنتها على تاريخ البشرية، ومن هذه (الشرعية) نشأت أيديولوجيا الاستعمار، بهدف تحضير البلدان التي لم تصل بعد الى مرحلة المدنية الغربية، ويمكن النظر الى فكرة التقدم على أنها أحد المداخل المهمة للعصور الحديثة، وأهم أدوات البرجوازية في صراعها مع الاقطاع وبقايا القرون الوسطى، ولها الدور في خلخلة الثوابت والمسلمات واليقينيات، فاصبح

[44] مهدي: بدايات، مرجع مذكور، ص40.
[45] غيرتز، كليفورد: تأويل الثقافات، ط1، ت: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص47.
[46] مرقص، الياس: العقلانية والتقدم، ط1، المجلس القومي للثقافة العربية، 1992، ص76.
[47] الجابري، محمد عابد: مسألة الهوية، العروبة والإسلام، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، الرباط، 2012، ص121.

كل شيء قابلاً للبحث والتساؤل والنقد، وإعادة النظر، وبهذا اضافت أوروبا (التاريخ والتقدم) لأن صناعة التاريخ منذ القدم تعبيراً عن إرادة الانسان الذي يصنعه فالتاريخ هو الوجه الآخر للتقدم، إنه أحد شروط تعيينه، وأهم أسباب انتصار الانسان في التاريخ، وقد جعل فلاسفة التاريخ من فكرة التقدم، القانون العام الذي يحكم حركة التاريخ، التي يجب أن تؤدي الى قيام دولة عالمية واحدة، يتحقق بها السلام على الأرض.

ويعني لغويّاً "القَدم والقُدمة السبقة في الأمر... يُقال مشى فلان القُدمية والتقدمية اذ تقدم في الشرف والفضل ولم يتأخر عن غيره في الإفضال على الناس، إنه السبق والحركة للأمام، وينطوي على التجاوز وهو ضد التراجع، كما يعني الاقدمية بالشرف والعلم"[48]. فهو حتمي على الأصعدة كافة، وهذا ما يتكشّف من خلال تتبُع تاريخ الحضارة، "من الحجر المصقول الى غزو الفضاء، ورؤية كيفية نشوء المفاهيم في مرحلة ما، وتبلورها في مرحلة أخرى"[49] بمعزل عما تؤكده المركزية الغربية من قطع الصلة بين الحضارات، فإننا نلاحظ أنه في الشرق القديم وُجدت ارهاصات مفهوم الصيرورة والصراع متضمناً فكرة الدائرة واللانهاية، وفيما بعد تبلورت عند اليونان فكرة الحد والشكل والمفهوم والمنطق، وتتضمن نظرية التقدم الإنساني "تركيباً للماضي ونبوءة عن المستقبل، انها قائمة على تفسير للتاريخ يعتبر البشر يتقدمون ببطء في اتجاه محدد ومرغوب فيه"[50] باعتباره قضية العمل العظيم للأرض، وسوف يسوّغ هذا الوضع عملية الحضارة برمتها وهذا مبرر كونه الاتجاه المرغوب فيه، و وربما تتناغم عملية التقدم، مع طبيعة الانسان الاجتماعية والنفسية، والتي ترفض ان تكون مُستلبة لأيّة إرادة خارجيّة، فالزمن هو الشرط الحقيقي لإمكانية التقدم، الذي يستمر الى امد غير محدد، وان وضعا من السعادة العامة سيتم التمتع به في نهاية المطاف.

كما تبلور في القرن الثامن عشر مفهوما عن التقدم التاريخي موضوعيّاً، أي اقتراب الانسان في ذلك القرن من "المطابقة الجدية والحقيقية، بين التقدم كواقعة تاريخية وإنسانية حادثة وبين التقدم كفكرة علمية وكمفهوم نظري وكأداة معرفية تتناول هذه الواقعة"[51] ومما هو بدهي أن مفاهيم متل: التغيير، والتطور والتقدم، والنمو، بصفتها أدوات معرفية نظرية، قد خضعت بدورها للتغيُّر وعلى ضوء التجربة، والصيرورة والتحليل العلمي، من هنا، فالتخلف بالنسبة للشعوب ليست واقعة ازلية دائمة وثابتة، وهذا يقوّض الأرضية التي تنطلق منها المركزية الأوروبية، بأن الخلاص ممكن ومُتاح بفضل جهود الانسان وعمله وعلمه، وفق السياق التاريخي المحيط به، دون انتظار تدخل القوى المفارقة، المنُاط بها تقله من حالة التخلف الى حالة التقدم.

شكلت فكرة التقدم نقطة انعطاف مهمة في تاريخ الفكر البشري، فقد ذكر المؤرخ شارلز بيادر "من بين الأفكار التي تحكمت في الشؤون العامة والخاصة خلال المائتي سنة الأخيرة، كانت فكرة التقدم، وفي القرون الوسطى قُيّد الفكر والممارسة بمعتقد أن الانسان مخلوق آثم وُلد لإثارة المشاكل والمتاعب... وان العالم سينتهي يوماً.... ظل الأمر كذلك الى أن أعتقت التجارة والاختراعات والعلوم الطبيعية والإنسانية عبودية (الحلقة المفرغة) والملحمة المسيحية، وأصبح ممكناً التفكير بمستقبل زاهر كبير للبشرية الفانية، ولتوفير الظروف لحياة خيّرة على هذا الكوكب بدون الإشارة الى أية آخرة مُحتملة"[52].

---

[48] ابن منظور، لسان العرب ج11، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ص64-65.

[49] العطواني، هيثم: كارل ماركس، قراءة معاصرة في إشكالية العلاقة بين الحريّة والتقدم، ط1، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2020، ص143.

[50] بيري، ج، ب: فكرة التقدم، ت: عارف حديفة، ط1، وزارة الثقافة، دمشق، 1988، ص36.

[51] العظم، صادق جلال: ذهنية التحريم، ط2، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، نيقوسيا- 1994، ص159.

[52] كورنيش، ادوارد: المستقبلية، مقدمة في فن وعلم فهم وبناء عالم الغد، ت: محمود فلاحة، وزارة الثقافة، دمشق، 1994، ص113.

أخذ أنصار المركزية الأوروبية على عاتقهم، رسم طريق الخلاص للشعوب التي تطمح الى السير في طريق التقدم، إنه الأخذ بالأسباب التي أخذ بها الغربيون، والتخلي عن خصوصيتها الثقافية المعيقة لتقدمها، لأنه عندما تبلور ذلك المفهوم بوصفه أداة معرفيّة، فيما يتعلق بتفسير ظواهر الطبيعة والتاريخ والمجتمع، أصبح للتاريخ غاية ممكنة التحقق بفضل إرادة البشر، واصبح للعقل الدور المحوري في صناعة التاريخ ومستقبل الانسان، بعد ان كانت هذه المهمات مُلقاة على عاتق قوى مفارقة وخارقة، وقد تبلور هذا المفهوم على يد فلاسفة مثل: فيكو، وفولتير، وكوندروسيه، وغيرهم، ومن الجدير ذكره أن الماركسية كانت أحد ثمرات الغرب، كفلسفة تحرر انساني شامل، وهي على الضد من المركزية الأوروبية، لأنها ترفض تقديس أي شيء بما في ذلك العلم، والقوى المنتجة، انطلاقاً من رؤية تتبناها وهي أن التاريخ سيرورة صراع مفتوح، بين الانسان والطبيعة وبينه وبين الانسان، ويمكن تحديد العلاقة العضوية بين الماركسية ومفهوم التقدم بمعناه التنويري، واعتماداً على العلم بوصفه مفتاحاً لفهم الظواهر جميعها الطبيعية والإنسانية، " فالماركسية ذات طابع عالمي، تنطبق أيضا على المجتمعات غير الأوروبية، وهي ليست نظرية أوروبية بحت"[53].

يعتبر كوندورسيه (1743–1794) من أوائل الذين نظّروا لفكرة التقدم، بوصفه نظرية في التاريخ، فقد تحدث عن عشرة مراحل لتقدم الحضارة الإنسانية، نحو الحقيقة والسعادة، تشكل المراحل الثلاث الأولى المجتمعات البدائية، لتنتهي لدى اليونان، ويصل الى المرحلة التاسعة التي وصفها بأنها ثورة ديكارت وبناء الجمهورية الفرنسية، ولا يتحدث عن المرحلة العاشرة، بل يتركها للمستقبل، وانه لا يشك بأنها الفردوس الذي سيصل اليه التقدم البشري، الذي افتتحته الثورة الفرنسية التي من خلالها سيتحقق الفردوس الأرضي، بينما بيّن أوغست كونت (1779–1875) من خلال قانون الأحوال الثلاث، التطور الفكري للبشرية، وان الحضارة الإنسانية وأفكارها، خاضعة للتبدل والتطور، ويقتضي مفهوم التقدم، التمييز بين الانسان والحيوان، وعمل كونت على "إبراز الخصائص المميزة للإنسانية بالمقابل للخصائص الحيوانية"[54]، معتبراً أن موضوع الديناميكا الحقيقي، هو قانون تطور المجتمع الذي هو القانون الطبيعي عنده، لأن تطور العقل هو الذي يتحكم بتقدم البشرية ويفسرها، التي مرت في تطورها بثلاث مراحل: الأولى اللاهوتية وهي الحالة البدائية الطبيعية للوعي البشري، والثانية ميتافيزيقية، والثالثة وضعيّة، انها عهد العلم الذي يقتضي تعليل الظواهر بأسبابها، اعتماداً على الملاحظة التجريبية، والمنهجية العلمية، فالوضعية غاية التقدم الإنساني، وفصّل كونت كل مرحلة من هذه المراحل من أجل اظهار التفوق النوعي للمرحلة المتقدمة على سابقتها، ولتبيان أفضلية المرحلة الوضعية.

وقسم هيجل مراحل التاريخ الى ثلاث: الشرقية، والمرحلة اليونانية– الرومانية، ثم المرحلة الثالثة، انها المرحلة الألمانية التي وعى فيها الفكر طموحه للحرية، فبلغت وعيها الكامل في الامة الجرمانية المتمثلة في الدولة البروسية، و يتجسد مفهوم التقدم في منظومة هيجل أنه "فلسفة غائية للتاريخ، تنساق وراء اكتشاف نشاطه التركيبي، استناداً الى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط الأحداث برباط واحد... هو الفكرة أو الروح أو العقل الذي ينمو ويتطور في التاريخ وينكشف نموه وتطوره من خلال كثرة الأشكال والأحداث وصيرورتها، أي صيرورة الروح العالمي أو الكلي"[55]، فالفكر ما يميز الانسان عن سائر الكائنات، وأن العقل يسيطر على العالم، الذي يتمثل تاريخه امامنا بوصفه مساراً عقليّاً، فالعقل هو جوهر الطاقة اللامتناهية للكون، لا يحتاج الى شروط مادية خارجية، كالأفعال المتناهية، بل انه يزود نفسه بنفسه، انه القوة الفاعلة في ظواهر العالم الطبيعي والروحي، أي التاريخ الكلي الذي هو مسيرة عقلية وقدرة لامتناهية لكل حياة

[53] أمين، سمير: أزمة المجتمع العربي، ط1، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1985، ص108.
[54] لاكروا، جان: اوغست كونت، ط1، ت: منى الرافعي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977، ص48.
[55] يفوت، سالم: الزمان التاريخي، من التاريخ الكلي الى التواريخ الفعلية، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص27.

طبيعية وروحية، وبه يضمن كل واقع وجوده، واستمراره، والهدف للعالم يتحقق بتحقق العقل في التاريخ، ويذهب هيجل إلى أن أرواح الأقوام والشعوب، حلقات يتحقق بها الروح الكلي، ومراحل يصل بها الى التحقق الكامل، لذا فإن "الشعوب متمايزة تمايزاً طبيعيّاً بفعل مرتبتها في مسيرة هذا التحقق، كل شعب له مبدأه الذي اليه يتجه، وكذا غايته"[56]. وقد رتب هيجل الحضارات والثقافات استناداً الى تقدم الوعي بالحرية، التي يفهمها على انها حرية الروح والفكر والعقل، وهو يرى أنه في العالم الشرقي، لم يكن الانسان قد أدرك بعد أن الحرية تُشكل جوهره، لذا كان الجميع عبيداً هنا، أما في العالم اليوناني، وعى بعضهم أن الحرية تُشكل ماهيتهم فكانوا أحرارً، بعكس من لم يدرك هذا بعد، وظل عبداً، وفي العالم الروماني، يتحقق التمايز الفردي للروح الأخلاقية في صورة انقسام لامتناه له الى قطبين متعارضين هما: وعي الذات الشخصي والخاص، والكلية المجردة، انه التعارض بين أرستقراطية تقف ضد مبدأ الشخصية الحرة في شكلها الديمقراطي، وبين فساد الرعاع وانحلالهم، أي موت الحياة الأخلاقية، ولا يتحقق التصالح بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، إلا في العالم الجرماني حيث تلتقي الحقيقة الموضوعية بالحرية، ويتخذ الحياة الأخلاقية، شكل وازع داخلي ذاتي وشخصي، فتنتفي كل الصفات السلبية للروح الشرقية وللعالم الشرقي الذي لم يتوصل الى معرفة أن الروح أو الانسان بما هو إنسان حر، فكانت الحياة السياسية والدينية والروحية فيه نزوة وشراسة وتهوراً واستبداداً، هكذا فإن تطور تاريخ العالم، عبارة عن عملية عقلانية، حضاراته تجسيد لمراحل تقدم العقل والوعي، ومما لا شك فيه أن هيجل باستنتاجه أن الشعوب الجرمانية، ولاسيما الالمان، قد نالت الحرية، انما يشوه مفهوم الحرية، وعندما يُعلي من شأن الشعوب الجرمانية، وينظر بازدراء الى شعوب الشرق على أنها شعوباً متخلفة، ومحكوماً عليها بالبقاء كذلك الى الأبد، بلا أمل ولا مستقبل، فإنه بهذا يُناقض الديالكتيك الذي ينفي السكون المطلق، والتحجر.

وربما جعل التماهي بين المركزية الأوروبية، وفكرة التاريخ العالمي، هيجل يتحدث عن الروح المكتملة في الروح الألمانية، اذ تتماهى الحرية بالكمال، ويحقق الله حريته في حرية الروح الألمانية، التي هي روح العالم الحديث، الذي أحدثته الإرادة الأوروبية.

الاستنتاجات والتوصيات

الاستنتاجات:

- تلتقي كلتا المركزيتين في نتيجة: الاجهاز على حركة التاريخ، من خلال التركيز على عنصر واحد، وهذا ما يتناقض مع منطق التاريخ وديناميته المتجددة دوما، واغفال العلاقات الجدلية بين العناصر المكونة له.
- شكلت فكرة التقدم نقطة انعطاف مهمة في تاريخ البشريّة.
- تباينت رؤى المثقفين العرب فيما يتعلق بمسألة العلاقة مع الغرب والاستشراق، استناداً إلى عدة عناصر، منها الإيديولوجيا التي يتبناها كل منهم، والاستفادة من المناهج الغربية.
- تقسيم الشعوب على أساس الجنس والقابليات المعرفية والحضارية، بحكم التكون الطبيعي، يتناقض مع العلم، ويمثل أكثر عداءً لتطور الشعوب اذ يضعها أمام قدرية مُطلقة، لا يمكن الانفلات منها، لتغيير واقعها المتخلف الى واقع متقدم، بحجة أن تلك القدرية منسجمة مع طبيعتها.

[56] نفسه، ص29.

- خلطت فلسفات التقدم الأوروبية، بين فكرة عقلية مجردة، لها استعمالات معيارية، وبين شكل متعين قائم من اشكال النظم الاجتماعية الاقتصادية والسياسية.
- من غير المنطقي تفسير ظاهرة الاستشراق بعنصر واحد فقط، بل هناك أسباب عديدة تاريخية واقتصادية وسياسية ونفسية أسهمت في بلورة هذه الظاهرة.

References

[1] M.A. Al-Jabri: The Cultural Question, (in Arabic), 1st Edition, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1994.
[2] T. Tizini: From Heritage to Revolution, Part 1, (in Arabic), 1st Edition, Dar Damascus, Dar Al-Jeel Beirut, 1970.
[5] S. Himmich: Orientalism in the horizon of its blockage, (in Arabic), 1st Edition, National Council for Arab Culture, Rabat, 1991.
[9] A. Al-Amim: Secularism and Islamic Resistance, Dialogues in Renaissance and Modernity, 1st Edition, Dar Al-Saqi, Beirut, 1999.
[10] M. Amel: Is the heart for the East and the mind for the West? Marx in the Orientalism of Edward Said, (in Arabic), 2nd Edition, Al-Farabi, Beirut, 1986.
[11] E. Said: Orientalism, Knowledge-Power-Construction, (in Arabic), translated by Kamal Abu Deeb, Arab Research Foundation, Beirut, 1981.
[12] E. Said: Comments on Orientalism, (in Arabic), trans. Subhi Hadidi, Dar Al-Faris for Publishing and Distribution, Amman, 1991.
[14] M. Arkoun: The History of Arab-Islamic Thought, (in Arabic), Publications of the National Development Center, Beirut, 1984.
[15] A. I. Belkeziz: Criticism of Western Culture, (in Arabic), 1st Edition, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 2017.
[19] A. Laroui: Arabs and Historical Thought, (in Arabic), 3rd Edition, Arab Cultural Center, Casablanca, Beirut, 1992.
[22] S. Amin: Towards a Theory of Culture, Critique of Eurocentrism and Inverse Eurocentrism, (in Arabic), Arab Development Institute, 1st ed., Beirut, 1989.
[24] A. Laroui: Our Culture in the Light of History, (in Arabic), 2nd Edition, Arab Cultural Center, Rabat, 1988.
[25] A. Ibrahim: Western centralism, the problem of self-centeredness, (in Arabic), 1st edition, Arab Cultural Center, Morocco, 1997.
[27] H. Marwa: Materialistic tendencies in Arab-Islamic philosophy, part 1, (in Arabic), 6th edition, Dar Al-Farabi, Beirut, 1988.
[28] Dictionary of Social Sciences, Terms and Flags, Natalia Yefrimova, Twfiq Salloum, Russian-Arabic-English, 1st Edition, Dar al-Taqaddum, Moscow, 1992.
[30] I. Zakaria: Hegel or absolute idealism, (in Arabic), 1st edition, Dar Misr for printing, 1970.
[39] A.S. Al-Nashar: The Emergence of Philosophical Thought in Islam, Part 1, (in Arabic), 7th Edition, Dar Al-Maaref, Cairo, 1977.
[40] M. Fadl Allah: The Beginnings of Human Philosophizing, 1st Edition, Dar Al-Tali'a for Printing and Publishing, Beirut, 1994.
[45] C. Geertz: Interpretation of Cultures, T: Muhammad Badawi, 1st Edition, Arab Organization for Translation, Beirut, 2009.

[46] E. Morcos: Rationality and Progress, (in Arabic), 1st Edition, National Council for Arab Culture, Rabat, 1992.
[47] M.A. Al-Jabri: The Question of Identity, Arabism and Islam, (in Arabic), 4th Edition, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 2012.
[48] Lisan al-Arab: Ibn Manzur, vol. 11, House of Revival of Arab Heritage, Arab History Foundation, Beirut.
[49] H. Al-Atwani: Karl Marx, A Contemporary Reading of the Problem of the Relationship between Freedom and Progress, (in Arabic), 1st Edition, Syrian General Book Commission, Damascus, 2020.
[50] C.B. Berry: The Idea of Progress, (in Arabic), T: Aref Hudaifa, 1st Edition, Ministry of Culture, Damascus, 1988.
[51] S. J. Al-Azm: The Mentality of Prohibition, 2nd Edition, Center for Socialist Research and Studies in the Arab World, Nicosia, 1994.
[52] E. Corniche: Futurism, Introduction to the Art and Science of Understanding and Building the World of Tomorrow, T: Mahmoud Falaha, (in Arabic), 1st Edition, Ministry of Culture, Damascus, 1994.
[53] S. Amin: The Crisis of Arab Society, (in Arabic), 1st Edition, Dar Al-Mustaqbal Al-Arabi, Cairo, 1985.
[54] J. Lacroix: Auguste Comte, (in Arabic), T: Mona Al-Rafi'i, 1st Edition, Arab Institute for Studies and Publishing, Beirut, 1977.
[55] S. Yafout: Historical Time, from Total History to Actual Dates, (in Arabic), 1st Edition, Dar Al-Tali'a, Beirut, 1991.