

**"عقلية ما قبل المنطق" ركيزة من ركائز الفكر الاستشراقي
قراءة في خطاب ليون جوتييه عن الفلسفة الإسلامية**

م.م سعد رفعت سرحت*
مديرية تربية صلاح الدين، صلاح الدين، العراق

**The "pre-logic mentality" is one of the pillars of
Orientalist thought
A reading of Leon Gautier's discourse on Islamic
philosophy**

Saad Rifaat Sarhat*
Directorate Education of Salah Al-din, Salah Al-din, Iraq

*Corresponding author

srafat884@gmail.com

*المؤلف المراسل

تاريخ النشر: 2023-07-02

تاريخ القبول: 2023-06-26

تاريخ الاستلام: 2023-05-14

المخلص

تعدّ "عقلية ما قبل المنطق" فرضية أنثروبولوجية خطيرة ملقمة بهواجس الاستحواذ والتوسّع في الفكر والوجدان الغربيين، فقد اصطنعها رواد النظرية الوضعية بصيغتها النهائية، بدءاً من أوجست كومت وصولاً إلى ليفي بربل وهو أحد أشهر تلامذة دوركايم، لقيت هذه المقولة حين طبقت على العقلية البدائية على يد ليفي بربل ضرورياً من النقد والشجب من الفلاسفة والاجتماعيين والانثروبولوجيين، ولعلّ من يراجع الخطابات التي جابهت هذه المقولة سيقرّ باسحتالة الاستعانة بها في دوائر البحث والدراسة بعد أن كشفت عن فسادها إنسانياً وعلمياً، نظراً لما فيها من حسّ عنصريّ دونيّ من جهة، وافتقارها إلى الموضوعية من جهة أخرى، ولكن على الرغم من ذلك جهد المستشرقون إلى تبنيها وإسقاطها على العقلية الشرقية، فنتاجات تلك المقولة تتخلّل الخطاب الاستشراقي بطرق وأساليب تتراوح بين التلطيف والفجاجة، وتعدّ دراسة جوتييه عن "الفلسفة الإسلامية" أنموذجاً للخطاب الاستشراقي الذي يستعين بهذه المقولة ويسحبها على العقلية العربية بصورة سافرة.

إنّ هدف الدراسة، من كلّ ذلك، التأكيد على حاجة الثقافة العربية اليوم إلى قراءة آثار الاستشراق والأنثروبولوجيا قراءة متأنية ناقدة، وذلك لأنّ ثمة تعاضداً بين الخطابين الأنثروبولوجي والاستشراقي، وقد أدّى هذا التعاضد دوراً كبيراً في تمثيل الآخر تنميته، فكلّ الخطابين تحرّك يد واحدة صوب هدف واحد، وهي يد المستعمر بهدف تنميط الآخر وإيقاعه في الظلّ على كلّ الأصعدة: عقلياً وشعورياً وثقافياً وحضارياً ومدنياً، وإلى هذا فكلّ الخطابين يتعاوران ويتضايقان ويكمل أحدهما الآخر ويقوم مقامه بالنيابة، وهذا ما يسوّغ قراءتهما قراءة كفيلة بتفكيك صلاتهما وكشف نقاط القوة والضعف فيهما.

الكلمات المفتاحية: عقلية ما قبل المنطق، الاستشراق، الأنثروبولوجيا، ليون جوتييه.

Abstract

The "pre-logic mentality" is a dangerous anthropological hypothesis filled with obsessions of possession and expansion in Western thought and conscience. It was fabricated by the pioneers of positivist theory in its final form, from Auguste Comte to Levi Brill, one of Durkheim's most famous students. Levi Brill has criticized and denounced various kinds of philosophers, sociologists, and anthropologists, and perhaps whoever reviews the discourses that confronted this saying will acknowledge the impossibility of using it in research and study circles after it revealed its human and scientific corruption, due to its inferior racial sense on the one hand, and its lack of objectivity. On the other hand. However, in spite of that, the orientalist tried to adopt it and project it on the eastern mentality. The results of that saying permeate the orientalist discourse in ways and methods that range from softness to crudeness. I'm out.

The aim of the study, from all of this, is to emphasize the need of Arab culture today to read the effects of Orientalism and Anthropology carefully and critically, because there is synergy between the anthropological and Orientalist discourses, and this synergy has played a major role in the representation of the other and its stereotypes, as both discourses are moved by one hand towards a goal One, and it is the hand of the colonizer with the aim of stereotyping the other and ensnaring him in the shadows at all levels: mentally, emotionally, culturally, civilized, and civil. In addition, both discourses interact and interact, and one of them complements the other and takes its place on behalf of each other. strength and weakness in them.

Keywords: Pre-Logical Mentality, Orientalism, Anthropology, Leon Gauthier

المقدمة

هذه دراسة عن موقف ليون جوتييه من الفلسفة الإسلامية، وهو موقف لا يخرج عن موقف الخطاب الاستشراقي في مجمله تجاه العقلية العربية، اقتصرت هذه الدراسة على إبراز الجانب الأنثروبولوجي في خطاب جوتييه عن العقل العربي، فقد أدت المفاهيم الوسائل الأنثروبولوجية مهمة برهانية خطيرة في متن الخطاب ومضمونه.

إنّ النتاج الأنثروبولوجي يتسلّل إلى الخطاب الاستشراقي بطريقتين: إمّا بطريقة فجّة صريحة، وإمّا بطريقة صامتة خفية، وذلك بالنظر إلى أنّ النتاجات الأنثروبولوجية عن الشعوب غير الأوروبية مُنفرة مستفزة تثير ردات فعل غير محمودة عند الأوروبيين أنفسهم قبل غير الأوروبيين، ولذا يحاول المستشرق دأبًا تلطيف تلك الأفكار أو أدايتها بأساليب إنشائية أو استطرادية لتضيق بين طيّات النص، غير أنّ ثمة أفكارًا ومقولات لا يمكن للخطاب أن يتحرك بدون الاستعانة بها، إذ يُصعب إدايتها أو إخفاؤها، ولعلّ مقولة "عقلية ما قبل المنطق" إحدى أخطر المقولات في الفكر الأنثروبولوجي الذي كان ولم يزل أحد أهم روافد الخطاب الاستشراقي، هذه المقولة شديدة المرجعية والوفاء للـ "أنا" الغربية، إذ قامت عليها الخطابات التأسيسية لدى رواد الأنثروبولوجيا، وظلّت آثارها إلى اليوم في الوجدان الغربي، وإلى هذا استعان بها الخطاب الاستشراقي في محاولة لسحبها على الشرق وتطبيقها على العقلية الشرقية مثلما طبّقت على عقلية البدائيين و طرز الأفكار لديهم، وذلك عن طريق الأنثروبولوجيين والرحالة و الهواة والتبشيريّين.

إنّ من يطّلع على كتاب المستشرق الفرنسيّ ليون جوتييه (المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية) يلحظ بصورة صريحة اتكائه على هذه الفرضية، ففي مقدمته يقرّ بصلته الفكرية مع المدرسة الوضعية الفرنسية في علم الاجتماع التي يتزعمها إميل دوركايم وليفي بريل وكورنفورد، فقد سعى هؤلاء إلى بيان التكوين العقلي للأمم (1) ومن هنا يعدّ خطاب جوتييه نموذجًا للخطاب الاستشراقي الذي يقرّ ويصرّح بمرجعياته

الاجتماعية والأنثروبولوجية وباستعانت به بأفكار الأنثروبولوجيين ونتائجهم، والعمل على توظيفها بشكل صريح فج.

ينحو جوتيه منحى أنثولوجياً لبناء أحكامه على الفلسفة الإسلامية، إذ لا يشرع بدراستها قبل أن يختار أدواته المناسبة ويسلك مسلكاً أنثروبولوجياً ولو اصطناعاً، فيبدأ باستكشافات أنثوغرافية قائمة على الوصف، ثم يخلص شيئاً فشيئاً إلى المقارنة الأنثولوجية بين (الأري والسامي) و(الأوربي والعربي) إلى أن يخلص إلى نتائج معدة مسبقاً عن العقلية السامية التي يمثلها العرب قياساً بالعقلية الآرية التي يمثلها الأوروبيون، وبذلك يمهد للحكم على الفلسفة الإسلامية بأنه نتاج غير عربي.

تتلخص فكرة جوتيه عن الفلسفة الإسلامية في أن هذه الفلسفة كانت نسخة مكيفة عن الفلسفة الإغريقية التي هي أرقى نتاجات العقلية الآرية، تلك العقلية التي تتميز بالدقة والاتزان والمنطق إذا ما قيست بالعقلية السامية التي تعدّ العقلية العربية آخر تجلياتها، وعلى خطى الأنثروبولوجيين الوضعيين يرى جوتيه العقلية العربية عقلية غير منطقية تعوزها مواهب كثيرة لتتساوى أو تُقارن بالعقلية الآرية، إذ تفتقر هذه العقلية إلى الاتزان والتوسط والذاتية، وهو يرى أن الإسلام وإن كان أهم مظهر من مظاهر هذه العقلية _ لم يستطع أن يجري تعديلاً كبيراً لا على العقلية العربية ولا على المجتمع العربي، وإنما لم يلبث أن أصبح يعكس بنية العقل العربي ويلبي حاجات المجتمع المتناقض، أما الفلسفة الإسلامية فقد سعت إلى التوفيق بين حكمة اليونان و شريعة الاسلام، إذ كانت محاولة منها للتوفيق بين ضدّين: دين الإسلام المفروق والفلسفة اليونانية الموحدة.

تُعنى هذه الدراسة بالمنحى الأنثروبولوجي في عمل جوتيه عبر قراءة جذرية لمرجعياته في محاولة لإظهار التناقض في متن الخطاب الاستشراقي، وكيف أن هذا الخطاب يرتكز على مبدأ عدم التناقض لإيقاع الآخر في دائرة اللامنتطق في الوقت الذي هو فيه خطاب متناقض على المستويين النظري والتطبيقي، إذ تحاول الدراسة إبراز الوسائل غير الموضوعية التي تنبأها لتأكيد أحكامه على العقلية العربية، عبر حديثه عن ثنائية المفروق والموحد تعبيراً عن العقلية السامية المتأخرة و العقلية الآرية المتقدمة، ثم حديثه عن أنظمة الطهي والملبس واللغة و الفنّ والشعر، فقد كانت النتائج التي خرج جوتيه في دراسة هذه الأنظمة تمهيداً لدخوله إلى النسق الفلسفي في الحضارة الإسلامية.

جاءت الدراسة على مطلبين، في المطلب الأول نقف عند مفهوم العقل وفرضية ما قبل المنطق في الخطابين الاستشراقي والأنثروبولوجي، وفي المطلب الثاني نقف عند أمارات العقلية السابقة على المنطق في نظم الحياة العربية لدى ليون جوتيه.

المطلب الأول: (العقل وفرضية ما قبل المنطق في الخطابين الاستشراقي والأنثروبولوجي)

أولاً: العقل

يعبر عن العقل في كلا الخطابين ب(الذهن، و الفكر، والروح، والعبقرية) وكلّ هذه المفاهيم مقبولة لو بقيت بعيدة عن مفهوم "الجنس" و عن مضامين الدونية والتعالي الغربيين، ولكنّها تفقد مقبوليتها حين تقترب أو تلتبس بمفهوم الجنس وتختلط بأحكام القيمة، فعلى الرغم ممّا في كلمتي العبقرية والروح من تلطيف، فإنّهما تفقدان الألفة واللطافة كلّما مضى الخطاب قدماً، حتى لتبدوان إلى الشتيمة أقرب، فهما ليستا بريئتين من مضامين التمرکز الغربي، فمثلاً يبرز مفهوم الروح عند أسوالد شينغلر عبر نزوعه إلى المماثلة العضوية بين الحضارة و الكائن الحي، فكما يخضع هذا الكائن لقانون الميلاد والطفولة والشباب والشيخوخة والفاء، فإنّ الحضارة في مصير الأمم تعبر عن صحوة الروح بانتقالها من الحالة البدائية التي تمثل طفولتها إلى حالة أرقى، معها تعرض فيها روح الجماعة إلى داخل و عيها تستخير إمكاناتها و استعداداتها، و شيئاً فشيئاً تشرع في حركتها صوب الخارج فتنب و ثبة أوسع لبلوغ مرحلة أخرى أكثر رقياً تدعى المدنية، فكلّ حضارة مدنيّتها الخاصة(2) فالانتقال من الحالة البدائية للبشر إلى الحالة المدنية هو

مدار البحث عن مفهوم العقل في الخطاب الغربي، وقد استطاع الخطابان الاستشراقي والانثروبولوجي استغلال المفهوم وتبيئته وفق مخططات مرسومة.

إنّ مفهوم العقل كما يتّضح في كلا الخطابين لا يخرج عن مفهومه في الفلسفة وعلم النفس وإن كان مفهوم "الفكر" هو الأرجح ضمناً في ميدان علم النفس التجريبي، فالعقل والفكر يترادفان، إذ يعرفان بالقوة المفكرة أو بملكة الفكر، وذلك أنّ العقل هو وجه من وجوه الفكر (3) فالفكر هو موهبة خاصة بالإنسان وحده عن سائر المخلوقات. على أنّ سحب مفهوم العقل من ميدان الفردية إلى حيّز الجماعية، يعني أنّ هناك ملكة عاقلة جمعية أو استعداداً عقلياً جمعياً (4) فيقال العقل الأوربي والعقل العربي والعقل الصيني وهكذا، على أنّ الانتقال بمفهوم العقل من حيّز الفرد إلى حيّز الجماعة لا يخلو من شحنات إيديولوجية، ولا شيء أدلّ على ذلك من تلك الأحكام والمفاهيم التي أفرزتها الثقافة الغربية تجاه الآخر، ولعلّ أشدّ تلك الإفرازات وطأة هو الانتهاء إلى القول بـ "لامنطقية" الآخر غير الأوربي.

وهنا ينبغي التمييز بين مفهوم الفكر بوصفه أداة لإنتاج المعرفة، ومفهومه بوصفه مجموعة من الأفكار ذاتها، وهذا التمييز هو المعتمد للتمييز بين مفهومين للعقل، وهما العقل المكوّن أو الفاعل والعقل المكوّن أو السائد، فالأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر كتقرير المبادئ وصياغة المفاهيم، أمّا الآخر فهو مجموع المبادئ والقواعد المعتمدة في الاستدلال، فإذا كان الخطاب الإيديولوجي يتجه صوب العقل السائد أو نتائج الفكر، فإن الخطاب الإيستمولوجي يتخذ العقل الفاعل ميدانه (5) وهنا سنلاحظ أنّ كلا الخطابين الاستشراقي والانثروبولوجي يخلط بين المفهومين ولم يستطع فرز أحدهما عن الآخر على ما يبدو ذلك عند حديثهم عن خصائص الأجناس، فهم يعنون بهذه الخصائص النشاط الذهني والميول مرة، و نتائج النشاط الذهني الظاهرة مرة أخرى من دون فرز أحدهما عن الآخر، إذ يبرز ذلك بوضوح حين يلتبس مفهوم العقل في الخطاب الاستشراقي مع مفاهيم (الجنس، والروح، والعبقرية) وهم يعنون بكلّ ذلك ما يشار إليه في ميدان علم النفس التجريبي بالخواص والمميزات التي تفرز جنساً عن آخر، فهذه الخواص هي مجموعة من الميول والنزعات والظواهر الحاضرة بالقوة في كيان الجماعة و من شأنها أن تكون محققة بالفعل، فهذه الحزمة من الميول والظواهر تترسخ من خلال توالي الأجيال وتصبح ذات صبغة ثابتة (6).

إنّ العود بمفهوم الروح إلى حيّز التمرکز الغربي عائد بالضرورة إلى طبيعة الخطاب، فعلى الرّغم ممّا يبديه الخطاب من حرص على عدم الخلط بين مفاهيم الجنس والروح والعبقرية، فإنّه يصرّ على الجمع بينها على صعيد واحد عبر المماثلة العضوية بين الكيان الجمعي و الكائن الحيّ، يقول جوتيه: ((الجنس بهذا المعنى هو مجموعة مركبة تنفث فيها روح واحدة، وعقلية واحدة، وعبقرية واحدة أصلية نوعاً ما، ولا ينبغي أن نخلط بين الجنس والروح و العقلية أو العبقرية التي تحركه، والتي تعتبر حاملاً مادياً و وسيلة لانتقالها، كما يعتبر الجسد الحامل و وسيلة الانتقال لروح الفرد إلى حدّ ما، ففي الكائن الحي تتجدّد الجزئيات التي تحركه تجددًا كاملاً رويداً رويداً، لكنّ الروح التي تنفث فيه والتي تحركه لا تتغيّر تغييراً عميقاً، بل إنّ هذا الكائن الحي ينمو نمواً بطيئاً بما يدخل فيه من جزئيات أجنبية دون أن يتغيّر في شكله تغييراً محسوساً، وعلى غرار هذا يستطيع جنس ما بهذه الطريقة نفسها ودون تغيير محسوس في مميزاته الأساسية، أن يستمرّ قائماً خلال عدد كبير من الأجيال المتوالية، بل إنّ عدد ممثليه يزيد بامتصاص أفراد أجناس من غير تغيير ملحوظ في خصائص الروح التي تجعل منه وحدة و طرازاً مستقلاً أصلياً)) (7)

فالذي يتغيّر في هذا الكيان جانبه الماديّ فحسب، أمّا الروح فتظلّ هي في وجه كلّ التحولات، وهكذا تجد أنّ لجوء الخطاب إلى القول بنسبية فرضية العقل و عدم إمكان الأخذ بها الا على سبيل التقريب لا يعدو أن يكون كلاً ما يستغني عن ذاته وينقلب على نفسه بين الأسطر، غير أنّه يكابر و ينجح إلى تأكيد الفرضية والانتصار لها عنوة عبر اللجوء إلى فرضية أخرى تدعمها تتمثل بـ (الشخصية المتوالية أو الأساسية) في حقل الانثروبولوجيا، وبالتحديد عند أصحاب مدرسة الثقافة والشخصية (8) ذلك أنّ الانثروبولوجيين حين يتحدثون عن العقل أو بالأحرى عن "الجنس" فإنهم لا يتحدثون عن الإنسان بالمعنى الحيوي، بل بالمعنى

الثقافي النفسي، فالمراد بالجنس لديهم الطراز النفسي الاجتماعي الذي قوامه جيل من الناس لا تتشابه أجسامهم، بل تتشابه أرواحهم، لهم أصالة العواطف والإجراءات والتصورات والميول الذوقية والعملية والدينية والمعنوية والاجتماعية نفسها، تنتقل عم طريق التربية التي هي الوسيلة الجوهرية لتجديدها(9).

إنَّ المغزى من هذه المماثلة بإصرارها على ثبات الروح وتغيير الجسد، ليس ببعيد عن مغزى نظرية أوكبرن، التي تنزع إلى حتمية السيطرة الغربية بجانبها الروحي والمادي على الآخر، فهذا الآخر من الجانب الروحي ما تزال روحه عالقة برواسب فترات سحيقة من عمره قياساً بالأوربي الذي نجح في إحداث قطيعة مع تاريخه واستطاع التخلص من تلك الرواسب، أمّا من الجانب المادي فما ينفك هذا الآخر في حاجة لأن يقرّ بتبعيته إلى الأوربي الذي نجح في تسخير المادة وتسيّد على العالم.

ثانياً: فرضية ما قبل المنطق

تكشف فرضية "ما قبل المنطق" عن مدى اشتراك حقلي الاستشراق والأنثروبولوجيا في مواقفهما تجاه غير الأوربي وتكشف عن خطابهما الدوني عنه، إنّ من شأن متابعة هذه الفرضية وكيفية استغلالها في دوائر الاستشراق والأنثروبولوجيا للحكم على الآخر، أن يجعلنا على بيّنة من أنانية العقل الغربي الذي يفرض وجوده على الآخر عنوة، فعلى الرغم من حمل الغرب شعارات الاختلاف والمناداة بضرورة إحداث قطيعة مع الماضي، وعلى الرغم من كلّ ثوراته على القديم، فإنّه ظلّ يتعامل مع العالم بفوقية عجيبة، ملتزماً بفكرة العقل الكوني الماثورة عن اليونان، وهو لا يلبث إلى اليوم يراهن على فضله على العالم، وهو يتصوّر أنه الأجدر بتمثيل هذا العقل الذي يراه القانون المطلق للعقل البشري(10) إنّ العقل الغربي بهذا التتميط يؤسس لشرعية الاستيلاء المطلق على الكون، ويجد المسوّغات الكافية التي تهَيّئ له الحقّ لصياغة الآخر غير الأوربي وإيجاد تركيبة معينة له تناسبه لغرض تقرير مصير هذا الآخر وجعله تابعاً له ومستسلماً لرغباته التوسعية، مستجيباً لطروحاته التي تفضي إلى حتمية كونه تابعاً ومتأخراً وغير منطقي بالجبلة.

وعلى الرغم من اعتراف الأنثروبولوجيين بأنّ الطبيعة الإنسانية واحدة في كل مكان وزمان، فإنّ هذا لم يمنعه من الاحتكام للتفكير الثنائي وإطلاق أحكام دونية عن الآخر، إذ تنهض فرضية "ما قبل المنطق" على وجود عوز حتمي لدى الجماعات المتأخرة للاستدلال العقلي، أو ما يسميه المناطق بالعملية المنطقية للتفكير، فالأساس المشترك الذي يميّز المجتمعات المتحضرة عن المجتمعات المتأخرة، هو أنّ المتأخرين ينفرون أيما نفور من التفكير التجريدي أو التعليمي، فهي من هنا عقلية سابقة على المنطق، لافتقارها إلى أدنى العمليات العقلية التي يحفل بها الإنسان المتحضّر (11) وعلى هذا تعبّر هذه العقلية عن طفولة الجنس البشري (12) أو أنّها ما تزال تحمل إلى اليوم آثار تلك العصور.

إنّ العقل البدائي حسب ليفي بريل مختلف عن عقول الغربيين، لأنّ البدائيين لا يدركون إدراك الإنسان الغربي، فنعم إنّ البدائيين يرون بالعيون ذاتها التي يرى فيها الغربي، لكنهم لا يدركون بالعقل نفسه الذي يدرك بها الغربي، وهذا لا يعود إلى تكوينهم الطبيعي واستعداداتهم، بل عائد بالضرورة إلى الأطر والتصورات الاجتماعية التي تتحكم في مداركهم، فطرائق البدائيين في الفعل تناسب طرائقهم في التفكير، وكل ذلك مصدره التصورات الجمعية التي تفرض سطوتها على تفكيرهم، فالعمليات النفسانية للإدراك تحصل لديهم كحصولها لدى الغربيين اليوم، لكن نتاج هذه العمليات سرعان ما يغطّى بحالة من الشعور المركب الذي تسود فيه التصورات الاجتماعية، فهي تختلف عن تفكير أهل الثقافات المتقدمة(13).

إنّ هذه الأحكام القيمية الظالمة لدى ليفي بريل، ومن قبله لدى أستاذه دوركايم على البدائيين، ليست ببعيدة عن أحكام المستشرقين على أهل الشرق، وبالأخص منهم الساميين حين يوضعون إزاء الآريين، فنعم لم يصدر المستشرقون هذه الأحكام الحادة بحق الساميين غير أنّهم كانوا أول من عبر عن خصائص العقلية غير المنطقية، فالحديث عن عقلية تركيبة وأخرى تحليلية يكاد يكون من مسلمات التفكير الاستشراقي كما يبدو ذلك واضحاً لدى أرنست رينان ودي ساسي، ونرى أنّ الوضعيين بدءاً من أوجست كونت ووصولاً إلى ليفي بريل استعانوا بهذه الثنائية لتكون أمانة على وجود عقليتين، أولاهما منطقية والأخرى سابقة

على المنطق، فإذا كانت العقلية المنطقية عقلية تحليلية، فإنّ العقلية غير المنطقية تركيبية وحظها من التحليل قليل، وإذا كان رينان يتحدث عن أطراد هذه العقلية لدى الساميين بسبب حياتهم الاجتماعية التركيبية، فإنّ ليفي بريل لا يختلف عن مواطنه رينان في تفسير الطبيعة التركيبية للعقل البدائي (14).

هذا، ولما كان ميدان الاستشراق حضارات الشرق وآثاره فقد كانت نبرة "لا منطقية الآخر" أخفّ وأقلّ حدة ممّا عند الأنثروبولوجيين الذين جعلوا الشعوب البدائية مخبراً لتمرير هذه الأفكار، ذلك أنّ حضارات الشرق تجاوزت البدائية منذ أزمان سحيقة وعبرت عن مدنيات خالدة، ومع ذلك ظلّت نظرة التعالي حاضرة في الخطاب الاستشراقي وظلّت "اللامنطقية" مسلمة من مسلماته حتى مع أرقى النتاجات الفكرية والعلمية الصادرة في الشرق، وإلا فافتقار الجنس العربي الذي يمثل العقلية السامية خير تمثيل إلى التعمّق والتحليل يكاد يكون مسلمة استشرافية عند قراءتهم النتاج الثقافي العربي من لغة وفلسفة وعلم كلام وأدب وفقه وأصول الفقه.

لو جئنا إلى الفلسفة العربية وتابعنا الخطاب الاستشراقي حولها، لظهر أنّ موقفاً مسبقاً تجاه العقلية السامية هو الذي يتحكم في صياغة الخطاب، ذلك أنّهم يرون أن خصائص العقلية العربية لا تؤهل العرب إلى نتاج عقلي منظم كالفلسفة، فعند أرنست رينان ليس من خصائص هذا الجنس التعمق في التفكير ولا الابتكار في الرأي والحلول لما يواجهه من مشاكلات تتعلق بالاستعدادات والميول والقدرات، وعندئذٍ لا تعدو الفلسفة الإسلامية من أن تكون شرخاً أو توفيقاً للفلسفة الاغريقية، فمن قبيل الخطأ وسوء التعبير أن نطلق على الفلسفة المنقولة إلى العربية لفظ "فلسفة عربية" (15) ذلك أن العقلية السامية لم تكن لها ثمرات فلسفية وراء الالغاز والحكم، بل لا تعدو أن تكون نتاجها نظرات في شؤون الطبيعة متفرقة لا رابط بينها، فما أن يعرض لها أمر تعجز عن تمثله وإدراكه حتى ردّها إلى إرادة الله، ما يعني ذلك أنّ هذا العقل غيبي تعوزه مواهب كثيرة للإنتاج الفلسفي (16) ومن ثمّ فليس لهذه العقلية - كما يرى ماكس هورتن - أي أثر دالّ على أهليتها على التفلسف سوى التقليد والترديد (17).

إنّ من أبرز المفارقات في الخطاب الاستشراقي عامة، وخطاب جوتيه على وجه الخصوص، هو اللجوء إلى فرضية منتهية الصلاحية، فرضية أثبتت زيفها وضعفها على الصعيدين العلمي والإنساني، تكلم هي فرضية ما قبل المنطق، فقد طبقت على العقلية البدائية على يد ليفي بريل ولقيت ضروباً من النقد والشجب من الفلاسفة والاجتماعيين والأنثروبولوجيين (18)، ولعلّ من يراجع الخطابات التي جابهت هذه المقولة سيقرّ باسحالة الاستعانة بها في دوائر العلم والبحث، بعد أن كشفت عن فسادها إنسانياً وعلمياً، نظراً لما فيها من حسّ عنصريّ دونيّ من جهة، وافتقارها إلى الموضوعية من جهة أخرى، ولكن على الرغم من ذلك جهد المستشرقون إلى تبنيها وإسقاطها على العقلية الشرقية، على الرّغم من الفارق الكبير بين المجتمعات البدائية والمجتمعات الشرقية.

ثالثاً: أمارات عقلية ما قبل المنطق

تستند فرضية ما قبل المنطق إلى مجموعة من المعايير الكفيلة ببيان استعدادات الأمم على التفكير، وبيان درجة رقيها ومكانها في سلم التطور، فالغالب على التفكير في بدايات الحياة البشرية بدائيتها و بدهاته نظراً للأطر الاجتماعية التي كانت تحيط بالإنسان، ولعلّ رهانات كلا الخطابين لا تتعدى القول بأنّ العالم غير الأوربي ما يزال عند بداياته ولا يلبث إلى اليوم يحمل أشياء وسمات كثيرة من الذهنية البدائية، وإجمالاً يمكننا عرض هذه المعايير بصورة مقتضبة:

أ_ مبادئ الفكر ومقولاته

إنّ قوانين الفكر ومقولاته هي أحد أهم المحكّات التي يتّجه إليها الخطبان الاستشراقي والأنثروبولوجي للحكم على الآخر وتمثيله تمثيلاً مشوهاً، والمراد بقوانين الفكر تلك المبادئ التي يستند إليها العقل ليتطابق مع ذاته، وهي ثلاثة مبادئ: مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، غير أنّ الفلاسفة يضيفون إليها مبدأ السببية أو العلّية لتصبح أربعة مبادئ، وهي: (19)

- مبدأ الهوية، ويعني أنّ الشيء لا يحقق هويته إلا بأن يكون منطبقاً مع ذاته، ويسمى أيضاً بـ "قانون الذاتية"، أي أن ما هو، وما ليس هو ليس هو، ويعبر عنه رمزياً على هذا النحو: (أ هو أ) و (ليس هو ليس هو).
- مبدأ عدم التناقض، يعني أنّ الشيء لا يكون (هو وليس هو) في آن واحد، وهذا المبدأ هو أهم المبادئ لأنه جوهر التفكير المنطقي، فخرق هذا القانون كفيل بالوقوع في التناقض، ويمكن تمثيله رمزياً بما يأتي (أ هو أ في الوقت الذي أ ليس أ).
- مبدأ الثالث المرفوع، ويسمى بقانون الوسط المستبعد، وهو تكميل للمبدأين السابقين، فالشيء إما أن يكون هو أو ليس هو، ولا وسط بين الاثنين.
- مبدأ العلية، ويعني أنّ لكل علة معلولاً، فلا وجود لشيء من دون علة كافية، ولعلّ أهم موهبة تميز الإنسان منطقياً هي موهبة التعليل، وإيجاده السبب لكل نتيجة.

أما مقولات الفكر فهي على الأرجح عشر مقولات وإن اختلفوا في عددها، وهي: الجوهر والكم والكيف والأين والمتى والموضع والملك والفعل والانفعال(20) وهذه المقولات تحليل للطرق التي نعلن بها أحكامنا على الأشياء، و هي تلخص أعم الطرق في الحكم عند البشر(21)، فهي _ حسب دوركايم _ هيكل التفكير وضابطه(22).

وبحسب المنطقة أنّ هذه المبادئ والمقولات هي محددات وقواعد للذهن تتصف بالقبلية والضرورية في العقل البشري، وهي فضلاً عن ذلك كليّات فطرية، لا تقبل التحويل ولا الاحتمال(23) على حين يذهب دوركايم وتلاميذه إلى إنكار قبلية هذه المبادئ والقول باجتماعيتها، أي أنّها نشأت وتكرست لحاجة اجتماعية (24) غير أنّ إنكار قبليتها لا يلغي أثرها الحتمي على تكوين عقلية الجماعة و مصيرها وحظها من العقلانية، فإذا كانت العقلية البشرية رهين الأطر الاجتماعية السائدة التي تحيط به، فإنّ هذه الأطر تتحكم بمداركها(25)، والأمر كذلك في الخطاب الاستشراقي فإنّ المحددات البيئية والتصورات الجمعية هي التي وجّهت العقلية السامية تلك الوجهة غير المنطقية(26)

إنّ حضور هذه المبادئ والمقولات في كلا الخطابين يكون بدرجات متفاوتة، غير أنّها تعدّ ركيزة من ركائز المركزية الغربية، والاستعانة بها تضرر المزيد الخطورة على تمثيل الآخر (27) من منطلق أن غير الأوربي أنموذج للإدراك المشوه ويمثل عقلية الإنسان في فترات سحيقة، إذ لم تكتمل لديه آلة التمييز ليسير وفق هذه المبادئ والمقولات.

إنّ العقلية التي تفتقر إلى هذه المواهب تكون عرضة لكل ما هو غير منطقي، فانهدام القدرة على التجريد، والميل والالتكال على الحدس والارتجالية، والنفور من النظام، والإيمان المفرط بالغيبيات، والخوف من الكتابة، كلّ ذلك يعكس افتقار العقل إلى المنطق والوجاهة، وهذا سبيل لبقائه تابعاً بالضرورة إلى سلطة الوجيه والأكثر منطقية.

ب: انعدام القدرة على التجريد

حاجة العقل البدائي إلى مواهب التجريد من ركائز المدرسة الوضعية، فعندهم أنّ قصور العقل إلى التجريد عائد إلى عادات القوم ولغتهم، ((فالأوربي يباشر التجريد دون تفكير تقريباً، وقد يسرت عليه لغته إجراء العمليات المنطقية المبسطة حتى أصبحت لا تكلفه أي مجهود، أمّا تفكير البدائيين فيكاد يكون تشخيصاً بحثاً)) (28) وهذا من أمارات التفكير السابق على المنطق عند ليفي بريل، بل حتى أولئك الذين خالفوا الوضعيين في هذه المسألة، فإنهم لم يستطيعوا ردّ هذا الإعدام بكليته، فعند كلود ليفي شتراوس ليس التفكير البدائي ((سابقاً على التفكير المنطقي، بل هو منطقي، إنّه التفكير عندما يعمل على مستوى أولي هو المستوى العيني، إنّه منطق العيني الملموس)) (29) فالبدائيون يميلون في العادة إلى التفكير بالمحسوسات لا بالمجردات، فهم عندئذ ذوو ذكاء متوسط، وهذا منعكس في بساطة التعبير لديهم، فاللغة اللفظية لديهم أصعب فهمًا وتذكراً من الأشياء والصور (30) وهنا يفسّر المستشرقون انعدام ميل الشرقيين إلى التفكير النظري بحاجتهم وافتقارهم إلى التجريد و ابتكار المفاهيم.

ج: الحدس والارتجالية

الحدس هو إدراك الأمور البديهية وهو أحد مصادر المعرفة، (31) لكنّه عند الكثير من الفلاسفة لا يعدّ وسيلة راقية للإدراك، إذ يرى هيجل إنّ افتقار العقل البدائي الى التجريد والتعمق يترتب عليه رحلة شاقة بعيدة المدى للوصول مرحلة المعرفة الحقّة، فمعارف الإنسان في بدائته تعتمد الحدس أو الإدراك المباشر (32) و يعجز أن يؤيدها بالتفكير وطول التأمل، فهو بدهيّ يكتفي على ما يرد في خاطره في اللحظة، يتميز بذاكرة قوية ودقة الملاحظة والقدرة على المحاكاة وسهولة التعبير، إلا أنه في الجانب الآخر تعوزه مواهب التحليل والتعليل (33)

و إلى هذا يرى المستشرقون ونقاد العقل العربي أن الارتجالية هي إحدى أزمات الفكر العربي (34) وكان الجاحظ في معرض الردّ على الشعوبيين أثبت للعرب فضيلة البداة والارتجال: ((وكلّ شيء عند العرب فإمّا هو بديهية وارتجال وكأنّه إلهام، وليس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجاله فكر ولا استعانة....)) (35).

فقد وقف الدكتور محمد عابد الجابري على قول الجاحظ مشيراً إلى أنّه بهذه الإشادة يسلب العرب فضيلة التفكير والتعلّل، والاستدلال والمحاكمة العقلية (36) إذ يترتب على ذلك القول بالنفور من التفكير النظري، و هنا لحظ المستشرقون أنّ طبيعة العقل العربي قاصرة عن النظرة الكلية الشاملة إلى الأشياء والكون قياساً بالعقلية اليونانية التي تمتاز باحتفالها بالكليات والنظرة الشمولية التي معها استطاعت إلقاء النظرة الشاملة على العالم (37).

د: الإيمان بالغيبيات

إنّ من نتائج انخفاض مستوى التفكير المنطقي الركون الى التعليل الغيبي بدلاً الاستدلال العقلي، فكلّ شيء يتجاوز الحواس ينسب البدائي الى قوى غيبية، مما يعكس ذلك طفولة التفكير عند البشر حين لم يكونوا يميزون بين العقل والمادة، إذ لم يكونوا يدركون الروابط السببية وكيف أنّ الأشياء تؤثر بعضها بعض، فلا يلبث ينسب الأقدار للقوى الخفية كالأرواح والشياطين و السحر والى غير ذلك (38) إذ يحلّ لدى البدائيين قانون التشابه مقام قانون السببية لدى البدائيين (39).

ويرى ليفي بريل بالاستناد الى أفلاطون وأرسطو أنّ العقلية المتأخرة تلقي الأشياء المفاجئة بالانفعال أكثر من الدهشة، ذلك أنّ فكرة المفاجئ أو غير المعتاد معهودة ومألوفة لدى العقلية البدائية، فهي تتلقى هذه الأشياء التي تفاجئها وتخالف توقعه بالانفعال بدلاً من الدهشة، فهذه العقلية انفعالية ولا تحسب حساباً للدهشة التي هي روح التفكير الفلسفي، فحين يقع أمامها حادث غريب لا يسعها الا تفسيرها على الوجه العموم بوجود قوى خفية أو إيمان بوقع مصائب كبيرة (40).

فالصفات المادية والمرئية التي تتصف بها الأشياء في نظر البدائي تعدّ أمورا ثانوية بالنسبة الى صفاتها غير المرئية أو الغيبية، ولذا فهم يستعوضون بالتوقع والخيرة بدلاً من التجربة، وعندئذ يتوقعون الخير والعون من شيء لا يستطيع المرء أن يدرك العلاقة التي بينه وبين الغايات التي يبتغونها، ففي العقلية البدائية ميل ملفت إلى الارتباطات الجزافية، فهي غيبية بامتياز، بخلاف العقلية الأوروبية المتسمة بالوضعية حتى في أشد حالاتها شاعرية وميتافيزيقية (41) وهنا يظهر بؤس المقارنة بين العقلية غير الأوروبية والعقلية الأوروبية التي تترفع عن الغيبيات ولا تحفل التفكير الأسطوري.

هـ: النفور من النظام

إنّ افتقار العقلية إلى مواهب الاستدلال كفيل بجعله عرضة للاتكالية والبعد عن النظام، فالعقلية المتأخرة ((من اليسير عليه أن يدرك الظروف المحيطة به في اللحظة الراهنة وأن يهبط نفسه لها ويؤدي ما تتطلبه،

ولكنه يعجز عن وضع خطة جدية أو القيام باستنباط يستند على الذكاء)) (42) وقد استعان الخطاب الاستشراقي بهذه الأمانة للحكم على العقلية العربية التي تعدّ كراهة النظام أبرز سماتها، فنظام الأشياء يأتي متدرجاً متناسقاً بعضه يستدعي بعضه، بخلاف ما يبدو في أنظمة العرب التي تأتي فيها العناصر مضطربة نظراً لوضع المتضادات والمتشابهات جنباً إلى جنب (43).

و: التفسير الغائي أو البراغمية الساذجة

تعني الغائية التفسير الذي يعول على التماس الأسباب حسب الغايات، أي تفسير الأشياء والظواهر الطبيعية بالاستناد إلى الغايات التي تحققها هذه الأشياء والظاهر، فمثلاً تفسّر العقلية البدائية طلوع الشمس كل صباح لغاية تدفئة أجسامنا، والمطر لغاية ريّ الزرع، فالغائية هي أحد وجوه مبدأ الحيوية أو الأرواحية، ولهذا كانت أولى رهانات التفكير العلمي التخلي عن الغائية لأنها امتداد غير مبرر للطريق الاسطورية في فهم العالم (44).

و مؤدى هذا المعيار أنّ العقلية المتأخرة مادية براغماتية تنظر إلى الأشياء نظرة وضعية ساذجة، إذ لا تقومها إلا بمقدار ما تنتج من منافع. ذلك أنّ الغائية لا تتوقف عند تفسير الأشياء والظواهر فحسب، بل تمتد إلى المواقف الإنسانية وتعاملاتها أيضاً، وقد استعان المستشرق "أوليري" بهذه الفكرة عند حديثه عن العقلية العربية التي تعدّ أنموذجاً للمادية وجفاف المشاعر والطمع في التملك، وتابعه في ذلك المستشرق "برون" الذي يضرب العربي عنده مثلاً للإنسان المادي الذي لا يقدر إلا المادة والدرهم والدينار، إذ لا تشكل المعنويات أية قيمة في نظره (45).

ز: الخوف من الكتابة

إنّ امتياز البدائي بالبداهة واللحظية والنفور من التجريد والتفكير النظري، يضاف إليه الخوف من الكتابة، فالكتابة فعل مخيف في نظر الجماعات المتأخرة، وقد لحظ الأنثروبولوجيون هذه القضية وأولوها عناية كبيرة، إذ ((ليست الكتب والكتابة في نظر البدائيين بأقل غرابة من الأسلحة النارية، ولكنهم على كل حال لا يحارون في تفسيرها... لأنهم يعتقدون أنّها من أدوات العرافة)) (46).

وقد تلقف التفكيكيون أثر الأنثروبولوجيين في فكرة الخوف من الكتابة، إلّا أنّ التفكيكيين وجدوا أنّ مشاعر الخوف من الكتابة ليست حصراً على البدائيين والثقافات المتأخرة، بل إنّ أرقى المذنيات في العالم القديم والحديث انطلقت من هذه المشاعر لقمع الكتابة (47).

ما يهمننا هنا، هو ركون الفكر الاستشراقي إلى هذا المعيار في قراءاته على الفكر الشرقي عموماً والعربي على وجه الخصوص (48) وقد وظّف هذا المعيار بصورة فجّة على آثار العرب حتى أصبح حكماً ينمط استعداد العقلية العربية، بالنظر إلى أنّ العرب ليس لهم علم ولا فلسفة غير أنّهم عوّضوا عن ذلك بطلاقة اللسان وحضور البديهة (49).

هذه الأمارات أو المعايير تُعدّ محكاً لتمييز العقلية المتقدمة عن العقلية المتأخرة، إذ تحضر في كلا الخطابين بدرجات متفاوتة.

رابعا: العقلية المفارقة والعقلية الموحدة

من أبرز سمات خطاب المسيطر اعتماده على الثنائيات (المتطور/المتخلف) (المنطقي/غير المنطقي) (البدائي/المتحضر) (التحليلي/التركيبية) (السامي/الأري)، إذ تضاف ثنائية (المفروق/الموحد) إلى قائمة الثنائيات التي تمكنت من جدولة العالم بمنظور أوروبي، وقبل الحديث عن هذه الثنائية ينبغي الوقوف عمّا يراد بالسامية أو الأصل السامي.

كان العالم الألماني (شلوتزر) في نهاية القرن الثامن عشر، أول من أطلق هذا المصطلح على لغات الشعوب التي عاشت في مناطق شبه الجزيرة العربية واليمن والحبشة وبلاد الشام والعراق. وذلك بالاستناد إلى ما ورد في التوراة، من إشارات إلى أبناء نوح عليه السلام: (سلم - حام - يافث). أمّا الدكتور (طه باقر) فيسمي هذه اللغات ب (اللغات الجزرية) نسبة إلى الشعوب التي سكنت في شبه الجزيرة العربية، وكذلك التي

كانت لها صلات قوية بها، ولكن إذا كانت لغات هذه الشعوب تشترك و تتشابه في مجموعة من الخصائص و السمات، فإنّ ذلك لا يعني أن هذه الشعوب كانت شعباً واحداً، فالتسمية، إذن، لسانية و ليست سلالية...ثم إنّ المصطلح يتّسع ليضم شعوباً و أعرافاً لا صلة قريبة لها بسام بن نوح (50).

أما (الهندوأوربية) أو الآرية، فإنّه لا يختلف في مرجعيته عن السامية، وكان أول من أطلق مصطلح (الهندوأوربية) العالم (توماس يونغ) في بداية القرن التاسع عشر، عندما وجد مجموعة من اللغات تتشابه في سماتها وخصائصها، وهي لغات لشعوب تمتد من غرب أوربا الى شرق الهند، لذا فقد افترض يونغ أنّ هذه الشعوب ليس ببعيد أن يكونوا من سلالة واحدة.

ومن ثم جاء (ماكس مولر) ليتوسّع في هذه الفرضية و يدخلها الى حيّز نظري مشوب بشحنات التوسّع، فقد أطلق مولر مصطلح (الجنس الآري) بدلاً من (الهندوأوربي) ذاهباً الى القول بوجود شعب يُدعى (آريا) وهو شعب غزا بلاد الهند قديماً، و كانت لغتهم (السنسكريتية) التي تفرّعت الى لغات أخرى كثيرة (51).

هذه المصطلحات (السامية_الهندوأوربية_الآرية) إنّما كانت أول أمرها مصطلحات لسانية فرضتها الدراسات اللغوية المقارنة، و لكنّها شجعت لوضع فرضية مؤداها أن تشابه اللغات قد تعني وحدة الجنس (52) ومع مرور الوقت وُجد من يروّج لهذه الفرضية الى أن أصبحت نظرية قابلة للإثبات، و من هنا استغلّتها قوى الاستعمار و أخذت تروّج لها بقوة، الى أن أصبحت و للأسف قناعة لدى مجموعة من الشعوب و فئات عريضة من الباحثين. فهذه المصطلحات لسانية فحسب، و لكن شملها التوسع و امتدت إليها يد الامبريالية التي كادت أن تطرحها على أنها حقائق لا يرقى إليها الشك، فنعم، هناك شعوب و أرساس تعود الى (سام بن نوح) و لكن ليس كل من كانت لغته سامية يعدّ سامياً، لأن من بين هذه الشعوب شعباً يُصعب القطع بأصولها. و قل ذلك أيضاً عن الشعوب التي تدّعي الأصل الآري. فلك أن تتحدث عن لغات سامية و عن لغات هندوأوربية و عن أصل هذه اللغات بالانكفاء على الدراسات و الابحاث اللغوية، و لكن من المضحك جداً أن تتحدث في هذا السياق عن شعب سامي أو أصل سامي، أو أن تتحدّث بوجود شعب أو أصل هندوأوربي أو آري (53).

ينزع الخطاب الاستشراقي عند جوتييه الى شرعنة هذه الفرضية، فلكي تكتمل الفرضية ينبغي ضرب السامية بنقيضها ولو تخيلاً إذ إنّ الغرب ليس سوى فكرة لا تستطيع فرض نفسها إلا حين تُقارن بضدّها، مما يقضي ذلك أنّ الجنس الآري هو النقيض الذي ينبغي أن يتحيز على الطرف الآخر للجنس السامي، وذلك لأنّ الهوية الغربية لا تكون منطقية بأن تتطابق مع ذاتها إلا بلفظ الآخر واستلابه، ولذا ينبغي جعل كلتا العقليتين تتجهان اتجاهين مضادين تمام التضاد. فإذا كانت العقلية السامية تميل إلى قرن الأشباه والأضداد من دون إيجاد رابط يربط بينهما فيجعل منهما وحدة تامة بل تتركهما منفصلتين عن بعضهما ثم تنتقل من إحدهما إلى الأخرى دون واسطة بوثبة غير محسوبة و مفاجئة، فإنّ العقلية الآرية تنزع إلى الربط بين هذه و تلك بوسائط متدرجة، فلا تنتقل من طرف إلى آخر الا بدرجات وبالقدر الممكن، وعندئذٍ فالعقلية السامية عقلية مفرّقة، و العقلية الآرية عقلية موحدة (54).

والذي يلفت الانتباه هو أنّ الخطاب الاستشراقي حول الفلسفة العربية ظلّ يستهلك ثنائية (المفرقة و الموحدة) إلى عهد قريب، فمن ذلك أنّ المستشرق الفرنسي هنري كوربان يدفع وجود فلسفة عربية بالمعنى القومي للكلمة كما ظلّ سائداً منذ القرون الوسطى، بل الأحرى القول بوجود فلسفة إسلامية باللغة العربية التي هي لغة الوحي و القرآن والتي هي الأداة الفكرية التي استعملها العرب و غير العرب في بناء أدب يعدّ من أغزر آداب العالم (55) وكان غرض كوربان من ذلك هو إضافة معظم الإنتاج الفلسفي و الكلامي الى العجم و الفرس بخاصة، و تقدّم بمجموعة من الأدلة تكاد جميعها لا تختلف عن فكرة (التفريق) عند جوتييه، فمن ذلك أنّ اللغة العربية لغة لا تساعد على تأسيس فلسفة أو النظر إلى الكائن بوصفه كائناً، لأنّ هذه اللغة تفتقر إلى أداة رابطة تعبّر عن الوجود، وهو يقصد بذلك افتقار العربية الى فعل الكينونة عند بناء القضايا، فليس هناك رابط يصل الموضوع بالمحمول و من هنا فليس في اللغة العربية قدرة على تأسيس

انطولوجيا خاصة بها، أما الذي بين أيدينا من نتاج عربي فهو نتاج اسلامي، لأن المفسرين الذين كتبوا بالعربية كانوا يفكرون بلغاتهم الأصلية(56).

خامساً: أنثولوجيا عدم التكافؤ

عند الحديث عن الأنثولوجيا ينبغي الحديث عن الأنثوغرافيا، لأن الأنثولوجيا مقارنة تستند إلى مرجعية وخطة معدة مسبقاً، أما الأنثوغرافيا فمرحلة أولية لكل جهد مقارن. إنّ اللوحات الأنثوغرافية في خطاب جوتييه مصطنع ومعد مسبقاً، أما اللوحات الأنثولوجيا المقارنة فتتألف من الخطاب ولا تتخلّى عنه، وذلك أنّ الأنثوغرافيا قائمة على الملاحظة المباشرة و الوصف المحكم وعدم اللجوء إلى التاريخ إلا لضرورة ما، فوجود الأنثولوجي شخصياً في وسط التجربة والعمل الاجتماعي يؤكد أهمية الملاحظة المباشرة ، ذلك أنّ الخطوة الأولى للبحث الوصفي هي الملاحظة للأشياء في زمنها، ولا ينبغي الركون إلى المسائل الرمزية للأحداث والتفاعلات التي يلاحظها الأنثوغرافي، ومحاولة الابتعاد عن الشرح المعمق لسلوكيات الفاعلين ولنشاطاتهم، وعدم إطلاق تقييمات فورية، وعدم الاعتماد على الآراء الشائعة عن المجتمعات المدروسة (57)

وفي مقابل ذلك، كما أشرنا، تجد الجوانب الأنثولوجية طاغية على خطاب جوتييه، إذ يعدّ البحث الأنثولوجي بحثاً مقارناً بين الثقافات، فحين تدرس ثقافة ما أو مجتمعاً ما ينبغي أولاً مقارنة نظمها بنظم ثقافات أخرى، وقد كان العلماء الأوائل يعدّون المنهج المقارن وسيلة لإقامة تصوراتهم عن تاريخ النظم في حالة عدم وجود التاريخ المدون، إذ كانت طريقتهم في استخدام هذا المنهج تنحصر في عقد المقارنات بين أمثلة من العادات والنظم والعناصر الجزئية التي تجمع من جميع أنحاء العالم، ولكن علماء الأنثروبولوجيا أخذوا يعتقدون مقارنات لا على صعيد أشياء جزئية بل أخذوا يعتقدونها على نطاق كلي واسع(58) وسيبدو هذا النزوع طاغياً على خطاب جوتييه.

إذا أردنا تحديد النزوع الأنثوغرافي في هذا الخطاب لن نخرج إلا بالنزوع القليل، فقد يبدأ جوتييه في فقرة ما بالوصف المحايد لجانب معين من الثقافة العربية لكنه سرعان ما يشفع الوصف بحكم قيمي شائع عن العرب، أو يلجأ إلى عقد مقارنة جائرة، أو يتكئ إلى معلومة تاريخية من مؤلفات المستشرقين والرحالة الأجانب، وقلماً يلجأ إلى المصادر العربية، فمن ذلك ما يستهلّ به الباب الأول من كتابه، حين يقول: ((إنّ أقلّ المتوسمين أو الملاحظين يستطيع من أول الأمر أن يكشف اختلافات في النواحي المتعددة بين الجنس السامي والجنس الآري، فالزائر الأوربي لبلد من البلاد العربية يتبين بأدنى نظر مفارقات عديدة تقوى وتشتدّ حتى تصل إلى التعارض الحاد، وتظهر بمجرد المقارنة السريعة بين شؤون البيئة السامية التي وصل إليها، وشؤون البيئة الغربية التي يعيش فيها)) (59) فهو من أول وهلة يعقد العزم على مقارنة، ينعدم فيها التكافؤ بين الطرفين، وهذا ما يحسّ به الزائر العادي المتوسم، وهو من هنا يشرع بالمقارنة و يوغل في تأكيد وجود تفاوت كبير بين الثقافتين الآرية والسامية.

غير أنّ مفهوم السامية ما يزال يعاني في خطاب جوتييه، فهو يريد أن يجعل الجنس العربي آخر ممثل للعقلية السامية، ولكن هذا لم يتسنّ له بعد، إذ يشكلّ الجنس اليهودي عقبة أمام سير الخطاب، ولكي يخلص من هذا الإدغام ينبغي إجراء مقارنة بين كلا الجنسين العربي واليهودي، وهي مقارنة لا تختلف عن سابقتها، إذ لا يخلو من إسقاطات رخيصة فجّة، فبالاستناد إلى آثار المستشرقين عن البلدان العربية في المغرب لاسيّما تونس_توصل إلى المرونة الجديرة بالإعجاب التي تمتاز بها العقلية اليهودية ومقدرتها على الاستيعاب، فقد استوعبت العقلية اليهودية روح كل الشعوب، لكنّ شعباً واحداً لم يستطع أن يستوعب اليهود، فقد استوعبت لغات كل الشعوب وفنونها وآثارها وعلومها ومدنيتها، لكنّ قوة إرادة اليهود لا تقهر وكبرياءه لا يمكن التغلب عليها، وهذا ما حفظه من الذوبان في جسد الشعوب الأخرى(60)

ثمّ يمضي جوتييه في الحديث عن علو عقلية اليهود قياساً بعقلية العرب إلى الاستعانة بمقولة الزمن من المذخر الأنثروبولوجي، وهي مقولة تكاد تكون من أخطر عناصر فرضية ما قبل المنطق للحكم على استعدادات الشعوب، وذلك لأنّ ((روح المجتمع تبدو فقط واضحة المعالم في احترامها لمفهوم الزمن)) كما

يقول اشبنغلر(61)و إذاك يؤكّد جوتيه أن اليهود انشغلوا بالمستقبل وحده ونسوا الماضي الحاضر، ففي أوج سيطرة الشعوب الأخرى على اليهود، فإنهم لم ينشغلوا عن أهدافهم وثابروا على الكفاح والعمل والتجارة، فهذه الروح _حسب لابي_تنظر إلى المستقبل فقط، أما الروح العربية فتتجه إلى الماضي، إذ هي قليلة النظر والتفكير في المستقبل (62)و كلّ ما تقدم سيكون تمهيداً لإثبات الذات الأوروبية و سموها قياساً بالآخر غير الأوروبي، من ثمّ ينتهي مع لابي إلى القول بأنّ الجنس الأوروبي جنس وسط بين الجنس العربي الذي يتجه إلى الماضي والجنس اليهودي المتجه إلى المستقبل(63).

وإذا كان مفهوم الجنس لا يخرج عن فرضية الشخصية الأساسية في الأنثروبولوجيا، أي أنه مجموعة مركبة تنفث فيها روح واحدة وعقلية واحدة وعبرية واحدة (64) فإنّ احتفاظ الجنس بنقائه رهين بعدم اختلاطه واستعانتته بالأجناس و الأرساس الأخرى، وقد كان العرب واليهود وحدهم دون كل الأمم استطاعوا الى حدّ كبير أن يحتفظوا بخصائص جنسهم الجوهرية وبروحهم الأصلية، وقد أدت البيئة الصحراوية دورها المحوري في عزل العرب وحمايتهم من كل التأثيرات الأجنبية، وإنّ وجد العرب حماية من الخارج، فإن هذه الحماية أكدت لهم روحهم و حافظت على نقائهم، لأنّ العقلية العربية لا تتأثر ولا تستجيب للمؤثرات ولا تستوعبها، أمّا الجنس اليهودي فقد لجأ إلى نفسه فحسب في سبيل الحفاظ على خصائصه، فحفظ نفسه وظلّ مكافحاً ضد الضغط الخارجي، ولكنه مع ذلك استوعب المؤثرات الخارجية وامتص آثار الأمم العلمية والفلسفية، و من هنا فإنّ الذي يمثل الجنس السامي أشد تمثيل هو الجنس العربي الذي يمكن اتخاذه طرازاً للجنس السامي جميعه، لأنّه ظلّ محافظاً على نقائه الجنسي، و لم تؤثر فيه المؤثرات الخارجية(65)وكلّ ذلك يرفد دعواه من أنّ الفلسفة الإسلامية ليست عربيّة، وليس للعقلية العربية منها نصيب

وفضلاً عن تلك الأحكام القاسية التي يحفل بها حديثه، تجد أنّه يصرّح بوقاحة من أنّه ينطلق من مرجعيّة استعمارية، فهو يتخذ من عرب الجزائر أنموذجاً يصدق على سائر الشعوب العربية، بل الساميّة بمجموعها، فهذه الشعوب يتساوى أفرادها في تكوينهم النفسي، إذ يبدو متساوين في قدر "التناقض"، فهم متناقضون في جميع النواحي الجوهرية للجنس الأريّ، وإلاّ فعلى الرغم من الآثار الإيجابية التي جلبها الفتح الفرنسي للجزائر فإنّهم لم يغيروا تغييراً جوهرياً إلاّ تغييرات سطحية لا تتعدى سكان المدن وهذا عائد إلى التأثير عليهم (66).

يعتمد جوتيه في مقارناته على أسس واهية، فاتخاذه العقلية العربيّة ممثلاً عن العقلية السامية أساس وإه يخلو من الموضوعية، وهو في ذلك لا يختلف عن رينان في هذه الأطروحة سوى أنّ رينان كان يتحدث عن العقلية السامية التي يشترك جميع خصائصها و مظاهرها في ثنائية(الوحدة والبساطة)أمّا جوتيه فيستعيز "بالتعقيد" ويجعله مكان البساطة، و يتخذ من العرب أنموذجاً حيّاً يعكس بروحه ومظاهره تلك الخصائص(67)على أنّ العينة التي يختارها جوتيه لتأكيد دلائله فتتمثل بالعرب في بلدان المغرب العربي أيام الاحتلال الفرنسي، وهنا يظهر بؤس المقارنة وتجنّيبها على الموضوعية، فهو يقيس ما يراه في البيئة العربية الخاضعة للاستعمار الفرنسي بمقاييس أوروبية حديثة.

على أنّ أهم ما يستوقفنا في خطابه لتكتمل لدينا صورة الأنثولوجيا غير المتكافئة هو اعتماده على أقوال أرسطو والاهتداء بمؤلفات المستشرقين مثل رينان ولابي الذي اشتهر بدراساته عن المدينيات في بلدان شمال أفريقيا، والأمّر من ذلك هو عدم استناده إلى المؤلفات العربية إلّا في حالات نادرة، كاستناده إلى مقدمة ابن خلدون، بالنظر إلى أنّ ابن خلدون يبرز في مقدمته روح البداوة والعصبية بما يجعله ذلك أحد مرجعيات نقد العقل العربي لدى المستشرقين والمستنيرين العرب (68).

وخلاصة القول في هذا الشأن هو أنّ الخطاب الاستشراقي لا يختلف عن الخطاب الأنثروبولوجي عند الاستعانة بالأنثولوجيا، ففي كلا الخطابين نكون إزاء أنثولوجيا يقارن بين شيئين لا تكافؤ بينهما.

المطلب الثاني: (أمارات العقلية السابقة على المنطق في نظم الحياة العربية لدى جوتيه)
لكي يؤكد جوتيه مفهوم العقلية المفرقة وعجزها عن التفلسف يلجأ إلى رفدها الشواهد والأمثلة من نظم الحياة الاجتماعية للعرب على صعيدي المظاهر الدنيا والمظاهر العليا، والأنظمة التي تناولها جوتيه هي:

أولاً: نظام الطهي غير المنطقي

المطبخ من المشترك الإنساني، فهو من عموميات الثقافة. مثلاً المطبخ في ضرورة وجوده وحضوره الثقافي وخطورته الدعائية والإيديولوجية كمثل اللغة، فمن جانب لا يمكن تصوّر مجتمع ما من دونه، فبقاء الإنسان متوقف، ضرورة، على المطبخ. إضافة إلى أنّ أشكالاً من التواصل الإنساني متوقف عليه. وإلاّ فإنّ تعاملنا مع تشكيلات الطعام وأصنافه يشبه إلى حدّ غير قريب تعاملنا مع اللغة وكيفية استعمالها، لأنّ الطبخ نظام و صيغة تعبير ثقافية منظمة تنظيمًا خطيرًا وفق مخطط ثقافي خطير لا يقلّ خطورة عن اللغة، ذلك أنّ تقاليد الجماعة هي التي تحدّد مواد الطبخ، و هي التي تتمّطه ثقافيًا بحسب المقامات والمناسبات على غرار ما يحصل في اللغة حين تتمّط الأساليب و تُجدول العبارات وفق مخططات الهيبة والقدر والمقامات لأهداف وغايات بعيدة (69).

إنّ مقارنة نظام الطهي في الثقافة تكشف عن السلوكيات والمعتقدات المحيطة بإنتاج الطعام وتوزيعه واستهلاكه، إذ يستتر نظام الطهي على مجموعة من الظواهر الثقافية ويعكسها، لأنّ لكلّ جماعة بشرية طرقها في الطهي، ولهذا أخذ هذا النظام في آثار الأنثروبولوجيين على أنه مرآة تعكس الكثير من خفايا علاقات القوة والتصورات ذات الصلة الشديدة بالثقافة، وهو من هنا سبيل إلى معرفة خصائص جنس ما (70).

إنّ تقديم جوتيه نظام الطهي على نظامي الملبس واللغة غير بريء ولا يخلو من قصد مبيت، فقد عكس إلى حدّ ما تصوّره أنّ الثقافة العربية تقدم هذه الحاجة الأولية على غيرها، فهذه الثقافة تقدم هذه الحاجة على اللبس وعلى اللغة، وهذا يعني أننا إزاء خطاب يبتنى موقفًا مسبقًا خاضعًا لهرمية تفضي إلى أنّ العرب ثقافة ما تزال متأخرة تقدم حاجتي الطعام والملبس على حاجة أرقى كاللغة.

ينطلق جوتيه وهو يقارب العقلية العربية عبر نظام الطهي من قاعدة (قرن المتضادات) فعنده أنّ هذه القاعدة تلخص جميع أمور العالم العربي وشؤونه، لاسيّما العالم الإسلامي، فمن تحدّث من السابقين عن بساطة المطبخ العربي، كان مبالغًا في ملاحظاته، أو لم يستطع النفاذ من خلال نظام الطهي إلى بنية هذه العقلية وخصائصها (71)

وبدءًا يحدّد جوتيه على عادة الأنثروبولوجيين ميدانًا يختبر فيه فرضيته، ويحدّد عينة للطهي لكي تنسجم مع الفرضية، ولتكون أنموذجًا وسطًا بين ثنائية التقدم والارتكاس، فهو يقرّ بأنّه لا يتحدث عن ضرب راقٍ من الطهي في العالم المتقدم الخاص بأهل المدن الذي دخلت فيه عناصر عالميّة، ولا عن طهي العرب القاريّين في الأرياف والمدن، بل سيتجه إلى بيئة صحراوية ما تزال تحمل خميرة الأسلاف، ولهذا يتجه بالحديث عن الاغراب سكان الصحراوات والأدغال الرُّحل وشبه الرُّحل، لأن هؤلاء ورثة طبيعيين للتقاليد العربية الخالصة وللطرق الأصيلة الخاصة بالطهي وغيره، ثمّ يستدرك ويلحظ أنّ الصورة لن تتطابق مع نمودجه الوسط في حال رصد طرق الطهي لدى الفقراء والمعدمين، ولذا فمن الواجب أن يجد عينة أخرى، فوق اختياره على مضارب زعماء البدو ليعرف من خلالها دقة الطهي العربي الحقيقي (72).

وبعد أنّ وطّد جوتيه نمودجه الوسط على خطى ملهمه ليفي بريل ينتقل لعقد مقارنة بين نظام الطهي لدى العرب و نظام الطهي لدى الأوروبيين، فتظهر في حديثه نغمة أنويّة ناشرة تتمثّل ب "النحن" فيقع في تناقض كبير، فحين يتحدث عن طهي الاوربيين (=طهينا) يلجأ إلى الثقافة الأوروبية المعاصرة و يغيب حالة أوربا في الأزمان القديمة، فهذا لعمر ك قسمة ضيزى، ففي النظام الاوربي في الطهي يختلف عنه لدى العرب، سواء كان هذا الاختلاف من على صعيد بساطته وعدد عناصره و طابعه في الاعداد، أم على صعيد طريقة تركيب كل عنصر من عناصره في لون وطرق تقديمه على المائدة.

فطرق إعداد المائدة لدى العرب ساذجة ومتأخرة لا رابط بين عناصرها، أما عند الأوروبيين فمتناسقة، إذ تُعالج المائدة الأوروبية علاجًا يزيد لها اتساقًا وترتبط عناصرها ببعض فتبدو منطقية على خلاف المائدة العربية التي تعتمد على ادماج عناصر مختلفة لا جامع يجمع بينها، بل هي عناصر متناقضة تناقضًا شديدًا، مثل: (الفلل والفلل) و(الفلل والفاكهة الحلوة) و(الفلل والعسل)، ثم إن النقيضين لا يجتمعان في لون واحد، بل يأتيان متتاليين بلا فاصل بينهما، فيقدم لون حارّ مع التوابل الأخرى اللطيفة، ثم على نقيض ذلك يقدم لون من الحلوى شديدة الحلاوة حتى لتنتقل على النفس على الرغم من لذة طعمها، بل حتى على صعيد السبق لا تخلو المائدة العربية من تناقض يثير دهشتنا وعجبنا، فهي تبدأ بالقهوة وتنتهي بصنف من الطعام يسمونها الكسكسي، فالناظر يدهش من ترتيب المائدة العربية، التي تبدأ بعدة أقذاح من القهوة، ثم عدة طواجن متتالية مثل اللحم المطهو بقرم الدين، أو بالكُمثرى أو البطاطا الحلوة أو العسل المدعوم بالتوابل المبالغ فيها، ثم رقائق بالزبدة والعسل، ثم الشواء وهو الخروف كاملاً أو نصفه، ثم يجيء دور الكسكسي، والذي يزيد الأمر عجباً ودهشة أن شرب الماء لا يكون إلا بعد الانتهاء من الطعام، فأني يظل الأكل والشرب منفصلين يدعو حقاً إلى العجب (73).

وبما أن العقلية العربية هي آخر تجليات العقلية السامية، أو النسخة الأقرب لها نظراً لما في العقلية العربية من ثبات، فينبغي أن تقارن بالعقلية الآرية، ما يدعو ذلك إلى الحديث عن المائدة الآرية التي تخلو من التناقض، وهنا يستغل جوتيه فكرة افتقار العقلية البدائية إلى إدراك الزمن واحترامه في آثار الأنثروبولوجيين ويقوم بتفعلها في هذا المقام، إذ يرى أن احترام الآريين للوقت لا يظهر عند العرب فهم لا يعرفون الدقة في المواعيد ولا يقيمون وزناً للوقت، فعند قدوم الضيف لا يهتم من شأنه إلا الإطعام ولا يراعون التزاماته، ولهذا فتأخير إطعام الضيف لساعات لا يعد عندهم شيئاً ذا بال، إذ يبالغون في تكريمه بأكالات تتطلب عناية أكبر ووقتاً أطول، فالأهم من الضيف والتزاماته هو إطعامه للتعبير عن كرمهم، أما الآريون الذين يستعيزون عن الكرم بتقديم وجبة سريعة فيضطرون للمبالغة بتقديم الاعتذار عما يفوته من رعاية تقاليد الذوق السليم، ولكن عزاؤهم في ذلك احترام الوقت ومراعاة حالته إذا لا ينبغي أن ينتظر أعداد الطعام طويلاً، بينما العرب لا يخطر ببالهم شيء من ذلك، فضلاً عن أن التقاليد الآرية تفرض عليهم التدرج والانسجام عند إعداد المائدة (74).

والى هذا فنظام الطهي العربي يفتقر إلى التآلف، وإجمالاً يمكن بيان أبرز خصائصه، وهي الميل إلى الأطراف، ووضع النقيضين جنباً إلى جنب إما بشكل متتالي وبصورة مفاجئة، أو بخلطها بصورة عشوائية من غير الفصل بينها بمتوسطات (75).

ثم ينتهي جوتيه إلى تحليل هذه الخصائص، ولعل هذه الخصائص في رأيه _ فرضتها على العرب حياتهم غير المستقرة بما فرضته عليهم من عادات حتى أصبحت أمراً طبيعياً وفق رؤيتهم، غير أنه لا يكتفي بهذا التحليل حتى يبني عليه نتائج خطيرة، إذ يبادر إلى القول إن هذه الخصائص هي المسؤولة عن ميولهم العقلية، فقد أصبحت ميزة من مميزات الجنس إذ صاروا يميلون إلى هذه الخاصيات نفسها في شعورهم وفي نزعات عقليتهم، وهو هنا يستند إلى فكرة أن العادات الضرورية مع مرور الزمن تصبح ذوقاً طبيعياً وميلاً غريزياً، ففقدان الترتيب والتدرج الذي يسود نظام الطهي قد تحول إلى ميزة أصيلة في الجنس العربي وستستمر فيهم حتى حين، وإلا فإن العرب الذين انتقلوا إلى المدن وهم على صلة بالأوروبيين، غير أنهم مصرّون على تلك العادات إلى اليوم (76).

أنظمة الطبخ في ثقافة ما ماثار سخرية في نظر الثقافات الأخرى، فالثقافات في نظر بعضها خبط عشواء، كلّ ثقافة تسخر من أختها، حتى الثقافات الفرعية هذا شأنها بالنسبة لبعضها، وهذه سنة الله تعالى في خلقه، ولكن أن يعبر المطبخ عن عقلية حاملي الثقافة بصورة سافرة، أو أن يكون دليلاً كاملاً على استعدادات الأمم عقلياً، فهذا ليس موضع شكّ فحسب، بل موضع سخرية هو الآخر، ذلك أن الخطاب الأنثروبولوجي كان من رهاناته الموضوعية والابتعاد عن أحكام القيمة، فضلاً عن ضرورة ابتعاد الأنثروبولوجي عن معتقداته الشخصية وانتماءاته، وهذا ما لم نلمسه عند جوتيه الذي يتحدث بلغة ساذجة

لا تميّزه عن الرجل الاوربي الذي يجلس على طاولة احد المطاعم مع رجل عربي يثير اشمئزازه، ولهذا كان خطابه عن المطبخ شديد المرجعية وفي أحيان لا تظهر فيه سمات خطاب علمي، بل هو خطاب عادي يمكننا سماعه من أي رجل أوربي لديه من العرب موقف مسبق.

بقي أن نتعرف على شيء أكثر أهمية وهو أن جوتيه كان إزاء تدشين خطاب عن الفلسفة الإسلامية، وإذا جاز له أن يجعل نظام المطبخ مدخلاً للوصول إلى بنية العقل الإسلامي، فكان ينبغي أن يتكئ ولو قليلاً على فقه الأطعمة في التراث الإسلامي، إذ لم نعثر في خطابه أدنى إشارة إلى آيات من القرآن أو حديث شريف أو شيء من آثار الصحابة والتابعين.

ثانياً: نظام الملابس غير المنطقي

لا شك في أن اللباس قد يعكس بيئة شعب و طرز الفكر و طرق العيش، ذلك أن اللباس لا ينحصر وظيفته بالحاجات الأولية، بل هو محكوم بالتصورات الفكرية والدينية إلى حدّ معين (77). على حين جعل جوتيه الملابس العربي من الوسائل التي تقوده إلى طبيعة العقل العربي، فالملبس شأنه شأن الطعام بوصفه حاجة أولية تعكس خفايا هذا العقل، ويمكن رصد ذلك لدى العربي "القحّ" وهو يقصد بالقحّ العربي من الرّحل الذي يتميز بالفقر غالباً، فالملابس التي يرتديها العربي باهتة في ألوانها، والأمر كذلك لدى زعماء القبائل لا زركشة فيها، إلا في حالات خاصة يؤثرون الملابس الزاهية لدواعي الزعامة ليميزوا أنفسهم عن الرعية، ولعلّ من بين الطبقات المعدّمة من يحاول في حدود طاقته أن يقلدهم. (78)

إنّ بساطة العربي في أزيائه إلى هذا الحدّ كان عائفاً لبناء جوتيه نتائج سريعة، ولذا ينتقل إلى رصد طرز اللبس في الأعياد والمناسبات المهمة، فهنا يمكن أن يخضع نظام الملابس لمراميه الأثنولوجية المبيّنة، يقول: ((والفرق الظاهر عند العرب أكثر منا، معشر الأوربيين، فيما يرجع إلى ملابس الأعياد وملابس الأيام الأخرى)) (79) غير أنّه لا يستطيع هنا الخروج سوى بنتائج بائسة، فهو إذ يقرّ تحت تأثير المستشرقين الآخرين مثل "لابي" بأنّ العرب وهم يميلون إلى الألوان الزاهية، ينجحون في تنسيقها تنسيقاً ينمّ عن ذوق، غير أنّه يستكثر على العرب هذه المزية، ففي السطر نفسه يستدرك للبحث عن نقیصة، إذ لم يسمح له وجدانه ولم تسمح له عطف الانتماء أن يبني جملة مدح واحدة في حق العرب، ولهذا جاء كلامه على صيغة الذم بما يشبه المدح، يقول: ((على أن من العبث أن نبحت، حتى بين أجمل أزياء الأعياد عند النساء وغير النساء، عن تلك الألوان الخفيفة الجميلة المتدرجة التي هي من خصائص ذوق المرأة الأوربية السليم، وخاصة ذوق المرأة الباريسية)) (80)

هنا نلمح عقم المقارنة بين المرأة البدوية التي تعيش في الصحراء وبين المرأة الباريسية في القرن العشرين لا لشيء إلا ليرضي وجدانه الأوربي. ثم بعد ذلك يضيف باقتضاب شديد أنهم لا يؤثرون من العطور إلا الأنواع الزكية الساطعة الريح، كالمسك والبخور والزياد والياسمين، ولكنه سكت عن مقارنتها بالعطور الفرنسية، لعلّه قد استحيا من أن تتكشف ميوله أكثر فأكثر.

أمّا على صعيد النتائج فكما قلنا إن اللباس العربي قاده إلى نتائج متطابقة لا تختلف عن النتائج التي خرج بها من نظام الطهي، وهي: اختلاف الملابس العربية عن الأوربية، وبزعمه يرجع ذلك إلى انعدام الإشكال المتوسطة، وفقدان التدرج في الألوان، ومقابلة الألوان الزاهية والمتناقضة بعضها مع بعض (81)

وهكذا يبدو أنّ مسعاه ليس إلا بحثاً عن نقیصة في كل نظام، وبما أنّ هذه الانظمة تعكس طبيعة العقل العربي، فإنّ هذه النقائص تعكس بلا شك نقائص هذا العقل و ما يفتقر إليه.

ثالثاً: نظام اللغة غير المنطقي

ينظر الأنثروبولوجيون إلى اللغة بوصفها الطريق الأمثل للوصول إلى فهم أعمق لنفسية الشعوب والثقافات، وقد كانت عمليات تحليل اللغات وتصنيفها هي في الوقت ذاته عملية لتحليل الأجناس البشرية، إذ اللغة أداة تفكير بالإضافة إلى كونها وسيلة رئيسة في الاتصال (82) فما يجعل الإنسان مختلفاً عن

الكائنات الأخرى هو اللغة، وكما يرى كلود ليفي شتراوس ((أن تقول: "إنسان" يعني أن تقول "لغة"، وأن تقول "لغة" يعني أن تقول "مجتمع")) (83).

أشاعت الفلسفات الأوروبية فكرة (عجز غير الأوربي على التفكير التجريدي) حتى أصبحت مسلمة من المسلمين، فالعجز عن تكوين مفاهيم مجردة وغلبة العاطفة و المشاعر اللحظية على العقل، هي من أبرز السمات التي تميّز الوعي البدائي (84) وقد لقيت هذه الفكرة قبولاً في الدوائر الأنثروبولوجية والاستشراقية، فليس بجديد أن نسمع عن ميل غير الأوربيين بالعادة إلى التفكير بالمحسوسات لا التفكير بالمجردات، فقد كانت هذه الفكرة إحدى دعائم استمرار "عقلية ما قبل المنطق" لدى غير الأوربيين، ويذهب ليفي بريل إلى ((أن مجموعة العادات العقلية التي تنفر البدائيين من التفكير التجريدي أو التعليلي بمعناه الصحيح تعتبر من الأمور المشتركة بين عدد كبير من الجماعات المتأخرة، كما تعدّ من السمات الجوهرية التي تميّز العقلية البدائية)) (85)

وعادة ما يستند الأنثروبولوجيون لتأكيد هذه الفرضية عن طريق اللغة، و في زعمهم أن لغة جماعة ما إذا افتقرت الى الالفاظ التي تعبر عن المفاهيم، فذاك دليل عن عجزهم عن الفكر التجريدي، وكان فرانس بواز ومن بعده كلود ليفي شتراوس دحضاً هذه الفرضية بالأمثلة الحية، إذ إن الغنى بالكلمات المجردة ليس وفقاً على اللغات الحضارية (86)

إن أول ما يمكن لحظه في اضطراب الخطاب وانعدام النظام في منهج جوتييه، هو أنه اختار أعراب اليوم في صحراء المغرب مختبراً يؤكد به نتائجه، على أنه حين يأتي صوب نظام اللغة يلجأ الى العربية الفصحى التي تحدّث بها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ويترك اللغة الدارجة التي عليها هؤلاء الأعراب اليوم، ثم يوغل في الاضطراب حين يسمي هذه اللغة الدارجة بـ "لغة بربرية" مع أن الفارق بين الاثنين أجل من أن يوضّح (87).

بعد هذا نرى جوتييه لا يتخلف عن تبني فرضية النفور من الفكر التجريدي حين يتحدث عن اللغة العربية، فبدلاً يعترف ببساطة تركيب كلمات اللغة العربية بما لا يختلف عن اللغات الآرية، وهو يقرّ بهذا لأن هناك إجماعاً بين المستشرقين على بساطة تركيب الكلمة العربية التي تكتفي في الغالب بثلاثة أحرف، غير أنه لا يلبث أن يبحث عن نقيصة تتمثل بكثرة الكلمات في هذه اللغة بسبب مقدرة العرب على تسخير الأحرف الزائدة وتوليد كلمات جديدة من الجذر ذاته (88)، ولعلّ وقوفه على ظاهرة الكثرة بتحامل واضح يحمل دلالة على وفائه لآراء الأنثروبولوجيين القائلين بانعدام الفكر التجريدي في لغات الشعوب المتأخرة، ذلك لأنّ كثرة ألفاظ اللغة تنفي عن العربية تأخرها وانعدام الميل الى التفكير الحسي، وهذا من شأنه إبعاد اللغة العربية عن تلك الفرضية، وبما أن هذا المستشرق جعل على كاهله البحث عن نقيصة في كلّ ظاهرة، فإنّه يخرج بنتيجة أن هذه الكثرة من أمارات التعقيد، وكذا حين يأتي إلى ظاهرة الجمع في العربية مقارنة باللغات الهندية الأوروبية، نراه يعدّ ذلك من أمارات التعقيد أيضاً (89) وهو بهذا يريد أن يردّ فرضية سلفه أرنست رينان، تلك الفرضية التي تقول ((إنّ البساطة التي اختصّ بها الجنس السامي نجدها في اللغات السامية نفسها)) (90).

يمضي جوتييه في دحض فرضية رينان، بالحديث عن الخصائص التي تميز العربية عن اللغات الآرية، فعلى المستوى الصوتي يلحظ خصيصتين، وهما:

أولاً: انعدام التناسق والتواضع بين العناصر المكونة للكلمات، أي الأحرف الصوامت والصوائت، إذ يلحظ تفاوتاً عجيباً بين عدد الصوامت الثمانية والعشرين التي لا يقابلها الا ثلاثة صوائت، وفضلاً عن ذلك أن هذه الثلاثة لا تنطق غالباً بشكل بيّن واضح، وهذا ما يجعلها جزءاً ثانوياً في الكلمات، أي لا تدخل في تكوين أصول الكلمات كما في اللغات الآرية التي تجعل من الصائت حرفاً من أصول الكلمة، كذلك فإنّ الصوامت في العربية لا تضاف إلى الحروف الأصلية الا لتعيين وظيفة الكلمة على صعيدي الصرف

والنحو، وعنده أن هذا هو سبب انعدام حركات الأعراب وإيثار التسكين في الدارجات العربية، وفضلاً عن أن العرف العام في الكتابة العربية جرى على عدم ظهور هذه الصوائت في الكتابة (91).

ينسى جوتيه أن هذه الخصيصة دلالة على البساطة وليس التعقيد، بل تزيد العربية تناسقاً وانسجاماً أكثر من حال إذا تكافأ عدد الصوائت والصوامت، أما عن عدم وضوح الصامت في العربية فهذا تجنّب منه، فكون هذه الصوامت لا تظهر ولا تتضح في أذن جوتيه فليس يعني هذا أنها لا تظهر لدى العرب، أما عن عدم ظهور الحركات في الكتابة العربية فهذا دليل على انسجام العرب مع لغتهم وعلامة على تمكّنهم من لغتهم، وعندئذٍ ليس في هذه الميزة ما يبعث على التعقيد وعدم الانسجام.

ثانياً: التضاد بين الحروف التي تتكون منها الكلمة، كالجمع في مبنى الكلمة بين الحروف الجافة (ح، خ، ع، غ، ق) وبين الأحرف المفخمة (ص، ط)، أو الجمع بين الأحرف متقاربة المخارج مثل (ث، ذ) فضلاً عن أن الحرف الشديد القوة يتلوّه حرف شديد اللين مثل (حـ حـ) وكل ذلك عند جوتيه سبيل إلى القرن بين الأضداد (92).

إنّ أبرز ما افرزته اللسانيات الحديثة من مقولات وأفكار هو القول ب (السمات التمييزية للغة أو القيمة الخلفية) أي أنّ الكلمات عبارة عن عناصر متميزة تتألف (93) فالكلمة هي بالضرورة موضع اجتماع أصوات غير متألّفة أو متضادة أو متناقضة أو متقابلة، فبدون الجمع بين الأضداد لا توجد لغة.

وحين ينتقل إلى نظام النحو العربي، نلاحظ أنّ أول ما يستوقفه هي تلك المغالطة التي ألصقت بالنحو العربي والتي تقول إنّ النحو العربي نحو جملة واحدة لا نحو جُمْلٍ مترابطة (94) على أنّ جوتيه يسحبها صوب على عقلية العرب، وهو هنا يتفق مع رينان في أنّ آخر ما يعني به العرب ضمّ الكلمات في جملة واحدة، وهم لا يفكرون في ضمّ الجمل نفسها بعضها إلى بعض، فأسلوبهم كما يقول أرسطو طاليس هو "الأسلوب اللانهائي" وهذا بطبيعة الحال ينعكس أيضاً في مقدراتهم البلاغية و في فنّ العمارة والزخرفة أيضاً، فالأسلوب السامي حسب رينان ينقصه الرؤية عن بعد، ذلك بأنّ اللغات السامية مبسّطة بسطاً ولا تأخير فيها ولا تقديم، فهي لا تعرف من طرائق التعبير سوى قرن الأفكار ببعضها (95)

إنّ مغالطة رينان مصدرها طبيعة الفكر النحوي من جانبه التعليمي الذي يبدأ وينتهي بالجمل، ولا يتوسّع إلا في باب التوابع وباب دراسة الجمل التي لها محل من الأعراب والجمل التي لا محل لها من الإعراب، أمّا البلاغة فمجالها الأهم هو إيجاد صلة منطقية بين الجمل (96) وهذه السمة هي طاغية على الدرس النحوي في كلّ أمة، ثمّ إنّ النحو ليس اللغة، بل هو جهاز واصف للغة فكيف له أن يعكس خصائص عقلية الأمة.

يأتي جوتيه، من ثمّ، لتعزيز رأي سلفه رينان فيقع في مأزق كبير آخر وهو يتحدث عن نظام الارتباط في العربية، فالارتباط لا يكون في العربية إلا بطريقة الربط بحرف الواو والفاء، لذلك يجد المرء شيئا من العسر في اختيار أحدهما، ثمّ لا يلبث يوغل لتعزيز هذه المغالطة بأنّ كتب النحو لا تبين مطلقاً الفرق بين هذين الحرفين، فيقرح هو طريقة لتمييز بينهما، من أن الواو معناها (فضلاً عن ذلك) أو (بعد ذلك) إذ الواو تشير إلى الإضافة وتعداد الأشياء التي ليس بينها صلة، أمّا الفاء فمعناها (إذا) إذ تدل على التعقيب وتوالي الأشياء وفق تبعية منطقية أحياناً، إلا أنّ الاستعمال العربي لا يدل على مراعاة العرب لدلالة أيّ من الحرفين، ولذا يأتي كلامهم عبارة عن تعالق الجمل بطريقة غير منظمة، على خلاف اللغات الآرية التي تعقد بين الجمل تناسباً منظماً ومنطقياً (97)

إنّ أدنى نظرة في كتب النحو عن باب التوابع كفيلة بهدم هذه المغالطة، فالتمييز بين الواو والفاء وثمّ من أبرز وجوه التأويل المنطقي في الدرس النحوي وقد توسّع فيه النحاة أيما توسّع (98).

أما على صعيد الربط المنطقي بين الجمل، فباب الوصل والفصل هو الكفيل برّد مغالطته، فقد عرفت البلاغة العربية القديمة ب "معرفة الفصل والوصل" (99) إذ ينتظم كلام العرب كلّ بمقتضيات هذين الفنين،

ذلك أن نظام الربط في العربية لا تكون بوساطة حرف فحسب، بل بوساطة حرف و بغير حرف، ولقد لاحظ العرب قديماً أن عدم الانتظام بين الجمل سبيل للوقوع في التناقض و العشوائية، فقد أثر عن أكثر بن صيفي قوله ((افصلوا بين كل معنى منقضى، وصلوا إذا كان الكلام معجوناً ببعضه ببعض)) (100)، إذ إن ارتباط الجمل في هذه اللغة تنكئ على الحكمة وبعد النظر و الدقة في الاسترسال، فلا ارتباط في العربية بشكل عشوائي من دون تأني (101).

يخلص جوتيه من كل هذا إلى تجريد اللغة العربية من البساطة قياساً باللغات الآرية، وانكار وجود التوازن والانسجام لا في تراكيب كلماتها ولا في تراكيب جملها، وكل ذلك لينتهي إلى "عدم منطقية العربية" ومنه إلى عدم منطقية أهلها.

رابعاً: الفنّ و الشعر العربيين

إن حديث المستشرقين عن تركيبية العقل العربي و تجزيئته و إلحاحه على التكرار ليس إلا صدى لفرضية عقلية ما قبل المنطق لدى الأنثروبولوجيين، إذ يرى رينان أن هذه سمة من أهم سمات العقلية السامية التي تنعكس في فنون العمارة والنقش والشعر لدى العرب، (102) وعلى خطاه يواصل جوتيه إكمال هذه الفرضية، فعنده أن هذا التركيب نجده في أسس جميع الفنون العربية كما أيدتها جمهرة الباحثين الذين كتبوا عن الفنّ العربي، ففي النقوش المزخرفة العربية تستولي صورة هندسية واحدة على الخشب أو الحجر، والفنان يكررها مراراً إلى ما لا نهاية، وقد رأينا كيف يتطابق هذا مع وصف أرسطو للكلام القائم على جمل غير منسجمة بالأسلوب اللانهائي. (103).

و الحال كذلك في فنّ العمارة يلحظ المستشرق (لابي) أن العمارة لا تنمو وتتم مرة واحدة في عقل الفنان، بل تأتي تفاصيلها شيئاً فشيئاً إلى فكره، فالوحدة لم تكن هي الغرض المقصود من عمل الفنان، وكذلك الحال في فنّ القصيدة في التراث إذ يضع القاص أقاصيصه الواحدة بجوار الأخرى، حيث لا يرجع المؤلف إلى فكرة رئيسة تحركه، لذلك لا يجد القصاص سبباً يحمله على اختتام قصته، وقلّ الشيء ذاته عن النحت والرسم (104)

ولعلّ كل ما تقدّم نابع في رأي المستشرقين من الأطر البيئية والرؤى الجمعية حول "المكان" عند العرب، فثمة صلة بين تصور المكان ونتائج الفكر، فبين المكان وشكل الجماعة ورؤاها صلة حتمية كما يرى إميل دوركايم (105)

أما على صعيد الفن الزمني المتمثل بالموسيقى والشعر، فتكاد الروح العربية تتطابق على هذا الصعيد مع الفنون المكانية، ذلك أن العقلية العربية تنظر إلى الزمان ليس بمعزل عن المكان، نظراً لقساوة البيئة الصحراوية التي يطغى الشبه والتكرار على كل مساحتها، مما جعلها ذلك مرتبهة بالرؤية التجزئية بحكم البيئة ونمط الحياة، فالموسيقى العربي ينفذ عمله من غير وضع خطة مسبقة، وهذا نابع من كون الموسيقى العربية لم تكن مدونة، فلم يكن في وسعه إلا أن يتلقاها عن غيره قطعة، فكان لا بدّ له من أن يحفظ القطعة عن ظهر قلب ليستطيع عزفها (106).

أما الشعر، فهو الفنّ الأثير عند العرب، فعلى الرغم من وقفة جوتيه المقتضبة عنده، إلا أنه يرى فيه أنموذجاً قادراً على عكس نواحي جوهرية من الروح العربية، إذ إنه يقوم على الطباق والمقابلة والافتقار إلى المنطق في كليته، فالقصيدة العربية خالية تماماً من الوحدة والتماسك، وتسير على غير نظام، فقد تطول وتنسج أبياتها مقرونة ببعضها من دون رابطة منطقية (107) وقد تبنى النقاد العرب المعاصرون هذه الفرضية مثل أحمد أمين و الدكتور عز الدين إسماعيل الذي تكاد آراؤه تتطابق مع رينان و لابي و جوتيه عند تفسير قضية (وحدة البيت) في الشعر العربي، إذ العقل العربي عنده تركيب لا تحليلي يُعنى بالجزء لا بالكل، أي عدم عنايته بالتفصيلات بل بالأفراد، و ارتكاز الشاعر على وحدة البيت نابع من قدرة العقل العربي على اللحظة الفكرية دون الوحدة الكلية المستأنية (108)، فالشعر العربي يعكس علاقة العربي بالمكان، إذ كان على الشاعر أن يكيّف عناصره في حدود الدائرة (=وحدة البيت) ومن هنا كان

التوازن والتعادل عنصرًا ايقاعيا لازماً في البيت الذي يتكرر ذاته على طول القصيدة، وهذا صدق لطبيعة الصحراء، إنَّ السائر في الصحراء يرى المكان يتجدد حوله، وهذه الدائرة تكاد لا تنتهي، حيث يحسَّ بأنَّ أبعاد هذه الدائرة متساوية (109).

يستنتج جوتيه أنَّ الشاعر العربي وهو يرتجل الشعر لم يكن يرتجل بشكل حرّ ويسير على غير هدى، بل كان يفكر في البيت الذي يلي البيت الذي سبق نظمته، بناءً على التقاليد الشعرية الجامدة التي لم تتبدل، وهو هنا يتفق مع أصحاب النظرية الشفوية التي طُبِّقت على شعر المجتمعات القديمة وتوصّلت إلى وجود سطوة للتقاليد على نتاجات تلك الأمم كما عبّر عن ذلك لورد وباري قبل أن يأتي زويتلر و مونرو ويطبقانها على الشعر الجاهلي (110).

وخلاصة ما يريد جوتيه بلوغه هو أنَّ العقلية العربية عقلية مفرقة وليس في مقدورها التبصر، لأنها عاجزة عن تنظيم العناصر لتنفيذ غرض ما، وهذا عائد إلى عجزها عن التبصر والتحليل، لأنَّ التقاليد تستولي على ذاتيته، ومن هنا تختفي مقاصد الشاعر الذاتية في خضمِّ قصيدة التقاليد الفنية.

خامساً: الأسرة والقبيلة ونظام الحكم

إنَّ النظم والتعاليم الإسلامية منطبعة بطابع العبقريّة العربيّة شأنها في ذلك شأن الأنظمة التي سبق ذكرها، فالأسرة هي الوحدة الاجتماعية عند العرب، والقبيلة هي الوحدة السياسية، والسلطة عند العرب ما هي إلا امتداد لهاتين الوحدتين، وبهذا لم يستطع العرب بناء نظام سياسي أو اجتماعي حرّ.

يرى جوتيه أنَّ الأسرة العربية خاضعة بصورة مطلقة لزعيمها الذي يتمتع بحكم مطلق لا معقّب له على ماله. وفي ظلّ هذه السلطة المطلقة لا تعدو الزوجة من أن تكون في مرتبة الأسيرة، فقد كان يأخذها غنيمة من غنائم الحرب أو يشتريها من أبيها، فلا يقيم لها قيمة بأن يستشيرها وهي راضخة لإرغامات رجل أجنبي، وحين تترمل أو تطلق تصبح من حق الوارث الذكر، وهنا ينبغي بيان أنَّ هذا النظام ليس في الزواج بالسبي فحسب، بل في الزواج بالعقد أيضاً. أمّا الابنة فكانت تباع من دون الوقوف عند استشارتها، كما أنَّ الرجل له الحقّ المطلق في ولدها خشية الفقر والعار، فقد كان الواد فضيلة من الفضائل في البيئة العربية (111).

إنَّ وصف جوتيه بعيد عن الموضوعية، فهذه الآراء تكاد تكون جاهزة أُشيعت على نظام الأسرة لدى الجماعات المتأخرة وهو لا يلبث يسحبها على نظام الأسرة العربية بصورة مطلقة، وإلا ليس بجديد تأويل الزواج (الخارجي) لدى الأنثروبولوجيين بالغنيمة أو ضرب من التجارة (112).

يستمر جوتيه إلى تأكيد فكرة "اقتران الاضداد" في بنية الأسرة العربية عن طريق وصف البيت أو الخباء فيجده مقسوماً قسمين بقطعة قماش تعمل حاجزاً بين الرجال والنساء، وهكذا يعيش الجنسان عيشة منفصلة في الوقت الذي هم فيه جنب إلى جنب، فضلاً عن أنَّ مائدة الطعام تخلو من جلوس الزوجة مع زوجها عند مجئ الضيف، بل تتناول الطعام عند إفراغ الرجال من الأكل، فهاتان العادتان تعكسان ميل العرب إلى قرن الاضداد، ثمَّ يرى أنَّ جمع الزوج عدة زوجات ومعاملتهن بمساواة يعكس الميل إلى رصف المتشابهات الذي يؤول إلى شكل من أشكال النشاط وعدم الميل إلى التقابل، وبما أنَّ جوتيه لا يرى للإسلام فضلاً على تغيير العقلية العربية، فإنّه لا محالة سيتجاهل النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وآثار الفقهاء عن نظام الأسرة.

يخلص جوتيه إلى أنَّ نظام الأسرة يعدّ مظهرًا بارزاً من مظاهر جمع النقائص وجعل النقيضين جنباً إلى جنب من جهة، و قرن المتشابهات بما لا ينبغي لها، وهو كما سيأتي مظهر من مظاهر نفور العقلية العربية من النظام والدقة على صعيد الأسرة، وهذا بدوره ستستمر آثاره في طبيعة النظام السياسي لدى العرب، ذلك أنَّ النظام السياسي العربي إنّما هو امتداد للنظام القبلي، ومما تجدر الإشارة إليه هنا أنَّ الحداثيين والمستنيرين العرب استقرّوا على هذا الرأي وهم يزعمون أنَّ البنية العميقة للخلافة الإسلامية ونظام الحكم

في الاسلام عموماً هي القبيلة، فقد عمد المسلمون بعد وفاة الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ الى ربط النبوة بأفاق القبيلة(113) .

فالقبيلة هي البنية السياسية عند العرب، ومن هنا تنعدم في النظام السياسي الميول الى التدرج والاستحقاق، فالمعتبر في الأهلية القوة والثروة والاعتبار، إذ ليس هناك طوائف وطبقات، وهذا بطبعه هو السبب في دوام الحرب بين القبائل، ذلك أنَّ القبائل لا تجتمع على رابطة ثابتة، و إلى هذا تكون الهدنة بينها عرضاً وتكون الأحلاف رهناً بسنوح الفرص، ومن ثمَّ فالذي يتحكَّم في هذه العقلية هو كما سبق قرن المتضادات والمتشابهات بما يفضي الى الفوضوية والنفور من النظام (114).

وإذا كان الإسلام هو المجهود الأعلى والتعبير التام عن العبقريّة العربيّة، فإنّه بدلاً من أن يجري تصحيحاً في هذه العقلية العربيّة، فإذا به يعيد تأكيد خصائص هذه العقلية بصورة أكثر وضوحاً، فالقول بأنَّ الإسلام أدخل على هذا المجتمع تعديلاً جوهرياً، ليس هناك ما يؤكِّده، فعلى الصعيد الاسري والعلاقات المتبادلة بين الأسرة والقبيلة ظلت السلطة الاستبدادية وتأكّدت بتعاليم الإسلام، فقد اعترفت هذه الشريعة بحق تطبيق الزوجة بكلمة واحدة وإلغاء إمكان إعادة النظر في تقريره، وكذلك حق تزويج الأبناء والبنات من دون إذنهم وأخذ مشورتهم. أمّا عن فصل الجنسين فقد أصبح أكثر حدّة وأشدّ ما كان عليه، وكذلك عن الجمع بين الزوجات، فإنَّ الشريعة لم تجري تعديلاً فيه سوى تحديد العدد أي إمكان الجمع بين أربع زوجات وإباحة تملك الجوّاري، على ما تؤكد ذلك آيات القرآن: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) [النساء:3] و (والذين هم لفروجهم حافظوا إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين)[المعارج:30]. على أنَّ جوتبيّه يستدرك أنَّ الحدّ من تعدد الزوجات في المدن وكثرته في الصحراء عائد إلى اختلاف الأحوال الاقتصادية(115).

يستثنى جوتبيّه من انعدام عوائد الإسلام الايجابية على العقلية العربيّة شيئاً واحداً، ذلكم هو جمع القبائل العربيّة جميعاً، فضلاً عن عدم الاعتبار بالأصول غير العربيّة للبيوتات أو الأسر التي أسلمت، ومع ذلك لا يمكن مقارنة هذا النظام بما يوجد في الدول الآرية، لأنَّ السلطة لدى العرب حتى بعد مجيء الإسلام ظلت تنفرد الى التدرج، فالسلطة التي مثلها النبيّ صلى الله عليه وسلم، ومن بعده الخلفاء، جاءت كلها لتكون فوق السلطات القديمة لدى القبائل والأسر، إذ ظلت شمولية لم تكشف عن سلطة وسطى حقيقية (116) ومن ذلك يصل هذا المستشرق إلى الخروج بتفسير عن طبيعة نظام الحكم في الإسلام، وهو أنَّ العقلية العربيّة لا تحفل بالتدرج المؤسسي بل باستمرار البدء والعود، إذ يرى أنَّ الحكم يقوم على عنصر الفجأة، ذلك أننا نرى بلا انقطاع الدول والأسر أو البيوت المالكة تظهر فجأة ثمَّ تتمزق وتزول وتقوم محلها أخرى تزول ايضاً بين عشية وضحاها، إنَّ تاريخ الإسلام هو نظام إقطاعات لا ينتهي، بسبب العجز عن تأسيس نظام سياسي مستقر، وكلّ هذا يعود إلى الخصيصة الأساسيّة للروح العربيّة، وهي كراهيتها للنظام والتقدّم والتدرج والتوسط، فضلاً عن نفورها عن الألفة والتناسق وذلك لميلها إلى رصف المتضادات والمتشابهات جنباً إلى جنب (117)

مما يلحظ أنَّ هذا المستشرق قلّما يستند إلى المراجع التاريخية العربيّة، إلا أنه هنا يلجأ إلى ابن خلدون لأنَّ رؤية الاثنين هنا تتطابقان حول طبيعة الحكم لدى العرب(118) أمّا عن قيام العقلية العربيّة على عنصر المفاجأة، فإنّه يستعير ذلك من ليفي بريل الذي يرى أنَّ من أمارات افتقار البدائيين للمنطق هو نزوعهم إلى فكرة " المفاجئ أو غير المعتاد(119) وهذا إنَّ دلَّ على شيء يدلُّ على أنَّ جوتبيّه يتبنّى مخططاً معدّاً مسبقاً يسير في ضوئه لتحجيم العقلية العربيّة و استعداد العرب، إذ العقلية العربيّة-حسب جوتبيّه-عقلية مفرّقة تميل بطبعها الى قرن المتضادات، وهي مفترقة الى النظام ومواهب التعليل، عقلية تتجلّى فيها أمارات العقلية السابقة على المنطق في جميع شؤونها سواء على صعيد المظاهر الدنيا أم على صعيد المظاهر العليا، فمن مجموعة من الأمثلة تتعلق بنظم الحياة عند العرب يستخلص جوتبيّه أن العقلية العربيّة لا تكشف عن خصائص فارقة تؤهلها للتفلسف.

الخاتمة

لم يأت ليون جوتيه بفكرة جديدة تزيد على موقف الغرب من العقلية العربية، اللهم إلا في محاولة لجوؤه إلى سحب نتائج المدرسة الأنثروبولوجية الفرنسية عن البدائيين على العرب، فحديثه عن عقلية (مفرقة) لا يختلف عن حديث أسلافه عن عقلية (تركيبية)، وقد اختار جوتيه بيئة عربية خاضعة للاحتلال الفرنسي تكشف عن تجليات هذه العقلية، فلكي يؤكد جوتيه مفهوم العقلية المفرقة وعجزها عن التفلسف يلجأ إلى ردها بالشواهد والأمثلة من نظم الحياة الاجتماعية للعرب على صعيدي المظاهر الدنيا والمظاهر العليا في هذه البيئة.

إن المغزى من اللجوء إلى المنطق، للحديث عن عقليات الشعوب والثقافات، هو الانتهاء إلى القول ب "لا منطقية" الآخر غير الأوربي، ومن ثم تأكيد التفوق أو التمرکز الغربي. إن كلا الخطابين الأنثروبولوجي والاستشراقي يقفز على حقيقة أن الإنسان حتى في المجتمعات الأكثر رقياً قد يكشف عن أمارات عقلية ما قبل المنطق على كل أصعدة الحياة فمن التجني بمكان أن نحكم على عقلية أمة واستعداداتها العقلية باللجوء إلى عامة الناس في بيئة تعاني مرارة الاحتلال، فعامة الناس حينما يكونوا لا تتجاوز ممارساتهم العقلية المحسوسات ولا ترقى أذهانهم إلى ما وراء عالمهم المادي. وهكذا نخلص إلى أن الارتكاز على فرضية "عقلية ما قبل المنطق" في الخطابين الاستشراقي والأنثروبولوجي، يتجاوز التأكيد والإصرار على فرادة اليونان بالفلسفة والطابع الأوربي للمنطق، إذ يتعداه إلى الحكم على لا منطقية الآخر غير الأوربي بالضرورة.

هوامش الدراسة

- 1- ينظر: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، مقدمة المؤلف: 24.
- 2- ينظر: تدهور الحضارة الغربية، أوسالد شبنغر: 87_ 124_ 126.
- 3- ينظر: مبادئ الفلسفة، رينيه ديكارت: 59، كذلك الفكر طبيعته وتطوره، د. نوري جعفر: 19.
- 4- ينظر: دراستنا: المنطق في الخطاب الأنثروبولوجي.
- 5- ينظر، تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري: 121415.
- 6- المدخل، جوتيه: 31.
- 7- م-ن: 36.
- 8- ينظر: مقال إبرام كاردينر، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث. 195.
- 9- ينظر: المدخل، جوتيه: 34.
- 10- ينظر: تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري: 20.
- 11- ينظر: العقلية البدائية ليفي بريل: 6_ 10.
- 12- ينظر: تايلور، د. أحمد أبو زيد: 216.
- 13- ينظر: مصادر وتيارات: 177_ 178.
- 14- ينظر: مصادر وتيارات: 179.
- 15- ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرزاق: 118.
- 16- ينظر: الفلسفة الإسلامية، دي بور: 16.
- 17- ينظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: 20.
- 18- ينظر: دراستنا المنطق في الخطاب الأنثروبولوجي.
- 19- ينظر بشأن هذه المبادئ: المنطق نظرية البحث، جون دوي: 543 548، كذلك مدخل جديد إلى الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي: 156.
- 20- ينظر: النجاة لابن سينا: 1/ 100_ 101، كذلك المنطق الصوري: 158.
- 21- ينظر: نظرية المعرفة، فؤاد زكريا: 23.
- 22- ينظر: الأشكال الأولية، دوركايم: 28.
- 23- ينظر: المنطق الصوري، د. علي سامي النشار: 38.
- 24- ينظر: الأشكال الأولية للحياة الدينية: 35.
- 25- ينظر: العقلية البدائية، ليفي بريل: 96.
- 26- ينظر تحليل جوتيه لخصائص الجنس السامي في كتابه: 68_ 69.
- 27- عن كيفية تمثل البدائيين هذه المبادئ ينظر: مدخل إلى الفلسفة، حسام الألوسي: 41.
- 28- العقلية البدائية: 499_ 500.
- 29- نظرة شاملة عن الفلسفة الفرنسية المعاصرة، جان لاكروا: 214.
- 30- ينظر: البدائية، أشلي مونتاغيو: 40.
- 31- ينظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة: 270.

- 32-ينظر: البدائية، مونتاغيو:312.
- 33-ينظر: العقلية البدائية:14.
- 34-ينظر: أزمة الفكر العربي، د. إسحاق موسى الحسيني:17.
- 35-البيان والتبيين:3 / 49_50.
- 36-ينظر: تكوين العقل العربي:32.
- 37-ينظر: فجر الإسلام، أحمد أمين:41.
- 38-نظر: مدخل إلى الفلسفة، حسام الألوسي:37.
- 39-ينظر: تايلور، د. أحمد أبو زيد:86.
- 40-ينظر: العقلية البدائية:يفي بريل:49_50.
- 41-ينظر: العقلية البدائية: 52_348.
- 42-العقلية البدائية:14.
- 43-ينظر: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية:107.
- 44-ينظر: مدخل إلى الفلسفة، حسام الألوسي:42.
- 45-ينظر: فجر الإسلام، أحمد أمين:33_35.
- 46-العقلية البدائية:418.
- 47-ينظر: المركزية الغربية، د. عبد الله إبراهيم:264.
- 48-ينظر: دراستنا الأنثولوجيا منهجًا في الخطاب الاستشراقي:36 وما بعدها.
- 49-ينظر فجر الاسلام:37.
- 50-ينظر في هذا الشأن: ديانة الساميين، روبرتسون سميث:22 وما وراءها. كذلك: تاريخ العرب، حتّي وآخران:35. كذلك: مقدمة في تاريخ الحضارات، طه باقر:65_67. كذلك تاريخ العرب السياسي قبل الاسلام، د. علي معطي:92-93.
- 51-ينظر: الأسس الجمالية في النقد العربي، د. عز الدين إسماعيل:239.
- 52-ينظر: المشكلة التي يواجهها جوتيه مع المصطلح. المدخل:56-57.
- 53-ينظر مقالنا على منصة أريد الإلكترونية: السامية_الهندوأوربية مصطلحات لسانية أم سلالية؟
- 54-ينظر: المدخل:107_108.
- 55-ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، كوربان:41_42.
- 56-ينظر: مفهوم العقل، عبد الله العروي:130_131.
- 57-ينظر: المسح الأنثولوجي الميداني:121_134.
- 58-الأنثروبولوجيا الاجتماعية، إيفانز بريتشارد:91.
- 59-المدخل، جوتيه:27.
- 60-ينظر: م-ن:49_50.
- 61-تدهور الحضارة:1/57.
- 62-ينظر: المدخل، جوتيه:50_51_52.
- 63-ينظر: م-ن:47.
- 64-ينظر: م-ن:36.
- 65-ينظر: م-ن:66.
- 66-ينظر: م-ن:28.
- 67-ينظر: المدخل، جوتيه:43.
- 68-ينظر: المقدمة: مثلاً حديثه عن العصبية154-156. كذلك فجر الإسلام:31.
- 69-ينظر: كلود ليفي شتراوس، آدموند ليتش:49.
- 70-ينظر: أنثروبولوجيا الطعام والجسد:19.
- 71-ينظر: المدخل، جوتيه:70.
- 72-ينظر: م-ن:71-72.
- 73-م-ن:73_75.
- 74-ينظر: م-ن:74.
- 75-ينظر: م-ن:75.
- 76-م-ن:76 المتن والهامش
- 77-ينظر في هذا الشأن: أصل الأشياء، ليبس:46.
- 78-المدخل، جوتيه:76.
- 79-م-ن:76.
- 80-م-ن:77.
- 81-ينظر: م-ن:77.
- 82-ينظر: الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الثالث، لينتون:20_21.
- 83-كلود ليفي شتراوس، ليتش:58.
- 84-ينظر: ماهي الفلسفة: كبرلينكو وكورشونوفا:10_11.
- 85-العقلية البدائية، ليفي بريل:16.

- 86-ينظر: مقالات في الأناسة، كلود ليفي شتراوس:7
87-ينظر: المدخل، جوتييه:78 مع الهامش الأول
88-ينظر: المدخل، جوتييه:78
89-ينظر: م-ن:78_79
90-م-ن:80.
91-ينظر: م-ن:80
92-ينظر: م-ن:81_82
93-ينظر: اللسانيات، د.نعمان بوقرة:80 وما بعدها
94-ينظر دراستنا: هل كان النحو العربي نحو جملة، سعد سرحت.
95-ينظر: المدخل، جوتييه:83
96-ينظر: الأصول، دراسة إبستمولوجية في الفكر اللغوي عند العرب د. تمام حسان:310.
97-ينظر: المدخل، جوتييه:84
98-ينظر مثلاً: اعراب النص، دراسة اعراب الجمل التي لا محل لها من الاعراب د. حسني عبد الجليل:13.
99-ينظر: البيان والتبيين:1 / 88
100-ينظر: كتاب الصناعتين:44
101-ينظر: دلائل الاعجاز:343.
102-ينظر المدخل، جوتييه:85
103-ينظر: م-ن:86
104-م-ن:87-88-89.
105-ينظر: الأشكال الأولية، دوركايم: ٣١_٣٢
106-ينظر: المدخل، جوتييه:90-91
107-ينظر: م-ن:91
108-الأسس الجمالية...، د. عز الدين اسماعيل:282
109-ينظر: م-ن:272
110-ينظر دراستنا الأنتولوجيا منهجا في الخطاب الاستشراقي:46.
111-ينظر: المدخل:96.
112-ينظر: موسوعة تاريخ الزواج، ويسترمارك: 540/2_541
113-ينظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد:20_21، كذلك: بنية العقل السياسي، محمد عابد الجابري:197
114-ينظر: المدخل:97_98
115-ينظر: المدخل:98_99
116-ينظر: المدخل:100_101
117-ينظر: المدخل:103-104_107
118-ينظر المدخل:103 الهامش وطابق مع مقدمة ابن خلدون:160.
119-ينظر: العقلية البدالية:48_49.

المصادر والمراجع

1. الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، إدوارد سعيد، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، ط5، مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠٣م.
2. الأنتولوجيا منهجاً في الخطاب الاستشراقي نقد فكرة التقاليد الشفهية في الشعر الجاهلي لدى جيمز مونرو، مجلة آداب الفراهيدي، م (13)ع(47) أيلول 2021م.
3. أزمة الفكر العربي، د. إسماعيل موسى الحسيني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1954 م.
4. الأسس الجمالية في النقد العربي عرض وتفسير ومقارنة، د. عز الدين اسماعيل، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، ١٩86م.
5. أصل الأشياء، بدايات الثقافة الإنسانية، يوليوس ليبس، ترجمة كامل إسماعيل، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2006 م.
6. الأصول دراسة وابستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب د. تمام حسان ط 3 عالم الكتب القاهرة مصر 2000.
7. إعراب النص دراسة في اعراب الجمل التي لا محل لها من الاعراب د. حسني عبد الجليل يوسف ط 1 دار آفاق القاهرة دت
- الأشكال الأولية للحياة الدينية المنظومة الطوطمية في أستراليا، إميل دوركايم، ترجمة رنده بعث، ط 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2019 م.
8. أصل الأشياء، بدايات الثقافة الإنسانية، يوليوس ليبس، ترجمة كامل إسماعيل، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2006 م.

9. الأنثروبولوجيا الاجتماعية (علم الانسان الاجتماعي)، إ.إيفانز بريتشارد، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1960م.
10. أنثروبولوجيا الطعام والجسد النوع والمعنى والقوة، كارول م. كونيها، ترجمة سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013م.
11. الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، تحرير رالف لينتون، ترجمة، عبد الملك الناشف، مؤسسة فرانكلين، بيروت- نيويورك، 1967م.
12. البدايات، تحرير أشلي مونتاغيو، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1982م.
13. البيان والتبيين، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010م.
14. المسح الإثنولوجي الميداني، جان كوبان ترجمة جبهة لاوند، معهد دراسات الاستراتيجية، بيروت، 2007.
15. تاريخ العرب السياسي قبل الإسلام نقد النظرية السامية، د. علي معطي، دار المنهل اللبناني، 2004م.
16. تاريخ الفلسفة الإسلامية، المستشرق هنري كوربان، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2004م.
17. تاريخ الفلسفة في الإسلام، أ.ت.دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، دار العرب للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، 2013.
18. تاييلور، د. أحمد أبو زيد، دار المعارف، مصر، د.ت.
19. تدهور الحضارة الغربية، أوسوالد اشينغلر، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.
20. تكوين العقل العربي، د.محمد عابد الجابري، ط 11 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011م.
21. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرزاق، محمد حلمي عبد الوهاب، مكتبة الأسكندرية، مصر، 2010م.
22. الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، دار المعرفة، بيروت، 1972م.
23. دلائل الإعجاز، تأليف الشيخ أبي بكر عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه أبو فهر/محمود محمد شاكر، ط3، دار المدني، جدة، 1993م.
24. ديانة الساميين، روبرتسون سميث ترجمة عبد الوهاب علوب، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019 م.
25. السامية والهند وأوربية مصطلحات لسانية أم سلالية، سعد رفعت سرح، مقال على منصة أريد الإلكترونية، [details <post<https\\portal.arid.my](https://portal.arid.my)
26. العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط 8، 2011م.
27. العقلية البدائية، لوسيان ليفي بريل، ترجمة محمد القصاب ود.حسن الساعاتي، مكتبة مصر، د.ت.
28. فجر الإسلام بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام الى آخر الدولة الاموية، أحمد أمين، ط 10، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969م.
29. الفكر طبيعته وتطوره، د. نوري جعفر، منشورات مكتبة التحرير، ط 2، بغداد، 1977م.
30. الفولكلور في العهد القديم، جيمس فريزر، ترجمة نبيلة إبراهيم، ط 1، دار رؤية، القاهرة، 2016م.
31. كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري، تحقيق علي محمد الجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1952م.
32. ما هي الفلسفة، كيريلينكو و كورشنوفا، دار التقدم موسكو، 1987م.
33. مدخل إلى الفلسفة، حسام الألوسي، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2005م.
34. مدخل جديد إلى الفلسفة، د.عبد الرحمن بدوي، دار المعارف الإسلامية، طهران، د.ت.
35. المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ليون جوتييه، ترجمه وعلق عليه محمد يوسف موسى، ط 1، شركة دار الوراق، بيروت، 2017م.
36. -مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج.بنروبي، ترجمة د.عبد الرحمن بدوي، مراجعة محمد ثابت الفندي، مكتبة الانجلو المصرية، 1964م.
37. -فهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، دنيس كوش، ترجمة منير السعيداني، مراجعة الدكتور لبيب الطاهر، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، 2007م.
38. مفهوم العقل، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط 4، الدار البيضاء، 2007م.
39. مبادئ الفلسفة، رينيه ديكارت، عثمان أمين، دار الحياة للنشر والتوزيع، مصر، د.ت.
40. -مقدمة ابن خلدون، للعلامة المؤرخ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، اعتناء ودراسة أحمد الزعبي، دار القلم للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
41. المنطق نظرية البحث، جون ديوي، ترجمة وتصدير وتعليق زكي نجيب محمود، تقديم عبد الرشيد الصادق محمودي، ط 2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018م.

42. المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر، د. علي سامي النشار، ط 1، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ١٩٥٥م.
43. المنطق في الخطاب الأنثروبولوجي الأوغانون البدائي من دوركايم إلى ليفي بريل، د. طارق هاشم خميس. و سعد رفعت سرح، مجلة ستييس للعلوم الإنسانية، الجزء (23) ع(1) م(2)، 2022م.
44. المقابسات، لأبي حبان التوحدي، تنسيق وتعليق وشرح وفهرسة د.علي شلق، ط 1، دار المدى للطباعة والنشر، بيروت، ١٩86م.
45. مقالات في الأناسة، كلود ليفي شتراوس، اختارها ونقلها إلى العربية د.حسن قبيسي، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٨م.
46. -منطق أرسطو، حققه وقدم له د.عبد الرحمن بدوي، ط1، وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم ببيروت، 1980م.
47. المنطق نظرية البحث، جون ديوي، ترجمة وتصدير وتعليق زكي نجيب محمود، تقديم عبد الرشيد الصادق محمودي، ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018م.
48. موسوعة تاريخ الزواج، إدوار ويستتارمارك، ترجمة د. مصباح الصمد، و د. صلاح صالح، و هدى رطل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.
49. الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف م.روزنتال و ي.يودين، ط 3، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١م.
50. النجاة في المنطق والإلهيات، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا، حقق نصوصه وخرج أحاديثه د.عبد الرحمن عميرة، ط1، دار الجيل، بيروت، 1992م.
51. النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط5، 2006م.
52. نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، جان لأكروا، ترجمة د. يحيى هويدي، ود. أنور عبد العزيز، دار المعرفة بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، القاهرة-نيويورك، ١٩٧٥م.
53. هل كان النحو العربي حبيس الجملة أثر المغالطة في ترسيخ هذه الفكرة، سعد رفعت سرح، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية/جامعة تكريت، ع (7)، 2019م.