الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين – سطيف 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه العلوم

التخصص: نقد أدبي

إعداد الطالبة: حفيظة بن مزغنة

عنوان الأطروحة

التاريخانية الجديدة عند عبد الله العروي

مقاربة في نقد النقد

المشرف: أ.د فتيحة كحلوش

جامعة: محمد لمين دباغين سطيف 2

أعضاء لجنة المناقشة

اسم ولقب العضو	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د عبد الغني بارة	أستاذ	جامعة سطيف 2	رئيسا
أ.د فتيحة كحلوش	أستاذ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
أ.د عقيلة محجوبي	أستاذ	جامعة سطيف 2	عضوا ممتحنا
أ.د رابح بن خويا	أستاذ	جامعة برج بوعريريج	عضوا ممتحنا
د. السعدي مسايل	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	عضوا ممتحنا
د. أحسن دواس	أستاذ محاضر أ	جامعة سكيكدة	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية: 2021 – 2022

كلمـــة شكـــر وامتنان

بعد مسيرة بحث طويل وعناء جهد علمي عصيب،

لا أجد أمامي إلا أن أتقدم بأسمى عبارات الشكر للأستاذة الدكتورة المشرفة،

والتي رافقتني طيلة هاته المشيرة الشاقة، حيث لم تدخر جهدا في توجيهي متابعتي

لحظة بلحظة فضلا منها وكرما وأصالة في أخلاقها المهنية والعلمية.

شكرا سيدتي المشرفة الأستاذة الدكتورة فتيحة كحلوش

وأسأل الله أن أكون على قدر ثقتك العلمية في شخصي المتواضع

مقدمـــــــة

إن الحديث عن الفكر التاريخي، أو التاريخانية الجديدة، هو قبل كل شيء مسألة تخص الفكر الحداثي بكل حمولاته الفلسفية والفكرية، فالتاريخانية هي روح الحداثة، والكلام يكون مفرغا إذا استحضرنا الفكر التاريخي من دون مفاهيم كانت وليدة التحولات المعرفية الحداثية الكبرى والتي عرفها التاريخ الأوروبي الحديث نخص بالذكر: الفردانية والحرية والعقلانية، والتي تمثل من دون شك مقومات الفكر التاريخي من وجهة نظر عبد الله العروي.

وبالمقابل يمثل هاجس الأنا في علاقته بالآخر جانبا هاما من دراسات أغلب المفكرين، مثل محمد عابد الجابري ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد، وعلي حرب والجابري، وعبد الله العروي، والذي اهتجس طويلا بحالة التأخر التاريخي الحاصل في الفكر العربي، وسعى جاهدا من خلال نقد أنماط الأيديولوجية العربية المعاصرة إلى إيجاد بدائل معرفية لخصها في الدعوة التاريخانية، فلقد كانت مبادرته هاته سعيا لاستدراك ما فات الذات العربية لدى نظيرتها الغربية، ومن جهة أخرى في محاولة يمكن أن تكون جادة للم الشرخ الذي تعاني منه الهوية العربية في مفارقة لطالما لزمت الأنا والآخر، هذا الآخر الذي لا يعي الكثير منا في أغلب الأحيان حقيقته؛ هل هو الآخر الغربي، أم هو الآخر المسيحي، أم هو الآخر الأروربي، مفارقات خلقتها تعدد المركزيات التي جعلت العربي دائما في مقام التابع لا المتبوع والمتأثر لا المؤثر.

من هذا المنطلق، جاء هذا البحث الموسوم بـ "التاريخانية الجديدة عند عبد الله العروي –مقاربة في نقد النقد–" تحليلا للمشروع الأيديولوجي التاريخاني الذي قدمه العروي، من خلال اهتمامه الكبير بحالة الفوات التاريخي التي يعاني منها العالم العربي على مختلف الأصعدة، محاولة منه لإعطاء الحلول. حيث يقوم المشروع التاريخاني على إهدار كل القرائن وفق تصور حداثي بكل ما يحمله من ثقل فلسفي ومعرفي؛ أو بمعنى آخر هو ثورة فكرية فلسفية قائمة على نفي المطلقات والقوى الخارجية في سيرورة التاريخ البشري.

يشير عبد الله العروي في معرض حديثه عن التأخر التاريخي العربي – وهو من أهم المسائل التي ناقشها في مشروعة– إلى التجارب السياسية العربية، بوصفها مرجعيات ارتكز عليها لتفسير أسباب هذا التأخر، من أهم هذه التجارب؛ نتائج ومخلفات الهيمنة الاستعمارية في بنية الفكر والواقع العربيين، فشل الثورات العربية القُطرية في تحقيق النهضة والتقدم، بالإضافة إلى عجز الأنظمة السائدة في الوطن العربي عن تحقيق دولة الوحدة المنشودة.

بناء على المعطيات السابقة، وبعد الاطلاع على عدد لا بأس به من المدونات الفكرية والمعرفية لمجموعة من النقاد والمفكرين في هذا المجال، شدني إلى الموضوع طريقة التفكير وطريقة طرح الموضوعات، لا أنكر أن العروي

كان دائما يعالج المسائل بطريقة جد علمية بمنهجية صارمة ونقد لاذع للأنظمة السياسية العربية على مر العصور، لكن المشكلة في اعتماد الحلول، حيث إنه يرتكز على فلسفة أستاذه الأول هيجل، وأستاذه الثاني ماكس فيبر، فعندما يتعلق الأمر بخصوصية عربية ومرجعية عقائدية إسلامية فالمسألة فيها نظر إن لم نقل دقة نظر.

فكل الفلسفات والأفكار التي كان يحتكم إليها، تحمل في طياتها مرجعيات وأفكار لفلاسفة غربيين بعقائد ومرجعيات —في الغالب الأعم — معادية لكل ما هو عربي إسلامي! كثيرا ما أرقني هذا الموضوع، ولد لدي نوعا من الخوف والدهشة خاصة عندما يتعلق الأمر بالمعتقد والغيبي والمطلق، فالحداثة كلها مبنية أساسا على التشكيك في كل شيء، وأولى شروطها القطيعة مع كل ما هو من التراث.

بدأت الفكرة بكم هائل من التساؤلات، تحول مصدر دهشتي إلى رغبة في البحث، تساءلت ألا يمكن أن تتحقق الحداثة لدينا —ك عرب ومسلمين- إلا إذا تشبعنا بالروح الغربية ممثلة في الماركسية أو الليبرالية أو الهيجلية ؟..

وما شغلي أكثر، هو مسألة القطيعة مع التراث، وضرورة ربط كل حادثة تاريخية بإطارها المرجعي؛ بمعنى أن كل حادثة صالحة لزمانها وفقط، فما موقع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من كل هذا؟ أردت أن يكون هدفي الأول الإجابة على مثل هذه الأسئلة من خلال المفارقات التي يقدمها العروي خاصة أنه في كتابه العرب والفكر التاريخي يطمئن بعدم المساس بالإسلام!

وفي مسألة أخرى يتطرق العروي إلى قضية النموذج الإنساني، فكما يؤكد أنه ليس بالضرورة أن يكون النموذج الإنساني وراءنا إذ يمكن أن يكون أمامنا في أي وقت ومتى كانت الظروف مناسبة، وهو في هذا ماركسي بالدرجة الأولى فيما يتعلق بالتيبولوجيا وقانون عدم التزامن، فما موقفه من الرسول الكريم — صلى الله عليه وسلم- وهو النموذج الإنساني الأعلى والأرقى بالنسبة إلينا؟

لماذا لا يكون الخلل في العالم العربي والإسلامي بعامة نتيجة لسوء التعامل مع القرآن والسنة كما يقر نصر حامد أبو زيد؟ فالأجدر بنا أن نبحث عن مواطن التقصير في التعامل مع النص وليس في النص بحد ذاته، أضف إلى ذلك مسألة الوحي التي قيل حولها الكثير، خاصة من قبل المشككين والعقلانيين العرب وغير العرب.

بناء على ما سبق، أملت عليّ الضرورة المنهجية خطة لمحاولة الإلمام بالموضوع توزعت كالآتي:

- **مدخل:** بعنوان **التأخر التاريخي في الفكر العربي المعاصر** حيث تضمن مظاهر التأخر التاريخي كما صاغها عبد الله العروي في جل كتاباته، أو الفوات الذي يرزح تحته العالم العربي والذي كان أهم حافز وراء سعيه لإيجاد الحول وهي البدائل المعرفية المقدمة بداية بالفكر التاريخي.
- **الفصل الأول:** والمعنون بـ **أنماط الوعي وأزمة المثقف في الفكر العربي المعاصر** ولقد تضمن المحور الأول وهو النقد الأيديولوجي، من خلال مجادلة أنماط الوعي السائدة في العالم العربي، ومن ثم معالجة مشكلة التأخر التاريخي، التي ينطلق العروي منها بناء على مقولة تشخيص الداء لمعرفة الدواء، وذلك من خلال رصد أقطاب الأيديولوجية العربية المعاصرة والبحث في أسباب التأخر وسبل التجاوز والممثلة في المشروع التاريخاني في الفصل التالي.
- **الفصل الثاني:** والمعنون بـ **الفكر التاريخي والوعي البديل** والذي يأتي مكملا، حيث تضمن تحليلا للفكر التاريخي عند العرب من خلال مفهوم التاريخ والبدايات الأولى للكتابة والتأليف التاريخيين عند العرب، وصولا إلى الفكر التاريخي والتاريخانية الجديدة، ثم المؤرخ أو كما اصطلحت عليه بـ الوعي البديل للوعيين السلفي والليبيرالي.
- **الفصل الثالث:** والمعنون بـ **القطيعة المعرفية مع التراث وإيجابية المثقف،** وتضمن مقاربة لمقومات الفكر التاريخي عند العروي ممثلة في القطيعة مع التراث، وضرورة استيعاب الليبرالية وتبني الماركسية التاريخانية كما يصطلح عليها، ومقاربة للمقولات الأساسية لكل منهما، كالنزعة الفردية ومفهوم الحرية والعقل فيما يتعلق بمكتسبات العقل الحديث، ومفهوم الجدل والممارسة العملية أو البراكسيس فيما بتعلق بالماركسية. وختمت بخاتمة تضمنت أهم نتائج البحث.

فرضت طبيعة الموضوع المنهج الوصفي التحليلي في متابعة الكثير من القضايا التاريخية التي يتميز بها مشروع عبد الله العروي، ثم منهج نقد النقد الذي يقتضيه الموضوع أيضا من خلال مقاربة مختلف القضايا التي قدمها العروي.

وللإحاطة بمختلف جوانب البحث اعتمدت جملة من المصادر والمراجع التي تخدم الموضوع، أهمها ما قدمه العروي من مدونات متنوعة، نذكر منها على سبيل الاستشهاد، سلسلة المفاهيم، كمفهوم التاريخ ومفهوم العقل ومفهوم الدولة ومفهوم الأيديولوجيا ومفهوم الحرية، وكتب تحليلية أخرى: كـ الأيديولوجيا العربية المعاصرة والعرب والفكر التاريخي وأزمة المثقفين العرب وثقافتنا في ضوء التاريخ وغيرها كثير.

ومن ثم، تتلخص أهداف الموضوع في المقام الأول، في مقاربة هذا المنحى الفكري المعقد لعبد الله العروي والذي يتأسس على الجدل الدائم حول علاقة الأنا بالآخر، والشتات الذي تعيشه الذات العربية بين هوية عربية

إسلامية وواقع غربي فرض نفسه بقوة في شتى المجالات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية وغزانا في عقر ديارنا شئنا ذلك أم أبينا.

أما الهدف الثاني فهو محاولة أخذ موقف محدد من مثل هذه الدراسات، فهل هي تسعى إلى تخليص الذات العربية من تأخرها وسكونها وتحجرها، أم أنها ستعصف بما بقي من كيانها وتغرقها أكثر في تبعيتها للآخر.

في حين يتمثل الهدف الثالث في محاولة إيجاد سبل أكثر اتفاقا مع خصوصيتنا العربية الإسلامية لتجاوز أو حتى التخفيف من حدة التأخر الفكري أولا ثم من التأخر الميداني.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر للهيئة الجامعية محمد لمين دباغين –سطيف 2– وقسم اللغة والأدب العربي الذي منحني فرصة التسجيل والبحث في دكتوراه العلوم، كما لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل والامتنان الكبير للأستاذة الدكتورة **فتيحة كحلوش** والتي تولت الإشراف المتميز على هذا البحث بكل تفاصيله.

مدخـــــــــل

شكل الراهن العربي لدى المفكر عبد الله العروي* هاجسا عميقا، فعلى مختلف الأصعدة فكر العروي في حالة الفوات التاريخي التي يرزح تحتها العالم العربي والتي اصطلح عليها بالتأخر التاريخي، هذه العبارة التي بنى عليها مشروعه الأيديولوجي التاريخاني؛ إذ لا سبيل لتجاوز هذا التأخر إلا بما سماه بالفكر التاريخي أو التاريخانية الجديدة.

والحديث عن مشكلة التأخر التاريخي في الثقافة العربية –كما يشير العروي–لا يمكن أن يكون ذا فائدة إلا إذا انطلقنا من فرضيتين أساسيتين: تقول الأولى أنه لا يمكن دراسة بلد عربي بمعزل عن بلد عربي آخر؛ بمعنى الانطلاق من فرضية الوحدة العربية، أما الثانية فهي التسليم بأن العهد الحديث في العالم العربي يبدأ مع الاحتلال الأوروبي، وبغير الاعتماد على هذين المعطيين لا يصبح للأيديولوجيا العربية المعاصرة أي منطق تتسق به وترتكز عليه[1].

---

* – عبد الله العروي abdallâh laroui 1933م: مفكر وروائي ومؤرخ من أشهر المؤرخين المغاربة المعاصرين، ولد في مدينة أزمور المغربية، توفيت أمه وهو في سن مبكرة، بدأ تلقي تعليمه الابتدائي والاعدادي بمدينة مراكش، تحصل على شهادة البكالوريا بثانوية مولاي يوسف بالرباط عام 1953م، بدأ يكتب باسم عبد الله الرافضي المستعار.

تحصل على شهادات كثيرة خلال مساره الدراسي نذكر منها: شهادة العلوم السياسية بباريس عام 1956م، دبلوم السلك الثالث في التاريخ سنة 1958م، شهادة التبريز في الإسلاميات عام 1963م.

التحق بالسوربون بمعهد الدراسات السياسية حيث قدم عام 1976م أطروحته للدكتوراه المعنونة بـ الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية 1830-1912م.

من أهم كتاباته الفكرية الهامة سلسلة المفاهيم والتي لاقت رواجا كبيرا في أوساط المفكرين العرب وغير العرب، كمفهوم التاريخ ومفهوم العقل ومفهوم الحرية والأيديولوجيا والدولة ، كما اعتنى بشكل خاص بالتاريخ من خلال مصنفاته: العرب والفكر التاريخي 1973م و ثقافتنا في ضوء التاريخ 1983م، كما كان للسياسة والثقافة نصيب أيضا من خلال الأيديولوجيا العربية المعاصرة 1970م وأزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية 1978م ومن ديوان السياسة 2009م، كما تنوعت كتاباته الإبداعية بين الرواية واليوميات أيضا، فلقد كتب الغربة 1971 واليتيم 1978 والفريق 1986 وغيلة 2001 وقد نشر سيرته الذاتية في عدة كتب مثل أوراق 1989 وخواطر الصباح 2015 في ثلاثة أجزاء. ينظر: متعب القرني. أقطاب الفكر العربي (1918م–2018م). ط1. دار مدارك للنشر. الرياض. 2018. ص: 214–215.

[1]– عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ط3. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2006.ص: 49. نشير هنا فقط إلى الأهمية البالغة التي يتمتع بها مصنف الأيديولوجيا العربية المعاصرة في نسختيه العربية والفرنسية. حيث كتب لأول مرة بالفرنسية L'idéologie Arabe Contemporaineفي1967م فهذا المؤلف "شديد المراس، لا ينقاد للقراءة دون جهد و عناء، ودون صعوبة في الفهم أو التأويل، وقد زاد في صعوبة هذه القراءة تأليفه لأول مرة بالفرنسية، حيث ترجم إلى العربية في 1970م ترجمة لا ترقى –إطلاقا– إلى مستوى النص الأصلي، بل حرفته في أكثر من موضع كما أوضح العروي نفسه في مقدمة الترجمة الثانية التي أنجزها بنفسه سنة 1995م ومع أن هذه الترجمة الأخيرة أعادت إلى الكتاب سلامة محتواه وقوة أفكاره ونصاعة لغته إلا أنها "لا تطابق في كثير من أجزائها محتوى النص الأصلي في بعض دقائقه وليوناته فهي أقرب إلى إعادة كتابته منها إلى ترجمته، أي أنها حلت مشكلة وطرحت أخرى، اختفاء بعض المفاهيم والتراكيب المفاتيح" ينظر: حسين سحبان. الايديولوجية العربية المعاصرة. تأمل في الشكل والمضمون. وزارة الثقافة المغربية.https://www.minculture.gov.ma/?p=3228#.Yd6IXWjMLIU

كما أن كتاب الايديولوجيا يعد مدخلا لمشروع العروي الأيديولوجي التاريخاني. متبوعا بالعرب والفكر التاريخي وأزمة المثقفين العرب. يصرح في مفهوم العقل: "إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول الحداثة ويستطيع القارئ النبيه أن يجتهد بنفسه ويتنبأ بما سيقال في الفصول

فلقد قدر للعرب أن لا يدخلوا التاريخ الحديث إلا بعد الهزيمة والاحتلال، ذلك أن عصر النهضة، أو بتعبير أصح العصر الحديث يبدأ أساسا مع دخول نابليون بونابرت على مصر عام 1879م، وحملته العسكرية والعلمية والفكرية كما أشار العروي في أكثر من موضع[1]، فمن الخطأ يقول-أن نفترض بأن عصر النهضة العربية يبدأ قبل الاحتلال.

لقد كانت هذه اللحظة التاريخية أهم منعطف في الفكر والهوية العربيين، حيث عرف العرب ما لم يكونوا على علم أو صلة به، دخل نابوليون بونابرت بعدة معرفية وثقافية لا يستهان بها، تبعتها البعثات العلمية إلى أوروبا أهمها ما قام به محمد علي باشا، ولقد كان طه حسين ورفاعة رافع الطهطاوي وسلامة موسى وغيرهم كثيرون من أهم المبعوثين ممن تشبعوا من منابع الفكر والثقافة الأوروبية بخاصة الفرنسية منها.

ومن جهة أخرى فلقد شكلت مظاهر الاختلاط من خلال الحملة الفرنسية تشتتا ذهنيا كبيرا، فانقسم المثقف العربي على نفسه بين محاولة للتأصيل وإحياء للموروث وبين مقاومة لتيارات الثقافة الجديدة من ناحية أخرى.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا الارتباك لم يكن نتيجة للحملة الاستعمارية فقط، بل كان نتيجة للضعف والركود الحضاريين الذين وصل إليهما العالم العربي خلال عصور الظلام؛ وسيطرة الحكم العثماني لعدة قرون، حيث عمل على طمس كل معالم الحضارة العربية بداية باللغة[*].

ذكر الجابري في **تكوين العقل العربي**[2] أن في تاريخ العرب حلقة مفقودة؛ بمعنى فترة مظلمة امتدت لأكثر من خمسة قرون منذ حوالي القرن الثامن الهجري زمن سقوط الدولة العباسية إلى نهاية دولة العثمانيين، حيث وإنه من الواضح جدا انتفاء الاستمرارية في تاريخ العرب، بل إن هناك انقطاعات مربكة، على عكس ما يقال على تسلسل التاريخ الغربي، والأوروبي تحديدا، فالتاريخ العربي يبدو تاريخا مهشما، يفتقد إلى الروابط والتسلسل الزماني، فالتأريخ بالأسر الحاكمة مثلا جعل التاريخ العربي يبدو طبقات متراكمة، فنقول: العصر الأموي، والعصر العباسي، والعصر الفاطمي، وغيرها من الحقب المعروفة، وهي بطبيعة الحال منسوبة بشكل مباشر للأسر الحاكمة بل وتحمل أسماءها.

الأخيرة إذ هو أمعن النظر في الأولى". ينظر مفهوم العقل. ط3. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2001. ص: 14. حيث ترتبط سلسلة المفاهيم بأفق محدد ويشكل مفهوم العقل خاتمتها.

[1] – ينظر: عن: عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 49.

[*] – من المعروف تاريخيا أن الدولة العثمانية قررت أن تكون اللغة التركية هي اللغة الرسمية، وتليها العربية مثلها مثل الفارسية كلغات ثانوية.

[2] – ينظر: محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط9. بيروت. 2006. ص:43.

وإذا افترضنا تكلفا تاريخا عربيا بحسب العصور تماشيا مع ما نجده لدى الأوروبيين في التأريخ بالعصور، كالعصر الإغريقي، والعصر الوسيط والعصر الحديث، فإننا نقع في مشكلة أكثر عمقا، وهي الانتقال غير المبرر من التأريخ بالهجري في العصر الجاهلي والقديم والقرون الوسطى الذي يمتد إلى القرن الثامن الهجري، ثم ننتقل ودون سابق إنذار إلى التأريخ بالميلادي فيما يسمى بعصر النهضة أو العصر الحديث والذي يبدا مع طلائع القرن التاسع عشر ميلادي، أما ما بين القرون الوسطى وعصر النهضة فهناك "حلقة مفقودة[*] في التاريخ العربي.. وأيضا ثغرة عميقة ومشوشة في الوعي العربي"[1]، تتضح من خلال هذا النص عمق المشكلة أكثر وهي أزمة التأريخ ما بين التأريخ العربي والتقليد الأوروبي الذي وضعنا في أزمة أخرى، فهل يعقل أن لا تكون هناك خطية زمينة موحده في التاريخ العربي منذ القديم؟ فكيف يعقل أن نؤرخ بالهجري ثم نقفز إلى الميلادي دون وجود مبررات؟ فهل أن تاريخ العرب توقف مع التأريخ الهجري وانتهت حضارة العرب؟ لتقوم مقامها حضارة جديدة بداية مع زمن الاحتلال وطمست بذلك هوية العرب، ليبقوا متخبطين في انقسام أرهق الوعي العربي وشتت الذات العربية؟ ولا نجد أحسن من تعبير الجابري الذي وصف التاريخ العربي بأنه "تاريخ ممزق"[2]، وهو ما شكل خطورة حقيقية على صعيد الوعي التاريخي عند العرب.

وفي المقابل نجدهم في التاريخ الأوروبي يؤرخون بالعصور الفكرية أو الثقافية مثلا، فيخلقون روابط في وعيهم بين مختلف العصور، كالعصر القديم (الإغريقي واللاتيني) والعصر الوسيط (المسيحي) والعصر الحديث، فتتشكل بذلك سلسلة على مدى ثمانية وعشرين قرنا أو يزيد، وهذا ما يبرر الاستمرارية التاريخية التي تشكل إطارا ثابتا وواضحا لديهم، وسواء أكانت هذه الاستمرارية واقعة أو وهمية فإنها تمد أصحابها بوعي تاريخي يجعلهم يتطلعون للمستقبل دون أن يتنكروا لماضيهم، ليحتل بذلك مكانه الطبيعي من سيرورة التاريخ ومن الوعي بهذا التاريخ.

---

[*] – يتفق الجابري مع مؤلف (الحلقة المفقودة في تاريخ العرب)، محمد جميل بيهم على أن الانقطاع يمتد من سقوط بغداد إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، ومن ثم تقدر الحلقة المفقودة في تاريخ العرب بحوالي ستة قرون ونصف، أي ما يشكل نصف ما مضى من التاريخ الهجري، تاريخ الإسلام، تاريخ الأمة العربية. لنتخيل إذن كيف سيكون الوعي التاريخي والزمن الثقافي لدى أمة نصف تاريخها "حلقة مفقودة" على صعيد وعي أبنائها. ينظر تكوين العقل العربي. الجابري: ص: هامش 55.

[1] – محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. ص: 43.

[2] – المرجع نفسه. ص: 44.

ومن جهته يشكك العروي في استمرارية تاريخ أوروبا كما تفترضه الرواية التاريخية، فيقول أن الأوروبيين المحدثين يعتقدون أن خيطا متصلا يربطهم بإغريق سلامين–المنتصرين على جيش الفرس، ولكن هذه بحسبه أدلوجة بعيدة عن الواقع[1].

وفي المقابل نجد العالم العربي يتخبط في فوضى الزمان وفوضى التاريخ، والذي يبدو مضطربا على طول الخط، فهذه المشكلة التاريخية ترتبط أساسا بنظام الزمان العربي، والذي يبدو مشوشا ومتقطعا، ما من شك أن دوره كان كبيرا في تعميق التأخر الحاصل، خاصة وأن من مقومات الفكر التاريخي الذي تبناه العروي لتجاوز التأخر هو ضرورة وجود تسلسل زماني بين وقائع التاريخ.

وليس ببعيد عن ذلك، تتمثل الخطورة الحقيقية في مسألة اختلاف المرجعيات، فالأمر يتعلق بالتنقل بين منظومتين مختلفتين تماما، علاقة الحاضر بالماضي فيها مشوشة، فلكل عصر مرجعياته، مرتبطا فيها الزمان بالمكان، وهكذا يتناوب الماضي والحاضر في وعينا فلا نحس به بشكل مرتب بل مختلط، فنجد الماضي منافسا للحاضر في ساحة الوعي العربي، ويبدو أحيانا أنه هو الحاضر نفسه[2]؛ فمسألة المرجعية والتي تمثل أساس كل فكر ووعي، ترتبط ارتباطا وثيقا بالبيئة والثقافة والفكر والأيديولوجيا وغيرها من مقومات الهوية، في أي مكان وزمان، حيث لا يمكن إغفالها أو تجاوزها أو اعتبارها قضية ثانوية. فلا يمكن بأي حال من الأحوال استعارة المرجعيات وإنتاج وعي ما من خلالها لأنها وليدة بيئة مختلفة، وهذا ما حصل مع المثقفين العرب الذين نشأوا تنشئة عربية وتَكَوَّنُوا تكوينا غربيا أو العكس، فنجدهم يعيشون بين مد وجزر، وهي حال أغلب المثقفين العرب الذين خصهم العروي وجعلهم نماذج حية لأشكال الوعي التي بنى عليها مشروعه الأيديولوجي التاريخاني، نذكر على سبيل الاستشهاد؛ محمد عبده، ولطفي السيد، وسلامة موسى.

ومن ثم، فإن المشكلة تتمثل في الصدام بين مرجعيتين مختلفتين تماما، أو مرجعيات مختلفة، مما أثر سلبا على الوعي العربي وكان سببا في انقسامه وتشظيه، حيث بقينا وعلى مر الزمان نعاني شرخا في الهوية، وشتاتا في الوعي، وعلى الرغم من أن النظرة وطريقة المعالجة تختلف بين الجابري والعروي إلا أن النتيجة واحدة؛ انقسام في الوعي العربي، أو الايديولوجيا العربية، وفقدان للخصوصية وضياع في بحر العالمية، تبعية للآخر ونكران ونظرة دونية للذات.

من الضروري إذن، إعادة ترتيب أو إعادة النظر في ترتيب الزمن التاريخي أو الثقافي العربي، فالتقسيم المبني على العصور أو الأسر الحاكمة هو تقسيم سطحي جعل التاريخ العربي يبدو جزرا منفصلة، فكل فترة معزولة عن

[1] – عبد الله العروي. ثقافتنا في ضوء التاريخ. ط4. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1997. ص: 165.

[2] – ينظر: محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. ص: 44.

الأخرى، والغريب أن هذه الجزر حتى وإن كانت منفصلة تحضر في وعي العربي حضورا متزامنا، فكل واحد منا يحس نفسه يقفز من مكان إلى آخر حين يذكر أمامنا العصر الجاهلي والعصر الإسلامي وعصر النهضة، فلا نحس بوجود أي رابط بينها، يحس نفسه يقفز "من الجزيرة العربية (معلقات الكعبة، سوق عكاظ...) إلى بغداد (العباسيين) إلى القاهرة (في العهد الفاطمي) إلى فاس وقرطبة (في عصر الموحدين)... إلى مصر محمد علي والطهطاوي ولطفي السيد.. أو جزائر ابن باديس...الخ"[1].

إن فكرة الجزر الثقافية التي يتبناها الجابري تعبر بصدق عن عمق المشكلة، والتي تحيل على مشكلة أخرى وهي تداخل الأزمنة الثقافية في فكر المثقف العربي، وذلك على الصعيدين المعرفي والأيديولوجي كما يرى؛ فعلى الصعيد المعرفي ما زال المثقف العربي يستهلك معارف قديمة على أنها جديدة كما كان منذ العصر الأموي، واستمر على هاته الحال دائما، سواء تعلق الأمر بالمعارف العربية الأصل أم الدخيلة الوافدة.

وبالمقابل، وعلى الصعيد الأيديولوجي، ما يزال المثقف العربي منذ العصر الأموي وإلى اليوم يعيش في وعيه صراع الماضي متداخلا مع الحاضر، وكل هذا أدى –بحسب الجابري–إلى تداخل الأزمنة الثقافية في فكر هذا المثقف، هذا التداخل الذي سيغطي المستويين الأفقي والعمودي –السانكروني والدياكروني– في وعيه "بصورة يصعب معها فرض أي نوع من النظام والتراتب داخل هذا الوعي"[2].

إن فوضى الزمان في التاريخ العربي، واختلال المنظومة المرجعية، وتداخل الأزمنة في وعي العربي، جعل منه كيانا مشوشا يعيش بجسده في زمان وبوعيه في زمان آخر، فالعربي اليوم في مفترق طرق حقيقي، تتجاذبه الأطراف بين مجتمع تسيطر عليه نظم القرون الوسطى وذهنيتها، ومجتمع متطلع إلى حياة جديدة، حياة المدنية الحديثة، ناهيك عن اختلاف معطيات العالم الذي نعيش فيه ولا نكاد ننتمي إليه، وهذه الضرورة تجعلنا مطالبين بالتحول وبمرونة من مرحلة تاريخية إلى أخرى، مطالبين بالتخلص من أثقال القرون الماضية، ومن مخلفات النكسات المتتالية الت تعرض لها العالم العربي، والاستماع إلى الأصوات الداخلية والقوى المنبعثة والتي تلح إلحاح شديدا على التخلص من التخلف وتجاوزه[3].

يجب أن نفرق أولا بين الاعتماد على القوى التي يمكن أن تكون فعالة في تجاوز التأخر، وبين الثورات التي نعانيها اليوم في العالم العربي، والتي تعمل على قلب نظم الحكم، حيث كانت نتائجها في الغالب الأعم وخيمة

[1] – محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. 44-45.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 45.

[3] – ينظر: قسطنطين زريق. نحن والتاريخ. مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ. ط6. دار العلم للملايين. بيروت. 1985. ص: 27.

ومؤسفة بل وأخذت توجهات أخرى غير التي رسمت لأجلها*، والعروي يدعو لثوارت من نوع آخر، ليست الثورات السياسية ولكنها ثورة ثقافية بطلها المثقف الثوري الذي يعول عليه في التطوير. يشير زريق إلى ضرورة النظر –وإعادة النظر– في هذه القوى التي يمكن تفعيلها في إعادة بناء الذهنية العربية تماشيا مع متطلبات العصر، في النظم والعلاقات الاجتماعية، وفي المبادئ الخلقية والاتجاهات الأدبية والمعتقدات الدينية[1]؛ بمعنى أن التحول السريع في انبثاق التيارات المندفعة من كل جهة، حيث يمكن أن تتقارب أو تتنافر بعكس التطور البطيء الذي يأخذ وقته حيث تؤدي كل مرحلة إلى التي تليها في سلاسة وفي جو من الاستقرار والاستمرار، وبطبيعة الحال هذا الاختلاف الذي سببه عصر التحولات السريعة التي نعيشها حيث تلغي المراحل بعضها بعضا بسرعة، كما تلغي الأجيال اللاحقة السابقة دون سابق إنذار.

إن عدم الاستقرار الابستمولوجي الذي يعاني منه الوعي العربي، كانت نتيجة الزمان المتسارع الذي نعيش فيه، حيث أصبحت للمثقف العربي مرونة عالية في التبدل من حال على حال، كما أن طاقة الاستيعاب لديه ونسيان المعلومة أصبحت آنية إن لم قل لحظية، بل أصبحت لديه قدرة رهيبة على القفز من موقف لآخر ومن رأي لآخر، بحيث لا يلبث يستقر على موقف حتى يغريه الجديد، فاللاحق يلغي السابق بسرعة رهيبة لديه، وكأنه لم يكن[2]، ومشكلة اعدم الاستقرار الابستمولوجي هذه لخصها العروي وهو يصف حالة المثقفين العرب، خاصة ممن هم تحت لواء الليبرالية أو السلفية فهم في الحقيقة مزيج من هذه وتلك.

وفي السياق ذاته، تطرق محمد جميل بيهم في كتابه **الحلقة المفقودة في تاريخ العرب** للمشكلة من منظور آخر، حيث يقول:" لما أكببت على تأليف كتابي (قوافل العروبة ومواكبها خلال العصور) لإصدار سفر جامع يصح أن يكون تاريخ أمة في مشرقها ومغربها، في ماضيها وحاضرها، لاحظت أن هناك حلقة مفقودة في سلسلة تاريخنا القومي، لم يوفها حقها أي مؤلف؛ ذلك لأن ما بين أيدينا من كتب التاريخ الخاصة بالعرب، إما أن تقف عند سقوط بغداد وظهور السلطنة العثمانية، أو تتعدى مسرعة معظم الأجيال التي تلتها، لمعالجة موضوع النهضة العربية الحديثة"[3]؛ فإذن هناك اتفاق بأن في تاريخ العرب انقطاعا مربكا حدد ما بين سقوط حضارة

---

* – نقصد ثورات ما يسمى بالربيع العربي وإن كان لنا اعتراض على هذه التسمية باعتبار نتائجها على كل بلد على حدا، سواء العراق أو سوريا أو تونس.. بل على العالم العربي كله.

[1] – قسطنطين زريق. نحن والتاريخ. ص:27– 28.

[2] – ينظر: محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. 45–46.

[3] – محمد جميل بيهم. الحلقة المفقودة في تاريخ العرب. ط1. مطبعة مصطفى البابي وأولاده. مصر. 1950. ص: 06.

العباسيين –حيث مثلت أقوى فترة تاريخية بالنسبة لحضارة العرب- إلى العصر الحديث أو النهضة، حيث مثلت الفترة المظلمة فترة الحكم العثماني بكل مراحلها وعلى امتداد خمسة قرون تقريبا.

يوضح برهان غليون الورطة –إن صحت تسميتها بذلك- والتي وقع فيها العقل العربي، أو المحنة، محنة الثقافة العربية بين السلفية والليبرالية في كتابه **اغتيال العقل العربي**، من خلال الصدمة الحضارية التي تعرض إليها بعد مرحلة السُّبات التي دخل فيها خلال الحكم العثماني، والحملة الاستعمارية بداية بحملة نابوليون بونبرت على مصر، والتي كانت سببا في استفاقته، حيث حاول العرب إعادة لم شتاتهم في إطار البحث عن توازنات جديدة، في السياسة والاقتصاد منذ انهيار السلطنة العثمانية وتحت ضغط المرحلة الاستعمارية، في الفترة الممتدة من نهاية القرن التاسع عشر وحتى مطلع القرن العشرين[1].

ونظرا للغياب التام تقريبا لأي إنجاز فكري أو تاريخي في هذه الفترة كما يوضح محمد جميل بيهم: "أما فيم بين هاتين المدتين، فإن أحدا من المؤلفين لم يُعْنَ –على ما أعلم- بوضع تاريخ عام شامل للأمة العربية، يتناول هذه الأجيال كاملة، في النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية"[2]، لذلك يشير محمد جميل بيهم إلى أنه وجد الحاجة ملحة لصياغة الحلقة المفقودة، والمحددة –اتفاقا- من أواخر القرن الثالث عشر للميلاد، منتهية بانتهاء الحرب العالمية الأولى؛ بمعنى تاريخ العهد العثماني، والذي مثل فترة انتقال بالنسبة للعالم العربي، ونقطة تحول في تاريخ العرب، بغض النظر عن نتائجها، حيث ودع في مبتدئها حضارته الزاهرة، مستقبلا في منتهاها التمدن العالمي الحاضر، ولقد كان ذلك الحدث التاريخي سنة (656هـ-1258م) حيث سقطت بغداد بأيدي المغول وما تبعها من نكبات أدت إلى احتضار التمدن العربي، كما شهد التاريخ ذاته ميلاد ولد للأمير أرطغرل عامل السلطنة السلجوقية بقونية في مدينة إسكود بآسيا الصغرى، ولد أسماه عثمان، قدر له أن يكون مؤسس سلطنة عظيمة الشأن تحمل اسمه، وأعني بها دولة آل عثمان[3].

لم يكن السقوط سقوط دار السلام فحسب، وإنما هوت معها الأمة العربية قاطبة، ولم يبق لها في الحكم أثر إلا ما كان من إمارات في الجزيرة وغيرها محدودة النفوذ، وعلى رأسها الدولة الرسولية باليمن (626-858هـ)، والدولة النصرية بغرناطة (629-897هـ)، وكانت يتيمة وحيدة بالأندلس، تعاني آلام الاحتضار مثلها

[1] – برهان غليون. اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. ط4. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2006. ص: 05.

[2] – محمد جميل بيهم. الحلقة المفقودة في تاريخ العرب. ص: 06.

[3] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 06-09.

مثل الخلافة العربية التي انتقلت إلى القاهرة التي لم يكن لها من شأن إلا أن أصبحت بمصر ضيفا على ملوك الأعاجم[1].

ولا نجد أفضل وصفا لما حدث مما ورد في مقدمة ابن خلدون[2]، حيث أحاط بأسباب سقوط حضارة العرب بعد أن كانت في أوج قوتها، معبرا عن ذلك بوصولها إلى (الهرم) مما استلزم عودتها إلى أقل مما كانت عليه، فلقد كان من أسباب ذلك ضعف العصبية، وتبديد الأموال التي جمعت على مدار عقود من الزمن في وقت وجيز، على مظاهر المجون والترف والتفاخر والتباهي، ولقد كان هذين الأمرين (العصبية والمال) أهم أسباب الضعف، وتبع ذلك انقسام الدولة إلى ثلاث أقسام كبيرة في البداية؛ بغداد وبني أمية وإفريقيا، قبل انقسامها إلى دويلات أصغر فأصغر حيث أصبحت متناحرة فيما بعد، ولذلك كانت الفرصة سانحة أمام العجم –بتعبير ابن خلدون– لغزو بلاد العرب بداية بمركز الخلافة بغداد وصولا إلى أقصى نقطة في العالم العربي الاسلامي.

ليس هذا وحسب، بل إن هذه الأقوام الغازية والتي حملت حضاراتها المتنوعة معها استطاعت التأثير بسهولة على العقل العربي الاسلامي، حيث استهوت هذه الثقافة الجديدة عقول الأغلبية الساحقة من العرب، وهذا أمر طبيعي لأن ثقافة الغالب دائما تستهوي عقل المغلوب وتطغى على تفكيره بوعي منه أو من غير وعي[3]؛ ومن ثم، فلقد رأى ابن خلدون أن أمر خلافة العرب ذهب منهم و"امحى رسمها، انقطع الأمر جملة من أيديهم، وغلب عليهم العجم دونهم، وأقاموا بادية في قفارهم، لا يعرفون الملك ولا سياسته، بل قد يجهل الكثير منهم أنهم قد كان لهم ملك في القديم"[4]، وعلى الرغم من هذا التفصيل الدقيق الذي قدمه ابن خلدون في المقدمة، وإحاطته بأدق تفاصيل سقوط حضارة العرب، إلا أن صاحب الحلقة المفقودة يرى بأن في الأمر مبالغة، رغم اتفاقه معه في فقدان العرب لزمام الأمور وغلبة العجم عليهم في المغرب والمشرق. ومما لاشك فيه أن هذا الحدث التاريخي كان من الأحداث العظيمة "لأنه فسح المجال لقيام إمبراطورية جديدة، أعني سلطنة آل عثمان، التي تحكمت في مجرى التاريخ مدة من الزمن، في القارات الثلاث على السواء: آسيا وأوروبة وإفريقية"[5].

لقد وقع الوعي العربي في أزمة حقيقية نتيجة للنكسة الكبيرة بعد سقوط بغداد، أدخلته بعد ذلك في دوامة البحث عن الذات المفقودة بعد ركود دام لفترة خيالية، كانت كفيلة بتجريده من كل مقوماته، ولم يستفق إلا مع طبول نابليون بونبرت وهي تدق معلنة عن بداية فترة جديدة في تاريخ العرب.

---

[1] – ينظر: محمد جميل بيهم. الحلقة المفقودة في تاريخ العرب. ص:09.

[2] – عبد الرحمن ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. تحقيق علي عبد الواحد وافي. دار الشعب. القاهرة. دت. ص: 150 وما بعدها.

[3] – المرجع نفسه. ص: 133. وما بعدها.

[4] – محمد جميل بيهم. الحلقة المفقودة في تاريخ العرب. ص:10. نقلا عن مقدمة ابن خلدون. ص:137 وما بعدها.

[5] – المرجع نفسه. ص: 11.

دخل بونبرت مصر حاملا شعاراته اللافتة للانتباه حول الحرية والمساواة، ومنها ما تضمنه خطابه الشهير حول هذين المبدأين (الناس سواسية)، إلا أن حملته هاته لم تكن أبدا بريئة، بل كانت محملة بالأيديولوجيات والتوجهات الفكرية التي كانت كفيلة بأن تفتح أبوابا متفرقة أمام الوعي العربي، ذلك أنها وجدت الأرض خصبة مهيأة بعد ركود تام كان كفيلا بأن يجعل العقل العربي شبه صفحة بيضاء، منفصلٌ انفصالا تاما عن ماضيه وعن خصوصيته العربية.

ذكر العروي في **أزمة المثقفين العرب** واصفا عزم أوروبا في وقت من الأوقات على السيطرة الشاملة على العالم العربي حيث يقول: "لقد خرجت أوروبا، انطلاقا من تاريخ معين، من أوروبا: بفتح إثر فتح انتهت إلى السيطرة على الكرة الأرضية بأكملها؛ ولم يكن ذلك حدثا جديدا. (...) ثمة خطوة إعدادية قد عملت والحال هذه، في محاولة للوصول إلى إشكالية عامة متعلقة بالعلاقات بجميع أنواعها، التي عقدتها أوروبا مع الشعوب الخارجة عن أوروبا، بعد دراسة جميع الحالات ومقارنتها بعضها ببعض"[1]، حيث إن حركة أوروبا هذه لم تكن عشوائية بل كانت مدروسة بدقة، فإذا أخذنا العالم العربي على سبيل المثال، فقد أدركت أوروبا جيدا أن حالة السبات والغفلة التي مر بها الوعي العربي طيلة خمسة قرون تقريبا جراء الحكم العثماني كانت كفيلة بأن تدخله في حالة انفصال تام عن خصوصيته وماضيه، حيث جعلته فارغا يمكن السيطرة عليه بأبسط الطرق، فلقد حققت نجاحا مبهرا في السيطرة على العالم العربي في شتى مناحي الحياة.

ومن ثم، فلقد باشرت أوروبا بفرض أسلحتها المتنوعة على العرب، وعندما نقول أسلحة فنحن لا نقصد الأسلحة الحربية فحسب، وإنما الأهم من هذا الأسلحة الفكرية الثقافية والفكرية قبل كل شيء، فبدأت باللغة والقوانين، والمعتقدات، ثم التجارة وغيرها، "وهذا الشكل الأول من الهيمنة، الذي كان يتطابق مع شعور بالضعف والعزلة"[2]، ومن دون شك أن هذا الشعور كان سببا مباشرا في الاعتراف من اللاأوروبي بقوة الأوروبي، ولم يقتصر الأمر على العرب فقط بل تعدى ذلك إلى الشعوب الأخرى كالآسيوية مثلا، حيث عمل الغزاة على فرض معتقداتهم هناك بشتى الطرق.

أما الشكل الثاني لهيمنة أوروبا فيبدأ مع نمو الثورة الصناعية البطيء فلقد بلغ ذروته في القرن التاسع عشر، الوقت الذي قسم فيه العالم بين بلدان أوروبا الرئيسية، والامر يتعلق بآسيا النائمة والشرق المنحط وتركيا المريضة، فيأخذ العالم بنهج أوروبا، وهذا هو عصر الإصلاحات الأوربانية، فأوروبا كانت تقول للجميع: "اعملوا مثلي"،

[1] – عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. تقليدية أم تاريخانية؟ تر/ذوقان قرقوط. ط1. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. 1978. ص: 113.

[2] – المصدر نفسه. ص: 113.

فيجيب الآخرون: "ولكن من أنت؟" وبدء من ذلك الحين لم يعد يتوقف الحوار تتغير أوروبا بتغييرها للآخرين[1]، لقد كانت هذه المرحلة نقطة تحول حاسمة في تاريخ العرب حيث عمقت تأخرهم التاريخي أكثر فأكثر، فلقد وجدوا أنفسهم ملزمين –بعد هزيمة عسكرية– أمام أمر واقع في ضرورة فتح أبوابها للتجارة الأوروبية، وهذا ما يتطلب ضرورة إدخال نظام قضائي مطابق للقانون الأوروبي وضمان سلامة التجار بإعادة تنظيم الجيش والشرطة، ومن ثم شكلت هذه الإصلاحات الثلاث شروطا ضرورية للحضارة، ولم يقتصر الأمر على العرب فقط، فلقد وجدت كل من الصين واليابان وتركيا ومصر وتونس ومراكش نفسها أمام هذه الحالة، التي لم يكن في وسعها إلا الخضوع[2]

ومن ثم، وقع الوعي العربي –بخاصة– في مشكلة حقيقية بين ضرورة إحياء صفات الأجداد والتمسك بها، ومن جهة أخرى ضرورة تبني التقنية الأوروبية مع محاولة تجريدها من مرجعيتها الثقافية، ولكن يبدو أمر التجريد هذا مستحيلا، وعلى الرغم من هذه الصعوبة في التجريد كانت تجري هناك محاولات توفيقية حيث لجأ المسلمون إلى غاية–واسطة، هكذا في إطار هذا التفرغ الثنائي، بين عودة إلى المنابع على الصعيد الأخلاقي والسياسي وتجديد في ميدان الآلات المادية، وفي هذا –يشير العروي– إلى ضرورة الاخذ بعين الاعتبار تجربة اليابان التي تبدو وقد وقفت بين الضرورتين المتناقضتين[3].

وتبعا لذلك، ونظرا للتساهل من جانب القائلين بالأصالة فقد فُتح المجال واسعا لتعميق التأثير الأوروبي خاصة في مجال التربية والتعليم، حيث نُظمت بعثات طلابية إلى أوروبا على غرار ما قام به محمد علي باشا، والجدير بالذكر أن هذه البعثات أتاحت المجال لنشوء نمط خاص من المثقف اللا–أوروبي، والذي أطلق عليه في العلم السياسي اسم النخبة الجديدة، يشير العروي إلى أنه يمكن التمييز بين نوعين: من مثقفي النخبة الجديدة؛ النوع الذي ينال مباشرة الثقافة الأوروبية وهو لا يملك ناصية لغة أوروبية، والنوع الذي مزال متآلفا مع ثقافته التقليدية، وهو الأشد فعالية إن لم يكن أكثر مطابقة، وعليه رأى العصر الذي يدعى عصرا تحرريا، تخوفا في التعاون ثم قطيعة متعاظمة بين هذين النوعين من المثقفين المحدثين[4]، وفي جانب آخر شكلت هذه المرحلة البدايات الأولى للانتقال نحو الليبيرالية، ولقد بدأت بوادر هذا الانتقال عندما تشكلت قناعة لدى الطالب اللاأوروبي بأن هدف الثقافة الأوروبية ليس فقط الاغتناء المادي، ولكن أيضا ضرورة التوافق بين ما هو روحاني

[1] – ينظر: عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. تقليدية أم تاريخانية؟ ص: 133–114.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 114.

[3] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 116.

[4] – ينظر: المصدر نفسه. 116.

ومادي، وقد عملت على تحفيز المنخرطين في هذا التيار من خلال إشراكهم في الإدارة العامة وتقديم تسهيلات في مجالات عديدة، وكانت هذه المرحلة بمثابة مرحلة التنوير والإصلاح بعد التعرف على مظاهر الحداثة الغربية، حيث بدأت الاصلاحات أولا برفض التقليد ونقد التراث، والتحرر والمساواة، لحظة بداية تشكل التوجه الليبيرالي في مصر خاصة.

ولقد كان هذا نتيجة حتمية للحملات العسكرية الأوروبية والتي حددت مرحلتين مر بهما الوعي العربي؛ مرحلة النهضة بعد ضعف الدولة العثمانية وسقوطها فيما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد، ثم الاختلاط بالغرب و التعرف على مسببات النهضة، ولقد أدى تعرف العربي على هذه الحضارة الجديدة الغريبة إلى تشتت الذهنية وانقسامها على ذاتها، بين محاولات حثيثة للتأصيل وفي المقابل رغبة وانبهار بثقافة الآخر وحضارته البراقة من جهة أخرى، فلقد كانت حملة لزعزعة الذات العربية لا سعيا لتحديثها واستقرارها كما كان يروج عنها.

سجل عبد الرحمن بن حسن الجبرتي في كتابه الشهير **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**[*] أن حملة نابوليون بونابرت كانت حدثا مُرَوِّعًا، حيث كتب فقرة لخص فيها هول هذا الحدث، وما ترتب عليه في تاريخ مصر، قائلا: "وهي أولى سَنَى الملاحم العظيمة، والحوادث الجسيمة، والوقائع النازلة، والنوازل الهائلة، وتضاعف الشرور، وتردي الأمور، وتوالي المحن، واختلال الزمن، وانعكاس المطبوع، وانقلاب الموضوع، وتتابع الأهوال، واختلاف الأحوال، وفساد التدبير، وحصول التدمير، وعموم الخراب، وتواتر الأسباب"[1]؛ فلقد رأى الجبرتي في الحملة الفرنسية بداية مرحلة جديدة في تاريخ مصر والعرب، ونظرا لاشتغاله الكبير بها وأهميتها كذلك نجده في كتابه يرصد أحداثها يوما بيوم، ولقد فصل في الحدث كثيرا، كما قدم وصفا لحالة المجتمع آنذاك، ما حل بالمصريين جراء الغزو، فلقد سجل الضيق المادي الذي حل بالشعب المصري، لكثرة الغرامات والضرائب التي فرضها الفرنسيون، قائلا: "وفرغت الدراهم من عند الناس، واحتاج كل إلى القرض، فلم يجد الدائن من يَدينه، لشغل كل فرد بشأنه ومصيبته، فلزمهم بيع المتاع، فلم يوجد المشتري، فضاق خناق الناس، وتربحوا في قبول المصاغات والفضيات التي قومت بأبخس الأثمان"[2].

---

[*] – مما لا شك فيه أن سلسلة عجائب الآثار للجبرتي، من أهم المصنفات التوثيقية المفصلة لتاريخ مصر في ذلك الوقت، حيث تضمنت الأجزاء الأربعة وأحاطت بطريقة تفصيلية دقيقة بكل الأحداث التاريخية، ويحسب للجبرتي دقته وثقافته الموسوعية وإحاطته بالحدث التاريخي من جميع جوانبه، وإنه بحق مرجع، إن لم نقل مصدر هام للباحثين في مجال التاريخ.

[1] – الجبرتي عبد الرحمن بن حسن. عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج3. تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مطبعة دار الكتب المصرية. 1998. ص: 01.

[2] – المرجع نفسه. ص: 179.

وجدير بالذكر أن الجبرتي –وهو المشهود له بالموضوعية– لم يكن متحاملا على الحملة الفرنسية بل ذكر الحقائق كما هي، فلقد كان مؤرخا منصفا و لم يعمل فكره وقلمه ضد الفرنسيين كمحتلين لأرض الوطن، وإنما سجل لهم فضلهم الحضاري في الأمور العلمية، وفَتْحَ أبواب المجمع العلمي أمام طلاب العلم، وتشجيعهم على الاطلاع والبحث، وكذلك ضبطهم للأحكام؛ مُؤَكِّدا على أنهم يُحَكِّمُونَ العقل، ولا يَتَدَيَّنُونَ بدين[1].

ومن أهم ما رصده الجبرتي بعد خروج الحملة الفرنسية من مصر مباشرة هو الصراع من الأحق بتولي السلطة في مصر ويكون له الأمر فيها، ما أدى إلى اشتعال الصراع بين ممثلي الدولة العثمانية في مصر وبين الأمراء المماليك الذين كانوا يرون أنهم أحق بسلطة مصر من الدولة العثمانية، كما أدى تردي الأحوال في هذه الفترة وجهل الحكام إلى ازدياد الفوضى في البلاد، إذ كان لابد من قوة تضع حدا لهذه الفوضى وقد برزت هذه القوة من بين أحضان الشعب المصري الذي عانى أشد المعاناة من هذه الظروف[2]، وكان ذلك باختيار الحاكم الذي يتولى على مصر، ويضبط أمورها، ولقد رأوا في محمد علي ما لم يروه في شخص آخر أهلا لذلك.

ولم يفكروا طويلا حتى ركب الجميع وذهبوا إليه قائلين: "لا نرضى إلا بك، وتكون واليا علينا بشروطنا لما نتوسمه فيك من العدالة والخير، فامتنع أولا، ثم رضي (...) وهكذا وضع الشعب المصري حدا لحالة الفوضى والاضطراب"[3] لتكون بذلك ولاية محمد علي بداية مرحلة جديدة في تاريخ مصر..

ويمكن القول، بأن محمد علي باشا 1769م- 1846م مثل بتوليه الحكم فاصلا حقيقيا بين فترتين، ما بين مرحلة الحكم العثماني وتأسيس الدولة العربية الحديثة. وفي ذلك يشير برهان غليون إلى أن محاولة محمد علي بعد توليه الحكم، كانت أولى المحاولات الأكثر طموحا في القرن التاسع عشر، غير ان النجاح لم يكن حليفه، وسقط تحت ضربات التدخل الأجنبي لأنها بقيت حركة عسكرية بيروقراطية عاجزة عن تعبئة الطاقات العربية الفاعلة في تلك الحقبة، كما عجزت عن خلق منابع جديدة للتغيير والتوحيد، ولقد أدرك محمد علي ذلك العجز وعمل على استدراك الوضع وبدأ بإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا بكثرة، كما شجع حركة الترجمة والتأليف في مصر، وشكل ما يشبه المجلس الاستشاري للأعيان والوجهاء، ردا على أوروبا ونواياها غير البريئة اتجاهه، وتفاقم ضغطها عليه، غير انه ومن المؤسف لم يحقق أي تقدم يذكر لأن مساعيه لم تتجاوز الحدود الضيقة كما أنها جاءت بعد فوات الأوان[4].

---

[1]- ينظر: الجبرتي عبد الرحمن بن حسن. عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج3. ص: 191.

[2]- ينظر: المرجع نفسه. ص: 468- 469.

[3]- المرجع نفسه. ص: 521.

[4] - ينظر: برهان غليون. اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. ص: 05-06.

وللإشارة فإن فشل تجربة محمد علي في النهوض، عقبتها محاولات إصلاحية حثيثة أخرى انطلقت من الفجوات التي تركتها هذه التجربة، فلقد وسمت هذه الفترة نفسها بمرحلة النهضة أو اليقظة العربية، إذ قُدمت فيها مساهمات كبرى في عديد المجالات، بداية بمحاولة تجديد أسس العقائد الدينية أو تجديد
الآداب واللغة العربية، كما كان لهذه النهضة تطلعات سياسية نذكر منها جمعية العهد الشهيرة، والتي كانت بمثابة نواة للحركة السياسية، غير أن هذه النواة كانت أضعف من أن تقف في وجه حركة التفكك التي يتعرض لها المجتمع العربي-الإسلامي. كما لم تنجح في صد حركة التوسع الاستعماري لأنها مجرد منظمات انقلابية صغيرة معزولة التأثير والنفوذ، ونظرا لهذا الضعف وهذا التشتت استطاع الاحتلال الأوروبي القضاء على بوادر النهضة العربية وآمالها ببساطة متناهية. وتمكن بذلك من فرض نظام التجزئة الإقليمية والحماية والوصاية الأجنبية[1] .

بالإضافة إلى ذلك، فإن هناك مساع أخرى في مختلف انحاء الوطن العربي أيضا للتغلب على الاستعمار والامبريالية، والتأسيس لتوجهات سياسية وايديولوجية في مختلف أنحاء الوطن العربي، وتأسيس الجامعة العربية في القاهرة عام 1945م، بالإضافة إلى نجاح الثورة المصرية عام 1952م في بلورة نهج وطني واجتماعي، ونجاحها أيضا في التفاف جماهير الشارع العربي حولها، حيث أصبحت مركز استقطاب لقوى التغيير العربي، عاش من خلالها العرب لأكثر من عقدين من الزمن آمال التحرر والوحدة وحلم تحقيق النهضة المادية والثقافية، والخروج من إطار التبعية والاستعباد، فلقد أدت هذه النكسات إلى انهيار الأنظمة، وتعثر الحركة القومية وتشرذمها وانحطاطها مما أدى إلى عودة النفوذ الغربي وتحكمه بشكل مباشر بمصير المنطقة العربية ودولها كما أشار غليون[2] .

وفي مقابل محاولات محمد علي النهضوية، أراد التيار الفكري الديني ممثلا في الأزهر، العمل على تأسيس قواعده النظرية وإعادة الحياة مجددا للمفاهيم المعطلة التي تنتمي إلى ثقافة السلف، والسعي إلى إحياء التراث والعمل على جعله سبيلا للنهوض مرة أخرى في القرن التاسع عشر، وذلك في الوقت نفسه الذي أراد فيه محمد علي أن يؤسس دولة قوية على غرار النموذج الأوروبي القائم على مؤسسات حديثة، وللإشارة فإن حركة الازهر لم تتعارض مع مساعي محمد علي باشا لأن حركته لم تكن حركة علمانية غير متدينة، إنما كانت تسعى التوفيق بين المعارف الأوروبية والعلوم الإسلامية الموروثة، فكانت بذلك هدفا للتيار الإصلاحي الإسلامي الذي سعى إليه الأزهر[3]، ولقد كانت الإصلاحات في معظمها ساعية للتوفيق بين مظاهر الحضارة الجديدة وعدم تجاوز الخصوصية العربية الإسلامية.

---

[1] – ينظر: برهان غليون. اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. ص: 06.

[2] – المرجع نفسه. ص: 06-09.

[3] – ينظر: ناظم عودت. تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر. ط1. دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت. 2009. ص: 148.

وفي السياق ذاته حاول بعض المفكرين أمثال رفاعة رافع الطهطاوي [*] وعلي مبارك مسارعين إلى محاولة التوفيق بين العلم الأوروبي والإسلام وأنشئوا المدارس كمدرسة الألسن ومدرسة دار العلوم، على أن يكون النظام القائم على التوفيق بين العلوم العربية الكلاسيكية والعلوم الأوروبية الحديثة أساسها الأول الذي تقوم عليه، ولقد كان كل من هذين المفكرين يؤمن بعدم التناقض بين العلم والإيمان، ويتطلعان إلى الإفادة من التجربة الأوروبية في بناء المجتمع الحديث، غير أن الازهر واجه مبادرة كل منهام بالرفض وحجته في ذلك أن فيها مسخا للهوية العربية الإسلامية[1].

إن هذه المساعي لتحديث الفكر العربي، لم تقتصر على الفكر والثقافة ولكنها مست الأدب والنقد أيضا، حيث أدت الظروف الجديدة، أو هذا التحدي كما يحب أن يسميه ناظم عودت، إلى وجود تياريين؛ التيار القومي والإسلامي يمثله رفاعة رافع الطهطاوي، حسن المرصفي، وغيرهم ممن اتجه إلى البحث في الموروث النقدي والبلاغي القديم، أما الليبراليون من أمثال يعقوب صروف وقسطاكي الحمصي وجرجي زيدان ومثلهم كثيرون من مناصري المنطق الحديث، والعقلانية الموضوعية من الذين يعتقدون بأن العلم لا هوية له، حيث اكتشفوا بأن النقد الأدبي في الغرب عبارة عن مدارس واتجاهات ومناهج، وهو ما حفز النقاد العرب بشكل خاص إلى إصلاح المعرفة النقدية عن طريق الإسراع إلى نقل المفاهيم النقدية إلى العربية، وتداولها على أنها معرفة ضرورية خالية من أي محمول أيديولوجي يمس الهوية الثقافية.

ومن أبرز من عملوا على هذا الاتجاه: طه حسين والعقاد والمازني وشكري وطائفة كبيرة من المتأثرين بالعلم الأوروبي[2]؛ ولكنهم أوقعوا إثر ذلك الثقافة العربية في مشكلة حقيقية نتيجة للاختلاف الحقيقي في المرجعيات الفكرية والايديولوجية الكامنة في عمق كل مفهوم غربي، وإنه لضرب من الوهم أن نعتقد أنه بإمكاننا أن نفرغ أي مفهوم غربي مهما كان بسيطا من حمولاته المعرفية، ولقد كانت هذه الاشكالية من أكبر المعيقات لتحديث العقل العربي على جميع الأصعدة على الرغم من محاولات الاثبات بعدم رؤيتها كمشكلة منهجية.

ونظرا لعجز العرب عن تأسيس جهاز مفاهيمي اصطلاحي عربي خالص، فقد اختار النقاد المحافظون منهم طريق بعث البلاغة القديمة، بوصفها حصانا نظريا جاهزا بعدته المفاهيمية للامتطاء (...) في المعرفة الأدبية، كان هذا خيارا غير موفق، لأن مزايا الأدب الحديث لم تكن مزايا بلاغية شكلانية، إنما النسيج الجمالي للأدب الحديث هو مزيج من التجريب والصراعات الشكلانية بالإضافة إلى قضايا المضمون الإنساني المواكب للروح العصرية

---

[*] – رائد التنوير الحديث.

[1] – ينظر: ناظم عودت. تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر. ص: 148.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 148-149.

وتمثلاتها في عالم الأدب، بالإضافة إلى الانفتاح على الأجناس الأدبية الغربية الجديدة[1]؛ فلقد كان للانفتاح على هذه الثقافة الجديدة بمختلف مرجعياتها وحمولاتها الفلسفية الأثر الكبير في التوجه الجديد سواء في الفكر أو في النقد والأدب، حيث اكتسبت الأشكال التعبيرية صفة جديدة مختلفة تماما عن الطبيعة السابقة؛ بمعنى انتقال من البلاغة القديمة واكتساب تأثيث جديد خاضع للثقافة الجديدة.

ومن ثم، انتقل الوعي العربي لمرحلة جديدة، مرحلة الاستئناف بعد الجمود الفكري عند العرب في القرن التاسع عشر للميلاد غير أنها تندرج في باب ثقافة التَّابع، لأنها لم تستطع أن تتجاوز معرفيا وسيكولوجيا التهمة القديمة التي وجهت إلى العقل العربي الإسلامي، تهمة التابعية العقلية، وعدم أصالة المفاهيم؛ والجدير بالذكر أن اتصال العرب/الإسلام بالغرب أدى إلى ظهور الكثير من المفاهيم المعقدة ولم تبلغ هذه المفاهيم رتبة الوضوح والاستقرار في انصهارها داخل الفكر العربي، الأمر الذي أفضى إلى نشوء محاولات بحثية موسعة غايتها الأساسية تأصيل المفاهيم، والتي يغلب عليها دائما الحساسية الدائمة بين المركزيتين الإسلامية والغربية[2].

فكانت النتيجة إذن، أن تميزت مرحلة الاستئناف هذه في الفكر العربي بوقوعها في مأزق استعارة مفاهيم الثقافة الأوروبية، وتداولها بعد تجريدها عن بعض الحمولات التي تحولها إلى مفاهيم صورية خالية من أي مضمون تاريخي، وما أكثرها من مفاهيم على غرار مقولة موت المؤلف التي استعيرت –وهميا– مفرغة من مرجعيتها ولكنها بقيت كما هي تنغرس فيها دلالة "محاربة الميتافيزيقا لكونها استئنافا لمفهوم موت الإله عند نيتشه (...) ومحاربة الأيديولوجيا لكونها تسعى إلى التحرر من قبضة المقاربة التاريخية"[3]، ومن المؤكد أن المرجعية لا تظهر نظريا، وقد لا تمثل مشكلة، ولكنها تتجلى بكل أبعادها التي لا يمكن التغافل عنها أثناء التطبيق كما هي الحال مع تطبيق مقولة موت المؤلف –على سبيل الاستشهاد– على النصوص المقدسة، فلنتصور ماذا سيحدث؟

فلقد كانت النتيجة أن "وقع المفكرون والنقاد العرب في إشكالية ذات أبعاد دينية ومعرفية في الوقت نفسه؛ دينية: لأنها تفترض موت الصانع كما اصطلح عليه في الفلسفة الإسلامية، ومعرفية لأنها تمارس تطبيق مفهوم متعال على طبيعة النص العربي والقارئ العربي، المشبعين بالتاريخ والميتافيزيقا وجودا ورؤية، والأمران معا: موت الصانع وموت التاريخ يرفضهما منطق الثقافة العربية"[4]؛ لقد شكلت قضية استعارة المفاهيم أكبر ورطة وقع فيها الوعي العربي، فإذا كانت اللغة حاملا للثقافة فمن الخطأ الاعتقاد أننا إذا تعلمنا لغة يمكن أن نتلقنها بعيدا

[1]– ينظر: ناظم عودت. تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر. ص: 150.

[2]– ينظر: المرجع نفسه. ص: 145.

[3]– المرجع نفسه. ص: 146.

[4]– المرجع نفسه. ص: 146.

عن ثقافة البلد الذي تنتمي إليه، فكيف للمفاهيم أن تكون إذن مفرغة من حمولاتها الفلسفية والفكرية وحتى العقائدية، وأمثلة ذلك كثيرة؛ كمفهوم البنية وموت المؤلف والتفكيك... وغيرها من المفاهيم والتصورات الغربية.

لقد كان هذا ما آل إليه العقل العربي من عجز على إنتاج جهاز مفاهيمي واصطلاحي، وكان لابد له من بديل لقصوره وهو الأخذ والتبعية التي رسخت النظرة الدونية وعدم القدرة على التخلص من استعارة المفاهيم في كل ما يحتاج إليه.

ومن وجهة نظر أخرى فلقد عبر محمد محمد حسين في كتابه **أزمة العصر**، موضحا عمق المشكلة والتي يسميها بالمعركة بين الجديد والقديم، فيقول: مثل القديم والجديد والمعركة بينهام، كمثل المعركة التي تحدث في الجسم، بسبب الامراض الدخيلة وبين كرات الدم البيضاء وسيلة دفاع الجسم، حيث تعمل الكرات البيضاء على الإحاطة بالجراثيم وقتلها، ولابد ان يسقط الكثير من الصرعى خلال هذه العملية خاصة إذا تغلبت الجراثيم الدخيلة، وكذلك هي الحال مع الأمم حينما يقع فيها الصراع بين الغريب الطارئ وبين الموروث التالد من التقاليد. والجدير بالذكر أن أصعب ما في الأمر هو الموقف الذي يقفه المغزو اتجاه الغازي، حيث إن المغزو يكون في حالة ضعف لا مناص أمامه من قبول ثقافة الغازي وهو الغالب، إذ يصعب على الطرف الضعيف الاختيار فيكون لزاما عليه الركون والاستسلام، شعورا منه أن الغالب هو الأصلح والأقوى، فضلا عن أن حضارة القوي تكون واقعا مفروضا لا مفر منه، وفي الغالب الاعم فإن الضعيف حينما ينقل عن الغالب ثقافته —ونظرا لضعفه وقلة حيلته– فهو يأخذ أسوأ ما عنده من مظاهر الترف والافتنان في المتع وتقليد المظهر الخارجي في الملبس والمأكل والعادات. ولكنه لا يصل إلى تقليد اللب والصميم في الخلق والسلوك. لأنه لا يطيق تكاليفه ولا يقوى على احتمال المشاق التي تكتنف الوصول إليه[1].

إن هذا الصراع بين القديم الموروث وبين ما يطلق عليه محمد محمد حسين بالجديد الطارئ، والذي نشأ عنه فكر مضطرب لا تتضح أمامه الرؤية هو السبب المباشر فيما سماه بـ أزمة العصر، إذ وفي ظل هذا الصراع نشأت مسائل وقضايا لم يكن لها وجود قبل هذا الصراع، كما وُجدت مطالب ومطامح لم يكن الناس يتطلعون إليها من قبل، وضاق الناس بأشياء كانوا يعيشونها راضين ولا يضيقون بها.

تندرج هذه الفكرة ضمن ثنائية الغالب والمغلوب، التي كانت لها جذور في تاريخ العرب، وما حدث في عصر بني العباس أثناء الغزو الأول حيث كانت ثقافة المغلوب أقوى من ثقافة الغالب، ثم انعكست الصورة مع عصر النهضة، ومن ثم فإن ما سماه ناظم عودت بالعطل الحضاري نتيجة لفترة الركود السابقة، هو "الذي يقف

[1]– ينظر: محمد محمد حسين. أزمة العصر. دار عكاظ. جدة. دط. دت. ص: 12.

وراء دهشة المثقفين العرب الذين اطلعوا على كنوز الثقافة والعلوم والمعارف الأوروبية منذ بداية القرن التاسع عشر، الأمر الذي جعلهم ينتهجون أفكارا هي رد فعل على الواقع الثقافي المسموح به في ظل الهيمنة العثمانية، ومن ثم الهيمنة الاستعمارية الأوروبية، وبسبب هذا لم يكن في وسع تلك الثقافة أن تكون مكانا خصبا تبذر فيه المفاهيم النابعة من ضرورة حضارية، وتقدم فكري، وتفاعل اجتماعي، على غرار إنتاج الثقافة الأوروبية، وعلى سبيل المثال مفهومي: الحداثة، والمركزية الغربية، فهذان المفهومان لم يستعارا من حقل معرفي غير الحقل الأوروبي ولا من واقع غير الواقع الأوروبي"[1].

وجد العربي في هذه الفترة، فترة المخاض التكويني في القرن التاسع عشر للميلاد –إن صحت تسميته بالنهضوي– قلت وجد نفسه أمام مفارقة عميقة حالت دون استثماره للمفاهيم الجديدة الوافدة، فمن جهة وجد نفسه يتأثر بالأفكار والمبادئ النقدية الجذرية والتي كانت جزء من الخطاب الفكري والسياسي المصاحب للثورة الفرنسية وعندما أراد أن يتمثل هذه الأفكار التي آمن بها، اصطدم بواقع آخر غير واقع الثورة الفرنسية، واقع فرضته السياسة العثمانية قبل إعلان الدستور وبعده، تلك السياسة الرامية إلى إطفاء جذوة التفكير النقدي سياسيا واجتماعيا وثقافيا[2]؛ لقد وجد العربي نفسه في موقع لا يحسد عليه أبدا بين واقعين، واقع مخلفات الحضارة العثمانية والتخلف والانفصال التام عن الخصوصية العربية، والواقع الجديد مثله الوافد الجديد مع نابليون وشعاراته.

هذا وعلى الرغم من المحاولات الحثيثة لمحمد علي في السعي لتأسيس دولة مصر الحديثة، بدء بالبعثات العلمية إلى أوروبا، والاقتداء بالنموذج الأوروبي في إقامة هذه الدولة، إلا أنه كان يبطن عكس ما يظهر بحسب الجبرتي فلم يكن له هَمٌّ غير مصالحه الشخصية، إلا أن الظاهر هو مساعيه للنهوض بمصر والعمل على تجاوزها لواقعها المتأخر.

وبناء على ما سبق من مقدمات وعوامل أدت إلى انفصام في الهوية العربية، قدم عبد العروي في نمذجته الشهيرة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، تلك المقاربة الدقيقة المنهجية لأنماط الوعي في العالم العربي منذ عصر النهضة، وباتفاق الباحثين كانت هذه أول دراسة منهجية رصدت أشكال الوعي في العالم العربي سواء من حيث تزامنها أو تعاقبها مثلما يؤكد كمال عبد اللطيف في مواضع كثيرة في تحليلاته لمشروع العروي، حيث يشير العروي إلى أنها أهم أسباب التأخر التاريخي العربي؛ مقسما إياها بحسب المرجعيات العقائدية والايديولوجية، إلى تيار سلفي ممثلا في (الشيخ)، وتيار ليبرالي ممثلا في (رجل السياسة)، وصولا إلى التيار الثالث ممثلا في (داعية التقانة) أو التقنية، هي نماذج أو لحظات للوعي.

---

[1]– ناظم عودت. تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر. ص: 147.

[2]– ينظر: المرجع نفسه. ص: 148.

يقول العروي: "يمثل الشيخ والزعيم السياسي وداعية التقنية لحظات ثلاث يمر بها تباعا وعي العرب وهو يحاول، منذ نهاية القرن الماضي*، إدراك هويته وهوية الغرب"[1]؛ يركز العروي في هذا النص على مسألة الهوية، هوية الأنا وهوية الآخر، لأنها المقولة الأساس في تشكل كلا الوعيين؛ فالشيخ لا يحلل واقعه إلا في ضوء الآخر (العدو) كما يحلو له أن يسميه مجسدا موقفه في ثنائية الإسلام والنصرانية، وكذلك الأمر بالنسبة لليبرالي الذي أُخذ بحضارة الآخر برغم إحساسه بالدونية اتجاه أناه.

يشير كمال عبد اللطيف إلى أن العروي يفتتح في كتاب **الأيديولوجية العربية المعاصرة** معركته الأيديولوجية مع ممثلي الثقافة العربية، لكنه في العرب والفكر التاريخي يأخذ الأمر بصورة أكثر جذرية، حيث اتضحت منذ مطلع سبعينيات القرن العشرين معالم النقد الأيديولوجي ويتضح الاختيار الأيديولوجي البديل[2]، فالمسألة لدى العروي محددة وواضحة، حيث إن مهمة معالجة إشكاليات المجتمع قوامها المفكر، فلقد ألح على ضرورة الابتعاد على ما سماه بمؤلفات التنويم، إلى مؤلفات النقد والانتقاد، حيث قال: " إذا كان لتجارب الأمم مغزى فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا باختيارهم اختيارا لا رجعة فيه المستقبل عوضا عن الماضي، والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة انتقاد، لا أداة إغراء وتنويم، وإذا قيل إن أوضاع الحكم وأوضاع الحرب ملائمة، لأنها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة على التخلف الفكري"[3]؛ يدعو العروي بصراحة تامة إلى ضرورة صحوة فكرية لا مناص منها لإصلاح الحال. فلقد كانت دعوته صريحة إلى التركيز على المستقبل وإعلان القطيعة المنهجية عن الماضي؛ بمعنى قراءة مشكلات الحاضر في ظل مرجعياتها؛ وهي فكرة تاريخانية بامتياز؛ بمعنى إيجاد الحلول في سياقها التاريخي، فلا يمكن –بحسب رأيه– تفسير قضايا العصر وإيجاد الحلول بالعودة إلى الوراء، ومن ثم التوجه نحو مستقبل أفضل، هذا من جهة، أما فيما يتعلق بقوله اختيار الواقع بدل الوهم، فهي دعوة إلى تطليق المطلقات جميعها، أو بتعبير أدق دعوة إلى اعتماد العقلانية وإعلان ثورة على التخلف الفكري.

يتفق كمال عبد اللطيف مع العروي في أن تأخرنا التاريخي شامل وعام، كما يتفق معه في أن المخرج الوحيد هو الاهتمام بالمفكر أو المثقف كما ذكر في أكثر من موضع حيث يستحق اهتماما كبيرا، إنها تستحق

---

* – يقصد القرن التاسع عشر للميلاد؛ أي منذ عصر النهضة والتي تبدأ مع الحملة الاستعمارية الأوروبية للعالم العربي.

[1] – ينظر: عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص:48.

[2] – كمال عبد اللطيف. الفكر الفلسفي في المغرب. قراءة في أعمال العروي والجابري. رؤية للنشر والتوزيع. ط1. 2008.

[3] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 45.

إسقاط الهدنة القديمة القائمة، وفتح المجال أمام الأسئلة الجذرية من أجل النفاذ إلى عمق المشكل الثقافي في العالم العربي[1].

تتقاطع هذه الفكرة مع تصوره في **العرب والفكر التاريخي**، حيث إن التأخر التاريخي في العالم العربي شامل لجميع مناحي الحياة، وجميع الميادين، لكن السبيل الوحيد لإمكانية تجاوز هذا التأخر هو التركيز على المثقف دون غيره، وقبل كل شيء، وذلك بتغيير الذهنيات المتحجرة القابعة فيما مضى وتحويل الرؤية والتركيز على المستقبل والتطلع إليه.

وفي إشارة تؤكد أهمية المشروع الأيديولوجي التاريخاني لعبد العروي يصف عبد الإله بلقزيز كتاب الأيديولوجية العربية المعاصرة حيث يقول: "الكتاب الأشبه بمعطف غوغول، الذي خرجت منه إشكاليات الفكر العربي كافة في سنواتها الأربعين الأخيرة لقد رسم الرجل بهذا العمل الخلاق سقف المعرفة العربية المعاصرة، وقذف بأسئلة جديدة في قلب مغامراتها الفكرية حافزا إياها على ركوب موجة النقد والمراجعة والبناء النظري الشفاف"[2].

ليس هذا وحسب بل إن شهادة باحث آخر مثل سالم حميش في العروي تشير إلى مدى أهميته وأهمية مشروعه إذ يقول: "ونحن إذ نخاطب (...) الاستاذ عبد الله العروي ونسأله، فلأنه من أبرز مفكرينا القلائل على الساحة المغربية والعربية، ولأن ثقافته الواسعة تقوم حقا على منطق متماسك معقول، قادر على أن يجعلنا نفكر في حياتنا وقضاياها الشائكة"[3]؛ هو إذن تصور فريد من نوعه وضعه العروي ليرصد نماذج الوعي المتحكمة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة والتي كانت سببا عميقا في ترسيخ الفوات الفكري والثقافي في المجتمعات العربية.

يؤكد العروي على أن مشروعة تحديثي بامتياز يمكن أن يخلص العرب من تخلفهم، ولكنه يقتضي جرأة كبيرة وصرامة نوعية، على أن تكون الخطوة الأولى هي وضع اليد على الجرح، والبداية تكون بوضع الواقع العربي على طاولة النقد بداية بالتاريخ، وفي ذلك يقول: "إن مفاد أطروحاتي هو أن العرب يعيشون اليوم مشكلات وتحديات حددت معالمها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية منذ القرن الماضي، أي منذ ما سمي بعصر النهضة، وهذه المشكلات والتحديات لابد من تحليلها وإدراكها وفهمها، ولذلك وجب أن تتوفر لدينا الوسائل القمينة بأن تيسر لنا التغلب على الصعوبات المعرفية، وتنمي قدرتنا على فهم الغير، وهنا بالضبط تقوم ضرورة الوعي التاريخي، لأن الغير الذي يواجهنا –هو الغرب المهيمن– يعرف نفسه بأنه تاريخ وتطور"[4].

---

[1] – ينظر: كمال عبد اللطيف. الفكر الفلسفي في المغرب. قراءة في أعمال العروي والجابري. ص: 45.

[2] – عبد الإله بلقزيز. من النهضة إلى الحداثة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2009. ص 146.

[3] – سالم حميش. معهم حيث هم. لقاءات فكرية. دار الفارابي. بيروت. 1988. ص: 36.

[4] – المرجع نفسه. ص: 45.

من خلال ما سبق، يمكن القول أن الأيديولوجيا العربية يؤطرها كل من النموذجين السلفي والانتقائي، فلقد كان سعي الوعي السلفي حثيثا لمحاولة إبراز أهمية الإسلام في تحقيق النهضة والتقدم حيث دافع كل جمال الدين الأفغاني (1838-1897) ومحمد عبده (1849-1905) في صد عنيف ضد حملات التغريب الناتجة عن التغلغل الاستعماري في المجال الحضاري الإسلامي ولقد كان لسانهما السياسي الناطق صحيفة العروة الوثقى في الدفاع عن الجامعة الإسلامية وعن أهمية الإسلام كقاعدة لكل نهضة منشودة، فليس هناك من سبيل غيره لتجاوز الفوات الحضاري في المجتمعات الإسلامية، تركيزا منهم على السير على منوال الخلافة الراشدية، باعتبارها التجربة السابقة للخلافات والفرقة والضعف.

وبالمقابل، يقف الوعي الليبرالي بوعيه التغريبي، والذي تتمحور دعوته حول ضرورة التعلم من النهضة الأوروبية، نموذج الحداثة والتقدم، في مفارقة وضعها انصار هذا الاتجاه والتي تقول بالتأخر الإسلامي والتقدم الأوروبي، حيث ترى من جانبها أن لا سبيل لتجاوز التأخر إلا بالاستفادة من الدرس الأوروبي النهضوي، بداية بإصلاح المؤسسات السياسية، والنهضة بالعلوم، وفصل الدين عن الدولة... إلى غير ذلك من المفاهيم والشعارات التي بلورها الخطاب السياسي الليبيرالي التي وصدت صدى واسعا في أوساط المفكرين العرب[1].

وبين هذا وذاك بقي الوعي العربي متأرجحا لم يحقق أدنى مستويات التحديث أو التقدم، وبقي السجال مستمرا بين الأطروحتين السلفية والانتقائية مهيمنا على الثقافة العربية، يعاني من التمزق والتهلهل بين مقوماته الثقافية والتاريخية، وبين ما فرضته عليه الهيمنة الأوروبية. وفيما يلي مقاربة لأنماط الوعي التي رصدها العروي في الثقافة العربية، ومقاربة أيضا طريقة كل منهما في السعي نحو التقدم، وعثرات كل منهما أيضا كما رآها العروي والتي كانت سببا في إخفاق كل منهما.

[1] - كمال عبد اللطيف. مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر. ط1. دار الطليعة بيروت. 1992. ص: 19-21.

الفصـــــل الأول

أنماط الوعي في الأيديولوجيا العربية وأزمة المثقف

1- تمهيد

2- الوعي السلفي

3- الوعي الانتقائي/الليبيرالي

4- أزمة المثقف في الفكر العربي.

أ- تداخل الوعيين السلفي والليبرالي

ب- التزامن والتعاقب في أشكال الوعي

ت- غياب الوعي التاريخي أو الوعي الشقي

1- تمهيد:

صنف العروي أنماط الأيديولوجيا العربية المعاصرة تحت مسمى الخانات الثلاث معبرا عن مأساة المثقف العربي الذي يتخبط في فوضى الوعي وفوضى الهوية.

لم تمر الهزيمة المدوية أو نكسة حزيران 1967م مرور الكرام*، فلقد سطرت منحى تاريخيا جديدا ومؤلما في تاريخ الأمة العربية وتركت آثارها في النفس والعقل، وعلى إثر هذه الصدمة كتب العروي الأيديولوجية العربية المعاصرة معبرا عن هاجسه، غير أن النسخة المكتوبة باللغة الفرنسية والتي لاقت رواجا رهيبا لم يكن بمستوى النسخة المكتوبة باللغة العربية التي لاقت رواجا أكبر خاصة بعد أن أعاد كتابتها لأن النسخة الأولى المترجمة للعربية أخذت مسارا خاطئا غير الذي كان يريده ويعنيه في النسخة الفرنسية، فأعاد كتابتها بالعربية لأن الترجمة لم تكن مقنعة وأفسدت المرمى الحقيقي الذي أراده العروي. لقد لخص العروي أنماط الأيديولوجيا العربية في ثلاث لحظات؛ الداعية السلفي أو الشيخ أو صاحب العمامة كما يطلق عليه ممثلا في محمد عبده، والداعية الليبرالي أو الانتقائي ممثلا في أحمد لطفي السيد، وداعية التقنية ممثلا في سلامة موسى، ولكنة في **العرب والفكر التاريخي** أسقط الوعي الثالث وهو داعية التقنية قناعة منه أن الأيديولوجيا العربية يمثلها وعيين لا أكثر هما السلفي والليبيرالي ولا وجود لممثل التقنية فيها.

لقد واكب تشكل الوعي العربي تاريخا محاصرا ومكبلا بكل ما تستلزمه مقتضيات الهيمنة الاستعمارية المضافة إلى قيود التاريخ الوسيط، المتمثلة أساسا في سيادة التقليد، وسيادة سقف العقائد، ثم تحجر البنيات الاقتصادية والمجتمعية نتيجة لعوامل تاريخية موضوعية[1].

وتبعا لذلك فلقد كان للعوامل السابقة نتائج هامة برزت أساسا في تبلور وظهور مشاريع إصلاحية متعددة، فلقد ارتبط ما سمي بالفكر الناشئ بالنزعة الاصلاحية، حيث كان للإصلاحيين بمختلف توجهاتهم مَرَامٍ تصب في مصب واحد وهو إصلاح الأحوال العامة ومواكبة تحولات التاريخ الغربي، إصلاح العقائد وأنظمة الحكم

* – ما يعرف بحرب الستة أيام لدى الإسرائيليين، وتسمى بنكسة حزيران في سوريا والأردن، ونكسة 67 في مصر، وهي الحرب التي نشبت بين إسرائيل وكل من العراق ومصر وسوريا والأردن ما بين الخامس والعاشر من شهر جوان 1967م حيث هزمت إسرائيل العرب هزيمة ساحقة، واستولت على كل من سيناء وقطاع غزة والضفة الغربية والجولان، كما خلفت خسائر بشرية ومادية ثقيلة.

[1] – كمال عبد اللطيف. مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر. ص: 10.

وإصلاح اللغة، ولقد كان الإصلاح من منظورهم مرادفا للنهوض والنهضة والتقدم، والرقي، ولقد كانت بداية هذه المساعي من منتصف القرن التاسع عشر إلى نهايته بل وامتدت حتى بدايات القرن العشرين والأمر كذلك فيما يتعلق بما سمي بالنهضة الثانية، أو النهضة الجديدة بعد هزيمة 1967م وما خلفته من نتائج في العقل والوجدان والتاريخ[1].

يتجه العروي بشكل مباشر ويلقي المسؤولية على عاتق المثقف العربي الذي وجب عليه الانفلات نهائيا من غرور العمل السياسي التقليدي السهل، فعليه أن يرفض المداراة وينفذ إلى جذور الأزمة ويتصدى لحرب أيديولوجية لا هوادة فيها[2]، فالوجهة الثقافية الأيديولوجية بحسبه هادئة دائما لأنها ميدان تعايش على أساس عبادة المطلقات، هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلفه صراع متواصل[3].

وبشكل جدي افتتح العروي معركته الأيديولوجية مع ممثلي الثقافة العربية وفق نمذجة ثنائية بناء على معيار منطق الفكر كأساس للتقسيم، فتقرر لديه أن أَغْلَبِيَّةً تفكر بمنطق سلفي وأقلية تفكربمنطق ليبيرالي انتقائي[4]، وفيما يلي مقاربة لكلا الوعيين بكل ما يحمله كل وعي من مساع سطرها لمشروعة الإصلاحي.

2- الوعي السلفي/الشيخ:

يشكل الوعي السلفي ممثلا في (الشيخ)، أو صاحب العمامة كما يصطلح عليه العروي، السبب الأول والأهم في تعطيل العقل العربي وكبح جماحه للقيام بأية محاولة جادة لمواكبة الآخر، من منطلق أن هذا العقل متحجر ومتعصب لكل ما هو قبلي/تراثي، معتبرا إياه العدو الأول للحداثة، ف "الشيخ هو الذي لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي؛ أي كنزاع بين النصرانية والإسلام"[5].

ومن الواضح أن العروي قد استهل الجدل مع أنماط الوعي العربي في كتابه **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، ابتداء بالوعي السلفي، غير أن المادة التي وردت في هذا المصنف كانت أقل توسعة من التي وردت في

---

[1] – كمال عبد اللطيف. مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر. ص: 10.

[2] – ينظر: امبارك حامدي. من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر. برهان غليون وعبد الله العروي. ط1. الدار التونسية للكتاب. تونس. 2014. ص: 93.

[3] – ينظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ط5. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2006. ص: 224.

[4] – ينظر: كمال عبد اللطيف. التأويل والمفارقة. نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي. ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1987. ص: 136.

[5] – ينظر: عبد الله العروي. الايديولوجيا العربية المعاصرة. ص:39.

مُصَنِّفِه مفهوم العقل*، فلقد كان مقاربة في المفارقات عَمِيقَةً، مفارقات العقل السلفي التراثي الذي مثل مأساة المثقف العربي ورسخ التقليد وكان وجها من وجوه الفوات التاريخي، على الرغم من أن محمد عبده يعتبر نفسه مجددا وساعيا للتحديث.

يوضح العروي أنه ومن خلال إصداره لـ مفهوم العقل، يبدي موقفه من السلفية التراثية، وللإشارة فإن تأليف مفهوم العقل كان في وقت تعالت فيه الصيحات التي تقول بالتراثية النصية والتقليدية، وتنامي ما يعرف بأدبيات الصحوة الإسلامية، والإسلام السياسي، ولقد عمل العروي على محاورة هذه الدعوات مجتمعة بِعُدَّةٍ فكرية تاريخية، ومنطق صارم مفعم بالحجج والبراهين القوية، مستحضرا التجارب من تاريخ الواقع العربي، وتناقضاته، ولقد كان هدفه من ذلك "الكشف عن مفارقات الوعي العربي"[1].

أ- محمد عبده وسؤال النهضة:

نلاحظ بدءً أن العروي جعل من محمد عبده (1849-1905م) نموذجا لهذا النمط من المثقفين، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا اختار محمد عبده تحديدا دون غيره؟

من الواضح أن العروي اختار محمد عبده ليمثل الوعي السلفي ليس لأنه متمكن من العلوم الدينية والشرعية وحسب، بل لأنه ظل يطرح سؤالا سمي بسؤال النهضة، ألا وهو: لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟ أو بصيغة أخرى لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ سؤال سمي بسؤال النهضة وطرح بصيغ مختلفة عند مفكرين كثر، ولعل ما أكسب هذا السؤال أهميته هو كونه ولد من رحم الخطاب النهضوي، من قلبه وصميمه، من ساحته وحركته، ولم يأت من خارجه، أو من هامشه، كما لم يكن وليد تأملات ذهنية غارقة في التنظير أو التجريد، لقد بادر بطرحه رجل له اسمه ووزنه وأثره في حركة النهضة والإصلاح، أمضى حياته ساعيا لتحقيق هدفه في النهوض بالوعي

* - في البدء، لابد من التأكيد على أن حديث الأستاذ عبد الله العروي عن مفهوم العقل يتجاوز مجرد التفكير وتحديد المفهوم بعينه، ليتجه صوب التفكير في إشكالية شغلت باله منذ زمن طويل؛ وهي إشكالية ترتبط بمشروعه الحداثي، المشروع الذي وضع لبناته الأولى انطلاقاً من الأيديولوجية العربية المعاصرة، ومروراً بالعرب والفكر التاريخي، وأزمة المثقفين العرب وصولاً إلى مفهوم العقل، الذي جاء كإتمام للدعوة التاريخانية.

[1] -كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، إفريقيا الشرق. الدار البيضاء.2003 ص: 54.

العربي، كما كان هاجسه الهم النهضوي والإصلاحي الذي بقي معه ولم يفارقه، ولقد دافع باستماتة عن قضايا الأمة[1]، فاستحق بذلك أن يكون من رواد النهضة والساعين إليها.

إن ما يجعل هذا السؤال ذو أهمية، هو أنه بمجرد أن عُرف حتى أصبح الأكثر تداولا لأنه عبر بعمق عن الهم النهضوي، فلقد أصبح يسمى بسؤال النهضة، وكل من عرفه أعطاه هذه الصفة والتي اكتسبها من شدة بلاغته، كما أصبح سؤالا يؤرخ له في تاريخ تطور الفكر الإسلامي الحديث، وتاريخ تطور أدب النهضة في المجال العربي والإسلامي الحديث[2].

وفي إشارة منه إلى جدية السؤال وكثافة حضوره قال عنه مالك بن نبي(1323-1392هـ) أنه السؤال الذي يتردد في كل مناسبة إسلامية، نشير فقط إلى أن السؤال قد صيغ بأشكال مختلفة تصب في مصب واحد فلقد نظر له جل المفكرين على أنه معبر عن سؤال النهضة وإشكاليتها، فبالنسبة للجابري فالسؤال لخص إشكالية النهضة كما عاشها وعي العرب والمسلمين في أواخر القرن الماضي، وأوائل القرن العشرين[3]، وفي السياق ذاته جعل شكيب أرسلان (1869-1946م) سؤال النهضة هذا عنوانا لكتابه: **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟** والذي كان له تأثير كبير في أوساط المفكرين العرب.

ومن ثم، يقر العروي أنه كان من المنطقي أن يفتتح المواجهة مع ما سماه بالفكر المحافظ الرجعي السائد، فلكل من أراد أن ينتقد الوضع الفكري العربي، أن يبدأ بالفكر التقليدي، فهو علة التأخر الأولى، لأنه بعيد كل البعد عن كل محاولة للتجديد، فلا يلبث من حين لآخر -وباستمرار- يردد أسطوانة واحدة لا تتجدد أبدا ضد الأفكار المستوردة، والغزو الفكري والروحي، لا يقبل ولا يكتفي أبدا إلا بالأيديولوجيات التقليدية، ممثلة في التراث العربي الإسلامي، والتي تُكوِّن -بحسبه- نظاما عقائديا مكتملا غير ناقص قادر على تزويدنا بكل ما نحتاج إليه من حلول لكل مشكلات العصر[4].

---

[1] - زكي الميلاد. سؤال النهضة. لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ الكلمة. مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري. ع 85. خريف 2014م. مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع. لبنان. ص: 06.

[2] - زكي الميلاد. سؤال النهضة. لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ ص: 06-07.

[3] - المرجع نفسه. ص: 07.

[4] - عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 58-59.

ونظرا لذلك يصف العروي فكر السلفي بالتحجر، إذ يرفض كل جديد أو وافد، فهو بالنسبة إليه (عابد) للتراث جاهل بكل علم حديث فـ "من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث، وعلاوة على ذلك، بكيفية تقليدية"[1]، و (عبادة) التراث بتعبير العروي تعبر بعمق عن مشكلة التيار السلفي، والذي ينغلق على نفسه كليا، من خلال صده لأية محاولة في التغيير أو التجديد، ولا نجد أفضل مما عبر به الباحث عبد الله البريدي عن طبيعة هذا التيار بداية بالاصطلاح إلى المفهوم، حيث يصفه بالفنائية، أو أنه يحمل بذور فنائيته[2].

إن موقف (الشيخ) نابع أساسا من اقتناعه بأن الوفاء للتراث شرط لازم وكاف للحفاظ على الشخصية[3]، والملاحظ أن للشيخ إصرارا عميقا على التمسك بكل ما هو تقليدي، أو حتى تقديسه، وهدفه في ذلك فقط الحفاظ على صفاء ذهنيته العربية الإسلامية من أي تأثير خارجي، ومما لاشك فيه أن هذه فنائية ثقافية باصطلاح عبد الله البريدي الذي يرى أنها إحجام، أو ضعف —عن صح التعبير– في الدخول في حوارات ونقاشات مع الأطراف الأخرى، ولقد ثبت ذلك على مر التاريخ فالمشهد الفكري المعاصر يثبت أن التيارات والاتجاهات السلفية هي الأقل استعدادا للحوار والأقل مهارة وخبرة ودراية في فنونه وأساليبه[4]، ومما لاشك فيه أن العروي ركز على هذه المسألة بشكل كبير حينما أخذ على الوعي المشيخي رفضه لأي نوع من التثاقف مع الآخر حتى وإن كان فعالا في تجاوز التأخر التاريخي، كالفكر التاريخي أو الماركسية بشكل خاص حسب نظر العروي، ومن ثم شكلت هذه الفنائية أهم أسباب التراجع والانكباب على الذات، أو كما عبر عنه بالرقص المسعور حولها، والذي لا يزيد العرب إلا ترسيخا للتأخر الحاصل.

---

[1] – عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 59.

[2] – ينظر: عبد الله البريدي. السلفية والليبرالية. اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية. ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 008. ص: 25. نشير هنا فقط: إلى أن السلفية مصطلح، يواجهنا عند الحديث عنه تشويش وعدم تحديد، حيث نجد تعريفات كثيرة ومتشعبة ومتداخلة أحيانا أخرى، فهل يمكن أن تكون السلفية "الاتجاه الذي كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، والأئمة الأربعة، ومن سلك نهجهم دون انحراف إلى مسلك مبتدع كالخوارج والروافض والمرجئة والجهمية والمعتزلة"، أم هي " موافقة الرأي للكتاب والسنة وروحها"، أو هي "حركة تطهير ترجع إلى المنابع الأولى، لتنفي الإسلام من كل ما علق به من خرافات وبدع صوفية ضارة.. وهي كفاح من أجل فتح باب الجهاد، وإنقاذ المسلم من روح القطيع". غير أنها في الحقيقة كما يميز أحد الباحثين: سلفية زمانية تشير إلى السلف الصالح من الصحابة وتابعيهم من أهل القرون المفضلة، سلفية منهجية وتعكس منهج أولئك السلف في فهم الإسلام دون المفهوم الأخرى، سلفية مضمون: وتتجسد في المنهج السلفي الذي أخذ بالنصوص في قضايا كثيرة من أهمها العقيدة. ينظر عبد الله البريدي. السلفية والليبرالية. ص: 30.

[3] – عبدالله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 59– 60.

[4] – ينظر: عبد الله البريدي. السلفية والليبرالية. ص: 46.

وبحسب قسطنطين زريق فهذا التيار الذي يسميه بالتقليدي، والذي لا يزال ينهل من مصادر القرون الوسطى*، ولا يخرج عن الحدود التي تكونت من خلال القرون الماضية، إذ لا يقبل مطلقا، وإذا قبل أن يستمد من منابع أخرى لا يقبل إلا مترددا فهو مكتف بمنبعه، وواثق بأنه مصدر كل حق، وبأن الابتعاد عنه أو التوجه إلى سواه زيغ وضلال[1]، إن هذا تحديدا ما عبر عنه البريدي بالفنائية الفكرية والتي جعلت من السلفية تنحصر في إطار فكري شديد الانغلاق، لا في مصادره فحسب، بل في التعاطي معه نقدا وتطويرا وتطبيقا، حيث يمنع السلفي الآخر غير السلفي، من مجرد الاقتراب من تخوم فكره، وربما يلجأ بعض هؤلاء السلفيين في سبيل تحقيق عزلتهم الفكرية إلى الاتهام أو حتى الاستعداء، مع ضعف شديد في المنهجية[2]؛ ومن ثم فلقد تميزت السلفية بشدة الانغلاق والاصرار على عدم الاختلاط الفكري مع الآخر مهما كانت صفته، ولقد أدى ذلك إلى الاعتماد على النماذج نفسها كابن القيم وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب وعدم ترك المجال للاجتهاد، وهذا ما يدخل في إطار رفض كل جديد أو خارجي عما هو تقليدي.

من الواضح جدا، ومن خلال تصفح مصنفات العروي، والتي تضمنت الحديث عن أنماط الوعي العربي، أقصد بذلك **الإيديولوجيا العربية المعاصرة، والعرب والفكر التاريخي وأزمة المثقفين العرب ومفهوم العقل**، يدرك بسهولة أنه يمثل للوعي السلفي بالشيخ محمد عبده، غير أن فكرة الصراع الأبدي القائم بين الشرق والغرب، باعتبارهما عدويين لا يمكن أن يتفقان، على علاقة مباشرة بفكر جمال الدين الأفغاني*، حيث إنه أول من اعتبر الشرق والغرب بمثابة خصمين[3]، وبنى مشروعه على هذا الأساس، وليس غريبا أن يقف محمد عبده الموقف ذاته لأنه تلميذ جمال الدين الأفغاني النجيب، فلقد تتلمذ على يده، وكان قلمه الذي طالما سال حبره بغزارة وهو يدون أفكاره في **العروة الوثقى***.

---

* – القرون الوسطى العربية.

[1] – ينظر: قسطنطين زريق. نحن والتاريخ. ص: 29.

[2] – الفكرة عن: عبد الله البريدي. السلفية والليبيرالية. ص: 45.

* – الأفغاني: هو محمد جمال الدين. واسم أبيه صفدر. ولد سنة 1254هـ –1838م. حنفي المذهب، ينتمي نسبه إلى السيد علي الترمذي المحدث المشهور، ويرتقي إلى سيدنا الحسين بن علي بن أبي طالب. ينظر: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. العروة الوثقى، ص: 15–16. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة 2012.

[3] – عبد الله العروي. الايديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 50.

* – العروة الوثقى: دورية أسبوعية أنشأها جمال الدين الأفغاني بمعية محمد عبده، تم إصدارها في الفترة الممتدة من مارس 1884 إلى أكتوبر 1884 فقط نظرا لمحاصرة السلطات البريطانية لها في مصر والهند، نذكر فقط أنها كانت من أهم المنشورات الإصلاحية النهضوية.

إن فكرة النصرانية والإسلام من وضع جمال الدين الأفغاني الذي اعتبر الشرق والغرب خصمين متصارعين، وأن محمد عبده تعلم منه؛ ولقد وقف الأفغاني هذا الموقف حينما "رأى الرقي في بلاد أوروبا، ورأى الانحطاط في بلاد الشرق التي زارها، شهد نفوذ الأجنبي فيها وسوء أثر الحكم الاستبدادي (...) أما أساس النهوض لهذه البلاد عنده فهو خلاصها من سلطان الأجنبي، وخلاصها من الحكم الاستبدادي، ثم تلائمها بنوع من الوحدة يقوي التناصر بينها، ويكفل لها الغلب"[1]، لم يكن موقف جمال الدين الأفغاني، ومعه محمد عبده نابعا من الاختلاف بين حضارتين وإمكانية حصول مثاقفة بينهما، ولكن موقفهما مبني على فكرة عداء كل طرف للآخر، بمعنى طرفين متصارعين لا يمكن أن يحدث بينهما تواصل إيجابي مهما كانت الظروف، وهذا ما جعل العروي يعتبر فكر الشيخ سببا أهم في كبح جماح العقل العربي.

وعلى الرغم من أن الأفغاني –بحسب ما شهد له كثيرون– كان أول داع للحرية في تاريخ الشرق الحديث، وأول شهيد في سبيل الحرية[2]، إلا أنه تعرض لسخط كبير من رجال الدين المسلمين لأنه كان يدعو إلى أفكار ليبرالية إصلاحية، غير أنه لم يكن يقبل توغل حضارة الغرب لأنها تخلت –في نظره– عن الروحانية الدينية التي تقود وحدها إلى التقدم الحقيقي المرادف للكمال، وفي إطار ذلك رفض دعوة المسلمين إلى التتلمذ على يد أوروبا بتقبل الوضعية العقلانية، بل كانت دعوته صريحة إلى العودة إلى الشريعة الإسلامية والدين كله وذلك هو العلاج الأمثل للحالة التي كان يعيشها المسلمون تحت وطأة الاستعمار ومن مخلفاته[3].

إن مشكلة منطق الأفغاني في رأي العروي تكمن في دعوته إلى الابتعاد على الفكر الأوروبي بكل مقوماته خاصة العقلانية والتوجه فقط إلى الشريعة الإسلامية لإيجاد الحلول لتجاوز التأخر، وفي هذا تعارض تام بينه وبين دعوى العروي إلى تبني المفاهيم الغربية، ومفاهيم الحداثة تحديدا للاندماج في الكونية وتحقيق التقدم، لأن ما دعا إليه الأفغاني ومعه محمد عبده هو عند العروي تحجر ورقص مسعور حول الذات.

غير أن حسين العودات يذهب خلافا لما يراه العروي إلى أن الأفغاني في دعوته إلى اعتماد القرآن الكريم المصدر الأول والكامل، فيجب بحسبه أن يعتمد في التنظيم الاجتماعي، والأخلاق والمعارف، والأهم من هذا دعوته إلى إحياء الإسلام على أساس عقلاني، وفي ضوء روح العصر[4]، فلقد أراد الأفغاني أن يزاوج بين العقلانية

[1] – جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. العروة الوثقى. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة. 2012. ص: 24.

[2] – المرجع نفسه. ص: 24.

[3] – ينظر: حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ط1. دار الساقي. بيروت. 2011. ص: 66.

[4] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 66.

الإسلامية تماشيا مع روح العصر، حيث أكد أن كل ما في هذا العالم الزائل يخضع للعقل البشري المطلق، والأهم من هذا أنه أكد أن القرآن والعلم لا يتناقضان.

ب- مفارقة محمد عبده الكلامية:

تتمثل مفارقة محمد عبده في سجاله حول مفارقة الإسلام والنصرانية، فيؤكد أن التوسع الاستعماري امتداد للحملات الصليبية، يقول: "إن الغرب يواجه الشرق، وروح الحملات الصليبية لا تزال تجيش في الأفئدة، وإن تخلف المسلمين يعود لعدم تمسكهم بالإسلام (...) ورأى أن معظم مصائب المجتمعات الإسلامية تنتج من استبداد الحكام، وطالب بالملكية الدستورية وبالرقابة الشعبية، وبشكل برلماني للحكم، ودعا إلى تعلم العلوم والفنون من أوروبا، ولكنه كان يرى – محقا- أنه لا يمكن تحصيل تلك الفنون بمجرد التقليد، إذ أن وراءها نظرة فكرية شاملة لا بل نظاما للخلفية الاجتماعية، فالبلدان الإسلامية ضعيفة لأن المجتمع الإسلامي فاسد"[1].

ومن جهته، يعتبر العروي مفارقة محمد عبده جديرة بالاهتمام غير أنه ينتقد موقفه بشدة، فالشيخ يعتبر الآخر عدوا باستمرار، وحجته في ذلك أن هذا العدو ظالم على مر التاريخ نظرا لما ارتكبه فيما مضى في حق المفكرين والعلماء فكيف لهذا العدو الذي يردد دائما أن أساس تقدم الغرب العقل والحرية، وهو في الواقع لطخ تاريخه بأحداث مروعة، خاصة ما اقترفه أعداء الكنيسة المسيحية في حق الأحرار؛ ف غليليو عندهم قد امتهن وسجن، وديكارت أهين بشدة، كما اضطهد روسو وجوردانو برونو الذي عذب بالنار فانزهقت روحه لأنه قدم العقل على ما تقتضيه مصلحة الدولة، صحيح أن هذه الوقائع معروفة لا لبس فيها لدى المسيحيين، ويحق للشيخ أن يستنكرها ويحق له أن يقول أيضا كيف يجرؤ النصارى أن يذكروا كلمة تسامح بعد أن ارتكبوا هذه الجرائم كلها؟، ولكن هل يحق له أن يغض النظر عما ارتكبه الخلفاء المسلمون من جرائم أيضا؟ ومنها ما فعله الخليفة المتوكل بالمعتزلة، والمرابطون بكتب الغزالي، وفقهاء الموحدين بابن رشد[2].

لقد نسي الشيخ كل الأحداث السابقة التي ارتكبت في حق المفكرين والعلماء المسلمين، يستحضر فقط من تاريخ الإسلام الخليفة المأمون وبيت الحكمة، حينما عكف التراجمة على نقل كتب الفلسفة والطب والمنطق من اليونانية والسوريالية إلى العربية، وكذلك خزانة الحكم الأموي في الأندلس وما حوت من نفائس أتلفها أجلاف النصارى عند دخولهم قرطبة جاعلين منها قناطر جاهزة للمرور عليها[3]، فالعروي هنا يأخذ على السلفي تغاضيه

[1] – حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ص: 67.

[2] – ينظر: عبد الله العروي. الايديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 41.

[3] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 41.

عن أخطاء المسلمين وما قاموا به حيث كان سببا أيضا في تخلفهم وهو محاربة بعض من المفكرين الذين يشكلون خطرا على الحكم والحكام في فترة من فترات التاريخ مثلهم مثل المسيحيين الذين ارتكبوا من جهتهم مجازر في حق العلم والعلماء.

من المهم الإشارة إلى أن كلا من الأفغاني ومحمد عبده، كان يعتقد أن هناك إمكانية لإقامة دولة فاضلة على أساس العقل البشري كما يمكن قيامها على أساس الشريعة الإلهية[1]، فلقد آمن الأفغاني بالعقل فكل ما في هذا العالم الزائل يخضع للعقل البشري المطلق، ورأى أن الشرائع تتغير بتغير الأمم. وأكد على أهمية العلم، فالعلم مصدر قوة، وهو الذي يميز الدول المسيحية في حين يميز الجهل–وهو مصدر ضعف–الدول الإسلامية، أما عن الاستبداد فمن دون شك في رأي الأفغاني نتيجة الحكم المطلق الذي يفتقر للعدالة، إذ يجب التخلي عن فكرة أن السلطان هو مقرر الدين وواضع أحكامه ومنفذها[2]، فلقد أدت كل هذه العوامل إلى بقاء الحكومة على حالها لم نشهد فيها أي تغير أو تبدل، فمن الضروري إثبات قواعد العقل وتجاوز فكرة أن كل موقف صالح لكل زمان ومكان.

لقد عمقت هذه النظرة تحجر الفكر السلفي، فرغم تغير طبيعة الحياة على مر التاريخ، لم تتبدل مواقفه وآراؤه، فالشيخ يظل يرى كل مسألة في المجتمع ويفسرها بعلاقات المخلوق بربه، كما يعتبر أن كل المواقف صالحة لكل زمان ومكان، فلا يترك أو حتى يفتح مجالا للنقاش في مثل هذه الأمور، فمهما كانت المصائب أو المعضلات، حتى وإن طال امدها عقودا أو قرونا فلا يعطي الفرصة لنفسه أو للآخرين للبحث في أسبابها أو أغراضها فهي بالنسبة إليه معروفة وتامة ونهائية[3]؛ يمكن أن نقول أن هذه النهائية هي نهائية مغلوطة، لأن الأمر بعكس ذلك فالقرآن الكريم جاء في الكليات ولم يفصل في الجزئيات ضمانا لاستمراريته وصلاحيته لكل الأزمنة والأمكنة، ولكن المشكلة في الخطاب الديني الذي يمثل التحجر والتعصب والانغلاق وبذلك كان من أهم أسباب التأخر، بمعنى ليس النص في حد ذاته هو سبب التخلف وإنما التصور حول هذا النص.

ومن جهته يؤكد قسطنطين زريق رأي كل من محمد عبده والأفغاني، معارضا بذلك موقف العروي فيذكر أن من البديهي تعليل نشأة الوقائع وتطورها تعليلا إلهيا، فدوافع التاريخ لا يمكن أن تكون في يد الإنسان دون إرادة خالقه، بل تحكمها مشيئة إلهية وقوانين سماوية، ويبرر قوله أن الحياة الدنيوية ليست سوى مقدمة للحياة الأخروية،

[1] – ينظر: ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة 1798–1939. دار النهار. بيروت. 1988. ص: 148.

[2] – ينظر: حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ص: 67–68.

[3] – ينظر: عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 39.

أو الحياة الحقيقية، فمن العبث إذن يؤكد زريق أن نحاول تعليل الوقائع الإنسانية بإعادتها إلى العوامل الاجتماعية أو حتى الطبيعية، فمحور التاريخ ليس هذا العالم بل في العالم الأعلى[1].

يضيف زريق معلقا على هذا الاتجاه في تمسكه بالتفسير الغيبي لكل الوقائع دون استثناء فيقول أننا لم نجد بدا من توجيه النظر رأسا إلى المفاهيم الدينية، فهي عند أصحاب هذا الاتجاه الدليل الأمين إل حقائق الحياة الأساسية، وإلى معنى الأحداث المتعاقبة في الزمن وإلى العلة الفاعلة في هذه الأحداث، وهذه العقلية تختلف عن عقلية العصر الحديث الغربي والتي تنزع إلى الاهتمام بالعالم الأرضي، وبالعوامل البشرية والطبيعية المسيرة للأحداث، وبالعقل المنطلق إلى استكشاف الحقيقة بالملاحظة والاختبار والذي يخضع كل شيء، مهما قدم عهده أو عظمت حرمته، لمحك الامتحان الدقيق والنقد المحكم المتزن. ولا ننكر أن فريقا آخر من مفكري الغرب في العصر الحديث ممن لاحظوا عجز العقل البشري على ضمان السلام والأمن للإنسان فراحوا مرتدين إلى الأصول الدينية، يتطلعون إلى ما وراء هذا الطبيعة، ويعودون إلى ما وراء هذا الكون، غير ان المؤسف في الأمر أن هذه المبادرات غائبة عندنا، فلم يحدث أن عمل الفر العربي على تمثل مكتسبات العقل في العصور الحديثة وبقي حبيس تقليد القرون الوسطى من ركود وجمود[2].

إن ما يُأْخَذُ هنا على العروي هو التعميم، تعميم موقفه على كل مظاهر الحياة فالواجب هو التفرقة الحاسمة بين الأمور القدسية والأمور الدنيوية حيث إنه من المهم أن يفصل العروي في موقف السلفي تحديدا والذي وقع أيضا في التعميم وهو إرجاع كل شيء إلى الغيبيات، فكل منهما غارق في التعميم، السلفي والعروي، فالسلفي أراد أن يكون هناك منبع واحد للتفسير وهو الشريعة، والعروي أراد إرجاع كل شيء إلى مفسر ومقرر واحد وهو التاريخ. غير إن في الموقفين نظر، فيجب تقسيم الأمور إلى قسمين كبيرين؛ فمنها ما هو خاضع للشرع وهذا لا نقاش فيه ومنها ما تسيره الظروف الاجتماعية والاقتصاد والسياسة وأهمها التاريخ.

فالسلفي، أو الشيخ، الاتجاه السائد عنده هو التصديق والركون إلى أخبار السلف، والسبب في هذا الإصرار، وعلى الرغم من أن الدين في جوهره ومبادئه الروحية الأساسية لا ينفي النظر النقدي إلى مصادر التأريخ والأسلوب العلمي في استنتاج حقائقه، بل يقبلها ضمن حدود معينة يرسمها لهما، قلت والسبب في هذا الإصرار والذي عمق التأخر لدينا، هو أن غالبية أصحاب الموقف التقليدي لم تفكر في الاطلاع على أساليب التحقيق

[1] -ينظر: قسطنطين زريق. نحن والتاريخ. ص: 29- 30.

[2] - ينظر: المرجع نفسه. ص: 31- 32.

التاريخي، بل إنها ضعيفة الصلة بأساليب النقد التي استنبطها العلماء المسلمون في عصور نهضتهم وإنتاجهم[1]، والمؤكد أن لا فكر تاريخي دون وجود نقد، تحديدا نقد الذات والتفتح على الآخر، ونقصد بالآخر في هذا الموضع ليس الآخر الأوروبي وحسب بل إنه كل آخر غير السلفي نفسه، حتى وإن كان في المجتمع نفسه أو حتى الثقافة والمرجعية نفسها، فالسلفي كما رأينا يتميز بالانغلاق على نفسه ورفض أي مؤثر خارجي عن الدائرة السلفية.

إن الشيخ بهاته الصفة، يكون قد ابتعد عن العقلية الأولى والتي كانت سائدة في القرون الوسطى، فعندما فقدت تلك العقلية حيويتها وإنتاجها، بخسرانها الإقدام والتفتح ونقد الذات لأنه يلتفت إلى الماضي باستمرار ويرى في هذا الإطار متن التاريخ الإنساني، وكل ما عداه هامشا له أو حاشية، ويعلل أحداث التاريخ تعليلا إلهيا خارقا للطبيعة.

ج- فنائية الوعي السلفي:

إن هذه الإطلاقية التي وصف بها الفكر السلفي أفكاره ومبادئه وتشريعاته أدت به إلى فنائية تاريخية[2]، فالفكر السلفي يقدم فكره بوصفه إطارا تشريعيا مطلقا يعلو فوق التاريخ، فهو التاريخ والحاضر والمستقبل، إن هذا الإصرار أفقد الفكر السلفي مرونته في الاستجابة مع متغيرات العصر، فالسلفية بمنحاها المتعصب هذا، وصلت إلى تجميد الفقه الإسلامي الذي يجب أن يكون متحركا بل ومحركا للواقع، وتجميده أدى إلى فنائيته تاريخيا، لأنها تقدم فكر السَّلف بوصفه إطارا تشريعيا مطلقا يعلو فوق التاريخ والحاضر والمستقبل.

وليس ببعيد عن الفنائية التاريخية، أخذ التيار السلفي أيضا صفة الفنائية الجماعية[3]، والتي جعلته يعمق النظرة إليه بأنه ترسيخ للتأخر الحاصل حيث ترى السلفية نفسها هي الجماعة الحقة، وفي هذا نسف ليس للروح الفردية التي جاء بها الإسلام معززا لها في إطار متوازن مع الجماعة فحسب، بل وقضاء على التعددية الفكرية وقتل للتنوع المؤسسي الذي تصطبغ به المجتمعات الحديثة، وتتخذ منه مسلكا للنمو والتطور.

تؤدي الفنائية الجماعية مباشرة إلى ما يطلق عليه بالفنائية النموذجية[4]، ويقصد بها أن النماذج الإنسانية واضحة ومحددة لا يمكن تغيرها أو التراجع عنها، أو الإضافة عليها فهي أيضا اكتسبت صفة النهائية إن لم نقل

---

[1] - ينظر: قسطنطين زريق. نحن والتاريخ. ص: 30.

[2] - ينظر: عبد الله البريدي. السلفية والليبيرالية. ص:50.

[3] - ينظر: المرجع نفسه. ص: 46.

[4] - ينظر: المرجع نفسه. ص: 44.

صفة القداسة، فكل النماذج التاريخية لدى هذا النمط من الوعي اكتسبت صفة التعظيم والتقديس، فلا يمكن المساس بها مثلها مثل الأفكار والمعتقدات، يقول العروي أن هذا الفكر أيديولوجي، يتضمن تحويرا لمفهوم الإسلام حيث يعتمد على الفكر المجرد ثم يقوم بترتيب الصحابة والخلفاء، لا كما نظر إليهم معاصروهم والمؤرخون بل حسب اتجاهاتنا الفكرية والسياسية الراهنة[1].

أما عن موقف العروي من التراث، فإن الشيخ في نظره يمثل تحجر العقل السلفي من خلال رفض كل جديد رفضا قاطعا، حيث يرفض ممثلو هذا التيار القراءات الجديدة للنصوص المقدسة، والتأويل الجديد، يمثل هذا التيار أعداء الحداثة الذين يمجدون العودة إلى التراث، ويسعون إلى إقامة دولة على منوال دولة الخلافة، كما أن أهم مبادئهم رفض مساءلة أو نقد أو حتى مراجعة التراث، حيث اكتسب من خلال ذلك صفة القداسة .

أما في مسألة المطلق والنسبي، فلقد شكلت هذه القضية أيضا أساسا لتجاوز التأخر، حيث شكل – بحسب رأيه– اعتماد الشيخ على المطلقات أهم معطل للعقل العربي، ولتجاوز الفوات الذي يعيشه الواقع العربي علينا فقط أن نودع المطلقات جميعها، يجب ان نتجاوز فكرة أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، ويعبر عن الفكرة بتعبير بليغ حيث يصف هذه النماذج بأشباح الماضي، ليس تقليلا من قيمتها ولكن لأنها تحفظ قيمتها ببقائها في زمانها لا أن تسافر إلى زماننا، زمان لا يمكنها العيش فيه أو حل مشكلاته[2]، ببساطة لأن المعطيات وظروف العيش تختلف جذريا من زمان لآخر، فيمثل هنا لعمر رضي الله عنه ويقول أننا نبخسه حقة إذا استقدمناه لهذا الزمن الذي لا صلة بينه وبين زمن عمر أدنى صلة، كما أنه ينفي أن يمكن لأحد –سواء كان فردا أو جماعة– أن يدعي أنه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي ويفرضها على الآخرين.

بلغة حادة إذن يهاجم العروي التيار السلفي الذي يمجد (أشباح الماضي) على حد قوله، ويعتقد أن النموذج الإنساني دائما في الماضي ولا يمكن له أن يتكرر، ولا نعتقد هنا أن العروي يقصد النموذج الإنساني الأرقى (وهو الرسول صلى الله عليه وسلم) لكنه يقصد ربما النماذج التاريخية التي كانت لها مواقف وبطولات على مر الزمن استطاعت أن تغير مجرى التاريخ.

فالفكر السلفي بذلك يمارس الفنائية النموذجية من خلال اعتماده المكثف على نماذج محددة؛ سواء تعلق الأمر بالأشخاص إلى درجة التقديس، أو بالوقائع والقياس عليها، والأهم من هذا الاعتماد على التفسير الواحد وتأصيله، ومن دون شك أن هذا ما رسخ التأخر التاريخي تماشيا مع موقف العروي الذي يرى في استحضار

[1] – ينظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 157.

[2] – ينظر: كمال عبد اللطيف. الفكر الفلسفي في المغرب. قراءات في أعمال العروي والجابري. ص: 47.

الصحابة لتفسير مشكلة ما أو لتبرير موقف في زماننا ظلم لهم، ويذكر في موقف له في العرب والفكر التاريخي أن استحضار موقف لعمر بن الخطاب وهو خليفة في عهد مضى لنفسر موقفا في زماننا بكل متغيراته وحمولاته الفكرية ظلم له وإنقاص من قيمته.

كما وأنه لا يحق لنا أن نطلب من ابن خلدون أن يجد حلولا لمشاكلنا الراهنة من خلال ما قدمه في مشروعه العمراني، وهذا المشروع أساسا له شروطه التاريخية التي تبلور من خلالها. وهنا فقط نأخذ على العروي الذي دعا إلى تبني موقف ماركس من خلال ما سماه بماركسيته الموضوعية في تجاوز التأخر، فمن الواضح أن الأمر ينطبق على جميع هذه الآراء، فما يطلبه العروي أيضا يكاد يكون مستحيلا مع اختلاف مرجعياتنا مع مرجعيات ماركس حتى وإن وجد توليفة سماها بالماركسية الموضوعية*، كما أن هذه النظرة ماركسية بامتياز مستمدة من فكرة التيبولوجيا Typologie لكارل ماركس، ويقصد منها أن الظروف هي التي تصنع النماذج البشرية الفريدة فكلما توفرت كان هناك (نموذج إنساني)، فهو وليد ظروفه وليس وليد ماضيه.

إن الشيخ إذن، ممثل التيار السلفي، همه الوحيد هو حصر التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي؛ أي كنزاع بين النصرانية والإسلام، ولقد استمر هذا السجال أكثر من ألف ومائتي سنة على ضفتي المتوسط من الشرق العربي إلى الأندلس، وطوال هذه المدة الطويلة من الزمن كانت الحروب متواصلة، كل نصر تعقبه هزيمة وكل انهزام يمحوه انتصار، ولكن في النهاية حسم الأمر وسقط مجد العرب والمسلمين ليتغلب العدو ويستقر ويبدأ في تنظيم شؤونه حسب معاييره[1]، ونقصد بذلك الاستعمار الغربي الذي تلا الواحد الآخر بداية بحملة نابوليون بونبرت على مصر. وهذا ما لخصه العروي عندما قال بأنه ذات يوم خرجت أوروبا البشرية من أوروبا الجغرافية ووجدت لنفسها ما يضمن لها بناء اقتصاد وإيجاد حلول لمشاكلها العالقة في أرض سكانها غابوا عن وعيهم وانقطعوا عن تاريخهم لما يقارب الخمسة قرون.

تمثل مفارقة محمد عبده في العقل العربي أساس التيار السلفي، إذ لا يمكن أن يتحدث الشيخ في مسألة إلا وكانت في ظل مفارقة الإسلام والنصرانية، فلقد كان دائم التساؤل حول مفارقة العقل، فإذا كان العقل حليف الإسلام والتعصب صفة النصرانية، فما بال هذه تزدهر وذاك يتدهور؟ ولقد كتب محمد عبده في هذا السياق: "وإن صح الحكم على الأديان بما يشاهد من أحوال أهلها وقت الحكم جاز لنا أن نحكم بأن لا علاقة بين الدين

* – سأفصل في الفكرة لاحقا في الحديث عن ضرورة تبني الماركسية الموضوعية عند العروي.

[1] – ينظر: عبد الله العروي. الايديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 39.

المسيحي والمدنية الحاضرة"[1]؛ بمعنى الحكم على الدين من خلال تصرف أهله؛ يعني يجب أن نفرق بين النص والخطاب الدينين ولا نجد في هذا المجال أفضل من مقاربة محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.

تتأسس دعوة محمد عبده، إذن، على ثلاثة أمور؛ يتمثل الأمر الأول في ضرورة تحرير الفكر من قيود التقليد، كما لا يجب أن يتحكم في هذا الفكر زعماء الدنيا ولا زعماء الأديان، واعتبار الدين صديقا للعلم، فلكل منهما وظيفة يؤديها، لا يستغني البشر عن أي واحد منهام في تسيير حياته[2]، كما أنه لا يرى تعارضا بين الدين والعلم، بل يعتبرهما صديقين، مركزا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل.

إن موقف محمد عبده هذا نابع أساسا من تأثره بطبيعة الحياة الغربية، فضلا عن تعلمه للغة الفرنسية ولقد تعددت مرات سفره إلى أوروبا مما أتاح له الفرصة لمعاشرة الأوربيين في مصر وخارجها، ليس هذا وحسب بل إنه مطلع على أعداد لا تحصى من مؤلفات المفكرين الغربيين في مجالات شتى[3]، إذ يتجلى تأثره بها واضحا في أفكاره ومبادئه حول الحرية والاستبداد والعقل والعقلانية، فضلا عن كتاباته ودعوته للإصلاح.

ونجد موقفه ذاك واضح وجلي في مطالبته بضرورة احترام القوانين، قوانين الدولة، فهي الضابط للسلوك البشري، على أن تكون من وضع أهل المعرفة والحكمة والتي استنبطوها بدورهم من الأوامر الإلهية، على أن تتغير هذه القوانين بتغير أحوال الأمم، ولكي تكون ذات فعالية يجب أن تكون موافقة لمقاييس البلد المطبقة فيه وظروفه، وإلا كانت عاجزة عن ضبط أحوال الناس وتوجيه أعمالهم، وإلا لن تكون قوانينا يعتد بها، وخلال ذلك كان الهدف الرئيسي الذي سعى إلى تحقيقه محمد عبده هو تحرير الفكر من ربقة التقليد، وكما اعتبر فهم الدين من أوليات العقل البشري[4].

أما الأمر الثاني، الذي تأسست عليه دعوة محمد عبده، هو ضرورة إصلاح أساليب اللغة العربية، في حين تمثل الأمر الثالث في علاقة الحاكم بالمحكوم؛ بمعنى التمييز بين حق الحاكم وهو حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحاكم، فالحاكم حتى وإن استطاع تحقيق قدر كبير من العدالة فإنه يبقى من البشر الذين يخطؤون ولهم هفواتهم، وليس غير نصح الأمة بالقول والفعل للحد من أخطاء الحكام، وفي إشارة منه إلى فساد أمر الاسلام يوجه اتهاما صريحا واضحا إلى الحكام، حيث إنهم أول مسؤول عن فساده، والأنكى من ذلك

---

[1] – ينظر: عبد الله العروي. الايديولوجيا العربية المعاصرة. ص:41.

[2] – ينظر: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. العروة الوثقى. ص: 29.

[3] – ينظر: المرجع نفسه. ص:29.

[4] – ينظر: حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ص: 68.

انتشار الفوضى الفكرية بين المسلمين لأنهم حكام جهلاء، لذلك وجب على المسلمين إعادة تأويل الشريعة وتكييفها وفقا لمتطلبات الحياة الحديثة، وكان دائما يتمنى وجود حاكم عادل يحكم وفقا للشريعة بالموازاة مع مشورة أعيان الشعب[1]، وحول مسألة الاستبداد دائما، لم ينكر محمد عبده أن الحكم عند العرب اتصف دائما بالاستبداد في ماضيه وحتى حاضره، وهو في ذلك يؤكد موقف الغرب من طبيعة الحكم والسلطان عند العرب، فلا نجد تقريبا غربيا واحدا يخرج رأيه عن رأي هيجل الذي أقر بأن الشرق لم يعرف إلا الجور والاستبداد.

(إنما ينهض بالشرق مستبد عادل) عنوان لمقالة خطها الشيخ محمد عبده في شكل رسالة، كما أن مقولة الاستبداد كانت قد شاعت في مطلع القرن التاسع عشر مع الأفغاني ومحمد عبده في دورية **العروة الوثقى**، فالحاكم الذي ارتآه الأفغاني ومعه محمد عبده هو المستبد العادل، فلابد للعدل أن يكون رديف الاستبداد، وإلا لن يصلح الحاكم ولن يكون بإمكانه التحكم في زمام الأمور، والاستبداد غير الطغيان، وللإشارة فإن مقولة المستبد العادل ميزة لحكم عمر ابن الخطاب –رضي الله عنه– في الحكم والتسيير، نقول ميزة لارتباطها ودلالتها على الحزم، وعدم التردد في اتخاذ القرار، هذه الدلالة التي حرفت عن معناها فيما بعد، خاصة في مفهومها الغربي عند الحديث عن طبيعة الحكم في الاسلام، فلقد ارتبط لديهم دائما بالظلم والطغيان عندما يتعلق الحديث بأنظمة الحكم لدى العرب والمسلمين.

وبناء على ذلك، فلقد ارتأى محمد عبده وقبله أستاذه الأفغاني أن الحل في صلاح الحكم في العالم العربي والإسلامي هو ضرورة وجود مستبد عادل، أو كما يطلق عليه أيضا بالمستنير أو الطاغية الخير أو الصالح، سمه كما شئت المهم فقط أنه السبيل الأمثل لحل مشكلات الشرق، لأن الشرق بحسب الأفغاني لا يمكن أن يحيا إلا إذا أتاح الله لهم رجلا قويا عادلا يحكمهم على أن لا يكون متفردا بالقوة والسلطان[2]، إن فكرة الحاكم المستبد أو المستنير، ترتبط شكل آلي بمدى قدرته على ما يسمى بحق الملوك الإلهي، وفق مفهوم العقد الاجتماعي والذي ينص على عقد تبادل المنفعة بين الحاكم والمحكوم[*]، والفرق هنا واضح بين المستبد الذي يحكم بعقله مراعيا مصلحة عامة الناس، والطاغية الذي يحكم أهواءه لا عقله.

---

[1] – ينظر: حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ص: 68-69.

[2] – إمام عبد الفتاح إمام. الطاغية. دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي. ط1. عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ع 83. مارس 1994. ص: 60.

[*] – من أهم أمثلة الحاكم المستنير تاريخيا فريديريك الثاني ملك روسيا في الفترة الممتدة ما بين 1740– 1786م حيث يعتبره جل المؤرخين النموذج الأول لهذا النمط من الحكام، هو مستنير لأنه كان يعتبر نفسه الخادم الأول للدولة، يتسامح في الدين ويهتم بالإصلاح القضائي والتعليم.. وهو مستبد لأنه لا يسمح لأية جهة أو شخص له صلاحية مراقبة أعماله. ينظر: إمام عبد الفتاح إمام. الطاغية. دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي. ص: 61.

مما سبق، وبحسب الشيخ محمد عبده فإن العقل لم يعش "في رحاب الإسلام حرا طليقا بل عاش دائما وراء حجب وستور"[1]، إن هذا ما تيقن منه محمد عبده حيث يرى أن سبب ضعف دولة الاسلام هو الإعراض عن الرسالة والتنكر لدعوة الإسلام. لذلك نجده يفرق بين إسلامين؛ إسلام متعال أصيل غير ملطخ بعوارض الزمان، وإسلام خاضع لأهواء المسلمين، محرف مشوه على مدى القرون والأجيال، نقد الخطاب الديني كما يفسرها العروي، وفي ذلك فكرة تقديس التراث.

بحسب العروي، فإن رؤية الشيخ محمد عبده لا تزال تؤثر في المجتمع على توالي الأجيال، حيث "كانت في أوائل حركة النهضة موضوع إجماع، ثم فقدت رويدا رويدا جاذبيتها، إلا أنها لا تزال منتشرة بين جماعات يعتبرها البعض منا تقليدية أو متخلفة. هل نحتاج إلى تفكير طويل لكي نكتشفها على حالها الأصلي عند كثير ممن يدعي أنه لا يبغي سوى الحقيقة المكشوفة؟"[2]، وفي السياق ذاته يذكر قسطنطين زريق أن أهمية فكر محمد عبده لم تكن نتيجة لأهميتها واقتناع الناس بها، بل السبب في ذلك هو سعة انتشارها في أغلب أقطار العالم العربي والإسلامي على حد سواء.

يقدم العروي وصفا للنص، من منظور الشيخ الذي يرفض الاجتهاد، حيث لا يجد سوى الألفاظ، والألفاظ دلالة على القول لا الفعل الذي قامت وتقوم عليه حضارات الغرب، كما يشير شملي شبيل* في قوله: "العمل أساسا هو الذي وفر للإنسان الإمكانية لكي يصبح إنسانا"[3]، بالإضافة إلى تحجر العقل الإسلامي ورفضه لإمكانية الإتيان بالجديد من خلال القراءات الجديدة للقرآن الكريم، وفي هذا إشارة الى علم الفقه الذي كان من الجدير به أن يساير العصر من خلال التفسيرات الجديدة التي تتماشى مع الراهن.

وفي هذا يشير العروي إلى موقف محمد عبده بحسب ما جاء في **رسالة التوحيد**، فيقول: "يسمع الشيخ العدو يقول: انحط الإسلام بسبب تعصبه وتعلقه بالخرافات. يعود إلى كتاب الله، يقرأ آياته البينات ويتأملها، فلا يجد فيها إلا الحض على الرفق والتسامح، لا يرى فيها إلا عقيدة مدعومة بحجج العقل. فيقول: كذب الخصم، السلام هو الإيمان بعد النظر، الإسلام هو التوحيد المطلق العاصم من عبادة أي سلطان غير الله، بشريا كان أو

[1] – ينظر: عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 41.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 42.

* – شملي شبيل من أبرز الليبراليين في بلاد الشام.

[3] – حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ص: 81.

طبيعيا، الضامن لكل فرد حريته واستقلاله. الإسلام دين الفطرة، بين واضح، لا سر فيه ولا غموض، فهو الأولى بأن تجتمع حوله آراء عقلاء البشر"[1].

ومن ثم، "فكل مسألة تعرض للمجتمع إلا وتذوب بين يدي الشيخ في علاقات المخلوق بربه، هذا موقف صالح لكل زمان ومكان، فلا يبقى معه أي مجال للنقاش، مهما كان من فداحة الانكسار، أدامت المصيبة عقودا أو قرونا، فإن أبوابها وأنماطها معروفة معرفة تامة ونهائية"[2]؛ فالمسألة إذن، لها علاقة بالثوابت والمطلقات والنهائيات وهذا ما يتعارض تماما مع روح الحداثة، وكل مرة نجد الشيخ يستند إلى النص ويفسره في ضوء ما يحدث، كل شيء انتقام من الله عز وجل، والمعلوم أن القرآن الكريم جاء في الكليات ولم يفصل في الجزئيات، وهذا ما يضمن صلاحيته لكل الأزمنة واستمراريته وما يضمن هذه الصلاحية والاستمرارية هو علم الفقه؛ لأن الأول ثابت والثاني متطور ويجب أن يكون اجتهادا وتجديدا، أما التعصب الأول والتحجر في تفسير النص فهو من أكبر أسباب التأخر.

من خلال ما سبق، وعلى الرغم من المحاولات الحثيثة للشيخ محمد عبده، ومن تتلمذ على يديه[*]، في السعي الدائم إلى تحديث العالم العربي وتخليص العقل – ولو نسبيا- من حالة التأخر الحادة التي يعيشها، فلقد بنى مفارقته الكلامية على أن "الإسلام هو الإيمان بالله واتباع طرق العقل"[3] وهو دين التحرر والعقلانية، غير أنه يفرق بين إسلامين بحسب تعبيره ؛ إسلام صاف متعال وإسلام أرضي خاضع للأهواء البشرية[4]، من خلال التوفيق بين الدين والعقل من جهة ومن جهة أخرى، التوفيق بين حضارة الغرب والأخذ بما يناسب الهوية العربية؛ بمعنى المحافظة على الخصوصية كما سعى إلى ذلك كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي –على سبيل الاستشهاد- إلا أن ممثلي هذا الاتجاه بحسب العروي لم يزيدوا الأمر إلا تعقيدا، من خلال تمسكهم بالماضي وتقديسه، حيث إنهم لم يستطيعوا تجاوزه وتخليصه من قداسته، فلقد بقي الشيخ يعيش في شرنقة الماضي معترفا بالهوية العربية غير قادر على تغيير الواقع، لقد كان دائم السعي لإيجاد نسخة غربية تتماشى وعقيدته الدينية لكنه فشل، ولم يكونوا

[1] – ينظر: عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 40.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 39.

[*] – منهم رفاعة رافع الطهطاوي رائد التنوير الحديث وخير الدين التونسي وغيرهم كثر.

[3] – المصدر نفسه. ص: 32.

[4] – ينظر: عبد الوهاب شعلان. إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون، الجابري، العروي، حسن حنفي، علي حرب. ط1. مكتبة الآداب. القاهرة. 2006. ص: 44.

إلا سببا في عمق الهوة بين العالم العربي الذي يتخبط في التأخر، بعيدا كل البعد عن مصاف العالمية والتقدم. فمحمد عبده لم ينتبه إلى أن علم الكلام ليس علما فقط بل هو على الأصح علم عاجز عن عقل الزمان واستيعاب التطور والتغير[1]، فمفارقة محمد عبده هي إحدى تشكلات مفارقة العقل الكلامي، وهي مفارقة ذاتية[2] قبل أن تكون موضوعية ناتجة عن عجزه مبدئيا عن تصور أي علم سوى علم مطلق[3].

3- الوعي الانتقائي/ الليبيرالي:

يأخذ العروي الليبيرالي المصري لطفي السيد مثالا لنمذجته، فهو بحسبه خير ممثل لهذا التيار نظرا لما حملته مواقفه من تجسيد لعمق الليبيرالية وروحها، لقد اتخذ لطفي السيد من الحرية بمفهومها الليبيرالي مجال اهتمامه وهدفه الذي تمنى تحققه.

يعتبر لطفي السيد من رواد النهضة والتنوير، وأحد مؤسسي الثقافة الليبرالية الديمقراطية. جاء في **قصة حياتي** التي تضمنت جل مذكراته وصراعاته الفكرية حيث يقول: "نشأت في أسرة مصرية صميمة لا تعرف لها إلا الوطن المصري ولا تعتز إلا بالمصرية ولا تنتمي إلا إلى مصر، ذلك البلد الطيب الذي نشأ التمدن فيه منذ أقدم العصور وله من الثروة الطبيعية والشرف القديم ما يكفل له الرقي والمجد"[4].

وأحمد لطفي السيد هو مفكر مصري، أبرز التنويريين العرب في مصر في القرن العشرين، لقب بأستاذ الجيل، كما لاقى طريقة في التربية خاصة، في أسرته لأنه الأكبر بين إخوانه[5]، التحق لطفي السيد بكلية الحقوق عام 1889م اين التقى بالشيخ محمد عبده حيث كانت بينهما علاقة الصديق بصديقه وتتلمذ على يده أيضا، وبعدها كان له لقاء بجمال الدين الأفغاني في زيارته لإسطنبول عام 1893م حيث تأثر بأفكاره كما أعجب به الأفغاني رغم اختلافهما في وجهات النظر[6].

---

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم العقل. ط3. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2001. ص: 101.

[2] – ينظر: امبارك حامدي. من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر. برهان غليون وعبد الله العروي. التونسية للكتاب. ط1. 2014. ص: 125-126.

[3] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم العقل. ص: 104.

[4] – أحمد لطفي السيد. قصة حياتي. كلمات عربية للترجمة والنشر. القاهرة. دت. دط. ص: 07.

[5] – ينظر: حسين فوزي النجار. أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل. المؤسسة المصرية العامة للنشر. مصر. 1965. ص 58.

[6] – ينظر: ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة 1789-1939. ص: 210.

فلقد ذكر بلفظ صريح تتلمذت على يد جمال الدين[1]، يقول في ذلك: "ولما ذهبت إليه مع إخواني، ألفيته رجلا مهيب الطلعة قوي الشخصية لا نظير له بين أهل عصره في علمه وذكائه وألمعيته، وكان أبيض اللون، ربعة، ممتلئ البنية، أسود العينين، نافذ اللحظ، خفيف العارضين، مسترسل الشعر، جذاب المنظر، يلبس عمامة وجبة وسراويل على زي علماء الأستانة*. وأظهر ما رأيته فيه سعة الاطلاع، وقوة الحجة والإقناع، فكان يستوي في مجلسه الطالب مثلي وأساتذته الحاضرون"[2].

ويذكر أيضا أن الأفغاني كان ميالا بشدة للسياسة، يتحدث عنها كثيرا، كان يحلم بدولة في الشرق تضاهي انجترا في الغرب، كان ناقما بشدة على الانجليز لأنهم يعملون دائما على هدم دول الإسلام، وخاصة أنه لاقى منهم محاربة دائمة حيث أخرجوه من الهند إلى مصر وحاصروه فيها.

أ- الحرية الليبرالية عند لطفي السيد:

ومن المهم أن نذكر هنا أن أحمد لطفي السيد تبنى مفهوم الحرية بمعناها الليبيرالي في أوروبا حيث نادى بضرورة تمتع الفرد بقدر كبير من الحرية في مجتمعه، ذلك أن حرية الفرد بحسبه أساس لحرية المجتمع، كما اعتبرها "حق مقدس لا يمكن مصادرته"[3]، فبقدر ما تتحقق الحرية الشخصية تتحقق حرية واستقلاله، وكانت دعوته هذه غير مستقلة عن الدعوة للدستور الذي اكتسب عنده فلسفة خاصة، تبلور من خلالها توجهه الليبرالي[4]، ومن دون دون شك هذا ما جعل العروي يعتبره نموذجا للتوجه الليبيرالي في الفكر العربي. ويشير إلى ذلك قائلا: "نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوروبيين، أو العرب أو الأتراك، وحركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد"[5].

والحرية بحسبه طبيعية، والسعي إلى تحصيلها طبيعي بالضرورة، وتخضع للقوة والضعف بحسب قوة وضعف طالبها؛ حيث تشتد وتظهر مع القوة الحيوية وتضعف وتخمد آثارها مع الضعف، ولقد أصبحنا في بلادنا ندرك الحرية بمثلها الأصلي الذي يأتلف مع شرف الإنسان في هذا الزمان؛ فقد أصبحنا نمتعض من كل فكرة ومن كل

---

[1] – ينظر: أحمد لطفي السيد. قصة حياتي. ص: 15

* – اسطنبول.

[2] – أحمد لطفي السيد. قصة حياتي.ص:15.

[3] – محمد كامل ظاهر. الصراع بين التيار الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ط 1. دار البيروني للطباعة والنشر. بيروت. 1994. ص: 231.

[4] – حسين فوزي النجار. أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل. ص 193.

[5] – عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ط5. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2012. ص: 45.

قانون ومن كل عمل يمس الحرية الشخصية أو يعطل استعمال الحرية، وأصبحنا كذلك نرى أن الحكومة المعقولة الوحيدة المطابقة لشرف الأمة هي حكومة الدستور[1].

كما يمكن تلخيص موقفه من الحرية في مقولته الشهيرة "الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية" فبحسبه فإن الاختلاف في الرأي يدخل ضمن نطاق حرية الفرد، إذ يجب أن يكون عاملا إيجابيا في تحقيق قيمته، وبذلك يعتبره العروي أول من حمل راية التنوير في مصر وفي العالم العربي في القرن العشرين، ولقد ظل أستاذا لجيله حتى وفاته[2]، غير أن استعارة لطفي السيد لتلك المفاهيم والتي كانت بدورها "تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة، اوروبية وعربية واسلامية بدون الاهتمام بالتماسك الفكري والتناسق المنطقي. تستعير تحليلات ليبيرالية غربية وتزكيها بأخرى فقهية (...) إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الاصلاحية لا في عمقها الفكري"[3]؛ بمعنى أن لطفي السيد لم يعن بالعمق الفكري لمعنى الحرية وهو الأساس أولا بل كان همه استعارة المفهوم بغرض الإصلاح السياسي في مصر، وهذا ما جعل العملية تكون سطحية وليست ذات فائدة فلم تكن لها الفعالية المنشودة في الإصلاح والتقدم الذي طمح إليه لطفي السيد.

وبحسب العقاد فإن هذه النظرة هي "سر ديموقراطيته، في مسلكه بين زملائه في العمل، وإن خالفوه أبعد المخالفة في الآراء، فلم عرف عنه أنه حاول التصريح أو التلميح أن يؤثر في اتجاه المناقشة أو يقاطع صاحب رأي يعارضه وينفر منه، وإنما كان على الدوام يصغي باهتمام إلى نهاية المناقشة ولا يشعر المخالفين له بعد ذلك أنه كان معهم على خلاف"[4]، فلقد كان يتركهم أحرارا وهذا في طبعه وقناعته معا حيث تجسدت لا في أقواله فحسب بل في أفعاله ومعاملاته. ولقد كانت "هذه الديموقراطية التي نادى بها لطفي السيد –فكرة وقولا– قد عاش لها وعاش بها عملا وإيمانا"[5].

كما يؤكد العقاد أيضا أنه "لم يكن من طبعه أن يصادم أحدا أو يصطنع في الخصومة قسوة وَلَدَدًا، ولكنه كان يثبت في مكانه ويترك لمن يخالفه أن يصطدم به إذا شاء، ولا سماحة فيما وراء ذلك إذا سامته السماحة أن يتحول عن مكانه الذي استقر عليه، فهو عند رأيه لا ينحرف عنه وإن أعطاه من الصور الفكرية ما يدفع عنه شر

[1] – ينظر: أحمد لطفي السيد. قصة حياتي.ص:105-106.

[2] – ينظر: حسين فوزي النجار. أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل. ص: 59.

[3] – عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 45.

[4] – عباس محمود العقاد. رجال عرفتهم. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة. 2012. ص: 163.

[5] – المرجع نفسه. ص: 165.

الضغينة والافتراء"[1]، ولقد وصفه العقاد فقال: "هذا الرجل الممتاز بشخصيته وخلقه فكرة حياة، أو حياة ملكتها الفكرة في خاصة شأنه وعامة عمله وقوله"[2] .

ومن المهم أن نذكر هنا أن لطفي السيد كان قد أولى أهمية كبرى لقضية تحرير العقل، فلقد اعتبر أن المهمة الأولى للمصريين ليست محاربة الاستعمار وإنما تحرير عقولهم من ثقل الأفكار الموروثة وغرس فكرة التقدم مكانها[3] بل والأكثر من ذلك ضرورة المطالبة بإصلاحات عميقة في مختلف المجالات في السياسة والاقتصاد والاجتماع.

فالشعب المصري بحسبه مختلف، بل ومتميز عن الأمم العربية والإسلامية الأخرى، فمن المعروف أن أحمد لطفي السيد لم يكن يعنيه أي بلد عربي أو إسلامي آخر، بل إن اهتمامه وهدفه كان أمة مصرية تجمعها وحدة الأرض والتاريخ والتراث، فلقد كان من المعارضين لفكرة الجامعة الإسلامية معتبرا إياها خرافة ابتدعها دماغ مراسل جريدة التايمس في فيينا لتغطية أعمال الأوروبيين الاستعمارية ضد بلاد الشرق، في زمن أصبحت فيه المصالح والمنافع المادية هي التي تشكل العلاقات بين الشعوب والأمم وليس الدين[4] كما كان من المطالبين بفسخ العلاقة بين مصر وتركيا التي كانت قائمة على أساس الدين بدل القومية.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن أحمد لطفي السيد كان من أشد المتأثرين بـ جون ستيوارت ميل[*] في مذهب المنفعة، وخاصة نظريته في الحرية حيث إن مذهب المنفعة شكل القاعدة الأساسية في تفكيره السياسي والاجتماعي، إذ المنفعة هي الحافز الأول للعلاقة بين الدول بعضها ببعض، وبين السلطة والفرد، وحتى بين الأفراد فيما بينهم[5] .

كما وأنه كان لأرسطو أثر كبير في منحاه الفكري خاصة في السياسة والأخلاق، فكما يقول العقاد "نقول في عصرنا هذا زميل عربي لأرسطو"[6]، فلقد تأثر به في طريقة تفكيره، وفي دعوته للديموقراطية في أن الدولة المثالية هي التي تقوم على الحكم الدستوري لا على الاستبداد، ففي أي دولة صالحة يجب أن يكون القانون هو السيد، فالعلاقة بين الرعية والحاكم يجب أن تكون مبنية على احترام القوانين التي تكفل حرية الفرد والحكم الراشد

---

[1] – عباس محمود العقاد. رجال عرفتهم. ص 164.

[2] – المرجع نفسه. ص: 66.

[3] – محمد كامل ظاهر. الصراع بين التيار الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ص 231

[4] – محمد كامل ظاهر. المرجع نفسه. ص: 231-232.

[*] – ولد جون ستيوارت ميل في عام 1806 م من أسرة عريقة في العلم، من أهم مؤلفاته: الحرية، رسالة في فلسفة المنفعة، خواطر في الإصلاح البرلماني، توفي عام 1873 م. ينظر: جون ستيوارت ميل. الحرية. ط 1. تر/طه السباعي. مطبعة الشعب مصر. 1922 م. ص: 08.

[5] – ينظر: حسين فوزي النجار. أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل. ص: 177.

[6] – عباس محمود العقاد. رجال عرفتهم. ص: 66.

هو الحكم الدستوري الذي يجعل العلاقة بين الحاكم وبين رعيته غير قائمة على الاستبداد بل الحاكم الدستوري من يحكم رعاياه برغبتهم وبإرادتهم[1]؛ أي أنه استبداد مقنن إن صح القول.

من ثم فالحكم الذي يؤمن به أحمد لطفي هو الحكم الديموقراطي في صورته الدستورية، ففلسفته السياسية القائمة على ثنائيتي الدولة والحكم والتي يمكن أن تؤسس للدولة القومية التي يناشدها، وأرادها أن تتحقق كما تحققت في أوروبا في القرن التاسع عشر، والتي يجب أن يقوم فيها الحكم على احترام حرية الفرد وكفال حقوقه، كما يجب أن تقوم على الحكم الديموقراطي القائم على القانون الذي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم فلا يتعسف الحاكم ولا يستبد بالمحكومين[2].

إن اعتماد أحمد لطفي السيد على العقل إلى درجة التقديس؛ بمعنى التفكير الواقعي، حيث استطاع من خلال هذه القناعة أن يحدث حركة فكرية واسعة في بيئة انتشرت فيها الخرافات[3].

واستنادا دائما على ما قدمه أرسطو وتأثر به لطفي السيد، وفي إطار الحكم الديموقراطي القائم على القانون الذي يكفل حق الفرد وحريته، يؤمن أحمد لطفي السيد إيمانا تاما بأن الحكم الدستوري يقوم على القانون الذي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم حيث لا يتعسف الحاكم ولا يستبد بالمحكومين، ويستمد القانون قوته وصلاحيته من الدستور الذي يصدر عن الأمة[4].

وفي السياق ذاته، يؤكد أحمد لطفي على مسألة أخرى لا تقل أهمية وهي استقلال الأمة، أو حريتها السياسية، وهي حق مشروع لها بالفطرة، حيث لا ينبغي لها أن تتسامح فيه، كما أن الحرية السياسية لا تقبل التجزئة، إذ يجب أن تكون كاملة كما أن التنازل عنها غير وارد[5]، فالأمة بحسب رأيه كلما استطاعت تحقيق شكل شكل من أشكال الحكم الذاتي، تمكنت من تقوية الحياة الوطنية فيها وهو يقصد هنا مصر لأنها همه الأول[6].

إن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو اختلاف الأفكار السابقة التي طرحها ودعا إليها السيد عن المفاهيم الإسلامية وما شرعت له حول: الأمة والسلطة، وهذا ما جعله ينحو منحى آخر في تصوره خلافا لما قدمه أستاذه محمد عبده وما فكر فيه الطهطاوي، في قناعته بأن الليبرالية هي الأداة الحاسمة لتحقيق التقدم، غير

---

[1] – ينظر: حسين فوزي النجار. أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل. ص: 180.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 181.

[3] – ينظر: عصمت حسين سيد نصار. فكرة التنوير عند أحمد لطفي السيد وسلامة موسى. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الاسكندرية. 2000 .ص: 111-112.

[4] – ينظر: حسين فوزي النجار. أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل. ص: 181.

[5] – ينظر: أحمد لطفي السيد. مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع. ص: 124.

[6] – ينظر: ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة. 1998-1998. ص: 221.

أن المهم في الأمر أنه أوجد نظرة توفيقية تقوم على ثنائية الإسلام المعتدل غير المتطرف، والغرب الحديث والتي كانت الليبرالية أساس تفكيره ومشروعه التقدمي[1] كما عد حرية الاجتماع مظهرا من مظاهر الحرية الشخصية وهي مقياس درجة قوة الأمم[2] .

ليس هذا وحسب بل إن تصور لطفي السيد للقومية المصرية وللأمة المصرية لم يكن موجها ضد فكرة القومية العربية بقدر توجهه ضد فكرة الجامعة الإسلامية وأهدافها، كما أنه استخدم مصطلح الأمة المصرية بمفهومه الغربي وليس الإسلامي[3]، وتبعا لذلك ومن خلال استيعابه لتطور الأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في مصر حينذاك لينكر الثنائية التوفيقية التي ابتدعها الطهطاوي والتزم بها الأفغاني وعبده وغيرهما من مثقفي تلك المرحلة ومصلحيها، ليقول بتميز الأمة المصرية في خصائصها التاريخية التي تجعلها منفصلة عن الأمة الإسلامية وتراثها، وليستبعد أي حاجة إلى خلافة إسلامية، روحية كانت زمنية، تركية كانت أم عربية، وليعلن عدم جدوى أي توفيق بين الإسلام والحضارة الغربية الحديثة، وليصيغ بذلك تركيبا فكريا جديدا مستمدا من فكر الطهطاوي، وهو تركيب يركز على فكرتي الوطن والحرية كما دعا إليهما الطهطاوي، وعلى العلم وفصل الدين عن الدولة كما دعا إليهما المسيحيون اللبنانيون، أما الاسلام فكان بالنسبة إليه مرحلة من مراحل التاريخ المصري، ومنبعا من منابع الأخلاق والقيم، لكنه يستبعد أي دور له في التشريع المدني أو الاقتصادي أو الاجتماعي، ويستند في موقفه هذا إلى إيمانه المطلق بالتقدم وحتميته، وبدور العقل وقدراته على تنظيم العلاقات بين البشر، وبحرية الإنسان في التعبير عن معتقداته، وقد أصبحت كل هذه المقولات الليبيرالية محور تفكير لطفي السيد[4].

وبناء على أن حرية الفرد حق مقدس لا يمكن مصادرته عند لطفي السيد، فلقد اعتبر في مقدمة المفكرين الليبراليين وأكثرهم عناية بالحرية وقضاياها، وخاصة منها الحرية السياسية في مطلع القرن العشرين، فلقد لقب بالفيلسوف الليبرالي، كما أنه من أوائل من وضعوا قواعد علمية للسياسة المصرية اقتداء بالنظم السياسية الاوروبية خاصة منها ما يتماشى مع نظم المجتمع المصري حينها، مطالبا بضرورة فصل الدين عن سياسة الدولة كما سجل ابتعاده عن أي احتكاك بالمعتقدات، في الوقت الذي كان معظم السياسيين يعلنون العداء للخلافة العثمانية

[1] – ينظر: محمد كامل ظاهر. الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ص 232.

[2] – ينظر: محمد صالح حنيور الزيادي. حنان جاسم الخفاجي. أحمد لطفي السيد نشاطه الفكري ودوره السياسي في مصر 1872-1963 م. مجلة القادسية. مجلد 15. العدد 04. 2015. قسم التربية. كلية التاريخ. جامعة القادسية. العراق. ص: 79.

[3] – ينظر: غالي شكري. النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. ط1. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. 1978. ص: 230.

[4] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 230-271.

طالبين التدخل الفرنسي لتحقيق الاستقلال مدعين في ذلك أن كل ما يأتي من الغرب (العلمانية) باطل متخذين من الدين سبيلا لذلك من أجل تظليل الرأي العام[1].

حرية الفرد هبة من الله تعالى ومن يقيدها هو الحاكم المستبد[2]، ولدت لديه هذه المقولة قناعة مفادها أن الحرية الفردية أو الشخصية هي حرية مقدسة، لقد وضع الحرية الشخصية هذه في منزلة الحياة حيث قال: "لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشة راضية وفوق الراضية، ولكن غذائنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة، بل هو غذاء طبيعي كالخبز والماء، لكنه كان دائماً أرفع درجة، وأصبح اليوم أعز مطلباً وأغلى ثمناً، فهو إرضاء العقول وعقولنا لا ترضى إلا بالحرية وأعجب من الذي يظن الحياة شيئاً والحرية شيئاً آخر ولا يريد أن يقنع بأن الحرية هي المقوم الأول للحياة ولا حياة إلا بالحرية"[3]

وبذلك يكون مفهوم الحرية بمعناها الليبيرالي قد أخذ القسط الأكبر من اهتمامه، حيث فصل فيها في معرض حديثه عن ثورة 1919م قائلا: "في سنة 1919 م نهضنا نطالب بالاستقلال التام، وقبل ذلك بزمن بعيد طلبناه ودعونا إليه؛ طلبناه على طرق متنوعة، وبصنوف مختلفة، طلبناه من فرنسا، ومن إنجلترا، ومن السلطة الشرعية، طلبناه بأقلام الكتاب، وبألسنة الزعماء.طلبنا الاستقلال التام؛ لأن الحرية هي الغذاء الضروري لحياتنا، ولو كنا نعيش بالخبز والماء، لكانت عيشتنا راضية وفوق الراضية، ولكن غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا، ومن أجله نحب الحياة ليس هو شبع البطون الجائعة، بل إرضاء العقول والقلوب، وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرية"[4]؛ وبهذا المعنى يكون طلب الحرية بحسب السيد مطلبا أوليا قبل المأكل والمشرب، فهي الغذاء الأساسي للروح والعقل، لذلك نجده ومن معه لم يعدم الوسيلة لطلبها بل سعى إليها بكل ما أوتي من عزم إرادة..

ب- الحرية المعطلة:

يواصل حديثه عن الحرية ولكن هذه المرة عما أطلق عليها بـ (الحرية المعطلة)؛ حيث يقول: "إن هذه الحرية الطبيعية لا فائدة منها إذا تعطلت من آثارها، فالذي سجن، والذي منع الكلام، والذي منع الكتابة؛ كل أولئك يحفظون حريتهم في نفوسهم، ولكنهم فقدوا الانتفاع بها؛ أي فقدوا بذلك الحرية المدنية.لا أريد بذلك أن أتصدى للتعريفات الاصطلاحية لأنواع الحرية، ولكن جرنا إليه التدليل على أن الحرية المعطلة عن الاستعمال هي في حكم

[1] – ينظر: محمد صالح حنيور الزيادي. حنان جاسم الخفاجي. أحمد لطفي السيد نشاطه الفكري ودوره السياسي في مصر 1872-1963 م. ص: 83.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 78.

[3] – أحمد لطفي السيد. تأملات الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة. 2012. ص: 53.

[4] – أحمد لطفي السيد. قصة حياتي. ص: 103.

المفقودة، وأن الحرية الطبيعية الملازمة للإنسان لا يصح أن تسمى حرية إلا إذا كان ميسرا له استعمالها، رأيت أن المرء يرى الطريق بعينيه المكتوفتين، لكن العين المعصوبة واليد الموثوقة كلتاهما في حكم المعدومة، إنما يكون المرء حرا بمقدار ما لديه من وسائل استعمال هذه الحرية، وإنما يكون حيا بمقدار ما حاز من الاستمتاع بالحرية، فالحرية الناقصة حياة ناقصة، وفقدان الحرية هو الموت؛ لأن الحرية هي معنى الحياة"[1].

وتبقى الحرية بحسب منظور أحمد لطفي السيد (معطلة) ما لم تدخل حيز الاستعمال أو الممارسة، تحققها قرين الاستعمال، فلقد اعتبر أن الحرية المعطلة عن الاستعمال هي في حكم المفقودة، وأنه لا يصح تسميتها حرية إلا إذا كان الفرد قادر على ممارستها، فلا يكون الفرد حرا إلا بقدر ما لديه من طاقات ممارسة هذه الحرية، يقول: "إنما يكون المرء حرا بمقدار ما لديه من وسائل استعمال هذه الحرية، إنما يكون حيا بمقدار ما جاز له من الاستمتاع بالحرية. فالحرية الناقصة حياة ناقصة، وفقدان الحرية هو الموت"[2]؛ ويؤكد هذا الكلام في **قصة حياتي** عندما عبر عنها في فكرة بديعة أن المرء –إن أراد– يمكنه أن يحفظ حرية فكره ومشاعره حتى في وهو في غياهب السجن، يحفظها ما دامت روحه في جسده، لأنه –وببساطة–خلق حر الإرادة والاختيار في يفعل ولا يفعل[3].

فالحرية بحسب السيد إذن، هي مفتاح سعادة الإنسان إذ لا تتحقق دونها، كما أنها وسيلة للانتقال من حال إلى حال أفضل منها وأكثرها رقيا وتحضرا، يؤكد ذلك فيقول إن نفوسنا خلقت حرة "طبعها الله على الحرية، فحريتنا هي نحن، هي ذاتنا، هي معنى أن الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا إلا الحرية، ليس من استطاعة أحد ما دام لاحق له أن يترك عن حياته التي وهبها الله له، والتي لا يأخذها إلا هو"[4].

وفي قضية أخرى مهمة، اختلف السيد مع أرسطو في تصنيفه للناس إلى سادة وعبيد حيث يقول: "يقولون أن بعض الناس خلق للسيادة أبداً، وبعضهم خلق للعبودية أبداً.. ولا نزال نرى هذا الخطأ يتردد في آراء الساسة المستعمرين في هذا الزمان على صورة أقل شناعة وبعبارة أكثر ائتلافاً مع مدنيتنا الحديثة (...) كذبت فلسفتهم، وصدق الذي يشعر به كل إنسان منا في نفسه من النيل إلى الرقي في كل شيء، والى الحرية قبل كل شيء"[5]، وفي ذلك يستنكر السيد ويمتعض من الانسان الذي يفضل العبودية على حريته فهو إنسان غير سوي

[1] – أحمد لطفي السيد. قصة حياتي. ص: 104.

[2] – السيد، أحمد لطفي: تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع. ص:54.

[3] – ينظر: أحمد لطفي السيد. قصة حياتي. ص: 103.– 104.

[4] – عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 50.

[5] – أحمد لطفي السيد. مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع. ص 134–135.

يعرفه فيقول: "فإذا أوجدت عبداً لم يَثُرْ على العبودية ولم يطلب نفساً بالعتق من الرق، فذلك مثل من أمثلة التشويه النادر في بني الانسان، وليس قاعدة يصح الأخذ بها.."[1].

وفي السياق ذاته، وبحسب نظرية الرق لدى أرسطو، فإن الرذيلة لا ينميها غير الاستبداد وفقدان الحرية الشخصية وهي مظهر من مظاهر الرق والعبودية ف "لقد سلم بأن الرذيلة لا ينميها غير الاستبداد وفقدان الحرية الشخصية وهي أثر من آثر الرق كما يراها أرسطو، وأثر من آثار عبادة السبالة كما يراها هو، وعبادة البسالة كما يرى ليست إلا نوعا من الاسترقاق يذهب بفضائل النفس البشرية، فليس الرياء والبغي والكذب، وليست المباهاة بالجاه او التقرب من ذوي السلطان، والاستكانة والضعف وعبادة البسالة والخضوع للقوى القاهر الا رذائل تنمو في ظل الاستبداد وفقدان الحرية الشخصية"[2].

إن كفيل الحرية الشخصية عند السيد هي الحرية السياسية حيث يقول: "حريتنا السياسية هي كفيلة الحرية الشخصية، أي كفيلة لنا في ظهور آثار حريتنا الطبيعية، فمن الحرص على تمتعنا بآثار تلك الحرية القول والعمل، اننا نتشبث بالسعي لنيل حريتنا السياسية التي هي الكل في الكل، مادامت هي الكفالة الوحيدة التي لنا في المجتمع بفضل الله علينا ونعمة وجودنا وأعز هبة على أنفسنا، وهي حريتنا"[3].

إن هذه الهبة التي وهبها الله سبحانه لعباده غير ممكنة التحقق مع ما أطلق عليه عبادة الأفكار أو تقديسها، حيث يشدد السيد على ضرورة دراسة الافكار ومناقشتها بموضوعية ودون خوف مهما كانت مكانة صاحبها، يقول: "إن تقدما في نيل قسطنا الطبيعي من الحرية يستحيل أن يوجد، ولو كانت في أيدينا اكبر معدات القوة الوحشية، وكان عددنا أضعاف ما نحن عليه، اذا كنا لا نتخل من وصمة عبادة الآراء والأفكار من غير تمحيص اعتماداً على مكانة قائلها.. واذا كنا لا نقطع بأيدينا تلك السلاسل التي قيدت عقولنا والأوهام التي افسدت علينا الاستفادة من المبادئ الجديدة، اننا اذا جربنا ان نرفع منار الحرية في الميدان الذي لنا فيه حرية العمل وليس لنا فيه مزاحم وشريك، كان ذلك فاتحة خير لإظهار شيء من القوة الضرورية لظهور الحرية وتأييدها"[4]؛ على أن رفض الفكرة أو قبولها مبنيا على التعليل والإقناع من غير جدل عقيم او تحامل.

وفي الأخير نجد السيد قد أوجب تركيبة جديدة من صنعه لمفهوم الحرية يقتضي بأن للدولة وظائف محدودة لا تتجاوز الأمن الداخلي والخارجي والحكم بالعدل، على أن لا يكون لها مطلقا الحق في التدخل في

---

[1] – أحمد لطفي السيد. مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع. ص 134– 135.

[2] – حسين فوزي النجار. أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل. ص: 182.

[3] – أحمد لطفي السيد. مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع. ص: 139.

[4] – المرجع نفسه. ص: 137.

شؤون القضاء وحرية الفكر والعقيدة، وغيرها من ضمانات الحرية لدى الفرد، حيث عمل في ذلك على تحقيق الحكم الدستوري[1].

إن ما ساعده على المضي قدما في الترويج لفكره الليبرالي هو مهنة الصحافة التي كان يمتهنها، من خلال صحيفته (الجريدة) حيث كانت وسيلة لحرية التعبير، يقول: "قبلت التحرير في الجريدة لأنشر فيها المبادئ المثلى التي آمنت بها لقيام حياة ديموقراطية سليمة، فلما انتهيت من نشرها أغلقت الجريدة وانصرفت عن العمل بالصحافة لأنني لم أكن أشتغل بالصحافة محترفا، بل كنت صاحب رأي وصاحب مبادئ ديموقراطية لإرشاد الأمة إلى أسباب الرقي والتقدم"[2]، نشير إلى أن لطفي السيد لم يحاول التأثير أو استمالة القارئ نحو أفكاره، فلم يستعمل في ذلك عاطفته بل كان عقلانيا بامتياز على عكس ما عرف لدى الكثير من الصحفيين معاصريه، حيث كان يثور على الكتاب الذين تدفعهم الحماسة والعاطفة دون الاهتمام بالمنفعة وتوخي المصلحة العامة فيما يكتبون وينتقدون حيث يقول: "رحماكم يا أرباب الأقلام، لا تغرروا بهذه الأمة التعسة، ولا تكونوا للزمان عونا عليها، وأخلصوا لها النصح، وذروها في هذه الفترة هادئة تتكون قوتها من الباقيات الصالحات، لا من الكلمات الطائشات، وأعطوا العقول حقها من حرية التفكير، والألسن قسطها من حرية القول، والنفوس قسطها من الجرأة، وبينوا لها الفرق بين مواطن الانتقام، ومواطن التكريم، وبين انتقاص الأشخاص، وانتقاد الأعمال، ولا تكن الأقلام في أيديكم كالمعاول يهدم بها بناء الأخلاق، أو كالحجب تستر بها ضياء الحق، أو السهام تهلهل بها أعراض الأشخاص"[3].

وتلك آراء ومواقف يتفق فيها مع جملة الليبراليين العرب منهم فرانسيس مراش الذي "رأى أن الاستعباد يتعارض مع الطبيعة والعقل؛ لأن الطبيعة تتطور وفقا لقوانينها الثابتة. لذا يبقى كل شيء حرا في حالته الطبيعية ولا يخضع إلا لهذه القوانين.. ولا يمكن نيل الحرية إلا بالقضاء على كل القيود"[4] ولقد كان مراش أول من طرح قضية المساواة على الصعيد الاجتماعي حيث طرح قضية التصويت، والتي يعطى الحق فيها للأغنياء وحدهم، فهم المعنيون بالتصويت في المجالس السياسية، في حين يحرم بقية الناس وهم الجزء الأكبر والأهم من الشعب، فعلى الشعب وحدة يتوقف جبروت الدولة وقوة الملك، ثم طالب من خلال ذلك سريان القوانين على جميع المواطنين دون تفرقة، كما عارض التعسف ضد الفلاحين أيضا.

---

[1] – ينظر: غالي شكري. النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. ص: 231.

[2] – حسين فوزي النجار. أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل. ص: 291.

[3] – أحمد لطفي السيد. مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع. ص: 19.

[4] – حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ص: 89.

ومن جهته طالب شملي شبيل بالحرية خاصة حرية الفكر، كما عبر عن رأيه بضرورة فصل الدين عن الحياة السياسية متفقا في ذلك مع لطفي السيد، فالدين بحسب تصوره عنصر تفرقة، ليس الدين في حد ذاته، بل لأن رؤساء الدين يبذرون الشقاق بين الناس، مما يبقي المجتمعات ضعيفة، حيث تقوى الأمم بقدر ما يضعف الدين، فأوروبا لم تصبح قوية إلا عندما حطم الإصلاح سلطة الإكليروس*، وفي المجتمعات الإسلامية ما أضعف الأمة ليس الإسلام أو القرآن بل سلطة رجال الدين، لقد كان يرى أن الدين هو نتيجة عقائد ترتبت على عجز الناس عن فهم ظواهر الطبيعة، فالدين يتناقض مع العلم وهو راكد وجامد وهذا رأيه[1].

من الواضح أن لطفي السيد –وبحسب العروي– كان من دعاة الحرية بمفهومها الليبرالي بامتياز، من منطلق أن الفرد ذات حرة مستقلة، في مقابل حكومة حرة أساس حكمها العدل وفق ما تقتضيه القوانين والشرائع العادلة التي تتفق عليها المجالس التمثيلية المنتخبة –ذلك أنه كان من أبرز الذين دافعوا في عصره عن الفكرة الدستورية الديموقراطية وليست الخاضعة لأوامر الحكم الاستبدادي.

ومن هذا المنطلق فلقد تفاءل لطفي السيد بأن مواكبة الآخر ممكنة لأنه رأى في الليبيرالية نموذجا يمكن أن يحتذى لتحقيق نوع من التقدم، مركزا على أهم أساس ليبيرالي وهو الحرية، بالإضافة إلى مطالبته بالدستور كشرط أساسي لتجاوز التخلف الذي يعيشه المجتمع العربي على خلاف نظيره الغربي.

وبعكسه لم يكن فرنسيس مراش متفائلا بمستقبل العرب، فهم في رأيه، قد لا يخرجون من "دولة الخشونة والبربرية إلى دولة التمدن إلا بقوة المعجزات وبعد ألف عام وعلل موقفه هذا بأن العرب منقسم على نفسه من كل قبيلة وملة، وليس لديهم محبة وطنية منزهة عن أغراض الطائفية والتعصب الطائفي"[2].

ومتفقا مع العروي حول فعالية المثقف في تحديث المجتمع، يتحدث عن الإنسان المثقف بوصفه ذاتا فاعلة في المجتمع وجب الاهتمام به؛ يشير إلى ضرورة تثقيف الفرد – في إطار الحرية– لمعرفة ما له وما عليه من واجبات يجب أن يؤديها تجاه الغير، وفي المقابل دور الحكومات في المعاملة الرشيدة تجاه الفرد، المتمثلة في العدل وتقدير الحريات وممارسة الديموقراطية، ففيما يتعلق بتثقيف ملكات الفرد الطبيعية؛ ملكات الجسم والعقل والنفس هي أن يلتزم بمقتضيات حفظ الذات وحفظ النوع بالاعتدال التام ثم بواجب الصدق الذي يسبب له الاقتناع بكرامته، وواجب السخاء الشخصي بأن لا يقتر ولا يسرف، بل ينفق بالمعروف، وواجب كرامته من حيث هو إنسان

---

* – الإكليروس هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية ولم يظهر هذا النظام إلا في القرن الثالث الميلادي وتتفق الكنيسة الرومانية الكاثوليكية مع الكنائس الأرثوذكسية في درجات النظام الكهنوتي إلا أن البابا في الكنيسة الكاثوليكية يتمتع بسلطات أعلي من نظيره في الكنيسة الأرثوذكسية. ويكبيديا الموسوعة الحرة.

[1] – ينظر: حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ص: 80-81.

[2] – المرجع نفسه. ص: 89.

فيرفض أن يكون تبعا لغيره في غير الحدود المفروضة عليه من جهة كونه عضوًا في جمعية مدنية لها قوانين، وواجب محاسبة نفسه على كل ما يخطر له من فكر أو يلفظ من قول أو يأتي من عمل، ثم ينبغي أن يؤخذ الناشئ بتثقيف ملكات عقله من ليس مثقفا فهو بهيمة، بأن يتعلم ما هو ميسر له من العلوم والفنون، قال ومن ليس مؤدبا فهو متوحش، كذلك ينبغي أن تؤخذ الأفراد في التربية بتعلم القيام بواجباتهم نحو الغير، مثل حب الإنسانية ويعنى به العدل ورعاية الغير وعرفان الجميل والسخاء والمواساة في الضراء واحترام الأغيار في أشخاصهم وشرفهم وأموالهم، واحترام قوانين البلاد سرا وعلانية.

وفي المقابل، يجب على الحاكم أن يُشرك الأفراد في الحكم على الطريقة الديموقراطية، على أن يقوم الحكم على مبدا المنفعة، منفعة المحكومين لا منفعة الحاكم، ليس هذا وحسب، بل إن موقفه توسع أيضا ليشمل العلاقات الدولية التي يجب أن تبتعد عن الدسائس والتجسس والارتياب، وأن تستبدل بنقائضها بأن تحل محلها الواجبات الأدبية التي يفرضها قانون الأخلاق على الفرد نحو غيره، كما تتلخص في احترام حقوق الغير في إسعاده، وعلى هذا النحو وحده يتحقق التعاون العالمي، وتشمل نعمة السلام كل بني الانسان على حد تعبيره[1].

نضيف إلى ما سبق، أن التيار النهضوي الليبرالي كان قد نشأ وتوسع في بلاد الشام أيضا في القرن التاسع عشر، حيث أسهمت في نشوئه مدارس الإرساليات الأجنبية، ثم المدارس الخاصة الوطنية التي أسست في المدن الكبرى، وانتشار المطابع في سورية في حلب ودمشق، ثم في لبنان خاصة في الأديرة، وصولا إلى بيروت، وكذلك تزايد عدد البعثات إلى أوروبا؛ فمنها التجارية والتدريبية والبعثات الدراسية أيضا، وقد أسهمت هذه جميعها في تنامي حركة النهضة في بلاد الشام وتطورها، وإعطائها طابعا مختلفا عما جاء به الطهطاوي والتونسي، ومن بعد الأفغاني ومحمد عبده[2].

إن تأثر الليبراليين العرب بالتيارات والأفكار الغربية كان واضحا، ف فرح أنطون قد "كان من أنصار أفكار العقلانيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وداعيا إلى التنوير وخاصة تنوير الفكر لدى العرب، وآمن بأن أفكار الثورة الفرنسية جديرة بأن تخلص العالم من مشاكله السياسية والاجتماعية، وكان ميالا إلى العدالة الاجتماعية (الاشتراكية) مدافعا عنها منددا بالتفاوت الاجتماعي"[3].

لقد دعا أنطون فرح أيضا إلى ضرورة حل النزاع بين العلم والدين وذلك بتحديد الحقل الخاص بكل منهما، فأكد في دراسته لفلسفة ابن رشد على أن العقل يستند على الملاحظة والاختبار، أما القلب فيسلك طريق القبول

[1] – ينظر: أحمد لطفي السيد. قصة حياتي. ص: 133– 134.

[2] – ينظر: حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ص: 77.

[3] – المرجع نفسه. ص: 81.

بما تحويه المنزلة بدون أن يتفحص أسسها. ومواضيعه الخاصة إنما هي الفضائل والرذائل والحياة الأخرى، وما يتوصل إليه الواحد منهما لا يمكن للآخر دحضه، لذلك يجب أن يحترم الواحد الآخر وألا يتجاوز الواحد حدود الآخر؛ فالفصل بين العلم والدين حاجة لابد من تحققها. كما أن الفصل بين السلطتين المدنية والدينية أكثر من ضرورة، من أجل تحقيق المدنية والعدل والمساواة والأمن والحرية والعلم وفوق كل هذا تحقيق التقدم على حد تعبيره[1].

بناء على ما سبق، نقول إن الليبيراليين العرب أدركوا أهمية تأسيس مشروع نهضوي يهدف إلى تجاوز التخلف الفكري والفوات الحضاري العربي الذي نحن غارقون فيه، والخروج من وحل الانحطاط، والأهم من هذا تحرير العقل العربي من الجمود والتعصب بشكل خاص، ولقد سعى كل منهم على طريقته إلى الإفادة من المشروع النهضوي الأوروبي، وتجربة الدولة الأوروبية الحديثة ومفاهيمها ومكوناتها، أو حتى تقليدها، كما سعى فريق آخر إلى التوفيق بين الثقافتين العربية والغربية.

ولقد شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر الارهاصات الأولى لهذه المساعي الحثيثة والمناداة بضرورة الإصلاح الديني وتحرير العقل وتكريس العقلانية كمنهج أساسي ووحيد لتحقيق النهضة بمعناها الحقيقي[2]؛ غير أن هذه المشاريع في مجملها حققت فشلا ذريعا، واستحال تحقيقها على أرض الواقع لأن المفاهيم لم تؤخذ إلا قشورا منفصلة عن منبتها الغربي، استعيرت من أجل أن تستنبت في بيئة مغايرة لها خصوصيتها أيضا، ففشلت في ميدان التطبيق.

وبذلك تكون مأساة الداعية الليبيرالي الانتقائي أعمق من مأساة الشيخ، لأنه يتابع حركة الغرب بصورة لاهثة، ويكتفي في الغالب بالمواكبة والمتابعة السطحية والنداء المستلب[3]، ولعل ما يمكن أن نستدل عليه في هذا الموضع هو تأثر الليبراليين العرب الواضح بمبادئ وشعارات الغربيين.

يقول العروي معبرا عما أسماه بمأساة المثقف الليبيرالي: "يتراءى (...) لعيني مثقف النموذج الثاني المشار إليه فيما تقدم، فهو كمتحرر متطابق مع تحرره لا يعتبر أنه يجب عليه اللجوء إلى هذا التبرير. على العكس، أنه يحكم وبقسوة على ماضي مجتمعه، ويعزى إخفاق هذا المجتمع إلى الاستبدادية الشرقية، وعلى الفكرة المنتشرة على نطاق واسع، القائلة بأن الحضارة الأوروبية هي حضارة مادية يرد بأن حضارة تستبدل العمل البشري بالآلة تكون أكثر

[1] – ينظر: حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ص: 82.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 62

[3] – ينظر: كمال عبد اللطيف. الفكر الفلسفي في المغرب. قراءات في أعمال العروي والجابري. ص: 47.

روحية من تلك التي تخشى من أن تزاحم الآلة الإنسان، وخارج نطاق التحررية السياسية وإيمان لا تشوبه شائبة في منافع التربية، يتميز هذا الاتجاه بنفعية معادية عمدا لأوجه اللطافة والدقة في الثقافة القديمة الكلاسيكية"[1].

فلقد كان تأثر النهضويين العرب واضحا بأفكار النهضة الأوروبية ومفاهيمها وقيمها ومعاييرها، كما كان إعجابهم بها لا شك فيه، وقناعتهم كانت كبيرة بضرورة نقلها إلى الوطن العربي، بهدف تحقق المدنية والدولة المتمدنة والرغبة كانت كبيرة أيضا في نقل أفكار النهضة الأوروبية إلى البلدان العربية للخروج بالمجتمعات العربية من الانحطاط إلى التقدم والمدنية[2].

وعلى عكس السلفي الذي ينغرس –بحسب العروي– في وحل الماضي، يقابله الليبيرالي بواقعه التعيس في تعلقه بأوهام من نوع آخر، في تصوره أنه حقق نوعا من التقدم غير أنه لم يمسك سوى بقشور الحضارة الغربية.

لقد تبنى لطفي السيد –كما هو معروف– مبادئ الليبرالية رغبة منه في تجاوز ما اعتبره فكرا تقليديا متحجرا، واعتبر بذلك (أستاذا للجيل) و(قائدا للتنوير) ولكن ومما لاشك فيه أن مثله مثل كثير من المفكرين العرب المتأثرين بالمفاهيم والتيارات الغربية، ممن استعاروا المفاهيم متغافلين عن منشئها الغربي والذي يختلف جوهريا مع المرجعية العربية الاسلامية، والملاحظ أن الليبرالية دخلت إلى الثقافة العربي كمفاهيم وأفكار وليس كنسق أو مذهب منظم (جاهز) والليبرالية في الثقافة العربية مصطلح مائي.

ج– فنائية الوعي الانتقائي:

يبدو إذن، كيف أن السلفية كانت قد حملت بذور فنائيتها، ليس هذا وحسب، بل إن الليبرالية تميزت أيضا بـ (المائية) مصطلحا ومفهوما، وعلى الرغم من ذلك نجد إصرارا كبيرا من بعض المثقفين العرب في تمسكهم بهذا المصطلح المائي وتغافلهم عن إشكالياته، فهو مصطلح مفخخ، فلقد عمدوا إلى استعارته ولم يبدو أدنى مبادرة للإسهام في صناعة شيء ذي بال حول الليبيرالية، مفهوما وفكرا وممارسة[3].

من المهم أن أشير في هذا الموضع إلى أن الليبرالية، سواء كمصطلح أو كمفهوم تميز باضطراب مفاهيمي مثله مثل أي مجال معرفي آخر، فكما ذكر البريدي فهو يؤكد أنه مصطلح بلا هوية!، منذ تعريبه للثقافة العربية، والأهم من هذا أنه مصطلح مائي بحسب تعبير البريدي إذ يقول: نلحظ من خلال التحليل المتأني للأدبيات الغربية أن ثمة التباسا وغموضا شديدين يلفان المصطلح، حيث لا اتفاق حول تاريخ المصطلح فضلا عن تشكلاته

[1] – عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. ص: 118.

[2] – ينظر: حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ص: 77.

[3] – ينظر: عبد الله البريدي. السلفية والليبيرالية. ص: 63.

ومعانيه ومبادئه ومجالاته ومقوماته المتضادة أحيانا؛ إن هذه الضبابية والتي خلقت غموضا حول المصطلح؛ فهل هو الحرية، أم التحرر من السلطات، أم عدم تدخل الحكومات في الشؤون الاقتصادية أو الاجتماعية، أم حقوق الإنسان، أم الفردانية، أم العدالة، أم التعددية الفكرية أو السياسية أو العقائدية؟[1]، وغيرها من المعاني التي لا حصر لها.

من خلال هذه التساؤلات تتعقد المسألة أكثر فأكثر ويتداخل المفهوم تداخلات شديدة التعقيد مع الديموقراطية والتحررية والعلمانية والدين والدولة إلى غير ذلك، فـ "بعض الباحثين يشير إلى أن الليبيرالية* انبثقت في الثقافة الغربية في القرن الرابع عشر الميلادي من أطروحة "الإنسانية" التي عارضت سلطة الكنيسة وجبروتها وتحكمها بمصائر الناس ومعاشهم في بواكير النهضة الأوروبية، وقد دخل المصطلح الانجليزية في ذلك القرن من الكلمة اللاتينية Liber"[2].

ومن منظور آخر، يلخص البريدي مأزق الليبرالية، أو مآزقها فيما اصطلح عليه بـ (المائية)؛ فيما يتعلق بمشكلاتها المفاهيمية والمنهجية حيث يرى أن "الليبرالية العربية وإن كانت تصدر عن الفكر الغربي بالدرجة الأولى، إلا أنها تتلقف أي إسهامات فكرية أخرى، مع تهميش كبير للإطار العربي الإسلامي"[3]، والمشكلة أن اغلب الليبراليين العرب لديهم قناعة بهذه المسألة كما رأينا سابقا، وهي ضرورة تجاوز الفكر العربي الإسلامي، ويرون في هذا التهميش سبيلا للانفتاح الفكري الليبرالي، غير أن هذا الاعتقاد –كما يرى البريدي– ضرب من (المائية) التي تقود الفكر الليبرالي إلى استبطان كم هائل من الأفكار والمصطلحات والآليات المقترحة التي تضعف الجانب التراكمي في الثقافة العربية المعاصرة ولا يقويها؛ فمن خلال الانفتاح على الفكر الغربي والذي يؤدي إلى الانفتاح على الفكر الإنساني، هذا الانفتاح الذي انتج أنتج زخما كبيرا من المصطلحات والمفاهيم والأدوات الإجرائية مما أدى إلى التشويه والتشويش في آن.

وللإشارة فإن المشكلة ليست في الانفتاح، ولكنها في المائية التي تتلبس بها الليبرالية حين لا تضع حدودا ولا ضوابط لعملية نقل ذلك الكم الهائل والمعقد من الأفكار التي تنطوي على تحيزات الآخر بجانب تحيزات الأنا، فمسالة التحيزات هذه تعمل على التشويش والتشويه لدينا، لأنها تملأ الجهاز المعرفي الليبرالي بزخم كبير من المفاهيم

---

[1] – ينظر: عبد الله البريدي. السلفية والليبيرالية. ص:54.

* – ثمة إجماع على أن رفاعة رافع الطهطاوي هو أول من ترجم كلمة Liberal حيث ترجمها إلى "حري" وجمعها "حريين" من الحرية، ويشير أحد الباحثين إلى ان الأكثرية استثقلوا تلك الترجمة، فمالوا إلى استخدام الكلمة الأجنبية "ليبرالي". ينظر هامش: 56.

[2] – المرجع نفسه. ص: 56.

[3] – المرجع نفسه. ص: 66.

والمصطلحات والمسلمات والافتراضات والقيم وأنماط التفكير وغيرها فضلا عن فضلا عن زيادة درجات التعقيد والتسبب في إبطاء العمليات الذهنية لمعالجة القضايا والإشكالات والجدليات[1].

أما المأزق الثاني فهو المائية الثقافية، فعلى العكس من التيار السلفي الذي ينغلق على نفسه، رافضا أي نوع من أنواع الحوار أو الجدل مع أي جهة خارجية أخرى، تنفتح الليبيرالية بكل ما تحمل الكلمة من معنى، فالليبرالية بهذا المعنى غالبا ما تفتح آفاق الحوار والمناقشة والجدل مع الجميع، ولكن المشكلة عندها هي تمييع القضايا وتبني النسبية المطلقة، فتجدها دائما تظهر بآراء لا قطع فيها ولا حسم، بل هي مجرد قراءات شخصية، حيث لكل قراءاته، فلا ضوابط تضبطها، حتى القضايا المحورية يذهب فيها الليبرالي إلى محو حدودها وتغيب معالمها، ومن أهم القضايا التي كانت نتيجتها وخيمة قضية الهوية، والتي يعتبرونها هراء لا معنى له، مما جعل "الآخر محورا موضوعيا للتفكير بالذات لدى الليبرالية العربية، وهذا مكمن داء عضال!"[2] وهي بذلك تمارس ضربا من المائية الثقافية من خلال فتح قنوات الحوار دون أدنى قيد مما تسبب في تميع قضاياها لأن لا شيء مرفوض بالنسبة إليها، كيف لا وأهم ما تقوم عليه الحرية المطلقة.

والليبرالية تلتبس بالمائية الجماعية أيضا، حيث لا تقيم وزنا للضوابط والمعايير التي تشكل الإطار الاجتماعي الواحد، له ثوابته وحدوده وظروفه، بحجة الانفتاح والانخراط مع الآخر وعدم الالتزام بالحدود الفاصلة بين ثقافة وأخرى، خوفا منهم من الانخراط في صفوف التقليديين والمتشددين والرجعيين! ، ومن ثم فإن الانفتاح الكلي لليبيرالية وخلو مبادئها من أية ضوابط جعلها تتصف بالتمييع، ما تأكيدها على تحررها إلا لكي لا يقال بأنها رجعية متخلفة، فالليبراليون الجدد يعتبرون أن الأحكام الشرعية وضعت لزمان ومكان معين وأنها غير ملزمة كحجاب المرأة وميراثها وتوليها للمناصب القيادية العليا، ويؤكدون على العلمانية وتأسيس المجتمع المدني كركائز لليبيرالية الجديدة[3].

ليس هذا وحسب، بل إن الليبيرالية أيضا وقعت في مأزق المائية التاريخية حيث تجتهد "في (بيع) تاريخها الذي تملكه بثمن بخس لا يكفيها (لابتياع) تاريخ لا تملكه! فهي تفرط بما في يدها ولا تقبض ما في يد غيرها، ومن علامات ذلك أن كثيرا من الليبيراليين العرب يستخدم مصطلح (العصور الوسطى) إشارة إلى التخلف والرجعية، مع أن العصور الوسطى تلك –كما يعلم الجميع– هي عصور العلم والتقدم والنهضة والعافية الحضارية

[1] – ينظر: عبد الله البريدي. السلفية والليبيرالية. ص: 67- 68.

[2] – المرجع نفسه. ص: 68.

[3] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 71.

العربية الإسلامية، وفي هذا جناية كبيرة على العقل الجمعي العربي الإسلامي ونسف للتراكمية فيه بتقطيعه وتشويه أجزائه وبعثرتها؛ سواء كان ذلك في جوانبه وتجاربه المشرقة أو جوانبه وتجاربه المظلمة"[1].

ولا نجد هنا أبلغ تعبيرا مما وصف به العروي حال الليبراليين العرب، حيث يقول: "هؤلاء هم ضحية إغراء الغرب، حيث تنعكس الليبيرالية الأوربية في أذهانهم انعكاسا تاما في الوقت الذي تواجه تلك الليبرالية في أوروبا ذاتها هجومات من كل جانب، تتشابه سيرهم مهما تباعدت أوطانهم: يساهمون في البداية ولمدة قصيرة في الحياة السياسية ثم يتفرعون للعمل التربوي تخونهم الظروف، وضمن المجابهة الكبرى بين أوروبا وغيرها يعيشون وحدهم ما يشبه المأساة، بسبب مغايرة الليبيرالية لمجتمع لم تنشأ فيه، نرى بعضهم ينساق إلى اليأس وينكفئ نحو قيم التقليد"[2].

لقد اقتنع النهضويون الليبراليون إذا بأفكار النهضة الأوروبية: العقلانية واحترام استقلالية الفرد وحقه في القرار (فلسفيا وفكريا) وفصل الدين عن الدولة (سياسيا)، وإقامة الصناعة وتطوير الزراعة ودعم التجارة (اقتصاديا)، ونشر التعليم وافتتاح المدارس (تربويا)، وتحديث المجتمع في ما يتعلق بأنماط الحياة اليومية والتقاليد الحديثة، بل والقيم الحديثة، إضافة إلى إيمانهم بمفاهيم الدولة الحديثة ومعاييرها: مرجعية المواطنة، المساواة، الحرية، الديموقراطية، فصل السلطات فصل الدين عن الدولة...[3] ، فماذا كانت النتيجة غير وعي غارق في الاغتراب الفكري والثقافي، ومن ثم فلقد أصبح الغرب –حسب تصورهم- الوجهة الأولى للتمدن والتحرر، فحينما عجز الشيخ في مشروعه التوفيقي بين الدين والمدينة الأوروبية، يقف الليبيرالي –أو رجل السياسة بحسب العروي- موقفا مناقضا، حيث يبعد المسائل الدينية عن ميدان اشتغاله نافيا الصراع الدائر بين سلفه والفكر الغربي.

ومن ثم فإذا كان الشيخ يعيش فترة متجاوزة من تاريخه، فإن رجل السياسة متهم بعدم استيفاء الأفكار السياسية والليبرالية من منابعها الأصلية، فلطفي السيد والجيل الذي سار على نحوه لم يتعلم أبجديتهما السياسية في مؤلفات جون لوك ومونتسكيو ولا حتى في كتب أرسطو بل تعلما ذلك في مؤلفات رجال فقط كان فكرهم في المناخ النادر الهواء مناخ أواخر القرن التاسع عشر كل بذرة باعثة للحياة"[4]، فالشيخ السياسي عند العروي أو الداعية السياسية، يتميز بالمرونة وأنه مثل المطاط فهو إسلامي ليبيرالي، وقومي ووطني، واشتراكي ورأسمالي، ومؤمن بكل أصناف التعددية بدء من التعددية الحزبية والزوجية والثقافية واللغوية.. وغيرها من التعدديات التي تجعله يغرق

[1] – عبد الله البريدي. السلفية والليبيرالية. ص: 72.

[2] – كمال عبد اللطيف. الفكر الفلسفي في المغرب. قراءة في أعمال العروي والجابري. ص: 47.

[3] – ينظر: حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ص: 78.

[4] – عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 45.

في المائية بامتياز، فهو ضائع غير محدد المعالم، تتجاذبه كل الأطراف وفي جميع الاتجاهات تفقده فعاليته وتجعله يتيه عن مقصده ومبتغاه.

وآية القول، فما يأخذه العروي على موقف السيد وتبنيه للحرية بمفهومها الليبرالي، هو أنه يعتبر "الليبيرالية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان"[1]، إلا أن الحرية بمفهومها الليبرالي كانت قد مرت بمراحل عدة قبل نضجها، فمن مرحلة التكوين حيث كانت وجها من وجوه الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهوم الفرد ومفهوم الذات، إلى مرحلة الاكتمال، ثم مرحلة الاستقلال، انتهاء بـ مرحلة التقوقع حيث أصبحت تعتبر أنها محاطة بالأخطار ون تحقيقها صعب إن لم يكن مستحيلا، ومن ثم، ف السيد لم يوضح أي شكل من أشكال الليبيرالية او بمعنى أصح الحرية التي شدد وسعى إلى تحقيقها في المجتمع المصري؟ ذلك أنه بحسب العروي ف "يجب على المتحدث أن يوضح منذ البداية أي نوع من أنواع الليبرالية"[2].

فهل أن تأثر لطفي السيد بليبيرالية بعض فلاسفة عهد النهضة التي لم تكن سوى وجه من أوجه الإنسية الأوروبية؟ أم هي ليبيرالية القرن الثامن عشر التي كانت سلاحا موجها ضد الإقطاع والحكم المطلق؟ أم ليبرالية القرن التاسع عشر التي نقدت الدولة العصرية المهيمنة على الأفراد والجماعات، أم هي ليبيرالية نهاية القرن العشرين والتي تلتقي في كثير من مطالبها مع طوبى الفوضوية والتي تعتبر أن الشر كله في الدولة المسؤولة عن تنظيم حياة الناس وتضييق الخناق على مبادرة الفرد؟[3]

ومن ثم فإن في مشروع لطفي السيد أولا فوضى المفهوم وضبابيته، لم يقدم السيد تحديدا لما يهدف إلى تحققه في المجتمع المصري، ما يجعل تطبيقها على أرض الواقع شبه مستحيل، لأن المشكلة تظهر على مستوى التطبيق، فكل ليبرالية من السابقة تحمل تراكما فلسفيا ومرجعيات، والحديث نظريا لا مشكلة فيه غير أن الوقوع في المأزق يظهر أثناء تطبيق المفاهيم دائما، ومن ثم فالليبرالي العربي (ممثلا في لطفي السيد) يعيش طوبى كما التي يعيشها الشيخ (السلفي) فكل منهما بقي مشروعه معلقا، بل مجرد حلم لا يمكن تحققه على أرض الواقع، والمشكلة أيضا هي الاغتراب الذي يعيشه الليبيرالي كما السلفي اغتراب عن الواقع، حيث يحاول كل منها أن يعيش في واقعه بوعي غير وعيه.

---

[1] – عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 49.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 49-50.

[3] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 50.

4- أزمة المثقف في الفكر العربي المعاصر:

قدم العروي في الأيديولوجيا العربية المعاصرة تصنيفا-إن صح القول- لأنماط الوعي في العالم العربي، أقصد السلفي والليبيرالي وداعية التقنية، غير أنه يعود في العرب والفكر التاريخي ليكون أكثر دقة وتحديدا، ليحصر أشكال الوعي في السلفية والليبرالية، وهما الممثلان الرئيسيان حيث "لم ينتج السلفي والانتقائي، وهما الممثلان الرئيسيان للأيديولوجية العربية المعاصرة*، أي برنامج ثقافي يسمح بإلغاء أحوال التأخر الثقافي، وتحقيق نهضة ثقافية، تتيح للعرب التصالح مع ذاتهم، بواسطة تمثل المنجزات الثقافية المعاصرة المتحققة خارج وطنهم"[1].

يشير كمال عبد اللطيف – بناء على رأي العروي- إلى أن كلا من المثقف السلفي والليبرالي لم ينتج أي شكل من أشكال التقدم، ولم ينجح كذلك في أن يتبنى أفكارا أنتجها الآخر وينجح من خلالها في تحقيق النهضة، يقصد بذلك الليبيرالية ومبادئ عصر الأنوار، والماركسية التي خَلَّصَتْ ألمانيا من التأخر حيث تجاوزت ما كانت عليه قبل 1808م، ويركز تحديدا على الشيخ (السلفي) صاحب الفكر المتحجر الذي يتبنى فكرة شمولية وكونية، وهي الفكر الإسلامي بصفة لا مشروطة ولا تاريخية، كما أنه يعتمد الإطلاقية في الكثير من الأمور دون قبول مناقشتها، أو الاجتهاد فيها.

يمكن حصر مأزق المثقف العربي في النقاط التالية:

أ- تداخل الوعيين السلفي والليبرالي:

يشير العروي إلى فكرة هامة وهي أن كلا الاتجاهين كطرفي جدال يتحاوران فيما بينهما ويحاوران الآخر، دون أن تكون هناك جدوى لا من المحاورة الأولى ولا من الثانية، حيث يقول: "يحاور الاتجاهان معا-السلفي والليبيرالي- ذاتهما كما يحاوران الغرب من زاوية تنفي كل إمكانية للتجاوب التاريخي مع الذات ومع الآخر"[2].

يؤكد عبد الله البريدي هذه الفكرة، حيث يرى أن هناك تداخلا بين السلفية والليبرالية من خلال ثنائيتي (السلفية الليبرالية) و(الليبرالية السلفية) فيقول أن المأزق الحقيقي هو التمازج الذي نتج عن تداخل السلفية والليبرالية، إذ تمارس السلفية نوعا من الليبرالية حين تبيح لنفسها –بصفة مطلقة أو شبه مطلقة- قدرا من الحرية

---

* – ذكر كمال عبد اللطيف أن العروي قدم في الأيديولوجية العربية المعاصرة نمذجة ثلاثية لممثلي الثقافة العربية: الشيخ، والسياسي الليبيرالي، وداعية التقنية، لكنه في العرب والفكر التاريخي اعتمد نمذجة ثنائية بناء على معيار منطق الفكر كأساس للتقسيم، فأصبح المثقفون ينقسمون في نظره إلى صنفين: أغلبية تفكر حسب المنطق السلفي وأقلية تفكر بمنطق ليبيرالي انتقائي.

[1] – كمال عبد اللطيف. الفكر الفلسفي في المغرب. قراءات في أعمال العروي والجابري. ص: 46.

[2] – المرجع نفسه. ص: 47.

ضد الآخر غير المسلم أو غير السلفي متخذة من شعارات محاربة البدع وحماية التوحيد حجة لها في ذلك، بل وصلت حد التكفير أو التفسيق لمن تراهم خارج دائرتها، والعجيب أن هذه التهم قد طالت رموزا كبيرة كابن حجر والنووي ووصل الحال ببعضهم أن أوصى بإحراق كتبهم، وبالمقابل تمارس الليبرالية لونا من السلفية حيث لا تلبث أن تعود إلى السلف وإلى مقولاتهم ومواقفهم، ولكنه سلف غير سلف العرب بل هو سلف الآخر[1]، ومن ثم، يتضح عمق المشكلة التي وقع فيها الوعي العربي، من خلال الضياع بين تيارين لا يلتقيان، أو هما وجهان لمشكلة واحدة هي تعميق التأخر التاريخي.

لا يمكننا أن نقول هنا إلا أن طوبى الشيخ تتردد على شكل حنين، وطموح المثقف الليبيرالي يرد إلى تبعية غير واعية، وهما معا يكرسان استمرار غياب الوعي التاريخي البديل، مما يكرس ما سماه كمال عبد اللطيف بالعقم الثقافي الذي بقي مميزا للمؤسسة الثقافية العربية على جميع الأصعدة، السياسة والاقتصاد والاجتماع، ثم في المؤسسات القاعدية للمجتمع: الأسرة والمدرسة والمصنع. ومن خلال ذلك فإن ممثلي الأيديولوجية العربية يعيشون انفصاما واقعيا رهيبا، فهم عندما يستبعدون المنظور التاريخي؛ أو بمعنى آخر يعيشون غربة وعي عن واقعهم وتاريخهم، حيث لا يرون ما يجري أمامهم، فهم بذلك لا يميزون بين الحنين الرومانسي، والطوبى المتخيلة، ومجريات الأمور في التاريخ الفعلي الذي يواكب وجودهم، ويؤطرهم من خلال صيرورته[2].

إن هذا الانفصام الذي تعيشه أشكال الوعي عن واقعها لم يكن نتيجة صدفة، ولكن له مبرراته، تمثلت في أحداث وهزائم متتابعة إن لم نقل نكسات مر بها العالم العربي على مر سنين طويلة، أهمها "فشل التجربة الثقافية الليبيرالية في مصر في الثلاثينيات، وانتكاسة التجربة الناصرية بعد ذلك، ثم إخفاقات الحركة القومية في المشرق، وتعثر الحركة السياسية في المغرب العربي، وغياب المشروع الأيديولوجي الواضح والمبني في تجربة المغرب الحزبية، وكل ذلك عبارة عن نتائج تمتلك كثيرا من صلات القربى مع سيادة المنحى والمنظور السلفي والانتقائي في الفكر العربي المعاصر"[3]؛ يشير الباحث إلى أن ربط هذه الأحداث بأنماط الوعي وفشلها في تحقيق أدنى وعي بالتقدم والتاريخ، لا يعني أن الأولى نتيجة للثانية أو العكس ولكن لأنه لا يمكن الحديث عن الواحدة في معزل عن الأخرى.

ومن ثم فانفصال ممثلي الأيديولوجيا عن واقعهم وتاريخهم يؤدي مباشرة إلى فشل ذريع في تشكيل أيديولوجيا عربية، والاكتفاء فقط –في عالم متصارع يسعى فيه كل واحد إلى تحقيق ذاته– قلت الاكتفاء فقط، إما

---

[1] – ينظر: عبد الله البريدي. السلفية والليبيرالية. ص: 73.

[2] – ينظر: كمال عبد اللطيف. الفكر الفلسفي في المغرب. قراءات في أعمال العروي والجابري. ص: 48.

[3] – المرجع نفسه. ص: 48-49.

بالدفاع عن قيم بالية، وإما السعي الأعمى وراء أيديولوجيا الآخر دون وعي حقيقي بها؛ بمعنى أن منتجو الايديولوجيا الإصلاحية والثورية في الوطن العربي –منذ منتصف القرن العشرين– لا يدركون أهمية البعد التاريخي في التفكير في التطوير السياسي والاجتماعي والثقافي، وأهميته كذلك في تحديد موقع الذات في علاقتها بصيرورتها التاريخية داخل عالم متطور ومتصارع[1].

وفي المقابل يعطي برهان غليون أملا بأن الواقع العربي لا يَعْدِمُ وجود قوى يمكن تغيير الوضع من خلالها إلى الأفضل، فهناك بحسب تعبيره قوى تغيير اجتماعية جدية ومخلصة، غير أن المشكلة هي أنها لم تكتمل وحبست نفسها في أفق الأزمة، ليصبح همها الوحيد الدفاع عن مواقف ونظريات سابقة فاتها الواقع والزمن لتؤكد بقائها وتحفظه في حدود الوجود الجامد والراكد خوفا مما يحمله لها تبديل رؤيتها وأفكارها؛ بمعنى خوفا من النتائج، والتي قد تشكل خطرا على استمرار قياداتها، ومن ثم فلقد تراجعت كلها إلى مواقف دفاعية، والأهم من هذا حرمت نفسها من فائدة النقد الذاتي والمراجعة الموضوعية لتجربتها. وبقيت دائما في موقع المدافع عن الماضي، وفشلت بذلك في استرجاع المبادرة التاريخية[2]؛ وللإشارة فقط فإن النقد الذاتي بحسب العروي هو أول خطوة في الفكر التاريخي أساس التقدم وبديل التأخر.

ب– تزامن أم تعاقب الوعيين، المشيخي والانتقائي؟

بناء على ما تقدم، نجد العروي دائم التساؤل حول أنماط الوعي في الأيديولوجيا العربية، هل توالت أم تزامنت في سياق زمني واحد في العالم العربي، حيث إن هذه المسألة جوهرية جدا في مقاربته السابقة، لكن الجدير بالذكر أن هذه المقاربة سوف لن تكون ذات جدوى إذا لم تكن محكومة بشرطين أساسيين؛ أولهما أن نضع في الاعتبار، أو إن صح التعبير أن "نفترض أن الدول العربية كَوَّنَت ولا زالت تُكَوِّن وحدة ثقافية بحيث يستفيد كل بلد من إنجازات البلدان العربية الأخرى، ويجب ثانيا أن نفترض أن العهد الحديث لا يبدأ في العالم العربي إلا مع الاحتلال الاستعماري"[3] أو حملة نابوليون على مصر وما جاء بعدها، فإذا اعتمدنا غير ذلك، أو إذا نظرنا لكل بلد عربي بمعزل، أو افترضنا أن عصر النهضة العربية بدأت قبل الاحتلال الأوروبي، فإن النمذجة السابقة سوف تفقد معناها ومغزاها ولا يبقى للأيديولجية العربية المعاصرة أي منطق تتسق به وترتكز عليه.

[1] – ينظر: كمال عبد اللطيف. الفكر الفلسفي في المغرب. قراءات في أعمال العروي والجابري. ص: 49.

[2] – برهان غليون. اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والليبرالية. ص: 13.

[3] – عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 49.

من الواضح من خلال كتابات العروي أنه مَثَّلَ للنمذجة المذكورة بثلاث شخصيات عربية، مثلت نسق الايديولوجيا العربية المعاصرة، الشيخ محمد عبده ممثلا للتيار السلفي، لطفي السيد ممثلا للتيار الليبيرالي، في حين أخذ سلامة موسى كأفضل ممثل للتقانة والعلم، والذي جاء مناهضا للشيخ والسياسي، حيث يذكر العروي أن هؤلاء الثلاثة كل في اتجاهه الفكري وسياقه الزماني أفضل ممثلين وأوضح*، ليس بالنسبة لمصر فقط كما أراد لطفي السيد بل بالنسبة للوطن العربي بأجمعه، وعلى الأخص كل بلد عربي عرف الاحتلال الأوروبي.

لقد اكتسب محمد عبده –نظرا لشيوع فكره وانتشاره الواسع– لقب المؤثر الأول في تيارات الفكر العربي والإسلامي الحديث، وساعده في ذلك تتلمذه على يد أستاذه جمال الدين الأفغاني الذي لم يكن عربي الأصل كما هو معروف، غير أنه عَرَّفَ العرب بتجربة مسلمي الهند الذين عرفوا الاحتلال الأوروبي قبل العرب بما يقارب القرن تقريبا، فلقد حَدَّثَ العرب عن الاستعمار قبل أن يجربوه ، وقبل أن يضطروا إلى مواجهة مشكلات مصيرية عويصة، كان عبقريا حقا، فلقد اختزل في نظرة واحدة ما لم نستطع نحن أن نَتَمَيَّزَهُ إلا بالتدرج وعلى مدى ما يفوق الخمسين سنة، كانت دعوته غامضة ملتبسة لفرط ما تجاوز ما كان لما سيكون، غير أن من نقلوا عنه ما سمعوه منه لم يفقهوا كل ما أشار به عليهم[1].

وكما سبق الذكر، فإن العروي يؤكد أن جمال الدين كان أول من اعتبر الشرق والغرب بمثابة خصمين متصارعين، ومن المتعارف في أن محمد عبده تتلمذ على يديه وتعلم منه في القاهرة كيف يتمثل المشكلات التي ستواجه لا محالة المجتمعات الإسلامية، كما أن لطفي السيد تلقى منه في الأستانة أصول كلمات دستور وديموقراطية، ليس هذا وحسب بل إن سلامة موسى أخذ منه عبارة (الصناعة، العلم، التطور) واختارها عنوانا لدعوته، ليكون بذلك منبعا لكل الدعوات النهضوية العربية فيما بعد حيث استقى من علمه وتتلمذ على يديه أقطاب النهضة العربية، كل هذا مُسَلَّمٌ به، ولكنه وبكل أسف كان صوت الواجب أكثر مما كان صوت الواقع، ولا ننسى موقفه من الحكم المستبد والذي يميز الشرق بخاصة، حيث لا يمكن لأمر مصر والشرق برمته من أن يصلح إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا وعادلا يحكمه على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان[2].

يمكننا القول في هذا المقام بأن جمال الدين الأفغاني، وإن لم يكن عربيا فقد كان المؤثر الأكبر في مختلف تيارات الفكر في العالم العربي*، ذلك أن دعوة الأفغاني تضمنت كل الدعوات التي تلتها، دعوة الشيخ ودعوة

---

* – – نذكر فقط أنه تراجع عن داعية التقنية في العرب والفكر التاريخي.

[1] – ينظر: عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 50.

[2] –ينظر: المصدر نفسه. ص: 50-51.

* – من المؤكد وبحسب المصادر التاريخية المختلفة أن الأفغاني كان المؤثر الأكبر في جميع أنماط الأيديولوجيا العربية باختلاف اتجاهاتها، فقد كان له تأثير لا شك فيه في الوعي السلفي ممثلا في محمد عبده، والوعي الليبرالي ممثلا في لطفي السيد كما سبق الذكر.

الديمقراطي الليبرالي ودعوة العالم التقني، لكن كبذرة فقط لم يكتب لها الوصول إلى المبتغى، في مجتمعات لم يكتب لها أن تدخل التاريخ إلا بعد الهزيمة والاحتلال، كما لم يكتب لها أيضا أن تفلت من ربقة الاستعمار إلا بمحض صدفة بعدما عبث بها القدر، هذه الصدفة التي جعلت المجتمعات العربية غارقة في بحر الخمول والكآبة، حيث لم نألف من المفكرين الإصلاحيين أن قدموا طرحات حول قضايا المصير إلا بعد أن يدخل العدو ويستقر، وبالتالي لم يستطع أحد أن يدرك سوى جانب بسيط فقط من دعوة الأفغاني التي كانت ستختصر الكثير علينا، وتمكننا من الاستفادة من تجربة الهند.

إن المسائل السابقة لها ارتباط كبير بطبيعة تعاقب أو تزامن أنماط الوعي –بحسب العروي– فمن الممكن تَمَثُّلُ تعاقب هذه الأشكال الثلاثة، لكن من الصعب النظر في تزامنها في واقع زمني واحد، فمن الواضح أن وعي الشيخ مرتبط بالمجتمع الخاضع للاستعمار المباشر، مجتمع يظل فيه الحكم لفئة من العهد السابق حتى بعد انهزامها وخضوعها للسلطة الجديدة. ومن المفهوم أيضا أن الوعي الليبرالي مرتبط بالطبقة البرجوازية الجديدة المتولدة عن تفكك النخبة القديمة وتكيفها مع الوضع المستحدث[1].

نسجل إذن، أن هناك فرقا بين تزامن و تعاقب أنماط الوعي في واقع عربي واحد؛ فالنسبة للتعاقب، فلقد أورد العروي مفارقة تخص شكل الوعي الواحد وكيف يتغير بشكل معين بتغير الواقع؛ بمعنى آخر كيف يتأقلم مع الوضع الجديد خاصة إذا كان منافيا لوعيه، وأعطى مثالا على الليبيرالي لطفي السيد، الذي تتلمذ على يدي الشيخ محمد عبده في البداية ثم تغير وعيه بين الحالة الأولى وتحوله إلى رمز لليبيرالية بعد الحرب العالمية الثانية حيث أصبح لسان حال الحزب الوطني في مصر، وهذه مفارقة هامة، حيث تظهر كيف أن الظروف تؤثر في الوعي وتحدد مساره، إذ تتبدل أحواله بتبدلها.

كما لا تفوتنا الإشارة هنا إلى أنه لا سبيل لإنكار تساكن أشكال الوعي في الدولة الواحدة، غير أن التساكن يبدو أقل أهمية منهجيا من التعاقب الزمني أو الدياكروني، فبحسب العروي فإن التعاقب، إن لم نقل التولد، هو الذي يعير لكل شكل وعي وزنه النوعي، على أن يكون هذا التعاقب في بلد واحد، فيسهل علينا تقييمه والحكم عليه وإلا كان حكمنا مشوها مبتورا، أما عن قضية حضور أشكال الوعي في الوطن العربي؛ بمعنى كيف يمكن أن نعتبر البلاد العربية موحدة ثقافيا، فقد يتجاوز بلد عربي شكلا من أشكال الوعي فيجد ذلك الوعي في بلد عربي آخر ميدانا خصبا يساعده على الاستمرار في التأثير. فينتج على هذا أن حامل رؤية ما لا يؤثر بنفس القوة على مستوى مجموع البلاد العربية في نفس العهد[2] ؛فلقد حدث وأن فقدت دعوة محمد عبده

[1] – الفكرة عن: عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 51–52.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 52.

بريقها وجاذبيتها في مصر فتلقاها شباب علماء المغرب بشغف كبير ولاقت رواجا، أضف إلى ذلك ما حدث مع عبد الرحمن الكواكبي الذي لم يكن باستطاعته استمالة عدد كبير من التابعين له في سوريا ووجد في مصر مبتغاه، والأمر ذاته بالنسبة لسلامة موسى الذي لقي رواجا في المغرب على عكس ما لقيه في المشرق العربي.

ت- **اغتراب الوعي، أو الوعي الشقي:**

إن الإشكالية التي يطرحها العروي من خلال ما سبق، ليست تحديدا لأنماط الوعي في الأيديولوجيا العربية فحسب، وإنما ما حدث عند كلا الوعيين من إلغاء للبعد التاريخي، أو بمعنى أصح اغتراب في الوعي، فالمثقفون العرب يفكرون وفقا لمنطقين؛ تفكر الغالبية العظمى منهم بحسب المنطق التقليدوي (السلفي) والباقي بحسب المنطق الانتقائي[1]؛ إلا أن هذين الاتجاهين يعملان على إلغاء البعد التاريخي، ولكن من المؤكد أن البعد التاريخي يمكن أن يمحى من فكر المثقف ولا يمكن أن يمحى في الواقع، فالحقيقة التي لا يمكن إغفالها هي أن التاريخ من حيث هو بنية ماضية-حاضرة يشكل الشرط الحالي للعرب لتدارك التأخر، أو بمعنى آخر فالفكر اللاتاريخي لا يؤول إلا إلى نتيجة واحدة، وهي عدم رؤية الواقع، بل إنه يرسخ التبعية على جميع الأصعدة.

إن ما هو ظاهر للعيان أن الوعي الانتقائي غارق في تبعية الآخر الأوروبي، ولكن في الحقيقة أن الفكر التقليدوي ليس أقل تبعية رغم أنه يبدي عكس ذلك، فكيف له أن يستطيع مقاومة التكنولوجيا الحديثة بأنظمتها الاقتصادية والاجتماعية ومدارسها الفكرية المعاصرة في حين أنه لا يفهمها، ولا يستطيع تحقيق أدنى قدر منها، وليست له أية بدائل يمكن تقديمها كَقِوَى منافسة.

إن التبعية للآخر سواء أكانت ظاهرة أم خفية فإنها لا تعني فقدان الحرية الذاتية والاستقلال العام، كما أنها لا تتعدى على كرامة الأمة ومصالحها المادية فحسب، وإنما تعني وبصورة خاصة استمرار التأخر التاريخي وتعمقه؛ ومع ذلك حتى وإن كان المثقفون العرب يعلمون جيدا أنهم مغرقون في التبعية، فإن الغالبية العظمى منهم يستمرون في ميلهم إلى السلفية والانتقائية، ومن المؤكد أن لا سبيل للتخلص من هذه التبعية والتخلف إلا بنهج الفكر التاريخي أو التاريخانية التي تنص على وجود قوانين التطور التاريخي، وواحدية اتجاه التاريخ، وقابلية نقل مكتسبات الآخر والأهم من هذا فعالية دور المثقف والسياسي[2].

وفي السياق ذاته يؤكد العروي في العرب والفكر التاريخي أن المثقفين العرب يفكرون حسب منطقين: القسم الأكبر منهم حسب الفكر التقليدي السلفي والقسم الباقي حسب الفكر الانتقائي- وأن الاتجاهين الاثنين يوصلان إلى حذف ونفي العمق التاريخي.

---

[1] - ينظر: عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. ص: 151.

[2] - ينظر: المصدر نفسه. ص: 151- 152.

إن التاريخ بمفهومه الاصطلاحي كماض وحاضر، هو واقع العرب الذي لا يمكن التغاضي عنه، هو واقعهم تماما كما أن للخصوم وأعداء العرب أيضا تاريخهم، وبعكس الفكر التاريخي الذي نطمح للوصول إليه، هناك في الجهة المقابلة ما نطلق عليه الفكر اللاتاريخي، وهو هاجسنا وهَمُّنَا الذي نحاول التخلص منه وتجاوزه، وهو بتعبير أدق "العجز عن إدراك الواقع كما هو"[1]، وإذا أردنا التعبير عنه بلغة السياسة فسنلخصه في التبعية بما تحمله الكلمة من ثقل.

ومن دون شك فإن ما رسخ الفكر اللاتاريخي لدينا هو أنماط الوعي المشكلة للأيديولوجيا العربية؛ فلقد عملت الانتقائية على فتح الأبواب لكل المؤثرات الخارجية، كما لا يقل الفكر التقليدي خضوعا رغم معتقداته التي تُظهر عكس ما تُبْطن، فكيف لكل منهما أن يقف في وجه التكنولوجيا الغربية المعاصرة وهو عاجز عن فهمها، أو الإتيان بمثلها أو ببديل عنها، فهو مضطر لاستهلاكها، وهذا كله يدخل في إطار التبعية، هذه صورة من صور الاستعمار الحديث، فالاستعمار القديم والذي كما هو معروف احتلال للأرض واستيلاء على خيراتها، يبدو الاستعمار الحديث مختلفا، أدهى وأخطر، إنه استعمار التقنية والعلوم والأنظمة السياسية، فالدول المتخلفة حتى وإن أرادت الخروج من التخلف بالتعاون مع الغرب، لم تحصل إلا على بعض الرساميل*، حيث ترتفع فيها ظاهريا فواتير الإنتاج والدخل، لكن الفوات كواقع إنساني، اجتماعي وذهني، لم يتغير في شيء[2].

إن أقسى ما في الموضوع أن أغلب المثقفين، والذين يميلون إما إلى السلفية أو الانتقائية، يجعلان المثقف يعيش خديعة الحرية الذاتية، فيظن أنه يملك حرية الاختيار؛ كأن يأخذ من انتاجات الآخر أحسنها، وهذه حرية –بحسب العروي– شبيهة بحرية الرواقيين*، حرية الوهم، حرية انفصال الوعي عن الواقع واغترابه، حرية من ظنوا أنهم حرروا القلب والوجدان من تأثير الإنسان والكون جاز لهم أن يهملوا الأغلال التي تشد الأيدي وتقيد

[1] – ينظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. 205.

* – الرساميل: مصطلح اقتصادي يقصد به تراكم رؤوس الأموال.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 206

* – الرواقية: مذهب فلسفي ازدهر حوالي القرن الرابع قبل الرابع للميلاد، بدأ في اليونان ثم امتد إلى روما. اعتقد الفلاسفة الرواقيون أن لكل الناس إدراكا خاصا داخل أنفسهم، يربط كل واحد بكل الناس الآخرين وبالحق . الإله الذي يتحكم في العالم. أدى هذا الاعتقاد إلى قاعدة نظرية للكون، وهي فكرة أن الناس هم مواطنو العالم، وليسوا مواطني بلد واحد، أو منطقة معينة. قادت هذه النظرة أيضا إلى الإيمان بقانون طبيعي يعلو على القانون المدني ويعطي معيارا تقوَّم به قوانين الإنسان. ورأى الرواقيون أن الناس يحققون أعظم خير لأنفسهم، ويبلغون السعادة باتباع الحق، وبتحرير أنفسهم من الانفعالات، وبالتركيز فقط على أشياء بوسعهم السيطرة عليها.

الأرجل[1]، غير أن الحقيقة غير ذلك، فلا يمكن أن يتحرر المثقف العربي إلا إذا حقق مقومات الفكر التاريخي وقرر أن يكون الإنسان وحده صانع التاريخ.

إن ما قيل حتى الآن حول ما يرزح تحته العالم العربي من فوات تاريخي لا يجد له العروي أفضل من الماركسية في تأويلها التاريخاني كمدرسة للفكر التاريخي عند العرب، فـ "الكثير من المثقفين العرب يشعرون أنهم مسبقون دائما في طور التلمذة إذ لم يتعد عملهم تدارك التأخر وإنهم سينسلخون عن شخصيتهم إذا اعترفوا أن التاريخ يتحكم فيهم، والعجيب أن تأتي مثل هذه الانتقادات من السلفي الذي يعتقد بالقدر وينحل في شخصيات السلف الصالح، والانتقائي المتفتح على كل موضة"[2] غير مقتنعين في ذلك بأن الفكر التاريخي هو الذي يحرر الإنسان من الأوهام ويوجهه نحو الواقع والإنجاز؛ بمعنى أنه ينتقل به من منطق القول إلى منطق الفعل، من المنطق الكلامي كما هو عند الشيخ إلى الواقع العملي، يعترف العروي صراحة أن في هذا أيضا نوع من التبعية لكنها من وجهة نظره مقبولة مادامت ستحقق الهدف والمبتغى، ومفهومة مادام الغرض منها واضح وهي ضرورة ملحة، من منطلق أن الضرورات تبيح المحظورات، لذلك يجب أن تقبل بعد أن تُدرس وتُحَلَّل، فهي تبعية مُبَرَّرَة من وجهة نظره، على عكس التبعية التي يغرق فيها السلفي والليبرالي ويعيشان فيها ويحاولان خلق قناعة بها وإن كانت وهمية وغير مثمرة..

تولدت هذه القناعة لدى العروي من أن الماركسية كما سماها بـ (الموضوعية) هي أفضل مدرسة للفكر التاريخي، ولكن أن تكون مقروءة بطريقة معينة، ماركسية تتماشى مع الوضع والخصوصية العربية، سماها العروي بالماركسية الموضوعية، غير أن هذه الماركسية —حتى وإن حاول العروي تكييفها مع الخصوصية العربية– فلن تقبل بسهولة، فمعظم المثقفين العرب يروون في الانقياد لنظام التاريخ فقدان لحريتهم وتقييدا لها طالما أن مسؤوليتهم تحددت فقط في دور التلميذ الذي حددت مهمته وفقط في استدراك التأخر[3].

إن ما قدمه العروي من حلول تحديثية، خاصة فكرة تبني الماركسية، لا يمكن أن تقبل بسهولة؛ سواء عند السلفي الذي يعتقد اعتقادا تاما بالعناية الإلهية ويذوب في كل لحظة في سيكولوجية أبطال الماضي، أو الانتقائي الذي يسعى دائما إلى تبني المفاهيم الغربية لحل مشكلاته، "فكيف السبيل إلى إقناع كل منهما وهو غارق في تبعيته ومقتنع بها، كيف السبيل إلى إقناعه بأن الفكر التاريخي وحده هو الذي يضفي على العمل منطقا وكثافة وأنه وحده القادر على تحرير السياسة من تكتيك بلا أفق كما يمكنه أن يتيح للفرد أن يتصور مخططات طويلة

[1] – ينظر: : عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 206.

[2] – المصدر نفسه. ص: 207.

[3] – ينظر: عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. ص: 153.

الأجل والتخلص من أشد الأوهام تشبثا؟"[1]. يقر العروي بأن هذا الأمر أيضا فيه قدر من التبعية، وهذا ليس بجرم، لكنها تبعية عابرة، وفضلا عن ذلك تدرك بأنها تبعية، في حين أننا في الأيديولوجيات الأخرى (السلفية والليبرالية) نغرق فيها حتى ولو كنا نبذناها؛ يفرق العروي هنا بين تبعيتين؛ الأولى إغراق السلفي والليبرالي في تبعية منبوذة على حد تعبيره، أما الفكر التاريخي حتى وإن كان تبعية أيضا فإنها تبعية فعالة فيها عبرة يمكن أن تستخلص ويستفاد منها، تبعية نافعة، يُطَمْئِنُ أنها مؤقتة، يمكن استعارتها بغرض الإصلاح وحسب، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الموضع بإلحاح: هل هذا الأمر ممكن؟

الإجابة ببساطة أن الوضع الذي آل إليه حال المثقف العربي، من اغتراب في المكان، اغتراب في الزمان، خلق لديه حالة من التردد طال أمده عقودا متتالية، جعله غير قادر على اتخاذ القرار في تبني المفاهيم للخروج من مأزق الفوات.

يميز العروي في تحليله للاغتراب الذي يعيشه المثقف العربي، بين نموذجين منه؛ النموذج الأول ظاهر للعيان ويمكن انتقاده صراحة، "أما الآخر فبقدر ما هو خادع ينكر من حيث المبدأ، فالتغريب أو النزعة إلى الغرب تعني بالتأكيد اغترابا، استلابا، أي نوعا من أن المرء يصير غيره، أن يزدوج ويفقد وحدته النفسية (...) لكن هناك شكل آخر من الاغتراب، دارجا وإن كان مقنعا، في الثقافة العربية المعاصرة: ذلك هو التعميم الضاري للعصور الوسطى الذي نحصل عليه بما يشبه المماثلة السحرية بعصر الثقافة العربية الكلاسيكية العظيم"[2]؛ ويقصد بذلك الوفاء للتقليد وتقديس الماضي وإحياء التراث.

حيث نجد المثقفين العرب خاصة التقليدوين، يحاولون التصدي للاغتراب من النوع الأول؛ بمعنى النزوع إلى الغرب، بوسيلتين: تقديس اللغة العربية في شكلها الجاهلي وبعث آثار الماضي وجعلها في متناول الجميع، وفي هذا إصرار على أن تحجر اللغة وإحياء الثقافة التقليدية يمثلان علامة فارقة للقومية هما أقوى وسيلة قاطعة للإبقاء على فكر العصر الوسيط حيا، يستعملها التقليديون حيلة فعالة من أجل أن تمحو من الوعي تجربة موضوعية التاريخ نفسها[3].

ولنكن أكثر دقة وتحديدا للمفاهيم فلقد قدم العروي تفرقة حاسمة بين النوع الأول من الاغتراب والنوع الثاني، حيث يجد للنوع الثاني اصطلاحا أكثر تعبيرا وهو الاعتراب، فيقول "لابد من كلمة حول خطر ما يسمى بالاغتراب وحول الخطر الآخر الذي أسميه الاعتراب، إن الاغتراب بمعنى التغريب أو التفرنج استلاب، لكن

[1] – عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. ص: 153.

[2] – المصدر نفسه. ص: 153-154.

[3] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 154.

الاعتراب استلاب أكبر، والتركيز على الخطر الأول، ما هو إلا تغطية لوضع ثقافي واجتماعي معين، إن السياسة الرسمية في الأغلبية الساحقة من البلاد العربية تحارب الاغتراب بوسيلتين: تقديس اللغة في أشكالها العتيقة وإحياء التراث، وفي هاتين النقطتين تتلخص السياسة الثقافية عندنا"[1]؛ فالعروي لا يعتبر الاغتراب (أو التغريب بمعنى النزوع نحو الغرب) ولا يرى فيه خطرا، بل إن الخطر الأكبر عنده هو الاعتراب، أو النزوع نحو الفكر الوسطوي والإصرار على إحياء نماذج الماضي.

إن تحقق الاعتراب، متمثل في تقديس لغة السلف بتحجرها، والحفاظ على الثقافة العتيقة سمة تميز القومية العربية عن غيرها، وفي ذلك تشجيع لاستمرار الفكر الوسطوي ونفي لموضوعية التاريخ، وترسيخ للاعتراب باصطلاح العروي، والغريب أن السلفي يظن أنه حر في أفكاره، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث، بل إن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره، ومن المؤسف أن هذا هو الواقع الذي نعيشه ولا يمكن إنكاره، وفي المقابل نجد الانتقائي غارقا في الثقافة التي تتلمذ عليها واستقى منها معلوماته وباللغة التي استعملها لذلك، فلا يولي أي اهتمام لمشكلات اللغة العربية والثقافة التقليدية أو لا يهتم بهما كثيرا[2]، وهذا ما يعمق أكثر فأكثر ثقافته التغريبية.

يعتبر العروي الاعتراب خطرا محدقا، خطر على الوعي والعقل والتاريخ، خطر على المثقف حيث يجعله يعيش حالة استيلاب حقيقي بمثابة "الضياع في تلك المطلقات؛ في اللغة، في التراث، في التاريخ القديم، يفنى فيها المثقف العربي بكل طواعية واعتزاز، ويعتبر الذوبان فيها منتهى حرية الاختيار والتعبير الصادق عن هويته القارة الدائمة، هذه هي الأوزار والسلاسل، ولن نتحرر منها إلا بكسب وعي تاريخي، هذا الوعي سيفتح أعيننا على الواقع لأول مرة، ويمكننا من أن نرى أن اللغة والتراث وتاريخنا الخاص مواد منفصلة عنا، لا نستطيع أن نتصل بها إلا عن طريق التحليل والتركيب العقليين، لا عن طريق الحدس والمعرفة المباشرة. وسنكتشف حالا، أو سنعي لأول مرة ذواتنا الحقيقية، المطابقة لمركزها في الوقت الراهن، في الآن والمكان"[3].

ومما لا شك فيه أن كلا من السلفي والانتقائي يعيش استلابا، فالسلفي الذي يحسب أنه لا يفكر باللغة في إطار التقليد، فإن التقليد هو الذي ينبعث وينعكس فيه، رغم عدم اعترافه بهذا الأمر المغاير لتجربته، كما ان

[1] – عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 207-208.

[2] – ينظر: المصدر نفسه: ص: 208.

[3] – عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. ص: 153.

الانتقائي الذي يفكر بكل بساطة في ثقافته المستعارة، فهو في مكان غير ملائم لإدراك المشكلات التي يطرحها اللغة والثقافة الكلاسكية حيث يتركها للسلفي وحده[1].

فالاغتراب* الحقيقي إذن؛ "هو ذلك الفقد للذات في المطلقات ألا وهي: اللغة، الثقافة، أساطير الماضي. التي يندفع فيها المثقف العربي بكل بساطة، ظانا أنه هكذا يقيم الدليل في أعلى مستوى على حريته ويفصح عن شخصيته العميقة، بيد هاهنا توجد القيود الداخلية التي تشده إلى التخلص منها، ولسوف يستطيع أن يرى عندئذ، ربما لأول مرة الحقيقة الواقعة: إن تلك المطلقات التي يعيدها هي غريبة عنه. وإنه لا يستبطنها، أيا كان تفكيره فيها، إلا بالتحليل وبالتركيب الفكريين، أي بجهد إرادي وليس بالفهم الخاص والحدس أبدا"[2].

تكمن دعوة العروي في استرجاع "الإنسان حريته ووعيه بالحرية بتحليل تكوين تلك المطلقات التي يعبدها ويخضع لها الانسان، مع أنه هو الذي أبدعها. في آخر التحليل الاستلاب هنا هو العدول عن قوة الإنسان وحريته لفائدة الماضي الغابر، لفائدة الأجيال السابقة، نخضع لما كانوا يعبدون، ونطرب لما كانوا يطربون له، ونعتقد ما كانوا يقولون به..."[3].

من خلال ما سبق، تتضح مأساة المثقف العربي السلفي أو الانتقائي، الذي يعكس القضية ويكثر الكلام عن نوع لم يعرف منه في حياته الجماعية إلا القليل ويترك جانبا النوع الذي يسبح فيه صباح مساء، يغيب عن وعيه، عن واقعه، يعيش بوعي غير وعيه وفي واقع غير واقعه، فالمثقف العربي يعيش حالة من الاضطراب وعدم الاستقرار بين اعتماده مفاهيم وتحليلات الآخر، وبين انغماسه وعبوديته للماضي السحيق، وبين هذا وذاك يبقى الاعتراب من أخطر أنواع الاستلاب، أو بتعبير العروي، الاعتراب أسوأ وأحط نوع من أنواع الاستلاب، هذا الاستلاب الذي ندفع ثمنه باهضا كل يوم، لم ينتج عنه سوى "زمان ضائع، تخلف مركب، هزائم متوالية كبيرة وصغيرة، مكشوفة ومستورة، وأخيرا انغماس في اللاتاريخ"[4].فالاعتراب، أو الانغماس في الفكر الوسطوي، هو نتيجة سياسية ثقافية.

وفي إطار الحديث عن الاغتراب، وليس ببعيد عن الاغتراب الذي يعانيه السلفي والانتقائي، نجد العروي غارقا فيه بسبب تبنيه للمفاهيم ذات المنبت الغربي، ومحاولة تطبيقها في أرض الواقع العربي، إن ما يدعو إليه

---

[1] – ينظر: عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. ص: 153-154.

* – يشير العروي إلى أن هناك تلاعبا بالألفاظ أو نوعا من الجناس بين التعبيرين، اغتراب، أي النزعة إلى الغربية، غربة، واعتراب، أي التعرب والتعريب.

[2] – المصدر نفسه. ص: 154.

[3] – المصدر نفسه. ص: 209.

[4] – عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 211.

العروي ليس بتلك البساطة، فالانفلات من سطوة الفكر السلفي أمر صعب وتجاوز المثقف لحدود القومية أكثر صعوبة، والأصعب من ذلك فهنالك عقدة تاريخية هي في الأصل خارج المجتمع العربي، ولكنها عقدة في نفسانية المثقف العربي تمنعه من الانقياد للعقلانية التاريخية أو تجبره إلى الرجوع القهقرى إلى خط القومية التقليدية، هذه العرقلة لها علاقة بمشكلة العرب الكبرى والمزمنة، فلسطين[1].

إن المجتمع العربي بحسب العروي لم يعرف إلا ثورة واحدة، وهي الثورة الوطنية، هي مزيج من ثورات مختلفة؛ ذهنية فردية، وديموقراطية اجتماعية، واقتصادية اشتراكية، هذا التداخل الذي شتت الذهن والجهد وحال دون تحقيق أي منها، فبقيت حلما ضائع، والنتيجة أن بقي المجتمع العربي خليطا من أزمان وعصور متراكمة تفتقد للاستمرارية، مزيج من أنظمة وإنسانيات متباينة.

هذه هي حال المثقف العربي إذن؛ الثوري الواعي، وَرِثَ، وعليه أن يتحمل، مثقف في مواجهة معارك في ميادين مختلفة، الحرية، الذهنية، الفرد، الجماعات، الأمة، معارك كثيرة حقا لم يتحقق منها إلا أقساما متناثرة ومتناقضة —سيزداد حتما التأخر العربي، لغة، وثقافة، وأيديولوجيا، رغم ارتفاع وتعالي أصوات النهضة والتقدم، والتي مازالت حلما مؤجلا غير ممكن التحقق.

وبنبرة أسفٍ يُشَخِّصُ العروي حال المثقف العربي فيقول: "إزاء هذه الأوضاع، غير المشجعة حقا، على المثقف العربي أن ينفلت نهائيا من غرور العمل السياسي التقليدي السهل، أي عليه أن يرفض المداراة، عليه أن ينفذ إلى الجذور، ويتصدى لحرب أيديولوجية لا هوادة فيها —كانت الواجهة الثقافية، الايديولوجية، دائما هادئة لأنها ميدان تعايش على أساس عبادة المطلقات، هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلفه صراع متواصل، وإلا سيكون العرب بلا شك آخر شعب يقوم من سباته، مع أنه عرف أول نهضة بين شعوب العالم الثالث"[2]؛ والسبب في ذلك (عبادة) التقاليد والتراث واعتبارهما أيديولوجية قومية.

إن جوهر ما يدعو إليه العروي هو المثقف الثوري؛ لذلك سمي بصانع المثقف، لأنه يريد أن ينشئ نوعا خاصا من المثقفين، والمثقف الثوري يشكل جزء من أقلية صغيرة بين النخبة المثقفة غير الملتزمة التي تكتفي بتوضيح الوضع الذي تعيشه، دون أن تحاول تجاوزه حتى في الفكر. فإلى هذا المثقف الثوري يؤول الدور، وهذا الدور الذي يعرفه التاريخ على نحو ما هو محدد بممارسة الآخرين، هو إمكانية وليس واجبا صوريا أو قدرا، يمكن أن يقام بتأديته كما يمكن أن لا يقام، تماما كما يمكن للمجتمع العربي أن يتعصر ذات يوم أو يتباطأ في احتضاره في عصر

[1] – ينظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 222.

[2] – المصدر نفسه. 224.

وسيط معتدل. وهذا الدور يرتكز على تقديم البرنامج العام لتحديث الفكر والمجتمع العربيين، وكما اهتجس العروي طويلا بقضية الفوات التاريخي، نجده يهتجس أيضا بالتساؤل الدائم: هل يمكن أن يظهر هذا النموذج للمثقف فعلا؟ لماذا سوف يستشعر بضرورة تجاوز الوضع الحاضر؟ كيف سوف يؤدي الدور المشار إليه؟

والحق أن صنع مثقف من هذا النوع تحكمه العوامل السابقة، فبحسب قدرته على الانفلات من ربقة التقليد وعبادة التراث، وتقديسها، تكون هناك إمكانية والعكس بالعكس، كما أن انفتاحه على مفاهيم الحداثة وقبول منطق الماركسية كحل مؤقت يجعل الأمر ممكنا، ولكن لا يمكن تغطية الحقيقة بهذه البساطة ذلك أن المعطيات السابقة تجعل احتمالية ظهور مثقف خليق بنشر فكر موضوعي وتاريخي بعيدة، ففي واقع الأمر أن هذا النموذج لا يمكن أن يظهر بفضل الوضع المهيمن الذي يميز عالم اليوم، فالمثقف لا يصبح ثوريا إلا عندما يحل لديه شعور قومي واع بحقيقة العالم الخارجي، لا يمكن أن يصبح ثوريا إلا حينما يستطيع إنكار النزعة الرومنطيقية نهائيا، والطوباوية، ولن يتأتى له ذلك إلا باتخاذ مواقع واضحة وقاطعة إزاء اللغة والتاريخ والتقليد، والتمسك بالفكر التاريخي [1].

من خلال ما سبق، يمكن أن نشير إلى أن ما أراده العروي من المثقف تحديدا هو أن يكون ثوريا، يمكن أن يعول عليه، ببساطة أن يكون ذلك المثقف الذي يرى فيه الملاذ الوحيد للخروج من بوتقة الفوات التاريخي حيث يقول: "حان الوقت للمثقف الثوري أن يصمد في وجه كل هذه المغريات وأن يلتزم نهائيا بمنطق العقل التاريخي- عليه أن يمثل منطق العقل والتاريخ على مستويين؛ على المستوى المحلي في النطاق الذي يعيش فيه وداخل المنظمة التي ينتمي إليها ضد الاقليمية والرومانسية والاقتصادية وعلى المستوى العربي العام، داخل حركة نتمنى أن تتبلور عن قريب، ذات صبغة شاملة (...) والتي تقوم بنقد وتقييم كل الحركات/ والهيئات الإقليمية التي تؤثر أعمالها في مستقبل الأمة العربية، حركة تحافظ على أهداف المستقبل كما تتجلى من التحليل العلمي الموضوعي للأوضاع العربية وتذكر بمصالح العرب الجماعية"[2]، والجدير بالذكر أن الهدف الذي يصبو إليه العروي من العمل الذي قدمه وكان حريصا عن الدفاع عنه —على الرغم من الصد العنيف الذي تعرض له- قلت الهدف هو تحديث المجتمع العربي، خاصة وأن المثقف العربي الثوري — بحسب تعبيره- يعيش اليوم في بؤس لأنه يعيش في مجتمع متخلف لا يرقى إلى مستوى العصر، ولا يمكن أن يرتفع عنه البؤس إلا إذا عمل على تغيير مجتمعه جذريا وواقعيا ليس افتراضيا كما رأينا مع أنماط الوعي السابقة، من أجل أن يخرج العرب بعد الخيبة والانتظار من شتائهم الطويل للحاق بالركب الحضاري.

[1] - ينظر: عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. ص: 165- 166.

[2] - عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 226.

ومن ثم، فإن الجدل القائم بين ممثلي الوعي في الفكر العربي المعاصر هو ما أوقع المثقف العربي في مأزق كبير، وما جعله يرسخ لحالة الفوات التاريخي بدلا من أن يكون هو الحافز الأول للتقدم واللحاق بالركب الحضاري، فالمثقف هو من الذي يُعَوِّلُ عليه العروي، ويحمله مسؤولية حل المشكلة أكثر من علماء الاقتصاد والسياسة والاجتماع، لذلك نجده وضع تصنيفا آخر في البداية حيث أضاف إلى النمطين السابقين داعية التقنية ليتراجع عنه في العرب والفكر التاريخي، لأنه اقتنع بأن مشكلة التأخر مشكلة فكرية ثقافية بالدرجة الأولى قبل أن تكون مشكلة سياسة أو اقتصاد أو تقنية.

وبناء على ذلك نجد العروي يوجه انتقادات حادة لممثلي الايديولوجية العربية المعاصرة والتي أخذت على عاتقها دور الإصلاح* سواء التيار السلفي المتمثل في محمد عبده أو الليبرالي مجسدا في لطفي السيد، حيث إن كلا منهما لم يكن قادرا حتى على استيعاب معطيات الحداثة فضلا عن الانخراط فيها.

قدم العروي بديلا إصلاحيا للمثقف العربي، تمثل في مفاهيم رئيسية هي الماركسية الموضوعية والقطيعة الأبستمولوجية مع التراث؛ بمعنى الانخراط في الحداثة وذلك بتجاوز وهم الأصالة وثنائية الذات والآخر بالشكل الذي نعرفه لدى الشيخ والليبيرالي، والاندماج في التاريخ الإنساني، من خلال المتاح للبشرية جمعاء، وإلا لن يكون لمشروع الإصلاح أي معنى.

لقد أخذ مفهوم الآخر –وكما رأينا خاصة عند السلفي– بعدا واحدا والذي يرتبط عند الشيخ بالعدو، ولقد حان الوقت كما قال العروي لإعادة النظر في هذا المفهوم بالنسبة لنا نحن العرب والمسلمون، فالآخر ليس دائما الغرب (الذي أخذ صفة العدو) ففي حقيقة الأمر هناك ما يشبه الامتداد والتماهي بين الطرفين فكما أن هناك امتدادا للآخر في الذات هناك امتداد للذات في الآخر أيضا.

ومن ثم، فبدلا من النظرة التي رسخها الشيخ، وكانت سببا في توريث الصراع وخاصة العداء بين العرب والغرب، يقدم العروي اقتراحا آخر وهو محاولة تطابق العرب مع الغرب، يقول: فالغرب "الذي يعادينا ونعاديه، يعاكسنا ونعاكسه هو الغرب الظاهر السميك المعتم المستغلق على نفسه وعلى غيره المغتر برياضه وحدائقه وبشوارعه ومدافعه الذي يظن أنه في غنى عن موافقة الإنسان على مشاريعه، لكن الغرب الثائب المراجع لأوضاعه

* – أفضل في هذا الموضع وعند الحديث عن ما يرمي إليه العروي استخدام كلمة تطوير وليس إصلاح.

دون أن يتخلى عن محيطه الجميل المريح يذكر الجميع بالآمال القديمة، المتمثلة في أساطير الأولين، أمال الإنسان مطمئن إلى نفسه متصالح معها، الغرب الذي يتطلع إلى المستقبل من مخاطبة شعوبه وشعوبنا، ذلك غرب يجب أن نسمح له إن أردنا تجاوز ما يمليه علينا الغضب والعجز من احتجاج أهوج"[1]؛ بمعنى القدرة على استيعاب الآخر بنزع الحواجز الوهمية بين الطرفين لدى الشيخ، وذلك من خلال استيعاب أفكاره التي قادته إلى التقدم ككل متكامل، فالمأزق الذي وقع فيه دعاة الإصلاح هو اعتماد الأفكار والمفاهيم الأوروبية مجزأة غير متكاملة في نسق مفاهيمي واحد، وهذا ما رأيناه مع لطفي السيد الذي تبنى مفهوم الحرية حيث اعتمده منفصلا عن مجاله المعرفي وهو الليبرالية، حيث لم يحدد أي نسق معرفي ليبيرالي يعتمد أو يدعو إليه.

ومن ثم، فالبديل المعرفي الذي يقترحه العروي ويريد من خلاله صنع مثقف عربي يتلخص في:

- تبني المنظور الماركسي الذي يجسد الفكر التاريخي بدلا من الفكر المشيخي والفكر الليبرالي او ما سماه بالماركسية الموضوعية، هذا الفكر التاريخي الذي ينص على الوحدة الإنسانية ووحدة مسار التطور التاريخي.
- القطيعة الابستيمية مع التراث، وهي عند العروي قطيعة كبرى بعكس القطائع المعرفية الأخرى كما عند الجابري وأركون، حيث دعا الجابري إلى قطيعة سميت بالوسطى، أما عند أركون فهي قطيعة صغرى من خلال إسلامياته التطبيقية، فلقد أكد العروي على القطيعة الكلية والشاملة مع التراث كشرط رئيسي لتحقيق الانخراط في مسار الحداثة الكونية وسهولة اعتناق تصوراتها.

إن ما قدمه العروي من مفاتيح (الماركسية والقطيعة) نابع من إيمانه بأن الفكر التاريخي له القدرة على تحديث العالم العربي وتحقيق فكرة التقدم.

يؤكد صاحب مفاهيم ملتبسة أن الفكر الإصلاحي نشأ لمواجهة ما اعتبر حالا وأحوالا معتلة فاسدة، ومنذ البداية تداخلت اللغات والأصوات في التعبير عن معنى الإصلاح، ومظاهر الفساد والخلل الذي عرفه تاريخ يتلاشى، ودولة لم تعد قادرة على لملمة الأطراف، (...) تحدث المصلحون إذن عن النهضة والانحطاط، التأخر والتقدم، وباشروا التفكير بواسطة مفهوم الإصلاح وما يستدعيه من شبكة مفهومية إسلامية وسيطية، وتنويرية

[1] – عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 85.

أوروبية وباشروا التفكير في أحوال ووقائع التاريخ العربي المعاصر، ومستويات التأخر التي عرفها، ثم سبل الترقي والتقدم[1].

إن ما يقال عن الإصلاح العقائدي (الداعية السلفي) يقال عن الإصلاح السياسي (الداعية الليبرالي)، فلقد تبلورت مواقف تتصف بكثير من الهشاشة في المفهوم، كما خلقت اضطرابا في مجال التطبيق لاختلاف المرجعيات والظروف المحيطة، وتبعه في ذلك خيبة أمل في الدعوة، ولعل السبب في ذلك هو الإغراق في التقليد، ومن جهة أخرى تعالي صيحات المطالبين في المجال السياسي بالفصل بين السياسة والدين، والفصل بين السياسة والأخلاق، ثم الفصل بين السياسة والطوبى فالمفاهيم المعربة عن السياسة الليبرالية مثلا لم تنتج أكثر من لغة غريبة الدلالة، ولقد كان هذا الأمر جليا في كتابات الطهطاوي وخير الدين التونسي، رغم قبول هذين المصلحين لمبدأ إدخال التنظيمات الجديدة في الدولتين اللتين ينتميان إليهما، بهدف بناء سلطة جديدة وعصرية[2].

إن من الأمور الهامة التي تجدر الإشارة هنا لذكرها هي المفارقة بين النهضتين الأوروبية والعربية، فالأولى تاريخ محقق والثانية حلم مؤجل، فالحديث عن النهضة العربية والمشاريع الإصلاحية العربية هو مجرد حديث عن وعي تاريخي يتجه نحو مرمى وهدف لم يصبه بعد؛ ومن ثم، ف (الوعي) بتأخرنا التاريخي هو خطوة نحو التقدم، يجعلنا مدعوون لمباشرة التفكير في مشروع النهضة المرتقبة والتطوير: الوحدة والتقدم وصناعة التاريخ من خلال مباشرة حوار مع واقعنا وتاريخنا القريب، وذلك بما يقتضيه الحوار من الوصل والفصل، من الانشداد والابتعاد.. وبهذا الصدد نحن نفكر في مقاربة الأسس والخلفيات النظرية والتاريخية، التي ولدت مفاهيم وأطروحات النهضة، وعوائق تجاوز الموروث[3].

[1] – ينظر: كمال عبد اللطيف. مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر. ص: 10.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 12.

[3] – المرجع نفسه. ص: 14.

الفصل الثـــاني

الفكر التاريخي والوعي البديل

1- تمهيد

2- التاريخانية

أ- ثبوت قوانين التطور التاريخي

ب- وحدة الاتجاه

ت- إمكانية اقتباس الثقافة

ث- إيجابية دور المثقف والسياسي

ج- منطق الفعل ومنطق القول

ح- النسبوية أو نفي المطلقات.

3- **الفكر التاريخي**

أ- الوعي التاريخي.

ب- النقد أساس الفكر التاريخي

ت- شرط التسلسل الزماني بين الوقائع

ث- السياق التاريخي للوقائع

4- المؤرخ أو الوعي البديل.

1- تمهيد:

تمثل المقاربة السابقة لأنماط الوعي المحور الأول من المشروع الأيديولوجي التاريخاني لعبد الله العروي، حيث قدم في هذا المحور نقدا لاذعا للأيديولوجيا العربية المعاصرة ولقد كانت منهجيته في ذلك دقيقة صارمة، نابعة من راهن المجتمعات العربية، وما خلفته النكسات المتتابعة بداية من نكسة 76 إلى ما يسمى بثورات الربيع العربي، وما خلفته من آثار على العقل والوجدان.

إن هذا ما يجعلنا نتساءل دائما عن سبل النهوض مرة أخرى وتجاوز النظرة الدونية للذات، غير أن الواقع يقول غير ذلك فمشكلتنا مشكلة مثقف بالدرجة الأولى لا مشكلة سياسة أو اقتصاد، مشكلتنا مشكلة الاستثمار في الإنسان لا في الثروات أو في القوة العسكرية، والأهم من هذا فمشكلتنا مشكلة وعي، وعي بتاريخنا وبثقافتنا وهذا هو أساس تفكير العروي، فلقد انتهينا في الفصل السابق إلى أن المثقف العربي ضاع بين الاغتراب والاعتراب، ففشلت مهمته، مهمة النهوض والسعي نحو التقدم.

وبناء على المعطيات السابقة يقدم العروي بديلا معرفيا رأى فيه السبيل الوحيد من وجهة نظره لتجاوز الفوات التاريخي الذي يرزح تحته العالم العربي، حيث اصطلح عليه بـ الفكر التاريخي وهو المعنى المقابل عنده لما سماه بالتاريخانية الجديدة، ليفرق بينها وبين التاريخانية التقليدية، مؤكدا على أن الفكر التاريخي أو التاريخانية الجديدة هي أدلوجة البلدان المتأخرة، وعلى الرغم من الاعتراضات المتكررة على التاريخانية نفسها والتي تصدت لها ولمبادئها من قبل مفكرين عرب وغربيين على حد سواء*، إلا أن العروي كان يصر دائما على أنها سبيل الخلاص الوحيد من الفوات التاريخي.

صحيح أن العروي قدم هذا البديل من خلال رصده للحظات الوعي العربي منذ عصر النهضة والتي كانت أسبابا صريحة لتعميق التأخر، فلقد كان كل من الوعي السلفي والليبيرالي بصفة خاصة أهم أسباب هذا التأخر، كما ورد في الفصل السابق، والجدير بالذكر أنه يُشهد للعروي دقته وصرامته المنهجية غير المسبوقة في مقاربته

* – نذكر على سبيل الاستشهاد: محمد عابد الجابري والذي ينتقد تاريخانية العروي من جانب أنها تغريبية بالدرجة الأولى، ذلك أن العروي سعى من خلالها إلى استعارة مفاهيم غربية وتطبيقها على ثقافتنا، والأهم من هذا أن الجابري كان من أشد المعارضين للقطيعة النهائية مع التراث والتي نادى بها العروي.

أما مطاع الصفدي فمكمن اعتراضه على تاريخانية العروي أنها تعلم الفرد أن يبحث عن الحلول لمشكلات تأخره في ثقافة غير ثقافته وبيئة تختلف جذريا عن بيئته.

ونذكر من الغربيين كارل بوبر والذي شن هجوما غير مسبوق على التاريخانية والتي تزعم أن التنبؤ بالمستقبل ممكن من خلال سيرورة التاريخ.

لأنماط الأيديولوجية العربية المعاصرة، والتي مثلت الشطر الأول من مشروعه الأيديولوجي التاريخاني. غير أنه في الشطر الثاني، أقصد بذلك تقديمه للتاريخانية كبديل يضع الوعي العربي في مفترق طرق حقيقي، تتجاذبه أطراف عدة، الخصوصية والعالمية، خاصة وأنه يُلزمه بضرورة استيعاب مكتسبات الليبيرالية وتبني الماركسية الموضوعية كما يسميها، متجاهلا الصدام المرجعي –إن صح التعبير– الذي قد يحول دون تحقيق أدنى مستويات اللحاق بالركب الحضاري.

إن ما يجدر بنا البحث فيه من خلال سعي العروي، هو البدايات الجادة للفكر التاريخي لدى العرب والمسلمين، فمن منطلق أن الفكر التاريخي يتأسس على ضرورة نقد الوقائع التاريخية، ثم ضرورة مقاربتها في سياقتها، وفضلا عن هذا كله فالأساس الأول للفكر التاريخي هو الوعي التاريخي، فإن هناك بصمات جادة لمفكرين عرب مسلمين على مر التاريخ أثبتت كفاءتها المعرفية في مجال الفكر التاريخي، ولكنها –وبكل أسف– عرقلتها القطائع المعرفية في فترات زمانية مختلفة ولأسباب متعددة أيضا.

تجتمع الآراء والمواقف على أن الفكر العربي منذ نكسة 67 هو فكر هزيمة، رغم المبادرات الجادة إلى محاولة رسكلة الأوضاع لإنتاج فكر يتجاوز ما هو سائد، والكل يتفق أيضا أن **النقد الذاتي بعد الهزيمة** لجلال صادق العظم والذي أصدره بعد الهزيمة[1]، شكل بداية فعلية لدعوة جادة لنقد الذات وضرورة مراجعة الوعي بالتاريخ وبالثقافة، على أن يكون البدء بنقد العقل السلفي الذي لطالما وقف عائقا أماما تحديات العقلانية بحسب العروي.

ومم لا شك فيه أن النقد الذاتي، بالإضافة إلى الوعي بالتاريخ وبالذات وبالتأخر الحاصل تحديدا هو أساس الفكر التاريخي بديل الوعيين السلفي والانتقائي، فلقد وضع العروي برنامجا تحديثيا للمثقف العربي أساسه الفكر التاريخي، والذي لا يمكن أن يكون فعالا دون تحقق شروطه الأساسية بداية بالوعي التاريخي ثم النقد الجذري للمعتقدات الفكرية التي أخذت صفة القداسة مع مرور الزمن وعير السقطات المتتابعة للفكر والوعي العربي بشكل عام.

يؤكد العروي في أكثر من موضع وعلى وجه التحديد في مصنفيه **العرب والفكر التاريخي** و**أزمة المثقفين العرب** حيث عمل على ترسيخ الكثير من الأفكار من خلال تكرارها في كلا المصنفين، أن هناك فترات مضيئة في تاريخ العرب والمسلمين في الوعي بالتاريخ وبالذات العربية ومكانتها في التاريخ وبين الأمم الأخرى، كما أن هناك محاولات جادة لنقد الوقائع التاريخية فضلا عن ربطها بسياقاتها التاريخية، وسنأتي على ذكرها لاحقا كتجربة

[1] – صادق جلال العظم. النقد الذاتي بعد الهزيمة. ممدوح عدوان للنشر والتوزيع. دمشق. 2007. ص: 10 وما بعدها.

المسعودي وابن مسكويه وابن خلدون على سبيل الاستشهاد، ولقد أخذها العروي على محمل الجد في مواضع كثيرة على الرغم من بعض الانتقادات التي وجهت إليها.

وبناء على ذلك فإنه من الضروري –ونظرا للاستشكالات المعرفية بين المفاهيم–والتي تتداخل لغويا مع الفكر التاريخي بداية بـ التاريخ والتاريخية والتاريخانية والوعي التاريخي، قلت من الضروري مقاربة هذه المفاهيم في ضوء مفهوم الفكر التاريخي.

والتاريخ في أبسط معانيه هو تسجيل حوادث الماضي وحفضها من الاندثار، فالدافع الأول الذي جعل الانسان يسجل أحداث ماضيه هو حفظ ماضيه وتخليد ذكراه ليطلع عليها من يأتي بعده؛ "بمعنى أن تسجيل الأخبار يتم بنظرة مستقبلية، وكأن الانسان يحاول عن طريق التسجيل أن يخلد ذكره ليقرأه اللاحقون من بعده، هذا هو الدافع الذي جعل الشعوب والمجتمعات القديمة تحرص على تسجيل أخبارها منذ أن عرفوا الكتابة"[1]، ولعل تدوين التاريخ يساعد على التنبؤ بما سيحدث مستقبلا، نتيجة للقيام بعملية الرصد المتصلة يمكن من التنبؤ بما سيحدث كفكرة أن التاريخ يعيد نفسه مثلا وليس من قبيل العلم بالغيب، بمعنى أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج.

وعلى طول الخط تطرح تساؤلات عديدة، فهل ترقى المساهمات الأولى في الفكر العربي في مجال علم التاريخ عند العرب، إلى أن تكون خطوات أولى للتأسيس للفكر التاريخي الذي لطالما شغل العروي، وجعله أساسا لتجاوز التأخر التاريخي في العالم العربي كما أنه بديل ضروري للوعيين السلفي والانتقائي؟

إن ما يهمنا هنا هو الطريقة التي صاغ من خلالها العروي تاريخانيته الجديدة أو فكره التاريخي انطلاقا من تصورات التاريخانية التقليدية والتي كانت أقرب للفلسفة منها إلى الممارسة الواقعية، ذلك أن العروي أراد استحداث نسخة من تاريخانية فعالة على مستوى الواقع لا على مستوى التصور، تاريخانية مجالها التاريخ والثقافة والسياسة والاقتصاد، ومن خلال ذلك نجده في مختلف كتاباته يرصد لحظات للفكر التاريخي عند العرب والمسلمين القدامى، ويقدم تصوراتهم المبدئية في هذا المجال، غير أنه يعدم وجود أي مبادرة للفكر التاريخي عند أنماط الأيديولوجيا العربية المعاصرة.

[1] – مصطفى العيادي. نشأة الفكر التاريخي وتطوره عند اليونان. ع1. مجلة عالم الفكر. م31. يوليو–سبتمبر. 2002. الكويت. ص: 07.

2- التاريخانية الجديدة:

تمثل التاريخانية الجديدة لدى العروي المحور الثاني من مشروعه التحديثي*، وتختلف عن التاريخانية التقليدية والتي تُعرف بأنها مذهب فلسفي عُرف في مطلع القرن التاسع عشر، يوحي مباشرة بأن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع، وأن الحوادث البشرية فريدة ومتطورة، لا تقبل التفسيرات الغيبية ولا الميتافيزيقية للوقائع، روادها هيجل Hegel وماكس فيبر Max Weber.

عُرفت التاريخانية أول ما عُرفت كمصطلح لدى كارل فيرنر Karl Werner 1879 م، فهذا المصطلح من إبداعه في معرض حديثه عن فلسفة فيكو* Vico "الذي أكد أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع"[1]؛ فموضوع التاريخ بحسب فيكو هو الإنسان، فالمؤرخ يستطيع من خلال الجانب الإنساني فيه أن يستوعب أفعال الإنسان ويفهمها، وأن يتآلف معها، وتتلخص أفعال الإنسان التاريخية في المعطيات الحضارية التي حققها كاللغة والعادات والقانون وأنظمة الحكم وغيرها[2]، فالتاريخانية بحسب فيرنر تعتمد الحسي والملموس ولا شأن لها بما هو غير ذلك، كما أن التاريخ هو المبدأ الوحيد لتفسير الوقائع، فهي بذلك تنفي كل ما هو غيبي وميتافيزيقي كمبادئ للتفسير.

من المهم أن نوضح في هذا الموضع إلى أن مفهوم التاريخانية Historicisme ظهر بشكل متأخر مقارنة بمفهوم التاريخية Historisme أو شيوعها إن صح التعبير، إذ يرجع أول استعمال لمصطلح التاريخانية إلى 1937م في دلالتها التي تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ، نشير هنا فقط إلى أنه من أسباب الخلط بين المفهومين هو الاستخدام، وقبله التعريب من اللغات الأخرى، فمحمد أركون مثلا يفضل استخدام التاريخية على مصطلح التاريخانية، ذلك أن التاريخانية بحسبه تقول بأن كل شيء يتطور مع التاريخ، إذ تجب دراسة الواقعة في ارتباطها بظروف نشأتها، أما التاريخية –والتي كانت مجال اشتغاله– فإنها تهدف إلى إقصاء الاستخدام اللاهوتي والأيديولوجي للتاريخ.

---

* – أشير هنا فقط إلى أن العروي يوظف مصطلح تحديث بدلا عن حداثة في مختلف كتاباته، وذلك لأن التحديث عنده أعمق تعبيرا عن تحقق الحداثة على أرض الواقع.

* – فيكو: العقل لا يدرك إلا ما يصنع.

[1] – عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ط1. ج2. المركز الثقافي. الدار البيضاء. المغرب. 1992. ص: 347.

[2] – ينظر: هاشم يحي الملاح. المفصل في فلسفة التاريخ. دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية. دط. دار الكتب العلمية. بيروت. 1971. ص: 444.

هذا ولقد ارتبطت التاريخانية بشكل وثيق بالفيلسوف الألماني هردر Johann Gottfried Herder [*] الذي رفض الأخذ بالأفكار التي نادت بها فلسفة عصر الأنوار في القرن 18م حول فكرة التقدم، فالتقدم -بحسبها- هو تراكم الخبرات السابقة التي يصلها التاريخ[1]؛ التاريخ هنا أساسه التراكم والاستمرارية، إذ تقوم على حتمية المراحل من الماضي إلى المستقبل، كما تفسر كيف يمكن للإنسان أن يتنبأ بما سيحدث من خلال قوانين التاريخ التي يمكن أن تنطبق على جميع الأجناس البشرية، فلا فرق بين جنس على حساب آخر فيما يتعلق بسيرورة التاريخ. ومن ثم يكون التاريخ هو المبدأ الوحيد لتفسير كل الظواهر المرتبطة بالإنسان، ومعرفة قوانين التطور الاجتماعي وفهم التبدلات الحضارية الكبرى من حقبة لأخرى.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو ما علاقة تاريخانية العروي الجديدة بالتاريخانية التقليدية؟ والأهم من هذا ماذا يريد العروي من التاريخانية؟ أو بتعبير أصح كيف للتاريخانية أن تكون بديلا معرفيا لتجاوز الفوات الحضاري في العالم العربي؟

قبل البدء، يمكن أن أشير إلى الاضطراب والتشويش الحاصل في مقاربات عبد الله العروي لهذا المفهوم المعقد، فلقد تداخل المصطلح لديه بمفاهيم أخرى عديدة، تحيل كلها إلى روح الحداثة وتُشَكِّل مفهومها [*].

ومن المهم أن نوضح من البداية أيضا، أن العروي أكد أنه من العبث اعتبار التاريخانية واحدة من المناهج النقدية المعروفة في مقاربة النصوص، مثل التفكيكية أو البنيوية أو نظرية التلقي.. فهذه المناهج مختصة بالنقد والتحليل، في حين تضع التاريخانية نهجا للسياسة وتشتغل عليها، فلكل منهما مجال معرفي خاص به[2]، فلا نجد أفضل مما عبر به العروي حين قال: التاريخ بلا سياسة أبكم والسياسة بلا تاريخ صماء، فربما لا نجد أفضل من هذه العبارة الموجزة والمعبرة في آن، على أن التاريخانية ميدان للسياسة والعكس بالعكس، والتاريخانية تحضر دائما عندما نكون بصدد النقاشات التي تدور حول فلسفة التاريخ التي من شأنها البحث في التنبؤ بمجريات الأحداث مستقبلا.

ولتفادي الخلط أيضا علينا أن نفرق بين مصطلحي التاريخية والتاريخانية؛ فالتاريخانية في اللغة اسم مؤنث منسوب إلى التاريخ، وهي بحث أو مذهب مبني على اعتبارات تاريخية كالتاريخانية الماركسية[3]؛ فالتاريخية

---

[*] – يوهان جوتفريد هردر: 1744-1803م كاتب وشاعر وفيلسوف وناقد ولاهوتي ألماني.

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ج 2. ص: 347.

[*] – أقصد بذلك الواقعية والمادية الجدلية والليبيرالية والماركسية والتي تقوم كلها على مبدأ الحس والملاحظة العينية، بل وتتقاطع معها خصوصا في نفي المطلقات والغيبيات.

[2] – أنطوان سيف وآخرون. هكذا تكلم العروي. ط1. منتدى المعارف. بيروت. 2015. ص: 06.

[3] – معجم المعاني عربي-عربي. ويكيبديا الموسوعة الحرة.

هيسطوريسم شيء والتاريخانية هيسطوريسيسم شيء آخر كما ذكر العروي، فالأولى طريقة للبحث في حين تقرر الثانية حتمية التطور، تنفي حرية الفرد، تُؤَلِّه التاريخ في شخص دولة أو طبقة أو فرد[1] فالتاريخ هو المتحكم والمتصرف في أحوال البشر، تنفي كل المسلمات والمقدسات، فمع التاريخانية لا شيء مطلق ولا شيء نهائي فكل شيء خاضع للنسبية وعدم الثبات.

إن ما يهمنا هنا هو التاريخانية كما صاغها العروي، لحل مشكلات الراهن العربي، والتي اصطلح عليها بالجديدة أو بالتاريخانية الماركسية أو الفكر التاريخي، بهدف تجاوز الفوات التاريخي في العالم العربي، وتاريخانية العروي لا تفترق عن التاريخانية التقليدية من حيث إنها تعتمد على نفي التدخلات الخارجية في تفسير الوقائع فبالنسبة إليه "التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روي عن الموجودات"[2].

فالفكرة الأساسية هنا هي إقصاء كل ما هو ميتافيزيقي والاكتفاء بالحدث الإنساني ومسبباته، غير أن العروي لا يحصر التاريخ في أعمال الإنسان فقط وإنما يضم إليها أعمال الطبيعة أيضا ويسميه تاريخ الطبيعة لكنه يركز على فاعلية الإنسان باعتبار أنه مخلوق واع على عكس الطبيعيات، وبهذا ينتقل التاريخ من الفضاء اللاهوتي إلى ميدان الجد والمسؤولية معتمدا مبدأ العقلانية وإرادة الإنسان، وتكون التاريخانية بذلك ممرا إلى التاريخ الإنساني الذي يميزه عاملي الفعل والإرادة[3].

مما لا شك فيه أن العروي يدرك جيدا مفهوم التاريخانية وأبعادها الفلسفية في نسختها التقليدية، وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إليها إلا أنه متمسك بها، فالعروي يؤكد بأنه لا يرى نفسه فيلسوفا، ولا متكلما، ولا حتى مؤرخا هدفه الوحيد رصد الوقائع كما وقعت في زمان ومكان محددين، حيث يقول: لم أرفع أبدا راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فندت وسفهت[4]؛ فالمتصفح لمؤلفات العروي
—جميعها تقريبا– يجده يصرح بأن حمله راية التاريخانية لم يكن بداعٍ فلسفي، ولا مذهبي، فلا أهمية بالنسبة إليه للبحث في المفهوم أو فيما جاوره، بل إنه صاغ تاريخانيته الجديدة بوصفها أدلوجة للبلدان المتأخرة.

لم ير العروي في التاريخانية إلا كونها مصطلحا غامضا مائعا يصعب الإمساك به أو تحديده، ولقد كان ذلك واضحا في كتابه الأيديولوجية العربية المعاصرة، خاصة مع بوادرها الأولى، ولكنها فيما بعد تحولت لديه إلى

[1] – عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 348- 349.

[2] – كمال عبد اللطيف. الفكر الفلسفي في المغرب . قراءات في أعمال العروي و الجابري. ص 55.

[3] – ينظر: سالم حميش. معهم حيث هم. ص: 58.

[4] – ينظر: ABDALLAH LARAOUI. TRADITION ET REFORME. CENTRE CULTUREL ARABE. CASABLANCA. 2009. P.1-2.

ثورة فكرية من شأنها أن تحدث انقلابا في فهم الظواهر الإنسانية، التاريخانية غيرت مفاهيم كثيرة، جعلتنا ننفي الاعتقاد بأن الفعل البشري ليس مجرد وراثة بل هو إنجاز يخص كل واحد وكل فترة على حدة، تجعلنا لا نفهم الواقعة إلا من خلال وضعها في سياقها أو ربطها بظروف نشأتها، أو البحث في أسباب النزول إذا تعلق الأمر بالمقدسات، ومن ثم، يكون الهدف تحليل الحدث كواقع حدث فعلا، ملاحظته العينية ممكنة، وليس النظر إليه كحقيقة وراثية، بمعنى أن منطق التاريخانية يقول بأن الواقع يمثل صيرورة التاريخ والاجتماع الإنساني وجدلية السياسة؛ بمعنى المنجز من أعمال البشر، والذي يحتمل النسبية لا الإطلاقية، وبهذا التصور فقط نكون –بحسب العروي– قد حققنا خطوة ولو بسيطة في بداية بلورة معالم الفكر العصري الذي يؤدي إلى تكون المجتمع العصري[1].

وليس ببعيد عن هذا التصور، فالتاريخانية بحسب فريديريك مينكه* Frederic Meneke هي "الشعور بأن الحوادث البشرية فريدة ومتطورة (...) تتحدث التاريخانية إذن عن المنجز من أعمال البشر عن ماضي الإنسان، لذلك فهي تؤسس لنسق مفاهيمي مبني على أحداث تاريخية أكيدة، بل ومقتنعة بوحدة التاريخ البشري، بالعقلنة كخاصية ملازمة لكل عصرنة ممكنة"[2]، فبالإضافة إلى فاعلية الانسان في صنع التاريخ، تنص التاريخانية على ضرورة ربط كل حدث تاريخي بسياقه وظروف إنتاجه، فتفسير الظواهر لا يجب أن يكون خارج إطار ظروف إنتاجها وسياقاتها التاريخية، والعمل بغير هذا تكون نتيجته عكسية أو كما يقول ماركس لا علم إلا للتاريخ.

تتقاطع هذه الفكرة مع ما قدمه كارل بوبر* Karl Popper في مصنفه بؤس الأيديولوجيا في منتصف القرن العشرين، حيث يحدد التاريخانية بأنها نظرية؛ هدفها الأساسي التنبؤ التاريخي، كم أن تحقيق الهدف ممكن في حال استطعنا أن نمسك بالقوانين التي تقبع خلف التطورات التاريخية (بمعنى السياقات أو المرجعيات) فالتاريخانية –بحسبه– تؤمن إيمانا كليا بأن التاريخ هو العامل المؤثر في أحوال البشر وتروم رؤية واقعية تبلورها ممارسة المثقفين: تَمَثُّل الماضي تمثلا ذهنيا بهدف التحرر التدريجي للإنسان عن طريق جدل ايديولوجي وثورة ثقافية هذه

---

[1] – ينظر: عبد المجيد قدوري وآخران. عبد الله العروي. الحداثة وأسئلة التاريخ. ط1. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك. الدار البيضاء. 2007. ص: 51.

* – فريديريك مينكه: 1862–1954م، فيلسوف ألماني، واحد من مؤرخي العصر الحديث.

[2] – كمال عبد اللطيف. درس العروي. سلسلة المعرفة للجميع. العدد 11. *

* – كارل بوبر. 1902–1994م.ولد في فيينا وتوفي في لندن من أشهر مؤلفاته المجتمع المفتوح وأعداؤه والذي صدر عام1944م. وجه فيه نقدا صارما للفلسفات أفلاطون وهيجل وماركس الاجتماعية، التي تقلل من جهد الفرد الإنساني، وتشارك في الإيمان بالقوانين الحتمية للتطور التاريخي. ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة. ص: 132–133.

الأبعاد لا يستوعبها إلا الفكر التاريخي[1] فعلى هذه الأرضية تضع التاريخانية الإنسان في قلب العملية التاريخانية إذ تستحضر الماضي بشكل مستمر لتستمد منه مقولات جاهزة ليس للذكرى أو التغني بأمجاد الأسلاف فهذه عمليات رومانسية، لكن لإحيائها وتحقيق تغيير بواسطتها[2] وذلك من خلال استحضار اللحظات المضيئة في تاريخ كل جماعة لتحقيق التغيير بواسطتها، وليس ببعيد ما حدث في عصر النهضة الأوروبية حيث تم استحضار التراث القديم كما استمد الاصلاح البروتستانتي أصول فكره من المسيحية الأولى.

نشير هنا فقط أن كارل بوبر قدم هذا التعريف في معرض نقده للتاريخانية وليس تأييدا لها فهو من أبرز منتقديها في الفكر المعاصر، حيث قدم أعمق مساهمة نقدية لأسسها المعرفية، بدءا بالسؤال: هل هناك خطة للتاريخ، وإذا كانت هناك خطة فما هي؟ وانتهى فيها إلى أن التاريخانية خطأ من أقصاها إلى أقصاها، فالتاريخاني يرى أن التاريخ مثل مجرى الماء، مثل النهر الجاري، ويعتقد أنه يستطيع أن يتوقع أين يمر الماء، التاريخاني يعتقد أنه أكثر ذكاء، إنه يرى الماء ويتصور أن بإمكانه أن يتكهن بالمستقبل، هذا الموقف خاطئ كلية، فبإمكاننا أن ندرس التاريخ كما نشاء، لكن هذه الفكرة الخاصة بالنهر ليست أكثر من مجاز ولا علاقة لها بالواقع وبالحقيقة، يمكن أن ندرس ما مضى، لكن ما مضى قد انتهى، وانطلاقا من هذا فإننا لسنا في المستوى الذي يسمح لنا بالتنبؤ بأي شيء كان، نتابع الاتجاه وعلينا فقط وببساطة أن نتحرك وأن نحاول جعل الأشياء أفضل، فاللحظة الحاضرة هي اللحظة التي انتهى فيها التاريخ، فليس بمقدورنا أن ننظر إلى المستقبل ونحن نعتقد أنه بإمكاننا أن نتكهن به بفضل المجرى أو الاتجاه[3]، ولقد كان نقده هذا بمثابة رد فعل على هدف التاريخانية وغايتها الرئيسية وهي السعي للتنبؤ بأحداث المستقبل حيث فرضت نفسها كطريقة في معالجة العلوم الاجتماعية على هذا الأساس، كما تفترض وجود قوانين يسير التطور التاريخي وفقها للوصول إلى غايتها[4] وذلك في معرض حديثه أو مقارنته بين منهج الطبيعيات ومنهج العلوم الاجتماعية الذين يختلفان تماما، حيث وإنه لحد ساعته هذه لم تحدد العلوم الاجتماعية منهجها الذي يقابل منهج الطبيعيات المعتمد على التجربة والملاحظة العينية، حيث يكون مسار تطور الكائنات معروفا بخلاف العلوم الاجتماعية التي لا يمكن التنبؤ بها بالطريقة نفسها لذلك نجده يقول: فإذا كانت علوم

[1] – ينظر: إسماعيل سامعي. علم التاريخ. دراسة في المناهج والمصادر. مركز الكتاب الأكاديمي. عمان. 2016. ص: 37.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 37.

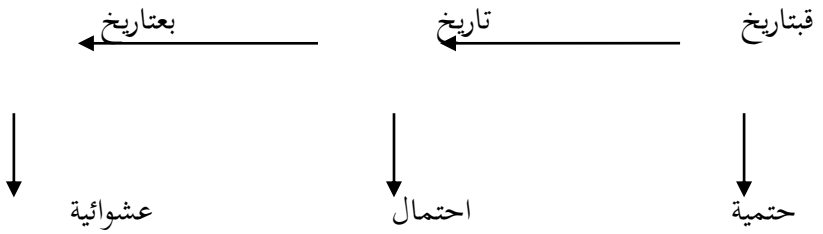
[3] – كارل بوبر. درس القرن العشرين. ط1. تر/الخضر مذبوح. منشورات الاختلاف. الجزائر. 2008. ص: 60.

[4] – كارل بوبر. بؤس الأيديولوجيا. ط1. تر/عبد الحميد صبره. دار الساقي. 1992. ص: 13.

الطبيعة الحديثة قد وجدت منهجها مع غاليلو*، فإن العلوم الاجتماعية لم تعثر بعد على غاليليها[1].

وليس ببعيد عن هذا التصور الذي تصب فيه تاريخانية العروي، والتي تعني النظر إلى الظواهر من خلال المحددات التاريخية الملموسة التي ولدتها[2]؛ فجوهر التاريخانية في فهم الأشياء لا يتم إلا بوضعها ضمن ظروفها وسياقاتها التاريخية.

ومن ثم، فالتاريخانية تعطي كامل السلطة للتاريخ، فهو المسير والمتحكم في أحوال البشر، ولقد فصل العروي في كتابه مفهوم التاريخ في الحديث عن التاريخ وفلسفته وطريقة كتابة التاريخ أو إعادة كتابته بناء على ثلاثية القبتاريخ والتاريخ والبعتاريخ*.



من خلال ما سبق، يحدد العروي قوانين التاريخانية الجديدة والتي تتمثل في:

أ- ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل):

من المعروف أن تاريخانية العروي تستقي محتواها الفلسفي من فلسفة كارل ماركس Karl marx وهيجل، كما أنها صدى مباشر لمدرسة دلتاي التاريخية مجال الدراسات الاجتماعية في القرن التاسع عشر الميلادي وبدايات القرن العشرين.

تقوم هذه النزعة أساسا على إعطاء الأولوية الأنطولوجية* والابستمولوجية* للتاريخ، والاعتقاد في وجود قوانين تحكم التاريخ، فلقد جاءت ردا على الاعتقاد الذي ساد لفترة طويلة بأن للطبيعة قوانين ثابتة وحقائق أبدية

---

* - غاليليو Galileo غاليلي 1583-1642عالم إيطالي، عرف عن غاليليو إسهامه الكبير في الفيزياء، وعلم الفلك، والفلسفة العلمية. كما اعتبر المؤسس الأساسي للعلوم الحديثة، ولقب بأبي العلم الحديث.

[1] - كارل بوبر. بؤس الأيديولوجيا. ص: 11.

[2] - ينظر: عبد المجيد القدوري وآخران. عبد الله العروي. الحداثة وأسئلة التاريخ. 45.

* - ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ: ص: 336.

* - أنطولوجيا Ontology علم الوجود، أو علم تجريد الوجود، وهو علم يهتم بالأشياء غير المادية، كالطاقة والزمان والمكان والكم والكيف والعلة والقانون والوجود الذهني.

في القرن الثامن عشر، وذلك بهدف التأكيد على نسبية وخصوصية وفردية الوقائع التاريخية، هذا فضلا على أن التاريخانية تنص على ضرورة تفسير الحدث الإنساني بإرجاعه إلى شروط نشأته في تاريخه الحي والملموس[1]، ومن ثم فالتاريخانية التقليدية عند هيجل وماركس تنص على أن الحقيقة تقوم على التاريخ، وهذه الحقيقة بالنسبة إليهما مطلقة، أما نيتشه والذي عرف عنه أنه ينفي العالم الغيبي ولا يعترف به، فهو كذلك يقول بأن لا حقيقة مطلقة في هذا العالم، فالحقيقة عنده ما ينتجه الإنسان المتفوق فقط وما ينجز عن إرادة القوة والانتشار[2].

وبحسب العروي فليس للتاريخ "إلا اتجاه ومعنى واحد"[3]؛ بمعنى أن للتاريخ قوانين احتمالية يتطور وفقها حيث تتسم هذه القوانين بالثبات يجعلها تفرض ضربا من حتمية المراحل، وهذا ما ينفي فكرة أن التاريخ خاضع للصدف، كما تنفي كونه مجرد مسار اعتباطي خاضع للنزوات.

ب- وحدة الاتجاه (الماضي والمستقبل):

يتعلق هذا المبدأ التاريخاني أساسا بما تنص عليه الماركسية وهو جدل البنى ووحدة مسار التاريخ؛ بمعنى وحدة الاتجاه من الماضي إلى المستقبل، فالتاريخانية ترى أن الحاضر مرتبط بالماضي وفق تقنية الاستحضار، إذ يستحضر الإنسان ماضيه في كل لحظة بشكل واع، ومن منطلق أن للتاريخ قوانين تحكمه ففكرة أنه يعيد نفسه غير واردة بل مرفوضة بشكل قطعي، ويمكن للمجتمعات المتخلفة أن تستفيد من تجارب تلك التي سبقتها في التقدم والحضارة.

ووفق ذلك يؤكد أنصار التاريخانية على ضرورة التحرر والانعتاق مما يطلقون عليه القيود الدينية التي تعيق في نظرهم المؤرخ من القيام بعمله بشكل صحيح وهو إصدار الحكم على الحدث التاريخي بصورة موضوعية، وهذا

---

* - الابستيمولوجيا: Epistémology أو علم المعرفة، مصطلح يعود أصله إلى كلمة يونانية الأصل، مكونة من Episteme وتعني المعرفة وLogos وتعني السبب أو الحجة، ويشير مصطلح الابستمولوجيا أو ما يسمى بنظرية المعرفة إلى دراسة المعرفة والأشياء المرتبطة بها ارتباطاً وثيقا؛ كالتبرير، وتنص النظرية على إمكانية امتلاك الإنسان لمعتقدات مبررة، وكيفية معرفة هذه المعتقدات وما يبرر تصديقها، إلى جانب كيفية استخدام تلك المعرفة أو الاعتقادات المبررة من أجل معرفة أشياء أخرى جديدة.

[1] - ينظر: عبد المجيد قدوري وآخران. عبد الله العروي. الحداثة وأسئلة التاريخ. ص:50.

[2] - ينظر: سالم حميش. معهم حيث هم. ص: 42-43.

[3] - عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. 190.

ما جعل التاريخانية تبدو غارقة في المادية الجامدة التي لا تؤمن إلا بالحسي على حساب الروحي، مما جعلها تتعارض مع الحقائق الدينية خصوصا الوحي مثلها في ذلك مثل جل النظريات المادية الغربية[1].

ونتيجة لهذا التصور لاقت التاريخانية معارضة من مستشرقين ألمان أنفسهم، وذلك في طريقة تعاملها المادي مع التاريخ، وإقصائه لكل ما هو روحي معنوي، فبحسب المستشرق الألماني هنري كوربان Henry corbin* فالدراسة التاريخية تغرق الحدث الديني في المادية؛ أو بمعنى آخر تجعله واحدا من الأخبار الاعتيادية فتفرض عليه زمانا غير زمانه ومحيطا غير محيطه، إذ لا يمكن أن ندرج ضمن التاريخ الاعتيادي خوارق مثل الرؤى والنبوءات، والتي تحررنا –بحسبه– من قبضة الزمان ومن سجن التاريخ[2].

وفي السياق ذاته، يؤكد رانكه Leopold von ranke* أنه من الضروري البحث في الأبعاد الروحية للواقعة التاريخية قبل البحث في المسائل التاريخية[3]، كما عبر في عبارته الشهيرة "كل حقبة من التاريخ هي في جوار الله، قيمتها في ذاتها وليس فيما ترتب عنها"[4]، حيث إن الغاية عنده من البحث التاريخي هي وصف حوادث الماضي كما حدثت فعلا[5]، فالبحث في الواقعة مشروط بظروف حدوثه، فالحدث هو انعكاس لظروف نشأته لذلك فالأصح هو مقاربة الواقعة التاريخية وإدراك معناها من الداخل ومن رحم التاريخ وليس من خارجه، فالتاريخ وعملية الكشف عنه وتحليله عمليتان تقتضي إحداهما الأخرى بشكل تزامني، وفي ذلك تحذير من رانكه نفسه من تحميل الحدث التاريخي أكثر مما يحتمله.

هذا وفضلا عن النقد العنيف الذي تعرضت له التاريخية من كارل بوبر منتصف القرن العشرين بسبب محاولات التاريخانيين تطبيق المنهج الطبيعي على حياة البشر ضنا منهم أن للتاريخ قوانين تحكمه وتسيره وتؤدي به إلى نتائج معروفة إن نحن عرفنا أسبابه ومساره، وأحطنا بظروفه نشأته، فأنصار المذهب الطبيعي في التاريخ يؤمنون

---

[1] – ينظر: محمد سعدون المطوري. الاستشراق الألماني في الدراسات الشرقية. مجلة دراسات استشراقيه. ع3. شتاء 2015. وزارة السياحة والآثار. العراق. ص: 216.

* – هنري كوربان 1903–1978م فيلسوف ومستشرق فرنسي صب اهتمامه على دراسة الإسلام وبشكل خاص على الغنوصية الشيعية فترجم أمهات الكتب في هذا المجال من السهروردي إلى صدر الدين الشيرازي مرورا بابن عربي وحققها وعلّق عليها.

[2] – ينظر: عبد الله العروي. العروي مفهوم التاريخ. ج2. ص:383.

* – لويبولد فون رانكة 1795–1886م مؤرخ ألماني، من أهم أقطاب المذهب التاريخاني.

[3] – الفكرة عن: نادر بورنقشبند. المنهج الاستشراقي في دراسات السيرة النبوية الشريفة. تر/محمد حسن زقراط. مجلة الحياة الوطنية. ع 21–22. المؤسسة العالمية لمعاهد الإسلامية العالمية. بيروت. 2007. ص: 136.

[4] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 352–353.

[5] – المصدر نفسه. ج2. ص: 354.

بأن مستقبل المجتمعات البشرية يمكن أن يتنبأ به ويمكن بذلك التحكم في الأحداث التاريخية من خلال التنبؤ بها، وتمكن بذلك سهولة التحكم في مسارها أو حتى تحويله فضلا عن معرفة الأحداث قبل حدوثها كالثورات مثلا، فبحسب بوبر فإن التنبؤ في الوقائع البشرية غير ممكن بل غير وارد التفكير فيه إطلاقا، مثلما هي الحال في العلوم الطبيعية التي تنبني أساسا على التجربة والملاحظة العينية، فالوقائع الإنسانية بحسبه أيضا تتفاعل بشكل معقد، جعلنا غير قادرين على صياغة قوانين تحكم سير التاريخ وتحدد مساره[1]. فالحتمية* التي دعت إليها التاريخانية هي الأشد رفضا عند بوبر؛ بمعنى قوانين التعاقب التي تنص على وجودها التاريخانية والتي تمكن المؤرخ من التنبؤ بالمستقبل[2].

إن أساس رفض هذا المبدأ التاريخاني، هو أن الحدث الإنساني فريد من نوعه كل على حدة، فلا يمكن تعميمه وفق قوانين تحكمه يمكن أن تسري على جميع الوقائع بطريقة واحدة، فلا يمكن القول بنهائية تفسير واقعة ما، فالمؤرخ يمكنه فهم وقائع الماضي من خلال تفسيرها في الحاضر، ولكن هذا التفسير لا يمكن أن يكون نهائيا إذ يمكن أن يفسر مؤرخ آخر الحدث نفسه ولكن بطريقة مختلفة، لذلك لا يمكن القول بوجود قوانين تفسر التاريخ يمكن تطبيقها على جميع الوقائع، كما لا يمكن معاملة الظواهر الاجتماعية البشرية كما نتعامل مع الطبيعيات، فلكل مجال خصوصيته وطريقة تعامله مع المادة التي هو معني بالاشتغال عليها.

وفي هذا الصدد ذكر بوركهارت Carl Jacopo Christophe Burckhardt* أنه "كما أننا لا نتذوق اليوم موسيقى اليونان فمن المحتمل جدا أن لا تتذوق إنسانية المستقبل موزارت وبتهوفن"[3]؛ بمعنى أن الظاهرة الإنسانية كالموسيقى هنا محكومة بظروف نشأتها التي تخضع للمرجعيات المعرفية التي نشأت فيها من خلالها، سواء أكانت اجتماعية، أو نفسية أو ثقافية أو حضارية، فهي محكومة بظروف نشأتها التي تكفل لها

---

[1] – الفكرة عن: كارل بوبر. عقم المذهب التاريخي. دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية. تر/عبد الحميد صبره. منشأة المعارف. الإسكندرية. 1959. ص25.

* – تعتمد الحتمية على وجه الإجمال أن كل حادثة أيا ما كانت ليست إلا حالة جزئية من حالات ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة، ويعود هذا الافتراض إلى أساس العلوم الطبيعية، فالعلم يفترض مبدأ الحتمية، وإذا كان هذا المبدأ غير قابل للإثبات، فان العلم يقوم إذا على الافتراضات، وإلى (هيوم) ترجع الصياغة الكلاسيكية لهذه المشكلة التي لم يجد لها الفلاسفة قط حلا متفقا عليه، كما أطلق مصطلح الحتميين على الفلاسفة الذين يؤمنون بأن الإنسان لا يملك حرية الاختيار، وهم بخلاف دعاة مذهب الإرادة الحرة، بالمقابل تم الاعتراض على الاثنين من قبل كثير من الفلاسفة، الذين يرون أن التعارض القائم بين الحتمية والحرية ما هو إلا تعارض ظاهري فحسب. الموسوعة الفلسفية المختصرة. ص: 181-183.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص146.

* – كارل اكوب كريستوف بوركهارت 1818-1897م: مؤرخ سويسري، وصف بأنه المكتشف العظيم لعصر النهضة، يعد مصنفه حضارة عصر النهضة في إيطاليا 1860م الأكثر شهرة من بين مؤلفاته.

[3] – عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 347.

تلقيها في الجهة المقابلة والتي تنتمي إلى المرجعية ذاتها. وفي هذا إشارة مهمة من العروي في دلالة التاريخانية بوصفها ثورة على التقليد والدعوة إلى الانخراط في الكونية.

ت- إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس)

هذا، وتمثل التاريخانية بالنسبة للعروي بديلا عمليا على التخلف في جميع المجالات، فلا مناص إذن من أن تكون واقعا امبريقيا*، برنامج جامع للنهوض بالمجتمعات المتخلفة –والعربية تحديدا– أي تحقق التاريخي في أوروبا وفواته في العالم الثالث، إذ يجب أن نسلم بحقيقة أن أوروبا استطاعت خلال قرنين ونصف وابتداء من منتصف القرن الحادي عشر، التعويض عما فاتها من التاريخ الذي اضطلع غيرها بحمله إلى الأمام في العصور الوسطى، فعلى المجتمع العربي اليوم النزوع نحو مستقبل ماض مشابه، مستقبل ارتسمت ملامحه فعلا في مكان آخر، مستقبل لسنا أحرارا، كعرب في رفضه أو قبوله، نضيف إلى ذلك أن العروي يرى في الانضباط والعمل المنظم الذي استكمل في عهد الإقطاع الأوروبي، والشرعية التي تتحول بموجبها الانقسامات الاجتماعية نحو الصالح العام والتي استكملت في الثورات البرجوازية، وبوسعنا أن نضيف إلى هذه المهام معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري التي يراها الأستاذ العروي بحق في صيرورة الواقع الاجتماعي ونسبية الحقيقة المجردة وإبداع التاريخ وجدلية السياسة[1].

وفي هذا الصدد يؤكد عزيز العظمة على أن هذا التصور لمفهوم التاريخ، والذي لن يكتمل إلا بتحقق وحدة صارمة لن تلتئم إلا بوصول المجتمع المُفَوَّتْ إلى مرحلة أرقى من التي هو فيها، تلك النقطة التي تلتقي فيها كل المجتمعات في سقف التاريخ، والمسألة هذه كلها قائمة على تنمية وترقية المجتمعات وفق منهج ضغط الزمان التاريخي حتى يُفَوَّتَ الفوات، فالتاريخ الكوني ماهو إلا تاريخ طبيعي تنتظم فيه كل التواريخ الأخرى ويعمل على تصحيح اعوجاج كل تاريخ مُفَوَّتْ وذلك بابتلاعه في كونيته الناجزة والمحتملة[2]، ذلك أن تاريخانية العروي معلقة بكل فكر تنموي قوميا كان أو كونيا مهما كانت طبيعة الانطلاقة فإن الوصول إلى سقف التاريخ مضمونة بحسب العروي وهذا محور تاريخانيته.

---

* – امبريقية: توجه فلسفي يؤمن بأن كامل المعرفة الإنسانية تأتي بشكل رئيسي عن طريق الحواس والخبرة، تنكر التجريبية وجود أية أفكار فطرية عند الإنسان أو أي معرفة سابقة للخبرة العملية.

[1] – ينظر: عزيز العظمة. التراث بين السلطان والتاريخ. ط1. دار قرطبة للنشر والتوزيع. الدار البيضاء. 1987. ص: 106.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 107.

ث- إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمن)

تنص تاريخانية العروي بشكل أساسي على دور النخب السياسية والأهم منها النخب الثقافية في تحقيق التقدم، فبالوعي التاريخي وحده يمكن أن يجعل المثقف المجتمع يعيش نوعا من الطفرة واقتصاد الزمن[1]، فالتاريخ يصنع بالجهد الإنساني وحده ضمن شروط معطاة، كما أن التاريخ أيضا مجال إبداع مستمر، والنموذج الإنساني ممكن التحقق في أي مرحلة من المراحل وليس وقفا على أي بقعة دون أخرى، فكما يعبر العروي أن النموذج الإنساني قائم في الأمام لا في الخلف، وفي هذا إشارة إلى تقديس النماذج السائد في ثقافتنا والذي يجعلنا نرفض أي نموذج جديد أو مستجد، فهو ممكن التحقق وموجود في المستقبل لا في الماضي، فالتقدم لا يمكن أن يكون تجسيدا لأشباح الماضي.

ج- منطق الفعل ومنطق القول:

تقوم التاريخانية أساسا على منطق الفعل والعمل لا على منطق الخطاب والتفكير والتعبير والنظر والتأمل، لذلك يؤكد العروي على إعطاء الأولوية لرجل الفعل –كما يسميه- فله أولوية على حساب رجل النظر والتعبير، وفي هذا نقد للمذهب الكلامي الذي يتبناه محمد عبده في نظرته إلى تفسير الأشياء، أو لنقل نظرته للتقدم، فالعروي يبني موقفه على المعارضة بين منطق الفعل، أو عقل الفعل، ومنطق الخطاب أو كما يطلق عليه عقل الاسم[2].

إن مشكلة العرب بحسب العروي هو أنهم يَسَبِّقُونَ العمل على العقل، الفرع قبل الأصل في حين أنا أقول نراهم لا يفعلون شيئا سوى الكلام، فليس للتاريخ إلا اتجاه واحد ومعنى واحد، مما يجعل قوانين التطور التاريخي تتسم بقدر من الثبات وتفرض نوعا من حتمية المراحل وهذا ما يميز تحديدا التاريخانية الماركسية أو التاريخانية الموضوعية، باعتبارها تاريخانية ثورية، فهي كما يقول العروي في العرب والفكر التاريخي "ليست مرحلة تاريخية فقط من التطور التاريخي، بل هي حية تبعثها دائما ظروف مشابهة التي واكبت ظهورها أول مرة، لكنها في نفس الوقت

[1] – عزيز العظمة. التراث بين السلطان والتاريخ. ص: 226-227.

[2] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم العقل. ص: 357-364.

ليست بجامدة، تتطور بتطور الظروف عندما تقوم الثورة وتشرع في تحقيق أهدافها، تتغير وضعية تلك الماركسية وتتغير خصائصها"[1].

ح- نفي المطلقات:

تنص التاريخانية أيضا على نفي أي تدخل خارجي في سيرورة التاريخ ووقائعه، ولعل هذه السمة من أبرز سماتها إن لم نقل روحها ونواتها الصلبة، فالتاريخ بحسبها هو سبب وخالق ومبدع كل ما روي ويروى عن الموجودات؛ أو بمعنى آخر فإن كل حوادث المجتمع البشري هي نتيجة تفاعل البشر مع بعضهم أو مع المحيط الذي يعيشون فيه، ليس هذا وحسب بل إن لكل حادثة سبب هو علة وجودها[2]، ولقد رأينا سابقا كيف يكون البحث في الأسباب من جوهر الفكر التاريخي والذي كثيرا ما تم تسجيل غياب البحث في الأسباب في البحث التاريخي العربي.

إن تأكيد التاريخانية على ضرورة نفي المطلقات، أو ضرورة تبني النسبوية، وهما مفهومان لمعنى واحد، تعني أن الحقائق دائما نسبية ولا يمكن أن تكون مطلقة، لأنها مشروطة بظروف وجودها أو ظهورها، ومن ثم يكون أكبر عدو للفكر التاريخاني هو الحقائق الجاهزة والمطلقة؛ بمعنى التي توصف بأنها صالحة لكل زمان ومكان، فالتاريخ هو الذي ينتج الحقائق وبذلك يضفي عليها طابع النسبية، فلا يمكن أن تكون إنجازات البشر ملقة أو بتعبير أصح كاملة ونهائية، فلكل مجال طبيعته، بحسب رأيي يجب أن نفصل بين ما هو إنسي وبين ما هو إلهي، يجب أن نبني توقعاتنا على ما هو واقع، أو معطى لدينا ، وليس على أساس غيبي لا نملك من حقيقته شيئا، ولا يمكن أن نكون فاعلين فيه، بل يجب أن نكتفي —ونحن بصدد الوقائع التاريخية- بما هو متاح لدينا، وبهذا التصور فقط يمكن أن نخفف من حدة نقد التاريخانية للمطلقات بحكم ثقافتنا العربية الإسلامية.

إن حجة التاريخانيين في قولهم بمبدأ النسبية في كل شيء هو أن العلم ليس مجرد تأويل لأقوال العارفين، كما أن السياسة جهد إنساني قائم على النقاش الموضوعي والتجريب المستمر، فإذا كانت الإطلاقية سمة الغيبي وما رواء الوجود، فإن النسبية سمة أساسية لفكر الحداثة والتي تمثل التاريخانية روحها، فلا العلم ولا الديموقراطية ولا حتى الأيديولوجيا كالنزعة الوضعية والليبرالية والماركسية، فكلها لا تدعي الإطلاقية والأحكام النهائية بل كل حكم فيها نسبي محدود الأفق[3].

---

[1] – عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 193.

[2] – عبد المجيد قدوري وآخران. عبد الله العروي. الحداثة وأسئلة التاريخ. ص: 47.

[3] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 46-47.

بعد الإحاطة بقوانين التاريخانية والتي لا يمكن أن تقوم إلا بها، نقصد هنا بالقوانين السمات التي تميزها عن غيرها من الحقول المعرفية التي تلتبس معها، يمكن أن نقول هنا أن العروي أراد تبنيها لغرض في نفسه، أو لنقل اقتضاها هاجسه الأكبر وهو التأخر التاريخي العربي، وفي معنى قوله : "وبما أن التاريخانية حدت بفلاسفة الغرب على الانكباب على تاريخ مجتمعاتهم وحضاراتهم، فإنها عندي دليل يحيلني على مجتمعي وتاريخه، ولو اكتفيت بالتموضع في التاريخانية كفلسفة أو ككتلة أفكار، لكنت مجرد داعية كما هو شأن البرجسونيين أو السارتريين العرب"[1]. فالعروي يرى بأن ما وصل إليه العالم العربي بحكم أنه مر بمرحلة استعمارية في جل مناطقه، ما جعله يكون الآن في وضعية تحكم عليه بأن يعيد إنتاج ما أنتجه الغرب بحسب تعبيره، ويقصد بذلك أن نعيد نحن كعرب تكرير التجارب الغربية الفكرية، إذ لا يمكن استيعابها إلا بالمرور بها، كما نفعل تماما مع الاختراعات العلمية التي سبقنا الغرب لاكتشافها، فهكذا يكون الموقف التاريخاني، إذ ليس لنا إلا قبولها وتبنيها.. والأهم من هذا حسب دعوة العروي أن لا نلتفت إلى الصيحات التي سوف تتعالى لصد هذا النوع من الاختيار باسم الأصالة والخصوصية[2]، ويقصد بذلك التيار السلفي الذي يعمل جاهدا وعلى طول الخط في مواجهة كل جديد وارد دفاعا منه على كل ما هو تقليدي.

وبشكل أكثر جدية يضع العروي التاريخانية موضع التجربة من خلال العمل على حل مشكلات الراهن العربي من خلال الإحاطة بالواقع الذي نحن فيه والوعي بحقيقته، ومحاولة حل مشكلاته على أرضية التاريخ نفسه؛ فتجاوز المراحل التي مر بها الغير غير مسموح، إذ لا يمكن ذلك "إلا عبر الاستيعاب وآلام الولادة"[3].

[1] – سالم حميش. معهم حيث هم. ص: 43.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 43.

[3] – المرجع نفسه. ص: 44.

3- الفكر التاريخي:

الفكر التاريخي، هو الموقف العقلي الذي يتخذه المؤرخ في تعامله مع المادة التاريخية، إذ كلما ازداد موقفه العقلي نقدا للمادة التاريخية، ازداد فكره التاريخي وضوحا واستقلالا، وأعانه على أن ينفذ إلى جوهر الحقيقة التاريخية، وهي منزلة رفيعة يصعب الوصول إليها[1]؛ يمكن القول إذن، إن الفكر التاريخي شيء مستحدث مختلف تماما عن مفهوم التاريخ أو الخبر أو السرد، لأنه موقف عقلي مرتبط بدون أي جدل بالنقد، إذ لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان للمفكر قدرة عقلية –لا عاطفية– على نقد المادة التاريخية بموضوعية، الفكر التاريخي أرقى من أن يكون مجرد معرفة بالحدث وتاريخه ومناسبته، بل هو معرفةٌ ونقدٌ وعبرة.

الفكر التاريخي، رديف تاريخانية العروي والتي وصفها بالجديدة، قائم أساسا على امتلاك الوعي التاريخي بالذات أولا، ثم امتلاك أدوات النقد والجرأة في تطبيقها على الوقائع التاريخية السابقة، كما أن الفكر التاريخي يرفض الاستكانة والتسليم بالمعارف السابقة دون اتخاذ موقف حيالها سواء بالسلب أو الإيجاب، ومن دون شك فإن الموقف السلبي الذي كان العروي يبديه اتجاه أنماط الأيديولوجيا العربية يدخل في هذا الإطار، ذلك أن أنماط الوعي المذكورة سواء السلفية أو الانتقائية لا ترقى لأن تكون تاريخانية بأي شكل من الأشكال.

أ- الوعي التاريخي:

نؤكد أولا على أن غياب الحس (الوعي) التاريخي يؤدي حتما إلى غياب الفكر التاريخي واستحالة تحققه، فالوعي التاريخي هو إدراك حقيقة أنفسنا في سياق الآخر، ليس الآخر الأوروبي فحسب، بل موقعنا في موكب العالم، بمعنى ألا نوهم أنفسنا بالتقدم ونحن نقبع في أسفل التاريخ، ومن دون شك فإن كلا من الوعيين السلفي والانتقائي يعيش كذبة كبيرة، يعيش بوعي غير وعيه الحقيقي وفي زمان افتراضي غير زمانه الواقعي.

إن هذا التيهان أسقط الوعي العربي في هوة سحيقة وجعلها تعيش حالة اغتراب غارقة، فإما أن نفكر بمنطق السلف (منطق الشيخ) في عصر تغيرت معطياته وبالتالي نتائجه، أو أن نفكر بمنطق الغرب المتقدم (الانتقائي) ونحن غارقون بالتخلف في فوات تاريخي عميق.

والحل هنا كما يقدمه العروي، ولا يخفى عنا كذلك هو الوعي بحقيقة أنفسنا، وحقيقة تخلفنا، وحقيقة انفصالنا عن الماضي وعدم انخراطنا في الحاضر أيضا؛ لندرك حقيقة موقعنا في مسار التاريخ الكوني، وهذا الحس التاريخي لا يتحقق إلا بالنقد، نقد تاريخنا وإعادة قراءته أو ما يسميه العروي صراحة بـ الفكر التاريخي.

[1] – ينظر: مصطفى العبادي. نشأة الفكر التاريخي وتطوره عند اليونان. ص: 08.

غير أن وجهات النظر تختلف وإن كانت الغاية واحدة، فباحث مثل محمد الشرقاوي يرى أن الوعي التاريخي يمكن أن يتحقق من خلال تحقق المرجعية الدينية للفرد وتحقق مفهوم الدولة؛ بمعنى أن الإنسان لكي يمتلك وعيا تاريخيا لابد أن تكون لديه مرجعية دينية ويدرك مفهوم الدولة التي ينتمي إليها كمؤسسات تكفل للفرد حقوقه وممارساته.

فالوعي التاريخي –بحسب الشرقاوي–يعبر عن اكتساب جماعة لمرجعية دينية أو شبه دينية يجعلها مؤهلة لأن تعطي تفسيرا للحياة أو مغزى للوجود في إطار زماني متسلسل يرتبط فيه الماضي بالمستقبل وبذلك تصبح بدايات الأشياء ونهاياتها لها معنى في الحس الإنساني[1]، وهذه الفكرة تصب في مصب واحد مع الفكرة السابقة في وضع الحدث ودراسته في إطاره الزماني والوصول إلى مغزى يمكننا من استشراف المستقبل وهنا يتجلى ربط الماضي بالحاضر استشرافا للمستقبل انطلاقا من فكرة أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج.

وبالمقابل فإن الوعي التاريخي عند العروي قائم على مرجعية تاريخية لا مرجعية دينية، حيث إنه يجعل التاريخ محرك كل شيء، فبحسب نظره فلا سلطة إلا للتاريخ، فهو المتصرف في أحوال البشر كما تنص فلسفة فيكو في معرض تعريفه للتاريخانية حيث إن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع.

إن هذه الفكرة مادية بامتياز حيث تتقاطع مع تصور كارل ماركس في ماديته الجدلية والتي تعني أن التاريخ هو مجرد عملية انعكاس للبنى التحتية أو المجتمع المادي الذي ينتج الوقائع وهي البنى الفوقية؛ بمعنى أن الواقعة التي تحدث الآن هي نتيجة لظروفها الآنية وليست استمرار لما حدث في الماضي وتلك هي القطيعة الابستيمية في مفهوم فوكو حيث إن لكل حدث مرجعيته المنفصلة والمختلفة عن مرجعية الحدث الذي يليه أو يسبقه، إذ ينعكس تغير المرجعية في الحدث الناتج عنها.

ومن ثم يكون العامل الأول كشرط لتحقق الوعي التاريخي بحسب العروي[2] هو المرجعية التاريخية أو التاريخ ولا شيء غيره حيث إنه الاعتقاد الوحيد والذي ينفي أيضا –بحسب التصور التاريخاني– الاعتقاد الديني أو المرجعية الدينية، والعامل الثاني يتمثل في البنية الاجتماعية والتنظيم السياسي المتماسك الذي يعطي هذه الجماعة وعيا خاصا بذاتها الحضارية ورسالتها الإنسانية مهما يكن أمر هذه الرسالة، فمثل هذا الوعي هو الذي ينشئ في ضمير هذه الجماعة الحس التاريخي ويربط الماضي بالمستقبل، فتحقق الوعي التاريخي مشروط بوجود فلسفة للحياة؛ عقائدية تفسر مغزاها أو سياسية تبرز حركتها[3].

---

[1] – ينظر: عفت محمد الشرقاوي. أدب التاريخ عند العرب. ص: 159-160.

[2] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 24.

[3] عفت محمد الشرقاوي. أدب التاريخ عند العرب. ص: 12.

تحيلنا هذه الفكرة مباشرة على الزمان العربي الأول، أقصد بذلك الفترة الجاهلية، إذ أن ما يساعد على ترسيخ هذا الحس لا وجود له أساسا، ذلك أن عرب الجاهلية كانت لهم تصورات قَبَلِيَة، فلكل قبيلة صنمها الخاص، ناهيك عن الوحدة العربية التي لم يكن لها لا مسمى ولا وجود، وكذلك الأمر بالنسبة للمرجعية العقائدية التي كانت أقل ما يمكن أن نقول عنها مبهمة وضبابية أو حتى منعدمة.

فالعامل الأول هو ضرورة توفر الحس العقائدي أو الحس التاريخي وهذا ما لا يتوفر في عصر ما قبل الإسلام، أما عن تصوراتهم السياسية فإننا لا نعثر لديهم على مفهوم للدولة كمؤسسات وظيفتها حماية الفرد وتكوينه تكوينا يدرك من خلاله هويته والرسالة التي وجد من أجلها، في إطار يتم فيه الولاء بالدرجة الأولى للدولة لا للقبيلة أو زعيمها كما كان موجودا لديهم، فما عرف عن جزيرة العرب ليس سوى جماعات بدوية، ومن ثم ندرك سبب غياب الوعي التاريخي في الفترة الجاهلية وما بعدها، أي ما قبل عصر التدوين تحديدا، فإذا تحقق العامل الأول بمجيء الإسلام فإن العامل الثاني كان بعيد التحقق.

نحن نعلم بأن ولاء الفرد في الجاهلية كان للقبيلة أو شيخ القبيلة، حيث لم يتجاوز وعيه أكثر من حدود قبيلته، فلقد كان المجتمع العربي آنذاك قبائل متفرقة، كل قبيلة لها عُرْفُها وتقاليدها الخاصة، فهي نسق مصغر ولكنه محدود الأفق، تعيش في ترحال مستمر بحثا عن الماء والكلأ، فأفقها لا يتعدى السعي إلى تحقيق أبسط مسببات العيش.

أما فيما يتعلق بالمرجعية العقائدية فلقد كانت بعيدة كل البعد عن الحس التاريخي، فلقد كان لكل قبيلة أو حتى لكل فرد صنمه الخاص به، لا روح فيه، قد يُصنع من الطين أو حتى من التمر يأكله صاحبه حين يشعر بالجوع، فأي وعي بالتاريخ هذا؟ ومن ثم فلقد كان الجاهلي يعيش فوضى وعي المرجعية العقائدية، دائم الخوف، بل دائم الهلع من النهاية والفناء، لا يملك أدنى تصور عن حقيقة الموت أو ما بعدها، يركبه الخوف من تحول الفرسان والشجعان إلى أجسام نتنة يأكلها الدود بعد موتها.

إن هذا الاضطراب في إيجاد تفسير للنهاية، والترحال الدائم وعدم الاستقرار، خلق لدى الجاهلي عدم استقرار في وعيه أيضا، حيث لم يفكر ولو لوهلة أن يكون له تاريخ حقيقي أو ذكرى حقيقية أو خبر صحيح عن حياته وأيامه، فهذا الاضطراب جعله يخلق مجالس سمر يُهدأ بها من روعه وينسى بها أو يتناسى خوفه من نهايته أو خوفه من عدم الحصول على الماء والكلأ، قلت جعله يبحث عن متنفس آخر، عن جلسات سمر يروي فيها أصحاب الذاكرة القوية والفكر والخيال الواسع حكايا الأيام يصفون فيها المعارك والغارات والبطولات... وكان على الراوية أو ناقل الخبر أن يأسر السامع ويجلب انتباهه، فيأتي بالقصة الحقيقة ويعمل على جعلها مليئة بالإثارة والتشويق وإلا انصرف السامعون من حوله وثاروا ضده، ومن ثم كان لزاما عليه أن يطلق العنان لخياله الخلاق،

فيضيف إلى الخبر الحقيقي أخبارا من صنع مخيلته فيذهب بصحة الخبر ونقائه. وبضياع الخبر الحقيقي عجزنا عن إيجاد أي وعي تاريخي لدى الجاهليين العرب وبالتالي عدم وجود فكر تاريخي في هذه الفترة وحتى فيما بعدها.

لسنا هنا بصدد استقصاء معنى الوعي التاريخي عبر التاريخ، ولكن ذكرنا الفترة الجاهلية بغرض التوضيح فقط، إن ما يهمنا هو كيف أثر الانفصال عن الواقع لدى كل من الوعيين السلفي والانتقائي، أو بتعبير أصح اغتراب واعتراب كل منهما، قلت كيف أثر في ترسيخ التأخر لدى كل منهما وعدم القدرة على تحقيق أدنى خطوة في الفكر التاريخي، وهذا بحسب العروي، كما أن غياب الوعي التاريخي لدى أنماط الأيديولوجية العربية المعاصرة شكل العائق الأكبر في تحقيق أدنى خطوة في التقدم.

ومن خلال ذلك، يشكل السعي في تحقيق الوعي بالتاريخ ضرورة ملحة بحسب العروي، حيث يمثل خطوة هامة في الحداثة والتحديث، كما أنه السبيل إلى تقليص المسافات والفوارق بيننا وبين الآخر مهما كانت صفته، فبالوعي التاريخي فقط يمكننا إدراك ذاتنا والانخراط في حاضرنا، وليس من سبيل لذلك إلا بالثورة الثقافية التي سعى إليها مرارا وعول فيها على المثقف، هذه الثورة هي السبيل الوحيد لتحقيق وعي تاريخي جديد يحدث قطيعة نهائية مع الأنماط السالفة الذكر والتي لطالما شكلت عائقا في طريق التقدم.

إن سعي العروي هذا جاء في إطار مشروعه الحاسم لتجاوز التأخر التاريخي، والذي كان سببه الوعي السائد، ولقد وضع من خلال ذلك برنامجا تحديثيا يشكل الراهن أرضيته التي يجب الانطلاق منها، ولقد تضمن هذا البرنامج بحسب ماورد في الأيديولوجيا العربية المعاصرة والعرب والفكر التاريخي وأزمة المثقفين العرب خطوات منهجية دقيقة، بداية برصد حالة التأخر العربي والتفكير في سبل النهوض، ولقد رأينا كيف أن العروي قدم مقاربة منهجية ونقدا معللا لأنماط الأيديولوجية العربية على الصعيدين السلفي والانتقائي، ولم يتوقف عند هذا بل جعل الفكر التاريخي أو التاريخانية الجديدة السبيل المباشر لتجاوز الفوات.

إن ما تجدر الإشارة إليه هو أن دعوى العروي لا تزال قائمة وممكنة التحقق في حاضرنا على الرغم من أنها كانت وليدة ظروف في فترة سابقة تحديدا في الخمسينيات من القرن العشرين، فدعوته القائمة على المعتقد التاريخي ماتزال تحتفظ ببريقها وفعاليتها في معالجة مشكلات الراهن العربي، بخاصة فيما يتعلق بسيطرة الموروث والتقليد الذي وقف عائقا أمام الذات العربية في تحقيق التقدم حيث يعمل الاعتقاد بفعالية التاريخ —وهي مقولة تاريخانية بامتياز– على وضع الذات العربية في مسار التاريخ الكوني القائم أساسا على العقلانية، وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت لمشروع العروي، ذلك أنه لا يمكن التسليم بجميع طروحاته، إلا أنه مشروع جدير بالتبني حيث يشكل أساسا رصينا يتصدى للذهنية السلفية الكلامية الطاغية على أكبر نسبة في المجتمعات العربية والتي أثرت بشكل مبالغ فيه في علاقة الأنا بالآخر.

إن أولى مآزق الوعي العربي –كما ذكرت سابقا- والتي أثرت بشكل كبير على الوعي التاريخي لدى المفكر العربي هي العلاقة المضطربة بالآخر وعدم القدرة على تحديد هويته، حيث يتغير مفهوم الآخر لدى كل وعي بحسب تصوره، فبين الآخر الأوروبي والآخر المسيحي والآخر الغربي يحدده الوعي السلفي بأنه الآخر المسيحي وريث الحروب الصليبية والانحطاط الخلقي كما ذكر العروي ذلك صراحة في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**.

رأينا في مقاربتنا للوعي السلفي كيف أن أوروبا كانت على الدوام رديف للاحتقار والنظرة الدونية للعرب في رأي المثقف العربي، سواء الفقيه أو الانتقائي الذي يحلم بإيجاد الحلول لمشكلاته والتي يستوحيها من الغرب المتقدم، غير أنه وعلى الرغم من الاختلاف الظاهري بين الوعيين إلا أنهما في الحقيقة متداخلان إن لم نقل أنهما وعي واحد مزيج من السلفية والانتقائية وقد وضحنا هذا التداخل في الفصل الأول، حيث أخذت أنماط الوعي تتوحد تدريجيا وتتخذ موقفا مماثلا من الغرب، ليصبح هذا الغرب في نظر الوعيين مرجعية لكل مثقف عربي، حيث لا نكاد نجد مثقفا واحدا يشخص حالة مجتمعه أو يرصد نواقصه إل في ضوء تصوره عن الغرب الذي لا يمكن أن إلا متقدما في نظره.

لطالما كان الوعي العربي متأخرا عن وضعه التاريخي، فالتأرجح واضح بين ما يمكن تسميته بالوعي المطابق والوعي غير المطابق، فتأخر الوعي العربي منذ عصر النهضة وحتى اليوم تأخر مضاعف؛ فهو من جهة تأخر عن استيعاب مشكلات الراهن وعدم القدرة على نقدها، ومن جهة أخرى فشل في استيعاب مكتسبات العقل الحديث بتعبير العروي.

ومن ثم، ومن دون شك فإن غياب الوعي التاريخي لدى أنماط الأيديولوجية العربية المعاصرة أساسه ثنائية الأنا والآخر، وعلاقة طرفي الثنائية ببعضهما في ذهنية المثقف العربي والتي تشكلت لديه من خلال نظرته الدونية للذات في مقابل تعظيم الآخر أو الاعتقاد الراسخ بتقدم الآخر وتخلفنا نحن، ولقد رأينا في الفصل السابق كيف أخذ سؤال النهضة بمختلف صياغاته لدى المثقفين العرب أبعادا واسعة في بلورة مفهوم الأنا في ظل مفهوم الآخر، ومن جهة أخرى كيف حدد طبيعة العلاقة بين طرفي الثنائية، والمؤسف هنا هو عدم قدرة المثقف العربي على تجاوز الاعتقاد بالدونية في ذهنيته والتي شكلت عرقلة لتجسيد هذا التجاوز على أرض الواقع.

إن مشروع العروي منذ بداياته لم يكن سوى اعتراضات متكررة على طريقة التفكير وطرائق إستحداث الحلول، تصب هذه الاعتراضات كلها في مصب واحد مُؤداه "ما بالنا نضيع جهدنا ووقتنا المحسوب في دراسة كيف يتوهم ويتمثل العرب أنفسهم في حين أن المطلوب منا والمجدي حقا هو أن ندرس كيف يعيشون ويتصرفون... إن من يتشبث مثل الباحث الوضعاني الملموس والملموس وحده، يخرج منتصرا من المعركة ضد

خصومه، إذ الظاهرة الوحيدة التي لا ينازع فيها أحد بالنسبة لأي مجتمع هي معدل النمو الاقتصادي، ويبقى ما سواه موضوع شك وجدال"[1]، في هذا النص مفارقة مهمة بين الوهم والحقيقة، حيث يشبه العروي تصور العربي عن نفسه بالوهم في حين أن الفرق شاسع بين هذا الوهم والواقع المعيش والذي يجدر بالعربي من الإنسان البسيط إلى المثقف أن يعيش حالة مطابقة بين وعيه وواقعه وهذا ما نفتقده في تصورنا عن أنفسنا في الغالب الأعم، فالمثقف بحسب العروي يجب أن يكون وضعانيا في تفكيره وموقفه حيال واقعه لا يعترف إلا بالملموس وهو هنا الجانب الاقتصادي وما عداه فهو كلام مفرغ.

ولا نجد أعمق تعبيرا مما وصف به الأيديولوجيا العربية المعاصرة بأنها شقشقة فارغة لا مغزى ولا فائدة لها[2].

ومن ثم، فإن الوعي الذي يعيش به المثقف العربي ليس انعكاسا –بحسب العروي– للواقع الذي يعيشه، بل أقل ما نقول عنه أنه وعي زائف، فأنماط الوعي كانت باستمرار متحايزة عن قاعدتها المجتمعية المنوطة بها، ومن ثم فالأيديولوجيا العربية بهذا المفهوم لم تشكل إلا صورة ذهنية غير مطابقة للبنية التحتية المجتمعية المنوطة بها وأفضل ما يعبر عنها هو ما سماه كارل مانهايم* Karl Mannheim بـ الوعي الزائف[3].

إن التساؤل الذي يطرح نفسه في هذا المقام وبشدة، هو أين يكمن اللاتطابق بين الأيديولوجيا العربية المعاصرة وواقع المجتمعات العربية؟ وبأي معنى تمثل هذه الأيديولوجيا وعيا زائفا؟ أي مفارقا للبنية المجتمعية التي تريد أن تفعل فيها؟[4] تتضح هذه الفكرة وبشكل جلي في **العرب والفكر التاريخي** خاصة أنه ألف فصوله في ظل هزيمة 67 حيث تمحور نقده للمنطق الذي انطلقت منه الحركات التحررية حينذاك في شعاراتها وبرمجها التحررية وأهدافها، كما قدم نقدا على المنهج الذي اتبعته هذه الحركات في تحقيق مساعيها.

مما سبق، يتضح أن العروي تمكن من ملامسة حقيقة الوعي العربي والذي لم يكن يعكس الواقع الذي يعيشه، بل تشكل في اتجاهين متناقضين، فلقد كان إما انعكاسا لتاريخ العرب وماضيهم وهذا ما جسده الوعي السلفي، أو انعكاس لحضارة الغرب كما هو عند الانتقائي. ولم يكن في كلتا الحالتين إلا مغتربا عن واقعه مستلبا

---

[1] – عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 252.

[2] – ينظر: سهيل الحبيب. المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية. ط1. المركز العربي للأبحاث دراسة السياسات. قطر. 2014. ص: 227.

* –كارل مانهايم (1893–1947): عالم اجتماع يهودي. مجري الأصل، أبرز مؤسسي علم اجتماع الكلاسيكي.

[3] – ينظر: كارل مانهايم. الأيديولوجيا واليوتوبيا. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة. تر/محمد رجا عبد الرحمن الديربي. ط1. شركة المكتبات الكويتية. الكويت. 198. ص: 160 وما بعدها.

[4] – سهيل الحبيب. المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية. ص: 230.

في فهم ذاته. ولقد أكد العروي مرارا في **الأيدلوجية العربية المعاصرة** أنه لم يكن يستوحي وعيه مما هو واقع أمامه بشكل مباشر بل يفكر ويعي من خلال بنية خارجة عنه وهي بالضبط بنية الغرب الحديث[1]، وهنا تحديدا تكمن لا تاريخية الأيديولوجية العربية المعاصرة من وجهة نظره.

ويكون بذلك الوعي اللاتاريخي هو أساس ضعف المشاريع التحديثية للحركات الإصلاحية في العالم العربي كله، كما أنه عجز تام عن إدراك منطق العالم المتقدم وسبل تطوره، فالفكر التاريخي ينص بالدرجة الأولى على أن للتاريخ قوانين تحكم تطوره بمعنى لا مكان للعشوائية في سيرورة التاريخ، كما أن الفكر التاريخي من أهم ما ينص على تحققه هو الكونية أو وحدة التاريخ الكوني والذي من الضرورة الإيمان به والسعي لأن نكون جزء منه وسوف لن يتأتى ذلك إلا بالوعي بحقيقة تأخرنا وتحديد أسباب ذلك التأخر، ومما لا شك فيه فإن هذا هو الدور المنوط به المثقف بحسب ما سعى إليه العروي في ضرورة اختيار المستقبل بدلا عن الماضي، أو بتعبير أكثر عمقا اختيار الواقع بدلا عن الوهم والطوبى والتي لطالما ميزت الوعي التاريخي لدى العربي منذ القديم وحتى اليوم.

ب- النقد أساس الفكر التاريخي:

يؤكد العروي على أن ما يقتضيه تحقق الفكر التاريخي أو التاريخانية الجديدة هو نقد الوقائع التاريخية[2] لا تقديسها والتسليم بها كما هي، وهذا التسليم هو سبب آخر لترسيخ الفوات التاريخي لدى العرب بشكل عام، فلم نكد نعثر على مساع لنقد حوادث الماضي أو تجاوزها لعدم جدواها في حل مشكلات الراهن، بل ما ألفناه وهو سائد عندنا هو عدم الاقتراب منها، بل الأخذ بها كما هي، ولا يقتصر الأمر على المعتقد الديني فقط بل يتجاوزه أيضا إلى الثقافة والتقاليد والأعراف في أمور كثيرة، فلقد جرت العادة أن نأخذ الكثير من الأمور كما هي دون أن نحاول فهم علاقتها بالواقع حتى وإن كان لدينا شك بها، أو قناعة منا بأن الراهن لا يتماشى معها أو يكون قد تجاوزها، وهذا ما كان سببا أعمق في ترسيخ التأخر التاريخي في كل شيء.

ومن منطلق أن نقد الحادثة أساس الفكر التاريخي، فإن كل ما عرفناه ووصل إلينا عن كتب التاريخ العربي لا يتعدى كونه سردا لوقائع الماضي، فالتاريخ العربي في معظمه مجرد معرفة تختلف من مؤرخ لآخر لا يميزها سوى قوة الحفظ وسعة الاطلاع، ما جعل في النتيجة طبقات متراكمة من الأخبار، إن صحت تسميتها بذلك، يمكن الفصل بينها بسهولة، إذ لا روابط زمانية بينها، ولا روح فيها.

[1] - ينظر: عبد الله العروي. الأيديولوجية العربية المعاصرة. ص: 57 وما بعدها

[2] - ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 86.

إن فكرة الطبقات المتراكمة توضحها فكرة الجزر المنفصلة لدى الجابري، والتي تصف وبصدق تاريخ العرب المتقطع، تاريخ مبتور وبمعنى أدق مهشم، فلا نعثر في أغلب كتب التاريخ على تسلسل أو استمرارية بين الأحداث أو تواصل يربط الحاضر بالماضي ويبني عليه.

وفي فكرة أخرى، فالماضي في كتب التاريخ وفي وعي المؤرخين يمشي جنبا إلى جنب مع الحاضر محاولا إلغاءه، ليس هناك تجاوز للماضي من مرحلة إلى أخرى، بل هناك تجاور حيث يسير الماضي جنبا إلى جنب مع الحاضر، وهذه هي علة التأريخ في الثقافة العربية خاصة في فترتها الممتدة ما بين عصر النهضة إلى يومنا هذا وتجسده أنماط الأيديولوجيا العربية لدى العروي حيث يمشي الماضي العريق أو ماضي السلف جنبا إلى جنب مع الحاضر يحاول أن يتماهى فيه لِيُغَيِّب بذلك صورته وحقيقته ويحل محله، مما جعل أنماط الوعي تعيش بوعي السلف (الشيخ) أو بوعي الآخر (الليبرالي) والنتيجة هي الاغتراب الذي نحن غارقون فيه.

إن ما عمق المشكلة أكثر هو أن يتعامل المفكر مع الواقعة التاريخية كشيء جامد لا روح فيه ولا استمرارية، لكن الشيء الإيجابي أن بعضا من المؤرخين من رأوا أن الوقائع شأنها شأن حوادث الطبيعة التي لم تولد من العدم، بل إن لكل حادثة طبيعية سبب، كذلك هي أحداث التاريخ أيضا لها أسبابها، فبأي منطق ننظر إلى الحدث مستقلا ونفصله عن علته.

وذلك ما أشار إليه العروي حيث أدرك أن هناك صفاتا مشتركة بين التاريخ والطبيعيات، إذ يخضع الحدث التاريخي لأسباب تخلقه مثله مثل الحدث الطبيعي، فلقد شبه السبب والعلة بالروح التي تسري في الحدث التاريخي وكأنه كائن حي، فالحدث لا يجب أن يُسجَّل أو حتى أن يُقرأ بمعزل عن سببه، حتى يصبح لوعي التاريخ معنى، ذلك أن ثمة روحا تسري في عمق التاريخ لها ارتباط مباشر بالعلة والسبب، ومعرفة السبب تفتح لنا آفاق فهم الحدث التاريخي وتفسيره[1].

غير أنه من الواضح أن المشكلة في الفكر التاريخي عند العرب كثيرا ما افتقد لهذا الشرط الأساسي، فلقد غلب عليه طابع تسجيل الوقائع دون السعي في البحث عن مسبباتها وعلاقاتها بمرجعياتها، لم تكن مجرد حصر إن صح التعبير للوقائع، إذ لا روح ولا تسلسل فيها، بقي التأريخ وحتى فترة متأخرة شيئا جامدا منحصرا في سرد الخبر دون مراعاة تسلسله أو البحث في مسبباته، إذ بقي مجرد طبقات متراكمة غير خاضعة لعامل الزمن.

فالحدث التاريخي مهما كان بسيطا فهو مرتبط باعتبارات أخرى كالزمان والمكان والمرجعيات المعرفية، حيث تجتمع كلها في صناعة الوقائع، والبحث في الأسباب وليس السبب الواحد، فكل واحدة من المرجعيات سبب، والزمان سبب، والمكان سبب.. والبحث فيها سعي لفهم الواقعة، ذلك أن فهم الحدث التاريخي في سياقه

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 55 وما بعدها.

عن طريق مساءلة أسبابه يضعنا في مسار البحث التاريخي الصحيح ويجعل للتاريخ روحا، ويلغي فكرة الطبقات المتراكمة إلى خط تواصلي تسري من خلاله روح التاريخ، ونبتعد بذلك عن فكرة الانقطاعات التي لطالما صبغت الكتابات التاريخية وما أكثرها، والمؤسف أن كتب العرب والمسلمين في أغلبها تفتقر لهذا الفهم للكتابة التاريخية، البحث في الأسباب ومراعاة عامل الزمن، ما يجعل الأحداث تتراكم أشلاء ممزقة، ومما زاد الأمر سوء ما وصلنا من أصحاب الحوليات والتي ساهمت في تهشيم الحدث الواحد وجعله بنى متفرقة لا رابط زماني بينه وبين الأحداث الأخرى حتى لو كانت في فترة واحدة مرتبطة في الحقيقة.

ولكننا حين نبحث في تاريخنا العربي، نجد ما هو جدير بالتنويه، فلقد كان السبق الإبداعي الذي ظهر في منهج اليعقوبي* ت294هـ، هذا المنهج الذي يقوم أساسا على مراعاة الروابط الزمانية في الكتابة التاريخية والتأكيد عليها، ذلك ما كان واضحا وجليا في مصنفه **تاريخ اليعقوبي** الذي فرغ من كتابته عام 256هـ واستحق به لقب الفاتح في ذلك العصر، وعلى نهجه مضى الدينوري* ت 281هـ في **الأخبار الطوال**[1].

فاليعقوبي من خلال كتابه **تاريخ اليعقوبي**، استطاع أن يتجاوز طريقة كتب الأيام والسير والمغازي وطريقة الحوليات، والتي جسدت بحق التاريخ المهشم وجعلت الكتابة التاريخية عند العرب تقع في شرك التمزق والتهلهل، فلقد كان اليعقوبي أول من خطى خطوة صحيحة في الفكر التاريخي حيث عمل على تدوين الوقائع مراعيا التسلسل الزماني فيها وهذه خطوة مهمة للغاية.

وللإشارة فإن اليعقوبي كان قد أفرد الجزء الثاني من كتابه هذا كاملا للتاريخ الإسلامي ولا يرجع ذلك لكون هذا التاريخ أكثر أهمية من غيره لدى قراء اليعقوبي، ولا لكون مصادره متوفرة لا تقارن بمصادر التواريخ الأخرى، بل لأن الأمر يتعلق هنا بالتاريخ (الحق)* أو النواة بتعبير العروي[2]، التاريخ الذي تؤدي إليه كل التواريخ الأخرى، والمؤلف هنا إنما يعكس موقفا مشتركا لدى المؤرخين المسلمين حتى يقيمون ميزا بين تاريخهم والتواريخ

---

* – اليعقوبي: هو أبو العباس احمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي. كاتب ومؤرخ وجغرافي مسلم. عاش في زمن الدولة العباسية وهو أحد مؤرخي أواخر القرن التاسع الميلادي. ينتمي لطبقة الكتاب وقد قامت شهرته على أثرين من آثاره هما: تاريخ ابن واضح او تاريخ اليعقوبي، وفيه تحدث عن تاريخ الشعوب ما قبل الإسلام وتاريخ الإسلام حتى سنة 258هـ (872م) ولد في بغداد توفي في مصر واختلف في تاريخ وفاته بين 284هـ إلى 294هـ.

* – الدينوري: هو أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري عالم مسلم وكان نحويا ولغويا ومهندسا وفلكيا أخذ علمه عن العلماء البصريين والكوفيين وكان راوية للحديث موثوق به، هو من أصل كردي أو فارسي أو عربي، قال فيه شمس الدين الذهبي: صدوق كبير الدائرة، طويل الباع، ألف في النحو واللغة والهندسة والهيئة والوقت وأشياء. نظر: كتاب سير النبلاء للحافظ ج13. ص: 422.

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 103.

* – التاريخ الحق هو عند عبد الله العروي ما يسميه بـ النواة، ويقصد به: السيرة النبوية بكل فصولها من وحي ودعوة ومحنة وفتح.

[2] – ينظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 84.

الأخرى وهم هنا لا يعبرون عن مجرد ميز أيديولوجي أي أن تاريخهم (نسخ) للتواريخ الأخرى وهكذا فإن (علم التاريخ) لا يبدأ إلا مع التاريخ (الحق) وهذا ما يدل عليه موقف اليعقوبي في هذا الكتاب الثاني من تاريخه[1]، على أن المهم في تاريخ اليعقوبي هو كتابة التاريخ بهدف استخلاص العبر والاستفادة من أخطاء الأمم الغابرة، كما أنه كان أقرب إلى الباحث الأنثروبولوجي منه إلى المؤرخ التقليدي[2].

يشير العروي إلى أن كلا من اليعقوبي وبعده الدينوري الذي نهج منهجه أيضا في **الأخبار الطوال** مؤرخين سرت في كتاباتهم التاريخية روح التاريخ، ولكن وبعد هذا الإنجاز الهام لكل منهما، حيث وضعا الخطوة الأولى للفكر التاريخي عند العرب، ظهر الطبري* ت 310هـ بمؤلفه الضخم **الحولي الجامع**، ليعود بنا إلى نقطة ما قبل البداية، فلقد كان مصنفه هذا وجها حقيقيا للتاريخ المجزأ المفتقد لروح التاريخ وروابطها، حيث ومن خلال العنوان يظهر أن التاريخ عنده طبقات أو مراحل أو حوليات خاضعة لمبدأ الفصل لا الوصل[3]. ولقد سار على نهجه معظم المؤرخين ممن أتوا بعده نظرا لغناه من حيث الأحداث والوقائع، فحدثت القطيعة بين ما قدمه اليعقوبي لتعود الكتابة التاريخية إلى بنية الخبر المعرفية المبنية أساسا على الفصل لا الاستمرار.

ولم يقف الأمر عند هذا، حيث تمثل المرحلة الأكثر وعيا في الفكر التاريخي والتي ظهر فيها المسعودي* ت 354هـ في **مروج الذهب**[4]، أو حتى في كتابه **التنبيه والإشراف** رغم إيجازه الشديد، فلقد كانت فيه لمسة للنقد التاريخي، خاصة في عنايته بالأسباب والعلل، كما أنه بنى دراسته على التحليل والمقارنة، فلم يسبقه أحد إلى مثل هذه الطريقة، بالإضافة إلى دعوته إلى ضرورة الاهتمام بالأسباب في التأريخ.

فلقد كان للمسعودي تصور شامل في كتابه منذ بدء العالم حسب قوله إلى مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث مثل هذا التصور الجامع للتاريخ تحولا في التدوين التاريخي، فهو يتضمن رؤية شمولية للماضي، القدسي والدنيوي، كما أنه اتبع طريقة التحقيب التاريخي الدقيق لمراحله وفتراته، وقدم تصنيفا لمختلف للأمم

---

[1] – ينظر: علي أومليل. الخطاب التاريخي. دراسة لمنهجية ابن خلدون. ط3. دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت. 1985. ص: 32.

[2] – ينظر: رضوان سليم. نظام الزمان العربي. دراسة في التاريخيات العربية–الإسلامية. ط1. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2006. 85.

* – محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري (224–310هـ) مفسر ومؤرخ وفقيه، من أهم مؤلفاته: جامع البيان في تأويل القرآن، المعروف بتفسير الطبري وتاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الطبري. ينظر: ياقوت الحموي. معجم الأدباء. إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج6. ص: 2445.

[3] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 87–88–.

* – المسعودي 283–346هـ مؤرخ وجغرافي وصاحب نظرية الانحراف الوراثي (قوة تطورية تعمل على تغيير خصائص الأنواع على مر الزمن) من أشهر العلماء العرب، والمعروف بهيرودوتس العرب (لأنه اهتم بالتاريخ والعلوم الطبيعية والرحلات والجغرافيا فكان أشبه بالمؤرخ هيرودوت الإغريقي)، كان أول من جمع التاريخ والجغرافيا العلمية في مصنفه الكبير مروج الذهب ومعادن الجواهر.

[4] – ينظر: رضوان سليم. نظام الزمان العربي. ص: 89.

المتواجدة في أقاليم المعمورة، بحسب أجناسها وأنواعها وأنسابها، وكل هذا جعل من **مروج الذهب** كتابا فريدا في تأليفه، يختلف اختلافا كليا على طريقة الطبري الذي طغى على مؤلفاته –خاصة الحولي الجامع- سرد الأخبار والتفصيل في روايتها، ناهيك عن الطابع الديني الذي امتزج لديه بالأحداث وإغفال الإشارة إلى الهويات الثقافية للأمم، أو العناية بتراثها الديني والفكري والعلمي، فالطبري فقيه أكثر منه مؤرخ[1] بحسب رأي العروي.

يؤكد العروي أنه وفي هذه الفترة طرأ تحول في التأريخ الإسلامي[2]، حيث ومنذ بدأ التدوين استحدث العرب والمسلمون ما يسمى بمنهج الإسناد، ومنهج الإسناد كما هو متعارف طريقة في قبول الرواية التاريخية أو رفضها؛ أي تكذيبها، فالمؤرخون في هذه الفترة تعاملوا مع التاريخ تعاملهم مع الحديث، لذلك بقي الإسناد منهجا ثابتا في عمل المؤرخين، وهذا ما نتج عنه مشكلة كبيرة حيث أصبح المؤرخون يعتمدونه طلبا للسهولة ويكتفون في ذلك بذكر المصدر دون نقد أو تمحيص، نستثني منهم اليعقوبي الذي استغنى عن هذا المنهج في تاريخه، حيث اكتفى بذكر المصادر في مقدمته، والمسعودي أيضا من خلال نقده للمتون توصل إلى عنصر فائق الأهمية ألا وهو العوامل المؤثرة وتشتمل العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية وحتى العقائدية، بمعنى وضع الحدث في سياقه التاريخي.

ومن ثم، نخلص إلى ضرورة توفر عنصرين هامين لتحقق الفكر التاريخي وهما: العوامل المؤثرة (المرجعيات)، والعوامل المؤثرة (الأسباب)، وكلاهما توفر عند المسعودي وبذلك يكون أول من خطى خطوة حقيقية نحو الفكر التاريخي.

إن ما يهمنا هنا هو كيف أن توافر هذين العاملين جعلنا نقف على تاريخ متحرك، ذي صور واضحة المعالم، تاريخ متحرك في مقابل تاريخ سكوني؛ نتساءل هنا ما المقصود بالتاريخ المتحرك؟ هناك قطائع معرفية بين فترة تاريخية وأخرى، كل حدث صالح لزمانه، تاريخ متحرك بمعنى القدرة على التحول وتجاوز الحدث، يعني تجاوز فكرة أن الحدث صالح لكل زمان ومكان، وهذه الفكرة المبنية على القطيعة مع الماضي تجسدها بامتياز فكرة فوكو حول القطائع المعرفية وأن كل فترة تاريخية لها مرجعياتها التي تنقطع بمجرد انتهاء الحدث التاريخي[3].

إذا افترضنا أن المسعودي الذي تقدم عن معاصريه بضرورة مقاربة كل واقعة تاريخية في سياقها، يعني بحثها أو تحليلها ونقدها في إطار ظروف نشأتها مع البحث في أسبابها. قلت إذا افترضنا أنه السباق لهذا الأمر فإنه يتوافق مع فوكو الذي ذكر في حفرياته للمعرفة أن هناك تغير في المرجعيات؛ بمعنى أن لكل حقبة مرجعياتها الخاصة

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 42.

[2] – ينظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 83 وما بعدها.

[3] – للاطلاع حول فكرة فوكو في القطيعة ينظر: ميشال فوكو. حفريات المعرفة.

التي تعمل على إنتاج الحدث التاريخي بهذه الطريقة وتجعله مختلفا عن سابقه ولاحقه وليس التغير فقط في الحدث نفسه، وفي إيماننا بهذه الفكرة نكون قد وصلنا إلى تجسيد فكرة التاريخ المتحرك في مقابل تاريخ سكوني مبني على إطلاقية الحدث ولا محدوديته. فمع التاريخ المتحرك لا شيء مطلق ولا شيء نهائي بل إن هناك حدثا يفيد في بناء الحاضر والتأسيس للمستقبل.

ومن ثم يكون المسعودي –والذي يصفه العروي بالنبيه[1]–أول من جسد خطوة في الفكر التاريخي من خلال تقدمه في استعمال النقد في التأريخ بالإضافة إلى اعتماد السياقات التاريخية في مقاربة الحدث، فبحسب العروي لا يمكن الحديث عن الفكر التاريخي ما لم تتوفر ملكة النقد كشرط جوهري، فالدليل المعبر عن وجود فكر تاريخي مرتبط أساسا "بتوفر ملكة نقدية لدى المؤرخ (...) فجميع الكتابات التي لا تمثل موقفا نقديا لا نتوقع أن نجد فيها فكرا تاريخيا"[2].

ومن ثم، فالنقد هو أساس الفكر التاريخي وهذا ما وجدناه سابقا عند المسعودي، إذ أنه لم يكتف بمجرد تعداد الوقائع التاريخية والاعتماد على اسنادها أو نسبها فقط وإنما عمد إلى وضعها في سياقها التاريخي بمعنى ربطها بمرجعياتها أولا ثم البحث في أسبابها وعللها، واعتماده فيما بعد على التفسير والتحليل والمقارنة بمعنى نقدها ومن ثم كانت له مساهمة في الفكر التاريخي.

ت– التسلسل الزماني بين الوقائع:

تنص تاريخانية العروي الجديدة، على وحدة اتجاه التاريخ، ولقد رأينا في معرض الحديث عن مبادئ التاريخانية كيف أنه من الضروري توفر شرط التسلسل التاريخي بين الوقائع؛ بمعنى سيرورة التاريخ من الماضي إلى المستقبل مرورا بالحاضر، ففكرة التاريخ مبنية على التجاوز؛ والمعنى هنا هو ارتباط كل حدث بزمانه وهو ما يؤكد تاريخيته، فبحسب العروي فـ "التاريخ هو استمرارية، حيث، في كل لحظة، تعطي معرفة الماضي للحاضر معناه ويعيد هذا الحاضر تمثيل الماضي"[3]، ومن ثم يكون الأساس الثاني للفكر التاريخي هو الزمن؛ بمعنى ارتباط الأحداث بعضها ببعض وتسلسلها وفق نظام زماني معين، لذلك نجد أن من أهم أسباب غياب الفكر التاريخي عند عرب الجاهلية هو غياب مفهوم الزمن لديهم فلقد تميز التوقيت لديهم بالارتباك والتشويش.

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 18.

[2] – مصطفى العبادي. نشأة الفكر التاريخي عند العرب. ص: 08.

[3] – عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. تقليدية أم تاريخانية. ص: 30.

إن مفهوم الزمان والذي هو أساس الفكر التاريخي يغيب تماما في التاريخ السابق للسيرة بحسب العروي[1]، فلقد اقتصرت أخبار العرب على ما يسمى بالأيام وهي طريقة للعرب في الجاهلية يعتمدونها في سرد أخبارهم، وكلمة أيام تدل على الفصل لا الوصل، وهي أخبار متفرقة عن المآثر والبطولات وغيرها مما يرونه دلالة على شجاعتهم وتفردهم، بالإضافة إلى الأنساب وهي كذلك طريقة لديهم للافتخار بأنسابهم بين القبائل في حديثهم عن الشرف والمكارم، والمتعارف أن أسلوبهم في سرد أخبارهم هو الشعر وأحيانا النثر، فحين ينسى الشعر تنسى الأخبار والمآثر، وهذا سبب مهم من أسباب ضياع أخبار العرب وسيرهم ومن ثم غياب الفكر التاريخي نظرا لغياب التزامهم بالتوقيت والزمن.

وبالإضافة إلى إهمال عامل الزمن في الرواية في هذه الفترة، كان المجتمع قائما على العصبية القبلية وغياب الواقعية في الخبر والذي كان يعتمد في الغالب على الخيال والأسطورة، فالحقبة الجاهلية تركت لنا تراثا لا ينزل إلى درجة القصص فنقرأه على أنه وليد الخيال ومصدره من الوهم، ولا يرقى إلى التاريخ فتفحص أخباره، وتمتحن أحداثه، وتضبط رواياته، بل هو مزيج من الواقع والخيال، من الحقيقة والوهم، يروي صاحبه الخبر الحقيقي ويمزجه بأخبار كاذبة، ثم يقدمها على أنها حقيقية فهو بذلك يتعامل معه تعامله مع التاريخ ولكن لا يدقق فيه كما يفعل المؤرخ[2].

في هذا الصدد يقدم العروي نماذج من المؤرخين العرب القدامى كالدينوري والجبرتي والمسعودي وابن مسكويه وابن خلدون وغيرهم[3]، ممن تضمنت مشاريعهم التأريخية درجة من الوعي بالتاريخ، نذكر أولا ابن مسكويه* ت421هـ، حيث كان الفتح الجديد في الفكر التاريخي على يديه من خلال كتابه تجارب الأمم وتعاقب الهمم، فلقد ظهرت فيه أعلى درجات الوعي التاريخي، حيث أكد فيه على أن التاريخ حركة متصلة وليس طبقات متراكمة، أضف إلى ذلك ما يحيل عليه العنوان وهو تجارب الأمم؛ بمعنى أخذ العبر من تاريخ الأمم الأخرى وهذه نقطة من الأهمية بما كان في الفكر التاريخي ونجد العروي يؤكد عليها في أكثر من موضع وهي ضرورة الاستفادة من تجارب الأمم حتى دون المرور بمثيلاتها.

وبذلك يكون ابن مسكويه قد خطى خطوة متقدمة في الكتابة التاريخية الموضوعية، نقول موضوعية لأنه عاصر السلاطين والوزراء ورغم ذلك لم يكن لهم مادحا أو متملقا في كتاباته، كما لم يظهر ميلا إلى تيار أو اتجاه

---

[1] – ينظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 84.

[2] – للاطلاع أكثر: ينظر: أحمد أمين. ضحى الإسلام. ج2. ط7. مكتبة النهضة المصرية. ص: 356.

[3] – عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 221.

* – ابن مسكويه: 320-421هـ، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، مؤرخ وباحث من أصل إيراني، اشتغل بالفلسفة والكيمياء والمنطق، ثم بالتاريخ والأدب، هو صاحب كتاب تجارب الأمم.

بل انصبت محاولاته على تسجيل وتحليل أحداث عصره بعقلانية، ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن مسكويه وخلافا لمن قبله جعل من التاريخ عظة وعبرة بحق، فالوقائع التي لا تتضمن تجربة يمكن الاستفادة منها لا يعتبرها حدثا يستحق الذكر.

فلقد تمكن من الحصول على الأخبار من مصادرها الأصلية بفضل موقعه الإداري يقول: "أكثر ما أحكيه (...) فهو عن مشاهدة عيان أو خبر محصل يجري عندي خبره مجرى ما عاينته (...) وأنا أذكر جميع ما يحضرني ذكره، وما شاهدته وجربته بنفسي فسأحكيه أيضا بمشيئة الله"[1]، فلقد تمكن ابن مسكويه من الحصول على المعلومات من مصادرها الأصلة وأصبح عارفا بمختلف دواليبها وبمصادر الخراج وطرقه والمداخيل المالية والنفقات واستطاع شرح أسباب الوقائع وأخطاء بعض رجال السياسة وانفرد بعدم تحفظه في أحكامه وابتعادة عن التحيز[2]، فلقد دون الفضائح والمؤامرات والخيانات والابتزاز والحيل وكل الطرق الوضيعة التي وصل بها رجال السلطة إلى النفوذ إضافة إلى الأوهام والسلوكيات الغيبية في إدارة شؤون الدولة وقام بتحريات ميدانية عن السياسة المالية والعقارية لمعز الدولة[3]، ولقد ساهمت كل هذه العوامل في بلورة مفهوم للتاريخ عند ابن مسكويه لأنه كان يؤسس كتاباته على الملاحظة العينية المباشرة وعلى التأمل النظري أيضا، من خلال الشهادات والملاحظات التي يجمعها.

إن التاريخ في نظر ابن مسكويه، مدرسة يمكن أن يستفيد منها الإنسان تجربة في حياته الفردية أو الاجتماعية، إذ يمكن لكثير من الأمور أن تتكرر، ويُنتظر حدوث أشباهها، فإذا عرف الإنسان تلك كالأحداث واتخذها مثالا يُحتذى، فهذا يجعله يحذر مما ابتلي به قوم، ويتمسك بما سعدوا، فبالنسبة إليه أمور الدنيا متشابهة وأحوالها متناسبة، فباستطاعة الإنسان أن يقارن الحاضر بالماضي، ويهتدي بهدي التجارب التي حصلت فيه للأسلاف ثم إن ما يحفظه الإنسان من التاريخ، يأخذه كتجارب وعِبَرٌ يعتبر منها ، ويتعامل معها كأنه يعرفها قبل وقوعها فيحل مشاكله وينجح في مشاريعه[4].

لاحظ ابن مسكويه أنه من الضروري ذكر الأخبار التي فيها عبرة فقط في الكتابة التاريخية وترك ما هو غير ذلك حيث وجد أن "الأخبار التاريخية الحقة مغمورة في الأساطير والخرافات، تروى فقط للاستئناس والمتعة الآنية فأخذ بها بالنقد واستخراج ذات القيمة منها، وضرب صفحا عما لم يجد فيه قيمة تاريخية تجريبية وتركها وهو

---

[1] – أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه ت461هـ تجارب الأمم. تح/سيد كسروي حسن. ج1. ط1. دار الكتب العلمية. بيروت. 2003. ص: 28.

[2] – للاطلاع ينظر: المرجع نفسه. ص: 146-173-176.

[3] – ينظر: أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه. تجارب الأمم. ج2. ص: 238-241.

[4] – ينظر: ابن مسكويه. تجارب الأمم وتعاقب الهمم. ج1. ص: 48.

يرى أن للأحداث التاريخية الحقة أيضا أنس السمر الذي يوجد في الخرافات والأساطير"[1]، ذلك هو السبب الذي جعله لا يذكر في كتابه المعجزات لأنه لم يجد فيها تجارب إنسية يستطيع البشر أن يمارسوا مثلها أو يعتبروا بها، غير أنه اعتمد ما كان للأنبياء من تدابيرهم البشرية التي ليست مقرونة بالإعجاز، لأن هذا النمط من أخبارهم وارد في صميم ما اهتم به مسكويه في كتابة التاريخ، ولقد اهتم بأخبارهم لما فيها من عبر وتجارب يمكن أن يستفيد منها الناس في تسيير حياتهم اليومية.

ونظرا لأهمية منهج ابن مسكويه في التأريخ، حيث كانت له نظرة أخلاقية علمية براغماتية إلى حوادث التاريخ، فلم نعهد من قبل من المؤرخين من اهتم بضرورة استلهام عِبَرِ التاريخ وتجاربه، كما وجدناه عند ابن مسكويه، فكان بذلك قدوة يُحتذى بها للمؤرخين من بعده نذكر منهم: رشيد الدين فضل الله 645هـ-718هـ في جامع التواريخ وابن خلدون 732-806هـ في مقدمته والكافيجي في المختصر، والسخاوي في الإعلان، فلقد مثل منهج ابن مسكويه في التاريخ تجربة مختلفة عن سابقيه، من حيث نظرته البراغماتية للحدث التاريخي، فلقد تجاوز طرق جمع الأخبار وسردها إلى ضرورة الاستفادة من تجارب السابقين، بحثا عن الفوائد فيها، ومن ثم كان كتاب تجارب الأمم، عملا فكريا نتج عن ذهن استدلالي بناء فلم يرضيه جمع المادة التاريخية وعرضها في ترتيب زماني وحسب، فأحداث التاريخ بالنسبة إليه تترابط فيما بينها بشبكة من المصالح الإنسية[2].

رأينا إذن كيف أنه كانت هناك بوادر ومساعٍ جادة للفكر التاريخي عند العرب قديما، فلقد تنبه المؤرخون إلى ضرورة البحث في الأسباب للحدث التاريخي، كما أكدوا على ضرورة جعل الأحداث التاريخية حركة متواصلة لا أجزاء متفرقة، فضلا عن وضع الحدث التاريخي موضع مساءلة ونقد، وبطبيعة الحال هذه جهود أقل ما يقال عنها أنها معتبرة وفعالة في وضع لبنات الفكر التاريخي عند العرب، لكن وحتى هذا الوقت ومع كل هذا التقدم الذي أحرزه اليعقوبي في تاريخه، أو المسعودي في مروج الذهب، أو حتى ابن مسكويه في **تجارب الأمم**، إلا أن المشكلة تبقى قائمة، مشكلة البحث في السبب الواحد، كما أن هذه الجهود لم تركز بشكل واضح على الجانبين الاقتصادي والاجتماعي في البحث التاريخي بشكل واضح إلا مع ابن خلدون ت808هـ.

فخلافا لما سبق، قدم ابن خلدون طريقة جديدة ومنهجا مختلفا في الفكر التاريخية، فلقد اعتمد في تصنيفه للأمم على تقسيم العرب إلى أربعة طبقات هي : العرب العاربة، العرب المستعربة، العرب التابعة، العرب المستعجمة، وقد سمح له هذا التقسيم بذكر أخبار العرب وأجيالهم ودولهم ومن عاصرهم، ولقد كان هذا التقسيم الذي وضعه ابن خلدون من خلال إدراكه للأمم ككيانات جغرافية وثقافية، سببه الأول هو تصور الزمان التاريخي

[1] - ابن مسكويه. تجارب الأمم وتعاقب الهمم. ج1. ص: 48.

[2] - ينظر: المرجع نفسه. ص: 49- 50.

كقطائع منفصلة غير متصلة، فتصور المؤرخ للهويات كنقط منفصلة مبعثرة ناتج عن غياب رؤية متواصلة لسير التاريخ، فهذا لعائق الابستيمي هو ما حال دون تحقيق الغرض الأيديولوجي[1].

يعلق العروي على التقسيم المجزئ الذي اعتمده ابن خلدون كان سببا في تقطيع السيرورة التاريخية، حيث جعلها كيانات جغرافية جسدت بحق فكرة التصور الطبقي للمجتمع العربي وانفصاله وانقطاعه[2]، مما أدى إلى تجزئة استمراريتها إلى فترات، وديمومتها إلى أَنَاثٍ، ولعل هذه الطريقة في تدوين التاريخ راجعة إلى نوع من الانتقال في أسلوب التدوين من بنية الخبر إلى ما يسمى بالتاريخ الحولي، حيث أصبحت الطبقة أداة للتحقيب، ولكنها كانت سببا واضحا في تقسيم كيان الأمة من جهة أخرى، يذكر العروي هنا أن هذا التحول في الفكر التاريخي واعتماد التحقيب كان بهدف تدوين السيرة النبوية وأيام الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يكن الانتقال من تاريخ السيرة إلى تاريخ الخلافة بداية مرحلة جديدة في التأريخ العربي استمرارا ولكن كان هناك بتر وانقطاع بمعنى بداية جديدة منفصلة تماما عن السابقة، بمعنى انتقال من التاريخ الديني (السيرة) إلى التاريخ السياسي (الخلافة)[3].

إن أهم ما ميز طابع التأريخ السياسي العربي هو تلك المصنفات التي أخذت على عاتقها مهمة التدوين للخلافة والسلطان، من قيامه إلى انهياره، حيث قدمت فهما لسيرورة الزمن السياسي في خطيته أو دوريته أو تراجعيته، كما جسدت الكتابة التاريخية في عصر الخلافة انقطاعا بين عصر الخلافة عصر النبوة على الرغم من أن عصر النبوة أسير لعصر الخلافة حتى في عصر الخلافة نجد التأريخ إما في دورانيته أو خطيته أو تراجعيته وهذا ما يعبر عنه الجابري بحق بالتأريخ بالأسر الحاكمة.

إن العمران بحسب ابن خلدون قائم أساسا على تكون السلطة وانحسارها، فالسلطة عنده قائمة على العصبية، فكما أن هناك عصبيات داخل القبيلة الواحدة فموجود مثلها بين القبائل أيضا، حيث تتمكن العصبية الغالبة وتستولي على السلطان على من سواها، فتدخل بذلك في دائرة السلطة ودورانيتها، أو ما يمثل له ابن خلدون بـ: قوة فملك، ثم رفاهية وانحلال، ثم سقوط على يد عصبية أخرى فتية، وهكذا دواليك تقوم دائرة بنهاية سابقتها، وهي ضرورة حتمية[4].

نذكر هنا فقط أن العصبية والتي هي في مشروع ابن خلدون أساس لدورة حياة الدولة والملك، فهي منبوذة شرعا وذلك وفقا لقولة صلى الله عليه وسلم: "ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على

---

[1] – ينظر: رضوان سليم. نظام الزمان العربي. ص: 100- 102.

[2] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 153-154.

[3] – ينظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 82 وما بعدها.

[4] – عبد الرحمن ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. ص: 126.

عصبية، وليس منا من مات على عصبية"[*]، ونحن نعرف أن ابن خلدون حينما سعى للتأسيس لنظرية العمران والعقل التجريبي كان قد وافق بينه وبين الشرع بل لم يخرج عنه، لذلك نجده وهو يتحدث عن العصبية أيضا كقانون لسيرورة حياة الممالك والدول فقد حاول تبريره من وجهة نظر أن العصبية منبوذة شرعا عندما تكون على الباطل وأحواله كما ي حالها في الجاهلية، فلم تكن محل فخر بل بالعكس من ذلك، غير أنها موجبة ومطلوبة في حال إقامة الحق والامتثال لأوامر الله سبحانه وتعالى[1]، ويكون بذلك قد صحح مفهومها من ناحية الشرع وجعلها أساسا لدورة حياة الملك من جهة أخرى، حيث لا يمكن أن تقوم السلطة إلا بالعصبية بحسب ابن خلدون، فالعصبية ليست سيئة بصفة مطلقة، مثلها مثل الملك، فكل منهما محكوم بغايته، فإذا كانت الغاية خيرا فهي خير والعكس بالعكس[2].

وبحسب العروي فالتاريخ عند ابن خلدون عملية ذهنية وهي ما أسماها بالتحقيق والنظر[3]، فابن خلدون يقرأ سيرورة التاريخ الإسلامي بطريقة مختلفة منافيا جل القراءات السابقة له، فالتاريخ في نظره ظاهر وباطن "في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"[4]، فالتاريخ عنده ظاهره فحص وتحقيق وتعليل في أحوال الكائنات ومباديها دقيق ونظر في أسبابها عميق؛ بمعنى التحقق من صحته أولا ثم البحث في أسبابه واستدل على ذلك بالدقة والعمق نظرا لأهميتها في معرفة صحة الخبر من عدمها، ذلك أن مهمة المؤرخ لا تقتصر على معرفة الخبر والتأكد من صحته وحسب بل البحث في أسبابه والظروف المؤدية إليه. وقد أطلق على هؤلاء اسم الأخباريين وهم الرواة الذين لا يدققون ولا يتفحصون صحة الخبر من عدمها وهو اسم أقل في الدلالة من اسم مؤرخ لأن المؤرخ يشعر بالحق فقط أما الاخباري فإنه يشعر بالحق والخيال معا[5].

والداعي إلى ذلك "السمر اللذيذ وأكثر ما يعجب فيه الغريب الظريف، فإذا رأى الأخباريون في الوقائع الثابتة ما يغذي هذه العاطفة قالوه، وإذا لم يجدوه اخترعوه وقد يكون أساس الحادثة صحيحا ولكنه ليس يستخرج أقصى العجب فيكملوه من خيالهم، ويتزايدوا فيه من أوهامهم ويصقلوه بالأسلوب اللطيف حتى يخرج الخبر كله

---

[*] – رواه أبو داوود في سننه. رقم 5121.

[1] – عبد الرحمن بن خلدون. مقدمة ابن خلدون. ص: 119 وما بعدها.

[2] – ينظر: عبد الله العروي. ابن خلدون وماكيافللي. تر/خليل أحمد خليل. ط1. دار الساقي. بيروت. 1990. ص: 25.

[3] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 178.

[4] – : عبد الله العروي. ابن خلدون وماكيافللي. ص: 7.

[5] – ينظر: أحمد أمين. ضحى الإسلام. ج2. ص: 356.

كأنه واقعة صحيحة"[1]؛ يطلق على هذا النوع من الرواة الأخباريون وهم الرواة الذين يروون الخبر دون التأكد من صحته، ولا يرقى الأخباري إلى مستوى المؤرخ لأن المؤرخ بحسب محمد أمين يشعر بالحق والأخباري يشعر بالحق والوهم معا؛ إن ضرورة خلط الواقع بالخيال، والحقيقة بالوهم لدى الأخباري هو مجالس السمر وما تستدعيه من طرافة وغرابة، فإذا رأى الأخباري أن الواقعة التي يسردها لا تتصف بهذين العنصرين مما يجعل المتلقي يتلقاها بشكل عادي لا انفعال فيه فإنه يضيف عليها من خياله وقد يكون أساس الواقعة صحيحا لكن الاخباري يضيف عليها من الخوارق ما يجعلها مشوقة ينفعل معها السامع وهي الغاية التي يهدف إليها السارد.

وبهذا يكون ابن خلدون قد أسس لعلم جديد، والجديد دائما لا يسلم من صد تقليدوي وردة فعل سريعة برفضه، لذلك نجد ابن خلدون الذي لم يغفل عن هذا الأمر وسعى منذ البداية إلى إضفاء الشرعية على علمه الجديد هذا، فقال بمبدأ العصبية القوية الغالبة في انبثاق حكم جديد نافيا بذلك قيام الحكم على النسب كما كان في فترة سابقة ونقصد بذلك النسب القرشي والذي كان شرطا أساسيا في تولي الحكم، فلم يخرج الحكم في فترة سابقة عن كون الملك أو السلطان ذا نسب قرشي، ومن ثم ومع مرور الزمن وبداية اندثار القرشية وشرط امتدادها في الحكم استبدلها ابن خلدون بالعصبية بمعنى التنازع الطبيعي بين العصبيات، واشترط فيها القوة والغلبة، لكي تكون أهلا لذلك. ومن ثم كان التعديل لدى ابن خلدون في صفات السلطان والذي يجب أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من عاصرها، ويتبعهم من سواهم، فالرئاسة لا تكون إلا بالغَلَبْ والغَلَبُ إنما يكون بالعصبية[2]، واستبعد بذلك ان يكون الحاكم قرشيا لمجرد أنه قرشي، ونضيف إلى مسألة التعديل التي اعتمدها ابن خلدون هو أن يتصف السلطان بما أطلق عليه ابن خلدون بـ الكفاية، ويعني بها أن يكون السلطان يملك من الجرأة ما يجعله قادرا على إقامة الحدود واقتحام الحروب، والاهم من ذلك أن يكون متنبها للعصبية وسبل الدهاء، قادرا على عناء السياسة، وبذلك فقط يستحق لمركز الذي وضع فيه على أن يكفل حماية البلاد والعباد ويحمي الدين ويقيم الأحكام ويقوم على مصالح العامة[3].

وبهذا التصور يكون ابن خلدون قد اقتحم فعليا مجالا يمكن أن يلاقي من خلاله صدا عنيفا، وذلك أنه أراد استبدال مجال فقهي في طبيعة توريث الحكم، بمجال جديد تمام الجدة وهو الاجتماع البشري أو العمران، ولكن ابن خلدون كان ذكيا بل شديد الذكاء والاحتراس من الهجمات المرتدة، لذلك كان كثير الاستشهاد

[1] – ينظر: أحمد أمين. ضحى الإسلام. 1295-1373هـ. ج1. ار الكتاب العلمية. بيروت. ص: 271.

[2] – ينظر: ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون. كتاب العبر وديوان المبتدأ الخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. الكتاب الأول: المقدمة. ج1. ط1. قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعد معاجمه وفهارسه: إبراهيم شبوح وإحسان عباس. دار القيروان للنشر. تونس. 2006. ص: 233.

[3] – المرجع نفسه. ص: 233 وما بعدها.

بالقرآن الكريم، وبذلك استطاع أن يجد له موقعا توفيقيا بين القديم والجديد وخفف بذلك من حدة الأصوات المعارضة له.

إن هذه النظرة التوفيقية لدى ابن خلدون هي ما جعلته معرض نقد لدى العروي على الرغم من أنه السباق لضرورة استبدال العقل الكلامي بالعقل التجريبي، فبحسب العروي لا يمكن اعتبار ما قدمه ابن خلدون – وإن كان مهما للغاية وفريدا من نوعه– خطوة في الفكر التاريخي لأنه بقي في دائرة الشرع، وهذا بالنسبة إليه مرفوض قطعا.

تأسيسا على ما سبق، نقول أن العروي دون مصنفه الكبير **مفهوم التاريخ** وضمنه جميع أنماط التأريخ التي عرفها التاريخ العربي–الإسلامي وحتى قبل ذلك؛ أي في الجاهلية، منذ أن كان الخبر هو النمط السائد في وحتى فيما بعدها، فلم تخرج الأنماط الأخرى كالسير والمغازي عن البنية المعرفية للخبر، قلت تضمن هذا المصنف الهام جميع صور التأريخ إن جاز تسميتها كذلك مجسدة الانفصال والطبقات المتراكمة، والجزر المنعزلة والتي حققت – وبكل أسف–تاريخا ممزقا، لا يرقى إطلاقا إلى مستوى الفكر التاريخي الذي مِيزَتُه الأساس التواصل والاستمرارية، ولقد كان العروي يطلق على هذه الأنماط تسميات كل بطبيعتها كالتاريخ بالشاهدة والتاريخ بالخبر ..وغيره[1]؛ بمعنى بحسب الظرف والمرجعية التي تحكمها وللعلم لم يكن بينها أدنى اتصال أو استمرارية.

فنظام الزمان العربي، مشوش، ممزق، مهشم، وأكثر ما جسد هذا التمزق أو إن صح التعبير التراكم، الحوليات التي تعتمد على سرد ما جرى ويجري في كل سنة على حدا أو ما يسمى بالتقويم الحولي المرتب بحسب السنين، أضف إلى ذلك أن في التاريخ الإسلامي ظاهرة أخرى كالاعتماد في كتابة التاريخ على أسماء الواقعات والمغازي وحتى الأيام، كيوم كذا.. وغزوة كذا.. وواقعة كذا..

وأما التاريخ السياسي، والذي كانت بوادره مع الخلافة الإسلامية، فلقد كان قفزة –إن جاز تسميتها كذلك– فهو "انقطاع للزمن الديني، وانبثاق للزمن السياسي"[2]، ليتحول في ما بعد إلى طريقة التحقيب (من الحقبة)، بمعنى أن كل حقبة منفصلة عن الأخرى، بحسب الأسرة الحاكمة، أو قيام دولة وسقوط أخرى، والتأريخ بالأسر الحاكمة تحدث عنه الجابري في تكوين العقل العربي.

وللإشارة فإن مهمة المؤرخين الإسلاميين كانت بغرض تدوين الأخبار الماضية بهدف حفضها فقط، ولم تكن لهم غاية أبعد من ذلك كأن تكون مثلا بهدف تكوين نظرية سياسية أو مذهبية، لكن تأثيرها في الوعي الإسلامي كان أكبر من تأثير نظرية سياسية أو مذهبية، فقد صاغت ذاكرة لا تنسى ما جعل الحاضر غير قادر

[1] – عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 80 وما بعدها.

[2] – رضوان سليم. نظام الزمان العربي. ص: 109.

على التخلص من ماضيه، فلقد تنوع التاريخ ما بين الأخبار والوقائع والمغازي، فلنذكر على سبيل الاستشهاد، خبر البيعة، بيعة أبي بكر، وخبر الردة، وخبر الفتنة، مقتل عثمان، وخبر الموقعة، وخبر الموقعة هو اكتمال الدورة الزمنية أو نهايتها، لتبدأ بعدها دورة أخرى وعلى النهج ذاته[1]؛ وهي كلها مسميات لوقائع جردت التاريخ من روحه واستمراريته وجعلته يبدو آناث منفصلة.

ومن الملفت للانتباه أن المؤرخ يروي أحداث الحروب والمعارك بدقة وتفصيل متناهيين لدرجة يخيل للقارئ أن حياة العرب معارك وحروب وفقط، ولا شيء مهم غيرها، والمؤسف حقا أن هذه الطريقة في التأريخ —سواء فيما يتعلق بالأخبار أو المغازي– جسدت بحق فكرة الطبقات المتراكمة وجعلتها وصفا دقيقا للتأريخ العربي آنذاك.

ونذكر أيضا بعض الوقائع التي رويت بالطريقة نفسها، فمنها موقعة الجمل وموقعة صفين وموقعة النهروان وموقعة كربلاء وغيرها[2]، وللإشارة فلقد مثلت سلسلة الردة والفتنة والموقعة المفاهيم الأساسية للتاريخ الإسلامي في مرحلة من مراحله، كما مثلت أيضا أيقونات تتكرر في أي دورة تاريخية مشابهة، وبهذه الطريقة يدون المؤرخ ويرسخ في الوقت نفسه تكرارها، مما يجعلنا نعتقد أن التاريخ الإسلامي السياسي هو مجرد تكرار لهذه الدورة الزمنية التي والتي لم تتجاوز نصف القرن في كل مرة إلا أنها هيمنت على الأزمان اللاحقة بصفتها المفاهيم الأساسية للحياة السياسية الإسلامية[3]؛ بمعنى أن الدورة الزمنية في التاريخ الإسلامي تبدأ بالبيعة وتنتهي بالموقعة، وهكذا تبدأ دروة أخرى جديدة، وبالتالي يكون التأريخ في هذه الفترة دورانيا منفصلا لا يستطيع المؤرخ بهذه الطريقة إقامة أيه علاقة من علائق الاتصال والاستمرارية في التاريخ، ليبقى التأريخ في هذه الفترة أيضا دائرا في فلك البنية المعرفية للخبر.

إن ما يهمنا هنا كيف أثرت هذه الطريقة في الفكر التاريخي على جعله جزر منفصلة، حيث لم يخرج عن البنية المعرفية للخبر والتي تعتمد أساسا على كسر خطية الزمن، فالمؤرخ المدون لمثل هذه الدورات التاريخية المؤسسة للتاريخ الإسلامي، كما دون تاريخ الخلفاء والدول فشل في إقامة حلقات وصل بين عهود تاريخية مثلت في حد ذاتها –وبطبيعتها– وحدات زمنية مستقلة.

أساس المشكلة في الفكر العربي والإسلامي بشكل عام هو تركيز المؤرخ على حياة الملوك والأسر الحاكمة واستبعاد أخبار الرعية فهم بالنسبة إليه رعاع وغوغاء لا تستحق الذكر في سِيَرِ الملوك، ومن ثم فإن تاريخ العرب غالبا ما كان تاريخ الخليفة أو الملك الذي تدون أخباره، فالتاريخ الحقيقي هو تاريخ الملوك والسلاطين؛ إن ما

[1] – ينظر: رضوان سليم. نظام الزمان العربي. ص: 118-124.

[2] – للتوسع حول موضوع الموقعات ينظر: عبد العزيز محمد نور ولي. أثر التشيع على الروايات التاريخية في القرن الأول الهجري. ط1. دار الخضيري للنشر والتوزيع. المدينة النبوية. 1996. ص: 338- 365.

[3] – عبد الله العروي. ابن خلدون وماكيافللي. ص: 29-31.

يمكن ملاحظته أن التأريخ العربي لم يكن أقصى ما وصل إليه هو الخبر أو ما يدور في فلكه المعرفي، ولكن أبعد ما وصل إليه بحسب روزنتال ما وصل إليه مؤرخ فذ مثل ابن خلدون حيث لخص ذلك في قوله: "إن المؤرخ الفذ محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبيت، يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولك تحكم أصال العادة، وقواعده السياسية وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماعي الإنساني، ولا قيس الغائب منها الشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومنزلة القدم، والجيد عن جادة الصدق"[1].

بالإضافة إلى سرد الخبر، ضرورة النظر والتثبيت، ليس النظر فحسب بل حسن النظر، والنظر هنا بمعنى التمحيص والبحث في صحة الخبر من عدمها والنقد والمقارنة، والتثبيت مع النظر يفضيان إلى الحقيقة بالمؤرخ ويبعده عن الكذب والانتحال في التاريخ، فالنقل وحده مثل الأخبار والأنساب لا أهمية له دون تحري الصدق فيه بالإضافة إلى الرابط الزماني.

من خلال ما سبق، نؤكد على أن أنماط التأريخ العربية وأشكال التدوين في العصور الإسلامية الأولى لم تستطع الخروج عن بنية الخبر المعرفية بل وبقيت وفية لطبيعته وأشكاله وأساليب روايته، ومن ثم فلقد شكلت بنية الخبر عائقا معرفيا في السبيل إلى تحقيق تاريخ متواصل.

ذلك أن عنصر الزمان رئيسي في الفكر التاريخي، ومع ارتباط الخبر بالزمن يمكن حينئذ تسميته تاريخا، يكون بذلك الوعي العربي قد وصل إلى مرحلة يمكن أن نقول عنها ناضجة من الكتابة التاريخية كما ذكر البيروني، فلقد أخذت كلمة تاريخ معاني الشهر والليلة واليوم، في كتب التاريخ الأولى ومن ثم ارتبطت بالزمن، فكانت بذلك أول خطوة للانتقال من الخبر الذي يفتقد إلى تحديد زماني إلى التاريخ الذي يرتبط أساسا بالزمن والتحقيب وبالتالي كانت أول خطوة نحو الكتابة التاريخية[2].

والانتقال من الخبر إلى التاريخ يعني "تحول الفكر من الانفصال إلى الاستمرار، أي من زمان متقطع إلى زمان صقيل ممتد يستدعي البحث عن المرجع والسبب عن المصدر والمصير"[3]، إن الاهتمام بعامل الزمن وربطه بالحدث أو الواقعة يعني الانتقال من الخبر إلى ما يمكن أن نسميه تاريخا يعني انتقال الفكر من الانفصال إلى

---

[1] – ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. ص: 12.

[2] – ينظر: ليلى الصباغ. دراسة في منهجية البحث التاريخي. مطبعة خالد بن الوليد. 1979-1980. ص: 29.

[3] – فتحي التريكي. الفكر التاريخي العربي والمنهج العلمي البيروني. مجلة الثقافة. ع98. مارس-أفريل. 1987. مجلة تصدرها وزارة الثقافة والسياحة. الجزائر. ص: 163.

الاستمرار، بمعنى الانتقال من زمن متقطع إلى زمن مستمر وهذا ما له علاقة مباشرة بإمكانية البحث عن السبب والمصدر والمصير في الواقعة التاريخية.

ومن ثم، فإن الانتقال من بنية الخبر المعرفية إلى التاريخ بمعناه الجديد كان بعيد التحقق قبل الإدراك الجديد للزمن، فالتاريخ بمعناه الحقيقي لم يعد يعني سرد الخبر بقدر العمل على الالتزام بزمنية الواقعة[1].

وفي هذا الصدد يشير المستشرق غرونباوم واصفا التاريخ الإسلامي أن منطق الكاتب المسلم مزال رهين النقص بمنظوره الإنساني الذ يحول العالم –ومعه التاريخ– إلى ذرات، ويرى كل ذرة مُونَادَا* ثابتة في علاقاتها مع الموناد ات المشابهة لها دون أن يمس ذلك التبدل جوهرها أو حتى شكلها، وهذا الحكم نجده أيضا عند كثير من المستشرقين منهم روزنتال، فلقد اعتبر هذ المستشرق أيضا أن أهم ما ميز التأريخ الإسلامي خاصيتين هما الانفصالية والتراجعية أو الدورية، فالتأريخ الإسلامي –بحسب تعبيره– مجرة من الأنَاث المنفصلة، فلا يمكن أن يتطابق مع ما يسميه بالخطاطات الزمنية الموسومة بفكرة التقدم، وبالمقابل يؤكد روزنتال أن التاريخيات المسيحية كانت قد حققت خطوة هامة في التصور الخطي للزمن، فهو بالنسبة إليها تتابع مستمر للحظات، ومن ثم وُصف الزمن المسيحي بأنه زمن خطي له اتجاه واضح، ولعل الحكم بانفصالية التاريخيات العربية في مقابل الزمن الخطي والمتصل في التاريخيات المسيحية راجع أساسا إلى الطبيعة البنيوية للخبر والتي بقيت سارية المفعول لفترات متقدمة من الكتابة التاريخية الإسلامية[2].

ومن ثم، فلقد شكل الطابع السردي للخبر، وبنيته التي تعتمد أساسا على العمل التركيبي للأنماط التاريخية السائدة حينذاك، كأيام العرب ومغازي الرسول، وتاريخ الدول وغيرها.. قلت شكلت هذه الطبيعة أهم عائق لسيرورة التاريخ وجعلت من التسلسل الزماني أمرا بعيد التحقق في التأريخ العربي وحتى فترات متقدمة، ليس ذلك وحسب بل إن مفهوم النبوة نشأ هو الآخر ضمن بنية الخبر الانفصالية أيضا[3].

إن هذا التصور جسد حقيقة انتفاء الاستمرارية في الكتابة التاريخية العربية الإسلامية، على الرغم من توفر بعض المعطيات التي مهدت لخطوة في الفكر التاريخي والوعي بالتاريخ تمثلت أهمها في:

---

[1] – ينظر: رضوان سليم. نظام الزمان العربي. ص: 32.

* – الموناد: أو الجوهر، الجوهر الواحد بوحدة تامة، واللفظ يوناني الأصل معناه الوحدة، أخذه ليبنتز عن جوردانو بورنو 1696م، والموناد جزء مستقل بعضه عن بعض تتغير من الداخل فتتولد حالاتها بعضها من بعض، ولا تفسر إلا في إطار الكل؛ بمعنى ان الموناد وحدة مستقلة وكل عنصر في الطبيعة من مخلوقات وغيرها هي موناد ات مستقلة تشكل نسقا أكبر وتنتظم فيه. حيث إن قيمتها تظهر في إطار تناسقها مع المناد ات الأخرى مشكلة النسق الأكبر. للاطلاع أكثر ينظر: يوسف كرم. تاريخ الفلسفة الحديثة. ص: 114 وما بعدها.

[2] – المرجع نفسه. ص: 45– 47.

[3] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 47– 51.

أ- **التفسير:**

من المهم أن نذكر أنه ومع مجيء الإسلام تغيرت النظرة إلى الماضي من خلال القرآن الكريم الذي يعطي أهمية كبيرة لأمثلة من التاريخ الضارب في القدم وعبره، ومنها وقائع الأمم السابقة عليه ليؤكد على العبر الدينية والأخلاقية المتضمنة فيه[1]؛ ذلك أن المحتوى القصصي القرآني الذي يخص الأمم والقبائل وحتى الأنبياء قد شكل وعيا مختلفا في المخيلة العربية، كما كان حافزا أدى بالمسلمين إلى البحث فيها وتحليلها مما كان سببا واضحا إلى ضرورة قيام بحث تاريخي. وبذلك يكون التفسير واحد من أهم أوجه التطور الثقافي الذي دعا إلى التدوين التاريخي عند المسلمين وذلك من خلال من خلال إعادة سرد سير الأقوام وأخذ العبرة منها في الجانبين الديني والدنيوي وربطها بسياقاتها التاريخية أيضا، فالقرآن الكريم نزل متدرجا ولم ينزل بغتة واحدة فنزلت فيه الأحكام متدرجة بهدف إلغاء أو تحريم عادات كانت سائدة، مما كان من اللازم معرفة السابق من اللاحق كما أشار العروي في قوله: "القرآن لم ينزل دفعة واحدة، أثناء إشراقة مباغتة، بل نزل تباعا وبالتدريج، وتغيرت بعض الأحكام إما إلى تعميم وتشديد وإما إلى تخصيص وتوسعة، الأمر الذي ألزم معرفة السابق من اللاحق"[2]، وهذا ما يقتضي ربط للحدث بالزمن وهي خطوة في الفكر التاريخي بحسب العروي.

ب- **علم الحديث:**

من المعروف أن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله موصى بها وباتباعها بتفاصيلها الدقيقة، فلقد نشأ ما يسمى بـ (المغازي والسير) ولما بُوِّبَ الحديث في مصنفات جعلت أبوابا أيضا لحياة النبي الكريم وسميت (بالمغازي والسير) وارتبطت من دون شك بالتواريخ والأزمنة ومن ثم كانت هي الأخرى (مع الحديث طبعا) خطوة في التأريخ، نضيف إلى ذلك أن هذه المغازي والسير والحديث كان يستعان بها لشرح القرآن الكريم.

ت- **الفتوحات الإسلامية:**

ولدت الفتوحات الإسلامية رغبة كبيرة في معرفة أخبار الأمم وأيامها لأخذ العبرة والعظة[3]، وكانت للفتوحات أيضا دور في الكتابة التاريخية فمن ذلك ما ذكر المسعودي (346هـ) عن الخليفة معاوية بن أبي سفيان

[1] – ينظر: عبد العزيز الدوري. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. دار المشرق. بيروت. ص: 17.

[2] – عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 79-80.

[3] – ينظر: حسين نصار. نشأة التدوين التاريخي عند العرب. ص: 15-16.

أنه كان يعكف في جوف الليل بعد الانتهاء من أمور الحكم، يعكف على أمهات الكتب في أخبار الدول من روم وفرس وغيرها أي الأقوام التي تم التعرف عليها من خلال الفتوحات أيضا خطوة في الكتابة التاريخية، والملاحظ أن هذه الخطوة أو الإفادة منها كانت الغاية منه عملية مثله مثل الحديث، بمعنى الهدف أخذ العبر والاستفادة منها، فكانت الكتابة التاريخية حتى هذا لوقت بهدف عملي لا لا تاريخي بما تحمله الكلمة من معنى.

فالبحث التاريخي ارتبط بأغراض عملية، ومن ذلك ما ذهب إليه ابن مسكويه حيث قال: "وكان شرطنا في أول الكتاب ألا تثبت من الأخبار إلا ما فيه تدبير نافع في المستقبل أو حيلة تمت في حرب أو غيرها، ليكون معتبرا وأدبا لمن يستأنف عن الأمر مثله... ولأجل ذلك تركنا ذكر أكثر مغازي الرسول صلى الله عليه وسلم لأنها كلها توفيق الله ونصره وخذلانه أعداءه ولا تجربة في هذا ولاستفادة منه حيلة ولا تدبير بشري"[1].

لقد ارتبطت الكتابة التاريخية في هذه بالفترة بأهداف عملية، ومن ذلك ما ذهب إليه ابن مسكويه في كتابه تجارب الأمم حيث وضع شرطا لتأليفه فلا يذكر في هذا الكتاب إلا ما كان عبرة يمكن الأخذ بها في المستقبل، أو حيلة استعملت في حرب أو معركة تمكن الاستفادة منها لمجابهة العدو، يضيف أن السبب في عدم ذكر بعض مغازي الرسول صلى الله عليه وسلم أنها كانت توفيقا من الله سبحانه وتعالى وخذلانا للعدو، ولم تكن فيها عبرة أو حيلة يمكن الاستعانة بها في المستقبل. فابن مسكويه يستبعد كل تفسير ديني لحوادث التاريخ، أو ما يطلق عليه إرادة الله فهو يذهب إلى إعطاء الأولوية للجانب الاقتصادي ويعتبره "العامل المؤثر في السياسة، بل في العمران كله"[2]، فَعِبَرُ التاريخ لا يمكن أن تستخلص إلا من التفسير المادي وبذلك يكون ابن مسكويه أول من تنبه لما سمي بالتفسير المادي للتاريخ وضمنه كتابه أو مصنفه تجارب الأمم.

فالتاريخ إذن، عبارة عن استشهادات وعبر استخلصها السلف ليستفيد منها الخلف في تسيير شؤون حياتهم والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الموضع: ما التدبير النافع لتسيير شؤون المستقبل؟

نقول في ذلك، أن ابن مسكويه وهو من المؤرخين الأوائل يستبعد التفسير الديني أو ما يسمى بالإرادة الإلهية ويعلل للتاريخ بالعوامل الاقتصادية، فهي العامل المؤثر في الأمور السياسية إن لم نقل في العمران كله كما ورد في تجارب الأمم الذي ذكر فيه فقط الحوادث التاريخية التي تحمل العبر والمغازي التي كانت فيها حيل تفيد في الحروب والمعارك، وذكر أن كتابه لم يتضمن من سير ومغازي الرسول صلى الله عليه وسلم إلا ما كانت فيها حيل

[1] – أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه ت461هـ تجارب الأمم. نقلا عن كتاب بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه. ص: 25.

[2] – محمود إسماعيل. إشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل. عالم الفكر. ع4. م 29. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. أبريل–يونيو 2001. ص: 49.

حربية أو ما يمكن أن يستفيد منها الخلف في تسيير أمور حياته ولم يضمنه ما كان راجعا للقدرة الإلهية من انتصارات وغيرها.

ث- التقويم الهجري:

منذ أن وضعت بداية التأريخ الهجري أصبح للكتابة التاريخية معنى، ومن المعروف أن من وضع التاريخ هو عمر بن الخطاب عندما قال ضعوا للناس تاريخا أو صكا يتعاملون به، ويعتبر وضع التاريخ بغرض المعاملات التجارية خطوة أيضا في تاريخ الكتابة التاريخية وأساس لهان ومنذ ذلك الوقت "أصبح توقيت الحوادث أو تأريخها العمود الفقري للدراسات التاريخية"[1] العربية والإسلامية فأصبحت الحوادث تكتب ويراعى فيها الالتزام بالتسلسل ويكون بذلك قد تم تجاوز التراكم وفوضى الزمان، حيث تصبح الحوادث مترابطة بزمن تاريخي متسلسل وممتد، مما "اعطى للتدوين دقة في تحديد زمن الواقعة، فمع ذلك اختلاط الحداث بين عص وعصر ومكان آخر"[2].

ومن ثم، ومن خلال ما سبق يمكن الجزم بأن هناك قطيعة بين الفكر التاريخي عند العرب، وخاصة ما بعد القرن الثاني الهجري وأخبار العرب ما قبل الإسلام، ويؤكد ذلك المستشرق الإنجليزي هاملتون جب الذي يؤكد نفي العلاقة ويقر "بالهوة الواسعة التي لم تلق بعد لها تفسيرا، بين الروايات الشعبية الأسطورية التي وردتنا عن بلاد العرب قبل الإسلام، وبين التواريخ العلمية الدقيقة نسبيا التي تظهر في القرن الثاني الهجري"[3].

وفي ضوء ما سبق، يمكن أن نسقط التصورات السابقة على أنماط الوعي في الأيديولوجية العربية المعاصرة والتي عاشت بحق انفصالا زمانيا بين الراهن والوعي، فلقد تجسد اضطراب الزمان في الاغتراب حينا وفي الاعتراب أحيان كثيرة، ونظرا لطغيان التفكير السلفي على الأيديولوجيا العربية وحضور الماضي جنبا إلى جنب مع الحاضر جعل الزمان العربي يبدو مضطربا، وجعل الوعي معه مضطربا أيضا، مما جعل الفوات الحضاري أكثر حدة في واقعنا الثقافي. وهذا ما جعل إمكانية تحقق الفكر التاريخي بعيد التحقق على أرض الواقع، وهذا ما يقتضي خلق فرص من خلال خلق نموذج جديد للوعي وهو المثقف الثوري بحسب تعبير العروي.

[1] – عبد العزيز الدوري. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. ص: 19.

[2] – وجيه كوثراني. تاريخ التأريخ. ص: 49.

[3] – هاملتون جب. دراسات في حضارة الإسلام. تر/إحسان عباس وآخرون. دار العلم للملايين. بيروت. 1979. ص: 144.

4- المؤرخ أو الوعي البديل:

عادة، عندما نذكر كلمة مؤرخ يتبادر إلى الذهن الاسطوغرافي، الحافظ والحَفَّاظُ ومهمته حفظ الخبر ونقله وبأمانة إن صح القول، غير أن المؤرخ عند العروي، هو شكل من أشكال الوعي تفوق مهمته المهمة النمطية التي يضطلع بها أي مؤرخ عادي، إنه مؤرخ من نوع آخر، التاريخ بالنسبة إليه "حِفْظٌ ونَظَرٌ"، هو نقيض السلفية المتحجرة أو الانتقائية المستلبة، مؤرخ يمتلك آليات النقد والنظر، هدفه إحراز نوع من التقدم.

ذكر العروي وبشكل صريح في أكثر من موضع[1] أنه غير معني إطلاقا لا بمعاني كلمة تاريخ ولا حتى بمعاني كلمة مؤرخ في صورته النمطية، ولكن المؤرخ لديه هو الوعي أو ما يمثل الفكر التاريخي، وبهذا المعنى فإن السلفي لديه صورة للوعي والليبيرالي صورة للوعي أيضا، ولكنه يؤكد أن كلا منهما لا يرقى إلى أن يكون نموذجا للوعي التاريخي الذي يرجو تحققه في الأيديولوجيا العربية، ذلك الوعي الذي يمتلك جرأة في نقد تاريخه أو مقاربة الوقائع في سياقاتها والبناء عليها ومن ثم تجاوزها.

لقد أثبتت أنماط الوعي –في نظر العروي فشلا ذريعا– في عدم قدرتها على أن تكون تاريخانية، فالفرق واضح عندما نقول نموذج تاريخي ونموذج لا تاريخي، فهنا لا يتعلق الأمر بالتاريخ كوقائع لأن هذه تحدث بدون انقطاع، ولكن بوجود أو انعدام وعي تاريخي، وهي ميزة يجب أن تتوفر لدى كل مواطن وليس لدى المؤرخ المحترف فحسب كما يؤكد العروي[2].

لقد خلقت أنماط الوعي مفارقة التراث والمعاصرة بتعبير محمود أمين العالم في **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، إذ لا وجود لما يسمى بثنائية الأصالة والمعاصرة، والقول بالثنائية بينهما هو حكم مقارن بين موقفين مختلفين، فالذي يرفض المعاصرة باسم الأصالة لا يقيم ثنائية بينهما بل يسعى لفرض الماضي على الحاضر، والذي يرفض الأصالة باسم العصرنة لا يقيم ثنائية بينهما كذلك، وإنما يسعى لإفراغ الحاضر من بعده التاريخي، والمقارنة بين الموقفين هي التي تصنع هذه الثنائية غير أنه في الحقيقة لا ثنائية في أي

[1] – نذكر على سبيل الاستشهاد: مفهوم التاريخ والعرب والفكر التاريخي وثقافتنا في ضوء التاريخ.

[2] – ينظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. 206.

موقف منهما، ليس هناك موقف من الأصالة لا يتضمن موقفا من المعاصرة وليس هناك موقف من المعاصرة لا يتضمن موقفا من الأصالة بحسب محمود أمين العالم[1].

نذكر هنا فقط أن العروي فرق وهو بصدد حديثه عن هذا النوع من النموذج للوعي التاريخي وبين ما قد يذهب إليه ذهن المتلقي من مفاهيم أخرى، وهو ما أطلق عليه بـ (الأَرَّاخ) أو كما اصطلح عليه القدامى بـ (الأَخْبَارِي)، فـ الأَخْبَارِي هو ناقل الخبر، وهو عند العروي أيضا الأَرَّاخ، حيث يقول: "نبدأ بالرجل المكلف بجمع الأخبار، بالمحافظة على (الآثار الباقية عن القرون الخالية) حسب البيروني[*]، حافظ، محافظ، خازن، قَيِّمٌ، ناظر.. نُعُوتٌ أطلقت على أفراد ذكروا في فهرست ابن النديم، وإعلان السخاوي، وهي كما يرى القارئ مشتركة في المعنى ككل شيء يمس مجال الماضي"[2].

يذكر العروي بداية أن (الأَرَّاخ) هو مجرد ناقل للخبر، مجرد حَافِظٍ ومُحَافِظٍ وحَفَّاظْ، تتلخص مهمته في جمع ورواية الخبر وهو يقابل (الأَخْبَارِي) الذي كان يروي الخبر ولا يتحرى الصدق فيه ولا المصدر الذي جاء منه، بل يكتفي برواية الواقعة كما وصلت إليه، وهو ذلك (الفرد)، وهنا يجرده من أي صفة، لأنه عنده لا يرقى إطلاقا إلى مستوى (مؤرخ) ولو بالمعنى البسيط، قلت هو بالنسبة إليه هو ذلك (الفرد) وواحد من كثيرين ذكروا في فهرست ابن النديم أو في الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للسخاوي.

فمهمة الأَرَّاخ "ضرورة حيوية وهي مكافحة النسيان والضياع والاندثار"[3] فهو صاحب مهنة، وأمثلة ذلك كثيرة، وفي معنى قول هيرودوت في كتابه **استقصاء**[*] : أردت أن أنقذ من النسيان أعمال الفرس واليونان[1]، وبهذه الطريقة بدأت –بحسب تعبير العروي– الاحترافية في عمل الأَرَّاخ والذي يجب أن يكون صاحب حفظ وذكر[2].

---

[1] – ينظر: محمود أمين العالم. الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر. منتدى مكتبة الإسكندرية. دت. 14.

[*] – أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني: هو باحث مسلم كان رحالة وفيلسوفا وفلكيا وجغرافيا وبيولوجيا وعالم رياضيات وصيدليا ومؤرخا ومترجما وصف بأنه من أعظم العقول التي عرفتها الثقافة الإسلامية، ألف أكثر من 120 مصنفا، من أهمها الأثار الباقية عن القرون الخالية: وهو كتاب يحتوي على تاريخ نظم الجماعات والطوائف المختلفة وعاداتهم وتقاليدهم.

[2] – عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 43.

[3] – المصدر نفسه. ص: 43.

[*] – يقول هيرودوت في كتابه استقصاء: "هذه أبحاث هيرودوت الهاليكارناسي كتبها ليبقى ذكر أفعال الرجال حيا ومآثر الإغريق والبرابرة وأعمالهم المجيدة خالدا" ص: 29. نذكر فقط أن البرابرة لفظ يستعمله الإغريق للدلالة على غيرهم من الشعوب التي لا تتكلم بلسانهم والمقصود هنا الفرس على وجه التحديد.

وبحسب العروي فإنه اقترح مصطلح أَرَّاخ دلالة منه على من يهتم بالأَرَخِيَّاتْ أو الأَوَّلِيَاتْ كما يسميها، وهي بوادي الأشياء وسوابقها وأولياتها تماشيا مع منهج الحديث، ومنهج الحديث كما هو معروف يقوم على الرواية، إذ يمكن للأَرَّاخ أن يكون مجرد ناقل للخبر ومحقق له كما في الحديث؛ وهذا ما يسمى بمنهج الإسناد الذي اعتمده المسلمون في التحقق من الأحاديث ورواياتها ونسبتها، ويتوقف الأمر هنا حيث لا يصل الأراخ إلى ما يسميه العروي بـ (الحافظ الواعي) وهو الذي يملك القدرة العقلية على التحليل والنقد والمقارنة كما هو عند ابن مسكويه في تجارب الأمم، حيث خطى خطوة مميزة في هذا المجال.

والأَرَّاخ عند العروي: ناظر بدون نظر، قَيِّمٌ بدون استقامة، إذا كان يحافظ ولا يلاحظ، يحفظ ولا يعي، فهو فعلا موضوع، مجرد آلة وواسطة: الماضي حاضر فيه وبه وهو غائب ولا يسمع ولا يعي يقوم بوظيف الحفظ والاحتفاظ ولا يتعداه، فيكون حاضرا مخبرا بدون خبرة[3]، فـ"التاريخ حِفْظٌ ونَظَرْ"، لا ننكر أن الحفظ ميزة أساسية يجب أن تتوفر في المؤرخ ولكن وحدها لا تكفي فيجب أن يكون المؤرخ صاحب (نظر)؛ بمعنى صاحب موقف إيجابي لا سلبي، فلا محل هنا للطاعة والخضوع أمام الخبر حتى ولو كان متعلقا بأصحاب السلطة، بل يجب أن يُحاكم الخبر وينتقد بموضوعية متناهية وهذه المهمة التي أراد العروي أن يضطلع بها المؤرخ صاحب الحفظ والنظر.

وبذلك يصبح التاريخ مدرسة الحرية؛ لأننا وبحسب العروي نتعلم من تجارب من سبقونا في الحرية والانعتاق، من خلال تجارب الماضي، والمؤرخ الواعي إذ يؤرخ يستخلص العبرة من الماضي ويدرك جيدا من كان على صواب ومن كان على خطأ، لأنه يؤمن أن للتاريخ غاية وهي الحرية[4]، فمن خلال مقولته الشهيرة التاريخ مدرسة الحرية، والتي يقصد بها ضرورة التعرف على تجارب الآخرين والاستفادة منها، كصور الاستبداد والطغيان والتي تخلق رغبة جامحة في التمرد على التسلط وتحقيق الحرية، فبذلك تتلمذ الشعوب الضعيفة على أيدي الشعوب التي مرت بتجارب مماثلة سعيا لتحقيق التحرر والانعتاق، يذكرنا هذا مباشرة بما دعا إليه الأفغاني في ضرورة الاستفادة من تجربة الهند، وتجربة ألمانيا المتأخرة والتي تداركت نفسها، ولعل من أبرز المؤرخين الذين تنبهوا وكتبوا على هذا المنوال

---

[1] – ينظر: هيرودوت. تاريخ هيرودوت (أو استقصاء) تر/عبد الإله الملاح. المجمع الثقافي. الإمارات العربية المتحدة. 2001. ص: 29 وما بعدها.

[2] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 43.

[3] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 44.

[4] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 44.

ابن مسكويه في مصنفه تجارب الأمم في الأخذ بالهمم، والذي صرح فيه بأن كتابه تضمن تجارب الدول وتواريخها وحروبها وتجاربها السياسية التي فيها عبر للناس، في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي يمكن أن يأخذ بها الناس ويستفيدون منها في تجارب حياتهم.

ليس هذا وحسب، بل إن **تجارب الأمم في الأخذ بالهمم** تضمن أيضا سردا للحروب والمعارك والمخطط لها وفق حيل حربية بهدف الإيقاع بالخصم، كما صرح ابن مسكويه أيضا أنه لم يذكر سير ومغازي النبي صلى الله عليه وسلم والتي كانت بتوفيق من الله عز وجل، أو هزيمة للعدو بقدرة إلهيه أيضا، فيمكن بذلك أن نعتبر أن ابن مسكويه كان أول من خطى خطوة جريئة في المادية التاريخية بعيدا عن المطلقات والغيبيات؛ بمعنى التفسير الواقع بما هو عيني ملموس.

ومن ثم يكون الارتباط وثيقا بين "التاريخ والسياسة، الفكر والعمل"[1]، إن هذا الارتباط هو نتيجة لأن المؤرخ يكتب التاريخ ليحفظ الحوادث أولا ثم يدقق فيها ويمحصها بهدف استنباط التجارب والعبر التي تفيد في تسيير الحاضر واستشراف المستقبل (وهذا ما يفسر ضرورة سيرورة التاريخ) وهي مقولة تاريخانية بامتياز، ومن المؤكد أن المؤرخين القدامى، أو لنقل المفكرين، كانوا مؤرخين ورجال سياسة "رجال تاريخ بمعنى مزدوج، رجال سياسة رجال دراسة"[2]، ويكون المؤرخ بذلك محترفا كاتبا للتاريخ مؤثرا فيه، فلا يوجد بحسب العروي مؤرخ لم يلعب دورا سياسيا، من هنا ارتباط التاريخانية بالسياسة بعكس المناهج المقارباتية الأخرى كالبنيوية والتفكيك، لأن مجال التاريخانية هو السياسة. فالمؤرخ عندما يكون مؤرخا حقا، يتحول إلى فاعل ولا يمكن عندئذ فصل الناظر عن المنظور، الواضع عن الموضوع.

وللتوضيح أكثر يعطي العروي نماذج تاريخية كثيرة، والتي كانت لها مبادرات على مر التاريخ في الفكر التاريخي والأسماء كثيرة ومتعددة نذكر منها اليعقوبي والدينوري والمسعودي وابن مسكويه وصولا إلى ابن خلدون.

فالمؤرخ الحق إذن هو الذي يصبح فاعلا في التاريخ لا ساردا أو مخبرا، من خلال مواقفه وآرائه يتحول إلى فاعل ومؤثر في التاريخ ومن ذلك نجد أن جل المؤرخين الأوائل، كاليعقوبي صاحب تاريخ اليعقوبي والدينوري

[1] – المصدر نفسه: ص: 45.

[2] – المصدر نفسه. ص: 45.

صاحب الأخبار الطوال والذين لم يكونوا مؤرخين فقط بل كانت لهم مساهمات في كتاباتهم التاريخية من خلال التحليل والنقد بالإضافة إلى تسجيل الحوادث.

وينطبق الأمر أكثر على المسعودي في مروج الذهب، وابن مسكويه في تجارب الأمم، على عكس الطبري الذي أقل ما يمكن أن نقول عنه أنه هشم التاريخ من خلال مصنفه الحولي الجامع، حيث اعتمد فيه على الحصر والأنساب والتأريخ بالأسر الحاكمة، ولا نغفل الحوليات في تهشيم التاريخ أيضا، وما سببته من مشكلات وتعثر في قيام فكر تاريخي عند العرب.

يمكن أن نستشهد في هذا المقام بواحد من أهم رجال السياسة ممن كانوا يهتمون بتجارب الدول والأمم غير العربية، وهو معاوية بن أبي سفيان، حيث ذكر ابن مسكويه أن هذا الخليفة كان يعتكف ليال طوال على كتب التاريخ وسير الأمم الأخرى كالفرس واليونان لقراءة وتفحص أخبارهم من أجل الإفادة منها في أمور الحكم والسياسة.

إن مثل هؤلاء المؤرخين الأفذاذ ممن كانت لهم قدم صدق في الفكر التاريخي عند العرب والذي توقف ولم يكتمل وبكل أسف، حيث كانت الكتابة التاريخية لديهم قائمة على كشف الجانب التاريخي الخلاق في الإنسان، ليتحول بذلك إلى إنسان تاريخي بمجرد تحقق عملية الاستحضار بتعبير العروي[1]؛ بمعنى أن استحضار الجانب الخلاق في التاريخ، أو التجارب التي فيها عبرة أو حل لمشكلة يستفاد منها في الحاضر، ومن ثم يكون التاريخ هو العامل والمتصرف في أحوال البشر، مما يجعل المؤرخ كائنا تاريخيا بتعبير العروي من خلال تحقق استحضار تجارب الماضي ليس بغرض تمجيدها ولكن بهدف الاستفادة منها.

المؤرخ عند العروي هو ما قارب المؤرخين الكبار والرجال الأبطال ومن يفعل سوى ذلك لا يكون مؤرخا ونقول في هذه الحال: "أسلوب المؤرخ المحترف جامد لا حياة فيه، وهذا صحيح في الغالب، (...) ولكن بمخالطة الأفذاذ يقع ما يشبه الكشف والانفجار، تلك لحظة التوحيد والتطابق بين الفكر والعمل"[2]، إن فكرة التطابق بين الفكر والعمل لدى المؤرخ كما أشار العروي لم تكن وليدة العصر فهي كما رأينا بدأت مع بعض المؤرخين القدامى

[1] – عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 45.

[2] – المصدر نفسه. ص: 45.

الذين كان لهم وعي تاريخي، حيث "بدأت مع ظهور الوعي التاريخي، فلا شك أن الحكمة وافت باستمرار الرواية والحفظ وإن لم نر ذلك واضحا إلا بمقارنة ثوقديد وهيرودوت"[1].

بمعنى أن المؤرخ الفذ هو من يعمل الفكر الحدث والنظر، يستحضر العروي هنا ثيوقديد وهيرودوت أب التاريخ[*]، لأن هناك فرقا بينهما:

أما ثيوقديد فـ "يعتبر أن أخبار القرون الخالية كلها غير محققة فيقرر أن يسجل تاريخ الحاضر، أن يرصد ذلك الحاضر الذي سيصبح بعد قليل ماضيا، تلتقي هنا عمليتان: الاستمضاء والاستحضار، يسجل الأحداث في حال حدوثها، يحللها على حالها، يعطي أسبابها الظاهرة، يستطلع نتائجها التي لازالت خفية، ثم يتابع الحركة مقارنا في كل لحظة المتوقع لما يتحقق فعلا"[2]، إن ثوقديد لهذا السبب ليس مؤرخا وحسب بل إنه رجل سياسة أيضا، فثيوقديد لا يكتب للمباهاة، ولا يكتب الحادثة، وإنما يحول "الحادثة إلى أثر لا يفنى" وهذه مقولة شهيرة له.

إن الأثر الخالد بالنسبة لثيوقديد ليس الكتاب في حد ذاته، وإنما هو تجربة الإنسان ثيوقديد متأملا أحوال اليونانيين إذ يتقاتلون، تجربة محدودة الموضوع خالدة المعنى، إذ كل من يستحضرها في ذهنه يعيشها من جديد كما عاشها واصفها ومحللها، إن تجربة ثيوقديد مثيرة ذلك أنه لا يبحث في الأحداث الماضية، بل إنه يكتب ما جرى ويجري أمامه، يصور الواقعة كما حدثت أمامه فعلا ويحللها وينتقدها، حيث يقول أنه يخلد حدثا زائلا ويصوره، فهو يصف اليونانيين وهم يتقاتلون، غير أن الأثر الخالد ليس الكتاب في حد ذاته ولكن الإنسان ثيوقديد وهو يتأمل اليونانيين وهم يتقاتلون، فالكتابة التاريخية لـ ثيوقديد هي تجربة محدودة الموضوع خالدة المعنى[3] فكل من يستحضرها في ذهنه وكأنه يشاهدها فعلا، أو كأنه يعيشها كما عاشها واصفها ومحللها.

من المهم أن نشير هنا إلى أن هيرودوت عاش التجربة نفسها، ليس في كتاباته التاريخية كلها بل في بعض منها فقط، أما ما عدا ذلك فهو صحفي جوال كتب في أخبار الأجناس وماضيها، أما ثيوقديد فقد كان مؤرخا وسياسيا واعيا بأحداث عصره مؤرخا للحاضر لا للماضي.

---

[1] – عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ص: 46.

[*] – سمي بأبي الأكاذيب أيضا.

[2] – المصدر نفسه. ص: 46.

[3] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 46.

وطبقا لذلك تتحقق نظرة العروي القاضية بأن الوعي والنظر سمتان متلازمتان في المؤرخ، فلا يجدر بالمؤرخ القول بها فقط بل أن يحياها، إذ يجب أن تكون مضمنة في سلوكه المهني، وهذا ما يجسد –بحسبه– أن التاريخ "حفظ ونظر" مما يقتضي الوعي بالتاريخ لا حفظه وروايته وحسب.

إن هذا هو مكمن اعتراض العروي ونقده اللاذع لأنماط الأيديولوجيا العربية، في صيغتيها السلفية والانتقائية، حيث بقيت هذه الأنماط تعيش اغترابا على مستوى وعيها بالتاريخ، فهي تعيش في عصر بجسدها وتعيش وعيا بتاريخ غير تاريخها، فإذا كان السلفي يعيش بوعي الماضي ويستحضره لحل مشاكل الحاضر ويسقطها على واقع مختلف، فإن الانتقائي يعيش بوعي الآخر ويسقطه أيضا على واقعه المختلف تمام الاختلاف، ومن ثم، فلقد جسد كل من هذين الوعيين الفكر اللاتاريخي بعمق ورسخ الفوات بشكل واسع وكبير.

إن هدف العروي من مقاربته التاريخانية، هو أولا تحقيق الوعي بالتاريخ وبالواقع، وقبل ذلك تحقيق فكر تاريخي يتماشى ومرجعياتنا عن طريق استعارة المفاهيم الغربية، والأخذ بالعبر من لحظتين: الماركسية الموضوعية، واستيعاب المرحلة الليبرالية الناضجة بمفاهيمها العقلانية والفردانية والحرية.

وفي سياق البحث عن بصمات للفكر التاريخي في التاريخ العربي الإسلامي يتطرق عبد الله العروي إلى صاحب المقدمة والعقل التجريبي بوصفه صاحب بصمة في الفكر التاريخي لم تكتمل، أو أنها لم ترق لما يطمح العروي إلى تحققه، فبالرغم من أن ابن خلدون قرر أن التاريخ هو مجال التغير، أو تبدل الأحوال حسب تعبيره، فلقد حاول ابن خلدون تجاوز التراث الإسلامي منتقدا بشدة المنهج الذي قام عليه علم التاريخ، نخص بالذكر منهج الإسناد، إذ أن التاريخ بحسبه انتاج عمراني لابد أن يحكم بمنطق العمران وقوانينه[1] وليس غير ذلك.

لقد رأينا كيف أن ابن خلدون اتخذ من العلم الإسلامي منطلقا لبناء نظريته، وفي خضم ذلك أكد أنه أتى بطريقة جديدة مخالفة تماما لكل من سبقوه في فحص الخبر التاريخي، ولقد كان متميزا في ذلك فعلا بشهادة أغلب الباحثين، فبحسب ابن خلدون فإن التاريخ السابق له قائم أساسا على بنية الخبر المعرفية والتي امتدت حتى مع العصور الإسلامية فيما سمي بالعلوم النقلية التي تعتمد الإسناد منهجا لها في التأريخ للوقائع، والتي أساسها التحقق من صحة الخبر الشرعي القائم أصلا على مدى صدق ونزاهة الناقلين أو الرواة[2].

[1] – علي أومليل. في التراث والتجاوز. ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1990. ص: 06-07.

[2] – المرجع نفسه. ص: 07- 10.

ومن ثم، فإن ابن خلدون يضع نفسه في موضع خطر بنقده لمنهج الإسناد والذي يقوم عليه العلم الإسلامي. وهنا يُطرح تساؤل مهم لدى كثير من المفكرين مفاده هل أن ابن خلدون وضع موضع نقد كل العلم الذي تأسس على الخبر الشرعي؟ والإجابة تكون أنه من الواضح من خلال ما قدمه ابن خلدون أن نتائجه حول منهج الإسناد وإن كانت تبدو خطيرة إلا أنه احتاط ووضع تمييزا بين (الخبر الشرعي) الذي مصدره مقدس، حيث يقبل هنا الإبقاء على (الإسناد) منهجا، لأن الأمر يتعلق بالتسليم بقدسية المصدر على أن يتم فحص مدى سلامة نقل هذا الخبر الشرعي المقدس، وبين (خبر عن الواقع) كما يسميه وعن مجتمع الناس وتاريخهم، وهنا يعتبر الإسناد غير ذي موضوع وأن الفحص لا يتعلق بصدق أو كذب ناقلي الخبر، بل في الخبر نفسه ومدى مطابقته لما سماه طبائع العمران[1].

قسم ابن خلدون الخبر إلى قسمين: الخبر الشرعي والذي مصدره مقدس، والخبر عن الواقع والذي يتعلق بمجتمع الناس وتاريخهم وهذا ما ينتقد فيه الإسناد منهجا بل ويرفضه، ولا يتعلق الأمر عنده بمدى صدق الرواة أو كذبهم بل يتعلق بمدى صحة الخبر ومطابقته لطبائع العمران، نشير هنا فقط إلى جدة ما كتبه ابن خلدون في مقدمته فيما سماه بطبائع العمران كمنهج جديد في تفسير التاريخ.

ومن ثم يكون ابن خلدون قد قام بنقد التقليد من خلال نقد منهج الإسناد، أو بتعبير أدق نقد تعميمه على كل العلوم ومنها التأريخ، وعمد من خلال نقده ذاك إلى رد علم التاريخ إلى قوانين التاريخ والمجتمع وهو ما أطلق عليه طبائع العمران، ويكون بذلك قد وضع حدا لاستنساخ متواصل لأنماط السرد والخبر، ليلم الشرخ بين التاريخ والخطاب التاريخي.

يدرك المطلع على مقدمة ابن خلدون أنه يستهلها منذ البداية بنقد عنيف، أو محاسبة نقدية مع المؤرخين ممن سبقوه، ولا يستثني منهم أحدا حيث يأخذ عنهم نقل الخبر دون التحقق من صحته، فضلا عن عدم التفكير في مسبباته وظروف نشأته، كما أنهم لم يفكروا في كثير من الأحيان في غربلة وتمحيص الخبر الصحيح من الكاذب، ولقد فصل في المسألة كثيرا[2]، ليس معنى هذا أنه أنكر ما كان لهم من فضل خاصة الأئمة منهم في المضي قدما بالتاريخ والمكانة التي هو فيها، برغم حديثهم السطحي عن التاريخ نفسه، وتقسيمه للتاريخ إلى ظاهر وباطن هو

[1] – علي أومليل. في التراث والتجاوز. ص: 10.

[2] – ينظر: عبد الرحمن ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. تح/ علي عبد الواحد وافي. دار الشعب. القاهرة. 1950. ص: 07 وما بعدها.

تأكيد على غفلتهم عن اهتمامهم بباطن التاريخ وهذا مكمن اعتراضه على نهجهم، فإذا كان سرد الخبر هو ظاهر التاريخ فإن باطنه بحسب ابن خلدون هو قوانين المجتمع أو طبائع العمران والتي لم يكن الفضل في الخوض فيها لمن سواه[1].

ليس هذا وحسب، بل إن منطق التاريخ بالنسبة إليه هو النسبية والتغيير، فالمؤرخون قبله لم يؤكدوا إلا على الثبات والاستمرارية في التاريخ، ولم يبنوا تصوراتهم إلا على هذا الأساس، وحجته في ذلك أن التاريخ العربي برمته مرتبط ارتباطا وثيقا بعصور عفى عليها الزمن، إذ تبدلت العصور ولم تتبدل هيئة التاريخ، بل بقي على حاله، فلقد سقط التاريخ في قبضة التقليد، لم يعد إلا عملية لاستنساخ يقوم بها المؤرخون تباعا، دون البحث في أصولها التي تغيرت ولم يتغير التاريخ، وتكون المقدمة بذلك نقطة تحول كبرى في الكتابة التاريخية العربية تماشيا مع التحولات عبر التاريخ أيضا.

لا نعدم في تاريخنا العربي إذن، بعض النماذج التي يمكن أن تندرج تحت لواء الفكر التاريخي رديف التقدم، إلا أنها ومع كل أسف بقيت ناقصة غير مكتملة، أو لم يبن عليها، فكلها مبادرات جديرة بالتنويه ابتداء من اليعقوبي والدينوري وابن مسكويه والمسعودي وصولا إلى ابن خلدون كما ذكرنا سابقا، إلا أنها بقيت مبادرات أولية كان لزاما تطويرها أو أخذها كلبنات أولى لبناء فكر تاريخي بنسخة عربية، غير أن غياب الوعي التاريخي في الفترات اللاحقة باعتباره الأساس الأول للفكر التاريخي هو ما رسخ الفوات وجعلنا ننفصل عن واقعنا بجدارة.

ومن ثم، نقر أولا بغياب الوعي التاريخي لدينا مما جعل الفكر التاريخي بعيد التحقق، نتساءل هنا ما علاقة الوعي التاريخي بالتأخر؟ وما علاقة هذا كله بالتاريخانية التي انتخبها العروي بديلا للتأخر؟

إن الوعي التاريخي كما سبق وأن ذكرنا هو معرفة حقيقة أنفسنا وموضعتها في مكانها الحقيقي من العالم والتاريخ وبالنسبة للآخر، مهما كانت صفة هذا الآخر، كما أنه إدراكٌ لحقيقة ما نملك وما لا نملك، ما أنجز وما لم ينجز.

[1] – ينظر: علي أومليل. الخطاب التاريخي. دراسة لمنهجية ابن خلدون. ص: 11.

لقد عملت –وبجد– أنماط الوعي في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، السلفي والليبرالي على تغييب الذات العربية عن وعيها بذاتها وبتاريخها من خلال تصورات كل منهما، فالعروي من خلال مشروعه يقدم بديلا معرفيا لتجاوز هذا التأخر وهذا البديل هو الفكر التاريخي أو التاريخانية، والذي لن يتحقق إلا بتحقق الوعي التاريخي.

إن البديل لدى العروي ليس سياسي أو ديني أو اقتصادي، بديل التأخر عنده ثقافي، ثورة ثقافية يجب أن تكون جذرية تقلب الموازين القائمة، ثورة ثقافية يعول فيها على المثقف والمثقف وحده، ويؤكد على ضرورة إيجابيته وضرورة نقد ذاته من خلال وضعها في مكانها الصحيح في سياق التاريخ، وسوف لن يتحقق ذا المسعى إلا بوعي تاريخي بديل الوعيين السلفي والليبيرالي.

لقد عمل السلفي على التمسك بكل ما هو تقليدي، ولم يصفه العروي بالفكر المتحجر اعتباطا، بل إنه لم يعمل إطلاقا على نقد ذاته وتاريخه، فكل ما هو تقليدي لديه غير قابل للمقاربة بل يجب أن يقبل كل شيء كما هو وهذه مصيبته، فكل شيء لديه مطلق ونهائي، المعارف وحتى الأشخاص، خلقت ذهنيته المتحجرة أنماطا من البشر لن تتكرر، وإذا استثنينا الرسول صلى الله عليه وسلم فكل النماذج البشرية يمكن أن تتحقق إن توفرت الشروط اللازمة.

صحيح أن هذه الفكرة ماركسية بامتياز عبر عنها ماركس بالتيبولوجيا، غير أنها كانت واحدة من المفاهيم التي أراد استعارتها ولو مؤقتا، ذلك أنه كلما توفرت الشروط يمكن أن يتحقق ما لم يكن ممكنا، ليس هذا وحسب، بل إن الشيخ يريد دائما أن يفسر الحاضر في ضوء الماضي المقدس بالنسبة إليه، في ضوء فلسفته الكلامية، لذلك نجد العروي يؤكد على ضرورة تجاوز ثقافة القول إلى ثقافة الفعل والعمل ويشيد من خلال ذلك بمجهودات ابن خلدون في توجهه العقلي وفي سعيه إلى تحقيق ثقافة الفعل بالرغم من أن مشروعه الجاد هذا لم يحقق ما أراد به العروي.

وبالمقابل عمل النموذج الليبرالي على تبني المفاهيم الغربية حول الحرية بخاصة، لاهثا وراء أراء المفكرين والفلاسفة الغرب، سعيا منه لتحقيق التقدم، فلم يبق بحسب العروي إلا تابعا أيضا وعمق وعيه بذلك التأخر أكثر فأكثر من خلال تبني المفاهيم بضبابية ودون تحديد، والأهم من هذا لم ينطلق الليبيرالي من نقد الواقع وتحديد العلة وإيجاد الدواء، بل عمد مباشرة إلى تبني المفاهيم الغربية حول الذات والحرية بخاصة، وحاول تطبيقها على واقع متخلف.

إن تاريخانية العروي والتي وصفها بالجديدة هي رديف الفكر التاريخي الذي يطمح إلى تحققه في وعي كل واحد منا، من المواطن البسيط إلى المفكر، والذي يجب أن يكون سلاح كل نمط من أنماط الوعي العربي، بل ويجب أن يكون سلاح كل مثقف عربي واع لحقيقة نفسه ومجتمعه، وحديثنا هنا عن التاريخ والفكر التاريخي ليس حديثا عن المفاهيم والمصطلحات ولكنها تفرقة لتوضيح ما يقصده العروي بالفكر التاريخي، حيث نجده يصرح في مفهوم التاريخ أنه لا يقصد التأريخ للمفاهيم بقدر ما هو بحث في مهنة المؤرخ، كما أن هذا المؤرخ لا يقصد به الاسطوغرافي بل هو (الوعي) شكل جديد لم نعهده من قبل، مؤرخ له الجرأة على نقد ماضيه لا سرده وحسب، مؤرخ يمتلك ما يكفي من الجراءة المعرفية لنقد الواقعة مهما كان حجمها ومهما اكتسبت من قداسة في الأذهان والتصورات على مر التاريخ، مؤرخ له الأدوات الإجرائية التي تمكنه من وضع الحادثة في سياقها وفي زمانها وتاريخها ونقدها نقدا موضوعيا، ومن ثم الاستفادة من تجارب الماضي لا العمل على تقديسها والتحذير من عدم الاقتراب والتصوير.

نشير هنا فقط إلى أننا عندما نتحدث عن المقدس فإننا نفرق بين الحادثة والتصور حول الحادثة، حيث يخطر في ذهن المتلقي المقدسات لدينا في الثقافة العربية الإسلامية ونقصد بذلك القرآن الكريم والسنة النبوية والنبي الكريم –صلى الله عليه وسلم–وحتى العروي كثيرا ما فُهم بشكل خاطئ في هذه النقطة.

نقول أنه عندما يتعلق الأمر بالقرآن الكريم والسنة النبوية فالنقد يكون موجها لا للنص وإنما للتصورات والتفسيرات التي تخص هذه النصوص في حد ذاتها فالمشكلة في ثقافتنا هو في تقديس الآراء والشخوص أكثر من المقدسات في حد ذاتها، فلقد وُجدت في تاريخنا العربي شخصيات تاريخية أو إسلامية يحذر من الكلام عنها أو نقدها بل ضرورة الأخذ بما قيل دون نقد أو مراجعة، كما وأنه قد فرض علينا في الكثير من الأمور قبولها دون أدنى مناقشة حتى وإن تجاوزها الزمن. لذلك نجد العروي يؤكد على ضرورة ثورة ثقافية يعيد من خلالها المثقف الواعي والإيجابي لا المثقف المستلب قراءة ماضيه من خلال القطيعة معه، وهو ما سنتناوله في الفصل الثالث.

الفصل الثالث

القطيعة مع التراث وإيجابية المثقف

1- تمهيد

2- القطيعة المعرفية مع التراث

أ- القطيعة مع الوعي السلفي

ب- القطيعة مع العقل التجريبي الخلدوني

ت- المستدعى أيديولوجيا

3- مكتسبات العقل الحديث

أ- الحرية

ب- الفردانية

ت- العقلانية

4- الماركسية التاريخانية

أ- الممارسة العملية

ب- المثقف الثوري

1- تمهيد:

تتلخص إيجابية المثقف العربي في مشروع عبد الله العروي –ببساطة وبحزم– في ضرورة استيعاب وتبني مكتسبات العقل الحديث، وتتمثل دون أدنى نقاش في: الفردانية والحرية والعقل، ولقد وردت بهذا الترتيب كلما تحدثنا عنها، ذلك أنه لا يمكن امتلاك العقل والحرية إلا بإدراك مفهوم الفرد وممارسة الفردانية كما نصت عليها ليبيرالية القرن الثامن عشر، نقول أيضا لماذا ليبيرالية القرن الثامن عشر وليس القرن التاسع عشر أو حتى مع بوادرها الأولى التنويرية؟ نجيب ببساطة، لنوضح أن بوادر النزعة الفردية التنويرية لم تكن ناضجة بعد، بل كانت فلسفية تنظيرية أكثر منها واقعية، أما الفردانية كما صاغتها ليبرالية القرن التاسع عشر فهي رديفة الامبريالية والاستعمار، ومن ثم فالأنسب –بحسب العروي– هي فردانية القرن الثامن عشر التابعة لليبيرالية كنظرية في التحرر[1].

لذلك نجده يردد في جل كتاباته وباستمرار وبصيغ مختلفة أن لا سبيل لاستدراك التأخر التاريخي إلا بتملك روح الحداثة وفكر الحداثة ولكنه لا يقدم وصفة تفصيلية للحداثة التي يجب اتباعها، بل إنه يدعو لتبني النسخة الأوروبية بكل مقوماتها ذلك أنها أصبحت نموذجا تاريخيا كونيا يمكن احتذاؤه، خاصة منها عقلانية القرن التاسع عشر وفلسفة الأنوار. إن دعوى العروي واضحة وصريحة إلى ضرورة استيعاب مكتسبات العقل الحديث: الفردانية والعقلانية والحرية، وهذا كله في إطار النسبية والفاعلية، مع ضرورة التمييز بين سياسة الغرب الامبريالي وبين الفكر العقلاني الأوروبي الحديث في حد ذاته؛ فبين المنهج (العقلانية) والأيديولوجيا (الامبريالية) مسافة كبيرة[2].

ومن ثم، فإن التاريخانية بالنسبة للعروي هي جوهر الفكر الحديث وروح الحداثة ونسختها الملموسة على أرض الواقع، فدعوى العروي التي نحن بصدد توضيحها والتي تهدف إلى تحديث الفكر والمجتمع العربيين، يجب أن تسير وفق اتجاهين: تحديث فكري وتحديث تنظيمي أو مؤسساتي[3]، فالعروي يؤكد أن هذين الاتجاهين هما وجهان لعملة واحدة، فلن يتحقق التحديث على أرض الواقع إن لم يسبقه تحديث على مستوى الوعي والفكر، فالتحديث الفكري شرط أساسي بل وحتمي، إذ بدونه لا يمكن أن يكون التحديث إلا شكلي أو صوري لا فائدة منه.

---

[1] – للتوسع ينظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 187 وما بعدها.

[2] – الفكرة عن: عبد المجيد قدوري وآخران. عبد الله العروي. الحداثة وأسئلة التاريخ. ص:48.

[3] – ينظر: المرجع نفسه. ص:48.

غير أن السؤال الذي شغل العروي كثيرا، ومنذ مطلع سبعينيات القرن العشرين، مفاده: "كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبيرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبيرالية"[1]، لقد نتج هذا الهاجس كما سبق وأن ذكرت من خلال حالة التأخر الحادة التي يمر بها العالم العربي بالمقارنة مع العالم الحديث، والتي كانت نتيجة بالدرجة الأولى لثقل المواريث والوعي السلفي وصده ومعارضته لمكتسبات العقل الحديث، وعلى رأسها الفكر التاريخاني[2]، إذ لا سبيل لتجاوز مرحلة الفوات الذي نقبع فيه إلا صيرورة الحقيقة وإيجابية الحدث التاريخي وتسلسل الأحداث ثم مسؤولية الأفراد عنها، وهذه مقومات التاريخانية كما تحدثنا عنها في الفصل السابق.

إن ما جعل من أمر تبني مفاهيم العقل الحديث أمرا صعبا، بل ومستحيلا هو الحالة التي يرزح تحتها واقع الوطن العربي، نتيجة للنكسات المتتابعة، والتي كانت من جهة أخرى سببا للنقد اللاذع الذي قدمه العروي للمثقف العربي، خاصة وأن العالم العربي كان ولا يزال يركن في بقعة تسمى بالمتأخرة في مقابل انتصار المدنية الأوروبية، والإصرار دائما على مقارعة الليبرالية ورفض مقوماتها والتي مهدت بدورها لميلاد الماركسية التي مكنت ألمانيا من اللحاق بالركب الحضاري، وهذا كله بسب الخلط –بحسب العروي – بين الليبرالية والامبريالية والاستعمار، ليس هذا وحسب بل إن ما كان سببا في تعزيز التأخر وترسيخه هو ثقل الموروث وعمق النظرة السلفية وتصديها لقيم الحداثة ومفاهيم العقل الحديث الأوروبي[3].

يشير بلقزيز إلى أن الأستاذ العروي يعرف هذه الإشكالية بإشكالية العلاقة المضطربة بالحلقة الليبرالية من حلقات التطور التاريخي، غير أنها ليست خاصة بالعالم العربي فقط بل لقد عاشتها شعوب أخرى قبلها كالاشتراكيين الروس، حيث كانت من أسباب انفصال البلاشفة عن المناشفة، مثلما كانت أساسا ميز الخيار الثوري الروسي عن مثيله الأوروبي، وأدركها لوكاش وهو يحلل تفسير نشوء الفكر النازي في ألمانيا، كما أدركها قبله ماركس وهو يحلل حالة التأخر في ألمانيا، ولقد سارع التروتسكيون في استيعابها أداة لتفسير الاستبداد السوفييتي الستاليني؛ فلقد كان غياب الحلقة الليبرالية هو المشكلة الأساس في تطور هذه المجتمعات[4].

---

[1] – عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 45.

[2] – ينظر: عبد المجيد قدوري وآخران. عبد الله العروي. الحداثة وأسئلة التاريخ. ص:60.

[3] – ينظر: عبد الإله بلقزيز. العرب والحداثة. 147.

[4] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 147.

إن المطلع على مشروع العروي يدرك ببساطة أنه مشروع في الحداثة ومقوماتها، أو بتعبير أصح هو مشروع تاريخاني بامتياز، والتاريخانية من دون شك هي روح الحادثة وكنهها، المهم أن أساسه هو المؤقت والمتغير والزائل، لنحدد أكثر فنقول: الحداثة –ومعها التاريخانية–هي تحول في التصور من الإطلاقية إلى التاريخانية، بمعنى ربط الوقائع بظروف نشأتها التاريخي، النسبي والمؤقت..

عند العروي تتماهى الحداثة مع مفاهيم النسبي والإبداعي والشكي والتجديدي، فباجتماعها يتشكل مفهوم الحداثة وماهيتها، دون أن ينقص منها مفهوم واحد، نذكر هنا فقط أن الإبداع ليس بمعنى الفن، وإنما هو الإتيان بجديد خارق للعادة، أو بمعنى آخر هو كسر للمألوف وتحطيم لسلطة المطلق المتحجر في نظر الحداثيين، كما تتصف الحداثة بمنطق الشك بل وتقوم عليه.

بناء على ما سبق سطر العروي برنامجا صارما للمثقف الثوري، سماه بالثوري لأنه وحده الذي يضطلع بمهمة تحديث العالم العربي، برنامج يتماشى مع ما ينص عليه الفكر الأوروبي الحديث، عصارة النهضة الأوروبية التي اكتسبت صفة الكونية، برنامج يقتضي ضرورة تبني المفاهيم الثلاث: الفردانية والحرية والعقلانية، ومعها الماركسية التاريخانية، وقبلها جميعا ضرورة القطيعة النهائية مع الموروث والتمرد على سلطته وجبروته.

2- القطيعة المعرفية مع التراث:

نشأت إشكالية العلاقة بالتراث في الفكر العربي في سياق إشكاليات النهضة العربية الحديثة، غير أن بوادر القطيعة معه كانت في فترة لاحقة، حيث برزت كقضية يُشتغل عليها بعد هزيمة 1967م والتي كانت هزيمة فكرية ثقافية أو هي هزيمة عقل إن صح التعبير[1]، فلقد تجاوزت هذه النكسة كونها هزيمة نظام أو مجتمع لتصبح بحق هزيمة فكر وثقافة، بل هزيمة العقل الذي أنتج ذلك الفكر وتلك الثقافة.

نشير فقط إلى أن طبيعة القطيعة مع التراث تنوعت بتنوع وجهات النظر، فلم تكن على ضرب واحد، بل أخذت ألوانا شتى بحسب الاختصاص الأكاديمي لكل مفكر عربي على حدة وذلك في وضع القاعدة الأساسية للقطيعة، ولإشكالية التحديث عموما، ولا ينفي هذا الاختلاف أن ما يجمع مفكرينا هو الفعل الثقافي النخبوي، الذي يخص المثقف المعول عليه في الثورة الثقافية..[2]، وفي الوقت الذي يرى فيها العروي شرطا للدخول في التاريخ والانخراط في الكونية، تتعالى أصوات أخرى معارضة لهذا التصور الذي تعتبره مجحفا في حق تراثنا القديم.

وقبل أن نتطرق إلى طبيعة هذه القطائع على اختلافها، لابد من طرح سؤال من الأهمية بما كان مفاده: هل أن القطيعة الابستمولوجية مع التراث ممكنة حقا؟ وإذا كانت ممكنة، فما طبيعتها؟

نوضح أولا أن مفهوم القطيعة مرتبط بشكل مباشر بالفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار[*]، ومن الواضح جدا أن غاستون باشلار يرفض مبدأ الاستمرارية أو الاتصالية في العلوم، كأن تكون المعارف تراكمية مبنية بعضها على بعض، حيث يقوم فيها اللاحق على السابق.

---

[1] – ينظر: امبارك حامدي. التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي. بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي. ط1. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2017. ص: 26.

[2] – الفكرة عن: حكيم بن حمودة. بعض الفرضيات الأولية حول قصور الفكر المغاربي ضمن كتاب قضايا فكرية: الفكر العربي على مشارف القرن الواحد والعشرين. ع1. إشراف محمود أمين العالم. يصدر عن قضايا فكرية للنشر والتوزيع. مركز الإنماء العربي. القاهرة. ماي 1980. ص: 125. ينظر: أيضا: امبارك حامدي. إشكالية القطيعة. 94.

[*] – غاستون باشلار Gaston Bachelard (1884-1962) فيلسوف فرنسي في العلوم والفيزيائيات. أسس لمفاهيم جديدة في الابستمولوجيا؛ نذكر منها القطيعة الابستيمولوجية والعائق الابستمولوجي..

مفهوم القطيعة إذن، من وضع باشلار، إذ استنكر النظر إلى المعرفة العلمية على أنها امتداد للمعرفة العامية*، فمن غير الممكن بالنسبة إليه أن يكون مصباح إديسون الكهربائي امتدادا للمصباح الذي تُشكل مختلف المواد القابلة للاحتراق وقودا له، فـ "التقنية القديمة تقنية احتراق والتقنية الجديدة تقنية لا احتراق"[1] كما يقول، فبالنسبة إليه لا يمكن أن تتحول المعرفة العامية (المصباح الأول) إلى معرفة علمية (مصباح إدسون) لسبب بسيط فقط وهو أنها لا يمكن أن تغادر تجربتها الأولى؛ بمعنى أنها غير قابلة للتطوير لتصبح مصباحا كهربائيا إذ يمكن أن تصبح شيئا آخر غيره، وهذا ما اصطلح عليه بالعائق الابستمولوجي[2] والذي يقضي بعدم إمكانية انتقال المعرفة العامية وتحولها إلى معرفة علمية، وهذا أمر منطقي لأن كلا منهما تقوم على أساس مختلف تماما، ولذلك وجبت القطيعة بينهما، وتجربة مصباح إديسون واحدة من تحولات معرفية لا تعد ولا تحصى في مجال التقدم العلمي، والتي حققت قفزات نوعية من معارف يمكن أن نعتبرها عامية ألحت عليها الضرورة وأدت إلى إيجادها الحاجة الإنسانية، وتبلورت وفق التصور البسيط للإنسان، بعكس المعرفة العلمية التي تنبني على التجربة ومنطقها مختلف، وإن ما يميز التجربة العلمية هي أنه يمكن تعميمها واستعمالها لدى جميع البشر على عكس المعرفة العامية والتي تختص –ربما– بفرد ولا تصلح عند آخر.

إن فكرة الحاجز الابستيمي والتي تحول دون أدنى ربط بين معرفتين أو أكثر، تُعرفنا بمدى عمق رؤيا باشلار حول مفهوم القطيعة، ومثلما كان الأمر مع المعرفة العامية، فإن الحاجز الابستيمي يمكن أن يكون أيضا بين المعرفة العلمية ومثيلتها العلمية، فلقد شهد التاريخ ثورات علمية هزت كيان عديد المعارف والنظريات، بل وأزاحتها عن مركزيتها مدللة على منطقها الخاطئ أو المبني على الخطأ، فنذكر مثلا: ما يسمى بالهندسة اللاإقليدية

---

* – نشير هنا فقط أن مفهوم القطيعة ظهر أيضا في خضم تحولات جذرية في العلوم، واستحداث نظريات جديدة زلزلت المعارف السابقة عنها، نذكر منها في مجال القطيعة بين المعرفة العلمية والمعرفة العامية: نذكر على سبيل المثال اكتشافات كوبرنيكوس في علم الفلك؛ إذ أن هناك انفصالا تاما بين ما توصل إليه كوبرنيك وبين كوسموس أرسطو وبين كوسموس بطليموس، والقطيعة هنا انفصال تام يصل إلى حد اللاعودة والسبب في ذلك أن فلك كوبرنيك معرفة علمية ومعرفة كوسموس أرسطو وبطليموس ليست بعلم، فالعلم بمفهومه الحديث لم يظهر إلا مع مطلع القرن السابع عشر.

[1] – غاستون باشلار. العقلانية التطبيقية.ط1. تر/بسام هاشم. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. 1984. ص: 192.

[2] – ينظر: غاستون باشلار. تكوين العقل العلمي. مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية. ط2. تر/خليل أحمد خليل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. 1982. ص: 13 وما بعدها. ذكره أيضا بمصطلح العقبة المعلوماتية.

والتي جاءت كرد على قصور الهندسة الإقليدية* وحلت محلها هندسة لوبان شوفسكي، فكل من المعرفتين هنا علم، والأهم من هذا أن المعرفة الثانية لم تخرج عن الأولى ولم تنفها أيضا، بل تتضمنها، فهي أوسع وأشمل منها فأصبحت بذلك جزء منها[1].

ومن ثم، فإن مفهوم القطيعة لدى باشلار كان ردة فعل في مقابل وجهات النظر التي تقتضي بأن التقدم العلمي يسير في خط تراكمي متصل مع المعارف السابقة عليه، كما هي الحال عند رواد الوضعية المنطقية والذين يقولون بالتطور الاتصالي التراكمي للعلوم الدقيقة، حيث تعتمد نظريتهم على منطق "تطور العلم مفادها انبناء القوانين الجديدة على ما وقع اكتشافه سابقا من قوانين في تدرج ينطلق من الجزئي إلى الكلي ومن النقص إلى التمام في خط تصاعدي يتم خلاله إزاحة الأوهام والخرافات وشتى المعوقات من طريق العلم"[2]، وكذلك نظرية التراكم والقطيعة والتي تقول بأن العلم يسير في خط تراكمي إلى حد ما ثم تحدث القطيعة، كما أن هناك نظرية تقول بأن التقدم العلمي قائم أساسا على القطائع مع الماضي باستمرار، بمعنى يغير العلم وجهته في كل مرة نافيا المعارف السابقة نفيا كليا.

نشير هنا إلى أنه ورغم اتفاق رواد القطيعة في المبدأ، إلا أن اختلافهم كان واضحا في طبيعة القطيعة ومداها نظريا ومنهجيا، بحسب كل واحد، فلقد انحاز كارل بوبر إلى التكذيب المستمر، كما أن القطيعة لدى باشلار أخذت مفهوم الثورة المستأنفة كما رأينا، أو الدورية كما هي عند توماس كون وغير ذلك من وجهات النظر المختلفة[3].

ولا نغفل أيضا علاقة المعرفة العلمية بالمعرفة العامية ونقصد بالمعرفة العامية هنا المعرفة الاعتباطية بعكس المعرفة العلمية التي تخضع للقوانين والتجارب[4]، يقول: "إن في تاريخ العلوم قفزات كيفية ينتقل بفضلها إلى نظريات

---

* –نسبة إلى إقليدس.

[1] – رافد قاسم هاشم الخالدي. إبستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار. مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية. ع1. م 3. جامعة بابل. مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية. 2013/06/30. ص211.

[2] – امبارك حامدي. التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي. بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي 11.

[3] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 11–12.

[4] – ينظر: ساهل بوعزة. أوراق باشلارية. ط1. دار القرويين. الدار البيضاء. 2001. ص: 33.

جديدة، لا يمكن النظر إليها على أنها مجرد استمرار للفكر السابق، فبقدر ما تتحقق تلك القفزات الكيفية، بقدر ما تتحقق قطيعة ابستيمولوجية بين الفكر العلمي والمعرفة العامية"[1].

يؤكد باشلار على أن تاريخ العلم تاريخ تصحيح أخطائه وبالتالي يجب أن يكون تاريخ قطائع قائم أساسا على ثورة الجديد على القديم فتاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم[2]، والمهم هنا أن مفهوم القطيعة لم يبق محصورا في العلوم فقط بل تعداه إلى العلوم الإنسانية والاجتماعيات أيضا.

نذكر هنا أن ميشال فوكو كان قد استعار مفهوم القطيعة الابستيمة في حفرياته للمعرفة، ولقد أثار فضوله هذا ما حدث مع بداية القرن السادس عشر للميلاد حيث انصب اهتمامه على دراسة الفكر الغربي وكيفية تقدمه، ناهيك عن القيم الابستيمية التي احتكم إليها منذ عصر النهضة وحتى القرن العشرين، وظف فوكو مفهوم القطيعة في قراءة التراث الأوروبي آنذاك، حيث انطلق أساسا من رفض المفهوم الكلاسيكي القائل بأن الحقيقة تتحدد بمدى موافقة الفكرة للشيء، مستبدلا إياها بالتصور الذي يرى أن الحقيقة لا تنفك عن الخطابات المعبرة عنها وعن تاريخ تلك الخطابات، ولما كان التوافق بين الكلمة والشيء وبين الفكرة والموضوع منعدما كانت كل الخطابات متساوية في التعبير عن الحقيقة، وهو ما جعل الحقائق نسبية ومؤقتة ومنسوبة إلى خطابات بعينها.. فنحن، وفق هذا التصور، لا نملك الحقيقة بل نكون باستمرار تصورات عنها[3]، ولقد ميزت أبحاثة حول الفكر الأوروبي من خلال نظرية القطيعة رصد ثلاث حقب تاريخية في التراث الأوروبي، هي على التوالي: المرحلة الأولى وتمتد من أواخر القرن الخامس عشر إلى بداية القرن السابع عشر، ولقد ميزت هذه الفترة خاصية اعتبار الكلمة جزء من الشيء؛ بمعنى تشابه الكلمات والأشياء وعدم وجود مسافة بينهما، أما المرحلة الثانية فتمتد من أواسط القرن السابع عشر إلى بداية القرن التاسع عشر، وهنا تميزت بالتباعد بين الأشياء والكلمات وتحولها من التشابه إلى مجرد المماثلة، إذ صارت الكلمات مجرد تمثيل للواقع، في حين تختص المرحلة الثالثة من بداية القرن التاسع عشر

[1] – ساهل بوعزة. أوراق باشلارية. ص: 33.

[2] – ينظر: رافد قاسم الهاشم. ابستمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار. ص: 211.

[3] – ينظر: ميشال فوكو. حفريات المعرفة. ط2. تر/سالم يافوت. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. 1987. ص: 125-129.

إلى القرن العشرين بانتقال الثقافة الغربية من إبيستيمية التمركز حول علاقة الكلمة بالشيء إلى إبيبستيمية جديدة السيطرة فيها للتاريخ وللإنسان بوصفه ذاتا تاريخية[1].

وفي السياق ذاته، تندرج مقاربة ألتوسير حول القطيعة في الإطار ذاته مع فوكو، مع ذكر الاختلاف في موضوع الاشتغال والأساس المنهجي، فلقد اشتغل ألتوسير على قراءة التراث الماركسي قراءة جديدة تحتكم إلى القطيعة الابيبستيمية، إذ روج لضرورة القطيعة بين ماركس الشاب وماركس الناضج، واشتغل عليها، فلقد انطلق من قراءة مؤلفات ماركس ولقد آتت هذه القراءة أكلها بفهم جديد لمقولات ماركس ونظريته، وخلال قراءته وظف ألتوسير مناهج متنوعة لهذه القراءة، نذكر مثلا مفاهيم البنيوية اللغوية ونظريات الخطاب والتحليل النفسي.. وخلص من خلال ذلك إلى الفصل بين مرحلتين فكريتين في إنتاج ماركس: "مرحلة الشاب (1840-1845) ووصفت هذه المرحلة بأنها عقلانية ليبرالية كان ماركس خلالها متأثرا بنزعة إنسانية ذات طابع فيورباخي[2] ومرحلة الكهولة (1845-1883) وهي مرحلة قطع فيها ماركس مع توجهاته الليبرالية الأولى (الهيجلية والفيورباخية) وتبنى مفاهيم دقيقة صارمة وتخلص نهائيا من مقولات الأيديولوجيا الألمانية لتصبح المادية التاريخية علما نظريا دقيقا، وتحول ماركس من الفكر الأيديولوجي إلى الفكر العلمي، مدشنا قطيعة تامة بين مرحلتين في مسيرته الفكرية.

كما وجدت نظرية القطيعة صدى لها في الفكر العربي أيضا، فلقد وظف كل من العروي والجابري وأركون مفهوم القطيعة في نقد العقل الإسلامي، ولكن كل بطريقته المختلفة وحسب وجهة نظره، وهكذا نجد أن مفهوم القطيعة انتقل من مجاله الأصلي وهو العلوم والفيزيائيات إلى قراءة التراث الأوروبي وحتى العربي.

وفي ملاحظة مهمة ذكر الجابري في **نحن والتراث**، أن استعمال مفهوم القطيعة يستوجب الطرح فقط في الثقافة نفسها، ولا يمكن أن يصلح في ثقافتين مختلفتين، فالقطيعة تكون بين معرفتين أو شخصيتين، أو ميدانين مختلفين، شريطة أن تنتمي كل من هذه الثنائيات إلى ثقافة واحدة، فلم نألف أن حقق فيسوف أوروبي في القرون

[1] – ينظر: ميشال فوكو. الكلمات والأشياء. ط4. تر/مطاع الصفدي وآخرون. سلسلة صفدي للينابيع. مركز الإنماء القومي. بيروت. 1989-1990. ص: 39 وما بعدها.

[2] – صادق جلال العظم. ثلاث محاورات فلسفية. دفاعا عن المادية التاريخية. مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة.ط1. دار الفكر الجديد. بيروت. 1990. ص: 374-381.

الوسطى مثلا قطيعة مع ابن سينا، كما لم نألف بأن عالما في الرياضيات حقق قطيعة مع عالم في الفيزياء أو في القانون فالأمر غير وارد إطلاقا[1].

تأسيسا على ما سبق، نحاول هنا مقاربة القطيعة المعرفية التي سعى نحوها عبد الله العروي قناعة منه أنها الطريق إلى الحداثة، نتساءل هنا: هل يعتبر العروي أن التراث معرفة عامية يجب القطع النهائي معها لتبني الحداثة؟ وهل يعتبرها من جهة أخرى معرفة علمية؟ أم أنه يعتبر التراث العربي معرفة علمية تستوجب القطيعة معه وتغيير المسار نحو معرفة علمية أخرى وهي الحداثة؟

بحسب الاطلاع على مختلف مقارباته –خاصة مصنف **مفهوم العقل**- فإن العروي يعتبر التراث عائقا ابستمولوجيا والقطيعة معه لازمة، إذ يكاد يعتبره معرفة عامية، لا يمكن الوصل بينها وبين مفاهيم الحداثة، فلكل مرجعيته، ولكل منطقه المختلف، ذكر في معرض تحديد موقفه: "إني أحكم على التراث انطلاقا من مفاهيم غير نابعة من صلبه"[2] يقر هنا بالاختلاف الوارد بين المعرفتين، العربية والغربية، إنه ينطلق من مفهوم هو وليد تطور تاريخي ويطبقه على مادة يفترض أنها سائرة إلى التطابق معه، ومن قال العكس فعن تسرع ومكابرة".

من المعروف أن دعوى العروي للقطيعة أثارت جدلا واسعا في الأوساط الفكرية العربية، وربما كانت أكثرها شراسة في الأوساط الإسلامية، إذ قوبلت بردات فعل عنيفة، خاصة وأن أغلبها فهمت على أنها إعلان للقطيعة مع كل ما هو إسلامي ... فلقد ظن الكثيرون أنه لم يستثن القرآن الكريم والسنة النبوية. خاصة وأن موقفه يظهر عدميا من التراث كله، غير أنه كان يقصد القطيعة مع عقل الماضي* ومع مفهوم العقل في الإسلام والمنهج الكلامي الذي ميز الدعوات الإصلاحية عندنا، ولقد كان السؤال الذي يطرح دائما وبشدة: إلى أي حد يمكن تناول التراث والانفصال عنه؟ وهل التفكير فيه من شروط الحداثة[3]؟

ولكن هذا الفهم لدعوته سطحي، لأنه يجيب بأن القطيعة مع التراث أو التحرر من هيمنته لا تتم إلا بدراسته دراسة تاريخية نقدية، ولقد لاحظنا في الفصل السابق أن من شروط الفكر التاريخي نقد التراث، يقولها

---

[1] – ينظر: محمد عابد الجابري. نحن والتراث. قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ط6. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1993. ص: 09.

[2] – عبد الله العروي. مفهوم العقل. ص: 17.

* – للاستزادة حول هذه النقطة تحديدا يرجع إلى كتابه مفهوم الدولة.

[3] – ينظر:. هكذا تكلم العروي. النهضة. عبد الإله بلقزيز. محمد سبيلا وآخرون. مجلة فكرية. ع8. ربيع–صيف 2014. المعارف الجديدة. الرباط. ص: 20.

العروي صراحة ولا يخجل، في أن من يتشبث بالتراث هو أكثر الناس جهلا به، وهذا رده على من يختزلون الثقافة العربية في مجال واحد، فرجل الدين يختزلها في الإنتاج الديني فقط، والفقيه في الإنتاج الفقهي، وآخر في الإنتاج السني.. وهكذا كل بحسب موقعه، بل إن من يطلق عليهم الأصوليون منهم من لا يعرف إلا فتاوى ابن تيمية وهذه معضلة كبرى[1].

"فلابد إذن من امتلاك بداهة جديدة، وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة (...) وهذا ما أسميه ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية"[2]، ليس هذا وحسب بل إن العروي يشدد على ضرورة القطيعة مع التراث، والوعي بها، ثم الإقدام عليها أما "إذا نفى أو تجاهل ضرورة القطيعة أصبحت جهوده تحقيقية تافهة"[3]، يرفض العروي إذن إقامة فلسفة للتقدم على أسس مرجعيات تراثية، كما ينفي أن تكون لمكتسبات العقل الحديث ما يمكن اعتباره أسسا لها، لذلك وجب التوجه إلى القاعدة الغربية لبناء مفاهيم الحداثة، فالمساواة بين مفاهيم التراث ومفاهيم الحداثة غير ممكنة بل غير واردة على الإطلاق، فاللجوء إلى منهج الماضي يمنع من فهم إنجازات العصر الحديث "مساواة وكرامة وحرية"[4].

إن القطيعة التي يدعو إليها العروي نهائية، أو كبرى كما يطلق عليها إدريس هاني في كتابه **خرائط أيديولوجية ممزقة** حيث يقول: "تشكل أطروحة العروي ظاهرة فريدة من نوعها في المجال العربي، فهو في طليعة المبادرين إلى فتح باب النقد الأيديولوجي في الفكر العربي (...) وهو من أكثر المثقفين العرب جرأة في أطاريحه التاريخانية، ومن أبرز الدعاة للكف عن الحديث عن خصوصيات المجال العربي والإسلامي، والدخول في الحداثة بشروطها هي لا بشروطنا نحن"[5].

---

[1] – ينظر: عبد الإله بلقزيز. محمد سبيلا وآخرون هكذا تكلم العروي. ص: 20.

[2] – عبد الله العروي. مفهوم العقل. مقالة في المفارقات. ص: 10.

[3] – المصدر نفسه. ص: 11.

[4] – عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 20.

[5] – إدريس هاني. خرائط أيديولوجية ممزقة. الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة. ط1. مكتبة الانتشار الأدبي. بيروت. 2006. ص: 174.

يتمثل مسعى العروي أساسا في صياغة سؤال لحداثة يمكن أن نسميها عربية، مما يقتضي نفي التراث في المقابل فهذه ضرورة حتمية، إذ يستلزم تبني مفاهيم الحداثة إلغاء سلطة التراث، ليس هذا وحسب بل إن المسألة متعلقة أولا بـ (الاستيعاب) استيعاب درس الحداثة أو مكتسبات العقل الحديث من فردانية وحرية وعقلانية[1]، وهذا لا يمكن أن يتأتى إلا عندما يكف العرب المسلمون عن كونهم عربا مسلمين؛ لأن الحداثة كونية تنفي أية خصوصية، بل تنص على ضرورة التماهي معها وإلغاء الحواجز، والتراث بالنسبة للعروي هنا أعظم حاجز.

إن دعوى العروي هذه لا تخرج عن إطار دعوته للفكر التاريخي، حيث إنه الأداة التي يمكن أن تكون وحيدة للانخراط في الكوني، فمن خلال الفكر التاريخي يمكننا نقد الماضي ووضعه على المحك، كما يمكن أن نبطل قداسة الكثير من المفاهيم التي رُسِّخَ في الأذهان أنها غير قابلة للاقتراب، ليس هذا وحسب بل إن الفكر التاريخي يجعل من المفاهيم والتصورات نسبية صالحة لفترة زمانية على حساب أخرى، كما ينفي الإطلاقية واللامحدودية التي اتصفت بها كثير من أجزاء التراث العربي الإسلامي.

علة الفكر العربي إذن، هي التراث الذي غدا كله مسلمات نهائية ومطلقة، ومن هذا المنطلق ينتقد العروي الوعي السلفي بشدة وبجراءة كبيرة غير مبال بالهجمات المرتدة، فالفكر السلفي بالنسبة إليه نقيض الفكر التاريخي، وسبب عميق للتخلف، ولا يتردد أيضا في أن يذكرنا في كل مرة وفي كل مصنف من مصنفاته بضرورة تبني الفكر التاريخي، لأن اللجوء للرومانسية والفوضوية كما يصطلح عليها، أو إلى الثورية الفارغة، لا يفعل شيئا غير أنه يقوي جانب الفكر السلفي، هذا الفكر الذي كان سببا في التخلف، وسيبقى سببا للتخلف[2].

أ- القطيعة مع الوعي السلفي:

تتأسس مسألة القطيعة الابستيمية مع التراث لدى العروي على منطقين:

يتمثل الأول –ودون أدنى تفكير- في ضرورة اجتثاث الفكر السلفي من التفكير العربي، فلقد طغت ثلاثية تقديس التراث واللغة والتاريخ على وعينا العربي الإسلامي، ولقد وضحنا ذلك في الفصل الأول من خلال مقاربة الوعي السلفي لدى الشيخ ممثلا في محمد عبده أو صاحب العمامة كما يحلوا له أن يسميه، فلقد طغى

[1] – ينظر: محمد المصباحي. جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة. ط1. منتدى المعارف. بيروت. 2013. ص: 284 وما بعدها.

[2] – ينظر: إدريس هاني. خرائط أيديولوجية ممزقة. الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة. ص: 177.

الوعي السلفي بمختلف تياراته على العقل العربي فلم يبقى إلا عقلا كلاميا، يؤمن بأن كل ظاهرة علمية أو غير علمية كانت هي ظاهرة مطلقة لا يجوز المساس بها، والأهم من هذا أنه يرجع كل الظواهر إلى منطق واحد، ويفسره تفسيرا واحدا لا يقبل النقاش.

إن المأزق المعرفي للوعي السلفي هو الذي يجعل الشيخ يبدو متعصبا في غالب الأحيان، فهو يفسر كل شيء من منظور سلفي ويتعصب اتجاه أي تفسير آخر، فكل ما يُذكر عن السلفية هو في نظره مساس بالمقدسات، فلقد ظلت مفارقته الكلامية ذات النزعة الدينية مسيطرة على منحاه الفكري، ولعل هذا ما جعله يحلل قضايا عصره في ظل الفكر التراثي، ونسي في خضم هذا كله أن العالم تغير وأن المعطيات تغيرت أيضا، فلم يعد ذلك المفكر المصلح الذي ذاع صيته في زمانه، وكان قدوة يقتدى بها في بعث روح التقدم والتحرر من سطوة الجمود الفكري في العالم الإسلامي والعربي بشكل خاص[1]، بل بالعكس أصبح رمزا للعائق الابستمولوجي الذي يحد من طلاقة الفكر وتطلعاته للحداثة.

إن ما ميز فكر محمد عبده وجهوده الإصلاحية هو ذهنيته الكلامية، لذلك يقدم العروي تحليلا مفصلا لمنهجه هذا في مصنفه **مفهوم العقل**، واصفا إياه بالمفارقة، فلقد اهتم محمد عبده بالإصلاح الفكري والسياسي في محاولة منه لتدارك الوضع والسعي لتجاوز مشكلة الفوات الحضاري في العالم العربي، وما يهمنا هنا هو مقاربة العروي لفكر الشيخ من خلال موقفه من الفكر الغربي ومكتسبات العقل الحديث، غير أنه اصطدم بحقيقة طغيان الفلسفة الكلامية على فكره، فلم يجد أكثر ثقافة أكثر من التي سماها بثقافة القول والتي لا تمت لثقافة الفعل أو العمل بأدنى صلة، فكل مقارباته تدخل ضمن ما يتعلق "بالنفس البشرية وحاجتها إلى الطمأنينة فيما يعود إلى الدار الآخرة، استدل على ضرورة الرسالة بدور الدين في تمتين الروابط الاجتماعية وضمان العدل والتوازن الاجتماعي"[2].

وبهذه الطريقة يكون عبده قد أحدث وصلا بين الحاضر والماضي.. وأحيا جوانب لا تخدم الحاضر بل تعمق من تأخره، فهو "لم يتمكن من محدودية المرجعية التي استند إليها، فقد كان مطلعا فعلا على كثير من معطيات الثقافة المعاصرة لكنه لم يستوعب القطيعة التي بلورتها الحداثة مع الثقافات الوسيطية والثقافات القديمة،

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم العقل. مقالة في المفارقات. ص: 24.

[2] – المصدر نفسه. ص: 60.

فأنتج نصوصا حاول فيها إحياء جوانب من منظومة التراث كوسيلة لمواجهة التحديات الجديدة المعاصرة له"[1]، ومن خلال ذلك فلقد ألفنا محمد عبده يرى في الشرق والغرب عدوين متناحرين لا يمكن أن يقتدي أحدهما بالآخر أو يستعير منه أفكاره، كما أن مشروعه الفكري لا يخرج عن إطار سؤاله البديهي لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟ ليجيب من تلقاء نفسه على تساؤله الذي اشتهر به: إذا كان العقل حليف الإسلام والتعصب لزيم النصرانية، ما بال هذه تزدهر وذلك يتدهور، فـ محمد عبده يعتبر الإسلام دين العقل والعقلانية والمدنية المعاصرة[2]، والتأخر الحاصل بالنسبة إليه لا يمكن أن يكون بسبب رفض معطيات الحداثة ولكن لديه قناعة تامة بأن سبب التخلف ابتعاد الناس وتنكرهم لدعوة الإسلام فوجب بذلك –وبحسبه– أن نميز بين إسلامين: إسلام متعال أصيل غير ملطخ بعوارض الزمان، وإسلام خاضع لأهواء المسلمين محرف مشوه على مدى القرون والأجيال"[3].

ومن ثم، فلقد جسد محمد عبده الفكر اللاتاريخي بجدارة ذلك أنه أراد الدفاع عن معقولية التراث مقابل مادية الحضارة الغربية وهذا ما يمثل انكفاء وتراجعا يعيدنا إلى لحظته ومشروعه في الإصلاح السياسي والعقائدي[4]، والعروي لا يرفض إحياء التراث فقط ولكن التوفيق بين معطيات هذا التراث مع العقل الحديث مرفوض أيضا بل إنه أساس للفكر اللاتاريخي، لأنه تَمَاهٍ في التقليد وانغراس في وحل الماضي فـ "المثقف السلفي –سلفية النصوص أو سلفية الأصول– يسعى على الدوام إلى الحفاظ على الثوابت الأصلية للأمة الإسلامية وهو الأمر الذي يجعله في بعض الأحيان يقع ضمن شرك التراجع والقفز فوق الواقع والتاريخ"[5].

واعتمادا على ما سبق، وضع العروي فكر محمد عبده على طاولة النقد، لأنه جسد وبجدارة الفكر الكلامي الذي يجعل من التراث مرجعا له في حل مشكلات الحاضر، وبالتالي عمق مشكلة التأخر أكثر فأكثر، فعلى الرغم من أن مسعاه كان البحث في سبل تقدم العالم العربي الإسلامي إلا أن منطقه لم يكن ليفي بالغرض، ولقد صاغها العروي في شكل مفارقة سماها بالكلامية، والتي تتعارض تماما مع منطق الفعل والذي يمثل صلب العقل الحديث وخاصيته، وأراد بذلك التحول من ثقافة الفعل إلى ثقافة القول، إن مفارقة محمد عبده شكلت

[1] – كمال عبد اللطيف. من العقل إلى العقلانية في البرهنة على ضرورة القطيعة مع التراث. ط1. في محاورة فكر عبد الله العروي. جمع وترتيب بسام الكردي. المغرب. 2000. ص: 176.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص:174.

[3] – عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 41.

[4] – ينظر: كمال عبد اللطيف. من العقل إلى العقلانية في البرهنة على ضرورة القطيعة مع التراث. ص: 175.

[5] – يوسف بن عدي. قراءات في التجارب العربية المعاصرة. ط1. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. 2011. ص: 44-45.

المحور الرئيسي لمؤلفه مفهوم العقل، إذ كانت الحاجة ملحة إلى القطيعة مع العقل التراثي "وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي بل ما يفيد فيها هو طي الصفحة"[1].

ب- القطيعة مع العقل التجريبي الخلدوني:

هذا، وبعد أن قدم العروي نقدا إن لم نقل تشريحا للعقل الكلامي وبَيَّن أسباب إقرار القطيعة النهائية معه، يقوم بتحليل العقل العملي عند ابن خلدون ويبين قصوره أيضا، مبررا من خلال ذلك قصور نظرية العمران عن بلوغ العقلانية حتى وإن كانت قفزة نوعية في مجال عقل الفعل.

فابن خلدون –بحسب العروي- قصر أولا في مقدمته من جهة مفهوم العقل وتحليله، والمهم في تجربة ابن خلدون أنه يُعرف العقل بأنه تجريبي، وفي هذا انتقال من علم الكلام أو عقل الاسم ومعارضة له من قبله، إلى عقل الفعل، فالعقل التجريبي بحسبه يُربط دائما بهدف عملي، مما يؤكد أن العقل التجريبي عنده وسيلة لتحسين العمران، لأنه يجعل الفرد يطمح لخلق ما يسهل معيشته من معارف وعلوم، وبالتالي فابن خلدون حقق نقلة نوعية من خلال حديثه عن العقل العملي والذي من المفترض أن يكون في خدمة التاريخ والسياسة، إلا أنه لم يستعمل التاريخ إلا في التحقق من الأخبار والحوادث، لأنه ركز على علم العمران، ولم يكن ليبحث في الأخبار إلا ليقرر قواعد السياسة النافعة لحفظ العمران، فكان أساس مشروعه هذا هو ذلك العقل الناتج عن التعرف المتزايد من الوسائط، أي على طريقة الطبيعة وهي تمر من حالة إلى أخرى، من طور إلى آخر يعني العقل التجريبي[2]، وعلى الرغم من بيان قصوره على بلوغ العقل العملي في الفكر الغربي بالنسبة للعروي إلا أن العقل التجريبي هو جوهر مشروع ابن خلدون في العمران.

إن مكمن اعتراض وقصور مفهوم العقل عند ابن خلدون في رأي العروي كونه بقي وفيا لعلوم الدين والفقه، فهو لم يخرج عن إطار الشريعة في معرض تفكيره في العقل التجريبي بعيدا عن علم الكلام، فلقد بقي وفيا لمنطق الفقه معتبرا الشرع بالأساس قانونا تنظيميا وتهذيبيا للمجتمع مُخْتَلِطٌ أُمِّيٌ وكِتَابِيٌ في آن، كما كان المجتمع الإسلامي في جل أطواره، إن المفارقة هنا هي بين المجتمعين البدوي والحضري فيما يتعلق بتطبيق الشرع، فلقد طبق الشرع في المجتمع البدوي، وطبق أيضا في المجتمع الحضري فيما بعد ومع تطور العمران ولكن بشكل مختلف، وابن خلدون بحسب العروي لم يكن على اطلاع بدقائق ذلك التحول بين المرحلتين من جهة تطبيق الشرع بشكل

[1] – عبد الله العروي. مفهوم العقل. مقالة في المفارقات. ص: 10.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 187- 188.

خاص، فلم يكن ابن خلدون على معرفة التجربة بدقائقها وإنما كان يقرأ عنها ويتوهمها في بعض جهات الشرق الإسلامي[1].

ومن ثم، فلقد تمثلت محدودية العقل لدى ابن خلدون –بحسب العروي– في عدم تحققه من التحول الذي طرأ على تطبيق الشرع في المرحلتين، ومن ثم لم يخرج ابن خلدون عن منهج الكلاميين فبقي العقل بذلك لديه ولدى سائر المفكرين المسلمين، محاصرا بالوهم الذي أبعده عن مجال النشاط البشري الجدي، بحد ذاته، كما يمنع العقل ذاته بمحاصرة الوهم عن الزيادة في التعقل، فلا تتعدى العبارة اللفظ ولا يتعدى الرمز الحرف، فعلى الرغم من القفزة النوعية التي حققها ابن خلدون إلا أنها جسدت وبحق بعدا حقيقيا عن العقلانية التي يصبو إليها العروي. فلقد بقيت جهود ابن خلدون على الأطراف والتخوم لا على المعاقل والحصون بتعبير العروي[2].

عالج العروي العقل العملي من خلال ابن خلدون في **مفهوم العقل**، إذن، ليبين فقط كيف أن هذا المفكر الفذّ كان قد نظر في عقل الفعل ولكن من داخل العقل المطلق، لأنه لم يستطع التخلص من علم الكلام بمفاهيمه وتصوراته رغم محاولة الإعراض عنه، لأن أساس مشروعه هو علم العمران أو علم الواقعات كما يسمى أيضا، والأهم من ذلك أنه توصل إلى مفهوم العقل التجريبي المرتبط بالصنائع، غير أن سعيه هذا لم يصل إلى النتيجة المرجوة ووقع أسيرا لعلم العمران كما وقع سابقوه في أسر علم الكلام، فتشخيص العقل وربطه بالعلم اليقيني أدى إلى حصر العقل لديه في ذلك الزمان وذلك المكان، ليس هذا وحسب بل إنه نفى الوهم والغيب والمحتمل.. لأنها جميعا منافية للعقيدة[3].

ومن ثم وجب البحث عن البديل المعرفي الذي يمكننا من تجاوز هذا العقل التراثي الذي أصبح قاصرا عن استيعاب مكتسبات العقل الحديث والانخراط في الحداثة، بل وأصبحت ضرورة تحديث العقل الإسلامي حتمية واقعة، "وكأن العقل غاية ومبدأ الحداثة في الوقت نفسه، لأنه لا يمكن تجاوز عوائق العقل إلا بالعقل، بهذا النحو تكون القطيعة بالعقل ضد العقل"[4]، وهذه هي مفارقة العقل التي تقتضي بضرورة استبدال عقل محل عقل، عقل حداثي في مقابل عقل تراثي، والمسألة مرتبطة من دون شك بالتأخر الحاصل، الذي يفترض قطيعة على أعلى مستوى، وهذا سوف لن يتحقق ونحن نقبع داخل هذا التراث، نعيش فيه ويعيش فينا، إذ "لا يستطيع أحد أن

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم العقل. مقالة في المفارقات. ص: 203.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 350– 359.

[3] – ينظر: امبارك الحامدي. من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر. برهان غليون وعبد الله العروي أنموذجا. ص: 194 وما بعدها. ينظر أيضا التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي. ص: 194 وما بعدها.

[4] – محمد المصباحي. جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة. ص: 284–285.

يدعي أنه يدرس التراث دراسة علمية موضوعية، إذا بقي أعني الدارس في مستوى ذلك التراث، لابد له قبل كل شيء أن يعي ضرورة القطيعة ويقدم عليها، كم من باحث يتكلم عليها كموضوع وهو نفسه غير قادر على تحقيقها"[1].

من الطبيعي إذن، أن تجد مثل هذه الدعوى رفضا عنيفا مثلما حدث في أوساط المفكرين العرب، فدعوى العروي هذه فيها جرأة كبيرة وإقدام على خطوة صعبة، لأنها توحي وللوهلة الأولى بالقطع النهائي، حتى أنه يرفض الجزئية منها مثلما رفض دعوة الجابري في قطيعته الصغرى بل انتقدها بشدة ولم يستسغ قطيعة أركون أيضا، فالقطيعة عنده كبرى ونهائية، إذ لا يمكن أن ندرس التراث وننتقده إلا بالخروج منه كليا، فمن غير الممكن أن نراه بعين الموضوعية ونحن نعيش فيه أو يعيش فينا.

يندرج مشروع العروي إذن، في إطار نقد العقل العربي ولكنه مختلف عن مشروعي الجابري وأركون، بل إنه لا يشبههما في شيء، بالرغم من أنهما يشتغلان على نقد العقل كذلك، فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن نوازن بين مشروعه في نقد العقل بالمنهج الابستيمي للجابري والذي بني أساسا على الرصد والتعريف لأنماط العقل في الثقافة العربية الإسلامية ونقصد بها العقل البياني والعرفاني والبرهاني، ونقدا لهاته الأنماط أيضا بأن اعتبر أن العقل العرفاني هو سبب انحطاط الحضارة العربية الإسلامية، لأنه عقل غنوضي تقوم مبادئه على ثنائية الظاهر والباطن في اللغة، والولاية أو النبوة في السياسة، ولأنه يقوم أيضا على منهج الكشف والوصال، أو التجاذب والتدافع لا على السببية والتجريبية والاستنتاج العقلي.. مثل العقل البرهاني[2].

أما في تحديد الفترة المسماة تراث، فإن الجابري يحددها بالممتدة من العصر الجاهلي المستعاد في عصر التدوين، وتحدد نهايته مع قيام الدولة العثمانية في القرن العاشر الهجري الموافق للقرن السادس عشر الميلادي، أما عن عوائق التراث عنده فهي ذات طبيعة ابستيمسة معرفية، وتتجسد زيادة على سيادة العقل المستقيل أو العرفاني، حيث كان لابد أن يستنفذ طاقته بعد فترة ما من النظر فيه بحكم محدوديته، ويختم بعائق ثالث هو قيام السياسة بدل العلم بدور تحريك الثقافة العربية وتغذية العقل بإثارة المشكلات الدافعة للبحث ومزيد من التعقل[3]، ليس هذا وحسب بل إن السياسة نفسها كانت قد مورست من وراء حجاب السنة والفلسفة والسيرة، على خلاف ما جرى في تجربة الحضارة اليونانية السابقة والحضارة الأوروبية اللاحقة.

---

[1] – عبد الله العروي. مفهوم العقل. مقالة في المفارقات. ص: 11.

[2] – ينظر: امبارك حامدي. التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي: بحث في مواقف بعض المفكرين المغاربة المعاصرين من التراث: الجابري، أركون، العروي. ص: 138 وما بعدها.

[3] – ينظر: محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. نقد العقل العربي 2. ط7. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2004. ص: 343.

أما أركون فقد تبنى المنهج الأركيولوجي[1]، فطريقته تختلف عن كل من الجابري والعروي، لأنه انطلق من قناعة مختلفة، لقد وسع أركون من دائرة التراث إلى حد بعيد، فلقد تضمنت التراث الإسلامي الرسمي، والتراث الجاهلي، وتراث المذاهب كلها أو ما يطلق عليه بالتراث الشامل، والتراث الكلي أو ما يسمى بتراث الشعوب المفتوحة، أضف إلى ذلك التراث الذي تشكل ببطء على مدى أجيال والذي يشعر المسلم بموجبه أنه معاصر لجميع المسلمين الأحياء والأموات على حد سواء، وهذا ما أطلق عليه التراث الحي، وبذلك يكون تصور أركون للتراث ذا مستويات عدة، فلقد امتد عنده من مرحلة القرآن أو الوحي والنواة الأولى لتشكيل الفكر الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس عشر للهجرة.

أما عن مسوغات القطيعة مع التراث فتتلخص عند أركون في الجمود والانغلاق الذي ميز هذا التراث، وهو ما أطلق عليه بتكون السياج الدوغمائي المغلق La clôture dogmatique الذي ما فتئ يوسع مجال المستحيل التفكير فيه l'impensable الذي يتحول مع مرور الوقت إلى لا مفكر فيه l'impensé على حساب ما يسميه المسموح التفكير فيه le pensé[2]، يقصد أركون بهاذين المصطلحين؛ المفكر فيه وهو كل ما أتيح للفكر العربي-الإسلامي أن يفكر فيه خلال تاريخه الطويل؛ واللامفكر فيه هو كل ما لم يتح له أن يفكر فيه، إذ يرى أن ما لم يفكر فيه الفكر الإسلامي أهم وأجل شأنا مما كان قد فكر فيه، وفي هذا الصدد يذكر هاشم صالح أن أركون -بصفته مفكرا مجددا للفكر الإسلامي- بإمكانه أن يفتتح تلك القارة الواسعة من اللامفكر فيه، والتي بقيت مغلقة لفترة زمنية طويلة، ذلك أن اللامفكر فيه ليس إلا تراكما للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها.. وبمعنى آخر يمكن القول بأن محمد أركون يفكر اليوم بكل ما لم يفكر فيه الفكر العربي-الإسلامي طيلة أربعة عشر قرنا من الزمن وبكل ما فكر فيه أيضا لكي يدرسه وينقده من الداخل"[3].

أما عن السياج الدوغمائي والذي من شأنه أن يعمق مساحة اللامفكر فيه، فهو على علاقة مباشرة بما يسميه أيضا بالصرامة العقلية La rigidité Montale والتي عرفها روكيش* بـ"عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر"[4]، وذلك كله في إطار

[1] - ينظر: أنطوان سيف وآخرون. هكذا تكلم العروي. ص: 27-28.

[2] - ينظر: محمد أركون. الفكر الإسلامي. قراءة علمية. ط2. مركز الإنماء القومي. بيروت. 1996. ص: 18.

[3] - المرجع نفسه. ص: 18.

* - ميلتون روكيش: 1918-1988م مفكر أمريكي ذو أصل بولوني متخصص في علم النفس الاجتماعي.

[4] - ينظر: المرجع نفسه. ص: 05.

مقاربة روكيش عن مفاهيم الروح المنفتحة والروح المنغلقة والبنية التركيبية لكل منهما وارتباط الثانية بالعقلية الدوغمائية، وفي إطار دراسة كذلك علاقة الأنظمة الأيديولوجية بالروح المنغلقة والعقلية الدوغمائية.

هذا ويرتبط مفهوم الدوغمائية أيضا بالثنائية القائلة بالإيمان واللاإيمان أو العقائد واللاعقائد؛ ومعنى هذا أن الدوغمائية ترتكز بشدة على مجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بالشدة نفسها مجموعة أخرى وتعتبرها غير ذات أهمية وحتى أنها تلغيها إلغاء كليا، وبذلك تدخل هذه المبادئ في دائرة اللامفكر فيه، أو الممنوع التفكير فيه، بل وحتى المستحيل فيه، وتعيش وتتراكم على هاته الشاكلة عبر الزمن والأجيال[1].

إن صلابة العقلية الدوغمائية مستمدة أيضا من أنه "كلما كان منظورها الزمني موجها بشدة نحو نقطة بؤرية: أي ان لحاضر محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي (العصر الذهبي) أو المستقبل (اليوتوبيا=لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية"[2]، وهو "مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو الخارج فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون استراتيجية معينة ندعوها استراتيجية الرفض، وهي تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات والمجريات الاستدلالية والشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان وتحيشه تعبئته إذا لزم الأمر"[3]، السياج الدوغمائي بهذا المعنى هو مساحة من القناعات واليقينيات المغلقة التي لا يمكن الخروج منها، والتي ترتبط بأرثوذوكسية* دينية ومذهبية وأيديولوجية معينة، وهو بتعبير آخر صد صريح لكل محاولة للنقد أو الاسكشاف، وفي هذا يؤكد أركون أن المجتمعات العربية بشكل خاص والإسلامية بشكل عام عملت على الانكفاء على ذاتها داخل السياج الدوغمائي المغلق، والذي ازداد قوة وتوسعا مع مرور الزمن ولا يمكن لغير العلماء من رجال الدين أن يقدموا معرفة بكل قضية من قضايا التراث[4].

إن مقاربة أركون للدوغمائية والسياج الدوغمائي لم تكن بهدف مقاربة المفاهيم أو الشروط المتحكمة في إنتاجه، بقدر ماهي بحث في كيفية الخروج منه وكسر هيمنته في الفكر العربي الإسلامي، ووضع استراتيجية تاريخية جديدة، وفي ذلك يرجع أركون إلى النهضة الأوروبية، أو الثورة العقلانية التي استطاعت أن تفكك السياج الدوغمائي عن طريق تنوير المجتمع تدريجيا وعلمنته، ولكن وبكل أسف يفتقر العالم العربي والإسلامي إلى الطبقة

---

[1] – ينظر: محمد أركون. الفكر الإسلامي. قراءة علمية. ص: 05-06.

[2] – المرجع نفسه. ص: 07.

[3] – محمد أركون. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل . نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ط1. تر/هاشم صالح. دار الساقي. 1999. ص: 67.

* – أرثوذكسية: بمعنى عدم القدرة على تغيير الجهاز الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، أو هي السكون داخل المنظومة التقليدية واتخاذها مركزية فكرية واعتبار الخروج عليها كفرا.

[4] – ينظر: مصطفى كيحل. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون. ط1. مقتربات فكرية. منشورات الاختلاف. الجزائر. 2011. ص: 11.

الاجتماعية الفعالة التي يمكن أن تسير في الوجهة نفسها التي سار فيها المجتمع الأوروبي حينذاك، ليس هذا وحسب، بل إن المثقف الانتقائي في الفكر العربي لم يستطع حتى إحداث ولو شرخ بسيط في السياج الدوغمائي المغلق، رغم أنه يملك فكرا هو وليد الفكر الغربي، ويرجع أركون فشل المثقفين العرب ربما لقلة عددهم مقارنة بالمهمة المنوطة بهم.

فالمثقف الثوري لا يمكنه القيام بالمهمة منفردا فلابد له من قاعدة جماهيرية أو ثقافية واسعة، كما أن الاصطدام بين الفئات الساعية وراء التحديث والفئات المعارضة لها، ونقصد بها الوعي التراثي، المرسخ للعادات والتقاليد، والتي ترفض أساسا أي شكل من أشكال النقد وتموضعت في سياج دوغمائي شديد الانغلاق مثله ثالوث (الله، الدولة والجنس) بتعبير أركون[1].

وفي ذلك يؤكد أركون على ضرورة تجاور الفكر الدوغمائي لأنه غير عقلاني، وذلك من خلال الشروع في تفكيك ما يسميه باللامفكر فيه، لأن كلا من الفكر الإسلامي التقليدي والمعاصر على حد سواء يشمله حيز واسع من اللامفكر فيه، الذي يتعاظم باستمرار ودون توقف مما يجعل أي مشروع للأنسنة مشروعا فاشلا، خاصة وأن الأنسنة تقتضي التعددية المذهبية والثقافية وحتى اللغوية والتي تمثل صفة من الصفات الأساسية التي تؤسس للموقف الإنساني، ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه التعددية كانت سائدة في فجر الإسلام وضحاه[2]، والفرق هنا واضح بين الأنسنة والنزعة الإنسانية حيث تحيل الأولى على فتح المجال أمام العقل البشري للاجتهادات الفكرية وهي بتعبير أدق "نشاط شامل مبدع يعتني بإعادة النظر في جميع ما يتعلق بوجود الإنسان وطرق الفهم والتأويل والتجسيد التاريخي لها"[3].

فمشروع أركون في القطيعة إذن يحتكم إلى مدى القدرة على اقتحام عالم المحرمات أو الطابوهات، أو اللامفكر فيه كما يطلق عليه، فالخطوة الأولى هي هذه عنده، والتي رسمت نفسها على أنها الحقيقة الوحيدة يحكمها الثالوث السابق الذكر، ومن ثم تكون هذه المهمة صعبة وشاقة أيضا بالنسبة للمثقف العربي مثلها مثل المهمة التي أرادها العروي حتى وإن كانت من منظور مختلف كما رأينا.

إن محاولة اقتحام اللامفكر فيه تبدو مهمة شبه مستحيلة، ولكنها ضرورية، قوامها إعادة قراءة الفكر الإسلامي وأداتها النقد الموضوعي، من خلال ثنائيات العقل واللاعقل، الطبيعي وما فوق الطبيعي، الدنيوي والمقدس.. ، إن صعوبة هذه المهمة تتعلق بشكل مباشر بتطويق المقدس، أو ما اكتسب صفة القداسة مع مرور

[1] – لمزيد من الاطلاع حول هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى: محمد أركون. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية. ص: 87 وما بعدها.

[2] – محمد أركون. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية. ط1. دار الساقي. بيروت. 2001. ص: 14.

[3] – محمد أركون. المرجع نفسه. ص: 19.

الزمن في الفكر العربي الإسلامي، خاصة وأن الوعي الديني يعمل على تبني المقدسات دون مساءلة؛ بمعنى وضعها بمنأى عن النقاشات والمحاورات البشرية، دونا عن جماعة هي وحدها المخولة لتفسير معطى الوحي، والأقسى من هذا هو اعتبار هذه التفاسير المرجع الوحيد الصحيح الذي لا يقبل المناقشة، وهذا ما تجسده بحق فكرة الحاجز الدوغمائي من منظور أركون.

إن دعوة أركون صريحة وواضحة، صميمها مقاربة الدين بوصفة ظاهرة أنثروبولوجية بعكس الطرق التقليدية المذهبية التي تعتمد في تدريس الدين لدينا، ولا سبيل إلى ذلك –بحسب أركون– إلا من خلال تخليص الأديان من طابعها اللاهوتي ودوغمائيتها ولا تاريخيتها، ومما لا شك فيه أن العنف المقدس بتعبير أركون ومعه العصبية الدينية نتاج حتمي لطرق التلقين التقليدية، ولا يمكن أن يكون طريقا للتأسيس للعقلانية في الفكر العربي والتي تمثل هدفه الرئيسي، فالمؤكد من خلال مسعاه أنه يحاول القطع مع كل ماهو أسطوري ودوغمائي ويبقي فقط على العقلاني في التراث العربي الإسلامي، ولقد ركز على لحظات تاريخية عديدة نذكر منها: لحظة المعتزلة، ولحظة ابن رشد، ولحظة التوحيدي.. ولذلك سميت قطيعته بالقطيعة الصغرى كما هي عند هاني إدريس في كتابه **خرائط أيديولوجية ممزقة**.

نذكر هنا فقط أن أركون كان قد تطرق بشكل صريح للقرآن الكريم باعتباره نصا إشكاليا ينفتح على تأويلات عدة، إن لم نقل لا متناهية، فبالنسبة إليه ليس هناك تأويل يدعي الصحة على حساب آخر، فكل التأويلات تحتمل الصحة وتحتمل الخطأ قد تكون متناقضة في أحيان كثيرة ويجب أن تقبل على ذلك الأساس، فمبدأ النسبية بالنسبة إليه أساسي فلا شيء مطلق ولا شيء نهائي، كما لا يمكن لأحد أن يدعي أن تأويلاته تكاد تنطبق مع المقصدية الإلهية، فكل ما يمكن التوصل إليه من خلال التفسير القرآني على علاقة مباشرة بالبشر لأنه من تفسيرهم، فكلامه منطبق على تفسير النص وليس على النص بحد ذاته، والنقد أيضا يجب أن يكون منصبا على التفاسير لا على النص المقدس وهو في ثقافتنا العربية الإسلامية القرآن الكريم.

ليس هذا وحسب بل إن عملية التفسير هاته مرتبطة ارتباطا حقيقا بالمرجعيات المعرفية لكل ثقافة على حدا، فمما لا شك فيه أن تفسير القرآن الكريم في الثقافة العربية الإسلامية سوف يختلف اختلافا جذريا عن تفاسيره في الثقافات الأخرى، والدراسات الاستشراقية خير دليل، لأن القراءة دائما ما تكون خاضعة للمرجعيات المعرفية للمتلقي أو المفسر.

إن مقاربة أركون في قطيعته الصغرى مشروطة بنزع الطابع اللاهوتي عن المقدسات وتفسيرها أو حتى تأويلها في إطارها المعرفي التاريخي، أو ما يلخصه بشكل مباشر في مبدأ الأنسنة، وهي كما ذكرنا أعلاه نقل القرآن الكريم من دائرته الإلهية إلى دائرة الإنسان والعمل على تفسيره هناك ورصد صور التلقي المختلفة، فالمقدس بهذه

الطريقة يصبح مثله مثل أي نص آخر من الإنتاج الإنساني، أضف إلى ذلك مبدأ الأرخنة الذي هو أساس آخر في مشروعه للقطيعة، حيث يعمل على مقاربة النص في إطاره السياقي واللغوي أيضا، لأنه بحسبه وليد ظروف أدت إلى إنتاجه، وإعادة قراءته هذه تتضمن أيضا ضرورة فهم ظروف إنتاجه.

يندرج مشروع أركون في القطيعة المعرفية إذن في إطار نقد العقل الإسلامي، بهدف تجاوز وإلغاء الفهم التقليدي المتوارث، كما يعتمد أيضا على ضرورة إعادة قراءة كل المفاهيم والتأويلات السابقة، فبالنسبة إليه كل شيء —بدون استثناء– تاريخي خاضع للسياقات المعرفية ولظروف النشأة، التجديد بحسبه هو النقد التاريخي المتجدد دائما، فلا شيء مطلق ولا شيء نهائي، وبذلك فقطيعته جزئية أو صغرى تختلف عن قطيعتي الجابري والعروي اختلافا كليا، فلقد كانت قطيعة الجابري وسطى تحتكم إلى ثنائية العقلاني واللاعقلاني، حيث ميز في التراث العربي الإسلامي بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن؛ أي بين المعرفة وظروف إنتاجها.

ج– المستدعى أيديولوجيا:

من الواضح أن العروي لم يُولِ اهتماما لهذا التراث كله، فلقد كان اهتمامه يدور فقط في فلك ما يطلق عليه المستدعى أيديولوجيا[1]، أو هو الحاضر حضورا متعينا في الأيديولوجيا العربية، فالتراث الذي يستحق المجادلة والنقد بحسبه هو الذي مثله الوعي السلفي ونموذجه الإصلاحي محمد عبده، الذي شعر بالمفارقة بين الوعي والواقع وآمن بضرورة التطوير، فحاول تجديد علم الكلام والمنطق.

وفي إطار الاهتمام بالمستدعى أيديولوجيا فلقد تطرق العروي كما رأينا للموروث الخلدوني والذي يشكل بدورة خلاصة العقل العملي التراثي، في المجال السياسي والاقتصادي والعسكري.. ولعل سبب اهتمام العروي بابن خلدون هو سعي المفكرين العرب المعاصرين إلى استحضاره في كل مناسبة وكأنه مشروعه في العمران صالح لكل زمان ومكان، ولم ينكر العروي أنه أرقى ما توصل إليه الفكر التراثي في مجال العقل التجريبي بحكم أنه عقل جماعي لا فردي، متعلق بالعينيات وبطلب الأسباب والعلل[2]، ولكنه بقي محدودا لأسباب ذكرناها سابقا.

وبذلك يكون العروي قد أسس لقطيعته الكبرى بماركسية سماها بالموضوعية أو التاريخانية، وبطبيعة الحال هي ماركسية مؤولة من ماركسية ماركس العلمي أو الأيديولوجي[*]، والتي تؤمن بوحدة التاريخ ووحدة الإنسانية والعقل الكوني.

---

[1] – ينظر: امبارك حامدي. التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي. بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي. ص: 17.

[2] – المرجع نفسه. ص: 17.

[*] – نذكر هنا أن القطيعة المعرفية عند العروي أقرب إلى قطيعة ألتوسير منها إلى قطيعة باشلار، بل شديدة الصلة بها فقد اعتمد القطيعة التي رصدها ألتوسير بين ماركس الأيديولوجي وماركس العلمي، ولكن استحضاره إياها كان نقديا، ففي حين انحاز ألتوسير لماركس العلمي، انحاز العروي إلى ماركس

يقر العروي بأن القطيعة حدثت في جميع الثقافات ما عدا الثقافة العربية، وشرط القطيعة عنده هو تبني الحداثة الغربية بمعنى سقف التاريخ، فما يزال المثقفون العرب مترددون في تبني الفكر الحديث، وهو ما يعني أن القطيعة المطلوبة هي قطيعة ذهنية ثقافية، يقول العروي: "منذ قرنين انقطعت الصلة بيننا وبين إنجازات ومنطق تراثنا الثقافي، المشكل الذي نواجهه هنا هو هل يضع الدارس نفسه قبل أو بعد هذه القطيعة مع التراث، وهي قطيعة حصلت وتكرست"[1].

اختلف مفهوم القطيعة لدى ثالوث الفكر المغربي إذن بحسب الرؤى النظرية لكل منهم، فلقد أدى المنهج الابستمولوجي للجابري إلى القطيعة الصغرى والتي تدعو إلى الوصل مع التيار العقلاني وتفصل مع التيار البياني والعرفاني اللاعقلاني، وأدى التعدد المنهجي في مقاربة التراث عند أركون إلى تبني قطيعة وسطى، وقد اكتسبت صفتها تلك لا من تموقعها بين قطيعة الجابري وقطيعة العروي فحسب، بل من اقتراب أركون من العروي وابتعاده من الجابري أحيانا، والعكس صحيح أحيانا أخرى، آل اختيار التاريخانية منطلقا نظريا والنقد الأيديولوجي منهجا عند العروي إلى القول بالقطيعة الكبرى أو التامة مع التراث.

إن الهدف الرئيسي لمشروع العروي في القطيعة هو بيان محدودية العقل الإسلامي التقليدي والحديث معا، ولعل هذه الإشكالية هي التي بنى عليها مصنفه مفهوم العقل، ليس هذا وحسب، بل إنه ركز على المشكلة الحقيقية وهي الأسباب الحقيقية التي أدت إلى قصوره وحالت دون صيرورة العقل النظري أو العقل المطلق إلى عقل عملي* منتج، وهو ما يسميه العروي بعقل الاسم الذي أكد على ضرورة استبداله بعقل الفعل، أو عقل السلوك، ثم من عقل إلى عقلانية[2]؛ بمعنى واقعية.

نوضح هنا فقط لنقول أن قطيعة العروي لم تفهم كما أراد لها أن تفهم، فهدفه أبعد من القطيعة السطحية فقط، فهي قطيعة منهجية، تمكننا من نقد المفاهيم التراثية التي اكتسبت قداسة مع مرور الزمن، من وجهة نظرنا أن المفاهيم يجب أن تكون تاريخية فعلا، إذ لم يكن واجبا أن تكتسب صفة النهائية والإطلاقية التي اكتسبتها*، والأمر ينطبق أيضا على النماذج البشرية التي اكتسبت صفة القداسة أيضا، فلم يعد من الممكن بحسب التراثيين المساس بها أو نقدها، بل قبولها كما هي، حتى أصبحت كالأصنام التي تعبد ويتقرب إليها

الأيديولوجي، لأن الوضع العربي الراهن يشاكل، في نظره، وضع ألمانيا المتأخرة في القرن الثامن عشر : ينظر: امبارك حامدي. التراث إشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي: بحث في مواقف بعض المفكرين المغاربة المعاصرين من التراث: الجابري، أركون، العروي. ص:26.

[1] – عبد الله العروي. مفهوم العقل. مقالة في المفارقات. ص: 136.

* – مفهم العقل العملي هنا لا علاقة له بمفهوم نقد العقل العملي عند كانط، والذي استعاره الجابري في نقده للعقل العربي.

[2] – ينظر: أنطوان سيف وآخرون. هكذا تكلم العروي. ص: 27– 28.

* – أؤكد في هذا الموضع أن الكلام لا يتعلق بالقرآن الكريم فهذا موضوع آخر، الحديث متعلق بالمفاهيم البشرية أو التصورات حول كل ما هو مقدس.

بالقرابين في كل مناسبة، حتى وإن تعلق الأمر بالرموز الدينية، فالعروي يعطيها قيمة أكبر إذا بقيت في زمانها وعُظمت فيه، لكننا نبخسها حقها إذا استحضرناها في زماننا، وأراه محقا في هذه النقطة أيضا، من جانب أن الشخصية التاريخية دينية كانت أو سياسية لا تطيق أن تعيش في زماننا بكل تعقيداته وخصوصياته، ولقد أورد مثال الصحابي الجليل عمر بن الخطاب ودعانا فقط لنتصور كيف سيعيش لو كان بيننا، فهيهات بين الزمان والزمان، وهيهات بين الحياة والحياة، ألا نظلمه وننقص من قيمته؟ ألا نحمله ما لا يحتمل وهو من كان سلطان عصره، ببساطة سيبدو غريبا لا يقوى على العيش بيننا.

نشير فقط إلى أن العروي وهو بصدد إعلانه عن القطيعة، لا يُعْدِمُ التراث من الذاكرة العربية الإسلامية ولكنه يستحضر ما يسميه بالمستدعى أيديولوجيا، ونخص بالذكر هنا لحظتين تاريخيتين؛ لحظة محمد عبده السلفي، ولحظة ابن خلدون في فلسفة العمران، واللتين كان لهما الحظ الأوفر في مصنفه مفهوم العقل، فلا يولي العروي بالا لكل ما هو من التراث مثلما هي الحال عند الجابري أو أركون.

من المهم أن نذكر في هذا المقام أن المطالبة بالقطيعة من قبل العروي أمر صعب وليس بالسهل إطلاقا ذلك أنه جزء لا يتجزأ من ذاكرتنا وهويتنا، فمن الطبيعي أن تلقى دعوته هذه الصد العنيف الذي لاقته، خاصة وأنه يعيش فينا جنبا إلى جنب مع حاضرنا وهذه هي المشكلة، فمن الضروري أن نتملص من التراث ونتعامل معه من الخارج لا من الداخل، لكي يتسنى لنا نقده ومقاربته، والأهم من هذا تخليصه من سطوته علينا، لذلك فالقطيعة التي يطالب بها العروي منهجية وليست اعتباطية لذلك "تمر القطيعة كلحظة عبور بين عالمين متقابلين (...) تنأى بنفسها (...) لتتخذ قرارا ملزما بالتخلي الجازم عن العقل الذي أدى إلى المفارقة، وما تولده من معاناة وإحباط هو العقل الموروث، العقل المطلق والانتقال إلى تبني عقل تاريخاني نسبي وتناسبي هو العقل الحداثي"[1]، دخل هذا التصور في دائرة اهتمام الفكر التاريخي بل هو من صميمه، إذ يقتضي الفكر التاريخي نقد المفاهيم التراثية ومقاربتها بموضوعية بعيدا عن العاطفة والإحساس بالذنب اتجاه ما ينتقد المؤرخ، ولقد رأينا في الفصل السابق كيف يشكل النقد أساسا للفكر التاريخي.

ليس هذا وحسب بل إن نقد المفاهيم يكون أكثر موضوعية ومنهجية بوضعها في سياقاتها التاريخية؛ فالنقد التاريخي لا يقبل بنقد الواقعة التاريخية أو المفهوم خارج سياق إنتاجه، ولعل البحث فيه خارج إطاره الزماني هو لب مشكلتنا مع التراث العربي الإسلامي، فإن هناك خلطا منهجيا إما باستحضار الوقائع من الماضي إلى الحاضر كما يفعل السلفي دائما، وإما أن نفسر الحاضر في ضوء الماضي بإرجاعه إلى الخلف، في بيئة غير بيئته وزمان غير زمانه، وهذا هو معنى الاعتراب الذي تحدثنا عنه سابقا في اغتراب الوعي العربي بصورتيه.

[1] –محمد المصباحي. جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة. ص: 286.

تدخل المفاهيم السابقة حول القطيعة مع العقل التراثي، في إطار تحوير العقل التراثي القولي إلى عقلانية، من فلسفة القول إلى فلسفة الفعل، أو العمل، مشكلتنا مع الإنجاز على أرض الواقع، فلقد ظل العقل الإسلامي حبيس الطوبى واللاعقلانية، وهذه وجهة نظر العروي التي جسدها وبنى عليها فكرة مصنفه مفهوم العقل، فالحل عنده عندما "يتأصل عقل الفعل إلى نقض عقل الاسم، ولا يكون الإصلاح إصلاحا إنشائيا إلا في الإطار الأول وخارج الإطار الثاني"[1].

تمثل ثقافة الفعل في منطق العروي أساس النهضة والتقدم، فلقد حان الوقت لإعلان ثورة ثقافية على المفاهيم البالية الردة، التي مللنا تكراراها وترسيخها في الأذهان، فهي ليست سوى مخزون ثقافي عفى عليه الزمن، تتغير المعطيات ولم يتغير فيه شيء، لقد حان وقت الحسم والحزم، فلم نتمكن إلى اليوم من الحسم في أي من المشكلات المطروحة، لأن الحسم يتطلب الاعتياد والتمرن، على منطق الفعل، في حين أننا نطبق على الفعل باستمرار منطق الاسم، لأننا نؤمن ونقول منذ قرون أن الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقا، هذا التعميم والإطلاق في المفهوم يقلب عند التطبيق العقل إلى اللاعقل، فلا يمكن للعقل أن يتحول إلى عقلانية إن لم يجسد في السلوكيات اليومية، ولن يتأتى ذلك أيضا إلا بالانطلاق من الفعل والخضوع لمنطقه[2].

من هنا دعوة العروي إلى ضرورة تبني منطق العقل الحديث الأوروبي واستيعاب مراحله عبر ضغط الزمان، ولم يرى مخرجا مثاليا إلا في الماركسية التاريخانية والتي تقتضي القطيعة مع التراث، ومن ثم تكون هاتين الخطوتين أساس الانخراط في الكونية والطريق إلى التقدم[3].

[1] – عبد الله العروي. مفهوم العقل. 363.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 364.

[3] – للاطلاع أكثر ينظر 08وما بعدها : Laroui Abdallah. Islamisme. Modernisme. Libéralisme.

3- مكتسبات العقل الحديث:

وفي المستوى الثاني، وبعد أن تتحقق القطيعة المنهجية مع التراث، تأتي ضرورة تحديث المجتمعات العربية وتبني مفاهيم الحداثة وعلى الأخص الفكر التاريخي لأن التراث يمثل الفكر اللاتاريخي، ذلك أن "الانقطاع عن الماضي لا يتم إلا بدراسة التراث دراسة علمية ثم بعد ذلك تجاوزه نحو عالم الحداثة، عالم القيم الكونية"[1].

أ- الفردانية Individualisme

يقر العروي بأن النزعة الفردانية أساس الحداثة، إذ لا حداثة بدون نزعة فردية، فبداية الحداثة كانت مع بداية تسلل (الذات) بمفهومها الفلسفي إلى الفكر الغربي برمته[2]، لتصير في مرحلة ثانية (فردا) بالمعنى الاجتماعي والسياسي للكلمة، ونعني بذلك: الفرد العامل الذي أسهم في إنشاء التاريخ المعقول والاقتصاد العقلي والسياسة العقلية التعاقدية، ذلك كان مفهوم عصر الأنوار لمعنى الفرد[3]، وفي عهد ثالث اقترن مفهوم الفرد بمعنى المبادرة الخلاقة ليتخلى بذلك عن تجريدية الأنوار ويكتسب معنى الفرد الفاعل العاقل والمقصود به الفرد الفاعل الواقعي لا الفرد الخيالي[4]، وهذا هو المفهوم الذي يسعى إليه العروي، ومن منظوره فهذا هو الملائم للوضع الراهن المتخلف اجتماعيا واقتصاديا، والوحيد الذي بإمكانه تحديث العالم العربي.

وللإشارة فإن (الفردية) كمصطلح أو مفهوم عرفت هي الأخرى اضطرابا مفاهيميا منذ البداية كما كان لها تداخل مصطلحي مع مفاهيم أخرى؛ وهي كنزعة تتداخل معه المذهب الأنوي أو الأنانية Egoïsme و Selfishness فإذا "بحثنا عن المعنى اللغوي للفردية Individualism فإنها تعني الأنوية بمعنى المصلحة الذاتية كأساس للسلوك الأخلاقي؛ كما تعني الأنانية في صورتها النسقية، غير أن المعنى اللغوي الذي يترادف فيه المصطلحان لا يمنحنا التعريف الفلسفي الدقيق، فالفعل الفردي المعتمد على النفس لا يعني فقط المصلحة الذاتية كأساس للسلوك الأخلاقي[5].

---

[1] – يوسف بن عدي. قراءات في التجارب العربية المعاصرة. ص: 51.

[2] - Abdullah LAROUI. Islam et modernité. Coll Armillaire. Edit la découverte. 1987. p77.

[3] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 40.

[4] – المصدر نفسه. ص: 41.

[5] – ينظر: ياسر قنصوة. الليبرالية إشكالية مفهوم. ط1. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. 2008. ص: 12- 13.

لقد جعل كارل بوبر في كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه تبسيطا لهذه العلاقة، فالفردية Individualisme هي مقابل للجماعية collectivisme، كما أن الأنوية أو الصورة النسقية للأنانية Egoïsme بالمعنى العام هي مقابل للإثارية أو الغيرية Altruism[1].

إن النزعة الفردية في المجتمع الغربي فلسفة حقيقية ذات أنماط مختلفة، ووجهات نظر متباينة، يمثل الفرد ركيزتها الأساسية، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: هو ما المقصود بالفرد؟ هل هو الفرد في صورته المجردة، أم ككيان مستقل ذاتيا؟ أم هو الفرد في مقابل الجماعية أو الغيرية؛ بمعنى المرادف للأناني؟ أم نقصد صاحب المشروع الحر؟ أو غير هذه المفاهيم جميعا، وهل هو الفرد ككيان أخلاقي مطلق أم نسبي..؟ نوضح فقط أن جميع هذه الصور تنطوي تحت شعار: النزعة الفردية.

لقد كانت هناك جذور بعيدة للتصور الليبرالي للفردية، لدى اليونانيين القدامى، أو ما يسمى بالليبرالية النسبية، فالديموقراطية الأثينية تمثل نمطا من الليبرالية السياسية، إذ يمكن استعمال عبارة بروتاجوراس السوفسطائي (940-410 ق م) القائلة بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا، كمدخل أولي للمشروع الليبرالي، كما أن تصور كليليكس السفسطائي حول السوبرمان بوصفه النموذج الليبرالي الأناني الذي تبناه ليبراليو عصر الأنوار في البداية، وإذ نذكر هذا لابد أن يتبادر إلى أذهاننا المقولة المنسوبة إلى سقراط (اعرف نفسك) والتي تبين القيمة الأخلاقية للاختيار الإنساني الحر المسؤول وهو الجوهر الليبيرالي من دون أدنى شك[2].

لقد دامت التصورات السابقة لفترات، والتي تعطي الحرية المطلقة —إن صح التعبير- للفرد على حساب الجماعة، غير أنه وبمجيئ أفلاطون تغير المفهوم حيث عمد إلى اقتلاع النزعة الفردية من جذورها "ليغرس مكانها أول نبت جماعي -شمولي- بالمعنى السياسي، ومن بعده، يأتي أرسطو ليؤكد على الذوبان الفردي في إطار الجماعة أو صورة المدينة- الدولة، ولم يستطع الأبقوريون والرواقيون، ومن بعدهم الرومان أن يتيحوا الفرصة للنزعة الفردية أن تستجمع أنفاسها اليونانية الأولى- السوفسطائيون، سقراط — لتواصل اكتشاف الذات الإنسانية في صورتها الفردية"[3]،

[1] - ينظر: كارل بوبر. المجتمع المفتوح وأعداؤه. تر/السيد نفادي. ط1. دار التنوير للطباعة والنشر. لبنان. 1998.

[2] - ينظر: ياسر قنصوة. الليبرالية إشكالية مفهوم. ص: 20- 21.

[3] - المرجع نفسه. ص: 21.

إن جميع هذه الصور تنطوي تحت شعار النزعة الفردية، ولكن المهم في الموضوع أن ليس ثمة صورة معينة من صور مفهوم (الفرد) والذي أسس بشكل واضح لليبرالية، حيث لَفَّتْهَا ضبابية كبيرة مكانيا وزمانيا، غير أن تصور كل من أفلاطون حول فكرة الجماعية وأرسطو في فكرة الذوبان الفردي في الجماعة وقفت في وجه مواصلة النزعة الفردية طريقها نحو التأصيل كما كانت عند اليونانيين الأوائل والسفسطائيين.

إن ما يهمنا هنا هو كيف تبلور مفهوم الفردانية في العصور الوسطى الأوروبية، والذي تبلورت على إثره الليبرالية التي يرى العروي بضرورة استيعاب مكتسباتها حيث تمثل الفردانية واحدة منها، وقبل ذلك فلقد عملت العصور الوسطى في أوروبا بكل تعقيداتها في ظل سيطرة الكنيسة والإقطاع لتختزل الفرد في طائفة أو طبقة؛ بمعنى جماعة ينتمي إليها، فلطالما عاش الأوروبي تحت وطأة الضغوط الكنسية والإقطاع وعدم القدرة على تقرير المصير أو أدنى ضمان لحقوق العيش، كان ذلك طوال فترة من الزمن امتدت فيما يعرف بعصور الظلام أو القرون الوسطى، فلقد لقد كانت رغبة الإنسان في التغيير وفض الخناق المفروض عليه، دافعا أولا وأساسيا في رفع الحصار عن ذاته محاولة منه لتحريرها من ربقة الكنيسة والإقطاع. ومن ثم، ومع عصر النهضة أو الأنوار بدأت تلوح ملامح فردية لكنها تكشف عن قسمات ليبرالية غير واضحة[1].

ومن الملاحظ أن الفردانية كانت قد اكتسبت مفاهيم عديدة بحسب مرجعيات كل فترة فيما بعد، فلقد تغيرت على مدى أربع مراحل؛ حيث بدأت بتسلل مفهوم الذات ذي الأصول الفلسفية مع بداية عصر الأنوار، ثم تحول مفهوم الذات الفلسفي إلى معنى الفرد الاجتماعي والسياسي للكلمة؛ بمعنى الفرد العاقل الذي ساهم في إنشاء التاريخ المعقول.. يعني المعتمد على العقلانية بشكل متحقق على أرض الواقع.

ليس هذا وحسب، بل إن مفهوم الفرد اقترن في مرحلة لاحقة بمعنى المبادرة الخلاقة ليتحول من تجريدية الأنوار إلى معنى الفرد الفاعل لا الفرد الخيالي، لتختتم رحلة المفهوم في صورته المكتملة إن صح التعبير وهي مرحلة الفرد المغاير، وهو مفهوم متطور للغاية، يُقصد به الفرد الثوري أو الثائر، المتمرد على النظم والمعارف البالية.

وقد أشار العروي إلى التحولات التي عرفها المفهوم منذ التفكير الفلسفي عند سقراط حيث كان مفهوم (الفرد) مقابل مفهوم (الذات)، ثم تحول المفهوم إلى (الفرد العاقل) في فلسفة الأنوار؛ بمعنى(الفرد الفاعل) وهو

[1] – ينظر: ياسر قنصوة. الليبرالية إشكالية مفهوم. ص: 21.

المؤهل لبناء الحداثة، أو كما يسميه العروي بـ (الفرد المغاير) وهو عهد لا يجد فيه العروي أنه يناسب ما عندنا لأنه يعكس الروح النخبوية المتمردة على الديمقراطية والاشتراكية[1].

فمبدأ الفردية إذن، هو المنافسة، فالأساس هو أن يكون كل واحد من أجل ذاته ضد الجميع، تماشيا مع مقولة تعارض المصالح لا انسجامها، فالفردانية كتصور فلسفي تنص على ضرورة المحاربة والنضال لتحقيق الذات بدفع الآخرين للخلف والتقدم على حسابهم[2]؛ ومن ثم فلقد تأسست بوادر الفردانية الأولى على الصراع والعمل بهدف إثبات الذات مهما كانت الوسيلة، نشير فقط إلى أن بوادر النزعة الفردية أسست للفكر الليبرالي لأنها جزء لا يتجزأ منه، إذ لم يكن ممكنا للتوجهات الليبرالية من أن تبلور مفاهيمها بمعزل عن النزعة الفردية، كما لم يكن ممكنا لليبيرالية أن تظهر على مستوى الفكر الإنساني إلا عندما أكدت النزعة الفردية خصوصيتها وسماتها المميزة الخاصة بها، فلقد تمثلت مبادئ الليبرالية على مر العصور ومازالت ممثلة في الإيمان والاعتقاد بالقيمة العليا للفرد والتأكيد على حريته وحقوقه، هذه الحقوق التي اعتبرتها طبيعية إذ يجب أن تكون مستقلة على الحكومة، والتي بدورها يجب أن تحمي الفرد ضد اعتداءات الآخرين وحتى منها هي تحديدا، إذ يجب اعتماد وجهة النظر القائلة بأن للحكومة سلطات محدودة بحيث تمنح الحرية لكل مواطن[3]، وهذا ما تنص عليه الليبرالية أساسا من حيث إنها مذهب فكري يركز على الحرية الفردية، ويرى بالدرجة الأولى أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية الحريات، كحرية التفكير والتعبير والملكية الخاصة، وبذلك يسعى هذا التيار إلى وضع القيود على الدولة والسلطان، وتوسيع الحريات المدنية في مقابل تحديد دور الحاكم[4].

غير أنه ومع مرور الوقت تراجعت حدة النزعة الفردانية وأصبح الحديث عنها كأساس فلسفي ملازما للحديث عن علاقتها بالجماعية أو الغيرية، فبعد أن كانت الفردية دليل يحيل على العصيان والتمرد، تلك الفردية التي تجعل الشخص يظن نفسه أهلا للحكم على الأشياء بنفسه كأن ليس هناك عقول غير عقله فتورث الفوضى

[1] – ينظر: محمد الشيخ. مسألة الحداثة في الفكر العربي المعاصر. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. 2004. ص: 47.

[2] – الفكرة عن: ياسر قنصوة. الليبيرالية. إشكالية مفهوم. ص: 14– 15.

[3] – المرجع نفسه. ص: 15.

[4] – ينظر: مجموعة من المؤلفين. موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة. إشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف. الفصل 04. المطلب الثاني عشر. ص: 251.

العقلية وعلى أن يجعل من نفسه مركزا تدور حوله الأسرة والمجتمع فتورث الفوضى الخلقية والاجتماعية[1]، وردا على ذلك أقام ديكارت الفردية على أساس فلسفي حيث حرر العقل من سلطان الوجود وأعلن أن الفكر يكفي نفسه بنفسه ولا يخضع لشيء سواه فقلب الوضع الطبيعي الذي يجعل العقل الإنساني تابعا للوجود ومحتاجا إلى التعلم من السلف وأقام الفردية على أساس فلسفي بعد أن كانت مجرد عصيان وتمرد[2].

إن العروي وعلى الرغم من توجهاته الهيجلية في ضبطه لمفهومي الفرد في مقابل الدولة، إلا أنه يخرج عنها قليلا، فهو متأثر بماركس أيضا في مقولته بأن جدل هيجل يمشي على رأسه وقد وجب قلبه ليمشي على قدميه، وذلك بهدف منح صفة الواقعية على المنهج الجدلي لهيجل، إذ يجب الانطلاق من الواقع وليس من العقل، فنبقى حبيسي المجرد العقلي إذ حان الوقت للانتقال إلى الواقع الملموس في تصوراتنا للدولة[3]، ذلك أن ماركس يرى في تبني هيجل للتصور العقلي التجريدي للدولة ضربا من اللاواقع، ويقلب المفهوم لديه لتصبح الدولة نسيجا من علاقات القرابة وعلاقات الإنتاج، والتي تنبني أساسا على المعطى الواقعي والذي هو علة التناقض والصراع والتغيير[4].

هذا ولقد نفى هيجل أيضا نظرية العقد الاجتماعي وما قامت عليه، خاصة فيما يتعلق بطبيعة علاقة الفرد بالدولة، حيث أنه وبحسب هذه النظرية فإن مصلحة الفرد سابقة على الدولة، كما أن الأفراد هم أساس قيامها، وبذلك تصبح الدولة مجرد مؤسسة لخدمة الأفراد وأغراضهم في مقابل أطروحته والتي تقضي بأن الدولة هي الجوهر والغاية، والفرد هو الشبح الخادع، فجوهر نقد هيجل للنظرية العقد الاجتماعي هو نقد لأساس العقد المتمثل في الفرد[5]، يوضح العروي أن نقد ماركس لهيجل في هذه النقطة تحديدا منطلقه أن الدولة لا يجب أن تتحكم في الحق الطبيعي للفرد، ولا في وجدانه، ذلك أن الدولة تنشأ فقط عندما يتمركز الفرد حول ذاته، ثم تصبح ذاته هي المنطلق لأفعاله، ومن ثم تكون أسبقية الفرد على الدولة، إذ أنه النواة الأساسية لقيامها.

[1] – ينظر: ديكارت. رائد الفلسفة في العصر الحديث. إعداد/ كامل محمد محمد عويضة. دار الكتب العلمية. بيروت. ص: 151.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 151.

[3] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الدولة. ط10. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2014. ص: 48.

[4] – المصدر نفسه. ص: 48.

[5] – المصدر نفسه. ص: 52.

نؤكد هنا أن العروي يستلهم مفهوم الدولة من تصور أستاذه هيغل[*]؛ والذي بدوره يمجد الدولة ويقدسها بل هي عنده العقل ذاته، فبالنسبة إليه هناك اختياران أمام الفرد لاث ثالث لهما: "العقل واللاعقل، الدولة وغير الدولة"[1]؛ ومن ثم فالعروي ينفي صوت الفرد، حيث لا يعترف به خارج منظومة النسق الأكبر وهو الدولة، ولكن ليس إلغاء له بل جعله مساهما في البناء لا ساعيا وراء مطامعه الشخصية كما جسدت ذلك مفاهيم القرون الوسطى الأوروبية، وبهذا فإن العروي يقدم تصورا لـ (الفرد) بعكس مفهوم عصور الظلام، حيث كانت حرية الفرد فوضوية أو مطلقة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، من غير ضوابط أو قوانين إنسانية أو اجتماعية، غير أن الملاحظ هنا أن في رأي العروي نوعا من الغلو في تمجيد الدولة على حساب الفرد إذ يكاد أن يخطو خطى هيغل والذي ينص على ضرورة الخضوع والانقياد للدولة حتى ولو كان ذلك على حساب الفرد ذاته.

تتلخص وجهة نظر العروي في أنه لا يمكن تصور الفرد خارج الدولة أو بمعزل، فالفرد معطى داخل المجتمع، والمجتمع بدوره معطى ومن ضمن تشكلاته الدولة[2]، حيث لا يمكن أن نتصور فردا خارج الدولة، فإن حدث وان تصورناه خارجها فإننا نتصور فردا غير إنسان؛ حيوانا أو ملاك، إذ لابد للفرد أن يتماهى مع الدولة، فعند الحديث عن الدولة يكون الحديث عن الفرد غير وارد إطلاقا، لأن التفكير بالفرد هو التفكير بكائن لا وجود له، تفكير يصلح لمواضيع شتى سوى موضوع الدولة[3]، وفي هذا إقرار من العروي بتأثره بفكر أستاذه هيجل حول هذا الموضوع. ويعلنها صراحة: "هذا الذي منه تتفرع المذاهب العصرية، كيف الاستغناء عنه ونحن نحاول تحليل مفهوم الدولة"[4]؛ نذكر هنا فقط أن الليبرالية جاءت كرد فعل عنيف على سياسة الدولة المطلقة وعلى تصور هيجل هذا، والذي مقتضاه أن الدولة موضوع مقدس، يجب أن يسهم في إيقاظ المشاعر القومية

[*] – نشير هنا فقط إلى أن مفهوم الدولة عند هيغل خاص جدا، ذلك أنه يركز على علاقة الدولة بالأفراد أو الشعب، كما أنه أصبغ على الدولة صفة القداسة، حيث ادعى أنها تنتمي مباشرة إلى عالم الروح، اللانهائي المطلق، مجد الدولة حيث اعتبر أن كل ما للإنسان من قيمة روحية إنما تأتي إليه عن طريق الدولة، فالدولة هي الفكرة المقدسة. للاستزادة ينظر: ليونارد بورجوا. فكر هيجل السياسي. تر/الأب الياس الزحلاوي. منشورات وزارة الثقافة السورية. 1981.

[1] – محمد الشيخ. مسألة الحداثة. ص: 43.

[2] – المرجع نفسه. ص: 44.

[3] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الدولة. ص: 18.

[4] – المصدر نفسه. ص: 19.

التي تدعو إلى وحدة الأمة (الألمانية آنذاك) لانطلاق دورها الحضاري، وضرورة العمل على مساندة الحكم المطلق وعلى رأس دعوته لتضحية بالفرد ومصالحه في سبيل الدولة القومية.

مما لا شك فيه أن العروي يبني تصوراته حول الفرد والدولة على نظرية العقد الاجتماعي، فالانطلاق يجب أن يكون من الفرد، على أن لا يكون هذا الفرد مفرطا في فردانيته، فيشكل بذلك خطرا على الدولة ذاتها أو بتعبير أصح يصبح بمثابة إمبراطور داخل إمبراطورية[1].

تنص نظرية العقد الاجتماعي على الواقعية، فالواقع هو أساس العمل، فالدولة هنا هي دولة الحاجة والتعاقد والإنتاج، وهي الدولة التي يستهزئ بها هيجل، فدولة الواقع التي يعرفها الفرد المنتج هي التي وصفها بأمانة ودقة منظرو القرن الثامن عشر، وبالمقابل وضع هيجل تصورا لدولة شكلية غير مركزة في المجتمع المدني، مفروضة بالقوة على الفرد المنتج ويقدمها لنا على أنها دولة العقل المطلق، وضح العروي هنا أن هيجل —في تعظيمه للدولة– لم يلق بالا إلى التفرقة بين ما يسميه ماركس بـ دولة الحاجة والإنتاج، بصفتها مجموع مظاهر حياة الشعب، والدولة السياسية والتي تسعى إلى إخضاع الأولى لسلطتها[2]، والتي يسميها هيجل بالعقل المطلق؛ بمعنى سيطرة دولة السياسة وإخضاع دولة الإنتاج لها، فالعلاقة هنا قائمة على طغيان طرف على آخر وليس على الجدل المثمر، فهيجل يرى في تصور الأنواريين للدولة انغماسها في المجتمع وابتعادها عن مفهومها كجوهر وكل مكتمل، وينكر الدولة السياسية من جهة أخرى، فتصوره —بحسب العروي– بعيد كل البعد عن الواقعية في حين يرى أن وجهة نظر الأنواريين أكثر عمقا وواقعية، والفرد عنصر فعال فيها على عكس دولة هيجل والتي هي ضرب من الطوبى، بعيدة التحقق ومجحفة في حق الفرد، فلقد حان وقت شعب "يطرد الزمن من تصوراته الماورائية ويعبد الكائن الدائم، المجرد، المفصول عن الزمن، يطرد بالتالي منطقيا الزمن من السياسة، ويعبد مبدأ الاستقرار المخالف للقانون وللعقل والتاريخ"[3].

[1] –ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الدولة. ص: 55.

[2] – المصدر نفسه. ص: 56.

[3] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 59.

إن ما يهمنا هنا هو التحول من التصور المطلق للدولة ذات السيادة المطلقة، والمتحكمة في وجدان الفرد أيضا، إلى التصور الواقعي الذي قدمته فلسفة الأنوار ونظرية العقد الاجتماعي[*]، وهو ما بنى عليه العروي تصوراته أيضا في مفهومه للدولة، حيث يرى أن التقدم البشري رديف لمفهوم الدولة الأنواري وليس الهيجلي.

غير أن العروي يرى في تصور هيجل نوعا من الإيجابية، فقوله بالتناقض الذي لا مناص منه بين الفرد والدولة واقع لا محالة، فرؤيته هاته مستقبلية يمكن الاستفادة منها على أرض الواقع، ذلك أن الفرد بحسب العروي لا يمكنه بأي حال من الأحوال الخروج عن إرادة الدولة، بل يجب أن يعيش في رحابها كفرد منتج، فالفرد الذي يخلق عالما خاصا به ويتخندق فيه لا خير فيه، فلابد من إيجاد طريقة للانتماء لهذه الدولة حتى يكون جزء من المجتمع المدني فاعلا فيه.

إن تصور العروي هذا نتيجة تبنيه أيضا لنظرية العقد الاجتماعي الواقعية، فلا نجده يتحدث عن علاقة الفرد بالدولة إلا في إطار حديثه عن مفهوم الدولة عند توماس هوبز، والتي يطلق عليها اللفياثان، أو الملك التنين[*]، ففي كتابه الذي يحمل العنوان ذاته أي اللفياثان يتحدث هوبز بإفاضة عن مفهوم الدولة لديه وعلاقة الفرد بها أو العكس، كما أنه اعطى تفصيلات كثيرة لمهام كل منهما اتجاه الآخر، ف هوبز يوازن بين طبيعة الدولة ويضمن حقوق الفرد، والعروي يرى في نهجه الحل الواعي لعلاقة الفرد بالدولة.

ففي حديثه عن ما يسميه بـ (مجتمع السوق) يوضح توماس هوبز كوامن الطبيعة الإنسانية بواقعية وأصالة ليتحدث عن غاية التنافس، أو مجتمع السوق الذي لا يرحم ويكشف بالتالي وجه الفردية ذات السمعة السيئة والقائمة أساسا على الأنانية، وهذا المفهوم تحديدا يرى فيها ليبيراليو القرن التاسع عشر سمة مميزة للإنسان الحر الليبرالي[1].

---

[*] – نشير هنا فقط إلى التحول المعرفي من الدولة بمفهومها المطلق عند هيجل إلى الواقعي الذي يفصل بين الدولة السياسية والاجتماع المدني كان نتيجة لما أحدثته الثورة الفرنسية من تغييرات في المفاهيم، حيث فقبل الثورة الفرنسية كان المفهوم السائد للدولة بانها هي الكل، والدولة والمجتمع شيء واحد لا انفصال بينهما، حيث فصلت الثورة الفرنسية بين المجتمع المدني أو الاجتماع، وبين الدولة أو السياسي، فلقد أصبحت بعدها الدولة مجرد أداة في يد الاجتماعي، ولقد عمل هيجل على منح الدولة السيادة المطلقة، بحيث تكون مهمتها الأولى التحكم في وجدان الفرد خوفا من تمرده واستقوائه، أو (تَغَوُّله) بتعبير العروي، ومن ثم أصبحت الأولوية للفرد بعد الثورة الفرنسية.

[*] – اللفياثان هو كائن خرافي له رأس تنين وجسد أفعى يستعمله توماس هوبز ليصور سلطة الحاكم أو الدولة التي يستبدل بها الناس سلطة الدين أو اللاهوت ضمن عقد اجتماعي جديد.

[1] – ينظر: ياسر قنصوة. الليبرالية إشكالية مفهوم. ص: 22. نشير هنا إلى أن ليبيرالية القرن التاسع عشر هي رديف الامبريالية.

من المعروف أن أفكار هوبز[1] حول الفرد والسلطة ترتكز أساسا على المصلحة الذاتية، كما أن حياة الإنسان مبنية أساسا على النزعات ذات الطابع الوحشي، فإذا تُرك الإنسان لنزعاته تسيره فإنه سيعيش في حالة دائمة من الحروب والثورات حيث يقاتل الإنسان غيره باستمرار لتحقيق ذاته ومتطلباته، ومن ثم يكون وجود سلطة تحد من غلوائه وهمجيته.

ولذلك قام هوبز بصياغة قانون أراد من خلاله الانتقال بالفرد مما سماه بالحالة الطبيعية (الوحشية) إلى الحالة المدنية حيث يخضع الجميع لسلطان واحد، نقول واحد –بحسب هوبز– لأنه يرفض فكرة أن تكون السلطة مجزأة أو موزعة على جملة من الأفراد لأن ذلك يجعلها ضعيفة غير متماسكة، فالدولة القوية في نظره هي التي تكون تحت إمرة حاكم واحد على أن يميز حكمه العدل لا الاستبداد والظلم؛ بمعنى أن يكون القادر على الفصل بين الخير والشر، بين الحق والباطل، كما يؤكد هوبز على ضرورة وجود نوع من الرقابة الثقافية والتي تحول دون وجود مذاهب تؤدي إلى مغالطات فكرية تكون سببا في قيام ثورة على الحاكم، أو السلطة[2].

إن هذا الحاكم الذي يتحدث عنه هوبز هو ما عبر عنه باسم اللفياثان بمعنى الدولة، ذلك الكيان المخيف الذي يدين له الجميع بالطاعة[3]؛ فنظام الحكم في نظره استبدادي والسلطة فيه مطلقة للملك أو الحاكم؛ فمن واجبات الملك التنين الرئيسية المحافظة على سلطته وامتيازاته كاملة، ليتمكن من أداء وظائفه كاملة أيضا؛ ومقابل مركزية الملك التنين الذي يجب أن يكفل لرعاياه الأمن والسلام، ويحميهم من الأخطار التي تتهدده، يجب أن يترك لهم نصيبا من الحرية، والتي تحكمها جملة من القوانين التي لا تتعارض مع سلطة الملك.

يقر هوبز بأن علاقة الفرد بالسلطة جدل دائم، فالإنسان في سعيه لأن يعيش في سلام ووحدة، وفي تطلعه وميله إلى السعادة فكر في السلطة، ولكن السلطة رغبة دائمة لا تهدأ، ولا تنتهي إلا بالموت؛ والسبب في ذلك أن الإنسان لا يستطيع ضمان القوة ووسائل العيش الجيد التي يملكها الآن دون أن يقتني المزيد منها، ومن

[1] – للإضافة ينظر: توماس هوبز. اللفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ط1. تر/ديانا حبيب حرب. بشرى صعب. تح/ رضوان السيد. دار الفارابي. 2011. ص131 وما بعدها.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 179-180.

[3] – ينظر: الليبرالية إشكالية مفهوم. ياسر قنصوة. ص: 22.

هنا نتج أن الملوك الذين يملكون السلطة الأعظم يوجهون جهودهم نحو ضمانها في الداخل بواسطة القوانين، وفي الخارج بواسطة الحروب، وعندما يتم لهم ذلك تنشأ رغبة أخرى[1] وهكذا.

تقوم الرغبة أساسا –بحسب هوبز –على التنافس سواء على الشرف أو الإمرة أو غيرها من السلطات، مما ينتج ميولا إلى العداوة والنزاع، فليس هناك من سبيل إلى تحقيق الرغبة إلا التخلص من الآخر أو قتله إن اقتضى الأمر، والمفارقة هنا أن الرغبة في الراحة والمتعة الحسية تخلق استعدادا غريبا لدى الناس لطاعة سلطة مشتركة، ليس هذا وحسب، بل إن الرغبة في المديح تخلق أيضا استعدادا للأداء الواجب للمديح، بحيث يعمل الفرد على نيل إعجاب من يدين له بالطاعة، فيسعى لأن يكون إيجابيا دائما في ظل السلطة، والتي هنا هي الدولة، فالفرد إن كان لا يرغب فيمن يحكمه لا يأبه له إن أعجب به أم لا... فيظهر غير ما يضمر، ويتحول الحب إلى حقد دفين يتبادله الطرفان، غير ان استبداد السلطة في هذه الحال يجعلها أكثر رغبة في الانتقام كما يمكنها أن تجد سبيلا للغفران، ثم عن خوف الفرد من القهر يجعله مستعدا لطلب مساعدة المجتمع الذي يصبح الملاذ الوحيد لديه من بطش الملك، إذ لا سبيل آخر يؤمن حياته وحريته إلا المجتمع الذي ينتمي إليه[2].

من خلال التصورات السابقة لمفهوم الفردانية وعلاقة الفرد بالدولة، اهتم العروي إلى حد بعيد بمفهوم الفردانية ومفارقاتها بين العالمين العربي والغربي، ليس بهدف مقاربة المفهوم –كما جرت العادة– وإنما بهدف البحث في الممارسة؛ نقصد بذلك أن العروي عندما ألف كتابه مفهوم الحرية لم يكن بهدف استقصاء المفهوم في الثقافتين والأمر ذاته في جميع كتب المفاهيم لديه، ولكن الهدف أعمق وأبعد من ذلك، أراد العروي من ذلك معرفة معنى الذات عندنا؛ بمعنى آخر كيف ينظر المثقف –الذي أراده أن يكون ثوريا– إلى ذاته وإلى قيمتها في ظل علاقاته مع الآخر ومع الدولة.

إن المتتبع للفردانية عندنا يجدها لا محالة نتاج لواقع حال؛ وبمعنى أصح "ثمرة الاستبداد وثورة سلبية عليه"[3]، ومن ثم فإن في الأمر مفارقة كبيرة بين بوادر نزعة فردانية عند الغرب، تمردا على الكنيسة والإقطاع وبين

[1] – ينظر: توماس هوبز. اللفياثان. الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ص: 105-106.

[2] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 106.

[3] – عبد الله العروي : مفهوم الدولة. ص: 116.

النزعات الفردية عندنا والتي تكون في الغالب رَدَّاتُ فِعْلٍ للاستبداد والتسلط، ولم تكن لها إلا نتائج سلبية غير مثمرة.

والجدير بالذكر، أن في الدولة الإسلامية أخذ مفهوم (الفرد) بعدا آخر غير الذي جاءت به الأحكام السماوية، حيث تنص على خصوصية الفرد وكرامته، وتكفل حقوقه وتوضح واجباته، فإن مفهوم (الفرد) لم يعش إلا خاضعا مستعبدا أو بالأحرى إمعة في ظل الدولة والسلطان، فالعربي لم يعرف من الحرية إلا اسمها، فهو عبد مؤتمر بأوامر مولاه، إذ كان الفرد داخل الدولة الإسلامية التقليدية "مستعبدا بالتعريف، فلا يعرف الحرية إلا إذا خرج منها أو عليها"[1].

والأدهى من هذا أنه وفي الدولة السلطانية، يمثل الفرد العاقل —من وجهة نظر السلطان – خطرا عليها يجب أن يُقمع، فتكون ردة فعله هي التفكير في النجاة بنفسه، وحريته مؤجلة يمكن أن يحققها منفردا، معزولا عن الجماعة، ومن ثم تصبح هذه تمردا وليست حرية بالمفهوم الحداثي.

ولقد أعطى العروي نماذج حية من الواقع العربي الإسلامي عن هذا النمط إن جاز لنا تسميته حرية، فيذكر:

- الفيلسوف (دولة الحكمة)
- الفقيه المقهور (دولة الخلافة)
- الصوفي (دار السعادة)

والحل عند أي نموذج من هؤلاء هو "فرداني طوباوي لا يستهدف تأنيس الدولة وإنما هجرها والفرار منها غير أن هذا الحل الفرداني –الأعزل– لا يمت بصلة ولا يمكنه بناء دولة العقلانية السياسية والاجتماعية "إذ لا أمر من هذه الأمور بإمكانه أن يتحقق بالفرد الأوحد الأعزل وعن الدولة بمنأى ومبعد ومعزل"[2]

لذلك نجده يقول في موضع آخر: "إعطاء الفرد العربي، ككائن حي، كجسم منتج ومستهلك، كعقل وكإرادة، وسائل الاستمرار والفوز في عالم اليوم الذي يهيمن عليه منطق معين وتسيره أخلاق معينة"[3].

[1] – عبد الله العروي : مفهوم الدولة. ص 113.

[2] – المصدر نفسه. ص 150-149.

[3] – محمد الشيخ. مسألة الحداثة. ص: 43.

أما في الدولة الإسلامية فـ: "إذ ما ألفى الفرد في أثناء هذه الدولة إلا "إمعة" مستعبدا "مستتبعا" ملحقا عبدا مؤتمرا ومملوكا ملبيا: "الفرد داخل الدولة [الإسلامية القديمة] مستعبد بالتعريف، فلا يعرف الحرية إلا إذا خرج منها أو عليها"[1]، يضيف العروي "الفردانية نتيجة الاستبداد"[2]؛ من الواضح جليا أن هذه الفكرة تجسيد لتصور هيجل الذي يرى أن الشرق لم يعرف على مر التاريخ سوى الظلم والاستبداد.

تتقاطع هذه الفكرة مع ما أشار إليه محمد الشيخ في مسألة الحداثة، حيث أشار إلى نتائج هذا الاستبداد الذي عرفته المجتمعات الاسلامية منذ بداية تأسيسها، ونتيجة لاستبدادها، فلقد أدت مظاهر الاستبداد إلى تشكل نماذج من الوعي تختلف بحسب تصوراتها، فمنها ما اصطلح عليه بـ (الفيلسوف النابتة) والذي يمثل دولة الحكمة، وثانيهما (الفقيه المقهور) والذي يمثل دولة الخلافة، أما الثالث فهو (الصوفي) ممثل دار السعادة، والحل في كل هذه الحالات طوباوي مستحيل التحقيق[3]، لأن انتظام هذه النماذج في الدولة غير ممكن. فالنتيجة ليست "تأنيس الدولة وإنما هجرها والفرار. وما من سبيل لتحقيق هذا المبتغى السلبي الانعزالي الانفرادي إلا بتخيل يوطوبيا فرارة، والحال أن من شأن هذا الحل الفرداني أن يناقض العقلانية السياسية والاجتماعية التي تقوم على مبادئ المبادرة والتقدم والنمو والتطور إذ لا أمر من هذه الأمور بمكنته أن يتحقق بالفرد الأفرد الأعزل وعن الدولة بمنأى ومبعد ومعزل"[4].

ومن مظاهر الاستبداد التي تحدث عنها العروي، وجسدت عمق المشكلة، منظومة المخزن* في المغرب، كنموذج مصغر عن نماذج الاستبداد في العالم الإسلامي، والمخزن في المغرب –بحسب العروي– هو الحكومة بمعناها اللغوي، كما يشير مفهوم المخزنية إلى مجال الولاء للسلطة السياسية، والتي تعرف ببلاد المخزن كلما توسعت ومارست سلطتها الردعية والجبائية، ويتألف جهاز المخزن من قوى اجتماعية مختلفة يكون السلطان أعلى قمة محتكرا أهم القرارات الحاسمة.

[1] – عبد الله العروي. مفهوم الدولة. ص: 16.

[2] – المصدر نفسه. ص: 47.

[3] – الفكرة عن: محمد الشيخ. مسألة الحداثة. ص: 48.

[4] – المرجع نفسه. ص: 48.

* – المخزن هو بيت المال الذي كانت السلطة السياسية تضع فيه ما تجمعه من ضرائب وحبوس وإتاوات نقدية وعينية من أولئك الخاضعين لها مباشرة.

إن حديثنا عن الفردانية هنا لا نقصد منه تقصي المفهوم أو البحث في التحولات المعرفية له، ولكن لنوضح كيف سعى العروي إلى محاولة توعية المثقف العربي بقيمته كفرد فعال في الدولة المدنية لا تابعا؛ بمعنى كيف يكون منخرطا في دولة المؤسسات فاعلا فيها، إذ يجب على العربي أن يتجاوز الفكر المسيطر عليه وهو تأسيس مملكة خاصة به، مملكة داخل مملكة، أو امبراطورية داخل امبراطورية وهو السائد عندنا، وهو أيضا الحائل بيننا وبين التقدم، يجب على المثقف العربي (الثوري) أن يستوعب، وهذا هو هدف العروي من ضرورة استيعاب مكتسبات الليبرالية والعقل الحديث، اكتساب معنى الفردانية والعمل على أساسه، غير أن الأمر صعب التحقق وبعيد المنال فالعروي يغفل أو يتغافل –والأمر سيان– عن أن المعنى المكتمل للفردانية، فردانية القرن الثامن عشر، هو نتيجة لتطورات لا يمكن التغاضي عنها، فالمفهوم الغربي نتيجة لسلسة عاشها وعايشها الأوروبي جعلته يدرك النتيجة ويقتنع بها، ومن دون شك فإن تجاوزنا للمراحل أو ضغط الزمان –كما يدعو إليه العروي هو أمر غير ممكن إن لم يكن مستحيلا، فالحل الذي يقدمه العروي فيه نظر ولكن الحائل بيننا وبينه هو أننا لم نعش مراحل الانتقال من مفهوم لآخر خاصة وأن كل مفهوم كان نتيجة لتغيرات مرجعية قبل أن تكون مفهومية، وهذا ما يجعل اختصار المراحل أمر غير ممكن.

ب– **الحرية**Liberté:

نوضح هنا لنقول أن مفهوم الحرية عند العروي محدد وواضح، ذلك أن ما سعى ويسعى إليه دائما هو "مفهـــوم الحرية الأوروبي"[1]؛ بمعنى الحرية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الليبرالية، وذلك –بحسبه– أن "المجتمع الإسلامي لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية"[2]، ف (الحرية) من منظوره أيضا لم تُعرف في المجتمع الإسلامي إلا مفهوما معربا، ولم تعرف كممارسة إطلاقا، فالمجتمع العربي ومنذ القديم لم يعرف الحرية واقعا وإنما عرف ما يسمى بـ طوبى الحرية، أو ما يعرف بالحرية الوجدانية، لا الحرية العاقلة أو الحرية الفاعلة، والأهم من هذا فإن الحرية يجب أن تمارس داخل الدولة وإلا لن تسمى حرية (فاعلة) وبعكس ذلك مورست الحرية أو طوبى الحرية عند العرب خارج الدولة، فلقد كانت تميز الفرد منفردا أو في علاقته بربه مثلما هي عند الصوفي، أو في

[1] – عبد الله العروي : مفهوم الحرية. ص 12.

[2] – المصدر نفسه. ص 12.

علاقته مع بني البشر من بني قبيلته أو من بني صنعته مثلا، كالصنائع التي تحدث عنها العروي في مفهوم الحرية كصناعة الجلود أ الحنطة مثلا.. والتي تشكل نسيجا من الأفراد والذين يتمتعون بنفس الحقوق داخل مجموعتهم، وكذلك الأمر عند العشائر أو القبائل، فلقد كانت هذه الحرية "مفهوما قانونيا وأخلاقيا بالدرجة الأولى، وما كانت هي مفهوما اجتماعيا وسياسيا، أي مفهوما متعلقا بالفرد الاجتماعي، عنينا به الفرد بوصفه المشارك في هيئة إنتاجية"[1].

وككل مفهوم آخر، اضطرب مفهوم الحرية أيضا منذ بوادره الأولى في سعي الإنسان نحو التحرر، باختلاف وجهات النظر والغاية منها على حد سواء، كما كان لمرجعيات المناداة بها الدور الكبير في اختلاف التصور لمبدأ الحرية.

ولقد أخذ مفهوم الحرية لدى العروي اهتماما واسعا حيث إنه خصص له مصنفا بأكمله ضمن سلسلة المفاهيم، كما اعتبرها منذ البداية شعارا ومفهوما وتجربة[2]، ووصفها بصفة مباشرة على أنها مفهوم غربي بالدرجة الأولى استعير ونقل إلى الثقافة العربية، وكأن العرب لم يعرفوا الحرية إلا كمفهوم مستعار مثله مثل كثير من المفاهيم الأخرى.

فالغربي يلح دائما وهو يتحدث عن الحرية حيث يقول: "هي سبب رقينا وتقدمنا وعظمتنا"[3]، أو على الأصح فالمجتمع العربي الإسلامي لم يكن يفهم من (الحرية) ما فهمته أوروبا الليبرالية منها خاصة المفهوم الذي ساد في القرن الثامن عشر، ذلك أن العرب لم يستعملوا الكلمة إلا كترجمة للكلمة

الأوروبية، ويستشهد العروي على ذلك بوجهتي نظر في الموضوع؛ الأولى للمؤرخ المغربي أحمد الناصري* والذي عَرَّفَ الحرية معلقا على حادثة مطالبة اليهود في عصر السلطان محمد الرابع بالحرية، مبينا مفاسدها ونقائصها، ولقد ورد ذلك بالتفصيل في كتابه الاستقصاء حيث قال: "واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في ضوء هذه

---

[1] – عبد الله العروي : مفهوم الحرية. ص 17.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 07.

[3] – المصدر نفسه. ص: 11.

* – الناصري ت 1315هـ: هو أبو العباس أحمد بن خالد السلوي كان علامة عصره، ألف المصنف الكبير في التاريخ المعنون بـ الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى. ينظر: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. ج2. ط 1. المكتبة العصرية. بيروت. 1427هـ-2006م. ص: 637-638.

السنين هي من وضع الزنادقة قطعا، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسا (...) وأعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله لأمته وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم"[1]؛ ومن ثم فالناصري يحدد الحرية بمفهومها الإسلامي حيث ضبط المفهوم وفق ما تنص عليه الشريعة ويقبله المنطق، فللفرد حرية ولكنها مشروطة بضوابط على عكس ما عرفناه لدى الغربيين من انفلات في العلائق الأسرية، حيث لا تولي لها أدنى اهتمام، وكذلك الأمر بالنسبة لعلاقة العبد بربه فهناك حرية مشروطة أيضا عندنا نحن المسلمين، ولقد فصل فيها الناصري معتمدا على الضوابط الاجتماعية والأخلاقية التي يفترض أن يتحلى بها أي فرد في المجتمع.

أما وجهة النظر الثانية فهي لـ المؤرخ التونسي ابن أبي الضياف والذي عرف الحرية بقوله: "لذلك قالت حكماء الإفرنج: الرأي حر، ثم يعلق: ولا يخفى أن الرق في نفسه غير قادح في الفطرة الإنسانية ولا ينافي أخلاق الكمال والدين لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل"[2].

يعبر هذين الرأيين بحسب العروي عن معضلة في الاستيعاب العربي للحرية، وهناك أمثلة كثيرة لمفكرين أكثر قربا من الفكر الأوروبي ولكنها تصب في المصب ذاته، نذكر منهم خير الدين التونسي والطهطاوي.. فما يهم العروي هنا ليس دقة المفهوم أو دقة تعريبه، بل يقصد أن يوضح كيف أن المجتمع العربي الإسلامي لم يستطع إدراك المعنى الليبرالي الأوروبي للحرية.

إن رأي العروي هذا مجانب للصواب، ذلك أنه ومن غير الممكن أن يكون المفكر الإسلامي –التقليدي أو المعاصر– غافل أو غير مدرك لحقيقة مفهوم الحرية الغربي الليبرالي ولكنه يتجاهله وبعمد، قد نطرح السؤال هنا: لماذا هذا التجاهل ونكران الاعتراف به؟ ونجيب لنقول: إن ذلك نابع لا محالة من موقف المفكر العربي الإسلامي أن كل ما يأتينا من الغرب فيه شبهة، بل هو بدعة لها جذور غير التي يتميز بها فكرنا، فمسألة المرجعية هامة لا يمكن إغفالها، والمفكر العربي يدرك الفرق جيدا، والسبب في ذلك أنه يقارب الحداثة من منطلق

[1]– أحمد بن خالد الناصري. الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى. ج3. ط2.دار الكتب العلمية. بيروت. 2010. ص: 352-354.

[2]– أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر بن أبي الضياف. إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. ج1. دط. تونس. دت. ص: 23. ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 12.

ديني وليس تاريخي، فالغرب بالنسبة إليه خصم تجب مقاطعته، فكيف له إذن أن يفكر مجرد التفكير في تبني مفاهيمه؟

إن تصور المفكر الإسلامي نابع أساسا من فلسفته الكلامية، وهو الأمر الذي قام عليه علم الكلام التقليدي، فلقد رأينا مع محمد عبده كيف أن موقفه الكلامي يجعله –وباستمرار– يرى في الغرب خصما وعدوا لا يمكن الاستكانة إليه، وكذلك الأمر بالنسبة لمفكرينا المعاصرين والذي ينتهجون بحسب العروي نفس نهج محمد عبده في فلسفته الكلامية القاضية بأن الغرب عدو تدعو الضرورة لمخاصمته، فهذا علم كلام في صورة جديدة بحسبه أيضا.

فالفيلسوف المتكلم، كما يدعوه العروي، والذي جسدته أراء كل من الناصري وابن أبي الضياف، كأمثلة من بين أخرى كثيرة، والذي يعتبر أن استيعاب قيم الحداثة خاصة الحرية، هو مجرد استلاب لروحنا وقيمنا والتي يمكن إيجاد بديل لها في الثقافة الغربية الليبرالية[1].

إن حجة الكلامي هنا منطقية، ببساطة، لأن تغيرات وتطبيقات مفهوم الحرية خارجي وليس نابعا من عمق مجتمعه وثقافته، لذلك نجده يتجاهل المفهوم الليبيرالي ولا يوليه أدنى قيمة ويدعو لضرورة البحث عن مفهوم نابع من موروثه العربي الإسلامي، لكن مصيبته أن مسعاه هذا بقي ويبقى تنظيريا لا علاقة له بالتحقق على أرض الواقع بعكس الحرية الليبرالية الأوروبية التي غدت واقعا معيشا.

وفي مقاربة يقدمها طه عبد الرحمن[2] وهو بصدد الحديث عن إمكانية إيجاد نسخة لحداثة عربية في مقابل النسخة الغربية عن طريق قلب المفاهيم؛ وإذا أردنا توضيح الأمر أكثر فـ طه عبد الرحمن يرى بعكس ما يراه العروي، والذي يقضي بضرورة القطع الكلي مع الموروث وحتى مع الدين عندما يتعلق الأمر بالحديث عن التحديث، يرى عبد الرحمن أنه من الضروري الوصل لا الفصل مع الدين، فإذا كانت الحداثة الغربية قد قامت أساسا على القطيعة مع الدين، فيجب أن نعمل نحن كعرب مسلمين على الوصل معه، وذلك بهدف إيجاد حلول داخلية –كما سبق وأن ذكرت– لا خارجية تكون مفروضة علينا فرضا.

---

[1] – ينظر: Laroui Abdallah. Islam et modernité. Contre culturelle arabe. Casablanca. 2009. P 70.

[2] – ينظر: طه عبد الرحمن. روح الحداثة. مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. 2006. ص: 193–204.

إن حجة طه عبد الرحمن في ذلك هي أنه بإمكاننا إيجاد بدائل معرفية في الشريعة الإسلامية وتطبيقها على أرض الواقع، على أن تكون قراءتنا جديدة تتماشى والعصر الذي نعيش فيه، فالمفارقة بين الحداثتين إذن، مبنية على فلسفة القطع والوصل، فلسفة القطع عندهم وفلسفة الوصل عندنا، والأهم من هذا، وهو متعارف عندنا جميعا أن حداثة الغرب كانت مادية خالصة، لذلك وجب أن تكون حداثتنا روحية خالصة أيضا[1].

وبعكس ذلك يقف العروي إذن موقف غضب ضد من ينادون بصد الحداثة دون إيجاد بدائل فعالة على أرض الواقع[2]، فإذا كانت لدينا الحلول فلماذا لا نقدمها لتتجسد واقعيا، فإذا كان بإمكاننا إنشاء نسخة عربية للحداثة فلماذا لا نبادر؟ فالتمسك بالمطلقات والقول بأننا ننتمي إلى خاتم النبيين وخاتم النصوص السماوية، الكلام وحده لا يسمن ولا يغني من جوع، فإن نحن اعترضنا على فصل الدين عن الدولة كما حدث في القرون الوسطى الأوروبية، وتمسكنا بمقولة الإسلام دين الدولة؛ يجعل الأمر أكثر تعقيدا لدينا ليس لأن المشكلة في الإسلام، بل في المنحى الخاطئ والنتائج غير المتوقعة والتي أدت إليها هذه المقولة، ونقصد بذلك الإسلام السياسي، والتي لم تعطنا أدنى نتائج لا في السياسة ولا في الاقتصاد ولا حتى في الاجتماع، لم نحسن التدبير فبقينا حبيسي المنهج الكلامي الذي يتكلم دوما عن القيم ويمجدها، والتي يراها المتكلم صالحة لكل زمان ومكان.

ومن هذا المنطلق شكل مفهوم الحرية لدى العروي انشغالا شديدا، حول علاقة المفهوم العربي بالغربي، بخاصة وأن أغلب المستشرقين يصرون على أن العربي لم يعرف الحرية بأي شكل من الأشكال، فهل أن (الحرية) كمفهوم عربي مجرد ترجمة حرفية للكلمة الغربية بمعزل عن أي مرجعية عربية، أم أنها مأخوذة من الثقافة الغربية ولا وجود لها في الثقافة العربية، أم أن ممارسة الحرية منعدم في المجتمع الإسلامي التقليدي؟

وفي سياق الرد على هذه الاتهامات الاستشراقية يذهب العروي إلى المعاجم العربية وأمهات الكتب التي تضمنت مقاربات لـ (الحرية) كمصطلح وكمفهوم في الثقافة العربية والإسلامية على وجه خاص، ليرصد أربع معان مختلفة، الأول، معنى خلقي؛ وهو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب. أما الثاني فهو معنى قانوني؛ وهو المستعمل في القرآن مثل ما ورد في قوله تعالى: «تحرير رقبة مؤمنة»[3].

---

[1] – ينظر: طه عبد الرحمن. روح الحداثة. مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. ص: 194.

[2] – Laroui Abdallah. Islamisme. Modernisme. Libéralisme. P 188.

[3] – سورة النساء. ص: 92.

في حين أن المعنى الثالث هو معنى اجتماعي؛ وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين والذي يعني أن الحر هو المعفى من الضريبة، وهناك معنى رابع يتلخص في المعنى الصوفي، ففي هذه المجالات الأربعة يشير العروي إلى أن لفظ (الحرية) يدور حول علاقة الفرد مع غيره، سواء أكان ذاك الغير فردا آخر يتحكم به من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل[1].

إن مفهوم الحرية في الثقافة العربية الإسلامية، إذن، يحضر في مستويين؛ مستوى الفقه ومستوى الأخلاق، أما على مستوى الفقه، فعلى عكس ما فهمه منها كل من المؤرخين المغربي الناصري والتونسي ابن أبي الضياف، حيث إن كلاهما لم يفهم – بحسب العروي- المقصود من الحرية عند الغرب؛ حيث أشار الأول إلى أنها إسقاط لحقوق الله عز وجل وحقوق الوالدين، وحقوق الإنسانية رأسا[2]، وفي المقابل فإن الحرية الشرعية هي ما ذكرها الله سبحانه وتعالى في كتابه وسنة نبيه –صلى الله عليه وسلم- وحررها الفقهاء، ومن ثم فإن أحمد الناصري لا يجد في الشرع والفقه ما يقابل مفهوم الحرية كما صاغتها الليبيرالية الغربية.

أما ابن أبي الضياف، فيقول بأنها من وضع الزنادقة، بالإضافة إلى ذلك فإن العروي يشير إلى أنه وحتى المفكرين الأكثر التصاقا وتشبعا بالثقافة الغربية لا يفهمون معنى الحرية كما فهمها الغرب الليبرالي، فلم تكن غير مجرد ترجمة للكلمة الغربي عند العرب المسلمين طيلة القرن التاسع عشر في حين كانت تستعمل بشكل عادي، وواعي عند الغرب في ذلك الوقت.

فبحسب الناصري، فإن الحرية التي نص عليها الإفرنج –بمعنى الليبرالية- والتي يرفضها من وجهة نظره، هي حرية تذهب بمعنى الإنسانية بل وتعصف بها، إذ يقول: ففي الفقه إذن، تلازم بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة، ذلك أن الحرية تحكمها ضوابط الإنسانية أولا ولكن لدى الإنسان العاقل المكلف حيث يقول: "أما إسقاطها لحقوق الإنسانية فإن الله تعالى لما خلق الإنسان كرمه وشرفه بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل ويبعثه على الاتصاف بالفضائل وبذلك تميز عما عداه من الحيوان، وضابط الحرية عندهم لا يوجب مراعاة هذه الأمور بل يبيح للإنسان أن يتعاطى ما ينفر عن الطبع وتأباه الغريزة الإنسانية من التظاهر بالفحش والزنا وغير ذلك إن شاء ذلك، لأنه مالك أمر نفسه فلا يلزم أن يتقيد بقيد ولا فرق بينه وبين البهيمة المرسلة إلا في شيء

[1] – الفكرة عن: عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 13-14.

[2] – المصدر نفسه: ص: 11.

واحد هو إعطاء الحق لإنسان آخر مثله فلا يجوز له أن يظلمه..."[1]، ففي الثقافة العربية الإسلامية ترتبط الحرية أساسا بالإنسانية والعاقلية والتكليف، فهناك حدود وضوابط لا يجوز للإنسان المكلف العاقل أن يتجاوزها وإلا فقد شذ عن الصواب والمألوف، أما عند الإفرنج كما أشار الناصري، فإنها ضد الإنسانية قريبة من البهيمية أو الحيوانية، حيث فيها كل شيء مباح للإنسان الغربي- المتحرر فليس هناك حواجز أخلاقية فيما يتعلق بالتظاهر بالزنا والفحش... فهم لا يختلفون عن البهيمة إلا في شيء واحد وهو عدم محاسبة الآخرين وتفهم حريتهم كاملة.

تحيلنا المقاربات السابقة لمعنى الحرية في الثقافة العربية الإسلامية إلى مجالين هامين هما: الفقه والأخلاق، فمن ناحية الفقه فإن المجتمع مقسم إلى أحرار ورقيق، رجال ونساء، حاكم ومحكوم، فالمهم هنا أن الأول دائما يمتلك حرية على حساب الثاني؛ بمعنى كلما توسع مجال الحرية تتناقص المسؤولية والتكليف، فتتناقص بذلك إنسانية مع توسع مجال الحرية لديه، فالحرية بحسب العروي هي مدى الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، فالحرية حكم شرعي ع قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته، وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون[2]، ولعل هذا الذي جعل الفقه يرى بأن المجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق، وعدم تبرير الرق والوضعية الدونية للمرأة إذ يرى فيهم نقصانا للعقل وهو سبب تخفيض مسؤولياتهم، وهو ما يبرره الناصري بتأكيده على أن العقل هو ما يميز الإنسان العاقل عن الحيوان ويحفظه من الوقوع في الرذائل ويضمن له اتباع الفضائل.

أما من ناحية الأخلاق وعلم الكلام فإم مسألة الحرية تطرح من زاويتين أيضا: تتمثل الأولى في علاقة العقل بالنفس وإمكانية تغلبه عليها، فهل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية؟ أما الزاوية الثانية فهي علاقة إرادة الفرد بالمشيئة الإلهية، وهنا نقول: هل يمكن أن تعارض الأولى الثانية؟

وللإجابة على هاته التساؤلات تحضرنا أجوبة لا حصر لها، إذ تتعدد بتعدد المدارس والآراء، غير أن أغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطا وسطا عبرت عنه بكل وضوح المدرسة الأشعرية[3]؛ وهنا يلخص العروي مفهوم الحرية لدى الأشاعرة حيث يربطونها في علاقة بين العقل والنفس، ومدى قدرته على التحكم فيها وكبح جماحها.

---

[1] – أحمد بن خالد الناصري. الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى. ص: 144-115. نقلا عن: مفهوم الحرية. ص: 15.

[2] – عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 15.

[3] – المصدر نفسه. ص: 16.

وفي هذا إشارة إلى ما يسمى بـ (الروح الطبيعية)* ، حيث يضيف الغزالي الأشعري الرجل بحسب قدرته على التحكم أو عدم التحكم في نزواته إلى أربعة أصناف، تحديدا الرجال الذين ينساقون وراء غرائزهم غير آبهين للوازع الديني:

- العقل
- الجاهل الضال: يميز بين القبيح والصالح لكنه لم يتعود على الصلح
- الجاهل الضال الفاسق: يعتقد أن عمل القبيح مستحسن
- الجاهل الضال الفاسق الشرير: يرى الفضيلة في كثرة الشر

وفي ذلك يعلق الغزالي الأشعري: "ليس الهدف هو محور الطبيعة رأسا وإنما الوصول إلى الوسط... بحيث يكون العقل هو الضابط"[1]، بمعنى أن الغزالي ليس ضد الطبيعة البشرية والنوازع المختلفة ولكن أن تكون مضبوطة غير منافية للأخلاق؛ بمعنى لا مغالاة فيها ولا إعلان.

- علاقة العقل بالنفس ومدى قدرته على التحكم فيها (فهل بإمكان الأول التحكم في الثانية).
- علاقة المشيئة الفردية بالمشيئة الإلهية (مدى معارضة الأولى للثانية أو الانصياع لها).

ونجده يشير إلى ضرورة انصياع الإنسان للاختيار الإلهي حيث إن الاختيار من مشيئة الخالق عز وجل، فإذا كان الله هو خالق كل شيء من ملذات ومسرات الحياة وخلق النفس الإنسانية التي تشتهيها، خلف سلطة العقل الضابط لهذه النفس.

يمكن أن نلاحظ من خلال هذا التحليل أن كلا من الفقهاء وعلماء الكلام بقي مفهومهم للحرية محصورا في المفاهيم القاموسية ولم يخرجوا عنها، إذ لم يأت أي منهما بالجديد فالحرية عندهم طوباوية غير واقعية بعكس المفهوم الليبرالي الذي يرى الحرية اجتماعية سياسية.

* – المقدس والمدنس (الروح والجسد)

[1] – عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 16.

فمفهوم الحرية في التصور الغربي في القرن التاسع عشر تحديدا، يتمحور حول الفرد الاجتماعي، أي الفرد المنتج، فالمجال التنظيمي الإنتاجي كان مصب اهتمام الليبراليين، في حين غاب هذا المجال الإنتاجي في الاستعمال الإسلامي التقليدي[1]، وبعكس ما عهدناه عندنا في الاستعمال الإسلامي اهتم جون ستيوارت ميل بالحرية في نسختها الأوروبية الحديثة، ليقطع بذلك مع التصورات السابقة لهذه الفترة ولكن بقطيعة نسبية وليست كلية، حيث بقي محافظا على روح الإنسية الغربية، والمهم هنا أن مِيلْ كان قد انتقد الأنظمة الديموقراطية للقرن الثامن عشر في تصورها للحرية، والتي جعلت من ضمان الحرية الفردية يتقلص كلما ازداد توسع الحكومة ديموقراطية[2].

وفي مجال رده على الاتهامات الاستشراقية أيضا يؤكد العروي على ان استقصاء مفهوم الحرية لا يكون بالعودة للقواميس فقط كما فعلوا هم في بحثهم عن معنى الحرية لدى العرب المسلمين، ولكن يجب استقصاؤه في الواقع المعيش وفي تركيبة الاجتماع العربي التقليدي أولا، فنجد بذلك أربعة أنساق صغرى في منظومة المجتمع العربي التقليدي:

يميز الاجتماع العربي التقليدي نسق البداوة[3]، نقول نسق لأنه يتميز بنوع من التنظيم يجعله يختلف عن التنظيمات الأخرى والتي سيأتي الحديث عنها مكملا، والبداوة رمز للحياة ومظهر من مظاهر الحرية في الثقافة العربية الإسلامية، ولقد شكلت على مر التاريخ جزء من المنظومة الاجتماعية والثقافية الإسلامية التقليدية، والبداوة بالمفهوم العام جزء لا يتجزأ من منظومتنا الثقافية، في المفهوم العام دليل على الفصاحة وسرعة البديهة، لكن بحسب الجغرافيين الذين يقتربون دائما منها رمز للفقراء والجهل والأمية، ف "البداوة كواقع خضوع للأنواء والغرائز والعادات، لكن البداوة في ذهن الحضري تدل على فض جميع القيود المبتدعة، خاصة إذا تجسدت تلك البداوة في الشاعر الصعلوك الذي يعتزل العشيرة ويجابه وحده قساوة الطبيعة"[4]،

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 17.

[2] – جون ستيوارت ميل. في الحرية. هارموند روت. 1974. ص: 59. نقلا عن كتاب مفهوم الحرية.

[3] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 18.

[4] – المصدر نفسه. ص: 18.

وعلى مر التاريخ تفسر دائما الجماعات التي تخرج عن القانون، كالقرامطة والخوارج والروافض بأنها رمز البداوة، حتى وإن كانت بعكس ذلك، فالبداوة دائما رمز للحياة الطلقة، ولقد أكد ذلك ابن خلدون في مقدمته حيث أشار إلى أن القوانين ملزمة لحياة الحضر بعيدة عن حياة البادية.

وفي هذا الإطار يعامل الأمير أو السلطان البدو معاملة خاصة، حين يحكمهم في الجيش والجباية والشرطة، فيصبحون ذوو سلطة على الحضر، وذلك ربما تخفيفا من حدة الانقلابات المتكررة التي كثيرا ما يقوم بها البدو، ومن ثم: "أصبح البدو يظهرون بمظهر الرادع للحكم المطلق"[1].

وكخلاصة: "في القاموس لا ترادف البداوة الحرية، لكن إذا نظرنا إليها كرمز، كفكرة، مجردة في الذهن، وخاصة في ذهن الشعراء والأدباء والمؤرخين العرب، فإننا مضطرون إلى الاعتراف بأنها كانت تجسد على مدى قرون ما تطلع إليه الناس من سعة في العيش وفسحة في التصرف"[2] .

نعلق فقط لنقول إن البداوة لا تعبر في الحقيقة عن الحرية وليست حتى مرادفا لها، بل إنها مجرد خضوع للأهواء والعادات الموروثة مهما كانت صحتها أو خطأها، ولكننا نجد أنفسنا مضطرين للاعتراف بها كفكرة مجردة شكل من أشكال الحرية.

يمثل المظهر الثاني من مظاهر الحرية في الاجتماع التقليدي الإسلامي، ويمكن أن نسميه نسقا أيضا وهو العشيرة، وهي نظام آخر، فالعشيرة يمكن أن تكون عائلة كبيرة أو قبيلة أو زاوية... تشمل جماعة من الأفراد ينتمون إليها وتحميهم من أذى الغير، والغير بالنسبة للعشيرة هو كل خارج عنها مهما كانت سلطته، والفرد العشائري ملزم بالخضوع لقوانين العشيرة مناهض ورافض لقوانين السلطان، لأنه ببساطة يرى أن قوانين العشيرة وعاداتها وتقاليدها قريبة أو هي من الفطرة والطبيعة، في حين يرى أن قوانين السلطان المرفوضة مبتدعة من طرف شخص آخر غيري بالنسبة لها وفي هذا أشار ابن خلدون "إن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي، وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي"[3].

---

[1] – عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 18.

[2] – المصدر نفسه. ص: 19.

[3] – وائل حافظ خلف. مقدمة ابن خلدون. لأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي 732-808هـ. نسخة مصححة. دار الكتب العلمية. بيروت. 2013. ص: 235.

والمهم هنا، أن العشيرة يميزها قانونها الخاص الذي يعارض وبصراحة قانون الدولة في المجتمع الإسلامي، والمفارقة هنا أن قانون الدولة والفرد يتعارضان في حين يمثل قانون العشيرة في نظر الفرد سبيلا أو بتعبير أصح معينا على تحقيق الحرية وذلك بالمحافظة على الحقوق المكتسبة والامتيازات الموروثة، فالفرد في العشيرة يفضل الانقياد لأعراف هذا النسق المصغر، على الخضوع لأوامر السلطان فالعشيرة في نظره نظام طبيعي بعكس الدولة والتي تمثل في نظره الآخر المستبد. فالدولة في نظره تمثل الفرد الواحد صاحب السلطة المطلقة والعبودية المطلقة لمن سواه، فإذا كانت الدولة تعني السلطة المطلقة فإن العشيرة بالنسبة لذلك الفرد تمثل حرية طبيعية بمفهومنا اليوم.

إن المفارقة التي تحدثنا عنها، ومظاهر الحرية التي بلورتها طبيعة الاجتماع العربي الإسلامي التقليدي، أو ما يسمى طوبى الحرية عند العروي، جعلت مفهوم الحرية ومعها مفهوم الدولة في ثقافة العربي محصورة في علاقة حاكم بمحكوم صوانها الانقياد لأوامر السلطان، يمن أن نختصرها في تصور هيجل الذي يرى أن العلاقة هي علاقة استعباد في الشرق تحديدا، حيث تكفل الحرية لشخص على حساب عبودية لكل ما عداه، فهي حرية مطلقة لفرد واحد مقابل عبودية مطلقة لمن سواه. وبالمقابل، ومن منظور من هو في حمى العشيرة يرى نفسه حرا لا يوجه تسلط الحاكم أبدا، ولكن إن خرج منها فهو مجرد ضعيف أعزل، والضامن في ذلك هو أن الفرد لا يواجه الحاكم وتسلطه بشكل مباشر، بل إن السلطان يكون في مواجهة مع العشائر والتي تمثل بدورها خروجا وتمردا على هذا الحكم المطلق، ومن ثم تمثل العشيرة –بعكس الدولة التي ترمز للعبودية– ما يحق لنا أن نسميه اليوم حرية[1].

أما المظهر الثالث للحرية والذي عرفه المجتمع الإسلامي التقليدي أيضا هو ما أطلق عليه العروي بالتقوى، وهي في نظره تحرير للعقل من عبودية النفس الشهوانية، ومن المهم أن نفرق هنا بأن طبيعة التقوى كشكل من أشكال الحرية يختلف تاما عن البداوة والعشيرة، ذلك أن التقوى كنوع من الحرية مرتبطة بالعقل فهي استجابة له، وليست مرتبطة بعامل خارجي، كما أنها تحرير للفرد من شهوات النفس ورغباتها، فالتعبد أو الامتثال لأوامر الشرع هو بالضرورة خضوع لوازع خارجي وحدا يكبح جماح الحرية الوجدانية للنفس الإنسانية[2]؛ فالتقوى إذن تحرير لجزء الإنسان الأعلى والذي يتمثل في العقل من قيود الأدنى وهو النفس الشهوانية، وهنا لا يبدي العروي

[1]– للتوسع أكثر ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 20 وما بعدها.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 21.

عجبا من اعتبار التقوى وجها من وجوه الحرية في المجتمع الإسلامي، وذلك أن الرجل التقي كلما زاد تقاه زاد قدرا ومكانة في العشيرة وبالتالي توسع نطاق حريته، وزاد معها مجال تصرفه وأصبح من أصحاب الرأي والمشورة فيها.

في حين أن المظهر الرابع من مظاهر الحرية في الاجتماع التقليدي الإسلامي هو التصوف، فالتصوف بحسب العروي حرية فردية ذهنية، ويعتبر حرية مطلقة بعد تملص الفرد من كل المؤثرات الخارجية سواء أكانت اجتماعية أو طبيعية أو حتى نفسانية، فالتصوف في المدينة يقابل الحب العذري في البادية من حيث المبدأ[1].

إن ما يعرف تاريخيا بمتلازمة ازدهار التصوف[*] وانحطاط الدولة، هو تزامن نشوء التصوف وشيوعه في المدينة بانحطاط الدولة في جميع مناحي الحياة، فلقد ذكر العروي أنه كلما اشتد الخناق واحتد وعي الفرد بالحدود الاصطناعية والتي تجعل تصرفاته محدودة، خلق ذلك ضرورة للانقلاب والتحرر، فيواجه الفرد الضغط الخارجي بنفي أسبابه، ويكتسي النفي صورة الانسلاخ، فإذا انسلخ عن كل ما هو مادي نفى نواميس الطبيعة، وإذا هجر المجتمع أبطل مفعول القوانين، وتنتهي عملية التجريد بالتماهي الكلي مع فكرة الحرية[2].

ومن ثم، فالتصوف انفلات وتمرد على جميع الضغوطات والقوانين وانطلاق بالعقل نحو المجرد والميتافيزيقي، وهو باختصار هجران للنفس والعشيرة والشرع والسلطان والطبيعة. وفي هذا يشير العروي إلى " أننا نلمس معنى الحرية المطلق في الإسلام عند المتصوفة"[3]، فالصوفية إذن حرية ولكن بشكل مختلف، يمكن اعتبارها حرية مطلقة وإن كانت مجردة رغم انها تجربة فردية منافية للجماعة. حرية المتصوفة مرتبط بجدل الحرية الواقعية والمجردة، فكلما تضاءل واقع الحرية في الحياة اليومية تضخمت فكرة الحرية في الذهن، فالفرد المتصوف بعكس البدوي الذي تمثل

---

[1] – عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 22.

[*] – من المهم أن نذكر هنا أن التصوف ظهر في الإسلام في القرن الثاني الهجري على يد هاشم الكوفي، ثم نما وازدهر وتنوعت مذاهبه وطوائفه إلى أن بلغ ذروته في أواخر القرن الثالث الهجري، ولقد بدأ التصوف في بدايته كنوع من الزهد والعبادة المستقاة من القرآن الكريم والسنة النبوية، ولقد كان الإمام الحسن البصري رضي الله عنه من كبار المتصوفة الذين أخذوا بهذا النوع من العبادة. ثم ما لبث أن تحول إلى التصوف الفلسفي وأدخل فيه أنواعا من الرياضات والعبادات والعقائد التي لا تمس الإسلام من قريب ولا من بعيد، نؤكد فقط على أن معظم المؤرخين المسلمين يرجعون سبب سقوط الدولة العثمانية على انتشار البدع والخرافات التي روجتها الصوفية قبيل سقوط الدولة، كما سقطت الدولة العباسية بسبب الفتن التي روجها المتفلسفة، وأتباع التيارات الصوفية الباطنية، وكأنهم يقولون إذا أردت أن تهدم بلاد الإسلام فعليك بالصوفية.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 22.

[3] – المصدر نفسه. ص: 22.

حريته حياة خارج القوانين، في مقابل ذلك يعي المتصوف بأن وضعه في أسفل دركات العبودية فيعيش بذلك فكرة الحرية المطلقة ويتماهى معها.

إن هذه المظاهر الأربع[1] التي قام العروي بتصنيفها انطلاقا من واقع حاصل فعلا في الاجتماع الإسلامي، هي رد على ادعاءات المستشرقين الذين نفوا وجود أي بوادر للحرية في المجتمع الإسلامي، زعما منهم أن العرب لم يعرفوا للحرية طريقا وبأي شكل من الأشكال في أرض الواقع، إذ لم يعرفوها إلا كمصطلحات في المعاجم والقواميس.

لا يعني التحليل السابق لمظاهر الحرية السابقة أن العروي يعتبرها فعلا حرية بل إنها وهم الحرية عنده، بل هي بشكل دقيق (طوبى) الحرية، ورغم أنه يعتبرها كذلك إلا أنه يعود ليؤكد أن من كانت لديه هذه المبادارات نحو الحرية فإن له —ومن دون شك– كامل الاستعداد لقبول الدعوة للحرية[2] .

تبعا لما سبق يمكن اعتبار التطورات الموضحة أعلاه مثلت قاعدة لما قبل النهضة العربية، فلقد ظهرت معطيات جديدة أدت إلى ضرورة تغير المفاهيم بالممارسات، وأدت الضرورة أيضا إلى استعارة مفاهيم غربية. وازدادت جدلية الحرية حدة بين الطوبى والممارسة، حيث كلما ضاقت الحرية ازدادت قوة ودقة الحرية كرمز وكمفهوم، يخلص العروي إلى أن هذا الجدل هو الذي سيخلق الحاجة إلى مفاهيم جديدة وتعابير جديدة "سيلجأ العالم العربي إلى تعابير أجنبية، لكن مضمون تلك التعابير سينبع من واقع تطورات المجتمع الإسلامي التقليدي"[3].

كان المجتمع العربي التقليدي يتميز بنوع من أشكال التوازن بين البدو والعشيرة والفرد، حيث إن حرية الفرد في البادية أو العشيرة تعطيه مجالا أوسع، كما أن السلطان لا يستطيع فرض سلطانه بصفة مطلقة لأنه سيصطدم بحدود العشيرة أو القبيلة حتى وإن كانت وهمية.

إن ما يهمنا هنا هو كيف حدث التحول في المفهوم والتصور مع التحول الذي حدث في الاجتماع العربي الإسلامي، حينما توسع نطاق الدولة واضمحل نطاق اللادولة مع حلول القرن الثامن عشر، والمهم هنا هو

---

[1] – للاطلاع أكثر حول المظاهر الأربعة للحرية في المجتمع العربي التقليدي ينظر: Laroui Abdallah. ISLAM ET MODERNITE. P. 54-63.

[2] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 23.

[3] – المصدر نفسه. ص: 25.

الممارسة اللامشروطة واللاواعية حيث ضاقت الحرية ووشكت أن تضمحل ليتسع في المقابل مجال الوعي بضرورة تخطي مجال الحرية المجردة المطلقة، لقد كانت هذه الفترة بداية لتقهقر دور البدو وتراجع ممارساتهم السياسية والعسكرية، كما انخفضت أهميتهم الاقتصادية، فلقد كانت فيما قبل حلقة وصل بين الدول، لتبدأ فكرة البدوي لسان حال الحرية في ذلك الوقت، بالتلاشي حيث أصبحت مجرد مرحلة من مراحل الإنسانية عفى عليها الزمن، ليس هذا وحسب بل إن العشيرة أيضا أصبحت من الماضي وتفككت وانحل تماسكها الداخلي، لتفقد بذلك القدرة على حماية أفرادها من نفوذ السلطان، ليس هذا وحسب بل لقد ضعفت رغبة الناس في التصوف الذي كان ملاذا أمام الاستبداد والجور.

لقد كانت طلائع القرن الثامن عشر انتقال من اللادولة والتي تجسدت في مفاهيم البداوة والعشيرة والتصوف.. بمعنى الحياة الطلقة التي لا يحدها حد، لتبدأ في التلاشي وتصبح من آثار الماضي مع مرور الوقت، حيث بدأت شيئا فشيئا تتلاشى فكرة البدوي الذي يمثل الأصالة والتحرر والاستقلال النسبي عن الدولة أو السلطان، كما بدأ يضمحل دور العشائر والبدو من التجارة والربط بين المتباعدات... كما ضاق وضعف مجال الصوفية الذي يمثل أيضا نوعا من التحرر من الأنظمة والقوانين وبالتالي —كما أشار العروي–اكتسبت الدولة سمة الشمول بالإضافة إلى سمة الإطلاقية؛ بمعنى شمل الحكم واستبد وانتقل من الحضر إلى البدو إلى العشائر وأضعف سلطتها التي كانت لها والتي تمثل نظاما ثقافيا خاصا يتوقف عند حدوده النظام الأكبر (النسق الأكبر) وهو نظام الدولة المستبد.

لقد كان الهدف الأول في هذه الفترة هو مواجهة شتى أشكال الاستعمار الأوروبي، مما كان ضرورة ملحة لتوسعة نطاق الدولة واستعمال أحدث الطرق لإضعاف الجماعات كالبادية والعشيرة بهدف توحيد الدولة، وذلك لعدم قدرتها على الانضمام أو الاتصال بالآخر لأنه من السهل عليه استغلالها لصالحه للدخول إلى الدولة وإضعافها بدورها، لقد أصبح الفرد الحر المستقل والمتمثل هنا في العشائري والبدوي عدوا يجب دمجه في الدولة بشتى الوسائل لأن في استقلاله اضعافا للدولة وفي اندماجه تقوية لها[1]، فلقد كان أول ما قامت به الدولة هو نفي العادات — التي كانت تميز العشيرة عن الأخرى والعشيرة عن الدولة– ومن ثم قلت اعتمدت نفي هذه العادات

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الحرية: ص: 30.

كسبيل لتحقيق المساواة أو التسوية بين الجميع وذلك في إطار الإصلاحات التي قامت بها الدولة واستبدلتها بقوانين تشمل الجميع.

ومن ثم، تغيرت كل المفاهيم المتعلقة بالتحرر، حتى التجربة الصوفية فقدت مفهومها الأول حيث أصبح الفرد يواجه حدودا؛ منها الخارجية كالدولة أو الطبيعة، أو داخلية كالنفس وبعضها آخر يعود إلى الشرع، ومن ثم ارتبطت الحرية بمجال الدولة باعتبارها منبع تلك الحدود فـ "كلما اتسع نفوذ الدولة وتعمق ارتبطت الحرية بالدولة وتطابق مجال الأولى بمجال الثانية"[1].

إن بداية مرحلة جديدة، أو ما يسمى بالمرحلة الكولونيالية كانت دافعا أساسيا لإعادة النظر في هيكلة المجتمع الإسلامي، حيث عمدت الدولة إلى إضعاف القوى الداخلية قبل القوى الخارجية، فلقد
اعتبرت الدولة أن كلا من البدو والعشيرة والصوفية وحتى الحرفة قوى يمكنها إضعاف الدولة بدل تقويتها وذلك لأنها تمثل دولة داخل دولة، أو امبراطورية داخل امبراطورية بتعبير العروي، وبذلك يكون الجانب الاقتصادي أقل أهمية فلقد كانت الحملة العسكرية اقتصادية بالدرجة الأولى، حيث أدى غزو السلعة الأوروبية بأثمان بخسة إلى أن لاقت رواجا وإقبالا غير مسبوقين في المجتمع الإسلامي، حتى وإن كانت جودتها أقل من التي كانت عندنا، مما أدى إلى ترجع مجال الحرفة التقليدية أو ما يسمى بالحنطة، ولقد وصف العروي هذا الوضع الجديد بالخطير، حيث تمثل الحرفة الضمان الوحيد –تقريبا– الذي يكفل العيش الكريم للصانع أو العامل، كما كانت تحميه من تعسف وتسلط الدولة، وبدخول المنتجات الأوروبية وارتفاع أسعار المواد الخام وارتفاع الضريبة على الحرفة التقليدية أيضا، لم تستطع الحنطة أن تفعل شيئا أمام هذه الأوضاع الجديدة والتي أقل ما يقال عنها أنها صعبة وخطيرة في آن. وبذلك أصبحت الحرفة تشكل خناقا على الفرد بعدما كانت متنفسا وضامنا للحقوق والعيش الكريم، مما اضطر هذا الفرد إلى التضامن والانخراط في الدولة ضد الحرفة بهدف التحرر منها بأي طريقة كانت.

لم يتوقف تغلغل الحملة الأوروبية عند هذا الحد، بل إن مفهوم الأسرة تغير أيضا، فمن المتعارف أن (الأب) هو المركزية في أسرته، إذ يعنى بالنفقة وحماية الأسرة، فتأتمر بإمرته، والمهم من هذا فلقد أعطى التعليم في

[1] – عبد الله العروي. مفهوم الحرية: ص: 30.

هذه الفترة الحرجة الحرية للابن والبنت، فأصبح الابن متعلما في مقابل أب أميّ، يمكن أن يقرأ له الرسائل والمناشير.. كما يمكن للبنت أن تساهم في إعالة أهلها.. والعقدة هنا أن (الأب) والذي كان يمثل السلطة المطلقة على أسرته، أصبح غير قادر على استيعاب هذه التغيرات التي تجعل للابن ومثله البنت شخصية مستقلة بعد أن كانت تابعة، وبالتالي حرية مستقلة أيضا.

إن هذه المعطيات الجديدة أدت إلى تغير مفهوم الفرد، فلقد أصبح عنصرا فاعلا، أصبح يطالب بمكانته في الأسرة التي يساهم فيها بعلمه وعمله، ومن ثم يطالب بالتصرف اللامشروط فيما هو ملك له، ولعل هذا ما أدى إلى تعالي صيحات المطالبة بتحرير المرأة والاعتراف بشخصيتها المستقلة، وكذلك تحرير الابن من تعسف العائلة، والتلميذ من قساوة المعلم التقليدي، والصانع من استغلال رب المصنع[1]، وهكذا توسعت المطالبة بالاستقلالية بشتى صورها، ولعل هذا التحرر هو ما طالب به المصلحون، تحرير الفرد مع المحافظة على المشاركة الفعالة في المجتمع والمسؤولية على الفعل، وهو تحرر بخلاف ما عرف سابقا من السعي إلى تحرير الوجدان كما عند الصوفي مثلا، بل إنه تحرر واقعي عملي.

إن هذا السعي من الدولة لتغيير بنية المجتمع في ظل التطورات الجديدة والمساعي الاستعمارية، والذي كان بهدف حماية الأفراد عن طريق محو الحواجز بين بُنى المجتمع، لم يحد من التوسع الاستعماري الذي كان في طريق السيطرة الكاملة شيئا فشيئا.

وللإشارة فإن أوروبا كانت قد عرفت تطورا مماثلا مثلما حدث في الدولة الإسلامية مع بداية الاحتلال، فأوروبا مع بداية العصر الحديث عرفت ظروفا مماثلة ومعقدة من تلك التي حدثت عندنا، فلقد كان الخطر محدقا بها من جراء التوسع العثماني الذي اكتسح بلاد البقان، حيث عملت أوروبا على تقوية السلطة المركزية بمحاولة القضاء على الجماعات المحلية وإضعافها[2].

نتيجة لكل ما سبق، يمكن القول أنه في هذه الفترة ما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، بدأت بوادر نزعة للحرية تظهر أو تطفو إلى سطح المنظومة المعرفية العربية، كلمة ومفهوما، وحتى رغبة في الممارسة، على عكس ما ادعى المستشرقون كما ذكرنا أعلاه، فلقد غزت الشعارات المطالبة بالتحرر مجالات

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الحرية: ص: 32.

[2] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 32.

واسعة؛ إذ بدا الصانع بالمطالبة بالتحرر من ربقة المعلم أو الحنطة التي لم تعد الظروف مناسبة لوجودها، والمطالبة بتحرير المرأة، وتحرير التلميذ من تعسف المناهج القديمة، تحرير الذهن من الخرافات، تحري العرب من الأجانب، تحرير العرب من تعسف وقهر الأتراك[1]، وبذلك أصبحت البداية باستعمال الكلمة في كل مناسبة بعدما كانت غائبة عن الاستعمال في المجتمع التقليدي، وحتى لو كانت قد استعملت فلم تكن بوعي، إن المهم هنا ليس استعمال الكلمة في التداول اليومي ولكن الأهم من ذلك لدينا جميعا –ولدى العروي على وجه خاص– أن هذه الظروف خلقت ما يسمى بـ (الشخصية) والتي أصبحت تحس بالحدود الموضوعة لها، أو القوانين المفروضة عليها، والتي جعلتها في حاجة للتفكير في الحرية.

لا ننكر أن هذا التصور كان موجودا في الدولة التقليدية والذي سماه العروي –طوبى الحرية– ولكن في ظل الظروف الجديدة، الدولة الحديثة أصبح من الضروري التفكير فيها ولكن بشكل مختلف، هذا التفكير والشعور بالحاجة إليها أدى إلى توفير الجو المناسب لضرورة استعمال الكلمة. حيث فتحت الأبواب واسعة من أجل استعمالها وانتشارها[2].

ومن خلال ما سبق يحدد مفهوم الحرية لدى العروي بالحرية المغلوطة التي لم يوفق العربي في استيعابها كما صاغها الفكر الأوروبي خاصة ليبيرالية القرن التاسع عشر، لم تأخذ منحى الفرد الذي يتمتع بفكر تحرري يخدم المنظومة الأكبر وهي الدولة، بل أخذت صورتين؛ تمثلت الأولى في شكل الانقياد الخاضع لمتلازمة الخوف والاستبداد ولم يتكمن العربي من التخلص من هذا الشعور الذي أصبح جزء من كيانه يتوارثه عبر الأجيال وهذا ما عبر عنه العروي بمتلازمة الخوف والاستبداد في ديوان السياسة حيث يقول: "العنف يزرع الرعب والرعب يؤدي إلى الخضوع والانقياد. هناك علاقة عضوية، قائمة ودائمة، بين الخوف والاستبداد"[3].

يصفها بالعلاقة الوثيقة في حقل السياسة، فالتاريخ يبرزها، والظرف يعللها والملاحظة اليومية تؤكدها، فالعلاقة بديهية إذ تربط بين مفهومين يحملان الصفة نفسها، الاستبداد هو السياسة بدون قناع والخوف هو أول

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 33.

[2] – المصدر نفسه. ص: 34.

[3] – عبد الله العروي. من ديوان السياسة. ص: 12.

نزعة نفسانية، الاستبداد يمثل لب السياسة إلى حد أنه ينفيها، فهو بهذا المعنى تمامها وكمالها، والخوف هو الشعور الذي يقضي على كل ما سواه بل يستولي على النفس إلى حد الإفناء، النفس الخائفة هي نفس مشطونة[1].

من المعروف أن الاستبداد بمعناه الاشتقاقي، هو الانفراد بالسلطة وعدم مشاركتها، انفراد بالأمر، بالكلمة، بالثروات.. بهذا المعنى الاستبداد ملازم للسياسة أيا كان النظام، والخوف ملازم لكل نشاط سياسي فردي أيا كان مظهره، الخضوع، الطاعة، الانقياد، القناعة، الإنصاف.. كل ذلك يتضمن قدرا من الخوف، بل النزعات المضادة كالعصيان، التعدي، الحقد، الحسد.. قد تنم هي الأخرى عن خوف دفين، حاصل أو مرتقب[2]، ولقد وضح صاحب كتاب أزمة العصر العلاقة بين مفهوم الحرية ومعنى الاستبداد، بحيث إنها أخذت في مواطن كثيرة مجرد هروب للحماية من تسلط الحكام[3]، الجدير بالذكر أن ثنائية الخوف والاستبداد متلازمة السياسة وهي المستوى الأصلي لها، والسياسة في منشئها هذا تحمل معنى خاصا محددا، غير ما يعنيه اللفظ لاحقا[4].

بالإضافة إلى هذه المفارقة، يؤكد العروي على أن هدف السياسة دائما وبلا شك هو خلق الحاجة لدى الناس، (سياسة التجويع) فيما يتعلق برفع الأسعار، بناء على ما يتبعه الحاكم أو السلطان من مبادئ حيث أن " أول نصيحة يتلقاها الحاكم التقليدي، وهو بالتعريف مستبد، هي: المسغبة جيش من جيوش السلطان، أو بالعامية: جوع كلبك يتبعك"[5].

والأهم من هذا أن كل الدعوات الإصلاحية كانت نابعة من الهم نفسه، أهم شعاراتها دعوة الحكام إلى إظهار حسن النية للجماهير وعدم خذلانهم، وألا تكون سياسة التجويع شعارهم ومبتغاهم، ذلك أن الحاجة طبيعية أو مفتعلة قابعة دائما في خفاء السياسة، فلا سياسة مع الوفرة كما أنه لا سياسة مع القناعة. هذه سابقة وتلك لاحقة[6].

---

[1] – عبد الله العروي. من ديوان السياسة. ص: 12- 13.

[2] – المصدر نفسه. ص: 13.

[3] – محمد حسين. أزمة العصر. ص: 115.

[4] – عبد الله العروي. من ديوان السياسة. ص: 13.

[5] – المصدر نفسه. ص: 19.

[6] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 20.

إن الحركات التحررية في العالم العربي كانت إصلاحية لا فكرية، بمعنى لا فلسفية منبثقة من روح المجتمع العربي وخصوصيته، لذلك نجدها في الغالب مجرد مفاهيم مستعارة من المعاجم والقواميس أو الاستعمال دون أدنى اهتمام بمرجعياتها، والأكيد أن المشكلة في المفاهيم المعربة من الأوروبية أو حتى العربية الإسلامية، هو عدم الاهتمام بتطورها الفكري أو الاجتماعي، والتي نشأت أساسا وتبلورت في مجتمع من المجتمعات نتيجة ضرورة ما، فمفهوم الحرية في المجتمع الأوروبي مثلا خاصة مع عصر النهضة والأنوار كانت له تطورات ومراحل رأيناها أعلاه، ولقد كانت هذه التطورات بالموازاة مع تبلور الفردانية، ولا نختلف هنا مع العروي[1] عندما يؤكد أن الحركات الإصلاحية العربية والتي كانت غايتها البحث عن الحرية، وجدت أمامها منظومة فكرية متماسكة هي التصور الليبرالي، ولكنها عملت على استعارة تحليلات ليبرالية غربية تزكيها بأخرى فقهية سنية أو حتى كلامية اعتزالية ولا تأبه إن زادت عليها من التصورات الفلسفية الاستشراقية، فبقيت بذلك مجرد حركات إصلاحية سطحية غير آبهة لما مر به المفهوم من مراحل وسقطات ونهضة في التاريخي الأوروبي حتى وصل إلى نسخته المكتملة.

ومن دون شك أن استعارة المفاهيم بهذه الطريقة، والأخطر من هذا المزج غير المنطقي بين المجالات الفكرية والثقافية وحتى العقائدية أدى بنا إلى منزلقات خطيرة ونتائج أقل ما يقال عنها فاشلة، نتيجة استعارة سطحية لا نظرة عميقة فيها، وبالمقابل شكلت المفاهيم في بيئتها الغربية مفاهيم خلقتها الضرورات الاجتماعية، فأصبحت منظومة فكرية متجانسة حول مفهوم الحرية عندهم، فأقل ما ميزها هو التطابق بين الضرورة الاجتماعية والغاية المرجوة منها، ولعلنا بهذا نعود إلى نقطة البدء وهي إصرار العروي على ضرورة (الاستيعاب) لا النقل غير الواعي، الاستيعاب بمعنى فهم الدرس جيدا، والأهم من هذا (الوعي) بتاريخنا وتاريخ الآخر الأوروبي، وقراءة وتحليل مراحل تطور المفاهيم وتبلورها والضرورة التي كانت وراء السعي للحرية وفهم معنى الفرد.

مم لا شك فيه أن العروي –وعلى عكس ما فهم– لم يكن يقصد بضغط الزمان القفز على تاريخ المفاهيم، ولكنه لخصها في عبارة واحدة وهي (الاستيعاب) بمعنى الفهم والقراءة الجيدة ثم (التبني)، تبني المفاهيم مع الوعي بتاريخيها، ولكن وللأسف قوبلت دعوته هذه إما بالرفض المطلق والانكباب على الذات، أو فوضى فكرية نتيجة النقل غير الواعي للمفاهيم والأفكار في غير تناسق أو وعي حقيقي بها أو بجذورها. نقول فقط أن كلمة

[1] – ينظر: عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ص: 36.

حرية لا يمكن نقلها منفصلة بل إنه من الضروري استحضار المنظومة الفكرية لليبيرالية بأكملها ووفق مراحلها الأربع وقد تحدثنا عنها سابقا*، إذ يجب التعرف على جميع تطورات الحرية من بدايتها. ثم نحدد أي ليبرالية اعتمدنا، فلا نجد مفكرا عربيا واحدا يتحدث في هذه التفاصيل الهامة، إذ نجد أن ما يميز الليبرالية العربية جملة من التناقضات الفكرية، فالمفكرون العرب لم تكن مساءلتهم للمفهوم مساءلة نقدية فلسفية بل كانت صورة ظرفية واتخذوها شعارا فقط لأنها توافقت مع تطلعاتهم.

وعلى سبيل الختم، فإن غاية العروي من هذا الطرح هو الإعلان الصريح والرفض القاطع للحرية الوجدانية، أو طوبى الحرية التي ميزت المجتمع الإسلامي بجميع صورها، والأهم من هذا هو التنبيه إلى ضرورة نقل المفاهيم والوعي بالمنطلقات الفكرية والفلسفية والتاريخية لها، وعدم تبنيها كشعارات مفرغة من محتواها الفلسفي، إن هذا من دون شك ما كان يقصد به باستيعاب مكتسبات العقل الحديث، وبكل أسف هذا ما افتقدناه ولازلنا نفتقده، فعمليات النقل العشوائية، ثم محاولة المزج السطحي بين مفاهيم ذات خصوصية غربية وتصورات عربية إسلامية، هو أساس المشكلة التي وجب التخلص منها عند مفكرينا ولقد تجسدت هذه المشكلات وحللها العروي بعمق في نماذج فكرية سابقة مثل محمد عبده في كلاميته وأحمد لطفي السيد في منظروه الليبرالي.

نقول هنا فقط، أن منهج العروي في تبني الليبرالية، ومحاولة إيجاد نسخة عربية لها، هو مسعاه في أن يبلور المفهوم في علاقته بالفردانية والدولة، وكذلك المجتمع، وشرطه لتحقيق ذلك تجاوز الموروث الفكري العربي، ولعل هذه مشكلته في مفهوم الحرية، فإنه لم يولي اهتماما وقطع مع المفكرين العرب القدامى جملة وتفصيلا ولم يأبه حتى لمن وصفوا بالمفكرين العقلانيين كابن رشد مثلا والذي يعتبر رمزا للفكر العقلاني في الحرية، والذي يمكن اعتباره مدخلا لتحليل الراهن العربي كما يمكن اعتماده كمرجعية نابعة من التراث والخصوصية العربية وهذا هو مبتغانا، أن تكون المفاهيم نابعة من خصوصيتنا وتتماشى معها، فالعروي عمل على القطيعة الابستيمية النهائية مع الثقافة والموروث، والاتجاه إلى الليبرالية الغربية داعيا إلى ضرورة استيعابها وتبنيها، وذلك رغبة منه في إسقاطها على المنظومة الفكرية العربية، فكانت النتيجة بذلك أزمة منهجية حادة نتيجة عدم التوافق بين مفهوم غربي جاهز وبين عدم القدرة على مطابقته مع الواقع الاجتماعي العربي.

* – نقصد بها: مرحلة التكوين، مرحلة الاكتمال، مرحلة الاستقلال، مرحلة التقوقع.

ت- العقل والعقلانية Rationalité

يندرج مفهوم العقل لدى العروي ضمن مفهوم الحداثة فهو المقوم الثالث بعد الفردانية والحرية، ولقد جعلها العروي أسسا لتحقق التاريخانية بمفهومها الجديد لديه، كما أنها المقومات الأساسية لمفهوم التقدم، فلقد "غدا العقل الحسابي والنقدي هو معيار كل معرفة ومرجعها الحاسم"[1].

ومنذ البداية يؤكد العروي أن العقل عنده مرادف للفعل، ولقد خصص له مصنفا بأكمله وهو **مفهوم العقل مقالة في المفارقات**، وينفي ومنذ الوهلة الأولى أن لا شأن له بالمفهوم في حد ذاته، فمصنف مفهوم العقل غير ما يوحي به العنوان، فهو لم يعن باستقصاء مصطلح ومفهوم العقل ولكنه مقالة في المفارقات، أو بالأحرى مفارقتين؛ مفارقة محمد عبده الكلامية ومفارقة ابن خلدون في العقل التجريبي أو العملي.

قدم العروي مقالته في المفارقات ليوضح كيف أن العقل في الثقافة الغربية بدا مرادفا للفعل أو العمل في جميع المجالات وعلى مستوى التطبيق، أما في الثقافة العربية فقد بقي حبيس النظر والفكر، خاصة الفكر الكلامي والذي شكل أهم العوائق التي أبقته عقلا للاسم بدلا للفعل، وهذا ما فسره العروي بالاعتقاد السائد بأن ثمة فوق كل عقل هناك عقل أعلى وهو المطلق أو اليقين، وبهذا يكون المجال معدما لإعمال أي نوع من الفحص أو التأمل أو الحيرة والشك [2]، فهنا يكون اليقين حاصلا قبل النظر، والعقل بهذا تأويل بمعنى عود إلى الأول وإلى النص[3]، ومن ثم فلقد عملت هذه الأسباب على تثبيط نشاط العقل في الثقافة العربية الإسلامية بحسبه، واستحالة تحوله من ثقافة القول إلى ثقافة الفعل.

ولقد رأينا في مفارقة محمد عبده كيف أن فلسفته تأسست على الجدل اللامتناهي بين الأنا والآخر، حيث ظل هذا الجدل قائما على أساس عداء كل منهما للآخر، من منطلق أن الآخر يتخذ دائما صورة الظالم المستبد، في مقابل الأنا التي لم تعد تميزها غير النظرة الدونية واحتقار الذات، وهذا كله –بحسب وعي الشيخ– نتيجة حتمية للأزمات التي تتابعت على دولة المسلمين منذ سقوط بغداد وحتى اليوم، فلقد بقي هاجس الشيخ منحصرا في مفارقة أخرى هي المفارقة التي صاغها في سؤال النهضة: لماذا تأخر المسلمون؟ أو ما بال حضارة

[1] – محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. الحداثة. ط3. دار توبقال. الدار البيضاء. 2008. ص: 05.

[2] – عبد الله العروي. مفهوم العقل. مقالة في المفارقات. ص 360.

[3] – المصدر نفسه. 359.

الإسلام تتراجع وتتقدم في المقابل حضارة الغرب؟ ولم ينتج عن هذا سوى أن بقي العقل العربي الإسلامي حبيس الوهم والطوبى، وهذا ما شكل أهم عوائق التحديث لدينا.

يؤكد العروي أن العقل العربي ظل وما يزال عقلا فرديا تأمليا، فلم يكن بإمكانه أن يتجاوز كونه مفهوما نظريا محضا[1]، الأمر الذي جعله قاصرا على أن يكون عقلا عمليا ويفرض نفسه في تطوير مجالات الواقع المعيش كالأنشطة الصناعية والتربية والتعليم والصحة وغيرها من المجالات الحيوية[2].

إن البديل المعرفي الذي يقدمه العروي لتجاوز هذا القصور هو ضرورة القطيعة الابستيمية مع التراث كما رأينا سابقا، إذ لا سبيل إلى تحقيق هذا التجاوز إلا بامتلاك بداهة جديدة كما يسميها، هذه البداهة التي لا يمكن أن تتحقق إلا بالقفز فوق الحاجز المعرفي والذي أطلق عليه أيضا تراكم المعلومات التقليدية، فالنقد الجزئي فيها غير مقبول أبدا بل الحل الوحيد هو ما يعبر عنه في كلمة واحدة بـ طي الصفحة[3].

فالقطيعة التي يتصورها العروي ويدعو إليها هي قطيعة مع المنهج التراثي فبحسب رأيه "إذا بقي الباحث أو تجاهل ضرورة القطيعة أصبحت جهوده تحقيقية تافهة"[4]، والمهم أن نذكر هنا أن العروي في قطيعته هذه يستعير مفاهيم غربية وينطلق منها ومن ثم يكون قد حكم على التراث من مفاهيم غير نابعة من ثقافته نفسها مبررا ذلك بأن من يعيش في هذا الزمان لابد عليه أن يتصرف بمنطق هذا الزمان، وبحسب رأيه فإن الصلة مع التراث هي خروج عن منطق الحاضر والواقع إلى واقع آخر أقل من نقول عنه أنه من الخيال والطوبى.

تتأسس دعوته للقطيعة أيضا على مبدأ القصور الذي ميز مفاهيم الثقافة العربية الإسلامية وعدم اكتمالها في التحليل ويتضح ذلك في قوله: "لا نستطيع إذن في حدود ثقافتنا التقليدية أن نقول شيئا مفيدا على مستوى علم المفاهيم العام، في حين أن غيرنا المشارك في نشأة ذلك العلم يستطيع أن يقول شيئا مفيدا عنا"[5]، إن سعي العروي هذا والمتمثل في ضرورة مقاربة التراث العربي الإسلامي في ضوء مفاهيم ذات مصدر غريب تماما عنه هو

[1] – عبد الله العروي. مفهوم العقل. مقالة في المفارقات. ص: 358.
[2] – المصدر نفسه. 364.
[3] – المصدر نفسه. ص: 10.
[4] – المصدر نفسه. ص: 11.
[5] – المصدر نفسه. ص: 16.

أكبر مشكلة وقع فيها، فشتان بين هذا التراث وبين فكر الحداثة، وهي المفارقة التي أطلق عليها بالعقل الحداثي في مقابل اللاعقل التراثي والتي يقصد منها التسليم بالانقطاع والتحلي بروح الحداثة ومقوماتها، فتكون دعوى العروي بذلك ناقصة رغم مبرراته، فهي بالمعنى البسيط دعوة للتبعية والانخراط في المجال النظري للآخر.

أما المفارقة الثانية في **مفهوم العقل** فهي إشكالية العقل التجريبي لدى عبد الرحمن ابن خلدون في مشروعه للعمران، حيث أراد من خلاله مجاوزة العقل الكلامي والذي كان مسيطرا على الفكر العربي الإسلامي ولفترة طويلة من الزمن، لكن وعلى الرغم من مسعاه الجاد إلا أن العروي يبدي موقفا بعكس ما نتصوره نحن في موقفنا من ابن خلدون في هذه المسألة بالتحديد.

من الواضح أن ابن خلدون في حديثه عن العقل التجريبي المرتبط دائما بهدف عمله، ينتقد علم الكلام كما أنه ينظر للشرع من جانب المصلحة، فالعقل الخلدوني ليس العقل المطلق كما عند من سبقوه بل العمران، ولكن وبالرغم من أصالة فكر ابن خلدون إلا أن مفارقته كانت في الفكر أيضا. فلقد شهد انحطاط وجمود الدولة ولكنه سلم بالأمر، وسلم بأن النهوض غير ممكن إلا بمعجزة، أي أنه لم ير الضرورة في الإصلاح، فبعكس محمد عبده الذي كان يؤكد أن جمود المسلمين علة تزول، يجزم ابن خلدون من جهته أن جمود المسلمين علة لن تزول، لقد أبدل ابن خلدون العقل التجريدي بالعقل التجريبي لكنه توقف عند هذا الحد ولم يطور العقل التجريبي إلى عقل سلوكي وهذا مكمن اعتراض العروي على مشروعه وموضع القصور في نظريته للعمران.

من المهم أن نؤكد في هذا الموضع أن العقل الذي يقصده العروي في مشروعه التحديثي هو ما يقابل مفهوم العقلانية في الفكر الغربي، والعقل عنده عقلان: عقل المطلق وعقل الواقعات:

- الأول يهم الفكر وحده، وهدفه النظر في شروط التناسق والاتساق.
- والثاني يهم السلوك المجسد في فعل، وهدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة.

إن ما يهم العروي في مشروعه التحديثي هو النمط الثاني من العقل، أو عقل الواقعات، لذلك يدعو وبشدة إلى ضرورة (الحسم) فكل الثقافات حسمت أمرها ولقد حان الوقت ان نحسم نحن أمرنا أيضا، ولن يتأتى ذلك إلا بضرورة الانطلاق من الفعل والخضوع لمنطقه.

4- الماركسية التاريخانية Marxisme Historique

وفي المستوى الثاني يركز العروي على بديل معرفي آخر لتجاوز التأخر التاريخي، وهو ما سماه بالماركسية الموضوعية، أو الماركسية التاريخانية، فالتحليل الماركسي الذي يدعو إلى تمثله وإعادة بلورته تماشيا مع الراهن العربي، هو اعتبار أن التحليل الماركسي هذا يحيي تاريخانية ماركس ويُعَوِّد المفكرين العرب على مقولة المستقبل المكتمل[1].

يؤكد العروي على أن مثقف العالم الثالث والمعني هنا بإحداث ثورة ثقافية من شأنها زعزعة القيم البالية المتوارثة والضاربة في أعماق المجتمع، والمرسخة للفوات الحضاري الذي نقبع فيه، مهمة هذا المثقف صعبة وشاقة لأن عليه أن يكون واعيا أولا بوضعه الثقافي المتأخر، فلابد له أن يجد حلا لمعضلته، والحل الأمثل يراه العروي مباشرة ودون أدنى نقاش في كارل ماركس، ولكن يجب أن نحدد، فالعروي لا يقصد ماركس الأيديولوجي التاريخي الذي انطلق من واقع ألمانيا المتأخرة ووضع فلسفة تخلصها من تأخرها، ولكنه ماركس من نوع خاص، ويجب أن يُقرأ بطريقة خاصة، ويُؤول بكيفية خاصة أيضا، فلا حاجة لمثقف يعيش في مجتمع متخلف أن يعتمد منطق ماركس التاريخي في تحليل النظام الرأسمالي[2]، فالماركسية التي يراهن عليها العروي هي إذن ماركسية من نوع خاص، صاغها من منظوره تماشيا مع واقع متخلف، حيث يسميها بالماركسية الموضوعية، أو الماركسية التاريخانية، فهي عنده دليل للعمل والممارسة؛ تتيح تجاوز ثقافة القول عندنا، كما تعطي الفرصة للمثقف بأن ينخرط في الكونية والشمولية والإنسانية متجاوزا الخصوصية والأصالة التي أصبحت مترسخة في الفكر العربي متجذرة فيه.

فبحسب العروي، فلقد حان الوقت للنقد الجذري لأوضاعنا والأهم من هذا طريقة تفكيرنا، وطريقة حل مشكلاتنا منذ النهضة وحتى اليوم، فالنقد كما رأينا أساس الفكر التاريخي، حيث يجب أن يكون هذا النقد في ظل أهم مدرسة في رأيه وهي الماركسية الموضوعية، ويقصد بذلك ماركسية ما قبل مرحلة 1848م مرحلة ألمانيا المتأخرة، فماركسية هذه المرحلة تحديدا هي المتضمنة لـ (نظرية التخلف) في مفهومها التاريخاني[3]، وبهذه الطريقة فقط يمكن مقابلة واقعنا المتأخر بالنسبة للعالم، بألمانيا المتأخرة بالنسبة للعالم الحديث آنذاك، والسير في النهج ذاته.

---

[1] – ينظر: عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. ص: 149.

[2] – ينظر: العرب والفكر التاريخي. ص: 171 وما بعدها.

[3] – ينظر: المصدر نفسه. ص: 183.

إن الدافع الجوهري الذي دفع بالعروي إلى تبني الماركسية هو فشل المشاريع النهضوية الإصلاحية، لأهم أنماط الوعي في صيغتيها السلفية (محمد عبده) أو التوفيقية الليبيرالية (لطفي السيد) حيث لم تزد الواقع إلا تخلفا، فلم يجد العروي إلا الماركسية حلا لا مناص منه، يجيبنا العروي عن سبب تبنيه للماركسية قبل أن نسأله، فيقول: "الواقع أنه لا يوجد نظام فكري يستجيب استجابة كاملة للشروط المذكورة آنفا سوى الماركسية، تستوعب التاريخ كله، تبرر خصائص كل أمة وترسم للجميع صورة مستقبل ليس وقفا على أحد"[1].

من دون شك فإن العروي يرى في الماركسية بديلا أيديولوجيا لتحقيق التقدم في العالم العربي المتخلف، فهي الحل الإنساني لكل تأخر تاريخي، وكما يصفها روجيه غارودي[*] عندما صرح بأن المهمة الجوهرية للاشتراكية تكمن في الإمكانية الواقعية التي تقدمها للإنسان حتى يصير إنسانا خلاقا، كما ذكر في كتابه كارل ماركس: "أن تكون ماركسيا لا يعني أن تردد في القرن العشرين ما قاله ماركس في القرن التاسع عشر، بل أن تستعمل أسلوب ماركس في حل مشاكلنا، كما حل هو مشاكل عصره"[2].

أ- الممارسة العملية: Praxis

بناء على ما سبق، يتلخص منهج العروي في تبني ماركسية ماركس النافع، في ضرورة الاعتماد على جدلية البنى ومنهج البراكسيس أو الممارسة العملية في حل مشكلاتنا وتجاوز المنطق الكلامي المتجذر في عقليتنا والمسيطر على واقعنا، إذ حان الوقت لاستبدال ثقافة القول بثقافة الفعل التي تنص عليها الماركسية. وإذا كان ماركس الذي انتقد النظام الرأسمالي يستهوي الغرب حيث أصبح كتابه رأس المال في ذلك الوقت إنجيل العصر إذ حقق مبيعات خيالية، فإن ماركس الناقد للتأخر التاريخي، يستهوي بالدرجة الأولى مثقف العالم الثالث لأنه ببساطة يستجيب لهواجسه[3].

---

[1] – عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 175.

[*] – روجيه غارودي 1913-2012م. فيلسوف وكاتب فرنسي.

[2] – مجموعة من المؤلفين. الماركسية الغربية وما بعدها. إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي. تقديم: أم الزين بن شيخة المسكيني. منشورات الاختلاف. 2014 ص: 167.

[3] – ينظر: عزيز العظمة. بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ. ضمن محاورة فكر عبد الله العروي. بسام الكردي. ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2000. ص: 52 وما بعدها.

وفي هذا الصدد يقول العروي: "أتحدث عن ماركس الأيديولوجيا الألمانية، وليس مؤلف الرأسمال، أي ذاك الذي يؤكد أن ألمانيا في حالة تأخر مرحلي، بدرجة ومستوى، مقارنة بالنهضة الأوروبية خاصة في فرنسا وبريطانيا وهو الأمر الذي دفع بألمانيا للنظر في أسباب تأخرها والشروع في وضع نظام يسمح لها باستدراك واقعي لتخلفها استنادا لدعوة ماركس الذي يقتضي بوضع برنامج لاستدراك تأخرها انطلاقا من فهم أسباب تأخرها[1]، ومن ثم فالعروي يرى في كارل ماركس سبيلا –يمكن أن يجزم بأنه الوحيد– الذي يجب الاعتماد عليه لتجاوز التأخر، وذلك فقط لأنه مر بالظروف نفسها التي يمر بها العالم العربي الآن، من خلال اعتماده على ثقافة العمل أو البراكسيس كما ذكرنا.

لقد جاء إصرار العروي على ثقافة الفعل أو العمل التي تنص عليها أيديولوجيا ماركس في رأس المال وحتى في كتابه الأيديولوجية الألمانية، قلت جاء إصراره ردا على ثقافة القول عندنا، أو المنهج الكلامي الذي يميز الوعي السلفي بخاصة، حيث انتقد منهج (الشيخ) بشدة، فهو غارق في كلاميته لا يفسر الأمور إلا بالعودة للنص، معتمدا على النقل، حيث لم تكن له أدنى محاولة تطبيقية على أرض الميدان، كيف لا وهو مازال ينظر إلى حاضر اليوم بوعي متخلف، يعيش في زمن ويفكر بمنطق زمن آخر، ليس هذا وحسب بل إن من يدعي أن له مشروعا إصلاحيا يتجاوز الذهنية القديمة ويعيش على خطى الغرب المتقدم، فنجده غارقا في تبعيته أيضا، منفصلا عن واقعه، يعيش بجسده في واقع متخلف وبوعي غير وعيه، وعي الغرب المتقدم، ليكون بذلك غارقا في تبعيته ومأساته أعمق من مأساة السلفي.

إن هذا الواقع لم يزد العروي إلا حماسا لـ ماركس النافع، أو ماركس الموضوعي، ولكن نجد أنفسنا هنا أمام تساؤل ملح: ماذا يقصد العروي بـ ماركس الموضوعي؟ وما الفرق بينه وبين ماركس الأيديولوجي؟ يجيبنا العروي وبثقة أكبر حينما يرى في الماركسية الخطاب الإنساني الكوني الذي يهدف إلى تخليص البشر من الظلم والاستبداد والاستغلال البشري وتحقيق الكرامة الإنسانية، بأي طريقة كانت، ولا يستثني الثورات الدموية إن لزم الأمر، يركز فيها ماركس تحديدا على البروليتاريا التي تسعى إلى فهم واقعها والانتصار عليه، وتحقيق غايتها الكبرى وهي بناء مجتمع لا طبقي؛ بمعنى جعل المجتمع طبقة واحدة تتمتع بالحقوق نفسها، في الكرامة والإنسانية ومستوى المعيشة

[1] – ينظر: عبد الله العروي. الأعمال الكاملة النقدية. بين الفلسفة والتاريخ. ط1. تر/عبد السلام بنعبد العالي. المركز الثقافي للكتاب. الدار البيضاء. 2020.

على أرض الواقع، فماركس لم يكن هدفه التنظير فقط، ولكن كان هدفه عمليا أراد تطبيقه على أرض الواقع. ولقد حقق نتائج مبهرة في هذا المجال بداية بألمانيا المتأخرة، وصولا إلى كل بقعة في العالم انتهجت نهجه هذا.

وفي ذلك يؤكد العروي قائلا: "قلت إن ماركس النافع هو ملخص ومؤول ومنظر الفكر الأوروبي العام، الذي يمثل الحداثة بكل مظاهرها، الأفضل لنا، نحن العرب، في وضعنا الثقافي الحالي أن نأخذ عن ماركس معلما ومرشدا نحو العلم والثقافة من أن نأخذه كزعيم سياسي، دعوت إلى حسن استعمال لأغراض قومية تحررية، ولهذا استعملت عبارة الماركسية الموضوعية، بمعنى الوضعية الهادفة"[1]، والأهم من هذا فإن العروي يصفها بالموضوعية لأن لها القابلية والمرونة الكافية لأن تعوض نموذجا أيديولوجيا بآخر؛ بمعنى أن لها قابلية التموضع في أي نقطة من العالم على أن تكون متأخرة تصبو إلى التقدم.

ليس هذا وحسب، بل إن العروي يؤكد أن كارل ماركس كان قد أنصف الشرق عندما قال بأن الغرب المستعمر وأوروبا تحديدا كنظام رأسمالي قد نهب خيرات الشرق ليكون قويا، حيث لم يكن بإمكانه تأسيس قاعدة اقتصادية قوية لولا سياسة السلب والنهب التي انتهجها حيال الشرق المستضعف. والمهم في المسألة كلها أن كارل ماركس نفسه قد كان موضوعيا عندما نزع عن التجربة الألمانية خصوصيتها وقوميتها وجعل التجربة تبدو كونية صالحة لأي بقعة متأخرة في العالم، فهو يبحث بشكل مباشر في الحلول العملية لتجاوز التأخر فهو يقدم الحل الثوري لكافة البشرية، وهنا فقط يصف العروي حال الشيخ (السلفي) الذي قضى حياته يحاول الإجابة على سؤال كان محور فكره وانشغاله الأكبر، وهو ما سمي بسؤال النهضة —عند الشيخ محمد عبده– حيث قضى حياته يحاول الإجابة عليه، كما انشغل به مفكرون كثر من بعده، فالعروي هنا يقر أن لا جدوى من هذا السؤال أصلا ولا جدوى أيضا من محاولة الإجابة عليه، فمعرفة من تقدم عن من، لا فائدة منها، بل إن الفائدة هي —كما يقول– أن "لا داعي إذن لان نقارن التاريخين الغربي والعربي فصلا فصلا، عهدا عهدا، فنشعر في كل مرة بالإحباط واليأس عندما نرى وفرة ما عند غيرنا وندرة ما عندنا، يكفي أن نتوقف عند ذلك المنعطف حين مال الغرب، صدفة واتقانا إلى جهة فوجد نفسه على رأس طريق معبدة، فيما مال الشرق العربي إلى جهة أخرى فتاه

[1] – ينظر: سعيد بسعيد. النقد الأيديولوجي وتحديث العقل العربي. ضمن محاورة فكر عبد الله العروي لبسام الكردي. ص: 152-153.

في معارج رملية قاحلة"[1]، فالعبرة في البحث عن الحلول العملية اقتداء بمسيرة الدول المتقدمة، لا أن نبقى في حلقة مفرغة مفادها التغني بالأسلاف والبحث عن مجد العرب الضائع.

إن مركز تفكير العروي هنا هو ضرورة استلهام التجارب، التجارب الناجحة بطبيعة الحال، ولعل هذا ما اصطلح عليه بضغط الزمان، فالماركسية بالنسبة للمثقف العربي هي أدلوجة، ولكن أي أدلوجة؟ إنها سبيل تجاوز التقليد والقطيعة معه، يجب على المثقف العربي –بحسب العروي– أن ينكب على واقعه ناقدا ومحللا، وفي المقابل يجب أن يستلهم من تجارب أوروبا وثوراتها عبر طريقة ضغط الزمن، والشرط الأساسي في ذلك هو استيعاب الدرس الماركسي والتوصل إلى ماركس يتناسب – والراهن العربي المتأخر، أو بمعنى أصح يريد العروي من استحداث نسخة ماركسية عربية، تعريب الماركسية لا تعريب ما قاله ماركس، فالعروي يهدف إلى ما يشبه ضربا من اللاواقع وهو إعادة قراءة تاريخنا العربي، تحديدا ما كان مهمشا ولم يذكر، فالتاريخ العربي بني أساسا على مركزية الخطاب غير آبه لما يسمى بالهامش على أهميته، فالتاريخانية ومعها الماركسية هدفها إعادة الاعتبار للهامش، فلقد ذكر في كتب التأريخ العربية أهمية الخطابات الهامشية والتي لم يعتد بها في التأريخ، كما ذكرت أهميتها، كخطابات المجانين وبعض العامة الشهود العيان، وخطاب المرأة والسوقيين وغيرهم.. ولم يقتصر التأريخ إلا على خطابات الحكماء والسلاطين والطبقات العليا في المجتمع، وكان في الغالب الأعم منه خاضعا للموالاة والبلاط.

ب– المثقف الثوري: L'intellectuel révolutionnaire

ومن ثم فالعروي يوجه دعوة حاسمة للمثقف العربي (الثوري) المتسلح بقوانين الماركسية أن يعيد قراءة فترات تعد مظلمة في تاريخنا العربي، كقيام الخلافة العباسية وسقوطها، أو انهيار الدولة الفاطمية، كما البحث في المذاهب وطرق انتشارها، ليس هذا وحسب بل وحتى أسرار تجذر الأنماط التعبيرية كالقصائد الطوال وتجذرها في الذائقة العربية حتى أمد بعيد؛ بمعنى البحث في الأسباب والسياقات ونقدها نقدا جذريا كما تنص عليه التاريخانية، وبتعبير أصح نكون بذلك في المنهج الصحيح وهو إخضاع الموروث والتاريخ العربيين للتحليل الماركسي.

وفي فكرة مهمة يؤكد الليبيرالي سلامة موسى أن الماركسية تزداد حياة يوما بعد يوم، لتصبح ضرورة ملحة لحل مشاكل التأخر، والأكثر من هذا أن المثقف لا يمكن أن يكون مثقفا بحق إذا كان يجهل بقوانين الماركسية

[1] – عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. 2011. ص: 179.

ويرفض تطبيقها، ورد في معنى قوله: أن ماركس يزداد قوة بل وحياة بمرور الزمن، فنظرياته تحيا باستمرار في كل نقطة من العالم، فلا يمكن لاحد أن يصف نفسه بانه مثقف إذا كان يجهل الماركسية، فيجب أن يكون عارفا بها حتى وإن كان يكرهها، ذلك أن الأزمة العالمية في صميمها ماركسية، بل إن قيمة الماركسية في فهم السياسة العالمية والاجتماع والأخلاق كبيرة جدا[1].

فبالنسبة لسلامة موسى فالفرق عظيم –كما يقول– بل وعظيم جدا بين من قرأ ماركس ودرس التفسير الاقتصادي للتاريخ، وبين آخر يجهله، لأن الأول امتاز بوعي تاريخي اكتسبه من ماركس بعكس الثاني[2].

ليس هذا وحسب بل إن سلامة موسى في دعوته إلى الماركسية يوافق العروي في إصراره على القطيعة إذا أردنا تجاوز التأخر، يقول: "لا أستطيع ان أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرية العلمية الموضوعية للكون"[3]، ويؤكد هذا الكلام في **تربية سلامة موسى** حيث يقول أن هناك بداهة جديدة ومبادئ في طريقها إلى التشكل في هذا العالم تجعلنا نؤمن بشيء واحد هو أن هذا الكوكب هو وطننا، هو قريتنا التي يجب أن نجوب شوارعها ونعرف أزقتها[4]، ولقد ذكر العروي في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** بأن سلامى موسى يؤمن إيمانا يكاد يكون مطلقا بماركس ونجاعة مشروعه في تجاوز التأخر والانخراط في الشمولية الكونية[5]، فتجربة سلامة موسى نموذجية في هذه المسألة بالنسبة للعروي.

وبذلك يكون من المهم أن نجيب في هذا الموضع على السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح وهو: ما العلاقة، أو ما الفرق بين الماركسية الموضوعية والماركسية التاريخانية؟ أو كيف تصبح الماركسية الموضوعية لدى العروي ماركسية تاريخانية؟

يؤكد العروي أن فلسفة ماركس تاريخانية بامتياز[6]، كما أنه يعترف صراحة –في العرب والفكر التاريخي– بالعلائق الحميمية بين تاريخانيته وبين الماركسية، ورغم كثير من الانتقادات الموجهة إليه، يصرح بأن الماركسية التي

---

[1] – سلامة موسى. تربية سلامة موسى. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. 2012. ص: 83.

[2] – المرجع نفسه. ص: 84.

[3] – سلامة موسى. ماهي النهضة: ص: 108.

[4] – ينظر: سلامة موسى. تربية سلامة موسى. ص: 124.

[5] – عبد الله العروي. الأيديولوجية العربية المعاصرة. ص: 173.

[6] – ينظر: عبد المجيد قدوري وآخرون. الحداثة وأسئلة التاريخ. ص: 52.

حاول وصف خطوطها العريضة ماهي إلا ماركسية تاريخانية إن لم تكن تاريخانية ماركسية (...) كما ان اعتبار العمل السياسي كمحور للفكر النظري، ومنطق المنفعة، واختيار الماركسية على أنها بيداغوجية توضيحية تقرب لأفهام غير أوروبية تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي... هي المكونة للنزعة التاريخانية[1].

يتعين من خلال هذا النص بأن ماركسية العروي مدرسة الفكر التاريخي، وذلك لأنه ينفي أن يكون الحل للتأخر التاريخي الحاصل، موجودا لا في ليبيرالية لطفي السيد ولا في سلفية محمد عبده، ولا حتى في تقنية سلامة موسى، فالحل الأمثل في الماركسية وحدها، إن التاريخ الحافل بتجارب البشر يعطي دروسا وعبرا على مر الزمان يمكن أن تستفيد منها البشرية تباعا، وتتلمذ بذلك على يد التاريخ، نجد العروي يقول: "إن الماركسية بالنسبة للعرب هي مدرسة الفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة، بدونه تغرق كل فكرة في بحر الحاضر الدائم أي ترجع إلى أرضية الفكر السلفي"[2].

فمشكلة الفوات الحضاري كما قلنا –وبحسب العروي– لا يمكن أن يكون لها حل إلا في التاريخ، والتاريخ وحده، من خلال تجارب وعِبَرِ السابقين، إذ لا يمكن أن نعدم الوسيلة في إيجاد حل لمشكلاتنا فيه، والعروي يقولها صراحة ليس هناك حل إلا الماركسية، فالماركسية تختزل كل تجارب الإنسانية في منهجها الذي بني أساسا على تجاوز التأخر، لتقدم بذلك الحل الأمثل بعيدا عن الطوبوبات والميتافيزيقا، فالماركسية توضح كيف أن المجتمع يتطور وفق مراحل: من المشاع إلى الشيوعية مرورا بالعبودية والإقطاع والرأسمال وفق قوانين جعلها ماركس أساس سيرورة التاريخ وحركيته[3]، فهو يعطينا درسا مهما في التعرف على القوى التي تصنع التاريخ، وتبين لنا كيف نستطيع أن نصنع تاريخنا، وكيف نكون فاعلين في تغيير مجتمعنا[4].

وبناء على ذلك نجد العروي يدعو إلى ما سماه بالماركسية الموضوعية في الأيديولوجيا العربية المعاصرة؛ أي إلى ماركسية ملائمة لمتطلبات الأمة العربية ومأخوذة على مقتضى مبدأ المنفعة. وهي ما اعتبرها، في ما بعد، ماركسية تاريخانية[5].

---

[1] – ينظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 172 وما بعدها.

[2] – المصدر نفسه. ص: 68.

[3] – ينظر: موريس كورنفورت. مدخل إلى المادية الجدلية. تر/ محمد مستجير مصطفى. ط5.دار الفارابي. بيروت. 2015. ص: 182.

[4] – ينظر: المرجع نفسه. ص: 182.

[5] – ينظر: عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ص: 169 وما بعدها.

إن في وجهة نظر العروي هاته، أقصد سعيه الدؤوب لإيجاد نسخة ماركسية عربية، جرأة كبيرة، جرأة تتوزع على اتجاهين يؤديان إلى نتيجة واحدة؛ فمن جهة ضرورة تبني الماركسية التاريخانية، ومن جهة أخرى الدعوة إلى اجتثاث الفكر السلفي والتوجه الانتقائي من الثقافة العربية، ولقد كانت نقطة الانطلاقة لهذا السعي هي نقده للأيديولوجيا العربية القائمة، باعتبار هذه النقطة أول خطوة في تحديث المجتمع العربي، مع العمل على إعادة قراءة تاريخنا وتحليله ونقده نقدا جذريا، فلا مجال هنا للمداراة أو عاطفة، وفق آليات وضعها العروي تضمنت البحث التاريخي، والتحليل السياسي والأيديولوجي، فمن دون شك فلقد مثلت مفارقة الوعي الكلامي والانتقائي حجرة عثرة في طريق التحديث في المجتمع العربي، جعلته يسارع إلى إيجاد نمط بديل سماه المثقف الثوري له القدرة على الدفاع على مقومات الحداثة، كما له العدة للدفاع عنها أيضا، ولم لا تأصيلها في مجالات التطوير السياسية والثقافية.

غير أن المشكلة عند المثقف العربي تبقى قائمة مادام يعتمد على تعريب النصوص الماركسية فقط، فتبقى بذلك نصية ذاتية، بعيدة كل البعد عن الهدف الذي رسمه العروي وهو تعريب الماركسية في حد ذاتها، بمعنى إيجاد نسخة عربية للماركسية، وهذه مهمة المثقف الثوري الذي أراد أن يصنعه، وبذلك تكون ماركسية المثقف العربي غير معربة بما فيه الكفاية، ولا قادرة على تلبية متطلبات المجتمع العربي أو الاستجابة لها، ويبقى هذا العائق الأساسي أمام حل مشكلة التأخر، نضيف إليها سوء أو عدم القدرة على استيعاب مكتسبات الفكر الليبرالي على الصعيدين الفكري والسياسي[1].

نقول أولا إن المثقف العربي المنفصل عن تاريخيه وواقعه، فأغلبية المثقفين العرب يفكرون إما بمنطق التقليدوي، أو بمنطق الفكر الانتقائي، كما قد جسد كل من هذين التيارين بعدا عن الوعي التاريخي، والانفصال عن الواقع، وذلك "نتيجة الفكر اللاتاريخي هي التبعية على كل المستويات، فمن طبيعة الانتقائية أن تفتح الأبواب لكل المؤثرات الخارجية، والفكر التقليدي لا يقل عنها خضوعا وتسامحا رغم ما يعتقد وما يدعي، كيف يقف في وجه التكنولوجية المعاصرة والأنظمة الاقتصادية والاتجاهات الفكرية والتيارات الاجتماعية وهو غير قادر على فهمها"[2]، تحيلنا هذه الفكرة على الاستعراب والاستغراب الذي ميز أنماط الوعي في الأيديولوجيا العربية المعاصرة،

[1] – ينظر: سالم حميش. معهم حيث هم. ص: 39-40.

[2] – عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ص: 206.

حيث إن كلا منهم غارق في تبعيته؛ إما تبعية للغرب وهو ما رأيناه مع المثقف الليبرالي، أو تبعية للتقليد وترسيخ له كما رأينا مع المثقف السلفي، ولم تكن النتيجة إلا بعد عن الفكر التاريخي.

تتقاطع هذه الفكرة مع رأي الباحث مرشد القبي في كتابه الثورة في الفكر العربي المعاصر الذي ذكر أن "من أهم مظاهر تدهور الوضع الثقافي في المجتمع العربي إغراق أفراده في العقلية الغيبية السلفية التي يهيمن عليها التفسير الأسطوري للظواهر، وتتصور الحقيقة ثابتة ومطلقة يجب البحث عنها وكشفها، لا التوصل إليها بالجهد العقلي والبحث الدؤوب"[1].

كما أن الثورة بحسبة تعد مطلبا أساسيا و"ركنا أساسيا في منظومة الفكر الماركسي، بما أنها السبيل المتاح الذي يمكن الطبقة البروليتارية والطبقات الكادحة عموما من تقويض النظم الاستغلالية المهيمنة على قوى الإنتاج"[2].

وعلى سبيل الختم، فإن مشروع العروي جاد ومهم في النهوض بالشعوب العربية، هدفه واضح وصريح وهو ضرورة تجاوز فكر القرون الوسطى الذي مازال يسيطر علينا، لقد تجسد هذا الفكر في كلا من الوعي السلفي الذي يرى في الحداثة عدوا تجب محاربته وصده باستمرار، كما يرى في مكتسبات عصر الأنوار كفرا وإلحادا، مصرا على فلسفته الكلامية التي تصلح لكل زمان ومكان بحسب رأيه، وذلك الوعي الانتقائي الذي لا يرى في الغرب إلا صورته الاستعمارية الإمبريالية، ولا يقبل بغر هذا الموقف اتجاهها، وبالتالي يقف موقف صد ورد أيضا لكل وارد.

إن هذا الإعراض، أو الرقص المسعور حول الذات بحسب العروي، هو سبب ترسيخ التأخر التاريخي في العالم العربي، لذلك نجده يسارع لإيجاد الحلول، ولقد وجدها —ودون تردد– في ضرورة القطع مع التراث أولا، ثم ضرورة إيجاد نسخة ماركسية عربية وتبنيها، مع ضرورة استيعاب مكتسبات ليبيرالية القرن التاسع عشر من مفهوم للفردانية والحرية والعقلانية، حيث يرى فيها السلاح القوي الذي يلزم المثقف الثوري والذي يجب أن يكون مقتنعا قبل كل شيء بعدم صلاحية أطروحات كل من السلفي والانتقائي، ويسعى للتحرر منها[3].

[1] – مرشد القبي. الثورة في الفكر العربي المعاصر. ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2014. ص: 148.

[2] – المرجع نفسه. ص: 145.

[3] – ينظر: سعيد بنسعيد. النقد الأيديولوجي تحديث العقل العربي. ضمن محاورة فكر عبد الله العروي. بسام الكردي. ص: 159-160.

إن مسعى العروي هذا محفوف بالمخاطر، ذلك أن المسألة فيها نظر، فالذي لا يمكن إغفاله أو التغافل عنه هو أن المجتمعين العربي والغربي يختلفان اختلافا جذريا من حيث الخصوصية والمرجعيات، فمن الصعب جدا محاولة المزج بين واقع عربي متخلف، له خصوصيته، وبين حلول وجدت أساسا من أجل مجتمع مختلف تمام الاختلاف، نتحدث هنا عن مجتمع عربي ثقافته إسلامية، له علاقة عاطفية إن لم نقل حميمية بماضيه وتاريخه، يؤمن إيمانا تاما بأسلافه ونماذجة على مر التاريخ، ولا يمكن ان يقبل بتغييرها بالبساطة التي يطلبها منا العروي، ويتخذ مكانها كارل ماركس الذي إذا ذكرناه يتبادر إلى الذهن أول ما يتبادر شيوعيته والتي لا يمكن أن تلقى قبولا لدينا أبدا.

ومن جهة أخرى فإن المطالبة باستيعاب مكتسبات عصر الأنوار والليبيرالية يعد ضربا من الخيال، بل ضربا من الجنون عند الكثيرين، كيف ذلك وأنه يمثل أساسا ثورة على المؤسسة الدينية بالدرجة الأولى وهي الكنيسة، فلا يمكن لدينا بأي حال من الأحوال أن نبدي أدنى ثورة أو خروج عن المؤسسة الدينية مهما كلف الأمر حتى لو بقينا في تأخر عقودا طويلة، فلا يمكن أن تقبل الذهنية السائدة –خاصة السلفية منها– بمثل هذه الحلول إطلاقا، ليس هذا وحسب بل إن مطلب العروي في تحقيق الحرية والفردانية بمفاهيمها الغربية غير مقبول، كيف ذلك وأن مفهوم الحرية عند أصيل لو لم يبق طي النظرية، فلو طبق على ارض الواقع بالمفهوم الإسلامي لكنا في الطليعة، وكذلك بالنسبة لمفهوم الفرد التي نص الإسلام على كرامته ومكانته في ظل المجتمع، ولكن المؤسف أن هذه المفاهيم لم تأخذ حظها من التطبيق على أرض الواقع عندنا، بل ارتبطت دائما بالاستبداد والظلم والجور وهو ما جعلنا نقبع في نقطة متأخرة من العالم.

نضيف إلى ذلك أن من أسباب صعوبة تطبيق مشروع العروي أنه غريب عن ثقافتنا، فالذي فتح المجال أمامه لإيجاد سبيل لحل مشكلة العالم المتأخر عند الغرب، كان من الممكن أن يفتح المجال أمامه أيضا للبحث في تاريخنا العربي الإسلامي العريق، لإيجاد حلول تتطابق مع الخصوصية العربية وتتناسب معها، لعلها لا تجد الصد العنيف الذي لقيته من أنماط الوعي المسيطرة على هويتنا منذ عصر النهضة وحتى اليوم.

خـــــــاتمة

يعد المشروع الأيديولوجي التاريخاني للمفكر المغربي عبد الله العروي من أهم المشاريع الفكرية في مجال نقد الأيديولوجيا العربية والدعوة إلى التقدم، والانخراط في التاريخ العالمي، من خلال بناء مقومات الانخراط الفاعل والمبدع في صياغة التاريخ المحلي والقومي.

لقد قدم في مصنفه الهام **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** مقاربة دقيقة ومنهجية يدافع فيها عن الطرح نفسه، حيث دعا إلى ضرورة التحرر من الايديولوجيات التي تمثل أنماط الوعي السائدة في العالم العربي؛ الشيخ والليبيرالي وداعية التقنية، وقدم بديلا معرفيا ممثلا الدعوة التاريخانية او الفكر التاريخي؛ فلقد قدم العروي في هذا الكتاب تحديدا نقدا للاختيار السلفي وإبراز محدودية أفقه التاريخي، ومن جهة أخرى الضبابية التي يتخبط فيها الوعي الليبيرالي.

وبناء على ذلك قدم العروي مشروعة المتميز الذي خلخل نمطية الجدل الأيديولوجي السائد، من خلال مقولات مفتاحية اعتمدها في توضيح بدائله المعرفية، أهمها مسألة الحسم التي يطالب بها دول العالم الإسلامي في اختيار المسارات المحددة ودون تردد للانخراط في صناعة التاريخ، ثانيها المتاح للبشرية جمعاء، وهذه العبارة من أهم ما يميز التاريخانية عنده؛ بمعنى أن الإنسان يتحرك ويبدع وينتج وفق الظروف الحتمية المتاحة له وليس خارجها.

وبناء على ذلك:

- اتضح لي من خلال المقاربات السابقة أن العروي يؤكد على ضرورة تبني الفكر التاريخي لتجاوز التأخر التاريخي، من خلال استيعاب المرحة الليبيرالية حتى دون المرور بها، وضرورة فهم مقولاتها فهما صحيحا خاصة الفردانية والحرية والعقل.
- كما تبين لي أن العروي يقدم ما سماه بالماركسية الموضوعية أو الماركسية التاريخانية، حيث يقول إنها أدلوجة البلدان المتأخرة، من خلال دعوته إلى تبني المفاهيم الغربية وعدم التصدي لها، فمن يدعو بحسب رأيه إلى رفض الأفكار المستوردة اليوم، بعد مرور أكثر من قرن على النهضة وعبر جميع المصلحين عن السباحة في غير محيط الأفكار والنظريات الغربية، يفوه بكلام فارغ.
- يتخذ العروي موقفا عدميا من الموروث الثقافي ويظهر ذلك بوضوح في دفاعه عن واحدية التاريخ البشري، فالتاريخ العالمي عنده هو مجال واحد تتقاسمه جميع شعوب العالم بمختلف ثقافاتها، فهو يرسم خطا واحدا ويؤكد على ضرورة انتظام حضارات العالم كلها حسب هذا الخط، غير أن المشكلة عويصة في إمكانية قبول فرضية الحسم مع التراث، خاصة في ثقافتنا العربية الإسلامية، بعكس

الشعوب الأخرى والتي حسمت أمرها وطوت الصفحة، فالحضارة العربية الإسلامية مبنية أساسا على الإسلام، بداية بالوحي والسنة النبوية الشريفة وصولا إلى الفقه والتشريع، فالإسلام دين للإنسان والدولة والحضارة وحتى المستقبل.

- من خلال المقاربات السابقة في البحث، يتخذ العروي من الماركسية حاجة ضرورية للعالم العربي، وهي ماركسية معتمدة على أساس المنفعة، وهذا يظهر حتى في تسمية ماركس عند العروي بحيث يطلق عليه (ماركس النافع)، وهو ما يبين ميل العروي إلى النزعة البراغماتية باعترافه هو، وللإشارة فإن الماركسية التي يدعو إليها هي ماركسية أيديولوجية، والتي أشار إليها في الايديولوجيا العربية المعاصرة، ووصفها بالموضوعية، ما هي إلا ماركسية تتلون بأوضاع الأمة العربية.
- كما تبين أن الفكر التاريخي أساس الانخراط في مسار التاريخ العالمي، والفكر التاريخي بحسبه هو ضرورة ملحة وعملية، كما أنه ينفي الحقائق المطلقة والمقررة سلفا، فالحقائق لا يمكن فصلها بأب حال من الأحوال عن ظروفها الإنسانية والتاريخية، وهذا ما يتوافق مع ما تنص عليه التاريخانية وهي رفض ما يسمى بلاهوت التاريخ والذي يفسر كل شيء بالمطلق والنهائي، ولا ننكر في هذا أن عملية فهم التاريخ والسياسة فيها مرتبط بقدر كبير من العلمانية.
- ينبني مشروع العروي أساسا على مقولة أن الإنسان صانع التاريخ؛ ما يعني مسؤولية الأفراد عما يقومون به، ومعنى هذا الكلام أن الإنسان لا يستطيع صنع تاريخه الخاص منعزلا بل يمكن أن يصنع تاريخه في إطار التاريخ العام أو فيما يطلق عليه العروي بالمتاح للبشرية جمعاء.
- تنص تاريخانية العروي أيضا على أن الإنسان كائن تاريخي، فطريقنا الحق –بحسب العروي– إلى تجاوز الفوات الحضاري الذي نقبع فيه، لا يمر إلا عبر الاستيعاب وآلام الولادة، استيعاب مكتسبات العقل الحديث؛ الفردانية والحرية والعقلانية، فالتاريخانية ليست شيئا سوى قبول منطق العالم الحديث، منطق أوروبا الغربية من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر.
- تبين لي أن التاريخانية الجديدة بعكس التاريخانية التقليدية، فهي فكر وتصور واقعي في آن، ومشكلة العرب –بحسب العروي– أنهم لا ينظرون إلى الأشياء في إطارها التاريخي، فهم يتعاملون مع قضايا

عصرهم بطريقة لا تاريخية، مشيرا إلى أن نجاعة التعامل التاريخي الواقعي مع مشكلات الراهن بدلا من التعامل معها بالمنطق التقليدي.

- تنص تاريخانية العروي على أربعة مبادئ أساسية وهي: حتمية المراحل أو بمعنى آخر ثبوت قوانين التطور، ووحدة سيرورة التاريخ من الماضي نحو المستقبل وليس العكس، مع إمكانية اقتباس الثقافة أو ما يطلق عليها بوحدة الجنس، والأهم من هذا إيجابية دور المثقف والسياسي أو الطفرة واقتصاد الزمن، والتي تمثل في مجملها سبل تجاوز التأخر التاريخ في الفكر والواقع العربيين.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم. برواية ورش عن نافع.

- **أولا– المصادر:**

1-عبد الله العروي. ابن خلدون وماكيافللي. تر/خليل أحمد خليل. ط1. دار الساقي. بيروت. 1990.

2-عبد الله العروي. الأعمال الكاملة النقدية. بين الفلسفة والتاريخ. ط1. تر/عبد السلام بنعبد العالي. المركز الثقافي للكتاب. الدار البيضاء. 2020.

3-عبد الله العروي. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ط3. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2006

4-عبد الله العروي. ثقافتنا في ضوء التاريخ. ط4. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1997

5-عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي. ط5. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2006.

6-عبد الله العروي. مفهوم التاريخ. ط1. ج2. المركز الثقافي. الدار البيضاء. المغرب. 1992.

7-عبد الله العروي. مفهوم الحرية. ط5. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2012.

8-عبد الله العروي. مفهوم الدولة. ط10. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2014

9-عبد الله العروي. مفهوم العقل. ط3. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2001.

10- السنة والإصلاح. ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء 2008.

11- عبد الله العروي. من ديوان السياسة. ط2. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء 2010.

12- TRADITION ET REFORME. Centre culturel arabe. Casablanca. 2009.

13- ISLAMISME. MODERNISME. LIBERALISME. Centre culturel arabe. Casablanca. 1997.

14- ISLAM ET MODERNITE. Centre culturel arabe. Casablanca. 2009.

ثانيا– المراجع العربية:

15- أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر بن أبي الضياف. إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. ج1. دط. تونس. دت.

16- أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه ت461هـ تجارب الأمم. تح/سيد كسروي حسن. ج1. ط1. دار الكتب العلمية. بيروت. 2003.

17- إدريس هاني. خرائط أيديولوجية ممزقة. الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة. ط1. مكتبة الانتشار الأدبي. بيروت. 2006.

18- أحمد أمين. ضحى الإسلام. 1295-1373هـ. ج1. ار الكتاب العلمية. بيروت.

19- أحمد أمين. ضحى الإسلام. ج2. ط7. مكتبة النهضة المصرية.

20- أحمد بن خالد الناصري. الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى. ج3. ط2.دار الكتب العلمية. بيروت. 2010.

21- أحمد لطفي السيد. تأملات الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة. 2012

22- أحمد لطفي السيد. قصة حياتي. كلمات عربية للترجمة والنشر. القاهرة. دت. دط.

23- ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939. دار النهار. بيروت. 1988

24- إسماعيل سامعي. علم التاريخ. دراسة في المناهج والمصادر. مركز الكتاب الأكاديمي. عمان. 2016.

25- امبارك حامدي. التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي. بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي. ط1. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2017.

26- امبارك حامدي. من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر. برهان غليون وعبد الله العروي. ط1. الدار التونسية للكتاب. تونس. 2014.

27- امبارك حامدي. من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر. برهان غليون وعبد الله العروي. التونسية للكتاب. ط1. 2014

28- برهان غليون. اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. ط4. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2006

29- بسام الكردي. محاورة فكر عبد الله العروي. بسام الكردي. ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2000.

30- جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. العروة الوثقى. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة. 2012.

31- حسين العودات. النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق. ط1. دار الساقي. بيروت. 2011

32- حسين فوزي النجار. أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل. المؤسسة المصرية العامة للنشر. مصر. 1965.

33- رضوان سليم. نظام الزمان العربي. دراسة في التاريخيات العربية-الإسلامية. ط1. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.2006.

34- سلامة موسى. تربية سلامة موسى. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. 2012.

35- سلامة موسى. ماهي النهضة

36- سالم حميش. معهم حيث هم. لقاءات فكرية. دار الفارابي. بيروت. 1988.

37- ساهل بوعزة. أوراق باشلارية. ط1. دار القرويين. الدار البيضاء. 2001.

38- صادق جلال العظم. ثلاث محاورات فلسفية. دفاعا عن المادية التاريخية. مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة.ط1. دار الفكر الجديد. بيروت. 1990.

39- طه عبد الرحمن. روح الحداثة. مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. 2006

40- عباس محمود العقاد. رجال عرفتهم. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة. 2012.

41- عبد الإله بلقزيز. من النهضة إلى الحداثة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2009.

42- عبد العزيز الدوري. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. دار المشرق. بيروت.

43- عبد الرحمن بن حسن الجبرتي. عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج3. تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مطبعة دار الكتب المصرية. 1998.

44- عبد الرحمن ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. تحقيق علي عبد الواحد وافي. دار الشعب. القاهرة. دت.

45- عبد الله البريدي. السلفية والليبرالية.اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية. ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2008.

46- عبد المجيد قدوري وآخران. عبد الله العروي. الحداثة وأسئلة التاريخ. ط1. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك. الدار البيضاء. 2007.

47- عبد العزيز محمد نور ولي. أثر التشيع على الروايات التاريخية في القرن الأول الهجري. ط1. دار الخضيري للنشر والتوزيع. المدينة النبوية. 1996.

48- عبد الوهاب شعلان. إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون، الجابري، العروي، حسن حنفي، علي حرب. ط1. مكتبة الآداب. القاهرة. 2006.

49- عزيز العظمة. التراث بين السلطان والتاريخ. ط1. دار قرطبة للنشر والتوزيع. الدار البيضاء. 1987.

50- عصمت حسين سيد نصار. فكرة التنوير عند أحمد لطفي السيد وسلامة موسى. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الاسكندرية. 2000 .

51- عفت محمد الشرقاوي. أدب التاريخ عند العرب. فكرة التاريخ نشأتها وتطورها.ط2. دار العودة. بيروت. 1973.

52- علي أومليل. الخطاب التاريخي. دراسة لمنهجية ابن خلدون. ط3. دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت. 1985

53- علي أومليل. في التراث والتجاوز. ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1990.

54- علي حسين الجابري وعبد النور شرقي وآخرون. فلسفة التاريخ. جدل البداية والنهاية والعود الدائم. إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي. ط1. ابن النديم للنشر والتوزيع. الجزائر. 2013

55- غالي شكري. النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. ط1. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. 1978.

56- قسطنطين زريق. نحن والتاريخ. مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ. ط6. دار العلم للملايين. بيروت. 1985.

57- كمال عبد اللطيف. التأويل والمفارقة. نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي. ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 1987.

58- كمال عبد اللطيف. الفكر الفلسفي في المغرب. قراءة في أعمال العروي والجابري. رؤية للنشر والتوزيع. ط1. 2008.

59- كمال عبد اللطيف. مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر. ط1. دار الطليعة بيروت. 1992.

60- كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، إفريقيا الشرق. الدار البيضاء.2003

61- كمال عبد اللطيف. درس العروي. سلسلة المعرفة للجميع. العدد 11

62- ليلى الصباغ. دراسة في منهجية البحث التاريخي. مطبعة خالد بن الوليد. 1979-1980.

63- متعب القرني. أقطاب الفكر العربي (1918م-2018م). ط1. دار مدارك للنشر. الرياض. 2018.

64- مرشد القبي. الثورة في الفكر العربي المعاصر. ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. 2014

65- محمد أركون. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ط1. تر/هاشم صالح. دار الساقي. 1999.

66- محمد أركون. الفكر الإسلامي. قراءة علمية. ط2. مركز الإنماء القومي. بيروت. 1996.

67- محمد أركون. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية. ط1. دار الساقي. بيروت. 2001

68- محمد بن عبد الرحمن بن محمد شمس الدين السخاوي. (831-902هـ/1427-1497م). الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ. فرانز روزنتال. تر/صالح أحمد العلي. مؤسسة الرسالة. ط1. 1407هـ-1986م. بيروت.

69- محمد جميل بيهم. الحلقة المفقودة في تاريخ العرب. ط1. مطبعة مصطفى البابي وأولاده. مصر. 1950.

70- محمد محمد حسين. أزمة العصر. دار عكاظ. جدة. دط. دت.

71- محمد الشيخ. مسألة الحداثة في الفكر العربي المعاصر. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. 2004.

72- محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. نقد العقل العربي 2. ط7. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2004.

73- محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط9. بيروت. 2006

74- محمد عابد الجابري. نحن والتراث. قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ط6. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1993.

75- محمد كامل ظاهر. الصراع بين التيار الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ط 1. دار البيروني للطباعة والنشر. بيروت. 1994

76- محمد المصباحي. جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة. ط1. منتدى المعارف. بيروت. 2013.

77- محي الدين الكافيجي (ت879هـ/1484م) المختصر في علم التاريخ. المختصر في علم التاريخ. تح/محمد كمال الدين عزالدين. ط1. عالم الكتب. بيروت. 1990

78- ناظم عودت. تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر. ط1. دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت. 2009

79- هاشم يحي الملاح. المفصل في فلسفة التاريخ. دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية. دط. دار الكتب العلمية. بيروت. 1971.

80- وائل حافظ خلف. مقدمة ابن خلدون. لأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي 732-808هـ. نسخة مصححة. دار الكتب العلمية. بيروت. 2013.

81- وجيه كوثراني. تأريخ التاريخ. اتجاهات-مدارس-مناهج. ط1. المركز العربي للأبحاث والدراسات. قطر. 2012.

82- ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون. كتاب العبر وديوان المبتدأ الخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. الكتاب الأول: المقدمة. ج1. ط1. قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعد معاجمه وفهارسه: إبراهيم شبوح وإحسان عباس. دار القيروان للنشر. تونس. 2006.

83- ياسر قنصوة. الليبرالية إشكالية مفهوم. ياسر قنصوة. الليبرالية إشكالية مفهوم. ط1. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. 2008.

84- يوسف بن عدي. قراءات في التجارب العربية المعاصرة. ط1. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. 2011.

ثالثا- المراجع المترجمة:

85- توماس هوبز. اللفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ط1. تر/ديانا حبيب حرب. بشرى صعب. تح/ رضوان السيد. دار الفارابي. 2011.

86- جون ستيوارت ميل. في الحرية. هارموند روت. 1974.

87- ديكارت. رائد الفلسفة في العصر الحديث. إعداد/ كامل محمد محمد عويضة. دار الكتب العلمية. بيروت.

88- غاستون باشلار. تكوين العقل العلمي. مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية. ط2. تر/خليل أحمد خليل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. 1982

89- غاستون باشلار. العقلانية التطبيقية.ط1. تر/بسام هاشم. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. 1984.

90- فرانز روزنتال. علم التاريخ عند المسلمين. تر/صالح أحمد العلي. ط2. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1983

91- كارل بوبر. بؤس الأيديولوجيا. ط1. تر/عبد الحميد صبره. دار الساقي. 1992

92- كارل بوبر. درس القرن العشرين. ط1. تر/لخضر مذبوح. منشورات الاختلاف. الجزائر. 2008.

93- كارل بوبر. عقم المذهب التاريخي. دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية. تر/عبد الحميد صبره. منشأة المعارف. الإسكندرية. 1959

94- كارل بوبر. المجتمع المفتوح وأعداؤه. تر/السيد نفادي. ط1. دار التنوير للطباعة والنشر. لبنان. 1998.

95- هيرودوت. تاريخ هيرودوت. تر/عبد الإله الملاح. مراجعة أحمد السقاف وحمد بن صراي. المجمع الثقافي. أبو ظبي. 2001.

96- موريس كورنفورت. مدخل إلى المادية الجدلية. تر/ محمد مستجير مصطفى. ط5.دار الفارابي. بيروت. 2015.

97- ميشال فوكو. حفريات المعرفة. ط2. تر/سالم يافوت. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. 1987.

98- ميشال فوكو. الكلمات والأشياء. ط4. تر/مطاع الصفدي وآخرون. سلسلة صفدي للينابيع. مركز الإنماء القومي. بيروت. 1989-1990.

99- هاملتون جب. دراسات في حضارة الإسلام. تر/إحسان عباس وآخرون. دار العلم للملايين. بيروت. 1979.

- رابعا- المعاجم والقواميس:

100- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري. لسان العرب. المصطلحات العلمية والفنية. إعداد وتصنيف: يوسف خياط ونديم مرعشلي. المجلد الأول من الألف إلى الياء. منشورات أدب الحوزة. إيران. 1405هـ

101- أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية. المجلد الأول أ-ج. تر/خليل أحمد خليل. ط2. منشورات عويدات. بيروت. 2001

102- الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي. مختار الصحاح. طبعة مدققة كاملة التشكيل ومميزة المداخل. إخراج/دائرة المعاجم. مكتبة لبنان. بيروت. 1986.

خامسا- المجلات والدوريات:

103- إمام عبد الفتاح إمام. الطاغية. دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي. ط1. عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ع 83. مارس 1994.

104- أنطوان سيف وآخرون. هكذا تكلم العروي. ط1. النهضة. مجلة فكرية. ع8. ربيع-صيف 2014. منتدى المعارف. بيروت.

105- رافد قاسم هاشم الخالدي. إبستيمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار. مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية. ع1. م 3. جامعة بابل. مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية. 2013/06/30.

106- زكي الميلاد. سؤال النهضة. لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ الكلمة. مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري. ع 85. خريف 2014م. مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع. لبنان.

107- فتحي التريكي. الفكر التاريخي العربي والمنهج العلمي البيروني. مجلة الثقافة. ع98. مارس-أفريل. 1987. مجلة تصدرها وزارة الثقافة والسياحة. الجزائر.

108- محمد صالح حنيور الزيادي. حنان جاسم الخفاجي. أحمد لطفي السيد نشاطه الفكري ودوره السياسي في مصر 1872-1963 م. مجلة القادسية. مجلد 15. العدد 04. 2015. قسم التربية. كلية التاريخ. جامعة القادسية. العراق.

109- محمود إسماعيل. إشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل. عالم الفكر. ع4. م 29. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. أبريل-يونيو 2001.

110- محمد سعدون المطوري. الاستشراق الألماني في الدراسات الشرقية. مجلة دراسات استشراقية. ع3. شتاء 2015. وزارة السياحة والآثار. العراق.

111- مصطفى العيادي. نشأة الفكر التاريخي وتطوره عند اليونان. ع1. مجلة عالم الفكر. م31. يوليو-سبتمبر. 2002. الكويت.

112- نادر بورنقشبند. المنهج الاستشراقي في دراسات السيرة النبوية الشريفة. تر/محمد حسن زقراط. مجلة الحياة الوطنية. ع 21-22. المؤسسة العالمية لمعاهد الإسلامية العالمية. بيروت. 2007.

113- نور الدين العوفي وأنطوان سيف وآخرون. هكذا تكلم العروي. النهضة. مجلة فكرية. ع8. ربيع-صيف 2014. المعارف الجديدة. الرباط.

فهرس الموضوعات

فهـــــــرس الموضوعات:

مقدمة ..... **أ–ث**

مدخل: الفوات التاريخي في الفكر العربي المعاصر **07–26**

الفصل الأول: أنماط الوعي في الأيديولوجيا العربية وأزمة المثقف **28–78**

1– تمهيد **28**

2– الوعي السلفي **29**

أ– محمد عبده وسؤال النهضة 30

ب– مفارقة محمد عبده الكلامية 35

ت– فنائية الوعي السلفي 38

3– الوعي الانتقائي/الليبيرالي **45**

أ– الحرية الليبرالية عند لطفي السيد 46

أ– الحرية المعطلة 51

ب– فنائية الوعي الانتقائي 58

4– أزمة المثقف في الفكر العربي **63**

أ– تداخل الوعيين السلفي والليبرالي 63

ب– تزامن أم تعاقب الوعيين، المشيخي والانتقائي؟ 65

ت– اغتراب الوعي، أو الوعي الشقي 68

الفصل الثاني: الفكر التاريخي والوعي البديل **80–131**

1– تمهيد 80

2– التاريخانية الجديدة **83**

أ– ثبوت قوانين التطور التاريخي 88

ب- وحدة الاتجاه 89
ت- إمكانية اقتباس الثقافة 92
ث- إيجابية دور المثقف والسياسي 93
ج- منطق الفعل ومنطق القول 93
ح- نفي المطلقات 94
3- الفكر تاريخي 96
أ- الوعي التاريخي 96
ب- النقد أساس الفكر التاريخي 102
ت- التسلسل الزماني بين الوقائع 107
4- المؤرخ أو الوعي البديل 121

الفصل الثالث: القطيعة مع التراث وإيجابية المثقف 133-201
1- تمهيد 133
2- القطيعة الابستيمية مع التراث 136
أ- القطيعة مع الوعي السلفي 143
ب- القطيعة مع العقل الخلدوني 146
ت- المستدعى أيديولوجيا 153

3- مكتسبات العقل الحديث 157
أ- الفردانية 157
ب- الحرية 169
ت- العقلانية 189

4- الماركسية التاريخانية 192
أ- الممارسة العملية Praxis 193
ب- المثقف الثوري 196

خاتمة 203
قائمة المصادر والمراجع 207
فهرس الموضوعات 218

ملخص :

يقدم العروي مشروعه ممثلا في محورين كبيرين؛ النقد الأيديولوجي باعتباره مدخلا لمجادلة ممثلي الأيديولوجية العربية المعاصرة، والتاريخانية باعتبارها بديلا فلسفيا وسياسيا يتيح للعرب امتلاك أسس المعاصرة، أي امتلاك العقلانية والتقنية والاشتراكية، ومن ثم المساهمة الفعالة والقوية في إبداع التاريخ من موقع الفاعل المبادر لا المنفعل التابع.

النقد الأيديولوجي، والذي يمثل الشق الأول من مشروع العروي هو محور الدعوة التاريخانية، حيث يشير العروي إلى أن الأيديولوجيا العربية تمثلها أقطاب ثلاث؛ التيار السلفي ممثلا في الشيخ، هذا الذي لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي، أي كنزاع بين النصرانية والإسلام، فيواصل سجالا دام أكثر من ألف ومئتي سنة على ضفتي المتوسط من الشرق العربي إلى الاندلس، طوال هذه المدة الطويلة من الزمن كانت الحروب سجالا، كل نصر تعقبه هزيمة وكل انهزام يمحوه انتصار، لكن هذه المرة حسم الأمر بسرعة، استقر العدو والمتغلب وراح ينظم شؤونه حسب معاييره.

أما القطب الثاني فهو التيار الليبرالي ممثلا في رجل السياسة، بإسقاطه على صور الحكم في العالم العربي على مر العصور من الخليفة إلى السلطان إلى الزعيم إلى الرئيس والملك وغيره، صوره العروي بذلك الفرد الذي يتصرف على هواه لا حسب ما تقتضيه شؤون الرعية والدولة، قائلا أن الشرق لم يعرف أبدا سوى الاستبداد والجور والخوف، وهو في هذه الرأي يتفق تماما مع هيجل (أستاذه الأول بلا منازع).

القطب الثالث، داعية التقنية أو كما يسميه الزعيم الجديد، هذا الذي يسخر من الشيخ والسياسي، والذي لا يؤمن إلا بالعمل الموجه والعلم التطبيقي، بعيدا عن الطوباويات التي يعيش فيها كل من الشيخ والسياسي، يقدم الزعيم الجديد بديلا أكثر منطقية وعملية وهو العلم والتطبيق الفعلي.

بناء على ما تقدم، يقدم العروي البدائل المعرفية لتجاوز التأخر التاريخي، من خلال نقد نماذج الأيديولوجيا العربية المعاصرة، بدء بالتحديث في كل شيء، ففي البداية وجوب إعلان القطيعة مع كل ما هو تراثي، والتوجه نحو التحديث والعقلانية والحرية والفردانية، وتطليق المطلقات والغيبيات وربط الأحداث التاريخية بإطارها المرجعي.

أما الشق الثاني فهو الدعوة التاريخانية، والتي تقوم بالدرجة الأولى على قطع الصلة مع كل ما هو تراثي وتقليدي، كما تؤكد على ضرورة ربط الواقعة التاريخية بظرفها وزمانها، وتعتمد النسبية في كل شيء فلا شيء مطلق كما أن إرادة الإنسان هي محرك كل شيء، والتاريخ هو المرجعية الأولى والأكثر أهمية، وتؤكد التاريخانية أن لا سبيل لتجاوز التأخر التاريخي العربي إلا بقطع الصلة مع كل ما هو تراثي، مع ضرورة استيعاب المرحلة الليبرالية الأوربية حتى دون المرور بها، من قبيل أن التاريخ قابل للانضغاط؛ بمعنى إمكانية اختصار المراحل التاريخية، ويرى أيضا أن الحل في الفكر الماركسي لتحقيق حداثة عربية شاملة، ومن ثم اللحاق بالركب الحضاري الغربي في جميع الميادين، يقول: التاريخانية أدلوجة البلدان المتأخرة.

الكلمات المفتاحية: النقد الأيديولوجي– التاريخانية الجديدة– القطيعة مع التراث–الفردانية–الحرية–العقل–الماركسية التاريخانية

Résumé

Le projet de LAROUI se construit autour de deux axes : la critique idéologique et l'historicisme. Le premier manifesté par l'idéologie arabe est représentée par trois pôles : le courant Salafi, le courant souverain, le courant Hitch. Alors que le deuxième axe s'inspire de la vision historique des évènements pour se proclamer spécifique, car LAROUI jugeait déterminant l'ancrage de l'évènement historique par rapport aux conditions qui l'entourent. Il insistait sur l'importance d'une rupture avec tout ce qui est passé et archaïque pour pouvoir assimiler le Libéralisme.

Dans son projet idéologique et historique, LAROUI prenait les expériences politiques arabes comme référence pour expliquer leur retard historique. Ainsi le colonialisme, l'aliénation, l'échec et la déception de créer un monde meilleur sont des facteurs déterminants qui ont contribué à façonner la structure intellectuelle de l'Etre arabe, qui se trouvait écrasé par ce sentiment d'infériorité, perdu sans idéal.

Alors cette conception de voir les choses et cette vision philosophique qui suscitent le goût des chercheurs m'a invitée délicatement à m'approfondir dans le monde de LAROUI, surtout de découvrir cette manière fascinante de présenter ses idées. Il faut noter que l'historien était très concis et d'une exhaustivité remarquable, notamment que ses deux précepteurs étaient HEGEL et MARX.

En effet, cette référence occidentale qui parait étrange à notre religion et à notre culture me perturbe parfois et m'étonne d'autres fois, bien entendu il s'agit de deux mondes contradictoires dont la culture, la religion et les convictions sont différentes. Car la modernité est essentiellement basée sur le scepticisme tout en rompant avec tout ce qui est patrimoine et archaïsme. Cette rupture avec le passé pourrait mener vers une vision athée du monde, donc comment pourrait-on se passer du CORAN et du HADIT bien qu'ils représentent la référence sacrée de la communauté arabo-musulmane ?

Cette idée m'a bouleversée en tant que chercheuse et m'a poussée à trouver des réponses à ma question. Tandis que le deuxième point que je voudrais soulever est la notion du modèle humain, LAROUI pensait que ce modèle devrait être devant nous et se présenterait dans un ancrage historique et dépendrait des conditions opportunes. Sa vision est purement marxiste et rejoint, par-là, l'idée de l'intemporalité. Alors comment pourrait-on voir l'image de notre prophète MOHAMMED (SLAS) à travers cette vision.

Les Mots Clés: critique idéologique, nouvel historisme, rupture patrimoniale, individualisme, liberté, esprit, marxisme, historisme