وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الانسانية
قسم الفلسفة

إشكالية إعادة تأسيس الوعي التاريخي في الفكر العربي المعاصر

عبد الله العروي أنموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إعداد الطالب :
– الحاج بازة

إشراف الأستاذ الدكتور :
– عبد الله بن جبار

أعضاء اللجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
قيروان منور	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الجزائر 2
عبد الله بن جبار	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقررا	جامعة الجزائر 2
محمد حواس	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة الجزائر 2
عبد المجيد الجوزي	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الجزائر 2
لخضر حميدي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة المسيلة
سليمان ملوكي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة المسيلة

السنة الجامعية : 2023/2022

جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

إشكالية إعادة تأسيس الوعي التاريخي في الفكر العربي المعاصر عبد الله العروي أنموذجا

The problem of re-establishing historical awareness in contemporary Arab thought (Abdullah Laroui as a model)

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إعداد الطالب: **إشراف :**

- بازة الحاج **- الدكتور عبد الله بن جبار**

أعضاء اللجنة المناقشة

العضو	الصفة	الجامعة
أ.د/ قيروان منور	رئيسا	جامعة الجزائر 2
د/ عبد الله بن جبار	مقررا	جامعة الجزائر 2
أ.د/ محمد حواس	عضوا	جامعة الجزائر 2
د/ عبد المجيد الجوزي	عضوا	جامعة الجزائر 2
أ.د/ لخضر حميدي	عضوا	جامعة المسيلة
أ.د/ سليمان ملوكي	عضوا	جامعة المسيلة

2023-2022

University of alger -2- Abu al Qasim Saadallah

Faculty of humanities

Department of philosophy

The problem of re-establishing historical awareness in contemporary Arab thought

(Abdullah Laroui as a model)

A thesis submitted for the degree of doctor of science in philosophy

Submitted by :

- BAZA EL HADJ

Supervision :

- D.Ben Djabar Abdallah

Board of Examiners

Member	Adjective	University
Kairaouane Menaouer	chairman	University of Algiers 2
Ben jabar abdakkah	Supervision	University of Algiers 2
Haoues Mohamed	Member	University of Algiers 2
El jouzi abdelmadjid	Member	University of Algiers 2
Hamidi Lakhdar	Member	University of M'sila
Melouki Slimane	Member	University of M'sila

2023-2022

إهــداء

أهدي هذا العمل الى:

إلى روح والديّ جعل الله مثواهما الجنة

إلى زوجتي الفاضلة التي قاسمتني أتعاب الحياة وأطاييبها

إلى جميع أفراد عائلة بازة كبيرا وصغيرا

وإلى جميع الأصدقاء والزملاء والأصحاب

الحاج بازة

كلمة شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الدكتور عبد الله بن جبار على رعايته لهذا العمل العلمي وإثرائه . كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى إدارة قسم الفلسفة ولجنتها العلمية، وإلى جميع أساتذة القسم على ما قدموه لي من توجيهات وإرشادات علمية.

مقدمة

مقدمة عامة :

عرف الإنسان عبر التاريخ حقب زمنية متنوعة رافقتها محاولات منه لتكوين النفس والبحث عن الوضع الأفضل. وهذا هو الحال الذي دأب عليه الإنسان منذ وجوده . وما من شك أن المجهودات التي قام بها الإنسان في هذا المجال تثبت طموحه لتحسين معيشته ومسايرته لمحيطه الإجتماعي العام . فهو قد قيّد داخل حدود وجوده كإنسان ، وأن حياته تحددها القوانين الطبيعية ، خاصة أنه قد وجد نفسه في عالم لا يلبّي حاجاته جميعا إلا إذا فكر مليّا وبصفة دائمة ، حينها فقط أمكنه تحويل محيطه المؤلم إلى محيط مليئ بالبهجة والسرور.

وفي ظل التطور العلمي والتقدم التكنولوجي الذي تشهده المجتمعات اليوم ، وفي ظل تنوع المجتمعات، وإختلاف الأفراد، وفي ظل التعددية الثقافية، الإقتصادية، والسياسية، والإجتماعية برز ما يعرف بالأقليات والفئات المهشمة في المجتمع الإنساني، وإنقسم العالم إلى مجتمع متطور ومتقدم غربي أوروبي ومجتمع متخلف يصارع مكانته التاريخية ليلحق بالركب الحضاري الغربي والبحث عن سبل التنمية والتقدم من خلال العلوم والمعارف المقدمة والأفكار التي تنوعت بها مشاريع الفكر العربي خاصة منها العلوم الإنسانية والإجتماعية، وبذلك تكون الفلسفة تلامس الحياة العادية اليومية، كما يرى في ذلك المفكر المغربي "**عبد الله العروي**"، في مؤلفه "**العرب والفكر التاريخي**"، وتنزل من السماء إلى الأرض، وتحاول ألا تنسى نفسها في ظل تطورات العصر وتغيُّراته.

بيد أن الفكر العربي المعاصر قد عرف الكثير من النماذج الفكرية التي سمحت بولوج فلسفات جديدة تهتم بشأن الصالح العام على المستوى العادي والطبيعي ، ومن بين هذه النماذج نجد المشروع النهضوي الذي طرحه المفكر "عبد الله العروي"، والذي أثار فيه الكثير من القضايا الواقعية التي تعمل على تحديث المجتمعات العربية .

وفي هذا العمل سنحاول تبيان مفهوم "الوعي التاريخي" عند عبد الله العروي وضرورة إعادة تشكيله وذلك من خلال أعماله الفكرية والفلسفية والسوسيولوجية وحتى الروايات الأدبية التي تنصب في مشروعه الفكري الذي يطمح من خلاله إلى تأسيس رؤية فكرية تحاول كشف

مكونـات العقـل العربـي وتكويناتـه التاريخيـة . والعـروي يـدرك تمـام الإدراك تعثـرات العـرب التاريخية منذ أن أصبحت بطولات الماضي لهم ملاذا للتهرب من صعوبات الحاضر. ولكي يخرج العرب من أزمة إجترار التاريخ ، على المفكرين المعاصرين مهمة تاريخية مصيرية وجب بلوغها ألا وهي القيام بنقد تاريخي دقيق يضمن للأحياء حق الدخول في التاريخ من خلال المشاركة والإسهام في صناعة أحداث اليوم .

إن التوجهات المذهبية الزائفة والإقصاءات الغير مبررة التي أسست للعقل العربي من خلال العديد من المشاريع التي أوصلته إلى نتائج سلبية بعد ما ظل يبحث عن هويته لسنين طويلة . وما يزيد الأمر تعقيدا هو أن الخيبة والفشل في المشروع النهضوي العربي الأول على يد قادته الكبار في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كان أشبه باللعنة التي ظلت ملازمة لكل المشروعات النهضوية على مدار قرن كامل .

لقد إتخذ مشروع العروي مسلكا محدّدا ، يمكن حصره فيما يمكن أن نسميه بالدفاع عن الحداثة وتأصيلها إنطلاقا من التشبث بالفكر التاريخي والنزعة التاريخانية . لأن التأخر التاريخي الذي يعيشه المجتمع العربي اليوم يعود إلى مجموعة من العوامل إجتمعت فيما بينها لكي تصبح دلائل لهذا المرض الذي أصاب الجسم العربي اليوم ، وهي إنتشار الفكر التاريخي ، وتخلف الذهنية عن الواقع المادي المعيش ، والنقص الإيديولوجي.

إن مفهوم التاريخ تناولته عديد الرؤى وكان عند كثير من الناس مجرد أحداث عفا عنها الزمن إنما تذكر للإستئناس لا بإعتبارها مدارا للبحث، غير أن ثلة من المشتغلين بالتاريخ على مدار السنوات قد أدركوا أن له روحًا، وأن لوعي التاريخ عناصر تجتمع لتصنع الحدث التاريخي، كالزمان والمكان والمعادلات الثقافية والإجتماعية وحتى الإقتصادية والسياسية، لأجل هذا كان موضوعنا حول "الوعي التاريخي" عند المفكر عبد الله العروي على وجه الخصوص.

الإشكالية :

يختار عبد الله العروي ذاته ولوج عالم الإنسان العربي وعلاقته بالعقل الغربي المعاصر المتمثل أساسا في الإنتاج الذي يقدمه ومعرفة كيف يفكر هذا الأخير في العقل العربي والمستقبل المحيّر للإنسانية جمعاء، خاصة في ظل حياة قائمة على سيادة ومركزية واحدية، تبعد الآخر وتعلن الصدام والصراع الحضاري في وجهه، وتحاول الدفاع عن مصالحها الشخصية الخاصة على حساب المصالح العامة، في ظل رهانات وتحديات جديدة يفرضها العالم الجديد تفرض على الأمة العربية والإسلامية مسايرتها و مواكبتها بشتى الطرق والأساليب ، وهذا لن يتأتّى لهم إلا بضرورة الشعور بالإنتماء للعصر .

فما هي المبرّرات الفلسفية لتجديد الوعي التاريخي العربي ؟ وإلى أي مدى يمكّن هذا التجديد من تجاوز الأزمة التي يعانيها العقل العربي؟

ويمكن تفكيك هذه المساءلة إلى جملة أسئلة فرعية يقتضيها الإشكال العام .

– ما هي الأصناف التي إتخذها سؤال الوعي التاريخي ضمن تاريخ الفلسفة ؟

– كيف يتجسد عندنا العقل في نظام اجتماعي؟

– كيف تجلّى مطلب تجديد الوعي التاريخي ضمن أطروحة العروي ؟

– وبصفة أساسية كيف نقطع مع التخلف الحضاري والتاريخي، بتوظيف أدوات معرفية مختلفة، وما مشروعية هذا التوظيف ؟

تلك هي الأسئلة الفرعية للإشكالية الرئيسية وبالإمكان اشتقاق أسئلة جزئية أخرى ترتبط بها. هذه الإشكالية وأخرى سنُحاول الإجابة عنها، وفهمها فهمًا عميقا، حتى تتجلى حقيقة الوعي بالتاريخ كما سنحاول فهمه، رغم أن الدراسات المقدمة حوله حتى يومنا هذا، وجميع العلوم الإنسانية لازالت تشكل هذا الإنسان، ولازال سؤال التاريخ الإنساني مطروح في كل الفلسفات الغربية والعربية المعاصرة، وما مكث فيلسوف في قضية ما يعالجها ويحللها ويعلل عنها، إلا ووجد نفسه مجبرًا للخوض في بوتقة "سؤال تاريخ الإنسان".

هيكلة البحث:

وللإجابة عن الأسئلة المطروحة في الإشكالية العامة إنتهجنا خطة عمل تمت وفقا لأربع فصول .

الفصل الأول: جاء بعنوان معنى التاريخ كمفهوم وتمثل. حيث تطرقنا فيه إلى تحديد الرؤية التاريخية في الفكر المسيحي وأخذنا القديس أوغسطين كأنموذج ، وثانيا عرّجنا على إبن خلدون مؤسس علم العمران البشري .

وتطرقنا في مبحثه الثاني إلى تفكيك مفهوم التاريخ في الفلسفة الحديثة ،وقد تضمن فكرة التفسير المثالي للتاريخ مع هيجل والتفسير المادي مع تلميذه كارل ماركس ومن ثمة التطرق لفكرة التقدم عند إيمانويل كانط . أما في المبحث الثالث: الوعي التاريخي في الفلسفة المعاصرة ، فتطرقنا فيه إلى فكرة التاريخ في الفكر العربي المعاصر وبدأنا بسؤال التاريخ والوعي بالتاريخ لدى حسن حنفي ، ثم تطرقنا إلى إشكالية تجديد الوعي التاريخي لدى قسطنطين زريق ، وأخيرا عرّجنا على المقاربة الثقافية للوعي التاريخي لدى محمد عابد الجابري .

الفصل الثاني: جاء بعنوان **الوعي التاريخي والرؤية التفكيكية للعقل العربي لدى العروي** الذي بدوره تضمن ثلاثة مباحث . أما المبحث الأول فقد تناولت فيه موضوع التيارات الكبرى في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وكان الهدف من هذا العرض معرفة مختلف التيارات الفكرية التي شكلت المشهد الفكري العربي .أما المبحث الثاني فقد تناولت فيه العقل العربي من خلال ثلاثة أشكال هي الوعي الديني ووعي رجل السياسة وأخيرا وعي داعية التقنية . أما البحث الثالث فقد أبرزت فيه تصور العروي للتاريخ في الوعي العربي والذي ركزت فيه على نظرة العربي للتاريخ والتي تنقسم إلى التاريخ الإعتباري والتاريخ المؤقنم والتاريخ الوضعي.

الفصل الثالث : جاء بعنوان **منهج التحديث التاريخاني** . تناولت في المبحث الأول إشكالية الوعي بالذات في الفكر العربي المعاصر، فقد تقدم العروي بتصور عام للتأخر التاريخي

العربي وبيّن أزمة الذات العربية وما تعيشه من إعتراب تارة ومن إغتراب تارة أخرى.أما المبحث الثاني فجاء بعنوان دور المفاهيم في تشكيل العقل الحداثي حاولت فيه تحليل مفاهيم تاريخانية العروي كمفاهيم الحرية والدولة والعقل . لنتناول في المبحث الثالث المنهج الماركسي التاريخاني الذي يقترحه العروي كبديل لتحديث العقل العربي.

الفصل الرابع : جاء بعنوان من التأريخ إلى التاريخ مطارحات في صناعة العقل العربي الجديد حيث تطرقنا في المبحث الأول إلى الأزمة التي يعيشها المثقف العربي وإنحصاره بين التفكير السّلفي والتفكير الإنتقائي ، وكذا الشروط التي يضعها العروي من أجل التعريب والإنبعاث الحضاري. وتطرقنا في مبحثه الثاني إلى العلاقة الجدلية بين المثقف والسياسي ومسألة الأصالة والمعاصرة ، وواقع الثورة العلمية في البلدان العربية. أما المبحث الثالث فتطرقنا فيه إلى جملة الإنتقادات التي تعرّضت لها أطروحة عبد الله العروي وإقتصرنا على مواقف كل من الفيلسوفين المغربيين طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري .

المناهج المعتمدة في الدراسة:

إنَّ المناهج التي تم الإعتماد عليها في أطروحتنا، تتماشى ومتطلبات البحث من جهة وطبيعة الدِّراسة المقدمة، وكذا مجال التخصص والذي يفرض عنا جملة مناهج في المقابل، حيث إعتمدنا على المنهج التاريخي خاصة في الفصل الأول أين عرضنا تاريخية مفهوم الوعي التاريخي عبر محطات زمكانية عديدة والمنهج "**التحليلي**" أساساً وتمَّ ذلك خاصة في الفصلين "الثاني والثالث"، وهذا الأخير نهدف من خلاله إلى فهم الأفكار التي طرحها المفكر "عبد الله العروي"، ومنه محاولين التطلع على أغلب الأفكار والمفاهيم التي تشكل منظومته الفلسفية والسُّوسيولوجية والإجتماعية والأنثروبولوجية، كما حاولنا بلوغ المقصد الذي يرنوا إليه عبد الله العروي، بالإضافة إلى معرفة المناهج التي إستعملها هذا الأخير، على رأسها كان المنهج التحليلي، بالإضافة إلى فهم المرجعيات والمنظومات والمصادر التِّي يعود إليها لكي يستنبط آراءه، والتِّي يطغى عليها التَّحليل والتَّفكيك والتَّركيب.

الدراسات السابقة:

محمد نور الدين جباب ،**الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر** ،أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة ، جامعة الجزائر،كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، قسم الفلسفة ، 2005/2006

ميلود شكار ، **الحداثة وأزمة النخب العربية ، زكي نجيب محمود، عبد الله العروي محمد عابد الجابري ومحمد البهي** أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة الجزائر 02، 2006م

حنان معروف، **إشكالية التأخر التاريخي وإستراتيجية التدارك في الفكر العربي المعاصر ،عبد الله العروي نموذجا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة،** جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف ، قسم الفلسفة 2018م

بوزبوجة أحمد، **سؤال العقل في الفكر العربي المعاصر عبد الله العروي أنموذجا**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة الجزائر 02 أبو القاسم سعدالله ، 2020 م

ـ دوافع اختيار البحث:

من الواضح أن لكل باحث قبل أن يخوض في بحثه له جملة من الدوافع التي أدت به إلى اختيار هذا البحث دون غيره من البحوث الأخرى وهي دوافع ذاتية أخرى موضوعية، **فالذَّاتية منها:**

رغبتنا الملحة في محاولة فهم حقيقة العقل العربي بإعتبار هويتنا تتشكل من أطره ومؤسساته، والتي تثير رغبتنا الفكرية والعقلية، في ظل إنتشار الأساليب والوسائل التي تعيق تحقيقه لأنطولوجيته على غرار الأحادية القطبية، والتي لا يرفض الإعتراف بها أي عاقل على وجه الأرض في مشارقها ومغاربها وشمالها وجنوبها، محاولين فهم حقيقة الإنسان العربي ومركباته وكذا محددات العيش التي تُفرض عنه، أو يختارها هو بنفسه، طامحين لمعرفة التاريخ الإنساني من خلال قراءته من طرف هذا المفكر، وكذا تشخيصه للمرض

الذي يهدد الإنسانية جمعاء، وإشكالية القلق إزاء جهل المصير الإنساني، وكيفية الإجابة على سؤال النهضة العربية.

أما الدوافع الموضوعية فتتمثل في:

التأثير الكبير لأفكار عبد الله العروي الذي بلغه المفكر عبد الله العروي في الساحة الفكرية من خلال إثارته للعديد من الأفكار والمفاهيم مثل النهضة والتحديث والعقلانية والتي كانت شبه راكدة تقلق الحدث الفكري النهضوي العربي.

وكذا الرغبة في معرفة الحلول المقترحة من قبل عبد الله العروي في سبيل النهوض بحال الأمة العربية. وفقا لمشروعه حول موضوع التاريخانية ومقترحاته الإبستيمولوجية في بناء الوعي التاريخي العربي المنشود.

إنَّ الخوض في مثل هكذا مواضيع ودراسات هو محاولة العمل على فهم حقيقة العقل العربي الإنساني وبراديغماته وإستنباط نهدف من خلاله إلى التعرُّف على الأسئلة التِّي يفرضها العالم اليوم والتِّي أساسها أضحى "**سؤال الوعي التاريخي**" والزامية إعادة إمعان النظر في هذا الطرح، والتفكير في ملكاته الداخلية ومحدداته، والنواميس التي تحكمه اليوم وتشكل بنيته في عالم يبحث فيه الإنسان العربي عن الحقيقي والمطلق في ظل المتغيِّرات العصرية.

أهمية الدراسة : تتجلى **أهمية** هذا البحث فيما يلي:

ـ تقريب المستوى المفاهيمي للعقل العربي المعاصر، وقراءته قراءة كونية، ترى العالم في كُليته، وهي الرؤية الناقدة للعقل المنغلق وتدعو للانفتاح عن المتناقضات التي لا تستطيع للعقلانية الدوغمائية المنغلقة معززة خطابها ضمن الفعل العقلاني.

كما تتجلَّى أهمية دراستنا في خوض تاريخية العقل العربي وتتبع محطاته التاريخية التي تأسس وفقها ومن ثمة محاولة البحث مع عبد الله العروي عن الحلول الممكنة لخروج من أزمة التخلف قصد ملاحقة الركب الحضاري الغربي وتحديد موضعه من التاريخ.

للبحث المُقدَّم بين أيدينا جملة من الحدود التِّي نتوقع بلوغها وكذا إستشرافها المستقبلي، كونه من جهة يتعلق أساسًا بالحياة الإنسانية الحضارية التاريخية ومرتبط بما هو معطى اليوم في

ظل "**العبث الأنطولوجي، والضَّيق السُّوسيولوجي**"، مع محاولة قتل الإنسانية بأسماء عدة وبأسباب مُختلفة ومُتنوِّعة، باسم الحياة والتَّقدُّمية من جهة وباسم الحياة سيادة وعلواً، كل واحد منا وجب، إما أن يكون أو لا يكون "من جهة أخرى حياة يُحركها قانون الغاب" القوي يأكل الضعيف" لا رحمة ولا شفقة ولا إنسانية ولا قلب يرق ولا وجدان ينبض القلب فيه نعم للآخر نعم للحياة، لا للأنا، لا لإبعاد الآخر، لا لتهميشه، ولا لإقصائه، ولا لتحييده.

كما أنَّ النظرة السوداوية التي تنتقل من الدوغمائية والمركزية والواحدية القائمة على الأنا المتألهة، والتي تقدم العقل المركب والمعقد والثنائي والمتناقض هو البديل، تتحدد من منطلق واحد وهو إستطيقا العالم وجماليته وتحويلها من رؤية شيطانية مشينة بحق الإنسان، إلى أساس رحماني وموافق لكل جديد ومتأقلم مع كل دخيل باسم "**الإنسانية**" وباسم "**العقلانية**" وباسم "**الكونية والعالمية**".

وكأي عمل بحثي أكاديمي إلا وستواجه الباحث جملة من **الصعوبات** المختلفة والمتنوعة في طبيعتها من باحث إلى باحث أخر، سواءً قبل أو أثناء إنجازه للعمل والتي تعود آثارها على الباحث والبحث على حد سواء، والتي تنقسم إلى صعوبات منهجية وصعوبات معرفية أما الصعوبات المنهجية فتتمثل في:

صعوبة الإلمام الحقيقي بالأفكار الدَّقيقة التِّي يريد إيصالها المفكر"عبد الله العروي" فالإشتغال حول موضوع معين من نص واحد أو دراسة واحدة أو كتاب واحد لا يعني فهم فكر الفيلسوف بلوغ مسعاه الحقيقي الذي يرنوا إليه. كما أن ضبط خطة العمل التي قمنا بها فهي طبعا أمراً نسبياً يمكن لأي باحث أن يرى غيرها وفق ما يفهم كل واحد منا لفكر العروي. أما الصُّعوبات المعرفية: قلة المراجع التي تناولت موضوع الوعي التاريخي لدى العروي .

وقد ركّزنا في عملنا هذا على كل مصادر العروي على غرار مؤلفه" **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** " ومؤلفه "**العرب والفكر التاريخي** " وكذا مؤلفه " **ثقافتنا في ضوء التاريخ** " ومؤلفه "**أزمة المثقفين العرب** " نظرا للحاجة الملحة والماسة لهذه التأليفات في موضوعنا.

كما نأمل أن نكون قد حققنا التغطية العامة والشبه دقيقة لموضوع الوعي التاريخي لدى عبد الله العري من خلال ما إعتمدنا من خطة عمل ومناهج ومصادر ومراجع للإجابة عن سؤال الوعي التاريخي عند عبد الله العروي.

الفصل الأول

في معنى التاريخ كمفهوم وتمثل

الفصل الأول: في معنى التاريخ كمفهوم وتمثل .

توطئــة:

يعتبر الوعي التاريخي ليس وليد اللحظة ولا وليد الفكر العربي المعاصر مع عبد الله العري، وإنما هو وليد التاريخ ذاته، من سبق زماني قديم بدءا من اللحظة الإغريقية التي رفعت راية العقل ومجّدته بل حول التفكير من الطبيعة إلى الإنسان ذاته وتفكيره وعالمه الذي يحيط به، وقد وجدنا الضرورة ملحة للعودة إلى فكرة "الوعي التاريخي" عبر العديد من المحطات الزمكانية بدأناها من التُّراث القروسطي المسيحي متمثلا في فكرة التاريخ لدى القديس أوغسطين، مرورا باللحظة الإسلامية مع إبن خلدون مؤسس علم العمران. وفي اللحظة الحديثة إستعنا بفكرة التاريخ المثالي لدى هيجل والرؤية الجدلية المادية مع ماركس ،ثم الرؤية الكانطية التي تبين فكرة التقدم كأساس للوعي التاريخي لديه . بينما في الفكر العربي المعاصر الذي تزامن ومشروع الفكر التاريخاني لدى عبد الله العروي حاولنا سبر أغوار الأطروحات التي قدمها كل من حسن حنفي مستعرضين رؤيته للوعي بالتاريخ ، ثم تحليل فكرة التحكم في التاريخ لدى قسطنطين زريق ، وأخيرا شرح المقاربة الثقافية للوعي التاريخي لدى محمد عابد الجابري .

فما هي الأسس التي بني عنها الوعي التاريخي قبل عبد الله العروي ؟ وهل كانت النظرات السابقة عبر التاريخ الفكري والفلسفي لفكره هي قاعدة إتخذها مطية وإنطلق منها في بناء مشروعه ؟

المبحث الأول: في الفلسفة الإسلامية والمسيحية القديمة

المطلب الأول: التاريخ الكوني لدى القديس أوغسطين(*)

عاش القديس أوغسطين ما بين 354 و 430 م ويعدّه بعض المؤرخين من أهم المفكرين في تاريخ المسيحية وما تميز به أنه يدرس التاريخ بخلفية إيمانية مسيحية يصبغها بخاصية العقلانية في تأمل ودراسة التاريخ وجاء ذلك في أهم كتابين له هما : " مدينة الله "

و" الإعترافات " حيث " دافع فيهما عن المسيحية بإعتبارها المثل الأعلى للدولة أو بالأحرى مدينة الله على الأرض ، وأن الدّوام لله وحده ولملكوت السماوات ، وأن العناية الربّانية هي التي تسير أحداث التاريخ إلى غايتها "[1] . وهنا أمكننا القول أن المسيحية كانت ترجع كل القضايا إلى القدر، والتاريخ في العصور الوسطى كان يمتاز بأنه قدريا ولا تنسب فيه الأحداث لغير الله فهو الذي ينشئها ويسيرها بمشيئته .

(*) – ولد **القدّيس أوغسطين** في 13 نوفمبر سنة 354 م بطاجسطا (Thagaste) (سوق أهراس بالجزائر اليوم) من أب وثني وأم مسيحية لقّنته أولى تعاليم المسيحية. خالط أتباع المانويّة وحضر حلقاتهم بقرطاجة مدة ناهزت سبع سنوات قبل أن يغادر إفريقية إلى رومة ويستقرّ بها. تأثّر بالمذهب الريبي (الشكّ) حين انتقل إلى ميلانو مدرّسا للخطابة ولكنّه سرعان ما انصرف عنه إلى الأفلاطونيّة المحدثة واعتنق المسيحيّة سنة 386م ليعود مجدّدا إلى إفريقيّة راهبا ثمّ أسقفا بمدينة إيبونا (عنّابة اليوم) سنة 396م.

ويعدّ القدّيس أوغسطين رائدا للفلسفة المسيحيّة في العصر الكنسي الذي امتدّ من القرن الثاني حتّى القرن السادس الميلاديّين. إذ امتدّ أثر فكره إلى معظم لاهوتيّي العصر الوسيط مثل القدّيس توما الأكويني وأنسلم.. وإنطلقت عمليّة البحث عن سبل التوفيق بين الإيمان والعقل أو الفلسفة واللاهوت. وهذا ما مكّن من إنفتاح المسيحيّة عل الفكر اليوناني في طابعه الأفلاطوني.

وكانت ثقافة القديس أوغسطين جامعة بين إتقان ضروب البلاغة وتعقّب أثر السلف. وقد آمن بأنّ طلب الحكمة ينطلق من الإيمان فوحّد بذلك بين الإيمان الديني واليقين العقلي في تحصيل المعرفة. من أبرز مؤلّفاته: "الإعترافات" وقد كتبه سنة 400م وحاول من خلاله تحليل سيرته الروحيّة والفكريّة وتناول معضلة الشرّ. وكذلك كتابه "مدينة الله" الذي ألّفه إثر نهب رومة سنة 410م ودرس فيه تاريخها محمّلا مسؤوليّة الانحطاط وتدمير المدينة إلى فساد الحاكم. أنظر: طرابيشي، جورج. (2006). معجم الفلاسفة. (ط.3). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر . ص ص 117–122.

[1] – رأفت الشيخ ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)**،عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية ،الهرم مصر،2000 ،ص 38،

كما أن التاريخ المسيحي لا ينسب الأحداث لحكمة البشر، بل لأعمال القدر التي سبقت في علمه هذه الأحداث، لأن التاريخ المسيحي يعرض التاريخ على أنّه مسرحية كتبها الله، ولكنها مسرحية تخلو من شخصية مقربة إلى المؤلف دون غيرها من الشخصيات.

وعلى هذا الأساس نفهم من هذه النظرية أن التاريخ مسرحية مصدر تأليفها الله والإنسان مكلف بالتمثيل فيها ، ومن ثم فإن كل ما يفعله الإنسان إنما هو برسم إلهي وأن كل ما يقع إنما هو مشيئة الله التي لا يمتلك الإنسان في مختلف العصور إلا تنفيذها والإلتزام بالدور المرسوم له من قبل العناية الإلهية منذ الأزل. وتنكر هذه النظرية " القول بالمصادفة لأنها لا تعني إلا الفوضى أو العبث ، والإيمان بالعناية الإلاهية في التاريخ يقتضي إيمانا بالله ومن ثم فإنها ليست مجرد نظرية ولكنها ترقى إلى مستوى الإعتقاد ، إذ لابد من تدخل محكم من الإله الحكيم ليخطط للإنسان العاجز عن فعل الخير لنفسه ، ولولا هذا التدخل الإلهي لأصبح التاريخ كومة مضطربة من عصور متراكمة في عبث أو مأساة رهيبة دون بداية معقولة أو نهاية مقبولة "[1] .

وما وجبت الإشارة إليه في هذا السياق أن فكرة العناية الإلهية بالتاريخ فكرة قديمة قدم الحضارات الشرقية فقد آمنت بها معظم الشعوب القديمة في مصر وبابل وآشور وفارس وكذالك في اليونان .

ولما كان الأفراد منقسمين بين محبّة الذات ومحبّة الله فنحن أمام مدينتين تعود إليهما كل المجتمعات البشرية وهما مدينة السماء(الله) ومدينة الأرض(الشيطان) " تقوم الأولى على العدالة والفضيلة والسير بمقتضى وصايا الدين وأحكامه ، وتقوم الثانية على الظلم والإستعباد وإسترقاق الشعوب المنضمة إليها وستظل الحرب قائمة بين أنصار هاتين المدينتين إلى أن يفصل بينها السيّد المسيح في نهاية العالم ، فيذهب أنصار مدينة السماء إلى النّعيم الخالد ، ويذهب أنصار المدينة الأرضية إلى جهنم وبئس المصير ويشارك أفراد مدينة السماء في

[1] - أحمد محمود صبحي ، **في فلسفة التاريخ** ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية، 1975 ،ص166

خيرات المدينة الأرضية ومنافعها "[1]. وبهذا إنقسم التاريخ حسب أوغسطين تاريخ دنيوي وتاريخ مقدس والإمبراطورية البابلية والإمبراطورية الرومانية التي كانت على وشك السقوط .

- مدينة الله (city of god) :

يشدّد أوغسطين في كتابه" مدينة الله" على أن التاريخ له مناحي وخصوصيات تدور كلها حول المؤقت والأبدي . فالله " وهو خالق الزمن ، ولا يجوز فهم الأبدي ولا وصفه من وجهة نظر المؤقت . فالله موجود وحال في الزمان كله مثلما هو أبدي ، والزمن وإن لم يمكن فهمه بمفاهيم الذهن ، فمن المقطوع به أنه مما يمارسه الإنسان ، وأن العلاقة بين المؤقت والأبدي غير مفهومة للإنسان ، والله في إطار التاريخ البشري هو العناية الإلهية "[2] . وهو ما يعني أن مدينة الله تنبثق من مدينة الأرض بفضل اللطف الإلهي[3].

وفي مكان آخر يؤكد أوغسطين ، ودائما في كتابه مدينة الله " إن كانت صفة الزّمان والأبدية التي يعرفان بها حقا، هو ألاّ يكون الزمن دون تحرك متغير وإن الأبدية ترفض التغيير، فمن ذا الذي يرى أن لامجال لوجود الزمن إذا لم يكن من خليقة تتغير بواسطة الحركة؟...وعليه فإن الله الذي لا تتغير فيه الأبدية، لكونه خالقا للزّمن ومنظما له، فكيف نقدر أن نقول أنه خلق الكون بعد الزمن، بل إن لم نقل بوجود خليقة قبل الكون تحدد بحركتها مجرى الزمن. مما لاشك فيه أن العالم لم يخلق في الزمن بل مع الزمن، لأن ما يتم في الزمن يتبع أو يسبق زمنا ما "[4].

---

[1] - رأفت الشيخ ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)**، مرجع سابق ،ص38

[2] – المرجع نفسه ،ص ص 38-39

[3] – زينب محمود الخضيري ، **لاهوت التاريخ عند أوغسطين** ،دار أنباء للطباعة والنشر، كلية الآداب جامعة القاهرة ، 1998 ، ص ص40-41

[4] – أوغسطين ، **مدينة الله** ، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو ، دار المشرق بيروت ،المجلد الثاني ، الطبعة الثانية ، 2007 ، ص 13

فالتاريخ العالمي بهذا المعنى وبمفهوم أوغسطين، هو تكامل بين كل الأحداث المؤقتة النسبية وكذلك بين ماهو أبدي أي أزلي وكوني وشامل.

لهذا كله كتب أوغسطين كتابه المذكور آنفا مدينة الله وبين فيه أن للتاريخ درسا هاما " فهو يكشف لنا عن الكوارث التي حلّت بالرومان أيام وثنيتهم ، وأن كل الاحداث التاريخية هي ترجمة للإرادة السماوية م وذكر أنه لا يقبل من صفحات الماضي إلا ما ورد في الكتب المقدّسة ذلكم التاريخ القدسي الذي يحكي ما كان ويكشف عمّا سيكون ، وهو الذي تثبت الأيام صحة نبؤاته التي تقع كل يوم أمام المبصرين"[1] .

يرجع أوغسطين أسباب إزدهار وسقوط الأمم إلى أسباب كثيرة ومتنوعة منها الفساد الأخلاقي الذي يؤدي لامحالة إلى إنحلال الدول وتقهقرها فهو يعتبره أشد هولا من سيف العدو . إن " الفساد الديني أدّى إلى الفساد الأخلاقي ، والفساد السياسي أدى إلى إستسلام الشعب إلى نزواته ، ولم يعد يطالب الدولة بإقامة وصيانة حقوق الإنسان... ومن أسباب الهزيمة الفساد الناتج عن الشعور بالنصر(روما) ، وكذلك إنفلات الحرية التي تحولت إلى شغب وفساد "[2] .

أما بالنسبة لأسباب تقدم الدّول فيرجعها أوغسطين إلى سبب واحد وهو العدل والإلتزام بالوصايا الإلهية التي " جاءت بها الأنبياء والإنجيل وأعمال الرّسول حول العدل والإستقامة توصل الدولة إلى السعادة في الحياة الحاضرة وفي الحياة الأبدية "[3] .

- الإعترافات (confessions):

كان وصف أوغسطين للشرّ في كتابه الإعترافات على أنه إمتناع الخير ولا وجود بتاتا لطبيعة تتصف بالشر وأن الشر نوعان " أحدهما ما يفعله المرء وثانيهما ما يقاسيه ، فما

[1] - رأفت الشيخ ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)**، مرجع سابق ،،ص41 ،

[2] – إلياس بن عبد الله دكار، **أوغسطين تاغست: الفيلسوف اللاهوتي صاحب التأثير العالمي(** دراسة إستقرائية تحليلية في الفكر الأوغسطيني) ، المجلة الجزائرية للدراسات التاريخية والقانونية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، 2018 ،ص44

[3] – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

يفعله هو الخطيئة وما يقاسيه هو العقوبة ، وعناية الله التي تتحكم وتتصرف في كل شيء يسيئ الإنسان فيها بالشر بإرادته لكي يقاسي من الشر الذي لا يريده "[1] .

وإعتمادا على الحس الذي يمتلكه أوغسطين الفلسفي فإنه يؤكد أن الشر يترتب عليه الحرمان ، وأن الخطيئة ناتجة عن قلة إخلاص الإنسان لله وعدم قدرته على الإنتباه لما في الوجود الأرضي من خير وإلى الحب الذي يريده الله له .

إعتمادا على ما سبق يمكننا أن نلخّص مفهوم التاريخ عند أوغسطين في أمرين، ألا وهما التاريخ بإعتباره علما خادما للعقيدة، وكذا من خلال كشفه عن معنى الحقيقة التاريخية.

والتاريخ خادم للعقيدة باعتبار أنه يمثل جزءا من الدين المسيحي لدى أوغسطين، فلا يمكنه الرّجوع وإعادة قراءة التاريخ دون ذكر أهم مبادئ المسيحية ضف إلى ذلك يحتاج الدين للتاريخ من أجل إثبات عقائده وذلك بإعتبار أوغسطين رجل دين مسيحي فالتاريخ هو نفسه تاريخ المسيحية بالنسبة له.

إن التاريخ عند أوغسطين لم يكن جملة من الوقائع والأحداث صنعتها شخصيات معينة ، إنما التاريخ في حقيقته يتجسّد في خطة إلهية تتحقق حتما، ويكون تجلّيها في الماضي إشارة لما سيحدث في المستقبل وحتى آخر الزّمان .

المطلب الثاني: الوعي التاريخي من خلال سؤال"علم العمران" لدى إبن خلدون

بادئ ذي بدء يمكننا القول أن إبن خلدون هو أوّل من أدخل التاريخ في قائمة العلوم وإعتبره علما بالمعنى الصحيح للعلم ، وإحترم فيه مناهج البحث المتبعة في العلوم الطبيعية. وفي هذا يقول ناشانيل شمت " علينا القول هنا بأن إبن خلدون يعدّ أوّل المفكرين الذين إعتقدوا بأن العلم يكتشف من خلال المشاهدة والإلهام . كما كان سابقا في تعريف حقل التاريخ ، وإعتباره علما مستقلا ، يدرس الحقائق التي تقع في مجاله العلمي ...إن هذا المفهوم الجديد

[1] – رأفت الشيخ ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)**، مرجع سابق ،ص41

للتاريخ الذي وضعه لنا إبن خلدون ، والذي يوسع من خلاله مجال التاريخ ، ويعتبره علما قائما بحد ذاته ، إنما هو مفهوم مبتكر ، لم يذكره أي مؤرخ أو كاتب من قبل"[1] .

يعدّ تعريف إبن خلدون للتاريخ في مستهل مقدمته من أحسن ما قيل في هذا العلم عند العرب ، وهو تعريف نبّه إليه عدد كبير من المؤرخين الغربيين من أمثال كولنجوود وتوينبي وغيرهم . يقول إبن خلدون* في كتاب المقدمة :

"وأما بعد ، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال ، وتشدّ إليه الرّكائب والرّحال وتسمو إلى معرفته السواقي والإغفال...إذ هو في ظاهره لايزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول...إلا أنه...في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عتيق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق، وأن فحول المؤرخين في الإسلام قد إستوعبوا أخبار الأيام وجمعوها ، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها ، وخلطوها المتطفلون بدسائس من الباطل أوهموا فيها أو إبتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها وإقتفى تلك الآثار الكثيرة ممن بعدهم وإتبعوها ، وأدوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرق التنقيح في الغالب قليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل"[2].

---

[1] - رأفت الشيخ ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)**، مرجع سابق ،ص 317

(*) – **عبد الرحمان إبن خلدون** : هو أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن خلدون الحضرمي الكندمي من مواليد تونس سنة 732 هجرية (1332م) وبها نشأ وتعلم . إنتقل إلى فاس زمن السلطان أبو عنان ن ثم إرتحل إلى مصرحيث درّس في الجامع الأزهر . من أكبر مؤلفاته شهرة كتاب " العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر". وقد إشتملت مقدمته على فصول قيمة في أصول العمران والإجتماع والسياسة وتصنيف العلوم . ومن مؤلفاته أيضا " شفاء السائل لتهذيب المسائل ، تلخيص كتاب المحصل للإمام فخر الدين الرازي . توفي سنة 808 هجرية (1406 م) ودفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة . أنظر: العبد ، عبد اللطيف محمد ، موسوعة أعلام الفكر الإسلامي ، وزارة الأوقاف – المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية مصر ، ط1 ،ص ص 329 – 333

[2] – عبد الرحمن ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار الفكر، بيروت، الجزء الأول، 2001، ص 275.

إستهل إبن خلدون كتاب " المقدمة " بأن للتاريخ وجهان ظاهر وباطن ويكون بذلك من العلوم العقلية . والمعرفة التاريخية عنده تقررها مسألتان جوهريتان هما: إستيعاب العلّية ودقة الطريقة التاريخية المتبعة في كشفها، إذ بهما يتحقق الفهم الدقيق للتاريخ، ويتم تشكيل وبناء المعرفة التاريخية، ويتكون الوعي، وتتحقق الخبرة، وتتم فائدة الإقتداء، لأن التاريخ إكتسب من شروط العلم ما يكفي ليجعله لدقته من علوم الحكمة. يقول إبن خلدون " وفي باطنه – أي التاريخ بمفهومه – نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق"[1].

كما أشار إبن خلدون إلى الأخطاء التي وقع فيها المؤرخين السابقين الذين قاموا بتسويق الأخبار الواهية وخرافات العامة . ويعدّد إبن خلدون الأسباب التي تدخل الزيف في التاريخ وتبعده عن الصدق وتسمح بتخل الذاتية في مجمل تحليلاته ودراساته . ومن بين هذه الأسباب :

- التشيّعات للآراء والمذاهب
- الثقة بالناقلين
- الذهول عن المقاصد
- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع
- تقرّب الناس في الأكثر لأصحاب المراتب بالثناء والمدح .

وكثيرا ما وقع للمؤرخين " والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لإعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو ثمينا ، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة

[1] - رأفت الشيخ ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)**،عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية ، مصر ، سنة 2000 ،ص64

في الأخبار فظلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات" [1].

حاول إبن خلدون في التاريخ ليؤسس للوعي التاريخي محاولا تجاوز عملية رصد الحوادث إلى رؤية للتاريخ العام ، وفلسفة للتاريخ الخاص، وضابطا مسارا تاريخيا للحضارة العربية . لهذا نجده إتجه إلى تتبع مسار التراكم التاريخي للمعرفة لوضع أساس صحيح لفلسفة التاريخ ومعرفة مضامينها .

ففي كتاب المقدمة، كان إبن خلدون مدركا لأهمية ولقيمة ووجه الجدة في التاريخ ، فلم يتردد في مهاجمة ورفض أسلوب المؤرخين السابقين من أمثال: إبن اسحاق، والطبري ،والكلبي، والواقدي، والمسعودي وغيرهم ،ثم يعلن عن نفسه ويقول:" ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم ، تنبهت عن القريحة من سنة الغفلة...وسمت التصنيف، فأنشأت في التاريخ كتابا، ورفعت فيه عن أحوال الناشئة حجابا...وأبديت فيه الأولية للدول والعمران علا وأسبابا...وسلكت تبويبه وترتيبه مسلكا غريبا، وإخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا...فجاء هذا الكتاب فذّا بما ضمنته من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة " فلم يكن إبن خلدون كمؤرخ يقنع بمجرد الكشف عن ما وقع، حدثا كان أم فعلا، ولا بمجرد كيفية حدوثه، بل كان مولعا بالبحث عن العلل الكامنة والتفتيش عن الأسباب الخفية والظاهرة "[2] .

بهذا يكون" إبن خلدون" قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة التي ترمي إلى جعل التاريخ علما لا فنا أدبيا. وهو يرى أن علم فلسفة التاريخ الذي أنشأ لا يقتصر على أن يسبر أغوار الماضي، بل يمكن من التنبؤ بالمستقبل أيضا حيث لا يضطر القارئ أن يعتقد إعتقادا عاما فيما يقدم إليه من القصص، وفي وسعه أن يقف على أحوال من قبله من الأيام والأجيال، بل في إستطاعته أن يتكهن بما يحدث في المستقبل .

---

[1] - رأفت غنيمي الشيخ ، **فلسفة التاريخ** ، دار الثقافة والنشر والتوزيع القاهرة ، سنة 1988 ،ص 39

[2] – محمد ابراهيم أحمد عكة، **أثر شخصية ابن خلدون في إبداع علم العمران البشري (علم الإجتماع)**، جامعة فلسطين الأهلية ،(د، ط)،(د، ت)،ص 13

منهج إبن خلدون الفلسفي :

نبّه إبن خلدون إلى تلك الأخطاء التي يقع فيها المؤرخون وأعطى لها عدّة أسباب نذكر منها التحيّز وسرعة التصديق والجهل بالطبيعة البشرية والجهل بطبائع الأحوال في العمران . ومن ثم " لكشف هذه الأغلاط لابد من الإلمام بطبائع الأحوال دون حاجة إلى إضاعة الوقت في إستخدام المنهج التاريخي من نقد النص والمصدر"[1] .

إن المنهج الذي وضعه إبن خلدون لتجنب الأخطاء التي يقع فيها غالبا المؤرخون هو وعي منه أن " مؤلّفه لا يصنّف ضمن الفلسفة ببعدها التقليدي ، فقد أخذ من الفلسفة نظرتها العقلية التعميمية ومن التاريخ واقعيته والإسترادادية في منهجه ليكون منهما علما واحدا يجذب فيه التاريخ الفلسفة إلى عالم الوقائع ، وتعمّق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لا يصبح مجّرد روايات وسرد أخبار"[2] .

تدرج أعمال إبن خلدون في مجال فلسفة التاريخ وبالتالي فهي تخضع للمبادئ التالية :

– الكلية :

وتعني الكلية إرتباط المقدمات بالتاريخ العالمي ، وأن تكون " النتائج كلية وبالنسبة لمقدمات أو مادة إبن خلدون فإن لديه حصيلة واسعة من المعلومات عن تاريخ العرب في المشرق والمغرب وعن الإمبراطوريات القديمة ، وإن كانت الأمثلة التي يذكرها إبن خلدون في الغالب مستقاة من تاريخ شعوب المغرب و الأندلس"[3] .

التعليل : ويعني ربط الأسباب بالمسبّبات وإتصال الأكوان بالأكوان وإستحالة بعض الموجودات إلى بعض ، والتعليل بهذا التوصيف " يمتاز بأنه يتجاوز قيود الزمان ليتخذ طابعا عاما قائما على وحدة الطبيعة البشرية وليس تعليلا جزئيا لحوادث فردية لها إعتبارها

[1] - ميسوم بلقاسم ، **فلسفة التاريخ عند عبد الرحمان إبن خلدون** ، مجلة علوم الإنسان والمجتمع ، العدد 24، جامعة محمد خيثر بسكرة ، 2017 ،ص 273

[2] - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

[3] - رأفت الشيخ ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)**،مرجع سابق ،ص 68

زمانا ومكانا ، كما يمتاز بأنه تعليل باطني من خلف أحداث التاريخ الظاهرة وليس تعليلا ظاهريا كما هو الحال في العلوم الطبيعي"[1] .

النظرية الدّورية في التاريخ عند إبن خلدون :

تعتبر الدراسات التاريخية إبن خلدون أحد رواد التفسير الفلسفي للتاريخ بما طرحه من رؤية كلية لتفسير نشوء الدّول والحضارات وإنهيارها في كتابه الشهير (المقدمة) وهذه الرؤية تستند على إيمانه بنوع من الحتمية التاريخية في نشأة الدّول وإنهيارها وعلى إيمانه كذلك بأن الدول والحضارات لها عمر وهي أشبه ما تكون بالكائن الحي الذي يولد وينمو ثم يتجه نحو الهرم والفناء.

يفسر إبن خلدون قيام الدّول ونشوء المجتمعات بحاجة الأفراد إلى الإجتماع بهدف تحقيق التكامل في المأكل والملبس والمسكن وما ينتج على هذا الإجتماع من " ظهور صناعات ومن قبول سلطة أعلى تنظم العلاقات وتتولى قيادة الأفراد من أجل تحقيق الإحتياجات ومن أجل الدفاع ، هذه السلطة تتمثل في يد الملك أو الحاكم ، الذي يرأس الدولة التي تكونت لتلبية إحتياجات الأفراد "[2] .

لقد ذكر إبن خلدون في مقدمته على أن هناك ثلاثة أطوار للدولة ، وهذه الأطوار الثلاثة هي ذاتها أطوار الحضارة، فأية دولة أو أية حضارة لابد أن تمر بهذه الأطوار الخمسة. وأن حركة التاريخ في تصوره هي " حركة إنتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة على شكل دورة تتجسد من خلال حركة الدولة التي تبدأ بميلاد وقيام الدولة ، ثم تنتقل من طور البداوة غلى طور التحضر والعمران ، ثم تنتهي هذه الحركة بأفول الدولة ، وهذا يحصل كلما إنحل هذا

[1] - رأفت الشيخ ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)**،مرجع سابق ، ص68

[2] - رأفت غنيمي الشيخ ، **فلسفة التاريخ** ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة 1988 ،ص 49

الجيل وتلاشى ليترك المجال لميلاد دولة اخرى جديدة ، يكون فيها محرّك العصبية قد قوي"[1]. ويمكن حصر أطوار الدولة في :

– طور البداوة : يطلق إبن خلدون مصطلح البداوة على فئة محددة من الناس هم البدو الذين يتواجدون في قبائل بالصحراء والبربر الذين يقطنون الجبال داخل جماعات عشائرية وأسرية ، وكذلك الذين يختارون السهول في عصبيات قوية .

ويؤكد إبن خلدون أن الضرورة التي تدفع هؤلاء الجماعات الثلاث إلى الإجتماع هي تحصيل المعاش وتحقيق الضروريات لهم لا الكماليات . ويصف إبن خلدون الأفراد في طور البداوة بأنهم " لا يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والإفتراس والإشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدّهم مرهف وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون "[2].

– طور التحضر: في هذا الطور" يتحقق الملك وينتقل المجتمع من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوي إلى الحياة المتمدينة المترفة أو العمران الحضري "[3] .ويحدث هذا بعد سيطرة القبيلة بالعصبية على دولة مجاورة لها فيصبح الملك لها. ويؤكد إبن خلدون على دور الدين في توحيد صفوف العرب ، بل هو سبب نجاحاتهم في كل تحالفاتهم وسر نجاح فتوحاتهم " إن الملك إنّما يحصل بالتغلّب الذي إنما يكون بالعصبية وإتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب و تأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه"[4] . ويؤكد إبن خلدون من جهة أخرى على أن تقدم الحضارة وإزدهارها يتوقف على ثلاث عوامل من بينها مزايا الأرض (البيئة الطبيعية تؤثر بقوة في المجتمع الإنساني) ومزايا كثرة السكان (إذا

---

[1] - جمال بروال ، **نظرية التعاقب الدوري كإبداع خلدوني وأثرها في الفكر الغربي والعربي الإسلامي** ، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ، المجلد 10 العدد 2 ، جامعة باجي مختار عنابة ، ماي 2022 ،ص968

[2] – رأفت غنيمي الشيخ ، **فلسفة التاريخ** ،مرجع سابق ،ص50

[3] - رأفت الشيخ ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)** ،مرجع سابق،ص 76

[4] - المرجع نفسه،ص 77

حصل الملك والترف كثر التناسل فتقوى العصبية) ومزايا الحكم (الحكومة القوية أساس آخر من أسس التحضر) .

– طور التدهور : يرجع إبن خلدون إنهيار الدولة إلى الموالي والصنائع وكذلك العصبية ، ويرى بأن التّرف يلعب الدّور البارز في تدهور الدّولة وفقدانها لمركزها ومكانتها حتى يصل الأمر إلى الجباية . ويقدم لنا إبن خلدون الكثير من الدّلائل التي تجعل من الترف عاملا سلبيا يؤدي إلى تدهور الدولة منها تأثير العوامل الإقتصادية (كثرة الإنفاق) والعوامل الأخلاقية والنّفسية (التّرف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الفساد والسفه ، ودليل ميل النفس إلى الدنيا). هكذا شيئا فشيئا تضعف الحماية وتسقط قوة الدّولة وتتحالف عليها الدّول المجاورة ويأذن الله فيها بالفناء الذي هو سنة الله في خلقه .

المبحث الثاني : تفكيك مفهوم التاريخ في الفلسفة الحديثة

المطلب الأول: إيمانويل كانط* وفكرة التقدم التاريخي .

بعد أن كان مفهوم الأنا (le moi) في الفلسفة الألمانية يقتصر على البحوث الميتافيزيقية فإنه قد تحول إلى مقياس لتفسير الوعي وذلك عندما تم ربطه بعنصري الزمان والمكان لأن عملية إدراك الأشياء وإكتشاف العلاقات التي تربط بينها لم تكن ممكنة لولا إضافة عنصر الزمان لها. ومن هنا فقط أصبح الزمان وحدة لقياس جزئيات المكان . وهذا ما نجده بالتحديد عتد "فيخته Fichte " والذي يرى أن " أساس العيان هو الأنا بوصفه قوة متخيلة والمكان هو نتاج القوة المتخيلة يبدو أنه كرة مشتركة متصلة منقسمة إلى غير نهاية"[1] .

* **إيمانويل كانط** ، ولد عام 1724 بكونجسبرج في ألمانيا : فيلسوف التنوير ، بنيت فلسفته على نقد العقل البشري وتفكيكه وبالتالي معرفة حدوده وقدراته . تميزت فلسفته بالنزعة المثالية النقدية . من مؤلفاته نقد العقل الخالص ونقد ملكة الحكم . توفي عام 1804 . أنظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مراجعة زكي نجيب محمود ، دار القلم بيروت لبنان ، ص ص 313 ، 314

[1] – عبد الرحمان بدوي ، **شلنج** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان ،ط2 ،1981 ص 71

يعد كانط Emanuelle kant بدوره واحد من الفلاسفة الذين أبدعوا فلسفة في التاريخ من خلال محاولته لممارسة فعل الفلسفة la pratique de philosophie ، والتأمل في الحياة والعالم وقضايا الإنسانية . خاصة ضمن منعرج العلاقة الجدلية بين "الذّات الإنسانية والعالم" dialectique du moi et du monde وهو ديالكتيك أنتج صور قيمية متعددّة فنية وإتيقية ومعرفية على وجه بارز"[1].

وهذا ما يدخل ضمن نطاق الدّراسات التّي تُؤسس للمذهب الطّبيعي(*) وجاء ذلك من خلال طرحه لفكرة التقدم التاريخي، حيث يعتبر كانط "التاريخ تقدما نحو سيطرة العقل ،

وفي نفس الوقت إذكاءا لهذا العقل يعني أن التاريخ يغدو مجالا للتقدم عن طريق اكتمال العقل"[2].

وعلى هذا الأساس أصبح التاريخ مجالا لتتبع مفهوم التقدم من خلال إكتمال العقل . وهذا لن يتأتى إلا من خلال العيش ضمن اللحظة الآنية، فالتاريخ هو تلك السيطرة العقلية التي تنتهي إلى الحاضر لا المستقبل كما يراه كثيرون التاريخ لا ينتهي في المستقبل وإنما ينتهي في الحاضر، وبحث الصور الحاضرة، ومن هنا تتحدد مهمة المؤرخ التي تتلخص حيث

---

[1]– أنظر: مونيس بخضرة، **جدل القيم في الفلسفة**، ضمن كتاب جماعي موسوم بـ "**مبادئ الفلسفة العامة**"، مؤسسة كنوز للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، ط1، 2015م، ص:212.

(*)– هي نزعة لا ترى مبرراً للتمييز بين نموذجين للعلم أحدهما الموضوعات الطبيعية، والثاني للموضوعات الإنسانية والاجتماعية، ففي نظرها ليس للعلوم الإنسانية من مهمة سوى احتذاء العلوم الطبيعية. تنتسب لهذه النزعة اتجاهات كثيرة. منها الوضعية باتجاهاتها المتعدّدة وصورها المتجدّدة، كالنقدية التجريبية، والنزعة الفيزيائية والوضعية المنطقية، كما تنتسب إليها النزعة الإجرائية والسلوكية. ففي مسالة الصعوبات التي تواجه العلوم الإنسانية وكيفية التغلب عليها، ولها اتجاهين: 1– الاتجاه الأول: يمثله المذهب الوضعي المنطقي، الذي يرى في العلوم الطبيعية النموذج الأوحد الذي يجب احتذاؤه لكي يحظى البحث في الإنسان والمجتمع بلقب العلم– أما الاتجاه الثاني: فيمثل الواقف الأخرى التي تحرص على السعي إلى بلوغ مستوى العلوم الطبيعية دون الالتزام بنموذجها أو احتذاء مثالها، إنما حسبها تحقيق المشروع العلمي وفقاً لتصوّر كل منها.

أنظر: صلاح قنصوه، "**الموضوعية في العلوم الإنسانية**" **عرض نقدي لمناهج البحث**، دار الثّقافة، القاهرة، د ط، 1980م، ص:44. ص: 75

[2] – جورج كولنجوود، **فكرة التاريخ**، ترجمة محمد يطير خليل مراجعة د/ محمد عبد الواحد خلاف، منشورات دار الحكمة، ط1. 2002، ص 186–187

يعتبر كانط "أن المهمة الملقاة على عاتق المؤرخ هي إيضاح المراحل التي إنتهت إلى هذه الصورة الحاضرة"[1].

ومنذ أن بدأ التنوير في القرن الثامن عشر ساد منظور جديد عن الزمان فيما يختص بالبشرية يرى التاريخ بوصفه تاريخا للتقدم وأخيرا بدا التاريخ منحازا إلى صف الإنسان"[2]. إن التقدم العظيم الثابت للبشرية قد أطال العمر، وخفف الألم، وقضى على الأمراض، ويمكن إعتباره فلسفة لا تعرف الراحة أبدا ولم تصل إلى مبتغاها أبدا ولن تبلغ الكمال أبدا. وقانونه هو التقدم. والقول بأن مرور الزمان يعادل التقدم كان له أثر عميق آخر إذ تحولت التوقعات إزاء المستقبل. فمنذ عصر الرسل حتى نهاية القرن السابع عشر إعتقد كثير من المسيحيين أن نهاية العالم وشيكة الوقوع. وذهب الظن إلى أن العصر الحالي ملئ بشرور لا علاج لها"[3].

ولكن نهاية العالم ليست مستقبلية بالنسبة لكانط بل متماثلة في تجليات الحاضر وحاملة لشعار التقدم ، "تتداخل هذه النظرية في محتواها مع مضامين النظر الفلسفي المثالي–من ناحية وجود عالم فوق طبيعي– وكونه مثالي أي لا وجود له ضمن الطبيعة فإنه يستعصي على الفهم بطريقة طبيعية"[4].

إن الفلسفة الكانطية تحاول ربط مفهوم التقدم بالعناية الإلهية ولكن في إطار عقلي، حيث تبدو كل من نظرية التقدم والعناية الإلهية متباعدتين ، ترجع الأولى التقدم في مجرى التاريخ أي إلى فعل الإنسان وقدرته العقلية، وترجع الثانية إلى عناية الله بالرغم من عبث الإنسان وشروره، إنها خروج الإنسان من قصوره، وهو نفسه المسؤول عنه؛ قصوره، أيّ العجز عن تسخير عقله من دون قيادة الغير، إذ أن سبب ذلك ليس في نقص العقل، بل في إنعدام

[1] – جورج كولنجوود، **فكرة التاريخ** ،مرجع سابق، ص 194

[2] – كولن ويلسون، **فكرة الزمان عبر التاريخ**، تر: فؤاد كامل، منشورات عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1978م، ص 24.

[3] – المرجع نفسه، ص 24

[4]– علي ليلة، **ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة**، الإسكندرية ، المكتبة المصرية،2004، ص132

القرار والجرأة لإستخدامه من دون تلك القيادة. فلتكن لك الشجاعة في فعل ذلك: هذا هو شعار الأنوار"[1].

فالتاريخ مبني على فكرة التقدم التي لا تتأتى إلا من خلال التفكير العقلاني للواقع والحاضر المعيش فهو يصارع واقعه ويتحدى الطبيعة ذاتها لبناء ذاته وتحقيق مقدراته وتوسيع إمكاناته التي تساهم في صناعة التاريخ ذاته، خاصة الطبيعة التي يقول عنها كانط "لقد جعلته كائنا يضحي بسعادته ويحطم سعادة الآخرين ولكن هذا التحطيم أداة الطبيعة ذاتها لتحقيق هدفها"[2]. ثمة صراع لا ينتهي بين الإنسان والطبيعة التي يعايشها ويتعايش معها لتحقيق ذاته وبناء وجوده واثبات هويته.

إن فكرة التقدم وليدة الوعي بالحاضر لدى كانط، وإذا ما تكلمنا عن التاريخ فهو مرتبط بالزمان عنده من ناحية "أن ليس له بداية ولا حدود في المكان بل هو متناهٍ سواء أكان بالنظر إلى الزمان أم بالنظر إلى المكان، إذ لو إفترض أن العالم له بداية حيث البداية هي وجود يتقدمه زمن لم يكن فيه شيء، فيجب أن يكون ثمة زمن لم يكن العالم موجودا فيه"[3].

وإذا كان التاريخ مرتبط ارتباطا وثيقا بفكرة التقدم لدى كانط فكيف يمكننا أن نتقدم وما هي علاقة فكرة التقدم بنزعته المتعالية المثالية من خلال الأنطولوجيا التاريخية ؟

تعتبر الأنطولوجيا التاريخية بمثابة فلسفة كانطية جديدة مثلها مثل فلسفة الأشكال الرمزية وذلك من حيث الإهتمام بالثقافة والأنثروبولوجيا[*] الفلسفية، المتحورة حول الإنسان

---

[1] – Kant (Emmanuel): **La philosophie de l'histoire**; éd. Denoël–Gonthier, Paris, 1976 p 46

[2] – يوسف الكلاخي، **مفهوم التقدم في التاريخ** ، ، الحوار المتمدن،2جانفي 2012، ص12

[3] – إيمانويل كانط، **أنطولوجيا الوجود**– تر: جمال محمد أحمد سليمان، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2009، ص 149

[*] **الأنثروبولوجيا anthropologie**: ككلمة تتركب من جزأين اثنين الجزء الأول anthropo والتي تعني السلالة البشرية التي تحيلنا إلى معنى الإنسان وكلمة logie التي تعني النظرية أو العلم، لاحظ الإنسان بصفة عامة الفروق القائمة بين شعوب الجنس البشري، واهتم بمعرفة الطبيعة البشرية، وتفسير الاختلافات في الملامح الجسمية، ، وفي إطار هذا الاهتمام والتساؤل تطورت الدراسات خلال العصور وتبلورت بنشأة فرع جديد من فروع المعرفة اصطلح عليه بالأنثروبولوجيا anthropologie . أنظر: شكر سليم، **قاموس الأنثروبولوجيا**، عربي إنجليزي، جامعة الكويت ط1، 1981م، ص57

التاريخي، وتجاربه التاريخية"[1]. وهو الشيء المميز للفلسفة الحديثة وهو الذي يرنوا بنا إلى كشف سبل التقدم للشعوب ومن " أهم الظواهر المميزة لعصر النهضة هو العناية الفياضة ببلاد وشعوب قصية كانت ولا تزال مجهولة حتى ذلك الوقت وإنه ليس من المبالغة أن نرى التّلازم القائم بين تقدم الكشف والرّيادة وإتساع الأفق الفكري"[2].

وبالتالي أية محاولة لتقدم ما أو بناء حضاري ما يجب العودة فيه إلى مستويات تاريخية لشعوب مضت ، وبالتالي تعتبر الفترة الحديثة على حسب كثير من الفلاسفة المعاصرين، بأنها فترة التميز في الحقل المعرفي الذي تدور العلوم الإنسانية في فلكه لم يحدد من ذي قبل، فليس هناك من الفلسفة، من خيار سياسي أو أخلاقي، من علم تجريبي مهما كان نوعه، من دراسة لجسم الإنسان، من تحليل للإحساس أو المخيلة أو الأهواء، صادفت يوما في القرن 17م، أو 18م، شيئا يشبه الإنسان، ذلك لأن الإنسان لم يكن موجودا آنذاك"[3].

ويذهب البعض بأن الفلسفة الحديثة كما عبر عن ذلك الفيلسوف "**ميشال سر**"(*) بأنها إتخذت بحثاً في الإثنولوجيا المعرفية الأوروبية، التي تحلل وتفكك العقل الأوروبي الذي وصفه كثيرون بنوع من الهمجية والوحشية المظلمة، التي قامت على العقل وأقصت كل نظير له، حيث طبق المنهج الأركيولوجي على "تاريخ الأفكار" من رصد الوحدات الثابتة، وتجذير مقولات الوعي والإتصالية ليصبح معولاً يهدم مفاهيم "الواقع" و"الهوية"، ليكرس الإختلاف والإنفصال على أنقاض المقومات الأنثروبولوجية والميتافيزيقية لنظريات المعرفة"[4].

---

[1] – زواوي بغورة، **مكانة الأنطولوجيا التاريخية في الفلسفة الكانطية**، مجلة التدوين، جامعة أحمد بن بلة، وهران، 2012، ص 28

[2]– عبد الرحمن زكي، "**حضارة عصر النهضة**" مجموعة محاضرات مترجمة، دار النهضة العربية، د رقم الطبعة، القاهرة، 1961م، ص 05.

[3]– ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة جماعية، مركز الإنماء القومي، بيروت،1989م، 1990م، ص284

(*)– **ميشال سير**، فيلسوف فرنسي ولد في 1930م، في فرنسا، لقد عهد سير إلى نفسه علمه كونه وسيلة التواصل بين العلوم والآداب، وكان متأثراً بمجموعة بورباكي لعلماء الرياضيات أكثر من اثر بـ "دي سوسور" وانه يجد في التحليل البنيوي وسيلة للسفر في ميادين المعرفة. أنظر: المرجع نفسه، ص 178

[4]– السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، 2004م،ص102

يؤكد كانط على ضرورة إضفاء المجال الجغرافي لأي بناء وتقدم ممكن في أي دولة أو حضارة ما، فالجغرافيا تضفي جانبا حيويا مهما "إذ لابد من أن نضفي طابعا حيوياً على الجغرافيا أما التاريخ، فيجب أن لا يأتي إلا فيما بعد"[1]. وبالتالي التاريخ مهما وإن كان تاليا ولكنه مهما وضروري لبناء تقدم ما فالتقدم لا يتحقق إلا من خلال جملة التصورات الفكرية والبنى التحتية التي ستغدو المؤسس الحقيقي للتاريخ ومن ثم أمكن الأمة العيش في التاريخ لا على هامشه.

لا شك أن التفكير مع كانط في مسألة التقدم التاريخي يقتضي العودة إلى مشروعه الفلسفي المبني على القيم الأخلاقية ومسألة الضمير الذي يمتاز به الإنسان لأن الإهتمام بالعالم المادي بمعزل عن الجانب الأخلاقي والقيمي والفكري يعد ترفا بعينه بينما يركز كانط في مسألة التقدم على فكرة "تغيير إجتماعية طبيعية وتحويلها إلى إجتماعية معقلنة وواعية"[2] مفتوحة على آفاق التغيير السوسيولوجي وتنتقل به من الخصوصية إلى الكونية كما أعرب عن ذلك المفكر عبد الله العروي تلك النظرة التي تمنح التَّغيير للوضع الإنساني" بناءًا على اللحظة التاريخية التي يتغير فيها المجتمع وتنمحي الطبقية وتعود العدالة غاية كل نظر وبراكسيس(praxis)"[3] وهذا هو منطق الفلسفة الماركسية. حينها يتم التَّأسيس للوحدة المتناظرة والمتقابلة، تحت راية الإنسانية. لقد أصحبت الثقافة موضوعاً نراه أشبه بإتحاد كيانات متباينة أشبه بالنظرة العالمية الشاملة– وتشكل نسيج الحياة اليومية، ومن ثم غدت أصعب عند تفكيكها بالأساليب التي تقتضيها الدراسة التحليلية في البحث المِيمِي"(*).

---

[1] – ايمانويل كانط، **النصوص الثلاثة، تأملات في التربية – ما الأنوار؟** ما التوجه في التفكير، تعريب: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر والتوزيع، تونس، ط1 ، 2005،ص 54

[2]– فتحي التّريكي وآخرون، **جمالية العيش المشترك**، ، دار الوسيطي للنشر والتوزيع، د ط، 2012م، ص 5

[3]– محمد جديدي، **فلسفة الصَّداقة والعيش سوياً**، إشراف فتحي التريكي، ضمن مجلة أوراق فلسفية، العدد 15، الموسوم بـ:" **قراءات في فكر فتحي التّريكي**"، دار الثقافة العربية، القاهرة، د ط، 2008م، ص 181

(*)– **يقصد بالمِيمَة:** الوحدة من وحدات الذاكرة، أو جزء من المعلومات المختزنة عصبياً لدى الكائن الحي. أنظر: روبرت أنجر، **الثقافة من منظور داروينـي، وضع مبحث الميمات كعلم**، مراجعة: دانييل دنيت، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م، ص 20

وهنا يتجلى التفكير العقلاني للضمير الجمعي الكانطي.

إن التاريخ بالنسبة لكانط هو توجيه نفسي شعوري يوحد الجغرافيا مع التاريخ ذاته من خلال نقطة مركزية هي الشعور الذاتي لدى الإنسان "إن التوجه بالمعنى الحقيقي للكلمة يعني أنه إنطلاقا من جهة معينة من السماء ، المطلوب تحديد الجهات الأخرى ، لاسيما الشرق ولهذا الغرض، أحتاج لزوما إلى الشعور بفارق في شخصي بالذات...إذن لا أتوجه جغرافيا رغم كل المعطيات الموضوعية عن السماء، إلا على أساس مبدأ ذاتي يسمح بالتمييز "[1]. تلكم هي صورة تعمل على تجريد [(*)] العالم والإنسان من كل الشوائب الناقصة التي تحيل الفرد إلى العيش على هامش التاريخ.

المطلب الثاني : التفسير المثالي للتاريخ عند هيجل من خلال سؤال المطلق والنهائي.

يعتبر الفيلسوف الألماني فردريك هيجل[*] Georg wilhelm friedrich hegel(1770-1831) واحدا من بين الذين برزوا في الساحة الفلسفية في الفترة الحديثة والتي تعد فترة مهمة في تاريخ الفكر الفلسفي، وهو من أوائل الفلاسفة الحداثيين الذين أعطوا إهتمام خاص لدراسة التاريخ ، وإخراجه بثوب جديد بعلم التاريخ على عكس الدراسات التقليدية التي كانت تدرسه بطريقة غير علمية ، إذ درسوا التاريخ ونظروا له نظريات وربط الأحداث لفهم الماضي والحاضر والتنبؤ بالمسقبل .

---

[1]- إيمانويل كانط، **ما التوجيه في التفكير؟**" ترجمة: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، الصفاقس، د ط، 2005، ص 100

[(*)] - **تجريد abstraction**: هو عمل العقل الذي يعتبر على حدة عنصرا من عناصر تمثل أو مفهوم، مركز الإهتمام عليه وحده، ومتجاهلا العناصر الأخرى. أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 2009م، ص10

[(*)] - **فريديريك هيجل** ، فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت في ألمانيا عام 1770 ، يعد واحدا من أعظم الفلاسفة تأثيرا في جميع العصور ، هو أحد مؤسسي الفلسفة المثالية الألمانية في أواخر القرن الثامن عشر . قام بتطوير المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن سير التاريخ والأفكار يتم بوجود الأطروحة والنقيض ثم المركب بين الأطروحتين . توفي بمرض الكوليرا عام 1831 (أنظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مراجعة زكي نجيب محمود ، دار القلم بيروت لبنان ، ص ص 514 ، 515

ولعل ما جعلنا نصطفي هيجل في هذا الشأن دون غيره من الفلاسفة في هذه الفترة هو اشتغاله بالفكر التاريخي والوعي الحضاري، من خلال دراسة المجتمعات ومقارنة المجتمع الجرماني بباقي الشعوب في الشرق والغرب، ومن ثمة محاولته البحث في طيات التاريخ وعموما يمكن القول بأن فلسفة التاريخ عند هيجل لا يمكن ان تدرس إلا ضمن النسق الهيجلي عموما متداخلة ومترابطة بشكل عجيب ، حيث لا يمكن فهم فلسفته في قضية جزئية إلا من خلال فهم فلسفته ككل، "لا يتسنى فهم نظرية هيجل في التاريخ إلا من خلال النسق العام لفلسفته"[1] بالتالي تعتبر فلسفته التاريخية هي جزء مهم من فلسفته.

تعتبر المدرسة المثالية من أهم المدارس التي عملت على تفسير التاريخ العالمي،رغم أن البدايات الأولى لها إنطلقت مع الفيلسوف اليوناني أفلاطون وتميز إكتمالها مع الفلسفة الغربية التقليدية والتي مثلها هيجل لهذا وصفت نظريته "**بالمثالية التاريخية**" والتي إعتبرت أساسا في الحياة والتاريخ ، وهو يرى أن "فلسفة التاريخ لا تعني شيئا سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر والواقع أن الفكر جوهري للإنسان فهو ما يميزه عن الحيوان فالفكر عنصر ضروري ملازم للإحساس والمعرفة والتعقل ، وإرادتنا بقدر ما نكون بشرا على الحقيقة"[2].

وقد إعتبر البعض بأن التاريخ – عند هيجل– حركة منطقية (جدلية)، وهو في الغالب سلسلة من الثورات، يستخدم فيها "المُطْلَق" الشعوب إثر الشعوب والعباقرة إثر العباقرة أدوات في تحقيق النمو والتطور (نحو الحرية) إن هذه العملية المنطقية (الجدلية) في سير التاريخ تجعل من التغيير مبدأ الحياة الأساسي؛ إذ لا شيء خالد، وفي كل مرحلة من مراحل التاريخ

[1] –أحمد صبحي، **في فلسفة التاريخ**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1975، ص 204

[2] – إمام عبد الفتاح إمام **فريدريش هيجل ،محاضرات في فلسفة التاريخ** ،دار الثقافة للطباعة والنشر،الجزء الأول،1974،ص 110

يوجد تناقض وتعارض لا يقوى على حله سوى صراع الأضداد والتاريخ هو نمو نحو الحرية وتطورها"[1].

فالفكرة الرئيسية لعلم التاريخ عند هيجل هي أنه سلسلة من تطور الوعي بالحرية ، فهو يبد أمن الحرية في حالة كمون أو في ذاتها ، إلى أن يصل إلى الحرية لذاتها في الدولة وهي النظام السياسي الذي يعبر لديه عن التحقق الفعلي للحرية . وبناءا على تحليلاته لفلسفة التاريخ ، يصل هيجل إلى أن تاريخ المجتمعات البدائية تعبير عن حياة العبودية والرق..وإن تقدم التاريخ البشري يعني تقدم الحرية"[2] .

يحلل هيجل التاريخ تحليلا فينومينولوجيا(*) يقسمه إلى ثلاثة أنواع من التاريخ والتي جاءت كالتالي: التاريخ الأصلي والتاريخ النظري والتاريخ الفلسفي:

- **التاريخ الأصلي:** وهو يعني أن المؤرخ هو من يقوم بالتأريخ لشعب ما أو أمة ما فعل ذلك هيرودوت مع مجتمعه اليوناني والتي عايش فيها الحياة الإغريقية بعينه وتعايش معها وأثر في المجتمع اليوناني وتأثر به، "ولابد من استبعاد الأساطير والقصص الشعرية والتراث الشعبي لأنها ليست سوى صور غامضة معتمة من فهم التاريخ ومن ثم فهي تنتمي إلى الأمم التي لم يستيقظ وعيها تماما"[3] ، فالأمم التي تفهم التاريخ وتعيه تعيشه وتعايشه ترقى إلى مستوى العيش ضمن التاريخ وليس على هامشه.

---

[1]- ويل ديورانت، **قصة الفلسفة**، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة 1988م. ، ص ص 380 381.

[2] - عبد العليم عبد الرحمان ، **المسلمون وكتابة التاريخ** دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، بدون بلد ،ب ط، عام 1995 ص 229

(*)**الفينومينولوجيا** **phénoménologie** (*) دراسة وضعية لمجموعة الظواهر كما تتجلى في الزمان والمكان ، بالتعارض مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر، و إما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها من تجلياتها، و إما مع النقد المعياري لمشروعها، تقال على نحو خاص في عصرنا على منهج هوسرل نفسه ،" أندري لالاند ، **الموسوعة الفلسفية** ، المجلد الثاني، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت –باريس ط2، 2001 م ص 973

[3]- هيجل، **العقل في التاريخ**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية، القاهرة، ص 69

إن التاريخ الأصلي هو أقرب المناهج التاريخية للحاضر والحياة، ومن بين جميع المؤرخين يظل المؤرخ الأصلي وفيا للوجود الحقيقي، والعيني للأمة ولرجالها العظماء، ولذلك كان الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوافر في المؤرخ الأصلي، هو أن يعيش ويحيا الأحداث التي يكتب عنها"[1] .

2- **التاريخ النظري:**

كلمة نظر تعني هنا أن " التاريخ الذي يعرض بطريقة لا تحصر نفسها في جحود العصر الذي ترويه، بل تتجاوز روح العصر الحاضر"[2] وبدوره ينقسم إلى مجموعة من الأقسام وهي:

أ-**التاريخ الكلي:** وهو التوصل لكل تاريخ لشعب ما أو بلد ما، أو بالعالم، في هذه الحالة تكون معالجة المادة التاريخية هي العمل الرئيسي للمؤرخ وهو يقبل على مهمته بروحه هو الخاصة، وهي روح تتميز عن روح المضمون الذي يعالجه"[3] أي ما يتوفر لديه وما يقتنيه من روايات حول جملة الأحداث التي يحاول التأريخ لها، وفيها تظهر طاقته الإبداعية التاريخية.

ب- التاريخ البراغماتي أو يسميه بالأداتي: وهي حضور الحاضر وبزوغه لحظة دراسة الماضي وحيثياته، ذلك أن "حاضرا يبزغ أمام الذهن، ناتجاً عن نشاطه الخاص، كما لو كان مكافأة للذهن على الجهد الذي يبذله، والواقع أنه مهما تعددت الأحداث وتنوعت فان الفكرة التي تتغلغل فيها أي مضمونها العميق والرابطة بينهما واحدة، وذلك يخرج الحادثة من مقولة الماضي ويجعلها حاضرة بالقوة"[4]. ويميل بالرؤية البراغماتية (التهذيبية) إلى الجانب الأخلاقي العملي، رغم نظرية التاريخ التي تهذب نفس المؤرخ والكاتب بدوره هو من يفعل

[1] - نازلي إسماعيل حسين، **الشعب والتاريخ هيجل**، دار المعارف، مصر، ط1، 1976 ص 170

[2] - هيجل، **العقل في التاريخ**، مرجع سابق، ص 70

[3] - المرجع نفسه ،ص 72

[4] - المرجع نفسه ،ص 74

هذه الأخيرة ليجعل منها ذات رؤية حياتية حية. ويرفضه هيجل لمرجعية تاريخية للمجتمع الألماني.

ج- التاريخ النقدي: وهو السائد في ألمانيا والذي يعني نقد الروايات التاريخية أو كما يحبذ تسميتها بتاريخ التاريخ، "لأنها دراسة لحقيقتها ومعقوليتها، والصفة المميزة له من حيث ماهو كائن وما ينبغي أن يكون... وهذا كان كافي لتقديم كافة التشويهات المضادة للتاريخ"[1]. وقد ساد النقد في الدراسات التاريخية وأضفى عليها مسحة الموضوعية واليقين.

-**التاريخ الفلسفي:** أوقل فلسفة التاريخ التي تعني " سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر والواقع أن الفكر الجوهري للإنسان فهو ما يميزه عن الحيوان"[2] ، وهي حضور للعقل والفهم والبصيرة في الدراسة التاريخية وتأملها وإمعان النظر فيها بشكل دقيق ومتميز ومتمحص، تحت شعار أن العقل يسيطر على العالم، وهنا تتجلى المثالية الهيجلية "فبقدر ما إهتم هيجل بالمطلق بقدر ما إهتم بالمثالية الأخلاقية التي إهتم بها فيخته وكانط "[3].

كما إعتبر هيجل بأن التاريخ الفلسفي أراد تبرير التاريخ الكلي والمشكلة التي تواجه المفكر هي مشكلة منهج الفكر ذاته، الذي يجب أن يخضع للواقع من جهة ويفرض نفسه على هذا الواقع. أنّ المبدأ الرُّوحي في جميع هذه الحالات بصفة عامة، لا يعترف بأنّه الخالق أو الحاكم مثلاً، أو المُسيطر على الطّبيعة. فإننّا نجد مثل هذه الدّيانات تنظر إلى الرّوح البشري أيضًا على أنّه لا يزال داخل سيطرة الطّبيعة من الدّيانات الطّبيعية، ويوجد الدّين الطّبيعي"[4] ويؤكّد هذا القول هيجل ذاته حينما يقول "إنّه في كل دولة عقلانية توجد تميُّزات ويقوم

1 - هيجل، **العقل في التاريخ**، مرجع سابق ،ص76

2 - المرجع نفسه، ص 77

3 - نازلي إسماعيل حسين، **الشعب والتاريخ هيجل**، مرجع سابق، ص 181

4 - هيجل، **فلسفة الروح** ، ترجمة :إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، ط3 ، القاهرة، 2005 م، ص 178

الأفراد من ذاتهم بوضعها، لكن الحرية والذات الأخلاقية الباطنية لا وجود لها في الهند، وهكذا ظلت التمايزات الطبقية في الهند مثل الوحدة الصارمة في الصين"[1].

ومادام التفكير الفلسفي أرقى صورة إستشرافية للفكر فإنه أصبح من الضروري إلحاق الفلسفة بالتاريخ ، لأن الفلسفة في جوهرها هي دراسة التاريخ من خلال الفكر وأن التاريخ هو تاريخ الإنسان ، والفكر جوهري بالنسبة إليه . تعتبر الرؤية الهيجلية حول فكرة التاريخ بمثابة الأيقونة التي أحدثت حركة ونقلة واضحة في التاريخ الفلسفي في الفترة الحديثة.

- مراحل التاريخ الهيجلي:

من المعلوم أن هيجل قد جعل من العقل أو الروح أو الوعي المفتاح الضروري الذي يفهم به حركة التاريخ و الوعي بالتاريخ ، فلهذه الروح مسار طويل تهدف من خلاله الوصول إلى الوعي بذاتها حتى تكون حرة ، والوعي بالحرية في تلك اللحظة يصبح وعيا بالتاريخ .

ويتجلى هذا الوعي بالتاريخ من خلال ثلاثة مراحل تبني حركة تصاعدية للوعي وهي :

1- الوعي التاريخي الذاتي : الذي يمثل الفكر الشرقي القديم ويقصد به الحضارات القديمة كالفرعونية والبابلية والهندية والصينية وغيرها . حيث ينظر لها هيجل نظرة إحتقار مقارنة بباقي الشعوب الأخرى، حيث يراها مجتمعات دينية بعيدة عن الوعي والتفكير الفلسفي العميق.

2- الوعي التاريخي الموضوعي : الذي يمثل الحضارات الغربية كاليونان والرومان، وهو المجتمع الذي إهتم بالثقافة والفكر والخطابة ونرى هنا هيجل يثمن الجهود اليونانية ويميزها عن غيرها من الشعوب الأخرى لا سيما الشَّرق الدياني مقارنة باليونان الذين إمتازوا بالوعي والفهم والتفكير .

الوعي التاريخي المطلق : وهو الوعي الذي يمثل السيادة الجرمانية وفيه يكون هذا الوعي يمثل المرحلة التي يعتبرها هيجل نهاية التاريخ ومآله والتي يصلها التاريخ ، وهي مرحلة تتم

[1] - هيجل ، **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، العالم الشرقي الجزء الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة للطباعة و النشر والتوزيع، د ط ، 1968،ص 146

فيها وبصفة مطلقة مطابقة العقل لنفسه أي " وعي الوعي " فيصل العقل إلى أعلى القيم الإنسانية ضمن الدولة التي يتم فيها ذلك التطابق بين الوعي والتاريخ .إن الأمة الجرمانية التي تجسد هذا الوعي بالنسبة إلى هيجل "هي الأمة التي عرفت الوعي"[1].

لهذا كان محدد التاريخ ومعياره الأساسي عنده هو الفكرة المطلقة والتي تحرك المجتمعات. يعتبر المجتمع الألماني متميزا عن غيره من المجتمعات التاريخية حسب الرؤية الهيجلية بما يميزه من قيم وأخلاق ووعي وهو المجتمع الذي ينظر لباقي المجتمعات بنظرة الإحتقار والتشفي لما رأوه من قيم رذيلة، حيث أصبحت النظرة إلى وجود الشر، والألم تمتاز" بميل متشدّد نحو الإفراط في تجريم الكائن البشري"[2].

وقد بلغ بهم المقام إلى التفاعل مع بيئتهم وحياتهم التي يعيشونها ثقافة أدخلت المجتمع الجرماني إلى التاريخ ولم تدعهم على هامشه، تلك الثَّقافة هي ثمرة التفاعل (l'interaction) بين الإنسان وبيئته" وهو ذات المعنى الذي أعطاه **(أرنولد توينبي)** "للحضارة" كلها"[3].

فالإنسان له رؤية حضارية سديدة تقوم على الفهم والتنوير الفلسفي الواعي بإعتبار التاريخ مرجعية أصولية ترنوا إلى الفهم والتأويل لا يبقى مجرد إسم بل يعدوها إلى أن يكون رسما[(*)] حضاريا مثبتا قيمه على أطر تاريخية صحيحة، من خلال الفن والثقافة والدين وبالتالي الإنتقال من التاريخ النظري إلى التاريخ الفلسفي.

---

[1] – إمام عبد الفتاح إمام، **هيجل محاضرات في فلسفة التاريخ**، مرجع سابق ،ص16

[2]– مديحة دبابي، **ما بعد الحداثة– (خطابات الـ"مابعد")**، جيروم باندي، **القيم إلى أين؟** ترجمة: زهيدة درويش جبور وجان جبور، بيت الحكمة، منشورات اليونيسكو، قرطاج، د ط، 2005م، ص 77

[3]– حسين مؤنس، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط 1998م، ص ص 318-325

[(*)]– تمت إستعارة ثنائية: "**الاسم والرَّسم**" من الكاتب الجزائري: "محمد شوقي الزَّين" وقد أشار بدوره، إلى أنه استعار هذه الثُّنائية من المعجم الأصولي والصُّوفي، " فالرَّسم هو الخلق وصفاته، لأنَّ الرُّسوم هي الآثار". نقلاً عن: محمَّد شوقي الزَّين، **كيف نقارب الثَّقافة من وجهة نظر فلسفية؟ نحو نقد العقل الثقافي**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 2017، ص 09

وقد عمل هيجل على "تحرير العقل وحرية الفكر من السلطة الدينية وفي نفس الوقت تفادي محكمة التفتيش (la sensure) فإذا ما تتبعنا هيجل في تحليلاته اللاحقة، وجدناه يجعل من الدين موضوعا يختص بالقلب"[1] ولم ينفي الدين بهكذا رؤية وإنما جعل له مركزه وحدوده التي تقف في حدود مجرد العقل وهذه الرؤية نجدها عند كانط من قبل وفيخته، من ثمة تعلو هذه النظرة، وبالتَّالي يسعى إلى بناء تصورات وجودية فكرية متعالية لتصل إلى القداسة المثلى للتاريخ من خلال نهاية التاريخ للجنس الجرماني.

المطلب الثاني : التفسير المادي للتاريخ لدى كارل ماركس karlMarx

ومن هيجل ننتقل إلى تلميذه والذي يعتبره البعض بأنه هو من قلب فلسفة هيجل رأسا على عقب من ناحية النظر والوجهة الفلسفية ونقصد بذلك الفيلسوف المادي كارل ماركس* ، الذي خالف أستاذه فجعل الواقع المادي عاملا أساسيا في نمو الوعي لدى المجتمعات . فالماركسية في منهجها المادي إستعارت من جدل هيجل نواته العقلية ولفظت قشرته التأملية التي تجعل من الروح المطلق المحرك الأساسي للحياة الإجتماعية يقول ماركس: "إن أسلوبي الديالكتيكي ليس مجرد أسلوب مخالف لأسلوب هيجل وإنما هو عكسه تماما ، لأن عملية التفكير عند هيجل هي خالقة العالم الحقيقي ، والعالم الحقيقي ليس إلا الشكل الخارجي الذي تتخذه الفكرة ، أما أنا فأرى أن الفكرة ماهي إلا العالم المادي بعد أن يعكسه ذهن الإنسان ويصوغه في شكل أفكار[2].

---

[1] – يوسف حامد الشين، **مبادئ فلسفة هيجل**، دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية في كتابات الشباب، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، ط1، 1994م، ص62 .

(*) –**كارل ماركس** : فيلسوف ألماني ، سياسي ومنظر إجتماعي وناقد للإقتصاد السياسي .مؤسس الشيوعية العلمية وفلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية .ولد في مدينة تربف إحدى مدن بروسيا عام 1818 من أسرة متوسطة ، تعلم في مدارس وجامعات بون وكولونيا أظهر نبوغا في الدراسات التاريخية والإقتصادية والقانونية .وقد كتب عدة مؤلفات منها : نقد الإقتصاد السياسي ، بؤس الفلسفة، نظرية فائض القيمة كتاب رأس المال. توفي بلندن عام 1883 أنظر: رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ، دار الثقافة والنشر والتوزيع القاهرة ، عام 1988، ص ص 160– 161

[2] – عبد العليم عبد الرحمان خضر ، **المسلمون وكتابة التاريخ** دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ ، مرجع سابق ، ص238

وكان بمعية إنجلز أول من أشار إلى إرتباط البنية الإجتماعية بنشاط البشر. وعليه سنحاول مع كارل ماركس فهم التفسير المادي والرؤية الجدلية المادية لفكرة التاريخ من خلال مقاربة الفكرة بالواقع، ومحاولة فهم كيفية إنطباق الفكر مع الواقع . من منطلق أنه يعتبر أن "التاريخ لا يسيره العقل المطلق وحده ، ولا يصنعه عظماء الرجال بعبقرياتهم ، وإنما تصنعه عملية تطور إجتماعي داخل في كيان الأمة ، وصراع طبقات للوصول إلى الحكم والسلطان"[1] .

إن الماركسية وأتباعها يرون أن الظروف المادية للمجتمعات هي المحرك الأساسي للتاريخ ، وأن " الثورات والإضطرابات والإنقلابات السياسية تعود في أساسها إلى أوضاع العمل والإنتاج والملكية...بعبارة مختصرة : الأوضاع المادية ، وأحوال الملكية ، وصراع الطبقات ، بعضها مع بعض ، هي العوامل التي تدفع حركة التاريخ كله ، وهذا هو ما يسمى بالتفسير المادي للتاريخ"[2] .

إذن مع التلميذ ماركس أضحت "الفكرة" لا تعني شيء سوى أنها فضفضة عالقة في سماء لا تسمن ولا تغني من جوع، ليصبح الدين مقلبا علما أن الدين أقرّ التحصيل المادي ويتعدى حدود المطلوب والضروري إلى مستوى الثانوي فهذا أمر فيه نقيصة لحياة البشر الإنسانية، فالمجتمعات البدائية الجاهلة إنغمست في ترف التاريخ حيث أن "طبيعة النظام الإجتماعي السائد في مثل هذه المجتمعات هي طبيعة ميكانيكية آلية، خالية من كل عناصر التجديد والتطور، هدفها الأساسي تلبية المتطلبات الغريزية بالنوع، والتي تتمثل في نشاطات بدائية لحفظ البقاء"[3]. وهي النظرة التي أراد تجديدها كارل ماركس في رؤيته الإقتصادية والإجتماعية والتربوية ومن ثمة التاريخية.

يقوم هذا النظام الذي يقره ماركس عن الرؤية الجماعية لملكية الإنتاج ووسائله، وما حاول القيام به ماركس وهو الخروج من المجتمعات البدائية الإقطاعية إلى المجتمعات المالكة

[1] – حسين مؤنس ، **التاريخ والمؤرخون دراسة في علم التاريخ** ، دار المعارف ، 1984 ،ص 115

[2] – المرجع نفسه ،ص 122

[3] – محمد بغدادي باي، **التربية والحضارة**، منشورات عالم الأفكار، الجزائر، د ط، 2006م، ص 53

جماعيا، ليتحول بعد ذلك إلى صراع طبقي نتيجة التضاربات الإنتاجية آنذاك ولا يمكن أن تصل الفكرة الحقة إلا من بابها المادي، ومن ثم يمكن القول بأن ماركس سعى مليا إلى بناء منظومة فكرية تغير العالم وتبني الحضارة والإنسان في عصر قُيضت فيه الأفكار والرؤى والمساعي من سبق الفكرة المثالية والروح المطلق مع هيجل الذي كان قد تطرق لموضوع الصراع بين الفكرة والواقع وإنتهى إلى الفكرة المطلقة (الله) التي هي محل الإيمان واليقين. يقول ماركس"إن الناس في أثناء قيامهم بإنتاجهم لمعيشتهم يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية لهم ، ولا مفر لهن من إقامتها ، لأنها مرتبطة أشد الإرتياط بإنتاجهم نفسه . وعلاقة الإنتاج هذه تطابق درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية"[1] .

يرى ماركس أن الوعي التاريخي القديم قد أهمل القاعدة الأساسية للتاريخ ، وأنه قضى على صلة الناس بالطبيعة ن فحلق بهذا نوها من التضاد بين الطبيعة والتاريخ . ولقد أشار فيلسوفنا إلى تحول البحث في الطبيعة عبر محطات متعددة ومتنوعة عبر العصور، فالتفكير في الطبيعة هو تفكير في الكون وهذا الأخير يحيلنا إلى التفكير العلمي حيث إهتم كارل ماركس بالبحث في أسئلة الطبيعة بشكل معمق ومفصل إذا ما قورن بما هو موجود عندنا في العالم العربي، "ففي الوطن العربي ما زلنا متأخرين عن اللحاق بركب الفكر العلمي، تقنية وتفكير ومازالت الدراسات الفلسفية عندنا منشغلة بالتفكير في القضايا الميتافيزيقية أكثر من إهتمامها بقضايا العلم والمعرفة والتكنولوجيا، الشيء الذي إنعكست آثاره على جامعاتنا ومناخنا الثقافي العام "[2].

2- محمد بغدادي باي، **التربية والحضارة** ، مرجع سابق،ص 119

[2]- محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، دراسات ونصوص في الابستيمولوجيا المعاصرة، ج1، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1982م، ص 05

قامت الفلسفة الماركسية على أساس الشمولية، والتي تعتبر ركنا أساسيا في الفلسفة الماركسية تعتبر ألد أعدائها من يجزئها ومن يقف منها موقف إنتقاء وإختيار، يأخذ شيئا ويرفض آخر هذا التعسف كان أضعف ما في الفكر الماركسي"[1].

إن المنهج التاريخي المادي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية وإستيعاب قيمة النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ به بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر"[2].

إن المادية التاريخية تجعل أسلوب إنتاج الحاجات المادية أساسا للتطور ، وتجعل صراع الطبقات سبيل هذا التطور ، ومن خصائصها أنها ليست منهجا لتفسير التاريخ فحسب أو لتغيير التاريخ فحسب بل لتغيير التاريخ في حد ذاته، وذلك لأن الفلسفة قبل الماركسية عرفت توجهات مختلفة ومتعددة في مقاصديتها البحثية. وقد إنقسمت الفلسفة الماركسية إلى شقين شق أول تمثله المادية الديالكتيكية والتي تشكل النظرية المادية للطبيعة والمجتمع وكيفية تحليله عبر قوانين الديالكتيك وشق ثاني يتمثل في فلسفة التاريخ السوسيولوجي بالإستناد إلى أدوات التحليل الديالكتيكية لدراسة التاريخ والمجتمع والاقتصاد[3].

لقد عرف المجتمع الأوربي تغيرات عديدة عبر مراحل مختلفة والتي كانت على النّحو التالي: فلسفة المجتمع العبودي –فلسفة المجتمع الإقطاعي –مرحلة الإنتقال من المرحلة الإقطاعية إلى المرحلة الرأسمالية – مرحلة الإنتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، ويتم الإعلان عن تأسيس إشتراكية شيوعية تسعى إلى السيطرة على العالم بأسره وتنتقل به من الخصوصية إلى الشمولية.

---

[1]– مصطفى محمود، **الماركسية والإسلام**، دار المعارف مصر، ط1، 1985،ص 15

[2]– حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، مصر، ط،2، 2019،ص 15

[3] – رفعت السيد، **ماركسية ماركس (هل نجددها أم نبددها؟)** ،الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، (د،ط)، 1998،ص 15

كما أنه قام على مبدأ الملكية والإنتاج في التشكيلات الإقتصادية والإجتماعية في التاريخ، "ولا يمكن أن يكون أي إنتاج ولا يمكن بالتالي أن يوجد مجتمع لا يوجد فيه شكل من أشكال الملكية ، بل إن ذلك الشكل من أشكال الملكية الجماعية سيلعب زمنا طويلا دورا هاما على شكل ملكية البادية "[1]. وهي الرؤية التي عرفتها الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى حيث نجد مفكرا ماركسيا آخر معاصرا عالج إرث الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في مؤلف له عن فلسفة القرون الوسطى، يرى أنه في مرحلة نشوء الإسلام حلّت علاقات الإنتاج الإقطاعية محل علاقات الإنتاج العبودية نهائيا" [2].

إن قيمة الأشياء بالنسبة **لماركس وأنجلز** تقاس بمدى جاهزيتها للإنطباق والتحقق واقعيا لا مع ذاتها فالتَّجريدات التي أخذت بذاتها لم تبقى لها أية قيمة"[3]. فالفكرة التي تبقى مجردة عن الواقع ومكتفية بذاتها تعتبر طرحا ميتافيزيقيا لا يحرك للعامل أي سكون.

فالماركسية هي حركة تفاعلية محايثة للواقع أو متماهية معه، متجلية في مكنوناته تسعى لتغييره لا لبنائه فحسب، وهي مرحلة لا تبدو سهلة فهي طويلة وتتخللها الكثير من المشكلات ومن النقاط الغامضة حتى الآن، حيث ترنو هذه الأخيرة إلى العالم المادي الذي يعتبره ماركس هو العالم الموضوعي في حد ذاته ، عكس الرؤية التي قدمها هيجل التي كانت ترى بأن العالم هو تجلي حقيقي للفكرة المطلقة. يعتبر ماركس أن الميتافيزيقا في صراع دائم مع العالم المادي، ويصف الميتافيزيقا بالفضاء المعدوم الذي لا يحرك ساكن العالم من منطلق المعطى الميتافيزيقي "الغيبي" مقابل المعطى الفيزيقي "المادي" والصراع القائم بين الطرفين، وكذا ضبط العلاقة بين الدين والطبيعة الإنسانية، التي دوما ترنوا إلى ما هو متعالي نقي، وفي الآن نفسه هي أسيرة النّوازع المادية، ومنه الثّقافة الاجتماعية، وهذا ما

---

[1]– كارل ماركس، **مدخل إلى نقد العقل السياسي**، ترجمة: أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ط1، 1980م ، ص 259

[2]– غيرمان لاي، **موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى**، دار نشر اللغات الأجنبية، برلين، د ط، 1957م، ص 103

[3] – ماركس أنجلز– **الايديولوجية الالمانية**، تر: جورج طرابيشي، دار دمشق سوريا، 1966،ص 21

يدخل ضمن دراسة الدين وعلاقته بالثقافة في إطار دراسة عبر ثقافية متعددة الثقافات، وتختص بعصر ما بعد الإستعمار. يقع النظام داخل سياق عالمي من الإختلافات عبر الثّقافية التّي تُعد في حد ذاتها جزءاً من القضايا الأوسع الخاصة بالقوة والظلم، تقع مثل هذه الدراسات داخل النّطاق الخاص بالظّروف التّاريخية والسّياسية التي تتشكّل فيها معظم الإختلافات الثقافية"[1].

لقد عرّف فردريك أنجلز الدّين بقوله هو "إنعكاس خيالي في رؤوس الناس لتلك القوى الخارجية التي تتحكّم بوجودهم اليومي، هو إنعكاس تأخذ القوى الأرضية شكل فوق القوى الأرضية"[2]. معنى ذلك أنه محاولة الوصل بين القوى العليا التي تتمثّل في عالم السماء والقوى السّفلى التي تتمثّل في عالم الأرض.

أما عن التراث في الفلسفة الماركسية فهذه الأخيرة تؤمن بالعالم **الأنوجادي**(*) الواقع الموضوعي في ظل العيش المشترك بين مجموع الأفراد داخل المجتمع الواحد، فهو يأخذ صفة المادي التاريخي، في صورته الحاضرة لان التراث كان حاضراً، والسمة الغالبة في ذلك أن التراث يأخذ بصورته الواقعية الشمولية لا بصورته التَّجزيئية وإنبعاث الواقع بإعتباره خاضعا لجملة القوانين الطبيعية لتطور المجتمع الفاعل مقابل صيرورة المجتمع التراثي في الحاضر لأن التراث يأخذ وجهين: وجهه المتمثل في المنهج العلمي الذي أضاء الصورة التراثية في حقلها التاريخي، وثانيهما: وجهه المتمثل بالإيديولوجية الثورية القائمة في الأساس

---

[1]– مالوي ناي، **الدّين الأُسس**، تر: هند عبد السّتار، مراجعة: جبور سمعان، الشّبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009،ص 249

[2]– فردريك أنجلز، أنتي دو آرنج، **ثورة أوجين دو هرنج في العلوم** (1878م)، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للنشر والتوزيع، د ط، 1965م، ص: 381

(*)– **الأنوجاد:** تعني الوجود الخارجي العيني استعملها العديد من المفكرين والفلاسفة كمفهوم يقابله الجواني "الداخلي"، على غرار المفكر المغربي طه عبد الرحمن، خاصة في كتابه "**روح الّدين من ضَيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**"، وجاء كمفهوم يوازي مفهوم البرانيّة وقد وظفه كمقابل للعالم الروحاني والباطني الميتافيزيقي. أنظر: طه عبد الرحمن، **روح الدّين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية**، المرجع نفسه. ص388

الإجتماعي لهذا المنهج[1]. وقد وصفت الماركسية بالعديد من الصفات التي وصف بها ممثلها الأول في مصب فكرها كارل ماركس.

ويتطرق ماركس إلى فلسفة الشرق وطريقة تفكير الإنسان الشرقي القديم حيث يشترك هذا الأخير مع غيره من البشر في التاريخ وهي فكرة تطرق إليها هيجل من قبله، حيث أن التاريخ واحد بين الأمم والشعوب عبر الزمان ، كما يوجد تطور تاريخي إرتقائي متعالي طويل، تكون فيه البشرية بعملية عالمية واحدة والتي قلنا بأنه هي مبدأ الشمول، تلغي كل الأطر التفصيلية الداخلية التي تقر الخصوصية والتميز.

فالتاريخ عند ماركس هو ردة فعل للطرح التاريخي الأوروبي على وجه الخصوص الذي تميز فيه الصراع بين العلم والمسيحية حيث تمت سيطرة رجال الكنيسة بالمعطى التيوقراطي والتيولوجي ، ولكن مع تكاثف الإكتشافات العلمية والثورة ضد الكنيسة ورجالها من قبل الطبقة المثقفة التي مجدت العقل في عصر النهضة وزمن الحداثة لم يعد للكنيسة أثر في كتابة التاريخ الأوربي ولا بناء مقوماته.

إن ماركس ولا شك أنه وليد زمانه وليد القرن التاسع عشر الصناعي وظروفه التي سادت في أوروبا والعالم آنذاك فليس غريب أن يظهر فيلسوفا يمجد المادة في ظل سيطرة رجال الدين وإنتشار الحملات التبشيرية للدين المسيحي مقابل فقر شديد وفقدان لقمة العيش تسدّ رمق المعاش اليومي والذي تسبب فيه هؤلاء رجال الدين أنفسهم في إنتشاره وحدوثه. ولم يتصوروا ما ستحدثه ثورة العلم والتكنولوجيا.

ولقد تنبأ ماركس بازدياد تمركز رؤوس الأموال في إحتكارات هائلة يزداد فيها غنى الأغنياء وفقر الفقراء، ولكن ما الذي حدث كان إتجاها إلى تفتيت رؤوس الأموال عن طريق الشركات المساهمة، وتفتيت الملكيات الزراعية ومن تلقاء نفسها بالميراث"[2].

---

[1]– حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، مرجع سابق،ص 30

[2]– مصطفى محمود، **الماركسية والإسلام**، مرجع سابق، ص 12

كما تطرق ماركس إلى فكرة الحرية التي إعتبرها هي تغيير العالم ذاته، وإعادة بناءه وفق خطة الحزب الشيوعي وهذا لن يتأتى إلا بالقضاء على رؤوس الأموال وإحتكارها والعلاقات الرأسمالية والقضاء على المضاربة للسلع وذلك بنزع ملكية الإنتاج كافة ووسائل الإعلام كافة من صحافة وإذاعة وكتب وإدارتها من جهة الحكومة لصالح الشعب العامل وكمرحلة مؤقتة تتولى الطبقة العاملة بصفتها الطبقة صاحبة المصلحة إعلان الدكتاتورية، وحينما تنجز دكتاتورية العمال وتقضي على الطبقة البورجوازية وتحقق مجتمعاً لا طبقياً تنحل الدكتاتورية من تلقاء نفسها بل تنتهي الحكومة وتصبح الكثرة والوفرة وكل يأخذ حسب حاجته ويعمل كل حسب طاقته في مجتمع نموذجي تسود فيه الإنسانية وينتهي الطمع"[1].

هكذا تكون الماركسية قد قدمت حلا للطبقية التي عرفتها أوروبا ومن ثمة تكون صناعة التاريخ من الشعب بصورة شمولية متعالية تتوحد فيها الأقوام والأفراد وتبنى فيها الأسر داخل المجتمع الواحد بصورة مماثلة ومتشابهة متساوية تكون فيها العدالة على أساس من التساوي بين الحقوق والواجبات.

من المنطق أن تكتشف الماركسية أن قوانين الصراع الطبقي ونمو التشكيلات الإقتصادية والإجتماعية هي وحدها القوانين التي تحكم مسيرة التاريخ . فالتاريخ له قوانينه الموضوعية ولكنها لا تشتغل آليا دون ندخل جزء من الإدراك. وفي عذا المنحى "يتحوّل النمو الذاتي للتركيبات المنفصلة للتشكيلات الإجتماعية وكذا الإقتصادية إلى قوى إنتاجية ضخمة ، وعلاقات إنتاجية شاملة وخاصة فيما يتعلق بعناصر البيئة الأساسية على إختلافها"[2] .

[1]– مصطفى محمود، **الماركسية والإسلام**، مرجع سابق ،ص10

[2] – عبد العليم عبد الرحمان خضر، **المسلمون وكتابة التاريخ** دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، مرجع سابق ،ص 242

المبحث الثالث: فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر

المطلب الأول : التاريخ والوعي بالتاريخ عند حسن حنفي

إن المتفحص لتلك المحاولات التي تخص إشكالية النهوض بالفكر العربي و الإسلامي المعاصر، نلاحظ تعدد التيارات وإختلاف وجهات النظر حول إيجاد المسار الصحيح من أجل إعتماده كمخرج للأزمة التي يعاني منها العرب ، بين من يتشبث بالتراث القديم و يدحض التراث القادم من الآخر، و من يدعو للتجديد والحداثة والتخلي على الثوابت السلبية للفكر القديم ، و نتيجة لهذا الإختلاف والجدل الكبير بين أنصار الإتجاهين تطلب الأمر ظهور الكثير من المشاريع الفكرية و التنويرية الضخمة ، للمساهمة في حل هذه الإنتكاسة والعمل على تأسيس مستقبل زاهر لعالمنا العربي .

أما بخصوص الطروحات العربية في مسالة الوعي التاريخي نجد أنها تنوعت بين نظرة أولى تدعو إلى العودة الى الماضي ومحاولة نقده كشرط لإعادة تأسيس الوعي العربي وهذا ما يدعو إليه حسن حنفي* ومحمد عابد الجابري ، وبين نظرة ثانية تطالب بضرورة تجاوز الماضي العربي لكونه عائق أمام الوعي بالحاضر وفي نفس الوقت عائق لبناء وعي تاريخي مستقبلي وهذا ما يطالب به عبد الله العروي . غير أن الملاحظ على هذه الرؤى أنها كلها تجعل من مسايرة العرب لروح العصر وتملكهم لأسس المعاصرة شرطا أساسيا لتقدمهم ، فكثيرا من الوقائع والشواهد تثبت أن التقدم التاريخي لأي أمة كانت لا يتم إلا بتوافر جملة من الشروط و المقومات ضف إلى ذلك أن تقدم الشعوب فيما يقول حسن حنفي " مرهون

(*)- **حسن حنفي** ، هو حسن حنفي حسنين أحمد ، مفكر وأستاذ جامعي مصري من منظري اليسار الاسلامي وأحد رواد التنوير وتيار علم الاستغراب . ولد سنة 1935 في القاهرة وفيها نشأ وتعلم كان محبا للرسم والموسيقى، تنقل الى فرنسا للدراسة بجامعة السوربون وبقي هناك حتى تحصل على شهادة الدكتوراه عام 1966. له العديد من المؤلفات منها التراث والتجديد في أربعة مجلدات ، وموسوعة الحضارة العربية ، ومقدمة في علم الإستغراب . توفي بالقاهرة سنة 2021. . أنظر : فهد بن محمد القريشي ، **منهج حسن حنفي** – دراسة تحليلية نقدية – مكتب مجلة البيان ، ط1 ، الرياض 2008 ، ص ، 29-32

بإكتشاف شعورها التاريخي ..فالشعور التاريخي هو شرط الوعي التاريخي ".[1] وإنطلاقا من هذا الفهم فإنه لا يمكن تجاهل أو فصل حاضر الأمة التراثي التاريخي عن ماضيها الخاص ، و ذلك شيء بديهي فالماضي والحاضر كلاهما يعاشان في الشعور .

ومن أجل خلق ديناميكة حقيقية قادرة على تحقيق التقدم التاريخي للعرب ، فإنهم مطالبون اليوم بخلق نفس الوعي التاريخي الذي إتبعه الغرب في إدراك وعيه التاريخي معتمدا في ذلك على مفاهيمه الخاصة . فالشواهد تدل على أن كل محاولاتنا لكتابة التاريخ قد جعلت وعينا التاريخي جزءا من الوعي بالتاريخ الغربي أي أننا نحن كعرب حاولنا دراسة تاريخنا الخاص بتاريخ الغرب الآخر وهذا ما أوقعنا في الإغتراب التاريخي إلى درجة عدم تمييزنا بين الأوقات والأزمنة. يقول حسن حنفي" تصورنا أنفسنا في القرن العشرين والطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي في القرن التاسع عشروإبن خلدون في القرن الرابع عشر"[2].

إذن لا بد من التحرر من قيود الواقع العربي التي أبعدت الإنسان عن مجتمعه وأحواله بسبب إنفصال النظر عن حاضره وماضيه ومستقبله وعن الآخر بجميع صوره وأشكاله .

يعتبر حسن حنفي الوعي التاريخي وعي مسار الأنا في التاريخ و إحساس بالذات المتمايزة عن الآخر ، إحساس بالهوية قبل الإحساس بالتغاير ، هو تمايز طبيعي مبدئي يثبت وجود الأنا قبل وجود الآخر وهذا الوعي التاريخي هو أساس الوعي الحضاري ، فالتاريخ هو مسار الحضارة في الزمان، والتاريخ هو تفاعل الحضارة مع الزمان[3].

وإعتمادا على هذا الفهم وعوض التواصل مع الحاضر أثناء إعادة كتابة التاريخ وإسترداد الهوية والتخلص من الإغتراب ، إختار العرب زمانا ومكانا لا علاقة لهما بالمسار التاريخي لأمتهم الأمر الذي عمل على زيادة إغترابهم التاريخي وزيادة الفجوة بينهم وبين تاريخهم .فتولد عن ذلك أزمة في الوعي التاريخي العربي نتج على إثرها فقدان لفلسفة التاريخ

---

1 – حسن حنفي ، **دراسات إسلامية** ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، ط2 ،1982 ، ص317

2 – المرجع نفسه ،ص 317

3 – حسن حنفي ، **الدين والثقافة والسياسة بالوطن العربي** ، المكتب المصري ، القاهرة ،2009،ص33

.وكمحاولة منه لشرح هذه الوضعية بيّن حسن حنفي أن سلطة العقل العربي والبنية المعرفية التي تشكّل بها كانت على الدوام عائقا أمام محاولات التجاوز ، لهذا نجده يقترح نوع جديد من العقلانية لأن العرب في نظره في " أمسّ الحاجة إلى العقل إذا أردنا طريق التقدم "[1].

وأكثر من ذلك فإننا نلاحظ أيضا إصطفاف العقل التاريخي العربي في تفسيرات المذاهب الأشعرية التي يرى أنها سادت أكثر من عشرة قرون وكانت السبب في تراجع الفكر العربي الإسلامي لمغالاتها في الموضوعات الغيبية وتخليها عن قضايا الواقع ومتطلبات العصر الحديث . ففي ما يخص الأفعال الإرادية ومسألة حرية الإنسان لازلنا نحافظ على تصور الأشاعرة الذي مفاده أن الله يخلق بالقصد والإرادة كل ما يكون في العالم دون أي ضرورة تقيّد فعله تجاه الطبيعة والإنسان ، لذا فإن "الله قادر على كل شيء ..وهي بهذا أنكرت القدرة الإنسانية والإستطاعة قبل الفعل وبعد الفعل "[2]. وعليه فإنه لا يمكن إعتبار الإنسان مجرد ظاهرة تخضع للفعل وليس عاملا فعالا، والوعي التاريخي لا ينشأ إلا إذا كان الإنسان خالق فعله، مؤولا عما يحدث في مجتمعه، وفعالا في التاريخ. وهو التصور الذي ساد في عقائد المعتزلة في الجمع بين التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهذا ما أدّى بالعقل العربي إلى تغييب الوعي بالزمن وتقسيماته إلى " ماض وحاضر ومستقبل" وإكتفى بوصف الحاضر فقط مما أدى إلى غياب عملية الإستشراف في مخياله الجماعي وبالتالي إبتعاده عن ركب التقدم والتحضر ، ومن ثمة إنفصاله عن " النظر في حاضره وماضيه ومستقبله وعن الآخر بجميع صوره وأشكاله بعد أن ربط أنصار الإغتراب وعي التاريخ العربي وصيرورته بالضد من الآخر وتجربته أو في تقليدها بعيدا عن واقع

[1] – حسن حنفي ، **هموم الفكر والوطن(التراث والعصر والحداثة)** ، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة ، ج1، ط2، 1998، ص173

[2] – حسن حنفي ، **دراسات إسلامية** ، مرجع سابق ،ص 325

الحياة العربية وهواجس الأمة وضميرها الحضاري"[1] . وهكذا فقط يتم الربط بين الماضي والحاضر داخل الوعي لتحقيق الإستمرارية في الشخصية التاريخية والكشف عنها، ورصد مراحل تطورها ومسارها في التاريخ .

إن إنفصال وإغتراب الوعي التاريخي العربي لازمه إنفصال وإغتراب حضاري للأمة ، وهذا الوضع ترتبت عنه عادات سلبية على أفراد هاته الأمة وخضوع أعمى للقادة ومن يستحوذون على الحكم فأصبحت شعوبنا فيما يقول حسن حنفي " وسائل في أيدي الحكام فظلت عاجزة ساكنة عن تأخذ مصائرها بأيديها "[2] .

وبناءا على تراجع مبدأ الحرية للأفراد ، وبهدف تجاوز هذا الوضع الخاص الذي كان عنوانه التخلف والخنوع والإستسلام للآخر كان من الضروري إنتقال العرب إلى ضبط مفاهيم جديدة تضمن لهم الإستمرار التاريخي ، وتعلن في نفس الوقت بداية فلسفة تاريخ جديدة تكون بمثابة نقلة نوعية في الشعور التاريخي العربي .

ولتجاوز هذا الوضع المتأزم يؤكد حسن حنفي على أن بناء الموقف الحضاري يستوجب من العرب إكتساب فلسفة عربية للتاريخ تكون بمثابة نظرية متكاملة تسمح بتوجيه حركة التاريخ وتأخذ في حسابها " مباحث التاريخ القديمة وتعيد بناءها ، وتعيد صياغة فلسفة التاريخ عند إبن خلدون وتكمل مسارها، وتأخذ في الإعتبار حركات التحرر التي عشناها في هذا القرن "[3] . إذن فلسفة التاريخ المطلوب تمثلها في مخيال العرب هي وحدها الكفيلة بإعادة تأسيس وعيهم التاريخي ، وإذا ما فشلوا في تحقيق هذا الهدف فلن ينجحوا في إيجاد مكان لهم تحت الشمس .

---

[1] – علي حسين الجابري ، **الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة وإغترابه ، دراسة في جدلية الخوف** ، دار مدلاوي للنشر والتوزيع ،ط1 ، 2005،ص88

[2] – حسن حنفي ، **دراسات إسلامية** ، مرجع سابق ،ص 325

[3] – المرجع نفسه،ص 346

ومن خلال هذا نفهم أن حسن حنفي يوضح لنا أهمية الوعي بالمرحلة التي نعيش وذلك بالتأكيد على أن الدراسات التاريخية ستتأرجح بين النزعة التاريخية عند الخاصة والنزعة الخطابية عند العامة ، وأن تحديدها يتم عن طريق "إكتشاف الوعي التاريخي ومراحله حتى تصب الدراسات التاريخية فيه، تبلوره، وتوضحه، وتعيد إليه ميزان التعادل . لوكان متجهاً نحو الماضي كانت مهمة الدراسات التاريخية فك إزار الماضي. ولو كان غائبا عن المستقبل كانت مهمة الدراسات التاريخية رصد مسار التاريخ من أجل التعرف على طبيعة المرحلة القادمة. وإن كان غائبا عن الحاضر كانت مهمة الدراسات التاريخية تحيل الوعي الحاضر، ووصف التاريخ بإعتباره تراكما في الوعي الحاضر. إن المهمة الرئيسة لدراسة التاريخ هي الوعي بالتاريخ "[1].

لقد حاول المفكر حسن حنفي التنبيه من تضخيم الغرب ونشر أفكاره بشكل كبير والقضاء على عقدة النقص داخل الأنا لفعل تأليه الأخر والمبالغة في مدحه والثناء عليه ، فنحن فيما يقول " مازلنا نعيش نشوة الإنتصار ونحن في وضع الهزيمة ، أصبحت علاقة العرب بالغرب علاقة غير سوية فالغرب يبدع والعرب ينقلون ، الغرب ينتج والعرب يستهلكون ،وجيل بعد جيل يتكون مركب عظمة عند الغرب ومركب نقص عند العرب ، ويصير الغرب المعلم الأبدي والعرب التلميذ دائما الناقل والمقتدي بمعلمه"[2] .

رغم كل هذه النقائص والسلبيات في العقل التاريخي العربي التي ركز عليها حنفي فهو مقتنع بقدوم جيل جديد يحمل أطروحات عقلانية جديدة يتجاوز فيها منهج التفسير والتنظير ليعوضها بمنهج الممارسة الواقعية والنقد الهادف إذ يقول " ويظهر في الفكر العربي المعاصر الآن جيل جديد يتجاوز جيل المشاريع العربية المعاصرة ويمارس نقد النقد ...إنه

[1] – حسن حنفي ، **دراسات إسلامية** ، مرجع سابق،ص345

[2]– حسن حنفي، **الدين والثقافة والسياسة بالوطن العربي** ، مرجع سابق،ص23

جيل العقل التاريخي الذي يتجاوز توفيقات العقل الإصلاحي والعقل الليبرالي والإنشطار العقل العلمي العلماني ليقوم بالتحليل من خلال الفكر وفي قلب الواقع "[1] .

و لو أن ثمة نتيجة نخلص إليها بعد هذا العرض، فهي أن فلسفة التاريخ التي يدعو إليها حسن حنفي هي التي تخص العرب دون غيرهم وتنطلق من الحاضر الخاص بهم . هذا الحاضر بإعتباره صيرورة للوجود والوعي معًا وهو المنعرج التاريخي الذي يحدد نقطة البداية لمسار حركة التاريخ إما تخلفا أو تقدما ، وأي فهم آخر معاكس فإنه يعتبر من الوهم الذي لا صلة له مع واقع وحاضر العرب .

المطلب الثاني: تجديد الوعي التاريخي والتحكّم في التاريخ لدى قسطنطين زريق

يعتبر قسطنطين زريق* من أكبر الأسماء في ساحة الفكر القومي العربي ، تميزت دراساته في النصف الأول من القرن العشرين بتوجهها إلى مسائل التاريخ والدين واللغة. قام بأبحاث حول تاريخ الأمة العربية وإستقصى واقعها ليصل إلى عوامل نهوضها ويتعرف على أسباب إنهيارها وجمود تفكيرها ، وهذا ما يفسر إهتمامه بمسألة ترميم وعيها التاريخي والثقافي من جهة ، وسعيه للتركيز على فكرة وعي الذات التاريخي وتأسيسها العملي من جهة أخرى "لابد

[1] – حسن حنفي، **حصار الزمن الماضي، (إشكالات)** مركز الكتاب للنشر ، القاهرة ، ط1، 2004،ص145

(*) – **قسطنطين بن قيصر زريق:** مؤرخ ومفكر سوري وأحد أهم دعاة القومية العربية في العصر الحديث ، ولد في دمشق سنة 1909 لأسرة مسيحية لأرثوذكسية . تلقى دراسته الإبتدائية والثانوية في المدرسة الأرثوذكسية ، ثم إنتقل إلى الجامعة الأمريكية في بيروت فنال منها درجة البكالوريا سنة 1928 ، ثم تابع دراسته بالولايات المتحدة إلى أن نال شهادة الدكتوراه سنة 1930 . إنضم زريق عام 1932 إلى لفيف من الشباب القوميين العرب الذين أسسوا عصبة العمل القومي.

وفي سنة 2000 توفي زريق مخلفا وراءه عددا وافرا من الكتب المهمة في التاريخ وقضايا الفكر والقومية العربية والنهضة والحضارة وتحقيق التراث العربي منها "الوعي القومي" و"معنى النكبة" و"نحن والتاريخ" و"مطالب المستقبل العربي . أنظر: **موسوعة أعلام سوريا** ، مج 2، دار المنارة ، دمشق سوريا 2000 ،ص 27

لنا كأفراد وكأمة إذا أردنا أن نحيا من أن نجابه التاريخ1". ويعني هنا بالمجابهة إجراء القيام بالمقارنة التاريخية بمعايير الحاضر من أجل فهم الماضي والحاضر والمستقبل .

وفي إطار تفسيره لأهمية إعادة تشكيل الوعي التاريخي العربي، يبدأ قسطنطين زريق بتوضيح أهمية الوعي التاريخي في نهضة البلاد العربية ويبيّن في نفس الوقت أن العودة إلى الماضي أمر طبيعي بشرط أن تكون عودة أصيلة متبصرة يوجهها العقل ويوضحها لإستيعاب العلاقة الصحيحة بين الماضي والحاضر والمستقبل .وطبقا لهذا فما دمنا "مدفوعين في هيئتنا القومية إلى وعي تاريخي ، فليكن هذا الوعي صحيحا ، متفتحا ، مستنيرا ،كي يكون لنا مصدر قوة دائمة لا مبعث هزّات عابرة ، وعاملا من عوامل البناء والإنتاج والإبداع لا قوة تجرنا حينا إلى الوراء وحينا إلى الأمام فتحيرنا وتعيق سيرنا وتحول دون ما نبتغي من تقدم ثابت وإنطلاق خيرّ حثيث"[2] .

وعملا بهذه القاعدة يطالب قسطنطين زريق بالإهتمام بدراسة الحاضر العربي لأنه سبب الأزمة الحالية وسبب القلق والخوف من المستقبل ،وما يرسله هذا القلق في النفس من طموح ونشاط أو من خوف وحذر، ومن كسب وإخفاق ، وما يثير من ألم وأمل. إذ يقول "فبقدر ما نكون أحياء فاعلين يساورنا القلق ويشغلنا الإهتمام : القلق من المشكلات القائمة والحاجات المادية والفكرية والروحية الطارئة ، والقلق من مخبآت الغد ومكنونات المصير . إن الماضي بذاته لا يبعث على القلق . وإنما هو القلق من الحاضر والمستقبل"[3].

وما يدل على حضور سمة الوضعية في فكر زريق هو أنه لا يقابل الحاضر بالماضي بل يتخذه كوسيلة أكثر من ضرورية في تشكيل وعينا بالماضي والمستقبل ، فمن أجل التعرف على الماضي بكل خصوصياته وتفاصيله وجب إمتلاك الوعي بالحاضر.

---

[1] – قسطنطين زريق ، **نحن والتاريخ ، مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ** ، دار العلم للملايين بيروت لبنان ، ط 6 ، 1985 ،ص18

2 – المرجع نفسه ،ص 16

[3] – المرجع نفسه، ،ص 161

من هنا فنحن لا نتوجه إلى الماضي لذاته ، بل إن توجهنا إليه هو في الغالب ناتج عن متطلبات الحاضر والمستقبل. وكلما كان إستيعابنا للثقافة التاريخية أكبر كان ذلك طريقا من طرق إدراك الذات. كما أن التطلع " إلى الأمام لا تعني عند زريق القفز إلى المستقبل أو الهروب إليه ليكون التفكير في المستقبل محتوى كل تطلعاتنا وتفكيرنا ، بل يرتبط هذا الإبداع من خلال صلته بالماضي يتم فيها إدراك وحكم واستلهام لا صلة نكوص وإنبهار وهروب"[1].

يحاول قسطنطين زريق من خلال دراساته أن يتجه إلى معالجة مسالة الوعي التاريخي الذي يشكل محور كتابه "نحن والتاريخ" الذي كان بالنسية له محاولة تمهيدية لفهم هذا الوعي لدى الأفراد والشعوب ، والوصول الى إستيعاب مفهوم التاريخ كعلم ينسجم مع الوعي ومن ثمة تكوين رؤية حول الماضي والتاريخ وأثره هاته الرؤية في الحاضر والمستقبل . وفي إطار وصفه لهذا الكتاب يقول "الكتاب الذي أضع بين يدي القارئ محاولة تمهيدية في سبيل تفهم الوعي التاريخي عند الأفراد والشعوب ، وإدراك معنى التاريخ كعلم ينتظم فيه الوعي ، وتحليل موقفنا – نحن أبناء العربية اليوم – من ماضينا وتاريخنا وأثر هذا الموقف في حاضرنا ومستقبلنا "[2] . فهذا الوعي بالنسبة له يعاني أزمة تعود بالدرجة الأولى إلى عدم مسايرته للحظة الراهنة ومتطباتها . ومن أجل حل هذه الأزمة يدعو زريق إلى إيجاد الصيغة المثلى التي يتم بموجبها تحويل حاضرنا العربي – حاضر الإنتكاسات والأزمات والركود – إلى مستقبل أفضل نتحكم فيه بمصيرنا بدل من أن نكون له محكومين منقادين ، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بتوفر وعي قادر على إستيعاب الأزمة وإحتوائها .

لما كان مفهوم التاريخ يعتريه غموض ولبس فإن قسطنطين زريق يقترح إستعمالين للفظة تاريخ لكي يسهل عليه القيام بتحديد المواضيع المتعلقة بمجالاته ، فلفظة "التأريخ" بالهمزة

[1] – نورالدين باب العياط ، **الوعي التاريخي في الخطاب العربي المعاصر قسطنطين زريق أنموذجا** ، مجلة دراسات في التمية والمجتمع ، المجلد 7 ، العدد 01 ، 2022 ،ص 10

[2] – قسطنطين زريق ، **نحن والتاريخ** ، مرجع سابق ،ص 13

تطلق على دراسة الماضي و"التاريخ" بالألف اللينة على الماضي ذاته ، لينتهي في الأخير إلى التأكيد على أن الغرض من التأريخ هو السعي لإدراك الماضي البشري وإحيائه. وهنا يختلف الإدراك عن التوهم أو التخيل أو التصور يقول قسطنطين زريق إن " غاية التأريخ هي إدراك الماضي كما كان ، لا كما نتوهم أنه كان . وكذلك ليس هو تصوير الماضي كما يجب أن يكون ، أو كما نريده أن يكون"[1]. وحتى يكون الماضي مقروءا قراءة صحيحة ومدركا ادراكا حقيقيا فلا بد من التخلص من المجال الفلسفي للتاريخ . هذا الادراك يتميز بالغرض والغاية وهو يسعى إلى فهم الماضي كما كان على حقيقته فهما مجردا بعيدا كل البعد عن الميول والرغبات .من هنا جاز لنا ان نقول ان المعرفة التاريخية تتشابه مع كل المعارف الأخرى من حيث الغرض والدافع والغاية المبتغاة " فالغرض الذي يدفع أي علم – مهما يكن موضوعه – هو كشف الحقيقة ، وإلتزام العلم لهذا الغرض قد طبع التقليد العلمي المتراكم خلال العصور وكان من أهم أسباب تقدمه وإرتقائه . والتاريخ الذي نصف هنا جزء من هذا التقليد . فهو من هذه الناحية ، علم ، والإدراك الذي ننشده علم"[2].

إن التأريخ كغيره من العلوم هو بمثابة جهد وقلق فكري متواصل ، لا يقترن بحجم النتائج وقوتها فهي مع مرور الوقت تتلاشى وتفقد نجاعتها وإستعمالاتها إذا ما قل الجهد والبحث والتحري . لا لشيء إلا لأن الماضي البشري طويل المدى ، واسع المجال ، متداخل ومعقد ، كل فتراته الزمنية طويلة متشعبة متداخلة" أي عقل بشري يستطيع أن يحيط بهذا كله ويسبر غوره ؟ أي ذهن له من السعة والنّفاذ ما يؤهله لوعي حقيقته ؟ قد يقال إن سبيل التأريخ هنا هو سبيل أي علم من العلوم : إنه الإختصاص الذي يتناول جزءا من هذا الموضوع الواسع الشامل ولا يزال يعمل فيه درسا وتحقيقا إلى يجلوه ويستنفده ، فإذا تم هذا بأجزاء الماضي جميعا ، تجلت صورته ولانت حقيقته وبلغ علم التأريخ غايته"[3].

---

[1] – قسطنطين زريق ، **نحن والتاريخ** ، مرجع سابق ،ص 57

[2] – المرجع نفسه ،ص 58

[3] – المرجع نفسه ،ص61

إنطلاقا من هذا ، يدعو زريق إلى الإهتمام بالإنسان وإعطائه الأهمية القصوى في التفكير التاريخي وإكتشاف العوامل التي ساهمت في تقدم الإنسان وتطوره ، وأيضا تلك التي عملت على إفشاله وتقهقره ، ولا مانع في أن " القيام بهذه المهمة يتطلب فهما صحيحا لطبيعة التغيير ، ولمعنى التقدم ومفهوم التحرر . وهنا لابد لهذا التفكير من أن يستعين بجهود العلم بميادينه المختلفة"[1].

وبناءا عليه فإن الخلل الموجود في علاقة العرب مع حاضرهم الزّماني نتج عنه فقدانهم للأهداف وعجزهم على توجيه سلوكاتهم ودوافعهم وإبتعادهم عن الطموحات الحضارية لمجتمعاتهم ، فتفاقمت أزمة الوعي العربي وإزدات حدتها ما إنجر عنه حالة من الإنشطار جعلت الإنسان العربي يعيش إما في القرون الضاربة في القدم وبتفكيرها ، وإما في صراع مع تيارات القرن العشرين ، وإما في الحقب الزمنية المتنوعة التي تقع بينهما . يقول قسطنطين زريق " فمنا مثلا من لا يزال يعيش في القرون السحيقة في القدم وبذهنيتها ، ومنا من يصارع تيارات القرن العشرين الصاخبة ، ومنا من يقف في مرحلة من المراحل العديدة بينهما . بل منا من يفكر ويعيش في جانب من حياته في مرحلة ، وفي جانب آخر في مرحلة أخرى بعيدة عنها كل البعد مختلفة عنها أشد الإختلاف . فإذا بالشخصية الواحدة منقسمة على ذاتها : إنقساما لا شعوريا مضحكا في بعض الأحيان ، وإنقساما في أحيان أخرى واعيا ثائرا منطويا على كثير من الألم المولد والتفاعل النفسي المثمر"[2].

أمام هذا الوضع ، وفي ظل الضبابية التي تكتنف الوعي العربي ، إضافة إلى النظرة الغير الواعية للماضي والتي تميزت بأنها كانت خليط مشوش تتداخل فيه إتجاهات متعددة وفرق مختلفة أو متناقضة ، أدت إلى إنقسام أطروحات الفكر التاريخي العربي إلى أربعة تيارات : التيار التقليدي ، التيار الماركسي ، التيار القومي ، وأخيرا التيار الوضعي.

---

[1] – قسطنطين زريق ، **نحن والتاريخ** ، مرجع سابق ،ص 162

[2] – المرجع نفسه ،ص28

1- التيار التقليدي : كل مصادر هذا التيار وينابيعه من القرون الوسطى فهو لا يقبل أي نبع آخر سوى تاريخه وهو يسير بمقتضى الخطوط والحدود التي تشكلت خلال تلك القرون السحيقة . إقتصرت نظرة أصحاب هذا التيار إلى الماضي في العودة إلى تاريخ الأمة الاسلامية الذي يعتبرونه المسار الرئيسي للتاريخ العالمي "لذا يكاد يكون إهتمامهم مقصورا عليه ، وإذا نظروا إلى سواه فمن خلال أحداثه ومراحله الماضية والحاضرة ...فإن همّ أصحاب هذا الموقف هو تثمين بعث الامة الإسلامية"[1]. ومما يؤكد عليه أصحاب هذا التيار أن تعليل نشوء الأحداث وتطورها يكون بمشيئة إلهية لأن محرك التاريخ ودوافعه ليست بفعل الإنسان بل تتحكم فيها مشيئة إلهية وقوانين سماوية . أما من حيث الرؤية التاريخية فلا تزال مرجعية أصحابه هي " التصديق والركون إلى أخبار السلف"[2].

يؤكد قسطنطين زريق على أن التيار التقليدي يتضمن الكثير من الهفوات والأخطاء ، وأن أنصاره يفتقرون إلى النظرة التاريخية التي تكتسب بالإعتماد على المناهج البحثية الحديثة فقط والتي تعتمد في أساسها على إختبارات العقل ومكاسبه ، كما أنها تنزع إلى الإهتمام بما يسميه زريق بالعالم الأرضي وبالأسباب البشرية والطبيعة المسيرة للأحداث .وهذا ما نلمسه في قول قسطنطين زربق " إن الكثرة الغالبة من أصحاب الموقف التقليدي عندنا لم تتطلع على أساليب التحقيق التاريخي التي إستنبطت في القرون الثلاثة الأخيرة ، بل لا نغالي إذا قلنا أنها ضعيفة الصلة بأساليب النقد التي إستنبطها العلماء المسلمون في عصور نهضتهم و إنتاجهم"[3] .

2- التيار القومي : إذا كان التيار التقليدي يتأسس من مصادر القرون الوسطى فإن التيار القومي يتأسس من مصادر الإنسان بصفته عضو في جماعة يشترك معها وتشترك معه في اللغة والعادات والتقاليد والآمال الآلام . غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن المسار الذي

1 – قسطنطين زريق ، **نحن والتاريخ** ، مرجع سابق ،ص 29

2 – المرجع نفسه ،ص30

3 – المرجع نفسه ،ص 30

يجري فيه هذا التيار يتلون حسب الأطر الإجتماعية والإقتصادية والجوانب العقلية المنتشرة داخل الأفراد . وعلى إثر التطور الذي حصل في أوروبا وفي أمريكا في بدايات العصر الحديث نتيجة التغيرات الاقتصادية والاجتماعية . أما عندنا نحن العرب" فأخذنا نتحسس به منذ منتصف القرن الماضي فكان تنبهنا وثيدا في بادئ الأمر، ثم أخذ يزداد قوة وسرعة إلى إن بلغ ما بلغه اليوم من حدة وإنتشار . وقد تكيف ، في خلال تطوره ، بعوامل متعددة خارجية وداخلية ، منها : إقباسنا لمفاهيم الحياة الحديثة ونظمها "[1] .

يتميز هذا التيار بإقباله على الماضي بشكل واضح وقد يصل في أغلب الأحيان إلى درجة الخضوع الكلي له . ونلمس هذا من خلال إدراج التاريخ القومي في المناهج الرسمية للعرب ، وإنصراف الأدباء إلى معالجة مواضيع التاريخ القومي وإلى تخليد بطولات قادته وتضحياتهم . وهذا ما يعنيه قسطنطين زريق في قوله أن التيار القومي يتميز بإقباله على :" الماضي إقبالا يكاد يبلغ في بعض الأحيان حد الإنغماس التام والخضوع الكلي له ، بحيث ينصرف الخيال والفكر والسعي إلى ما يبدو لنا في ذلك الماضي من أمجاد ، فنقف عندها ونتغنى بها وننزع إلى إحيائها وبث روائعها في القلوب والنفوس"[2].والملاحظ أن الإنتماء القومي يختلف حسب النموذج الذي نرسمه لمستقبلنا . هناك من يمجد التاريخ العربي والحضارة العربية . وهناك من يعمل على تمجيد الوطن الذي ينتمي إليه والحضارة التي يرى أنها تتعلق بقوميته .

3- التيار الماركسي : يتأسّس التيار الماركسي من العالم الشيوعي والفلسفة المادية في تفسير التاريخ . من صفاته أنه يجري " في مجرى معين واضح المعالم ، لأنه يصدر عن فلسفة شاملة في تعليل الكون والانسان والتاريخ . فالمادة في نظره أصل الكون ، والإنسان قد نشأ منها بالتطور والإرتقاء ...أما المجتمع البشري ، فهو مجتمع متطور ، والعامل المسير

[1] – قسطنطين زريق ، **نحن والتاريخ ، مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ** ، مرجع سابق ،ص33

[2] – المرجع نفسه ،ص34

المحتم لهذا التطور هو التطور الذي يحدث في وسائل الإنتاج والذي يعين نوع العلاقات الإقتصادية في كل مرحلة من المراحل"[1] .

4 – التيار العلمي : يتكون هذا التيار بعد الإحتكاك بالمدنية الحديثة والإلتصاق بها والإعتماد على مناهجها ، قاعدته الإحتكام إلى العقل وما ينبثق عنه ، يتبنّى القواعد العلمية ولا يقبل إلا ما توافق مع أحكام المنطق ونظريات العلم . كما أنه يعود الى الماضي دون خلفيات فكرية مسبقة . إنه يمثل إحدى آمال المستقبل لأنه لا يخضع لسلطة أخرى غير سلطة بالعقل ولا يقبل الحقيقة إلا ما تم إثباته بواسطة هذا العقل . إن هذا التيار يتكون بالهدوء والتدرج ، ولما وقعت" ثورة في العقل في مطلع العصر الحديث ، وأخذت هذه الثورة تتكامل وتتسع ، إكتسحت فيما إكتسحته المجهود التأريخي ، وتكون في القرون الثلاثة الأخيرة تقليد أعمى متراكم ، وتيار متضخم ، هو التيار الغالب في دوائر العلماء المؤرخين في الغرب ، والصابغ عقلية مثقفيه بشكل عام "[2].

وبناءا على إتصاف هذا التيار بالأسلوب العلمي الصارم ، فإن قسطنطين زريق يطالب أنصار التيارات الثلاثة الأخرى بوجوب التقيد بخطوات " هذا الإلتزام العلمي وقيوده ، وأن تهتدي بهديه ، بل أن تفرض هي على نفسها أقسى أنواع النقد وأشد أساليب التحقيق"[3] .

وما يمكن إستخلاصه مما سبق هو أن هذه التيارات من منظور قسطنطين زريق قد شكلت الوعي التاريخي العربي وساهمت بشكل أو بآخر في تكوين وعي زائف بتاريخنا العربي، فأصبحت " نظرتنا التأريخية خليطا مشوشا تشوبه العاطفة وتتنازعه الأهواء . فلا بد إذن من عودة إلى الأصول ، ومن محاولة لإيضاح معنى الماضي وعلاقته بالحاضر والمستقبل

[1] – – قسطنطين زريق ، **نحن والتاريخ ، مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ** ، مرجع سابق ،ص 39

[2] – المرجع نفسه ،ص43

[3] – المرجع نفسه ،ص 44

...إن هذه المحاولة التوضيحية ضرورية لا لفهم تاريخنا وحسب ، بل لإدراك واقعنا وصوغ مستقبلنا صوغا صحيحا "[1].

تلك هي مجمل آراء قسطنطين زريق التي جعلها حلا لترميم الوعي التاريخي والثقافي العربي الذي يعيش أزمة .

المطلب الثالث: الوعي التاريخي والشروط الثقافية عند محمد عابد الجابري

ساهم محمد عابد الجابري* وكغيره من المفكرين العرب في مناقشة وتحديد بواعث الإنطلاق في المشروع العربي ، بأسلوب علمي ورؤية نقدية لاسيما في الدراسات التاريخية والأخرى المتعلقة بالتراث وذلك من أجل تحقيق النهضة العربية المنشودة وتجاوز الركود والتخلف الذي تتخبط فيه المجتمعات العربية . ومن خلال تفحص المشروع الذي يقدمه فيلسوفنا نستخلص أن هناك مسألتين هامتين هما : إستئتاف النظر في تاريخ الثقافة العربية أولا ،وبدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته ثانيا . ولهذا نجده يرى أن الخطاب العربي يفتقد إلى عقل ناهض فلا يزال يحكم خطاباتنا عقل غير ناهض " عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه ورؤاه "[2] . وهو عقل حبيس قراءات لتاريخ الثقافة العربية بخلفية إيديولوجية يحاول أصحابها البروز على رأس الثقافة العربية كقراءات سلفية أو قومية أو يسارية .

في هذا المجال يقدم أطروحته المركزية لإعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بخلفية الطموح

---

[1] – قسطنطين زريق ، **نحن والتاريخ ، مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ** ، مرجع سابق ،ص 45

(*) – **محمد عابد الجابري** : فيلسوف ومفكر مغربي ولد سنة 1936 ، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة 1967 ، عمل استاذا للفسفة والفكر العربي المعاصر في كلية الآداب بالرباط ، تحصل على دكتوراه الدولة سنة 1970 . كان صاحب مشروع نقد العقل العربي ، قدم لهذا المشروع في كتابه "نحن والتراث" 1980 ، الخطاب العربي المعاصر 1982 ، وجسده في سلسلة من المؤلفات توفي سنة 2010 بالدار البيضاء المغرب . أنظر : حمادي النوي ، **البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون** ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة جامعة وهران 2 ، 2016/2015 ، ص 285 – 286 – 287

[2] – محمد عابد الجابري ، **تكوين العقل العربي** ، مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت لبنان ، ط5 ، 1991 ،ص5

في التقدم والوحدة ، وهي تبدأ بنقد العقل وتحريره إيبيستمولوجيا* ومعرفيا لمعرفة مكوناته وأصوله والكشف عن ماهيته وبنيته . وبهذا إستطاع الجابري أن يفتح آفاقا جديدة أمام الفكر العربي المعاصر للبحث في باطن العقل العربي إبتداءا من عصر التدوين . لقد كان طرح الجابري هادفا وله أفق واضح " لا يمارس النقد من أجل النقد بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي ، والهدف فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها" [1] . هذا النقد حسب ما أكد عليه موضوعا كان يجب أن ننطلق فيه منذ مائة سنة .

حاول الجابري مقاربة التخلف مقاربة ثقافية فراح يبحث في الشروط التي تساعدنا على إعادة تأسيس وعينا التاريخي ، فرأى أن تأخر وعينا التاريخي بثقافتنا هو أحد أهم أسباب إنقسام وعينا التاريخي . وفي نظره يكفي أن نتفحص التاريخ الثقافي العربي في وقتنا الحاضر فهو تاريخ علوم وفنون شتّى لكنها منفصلة عن بعضها ، وهو تاريخ متفرق وممزق الأجزاء والمراحل يمتاز بالركود والسكون لا يرسم لنا مشهدا واضحا عن ماهيات الفكر العربي ، وهو شبيه بمعرض تعرض فيه السلعة الثقافية الماضية مع السلعة الثقافية الجديدة رغم بعدهما الزمني . الغرب يؤرخ بالقرون : الفكر اليوناني . الفكر الفرنسي ، الفكر الألماني . أما نحن فنؤرخ بزمن الأسر الحاكمة فنصطلح على تسمية مرحلة ما بالشعر والأدب في العصر الأموي أو العباسي ، وتولّد عن هذا الوضع تضارب الأزمنة الثقافية في وعينا بتاريخنا الثقافي الشيء الذي أدّى بنا إلى فقدان " الحس التاريخي وجعل حلقات الماضي تتراءى

(*)- **إبستمولوجيا** Epistemologiy:لفظ مركب من كلمتين : الأول إبيستما Episteme وهو العلم ، والآخر لوغوس Logosوهو النظرية أوالدراسة ، فمعناها نظرية العلوم أو فلسفة العلوم ،.وهناك فرق بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة إن كانت الأولى مدخلا ضروريا للثانية ، ذلك لأن الإبستمولوجيا لا تبحث في المعرفة من جهة ما هي مبنية على وحدة الفكر كما في نظرية المعرفة . بل تبحث فيها من جهة ما هي معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها.أنظر: جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ،دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان ، ج 1 ، عام 1982 ، ص 33

[1] – محمد همام ، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان البحث اللغوي نموذجا** ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط1، 2013 ،ص 19

أمامنا كمشاهد متزامنة وليس كمراحل متعاقبة "[1] . وهكذا فنحن نعيش الماضي في الحاضر دون شعور منا بالتمايز والتغاير بينهما .

ومثلما كان تاريخنا الثقافي يمتاز بتداخل الأزمنة الثقافية فإنه يمتاز أيضا بتداخل الزمان والمكان فيه ، إنه تاريخ مدن عربية " بغداد ، القاهرة .." تاريخ جزر ثقافية منفصلة عن بعضها من حيث الزمان حاضرة في وعينا العربي حضورا لازمانيا الأمر " الذي يجعل وعينا التاريخي يقوم على التراكم وليس على التعاقب: على الفوضى وليس على النظام "[2] .

وبناء على غياب النظرة التاريخية في وعينا العربي وتعاملنا مع قضايانا خارج التاريخ وعدم إحترامنا لضوابط الأحداث التاريخية التي لا بد أن يراعى فيها التتابع الزمني مرحلة بمرحلة ، ومن أجل ضمان الإنتقال من العقل الذي يتحكم فيه الفهم التراكمي إلى العقل الذي يتحكم فيه مبدأ التعاقب والإستمرار وجب علينا إعادة تأسيس وعينا التاريخي عن طريق مراجعة فهمنا لمسألة الإنتظام والتعاقب داخل حركة التاريخ . لذا فنحن " مطالبون إذا بإعادة كتابة تاريخنا ، بإحياء الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي أصوله وفروعه "[3].

إن إعادة كتابة تاريخنا وإعادة تنظيم العلاقة بين أقسامه هذا لا يعني حسب الجابري أن نصرف النظر عن الحاضر وقضاياه والمستقبل ومستجداته ،بل علينا الإهتمام ببعض مشاكل حاضرنا الثقافي والفصل فيها وتصنيفها إلى ما تزرع فيه الحياة من الماضي وحده وبين ما ينتعش أيضا من الحاضر ومعطياته .إن الجابري يدعو إلى إعادة كتابة التاريخ بالطريقة التي يسترجع بها تاريخيته ، فالتاريخ العربي السائد اليوم هو " مجرد تكرار وإعادة إنتاج بشكل رديء لنفس التاريخ الثقافي ، الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها ، وفي حدود الإمكانيات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة في تلك العصور وبالتالي فنحن مازلنا سجناء الرؤية ، والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم ، مما

---

[1] – محمد عابد الجابري ، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط2 ،ص39

[2] – المرجع نفسه ،ص 39

3– المرجع نفسه ،ص 38

يجرنا دون أن نشعر إلى الإنخراط ، في صراعات الماضي ومشاكله ، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته"[1].

ووفقا لرؤية الجابري فإنه لا يمكننا لوم القدماء على ذلك ، بل اللوم كل اللوم علينا نحن لإنقيادنا الأعمى نحو هذا التاريخ الثقافي وتعاملنا معه على أنه حقيقة مطلقة .

وعند طرحه لسؤال كيف نستعيد حضارتنا، رأى الجابري أن هذا السؤال يخص العلاقة بين الماضي والمستقبل ، أما الحاضر فهو غير مطروح لأن تحدّي الحضارة الغربية هو من يدفعنا إلى التمسك بالهوية والتشبث بها والتي يتحصل عليها الفكر في العودة الى الماضي ، لهذا كانت إنطلاقتها لقراءة التراث ذات صبغة سلفية تجعل الوسيلة غاية . إنها بوصف الجابري قراءة لا تاريخية لا تراعي لحظات التاريخ بتعاقبها ولكن بتداخلها . يقول العروي " فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الإرتكاز عليه للنهوض ، أصبح هو نفسه مشروع نهضة ، هكذا أصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي ، ولكن لا الماضي الذي كان بالفعل ، بل الماضي كما كان ينبغي أن يكون ، وبما أن هذا الاخير لم يتحقق إلا على صعيد الوجدان ، صعيد الحلم ، فإن صورة (المستقبل الآتي) ظلت هي نفسها صورة (المستقبل – الماضي) "[2] .

وفي إطار تحليله للعوامل التي تركت زمن الفكر العربي زمنا ميّتا يقفز على الواقع ، يلغي المكان والزمان يعاني أزمة إبداع ، إنتقل إلى فحص المعوقات التي تحول دون بعث الحياة فيه، فإستخلص أنه محكوم بنموذج / سلف ، إضافة إلى أنه فكرا غيبيا يتعامل مع المسائل الذهنية كبنيات واقعية وهو بهذا يزكي خطاب اللاعقل في جمهورية العقل . هذا النموذج السلف هو سبب الأزمة التي يعانيها الفكر العربي سواء أكان هذا الخطاب سلفيا أو ليبراليا أو ماركسيا فهو الذي يقف حائلا أمام التقدم والإبداع وهو الذي يترك المجال واسعا لدخول

[1] – محمد عابد الجابري ، **تكوين العقل العربي** ، مرجع سابق ،ص 46

[2] – محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** ، المركز الثقافي العربي بيروت ، ط 6 ، 1993 ،ص 13

العاطفة واللاعقل لكي تأخذ مكان العقل . وإذن فالمهمة الأولى للفكر العربي هي " تحقيق الإستقلال التاريخي للذات العربية، وليس من سبيل إلى ذلك إلا بالتحرر أولا وقبل كل شيء من سلطة النموذج / السلف وآليات التفكير التي يكرسها وتكرسه في آن واحد : آليات المقايسة والمماثلة التي تقوم على قياس الغائب على الشاهد والحاضر على الماضي[1] .

وما يمكن قوله أن الطرح الذي يقدمه الجابري لمفهوم الإستقلال التاريخي لا يختلف كثيرا عن المفهوم نفسه الذي إقترحه غرامشي مع فارق بينهما هو أن الجابري حاول تبيئته مع الثقافة التي يتأسس عليها العقل العربي .

لقد فرّق غرامشي بين صنفين من التفكير : تفكير سلبي غير قادر على المشاركة في تكوين ذاته ، وتفكير إيجابي نقدي يستطيع إحتلال مكانة في العالم . يقول غرامشي " يحدث في حقيقة الأمر أن تكون هناك فئات إجتماعية تعبر في بعض الجوانب عن التطور العالي للعصر ، وفي جوانب أخرى تكون متخلفة في علاقتها بموقعها الإجتماعي الخاص ، لهذا تكون عاجزة عن تحقيق الإستقلال التاريخي التام"[2] .

وما نستنتجه من هذا القول هو أن غرامشي إعتبر النقد شرطا ضروريا لتحقيق الإستقلال التاريخي لأي أمة من الأمم ، وهذا ما وجدناه أيضا لدى الجابري عندما وضع هو الآخر هذا النقد شرطا لتحقيق الأمة العربية والإسلامية لإستقلالها التاريخي .

على ضوء هذا التحليل تبرز مشروعية التساؤل عن طرق تحقيق الإستقلال التاريخي للعرب من جهة ، والكيفية التي تتم بها إعادة بعث الحياة في العقل العربي من جهة أخرى ؟ . في هذا المجال يؤكد الجابري على أن بناء الذات العربية يتيح للعرب بمواجهة تحديات العصر ومواكبة التقدم التكنولوجي ، وهم لا يستطيعون تحقيق هذا الهدف إلا بالجمع في نفس الوقت

---

[1] – محمد عابد الجابري ، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، مرجع سابق ،ص 57

[2] – أنطونيو غرامشي ، **مؤلفات مختارة** " **دفاتر السجن** " ترجمة عبد الوهاب الكيالي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990،ص 332

بين إعادة بناء الحاضر مع مهمة إعادة بناء الماضي ومحاولة تفكيك عناصره والتعرف على أجزائه الأساسية لإخراجه في شكل جديد وصورة مغايرة تجعله قادرا على تأسيس نهضة وتقدم ن ويسهل في تفس الوقت على تكوين نظرة إستشرافية للمستقبل . وهذا ما نلمسه في قول الجابري" إن النهضة ، أية نهضة ، لا بد أن تنطلق من تراث تعيد بناءه قصد تجاوزه . ومن الخطأ الجسيم الإعتقاد في أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع إلى الماضي و"إختيار" ما "يصلح" منه ، كما أنه من الخطأ الجسيم كذلك الإعتقاد في أن هذه الذات يمكن أن تنهض بالإعراض الكلي عن ماضيها والإنتظام في تراث غير تراثها ...إن الإبداع بمعنى التجديد الأصيل لا يتم إلا على أنقاض قديم وقع إحتواءه وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم وتتقدم بتقدمه "[1] .

[1] – محمد عابد الجابري ، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، مرجع سابق ،ص 62

خلاصة :

مما سبق ذكره نستنتج بأن الفكر التاريخي نال الإهتمامات القصوى عبر العصور، وكل أمة عرفها التاريخ إلا وظهر فيها من يغير واقعها إلى الأفضل وفق أدوات عصره المتوفرة لديه، وتختلف المرجعيات بحسب إختلاف الزمان والمكان ومتطلبات العصر الذي يتعايش فيه كل فرد .ومن خلا ل تحليلنا السابق ، وجدنا أن أوغسطين قد نظر إلى التاريخ بوصفه تعاملاً مع تاريخ خاص ، فهو يتخذ من العقيدة مصدراً لتفسير التاريخ ، ومن التاريخ دليلاً على صدق العقيدة . أما إبن خلدون فقد حاول بعد تأسيسه لعلم العمران أن يؤسس للوعي التاريخي محاولا تجاوز عملية رصد الحوادث إلى رؤية للتاريخ العام ، وفلسفة للتاريخ الخاص، وضابطا لمسارا تاريخي للحضارة العربية. أما اطروحات فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر فقد تلاقت في مفاهيم وتعارضت في أخرى .

أما عبد الله العروي فقد إتخذ لنفسه سؤال "التراث والحداثة" و"سؤال النهضة" وسؤال التاريخ" والإجابة على إشكالاته المطروحة التي ستغدو هي المؤسس الحقيقي لكل منظومة فكرية عرفتها الأمة العربية في الثماني قرون المتأخرة فتارة تستنجد بفكر ماضيها السالف تحت شعار "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" وتارة تستنجد بفكر غيرها تحت شعار " لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به غيرها" فعلى أي سبيل ستكون رؤية عبد الله العروي من الفكرتين السالفتين وهذا ما سنتعرف عنه من خلال عرض محتوى الفصل الموالي الذي خصص لفكره حول مشروع "الوعي التاريخي" ومبادئه وأسسه والذي سيكون سبرا لأغوار فكره التَّاريخاني.

الفصل الثاني

الوعي التاريخي والرؤية التفكيكية للعقل العربي

الفصل الثاني: الوعي التاريخي والرؤية التفكيكية للعقل العربي لدى العروي

توطئة:

يعتبر الوعي التاريخي بالنسبة لعبد الله العروي بمثابة المشروع الرئيسي الذي تضمنته كتاباته الفلسفية والفكرية والتاريخية، حيث شغلته قضية التخلف العربي فحاول أن يسبر تاريخه ويبحث في أعماقه حول وعي سليم يمثله لا يخرجه عن تاريخه فينعت بـ"لاتاريخانية العقل العربي"، نسعى في هذا الفصل إلى تبيان العديد من العناصر التي تمثل الوعي التاريخي بالنسبة له، والأسس التي بني عنها مشروعه حول موضوع "التاريخانية" ولعل ما دفعه إلى خوض غمار هذا الطرح هي تلك الإسقاطات التاريخية التي مارسها المفكرون العرب حول واقعهم اليوم، كوننا نواجه واقعنا التاريخي بوعي" لاتاريخي"، إصرارُنا على أن نبحث عن أصول تاريخية في تراثنا للمفاهيم والقيم فكيف كان تفسيره للوعي التاريخي؟ وما هي نظرته للعقل العربي وفقاً لنظرية التاريخانية؟ هل للمفاهيم التي يطرحها في بعض كتاباته علاقة بالوعي التاريخي؟ وما هو البديل الذي يقترحه هذا الأخير للخروج من الأزمة؟

المبحث الأول : التيارات الكبرى في الفكر العربي الحديث والمعاصر

من أجل الإطلاع على الفكر العربي الحديث والمعاصر وكشف أسراره وخباياه ، وجب علينا تحليله في إطاره الخاص وضمن التحديات والظروف التي عرفها ولا يزال يعرفها الوطن العربي في نضاله من أجل تحقيق نهضته المنشودة . فلقد واجه " العرب في تاريخهم الحديث مهمات التحرير من تعسف الحاكم العثماني ثم من الغزو الغربي الإستعماري ...كما كان عليهم أن يواجهوا مهمات توحيد المجتمع وبناء نظام أفضل ، كل من زاويته الخاصة وعلى أساس إنتمائه ومصالحه ومستويات الوعي التي تشكلت لديه "1 .

ومن الطبيعي أن تكون هذه المواجهة التي عايشها الوطن العربي، ستشكل فيما بعد المرجعية الأساسية والنواة الكبرى التي تكوّن فيها الفكر العربي المعاصر في مدة تساوي قرن ونصف من التحول والتغير والتطور .

كذلك لأن "التوجه الفكري لأي مفكر لا يفهم بمعزل عن التيارات الفكرية المتصارعة في المجتمع ، كما لا تفهم هذه التيارات بمعزل عن بعضها البعض وخارج أطرها الاجتماعية والصراعات المحتدمة بين قوى متضادة "2 .

من خلال رصد الفكر العربي الحديث والمعاصر وإستقرائه ، يمكن التمييز بين تيارات أساسية فيه هي: التيار السلفي، الليبرالي، والماركسي، وهي تيارات كما سنرى تفصل بينها حدود واضحة تضم كل واحدة منها: إتجاهات متعددة تتلون بحسب النظام الفكري المستلهم أولا، وبالأصول الاجتماعية والإنتمائية الطبقية ثانيا؛ فمن يساري إلى يميني ومثالي وعلماني وقومي، وكل منها يطرح نفسه بديلا وحيدا وملغيا شرعية غيره.

كانت هذه الاتجاهات جميعا تمثل أجوبة مختلفة للسؤال النهضوي والمحوري لماذا تأخرنا وتقدم الغرب؟ كيف يكون التعامل مع الغرب وما طبيعته ؟ ما هي السبل للخروج من حالة

---

[1] – حليم بركات ، **المجتمع العربي المعاصر** ، **بحث إستطلاعي إجتماعي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط 6، 1998 ، ص 397

2 – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

الركود والإنحطاط والجهل والتخلف إلى حالة الحركة والتقدم والعلم والقوة ؟ هذا إضافة إلى مختلف القضايا الأساسية الأخرى التي توجه الخطاب العربي الحديث والمعاصر، العلمانية وما يتفرغ عنها والديمقراطية وإشكاليتها ؟

إختلفت التيارات وتباعدت إلى درجة كبيرة حتى وصل هذا الإختلاف إلى حد التناقض في تصوراتها للمستقبل العربي، وحول طبيعة المرحلة والأهداف ذات الأولوية . كان أحد أهم أسباب الإختلاف هو طبيعة الرؤية إلى الماضي، ولأنها كانت تستعين بمعايير مختلفة من إتجاه إلى آخر في تحديد المشكلة، فكان لا بد من الإختلاف حول سبيل التغيير. حقا فلقد " رأوا في النهضة الفكرية ، لا مجرد مظهر من مظاهر النهضة المنشودة ، بل أيضا الشرط الأساسي والضروري لتحقيقها . لقد كانوا جميعا سلفيين وليبيراليين وعلمانيين – (إشتراكيين) ، على وعي تام بأهمية الدور الذي كان على الفكر أن يقوم به في رسم طريق النهضة وقيادتها والعمل على تحقيقها "1 .

والآن فما طبيعة هذه التيارات ؟ وما طبيعة تصوراتها التي طرحتها من أجل الخروج من حالة التخلف والإنحطاط وبعبارة أخرى لتحقيق النهضة ؟

المطلب الأول: التيار السلفي

لهذا التيار تسميات متعددة : تيار التجديد الديني ، تيار الإصلاح الديني إلى غير ذلك من التسميات . تعود نشأته إلى بدايات الغزو الأوروبي للبلدان العربية وكان هدف قادته هو الحفاظ على مسألة الخلافة الإسلامية والدفاع عنها ضد الإستعمار الأوروبي الذي يسعى إلى السيطرة على بلدانهم . غير أن " هذا التيار كان منقسما بدوره بين جماعة محافظة تقليدية تتمسك بالنظام القائم ومؤسساته ، وجماعة مصلحة رفضت المؤسسات والتقاليد

1– محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان، ط 5، عام 1994،ص08

السائدة في ذلك الحين وطالبت بالعودة إلى منابع الإسلام ونقاوته الأولى (تسمى هنا الجماعة الأولى تقليدية والجماعة الثانية سلفية "1 .

فكانت جماعة أولى وهم دعاة التقليد تدافع على النظام العثماني المسيطر ومؤسساته القائمة وترفض التخلي عنه مهما كانت الدوافع و الأسباب ، وجماعة ثانية وهم دعاة الإصلاح الذين رفضوا النظام القائم وتمسكوا بالعودة إلى منابع الإسلام .

هكذا إتجهت جهود أنصار الإصلاح الديني إلى توضيح التمايز القائم بين الإسلام الرسمي المؤسساتي وما " يراه الإسلام الحقيقي فرأى أن إنحطاط مجتمع الخلافة العثمانية ، نتيجة الإبتعاد عن الإسلام الحقيقي الأول . وعليه فإن العودة إلى روحه تعدّ ضمانة أساسية للتقدم "2 . لكن هذا لا يعني أن هذا الإصلاح الديني هو تراجع وهروب إلى الوراء وخوفا من مواجهة الواقع العربي، بل هو في بساطته محاولة لإحياء التراث الروحي العربي .

إن دعوات العودة إلى الإسلام الأول كانت نتيجة الإنحرافات التي مست هذا الدين ، وما وصل إليه على أيدي العثمانيين والذين قاموا بتحويله إلى إيديولوجية تجسد جميع أشكال الإنحطاط الحضاري والجهل والإستبداد . لذا كان هذا الإسلام المكرس يمنع من تحقيق التقدم التاريخي والحضاري ، وطبعا هذا ما عملت حركة الإصلاح الديني على تجسيده على أرض الواقع ، ولعل خطاب الإصلاح والنهضة والتقدم في التيار السلفي يتأسس على "مبدأ الرجوع إلى الماضي، إلى الأصل، إلى زمن الوحي وزمن حافظي الوحي الأوائل"، 3 .

لقد إحتج الإسلام الأول ، وندّد بالتطرف والظلم الإجتماعي والتفاوت في الثروات بين الأفراد وقدّم جملة من التدابير الإقتصادية والسياسية لتحقيق الرقي الإجتماعي والثقافي ، ولم يكن هذا إلا محاولة من رواد عصر النهضة لمواجهة مشاكل الحاضر وتحيق نهضة إقتصادية

---

[1] – حليم بركات ، **المجتمع العربي المعاصر** ، مرجع سابق ، ص ، 399

[2] – محمد نورالدين جباب ، **إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر** ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة ، جامعة الجزائر ، 2006/2005 ، ص 22

[3] – عبد اللطيف كمال، **التأويل والمفارقة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة 1987، ص 151.

وإجتماعية وثقافية . فإشتداد " وعي التخلف ووعي ضرورة مجابهة أسباب التخلف وضرورة تكيف الإسلام مع الحاضر ،كل ذلك فرض القراءة الجديدة للإسلام والعودة إلى روحه الأولى ، عودة تخدم مهام الحاضر وتعمل على إيجاد مسوغات تقويض أسس الإيديولوجية السائدة. بذلك تحولت حركة الإصلاح الديني إلى تيار ضد المؤسسات والرواسب والتقاليد الإقطاعية المرهقة المعيقة للتقدم "[1] .

والإصلاح في الخطاب السلفي، هو رجوع إلى الأصل و بعثه، إذ البعث يشكل المنطلق والجوهر للدعوة النّهضوية السلفية ؛ فهو من جهة خطاب يسعى لتصحيح الإعتقاد و فتح باب الإجتهاد وتجديد الإسلام، وهذا ما يسمى بالمنطلق العقائدي، ومن جهة أخرى خطاب يرمي إلى رسم حدود أمة إسلامية لا تفرط في رسالة الله، وهو ما يسمى بالمنطلق التاريخي. فالمنطلق العقائدي والمنطلق التاريخي، شكلا مفهومين بارزين في الخطاب السلفي هما: مفهوم بعث الإسلام الممثل خاصة في نموذج الشيخ محمد عبده، و مفهوم كونية الإسلام الممثل في نموذج جمال الدين الأفغاني، والتأويل الذي تقترحه للشرع الإسلامي تركها تدعو إلى أن الحكومة الإسلامية هي التي يكون قانونها شرع الإسلام، فالإسلام دين ودولة، وفي ذلك تعبير واضح على رفض العلمانية. وفي هذا يقول محمد عبده "أما لو رجع المسلمون إلى كتابهم ، وإسترجعوا بأتباعه ما فقدوه من آدابهم لسلمت نفوسهم من العيب ، وطلبوا من أسباب السعادة ما هداهم الله إليه في تنزيله على لسان نبيه ، ومهّد لهم سلفهم وخطّه لهم أهل الصلاح منهم" [2]

وحول إشكالية الديمقراطية، فإن السلفي يرفع شعار الديمقراطية إلى مستوى الشورى ولا يتراجع عن القول بأن الديمقراطية جوهر الإسلام، والإسلام يمنع الإنفراد بالسلطة، ويوصي

[1] – محمد نورالدين جباب ، **إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر** ، مرجع سابق ، ص 24

[2] – كمال عبد اللطيف ، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان ط1 ن 1992 ، ص 29

بتطبيق الشورى في جميع المجالات: في الحرب، في الهدنة... وتطبيقا لمبدأ الشورى يوصي الإسلام بإنشاء مجلس تكون مهامه نصح الحكام وتوجيههم.

حتى يتحقق الإصلاح الديني،* تمت قراءة التراث من طرف أنصار التيار السلفي قراءة سلفية، إذ لابد من ضرورة إلغاء التراث المعرفي بمفاهيمه وبمنهجيته، كما إنتقل إلى العرب منذ عصر الإنحطاط خاصة تلك البدع والخرافات .

هكذا إشترط السلفيون الأخذ بكتاب الله وسنة رسوله–صلى الله عليه وسلم– والرجوع بالأمور الإعتقادية والتعبدية إلى هذين المصدرين، وليس إلى الخرافات والبدع، إذ ينبغي إرجاعها إلى ما كان عليه السلف الصالح، من التمسك بالدين على نقائه، بهدف محو تخلف المسلمين.

ومما لا شك فيه أن مسلمات" الخطاب السلفي الظاهرة والمضمرة ، هي مسلمات المعتقد الديني الإسلامي في صورته المعيارية ، فان روح الدعوة تندرج في سياق محاولة في الإصلاح الديني لمواجهة المتغيرات التي أفرزنها عملية تدهور وتفسخ الدولة العثمانية . إضافة إلى ضرورة مواجهة الغزو الأوروبي – الإمبريالي الذي واكب التفسخ العثماني وكان يكتسح العالم الإسلامي في مشرقه ومغربه بناءا على مقتضيات تاريخية موضوعية "[1].

وفي الأخير نقول إن التيار السلفي في الفكر العربي يحتاج إلى بلورة خطاب تاريخي واضح مؤسس على الواقعية وعلى الوعي بواقع العرب وأن يعمل على الخروج من بوتقة الوعظ والإرشاد للوصول إلى خطاب أكثر نجاعة وفعالية .

المطلب الثاني: التيار الليبرالي

إنطلاقا من الوضع العربي السائد آنذاك ، وكنتيجة للسجال الفكري الذي وقع بين دعاة الإصلاح الديني ومن نادوا بالقومية ، نشأ تيار ليبرالي بخطاب جديد سيشدد على" القومية

*– **الإصلاح الديني**: هو إزالة البدع من العقيدة والشريعة. د/محمود يعقوبي، معجم الفلسفة (أهم المصطلحات وأشهر الأعلام)، الميزان للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بدون بلد وسنة النشر. ص 85

1 – كمال عبد اللطيف ، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر** ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، ط1 ، سنة 1992 ، ص 33

كبديل للخلافة ، والعلمانية كبديل للسلطة الدينية، والعقلانية كبديل للإيمان المطلق ، والتحرّر الإجتماعي كبديل للنزوع التقليدي ، وكان من بين رواد هذا التيار ناصيف اليازجي(1800-1871) وأحمد فارس الشدياق(1804-1887) وبطرس البستاني(1819-1893)وقاسم أمين(1863-1908)...وغيرهم"[1] .

وإذا كانت نهضة العرب في السابق، بفضل فهمهم ومعرفتهم وتوظيفهم لتراث الآخر، فبالمقايسة تتحقق نهضتهم اليوم، بفضل فهم ومعرفتهم وتوظيفهم لتراث أوربا. يقول محمد عابد الجابري: " لذلك فالشيء الذي يعني أن المستقبل في الماضي العربي كان في إستيعاب ماض غير الماضي العربي (ثقافة اليونان بكيفية خاصة)، وبالمقايسة يصبح (المستقبل) في الآتي مشروطا بإستيعاب (الحاضر الماضي) الأوروبي.." 2 .

لذا فالخطاب الليبرالي تأسس إستجابة لنداءات الواقع و الفكر، بحيث حاولوا من خلال خطابهم النهضوي معالجة إشكالية النهضة بوضع إستراتيجية تلغي التأخر من خلال إعتمادهم و إستعانتهم بمفاهيم الفكر الغربي مثلا:

1- الجانب الفلسفي: العقلانية و الوضعية.

2- الجانب السياسي: اللائكية والديمقراطية.

3- الجانب الاقتصادي: الحرية ومبدأ المنافسة الفردية.

4- الجانب الأخلاقي: تمجيد الإنسان والسعي نحو المنفعة الدنيوية.

إنها أسس النهضة الغربية منذ القرن السادس عشر. إذ في هذا الصّدد يصف محمد أركون مثقفي التيار الليبرالي بقوله: " في هذا المحيط الليبرالي للنهضة تكاثرت المجلات والجرائد

[1] - حليم بركات ، **المجتمع العربي المعاصر** ، مرجع سابق ،ص 404

2 - محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، مرجع سابق،ص 19

من كل الإتجاهات، وسهلت تطور جدالات، سياسية، دينية، ومطارحات علمية نقدية ذات إهتمامات تربوية "[1] .

وبهذا نرى الليبرالي يتخذ من التاريخ القومي منطلقا له للحكم على صواب العلمنة التي تقوم بها دولة الحاضر لمؤسساتها، وضرورة فصل السلطة الروحية على السلطة المدنية، وكان هذا الحكم من الليبرالي العربي كاعتقاد بالصنيع الذي قام به الغرب حينما فصل الدين عن الدولة.

أما فيما يخص الجانب السياسي وبالضبط مسألة الديمقراطية، فإن الليبرالي يؤكد على أنها تقوم على المجالس النيابية التي تمارس السلطة، فلا تسنّ القوانين إلا بإرادتها، ومثلما قد يكون فيها للحكام حقوقا، تكون عليهم واجبات في حق الرعايا.

لقد عبّر أنصار التيار الليبرالي بمختلف مشاربهم عن واقع التأخر التاريخي السائد في المجتمع، وتبيّنوا الخلاص عن طريق رفض الحل المقترح من طرف الخطاب السلفي، بل الخلاص والحل يكمن في تمثل قيم ومنجزات الغرب، إذ أن نهضة العرب تشترط إقتباس أسس الحداثة الغربية ومظاهرها، وإعتماد نموذج الغرب العلمي، الإقتصادي، السياسي والثقافي . ولذا نجدهم تبنّوا بعض التقاليد الأوروبية عند شروعهم في عملية التحديث ورأوا أن " سر تخلف المسلمين نابع من عزوفهم عن الأخذ بأساليب الحضارة الغربية "[2] .

وسعيا منه لإقرار ومحاولة تجسيد التحديث الإجتماعي إهتم قاسم أمين بقضية المرأة ، فألّف كتابين هما : "تحرير المرأة" ، و"المرأة الجديدة" ، إقتناعا منه أن"هناك علاقة وثيقة بين إصلاح أوضاع المرأة وإصلاح أوضاع الأمة وأخلاقها ، كما لفت النظر إلى التلازم بين إنحطاط المرأة وإنحطاط الأمة ...من هنا ، إهتمامه بقضية المرأة إذ يعتبر أن الجهل ينشأ

1 – محمد أركون، **الفكر العربي**، ترجمة الدكتور عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1985، ص 155

2 – علي المحافظة ، **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة** ، الأهلية للمشر والتوزيع ،بيروت ، 1987 ، ص ص 161 162

في العائلة ، أو بالأحرى في العلاقة السائدة بين الرجل والمرأة"[1] . وما تجدر الإشارة إليه أن إهتمام بعض المفكرين بقضايا المرأة كان ناتجا عن إحتكاكهم بالغرب وذلك من خلال سفرهم وزيارتهم للدول الغربية .

في كتابه الأول "تحرير المرأة" إستعان قاسم أمين بالنّصوص الدينية أثناء دفاعه عن حقوقها ، بينما في كتابه الثاني "المرأة الجديدة" إتّكأ على العلوم الإجتماعية المنتشرة في الغرب ، ولجأ إلى "مفاهيم الحرية والتقدم والمدنية وخاصة مفهوم الحرية الفردية ، و منها : حرية التعبير والإعتقاد وحتى عدم الإعتقاد بالله والأنبياء ورفض التقاليد ، فالمهم في المجتمع حسب رأيه ليس التقاليد الموروثة ، بل مصلحة المجتمع"[2] .

أما فيما يخص الجانب السياسي وخاصة مسألة الديمقراطية، فإن الليبرالي يؤكد على أنها تقوم على المجالس النيابية التي تمارس السلطة، فلا تسنّ القوانين إلا بإرادتها، ومثلما قد يكون فيها للحكام حقوقا، تكون عليهم واجبات في حق الرعايا.

المطلب: التيار الماركسي

لقد ظهر التيار الماركسي مثله مثل باقي التيارات الأخرى بغية هدف واحد هو الإصلاح الإقتصادي والسياسي والفكري و الثقافي ، وتجاوز التأخر التاريخي الذي يعاني منه العرب ، وأول من تبناه هم فئة المثقفين الذين كانوا قد إقتنعوا منذ البداية بمبادئه وأسسه ،ومن بين من تبنّى هذا التيار نجد : "حسين مروة" ، "إلياس مرقص" ، "كريم مروة" ، "صادق جلال العظم" وغيرهم . كان صعود " تيار الفكر الماركسي في ستينيات القرن العشرين . ومنذ لحظة ظهوره تلونت الماركسية العربية بلون المجتمع المتأخر ، فقدمت نفسها في صورة إيديولوجية معادية للحداثة ومجافية لمنطق الماركسية ذاتها كفكر حديث أو كخلاصة للفكر الحديث"[3].

---

[1] – حليم بركات ، **المجتمع العربي المعاصر** ، مرجع سابق ،ص 405

[2] – المرجع نفسه ،ص 406

[3] – يسري توفيق محمد خالد السيفي ، **أزمة الحداثة في المجتمع العربي والدولة في فكر برهان غليون** ، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير ، جامعة بيرزيت ، كلية الآداب، 2011 ،ص 4

يقوم المنهج المادي التاريخي الماركسي في الفكر العربي على " مقدمات ثلاث تقوم عليها المقاربة المادية للتراث العربي الإسلامي وتشتغل بها كعدة مفاهيم هي : أسبقية الواقع على الفكر ، دور العامل الإقتصادي في التاريخ وفي تطور الفكر ، ثم أثر الفكر في الواقع ودوره في تغييره ، وهي مقدمات تحضر في الدراسات التراثية الماركسية العربية حضورا متفاوت ومتباين بين ترتيلها كمفهوم وبين محاولات تطبيقها في دراسات تاريخ الفكر العربي"[1] .

أما خطاب النهضة و التقدم في التيار الماركسي، فيتخذ شكلين: فهو في طرفه الأول دعوة لتبنّي فلسفة الحركة الوطنية التحررية التي هي في أساسها مادية عملية ؛ هذه الفلسفة التي تمثّل فلسفة الديمقراطية الثورية التي تهتدي بها البلدان التي تطمح إلى التحرّر الوطني هذا من جهة، ومن جهة ثانية فهي فلسفة البروليتاريا في البلدان الإشتراكية ؛ وتلتئم في هذه الفلسفة في نفس الوقت الإشتراكية العلمية الماركسية والأفكار الثورية في التراث العربي، وفي سياق آخر فإن النهضة في التصور الماركسي التاريخاني، يمكن أن تتحقق من خلال إستيعاب مكتسبات " الليبرالية قبل وبدون أن يعيش العربي مرحلة ليبرالية" 2 وتلك هي الرؤية التي يتبناها عبد الله العروي.

في الإشتراكية كذلك ، تتميز نظرة المفكر الثوري عن التصورات التي تأخذ بها بقية الإتجاهات الفكرية العربية، بأنها تطالب بالقضاء على الإغتراب الإقتصادي والظلم السياسي وذلك عن طريق الكفاح الثوري، لتمارس القوى الطبيعية الحكم، وتحقق الحرية السياسية دون قوى سياسية متصارعة (الحزب الواحد) . يقول ماركس: "عندما تبلغ قوى المجتمع المنتجة المادية درجة معينة من تطورها، تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة، أو مع علاقات الملكية التي كانت إلى ذلك الحين تتطور ضمنها. فبعدما كانت هذه العلاقات أشكالا لتطور القوى المنتجة،تصبح قيودا لهذه القوى،وعندئذ ينفتح عهد الثورة الاجتماعية"3.

---

[1] – بوخالفة سميحة وآخرون ، **مشروع نقد التراث عند طيب تزيني** " من التراث إلى الثورة أنموذجا ،عام2017، ص 70

2 – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق، ص 45

[3] – Marx et Engles, Etudes Philosophiques, Editions sociales, France, 1977,, page 122.

نستنتج من العرض السابق، أن الخطابات العربية الحديثة منها والمعاصرة- على إختلاف إتجاهاتها- تتفق حول ضرورة دراسة التراث العربي الإسلامي الذي يساعد على تحقيق النهضة العربية، فقرأته قراءات مختلفة: سلفية، ليبرالية وماركسية.

المبحث الثاني : العقل العربي من خلال ثلاثة أشكال

كان القصد من إصدار العروي لكتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة هو عرض وتحليل المنطق العام للوعي الإيديولوجي العربي للوصول إلى أشكال الوعي التي منعت الفكر العربي من أن يجد الطريق الصحيح لفهم واقعه فهما موضوعيا ومحاولة الإتجاه به نحو تجاوز التأخر التاريخي الذي يعانيه .

بدأ العروي نقاشه مع مثقفي الفكر العربي المعاصر عندما ميّز بين ثلاثة تيارات حيث يقول في وصفه لممثليها الشيخ والليبرالي ورجل التقني " يمكن أن نميز في الإيديولوجيا العربية المعاصرة ثلاثة تيارات أساسية : يفترض التيار الأول أن أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية ، والثاني بالتنظيم السياسي ، والثالث بالنشاط العلمي والصناعي . "[1] . تدل هذه التيارات على وجود خطابات متنوعة تحاول كلها الإجابة على سؤال جديد قديم تعود جذوره إلى بدايات عصر النهضة العربية .

ولقد إستخلص هذه النماذج الثلاثة فيما يقول من أعمال محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى لأنه يعتقد أن " هؤلاء المؤلفين يجسدونها أوضح و أظهر ما يكون التجسيد لا بالنسبة لمصر فقط ، بل بالنسبة لكل بلد عربي عرف الإحتلال الأوروبي، بحيث يكون أيسر طريق لإستجلاء وضعه الثقافي هو تمثل ذلك الثلاثي في سياقه الزماني "[2] .

إذن يستهل العروي نقده الإيديولوجي لممثلي الثقافة العربية : بالشيخ ، والليبرالي ، ورجل التقنية ، لكونهم يمثلون لحظات تاريخية متتالية في العقل العربي :

---

[1] – عبد الله العروي ، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق ، 39

[2] – المرجع نفسه ،ص 49

المطلب الأول : الوعي الديني (وعي الشيخ)

يبدأ العروي أولا بعرض أشكال الوعي العربي والتي تعبر حسب رأيه عن الكيفية التي فهم بها أو حاول أن يفهم بها المثقف العربي منذ عصر النهضة تأخره التاريخي وأسبابه في ظل حداثة الغرب ونهضته . وفي وصفه لوعي الشيخ أو وعي المصلح الديني يستعمل العروي مصطلح "كتابي" والراجح أن هذا الإستعمال ليس عفويا لأن العروي يحيل قارءه إلى الحوار المثير للجدل بين المسلمين والمسيحيين .

يمثل الشيخ التعارض القائم بين الغرب والشرق في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام، وهو يكمل تقليدا قديما بلغ عمره إثنتي عشر قرنا. وطوال هذه " المدة الطويلة من الزمن كانت الحروب سجالا ، كل نصر تعقبه هزيمة وكل إنهزام يمحوه إنتصار . لكن هذه المرة حسم الأمر بسرعة . إستقرّ العدو المتغلب وراح ينظم شؤونه حسب معاييره ، ورغم هذا الإختلاف البيّن بين الوضعيتين ، الجديدة والقديمة لا يزال الشيخ يتوهّم بأن النزاع القديم هو الذي يستمر"[1] .

يرى الشيخ أن أوروبا هي الوريث الشرعي للحروب الصليبية وأن الصراع بين الإسلام والمسيحية تقليد ليس وليد الأمس ولا يزول في القريب العاجل ، وأن ذاكرة الشيخ مليئة بالكراهية والحروب بين المسلمين والمسيحيين ، فالحروب كامنة سريعة وخاطفة غير أن الهزائم كانت تستقر دوما في معسكر المسلمين . وكثيرا ما يستشهد الشيخ بروما والقديس أوغسطين .

يتصور العروي في محمد عبده الشخصية الملائمة التي تمثل وعي الشيخ، فهو لا يستسلم لإدعاءات الغرب الإستفزازية، عندما يسمع الشيخ الغرب يقول أن سبب إنحطاط الإسلام التعصب والتعلق بالخرافات، وأن قيم العقل والحرية هما أساس تقدم الغرب. يجيب الشيخ: بأن الإسلام دين الرفق والتسامح و الإيمان ببعد النظر وهو الأولى بأن يجمع حوله

1 – عبد الله العروي ، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق ،ص39

العقول. لكن الغرب يتدخل ليعقب: إذا كان العقل حليف الإسلام والتعصب لزيم النصرانية، ما بال هذه تتطور و ذلك يتدهور و يتقهقر؟ يرد الشيخ: أن الحكم على الأديان لا يكون " بما يشاهد من أحوال أهلها وقت الحكم"1 .

ليصل الشيخ في النهاية أن سبب إنحطاطنا الإعراض عن الرسالة المحمدية والتنكر لدعوة الإسلام، وأن الأندلس رمز العقل الذي أهملناه فغادر أرضنا، إلا أن العقل – لحسن الحظ لا يحقد على أحد– سيعود بيننا بمجرد ما نثوب إلى رشدنا و نعترف بأخطائنا 2

المطلب الثاني: وعي رجل السياسة (الليبيرالي)

هكذا تزداد وتيرة التبادل بين الشرق الغرب وتزداد معها حدة الإحتكاك بين المسلمين والغرب ولم تكن العلاقة إنتقائية تعمل على تخفيف الصراع بل كانت علاقة بين دار الإسلام ودار الحرب .

إن الشكل الثاني الذي يظهر فيه وعي المثقف العربي حسب العروي، هو وعي رجل السياسة الذي بستلم المشعل بعد رجل الدين ويضع من بنية التعارض مع الغرب نموذجا له، وذلك إنطلاقا من معرفة تامة بتاريخ ومنجزات الغرب. وبعد قراءته لفلاسفة الأنوار وشيئا فشيئا، ينجح رجل السياسة في إعادة السياسة إلى الواقعية والموضوعية فيقتنع أن التخلف يرجع إلى التسلط السياسي. وتمثل الغرب كنموذج يظهر أكثر وضوحا لدى السياسي في دعوته بتمثل الديمقراطية كحل للمشاكل التي يحياها العرب، وهو في ذلك ينقد النظام التركي للمطالبة بالحرية الفردية أي دستور وإنتخابات وحياة برلمانية أقيمت عليها النظم الحديثة، هي شرط تدارك تأخرنا التاريخي؛ ويرجع داعية السياسة شروط تخلف العرب إلى ما إبتلوا به من تمزيق و تفتيت أحدثها سيف الإحتلال العثماني المستبد، الإستعمار الغربي، وبعض المؤيدين له من حكام العرب؛ و لا يمكن التخلص من الإستعمار والصهيونية ومن التخلف، فلا سبيل إلى ذلك كله، إلا سبيل الديمقراطية والحرية السياسة، مبينا في نفس الوقت أن قيم

1 – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق،ص 41

2 – المصدر نفسه، ص 42

العقل والحرية العقلية التي يقرها الإسلام لا تنتج النهضة، ونفى بأن " تكون العقيدة الإسلامية من عوامل إنحطاط المسلمين، السبب هو الإستبداد، والإستبداد طارئ على المسلمين و على العرب"[1]

وعليه يؤكد رجل السياسة بأن الفرصة مواتية لأن نستدرك ما فاتنا، والمستقبل أمامنا "وبالديمقراطية سنعود من جديد إلى مسرح التاريخ " [2] .

و هكذا رغم هذه المحاكاة المطلقة، لم ينجح رجل السياسة في إدراك هويته وهوية الغرب، مثلما لم ينجح من قبله الشيخ، فيصمت ويفسح المجال لصوت جديد وصيحة جديدة يمثله داعية التقنية الذي يعتقد أنه يلك الحلول لهذه الأمة .

المطلب الثالث : وعي رجل التقنية (التكنوقراط)

إن الشكل الثالث في وعي المثقف العربي في نظر العروي، هو داعية التقنية أو التكنوقراطي، الذي يأخذ الكلمة من رجل الدين والسياسي، وهو "شخص غير معروف ، لا هو محام ولا قاض ولا طبيب ، بل إبن عطار، أو إبن فلاح ، وأحيانا من إحدى الأقليات . كان إلى ذلك الحين مجهولا مهملا . وطوال هذه الفترة التي لم يعتن به أحد كوّن عبر قنوات مختلفة ، صورة جديدة عن الغرب سيحاكم على ضوئها المجتمع ونشاط من تقدمه على مسرح التاريخ"[3].

لهذا نرى داعية التقنية يرفض تفسيرات كلا من الشيخ ورجل السياسة ، ويحصر قوة الغرب في علمه التطبيقي وفوائد صناعته ، وواضعا على الهامش إصلاحاته الدينية وثوراته السياسية، وإعتبارها السبب في تقدمه وإزدهاره وقوته . إذن "تكمن قوة الغرب في علمه

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 45

[2] – المصدر نفسه ،ص 45

[3] – المصدر نفسه ،ص 46

التطبيقي وفي صناعته. الغرب بكل بساطة قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد و العلم التطبيقي"1 .

وعند عرضه لهذا النموذج يبدو العروي متفائلا، إذ يذكر أن هذه الفترة ستعرف إستقلال البلاد العربية وتتكون فيها مجالس نيابية " هذا النائب يناور ليحتل منصبا عاليا ثم يفوز به فيتحقق أنه لا يملك القدرة ولا نفوذ وأن الحاجة إليه لا تتجاوز نطاق الحفلات الرسمية "2.

وعليه يطالب داعية التقنية بأن نستلهم درس التقدم من العالم الغربي المتقدم المتحرر، ونترك النقاش عن الخرافة والأوهام و الإستبداد، فالإستبداد السياسي لا يمنع التقدم والتمدن، بل ربما كان شرطا لازما لهما. يقول العروي:" كثيرا ما يستدل داعية التقنية على مقالته بما حققه اليابان. هل يوجد دين أبعد من صفاء التوحيد وتاريخ أعنف و أشرس. وشعب أكثر ميلا للخضوع و الخنوع من اليابان الإقطاعي؟ فلماذا إستطاع اليابانيون في فترة قصيرة أن يتفوقوا على أمم كثيرة من الجنسيين الأبيض و الأصفر؟ لأنهم قصدوا إلى سر الحضارة الغربية." 3 إذن يماثل داعية التقنية بدون وعي بين أزمة المجتمع العربي و بين اليابان، فيكون هذا الأنموذج الياباني تعبرا صادقا عن قوة التحدي للواقع، وحلاً مناسبا للتخلص من أزمة الواقع العربي.

هكذا يفسر داعية التقنية حسب العروي، التأخر التاريخي للمجتمع العربي بالقوة الصناعية و العلم التطبيقي للغرب؛ وفي نفس الوقت فإنه يعتبر إعادة نقد التاريخ الإسلامي، وإعادة تأويله عملا غير فعال4 وبالتدريج يغيب عن ذهن داعية التقنية ماضي العرب وقضاياه، ولم يعد يتساءل عن سبب إنحطاط العرب و تأخرهم التاريخي، لأنها في نظره أسئلة جوفاء، شعاره هو التقنية وهو كما يقول العروي: " يظن أنه تجاوز مواقف من سبقه، في حين أنه

1- عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق،ص 47

2- المصدر نفسه ص 46

3- المصدر نفسه ، ص 47

4- المصدر نفسه ،الصفحة نفسها

قفز وحط في أحضان الغرب متخففًا من كل أثقال التاريخ، لم يزد في ذهنه الغرب وضوحًا بقدر ما زادت ثقافته غموضًا"1 .

لكن الدعوة التقنية بعد أن لقيت في بدايتها ذيوعًا، ستلاقي نفس مصير الدعوات السابقة ولم تصمد الدولة الجديدة إلا شهورًا لتكتشف أن داعية التقنية ليس تقنيًا بالفعل. بهذا يعجز داعية التقنية عن إدراك هوينه من خلال تمثل هوية الغرب.

تتعاقب أشكال وعي العرب لواقعهم تاريخيًا من الشيخ، إلى الزعيم، إلى داعية التقنية، لكن بالنظر إلى المجتمع يكون الوضع مخالفًا لذلك، فالتحقيب المقترح تحقيب ثقافي، لا تطابق مراحله بالضرورة مراحل التطور السياسي.

وفي هذه الحالة لا يختفي الشيخ بانتهاء الإستعمار، بل يستمر وعيه في الحضور داخل الدولة الليبرالية المستقلة، والليبرالي لا يتوارى مع دولة الاستقلال، وداعية التقنية لا يرتبط ظهوره بتأسيس الدولة القومية. يقول العروي: "كثيرا ما نلاحظ تخالفا في الوتيرة بين تحولات الثقافة وتطورات السياسة، دون أن ينزع ذلك من التحقيب الثقافي فائدته المنهجية"2 .ويستطرد قائلا: "وعندنا لم يلاحظ قط في أي بقعة من المعمورة تطابق زماني قام بين المذاهب الفكرية والمجتمعات الملائمة لها، والأشخاص الداعين إلى اعتناقها." 3 . ويظهر بوضوح أن وعي الشيخ مرتبط بالمجتمع المستعمر بشكل مباشر، حيث تحتفظ فئة الخاصة للعهد السابق بمقاليد الحكم حتى بعد إنهزامها، وتحكم السلطة الجديدة فيها؛ وأن الوعي الليبرالي مرتبط بالطبقة البرجوازية الجديدة الناتجة عن تفكك الفئة القديمة، وتكيفها مع الحالة المستحدثة؛ "بينما وعي داعية التقنية فإنه يتناغم مع منطق الدولة القومية، حيث تسيطر برجوازية صغيرة" 4 .

1 – عبد الله العروي ، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 48

2 – المصدر نفسه ، ص 50

3 – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

4 – المصدر نفسه ،ص 51

غير أن هذا التوافق التلقائي بين أشكال الوعي وبين دولة ما " لا يصح إلا بصورة عامة تقريبية، أما إذا تتبعنا التفاصيل والجزئيات فإننا سنجد شيئا من التشابك نظرًا لإتصال التاريخ وسماكة المجتمع؛ قد تتحول الدولة إلى غيرها ويبقى الوعي الموافق لها عاملاً في المحيط الجديد" 1 .

معنى هذا أن ظهور الوعي السياسي لا يعني إختفاء الوعي الديني، وعلى نفس الوتيرة يبقى كل من الوعي الديني والسياسي يخضعان لتأثير وعي داعية التقنية وتوجهاته صوب الصناعة والتقنية.

بيد أن هذا لا يجعلنا ننكر ذلك التساكن بين أشكال الوعي داخل الدولة الواحدة، ولا أن نقلل من قيمة التعاقب الزمني وأهميته المنهجية. يقول العروي: " إن التعاقب، إن لم نقل التولد، هو الذي يعير لكل شكل وعي وزنه النوعي؛ إذا أغفلنا هذا وأقمنا علاقات تواجدية داخل دولة ما بين أشكال الوعي والفئات الإجتماعية العاملة على نشرها وترويجها، فإننا نحكم عليها حكمًا مشوها مبتورًا"2 .

ويلاحظ أيضا أن وحدة البلاد العربية الثقافية، وإختلافها في التطور الإجتماعي، تتولد عنه صعوبة أخرى، فقد يتغافل بلد عربي ما شكلا من أشكال الوعي، لكنه يجد في بلد عربي آخر إهتماما بالغا يساعده على التأثير بشكل واسع ومستمر، ذلك أن "حامل رؤية ما، لا يؤثر بنفس القوة على مستوى جموع البلاد العربية في نفس العهد"3 .

هذا ما يفسر حسب العروي سر بقاء تأثير دعوة محمد عبده مثلا، في بلدان عربية مختلفة وفي فترات تاريخية غير متزامنة، رغم تراجع رواجها في مصر بوقت طويل. الأمر الذي

1 – عبد الله العروي ، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 51

2 – المصدر نفسه ،ص 52

3 – المصدر نفسه ،الصفحة نفسها

يجعلنا نؤكد حسب العروي " صعوبة تحديد المدلول الإجتماعي لكل شكل من أشكال الوعي ، صعوبة تتضاعف عندما نحاول تصور علاقة ذاك الشكل بوعي الغرب نفسه" 1 .

ذلك أن علاقة الإيديولوجيا العربية المعاصرة بأشكال الوعي العربي، توحي لنا أن فكرة الغرب –حسب العروي– كامنة في كل وعي مثقف عربي، وترسم له صورة عن الذات، فمن منا " لا يرى أن فكرة معينة عن الغرب تكمن في وعي كل واحد، وأن الهوية العربية الإسلامية تتحد تبعا لما تبديه أو تخفيه تلك الفكرة بالذات." 2 .

يجيب كل من الشيخ والزعيم الليبرالي وداعية التقنية بطرق مختلفة على سؤال واحد: ما هو العنصر الإيجابي عند الغرب والعنصر السلبي عند المجتمع العربي؟

يرى الشيخ رائد الإصلاح أن واقع المسلمين مخالف لجوهر دينهم، فربط التغيير الاجتماعي بتغيير الفهم للدين، وأن الأمر الإيجابي عند الغرب يكمن في تمكنه الإجابة على الأسئلة التي طرحها رجال الكنيسة، رغم معرفته بأن تلك الأسئلة تجاوزها الغرب منذ عصر النهضة، وأن أشكال الوعي لدى الغرب بداية القرن العشرين تغيرت كثيرا، لهذا فإن العامل الذي يفسر تفوق الغرب يجب التنقيب عنه عند رجال الدين في القرن السابع عشر و الثامن عشر. كذلك فإن الغرب كما يقول العروي يفرض دومًا على الشيخ (المثقف العربي) " مجال النقاش و يحدد مسبقًا محاوره"3 .

و بدوره يبحث الزعيم الليبرالي عن الأمر الإيجابي للغرب، فيجده عند رجال عاشوا في نهاية القرن الماضي؛ ولأن غايته تكوين الدولة الحديثة، فإننا نراه يستنبطها من مؤلفات من يعاصرونه من مفكري الغرب.

بينما داعية التقنية، فإنه يؤكد على أن تغيير واقع المجتمع العربي مرهون بتغير الفهم للطبيعة والتمكن من العلم و التقنية غير أنه في نظر العروي "لم يستق داعية التقنية روح

1 – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق ،ص 53

2 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

فكره مما كتبه سان سيمون أو الاقتصاديون الإنجليز عندما كانت الصناعة الناشئة تسحر العقول وتلهب العواطف، بل عند المتأخرين أمثال هنري جورج ولز، وجورج برناردشو، الذين جعلوا من العلم الحديث مجرد وسيلة لتوفير الراحة والنعيم لعموم الناس" 1

مما سبق، نستنتج وجود تباين في إجابات الشيخ ورجل السياسة وداعية التقنية؛ فالأول يحصر الحل في الدين، والثاني في النظام الدستوري، والثالث في العلم. غير أن هذه الإجابات المتباينة تتروّى من مصدر واحد هو غرب القرن التاسع عشر والقرن العشرين وهذا ما يعد في حد ذاته أمرًا سلبيًا لكون "المجتمع العربي منذ عهد النهضة، يواجه غربا تجاوز كل أشكال وعيه الأولية" 2

ويتساءل العروي عن السبب الذي يعيق العرب من إدراك صورة شاملة للغرب تكون مطابقة لواقع الحال، و لماذا جاءت أفكار العرب عن الغرب جزئية متجاوزة ؟ ألا يمكن أن يكون ذلك تغليط مغرض وإغواء متعمد ؟

يرى العروي، أن النماذج الثلاثة المنتقاة تتعرف على ذاتها وعلى الآخر أي الغرب بواسطة مقولات ذهنية فاشلة، أو غير مطابقة للواقع، وبالتالي، وبما هي كذلك، فهي عاجزة وغير مؤهلة لتغييره تغييرا إيجابيا داخل التاريخ. هذا يقتضي من جملة ما يقتضيه وعيا ملائما يعرف كيف يمارس النقد والإنجاز المبدع. وضمن ما يؤكد عليه العروي أن المطلوب من المفكر العربي سواء أكان مطلعا أو مسؤولا أن يجمع في نفس الوقت بين الإصلاح والإبداع ، وطيع قد يبدو هذا للبعض مستحيلا لكنه في الحقيقة عكس ذلك ، بل هم أمر هيّن وبسيط . لهذا السبب نجد العروي يميّز بين النقد والإبداع المنتج بقوله: " الوعي النقدي لا يفتح لنا مباشرة وبكيفية توليدية آلية باب الخلق والإبداع، لا يمثل بحد ذاته تجاوزا للعقل العربي كما يظن بعض الأدعياء. هو شرط مسبق لازم لكنه غير كاف. لا يكفي أن نكشف عن ضعف

---

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق ،ص 57

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

التأليف الغربي لنأتي بتأليف أفضل. لا يكفي أن ننقد الرواية الواقعية البرجوازية لكي نبدع شكلا روائيا جديدا، الوعي النقدي انفتاح على الممكن، وليس إنجازا إبداعيا" 1

ومن هنا فإن الشيخ والسياسي وداعية التقنية في نظر العروي لم يأخذوا صورتهم عن الغرب من خلال مصادر حقيقية، بل من مصادر و أفكار متجاوزة، أفكار الحركة الإستشراقية التي ترتبط بالكنيسة، أو أفكار القساوسة الممثلون لصاحب الرأسمال، والمنشغلين بالصناعة العصرية –محرك المجتمع الغربي–.

وعلى سبيل الإحتياط من كل تغليط و إغواء، ينبغي على العرب العودة إلى أصول المرجعية الفكرية للغرب الحديث والمعاصر، التي تأسست في عهد الإصلاح الديني وفي عصر الأنوار الذي عاش فيه الغرب أشكال الوعي التي يعيشها العربي اليوم. الملاحظ أن حركة الإصلاح الديني في الغرب كانت بدايتها في القرن الخامس عشر ثم تبعها عصر النهضة في القرن السادس عشر، و كما يقول حسن حنفي: "وكأن النهضة تطوير طبيعي للإصلاح، والإصلاح إن هو إلا بدايات نهضة شاملة" 2 فرسم بذلك الإصلاح و النهضة معالم التنوير في القرن الثامن عشر.

هي إذن المرجعية التاريخية التي يجب أن ترتكز عليها الحركات الإصلاحية عند العرب، حتى تتمكن من الإمساك بمبعث الحداثة و التطور.

* وعي الفرد المغربي أنموذجا:

يرى العروي أن المغاربة تعرّفوا في القرن العشرين على أحوال العرب عن طريق مؤلفات محمد عبده وتلاميذه ، لكن ما يلاحظ عليها أنها كانت تتصف بالسطحية والمعرفة الغامضة والمبهمة ،ورغم ذلك إستمر تأثيرها فترة من الزمن لأنها كانت تمس إشكالية واقعية مجسدة وممثلة لواقع الحياة الإجتماعية في المغرب .أما مؤلفات لطفي السيد فلم تجد نفس

1 – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق ،ص254

2 – حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2000، ص 167

التأثير والرواج عند المغاربة. وإعتمادا على هذا أمكننا القول أن النمذجة الثلاثية لأشكال الوعي العربي في العصر الحديث و المعاصر تجد لها نموذجًا في الفرد المغربي. إذ أن علال الفاسي يحمل نفس الرؤية التي كانت لدى محمد عبده ، مع وجود فوارق بينهما، منها المعرفة الدقيقة لماهية الفكر الغربي عند محمد عبده . ومن هذا "كان هاجس علال الفاسي الدائم ، شأن المصلحين الأول ، فك الإرتباط بين بعض المفاهيم ، وهو إرتباط يعرفه الغربيون بديهيا . إيجابية الغرب، حبّه للعمل، تشبّثه بالحرية "[1].

يمثل علال الفاسي إزدواجية في الوعي يتشابه فيها مع محمد عبده، إذ هو يحاول فك الإرتباط بين إيجابيات الغرب وتمسكه بالحرية والعمل من جهة، و بين الدين المسيحي الذي يظهر في التاريخ ملازمًا للإضطهاد والإستعباد من جهة ثانية.

كما يميز علال الفاسي بين إسلام حقيقي متعال، يستحق أن يدافع عنه بكل الوسائل، وإسلام حائل، يتجسد في سلوك الناس و ليس بعائق أن ننقذه أو نتخلى عنه. لقد كان علال الفاسي كما يرى العروي: "ضحية نظرة وضعانية سطحية تقدم التحليل الإجتماعي على التحليل التاريخي"2 .

الحق أن مرتكزات التحليل الإجتماعي تختلف إختلافا جذريًا على مرتكزات التحليل التاريخي، فالأول يعتمد على خاصية التزامن، أما الثاني فأساسه التعاقب. وعلى أساس التحليل الإجتماعي يظلم الغرب علال الفاسي ويحكم عليه بأنه زعيم الرجعية الدينية، بينما الجيل الجديد فيتهمه بالنفاق و الدفاع عن إمتيازات الطبقة البرجوازية.

الواقع أن علال الفاسي لا يمثل مصالح طبقة ما، أو يدافع عن إمتيازاتها، ولا يشهر لإسلام مزيف؛ بل هو في نظر العروي يشخص مرحلة من مراحل المسيرة الثقافية في المغرب، وطورًا من أطوار التمايز الإجتماعية؛ ونكتشف قوته في :"تأويل الآيات القرآنية على ضوء مستجدات السياسة... يجسد إنسية دينية أبلغ وأصدق من مثيلتها المسيحية، وذلك لأسباب

[1] – عبد الله العروي ، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق ،ص 65

2 – المصدر نفسه، ص 67

تعود من جهة إلى ماهية الإسلام كحركة إصلاحية في الأصل، ومن جهة أخرى إلى تأزم الوضع الإجتماعي في المغرب"[1] .

بينما ضعفه يكمن في عدم الثبات على موقف واحد، وإشارة واحدة من السلطة تجعله ينتقل من المعارضة إلى المساندة. وعلى نفس المنوال يعرف رجل السياسة الداعي إلى الليبرالية وعيًا مزدوجا جعل منه كائنًا مستغربًا ليس هو ذاته ولا هو الآخر، لأنه كان دومًا منجذبًا إلى الظواهر؛ إنجذاب أدى إلى فواجع، منها الحوادث التي عرفها المغرب سنة 1965 عندما إحتج الشباب المغربي ضد عدم تمثيل البرلمان لهم بصدق وأمانة . وتفسيرًا لهذه الأحداث وعوض إعتراف الليبرالي بتقصيره، نراه يستخلص أن : " المتظاهرين يريدون العودة إلى عهد السيبة (الفوضى).كما لو لم تعرف أبدا أوروبا الدستورية أياما ثورية وما بلغت النظر في حوادث 1965 هو أن سبب إندلاعها هو محاولة المس بحق الجميع في التعليم ، ومعلوم أن هذا الحق شعار طالما رفعه زعماء الليبرالية في أنحاء العالم "[2] .

لهذا يؤكد العروي على كثرة سلبيات مرحلة الوعي الليبرالي التي تتستّر عادة خلف أقنعة متنوعة، بالإضافة إلى إتصافها بالميوعة والفراغ وكثرة الخطب الرسمية والمقابلات الصحفية. ذلك ما مهد لظهور الدعوة التقنية إذ يقول: "وهذا الفراغ الليبرالي هو الذي عجّل بظهور النزعة الداعية إلى التقنية، سنين قبل أن تجتمع لها دواعي السيطرة. فكما زاحمت الليبرالية الوعي المشيخي في ظل الحكم الإستعماري وجذبته إليها رغما عنه ، كذلك تفور في عهد الإستقلال الدعوة إلى التقنية من كل منافذ المجتمع الخاضع لليبرالية ضعيفة شاحنة "[3] على النقيض من رجل السياسة الداعي إلى الليبرالية، يعتبر داعية التقنية المنجزات العلمية (التقنية) السبيل الوحيد لحل مشاكل الإنسان مهما كان نوعها إقتصادية أو سياسية، بل حتى ما كان يمسّ حياة الأفراد والجماعات، ونجده يميل إلى الجدية و الصرامة والعقلية الإنجازية

1 – عبد الله العروي، **خواطر الصباح**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2001،ص 167

2 – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص 68

3 – المصدر نفسه ، ص 69

التي تسوّي بين الأشياء في مقولات عامة، بالرغم من أن هذا الإنضباط والصرامة لا يتناسبان مع الظروف المعيشية للفرد المغربي. وإذا كانت هذه الدعوى تعبر عن مطامح البرجوازية الصغيرة فإنها لا تلبث أن تظهر على حقيقتها، فتعبر عن الإنفصام الموجود في المجتمع بين الوعي والواقع.

يمكن إنطلاقا من أن الثلاثي: الشيخ، الزعيم السياسي، الداعية إلى التقنية، وبعد الإعتراف بأن صور الوعي التي يعكسها وعي المغاربة متداخلة متشابكة، يمكن أن نرجع ذلك حسب العروي، إلى حالة التخلف التي تميز المجتمع المغربي، فتختزل المراحل و الأطوار وتمنع بروز الأفكار و الدعوات الإجتماعية في مراحل متمايزة نتيجة غموض و تشوش المجال الثقافي.

وصفوة القول، أن الأمة المغربية مثلما يؤكد العروي " تأخرت عن ولوج باب الحداثة "[1] ، ومعلوم أنه كلما تأخرت أمة ما من ولوج هذا الباب فإنها حتما ستعيش الظلام والمستقبل المجهول .لكن هذا التأخر لن يدوم في نظر العروي، فالمغرب على أبواب الدولة القومية والتي بدأت تظهر قضاياها من الآن ،ستتحقق في ظلها عملية التحديث وتتجسد فيه هوية الإنسان المغربي.

*الدولة القومية : الدولة العربية رغم عدم قيامها إلى الآن إلا في بعض الدول العربية إلا أنها لازالت موضوعا للفكر العربي بشكل عام . هذه الدولة القومية هي دولة البرجوازية الصغيرة التي لا تؤمن إلا بالوعي الخاص بداعية التقنية ، وهي توجد وتتخذ لها مكانا بعد فشل محاولات إحياء دين الأسلاف . ترفع شعار تطبيق الدستور وتولي أهمية كبيرة لتربية الأجيال للوصول إلى مصادر القوة وبالتالي إلى المساواة مع الغرب . أما في الجانب الإقتصادي فهي تدعو إلى الإهتمام بالتقنية وتدعوا إلى إكتساب أدوات التصنيع الكفيلة بتحقيق الرقي للمجتمعات العربية ، وتأميم المرافق العمومية والسيطرة على التجارة الخارجية

1 – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق،ص 71

. هذا الوضع العام يجعل المصلح الديني يضطر إلى ترك الساحة لداعية التقنية الخبير في التخطيط والمهندس الفذ " ترسم الدعوة إلى التقنية ، بعد إنتصارها ، سمة كل مظاهر الحياة الإجتماعية ، تصبح هي أم القيم كلها فتدفع إلى الحضيض كل مقولة لا تؤدي إلى الفعالية البحتة"[1] .

لكن بعد فترة وجيزة تعلوا أصوات المعارضة للدولة القومية من مناطق كثيرة ، وترتكز في معارضتها على التذكير ببطولات الماضي وأمجاده وعلى طموحات المستقبل المشروعة . لذا وجدت الدولة الجديدة نفسها في مواجهة ثلاثة أعداء قرروا معاداتها والتصدي لها ، أولهم " السياسي الليبرالي المهزوم الذي ينعت يوميا بأنه كان ولا يزال أجير الغرب، فيتألم ولا يجد كيف يثأر لنفسه إلا بالتهكم من السادة الجدد. ثم ثانيا الشيخ الذي ظن ، مع بداية الثورة أنه إنتصر على عدوه السياسي الليبيرالي. ثم ثالثا وأخيرا الشاب الذي لم يتجاوز العشرين مثله مثل شباب الدنيا آماله عريضة ملحة وصبره نافذ"[2] .

هذه الإنتقادات والإعتراضات الموجهة للدولة القومية تنشأ على إثرها الدعوة الإشتراكية قومية والتي ستعمل على المزاوجة بين القوة المادية وبين تراث السلف ، وهذا ما يضمن لنا كعرب فيما يقول عبد الله العروي التواجد مع إمتلاك أسس الحضارة والتواجد مع الدول المصنعة والقوية "علينا أن نتبع طريق اليابان وأن نستمد من الغرب كل ما يعيد لنا قوتنا العسكرية . وبذلك أن نؤسس حضارة جديدة تحتفظ بشيء من الماضي ...المشكل صعب جدا لكن الحل لا يمكن أن يأتي إلا على أيدينا نحن"[3].

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 74

[2] – المصدر نفسه، ص 77

[3] – عبد الله العروي ، **أوراق**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الخامسة، 2002،ص 61

المبحث الثالث: التاريخ في الوعي العربي

المطلب الأول: التاريخ الإعتباري

لقد إتضح لنا في مبحث سابق، أن وعي الذات في الإيديولوجيا العربية المعاصرة هو في أساسه وعي للغرب، كما يمكن إعتباره وعي للماضي كذلك، لأن كثيرًا ما يستعيد الناس الماضي لتأكيد هويتهم، فيصبح تراث أسلافهم عاملاً مساعدًا على تحقيق الإستمرارية التاريخية ، غير أن العودة إلى التاريخ لا تمس كل الأطراف في نفس الوقت، فرجل السياسة وداعية التقنية لا يكترثان بالتاريخ عندما يكونا في أوج قوتهما . بينما الشيخ يعود للتاريخ ويحتمي به و يعتبره العنصر الجوهري الذي يحمي الذات العربية من المزالق والأخطار. يقول العروي:" المفتون بالتاريخ هو دائما الشيخ. يهتم به ويستغل معطياته ليتقوى بها في بداية عمله، عندما يكون يقود المقاومة ضد المستعمر الغازي، ثم في مرحلة لاحقة عندما يتحالف داخل الدولة القومية المقيتة في عينه . مع كل من تحمس لدعوة الأصالة من برجوازيين مهزومين ومثقفين يائسين."[1]

أما السياسي الليبرالي وداعية التقنية، فإنهما لا يكترثان للتاريخ في بادئ الأمر، لكن وبمجرد فشل دعوتهما، تتغير نظرتهما، ويصبح التاريخ عندهما السند الذي يصون الهوية ويحمي الذات ، وعليه نستنتج أن هناك إختلافا في تمثل التاريخ وكتابته، فالشيخ يرى في التاريخ مصدر العزة، أما السياسي والتقني فلا يرتكزان عليه إلا لتبرير الأعمال والمصاعب والمتاعب وتبرئة الذمة، وبهذا تشكل كل فئة وعيا عن الماضي، يحدد لاحقا طريقة تمثل كل منها لهذا الماضي. يقول العروي:" إن الكيفية التي تتمثل بها كل فئة الماضي، والتي تساهم مساهمة فعالة في هيكلة وعيها، مرتبطة بداهة بطبيعة تلك الفئة الإجتماعية، وبنوع الدولة التي تعيش في ظلها"[2] .

1 – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 97

2– المصدر نفسه، ص 98

وفيما يخص نظرة الفكر العربي للتاريخ من أجل الوعي بالذات وضمان الإستمرارية، لهذا نجد أن العروي يقسمها إلى ثلاثة تصورات للتاريخ :التاريخ الإعتباري، والتاريخ المؤقنم، والتاريخ الوضعي . ولهذا نراه يؤكد على أن هناك ثلاث رؤى للتاريخ، وكل رؤية تطابق حالة من حالات الوعي الثلاث: الحالة الدينية، والحالة الليبرالية، والحالة التقنية.

أما الرؤية الأولى فهي تؤكد وجود عصور ذهبية، إتحدت فيها العناصر الطبيعية والبشرية والإلهية اللازمة لحياة كل مجتمع. تحققت فيها قيم العدالة والحرية وتحققت بها العظمة . وإذا كانت هذه العصور تظهر في وقتها، فإنها تنهار أيضا في وقتها إنهيارا منطقيا، ولذا كان الإنحطاط سنة الخالق في خلقه، إنه من الطبيعة ولا فائدة في البحث عن أسباب التفسخ والإنحطاط بل " نكتفي بوصفها وأخذ العبرة منها"[1]. إنها نظرة دينية تتوافق مع ما جاء في القرآن الكريم ، فإسمها يدل على أنها في مجموعها وكليتها إنهيار وإنحطاط . هذا الأمر يجعلنا لا نبحث في أسباب الإنهيار والإنحطاط لأنها من الطبيعة ، وعملنا كله يقتصر على وصفها وأخذ العبرة منها " إنها سنة الخالق في خلقه ، لا مغير لسنته ولا رادّ لحكمه"[2].

تلك هي رؤية الفقهاء والحكام، التي جعلت الشيخ يستخدم حججها للدفاع عن السيادة الوطنية عندما دخل الإستعمار الأوطان العربية في أواخر القرن الماضي.

أما الرؤية الثانية فهي التي تضفي على التاريخ العربي الإسلامي أشكال الفشل والإخفاق والعجز، فكل فتراته يغلب عليها ستار الخيانة الحالك، تستثني منها فترة الرسالة المحمدية التي إنكشفت فيها الحقيقة للمسلمين. ويرجع العروي الخيانة إلى الأجانب عن الإسلام، اليهود والنصارى المتعصبين، وإلى المسلمين أنفسهم من خلال جهلهم بالإسلام وعدم تجسيده على أرض الواقع. من هنا يتسرب القنوط واليأس إلى النفوس اليائسة، فيكون

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 100

[2] – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

ذلك دافعا لهذه الرؤية في التنكر لرسالة الإسلام الحقة. يقول العروي"وجدت جراثيم قاتلة في المجتمع الجاهلي لم تتمكن دعوة الرسول من إجتثاثها ...الإسلام لم يتجسد قط في هذه الأرض إلا إبان الرسالة فقط"[1] .

وعلى النقيض من ذلك، ترجع الرؤية الثالثة سبب الإنحطاط الذي يعانيه المجتمع العربي إلى مختلف الظروف الإقتصادية، إذ أن " كل عهد زاهر في تاريخنا الطويل المتقلب يتلخص سره في رحلة بين مرفأين، فلم تكن ملحمة الإسلام سوى نشيد الوسطاء . قد يشذ عهد الرسالة عن القاعدة العامة"[2].

وكخلاصة لقراءته لهذه القراءات الثلاث للماضي الإسلامي التي يرى أنها تولدت عن فهم خاص للغرب . وليس من قبيل الصدفة أن يرفض العروي هذه التأويلات رفضًا مطلقًا، ويعتبرها بدون مغزى، ولا أهمية لها ولا تؤثر على تصور المسلم لنفسه وماضيه. لهذا يطرح تأويلا آخر يتأسس على إحداث القطيعة، أي الإيمان بفكرة مغايرة تتجه نحو معرفة أسباب وعوامل الإنبعاث، بدل معرفة أسباب الإنحطاط لأخذ العبرة. فيقول: "وبالفعل، إذا كان الإنحطاط من طبيعة الأشياء، لا يدل على أي خرق لنواميس الكون، فإن الإنبعاث هو أيضا طبيعي ولا يتوقف على أي إذن خاص. آمالنا كلها قابلة للتحقيق، وكل الوسائل التي نختارها لذلك الغرض مشروعة...لا شيء يمنعنا من إصلاح شؤوننا بالوسائل التي نراها ناجحة كل شيء إذن متاح لنا في ميادين السياسة والاقتصاد، حسب ما تريده الأمة"[3] .

و لا مجال للشك حسب العروي، في أن الإسلام قد خانه أهله بإستمرار، لا سبيل لمعرفة ما وقع عليه الإجماع من التقاليد المنحدرة من الماضي، لأن هذا الماضي في تراجع وإندثار.

[1] – عبد الله العروي ، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق، ص 102

2 – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

3 – المصدر نفسه، ص 104

المطلب الثاني: التاريخ المؤقنم histoire hypostatise

يعدّ عبد الله العروي هذا النوع من التأليف التاريخي عن مدى عجز الفكر العربي في إدراك ذاته وتحديد هويته تحديدا حقيقيا .إذ نكون أمام صور ميتة يختزل فيها أصحابها أحداث التاريخ ويطلق عليها العروي تسميات الأقانيم * أو الأصنام . وهذا ما رأيناه في مرحلة الثقة وتنمية الشعور بالانتماء، حيث أن الوعي بالتاريخ يكون للعبرة، أما في مرحلة اليأس والإنحلال فإنه يؤسس لصور يقينية (أصنام) تتمثل في: العقيدة، والثقافة، واللغة؛ يسعى أصحابه لإحياء ثقافة الأدب.

1- الماضي المتجسد في العقيدة الدينية :

بعد أن يشعر الشيخ أن نفوذه يتراجع تدريجيا داخل الدولة الليبرالية. فإنه يختزل كل ماضي العرب في عملية تحرير العقيدة من البدع التي لصقت بها، وهو ما يجعله يسارع إلى القول بأنه الوارث الوحيد للتراث والحافظ الأمين للعقيدة، ويطلب من غيره أن يختارا مسلكا آخر يكون أكثر توافقا مع أهدافه وطموحاته " أنا الوارث الحق والوحيد للتراث لأنّي الحافظ المؤتمن على العقيدة "[1] وربما هذا ما يجعلنا نقول أن هناك إستمرارية للتاريخ الديني.

داخل التراث هناك خطان متعارضان لنمط التفكير في العقيدة: خط أصحاب التساهل والنزوع إلى زخارف الدنيا، وخط أصحاب التقوى والورع، النازعين إلى تجسيد مثل أعلى في حياة الأفراد؛ وبين خطي التعارض ينشأ فكر تأليفي، يرتكز على العقل التجريدي كمقياس وحيد مقبول لدى الجميع.

---

* – **الأقنوم Hypostasis**: الأصل والجوهر والشخص . والأقانيم الثلاثة عند المسيحيين هي الآب والإبن والروح القدس ، وعند الإسكندرانيين هي النفس الكلية ، والعقل و الواحد .و قيل إن أفلوطين أول من أدخل هذا اللفظ في اللغة الفلسفية ، ثم إستعمله كتاب عصره من المسيحيين وأطلقوه على الآب الإبن والروح القدس ، من جهة كونهم جواهر أو أقانيم متميزة بعضهم عن بعض. والأقنوم عند قدماء الفلاسفة هو الحقيقة الوجودية ، إلا أن بعضهم يطلق هذا اللفظ تهكما على قلب الحقائق الوهمية أو الحقائق المجردة إلى حقائق وجودية Hypostasier . والأقنومي هو الجوهري . ويطلق عند اللاهوتيين على إتحاد الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإلهية بحيث تكون الثانية هي الحامل أو الجوهر الذي به تقوم الأولى. أنظر : جميل صليبا المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان ، ج1 ،عام 1992 ،ص112

[1] – عبد الله العروي ، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** مصدر سابق،ص 107

يضاف إلى هذا إقتراح الليبرالي، الذي يدافع بإستمرار على التأويل العقلاني الإعتزالي، وكذلك إقتراح جماعات المحرومين والمهجورين من فرق الغلاة. يقول العروي بخصوص هذه الفرق : "مع مرّ الأيام سيزيد بلا شك الميل إلى مواقفهم المتطرفة وسلوكهم الشاذ. سيدرسها الباحثون ويتمثلها الأدباء والمترسلون، دون أن يصح أبدًا هذا الإتجاه المتطرف في أي بلد عربي عقيدة رسمية"[1].

لكن بقدر ما إزداد الاهتمام بفرق الغلاة بين صفوف الأقليات، تراجع شيئًا فشيًا إغراء الليبرالي بمجرد أن خانه الإقتصاد والمجتمع في فترة ما بين الحربين. أما الشيخ فيحظى بعطف الأغلبية لأنه يسعى إلى تكريس وحدة الأمة وتحقيق التوازن الإجتماعي، هذا الوضع يولد لدى الشيخ غرورا يجعله يتبنى الدفاع عن الأصالة والهوية، وهو ما ينقده العروي نقدا شديدا:" إننا جميعًا أبناء اليوم، ليس بيننا من يستطيع أن يقول بحق إنه الإبن البكر، الوارث الأوحد لما تركه لنا الأسلاف من تراث فكري وروحي. التراث في متناول الجميع. كل واحد منا يعرف منه ما يحفظ به توازنه ويقوي عزيمته لكي يعمل و ينجز في الظروف المحيطة به"[2].

2- الروح في حمّى الثقافة:

إن الفشل الذي تعرفه دعوة كلا من الشيخ والليبيرالي سيؤدي بهما إلى تغيير إهتماماتهما الحاضرة فيعكفان على دراسة الآداب القديمة التي ستؤدي حتما إلى رفع راية الدولة القومية. يقصد بالثقافة الجانب غير الديني من التراث، أي ما يسمى بالأدب المتمثل أساسا في الشعر والنثر الفني والمواعظ و الحكم، و قوامه وصف حياة البدو، كالمحيط الطبيعي، اللغة، الأخلاق، الأيام، الأنساب. إنه وصف عام لحياة الجاهلية من طرف أفراد غرباء عن حياة البادية. فما هي خصائص هذه الثقافة التي تمثل جوهر تراثنا ؟

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 111

[2] – المصدر نفسه، ص 111

– ثقافة تتضمن صفة التعالي والإنفصال عن المجتمع الذي تبنّاها: يقول العروي: "إن المجتمع البدوي الذي كدّ الأدباء القدامى في وصفه و تشريحه، بل أوقفوا حياتهم على إنقاذ كل شذارته من الضياع، لم يكن أبدًا وطن اللغويين والنحاة والشعراء الذين درسوه طول حياتهم "[1] . فنحن نستغرب عندما نرى مجتمعا حضريا صناعيا يعبر عن نفسه بإستخدام عبارات أدبية مستمدة من مجتمع بدوي. غير أننا نعايش هذا الواقع دون القيام بالتعليقات اللازمة عليه.

– إنها ثقافة تبدو عند دراستها نظيمة فكرية مقفلة: تعبر عن مجتمع مندثر، و يمكن حصر أنساقها في : اللغة، النحو، الصرف، العروض. وفي هذا الإطار يؤكد ريجس بلاشير Regis Blachere (1900– 1973) أن اللغة العربية هي الوحيدة التي تتناسب مع المنهج البنيوي ولا غرابة "في ذلك، إذا تذكرنا أنها منذ البداية درست من الخارج، بعد أن جمدت منذ أحقاب، ولم يعد يجري عليها أي تغير أو تجديد. فأمكنت قولبتها قولبة تامة إلى درجة أن ما كان محتملا فقط، من جهة الاشتقاق والعروض، ولم يستعمله أحد من قبل، تجسد في ألفاظ و أشعار وإختلقها اللغويون بالضبط لإثبات حقيقة النسق"[2] .

– إنها ثقافة ذات طابع إنتفاعي: تعتبر وسيلة للكسب و العيش. لقد قيل في وقت سابق أن الأدب العربي هو من إبداع الموظفين الذين كانوا في خدمة طبقة أرستقراطية عربية كانت أم مستعربة . وكثيرا ما كانت الثقافة العربية وسيلة للمنافسة بين الأدباء أتباع الحكام والسلاطين. ثم مع مرور الأيام، وتفكك أوصال الخلافة، بقدر ما كانت وسائل الكسب الأخرى تضمحل وتقل، كان الأدب يمثل الوسيلة الوحيدة للإمتياز وبالتالي لضمان العيش"[3] . وهنا تغيب القيم الإسلامية وتحضر الآلهة والأساطير الخاصة التي تنتعش بها الطبقة الارستقراطية كلما لامست الإنحلال وأوشكت عليه أو دفعت إلى المنفى وأجبرت عليه

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق،ص 112

[2] – المصدر نفسه ، ص 113

[3] – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

– إنها ثقافة التلذذ والتمتع: هذه الصفة تختزل كل الصفات الأخرى .لذا كانت قيمة تلك الثقافة ليست فيها، بل في " الإنسان الذي يخدمها و يستخدمها في آن. هو الذي يجعل منها مأوى ذاته وحمى روحه." [1]

– إنها ثقافة إنفصال: تعمل على تغييب الحاضر فتؤدي إلى الإنشطار النفسي، بدعوى إنفصال الأديب في المجتمع العربي عن ثقافته أولاً، وإنفصال هذه الثقافة عن الواقع المحيط بها ثانيا. من يعايشها يعاقد ان النبات الملموس مصدره الجزيرة العربية والرجولة الحقة هي تلك التي نجدها في ساكنة نهامة ونجد . يقول العروي واصفا لعذه الإزدواجية :" يجب أن نتخيّل دارسًا يصف الصورة التي كونها مسرح شكسبير عن عصر اليونان والرومان، فندخل هكذا مستوى إضافيا، هو بالضبط ما يميز علاقتنا بالآداب العربية القديمة، وما يهمله أغلب المستشرقين والمترسلين العرب"[2]

على خلاف ما يحدث عند الغرب، فالمتخصص في دراسة مؤلفات شكسبير، يدرس وضعًا كان موافقًا لفترة محددة، ويبقى الدارس يتصل بها اتصالاً مباشرًا رغم التغيرات الاجتماعية و التطورات اللغوية الحاصلة.

3– اللغة مرآة الذات:

معلوم أن اللغة هي لب الذات وجوهرها وأساس هويتها ، ومعروف أيضا أن العرب لهم تعلق كبير بلغتهم .وأن مفهوم الأصالة له جوانب سلبية أكثر من الإيجابية ، ولنا في الشعوب التي تتكلم لغات أخرى خير دليل . إن العربية لوحدها كفيلة بضمان خصوصية الذات .

من الواضح أن الرجوع إلى اللغة، بعد عجز الفرد العربي عن ولوج عالم الصناعة والتقنية، وفقده لحمية الإيمان، لن يحلّ المشكلة القائمة في الوطن العربي. وهذا ما يقصده

1 – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 114

2 – المصدر نفسه،ص 116

العرويّ في قوله: " نعطي قيمة للغتنا، بل نجعل منها قيمة في حد ذاتها، لأنها أصبحت الشيء الوحيد الذي نحتكر ملكيته، ولا ينازعنا فيه أحد. نشعر أننا مجرد ضيوف في العالم الصناعي الجديد المحيط بنا، الذي أسّس وشيد في غيابنا، والذي لا يزال يستعصي علينا. [1]

وعلى هذا النحو تتشكل رؤية للتاريخ و للتراث تتخلىّ عن كل القيم، تقطع كل علاقة بالوقائع والأحداث، تتغافل عن الإقتصاد، وتعجز عن إرساء دعائم ثقافةٍ دنيويةٍ أو عقيدة دينية، وهكذا: " يحلّ الماضي كله والحاضر كله في لغة منمّطةٍ محنطة"[2]. وما دامت اللغة المستعملة قديمة ولا تواكب العصر ولا علاقة لها بالانسان المعاصر ، فإن هذا الأمر يجرنا إلى أن " نجعل منها صنما مستحدثا، نتوسل إليه صباح مساء، ليعيد لنا أصالة ضاعت، ويجدّد سندًا ضعف وانقطع." [3] .

فلا غرابة إذن أن يرجع العروي جمود الفكر العربي إلى جمود اللغة " أعتقد بكل بساطة أن جمود الفكر العربي يعود أساسا إلى جمود اللغة... أمّا الإعتزاز بأنها ظلّت تقرأ وتكتب إلى أيامنا هذه، فإنه يحجب عنّا أمرًا في غاية الخطورة، وهو أن مدار فكرنا لم يتغير منذ قرون. وهكذا نستطيع أن نفهم السر في توجه الأدب نحو التجريد، إنحصار الشعر في القصيدة، والنثر في السجع"[4] .

مما سبق، نؤكد أن الماضي الذي يرتكز عليه العربي لتأكيد ذاته، تم تقويضه وتعطيله من طرف العقيدة والثقافة الدينية واللغة الفصحى.

المطلب الثالث: التاريخ الوضعي

هو ما كان في نظر العروي للمستشرقين دور فيه من خلال تلك الدراسات الوضعية، لذا

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق،ص 118

[2] – المصدر نفسه،ص 118

[3] – المصدر نفسه،ص 120

[4] – عبد الله العروي، **خواطر الصباح**، مصدر سابق،ص 137

سمّي بـ (التاريخ الوضعي)، وطبيعي أن نرى الغرب يسارع إلى رفض التصوّرات التي تجعل التاريخ عند العرب صنما يعبد، ويستبد لها بطريقته هو، التي تتمحص الأخبار بقليل من الصبر والتواضع والحيطة؛ إنها الطريقة النقدية أو الوضعية التي إخترعها الغرب الحديث في القرن الماضي. كما أنّ العرب حسب أغلب المستشرقين، لا يفقهون معنى التاريخ، لعدم معرفتهم التامة بقواعد العلوم التاريخية، يقول العروي: " إنّ العلوم التاريخية لم تتطور و تبلغ سن الرشد إلاّ في القرن التاسع عشر، فيتعين إمهال المجتمعات العربية حتى تتدرب على قواعدها الصعبة" [1].

تستلزم الطريقة الوضعية التي يتبعها المستشرقون فيما يقول العروي: " وفرة الوثائق المحايدة، تلك التي أنشئت أصلا لغرض إجتماعي بعيد عن مجرّد الإخبار، كسجلات الحالة المدنية والأوراق التجارية والمحاسبات و المعاهدات الرسائل الملكية والنقود...إلخ"[2] . وفيها يتهيب الباحث دوما لحظة التأليف، لذا يقول العروي: " نرى المؤرخين الوضعيين لا يتعاملون بنفس الحماس مع كل العهود، منها ما يوافق منهجهم ومنها ما لا يوافقه "[3] .

يضاف إلى هذا أن الوثائق المحايدة في التاريخ العربي الإسلامي نادرة، وليس لها قيمة إستدلالية تمدّ الباحث بوسائل الحل للمشكل القائم، وبهذا يكون الباحث الوضعي أمام حالتين: فإمّا إستحالة تطبيق برنامج بحثي كامل، وإمّا الإقرار بالعجز.

نتج عن هذا الإخفاق المتواصل أن المستشرقين حصروا التاريخ العربي وضيقوا مجاله في وجهين:

أ- أنهم لم يقدروا الأخبار المروية التي كانت في متناولهم، فهم تارة يتظاهرون بالرفع من قيمتها، و تارة أخرى يصفونها بالضعف والتهافت مقارنة بالمنتج اليوناني أو الروماني، إذ

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق،ص 121

[2] – المصدر نفسه،ص 122

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

يقول العروي: " يبدوا أنّ ما أضلّ المستشرقين أمران: الأول نوع من التجرد إتصف به الرواة المسلمون، ويشتبه مع ما نسميه اليوم الموضوعية العلمية... الأمر الثاني هو الاتجاه أوالهمّ الموسوعي الذي يؤدّي إلى ستر وطمس شخصية المؤلف" [1] .

و ممّا يلاحظ على كل مشاريع المؤرخين، أنها تعيد تأويل أخبار العهود السابقة على أساس متطلبات عصور مؤلفيها، وبذلك تتوخى المشاريع عفويا إنقاذ جوهر الماضي. وهذا ما يعير تلك الأعمال فيما يقول العروي: " منطقا داخليا رغم ما يبدو عنها من تناثر. يكون المنطق الباطني قويا أو ضعيفا حسب مستوى المؤلف الفكري، لكنه موجود عند الجميع."[2]

وإننا لنجد مثالا واضحا على هذا الإطار التاريخي المنهجي، في دراسات الرواة القدامى التي تناولت الأخبار كمعارف مجزأة، متناثرة، و عملت على تكسيرها و تحليلها إلى عناصرها البسيطة، عوض التركيز على الفكرة الجامعة المؤلفة للأجزاء؛ بل أسوأ من ذلك كما عبر عنه العروي " أنهم يضعفون قسما من الأخبار إعتمادا على قسم آخر، في حين أنه نفس الحدث قد يكتسي معنى آخر، فتتغير طبيعته من مجموعة إخبارية إلى أخرى. من يستطيع أن يؤكدّ أن مقتل عثمان يمثل حدثا واحدا بكل معاني الكلمة عند الطبري و عند ابن خلدون؛ إنّ لكلا الرجلين همّ خاصّ به، و هذا الهمّ المنتشر في المؤلف يتحكم في كل حدث يتعرض له" [3] .

فالواقع ليس هناك ما يربط النقد التحليلي بالنقد الأدلوجي، لأن الأول يساعد على ضبط أخطاء تفصيلية أو مغالطات، وكذا إمتلاك الذهنية الإحترازية.

أمّا الثاني، فإنه يساعد على إستخلاص معنى وقيمة العمل الفكري بصفته وحدة متكاملة، وفي هذا الصدد يقول العروي: " إنّ النقد الأدلوجي قادر وحده على بلوغ الهدف المذكور،

---

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص125

[2] – المصدر نفسه ، ص 126

[3] – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

لأنه ينطلق من وحدة العمل و يحافظ عليها طوال الدراسة، رافضا تفكيك العمل إلى مكوناته الجزئية للحكم عليها واحدة بالصواب أو الخطأ" [1]

ويمضي العروي في هذا السياق، فيقدم لنا مثالا على ذلك هو محتوى نهج البلاغة المنسوب للإمام علي، فيقول بأنه لا يهمنا التعرف على من كتبه و في أيّ عصر بل" المهمّ هو أنّ وجود الكتاب دليل على وحدة عضوية بين مروياته، على منطق مكون لرؤية متميزة للكون و لتاريخ الإسلام و لشخصية علي بن أبي طالب" 2.

إعتمادا على هذه القاعدة، يؤكد العروي بأن دراسة أدلوجة الكتاب وحدها كفيلة بإعطاء حكم قيمة على الأخبار المروية فيه، وأن الطريقة الوضعانية الإستشراقية (طريقة الغرب عموما) تؤدي دوما إلى نتائج سلبية و تعيق الفهم الصحيح للتاريخ إذ يبقى" لازما علينا البحث في لغة الكتاب، في أسلوبه، في العبارات والتراكيب، في المصادر والإحالات... إلخ كل هذه الدقائق لا غنى عنها، لكن كمدخل فقط، لا كعوض على الدراسة الأساسية، وهي دراسة أدلوجة الكتاب" [3]

ب- يؤكد المستشرقون على إستعمال العرب لتاريخ أسلافهم لأغراض دعائية، بصورة لاتختلف عن الأساطير، وهذا ما يجعل كتابة تاريخ عربي متناسق منزّه عن كل ما هو ذاتي أمرا مستعصيا، فهناك " مذهب ديمقراطي يلجأ إليه كثيرون من العرب يستند على تصور للدولة التي أنشأها الرسول في المدينة المنورة، بعيدا جدا عمّا يمكن إستخراجه من النصوص إذا قرأت بعين الناقد المتشدد" [4] .

كما يصف جلّ الكتّاب العرب المعاصرين نظام دولة المدينة، بأنه نظام مثالي قائم على

---

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 127

[2] – المصدر نفسه ، ص 128

[3] – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

[4] – المصدر نفسه ،ص 129

التوازن والإعتدال، ولا يعرف الظلم ولا الصراع الطبقي، وهو بإختصار فيما يقول العروي: "نظام ديمقراطي محرّر من كل ظاهرة يمكن أن تجرح معتقداتنا الراهنة"[1] .

لا شك أن تصور العرب لدولة المدينة ليس مجرد وهم خادع، و إنما هو تطلع واستشفاف للمستقبل، كما أن هذه الدولة حالّة باستمرار في مخيلتهم، وتمثل المستقبل بالنسبة لهم، ووفق هذه الصورة تسري الأحداث وتتشكل بكيفية متناسقة.

إن الوعي بهذه الصورة التي تتجلى فيها الفعالية التاريخية، بفعل تمثل الماضي وحده، القادر على إثبات نقص المنهج النقدي، وعدم قدرته على دراسة الواقع التاريخي دراسة موضوعية؛ إذ يرفض العروي حصر الخطأ في إصطناع المنهج النقدي، وبأنه يفي بكل ما هو مطلوب، فوظيفة النقد "هي أن يتعلم الباحث الشك المنهجي، لكي لايقبل الأخبار كالقارئ الساذج، وكأنها عين الواقع التاريخي. فهو إذن عمل تمهيدي، أما من يعتقد أنه الغاية، وأن في هزالة نتائجه دليلا قاطعا على إستحالة كتابة تاريخ عربي موضوعي، فإنه يسجن نفسه في مأزق، ويعترف بأن عمله نافل بدون جدوى" [2] .

إذن، فإن إدراك الفعالية التاريخية التي تحرك التاريخ العربي، لا تتم بإتباع المنهج النقدي وذلك لقصوره، وإنما باكتشاف مناهج أخرى تحقق نوعا من الإبداع والموضوعية في التاريخ، وهذا ما تغاضى عنه الكتاب العرب في تطبيقهم لمناهج الإستشراق، وبذلك كان النقد التجريدي عندهم يخدم دوما صراحة أو ضمنيا قضايا تتجاوزه من كل جانب.

معروف أن طه حسين مثلا، إحتفظ بالملاحظات الموجودة عند المستشرق الإنجليزي "مرغوليوث" david samuel margoliouth (1858– 1940)ليصل إلى نفي صحة الشعر الجاهلي بأكمله؛ كما أنه ظل يعمل دوما على تشكيك العرب في ماضيهم والحد من إعجابهم المتزايد بتراثهم ! وذلك تمهيدا لتقديم بديل ليبرالي غريب عن المجتمع العربي. وفي

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 129

[2] – المصدر نفسه ،ص 130

هذا الإطار يقول العروي: " إن المجتمع المصري، أو بتعبير أدق المؤسسة الأزهرية أوّلت مراميه على هذا الأساس، و من يستطيع أن يقطع أنها كانت على خطأ ؟ يبدو واضحا من كل إنتاج طه حسين أن الهاجس النقدي كان عنده مجرد سلاح سجالي يخدم ليبرالية في بداية دعوتها"[1] .

و هكذا يتحول النقد التجريدي إلى رؤية أدلوجية تجعل من العسير كتابة تاريخ عربي موضوعي، فيلجأ إلى التاريخ النقدي كل من كان ضحية في الأحداث الهامة، هادفا من وراء ذلك إلى إنتزاع النفوذ الفكري من خصمه، قبل أن يعوّضه في السلطة، يقول العروي: " هذه حال الوعي الليبرالي، إذ يقاوم نفوذ الشيخ، وحال وعي داعية التقنية وهو يواجه الليبرالية، وأخيرا حال الوعي التاريخي النقدي (ما أسميته في مناسبات أخرى بالوعي التاريخاني) عندما يحاول تجاوز الموقف التقنوي، داخل الدولة القومية المتقدمة"[2] .

نحن إذن أمام كيفيات مختلفة لإستحضار وتمثل الماضي، وكل كيفية تعكس المرحلة التاريخية التي يعيشها المجتمع العربي والأصناف الناشطة فيه.

معنى هذا أن الرؤى التي سبق شرحها لم تبلغ الهدف الذي جندت من أجله التاريخ، ولم ينجح فيما يقول العروي: " الإستظهار بالتراث في جعل إستمرارية التاريخ واقعا بديهيا يستطيع أن يضمن عفويا تلك الأصالة التي تتغنى بها بلا ملل"[3] .

فلم يعد يربطنا بالماضي سوى الأرض التي نقف عليها، أرض الآباء والأجداد والبطولات، ولهذا يؤكد العروي أن"لا أحد منّا يذهب إلى هذا الحد،لأن الثرى لا ينطق ولا يشهد لأحد.

تمر الأيام، فيزيد إستهتارنا بالتاريخ لأننا نطالبه بإلحاح أن يضمن إستمرارية وأصالة

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 132

[2] – المصدر نفسه ،ص ص 131– 132

[3] – المصدر نفسه،ص 135

لايزيدها الواقع يوما بعد يوم إلاّ تهلهلا واختلالا"[1] .

ويخلص العروي إلى أن تصورات العرب للتاريخ، غير قادرة على كتابة تاريخ موضوعي يخضع لكافة القواعد الأكاديمة، لأنها ذات نمط أدلوجي تبريري فيقول: "يكفينا أن نستخلص من هذه التمثلات الأدلوجية، ما تعبر عنه من واقع شعوري... في إنتظار يوم يستطيع فيه وعي العرب، بعد أن يكون قد غدا تاريخيا وإنتقاديا، أن يتعرف على ذاته في قلب التاريخ الكوني، فيصبح قادرا على توظيف إستنتاجاته و طرائقه"[2] .

- التاريخ الكونيhistoire universelle

بعد أن تعرّفنا على النظرة التي ينظر من خلالها العرب لتاريخهم (الإعتباري، الأقنوم، الوضعي)، فإننا نجد أن الفكر التاريخي الغربي لا يتوقف عتد هذه النماذج ، بل يتجاوزها إلى التاريخ الكوني، هذه النظرة التي تعني عندهم وجود تاريخ واحد فقط يتحكم في سير المجتمعات ويوجه حركنها.

وبهذا فإن الواقعة التاريخية مهما كان نوعها وطابعها تتخذ الطابع الكوني ؛ ويصبح القانون عندها هو الذي يحكم التاريخ وتفسر على ضوئه الأحداث .

لقد كان العقل العربي متخلفا عن حاضره التاريخي نتج عنه غياب الوعي التاريخي المطابق لأوضاعه . وما دام هناك ما يسمى بالإغتراب (alienation) في الزمن في هذا العقل العربي ، فإن هذا النوع من التاريخ من شأنه أن يقضي على صفة الإغتراب للإنسان في التاريخ و هذا ما لا تقبله المجتمعات العربية في أيامنا هذه، وفي هذا يصبح الفكر في مجموعه إدلوجيا، لأنه يتخذ فكرة قبلية ما تصور أنها تصلح بأن تكون مؤشرا للمواجهة بينه وبين الآخر، وعاملا مساعدا للخروج من الأزمة الحاضرة [3] .إن هذا الإغتراب الذي يقصده

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق،ص 136

[2] – المصدر نفسه، ص 138

[3] – المصدر نفسه، ص 224

العروي ليس هو الإغتراب المعروف لدى الفلاسفة ، بل هو إغتراب من نوع خاص مضمر للمثقف وللفكر العربي ويستدرجه إلى مزيد من التأخر والتخلف التاريخي . إنه المبالغة في التوجه إلى ثقافة وفكر العصور الوسطى إلى تقديس اللغة في شكلها الجاهلي للقضاء على التبعية للآخر (الغرب) وهذا ما نجده لدى المثقف السلفي الذي يسعى إلى بعث التراث العربي وتمجيد الماضي وإحياء اللغة العربية للعهد القديم " إن الإغتراب الحقيقي ، في نظر كل ملاحظ 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" [1] . إن الروح التاريخية وحدها هي التي تتيح له التخلص من هذه المطلقات .

إن العرب حسب فيلسوفنا يدعون إلى دراسة الماضي ومحاكاته والتواصل الواعي مع أفكار وقيم هذا الماضي ، وهو الأمر الذي يصفه العروي بالأدلوجة والتي – تفسر لنا سر تمسك العرب حتى سنة 1967– بتلك النظرة التي حاولوا بها "تغيير أحوالهم باسم مشاركتهم السابقة في الحضارة الإنسانية." [2] فإلى اليوم يتمسك العربي بماضيه و يتعامل مع تاريخه الخاص برؤية إعتبارية، فهي " ثلاثية دائرية أو حلزونية." [3] .

وما دام العروي يعطي السبق المنطقي والفعلي للتاريخ العام على التاريخ المحلي ، فإنه يعود إلى التاريخ الكوني ليميز بين الوعي الصادق أي الحكم المطابق للواقع وبين الوعي الزائف أي الأدلوجة . ما يعني أن توجه العرب مستقبلا سيكون لا محالة نحو التاريخ الكوني، وإستيعاب مكاسبه وتطور مراحله .

[1] – عبد الله العروي ، **أزمة المثقفين العرب ، تقليدية أم تاريخية**، ترجمة ذوقان قرقوط ، ط1، 1978 ، ص 154

[2] – عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق ، عام2002،ص197

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

وفي هذه النقطة نجد أن العروي يشير إلى العقل الغربي الكوني (الحقيقة الكونية التي تجمع كل الشعوب والأمم) الذي يدل حسب رأيه عن حالة التفوق الغربي في جمبع الميادين الثقافية والإقتصادية والسياسية وغيرها. لذا نراه يعتبره المخرج الوحيد لأزمة الواقع العربي.

خلاصة :

مما سبق ذكره نستنتج بأن الفكر التاريخي نال مرتبته السديدة عبر العصور وكل أمة عرفها التاريخ إلا وظهر فيها من يغير واقعها إلى الأفضل وفق أدوات عصره المتوفرة لديه، وتختلف المرجعيات بحسب إختلاف الزمان والمكان ومتطلبات العصر الذي يتعايش فيه كل فرد، فعبد الله العروي قابل الفكر التاريخي بالتقليد وهو إن كان لا يرفضه رفضا تاما ومطلقا بل نجده يتقبل فكرة إتباع منهج التقليد في مرحلة ما من تاريخ الإنسان ، لكنه يرفض تحول هذا التقليد إلى تصلب وتحجر يكون من المستحيل الإنفلات من قبضته . لهذا نجده يذهب إلى القول بأنه تأكد من أن الشرط الوحيد لإكتشاف موضوعية التاريخ هو تجاوز حدود التقليد التراثي ، وذلك لأن إكتشاف التاريخ في مجتمع تقليدي يصبح أمرا ممكنا عنده إلا في إطار الدعوة التاريخانية .وهذا ما سنحلله في الفصل الموالي .

الفصل الثالث

منهج التحديث التاريخاني

الفصل الثالث : منهج التحديث التاريخاني

توطئة :

لقد دأب المفكر عبد الله العروي من خلال ما بيّناه في الفصول السالفة الذكر على إعتماد منهجية التاريخ الجديد ليقترح تأويلات مبتكرة تنبني على تحديث العقل وتعرية النهج التقليدي الذي يتعارض مع التطلعات الفكرية للمجتمعات العربية . وفي هذا الفصل سنسعى جاهدين من خلال مواصلة التفكير مع عبد الله العروي في بناء منظومة فكرية تسدد العقل العربي وترشده مسلك بر الأمان ويدخلها نطاق التقدم والتطور الحضاريين، ومن ثم بناء حضارة تعمل على ملاحقة الركب الحضاري الغربي. مبينين بذلك عدة نقاط أهمها : فكرتي الإعتراب والإغتراب عنده ومرتكزاتهما وكذا تحليل لمفاهيم الحرية ، والدولة ،والعقل وتبيان موضوع الإسطوغرافيا العربية والبحث في علل التخلف التاريخي ومن ثم كيفية تحليله للتاريخ في العقل العربي من خلال موقعه التاريخي بصورة إبستمولوجية. كما سنبين موضوع التاريخ ضمن جدلية التراكمية والقطيعة التاريخية للعقل العربي والتعليل الإيديولوجي كمقترح ضمن مشروع عبد الله العروي.

المبحث الأول: إشكالية الوعي بالذات في الفكر العربي المعاصر

المطلب الأول: الذات العربية وفكرة الإستمرار التاريخي

كان سؤال القطيعة أم الإستمرارية التاريخية أحد الركائز الأساسية في كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة للعروي ، إذ كان الهدف من ذلك إظهار الطابع الإيديولوجي للقول بالإستمرارية بإعتبارها إشكالية أساسية في خطاب الأصالة بالعالم العربي . يعتبر مفهوم التأخر التاريخي أحد المفاهيم الاساسية في التحليل التاريخاني عند فيلسوفنا عبد الله العروي فكان الأرضية الصلبة التي تقف عليها أطروحته التي تتمثل في المرجعية التاريخية التي ينطلق منها في كل سجالاته الفكرية .وهو ليس مفهوما مجردا يتطلب تدخل الفلاسفة والمفكرين من أجل شرحه وتفسيره ، بل يتم إستيعابه من طرف المثقف العربي من تجارب الحياة اليومية ومعاناته المستمرة مع الحياة" فيجر معه مسبقات ستتحكم فيما بعد كليا في أفكاره وإحساساته ، ونقول مسبقات لأنها فرضيات وموضوعات ملتصقة بمفهوم التأخر"1.

قام العروي بدراسة شاملة للأدلوجة العربية، وإستخلص لكل واحدة منها أسسها وماهيتها ، ووجد أنها تستدعي دورا من أدوار التاريخ الغربي الحديث في لحظاته . وبعد أن تفرّغ العروي من دراسته الأولى للأدلوجة ، إنتقل إلى دراسة الواقع العربي بعد هزيمة 67 وحاول أن يتعمق في ظروفه وأحواله الحالية .

يحاول العروي، توضيح ما نعنيه بكلمة تاريخ، إذ هي تستعمل كمفهوم داخل الخطاب الغربي بعد تطورات ضمن الإطار المعرفي للخطاب العربي. وهو ما يعنيه في قوله:" فمن المعلوم عند الجميع أنها تحمل في كل اللغات العصرية، ومنذ القرن الثامن عشر على الأقل معنيين: تعني سلسلة الوقائع الماضية، مجموع الأحداث الواقعة فعلا، وتعني في نفس الوقت الكيفية التي تسرد فيها تلك الوقائع. ومن المحتمل ، بل من المؤكد ، عن الصعوبات

[1] – محمد مستقيم ، **القطيعة المنهجية عند عبد الله العروي** ،مجلة أفكار المجموعة الإعلامية آخر ساعة ، الرباط المغرب ، 2017،ص55

التي تواجه المفكرين عندما يحاولون تحليل مغزى التاريخ تنحدر كلها من هذا الإزدواج في المعنى. إزدواج واضح ، بديهي وفي نفس الوقت لازم وضروري"[1].

ولتوضيح هذا الأمر أكثر، يبيّن العروي أن الأحداث لا تعرف ولا تلمس إلا بواسطة سردها شفويا أو كتابيا . وبهذا المعنى فإن الحدث يتخذ صورة الحدث عندما يتم وصفه للمشاهد أو المعاصر له.ومن هنا يقع ذلك الغموض الذي ينتج من الإستعمال الواحد لمفهوم التاريخ بمعنيين مختلفين؛ وتفاديا لهذا، فإن العروي يقدم تمييزا آخر أقل عمقا: " أميّز بين التاريخ كدراسة لوقائع الماضي،كتقنية من تقنيات المعرفة (وسائل التنقيب عن الوثائق ، طرق النقد والتحقيق ، فنون السرد ...) ، وبين النظرة الشاملة التي يلقيها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضي.أو بعبارة أخرى بين التاريخ كفن والتاريخ كوسيلة تقييم الحاضر وتحديد المستقبل" [2].

لا تعني النظرة إلى التاريخ عند عبد الله العروي فلسفة التاريخ الموجودة لدى هيجل أو إشبنجلر ، لأنها كانت عندهما فردية وإفتراضية . بينما الذي يقصده هو نظرة جماعية وغير واعية" لأنها تعبر عن إستمرار الماضي في حاضر الجماعة . وسنرى أن التمييز المقترح بين التاريخ كفن والتاريخ كنظرة تمييز تجريدي فقط ، وأما في الواقع فالإثنان متحدان في لحمة التأليف التاريخي "[3] .

ومن الواضح جدا أن العرب حسب العروي في أيام إزدهارهم إهتموا بالبحث والتأليف التاريخيين لكن رغم ذلك لا توجد دراسة مكتملة وشافية ، وكل ما هنالك دراسات مجزأة تتعلق بالتأليف التاريخي الإسلامي تتناسى التحليل والتمحيص والتدقيق وتتوقف عند مرحلة التعريف والوصف فقط. إن كلمة " تاريخ كلمة عربية ، والكلمة الأجنبية إسطوربا ، التي كان من الممكن إستعارتها ، إستعملت فعلا لكن في معنى آخر ، للتعبير عن القصص الخيالية ،

---

[1] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق،ص 77

2 – المصدر نفسه،ص 78

3 – المصدر نفسه ،ص 79

الميثولوجية ، التي لا تخضع لقوانين المراقبة والفحص والتحقيق كحوادث التاريخ القريبة أو البعيدة . ولذلك سيعتقد العرب مدة طويلة ويفخروا ، أنهم وحدهم شعب تاريخ والشعوب الأخرى تملك فقط حكايات لا يجد اليقين إليها سبيلا "[1] .

ويرجع العروي تفوق عرب القرون الأولى وحصولهم على مفهوم للتاريخ لأسباب معرفية سياسية وإجتماعية. فأما الأسباب المعرفية فإنها تنحصر في ضرورة وجود التاريخ لمساعدة علم شؤون الدين في: حقوق الأفراد والجماعات، وأسباب النزول. ومن البديهي أن الأسباب المذكورة فيما يقول العروي: " كانت كفيلة بأن تدفع بالعرب إلى التأليف التاريخي، حتى ولو أحاطت بهم شعوب لا تعرف للتاريخ معنى ولا فائدة"[2].

كما أن التأليف التاريخي في بدايته " لم يكن يهدف إلى معرفة الماضي فقط، بل يهدف أساسا الى تحديد حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة، لهذا السبب كتر بين المؤلفين في التاريخ أول الأمر عدد الفقهاء " [3]. وبما أن الحوادث التي ذكرها التأليف التاريخي حديثة العهد ولا تتجاوز الجيل أو الجيلين، إستند المؤلف على شهادة المعاصرين للأحداث، فكانت المؤلفات تحمل إسم الأخبار. أي أنها عبارة عن مذكرات الشهود. وهنا لا نستغرب إن تقوّض التفريق بين الحق والباطل عندنا ،بين المقبول والمرفوض في إنتقاد موضوع الشهادات إستنادا على أمانة الشاهد. فاللجوء إلى الشهادة أساس من أسس الشريعة ، لأن كلام الله يبلغ بواسطة والرسول هو الشاهد الأمين . إن الإسلام مضطر إلى الإعتماد على الشهادة لأنه يرفض مبدئيا (شهادة البكم، الشهادة غير المبيّنة ، أي الخوارق . ولايقبل إلا معجزة واحدة ، معجزة القرآن"[4] . يلي هذا العامل الأول في نمو التأليف التاريخي عامل ثان سياسي يهدف إلى إنقاذ تماسك الجماعة ويحافظ على وحدتها .

---

[1] – عبد الله العروي ، **العرب والفكر التاريخي** ، مصدر سابق،ص 79

2 – المصدر نفسه،ص 80

3 – المصدر نفسه ،الصفحة نفسها

[4] – المصدر نفسه ،ص 81

أما الأسباب السياسية والإجتماعية، فإن العروي يرجع ذلك إلى الحروب الطائفية التي عرفتها مختلف التجمعات العربية ، فمن المعلوم أن" الدولة الأموية مزقتها حروب نتجت عن صراع ومنافسة بين قطاعات المجتمع العربي المختلفة ، وأن الدولة العباسية مثلا عرفت نزاعات إعتبرها البعض ذات صبغة قومية، أذكت نارها فرقة الجماعة إلى شيع و نحل متعددة"[1] .

غير أن الخلافة إنتبهت لهذا الأمر في فترة حكم المتوكل وعملت على فرض سياسة التعايش بين الفرق المتصارعة وإدماجها داخل الدولة على مراحل ، ومنحها فرص إستغلال الثروة والنفوذ. وبفضل إنتهاجه لإيديولوجيا الوحدة والجماعة ، تمكن الخليفة العباسي المتوكل أن يحقق تعايشا حقيقيا بين الجماعات المتصارعة، فكان ذلك سببا كما يقول العروي في توسيع " نطاق التدوين التاريخي إلى ماضي الشعوب غير العربية"[2] .

وبعد متابعته للواقع التاريخي العربي في المرحلة الوسيطية يستنتج العروي المميزات التالية:

* الموضوعية في كتابة الأحداث:

يجمع كل الدارسين لكتابات العرب التاريخية، أنها غالبا ما تتميز بالدقة والحيادية تجاه الأحداث المروية.

* عدم حساسية المؤرخ العربي في وصفه للحدث:

كان المؤرخ العربي يقوم بتدوين الوقائع بنفس الأسلوب ليصف أضخم الهزائم وأروع الحفلات، لأنها وقائع " يعود الفرق بين النجاح والإخفاق نسبيا ، فيتخذ المؤرخ إزاء الأحداث موقفا سلبيا ...نوردها كما وقعت وبدون تعليق. إننا لا نعلم ما أراد الله بها. الظاهر من معناها غير مقبول و الباطن محجوب عنا، الأحسن إذن هو الإمساك والترفع"[3].

1 – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق،ص 81

2 – المصدر نفسه،ص 81

3 – المصدر نفسه،ص ص 86 – 87

ورغم تبدل الأحوال وتعاقب الأحداث ، بقي المؤرخون على وفاء لهذا الموقف السلبي من الأحداث فترة طويلة . وكان همّهم الوحيد إرضاء الأمراء . لكن نقص حماستهم وبرودة أسلوبهم كانت عائقا أمام تحقيق أطماعهم ويحق لنا أن نقول إن " المؤرخ الرسمي ، بالمعنى الضيق ، مؤرخ البلاط لم يوجد إلا نادرا بين المؤلفين في التاريخ العربي . مع أنهم كانوا يسعون من وراء تأليفهم إلى إستمالة الولاة والإنتفاع من كرمهم"[1].

* عدم إيجابية الحدث :

لا يرى المؤرخ العربي القديم في الحدث إيجابية ذاتية، فهو لا يرى لهذا الحدث" وزنا أو تأثيرا أو معنى؛ والتاريخ لا يكون مجالا بين مجالات الواقع الإنساني، متلاحما متماسكا، قائما بذاته تتابع فيه الأعمال البشرية على نشق ثابت . معروف ومنتظر ،تترتب فيه الأحداث اللاحقة عن الأحداث السابقة ، بل يراه كمجال مهلهل، محتاج إلى موضوعية تتضاف إليه من ميدان آخر"[2] .

وبناء على هذا الوضع الفكري المتأزم ، يطالب العروي العرب جميعهم بالقيام بثورة تاريخية (تاريخانية) في العقل التاريخي العربي. والسبب أن مجتمعنا مجتمعا متخلّفا تاريخيا، يعايش وضعا خاصا "وضع خضوع وضعف وإستغلال. لم يعد في مقدور المجتمع العربي أن يقنع بنظرته الخصوصية، فضلا عن أن يحاول فرضها على الغير"[3]. ومرد ذلك إلى تجاوز الخطاب التاريخي المعاصر لخطابه الوسيط. والواقع أن المجتمع العربي المعاصر فيما يقول العروي : "يواجه اليوم مجتمعا آخر ينظر إلى التاريخ نظرة مخالفة تماما لنظرته ويضغط عليه في كل الميادين.فالحكم إذن على النظرة العربية ليس حكما على محاسنها ومساوئها في حد ذاتها في علاقاتها مع وضع العرب الحالي"[4] .

---

[1] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص 87

2 – المصدر نفسه،ص 87

3– المصدر نفسه،ص 90

4 – المصدر نفسه ،الصفحة نفسها

فانتقل التاريخ من مجاله الضيق إلى مجال أوسع، وتفرع من جراء ذلك إلى مجالات وميادين، كالعلوم السياسية وغيرها. و تغيرت نظرة الإنسان المعاصر للتاريخ فأصبحت أهم خصائصه :

– إيجابية الحدث التاريخي: وتعني أن للحادث التاريخي وزنا وتأثيرا، فتكون "الظواهر والأعمال تحدد ظواهرا وأعمالا أخرى... الحاضر يفسر (يعلل) بالماضي، ولكن الماضي أيضا لا ينفك عن حكم الحاضر"1

– مسؤولية أصحاب الوقائع: وتعني أن الحكم على الوقائع أمر ممكن، لأن القيام والامتناع عن فعل ما لا يتساويان فيكون " الاختيار بينهما ممكن، لأن الإطلاع على الأحوال القائمة ممكن، وتقييم الأوضاع ممكن بسبب التنسيق المفترض"2

– تغير التاريخ المستمر: ويعني أن المعرفة التامة بأحداث الماضي هي التي تسير رهانات الحاضر، والتغير هنا لا يعني الإحتراز وعدم الثقة ؛ بل يعني أن " التاريخ ليس وحدة كلية مغلقة أومجموعة وحدات مغلقة، بل هو عملية متطورة مستمرة"3 .

نحن هنا أمام تاريخ غربي وجد منذ القرن الثامن عشر على الأقل ،خطاب يلغي المطلقية في التاريخ، ويختلف تمام الإختلاف عن النظرة العربية الوسيطية للتاريخ، التي تلازم وعي العرب التاريخي. يقول العروي : "الإفتراض هو أن الأمر الإلهي ليس حاضرا في الكون منذ البدء ولا غائبا إلى أبد الدهر أو بعبارة أقل إرتباطا بعلم الكلام إن الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر أبد الآبدين، لأن في كلتا الحالتين يفقد التاريخ إيجابيته ويعود مسرحا لخيال الظل"4 .

1 – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص 91

2 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3 – المصدر نفسه،ص 90

4 – المصدر نفسه ،ص 93

وحتى يكون التاريخ ميدان ذا مصداقية ومسؤولية ، فلا بد أن يتصف المؤرخ بالحيادية والنزاهة ولا يحكم على الأحداث بالسلب أو الإيجاب . لهذا يدعو العروي المجتمع العربي إلى " إعتماد النظرة الجديدة لمفهوم التاريخ، التي قوامها إعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصيرورة. فعندما يصف المؤرخ حدثا ما ويريد أن يعطيه وزنا وقوة تأثير يلزمه حتما ألا يكون مقتنعا بقيمته مسبقا أو بتفاهته مسبقا ، يجب أن يفترض أن مغزاه سيظهر تدريجيا يوما بعد يوم وعملا بعد عمل ،وحكما بعد حكما، بدون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة التامة القارة" [1].

ويؤكد العروي على أن هذا المبدأ هو في آن واحد أساس النزعة التاريخية (التاريخانية) والديمقراطية والعلم الحديث يجعل العروي من التاريخانية سمة من سمات النهوض بالمجتمع العربي من تخلفه التاريخي إذ يقول: " إن المجتمع الذي يتمشى على ضوء النظرة التاريخانية يسود العالم، ولم يستطع أي مجتمع كان المحافظة على مقامه وحقوقه إلا بالخضوع للمنطق الجديد"[2].

وكخلاصة لما قيل، نقول أن العروي لم يكن غرضه من تحليل مسألة الإستمرارية التاريخية مناقشة مفهوم التاريخ لدى العرب ، وتطبيقاته ، وبالتالي "الوقوف على نواقص المعرفة التاريخية ، بل كان غرضه الأساس تمييز أشكال الوعي الثاوية خلف الخطابات المتعددة حول الإستمرارية التاريخية ،والمؤيدة لها وكشف مدلولها الإيديولوجي ، فالإيديولوجيا السلفية لها تاريخها والإيديولوجيا الليبيرالية لها تاريخها"[3] .

وكنتيجة لهذه المفارقات في أشكال الوعي العربي ، نجد العروي يعارض طرح الإستمرارية التاريخية في الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ويدعو إلى القطيعة مع التراث قطعا كليا. بل

---

1 – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص 93

2 – المصدر نفسه،ص 94

3 – امحمد جبرون ، **إمكان النهوض الإسلامي ،مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي**، مركز نماء للبحوث والدراسات ، د ط ،2011 ،ص43

يذهب أبعد من ذلك ، وبؤكد على أن الإستمرارية التاريخية في ظل الدولة القومية تكون قد تبدّدت نهائيا ولم يعد لها من قوام فعلي. وهي لا تلاحظ وإنما تستقر"حسب قواعد إجماعية لا تتقبلها المجتمعات العربية إلا إذا ما تجسد على أرض الواقع قدر أدنى من التجديد والتحديث"[1]. لم يكن الوعي بالذات مرتبطا لا بالواقع العربي ولا بحاضره ، مما نتج عنه ظهور إشكالية الزمان والمكان ، فقد سجل العروي أن الواقع العربي مرتبط أشد الإرتباط بواقع الآخر (الغرب) الذي تفوّق علينا تاريخيا . أما من ناحية الحضور الزماني فإن هذا الواقع العربي مرتبط بالماضي منذ أمد طويل أكثر من إرتباطه بالحاضر .وما تجب الإشارة إليه أن العروي وفي إطار بحثه عن الذات في الفكر العربي المعاصر قد أشار إلى ما يسمى بالإعتراب والإغتراب .

المطلب الثاني: البحث عن الذات وأزمة الإعتراب والإغتراب

يميّز العروي ، كما وضّحنا في فصل سابق بين ثلاث كيفيات أساسية لفهم القضية الهامة للمجتمع العربي، أولها يكمن في الوعي الديني(محمد عبده) وثانيها يكمن في الوعي السياسي (لطفي السيد) ، أما ثالثها فيكمن في الوعي العلمي والتقني (سلامة موسى) . وكان العروي قد ذكر هذه النمادج الثلاثة للإيديولوجيا العربية المعاصرة ضمن تحديد الهوية وتمييز الذات العربية عن غيرها ، فأساس الهوية والذات عند حامل الوعي الديني هي الماضي الزاهر للأمة والذي تكون العودة إليه شرط نهضتها ، وهو بهذا يعمل على إبعاد الزمن التاريخي ،فيسقط في البعد اللاتاريخي ويبتعد شيئا فشيئا عن مواكبة التقدم الإنساني . يطلق العروي على هذه الحالة تسمية –الإعتراب– الذي يتجسد في إنغماس الفرد العربي في غربة الزمان ، فيكون تفسيره وتحليله قائما دوما على مفاهيم مستقاة من واقع زماني مغاير لزماننا ،هو الواقع العربي أيام الإشعاع الحضاري للأمة العربية الإسلامية إنطلاقا من عهد النبوة المحمدية . وفي هذه الحالة تنحصر مهمة الفرد العربي في إعادة إنتاج الأسس

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق ،ص251

والمبادئ والمفاهيم التي قام عليها المجتمع في الماضي البعيد ، ومن زاوية النظر نفسها التي كان أسلافنا ينظرون منها إلى العالم وإلى المجتمع والإنسان[1] .

أما النموذجان المتبقيان وهما الليبيرالي وداعية التقنية فيسقطان في ما يطلق عليه العروي تسمية – الإغتراب– الذي يتجسد لدى الفرد العربي في إنطوائه في غربة المكان ، فيكون تفسيره وتحليله قائما على مفاهيم وتصورات مستوحاة من الواقع الغربي البعيد كليا عن واقعنا ، فينصهر في الأفكار الأجنبية ولا يلتفت ، بل لا مشكلات مجتمعه وثقافته . وإغتراب العربي عن عالمه وعن نفسه إما أن يكون إغترابا سلفيا أو إغترابا حداثويا إنتقائيا . ونلمس خطر هذه المفارقة على المثقف العربي حسب العروي في قوله " إن الإغتراب بمعنى التغريب أو التفرنج، إستلاب؛ لكن الإعتراب إستلاب أكبر... إن 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... أما الإنتقائي، فإنه غالبا ما يفكر في نطاق الثقافة التي إستقى منها معلوماته وباللغة التي إستعملها لذلك، فتغيب عنه تماما مشكلات اللغة العربية، والثقافة التقليدية" [2]. ويستطرد قائلا :"إن الإغتراب الحقيقي، في نظر كل ملاحظ هو ذلك الفقد للذات في المطلقات ألا وهي: اللغة ،الثقافة ،أساطير الماضي التي يندفع فيها المثقف بكل بساطة ، ظانا أنه هكذا يقيم الدليل في أعلى مستوى على حريته ويفصح عن شخصيته العميقة"[3].

يعتقد السلفي أنه يمتلك حرية الأفكار ، لكنه في الحقيقة لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث ، بل هما من يفكران من خلاله. أما الإنتقائي فإنه يفكر دوما في نطاق الثقافة التي إستقى منها معلوماته وبواسطة اللغة التي إستعملها لذلك فتذهب عنه مشكلات اللغة العربية

---

[1] – فيصل العش : **من أمراض مثقفينا** https:ae.linkedin.com.

إطلع عليه بتاريخ 2023/01/26 على الساعة 21.00

[2] – عبد عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق، ص ص207–208

[3] – عبد الله العروي ، **أزمة المثقفين العرب ، تقليدية ام تاريخانية** ؟ ترجمة ذوقان قرنوط ، المؤسسة العربية للنشر بيروت ، ط1 ، عام 1978 ،ص154

والثقافة التقليدية. فعلى" الملاحظ المنصف أن يعترف أن الإستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها : في اللغة ،في التراث ، في التاريخ القديم ، يفنى فيها المثقف العربي بكل طواعية وإعتزاز ، ويعتبر الذوبان فيها منتهى حرية الإختيار والتعبير الصادق عن هويته القارة الدائمة.هذه هي الأوزار والسلاسل ولن نتحرّر منها إلا بكسب وعي تاريخي"[1] .

إنطلاقا من هذا يدعو العروي إلى ضرورة تبني علاقة حقيقية تعمل على إيجاد صيغة توافقية بين الذات والآخر لتجاوز أزمة الفكر العربي المعاصر ، وهنا فقط سيصبح التاريخ كتقدم فكرة تجسد على أرض الواقع العربي ، وهذا ما سنوضحه في المبحث الموالي.

المطلب الثالث: التاريخ والتقدم

يتساءل العروي عن المنهج المفيد الذي يصلح لتحليل مشاكلنا الواقعية والنظرية ؟ وما نوع الفكر الذي سيرتقي بالعرب المحدثين إلى المساواة مع الغرب صاحب التفوق والتقدم والذي يوجد في وضعية أفضل منهم ؟ إن البحث عن المنهج الفعال هو في حقيقة الأمر إنخراط في كونية العقل البشري ، وإعتماد برنامج الحداثة المنهجية القائم على تغيير الأسس النظرية للفكر العربي الحديث ، وإستخدام مفهوم العلم لا كبضاعة إيديولوجية وإنما كمنهج وحياة تقوم عليه الحضارة وإعطائه تلك التي يفتقر إليها ، وهو ما عبر عنه بالثورة الكوبرنيكية التي تمس المنهج لا الأهداف التي ستبقى لمدة طويلة ، والتي هي التنمية والديموقراطية والإشتراكية والوحدة[2] .

ترتكز أعمال العروي حول قضية مصيرية تمثلت في تشخيص التخلف والتأخر التاريخي العربي والتفكير في إيجاد إسترتيجية لتجاوزه . لذا كانت الدعوة إلى الأخذ بأسباب الحداثة وضرورة الإنخراط في سيرورة التحديث قاعدة أساسية في برنامجه الإصلاحي. وهو يفرّق

[1] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق،،ص208

[2] – خديجة صبار ، **الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروي** ، المركز الثقافي للكتاب الدار البيضاء المغرب ، ط1 ، عام 2017،ص 408

العروي بين تحديث الفكر العربي وتحديث المجتمع العربي فعندما يتكلم "الكاتب عن تحديث الفكر العربي ، أو عن تحديث الإيديولوجيا العربية ، يجب أن لا يفهم القارئ ، أن النتيجة الحالية ستكون تحديث المجتمع العربي. تتطلب العملية الأولى جيلا أو جيلين ، في حين أن الثانية تستلزم مهما كانت الوسائل ، حقبة تاريخية كاملة"[1] .

من هنا تعتبر إشكالية الفكر والواقع من الإشكاليات الهامة في الحقل الفلسفي، وتترتب عنها الكثير من المسائل والقضايا الفرعية . فالفكر نظريا هو بالضرورة رئيس الواقع وقائده، ولا يمكن تصور قيام حركة مادية في الواقع التاريخي دون حسم فكري معين . ويمكن أن نميز بين أنواع كثيرة من الفكر حسب طبيعة الفعل الذي يقف وراءه ، فقد يكون" فكرا تقليديا ، محافظا ، يقلّد فعل الأسلاف وعملهم في التحرك في الواقع التاريخي ، وفي هذه الحالة تكون حركة الواقع التاريخي دورانية تعيد نفسها في كل دور زماني . وقد يكون فكرا إبداعيا تجديديا ، يختلف عن فعل الأسلاف وعملهم في الواقع التاريخي ، وفي هذه الحالة تكون حركة الواقع التاريخي حركة تقدمية"[2] .

إن هذا التحليل يدفعنا إلى طرح السؤال التالي: متى تكون حركة الواقع التاريخي حركة تقدمية؟ بكل بساطة نقول أن مقدار التقدم في الواقع التاريخي يكون بقدر تقدم الأجوبة الفكرية المضبوطة مسبقا بالعلم والتجربة .وبناءا عليه يمكن التأكيد وبصفة قطعية أن فرص التقدم التاريخي منعدمة ما مالم يسائل الواقع العربي فكره بوضوح وبعقلانية ، وهو ما سيؤدي إلى تطور ذاتي تاريخي .لكن" المشكلة التي تواجهنا في هذا السياق ، وهي ما أن يتوجه الواقع العربي بسؤال فكره حول قضية من القضايا ، بل في بعض الأحيان حتى قبل أن يسائله ، حتى يفاجئه الفكر الغربي والإنساني بجواب تام ومتقدم ...وقد أدت هذه الظاهرة التي تفشت بشكل سريع في البلاد العربية خلال العصر الحديث إلى توترات ثقافية وسياسية

[1] - عبد الله العروي ، **العرب والفكر التاريخي** ، مصدر سابق ،ص15

[2] - امحمد جبرون ، **إمكان النهوض الإسلامي ،مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي**،مرجع سابق ،ص50

حادة ، ومن أسوأ ما أدت إليه تأخر الفكر العربي عن واقعه التاريخي ، وتكريس تخلفه ، والزيادة من حدة مفارقاته"[1].

إذن يدافع العروي عن الحداثة والفكر التاريخي، ويعتبرهما المنطلقات الأساسية للخروج من ظاهرة التأخر التاريخي في المجتمعات العربية، ولا يعتبر كذلك منجزات التاريخ المعاصر ملكا خاصا بالغرب الأوروبي؛ فأزمة الواقع العربي لا يمكن فهمها الا على ضوء الحداثة ،والصراع من أجل البقاء يتطلب من العرب الإنخراط في المنطق العام والعقلاني للتاريخ . وهذا المنطق يقتضي إعتماد التصورات النظرية لأسس الحداثة والتي عرفتها أوروبا في مرحلة التحول نحوها، فالدور" التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة . ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة ، بل نتيجة إستطلاع التاريخ الواقع ، وهي المبرر الوحيد لحكمنا على السلفية والليبيرالية والتقنوقراطية بالسطحية"[2].

فرغم العداء التاريخي الذي تحكّمت فيه ظروف ومصالح، فإن معركتنا معه لا ينبغي أن تجعلنا نتغاضى عن أهمية المشروع الحضاري في كليته وشموليته، أو نغفل ضرورة إستيعاب مكاسبه التاريخية على جميع المستويات. وكلما تأخرت عملية الإستيعاب" كلما تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل ن وليس ترديد الدعوة اليوم عنوان الرجوع إلى فترة سابقة بقدر ما هو وعي بنقص خطير ومحاولة إستدراكه بأسره ما يمكن"3 .

إذا كان الغرب قد أدرك واقعه التاريخي بوعيه الخاص لا بوعي الآخر، فإن العرب في نظر العروي قد أدركوا واقعهم التاريخي في العصر الحديث بوعي الغرب، وبسبب الهيمنة الكلية

---

[1] – امحمد جبرون ، **إمكان النهوض الإسلامي ،مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي**، مرجع سابق ،ص51

[2]– خديجة صبار ، **الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروي** ، مرجع سابق، ص254

[3] – عبد الله العروي،**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ، ص 36

للغرب المتقدم في كل الميادين؛ فإن وعي المثقف العربي بأشكال وعي الغرب كان وعيا غير مطابق لواقعه التاريخي، أي أنه أدلوجية محرّفة أو وعيا لا تاريخانيا. يقول العروي: " كان على الذات العربية أن تمر بتجارب فاشلة ، في محاولاتها المتكررة إدراك نفسها عن طريق إدراك الغير، أن تغص بالمرارة والخيبة"[1] . ونرى العروي يؤكد على هذا الواقع المتأزم للمجتمعات العربية ، ويصرح أن "هذا واقع لا يجب التغافل عنه إن كنا نريد أن نمسك بمبعث الحداثة والتطور عندنا" [2]

ينتج الفكر اللاتاريخي العجز عن إدراك أسس الثقافة الحديثة، وبدون إكتساب هذه القدرة على إستيعاب معطيات الثقافة العالمية الحديثة، ستجد الثقافة العربية نفسها غير قادرة على إستيعاب منطق العالم الحديث، وغير قادرة على فهمه.

عملية إستيعاب منطق العالم الحديث تتطلب عدم الإستهانة بوحدة التاريخ الإنساني وكونية مصيره. وإدراك واقع تأخرنا التاريخي، والعمل على إيجاد مكانة لنا ضمن السلم الحضاري الإنساني؛ ذلك رهان، ولزاما يتكفل المثقف العربي بحمل رايته لتدارك تأخر وعيه بواقعه، السمة البارزة على تأخرنا التاريخي. فمنذ بداية النهضة تخلف العرب عن إكتساب أسس الثقافة الحديثة ومقومات المجتمع العصري، فكانت إرادة التقدم دوما ممزقة بين جاذبية الماضي وإغراء الحاضر، بين الرغبة والواقع، فتولدت عندهم " الحيرة والقلق في إختيار المستقبل عوضا عن الماضي، والواقع عن الوهم" [3] .

إذ العربي حينما يفكر في الثورة على واقعه، واقع التأخر التاريخي، فإنه يجد ذاته سجينة ماضيه، فيصبح التجديد عنده تقليدا لما هو مفوّت وجامد ، والنهضة محصورة فيما يتم إستدراكه وإنبعاثه من هذا الماضي. وهذا الإعتقاد كانت نتائجه وخيمة على العقل التاريخي العربي.

---

[1] – عبد الله العروي،**الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق ،ص 63

[2] - المصدر نفسه ،الصفحة نفسها

[3] - المصدر نفسه ، ص17

وبهذا المعنـي يمكـن القـول أن التـأخر الثقـافي العربـي لـيس تـأخرا منفصـلا بذاتـه، بـل هـو وضـع شـديد الإرتبـاط والتعيين فـي بنيـة المجتمـع، وغيـر قـادر علـى تعـويض أسـباب تـأخر العرب، التاريخي، يقول العروي: " نتكلم عن التأخر الثقافي فقط، لأننا ننطلق من مبدأ أن كل ثقافة هي التعبير عن مجتمع محدد، وهو نفسه بأساس مادي، وكذلك عن إثبات واقع هو ظاهرة الإستعمار؛ هذه الظاهرة المنظور إليها كرمز لفشل المجتمع المغلوب الشامل تدفعنا إلى إثارة تأخرنا الثقافي"[1] .

ورغم ذلك فإن العروي يعمل على مقاربة تأخرنا التاريخي مقاربة ثقافية، وذلك "بسبب ما لاحظه من تعثر واضح على المستويين السياسي والثقافي العربي"[2].

إذا كان العقم الثقافي الخاصية الملازمة للثقافة العربية المعاصرة، مما يؤدي إلى تحجر الذهنية العربية والعقل العربي، ويضاعف في النهاية مستويات التأخر التاريخي في مختلف جوانب الحياة، فإن معنى الثورة الثقافية هو السمو بالوعي إلى مستوى الوضع، ومن ثم خضوع المثقف العربي لمقومات الفكر التاريحي ومبادئه، وإعتماده رؤية تاريخانية محررة. فلازال العالم يؤثر فينا ولانؤثر فيه ولا أمل لنا في أن نؤثر فيه يوما إذا إنعزلنا فرحين بما لدينا من حقائق لا نفهمها إلا نحن"[3] . ولهذا نجد العروي يحسم في إختياره للفكر التاريخاني، ويجعله السبيل الوحيد لتحرر العربي من أوهام المثقف السلفي والمثقف الانتقائي.

يعرف المنهج السلفي بأنه اللجوء إلى الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر، ويستنتج أن مثل هذا اللجوء إلى منطق الماضي يخضع الحاضر المتجدد لمنطق الماضي الراكد؛ وأن الدفاع عن الأصالة هو في آخر التحليل دفاع عن المحافظة، وحذف للعمق التاريخي.إن هذا المفهوم المستحدث للإغتراب عند العروي يعكس مدى تخلف الفكر العربي تاريخيا بسبب منهج المثقف العربي سلفيا كان أو إنتقائيا ، وإرتمائه بين أحضان ثقافة

---

[1] - Laroui Abdallâh, **La Crise Des Intellectuels Arabes**, Maspero, op, cit, page 18

2 – عبد الله العروي،**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 23

[3] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق،ص43

العصور الوسطى ،ومن هذا يدعوا العروي إلى التمسك بالنزعة التاريخانية من أجل التخلص من هذه القيود والأوزار التي يعبدها بعض المثقفين ويتوسل إليها كأصنام وأقانيم تحميه من خطر الآخر .

ويكون المخرج من الإستلاب ومن تجاوز التأخر، هو إنجاز ثورة عامة على الأوضاع السائدة، وهذه الثورة العامة تتضمن حدوث ثورة ثقافية مقتنعة بوحدة التاريخ البشري، والعقلنة كخاصية مميزة لكن عصرنة ممكنة. فالتأخر التاريخي الشامل الذي يشكل سمة بارزة في الوطن العربي، ويؤكد عليه من خلال التفكير في سبل الثورة الثقافية. ويتعلق الأمر هنا " بإختيار واجهة من واجهات الواقع العربي، ومحاولة التفكير فيها بما يسمح بتخطي كل العقبات والحواجز التي تبعد العرب عن أبواب المعاصرة"[1] .

ويتم إنجاز هذه الثورة الثقافية فيما يقول العروي: "من خلال حرب إيديولوجية متواصلة"[2] أين يتوجب على المثقف أن ينفذ إلى الجذور ويتصدى لحرب إيديولوجية لا هوادة فيها .

فالمثقف الجديد التاريخاني المقتنع بفساد أطروحات المثقف السلفي والمثقف الانتقائي، هو مطالب في نظر العروي بمباشرة سجال إيديولوجي حاد يتيح له زعزعة وخلخلة الإيديولوجيا السائدة، خاصة "الإيديولوجيا المعادية للتاريخ، أي المعادية للنسبية في مجال المعرفة، والإرادة في مجال التاريخ" [3] .

فالسبيل الوحيد عند العروي للتخلص من الإنتقائية والسلفية هو الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته، فليس أمام المثقف العربي من خيارات كثيرة للخروج من مأزقه التاريخي سوى إعتماد هذا الفكر، وذلك للإستفادة من روح العصر فكريا وعلميا، وبالتالي الإنتقال من وضع تاريخي علامته البارزة التأخر، عن تاريخ آخر ناجز هو تاريخ أوروبا.

---

1 – كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 1989، ص 142.

2 – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ص 72

3 - المصدر نفسه ،ص 60

فالعروي يدعو إلى الخضوع لهذا الفكر التاريخي، لأنه يدافع عن كونية العقل البشري، ووحدة المصير الإنساني، فما دام هناك عنصر مشترك بين بني البشر، سيما بين العرب والغرب، فإنه يؤكد " أن مستقبل الإنسانية واحد. وهذه الوحدة المرتقبة تنزع كل أهمية لتلك المسائل التي ظلت عالقة حول الذات والتاريخ"[1]. وهذا ما يعني أن توجه العرب سيكون لا محالة نحو التاريخ الكوني، وإستيعاب مكاسبه وتطور مراحله.

ويجد العروي في تاريخ أوروبا دليلا قويا على ضرورة أطروحته وأولويتها، فكما حاولت أوربا خلال قرنين ونصف إبتداء من " منتصف القرن الحادي عشر التعويض عما فاتها من التاريخ الذي إضطلع غيرها بحمله إلى الأمام في العصور الوسطى، فعلى المجتمع العربي اليوم النزوع نحو مستقبل مشابه، مستقبل إرتسمت ملامحه في مكان آخر، مستقبل لسنا أحرارا في رفضه أو قبوله" [2].

هنا تتضح إستراتيجية العروي، ويتضح إختياره، فما دامت التاريخانية عنده علاجا لمشكلة التخلف، فإن المجتمعات العربية توجد في حالة تاريخية تفرض عليها الإطلاع على إنجازات الغرب ومكاسبه وتحدياته الحضارية والتاريخية. لذلك بإمكاننا كعرب أن نتعلم من تجارب الغرب، ومن إختراعاته، فالغرب اليوم هو صاحب المبادرة في مجال الكشوف العلمية، كما أن الإبتكار في ميدان ما يشترط إندراج الباحث في سياق النظريات وفي المنظومات العلمية. فالتقدم لا يكون بمماثلة إنجازات الحاضر بإنجازات الماضي وإنما بإحتلال لمكانة السبق المماثلة لمكانة الثقافة العربية في أوجها ، لكن بمقاييس التراث الإنساني المشترك ، الثقافي والعلمي الراهن للمشاركة في التاريخ العالمي. ولا يمكن تحقيق الإنبعاث النهضوي دون فصل

1 - عزيز العظمة وآخرون، **بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ**، في محاورة فكر عبد الله العروي، جمع وترتيب بسام الكردي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2000، ص 36

2- محمود شعبان، **التراث بين السلطان والتاريخ (قراءة نقدية أولى)**، مجلة دراسات عربية، بيروت، عدد 10، 1990، ص 47

وإبعاد مفاهيم النهضة والتراث والإحياء من الخضوع لبنية التشكيلة الإجتماعية ، أي الفئة الحاكمة المعادية لهذه المفاهيم وبذلك يصبح الإنبعاث تجاوزا لمفهوم الإستدراك وإعادة إحياء الماضي لإستعماله في الحاضر[1] .

ويرفض العروي مماثلة إنجازات الحاضر بإنجازات الماضي والإعتماد على التقليد كحل لمشاكل الحاضر ،لأن أية محاولة لإدخال أفكار جديدة مستترة في ثوب أفكار قديمة بدعوى إقتصاد الوقت ورسوخ التاثير أو الوفاء للماضي وتدعيم الشخصية القومية ، تركز التقليد وتحكم على نفسها بالتفاهة. فكيف يتأتى" الإستدراك ما لم ننطلق من مستوى ثقافي وعلمي وتكنولوجي أعلى من مستوى الثقافة الموروثة"[2].

إذن، يؤمن العروي بمبادئ الفكر التاريخي؛ التاريخ واحد، السياسي والمثقف يمكنهما أن يلعبا دورا كبيرا في بناء الخطوات المناسبة لكل تقدم ممكن، وذلك بإستلهام المبادئ الفكرية للحداثة الليبرالية، ولم يتردد في القول أن تلك المبادئ هي أصل وخلاصة الحداثة، ولا بد من تضمينها، لأن التحديث الإجتماعي والفكري، لا يتحقق إلا بإدراك مغزاها العميق. وهي خطوة ضرورية لأي حداثة عربية مبتغاة. يقول العروي: " لذلك صرحت أنه إذا كان لا بد من الإختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعا نحو إشتراكية عصرية، لكني أحبّذ إشتراكية على أسس تقليدية، لأنها تكرس منطق الماضي"[3]

لكن لا يجب أن يفهم أن الإعتماد على هذه المفاهيم، يعتبر رجوعا إلى إشكال ماض وإنتهى عهده، وإنما يدخل في إطار إنجاز تحديات ورهانات الماضي القريب. وفي هذا الصدد يقول العروي: " كما أن مؤرخ إيطاليا يعلم أن تأخر الوحدة الإيطالية كان لأسباب موضوعية، لكنه

[1] – خديجة صبار ، **الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروي** ، مرجع سابق،ص 253

[2] – المصدر نفسه، ص254

[3] - عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق، ص 18

لا يرى فيه أبدا ميزة إيجابية، بل يعتبر أن ما لم ينجز في الماضي، يجب أن ينجز اليوم ولو في ظروف أدق"[1].

وهكذا، يستنتج العروي أن تجاوز التأخر يقتضي إستلهام التجربة الإنسانية، والإنتظام في منطق التاريخ الكوني، وهو يرى أن الإنسانية في العصر الحديث عرفت ثورات دينية وسياسية وإقتصادية أحدثت إنقلابا في الفكر، عبرت عنها إيديولوجيات مختلفة، أهمها الليبرالية والإشتراكية في المجتمع الغربي، بغض النظر عن الخلاصة العليا لهذه الثورات وهي الحداثة. وعلى عكس ذلك، فإن المجتمع العربي كما يقول العروي: " لم يعرف إلا ثورة واحدة، الثورة الوطنية، وإختلطت فيها معالم ثورات متعددة ذهنية فردية، وديمقراطية إجتماعية، وإقتصادية إشتراكية. وبسبب هذا التداخل نفسه لم تتحقق كليا أية منها" [2]

هذه الثورة لم تتمكن من الإختزال التاريخي للثورات التي مرت بالإنسانية والدليل على ذلك، تلك الخيبة التي عرفتها الحركات التحررية الوطنية في الدول العربية،؛ فرغم أن هذه الحركات إستطاعت أن تحقق الإستقلال للدول العربية المستعمرة، إلا أنها قد أخفقت في تحقيق طموحات الدول المستقلة. وهذا عند العروي بمثابة عجز إيديولوجي" أو بكيفية أدق تخلف الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية والإجتماعية العامة. وهذا تخلف نسبي ، قطاعي ،في نطاق تخلف عام له أسباب وظروف يقوم المؤرخ والمحلل الإجتماعي بتوضيحها "[3].

وفي إطار شرحه لأسباب الخيبة، يقدم العروي تجارب ثلاثة من الزعماء العرب هم: المهدي بن بركة في المغرب، وجمال عبد الناصر في مصر، وأحمد بن بلة في الجزائر. وما يلاحظ في هذه التجارب الثلاث السابقة، غياب الوعي الثوري والتكوين الايديولوجي، وسيادة الفكر اللاتاريخاني.

1 – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** ، مصدر سابق ،ص 18

2 – المصدر نفسه، ص ص223–224

3 – المصدر نفسه ،ص 56

وعليه، فإن تأخرنا التاريخي هو تأخر ثقافي إيديولوجي، أي تأخر في الذهنية؛ وهو تأخر مضاعف أو مضعف يتنامى بإستمرار ما لم تتحقق الطفرة الضرورية للإفلات من أسره. يؤكد العروي في أكثر من موضع أن المشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلا، والذي نسعى إلى كشف الحقيقة عنه، هو عدم وجود الإيديولوجيا المنسجمة عضويا والتي يستخلص منها برنامج مستوفي لشروط الإستيعاب والشمول والذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وافية ومقنعة لملامح ماضيه وتطلعات حاضره. هذه الإيديولوجيا لم تخرج إلى يومنا هذا من القوة إلى الفعل . ويرجع العروي السبب المباشر في غياب هذه الإيديولوجيا في بلداننا، إلى أن " دعاة الإصلاح منذ عصر النهضة جزأوا أفكار الغرب، كل واحد منهم إعتمد قسما منها على التوالي، وبفصله القسم عن الكل، أفقده كل فعالية"[1] .

وبناء على ما قيل، فإن تجاوز التأخر التاريخي العربي، لا يتأتى في نظر العروي إلا ببلوغ ما بلغته أوروبا (عصر الأنوار)، أي بوحدة التاريخ بين أوروبا والخطاب التاريخي العربي، وحدة الإتجاه في التاريخ. إلا أن وحدة الإتجاه عند العروي "لا تعني مقولة التاريخ تقدم وإنما تعني لكل شيء معنى لهذا وجب إنقاذ كل شيء... وعليه وجب إستيعاب مفهوم التاريخ لتجاوز التأخر" [2] .

إذن، فالعروي يؤكد على قراءة الوعي العربي من خلال التاريخ، أي أن نحقق قراءة ومعرفة تاريخية أساس كل عمل للخروج من التأخر التاريخي، وفي نفس الوقت "تجاوز المفارقة بين الذات والآخر، وليجعل من مجتمعنا مجتمعا تاريخيا، ومن وعينا وعيا تاريخيا." [3] . وحين يتم التجاوز ينشأ التاريخ كتقدم، وعليه فالتخلف " ليس فواتا بل هو تميز في وحدة النظام

[1] - عبد الله العروي ، **العرب والفكر التاريخي** ، مصدر سابق ،ص 63

2 – محمد علي الكبسي، **النموذج في الفكر العربي**، مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد 05، سنة 1988، ص 97.

3 – عبد الله العروي، **قضية التراث والانبعاث الحضاري**، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، عدد 12، سنة 1981، ص 21

العالمي... وهو ليس في ميدان ما وراء التاريخ بل من التاريخ عينه" [1].

يمكن أن نشير في هذا السياق إلى رأي سعيد بنسعيد العلوي الذي شرح بصورة دقيقة مفهوم التأخر التاريخي لدى العروي موضحا أننا لا يمكن إختزاله فقط في ميادين المعمار والبناء والمواصلات الحديثة ، فالتاريخ يثبت أن الثورات البارزة التي عرفها الغرب إرتبطت بنشأة المدن الكبرى ذات التجمعات المدينية . وتعبّر الذهنية المدينية عند العروي على ذلك النظام المتماسك الذي تكون فيه السيادة للإنتاج قبل الإستهلاك ويكون فيه العلم نشاطا جماعيا وليس فرديا منعزلا . تعني الذهنية " المدينية وجود جو ثقافي مديني ، يتواصل فيه الناس بسهولة وتتجه فيه إهتماماتهم نحو الانتاج وتطويع الطبيعة"[2] .

غير أن الذهنية العربية متخلفة عن الواقع المادي للوجود العربي ، ثقافة مهلهلة وبدائية ، الأمر الذي جعل العروي ينتهي إلى خلاصة مفادها أن التأخر التاريخي " الذي يعاني منه العرب اليوم سببه مجموعة من العناصر إنتظمت فيما بينها لكي تصبح تعبيرات لهذا الداء الذي ينخر الجسم العربي الراهن ، وهي سيادة الفكر اللاتاريخي ، وتخلف الذهنية عن الواقع المادي المعيش ، والنقص الإيديولوجي. لذلك لا سبيل إلى محاربة تخلف الذهنيات والقضاء على الفكر اللاتاريخي ،وتجاوز النقص الإيديولوجي إلا بالعمل على تحديث العقل العربي ، وذلك بمعانقة الفكر التاريخي في أعلى صوره ، وبممارسة النقد الإيديولوجي"[3] .

المبحث الثاني: دور المفاهيم في تشكيل العقل الحداثي العربي

أصدر العروي خمسة كتب تتعلق بمفاهيم فلسفية محددة: مفهوم الإيديولوجيا ، الحرية ، الدولة ، التاريخ بجزأين ، العقل ، ثم تبعت بعد ذلك مجموعة أخرى من مؤلفاته ، حيث

---

1 – عزيز العظمة وآخرون، **بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ**، في محاورة فكر عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 40.

2 – عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** ، المركز الثقافي العربي بيروت، ط4 / 1997 ، ص 104

3 – محمد مستقيم ، **القطيعة المنهجية عند عبد الله العروي** ، مجلة أفكار ، المجموعة الاعلامية آخر ساعة ، الرباط ، 2017،ص 57

واصل ويواصل عنايته بمفاهيم الحداثة والتاريخ*.وما يلاحظ على هذه الكتب أنه يعتبرها دراسات منهجية تأصيلية على عكس ما إعتبرها غيره من الباحثين على أنها تعليمية توضيحية . وكان من المنطقي أن يعمد إلى" تأليفها بعد فترة أمضاها في النقد الإيديولوجي مكّنته من التقعيد لمشروعه الفكري القائم على الدعوة إلى إستيعاب درس الحداثة والوعي بتاريخية العقل والوجود معا ...وما إقتضاه ذلك من توسيع دائرة النقد الإيديولوجي ليشمل كثيرا من مناحي الفكر والعمل العربيين على نحو ما يستشف من كتابيه أزمة المثقفين العرب والعرب والفكر التاريخي"[1] .

يؤكد العروي على ضرورة إعادة النظر في هذه المفاهيم التي تكوّن النسيج العام للخطاب التاريخي العربي وكشف الغموض فيها، ودراستها في تاريخيتها. وعن الكيفية التي تعامل بها مع المفاهيم يقول العروي : " كلامنا هنا على مفاهيم تاريخية إجتماعية ذات مضامين، لامفاهيم إصطلاحية شكلية، تكاد من ناحية إجتماعية أن تكون مقولات بالمعنى المنطقي، ومن ناحية ثانية أحكاما مسبقة في العرف الكانطي ... لا يستقيم أيّ خطاب إلاّ بالوعي بها، وإلاّ عاد لغوا"[2] .

ينطلق العروي من تأمله في الأوضاع التي عرفها عالمنا العربي، خلال القرنين المنصرمين، حيث إنقطعت الصّلة بيننا وبين المنطق الموجه لتراثنا الثقافي، وحيث يصبح

(*) صدر له في نهاية الثمانينات بالفرنسية وبالعربية مفهوم التاريخ في مجلدين ثم مفهوم العقل ، مقالة في المفارقات كما صدر له مؤخرا بالفرنسية يتضمن الأول الإسلام والحداثة بعض محتويات كتابي مفهوم الحرية ومفهوم الدولة . "التاريخ والحداثة" على صياغة جديدة لمحتوى كتاب مفهوم التاريخ الصادر بالعربية في جزأين (أنظر كمال عبد اللطيف ، درس العروي في الدفاع عن الحداثة والتاريخ ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط المغرب ، ط1 ، عام 2014 ،ص31

[1] - عبد العزيز بودين ، **سلسلة المفاهيم لعبد الله العروي : معيقات التقدم وشروط النهضة** ، مجلة الحكمة ، المجموعة الإعلامية آخر ساعة ، الرباط المغرب ، عام 2017 ، ص102

[2] – عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي المغربي، المغرب، الطبعة الثانية، سنة 1997، ص 15

التفكير في الحرية والدولة والعقلانية مناسبة لإستيعاب التاريخ الجديد الذي يؤطر الحاضر الكوني. وليس من المصادفة أن يكمل العروي تحليل أطروحته وشرح خطوطها العريضة محاولا فك الإضطراب الواقع في الثقافة العربية ، وكشف مفارقات الوعي العربي في علاقته بالتاريخ . كيف ذلك ؟ وما هي هذه المفاهيم التي يحتويها الخطاب التاريخي العربي ؟

المطلب الأول : مفهوم الحرية

في معنى الحرية : إذا بحثنا عن معنى الحرية في القاموس نجد أن : الحر بالضم نقيض للعبد وجمعه أحرار والمؤنث هو الحرة، وجمعها حرائر ، ويقال حرره إذا أعتق رقبته ، وقد وردت الكثير من الآيات منها ما جاء في الآية 178 من سورة البقرة في قوله تعالى "كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر"، وما ورد في الآية 92 من سورة النساء في قوله عز وجل :"ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة "، وما نجد أيضا في الآية 35 من سورة آل عمران "نذرت لك ما في بطني محررا "[1]

يحاول العروي أن يقدم لنا الملابسات التي تطال مفهوم الحرية في ذهن وواقع العرب اليوم ،فلا يزال هذا المفهوم في نظره غير واضح ولا راسخ في أذهان العرب وحقيقته غير مجسدة في سلوكهم. والتحليل اللغوي للمفهوم يكشف لنا عن أربعة دلالات:

*دلالة أخلاقية: كانت معروفة في الجاهلية ن "فالحرة تعني الكريمة "

*دلالة قانونية: وهي الدلالة المستعملة في القرآن ،ومثالها تحرير رقبة مؤمنة "سورة النساء، الآية 92" .

*دلالة إجتماعية: وهي التي تخص إستعمالات بعض متأخري المؤرخين مثل"الحر معفي من الضريبة" .

[1] -بن داود إبراهيم ، **الحريات والحقوق بين منظور النص الوضعي وفقه العبادات** ، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور الجلفة ، العدد2، 2009 ،ص106

*دلالة صوفية : وتعني الحرية في إصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلاقات . وإعتمادا على هذه الدلالات يستنتج العروي أن في إجتماعها فائدتين :" الأولى أن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها: حر، محرر، تحرير. أما المصدر الأصلي، حرية ، فإنه يستعمل للتمييز بين من كان حرا من الولادة ومن كان عبدا ثم أعتق... والفائدة الثانية هي أن المعاني الأربعة تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته ، أكان ذلك الغير فردا آخر يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل "[1].

وهنا نجد أن القاموس قد أحالنا إلى مجالين يدلان على النشاط الإنساني، الفقه الذي يعنى بطريقة تعامل الإنسان مع الإنسان وفق مبدأ التكليف ، والأخلاق التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان . الخلاصة التي ينتهي إليها العروي في تحليله اللغوي ، هي أن مفهوم الحرية يدور حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية فهي قانونية أخلاقية ، أما مفهوم الحرية مثلما تصوره القرن التاسع عشر فإنه يدور حول الفرد الإجتماعي ، أي الفرد المساهم بصفة فعلية في دائرة إنتاجية. كان" المجال التنظيمي الإنتاجي هو مصب إهتمام الليبيراليين وهذا المجال بالضبط هو الذي يختفي في الإستعمال الإسلامي التقليدي" [2]

وعند القيام بمقارنة بين الفكر الإسلامي والفكر الليبيرالي ، نجد أن الأول يتناول بالتحليل حرية نفسانية ميتافيزيقية ، بينما الثاني يتناول الحرية السياسية والإجتماعية ، وما ينتج عن هذا التباعد في التحليل إختلاف في المفاهيم بين الإتجاهين .وما من شك أن هذا التفسير هو الذي جعل العروي يرفض مجمل التحليلات التي يقدمها المستشرقون الذين تناولوا

[1] - عبد الله العروي ، **مفهوم الحرية**، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة ، عام 2012، ص ص 16-17

[2] - عبد الله العروي ، **مفهوم الحرية** ، مصدر سابق ،ص 21

بالدراسة والتحليل مفهوم الحرية في الإسلام ، إذ أنهم إستنتجوا إستنتاجا مرفوضا ،عندما حصروا الحرية في ميدان الدولة ،أي في المنظور الفقهي ، وليثبتوا بعد ذلك إنعدام الحرية بالمجتمع العربي الإسلامي التقليدي وسيادة الإستبداد بداخله. يقول العروي:" إذا أردنا أن نعرف معنى الحرية في مجتمع ما ، علينا أن نحلل فقه ذلك المجتمع . هذا ما يقوله الليبيراليون وهذا ما فعله المستشرقون فيما يخص المجتمع الإسلامي ...إن المستشرقون إتبعوا منهجا ناقصا"[1] .

هذا يقودنا حسب العروي الى طرح أسئلة جديدة تخص الحرية دلائلها ورموزها خارج الدولة أو ضد الحكومة .ويمكن حصر هذه الرموز التي توقف عندها العروي في أربعة أدلة : البداوة ، العشيرة ، التقوى ، التصوف .

*البداوة : رغم ما يعيشه البدوي من حياة قاسية تتميز بالأمية والفقر، إلا أن ما يميزه أنه لا يخضع لقوانين إنسانية وضعية .وهذا مايفسّر تميّز البدو بالمقاومة وردع الحكم وعدم الخضوع للقوانين السلطانية ،ومن الثورات التي قام بها البدو وخلّدها التاريخ : ثورات الخوارج والرّوافض والقرامطة وغيرهم . غير أن هذا لا يعني أبدا أن البداوة ترادف الحرية قاموسيا ، لكن"إذا نظرنا لها كرمز كفكرة ، مجردة في الذهن . وخاصة في ذهن الشعراء والأدباء والمؤرخين العرب ، فإننا مضطرون إلى الإعتراف بأنها كانت تجسّد على مدى قرون ما تطلع إليه الناس من سعة في العيش وفسحة في التصرف"[2].

*العشيرة : هي كلمة نطلقها على كل جماعة أكانت عائلة أو قبيلة أو زاوية تتكفل بالفرد وتحميه من أذى الغير أيا كان هذا الغير .غير أن الملاحظ على قانون العشيرة أنه معارضا لقانون الدولة في المجتمعات العربية الإسلامية ، والسبب أن الفرد في المجتمع العربي التقليدي يختار الخضوع خضوعا كليا للأوامر والعادات المتوارثة على الخضوع لقوانين

[1] – عبد الله العروي ، **مفهوم الحرية** ، مصدر سابق ،ص22

[2] – المصدر نفسه،ص19

الدولة. لأنه يرى أن قوانين العشيرة طبيعية ،مورثة، ثابتة ، ومعروفة، عكس أوامر الدولة التعسفية والمتغيرة بتغير الظروف والأحوال. وفي وصفه للأحكام السلطانية يقول إبن خلدون:"إن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي"[1]. وما يخلص إليه العروي أن قانون العشيرة يثبت حرية الفرد ويحافظ على الحقوق المكتسبة والإمتيازات الموروثة.

التقوى : ينبّه العروي إلى أنه إذا نظرنا إلى التعبد ، إلى الإئتمار بأوامر الشرع فإننا نراه وجوبا خضوعا لوازع خارجي وحدّا يحدّ الحرية الوجدانية ، .لكن هل رأى المسلمون التعبد من الخارج ؟ من منظور العروي فإنهم لو فعلوا ذلك لكانوا غير مؤمنين .وإعتمادا على مقولة ابن خلدون القائلة أن الأحكام الشرعية غير مفسدة للباس لأن الوازع فيها ذاتي يتضح للعروي أن:" المسلمين في القرون الماضية لم يعيشوا التقوى كرضوخ لأمر خارجي بل إستجابة لنداء موجّه إلى الجزء الأسمى في الإنسان ، وهو العقل ،لكي يتغلب على الجزء الأدنى ، أي على النفس الشهوانية .فإن الإئتمار بالشرع في نظرهم تحرير للعقل من قيود الجسم وإرتقاء من طبيعة سفلى إلى طبيعة عليا . يشعر الرجل التقي شعورا عميقا بالتحرر من عبودية الجسم والعادات كمن يتوقف اليوم عن التدخين ، مع أن الوازع يأتيه من الطبيب أي من الخارج" [2] . هنا ودائما حسب العروي ، ترتبط مسألة التقوى بالشعور بالحرية لدى الإنسان المسلم فيفوز الرجل التقي مثلا برضا وعطف العشيرة ، ويكسب مزيدا من المكانة والجاه وسعة التأثير.

التصوف : لتوضيح هذا الدليل يقول العروي:"إن التصوف تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثل الحرية المطلقة بعد الإنسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية ، الطبيعية والإجتماعية

[1] – نقلا عن كتاب ، **مفهوم الحرية** ، إبن خلدون ، المقدمة ، بيروت ،ص 229

[2] - الحسن لغريسي ، **عبد الله العروي وطوبى الحرية في المجتمع الإسلامي التقليدي**، مرجع سابق ، ص ص 114-115

والنفسانية"[1]. ونستشف من هذا القول أن الحرية المطلقة تقوم وتلمس في الإسلام عند المتصوفة لا عند المتكلمين والأصوليين، فلا تعارض ان كانت التجربة الصوفية فردية ومنافية للحياة الجماعية من جهة ، وأنها تشكل مكسبا ثقافيا لكل المسلمين من جهة أخرى. هكذا يؤكد العروي على التقابل بين التجربة الصوفية والتجربة البدوية ، فقاعدة البداوة العيش خارج القوانين الإنسانية ،وقاعدة التصوف الحرية الوجدانية المطلقة داخل الدولة المستبدة. لذا يعيش" البدوي الحرية (أو هكذا يتخيل الأمور) ولا يعي الحدود الكثيرة المفروضة على تصرفاته فلا يتمثل فكرة الحرية .أما الفرد المتصوف فإنه يعي بدقة وضعه في أسفل دركات العبودية فيتمثل فكرة الحرية المطلقة"[2] .

لا يقبل العروي التفسير الذي إستخلصه الفقهاء والأدباء بإنعدام ممارسة الحرية وغياب الشعور بضرورتها في المجتمع الإسلامي التقليدي، ويدلل في نفس الوقت على أن التجربة الإسلامية غنية وتعاكس ما يشير إليه التحليل اللغوي المجرد . فإلى جانب قاموس الكلمات يوجد قاموس الرموز الذي يخص التاريخ الفعلي وهو أوسع وأكمل من الأول"بحثنا نحن عن تلك الرموز ووجدنا أربعة ، كل واحد منها يعبر عن مؤسسة إجتماعية ، عن دعوى أخلاقية ، عن مثل أعلى ، وعن نفسانية نوعية. تشير التقوى إلى حرية فردية داخل الدولة ويذهب التصوف إلى أقصى مدى في هذا الإتجاه ليتصور ملامح الحرية المطلقة خارج الدولة"[3].

وحين يتحدث العروي عن الحرية ،فهو يحاول إثبات حلم الحرية أو طوبى الحرية بالتعبير العصري لا عن واقع الحرية المجسد في الحياة المعيشية ،فتوفر طوبى الحرية في المجتمع العصري أكثر من ضروري لأنه دليل على قبول الدعوة للحرية. ومادام هناك تخارجا بين مفهوم الحرية ومفهوم الدولة في المجتمع العربي الإسلامي التقليدي فإن الإستعمال لمفهوم الحرية والدلالة المترتبة عنه قد خضع للتحولات التي حصلت في

1 – عبد الله العروي ، **مفهوم الحرية** ، مصدر سابق ،ص22

2 - المصدر نفسه ، ص 22

3 – عبد الله العروي ، **مفهوم الحرية** ، مصدر سابق ،ص23

المجتمع العربي الإسلامي في القرن الثامن عشر، حيث " إتسع نطاق الدولة وإضمحل نطاق اللادولة، فضاق مجال الممارسة، اللامشروطة اللاواعية، وإتسع مجال الوعي بضرورة الحرية المجرّدة المطلقة"[1].

تتجلى أزمة الوعي بالحرية في خطاب ممثلي النهضة (جيل محمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي وخير الدين التونسي وطه حسين وحسين هيكل) إذ أنهم في نظر العروي قد "تأثروا بالمنظومة الليبرالية وأنهم لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي، ولا يبحثون عن أصلها ومداها وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها" [2] . إنهم بهذا قد قطعوا الصلة التي تربطهم بالفكر التقليدي الإسلامي رغم أنهم غير واعين بهذه القطيعة التي أقدموا عليها الطهطاوي أن تكوّن وعي زائف بمفهوم الحرية . فتحولت الحرية إلى شعارات خطابية .يقول العروي: " أصبحت كلمة حرية الشعار الوحيد في أذهان الأفراد وهم ينتقلون من الفردية إلى الشخصية" [3] .

وسعيا منه لتجديد الوعي بالمفهوم، يحاول العروي تتبع البنية المعرفية والثقافية الإجتماعية للمفهوم، فتحليل المفاهيم وسيلة للوعي، لأن الكلمات حسب العروي "تجسم مجالات مفهومية تشير إلى تجارب لا تترجم إلى الواقع الإجتماعي، إلا إذا تم التعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع"[4].

وأن أول مجال يمكننا البحث فيه عن الدلالة المفاهيمية لمفهوم الحرية هو الفقه، لأنه يجسد الرؤية الدينية الواقعية بتشريعاته وأحكامه. غير أن المتتبع لعمل رجال النهضة، يستخلص أنهم تجاوزوا هذه الدلالة المفاهيمية إلى حصر المفهوم في الدولة الليبرالية، وكانوا بذلك قد نقلوا الوعي العربي إلى بناء مفاهيمي يختلف في إطاره المعرفي عن المرجعية

[1] – عبد الله العروي ، **مفهوم الحرية** ، مصدر سابق ،ص 29

[2] - المصدر نفسه، ص 64

[3] – المصدر نفسه،ص 44

[4] - المصدر نفسه ،ص 08

الحقيقية للمفهوم. إن" الليبيراليين العرب كانوا يعيشون ظروف القرن الثامن عشر وهم يعاصرون أحوال القرن التاسع عشر . فنتج عن ذلك عدم إستيعاب الليبيرالية في مسارها التاريخي . لم يستطيعوا أن يميزوا أن يفرقوا بيم الجذور الثابتة والأصول القارة وبين الصور الظرفية التي تلبست بها الليبيرالية في القرن التاسع عشر. بعبارة أخرى لم يجروا على المنظومة الفكرية الليبيرالية فحصا نقديا بالمعنى الفلسفي"[1] .

لهذا يقترح العروي العودة إلى عصر الأنوار لإعادة تشكيل الوعي بالمفهوم، ومن ثمة الكشف عن تاريخية المفهوم، والذي كانت الليبرالية تجسيدًا له؛ فالليبرالية لها مستويات، لذا يقول العروي: " يجب المحافظة عليها لأنها كانت سبب تفوق أوروبا على العالم" [2].

إعتمادا على تحليله للمفهوم ، يستنتج العروي أن كلمة حرية جارية على لسان عرب اليوم ومفهومها غير واضح ولا راسخ في أذهانهم وواقعها غير محقق في سلوكهم.

المطلب الثاني : مفهوم الدولة

في معنى الدولة : يرجع مصطلح الدولة إلى الكلمة اللاتينية (state)التي تعني موقف أو وضع . وحسب تفسير المؤرخين، فإن هذه الكلمة مازالت تدل على نفس المعنى في تعابير مثل "حالة حصار" أو "حالة ذهنية ". وخلافا لما ذهبت إليه المعاجم الغربية ، نجد أن كلمة "دولة" عند العرب تدل على معاني متعددة من الجانب اللغوي ، فإبن منظور يصف الكلمة بكونها "الفعل والإنتقال من حال إلى حال". وللدولة في القاموس المحيط للفيروز آبادي المعنى نفسه ، غير أنه عنده أكثر ،حدة حين يرى فيها القاموس المذكور لا مجرد فعل أو إنتقال ، بل" إنقلاب الزمان والدهر من حال إلى حال[3] .

---

[1] – عبد الله العروي ، **مفهوم الحرية** ، مصدر سابق ،ص68

[2] – المصدر نفسه ، ص 42

[3] -محمود حيدر ،**الدولة ، فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة** ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، بدون بلد ، عام 2018ص،17

يقول العروي :"إن الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية... هي نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي الذي أورثها كثير من الأفكار والأنظمة وأنماط السلوك التقليدية؛ وعملية إصلاح غيرت شيئًا من التراتيب الإدارية العليا وإستعارت من الخارج وسائل مستحدثة للنقل والإتصال"[1] .

ولم يتم هذا إلا لتأكيد شرعيتها وضمان إستمراريتها؛ لكن رغم هذا فإن الدولة فيما يقول العروي:" بقيت أجنبية وظلّ المجتمع تعسًا"[2] . حتى وإن تغيرت النّظرة العربية للحكم والدولة، إذ صار التعامل مع مؤسسة الدولة بعد ذلك يجذبه إلى الوراء المخيال الإجتماعي (العشيرة). يقول العروي:" إن نظرة الفرد العربي إلى السلطة، وهي نظرة بالمعنى الدقيق، وفي نفس الوقت، لم تفتح الطريق لإنشاء الدولة العربية الواحدة"[3] .

إننا نلمس هذه النظرة في التعامل اليومي مع مؤسسات الدولة، التي لم يتخلّص فيها العربي من مخياله الإجتماعي (العشيرة)، فما زال الناس فيما يقول العروي: " ينظرون إلى الوظيف العمومي كهبة لا كخدمة، ومازالت العلاقات بين الموظفين علاقات إحسانٍ وولاء، ومازال العامل في تحديد الوظيف هو الحاجة الإجتماعية التي تتناسب مع الضغط السكاني"[4].

لهذا كثرت المشاكل والأزمات الإجتماعية داخل الدولة العربية؛ ولكي يتم تجاوز هذه الأزمات، فإننا نرى الدولة كما يؤكد العروي ودون وعي تاريخي بحقيقة المشكلة الإجتماعية " تُكثر من التشريعات لتخفي الحقوق المكتسبة تحت ستار العادات، ولتصل إلى الفرد من وراء حمى العشائر" [5].

---

[1] – عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الرابعة، سنة 1988،ص 129

[2] – المصدر نفسه،ص 140

[3] – المصدر نفسه ، ص 170

[4]– عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** ، مصدر سابق ،ص 166

[5] – المصدر نفسه، ص 30

لا يخفي العروي خيبة أمله في النخبة وتراجع دورها في إعادة تأسيس وعيها التاريخي ، فالتاريخ يثبت أنه لم تقم نهضة في أمة إلا وكانت الثقافة في جوهر مشروعها، لهذا يقول " يئست من أن يكون المثقفون وسيلة تحديث .وكلمة مثقف مأخوذة هنا في مضمونها السوسيولوجي الذي لا يشير بالضرورة إلى ثقافة عميقة ومتكاملة "[1].

يشير العروي إلى أن الدولة هي الواسطة بين الأشخاص والتفكير فيها ضعيف في ثقافتنا ،لأن المثقفين حسب رأيه لم يهتموا بالدولة ، وأغلب إهتماماتهم كانت موجهة في فترات سابقة إلى يوتوبيا الخلافة .والخطاب العربي المعاصر بعيد كل البعد عن التفكير في الدولة "إن هذا الخصاص الذي نرى أنه مقصود لم يؤد الى الآن إلى نتائج سلبية على المجتمع والفرد العربيين .وإشكالية الدولة تستحق أن تطرح حتى وإن لم يؤد طرحها سوى إلى تقدير أفضل للشروط الإجتماعية للحرية والتنمية"[2].

لا يمكن تجاوز هذا الوضع إلا بإعتماد الدولة كأداة إرادة وتصريف وتدبير وتحويل، وعامل عقلنة ، وبالإستيعاب التام لفكرة العقلانية أمكن للعرب حل المشكلة الثقافية بغرس المفهوم في تراكيب الثقافة والفكر في مضامين البرامج التعليمية والتثقيفية .وشرط تحقيق الإنتماء إلى الكونية هو وضع الدولة مدخلا لذلك عن طريق الإصلاحات التي تحدثها الدولة من وقت إلى آخر"وهذه الدولة ستتقوى شيئا فشيئا بالإصلاحات ، وبذلك ستصبح دولة الجماعات ، وشيئا فشيئا لا بد أن تصبح دولة ديموقراطية"[3].

إعتمادا على هذا التأسيس فإنه لا يمكن إقامة وعي تاريخي عربي في ظل غياب مفهوم معاصر للدولة ، وفي حال غيابها ،أي الدولة ، لا يمكن الحديث عن أي تقدم للعرب ، كما لا يمكن للدولة أن تغيب عن الحياة العامة فهي من مقدماتها ومن شروط وجودها . ومن

[1] – خديجة صبار، **الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروي**، مرجع سابق ،ص472

[2] – المرجع نفسه ،ص472

[3] - المرجع نفسه ،ص 473

هذا المنظور يركز العروي على الفقه المكون لعلم السياسة العقلانية وكيفية تجسيده داخل المجتمع وصلته بمفهومي الحرية والدولة إذ يقول :"إذا كانت الدولة الحديثة لا تنشأ وتتقوى إلا بإقامة بيروقراطية عصرية تجسد العلاقة الإجتماعية كذلك لا ينضج الفكر السياسي في أي مجتمع كان إلا بعد أن يتمثل بجد المفاهيم الثلاثة ، الحرية ، الدولة ، العقلانية ، في آن واحد"[1] .

لا يقلل العروي من أهمية الدولة من منظورها الحداثي المرتقب ولا يحملها المسؤولية لوحدها ، بل يحملها للأكثرية من المجتمع الهادفة لإضعافها ، كما نجده يربط بين الدولة التي تبسط نفوذها على الجميع وتنفرد بمهام التربية حتى تجعل الإنسان يقفز من صفة الحيوانية إلى صفة الإنسانية" تأنيس الدّولة ، النظر إليها كمؤسسة تربوية تنقل البشر من الحيوانية إلى الإنسية"[2] .

إذن فلامناص من إعادة تأسيس الوعي بمفهوم الدولة كشرط ضروري لأي وعي تاريخي مستقبلي.

المطلب الثالث : مفهوم العقل

الإصطلاحات الإشتقاقية لمفهوم العقل:

بالنظر والتدقيق وإمعان النظر في المعاني اللغوية ، نجد أن معنى العقل ورد بعديد من المعاني والمدلولات، حيث نجد له سياقات متعددّة تعبر عن هذا لفظة العقل التي هي مصدر ل: عقل ، يعقل ، عقلا ، عاقلا ، ومعقولا. قال سيبويه : هو صفة ، وكان يقول إن المصدر لا يأتي على وزن مفعول البتة . ويقال : (عقل) – عقلا : أدرك الأشياء على

[1] – خديجة صبار، **الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروي**، مرجع سابق ،ص478

[2] – المرجع نفسه ، ص 482

حقيقتها و– الغلام : أدرك وميّز . فعقل في هذا الموضع تدل على عملية عقلية تتمثل في إدراك حقيقة الأشياء والتمييز فيما بينها وتفيد البلوغ والرشد والتمييز بين الخطأ والصواب [1]. وأيضا تعقّل ، يتعقل ، تعقلا ، فهو متعقل ، تقول العرب:" تعقّل الرجل ، تفكر ، تدبر ، فهم وأدرك " ناقش المسألة بفكر متعقّل – تعقل الامر على حقيقته ". فالتعقل بهذا المعنى هو تلك الصفات التي يتميز بها الإنسان البالغ الراشد من قدرة وإستطاعة على التفكير والتدبّر في الأمور في مختلف القضايا الحياتية التي يواجهها بشكل مستمر[2].

وقد وردت كلمة 'العقل' في صيغ وإستعمالات وصيغ مختلفة أخرى تغيّر معناها بحسب سياق إستعمالها وتوظيفها في الجملة. ونقول: عقل عقلا، أدرك الأشياء على حقيقتها" أي عرف الإنسان جوهر الأشياء وماهيتها والعقل هو"الحجر والنهي ضد الحمق"،أي التعقل ضد التعصب وسمي العقل تشبها بعقل الناقة لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل،كما يمنع العقال الناقة من الشرود.قال الله تعالى:((هل في ذلك قسم لذي حجر))[3] . أطلق على العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه ويحجز الإنسان ويمنعه عما لا يليق به وقيل العقل هو"الذي يميز الإنسان عن سائر الحيوان " [4].

وفي مواضع أخرى في القرآن الكريم ، تناولت الآيات العقل بمعنى الشرف ، فتكريم الإنسان وتفضيله على بقية الخلق إشارة إلى أهمية العقل في تقويم النظر والعمل ، وإستنباط العبر من حياة الأقوام السابقة بدل الخضوع لتراثهم ، والتحجر في عاداتهم وتقاليدهم .((ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن

[1] – أحمد بوزبوجة ، **سؤال العقل في الفكر العربي المعاصر عبد الله العروي أنموذجا** ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة ، جامعة الجزائر2 ، 2019/2018 ، ص ص 13–14

[2] – أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة** ،عالم الكتب للنشر والتوزيع والطباعة ، القاهرة ، ط1 ، 2008 ، ص 165

[3] – سورة الفجر ، الآية 05

[4]– فتحي التريكي ورشيدة التريكي،**فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي،بيروت،(د،ط)،1992،ص:69.

خلقنا تفضيلا))[1] . فالتكريم والتفضيل بالعقل .وقال الأصمعي عن العقل: "العقل: الإمساك عن القبيح وقصر النفس وحبسها عن الحُسن، وقيل لرجل وصف نصرانياً بالعقل" إنما العاقل من وجد الله وعمل بطاعته"(**). أما من حيث الإصطلاح فيعدّ العقل صناعة يونانية أصيلة ، بل إنه نقطة إنطلاق الفلسفة إذ ثبت تاريخيا أن مهمة الفلسفة تتمثل في تجاوز الخرافات والأساطير التي لا تجدي نفعا ولا فائدة مرجوة منها للإنسان .حتى جاء هيراقليدس كأول فيلسوف قال باللوغوس Logos أو العقل الكوني La raison universselle الدّال على وجود عقل مطلق منظم للطبيعة ،والذي لا تقابله سوى فكرة الإله الواحد في الديانات التوحيدية . إذن ،كان العقل عند بداية الفلسفة اليونانية بمثابة قوة تتدخل للسيطرة على الطبيعة وتبسط النظام فيها. إن العقل في اللغة العربية ما يقابل (Raison) باللغة الفرنسية ونعني به على الخصوص تلك المبادئ التي يلتقي بها العقلاء جميعا وهي مبدأ الهوية ، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلمية. ويعرف الجرجاني العقل بقوله: "جوهر مجرّد يدرك حقائق الأشياء والغائبات بالوسائط ، ويدرك المحسوسات بالمشاهدة ،وهو محله الرأس أو القلب عللا خلاف في ذلك"[2].

كانت صدمة الحداثة بالنسبة للعرب الحدث البارز والتاريخي من جهة ما تركته من توتر نفسي لديهم ،كان له كبير الأثر على المخيال الإجتماعي، ومن حيث هي حدث روحي في تاريخهم المعاصر. هذه اللحظة الإستثنائية أدخلت العقل العربي في دوامة من

---

[1]– – سورة الإسراء ، الآية 70

(**)– يفهم من ذلك أن "العقل والروح" مترابطان رغم أن لهما أكثر من أكثر من عشرين معنى مختلفة ومتضادة، وهذا من الغريب لأن العقل والروح من أشهر الإصطلاحات، ففي نظره أن فهم العقل بالعقل محال، وإختلاف العرب في معنى العقل ناشئ من إختلاف معناه عند اليونان فالعقل قوة من قوى الفس الإنسانية التي فعلها التفكير والروية والنطق والصنائع (...) وهو أصل المبادئ العقلية مثل مبدأ الوحدة، ومبدا العلية ومبدأ الغائية، ومبدأ التوالي، ومقولة الجوهر. أنظر: لويس ماسينيون، **محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية**، تصدير: إبراهيم مذكور، المعهد العلمي الفرنسي، للآثار الشرقية– القاهرة، د ط، د س، ص95.

[2] – بوزبوجة أحمد ، **سؤال العقل في الفكر العربي المعاصر عبد الله العروي أنموذجا** ، مرجع سابق ،ص30

القلق الفكري المزمن بل أن" دهشة العرب من الحداثة هي أهم حدث روحي في تاريخهم المعاصر. وإن على من يدعي مهنة التفكير أن يشرع في التاريخ لذلك على نحو جذري . عن حب الإطلاع المتأصل في ثقافتهم الأولى قد إندثر فجأة ، وأصاب وعيهم بالتاريخ إنكسار عجيب : فالعلاقة بالحداثة ليست علاقة تقليدية بأمة أخرى ، بل هي إصطدام روحي بأفق تاريخي لم يقع التهيؤ له أصلا"[1] .

ولا شك أن هذا الوضع المتأزم هو ما دفع بالكثير من المفكرين المعاصرين إلى تقديم مشاريعهم الحداثية محاولة منهم للنهوض بالمجتمعات العربية ومن بين دلالات هذا التصور ، الممارسة النقدية التي إفتتحها العروي بحيث جاء مؤلفه(مفهوم العقل) كمشروع فكري" نظري ، تفكيكي ، تركيبي للعقل الإسلامي ، في مختلف صوره وتجلياته ، يهدف إلى تمييز العقل المسؤول عن الجمود والتخلف في تاريخنا ، والمولّد للمفارقات عن غيره ، وتحديدا العقل العملي ، المحفّز على الإبداع والإبتكار ، وفي السياق نفسه الإشارة إلى التعديلات الفكرية الضرورية ، التي يجب إدخالها على العقل الإسلامي حتى يستأنف نشاطه الإبداعي"[2] .

في كتاب مفهوم العقل، تفقد العروي مسار العقل العربي وناظر دفاعًا عن مقولة واحدة، هي كيفية تجاوز التأخر التاريخي الذي تزدري تحته الثقافة والواقع العربيين، لذلك نراه إتجه إلى الإهتمام بالعقل ، وخصص له مصنفا متكاملا وهو بهذا قد "إعتكف في عالم العقل ليقاوم اللاعقل ، لأن ما كان يشغل باله ليس وجود العقل أو عدم وجوده ،وإنما حداثته أو عدم حداثته"[3].

---

[1] – بوزبوجة أحمد ، **سؤال العقل في الفكر العربي المعاصر عبد الله العروي أنموذجا** ، مرجع سابق ،ص133

[2] – المرجع نفسه ،ص 134

[3] -محمد المصباحي ،**جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة** ، منتدى المعارف ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2013 ،ص 280

لا يرفض العروي التراث، بل هو يحاول محاورته وتفكيكه دون الإشارة إلى تيارات بعينها ، فهو يلمّح ويشير ، لا يذكر أسماء محددة ولا يحيل إلى نصوص ، فقد إختار طريقة أخرى في توضيح هذا الإختيار .وفي هذا يقول:" إنّ المفاهيم التي شرحتها، وتلك التي كان يمكن أن أتمّم بها السلسلة، لا تطابق المجتمعات العربية مطابقة تامة كاملة"[1].

المفاهيم غير مكتملة عند كبار المفكرين الكلاسيكيين : الأدلوجة عند الغزالي ، والحرية عند إبن عربي ، والدولة عند الشاطبي ، والتاريخ عند إبن خلدون ، والعقل عند إبن رشد ، ويصلح أيضا هذا الفهم على دعاة الإصلاح المعاصرين. العقل النظري المجسد في الممارسات والعملي المتجه صوب الواقع هو الغائب.ومن هذا المنطلق " يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأدلوجة مكتملا، ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملا، ولا عند الشاطبي مفهوم الدولة مكتملا، ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملا" [2] .

ينطلق العروي من إشكالية تجسيد مفهوم العقل المتعلق بمسألة الترشيد في التفكير وفي السلوك عند أشهر المفكرين الكلاسيكيين من الفقهاء والفلاسفة وعلماء الكلام عبورا بإشكاليات المفكرين العرب المحدثين من زاويتين إثنتين : الأولى تلامس النظرية العقلية للعقل العربي الإسلامي في مدى تطوره ، فيما تتمثل الثانية في الجانب التطبيقي ، أي جل المسائل التي كانت موضوعا للمفكرين: "إننا نقول منذ زمن طويل إن عقيدتنا مبنية على العقل ، يقول ذلك العربي والعجمي ، العريق في الإسلام وقريب العهد به ، المتبحر وغير المتبحر في العلوم الدينية ، نقول ذلك بالمقارنة بما نلاحظ من عقائد غيرنا ، وخصومنا أنفسهم يعترفون أن العقيدة الإسلامية بسيطة معقولة وإن إستنتجوا من ذلك ما لا يرضينا . في نفس الوقت نقول قبل غيرنا إن المجتمعات الإسلامية – العربية والأعجمية – المستقلة

[1] - عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مصدر سابق، ،ص 15

[2] - المصدر نفسه ، ص ص 16- 15

بذاتها أو الخاضعة لحكم غيرها ، بعيدة في سلوكها العام والخاص عن العقل ، وعن العقل والدين معا"[1].

هنالك فارق في إستعمالات العقل بيننا وبين الغرب ، فنحن حينما نستخدم كلمة عقل في حدود ثقافتنا التقليدية ، فإننا نقر ما لا يقره غيرنا اليوم ، فينعدم بذلك التجاوب والتفاهم والتقدم إلى الأمام ، ولهذه المعضلة حسب العروي سبب واحد ،هو الفارق بيننا وبينهم في مفهوم التاريخ" بين كلمتنا وكلمتهم ، بين مفهومنا ومفهومهم يوجد فارق فاصل وهو بكل بساطة التاريخ ، لو لم يتحقق تاريخيا المفهوم الجديد لما بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل ، لمنه تحقق بالفعل"[2].

إن ما يميز العقل عند العرب هو التناقض والمفارقة ، فنحن منخرطون في قضايا العصر برؤية تقليدية وهذا ما يعمق أزمة وعينا التاريخي ويجعلنا نعيش على هامش حاضر البشرية .من هنا تظهر مفارقة الفكر العربي ، فمحمد عبده مثلا لم يتمكن من إدراك المسافة المعرفية والتاريخية الفاصلة بين العقل التراثي، وعقلانية الحداثة المعاصرة كما جسّدتها منجزات الغرب الحديث والمعاصر، أي أنه لم يستوعب القطيعة التي بلورتها الحداثة ، مع الثقافات الوسيطية والثقافات القديمة ، فأنتج نصوصا حاول فيها إحياء جوانب من منظومة التراث ، كوسيلة لمواجهة تانحديات الجديدة المعاصرة له . ما دفعني" إلى التساؤل حول مفهوم العقل هو أني أخذت المفارقة (مفارقة عبده أولا ، وثانيا تلك التي يعيشها يوميا كل واحد منا) مأخذ الجد"[3].

من المعروف أن عبد الله العروي من أشد المنتقدين للعقل التراثي ومن المنادين للقطيعة المعرفية مع التراث ، وعليه فلا بد من "إمتلاك بداهة جديدة . وهذا لايكون إلا بالقفز فوق

[1] – خديجة صبار، **الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروي**، مرجع سابق ،ص 384

[2] – عبد الله العروي ، **مفهوم العقل** ، مصدر سابق ،ص18

[3] – المصدر نفسه ،ص69

حاجز معرفي ، حاجز تراكم المعلومات التقليدية . لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي ، بل ما يفيد هو طي الصفحة ..وهذا ما أسميته ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية"[1] . لا يكتفي داعية التاريخانية في العالم العربي إلى تبرير الحاجة إلى القطيعة، بل سرعان ما يطرح بديله التحديثي، أو ما يسميه العروي بالمتاح للبشرية جمعاء، فهو لم يقتصر على فضح عوالم النقص والقصور في العقل العربي، ولم ينتهي فقط إلى عجزه أو سحب صفة الخلق عنه، إذ لطالما ساهم هذا العقل في إثراء الفكر الإنساني، وإذا كان اليوم يعيش حالة الركود وسيادة اللامعقول فيه، ألا يحق له أن يغترف مما هو متاح للفكر الإنساني اليوم ؟

لقد كانت الحاجة إلى القطع مع العقل العربي التراثي، نابعة مما يعيشه هذا العقل من تناقضات أو مفارقات تُظهر مطلقية هذا العقل. يقول العروي: " العقل هو ما يعقل العقل ويحده، لا ما يطلقه ويسرحه، وما يعقل العقل، بل يؤسسه كعقل هو علم المطلق الذي هو علم مطلق"[2] . إنه علم يتأسس على النص ولا يتجاوزه، وهو بذلك عقل لا تاريخي يعجز عن عقل الزمان بمعنى التطور والتغير لا بمعنى الظهور بعد الكمون، أي أن مفارقة محمد عبده فيما يقول العروي: " ناتجة عن الحصر الذي جعله ينفي الزمان، أي نفي الزمن في نظرته العامة التي بقيت وفية للذهنية الكلامية التقليدية"[3] .

إذا كان محمد عبده يمثل وضع الإختيار السلفي بمواقفه من الغرب ومن العلم، ولحظة المفارقة في الفكر والإيديولوجيا العربية، وهي لحظة يعيد خلالها الفكر العربي إعادة إنتاج الذهنية الكلامية، فإنه سرعان ما ينتقل إلى تصويب نظره إلى مجال العلوم العملية: العمران، الإقتصاد، الحرب، كما تجسّدت في الفكر الخلدوني، لينقب عن مظاهر المفارقة فيه كذلك. فوجد أنه كان رائدا في الجانب العملي والتجريبي ، لكننا لا يمكن أن نستنجد به اليوم لأنه على حد قول العروي يحصر معنى العقل في التعقل والتعقيل ، وحصره هذا هو حصر

[1] – المصدر نفسه ،ص10

[2] – عبد الله العروي ، **مفهوم العقل** ، مصدر سابق ،ص 97

3 – المصدر نفسه ،ص 102

الجميع ، ومن يتولاه اليوم يبقى سجين حدوده ، فيتيه في المفارقات[1] . لم ينتبه إبن خلدون أيضا إلى أمران أساسيان : أولهما مفهوم الطبيعة من حيث هي لا تعني سوى الإمتداد الذي لا لا حدود له . وبعدم فهم الطبيعة على هذا النحو الإحتمالي الإمكاني التوهمي ، لا الضروري الوجودي الحاضر ، غابت عنه مفاهيم أساسية في العقلانية الحداثية شأن الحركة والمبادرة والإكتشاف. كما غاب عن نظره مفهوم الزمن المنفتح على المستقبل المحتمل ، فبقي فكره قابعا في اطاره الوضعي المنغلق[2] .

لكن هل يمكن القطع مع تراث جوهره العقل ؟ وهل يعني القطع مع التراث القطع مع العقل؟

لا ينكر العروي بأن تراثنا الفكري يدور كله حول العقل، ولا شيء غير العقل، إلا أن العقل التراثي الذي نتكلم عليه اليوم هو غير العقل الحديث كما تبلور في أوروبا القرن الثامن عشر. إن العقل، عقل المطلق، هو أصل الإحباط الذي تعيشه المجتمعات العربية منذ مدة خلّف بالأمس الإستعمار، و يقودنا اليوم نحو التبعية؛ إنّه عقل كلامي يبحث عن المطلقات ولا يهتم بالواقعات.

وحول مفهوم القطيعة عند العروي يقول كمال عبد اللطيف: " تشغل البرهنة على لزوم القطيعة مع التراث في كتاب "مفهوم العقل" مساحة كبيرة، بل لعلّ الكتاب من بدايته إلى

---

[1] – بسام الكردي ، **محاورة فكر عبد الله العروي** ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ، ط1 ، عام 2000، ص177

2 – مجموعة من المؤلفين ، **عبد الله العروي** ، **الحداثة وأسئلة التاريخ** ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك ، المغرب ،ط1 ، 2007 ،ص 110

نهايته يشكل مرافعة نظرية قوية في إبراز ضرورة هذه القطيعة ولزومها لرفع المفارقات السائدة في الفكر وفي الواقع."[1]

لذلك فإن العروي يائس من إمكانية توليد المفهوم الحديث من داخل التراث، سواء تعلق الأمر بالفكر أو بالتاريخ. إن أنسب حل يمكن أن نتعامل به مع التراث هو القطع معه، فالأمر أولا مسألة منهج، وهي ليست مسألة هينة أو شكلية، مسألة مراجع وإحالات ونقاش وآراء بكيفية منتظمة." [2]بقدر ما هي قضية وعي معرفي بتاريخية تلك القطيعة التي لا مناص من الإقرار بحصولها والعمل على التموقع في سيادتها.

بين "عقل المطلق، عقل الكائنات المجرّدة، عقل الحدود والأسماء، عقل النطق والكون"[3] وعقل الواقع المرتبط بالممارسة المتجددة للإنسان، عقل " يهيم السلوك أو الفكرة المجسدة في فعل، هدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة أيًّا كانت"4 . يختار العروي الثاني، وهو عقل الحداثة.

من الواضح أن دعوة العروي للقطيعة مع التراث لم تكن دعوة أدلوجية محضة، بل إنها دعوة علمية، تمثلت بالخصوص في إستعماله للمنهج التفكيكي للمقولات والذهنيات التراثية ممثلة في محمد عبده، صاحب أكبر مفارقة عاشها ويعيشها العقل العربي؛ مفارقة بين عقل المطلق وعقل الواقع، بين عدته المعرفية وواقعه الاجتماعي وابن خلدون الذي رغم عمق وحدة أعماله في زمنه لم يتمكن فيما يقول العروي من " إبداع نظرية عامة حول الفعل، تهم الحرب والإقتصاد والسياسة"[5].

---

[1] – كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، عام 2003، ص 46

[2] – عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مصدر سابق،ص 11

[3] – المصدر نفسه، ص 358

[4] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[5] – عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مصدر سابق، ص 356

وإذا كان العروي يري ضرورة القطيعة مع التراث لعجزه عن حل مشكلاتنا الراهنة، وإبتعاده عن منطق الفكر الحديث، فإن الجابري يعتبر مذهب العروي أي " الأطروحة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه هناك في مكانه "[1] أطروحة فاسدة، فكيف ذلك ؟ وما هو البديل الذي يقدمه الجابري ؟

لا يصح النظر في مفهوم القطيعة عند الجابري دون الإحاطة بفهمه لمعنى التراث؛ إن التراث في نظر الجابري " ليس إنتاجا تاريخيا وحسب... بل هو أيضا عطاء ذاتي إنساني لشخصيات دخلت التاريخ"[2] . وكل عطاء من هذا النوع إلا ويتضمن في ذاته مضمونين: أول مهم وهو الجانب المعرفي، وثاني أهم يتجسد في مضمونه الإيديولوجي.

يحتوي الأول الجهاز التفكيري (مفاهيم، تصورات...) ويمثل الآخر الوظيفية الإيديولوجية (السياسية، الإجتماعية...) التي يعطيها أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية.

هل تعني القطيعة مع التراث القطيعة معه ككل موحد ؟ أم تعني القطع مع أحد عناصره فحسب ؟ .لا تعني القطعية مع التراث عند الجابري مجموع ماخلفه أجدادنا، لأن القول بذاك طرح فاسد خاطئ لاتارخي، يفهم القطعية بمعناها السطحي. أننا في أمس الحاجة إلى "قطيعة ابستمولوجية تتناول الفعل العقلي؛ والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما، وبواسطة أدوات هي المفاهيم"[3] .

وتأسيسا على ما سبق تحليله ، نستنتج أن العقل عند العروي جوهر أساسي قامت عليه الحداثة الغربية، وبالتالي نظرته للعقل العربي كانت محاولة كشف بها عن مكامن قصوره وأسباب تخلفه .ومنه برز مشروعه بنقد العقل العربي، وذلك يعود إلى أن عقل المجتمع العربي لا يساير متطلبات الحداثة ومنها العقل باعتباره أهم أسسها، وتمسكهم

[1] – محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السادسة، سنة 1993، ص 20

[2] – محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث** ،ص 29

[3] – المرجع نفسه ،ص 20

بالعقل التقليدي وعدم الخروج عن منطلقاته وبالتالي عدم القدرة بالخروج عنه ،والدخول في عمق القضايا المعاصرة والراهنة والتفكير في إصلاح العقل العربي .

المبحث الثاني: المنهج الماركسي التاريخاني

عندما طلب العروي التسجيل في جامعة باريس كان مولعا بنيتشه ومغامراته، ومولعا ببطولات التاريخ الذي حبّبه له أستاذ التاريخ لوزنكي الكورسيكي ، إذ كان أول من عرّفهم على النظرية الماركسية ، وإتخذ من أسسها الهيجلية منطلقا له حتى يصل إلى تطبيقاتها على يد ستالين. كان لوزنكي يقدم محاضرات حول التاريخ الإيديولوجي الحي وغالبا ما كان يستقي الأمثلة من وقائع التاريخ الغربي والشرقي ، الثورة الروسية ، أحداث الصين ، والملاحظ أن هذه الأمثلة التاريخية كثيرا ما كانت تعتمد عليها التحليلات الماركسية الألمانية السياسية "كورسيكي ، وطني فرنسي، يعلّم مبادئ الماركسية لشبان مغاربة ،في وقت يطالب فيه ملك المغرب بفسخ عقد الحماية!"[1] . فما هي مبادئ الماركسية ياترى ؟ وما هي أسس الماركسية التي يدعو العروي المجتمعات العربية إلى تبنيها ؟

مفهوم الماركسية:

قبل البدء في شرح مبادئ الماركسية التاريخانية عند العروي ، علينا أولا أن نبين المقصود بالماركسية ; هي" نظرية ماركس وأنجلز، والمادية الجدلية التي ساهما في ترقيتها، وفيها يتم تطبيق الجدلية المادية على الظواهر الإجتماعية والتاريخية (المادية التاريخية)، كما يتم تفسير حركة التاريخ وتطور المجتمعات انطلاقا من الوقائع الإقتصادية" [2].

إذن أول من وضع مبادئ المادية الجدلية هو الفيلسوف الألماني الجنسية كارل ماركس بمعية صديقه إنجلز. ولكن الذي دعا إليها ونشرها هو "لينين". ويطلق على هذه الفلسفة إسم (المادية الجدلية)، لأن أصحابها ومؤسسيها يعتقدون أن جوهر العالم هو المادة؛ والمادة في نظرهم مستقلة، ووجودها سابق على فكرتها؛ وما الفكر إلا إنعكاس لما يقع خارجه في العالم

[1] – خديجة صبار، **الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروي** ، مرجع سابق، ص 149

[2] - Dictionnaire De La Philosophie, La rousse, France, 1975, pp 174-175.

المادي الطبيعي، وفي الحياة الإقتصادية، والحياة الإجتماعية (المجتمع)، والحياة السياسية (نظام الدولة وشؤون الناس).

وأكد الماركسيون أن الأشياء والأفكار تتفاعل معا في حركة جدلية. إلا أن الأشياء المادية سابقة على وجود أفكارنا عنها، كما أن وجود هذه الأشياء الموجود أمامنا ولدينا في تغير دائم وتطور مستمر.

لقد تأثر ماركس بالفلسفة الألمانية المادية التي كانت سائدة في عصره، فأخذ عن هيجل الجدل، حيث كان هيجل يبدأ جدله من الفكرة، ويجعل الواقع نتاجا لها. أما ماركس، فبدأ الجدل من الواقع وجعل الفكرة نتاج الواقع المادي. يقول ماركس :"يرى هيجل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التي يشخصها ويطلق عليها إسم الفكرة هي الإله (الخالق ، الصانع)..أما أنا فإني أرى العكس: إن حركة الفكر ليست إنعكاسا لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان ومتحولة فيه "[1] .

لقد كان ماركس وإنجلز يريان في جدل هيجل أفضل مذهب من مذاهب التطور وأحسنها مضمونا وأشدها عمقا وأثمن إكتساب حققته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

وإذا كان الجدل عند هيجل بمثابة استدلال ينطلق من عناصر متناقضة، لينتهي إلى وحدة تتماسك فيها المتناقضات وتتآلف، فإن جدل ماركس يتميز بأنه " مادي، إذ يفسر جملة الظواهر والتطورات الكونية بالرجوع إلى تحول المادة، بما يحمل من خصائص أصلية تعود إلى نقيضي السلب والإيجاب القائمين فيها. كما أنه المنهج الذي يستند عليه ماركس لتفسير جملة التحولات والظواهر الإجتماعية والثقافية والفنية وغيرها، ليقرر أنها حصيلة النظم الإقتصادية وعلاقات الإنتاج ونتيجة مباشرة لواقع الصراع الطبقي"[2]

وفي إطار شرحه للمادة والجدل والتاريخ عند ماركس يقول حسن حنفي: " تحول كارل ماركس بعد هزيمة 1848 من مرحلة ماركس الشاب، الهيجلي اليساري، إلى ماركس رأس

[1] – فلاديمير لينين ، **سيرة مختصرة وعرض للماركسية** ، منشورات دار صامد تونس ، 1918 ، ص 04

[2] – عبده الحلو، **معجم المصطلحات الفلسفية**، مكتبة لبنان، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1994، ص 100،101.

المال منذ البيان الشيوعي. ففي هذا البيان يوجد تصور مادي جذري للعالم، للمعرفة، وللسلوك، للفرد والمجتمع، الجدل هو النظرية الوحيدة للتطور، نظرية الصراع الطبقي، والدور التاريخي الثوري للبروليتاريا في العالم، خالقة المجتمع الشيوعي الجديد. المادية الجدلية والتاريخية فلسفة علمية صحيحة، يجتمع فيها الجدل والمادية، الفهم المادي للطبيعة والمجتمع، والنظر والعمل"[1]. لذا أمكننا القول أن فلسفة ماركس هي فلسفة "مادية... تُعتبر محاولة منظمة لإيجاد نظرية منظمة عن البناء الاجتماعي"[2].

لقد إطلع ماركس على المادية القديمة ووجد أنها غير ناضجة وغير مكتملة وتخلو من المنطق ، فأكد على ضرورة جعل علم المجتمع منسجما مع الأساس المادي وإعادة بنائه إستنادا إلى هذا الأساس . وقد وضع ماركس صيغة كاملة عن الموضوعات الأساسية للمادية في تطبيقها على المجتمع البشري وعلى تاريخه"[3] .

ومما يؤمن به ماركس تحول المجتمع الرأسمالي حتما إلى مجتمع إشتراكي وهو يستنتج ذلك إستنتاجا تاما وعلى وجه الحصر من القانون الإقتصادي لحركة المجتمع الحديث. وقد تلخصت هذه النظرية في الإشتراكية العلمية المعاصرة، بوصفها نظرية الحركة العمالية وبرنامجها في جميع البلدان، تتميز بالحتمية الإقتصادية وبالديالكتيكية والتي أخذ ماركس مبدأها من هيجل رغم إختلافهما في تطبيقها[4].

بين العروي في عديد المناسبات أن طغيان التقليد والفكر التراثي على الفكر العربي هو العنصر المؤسس لحالة التأخر التي تميز الواقع العربي ، ومن أجل الخروج من هذا الوضع و إكتساب الفكر التاريخي ،فلا بد من الإيمان بالتاريخانية(كنظرية في التاريخ) التي لا نجدها إلا في الماركسية .فكيف فهم العرروي الماركسية؟

---

[1] – حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** ، مرجع سابق ، 2000، ص 306-305

[2] – نوال الصراف الصايغ، **المرجع في الفكر الفلسفي**، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى، سنة 1983، ص 223.

[3] – فلاديمير لينين ، **سيرة مختصرة وعرض للماركسية** ، مرجع سابق، ص 06

[4] – فلاديمير لينين ، **سيرة مختصرة وعرض للماركسية** ، مرجع سابق ،ص 07

المطلب الأول: الماركسية الموضوعية:

يبين لنا العروي أن هناك نموذجين للماركسية في العالم الثالث ومن بينها البلدان العربية ، النموذج الأول : ماركسية تلقائية لاواعية تبسط نفوذها على أذهان المفكرين وقادة الإصلاح، وماركسية تاريخانية واعية " الأولى تمثل واقعا ملموسا وخلاصة إستقراء هذا الواقع لأنها تشكل المنطق الضمني للفكر في حالات التخلف والتبعية وسيادة التقليد . أما الثانية فهي أدلوجة ودعوة تقتضي الوعي"[1] . وما نستشفه من هذا القول أن الماركسية الثانية هي مخطط إخراج الماركسية الأولى من الكمون واللاوعي إلى الظهور والوعي . فما هي الماركسية الموضوعية ؟

لقد عرف العروي الماركسية الموضوعية بصورتين : الصورة الأولى بيداغوجية أراد بها طرق تقريب صفة الموضوعية التي وصف بها الماركسية والطابع الخصوصي الذي تكتسيه تلك الموضوعية ، والصورة الثانية توصيفية عن طريق ضبط الخصائص والمميزات .ومن تلك الخصائص : ما يتصل بطبيعة تلك الماركسية (وضعانية مختصرة) ، أو بطابعها المزدوج (واقعية وإفتراضية) أو حتمية (تلقائية) ، أو بعلاقتها بحاملها الفردي والجماعي (غير واعية). أما منهج رصد تلك الخصائص فهو إستقراء إيديولوجيا الإصلاح ، ونقدها نقدا إيديولوجيا"[2] .

إذن يتخذ مفهوم الماركسية الموضوعية خاصية اللزوم المنطقي الذي يلي قولا ما أو فعلا دون الأخذ في الحسبان وعي صاحبه أو عدم وعيه بذلك اللزوم .وهذا ما نجده قد إستعمل في فترات تاريخية سابقة في الإتحاد السوفياتي في محاكمات موسكو قبل الحرب العالمية الثانية ، فقد تمت محاكمة المتهمون وفق قاعدة اللزوم المنطقي . ولتوضيح الصورة الأولى

---

[1] – إمبارك حامدي ، **التراث وإشكالية القطيعة في الفكر العربي الحداثي ، بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي** ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان ، ط1، 2017 ،،ص272

[2] – إمبارك حامدي ، **التراث وإشكالية القطيعة في الفكر العربي الحداثي ، بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي** ، مرجع سابق ،ص273

' البيداغوجية ' لمفهوم للماركسية الموضوعية يؤكد العروي على أنه إستقى هذه الصفة مما حدث لمسيو جوردان (شخصية من شخصيات الكاتب المسرحي موليير) . أما الصورة الثانية ، فكانت نظرة غير مباشرة إنتهت بتحديد مميزات الماركسية الموضوعية . وهي مميزات تمتاز بالتداخل والتشابك والتكامل . فهي:"ضمنية ، وضعانية ،مختصرة،، واقعية إفتراضية : تعني خاصية الوضعانية ، أن الماركسية تمارس عمليا وبشكل ملموس دون نظر في أسسها وأبعادها أي بشكل براغماتي ...اما خاصية الواقعية ، فتحيل على وجودها الحقيقي والفعلي في ممارسة الأفراد والدولة على السّواء ، وفي الفكر الضمني الذي يقود تلك الممارسة . ولأن هذه الماركسية غير صريحة ، بل بقنّعها أصحابها بأقنعة متنوعة كالديكارتية والداروينية وفلسفة الأنوار ، فقد إستحقت أن توسّم بالإفتراضية "[1].

الخاصية الثانية أن الماركسية الموضوعية تلقائية وحتمية ،أي أن المفكر العربي لا يختارها وإنما تفرض نفسها عليه كمنتهى للأدلوجة التي يؤمن بها . أما الخاصية الثالثة فإنها غير واعية وهي المرجع الضّمني وغير الواعي لكل ما يردّده العرب عن ذواتهم منذ عصر النهضة .

على ضوء هذا التحليل لمميزات وخصائص الماركسية الموضوعية نصل إلى أن العروي قد إستخلصها من واقع التأخر التاريخي العربي وتحديدا من نقده للنماذج الثلاثة المكونة للوعي العربي .

ينجذب الوعي السلفي للماركسية بصورة لا واعية ،وينطلق الشيخ من "أساس ثابت رسّخته السياسة الشرعية في عقيدة السنة والجماعة .وهذا الأساس هو وحدة الأمة ، فيعرض عن التاريخ الإسلامي القديم وعن حاضر الدولة الليبيرالية لما يسود المثالين من تمزيق لوحدة الأمة وإنقسامها إلى شيع وأحزاب متناحرة ، فيقرر أم الرأسمالية تجر المجتمعات حتما إلى

[1] – المرجع نفسه ،ص273–274

الإنقسام والتناحر . ولهذه الأسباب وغيرها 'ينجرّ الشيخ بمحض منطق إشكاليته إلى التطلع إلى إشتراكية تطعم يوما بعد يوم (كذا) بأفكار وتحليلات ماركسية"[1] .

أما الليبيرالي فيتعرف على الماركسية بعد التمعّن والنظر وإستقراء التجارب العالمية من جهة ، وخيبة أمله عند فشله في تغيير الواقع من جهة أخرى . ويشرح العروي إكتشاف داعية التقنية للماركسية وبصفة حتمية في قوله :" إن كل من يولع بالعلم التطبيقي ويدعو إلى تطويع قوى الطبيعة ، ويعرف الإنسان بأنه مخلوق صانع لابد أن ينحاز يوما إلى الماركسية بخطى حثيثة أو متثاقلة . وإذا كانت الدولة القومية تعادي في بداياتها كل نظرية مهما تكن، فإنها كلما قطعت أشواطا على طريق إرساء قواعدها وتشييد أجهزتها شعرت بفائدة الإعتماد على نظرية موحّدة تتأصل فيها أوامرها وتخطيطاتها المختلفة... سلامة موسى مرّ بسبب ولعه المحموم بالتصنيع من عبادة سبنسر إلى تأليه كارل ماركس"[2] .

يصل العروي إلى أن إكتشاف النّمادج الثلاثة للماركسية يكون نتيجة إشتراك تمثلاتهم على إختلافها ، فتؤدي هذه التمثلات إلى إشكالية مشتركة، وإلى الانفتاح التلقائي على الماركسية، كما "تمثل الشيخ و الليبرالي والتقنوي، للذات وللماضي، يطابق إحدى مراحل تبنين المجتمع، لكنه في نفس الوقت، عندما يكون في أوج نفوذه وكامل الثقة بنفسه، فإنه يتاخم، بل يتلامس مع الماركسية من أحد جوانبه" [3].

تنشأ الماركسية تلقائيا في المجتمع العربي بحسب أوضاعه و ظروفه المختلفة، و على هذا الحال فإن الشيخ مثلا يرفع شعار (لاخلاف بين الحقيقة العلمية والحقيقة المنزّلة)، وأن عجز الليبرالية عن تزويده بسياسة علمية هادفة يجعله ينجرّ نحو تلك الاشتراكية التي تزوده بأفكار و تحليلات ماركسية. ويزداد ميل الشيخ إلى الماركسية و إعجابه بها عند فشل

[1] – إمبارك حامدي ، **التراث وإشكالية القطيعة في الفكر العربي الحداثي ، بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي** ، مرجع سابق ،ص275

[2] – عبد الله العروي ، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق،ص173

[3] – عبد الله العروي ، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق ،ص 170

النازيين والفاشيين. يقول العروي : " إلاّ أنه من الواضح أيضا أن التجربة علمت الشيخ أن النظام الفاشي لا يحقق أبدا تلك السياسة الاقتصادية العلمية التي يتطلع إليها، فيتحول ميله وإعجابه من الفاشية إلى الماركسية" [1].

وحفاظا منه على وحدة الأمّة وعدم إنقسامها إلى فرق وجماعات متصارعة، نرى الشيخ يتبنى الماركسية بشكل عفوي، ويفترض في آن واحد أنّ الليبرالية تؤدي لا محالة إلى مجتمع مضطرب ومنقسم على نفسه. كذلك لا يلبث الليبرالي أن يجد نفسه مولعا بالماركسية، التي تعمل على إنتقاد مظاهر النظام الإقطاعي الإقتصادية، والبشرية والثقافية التي تعرقل نمو الرأسمالية. ففي الميدان الإقتصادي تدعو الرأسمالية فيما يقول العروي إلى: " إبدال علاقات التبعية... بالالتزام الحر؛ وفي ميدان السياسة تنادي بنبذ السيطرة والتسلط والإكراه وبضرورة تنظيم التعبير الحر عن الإرادة الفردية المستقلة؛ وعلى مستوى الثقافة تحبّذ حرية البحث والتفكير"[2] . وكلما طال الصراع ضد النظام الإقطاعي زاد إعجاب الليبرالي بالماركسية.

يرى العروي أنّ إعجاب الليبرالي بالماركسية لا يدخل في باب الأحلام المستحيلة، بل هو أمر واقع تحقق بكثرة في الأوطان العربية إذ يقول: " ليس هذا الذي نصفه الآن من باب الأوهام المستبعدة، بل هو أمر واقع تحقق بالفعل مرارًا في البلدان العربية، في مصر عشية 1952، وفي سوريا مباشرة قبيل 1958، ومؤخرا في المغرب بعد 1961، حيث إستخدم تحليل ذو نكهة ماركسية لدحض السياسة التي كانت تنتهجها النقابات و بعض الجماعات اليسارية، ونعتها بالتطرف والمخاطرة"[3] .

---

[1] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[2] – المصدر نفسه ،ص 172

[3] – عبد الله العروي ، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ، مصدر سابق ،ص 172

وإذا كان الفكر الليبرالي عادة ما يسبح في مياه الماركسية دون أن يشعر بذلك، فإنّ " الطريق السيّار الذي يوصل بدون عناء ولا تكلف المرء إلى أحضان الماركسية، هو الإفتتان بالتقنية والدعوة إليها"[1].

ولكي تكون الدعوة التقنية أدلوجة الدولة القومية في نظر العروي، لا بد لها " أن توفر نموذجا قادرا على توحيد المجتمع في ظل عقلانية واحدة، وينبغي أن تكون كونية شاملة... خالية من كل حكم مسبق... أيُّ مذهب فكري يوفر هذه الشروط جميعها غير الماركسية، إذا ما أُولت بالطبع تأويلا وضعانيا"[2]

وعلى هذا النحو، فإنّ تمثلات كلٍّ من الشيخ، والليبرالي، وداعية التقنية، تستدعي الماركسية كأفق ومنتهى، لأنها توافق وعيهم وتصوّراتهم؛ تقتنع بوحدة التاريخ وتبرّر خصائص كل ثقافة، وكذلك تتصور مستقبلا يعم فيه التصالح والاتحاد بين الأمم والثقافات.

لكن في وقت لاحق، تلقى الماركسية فيما يؤكّد العروي إعتراضات من طرف الشيخ والليبرالي والتقني، تبدو له تافهة في الغالب إذ " لا يؤاخذها الأول إلاّ بموقفها المعادي للدين، مع أنه لا يفهم نظرة الإستلاب... على وجهها الصحيح. أما مواقف الآخرين فهي أكثر اضطرابا وتهافتا" [3] . لذا كان من الضروري تبني ماركسية عامة تتفتح وتزدهر عندما تجتمع الظروف الملائمة، بكيفية متزامنة في نفوس آلاف الأفراد، تلغي مذاهب ونظريات سابقة نابعة عنها بدافع منطقها الداخلي.

كما يؤكد العروي أن هذه الماركسية لا تتناسب مع الوضع العربي القائم على الإيديولوجية المتناقضة مع العلم ، وهنا يفضل العروي دراسة الوضع العربي عن طريق المنطق الجدلي ، فترتب عن ذلك الماركسية الموضوعية . يقول العروي :"أستعمل عبارة ماركسية موضوعية محاولة مني لرصد وضع عابر وبالغ الخصوصية ، وضع يجتازه المجتمع العربي حاليا ،

[1] – المصدر نفسه ،ص 173

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[3] – النصدر نفسه ،ص 176

وهو وضع مجتمع تدعوه حاجة ملحة إلى إنتقاء وتوظيف فكر ومفاهيم ونظريات غير متسقة لكنها تعود من هذا المسلك أو ذاك إلى أصول ماركسية "[1] .هذه الماركسية ليست هي الحقيقة وما دونها الباطل، بل هي ماركسية موضوعية "تتلون بأوضاع الأمة العربية ،معاكسة بذلك الماركسيات الذاتية التي يختارها المرء عربيا كان أو غير عربي على أساس ميوله ومتطلباته الشخصية "[2]. ولكن ما خصائص هذه الماركسية؟

تبدو الماركسية بكونها نظرية إقتصادية وإجتماعية وبكونها أدلوجة كذلك.

* الماركسية كنظرية اقتصادية:

يكتشف المفكر العربي الماركسية عندما يسأل عن منشأ النظام لرأسمالي، فيرفض إسناد نشأته إلى الجنس الآري، أو إلى "نظرية ماكس فيبر" التي تربطها بأخلاق معينة. بل إن الرأسمالية نشأت في الغرب لأن هذا الغرب نهب خيرات الشرق بالغزو أولا، وبواسطة تجارة غير متكافئة ثانية. وبصورة أدق تُقدم الماركسية تغير البنى الزراعية في بلاد الغرب، بسبب إنتشار التعامل بالنقد، ونفوذه المتواصل في الأرياف، عاملا آخر لنشأة النظام الرأسمالي.

لكن من أين إستمد المفكر العربي هذه النظرية؟ هل من قراءته لماركس؟ أم من التأليف التاريخي الجامعي؟

يجيب العروي بأن التأثير غير المباشر هو أكثر دلالة وأصدق تأثيرا إذ " يكسب النظرية طابعا موضوعيا مفروض فرضا على وجدان العرب"[3]. لكن إذا كان هذا الإطّلاع غير المباشر يعمل على إستيعاب منطق نمو النظام الرأسمالي، فما علاقة هذا النظام بما تتبناه النظرية الإقتصادية الماركسية؟ وبعبارة أخرى هل أمكننا القول بوجود حتمية إقتصادية تتأسس عليها هذه النظرية؟

[1] – عبد الله العروي ،**الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ،مصدر سابق ،ص 31

[2] – المصدر نفسه، ص 66

[3] – المصدر نفسه ،ص 178

يخالف العروي الإعتقاد السائد لدى أغلب المفكرين العرب والقائل بوجود حتمية إقتصادية في الماركسية إذ يقول: " يرحّب المفكرون بكلّ نزعة حتمية، لأنهم يستطيعون بها أن يردّوا إختلافا إتسع وتعمّق مع مرور السنين، إلى أن إستعصى على كل إستدراك، إلى ميل ضئيل جدا بل اتفاقّي في بدايته"[1] ، ويستطرد قائلا: " لا داعي إذن لنقارن التاريخين الغربي والعربي فصلاً فصلاً، عهدًا عهداً فنشعر في كل مرة بالإحباط واليأس عندما نرى وفرة ما عند غيرنا وندرة ما عندنا. يكفي أن نتوقف عند ذاك المنعطف حين مال الغرب صدفة واتفاقا، فوجد نفسه على رأس طريق معبدة" [2] .

لذا نرى العروي يرفع من شأن الإرادة و يوصد الباب في وجه الحتمية والجبرية، فكل" تحليل حتمي لا محالة ناقص، لأنه يوصد الباب من البداية في وجه أية مناقشة... ومن الغريب أن الحتمية الثورية تنفي أساسا كل تعليل لوجود الفرد الثوري نفسه، من هنا، نرى أن المادية التاريخية لا يمكن أن تتلخص في الحتمية الإقتصادية، التي تنتهي منطقيا إلى التواكل، أو إلى الإنتفاضة اليائسة الإنتحارية"[3] .

نستنتج إذن، أن العروي يتجاوز فكرة وجود الحتمية في النظرية الإقتصادية الماركسية، و ذلك لأن الماركسية في نظره قادرة على إستيعاب الثقافة الليبرالية أي إيديولوجية الطبقة الوسطى التاريخية دون العبور بمرحلة نفوذ الطبقة الوسطى. وأن تجاوز مرحلة سيادة الطبقة البورجوازية يعني أن " إمكانية قيام نظام بورجوازي ليبرالي معدومة بالنسبة لأكثرية البلاد العربية، أما الكلام عن البيروقراطية الموجودة في بعض البلاد العربية الأخرى، كأنها فعلا طبقة بورجوازية، فهو كلام يحمل في نظري كثيرا من الأخطاء والأحكام المسبقة، ويحتاج إلى كثير من التدقيق، لكي يكتسب الصفة العلمية المنشودة"[4] .

---

[1] - عبد الله العروي ،**الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ،مصدر سابق ،ص 179

2 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3 – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص 55

[4] - عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص 71

لـذا فـإن المثقـف العربـي يكـون فـي حاجـة ماسـة إلـى إسـتيعاب الثقافـة البورجوازيـة، بكـل خصائصها العصرية، بدون اللجوء إلى تكوين طبقة بورجوازية (فصل الثقافة عن الطبقة). كما أنه مدعو إلى محاربة الفكر التقليدي كفكر يجسد السلبية والتواكلية، يجسد كل ما هو مرفوض، لأنه يكبل المجتمع العربي بأغلال وقيود تزيد من حدة التأخرالتاريخي وثقله.

هذه الدعوة لا يستطيع أن يلبيها إلا بقدر إستيعابه للتراث الليبرالي، لأن ذلك التراث هو الذي إستطاع أن يهزم التقليد في ظروف تاريخية مشابهة لظروف المجتمع العربي اليوم .

المطلب الثاني: الماركسية كنظرية إجتماعية

إن التيار الذي يعلل أهداف التحرير بمنطق تقليدي في نظر العروي، هو الذي شكّل

إن التيـار الـذي يعلـل أهـداف التحريـر بمنطـق تقليـدي فـي نظـر العـروي، هـو الـذي شـكّل الأغلبية في البلدان العربية منذ الحرب العالمية الثانية، لكنه لا يزال ينقسم إلى قسمين: قسم يرفع شعار التحرير وينتهي إلى تبني المنطق التقليدي لتجسيد مشروع التحرير بالإنغماس في الواقـع المجتمعـي؛ وقسـم ثـان وهـو الأغلبيـة يرفـع شـعارا مغـايرا لـلأول يتمثـل فـي ضـرورة المحافظة على التراث والقيم التقليدية.

لا يوافق العروي المؤيدين للقسم الأول، لأنهم في نظره " ثوريون في أهدافهم، وتقليديون في تفكيرهم ومنطقهم، وهم الذين روجوا فكرة النهج الثالث، إنهم يهدفون إلى التحرير الإقتصادي بالإصلاح الزراعي والتأميم والتصنيع"[1]

وفي هذه الحال يتمثل المثقف العربي مفهوم الطبقة في إطار البنية التقليدية ليفسر به ذلك النضـال السياسـي الـذي يعبـر عـن إسـتقلال كـل جماعـة عـن غيرهـا. والبنيـة التقليديـة لمفهـوم الطبقة لا تزال تحافظ على مدلولها الأخلاقي، إذ هي وسيلة للنضال من أجل الورع والتقوى ، ولقـد كـان" الإصـلاح بـالأمس مطلبـا دينيـا، وهـو اليـوم مطلـب سياسـي، ولكـن صـبغته

[1] - المصدر نفسه ،ص 08

الأخلاقية لا تتغير، يعلن المصلحون الحرب على الطبقات لأنها فاسدة، ولا تصالح أو تسامح مع الفساد، لا بد من محوه ولو بالقوة"[1].

وإلى جانب إستخدام مفهوم الطبقة في النضال السياسي، فإنها تستعمل أيضا في شرح مسار الثقافة التقليدية ، فيستطيع أي مفكر عربي أن يرفض التباين الطبقي، لكن ما لا يستطيع إنكاره هو وجود مفهوم الطبقة في فكره وإن كان هذا الوجود يتم عبر " مفاهيم يتبين لدى التحليل أنها تنطوي على تصور للغرب يتضمن هو بدون أدنى شك مدلولا طبقيا" [2]

ولتحرير المفكر العربي من منطق التقليد، يتبنى العروي الماركسية كمنهجية جديدة، تقوم على تحليل الظواهر الإجتماعية والإقتصادية والتاريخية، وتفتح الباب واسعا لظهور القيم الجديدة التي تحتويها الليبرالية، ولهذا فهو يميز بين الإشتراكية التي إعتبرها تيار الأغلبية في البلدان العربية نهجا ثالثا بين الإقطاع والبورجوازية و الماركسية " الإشتراكية ليست دائما ماركسية كما يدل على ذلك تعدد ألوانها ونعوتها، ومن السهل أن نتفق مع المنهج التقليدي، بل يمكن أن تتبني عليه في البلاد التي لم تعرف تقدما اقتصاديا ملموسا"[3] .

وهكذا تختلط في أذهان تيار الأغلبية فيما يقول العروي : " الإشتراكية التي هي مجموعة أهداف سياسية وإجتماعية وأخلاقية، والماركسية التي هي طريقة تحليل الظواهر الإجتماعية والإقتصادية والتاريخية"[4] .

لكن إذا كانت الماركسية حسب العروي تستجيب منطقيا لمتطلبات الفكر العربي، فهل أن تمثل أشكال الوعي العربي للماركسية مكّن من تحقيق تغيير جذري لواقع العرب وأحوالهم الاجتماعية والاقتصادية؟

المطلب الثالث: الماركسية التاريخانية

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص 182

[2] – المصدر نفسه،ص 183

[3] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص 09

[4] – المصدر نفسه ،ص 08

مفهوم التاريخانية : التاريخانية كما عرفها بوبر popper هي البحث عن قوانين التغيير الإجتماعي أو بصورة أكثر طموحا عن التاريخ[1]. وهي في عمومها تدل على إعتقاد معين يقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ . ولم تسيطر التاريخانية على مجال العلوم الإجتماعية إلا خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بصورة كاملة . ويتم إقتران التاريخانية عادة " بأسماء هيجل Hegel وكونتComteوماركس وميلMill وسبنسر Spencer ، وببعض حركات الفكر ومنها الماركسية بالتأكيد ، ولكن كذلك الداروينية الإجتماعية ونشوئية مورغان وليفي"[2] .

وفي الفكر العربي يمّيز محمد أركون بين المصطلحين فيرى أن" التاريخية تسمح لنا بالبقاء في صعيد التساؤل ، في حين توهم التاريخانية بوجود معنى معروف للتاريخ"[3] . وما يلاحظ على هذا التمييز أنه تصنيف وصفي لم يكن على أساس تحليل لغوي ، حيث ركّز فيه أركون على التوظيف الذي تستعمل فيه الكلمتان فقط .

وإذا أردنا تعريف التاريخانية بمعناها الضيق فإنها تعني النظرية أو الرؤية التي تعتبر أن التغيير الإجتماعي أو التطور التاريخي يخضع لقوانين التعاقب غير المشروطة التي تعطي التاريخ وجهة أو إتجاها. وما وجب الإشارة إليه أن مصطلح التاريخانية يختلف عن مصطلح حداثي آخر سابق له في الظهور وفي الإستعمال ،وهو مصطلح التاريخيةHistorisme .

وقد ميّز معجم أكسفورد بينهما على النحو التالي:" التاريخية الرأي القائل بأن الحتمية التاريخية وأحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة ، أما التاريخانية فهي إرتباط شديد بالماضي أو توقير له ، ومنه كلمة تاريخاني التي هي وصف للشخص الذي يقول بالحتمية

---

[1] - ر بودون وف بوزيكو ، **المعجم النقدي لعلم الإجتماع** ،ترجمة د سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ،ط1 ، سنة 1986 ، ص 131

[2] - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

[3] - مرزوق العمري ، **التاريخية : المفهوم وتوظيفاته الحداثية**، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلد 16عدد63 ، 2011، ص53

التاريخية. هنا يتجلى الفرق بين الكلمتين في كون التاريخية مذهبا أو نزعة ، أما التاريخانية فهي صفة"[1] .

يستطيع المهتم بالماركسية أن يتأكد من قوة الإرتباط بينها وبين التاريخانية (Historicisme) عند العروي ، فهي لا تعني عنده سوى إعطاء التاريخ وزنه الحقيقي ،التعرف على الشيء الإيجابي في الأحداث التاريخية مهما كانت مؤلمة مأساوية سلبية . هذا الأمر الإيجابي يعتبر بمثابة صيرورة نصل إليها من خلال إلتماس وحدة التاريخ. لذا أمكننا القول أن التاريخانية تفرض " كضرورة واقعية وكإيديولوجية طبيعية ضد الإنتقائية والماركسية المبسطة والشعبوية أو الدغماطية ، وضد التطورية الإستعمارية ، والتقليدية الإسلامية"[2].

وما تجدر الإشارة إليه أن العروي درس مفهوم التاريخانية في إطار علاقتها بالحداثة ،وكان قد سبقه في ذلك "ليوستروس"(1899-1973)الذي يعطي لها مفهوم موسع يجعلها لا تدل فقط على إتجاه فكري محدّد بل على روح الحداثة ذاتها حيث يقول: "ليست مدرسة فلسفية بين مدارس أخرى ، بل هي العنصر الفعال والقوي الذي يتسم بفعاليته بدرجات متفاوتة ،كل الفكر المعاصر . إذا كان من الممكن الحديث عن روح العصر، فإننا يمكن أن نؤكد بكل إطمئنان أن روح عصرنا هذا هي التاريخانية"[3].

وإذا كان التفلسف عند القدماء يرادف الخروج من الكهف ، فإن ليو ستروس يرى عكس ذلك ويعتبر التاريخانية في تحليل آخر هي إرجاع الأفكار إلى نظرة للعالم فيما يشبه ما أسماه أفلاطون بالكهف. هذا يعني أن التاريخانية حصر الفكر وتكبيله بالزمن وبالحقبة التي ينتمي إليها. إذن "مع ستروس وبوبر، نحن أمام تشخيص نقدي سلبي للتاريخانية من منظور

---

[1] – مرزوق العمري ، **التاريخية : المفهوم وتوظيفاته الحداثية** ،مرجع سابق ،ص 53

[2] – هشام جعيط ، **أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة** ،دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، ط1، 1995، ص100

[3] – عبد الإله بلقزيز، **الثقافة العربية في القرن العشرين حصيلة أولية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان،ط2 ،2013 ، ص 539

وضعي مبتهج بالروح العلمية المتولدة عن الإنتصارات المعرفية الظافرة التي حققها المنهج العلمي في مجال العلوم الدقيقة ...لكن تاريخانية العروي هي ، بالدرجة الأولى صدى مباشر للنزعة التاريخانية الألمانية كما إنحدرت من دلتاي والمدرسة التاريخية التي شاعت في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين"[1] .

أما عند العروي فهي منطق التاريخ ، تعني بدراسة حوادث الأرض ، بالزمان الآفاقي ، بمعنى أن التاريخ هو تاريخ البشر للبشر بالبشر، ترتبط بتجربة التأخر والتخلف وهي في أعم تعريفاتها "حصر كل تجارب الإنسان مع الزمان في تجربة التاريخ أي العمل الجماعي الهادف . كانت في السابق ذات طابع فلسفي وروحي وحتي كلامي (ثيولوجي) لكنها أصبحت ذات نزعة منهجية منطقية صرف. وضع أسسها كل من فيلهلم ديلتاي وهانيريش ريكرت واعطاها شكلها النهائي ماكس فيبر"[2]. .

أما من الناحية التاريخية، فإن لمفهوم التاريخانية جذورا في فلسفة هيجل وماركس، وهو ما يبين أن التاريخانية من إنتاجات القرن التاسع عشر، كما أنها نزعة في العلوم الإنسانية؛ و بالرغم من أن لمذهب التاريخانية جذورا في الفلسفة الألمانية، إلاّ أن العروي يقول إن له تصورا خاصا به، بحيث إذا كانت الحقيقة في نظر هيجل مثلا توجد في التاريخ ولها صفة الإطلاق والشمول، فإن العروي لا يوافقه على ذلك، وهو ما يبين أنّ لمفهوم التاريخانية تحديدا خاصّا بالعروي، بحيث يقول:" أما في ما يخصني، فلمفهوم التاريخانية معنى مختلف ومغاير لأسباب تعود كلها إلى تباين موقعي وموضعي. وبما أن التاريخانية حدت بفلاسفة الغرب إلى الانكباب على تاريخ مجتمعاتهم وحضارتهم، فإنها عندي دليل يحيلني على مجتمعي وتاريخه، ولو اكتفيت بالتموضع في التاريخانية كفلسفة أو ككتلة

[1] – محمد سبيلا ، **مفهوم التاريخانية عند العروي** ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك الدار البيضاء المغرب، ط1، 2007، ص49

[2] – خديجة صبار، **الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروي** ، مرجع سابق ،ص421

أفكار، لكنت مجّرد داعية شأن البرجسونيين أو السارتربين العرب" [1] ويستطرد قائلا: " أما الشرق العربي فهو مرغم عمليا على أن لا يرى ويستوعب إلاّ ما في السجل الهيجلي"[2]

وبالتالي فإن التاريخانية ليست مذهبا فلسفيا تأمليّا، كما أنها لا تؤمن بوجود الحقيقة المطلقة، بل إنها لا تعني بها بقدر عنايتها بالسّلوك، بل إن الحقيقة المطلقة من المفاهيم التي ينبذها العروي في المجال الفكري؛ و تبعا لهذا ترفض التاريخانية ما يسمى باسم لاهوت التاريخ، لأنه يفسر كل شيء بالمطلق، يقول العروي:" لا نتكلم هنا عن الفكرة التي نجدها في كثير من الكتب التاريخية الإسلامية، وخاصة المتأخرة منها، أي تفسير كل حادثة بالإرادة الربّانية، لانّ التاريخ يصبح حينئذ قسما من علم الكلام"[3].

وفي هذا تظهر علاقة التاريخانية بالفلسفة الماركسية ، إذ يروي العروي أن فلسفة ماركس هي فلسفة تاريخانية إلى درجة كبيرة ، ويضم ماركس إلى مجموعة المفكرين الذي ينتمون إلى هذا التيار الفكري الواسع الذي يظم ماكيافيل وفيكو وهيجل وماركس وديلتاي وفرويد وكروتشه وغرامشي.

أمّا في ما يخص تعامل التاريخانية مع الظواهر الإنسانية، فإنها لا تفسرها بمبدأ العلة العلمية التي تنشد الضرورة والحتمية في مجال الإنسانيات، " إذ لا يقبل أن يعتبر الأفراد مسلوبي الإرادة"[4] . ولهذا تدخل التاريخانية فعالية الإنسان في بناء الواقعة التاريخانية.

ومن مسلمات التاريخانية أن الإنسان كائن تاريخي، ولهذا يقول العروي: " أجمع التاريخيون على أن التاريخ هو تاريخ الإنسان الحر الواعي، وأن ما عداه تاريخ بالنسبة للإنسان وليس

[1] – سالم حميش، **معهم حيث هم**، بيت الحكمة، الدار البيضاء، المغرب، سنة 1988، ص 35

[2] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص 185

[3] – عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق، ص 29

[4] – عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق ،ص 14

تاريخ في ذاته"[1]، وفي هذه النقطة تختلف التاريخانية عن المادية التاريخية التي تعتبر " التاريخ تطور بلا وعي"[2].

هذا بالنسبة إلى نظرتها لأمر التاريخ. أما التاريخانية فهي السعي إلى الإحاطة علما بوقائعنا وبالوضع الذي نعيش فيه، مع حل مشكلاتنا التاريخية على أرض التاريخ نفسه؛ لذلك تكون الدعوة إلى تجاوز المراحل أو قيم الغير دعوة فارغة تماما من كل مضمون وكل فعالية.

ولما كانت التاريخانية هي أدلوجة البلدان المتأخرة، وأن التأخر التاريخي معناه أن البلدان العربية مسبوقة في جميع الميادين، فإن هذا التأخر ليس له صفة الإطلاقية والقدرية، بل هو قضية نسبية إضافية لا غير، ولهذا يضع العروي الاختيار التاريخاني كسبيل لتدارك التأخر التاريخي السائد فيقول: " إن المجتمع الذي يملك النظرة التاريخانية، هو المسيطر اليوم، ولغته هي التي تفرض نفسها على العالم، وإن مآل إرادة الاحتفاظ بالنظرة الخاصة، هي في آخر المطاف الركون إلى السكون"[3].

أما في مؤلفه مفهوم التاريخ، فإن التاريخانية في أعمّ تعريفاتها هي "حصر كل تجارب الإنسان مع الزمان في تجربة التاريخ، أي العمل الجماعي الهادف"[4] .

لا يخفي العروي الرابطة الوثيقة بين تاريخانيته وبين الماركسية فهو يقول :" بعد الإمعان في الإنتقادات التي وجهت إلي، اتضح أن الماركسية التي حاولت وصف خطوطها العريضة، هي في حقيقة الأمر ماركسية تاريخانية، إن لم تكن تاريخانية ماركسية" 5 . ومن هنا يمكن

[1] – عبد الله العروي ، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص 20

[2] – المصدر نفسه، ص22

[3] – Laroui Abdallâh, La Crise Des Intellectuels Arabes, Maspero, op, cit,, page 40.

[4] – عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ، الجزء الثاني** ، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثالثة، 1997، ص 389.

[5] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق، ص 67

القول أن الماركسية بحسب العروي، هي النظام الملائم لإستيعاب الحداثة وتجاوز التأخر وفقا للمنطق التاريخاني.

يقدم العروي إختيارا واضحا هو إختيار الماركسية التاريخانية، فهي بالنسبة إليه: " ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث، لأننا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة، ولم نستوعب بنيته الكامنة (أي المنطق الديمقراطي الليبرالي)"[1] . وبعبارة أخرى، إذا كانت التاريخانية عند العروي منهجا بيداغوجيا يفرضه منطق تطور العالم الحديث، فإن الماركسية تبقى عنده النظام الفكري المناسب لتحصيل الوعي التاريخي بهذا التطور، وبالتالي النظام الفكري الملائم لإستيعاب أسس المعاصرة وتجاوز التأخر.

ويمكن القول أن الماركسية هي مدرسة للوعي التاريخي، تسمح للنخب المثقفة العربية أن تباشر إتصالا مع الكوني والشمولي، بل أكثر من ذلك، فإن الوعي العربي من خلال النماذج الذهنية (رجل الدين ، رجل السياسة وداعية التقنية) كان يبحث عن " الماركسية بكيفية لا شعورية، لأنها هي الجواب المنطقي الذي كان ينشده من جهة أولى، وهو الجواب الوحيد الممكن من جهة ثانية"[2]

ولهذا فإن العروي ينتهي في نهاية تحليلاته إلى التقرير بوجوب تبني الماركسية، الماركسية المقروءة بكيفية خاصة ، هو النحو الذي يلائم ظروف وواقع العرب التاريخي. لذا كانت الماركسية التاريخانية تستوجب التعريب أو التجوين.

فالماركسية التي وفدت إلينا في نظر العروي، ظلت ماركسية هامشية لم تنغرز في متن الثقافة العربية، فبقيت مجرد عرض بيداغوجي مبسط لمقولات في التاريخ والإجتماع والسياسة مأخوذة من مجتمعات بعيدة، وبسبب هذا التعريب الناقص إنحصرت "الماركسية في

[1] – هشام جعيط ، **أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة** ، مرجع سابق ،ص 63

[2] – سعيد بن سعيد وآخرون، **النقد الإيديولوجي وتحديث العقل العربي، في محاورة فكر عبد الله العروي**، مرجع سابق، ص 156

مجموعة أحكام اعتبرت قوانين منزلة "[1]، لا من إختبار قدرتها على كشف منطق التطورات الإجتماعية والتاريخية، بل تستمد قيمتها من ذاتها، فتحولت إلى عقيدة جامدة منفصلة عن الواقع.

ومن هنا يؤكد العروي أن تعريب الماركسية، ليس تعريبا للنصوص الماركسية الذي هو عملية بسيطة ومتيسرة؛ بل هو عمل فكري وإجتماعي يتطلب جهدا كثيفا من المثقف العربي، تتحول بموجبه الماركسية الى منطق ضمني في أبحاث وتفسيرات جديدة وجدية حول ماضينا وحاضرنا إلى درجة يستوعب المجتمع العربي من خلالها المنطق الماركسي كوسيلة فعالة في توضيح ماضيه وحاضره .فإن حدث هذا ستخضع بموجبه الثقافة العربية والتاريخ والمجتمع والإقتصاد والطبقات للمنهج الماركسي خضوعا تاما.

الماركسية المعربة ينبغي أن تنشأ وتتلون بأوضاع الأمة العربية، معاكسة بذلك الماركسيات الذاتية التي يختارها المرء عربيا كان أو غير عربي. إنها ماركسية تنشأ في كل مجتمع حسب متطلباته من أجل خلق مجال ثقافي تتوحد فيه جماعة، أي خلق نخبة مثقفة ثورية متحررة من أوهام الماضي تكوّن " نواة حركة تحديثية جدية في المجتمع العربي"[2] .

إذن منهجية العروي الماركسية التاريخانية، تعني " منطق القطيعة بإعتبارها صيرورتنا" [3] القطيعة التي تؤدي إلى تجاوز كل من الغرب والشرق * وهذه المنهجية " لا تعتمد على منطق الهوية، بل على منطق حضاري، وكونية الحضارة"[4].

---

[1] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق،ص 161

[2] – المصدر نفسه ،ص 69

[3] – محمد علي الكبسي، **النموذج في الفكر العربي**، مرجع سابق،ص 97

* – منهجية العروي ترفض الفصل بين الشرق والغرب، على أساس أن هناك على الأقل شيء واحد من الغرب في الشرق، وهناك شيء واحد من الشرق في الغرب . لمزيد من التفصيل انظر:

– Laroui Abdallâh, La Crise Des Intellectuels Arabes, Maspero, op, cit, page 121

[4] – محمد علي الكبسي، ، **النموذج في الفكر العربي**، مرجع سابق ،ص 97

الواضح في هذه الرؤية، هو أنها دعوة صريحة للمجتمعات المتخلفة لكي تقبل طوعا صورة النموذجية التاريخية الأوروبية، واتخاذها أساسا للتعامل مع المستقبل. وعلى المجتمع العربي أن يزكي السير نحو مستقبل ماضي مشابه، وهو مستقبل إرتسمت ملامحه فعلا في مرجعية عصر التنوير الأوربي، إذ هي طريق الخلاص النهائي مثلما هي طريق المستقبل، وما علينا سوى خلق تاريخانية عربية، تعيد تركيب المسألة نحو فهم عربي متطور لظواهر التاريخ.

لا شك أن العروي يجد هذه الماركسية في مؤلف ماركس الشاب وهو (الإيديولوجيا الألمانية) الذي تناول فيه إشكالية التأخر الألماني في نهاية القرن التاسع عشر، وذلك للتشابه بين تأخر العرب التاريخي اليوم و تأخر ألمانيا. وبتعبير آخر فإن ما يمكن أن نجده في الماركسية هو السبيل الوحيد القادر على إعطائنا آلية تجاوز كل تأخر نعيشه ، وبالتالي فإنه من واجب كل مثقف عربي راهني أن يعود إلى هذه الفلسفة ويحللها ، لأن الحقيقة الكامنة فيها أن حركة المجتمع هي نفسها حركة التاريخ وتطوره فكلما عرفنا حقيقة هذه المعادلة أمكننا التحكم بآليات الفكر المختلفة خاصة السياسية والإقتصادية[1].

إن المتتبع لتجارب المجتمعات في مجابهتها لواقعة التأخر يجد في التجربة الألمانية أحسن مثال ، فلقد كانت أول تجربة قدمت تعبيرا فلسفيا ، ثقافيا وسياسيا موافقا كامل الموافقة للواقع النفساني يقول العروي: " كانت ألمانيا تشعر بالتأخر بالنسبة لفرنسا وإنجلترا، وكان التأخر نسبيا، ينحصر في مسألة التوحيد بالنظر إلى فرنسا والتقدم الصناعي بالنظر إلى إنجلترا؛ وكان المثقفون يشعرون شعورا حادا بذلك التأخر . إجتمعت الشروط وفي أحسن الأحوال لكي تعبر ألمانيا عن كل ردود الفعل الممكنة والمتوقعة في حالة مماثلة لحالتها"[2] .

[1] – كرطالي نورالدين ، **الحداثة والوعي التاريخي في فكر عبد الله العروي** ،مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا ، المجلد 04 ، العدد 02 ،2021 ،ص 792

[2] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص 175

لقد إستوعب ماركس الإيديولوجيات الألمانية لكنه لم يحافظ على إشكاليتها، ورفض الأجوبة التي تحتوي عليها ضمنا، وقام بنقد طريقة تفكير الفلاسفة الألمان في مسائلهم التاريخية آنذاك، مبينا بأنها تطرح بشكل مقلوب في أذهانهم، فالأسباب تظهر بمظهر النتائج والعكس بالعكس وعملية القلب هذه راجعة إلى"حالة ألمانيا المتخلفة إقتصاديا وإجتماعيا"[1].

كذلك على العرب اليوم القيام بنقد لطريقة تفكيرهم في مشكلات نهضتهم، معتمدين في ذلك على ماركسية مرحلة النقد الإيديولوجي، الحاملة لقيم الليبرالية الإنسانية وفلسفتها ،فهذه الماركسية الإيديولوجية هي وحدها القادرة في نظر العروي على إستيعاب الفهم التاريخاني لنظرية التخلف. وهي لذلك " تعلمنا نسبية التأخر، وتدفعنا إلى التطلع المتفائل نحو التقدم، كما تتيح لنا ممارسة التأثير الإيجابي في حاضرنا، وذلك عندما نعتنق بأن الماركسية هي العقلانية التامة والدنيوية التامة والتاريخانية التامة" [2] .

ومن هذا الفهم التاريخاني الحدُّ من إعجاب المثقف العربي وميله إلى أطروحة الخصوصيات القومية، والتباين المطلق بين الحضارات والثقافات، والإيمان بأبديَّة تعدد إتجاهات التاريخ البشري. ونرى من الآن فيما يقول العروي أن" المفهوم الذي يصل تفكير مثقف العالم الثالث بماركس، هو مفهوم التأخر التاريخي. وهذا مفهوم لا يحتاج إلى جرد وتحليل ونقد من طرف الفلاسفة، إنما هو من معطيات التجربة اليومية، يستخلصه المثقف مباشرة من معاناته للحياة"3 .

وعلى هذا الأساس فإنه من الضروري أن نقوم بقراءة دقيقة لفكر ماركس نحترم فيها التحليل التاريخي العام وما يقتضيه واقعنا الإجتماعي المتأخر . وبهذا تكون قراءة المثقف العربي لماركس قراءة خاصة ومؤولة بكيفية خاصة على إعتبار أن هذا المثقف لازال ينتمي إلى

[1] – المصدر نفسه ،ص 74

[2] – المصدر نفسه ،ص 151

[3] – عبد الله العروي ، **العرب والفكر التاريخي** ، مصدر سابق ،ص 173

مجتمع لم يتجاوز دائرة تخلفه التاريخي .لهذا سيبقى ماركس الإيديولوجي. ولا بد من التأكيد أن فلسفة ماركس من منظور العروي وحدها كفيلة بجعلنا نبني وعي تاريخي نفهم به أسباب تأخرنا وستنقلنا نقلا سريعا إلى الزمن الذي كان فيه الغرب قويا ومتفوقا في جميع المجالات . ليس هذا فقط . بل ستجعلنا نتخلص من تلك الأوهام القومية والأنثروبولوجية التي كانت سببا في إيصال العرب إلى واقعهم الحالي المتأزم . لذا سيبقى ماركس الإيديولوجي" حيا يُبعث، ما دامت هنالك بقية متأخرة في العالم. وماركس العلمي سيبقى من الممكنات لا غير، بدون تحقيق طالما بقي ماركس الإيديولوجي حيا"[1].

لذلك أمكننا القول أن حتمية الإتصال بين المثقف العربي وماركس الإيديولوجي لا تتأتى من التشابه بين تجربة المجتمع العربي وتجربة المجتمع الألماني في القرن التاسع عشر فحسب، وإنما لسبب آخر لايقل قوة أو وجاهة يمكن أن نسميه بيداغوجيا؛ فالمثقف العربي في القرن الثالث الهجري كان يقرأ "أرسطو" ولكنه لم يكن يقرأه بصفته فيما يقول العروي :"رجلا حيا يحاول فهم قضايا حية" [2] ، وإنما قرأه كحامل لموسوعة معارف كدسها مجتمع على عتبة الإنهيار والزوال.

وبعبارة أخرى، فإن الفكر العربي في العصر الوسيط، لم يكن يرى في أرسطو إلا كونه ناقلا لثقافة لم يكن في قدرته هو أن يحصلها بصورة مباشرة، فكان أرسطو بالنسبة لهذا الفكر يمثل حصيلة العلم البشري، والخلاصة الروحية للمعرفة الإنسانية.

ومثلما كان يمثل أرسطو للمثقف العربي في العصر الوسيط عصارة الفكر اليوناني، فإن ماركس بالنسبة للمثقف العربي اليوم، بل ومنذ مطلع هذا القرن، هو أرسطو العصر الحديث؛ لأن الماركسية اليوم، هي لباب تاريخ وثقافة الغرب لدى عرب العصر الحديث.

---

[1] – المصدر نفسه ،ص 203

[2] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 185

بتعبير آخر، إن المدرسة الماركسية اليوم، قادرة على أن توفر للمثقف العربي ذلك الدرس البيداغوجي الذاتي، وعندها فقط سيقتنع بأن ما كان يعتبره خصوصية ينفرد بها الغرب الحديث، ليس إلا صفة كونية عالمية، تعيشها كل المجتمعات والثقافات في الظروف المتشابهة. يقول العروي: " أما المجتمع العربي فإنه يرفض أن تكون للمناهج الغربية قيمة مطلقة... لكنه، لكي يعيد بناء ذاته يستخدم مثلا يستأنس به مأخوذ من الغرب. فهذه الخطوة الإجرائية تكون في حد ذاتها إعترافا ضمنيا بإمتياز الغرب، بمعنى أنه يحتوي بالفعل على شيء يستحق أن بقتدى يه غيره ، أي صالح للتعميم على البشرية جمعاء"[1].

ويحذر العروي من خطر معاداة الليبرالية، ويميز وضوح حاسم بين رفض المثقف العربي لليبرالية، ورفض المثقف الغربي لها؛ فالمثقف الغربي عندما يرفضها فهو يرفض شيئا ملكه واستوعبه.

إن أوروبا التي نادت بالليبرالية صارت اليوم في وضع يمكنها من تجاوزها، ولكن حين يرفض المثقف العربي الليبرالية فإنه يرفض شيئا لم يستوعبه بعد، لذا يغدو مجالنا الثقافي مفتوحا للفكر التقليدي والسلفي. يقول العروي:" الواقع الذي يجب الإعتراف به هو أن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكبا وحليفا ومبررا للإستعمار، يقوي جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا"[2] .

فالثورات الوطنية التي عرفتها المجتمعات العربية ضد الإستعمار الأوروبي لم تستوعب الحداثة، ولا الإيديولوجية المعبرة عنها، أي الفكر الليبرالي التنويري. لذا كان هناك إرتباط وثيق بين المنطق التقليدي ومعاداة الإستعمار، وهذا المنطق التقليدي وضع الغرب كله في سلة واحدة، لذلك تؤكد الماركسية ضرورة تبني الثقافة البورجوازية وضرورة تبني التراث

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 202

[2] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق، ص 48

الليبرالي خاصة، لأنه الوحيد القادر على أن يهزم التقليد، وأن تعميمه وتجاوزه في مجتمعنا العربي المتأخر لا يمكن أن يحققه إلا القوى التي تتبنى الماركسية التاريخانية.

ولأن الماركسية التاريخانية تستدعي الفكر الليبرالي التنويري للقرنين السابع عشر والثامن عشر، الذي حاربت به البورجوازية الصاعدة فكر القرون الوسطى الظلامية، فإن ماركس التاريخاني يجب أن يتأسس في مجتمعاتنا المتأخرة على جذره الليبرالي، فماركس هو ابن ديكارت واسبينوزا و ليبنتز.

إن ماركس التاريخاني الذي جبّ ما قبله ،أي جبّ الميراث الليبرالي التنويري، قادر بتأويله ليبراليا على قيام تحديث الذهنية العربية، وتحديث الفكر العربي، الذي يعاني من حالة فوات تاريخي، بالقياس إلى منجزات العقل الحديث. يقول العروي : " إن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية، إلى تلك الماركسية بالذات، لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا وسياسيا وإقتصاديا، ثم بعد تشييد القاعدة الإقتصادية يتقوى الفكر العصري ويغذي نفسه بنفسه"[1].

كما تعمل الماركسية في نظر العروي على إنقاذ المجتمع العربي من الفكر السلفي والإنتقائي إذ يقول: " إن السلفية والإنتقائية وهما المميزين لذهنيتنا الحاضرة، تسبحان في الحاضر الدائم، وهذا هو سبب عدم إنتفاع المجتمع العربي بمثقفيه منذ عقود"[2].

لذا فلا مناص من إستيعاب تجارب المجتمع السوفياتي أو الصيني أو اليوغسلافي في هذا الميدان، لأنها تجارب بدأت فيما يقول العروي : " على أساس فهم تاريخاني للماركسية، وتمكنت بذلك من خلق نخبة مثقفة ثورية، أي متحررة من أوهام الماضي... ونجحت أخيرا

[1] – المصدر نفسه ،ص 68

2 – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ، ص 68

في دفع مجتمعها، عن طريق ثورة ثقافية، إلى أبواب العصر الحديث. أما نحن، المثقفين العرب، فما زلنا نبحث ونتردد، رغم تعدد الإكتشافات التي نفخربها على طول الأيام"[1] .

كما يدعو العروي إلى إخضاع التاريخ العربي والماضي الثقافي العربي للتحليل الماركسي، وأن الذي يتولى القيام بهذه المهمة هو المثقف، إذ عليه أن يتخذ تحديث الذهنية قوام مشروعه لتجاوز إشكالية التأخر، ويقفز بالعقل العربي من ذهنية الإستهلاك إلى ذهنية الإنتاج، أي من الإتكال إلى الحيوية والنشاط، ومن الخرافة إلى العلم. ولهذا "فلا بد من ثورة ثقافية تعم المجتمع العربي، بجميع فئاته، ويتغلب فيها المنهج الحديث لا في ثوب مستعار من الماضي، فالعالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه. ولا أمل لنا في أن نؤثر فيه إذا انعزلنا فرحين بما لدينا من حقائق لا يفهمها إلا نحن" [2] .

وأن هذه الثورة الفكرية فيما يقول العروي: " تمسّ المنهج، لا الأهداف التي ستبقى لمدة طويلة هي: التنمية، والديمقراطية، والإشتراكية، والوحدة.. وهي أهداف تفهمها الفئات الإجتماعية وتحاول تطبيقها حسب مصالحها الخاصة" [3]. والقصور عن تصور هذا الوضع، يؤدي إلى القصور عن هضم فكرة ثورة الفكر التاريخي، وبهذا يتيقن العروي مثلما يقول "برهان غليون" : " أنه إذا لم يستطع العرب الخروج من تأخرهم، فذلك لأنهم مازالوا يرفضون القيام بهذه الثورة الثقافية التي قامت بها ألمانيا في القرن التاسع عشر وروسيا "لينين" وصين "ماوتسي تونغ" : أي إدراك وحدة التاريخ، ووجهته، وما يستلزمه ذلك من الإرتماء في بحر هذه الحركة العامة، التي تسمى بالعقلنة والتحديث"[4] .

من الواضح، أن الماركسية التاريخانية، محتوى تنويري، كما أراد لها العروي، من خلال إستعادة مشروع النهضة، والتبشير بقيم الحداثة من منطق جديد، إذ كما يقول برهان غليون :

---

[1] - المصدر نفسه، ص 72

[2] – عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق ، ص 149

[3] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق، ص ص 15– 16

[4] – برهان غليون، **إغتيال العقل، موفم صاد**، الجزائر، 1990،ص 206

" بلغت إيديولوجية الحداثة مع الماركسية كقماط لها، ذروة طمحت معها إلى أن تكون فلسفة التقدم، معتدة بنفسها وقابلة لما ينجم عن مقدماتها من نتائج. ولعل أفضل من عبر عن هذا الطموح عبد الله العروي، الذي إنتقد أفكار المحدثين، ولم يجد فيها إلا محاولات جزئية وشكلية لتقرير حداثة سطحية، تغطي التعلق بالماضي، ولا تجرؤ على الذهاب إلى ما وراء السطح، إلى الجوهر، أي على الفلسفة ذاتها"[1].

إن تبني الماركسية التاريخانية لا كإعتقاد، بل كإستراتيجية عمل، من شأنه أن ينزع إيديولوجيا البلدان المتأخرة من سياقها المحلي والخصوصي، ليعطيها بعدا كونيا، وهو ما يجب على المثقف العربي القيام به، وذلك بإضفاء الصبغة الكونية للإيديولوجيا العربية المعاصرة، وتحريرها من أوهام الماضي، ومن خصوصيتها القومية غير الموافقة لمشكلات العرب التاريخية. ومن خلالها يظهر النقد الإيديولوجي الذي لا مناص منه في كل محاولة لتجاوز النقص الإيديولوجي.

لا شك أنّ تلك الدراسات التي قام بها العروي في كتابه (العرب والفكر التاريخي)، هي محاولة مشابهة لذلك النقد الإيديولوجي الذي مارسه ماركس على الإيديولوجية الألمانية، عندما نزع عنها كل غرض قومي، أو محلي، ورفعها إلى درجة من الدقة والتجريد، جعلتها جاهزة لكي يستعملها غير الألمان. إذ يقول:" إنّها نقد إيديولوجي للإيديولوجيا العربية المعاصرة، وقد صرّحت بذلك مرارا، كتمهيد للعمل على تغيير الهياكل الإجتماعية. نقد موجّه أساسا للنخبة المثقفة في مرحلة إنتقالية، فرضتها إخفاقات الماضي و إنحرافات الحاضر،حتى نتهيأ لمرحلة لاحقة قد يعيننا على كسب معاركها التوضيح الإيديولوجي"[2] .

من هذا المنطلق التاريخاني، يدعو العروي إلى القطيعة الإبستمولوجية والإيديولوجية مع كل ما هو مستمر من الماضي في حاضرنا. و إذا كان الوعي العربي، في نظرالعروي، قد

[1] – المرجع نفسه، ص 206

[2] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق، ص ص 18–19

خشي مسايرة منطق التاريخ، وإكتفى بقراءة وتأويل الغرب لأجل إنقاذ الدين والتراث؛ فإنّ الماركسية التاريخانية وحدها تستطيع حل المأزق التاريخي، الذي توقف عنه الجدال النظري لهذا الوعي الذي يوصف بالماركسية الموضوعية.

فالماركسية التاريخانية قادرة على إحداث ما تعجز عليه الماركسية الموضوعية وذلك لإحتوائها على البرنامج المنهجي للحداثة.

كذلك على العرب اليوم القيام بنقد لطريقة تفكيرهم في مشكلات نهضتهم، معتمدين في ذلك على ماركسية مرحلة النقد الإيديولوجي، الحاملة لقيم الليبرالية الإنسانية وفلسفتها ،فهذه الماركسية الإيديولوجية هي وحدها القادرة في نظر العروي على إستيعاب الفهم التاريخاني لنظرية التخلف. وهي لذلك " تعلمنا نسبية التأخر، وتدفعنا إلى التطلع المتفائل نحو التقدم، كما تتيح لنا ممارسة التأثير الإيجابي في حاضرنا، وذلك عندما نعتنق بأن الماركسية هي العقلانية التامة والدنيوية التامة والتاريخانية التامة"[1] .

ومن هذا الفهم التاريخاني الحدُّ من إعجاب المثقف العربي وميله إلى أطروحة الخصوصيات القومية، والتباين المطلق بين الحضارات والثقافات، والإيمان بأبديَّة تعدد إتجاهات التاريخ البشري . ونرى من الآن فيما يقول العروي أن " المفهوم الذي يصل تفكير مثقف العالم الثالث بماركس، هو مفهوم التأخر التاريخي. وهذا مفهوم لا يحتاج إلى جرد وتحليل ونقد من طرف الفلاسفة، إنما هو من معطيات التجربة اليومية، يستخلصه المثقف مباشرة من معاناته للحياة"[2] .

[1] – المصدر نفسه ،ص 151

[2] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص 173

وعلى هذا الأساس فإن ماركس الإيديولوجي "سيبقى حيا يُبعث، ما دامت هنالك بقية متأخرة في العالم. وماركس العلمي سيبقى من الممكنات لا غير، بدون تحقيق طالما بقي ماركس الإيديولوجي حيا"[1] .

ومثلما كان يمثل أرسطو للمثقف العربي في العصر الوسيط عصارة الفكر اليوناني، فإن ماركس بالنسبة للمثقف العربي اليوم، بل ومنذ مطلع هذا القرن، هو أرسطو العصر الحديث؛ لأن الماركسية اليوم، هي لباب تاريخ وثقافة الغرب لدى عرب العصر الحديث.

بتعبير آخر، إن المدرسة الماركسية اليوم، قادرة على أن توفر للمثقف العربي ذلك الدرس البيداغوجي الذاتي، وعندها فقط سيقتنع بأن ما كان يعتبره خصوصية ينفرد بها الغرب الحديث، ليس إلا صفة كونية عالمية، تعيشها كل المجتمعات والثقافات في الظروف المتشابهة. يقول العروي: " أما المجتمع العربي فإنه يرفض أن تكون للمناهج الغربية قيمة مطلقة... لكنه، لكي يعيد بناء ذاته يستخدم مثلا... مأخوذ من الغرب. فهذه الخطوة الإجرائية تكون في حد ذاتها إعترافا ضمنيا بإمتياز الغرب، بمعنى أنه...صالح للبشرية جمعاء"[2] .

ويحذر العروي من خطر معاداة الليبرالية، ويميز وضوح حاسم بين رفض المثقف العربي لليبرالية، ورفض المثقف الغربي لها؛ فالمثقف الغربي عندما يرفضها فهو يرفض شيئا ملكه واستوعبه.

إن أوروبا التي نادت بالليبرالية صارت اليوم في وضع يمكنها من تجاوزها، ولكن حين يرفض المثقف العربي الليبرالية فإنه يرفض شيئا لم يستوعبه بعد، لذا يغدو مجالنا الثقافي مفتوحا للفكر التقليدي والسلفي. يقول العروي:" الواقع الذي يجب الإعتراف به هو أن نقد

[1] – المصدر نفسه ،ص 203

[2] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 202

التراث الليبرالي باعتباره مواكبا وحليفا ومبررا للإستعمار، يقوي جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا"[1] .

ولأن الماركسية التاريخانية تستدعي الفكر الليبرالي التنويري للقرنين السابع عشر والثامن عشر، الذي حاربت به البورجوازية الصاعدة فكر القرون الوسطى الظلامية، فإن ماركس التاريخاني يجب أن يتأسس في مجتمعاتنا المتأخرة على جذره الليبرالي، فماركس هو إبن ديكارت واسبينوزا و ليبنتز.

كما تعمل الماركسية في نظر العروي على إنقاذ المجتمع العربي من الفكر السلفي والانتقائي إذ يقول: " إن السلفية والانتقائية وهما المميزين لذهنيتنا الحاضرة، تسبحان في الحاضر الدائم، وهذا هو سبب عدم انتفاع المجتمع العربي بمثقفيه منذ عقود"[2] .

لذا فلا مناص من استيعاب تجارب المجتمع السوفياتي أو الصيني أو اليوغسلافي في هذا الميدان، لأنها تجارب بدأت فيما يقول العروي : " على أساس فهم تاريخاني للماركسية، وتمكنت بذلك من خلق نخبة مثقفة ثورية، أي متحررة من أوهام الماضي... ونجحت أخيرا في دفع مجتمعها، عن طريق ثورة ثقافية، إلى أبواب العصر الحديث. أما نحن، المثقفين العرب، فما زلنا نبحث ونتردد، رغم تعدد الاكتشافات التي نفخربها على طول الأيام"[3] .

كما يدعو العروي إلى إخضاع التاريخ العربي والماضي الثقافي العربي للتحليل الماركسي، وأن الذي يتولى القيام بهذه المهمة هو المثقف، إذ عليه أن يتخذ تحديث الذهنية قوام مشروعه لتجاوز إشكالية التأخر، ويقفز بالعقل العربي من ذهنية الاستهلاك إلى ذهنية الإنتاج، أي من الإتكال إلى الحيوية والنشاط، ومن الخرافة إلى العلم. ولهذا: " فلا بد من ثورة ثقافية تعم المجتمع العربي، بجميع فئاته، ويتغلب فيها المنهج الحديث لا في ثوب

[1] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 48

[2] – المصدر نفسه ،ص 68

[3] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق ،ص 72

مستعار من الماضي، فالعالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه. ولا أمل لنا في أن نؤثر فيه إذا انعزلنا فرحين بما لدينا من حقائق لا يفهمها إلا نحن" [1].

وأن هذه الثورة الفكرية فيما يقول العروي: " تمس المنهج، لا الأهداف التي ستبقى لمدة طويلة هي: التنمية، والديمقراطية، والاشتراكية، والوحدة.. وهي أهداف تفهمها الفئات الاجتماعية وتحاول تطبيقها حسب مصالحها الخاصة"[2] . والقصور عن تصور هذا الوضع، يؤدي إلى القصور عن هضم فكرة ثورة الفكر التاريخي، وبهذا يتيقن العروي مثلما يقول "برهان غليون" : " أنه إذا لم يستطع العرب الخروج من تأخرهم، فذلك لأنهم مازالوا يرفضون القيام بهذه الثورة الثقافية التي قامت بها ألمانيا في القرن التاسع عشر وروسيا "لينين" وصين "ماوتسي تونغ" : أي إدراك وحدة التاريخ، ووجهته، وما يستلزمه ذلك من الارتماء في بحر هذه الحركة العامة، التي تسمى بالعقلنة والتحديث"[3] .

من الواضح، أن الماركسية التاريخانية، محتوى تنويري، كما أراد لها العروي، من خلال استعادة مشروع النهضة، والتبشير بقيم الحداثة من منطق جديد، إذ كما يقول برهان غليون : " بلغت إيديولوجية الحداثة مع الماركسية كقماط لها، ذروة طمحت معها إلى أن تكون فلسفة التقدم، معتدة بنفسها وقابلة لما ينجم عن مقدماتها من نتائج. ولعل أفضل من عبّر عن هذا الطموح عبد الله العروي، الذي انتقد أفكار المحدثين، ولم يجد فيها إلا محاولات جزئية وشكلية لتقرير حداثة سطحية، تغطي التعلق بالماضي، ولا تجرؤ على الذهاب إلى ما وراء السطح، إلى الجوهر، أي على الفلسفة ذاتها"[4]

إن تبني الماركسية التاريخانية لا كاعتقاد، بل كإستراتيجية عمل، من شأنه أن ينزع إيديولوجيا البلدان المتأخرة من سياقها المحلي والخصوصي، ليعطيها بعدا كونيا، وهو ما

[1] – عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق ،ص 149

[2] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص ص16-15

[3] – برهان غليون، **إغتيال العقل**، موفم صاد، الجزائر، 1990، ص206

[4] – برهان غليون، **إغتيال العقل** ،مرجع سابق ،ص 206

يجب على المثقف العربي القيام به، وذلك بإضفاء الصبغة الكونية للإيديولوجيا العربية المعاصرة، وتحريرها من أوهام الماضي، ومن خصوصيتها القومية غير الموافقة لمشكلات العرب التاريخية. ومن خلالها يظهر النقد الإيديولوجي الذي لا مناص منه في كل محاولة لتجاوز النقص الإيديولوجي.

لا شك أنّ تلك الدراسات التي قام بها العروي في كتابه (العرب والفكر التاريخي)، هي محاولة مشابهة لذلك النقد الإيديولوجي الذي مارسه ماركس على الإيديولوجية الألمانية، عندما نزع عنها كل غرض قومي، أو محلي، ورفعها إلى درجة من الدقة والتجريد، جعلتها جاهزة لكي يستعملها غير الألمان. إذ يقول : « إنّها نقد إيديولوجي للإيديولوجيا العربية المعاصرة، وقد صرّحت بذلك مرارا، كتمهيد للعمل على تغيير الهياكل الاجتماعية. نقد موجّه أساسا للنخبة المثقفة في مرحلة انتقالية، فرضتها إخفاقات الماضي و انحرافات الحاضر، حتى نتهيأ لمرحلة لاحقة قد يعيننا على كسب معاركها التوضيح الإيديولوجي"[1] .

من هذا المنطلق التاريخاني، يدعو العروي إلى القطيعة الإبستمولوجية و الإيديولوجية مع كل ما هو مستمر من الماضي في حاضرنا. و إذا كان الوعي العربي، في نظر العروي، قد خشي مسايرة منطق التاريخ، وإكتفى بقراءة وتأويل الغرب لأجل إنقاذ الدين والتراث؛ فإنّ الماركسية التاريخانية وحدها تستطيع حل المأزق التاريخي، الذي توقف عنه الجدال النظري لهذا الوعي الذي يوصف بالماركسية الموضوعية.

[1] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص ص 18–19

خلاصـــة:

مما سبق ذكره نستنتج بأن العقل العربي في حاجة ماسة لفكرة التاريخانية كترياق، لأنها مقياس العصرنة وطريقة للتفكير ونظرة تحترم التطور التاريخي – نقيض التحليل الإيديولوجي– وطريقة للإلتصاق بالواقع وبوصلة العمل السياسي الهادف، لذا العروي طالب بضرورة إتخاذ موقف حاسم من الظاهرة التراثية التي مثلت متكأ ومرتكز النزعة التقليدية السائدة، ودعا إلى ضرورة نقدها نقدا جذريا، معتبرا هذا النقد واجبا فكريا لكسب معركة الحياة وإستمرار وجود الكيان العربي كوحدة تاريخية على الخارطة الإنسانية.

حذّر من الرجوع إلى مخلفات الماضي والحفاظ على الأصالة الموهومة التي تعيق عملية التطور المنشودة، وتحجر على الذهن العربي ،وتبقيه مغيبا عن الواقع مفصولا عنه، فلا ينبغي–حسب العروي– وأن ننخدع بسراب الإستمرار الثقافي، ولا أن نبقى أسرى الوفاء لنمط أصيل بدعوى إقتفاء سيرة السلف لرسم معالم مسيرة الخلف،لا مناص من أن نهجر المطلقات"ونكفّ عن الإعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، وأن كل تقدم هو في جوهره تجسيد لأشياء الماضي، وأن العلم تأويل لأقوال العارفين، وأن العمل الإنساني يعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن، بالتالي العقل العربي وجب أن يصقل طاقته ويعيد النظر في مفاهيمه لينتفض في وجه واقعه السَّقيم، ومقتضيات بناء عصره لا تستوجب العودة إلى الماضي والبكاء عن الأطلال وإنما بمواكبة العصر وملاحقة الركب الحضاري الغربي، والإستفادة من خطته في بناء حضارته في كل جوانب الحياة الفردية والإجتماعية .

الفصل الرابـع

من التأريخ إلى التاريخ مفارقات في صناعة العقل العربي الجديد

الفصل الرابع : من التأريخ إلى التاريخ مطارحات في صناعة العقل العربي الجديد"

توطئة :

في هذا الفصل سنحاول تبيان تمفصلات جملة من العلاقات الثنائية التي يقدمها العروي حول العديد من العلاقات منها "أزمة المثقف العربي" و"المثقف العربي وتأرجحه بين التفكير السلفي والتفكير الإنتقائي" وكذا "الأصالة والمعاصرة" و"الثورة العلمية" باعتبارها ثنائيات وجدليات ضرورية لفهم مبتغى عبد الله العروي من خلال مشروعه حول الوعي التاريخي، وهذه الأخيرة تم اختيارها دون غيرها من الثنائيات الأخرى لغرض واحد وهو تضييق الفكرة ومحاولتها إصابة الجادة دون إحاطة أو توسعة قد تخرجنا عما أراده عبد الله العري ذاته ورأينا بأنها ثنائيات يحددها عبد الله العروي ويركز عنها.

ومن ثم ننتقل إلى مقاربة فكره مع بعض المفكرين المغربيين طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري وكذا المفكر اللبناني وائل حلاق من خلال كتابه الدولة المستحيلة . فكيف تصور العروي أزمة المثقف العربي وما هي الدوافع التي جعلته يدعو في تاريخانيته إلى ثورة علمية في البلدان العربية؟ وأخيرا ماهي الإنتقادات التي وجهت لمشروعه الفكري؟

المبحث الأول : أزمة المثقف العربي

المطلب الأول : المثقف العربي وظروف نشأته

تدعو التطورات التي تعرفها الساحة العالمية والعربية تحديدا إلى الإهتمام مرة أخرى بدور المثقف ومهامه في ظل واقع التخلف والتأخر التاريخي الذي تعرفه المجتمعات العربية المعاصرة ، وهذا سيتطلب الإهتمام أكثر بالأبحاث والدراسات الإجتماعية ، خصوصًا ما تعلق بتفكيك الحقل الإجتماعي ودراسته ودراسة أبعاده وتفاعلاته . غير أنّ تحديد دلالة المفهوم مازالت محل خلاف نظرًا لطبيعته ، بوصفه مفهومًا ملتبسًا إلى حد ما، بل ويبدو في مرات عديدة مفهومًا ملغومًا يصعب ضبطه وحصره بدقة . ومادام أن العروي قد إهتم بدراسة البنية الثقافية للوعي العربي وخصص لها الكثير من المصنفات ، فكيف تصور مفهوم المثقف وكيف كانت ظروف نشأته ؟

في الحقيقة يستعصي علينا نقل المفهوم بالمعنى الذي ظهر به من الحضارة الغربية إلى الحضارة العربية، فصعوبة تبيئة المفهوم تظل قائمة ، علمًا بأنّ الحضارة العربية بما أنتجته كان لها فضل كبير في بروز المثقفين في الغرب، بحيث عمل هؤلاء على الأخذ من معين المعرفة العربية في القرون الماضية حين عمّ نوع من الوعي بحرية إبداء الرأي ، وكان العلم متاحًا بدرجات ومستويات جد هامة[1] .

يبين محمد عابد الجابري في كتابه المثقفون في الحضارة العربية ، أن لفظ مثقف في اللغة العربية المعاصرة هو إسم مفعول من 'ثقف' بمعنى حذق . جاء في لسان العرب: (ثقف الشيء ثقفا وثقافا وثقوفة : حذقه . ورجل ثقف وثقف وثقف : حاذق فهم) ولم يرد فيه لفظ

[1] – مصطفى العوزي ،**مفهوم المثقف من البناء إلى التطور التاريخي**https://www.mominoun.com.articles
إطلع عليه بتاريخ 2023/02/02 على الساعة 10.00

مثقف . أما لفظ ثقافة فقد ورد كمصدر ،بمعنى : الحذق: ' وثقف الرجل ثقافة : أي صار حاذقا خفيفا "[1].

هذا من الناحية اللغوية ، أما من الناحية الإصطلاحية فهو يعرّف المثقف بقوله:" المثقف شخص يفكر ، بصورة أو بأخرى ، مباشرة أو لا مباشرة ،إنطلاقا من تفكير مثقف سابق : يستوحيه ، يسير على منواله ، يكرره ، يعارضه ، يتجاوزه ...إلخ . ليس هناك مثقف يفكر من الصفر . التفكير تفكير في موضوع ، والموضوع إما أفكار وإما معطيات الواقع الطبيعي أو الإقتصادي أو الإجتماعي"[2].

والمثقف حسب الجابري يجب أن تتوفر فيه جملة من الشروط على رأسها أن يكون شجاعا ، ومستعدا للذهاب بالبحث العقلاني إلى أبعد الحدود ، وأن يقوم بنقد صارم لكل ما هو موجود ، فهو الناقد الإجتماعي ، والناطق بإسم قوى التقدم ، الذي لا مناص له من أن ينعت بأنه شخص يثير العراقيل والفتن[3].

أما علي حرب ، وفي كتابه ' أوهام النخبة أو نقد المثقف ، فإنه يضع للمثقف مهاما معينة منها انه يتكفل بجميع القضايا والمسائل الحياتية المختلفة سواءا أكانت ماضية أم حاضرة أم مستقبلية . ومادام هذا المثقف له من المميزات الفكرية ما ليس لدى العامة من الناس ، فإنه مطالب بأن يرتقي بفكره حتى يتمكن من حل القضايا المطروحة داخل المجتمع . وهو يعرف المثقف بقوله : ' ولكن أيا ما كان نموذج المثقف وحقل إختصاصه أو مجال عمله ، فهو من يهتم بتوجيه الرأي العام ، أو من ينخرط في السجال العمومي دفاعا عن قول الحقيقة ،

[1] – محمد عابد الجابري ، **المثقفون في الحضارة العربية ، محنة إبن حنبل ونكبة إبن رشد** مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط2 ، 2000 ،ص22

[2] – المرجع نفسه ،ص 07

[3] – فضيلة سيساوي ، **محاولة لتحديد مفهوم المثقف** https://jns.journals.ekb.eg
إطلع عليه بتاريخ 2023/02/01 على21.05

أو حرية المدينة أو مصلحة الأمة أو مستقبل البشرية ...والمثقف بصفته يستخدم سلطة الكلام أو الكتابة ، ويعمل في حقل الإنتاج الرمزي إنما يتصرف كصاحب حظوة وإمتياز"[1] .

أما عبد الله العروي فيعرف المثقف بقوله:" تطلق الكلمة عامة على المفكر أو المتأدب أو الباحث الجامعي، وفي بعض الأحيان حتى على المتعلم البسيط. بيد أنّ المفهوم لا يكون أداة للتحليل في العلوم الاجتماعية إلا إذا أطلق على شخصية تظهر في ظروف جد خاصة"[2].

عندما يتكلم العروي عن أزمة المثقفين العرب ، فإنه يؤكد على أن هاته الأزمة ظاهرة عامة وتوجد في أي مجتمع وفي أي مرحلة تاريخية ما ، لكنه يشير إلى أن المثقف العربي له مشكلات محلية خاصة تفرض نفسها على ذهنيته ، وله أيضا مشاركة في ثقافة تشمل عديد المجتمعات" فمثلا المثقف اللبناني يعيش أزمة وطنه لبنان الناتجة عن البنية الطائفية ويعيش أزمة الثقافة العربية إذا كان عروبيا وفوق ذلك يعيش أزمة العالم الإسلامي إذا كان مسلما"3.

وبخصوص نشأة المثقف العربي، يبيّن العروي أن الثقافة الشعبية التي تمثل الثقافة العضوية* لم تصل إلى مرحلة التدوين ماعدا ثقافة الجزيرة العربية التي تم تدوينها في القرن الثاني الهجري وتحوّلها فيما بعد إلى حقيقة في أدبيات العرب. أما" الثقافة الإسلامية الكبرى فلا يمكن أن ننعتها بالعضوية . لنأخذ أنماط المثقفين في المجتمع القديم : الفقيه ، الكاتب الأديب ، المتصوف الحكيم ، فنلاحظ أنهم يحملون ثقافة موروثة لا تتأثر إلا لماما بالمحيط الطبيعي والإجتماعي: فهذا أبو علي القالي يخرج من العراق ليعلم الأدب في الأندلس ، وهذا

---

[1] – علي حرب ، **أوهام النخبة أو نقد المثقف** ، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان ، ط2 ، 1998 ،ص 38

[2] – عبد الله العروي ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** ، مصدر سابق ،ص172

[3] – المصدر نفسه، ص 172–173

(*)– **المفكر العضوي** : هو أحد المفاهيم الأساسية التي وضعها غرامشي نفسه ، والمفكر العضوي هو ذلك المفكر الذي ينشأ على الأرضية الأصلية لوظيفة أساسية في عالم الإنتاج الإقتصادي ، كما يقول غرامشي نفسه ، وهكذا ، فمثلا "الصناعي الرأسمالي يخلق معه تقني الصناعة ، وعالم الإقتصاد السياسي والمنظم للثقافة الجديدة والحقوق الجديدة (أنظر : نديم قاسم نجدي ، أثر الإستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد . حسن حنفي . عبد الله العروي ، دار الفارابي لبنان ، ط1 . 2005 ، ص424

إبن خلدون يخرج من المغرب ليكون قاضيا في المشرق . كل إختلاف يذوب في حضن الثقافة الواحدة. هذه حالة فصم بين الثقافة والمحيط الطبيعي والإجتماعي ، عرفها التاريخ العربي القديم ولم يغير منها شيئا التاريخ الحديث"[1].

وفي نفس السياق يرى العروي أن المثقف العربي يعيش وضعا إجتماعيا عنوانه البؤس العام وعدم الرضا على الأوضاع التي يعيشها ، كما يعاني أيضا من الجهل بالمحيط الطبيعي والتاريخي. يقول العروي:" أما المثقف العربي بسبب تكوينه المجرد ، يميل إلى إعتناق أي مذهب يظهر في السوق . هذا ما عبرت عنه بالإنتقائية التي لا تمثل ظاهرة إنفتاح وتوازن بقدر ما تشير إلى إستقلال المثقف عن مجتمعه وعد تأثيره فيه"[2] .

المطلب الثاني : المثقف العربي بين التفكير السلفي والتفكير الإنتقائي

يحتل المثقف العربي كما أكد على ذلك العروي ، المكانة المرموقة في النسيج الإجتماعي والثقافي والسياسي في المجتمعات العربية المعاصرة وحجم المسؤولية الملقاة عل عاتقه أمام الرهانات الحالية كبير وإستعجالي . إلا أنه – أي المثقف – يعيش وضعا إستثنائيا ينبغي عليه تجاوزه حتى يتمكن من تحقيق النهضة المنشودة للمجتمعات العربية. كان لهذا المثقف حضورا مقبولا في لحظة سابقة وإذا به – ونظرا لتبدلات تاريخية وثقافية – تراجع عن موقعه فوقع في أزمة . ويلاحظ أن العروي قد وضح في كتابه ثقافتنا في ضوء التاريخ بأن الموضوع شائك ومعقد ، بل أكثر من ذلك ، إنه وضع متأزم ويزداد تأزما .و يمكن" القول إن طاهرة الأزمة لا تفارق المثقف في كل مجتمع وفي كل حقبة من الحقب بقدر ما تواكب نهضة تلك الأمة من كبوتها وركودها"[3] .

إذا أردنا الوقوف عند المناهج والقراءات التي سادت منذ منتصف السبعينات حتى الآن ،فسنلاحظ أنها كثيرة مثلما سنصل إلى نتيجة وهي أن هذه المناهج والقراءات تبدو مفروضة

[1] – عبد الله العروي ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** ، مصدر سابق ،ص 174

[2] – المصدر نفسه ، ص176

[3] – المصدر نفسه ،ص171

على واقعنا الثقافي وليست نابعة من داخله . ويمكن ربط هذه المسألة بما يسميه عبد الله العروي بالتكوين 'المجرد' للمثقف ، وهذا التكوين هو الذي يجعله "يميل إلى إعتناق أي مذهب يظهر في السوق . هذا ما عبّرت عنه بالإنتقائية التي لا تمثل ظاهرة إنفتاح وتوازن بقدر ما تشير إلى إستقلال المثقف عن مجتمعه وعدم تأثيره فيه" [1]

بهذا تمكن العروي من تفسير مفارقة الفكر العربي من خلال تحليل وتفكيك أسس المرجعية التي يستند إليها المثقف التقليدي من أجل مواجهة الواقع الجديد . ففي نظره " يفكر المثقفون العرب وفقا لمنطقين : الغالبية العظمى منهم بحسب المنطق التقليدي (السلفي) والباقي بحسب منطق إنتقائي ، إلا أن الإتجاهين يعملان على إلغاء البعد التاريخي . ولكن إذا محا المثقف التاريخ من فكره فهل يمحوه من الحقيقة الواقعة ؟ بكل تأكيد لا"[2] .

على الرغم من هذه الحقائق المرة ، لايزال المثقف العربي ينحاز إلى التفكير السلفي والإنتقائي ، والسبيل الوجيد للتخلص من ذلك هو الخضوع للفكر التاريخي. يقول العروي "تستمر الغالبية العظمى من المثقفين العرب في ميلهم إلى السلفية والإنتقائية وما هو أغرب من ذلك أيضا إعتقاد هؤلاء المثقفين في أنهم يتمتعون بحرية كاملة تسمح لهم بحيازة أفضل منتجات الآخرين الثقافية"[3] .

بعد أن رصد العروي إدعاءات نخبة الإيديولوجيا العربية المعاصرة وبيّن إنزلاقاتها ، أوضح أنها قد جانبت الطريق وفشلت في الوصول إلى المبتغى الذي حدّدناه سلفا وهو الرقي بالثقافة وجعلها تساير متطلبات العصر ومتطلباته .ونظرا لأن المثقف السلفي قد رأى في " النظام العقائدي الذي ورثناه الدواء الشافي لتأخرنا والذي بمقدوره أن يحل كل مشكلاتنا ويكون هذا

---

[1] – يحي بن الوليد ، **أزمة المثقف في الخطاب النقدي المغربي المعاصر**،.https/www.fikrwanakd.aljabriabed.net–28/01/20230 إطلع عليه بتاريخ 2033/01/28 على الساعة 16.04

[2] – عبد الله العروي ، **أزمة المثقفين العرب** ، مصدر سابق ،ص151–152

[3] – المصدر نفسه ،ص52

التقديس للماضي هو عبارة عن روح متعالية عن الواقع وبعيدة عن حاجيات العصر، فتفكير المثقف السلفي يجعلنا نعيش في أفكار سبقتنا وبروح كلاسيكية فشلت في تحقيق نفسها .أما المثقف الإنتقائي فإنه يعيش مأساة أكثر عمقا من غيره إنه يريد مواكبة الحضارة الغربية فيصبح ساقطا في فخ الإستلاب والتبعية الفكرية للغرب المتقدم إنه ضحية إغراءات مادية"[1]. هذا الأمر سيجعل المثقف يكتشف أن الظروف التي يعيشها ليست نفسها مع المثقف الأوروبي ، والسبب في ذلك أن للغرب أسلوب ثقافي مختلف عن بيئتنا المجتمعية . و كلما يفشل المثقف العربي في المشروع الإصلاحي الذي إقترحه يعيش نوعا من " الإعتكاف على الذات ويعود إلى ممارسة أساليبه التي رغم فشلها لكنها المثل الذي يجب أن يقتدى به هو وغيره ممن أرادوا الإصلاح بصوره المختلفة . إن هذا فشل في عملية النهوض الثقافي التي يجب أن تعيش ثورة مشابهة لتلك التي قمنا بها من أجل تحرير أوطاننا من المستعمر"[2]. لهذا كانت الثورة الثقافية طريقا لتجاوز الأزمة والقيام بها هو شرط تحديث المجتمعات العربية وإخراجها من القوة إلى التحقق . إذن لابد من" ثورة ثقافية ، تعم المجتمع بجميع فئاته وتغلب المنهج الحديث في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة من العالم لا في ثوب مستعار من الماضي ، هذه مازالت في جدول الأعمال لأن العالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه ، ولا أمل لنا في أن نؤثر فيه يوما إذا إنعزلنا فرحين مما لدينا من حقائق لا يقهما إلا نحن"[3] .

يؤكد العروي ان تناقضات المجتمع تتلخص في أزمة دور المثقف وبالتالي فهي تعتبر أهم عقبة تعيق التطور والتحديث للمجتمعات العربية . إذن فإن العناية بالقضية الثقافية والتفكير في القيام بالثورة ستظل تلازم المثقف العربي أينما حلّ وإرتحل لما لها من دور إستراتيجي في بناء المجتمع وتمكينه من التفتح والتقدم والإنتساب للعصر. وهي ثورة عقلية في الأساس

[1] – كرطالي نورالدين ، **الحداثة والوعي التاريخي في فكر عبد الله العروي** ، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا ،المجلد 04 ، العدد 02 ، 2021 ،ص799

[2] – المرجع نفسه ،ص 800

[3] – عبد الله العروي ، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص43

يجب أن يضطلع بها هذا المثقف، من أجل نقد الثقافة التقليدية وتأسيس نظرة جديدة تتصالح مع العالم، ومع التاريخ وتقطع مع الفهم الموروث واللاعقلاني وتتوخى منطق الوعي التاريخي من خلال مستويين :"على المستوى المحلي في النطاق الذي يعيش فيه ، وداخل المنظمة التي ينتمي إليها ضد الإقليمية والرومانسية والإقتصادية ، وعلى المستوى العربي العام داخل حركة تتمنى أن تتبلور عن قرب ذات صبغة شاملة ،والتي تقوم بنقد وتقييم كل الحركات والهيئات الإقليمية الي تؤثر أغلبها في مستقبل الأمة العربية"[1] .فالحنين الرومنسي هو الذي تبني بواسطته النخب التقليدية جسورا من العلاقات المزيفة مع الماضي ، وهو الشيئ الذي يبعدها عن رؤية مظاهر التحول التحديثية الحاصلة في المجتمع.

على هذا النحو تتجسّد الحداثة المنشودة بعيدا عن بطولات وأمجاد الماضي التي نستدعيها من داخل ذواتنا كلما " أردنا الدفاع عن هويتنا فننسى بذلك أن الهوية ترحل وتتغير حسب مقتضيات الواقع وتبقى الهوية الإنسانية هي الشيء المشترك"[2] . وبهذا الأساس يتجلى العقم الثقافي الملازم للثقافة العربية الذي يؤدي إلى تحجر الذهنية العربية ويضاعف في النهاية من مستويات التأخر في مختلف جوانب الحياة . والبديل الذي يقترحه العروي للخروج من هذه الهزات والأزمات المتكررة هو التسلح بالوعي التاريخي أو التاريخانية كمنهجية وكبديل ،وهي المنهجية التي كنا قد تطرقنا إليه بالشرح والتحليل في فصل سابق . إذن" اللاتاريخية والإنتقالية ثم النقص الإيديولوجي ثم أخيرا تخلف الذهنية . وهي عناصر ومحددات متداخلة في ما بينها ، ويؤدي بعضها إلى البعض الآخر . لأن تخلف الذهنية راجع بالأساس إلى النقص الإيديولوجي ، الذي كان نتاجه الإنتقاء ، وكلها أمور توحي بلا تاريخية الفكر"[3] .

---

[1] – عبد الله العروي ، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص225– 226

[2] – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

[3] – الحسن المرغدي ، **الحداثة عند عبد الله العروي** ، معيقات التأخر التاريخي العربي وسبل تجاوزها https://www.anfasse.org–27/01/2023–22h45

هكذا يختتم العروي كتابه (أزمة المثقفين العرب) بالقول أن المثقف العربي الثوري "يعيش اليوم حياة بائسة ، فيما وراء نجاحاته المدنية ، لأن مجتمعه يعيش برتابة ما تحت التاريخ . ولن يتغلب على بؤسه إلا إذا عبّر بوضوح عند متطلباته من التجديد الجذري وإلا إذا دافع عنها بعد ذلك يجمع قواه لكي ينتهي أخيرا كشتاء العرب الطويل"[1]. ولا شك أن العمل الثقافي لدى العروي قطاع إستراتيجي وأن التحول العميق لا يمكن أن يكون إلا ثقافيا ، ومن هنا ينبغي الوعي والفهم بأن الإنبعاث الحضاري ما هو إلا تحديث للفكر العربي .

المطلب الثالث : الإنبعاث الحضاري

يبدأ العروي في كتابه 'ثقافتنا في ضوء التاريخ' بتناول إشكالية الإنبعاث الحضاري كمحاولة منه لتحديث المجتمعات العربية والإسلامية من جديد ، حيث يعتبر" أنه لا يتأتى تحديد سبل الإنبعاث أي إدراك المفهوم إدراكا حقيقيا ، إلا بكسب مفهوم تاريخي نقدي للثقافة ، أما إذا كان فهمنا لها لا تاريخيا لا نقديا فإننا نطالب بالإنبعاث ونحن عاجزون بإستمرار عن تحقيقه"[2]. فالإستشهاد بالتاريخ يبين لنا أن فترة إزدهار التاريخ العربي والحضارة العربية كانت في القرن الرابع عشر الهجري ، أين نلمس مشاركة كل الأجناس وكل العواصم في " إزدهار ثقافة غزيرة متنوعة ، أدبية علمية فلسفية ، كلها مكتوبة باللغة العربية . بعد تلك الحقبة لم تشهد أي عاصمة من عواصم الوطن العربي نشاطا فكريا مماثلا ولم يستعيد العرب نفوذهم وتأثيرهم ومركزهم القيادي"[3] .

[1] – عبد الله العروي ، **أزمة المثقفين العرب** ، مصدر سابق ،ص ص173 –174

[2] – معروف حنان ، **إشكالية التأخر التاريخي وإسترتيجية التدارك في الفكر العربي المعاصر**، عبد الله العروي أنموذجا ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة ، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف ، 2018/2017 ، ص133

[3] – عبد الله العروي ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** ، مصدر سابق ،ص197

يؤكد العروي ان العرب أفراد وجماعات يريدون تغيير أحوالهم بإسم مساهمتهم السابقة في الحضارة الإنسانية ، وهي لحظة فارقة تدل على أن العرب أمام إنبعاث وليس تثقيف . ويصف العروي هذه النظرة بأن طابعها خاص وهي ثلاثية دائرية أو حلزونية كانت ولازالت فاعلة اليوم وهي في حقيقتها تمثل التقليد العربي القديم" الحاضر إنحطاط بالنسبة للماضي ، والمستقبل يجب أن يكون عودة إلى نقطة البداية وإستدراكا لما ضاع في الفترة الفاضلة بين الماضي الحافل والحاضر البئيس، وهي نظرة مناقضة للنظرة المتداولة والتي ترى التاريخ تطورا مستقيما من ماض منحط إلى مستقبل راق"[1] .

وما دامت إبداعات الحاضر أقل درجة من إبداعات الماضي، فإن العرب في وضع يلامس ظاهرة البؤس التي تعني فيما تعني الإنحطاط والتخلف عن الركب الحضاري. إنه من الضروري للعرب أن يحدث الإنبعاث من طرفهم وكلما إستعاروا منجزات حضارة أخرى دون أن يساهموا في تقدمها فإنهم في وضعية أخطر من الوضع الذي عايشوه سابقا. من الواضح إذن أن " الإنبعاث لا يعني إحياء إنجازات الماضي بقدر ما يعني إستعادة العرب للمركز الذي إحتلوه فيما سبق بين الأمم . لا يمكن ولا ينبغي أن تماثل إنجازات الحاضر إنجازات الماضي ، الممكن والواجب هو إحتلال مكانة مماثلة لمكانة الثقافة العربية في أوجها . إن الثقافة العربية المطلوبة ستكون بالطبع مشابهة للثقافة القديمة من جوانب شتى ، لكنها ستكون أيضا وبالضرورة مخالفة لها في المضمون من حيث كونها في مستوى الثقافات المعاصرة"[2].

[1] – عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق ،ص198

[2] – المصدر نفسه ،ص198

يبين العروي أن مسالة الانبعاث هي بمثابة مشروع العرب دون إستثناء ، فهذا الطموح مثبّت في اللغة وفي التاريخ وآثاره ، إذ رغم " الإنحطاط والتفكك إستمرت اللغة محافظة على بنيتها الأساسية وهذا ما جعل الوعي السياسي والثقافي يتجلى في مشروع إنبعاث وليس في مشروع تقدم وتحديث . ومشروع الإنبعاث محدد أولا بمستوى الحضارة العربية في الماضي وثانيا بالصراع مع الغرب الإستعماري وإرث أوروبا الصليبية"[1].

المبحث الثاني: آليات الفكر وسؤال السياسة في تجليات الفكر العربي المعاصر

المطلب الأول: حدود العلاقة بين المثقف والسياسي

لاشك أن عدم قيام المثقفين العرب بمهامهم داخل مجتمعاتهم لايعود الى إفرازات الوعي التقليدي فقط ، بل أيضا إلى تلك الأحداث السياسية الطارئة والإستثنائية التي تعرفها المجتمعات العربية ، وهذا بعدما وجدوا أنفسهم في مجابهة أكبر قضية سياسية عربية في الوقت الحالي تمثلت في القضية الفلسطينية التي إتسع نطاقها لتشمل عمق التفكير العربي ومختلف مفاصل الحياة الإجتماعية وإمتداداتها . فأصبحت " الحسابات السياسية هي المتحكمة بالخطاب الثقافي وإستقلاليته ، فوصل الأمر إلى حدّ قيام أحزاب عربية بإستلام الحكم بحجة الدفاع عن القضية الفلسطينية ، ذلك أن الدعوة إلى توحيد القومية العربية ، كان بمثابة مطية لتزخيم أولوية المواجهة الخارجية على المواجهة الداخلية"[2]. وإنطلاقا من قضية العرب الكبرى والمزمنة مشكلة فلسطين ،عرفت الكثير من البلدان العربية تجديد قوة السلفية وإحياء الحملة ضد التغريب والإستلاب الغربي ، ونحن على صواب إذا قلنا أن مشكلة فلسطين ضخّت دماءا جديدة في التيار التقليدي على المستوى الإيديولوجي وعلى المستوى السياسي .فالإصلاحات" السياسية والإقتصادية لم توضع في إطار مناقض للفكر التقليدي ، بل تساكنت معه وفي بعض الأحيان نفّذت وبررت بإسمه ، فحافظت عليه وقوّته

[1] – عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق ،ص 198

[2] – نديم قاسم نجدي ، **أثر الإستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد . حسن حنفي . عبد الله العروي** ، دار الفارابي لبنان ، ط1. 2005 ، ص491

في كلتا الحالتين.ثم بعد حين تقوّت الدول المحافظة على أثر إستمرار ذلك التيار داخل 'الدول القومية' العربية"[1] .

ولما كان الغرب داعما أبديا لإسرائيل وجد العرب أنفسهم في مواجهة الطرفين معا ، وعوض أن يواجه العرب أسباب نكساتهم المتكررة بمعرفة أسباب تخلف أوضاعهم الداخلية ، راحوا يواجهون عدوهم الخارجي ورفضوا سياسته وإستنكروا مواقفه التي تستثمر في تخلفهم بطريقة واسعة شملت جميع المجالات . وعلى هذا الأساس تغيرت المفاهيم والإستراتيجيات ، وأصبح لا يحق للأفراد أو الجماعات توجيه سهام نقدهم للأنظمة العربية الحاكمة وإلا سيتهمون بمحاولة التحسين الثقافي والحضاري وليس بالتدعيم وتحقيق الحصانة السياسية والأمنية. لذا " لم تلق الأحزاب الماركسية إستحسانا بين الشعوب العربية ، رغم مواقفها الواضحة بعدائيتها لقيام مثل الكيان الصهيوني ، وما لم يشفع لها ، طابعها أو مصدرها الغربي الذي أعاق تعريبها وتأصيلها بقضايانا ، كما أن معارضتها الدائمة للأنظمة الرافضة التي رفعت شعار الوحدة القومية والتحرير 'بلاءات' إستلبت عقول الجماهير العربية إلى حد جعل من كل معارض لها معارضا للوحدة والتحرير"[2].

لقد كان لفشل النظام الناصري والبعثي في تحقيق ما خططا له في المجال السياسي بالغ الأثر في تقوية التيارات السّلفية التي عدّت عندها النكسة العربية عام 1967 نكسة تاريخية كانت نتيجة التخلي عن جوهر فكرنا التراثي ، وهذا ما تولّد عنه تشويش كبير في الساحة الفكرية العربية تقاسم بموجبه الميدان دعاة نصف الحداثة ودعاة السّلف الصالح بإيعاز مقصود ضد كل تمرد جذري للوضعية الستاتيكية النافذة في العالم العربي. فصار" الهاجس الرئيس ، في كلا التيارين ، ينصب على إعادة الديموقراطية السياسية إلى مصدرها الغربي ، وإرجاع الإنفتاح والتعددية السياسية وحرية التعبير عن الرأي إلى الأصل الأوروبي ، حيث

[1] – عبد الله العروي ، **العرب و الفكر التاريخي** ، مصدر سابق ،ص221

[2] – نديم قاسم نجدي ، **أثر الإستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد حسن حنفي وعبد الله العروي** ، مرجع سابق ،ص492

إن رفض هذه المبادئ كان قد تخفى تحت حجج واهية ، كالقول : إن المواجهة تتطلب إتحادا وتكاتفا يعكّره التنوع في المواقف ، فالمواجهة لا تحتمل أكثر من رأي واحد وموقف أوحد"[1] .

واضح هنا أن مهام النخبة العربية المثقفة نبيلة ودورها كبير ، فهي مطالبة بتنوير الجماهير بخطورة الولاء الأعمى للزعماء على إختلاف مواقعهم وتأثيراتهم ، وبوجوب عدم فصل الجانب الثقافي عن الجانب السياسي وعدم إسناد مهمة التغيير الإيديولوجي إلى جماعة نخبوية عاجزة عن صبر أغوار التحديات السياسية العامة . فالقاعدة العامة تنص على ذلك التداخل بين الجانب الثقافي والجانب السياسي ، ومن غير المعقول المطالبة بتغيير ثقافي لا يأخذ بعين الإعتبار النواحي السياسية والإقتصادية والإجتماعية التي تتضمنها الإيديولوجيا الشعبية . يقول محمد عابد الجابري:" ولكن هذا الفكر الثوري لا يمكن أن ينتشر بواسطة نخبة معزولة مشغولة 'بالعالمية' ، لا يمكن أن ينتشر بواسطة النقد الإيديولوجي' المعزول في سماء المجرّدات . لا قيمة للفكر الثوري إذا لم يدمج في عمل الجماهير ، إذا لم يستق موضوعاته من المشاكل اليومية الملموسة التي تعيشها الجماهير"[2].

يعتبر العروي أن ما يميز البلاد العربية هو طغيان الجانب السياسي على الجانب الثقافي ، وأن السياسيين يقومون بعرقلة المثقفين ، وهذ ما يظهر في قوله:" إن تفهم الغرب اللاديني والشرق الإشتراكي لأهداف الصهيونية مع أنها متناقضة تماما لأهداف النظامين معا، يضعف من الأساس دعوة المثقف الثوري العربي إلى التقيد بمنطق العقل والتاريخ"[3] .

من هنا حان الوقت لأن يقوم المثقف بدوره المنوط به وأن يحتكم إلى منطق العقل التاريخي على مستويين :" على المستوى المحلي في النطاق الذي يعيش فيه وداخل المنظمة التي

---

[1] – نديم قاسم نجدي ، **أثر الإستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد . حسن حنفي . عبد الله العروي** ، مرجع سابق ،ص 492

[2] – بسام الكردي ، **محاورة فكر عبد الله العروي** ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ، ط1، 2000 ، ص118

[3] – عبد الله العروي ، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص223

ينتمي إليها ضد الإقليمية والرومانسية و الإقتصادية . وعلى المستوى العربي العام ، داخل حركة تتمنى أن تتبلور عن قريب ، ذات صبغة شاملة... حركة تحافظ على أهداف المستقبل كما تتجلى من التحليل العلمي الموضوعي للأوضاع العربية وتذكر بمصالح العرب الجماعية ، في الوقت الذي لا نسمع فيها إلا عن مصالح مرحلية ، إقليمية ، فئوية"[1].

يؤمن العروي بدور النخبة المثقفة في تنوير الجماهير ، لأن لديها ما يؤهلها للقيام بدور تنويري فعال في شتى المجالات بما فيها الجانب الإقتصادي وتنظيم علاقات الإنتاج" كلها أمور مترابطة لا يمكن الفصل بينها . لا يمكن تحقيق السيطرة الثقافية إلا عبر جهاز سياسي إداري متحرر ، أي عبر دولة متحررة ، وإذن فالنضال الثقافي يجب أن لا ينفصل عن النضال السياسي والنضال الإجتماعي"[2] .

المطلب الثاني: الأصالة والإغتراب

يبيّن العروي أن النقاش الذي إنطلق عند العرب حول مسألة الأصالة لم يصل الى إجماع في الرأي بسبب تضمين العرب للكلمة معنى خاص يجمع فيها بين مفهومي الخصوصية والإبداع .لذلك إذا "ربطنا الأصالة بإنجازات الماضي فقط ، تاه كلامنا عن القصد لأنه يثير إلى تاريخ بائد ، وإذا ربطناها بالإنجازات الحالية كان كلامنا فارغا لأن ثقافتها الحالية مقتبسة في جل مظاهرها ، بإتفاق الجميع . يبقى حل معقول وهو أن نربط الأصالة بطموح العرب وما يرغبون في تحقيقه مستقبلا . فتكون الأصالة عبارة أخرى عن المشروع الثقافي الذي تكلمنا عنه آنفا"[3].

ولتوضيح طبيعة مفهوم الأصالة ومفهوم الإغتراب ، يشير العروي إلى أن بعض المفكرين يخلطون بين المفهومين ، فيعطون لكلمة أصالة معنى لا يتوافق مع مفهوم الإنبعاث ، إلى الدرجة التي يصبح فيها المفهومان متباعدان تباعدا واسعا قد يصل إلى أحيانا إلى حد

[1] – عبد الله العروي ، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق ،ص ص 225– 226

[2] – عبد الله العروي ، **مفهوم الدولة** ، مصدر سابق ، ص 98

[3] – المصدر نفسه ، ص199

التناقض . ويتسبب "هذا التناقض المفتعل في ظهور برنامجين يركز أحدهما على الأصالة والآخر على الإنبعاث عن طريق الإغتراب"[1].

إن هذا اللبس في ضبط معنى المفهومين يؤدي حتما إلى ظهور أنصار لكل مفهوم ، فدعاة الأصالة في معناها المتطرف يلجؤون إلى رفض الأفكار الآتية من الخارج مهما كان نوعها ومهما كانت النتائج التي تؤدي إليها سواء أكانت صالحة أم فاسدة ،وحجتهم في ذلك أنها معارضة لقيمنا ولا تتلاءم مع ما نطمح إليه نحن العرب . وعندما يتم رفض الإقتباس من الخارج سيتقوى تدريجيا أصحاب الفكر التقليدي في النسيج الإجتماعي العربي . أما دعاة الإغتراب فلا يرون مانعا من الإقتباس من الخارج وتقليد الغرب في كل إنتاجاته المادية وغير المادية . والملاحظ على هذه الدعوة أنها " لم تنشأ من لاشيء ولا يمكن إعتبارها محركة من الخارج في كل مراحلها وظواهرها . لا سبيل إلى إنكار أن لها جذور في المجتمع العربي نفسه ، سواء كانت ذات إتجاه ليبيرالي أو إتجاه ماركسي ..يحاولون تجاوز تراث النخبة ، المهذب المكتوب ، ، باللجوء إلى التراث الشعبي الأكثر إرتباطا بالمناخ والطبيعة والإقتصاد ، والأقرب إلى التراث الإنساني المشترك"[2] . إن أنصار الإغتراب يقفون موقفا معارضا من التراث ويتباعدون عن دعاة الأصالة في المواقف والآراء ، وفي كيفية إحداث النهضة وتجسيدها في واقع المجتمعات العربية ، وبهاته الكيفية فقط يمكن للعرب ان يحلموا بالتحديث واللحاق بالركب الحضاري العالمي. لهذا نجدهم يطالبون" بضرورة إختزال الوقت ، أو بعبارة أوضح إلزامية ربح الوقت لتجاوز مسيرة التخلف في الثقافة والمجتمع . فكيف يتأتى الإستدراك" إذا لم ننطلق من مستوى ثقافي وعلمي أعلى من مستوى الثقافة الموروثة التي هي بالتعريف مفوّتة ؟ وإذا لم نفعل ذلك ، فنحكم على أنفسنا بإعادة اكتشافات الغير. كما وقع لمجتمعات أخرى في هذا القرن بالذات"[3].

---

[1] – عبد الله العروي ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق ،ص199

[2] – المصدر نفسه ،ص201

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

لا يكترث العروي كثيرا لسوء الفهم الذي لحق بالمفهومين ، وزيادة منه في توضيح المفهومين ، نلاحظه يؤكد على أن برنامج الإغتراب يتصف بالتميز والتكامل وهو نتيجة التشكيلة الإجتماعية مثل من ينافسه برنامج الأصالة سواء بسواء . ومن الطبيعي أن تمتلئ الساحة الفكرية العربية ببرنامجان يتفقان في الهدف والمتمثل في القضاء على التخلف ، ويفترقان في الغاية أي كيفية محو هذا التخلف ، هل تكون بالمحافظة غلى الموروث أم بالنبوغ في إطار التراث الإنساني ؟ . غير أن كلاهما بقي إلى اليوم مجرد دعوى فقط لم تتجسد على أرض الواقع . يقول العروي:"والنخبة العربية تتأرجح منذ عقود بين البرنامجين لأسباب متعددة لا مجال لتفصيلها هنا ، مع ما لذلك التأرجح من عواقب سلبية على الوضع التعليمي والثقافي في الوطن العربي"[1].

وقد خلص العروي إلى أن العلاقة بين البرنامجين هي علاقة عكسية فكلاهما في موقع هجوم على البرنامج المضاد ، وأن القوة التي يستمدها كل برنامج تكون على حسب حدة الإنتقادات التي يوجهها كل طرف للآخر ،. ينحصر النقاش حاليا ضمن المسالة الثقافية في الوطن العربي في مجموعة من المصطلحات : تراث ، تقليد ، أصالة " لا تعبر عن مفاهيم دقيقة . ولهذا السبب بالذات يزداد النقاش حدة يوما عن يوم دون أن نرى إمكانية التوصل إلى حد أدنى من التفاهم"[2] .

أمام هاذا التعارض بين البرنامجين المذكورين ، يطرح العروي سؤالا جوهريا هو : ما الهدف من الإنبعاث ، هل هو الوفاء للماضي ، أم هو التموقع الملائم بهدف المساهمة في الركب الحضاري ؟ ليجيب أن من يظن أن المعضلة ستحلّ "على مستوى الفكر وحده إنما يجري وراء شبح خادع ...وفي موضوع الإبداع بالذات نقول أنه لا يتحقق في أعمال فنية أدبية علمية إلا بعد تحقيق الشروط الضرورية ، والشروط لا تتأتى – بواسطة سياسة تعليمية معينة– إلا إذ حصل إجماع حول مفهومي الأصالة والإنبعاث ، والإجماع بدوره لا يكون إلا

[1] – عبد الله العروي ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** ، مصدر سابق ،ص202

[2] – المصدر نفسه ،ص203

بالخضوع للمعطيات الموضوعية ، بعد أن يصبح وعينا الجماعي خاضعا للتطور المستقل عن رغباتنا الذاتية "[1] . وهذا لا يمكن تحقيقه حسب العروي إلا بتبنّي النقد المفهومي كمنهجية لترقية الوعي الجماعي للأفراد.

المطلب الأول :الثورة العلمية

قام العروي بدراسة واقع العلم ومستوى التكنولوجيا في البلدان العربية ، فوجد أن التأخر التاريخي و العلمي في البلدان العربية كبير جدا مثله مثل المجالات المعرفية الأخرى ، والسبب في ذلك المشرفين على العلم وأجهزته في الوطن العربي" لننظر في حالة العالم العربي اليوم لم يعد المشكل المالي حاسما . القضية كلها متعلقة بالإرادة السياسية ....إن التأخر الثقافي ينجب مسؤولين غير واعين بضرورة توطين العلم التجريبي ، بل وقد يتبرمون من نتائجه الإجتماعية ، فيفضلون الإعتماد على الغير بإستمرار ، ويقنعون بالإستفادة من منتجاته دون أدنى مشاركة في إبداعاته "[2] . بل أكثر من ذلك ، فكلمة العلم في إستعمالنا اليومي لايزال يكتنفها الغموض و نقحم فيها معاني الحفظ والمعرفة ، والعالم في مجتمعاتنا العربية هو ذلك الفقيه والمتخصص في شؤون الدين .

ولا شك أن العرب ما زالوا متمسكين بتلك المعارف و الخبرات التي ورثوها من أسلافهم إعتقادا منهم بأن هذا الموروث العلمي يكون كافيا لتحقيق نهضتهم فكيف لإنجازات القدماء العلمية أن تضمن قدرة عرب اليوم على إستيعاب قواعد العلم الحديث .

إن العلم القديم يخص الأفراد ، بينما العلم الحديث علم جماعات و مؤسسات ، ما يعني أن حقيقة العلم اليوم تجاوزت الفهم التقليدي المبني أساسا على المعاناة الفكرية الفردية للباحث إلى المجهود الجماعي المؤسس و المنتظم للعلماء و المخترعين وذلك في إطار معاهد و مراكز متخصصة ، وفي هذا الصدد يقول العروي : " هناك مقاييس متفق عليها لمعرفة مدى تغلغل العلم التجريبي في

[1] – عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** ،مصدر سابق ،ص ص204–205

[2] – – المصدر نفسه ،ص 129

بلد معين : منها عدد المتخرجين سنويا من المعاهد العلمية ، منها براءات الإختراع المسجلة ، منها عدد المساهمات الإبداعية في الدوريات المتخصصة ...كل هذه المقاييس تشير إلى أن العلم ما زال غريبا في البلاد العربية "[1].

تساءل العروي عن سبب عدم قيام ثورة علمية في البلدان العربية ، هذه البلدان لم يتأسس فيها بعد العلم الحديث إذ يقول " لماذا بعد قرن ونصف من تعرف العرب على العلم الحديث ، لا تزال الجامعات التي تدرسه في شبه عزلة عن محيطها الإجتماعي غير قادرة على الإستغناء عن الإعانة الأجنبية وعلى المساهمة الفعلية في حل مشكلات المجتمع العربي"[2].

لهذا يعد إرتباط الأقطاب الثلاثة (الجامعة، المجتمع ، الدولة) أمرا ضروريا لكل البلدان العربية حتى تتهيأ الظروف لخلق مناخ علمي ملائم يتميز بالقدرة على الإبداع و الإختراع و الإبتكار ، وأن كل تباعد بين هذه الأقطاب تكون له نتائج سلبية على المجال العلمي . كما يعتبر فهم البنية الإجتماعية للعلم أحد أهم الأسس التي تستند إليها المعرفة التاريخية .

وفيما يخص مجتمعنا العربي " ماضيا وحاضرا نلاحظ إستمرار فجوة متعددة الأشكال والمستويات بين المدينة والريف ، بين العلم و العمل ، أي بين المعرفة المجردة و النشاط اليدوي ، بين الإستهلاك والإنتاج ، هذه فجوة موروثة وعميقة ، تخترق المجتمع من الأعلى إلى الأسفل فتخلق ذهنية عمومية غير ملائمة لتأسيس ونشر العلم "[3].فتحول العلم في هاذه المجتمعات إلى علم خدمات لا غير ، و تزايدت فيها أعداد الصيادلة و الأطباء والمهندسين ، مع فقدان للذهنية العلمية وخبراء في تخصصات علمية معينة ودقيقة .

إضافة إلى أن نجاعة التقدم العلمي لا تنحصر في إمكانية تحويله إلى خبرة تلقن وجعله للإستهلاك فقط ، بل في تحويله إلى مصدر فعالية في حياة الأفراد وخلق الذهنية العلمية الإنتاجية المناسبة

[1] – عبد الله العروي ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** ، مصدر سابق ،ص118

[2] – المصدر نفسه ،ص118

3 – المصدر نفسه ،ص 135

التي تسمو بالمجتمع وتغرس فيه ثقافة أخرى ، وتزوده بذهنية مغايرة لا تجعل من العلوم مجرد عمليات تعلمية أولا وتطبيقية ثانيا وتقتصر على خدمات وظيفية فقط .

ومن مظاهر التخلف العلمي أيضا حسب العروي ، غياب الوعي بالعلم عند المجتمعات العربية في منجزه السابق والحالي ، وجعله مرتبطا أشد الإرتباط بقاعدة الإستهلاك فقط ، وعدم إعتباره سلوكا ذهنيا نابعا من إرادة سياسية وثقافية ، فالتقدم العلمي لا يبحث فقط في مسائل الأفراد الإجتماعية والسياسية الراهنة ، بل يعطي الإنسان القدرة على إستيعاب تاريخه وأسسه التراثية وإنجازاته الماضية وفهمها وفق العلم المكتسب والجديد وإذا " توقف مجتمع ما عن التقدم العلمي فانه لا يلبث أن يفقد السيطرة على إنجازاته الماضية لأنه يفقد بسرعة القدرة على فهمها وإستيعابها . نفهم هكذا كيف يمكن أن تنحط أمة من قمة العلم إلى حضيض الجهل . يكفي أن ينقطع لسبب عارض ، حبل التواصل بين أجيال العلماء "[1] .

هذا الإنحطاط العلمي له صفة الإطلاقية وليس من السهل بمكان إستدراكه ، لأنه سيتبع بجمود وتوقف عن الإبداع و النمو الفكري ، وفقدان للفعالية داخل المجتمع، عكس ما نجده في المجالات الأخرى السياسية وغيرها والتي يمكن إستدراك بعض جوانبها . وإذا كانت آخر خطوة للعلم هي إستنتاج القانون الذي نفهم به علل تغير الظواهر الطبيعية ، فإن إهمال هذا القانون يجعل العلم يتحول بالضرورة إلى سحر . لذا فيمكن " لمجتمع ما أن يستدرك فترة إنحطاط مؤقت في مجال السياسة أو الإدارة أو الأدب والفن ... لكن إذا نسي المنهج العلمي وإنقلب فيه العلم إلى صناعة وسحر، إنحط بصورة تامة ونهائية ."[2]

لاشك أن سبب هذا الخلل هو تخلف الذهنية العربية التي تقف عائقا أمام نشر العلم الذي يسمح بالنهوض بالمجتمعات العربية وخاصة إهمالهم لعلم الفيزياء ، لأنه أساس كل إبداع و إبتكار

[1] – عبد الله العروي ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق ،ص121

[2] – المصدر نفسه ،ص 122

تكنولوجي " فالنشاط الفيزيائي الذي يكاد يغطي ما يسميه غيري بالتكنولوجيا ، يتركز اليوم في تلك المعاهد ، فمجاله عوضا من أن يتقلص يتسع في الغرب"[1].

وحتى لا نكون مستهلكين لإبداعات الغير، ونحافظ على الكفاءات المحلية المتخصصة ونتجنب هجرتها إلى الخارج وإستفادة الغرب منها وجلب بالمقابل خبراء أجانب ، فإننا اليوم مطالبون بنشر العلم الفيزيائي في مجتمعاتنا لأنها اليوم شرط لأي تقدم تقدم إقتصادي وثقافي وذلك لكونها لازالت تعتبر بمثابة جسر بين العلم النظري والنشاط المهني. وهي أيضا العلم النموذجي الذي يجب أن ترتكز عليه البرامج التعليمية في المجتمع العربي من أجل بعث الذهنية العلمية فالعلم الحديث " أسس في نطاق الفيزياء ، وأن الفيزياء منذئذ هي التي تحمل مشعل تقدم كل المعارف الأخرى . لذا يحتل منطقها موقفا إستراتيجيا في كل محاولة لتعريف العلم الحديث "[2].

يرفض العروي الإعتقاد السائد لدى البعض ، والقائل بأن الديمقراطية هي سبب التقدم التكنولوجي للغرب فالعلم في : " رأينا لا يستلزم الديمقراطية بقدر ما يستلزم حرية النقاش ، أي التعددية والتسامح ، وهاتان خصلتان قد توجدا ضمن أنظمة تقليدية غير ديمقراطية كما يشهد على ذلك تاريخ ألمانيا القيصرية و اليابان الإمبراطوري "[3]. وعلى أساس هذه القاعدة فإن الدولة ومهما كان صنفها وتنظيمها فإنها تعمل على حماية العلم و العلماء لأن مصلحتها مرتبطة بديهيا بتقدمه وإزدهاره .

وإذا كانت الدولة تصغي كذلك إلى رجال السياسة ورجال الدين أيضا ، فلا يدلنا التاريخ على أن دولة ما وصل بها الحد إلى القضاء المنظم على العلم و العلماء ، ويكفي أن تعمل الدولة على وضع خطوط ورسم مجال يكون فيه العالم حرا فيما يخص الحقائق المطلقة التي لا تمسه مباشرة

[1] – عبد الله العروي ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق ،ص 136

[2] – المصدر نفسه ،ص 134

[3] – المصدر نفسه ،ص 127

ليزدهر العلم التجريبي. ذلك أن إزدهار العلم مرتبط أشد الإرتباط بالجو العام التي توفره الدولة فتعمل على تشجيعه داخل المجتمع لأن " مستقبله مرتبط بمستقبلها وقوته بقوتها[1].وفي مقابل هذا ، على الدولة أيضا أن تنتهج سياسة تخلق جوا مدينيا ملائما لنمو العلم ، فهي التي تمول البحث وتخطط له ، غير أن العروي ينفي نشوء علم إكتشافي و بالضرورة عن وجود الدولة و المجتمع إذ يقول : " لا أدعي أن وجود محيط مديني ملائم يخلق بالضرورة علما إكتشافيا ، لكني لا أتصور علما بدونه ، فهو شرط لزوم و ليس شرط كفاية"[2].

وما دامت عملية توطين العلم الحديث في المجتمعات العربية تعترضها صعوبات إنسانية ذاتية عامة هي واحدة ومتشابهة بين الشعوب ، فلا بد من تبني ثورة حقيقة تعمل على إزالة الإرث التاريخي الحاجز وعن طريقها يتم الإنتقال من " ذهنية إستهلاكية إلى ذهنية إستنتاجية ، وبالتالي من الإتكال إلى النشاط ، من الأسطورة إلى العلم ، من العبودية الى الحرية"[3].

إذن ، فإنه لتجسيد مبادئ علم إبداعي يجب أن يتشكل وعي تاريخي بإشكالية العلم، إذ أنه من المستبعد أن توجد علوم وإكتشافات وإختراعات بعيدا عن التاريخ ، فقد " تختلف الأوضاع الدينية واللغوية والإجتماعية والإقتصادية في أوروبا الغربية وروسيا واليابان وتركيا وغيرها من البلدان التي تشارك في المسيرة العلمية . لكن ما يجمعها هو أنها إتخذت في حقبة من حقب تاريخها قرارا لا رجعة فيه بالنسبة للعلم و جعلت منه القيمة المجتمعية الأولى"[4].

---

[1] – عبد الله العروي ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، مصدر سابق ،ص128

[2] – المصدر نفسه ،ص 140

[3] – المصدر نفسه ،ص 149

[4] – المصدر نفسه ،الصفحة نفسها

المبحث الثالث: قراءة نقدية في فكر العروي

المطلب الأول : موقف طه عبد الرحمان من فكر عبد الله العروي :

يعتبر الجدل بين المفكرين المغربيين عبد الله العروي وطه عبد الرحمان* تأكيدا للإختلاف الواقع بين أطروحتين فلسفيتين عرفهما تاريخ الفلسفة العربية،وهو ما يدل على تنوع الفلسفة العربية وتشابك مستوياتها الفلسفية والدينية وغيرهما .

لقد قدم طه عبد الرحمان بدوره مشروعا لفلسفة إسلامية تلامس وتساوي في قوتها ما أنتجه فلاسفة الغرب، لهذا كان من الطبيعي أن تكون نظرته لعالمية الإسلام في مواجهة الحداثة الغربية بمفاهيمها وبأسسها والتي تم الترويج لها في العالم الإسلامي العربي بصفة خاصة . وبإقتراحه لوجهة نظر نقدية لمفاهيم الحداثة الغربية لما إحتوته من أوهام كثيرة وإنحرافات خطيرة وجهوده للتخلص منها ، فإنه كان من المنتظر أن يصطدم مشروعه مع الأسس التي تبني الحداثة الغربية ومع المدافعين عنها ومن بينهم عبد الله العروي الذي كان مشروعه في كليته دعوة لتبني تلك الحداثة الفكرية الغربية .

إن القراءة الدقيقة لمشروعي الفيلسوفين " ينكشف الصدام الحاد بين من أراد تبني ما أتاحته الحداثة الغربية ووجد في الماركسية خشبة إنقاذ ، وإعتبر طي صفحة تراث الإسلام بداية الثورة على العقل المطلق أي المؤيد بالوحي ، والإحتكام إلى العقل المجرد كما فعل الغرب ،

* **طه عبد الرحمان** مفكر مغربي معاصر ولد بمدينة الجديدة بالمغرب عام 1944 ، مؤلفاته : اللغة والفلسفة ، رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود 1979 ، رسالة في منطق الحجاج الإستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه 1985 ، ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987 ، العمل الديني وتجديد العقل 1989 ، تجديد المنهج في تقويم التراث 1994 ، سؤال الأخلاق : مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية 2000 ، روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية 2006 ، بؤس الدهرانية : في النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين 2014 ، سؤال المنهج : في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد 2015 ، وسؤال العنف بين الإئتمانية والحوارية 2017 ومؤلفات أخرى . أنظر: بالفوضيل يمينة ، الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية طه عبد الرحمان أنموذجا ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في الفلسفة ،جامعة مصطفى إسطمبولي معسكر ، قسم الفلسفة 2019/2018 ، ص40

وبين من وجهته تأسيس حداثة إسلامية تتوافق مع مجالها التداولي الإسلامي العربي فتتحرّر من التبعية وتستقل بتوجهاتها عن الحداثة الغربية ، وتصبح هي البديل "[1] .

فإذا كان عبد الله العروي ينشد في موضوعه للحداثة إنجاز ثورة ثقافية عامة ،وإحداث قطيعة منهجية شاملة مع كل المظاهر الفكرية والتاريخية والتي مثلت عائقا في سبيل تحقيق الحداثة وتجسيد أهداف التغيير التي تنشدها المجتمعات العربية المعاصرة . هذا الهدف لا يمكنه تحقيقه إلا من " خلال دينامية تاريخانية تنقطع عن الماضي متهجا وتدعو إلى الإنطلاق من زمن الأنوار، فإن طه عبد الرحمان إنطلق في مشروعه من الإرتباط بذلك الماضي ، وليس في ذلك الماضي سوى الدين ، وكان همّه النشر لا الطي"[2]. إذن فالمنطلقات بينهما ليست هي نفسها ، حيث أن طه عبد الرحمان ينطلق من الدين ويسعى إلى تجديده ، أما عبد الله العروي فيتطلق من التاريخ الذي يعده الصانع لكل الأحداث البشرية .

يعتبر العروي مفكرا عقلانيا إختار التاريخ والتاريخانية والحداثة في سيرورتها المادية معتمدا على عصر الأنوار الأوروبي وهو لا يتصور مهما كانت الأحوال والظروف أن يتطور العرب والمسلمون بدون محاولة الغوص في حياة الأنوار وتبني الحداثة الغربية ، غير أنه يشترط القطيعة مع التراث الإسلامي العربي ومحو فكرة العقل المطلق من تفكير العرب .

أما طه عبد الرحمان فيرفض هذا الرأي ويرى أن الإعتماد على تلك الحداثة صورة من صور الفشل البشري وهو في ذات الوقت"خيانة لما أؤتمن عليه الإنسان وغفلة عن الدين الخاتم "[3].

حاول طه عبد الرحمن أيضا توجيه سهام النقد للماركسيين العرب وخاصة في كتابه "بؤس الدهرانية" قاصدا بالدهريين فئة الماديين"[1]، وهم الذين يستبعدون الدين عن واقعهم المادي ولا

---

[1] – عباس أحمد أرحيلة ، **بين الإئتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي** ، المؤسسة العربية للفكروالإبداع ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2016 ،ص 11

[2] – عباس أرحيلة ،**فيلسوف في المواجهة،قراءة في فكر طه عبد الرحمان**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2012 ،ص116

[3] – عباس أحمد أرحيلة ، **بين الإئتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي** مرجع سابق ،ص13

يعترفون بالجانب الروحي للحياة، وقد كان لطه عبد الرحمان مواقفه في هذه المسألة حيث خصص لها أكثر من مؤلف "بؤس الدَّهرانية " و"شرود ما بعد الدهرانية " وهو يعتبرها 'أي الدهرانية' من أهم المفاهيم التي أنتجتها الحداثة الغربية، و يعني بها تلك الحداثة التي جاءت لتضع الدين في نصاب معين ولا تسمح له بأن يتدخل في حياة الإنسان سواء الحياة الإجتماعية أو الثقافية (العلم و الفن) أو القانون، والأهم الحياة الإقتصادية والسياسية.

وبهدف دحض الدّهرانية وكشف زيف مزاعمها وضع طه عبد الرحمان كتابه بؤس "الدّهرانية ، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين" وإنتقد فيه الدّهرانيين الجدد من العرب والذين في رأيه"حصروا تطلعات الإنسان في نطاق العالم المادي المحسوس ولم يفتحوا له عالما أرحب يعرج منه إلى القيم الإنسانية الروحية والخلقية فعبدوا الأهواء والفكرانيات (الإيديولوجيات) من دون الله تعالى"[2] .

هذه التحديثات كان لها أساس أول وهو الفصل بين العمل السياسي و الديني، فحسبهم أن كل منهما ينتمي لمجال فأحدهما ذو مجال دنيوي وأما الآخر فهو إنتماء أخروي فوقي لا يمس الحياة اليومية .

إن من أهم الآليات التي لجأت إليها الحداثة في إقامة مشروعها الدنيوي (آلية تفريق المجموع) أو قل (آلية فصل المتصل) ؛ ولما كان الدين يتصل بمختلف مجالات الحياة، وكان إتصاله بها يتخذ أشكالا وأقدارا متفاوتة، فقد أنبرت الحداثة لهذه الأشكال المختلفة من الإتصال ليعطل قانون الدين في هذه المجالات الحيوية حتى تستقل تلك المجالات بنفسها تدبيرا وتقديرا"[3] .

---

[1] – طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية–النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014 ،ص12

4– عباس أحمد أرحيلة ، **بين الإئتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي**، مرجع سابق، ص28

[5]– طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين** ، مرجع سابق،ص 11

ويعود بنا طه عبد الرحمن إلى دين الفطرة " ليس الطريق السليم سوى طريق الفطرة الإنسانية الأصيلة والبريئة، والذي يقود إلى دين الفطرة. وهو طريق سيثير حتماً غضب الفلاسفة ، لأنه يؤدي إلى الإيمان الديني، ويتسبب في نقمة رجال الدين، لأنه يذهب إلى العقيدة الدينية مباشرة، في بساطتها ووضوحها، بعيداً عن وساطتهم الطقوسية وتعقيداتهم الكلامية"[1] .

يؤكد طه عبد الرحمان بطلان الدعوة التي تعترض على عودة الإسلام، وبيّن ضعف الزاد المعرفي الإسلامي لأصحابها وإدعائهم الوصاية على المسلمين ونيتهم المبيّتة في ذلك هو إخراج إخوانهم من الدين ، لهذا " لايصح للمسلم أن يقلد النمط الحداثي للغرب ؛لأن هذا النمط بني أساسا على نبذ الأخلاق نبذا كاملا " [2] . ونجده يخاطب من أسماه الداعية إلى تقليد عقلانية الغرب أن أكبر خطأ يرتكبه أنه يغفل على إنتماءه لأمة دين خاتم الأنبياء وإذا كان هذا تعمدا فقد جاوز بؤس فكره إلى حد سلب عقله ، ورغم هذا يبقى المقلد لغيره " باثّا البؤس في نفوس قرائه ، فضلا عن البؤس الذي في نفسه" [3].

وإذا كانت غاية العروي من وضع سلسلة المفاهيم تقديم الشرح الوافي لرؤيته التحديثية فإن أول شرط عنده في بناء هذه المفاهيم ،أن لا تكون لها صلة بالتراث حتى لا ينطلق فيها البحث من صلب تراثه وإلا عاش في زمان غير زمانه ، هنا فقط نكون قد إحترمنا التطور التاريخي في بناء المفاهيم . أما طه عبد الرحمان فيرى أن المفاهيم التي وضعها العروي لا يمكن تأصيلها داخل المجتمع الإسلامي في ظل سلوك التبعية والتقليد ، لذلك كانت عملية التأصيل للمفاهيم عنده من عمق التراث الاسلامي ولغته وعقيدته ومعرفته فإختار " منهجية تستمد أوصافها الجوهرية من المبادئ التي قامت عليه الممارسة التراثية الاسلامية " [4] .

ومثل هذه المواقف التي يتبناها العروي لا تؤسس لفكر مستقل في إطار الكوني ، لأن الفكر

---

[1]– عبد النبي الحري، **عقيدة قس جبل سافوا بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمن**، مؤمنون بلا حدود، أفريل 2014 على الرابط https://www.mominoun.com/articles/

[2] – عباس أحمد أرحيلة ، **بين الإئتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي**، مرجع سابق ،ص78

[3] – المرجع نفسه ،ص96

[4] – المرجع نفسه ،ص169

الحقيقي هو الذي يمتلك القدرة على الإنسجام مع واقعه وإستيعاب مكوناته ، فالفكر تعبير عن هوية حتى وإن إعتنق الكوني . يقول عبد الرحمان بوقاف:"هذا يؤدي بالفلسفة العربية إلى أن تنشأ مقطوعة الصلة بالهوية والإنحياز للآخر دون معرفة بدلالات القديم وتقليد الجديد الغربي ، المتمثل في فلسفاته التي تزرعها فلا هي أنبتت فلسفة في أرض جديدة ولا هي إحتفظت بحياتها في أرضها القديمة"[1].

أما عن موقف طه عبد الرحمان من الطريقة التي أسس بها العروي مفاهيمه فتضمنها كتابه روح الحداثة الذي إحتوى على تلميحاته لدحض هذه المفاهيم ،حيث إعتبر أن كل ما كتبه العروي كان تقليدا للفكر الغربي في العالم المعاصر ، بل أكثر من ذلك فهو يرى أنه " لا يستطيع أن يبدع فكرا ، ولا أن يستقل برأي في وضع تلك المفاهيم "[2] .

وفي خاتمة كتابه " القول الفلسفي" وجه طه عبد الرحمان سهام نقده لمن يسميه بالمقلّد الذي يجمع كلامه بين التهويل والتضليل لكونه يدعونا إلى التخلص من وضعنا بالأخذ بأسباب تقدم غيرنا وضرورة أن نعيش ماعايشوه من مراحل وفترات حتى نحقق التقدم الذي تقدموا به وهذا لن يتأتى طبعا حسب رأيه إلا بإحداث القطيعة المنهجية مع ما يربطنا بواقعنا أي القطع مع كل ما يمت بصلة مع اللغة والفكر والعقيدة . ومن باب الإعتراض على هذه الدعوى يؤكد طه عبد الرحمان أن القطع عن التراث غير ممكن أصلا واقعيا ، ولم يحصل يوما تاريخيا لإمتدادات التراث وتجذره في بنيات الإنسان ومقوماته النفسية والعقلية والإدراكية . كما أن الإختلاف الكبير بينا وبينهم يقتضي أن نتقدم على غير الوجه الذي تقدموا به لثبوت الفرق التداولي بيننا وبينهم وأن ننقلب في أطوار غيرنا كما تقلبوا فيها لثبوت الفرق التاريخي بيننا وبينهم، ومن هنا ينبغي أن نترك من أسبابنا ما هو سبب في تأخرنا ، ولا نأخذ من

[1] – نصيرة بوطغان ، **قراءة في مشروع المفكر المغربي عبد الله العروي** ، مجلة رؤى للدراسات المعرفية والحضارية ، المجلد 4 ، العدد 01 ، 2018 ،ص32

[2] – المرجع نفسه ،ص 116

أسبابهم إلا ما هو سبب في تقدمهم ، ما لم يعارض ما ليس سببا في تأخرنا ، وتوفر الدليل على أنه يؤدي إلى تقدمنا [1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن العروي قد أحسّ أن آراء طه عبد الرحمان كانت حجرة عثرة أمام مشروعه الفكري ، لذا راح ينقد كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث) وإتهمه بالتقليد وأنه يخفي مصادره كما يفعل غيره وأنه تأثر بالجو الثقافي الفرنسي ،وبتخليه على التيار الليبرالي المتأثر بالإستشراق والإصطفاف مع جيل جديد من المستشرقين وأنه قد "سقط ضحية عدة عوامل : ضحية التأليف الفرنسي المعاصر وإنحصاره في الإبستمولوجيا ..ضحية التخصص في المنطق ..ضحية وضعية الفلسفة ضمن النظام الجامعي المغربي"[2] .

ولقد إستغرب طه عبد الرحمان إتهام العروي له بالتقليد ، ورفض ما كان يقوله في مذكراته بأن القطيعة مع التراث ممكنة وأن إستراتيجية تدارك التأخر التاريخي تتم بإستدعاء ما تبناه الآخر (الغرب) . ومما ردّ به طه في كتاب روح الحداثة على إتهامه بالتقليد قوله " أجاز بعض مقلّدة المتأخرين لنفسه أن يحشرنا في فئة مقلدة المتقدمين...وما ذاك إلا لأن دأب المقلّد في الدفاع عن تقليده هم إتهام مخالفه بالتقليد الذي يضادّه "[3] .

وما نخلص إليه في الأخير أن الإختلاف في المنطلقات الفكرية جعل الصدام الفكري بين الأطروحتين : أطروحة عبد الله العروي وأطروحة طه عبد الرحمان ،صداما قويا وحادّا في الكثير من الأحيان . فخطاب الأول تاريخاني ، وخطاب الثاني تداولي . فالعروي يدعو إلى تبني الحداثة الفكرية الغربية التي يعتبرها متاحا بشريا وحقيقة مطلقة . أما طه عبد الرحمان فينتقد تلك الحداثة الغربية ويضع الحداثة الإسلامية بديلا عنها . رغم كل هذا نقول أن كل

[1] – طه عبد الرحمان ، **فقه الفلسفة القول الفلسفي كتاب المفهوم والتاثيل** ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ط2، 2005 ،ص433

[2]– عباس أحمد أرحيلة ، **بين الإئتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي**، مرجع سابق ،ص 120

[3] – المرجع نفسه ،ص 122

منهما كان يريد أن يؤصّل المفاهيم ، ويقدم الحل لأزمة الواقع العربي الذي لا تزال سمته التأخر التاريخي .

المطلب الثاني: موقف محمد عابد الجابري من فكر عبد الله العروي

يمكن القول أن المشروع الذي طرحه عبد الله العروي في كتابات عديدة لحظة فارقة في مسار الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة ، فقد كان هذا المشروع محاولة لإخراج الأمة العربية والإسلامية من حالة التخلف والتأخر التاريخي . هذا لأنه بنى مشروعه النهضوي على إختيارات فكرية وفلسفية دقيقة وواضحة عمادها قوة الطرح النظري والتوافق المنهجي والمفاهيمي .غير أن هذا المشروع الذي قدمه وكغيره من المشاريع الفكرية الأخرى لم يسلم من الإنتقادات والإعتراضات .

إن القارئ لمشروعي المفكرين محمد عابد الجابري* وعبد الله العروي يلاحظ بأن المشروعين على طرفي نقيض من هذا الجانب ، ورغم الانخراط "الواعي لكل منهما في مجال التفكير النقدي ، في قضايا الفكر والواقع في المغرب وفي العالم العربي، هذا الانخراط هو الذي يدفع الجابري الى تقدير معين لمتطلبات الراهن ، ويجعل العروي يفكر في الموضوع نفسه بطريقة اخرى"[1] .

يختلف عبد الله العروي إختلافا كلّيا عن الجابري حيث إختار الأول طريق المعارضة والنضال في الحزب الإشتراكي وكان قريبا جدا من قادته التاريخيين، كيف لا وهو الذي كان مولعا إلى حد كبير بشخصية المهدي بن بركة الذي دفع حياته ثمنا لمعارضته للملك الحسن الثاني ، فكان العروي حريص على التذكير بآراء المهدي بن بركة في جريدة الحزب المعارض لتي كانت تصدر آنذاك .

(*) – **محمد عابد الجابري** : فيلسوف ومفكر مغربي ولد عام 1936 بالمغرب حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام 1970 ، عمل أستاذا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي المعاصر في جامعة الرباط منذ 1970 . كانت معظم أفكاره تتجلى في إظهار قدرة العقل العربي على النقد وتشكيل نفسه وبعث الثقافة العربية من جديد . له العديد من المؤلفات منها : نحن والتراث ، تكوين العقل العربي ، نقد العقل العربي . توفي بالدار البيضاء بالمغرب عام 2010 (أنظر حمادي النوي ، البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة ، جامعة وهران 2 ، 2016/2015 ص ص285،286)

[1] – كمال عبد اللطيف ، **درس العروي في الدفاع عن الحداثة والتاريخ** ، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط ، ط1 ، 2012 ، ص 75

كانت أول مسألة إختلف فيها محمد عابد الجابري مع عبد الله العروي ما ذكره العروي في كتابه "الإيديولوجية العربية المعاصرة" وتقسيمه للوعي العربي إلى ثلاثة نماذج سادت الفكر العربي وجسّدها في ثلاثة شخصيات هي : المصلح الديني الممثل في محمد عبده ، والسياسي أو الليبرالي الممثل في لطفي السيد ، والتكنوقراط الممثل في داعية التقنية ووضع سلامة موسى نموذجا له . غير أن محمد عابد الجابري إعتبر أن حصر آفاق الوعي العربي بكل تنوعه وإختلافاته وتعقيداته تفسير مبالغ فيه يفرض على هذا الوعي هزلا لا شفاء منه . إن هذه " الأنواع من التصنيفات الإختزالية التي يأخذ بها الخطاب التنظيري العربي المعاصر لا تحل مشكلا ولا تفسر واقعا ، ولا تدفع بالبحث خطوة إلى الأمام ، بل بالعكس تعمل على تجميد الفاعلية الفكرية ضمن قوالب جاهزة لم تتعرض لعملية إمتحان لمدى إجرائيتها في ضوء معطيات الواقع العرب المعاصر الملموس"[1] .

وفي نقده لتيارات الفكر العربي المعاصر وتعريضها للنقد الايديولوجي ،إستخلص العروي أن الوعي العربي يتحكم فيه الفكر السلفي والنظرة التوفيقية ما أدى إلى التأخر والتخلف بسبب إبتعاد هذا الفكر عن الفكر التاريخي . وهذا ما يعترض عليه محمد عابد الجابري إذ يرى أن عبد الله العروي وقع فيما أدانه إدانة صريحة وواضحة ، وهذا ما نقرأه في قوله " لا تخلوا أطروحات التاريخاني العربي – أي العروي – بدورها من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر ...أما في الجوهر فهما مبطنان لها ، يتحكمان فيها ويوجهانها ، إنه هو الآخر يطرح وبكيفية سرية كذلك نفس السؤال : ماذا يجب أخذه وما يجب تركه ؟ ، ثم يجيب : من الماركسية الشكل ومن الليبرالية المضمون"[2] .

ودائما وفي نفس الإطار يعتقد الجابري أن العروي لم يحدّد ما يعنيه بالفكر السلفي ولا ما يرفضه فيه ولا ما هو خطير منه ووجب التخلص منه . لذا كان رفضه رفضا ميكانيكيا

[1] – حبيب المقوم ، **حوار الأفكار بين عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري** ، مجلة أفكار ، الرباط المغرب ،العدد 17 ، 2017 ،ص ص 90– 9

[2] – المرجع نفسه ،ص 91

مجردا " فالأخ العروي حينما يطرح المسألة بهذا الشكل (يجب إجتثاث الفكر السلفي) هكذا وبدون تحليل ، وبكيفية عامة مجردة تضع الفكر التقدمي في حرج ، فإما أن يقبل دعوة العروي فيرفض الفكر السلفي ، وإما أن يرفض هذا الرفض فيجعل نفسه في موقع المدافع عن الفكر السلفي "[1].

أما بخصوص التراث ، ينتقد الجابري موقف العروي منه ، والذي يعده هذا الأخير عائقا أمام التطور والتقدم . وما يؤمن به العروي أن التراث ميّت وفوق ذلك مميت وحدث بيننا وبينه نوع من الإنقطاع التاريخي. وهذا سيكون كافيا للقطع مع التراث" لأنّ رابطنا به في رأيه قد أنقطع نهائيا وفي جميع الميادين ، وأن الإستمرار الثقافي الذي يخدعنا مازلنا نقرأ لمؤلفين ونألف فيهم ، إنما هو سراب وسبب التخلف الفكري"[2] .

" أما الجابري فيرى العكس من ذلك وهو أن التراث يجب أن يبدأ من جديد بقطيعة مؤقتة لوقف الحكم وتعليقه ومصادرته "والتي تطمح إليه بالأساس هذه الكونية إلى محاورة التراث لتملكه وجعله معاصرا لنا، أي النظر إليه نظرة تاريخية كونية تعتمد على إضفاء المعقولية على الشيء المقروء وبالتالي البحث فيه عما يمكن أن يسهم في إعادة بناء الذات العربية وهي المهمة المطروحة في الظرف الراهن"[3]. فالتراث لايزال حيا وأنه لم ينته بل هو الموجه الرئيسي لحياتنا وتصوراتنا وأفعالنا وتخيلاتنا . وحان الوقت للإنتقال من هذا الفهم اللاواعي مع التراث إلى الفهم العقلاني التجديدي للتراث وبدون هذا التصور لا يحق لنا أن نتكلم لا على النهضة ولا على التحديث .

يعيب الجابري على العروي إحتكاكه ودعوته للثقافة الغربية كثيرا ،وهذا إنطلاقا من مفهوم الأصالة أو المحلية التي يعتز بها الجابري ، ويتهمه أيضا بعدم إحترامه لخصوصية الثقافة العربية الإسلامية . ولذلك فإن مسألة الربط الإشكالي بين المثقف العربي والمثقف الأوروبي

[1] – حبيب المقوم ، **حوار الأفكار بين عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري** ،مرجع سابق، ص 92

[2] – المرجع نفسه ،ص 93

[3]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث** ، دار الطليعة ، المركز الثقافي بيروت ، الدار البيضاء ، 1980 ،ص 6

ومحاولة المقارنة بينهما من منظور العروي حسب الجابري لا يستقيم ، لأن العروي حسب الجابري ، ينسى بشكل تام الفرق الشاسع بين مثقف أوروبي وواعي بظروف ثقافته التاريخية وبين مثقف عربي والذي تختلف درجة وعيه التاريخي للثقافة العربية"[1] وهذا ما يوضحه ضمن مشروع نقد العقل العربي.

كما يذهب الجابري إلى الأعمق من ذلك وهو البحث في تصور العروي للحداثة، وإذا كان "العروي" وضع قطيعة مع التراث فإن الأطروحة التي يعترض عليها "الجابري" وعابها على "العروي" هي الدعوة إلى التريث نظرا لصعوبة الحسم في مسألة القطيعة مع التراث وعسره ، حيث يدعو "العروي" ، إلى القطع مع الفكر السلفي من ثقافتنا بحجة أنه من أكبر العوائق التي تحول دون تحقيق الحداثة المنشودة ، غير أن هذه الأطروحة تطرح تساؤلات ، إلى أي درجة تصل خطورة هذا الفكر السلفي؟ وهل يمكن إعتباره العائق الوحيد الذي يعيق تحقيق التقدم.[2]. إن الرأي الصحيح والمقبول من منظور الجابري هو الرأي الأكثر تاريخية أي الرأي الذي يأخذ بعين الإعتبار حقيقة التناقضات التي توجه الواقع ، ويعمل على تفهمها بدءا من بناء المواقف المعتدلة والإخنيارات التي تفرط في الذات .

يذكر الجابري عبد الله العروي بالاسم في العديد من المواضع ، والقارئ للمفكر محمد عابد الجابري يكتشف أن ما كتبه عبد الله العروي وضع محل موازنة ونقد وتمحيص. وبالقراءة الدقيقة لكلا المشروعين نجد أنهما يلتقيان في إشكالية القطيعة الإبستمولوجية ، ولا يمكننا فهم القطيعة التي يدعو إليها محمد عابد الجابري فهما صحيحا دون ربطها بكيفية فهمه لمسألة التراث .

يعتبر الجابري التراث إضافة إلى أنه له منشأ تاريخي ،فهو أيضا جهد شخصي ذاتي، إنساني، لأناس دخلوا التاريخ وإستطاعوا صناعة الأحداث فيه ، وكل مساهمة في هذا

[1]– محمد الشيخ، **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الأولى 2004 ص 38

[2]– محمد عابد الجابري، **التراث و الحداثة** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، البيضاء ، ط1 ، 1991 ،ص 17

المجال تحمل في طياتها عاملين : " حقل معرفي يتحرك فيه هذا الفكر ويحتوي على مفاهيم ، تصورات ، منطلقات ، منهج ، رؤية ، ومضمونه إيديولوجي . ويمثل الوظيفة الأيديولوجية السياسية ، الإجتماعية "[1].

لقد ناقش الجابري أعمال العروي الذي سبقه من ناحية الزمان ، هذا السبق منح للعروي مكانة خاصة في الفكر العربي في نهاية الستينيات إثر صدور كتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» وكتاب «العرب والفكر التاريخي» وكتاب «أزمة المثقفين العرب» بالفرنسية .

لقد نشر الجابري سلسلة مقالات في نقد تاريخانية العروي، ومن تابعوا هذه المقالات أدركوا أن المسافة الفكرية بين الرجلين غير واضحة، ولعل الثاني وهو يساجل الأول كان يقف معه في الخندق نفسه، لأن الخلاف بينهما لم يكن حول الأسس والمبادئ والمنطلقات الفكرية، قدر ما كان خلافاً في التفاصيل والجزئيات.

وإذا كنا وسمنا قطيعة العروي بالكبرى فلأنها جذرية وواضحة رغم تعسفها وطوباويتها. غير أن وصفنا لقطيعة الجابري بالصغرى هي بالقياس مع قطيعة العروي، وإلا فإنه مارس القطيعة الجذرية إن لم نقل الإستئصالية مع كل أشكال التراثات التي أطلقها على تلك البنى مما يثبت أنها تحوّلت إلى وقائع بعد أن كانت وجودات إفتراضية إقتضاها الإجراء. تحولت البنى عند ناقد العقل العربي إلى تراث متجوهر حول بُناه الجديدة. وعلى هذا الأساس أنتجت لنا محاولة الجابري قطائع متعددة وليس قطيعة واحدة مما جعلها تدخل في مواجهات متعددة. إذا كانت قطيعة العروي هي قطيعة تستند إلى مطلب التقدم مقابل التأخر أيًّا كان لونه من منطلق عدم إعترافه بالخصوصية، فإن الجابري وجد نفسه أمام ضرورات قطائعية مختلفة: قطيعة المغرب عن المشرق، القطيعة مع العرفان، تقطيع التراث إلى بنى، وتقطيع

[1] – محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث** ، المركز الثقافي العربي ،، بيروت ، البيضاء ،الطبعة السادسة ،1993 ، ص 29

البنى إلى بنية البنى، ثم تحويل البنى إلى تراثات، والتراثات إلى عقول"[1]. ولنحظ بأن الرؤية التي قدمها العروي حول التراث والتاريخ لم تختلف في وضعيتها عما قدمه المفكر الفرنسي أوغست كونت، وليس الفكر السلفي حسب الجابري وافدا طارئا، بل هو متأصل ووجه من وجوه تراثنا العربي ، وبالتالي فإن مسألة رفض الفكر السلفي ، يقتضي بالضرورة رفض الفكر المماثل له الذي هو التراث بأكمله ، وهذا هو أساس المجابهة التي تمت بين الجابري و العروي حول مسألة التراث"[2] . ضف إلى ذلك أن الفكر السلفي يمثل أحد روافد الفكر العربي ويمتد في جذوره في التاريخ وأن رفضه يعتبر رفض للتراث العربي برمته .

إن الملفت للإنتباه في محمد عابد الجابري هو لباقة طرحه ونقده للعروي من خلفية علمية وفلسفية وفكرية بحتة دون غضاضة ولا تشويش والدليل توظيفه لمصطلح (الأخ) في النقد حيث يقول في إحدى المواضع "إن أهم ما نختلف فيه مع الأخ العروي بخصوص المنهج، هو إعتماده طريقة المقايسة إعتمادا كليا الشيء الذي يجعله يفكر في قضايا الأمة العربية، من الأرضية غير الأرضية العربية التي عانت من الهيمنة الإمبريالية، في مختلف مجالاتها، وأشكالها وبالتالي هي هيمنة ينفرد بها العالم العربي وحده"[3].

فالجابري يعود بنا بعض الشيء إلى التاريخ الإسلامي "والتفكير في سبل الحداثة وتأسيسها يبني علاقته مع الماضي بصورة متصلة به على صعيد الهوية والخصوصية منفصلة عنه على صعيد الشمولية والعالمية"[4].

وما يركز عنه الجابري هو إستعارة المناهج الغربية وإسقاطها على البيئة العربية أي طرح فكري يتجاهل الواقع المعاش، ويعمل على إسقاط مفاهيم بعيدة من الواقع مآله الفشل. ومن

---

[1]– إدريس هاني، **من نقد العقل العربي إلى عقلنة النقد العربي**، مجلة الكلمة الإلكترونية، تمت المطالعة يوم: 10.10.2022 على الساعة 21.30 متوفر على الرابط : http://kalema.net/home/article/view/949

[2]– عبد السلام بنعبد العالي، **بين الاتصال و الانفصال ،دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب** ، دار التنوير ، بيروت / الدار البيضاء 1985 ص 13/12

[3]– محمد الشيخ، **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 119.

[4]– حسن حنفي عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1990 ص74

هنا، يصبح الفكر الإسلامي مطالبا أكثر للتفكير في الواقع والعمل على فهم الهوة والعلاقة أكثر بين الدين والسياسة، إذ ثمة علاقة ومسافة فاصلة يصر الجابري بأهمية إدراكها، إذ السياسة شأن دنيوي، ولا ينبغي أن تتحول إلى عقيدة دينية، وعندما نقحمها في الدين ونلتمس لها المشروعية الدينية، نعمل بذلك على توظيف الدين توظيفا سيئا وإستغلاله كما حصل " في الصراع بين معاوية رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه بتوظيف مفاهيم دينية كالجبر والقدر"[1].

ينقد الجابري العديد من المفكرين، وهذا النقد لم يكد يسلم منه أحد ،وفضلا عن ذلك فان الجابري عندما يتطرق لمفهوم الحداثة عند العروي فإنه يريد لها أن تكون حداثة لها مصداقية من داخلها حتى يمكن وصفها بأنها حداثة عربية إسلامية. وليست نسخة معدلة من الحداثة الغربية. لفهم أكثر على مشاريع التحديث أن تساءل الأسس وتعمل على فهم الفكرة وروحها. لا أن تأخذ من الحداثة المخترعات التقنية؛ ذلك لأن عدم مساءلة الأسس والسياق الذي نبتت فيه الأفكار يؤدي إلى القصور والفشل.

ويطرح محمد عابد الجابري سؤالا يخص الرجل العربي الذي لا يمتلك تاريخا خاصا به" كيف يمكن توريث العربي تاريخا غير تاريخه؟ كيف يمكن سلخه بالمرة من ماضيه ، بل عن بيئته ومحيطه ؟ أسئلة لا يطرحها الليبرالي العربي لأن النهضة في نظره إما أن تكون أوروبية الطابع والمقومات أو لا تكون!"[2] . وفي نظر الجابري فإن ما يسميه العروي بالليبرالية الأصيلة هو حلم وتفكير من خلال بنى ذهنية إلتقطها جاهزة من خارج تاريخه فتبناها قافزا عليها .

[1]– محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد/الجابري**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2000 ،ص97

[2] – عباس أحمد أرحيلة ، **بين الإئتمانية والدهرانية ، بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي** ، المؤسسة العربية للفكر والإبداع بيروت لبنان ، ط 1، 2016 ،ص 38

من هنا لابد من إعادة الإعتبار للعقلانية والتفكير والإنطلاق من الواقع لتحقيق المشاريع وبناء المستقبل، وهنا لا مناص من " إيديولوجية عربية تتحدث عن الواقع، وتنطلق بإسمه وتعمل على تفسيره"[1] مستوحاة من بنيته التحية وتعالج قضايا العرب وعقلانيتهم وتفكك شؤونهم ومشكلاتهم ومن ثم إستخراج الحلول من البنية التي تركب العقل العربي بحد ذاته وهو ما نراه من خلال مشروع الجابري في نقد العقل العربي في كل أجزاءه الأربعة وغيرها من مؤلفاته التي جاءت قبل أم بعد رباعية المشروع النهضوي لدى الجابري.

وكخلاصة لما حللناه ، نستنتج أن القضايا التي إهتم بها محمد عابد الجابري تتشابه نوعا ما مع القضايا التي طرحها عبد الله العروي في الإيديولوجيا العربية المعاصرة مع إختلاف طفيف بينهما هو السبق الزمني الذي طرح فيه كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة مقارنة مع سنوات الثمانينات التي طرحها فيها محمد عابد الجابري أطروحته النقدية .

[1]– محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 1990 ،ص 181

خلاصـــــة:

وفـي خاتمـة هـذا الفصـل الـذي تضـمن المفـاهيم الثنائيـة لـدى عبـد الله العـروي وكـذا مقاربته مع فلاسفة الغرب وتبيان الإنتقادات التي وجهت لـه من قبل مفكرين عرب. نتوصل إلـى أن عبد الله العروي يبقـى علمـا من أعـلام الفكر العربـي المعاصـر وأعمالـه هـي إضـافة بـارزة إلـى المكتبـة العربيـة سواء فـي مجـال السياسـة أم التـاريخ أم الفلسـفة أو الروايـة أو غيـر ذلك، لم يكن الرجل مجرد كاتبا ولكنه كان يحمل هما ورسالة تاريخية نبيلة تحمل هم القضـايا العربية التي تتخبط فيها اليوم، وقد إقترح مشروعه كحل لم يقل بأنه الحل الأكيد ولكن الراجح مـن خـلال المعطيـات التـي تتـوفر علـى أرض واقـع الأمـة العربيـة، فالماركسـية التاريخيـة فـي زماننـا سـتغدوا الحـل الأمثـل والأنجـح والأنجـع علـى أرض الواقـع فـي ظـل علاقـات سياسـية واقتصادية لدول عربية عديدة.

كما أنه من الواضـح أن النقد الذي وجـه إلـى عبد الله العروي كـان منتظرا من قبل المخـالفين لتوجهه وهذا الأخير لا يفسد للود قضية، بل سيزيد من صبّ الإهتمام حول الأفكار والقضـايا التـي يثيرهـا هذا الأخير، فهو فـي نهايـة المطـاف واحد من بين المثقفين العرب الـذي سـعوا وإهتمـوا وإسـتثاروا حـول قضـية النهضـة العربيـة بمدرسـته الماركسـية العربيـة مقابـل التيـارات الإصـلاحية والسلفية والوسطية التـي قدمت رؤى وحلول تراها الأقرب إلـى واقـع البيئـة العربيـة وتركيبـة العقـل العربـي مـن عـين نظارتهـا كمـا أن المثقفين اليـوم دورهـم يشـبه دور الأنبيـاء والرسل سابقاً، حيث كانوا يقومون بخلق مبادئ جديدة، ورؤى جديدة، وحركة طاقة جديدة فـي أعمـاق وجـدان مجتمعـاتهم وعصـرهم، وهـذه الحركـة الثوريـة العظيمـة التـي يفجرونهـا والتـي تجتثّ جذورا تغرس جذورا وتُغيِّر وتُبدِّل.

خاتمة

خاتمـــــــــــة

وفي الأخير نستنتج بأن الفكر التاريخي تم تناوله عبر العصور والأزمنة المختلفة ، وكل أمة عرفها التاريخ إلا وظهر فيها من يغير واقعها إلى الأفضل وفق أدوات عصره المتوفرة لديه، وتختلف المرجعيات بحسب إختلاف الزمان والمكان ومتطلبات العصر الذي يتعايش فيه كل فرد، فما هو مؤكد أن تبني وعي تاريخي عقلاني أساسه علاقة الزمن بالأنا كفيل لوحده بتدارك التأخر التاريخي لأمة من الأمم ، وعلى العكس من ذلك فإن تبني وعي تاريخي يعتمد على المطلقية ويتشابك فيه الزمان مع المكان، ما من شك أنه سيكون سببا في تأخرها و تقهقرها . فعبد الله العروي إتخذ لنفسه سؤال "التراث والحداثة" و"سؤال النهضة" وسؤال التاريخ" والإجابة على إشكالاته المطروحة التي ستغدو هي المؤسس الحقيقي لكل منظومة فكرية عرفتها الأمة العربية في الثماني قرون المتأخرة فتارة تستنجد بفكر ماضيها السالف تحت شعار "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" وتارة تستنجد بفكر غيرها تحت شعار " لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به غيرها" .

إن العالم العربي في حاجة ماسة للفكر التاريخي لأنه مقياس العصرنة وطريق للتفكير ونظرة تحترم التطور التاريخي وطريقة للالتصاق بالواقع وبوصلة العمل السياسي الهادف، حيث وضع العروي هذا الفكر التاريخي شرطا للتحرر من أوزار الماضي وطريق لإكتساب الوعي التاريخي القادر على مجابهة التفكير السلفي وإجتثاثه من الواقع العربي .

إتخذ العروي نظرة ماركسية ترى ضرورة إتخاذ موقف حاسم من الظاهرة التراثية التي مثلت متكأ ومرتكز النزعة التقليدية السائدة،حيث دعا إلى ضرورة نقدها نقد جذريا،معتبرا هذا النقد واجبا فكريا لكسب معركة الحياة وإستمرار وجود الكيان العربي كوحدة تاريخية على الخارطة الإنسانية.

كما أنه رأى أن وعينا بواقعنا وعي ناقص، وأن تأخرنا هو نتيجة تخلف وعينا. لذا حذّر من الرجوع إلى مخلفات الماضي والحفاظ على الأصالة الموهومة التي تعيق عملية التطور

المنشودة، وتحجر على الذهن العربي ، وتبقيه مغيبا عن الواقع مفصولا عنه، فلا ينبغي– حسب العروي–وأن ننخدع بسراب الإستمرار الثقافي، ولا أن نبقى أسرى الوفاء لنمط أصيل بدعوى إقتفاء سيرة السلف لرسم معالم مسيرة الخلف،لا مناص من أن نهجر المطلقات"ونكف عن الإعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، وأن كل تقدم هو في جوهره تجسيد لأشياء الماضي، وأن العلم تأويل لأقوال العارفين، وأن العمل الإنساني يعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن، بالتالي العقل العربي وجب أن يصقل طاقته لينتفض في وجه واقعه السَّقيم، ومقتضيات بناء عصره لا تستوجب العودة إلى الماضي والبكاء عن الأطلال وإنما بمواكبة العصر وملاحقة الركب الحضاري الغربي، والاستفادة من خطته في بناء حضارته في كل جوانب الحياة الفردية والاجتماعية.

كما أنَّ عبد الله العروي قد طرح أسئلة جوهرية حول التناقضات الحاصلة بين المجتمعات العربية، والسر في تقهقرها؛ مقابل تطوّر دول الغرب، قبل أن يقوده تأمله هذا إلى نتيجة مفادها: أنّ غياب الفهم الدقيق للمفاهيم والمصطلحات، وإنعدام التأمل الفاحص للحالات والصيرورات والتحولات بمنطق علمي؛ هما السر في التقهقر، والإندحار، وعدم القدرة على النهوض والمسايرة وفرض الذات على الآخرين، والقصور على مستوى التعبئة وتمثيل طبيعة المبتغى. لذلك، فكل الإصلاحات التي أعقبت الفترة الإمبريالية باءت بالفشل، لأنها تأسّست على ردود أفعال متسرعة، ومشروعات سطحية لا تستند إلى رؤية شمولية، ولا تقوم على قاعدة صلبة من الفكر.

نظر العروي للتاريخ نظرة علمية إبستيمولوجية من قبيل أن التاريخ له قوانين ثابتة فضلا عن الجانب الذاتي الفاعل في أحداثه، وأن ثبوت قوانين التطور التاريخي في وحدانية الإتجاه من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل هو غائية التاريخ ومسار تقدمه الواجب قراءته منهجياً وموضوعياً،,وبين أن العرب منذ القرن الرابع عشر، أي منذ عصر إبن خلدون عرفوا فترة فراغ تاريخي فشلوا من خلالها في إيجاد لحظة التلاحم بين الذات والغرب الآخر وكان

أسلوب المقاومة فيها هو التقليد فنتج عن ذلك ظهور الإتجاهات السلفية والليبرالية و الماركسية.. فكانت في نظر العروي هي سبب تأخرهم التاريخي ، وكان الأجدر بالفكر العربي الوقوف على الإشكالية الصحيحة ومحاولة تجاوز الوعي الزائف وخلق قنوات إتصال بين الأنا والآخر.

إن إعادة تأسيس وعي تاريخي للعرب دعامته الأساسية العقلانية لا يتم الوصول إليه إلا بعد مراجعة وعيهم النهضوي وإعادة النظر في المفاهيم المكونة له من جهة ، وإقامة فلسفة للتاريخ تبنى على التدقيق والتأمل ونقد التاريخ من جهة أخرى . فالتاريخانية عند العروي بوصفها نزعة تاريخية تنفي أي تدخل خارجي في تسبب أحداث التاريخ، فلا هي فوقية غيبية أو ربانية وليست هي مؤامرة كونية خارجية، كما يحلو لبعض "ثقافي" المرحلة وصفها، فالتاريخ سبب وخالق ومبدع في إطار حركته البنيوية الضمنية.

فمجمل الدراسات التي قام بها عبد الله العروي أثناء عودته لنقد التراث ومساءلته، كشفت عن مجموعة من القضايا المهمة داخل تراثنا، والتي كان من المستحيل التفكير فيها، حيث فتح المجال أمام مجموعة من المفكرين لإعادة النظر في هذا الجانب من التراث الذي سيطر على العقل العربي الإسلامي طيلة المراحل التاريخية، مما جعله تابعا ومقلدا، لا ينتج ولا يبتكر، عقل يعيد نفسه داخل حلقة مغلقة.

أما النتائج التي يمكن إستخلاصها فيحكم حصرها في:

أ/ إن تقدم أي أمة من الأمم مشروط بإكتشاف شعورها التاريخي ، فهو الذي يجعلها في سياق الزمن . ويجعلها بلا شك في مسار التاريخ ، وفي أي مرحلة من التاريخ تتواجد ، وهذا الشعور التاريخي هو شرط للوعي التاريخي العقلاني الذي يجعلها تدرك مكانتها ورسالتها في الكون .

ب/ الوعي التاريخي هو الإقتناع أن ما يصلح للزمن يكون من إنتاجه لا من إنتاج زمن آخر مخالف .ويكون نقيضه الوعي الزائف الذي يعني التشبث بطريقة للتغيير من إنتاج

زمن غابر(الماضي) لم تعد صالحة للإستعمال في الحاضر.

ج/ الغرب أدرك واقعه التاريخي وجدّد وعيه بذاته بوعيه الخاص لا بوعي الآخر ، في حين أن العرب أدركوا واقعهم في العصر الحديث بوعي الغرب ، لذلك فالوعي غير مطابق للواقع.

د/ لا سبيل إلى القضاء على الفكر السلفي والإنتقائي المسيطر على الثقافة العربية إلا بالخضوع للفكر التاريخي بكل أساسياته .

هـ/ وجوب تحرّر التاريخ العربي من قرونه الوسطى وتبنّيه لفلسفة تاريخ نقدية هادفة ووفق ضوابط إجتماعية وثقافية وسياسية معاصرة.

و/ التحرر من الأوهام والأساطير والتوجه صوب الواقع والإنجازات مشروط بتبني الفكر التاريخي.

ز/تتسم الحرية في الحقل التراثي بكونها حرية نفسانية ميتافيزيقة ، بينما في الفكر الإصلاحي هي حرية سياسية إجتماعية.

ح/ الشواهد التاريخية تثبت أن الفكر الإسلامي لم يكوّن فكرة عن نظرية للدولة وكانت لديه مجرد آراء إجتماعية وأخلاقية لا تصل إلى مستوى تصور نظري منسجم للدولة.

ط/ الإرتقاء بالعقل العربي وجعله نقديا لينجح في تكوين نظرة إنسانية شمولية يوافي بها الغرب الذي لا يزال يعيش لحظته منذ القرن الماضي ، وعندها يتعرف العقلان الواحد على الآخر ويفتحان أفقا عقليا مبنيا على الحوار البناء .

ي/ على المثقف العربي هجر المجال السياسي والإهتمام بالشأن الثقافي الذي لايزال تحت هيمنة النفكير السلفي.

ك/ علاقة السلفي والمثقف بقيم العصر في الفكر الليبيرالي علاقة عداء وتضاد ، فالأول يرفضها لأنها تتعارض مع أصالته وقيمه ، أما الثاني فيرفضها لأنه يرى فيها أثرا من آثار الإستعمار وهذا دليل على تأخر الوعي العربي.

ذ/الماركسية التاريخانية هي البديل الفكري الذي يمكّن المجتمعات العربية من تجاوز حالة التأخر التاريخي .

تبقى أي قراءة سواء للحاضر أو الماضي الماهوي ثم المستقبل عند العروي مرهونة بإستراتيجية تتوعّى الواقع والآخر، وتستوجب تحديث العقل الذي نقرأ من خلاله هذه العلاقة.

.

الملحق

نبذة عن حياة عبد الله العروي ومؤلفاته :

يعتبر الفيلسوف والمؤرخ المغربي، عبد الله العروي، واحدا من أبرز دعاة الحداثة في الفكر المغربي والعربي المعاصر، إذ إهتمت مؤلفاته الفكرية الممتدة منذ ستينيات القرن العشرين بقضايا الفكر العربي ، ونقد التأخر التاريخي الذي تعيشه البلدان العربية، باعتباره المفتاح لأي نهضة عربية منشودة .

ولد عبد الله العروي يوم 07 نوفمبر 1933 في مدينة" أزمور" المغربية ، لعائلة كان لها نفوذ ومكانة كبيرة بالمدينة آنذاك ، تلقى تعليمه الحديث في مدارس أزمور ثم مدينة مراكش . إلتحق بالرباط لإستكمال دراسته وحصل على البكالوريا سنة 1953 ، تابع تعليمه العالي في فرنسا بجامعة السوربون في معهد الدراسات السياسية و تحصل منه سنة 1956 على دبلوم العلوم السياسية وعلى شهادة التبريز في الإسلاميات سنة 1963 .وفي سنة 1976 أنجز أطروحة بعنوان " الأصول الإجتماعية والثقافية للوطنية المغربية 1830-1912 وهذا لنيل دكتوراه الدولة من السوربون.

كان لإقامة العروي في فرنسا الأثر الكبير في تشكيل ذهنيته الفكرية ، حيث تمكن من الإطلاع على كنوز الفكر الفرنسي وإحتك بالثقافة الفرنسية في كافة إمتداداتها ، وأطل من خلالها على مفاهيم الغرب الفلسفية والأدبية والعلمية . تبلور الوعي السياسي لعبد الله العروي بعد إنضمامه لحزب الإستقلال الذي كان يرأسه آنذاك الزعيم السلفي علال الفاسي ، غير أنه سرعان ما لبث أن تحولت ميوله إلى الشق اليساري في هذا الحزب الذي كان يمثله المهدي بن بركة . كان للإنتماء السياسي اليساري للعروي في بداياته أثر بشكل واضح على إختياراته الفكرية ، وإستمر هذا التأثير حتى بعد مغادرته العمل السياسي المباشر وتفرغه للبحث والتدريس والإنتاج العلمي[1] . إن القارئ لعبد الله العروي يجد أنه يستعرض تجربته الذاتية من خلال ثلاثة مسارات :

[1] – إمحمد جبرون ، **إمكان النهوض الإسلامي مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي** ، مصدر سابق ، ص ص12 – 13

المسار المهني : كان العروي مستشارا ثقافيا في سفارة المغرب بالقاهرة ، ثم موظفا بوزارة الخارجية في الرباط ، ثم مستشارا ثقافيا في سفارة المغرب بباريس وممثلا دائما للمغرب باليونيسكو، ثم أستاذا جامعيا بجامعة محمد الخامس . بعد هزيمة 1967 ، وبعد إختفاء المهدي بن بركة هاجر العروي إلى الولايات المتحدة الأمريكية وبقي هماك سنتين ثم عاد إلى المغرب"[2] .

المسار السياسي: كان للوظائف الكثيرة التي تقلّدها العروي أثرا بارزا في صقل تجربته السياسية حيث مر بتجارب حساسة فرضت عليه أن يفتش عن المخارج المناسبة لها . ومن هذه التجارب ترشحه للإنتخابات التشريعية سنة 1977 والتي عرفت خسارة حزب الإتحاد الاشتراكي المترشح ضمن قوائمه .

المسار الفكري: كتب العروي في الكثير من المناسبات عن الظروف التي دفعته الى إنجاز أغلبية كتاباته المتنوعة سواء الروائية او الفلسفية . وبمجرد أن ذاع صيته وبدأ إشعاعه الفكري يتسع أصبح عرضة للمضايقات . كتب العروي عن ذاته من منظورات مختلفة 'بوصفه كاتب سيرة ذاتية ، وكاتب مذكرات ، وكاتب يوميات' . كما قدم العروي ظلالا متعددة عن ذاته ، وهي في مجموعها ، تدعم مساره الفكري من زوايا متعددة ومختلفة (العروي بوصفه طالبا ، ومستشارا ثقافيا ، وباحثا وأستاذا ، وسياسيا ، ومؤرخا ومحاضرا ..)"[3] .

المؤلفات الفلسفية والتاريخية :

- الإيديولوجيا العربية المعاصرة 1967 .
- العرب والفكر التاريخي 1973 .
- أزمة المثقفين العرب 1974 .
- أصول الوطنية المغربية 1977 .

---

[2] – مجموعة من المؤلفين ، **عبد الله العروي الحداثة وأسئلة التاريخ** ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك الدار البيضاء المغرب ، ط1 ، عام 2007 ،ص156

[3] – مجموعة من المؤلفين ، **عبد الله العروي الحداثة وأسئلة التاريخ** ، مرجع سابق ،ص 178

- مفهوم الإيديولوجيا 1980 .

- مفهوم الحرية 1981 .

- مفهوم الدولة 1981 .

- ثقافتنا في ضوء التاريخ 1983 .

- مجمل تاريخ العرب 1990 .

- إبن خلدون وميكيافيللي 1990 .

- مفهوم التاريخ 1992 .

- مفهوم العقل 1996 .

- السنة والإصلاح 2005 .

- إستبانة 2016 .

- بين الفلسفة والتاريخ 2020 .

المؤلفات الأدبية :

- الغربة 1971 .

- اليتيم 1978 .

- الفريق 1986 .

- غيلة 1998 .

- أوراق 1989 .

- خواطر الصباح 2015 .

المقالات :

- المضمون القومي للثقافة ، مجلة آفاق ، أفريل 1969 .
- منهج الفكر المغربي المعاصر، الثقافة الجديدة المغربية ، مارس 1974 .
- إشكالية جديدة لواقع عربي جديد ، مجلة مواقف ، جانفي 1975 .
- قضية التراث والإنبعاث الحضاري في الوطن العربي ، مجلة الكرمل ، جانفي 1984 .
- عن التقليد والتخلف التاريخي ، مجلة بيت الحكمة ، افريل 1986 .
- أوروبا: الفكرة والأسطورة والوهم ، مجلة فكر وفن ، جوان 1986 .
- حوار: عبد الله العروي ، مجلة آ فاق ، افريل 1986 .
- التحديث والديموقراطية ، الآداب ، جانفي 199 .
- الفم والحداثة: ترجمة كمال التومي ، مجلة علامات 1998 .
- التقاليد وعملية تكون التقاليد: نموذج العرب ،الملتقى، فيفري 1998 .
- عوائق التحديث ، مجلة مدارات فلسفية ، جويلية 2006 .
- الأقصوصة ، مجلة قاف صاد ، جويلية 2008
- الترجمة والتعريب ، مجلة جسور ، جانفي 2012 .
- ترجمة الألفاظ وترجمة المفاهيم " العلمانية " نموذجا ، مجلة علامات ، 2012 .
- همنغواي وفن الأقصوصة ، مجلة قاف صاد ، جانفي 2012
- النظرية وواقع الدولة العربية ، مجلة الأزمنة الحديثة ، مارس 2015 .
- المواطنة والمساهمة والمجاورة ، الأزمنة الحديثة ، مارس 2015

الجوائز :

- جائزة المغرب للكتاب عامي 1990 و 1997 .

- جائزةكاتالونيا بإسبانيا عام 2000 .

- جائزة شخصية العام الثقافية في الدورة الحادية عشرة لجائزة الشيخ زايد للكتاب لعام 2017 .

قائمة المصطلحات

Awareness	وعي
Modernity	حداثة
Crisis	أزمة
Idendity	هوية
Freedom	حرية
Culture	ثقافة
Historical AwARNESS	وعي تاريخي
Thinking	فكر
Mind	عقل
Project	مشروع
Speech	خطاب
Civilization	حضارة
Progress	تقدم
Historicism	تاريخانية
Emission	إنبعاث
Alienation	إغتراب
Reformation	إصلاح
Enlightenment	تنوير
Historical Delay	تأخر تاريخي
Historism	تاريخية
Cultural Revolution	ثورة ثقافية
Rationality	عقلانية

State	دولة
Creativity	إبداع
Critic	نقد
Comtemporary	معاصر
Mysticism	تصوف
Socialism	إشتراكية
Critical Thinking	تفكير ناقد
Mrxism	الماركسية
Ancestral	سلفي
Epistemology\\	إبستمولوجيا
Metaphysics	الميتافيزيقا
Irational	اللاعقلانية
Rnaissance Speech	خطاب نهضوي
Value	القيم
Philosophy Criticism	نقد فلسفي
Arab Mind	عقل عربي
Quran	قرآن
Methodology	منهجية
Technical Advocate	داعية التقنية
Religion Advocacy	دعوة دينية
Epistemological Break	قطيعة إبستمولوجية
Authenticity And Modernity	الأصالة والمعاصرة

Politician	السياسي
Post Modernism	ما بعد الحداثة
History	التاريخ
Orientalism	الإستشراق
Cosmic History	تاريخ كوني
Dismantling	تفكيك
Ideal	مثالي
Islamic Philosophy	فلسفة إسلامية
ContemporaryArab Thought	فكر عربي معاصر
ContemporaryPhilosophy	فلسفة معاصرة
Modern Philosophy	فلسفة حديثة
Democracy	ديمقراطية
Science	علم
Ideologically	الإديولوجيا
Backwardness	تخلف
Nation	أمة
Scientific Revolution	ثورة علمية
Ethics	أخلاق
Tradution	تقليد
Ieology	أدلوجة
Cultured	مثقف
Arab Consciousness	وعي عربي

Hypostasis History	تاريخ مؤقتم
Doctrine	عقيدة
Psitive History	تاريخ وضعي
Cosmic history	تاريخ كوني
Arab Past	ماضي
Present	حاضر
Future	مستقبل
Centuries	قرون
Absolute	مطلق
Cosmic	كونية
Ligic	منطق
Scientific Consciousness	وعي علمي
Arab Nation	أمة عربية
Common History	وحدة التاريخ
Criricism Of The Arab Mind	نقد العقل العربي
Islamic Mind	العقل الإسلامي
Western Mind	العقل الغربي
Objectivity	الموضوعية
Historical Thought	فكر تاريخي
Middle Ages	العصور الوسطى
Universalism	الكونية
Paradigm	النموذج
Post-Modernity	مابعد الحداثة

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولا : المصادر

- **بالعربية :**

1 – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الخامسة ، عام1995

2– عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الرابعة، عام 1998

3– عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب ، تقليدية أم تاريخية، المؤسسة العربية للنشر بيروت ، ط1،عام 1978**

4 – عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السادسة، عام 2002

5– عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي المغربي، المغرب، الطبعة الثانية، سنة 1997

6– عبد الله العروي ، **مفهوم الحرية** ، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الخامسة ، عام 2012،

7– عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الرابعة، سنة 1988،

8 – عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، الجزء الثاني ، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الثالثة، سنة 1997

9 – عبد الله العروي، **خواطر الصباح**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2001

10– عبد الله العروي ، أوراق، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الخامسة، سنة 2002

قائمة المصادر باللغة الأجنبية :

Laroui Abdallâh ,La Crise Des Intellectuels Arabes, Maspero, France1974

قائمة المراجع :

1 – أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية،(د،ط)،1985

2– أركون محمد ، الفكر العربي، ترجمة الدكتور عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1985،

3– أنطونيو غرامشي ، مؤلفات مختارة " دفاتر السجن " ترجمة عبد الوهاب الكيالي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990،

4– أوغسطين، **مدينة الله** ، تر: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق،بيروت،المجلد الثاني،الطبعة الثانية،2007

5– أوغسطين، **إعترافات**، ترجمة: الخوري يوحنا الحلو، دار دمشق، ط5، 1996م

6 – إمام عبد الفتاح إمام **فريدريش هيجل ،محاضرات في فلسفة التاريخ** ،دار الثقافة للطباعة والنشر،الجزء الأول،1974

7 – إمبارك حامدي ، **التراث وإشكالية القطيعة في الفكر العربي الحداثي** ، بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان ، ط1، عام 2017

8 – امحمد جبرون ، **إمكان النهوض الإسلامي ،مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي**، مركز نماء للبحوث والدراسات ، د ط ،2011

9 – إميل برييه، **تاريخ الفلسفة**، ج3، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1988

10– إيمانويل كانط، "**ما التوجيه في التفكير؟**" ترجمة: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، الصفاقس، د ط، 2005

11– ايمانويل كانط، **النصوص الثلاثة، تأملات في التربية** – ما الأنوار؟ ما التوجه في التفكير، تعريب: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر والتوزيع، تونس، ط1 ، 2005

12– إيمانويل كانط، **أنطولوجيا الوجود**– تر: جمال محمد أحمد سليمان، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، عام 2009

13– السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، 2004م

14– برهان غليون، **إغتيال العقل**، موفم صاد، الجزائر، سنة 1990

15دانييل دنيت ، **الثقافة من منظور داروينـي**، وضع مبحث الميمات كعلم، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 200

16– بسام الكردي ، **محاورة فكر عبد الله العروي** ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ، ط1 ، عام 2000

17- بوخلفة سميحة وآخرون ، **مشروع نقد التراث عند طيب تزيني**" من التراث إلى الثورة أنموذجا " سنة 2017

18- جورج كولنجود، **فكرة التاريخ**، ج2، ترجمة: محمد بكير خليل، لجنة التأليف والترجمة والتشر، 1961

19- حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2000

20- حسن حنفي، **دراسات إسلامية**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1982

21- حسن جنفي ، **الدين والثقافة والسياسة بالوطن العربي**، المكتب المصري، القاهرة ،2009

22- حسن حنفي ، **هموم الفكر والوطن**(التراث والعصر والحداثة) ، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة ، ج1، ط5، 1998

23- حسن حنفي ، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر** ،بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول ، تنظيم الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط2، نوفمبر 1987

24- حسن حنفي، **حصار الزمن الماضي**، (إشكالات) مركز الكتاب للنشر ، القاهرة ، ط1 ، 2004 ،

25- حسن حنفي عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1990

26- حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، مصر، ط2، 2019

27- حسين مؤنس ، **التاريخ والمؤرخون دراسة في علم التاريخ** ، دار الرشاد القاهرة مصر ، ط 2، 2001

28- حسين مؤنس، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط 1998

29- حليم بركات ، **المجتمع العربي المعاصر** ، بحث إستطلاعي إجتماعي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط 6، 1998

30- خديجة صبار ، **الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروي** ، المركز الثقافي للكتاب الدار البيضاء المغرب ، ط1 ، عام 2017

31- رفعت السيد،**ماركسية ماركس (هل نجددها أم نبددها؟)** ،الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، (د،ط)، 1998

32- رأفت الشيخ ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)** ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية ، القاهرة مصر ،بدون طبعة،عام 2000

33- زينب محمود الخضيري، **لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين** ،دار أنباء للطباعة والنشر ،كلية الآداب،جامعة القاهرة،1998

34- زهاق شريف، **العناية الإلهية في التاريخ عند القديس أوغسطين**(ص:34)

35- سالم حميش، **معهم حيث هم**، بيت الحكمة، الدار البيضاء، المغرب، سنة 1988

36- سراج الدين وآخرون، **ابن خلدون إنجاز فكري**، مكتبة الإسكندرية،مصر، (د،ط)،2008م

37- صلاح قنصوه، "**الموضوعية في العلوم الإنسانية**" **عرض نقدي لمناهج البحث**، دار الثّقافة، القاهرة، د ط، 1980

38- عباس أرحيلة ، **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمان**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1،عام 2012

39- عبد الرحمن ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار الفكر، بيروت، الجزء الأول، 2001

40- عبد العليم عبد الرحمان خضر، **المسلمون وكتابة التاريخ** دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ . المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ، د ط، 1988

41- عبد الرحمن ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار الفكر، بيروت، الجزء الأول، 2001

42- فؤاد معصوم ، **إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم** ، دار المدى للثقافة والنشر ، دمشق سوريا ، ط1 ، سنة 1998

43- صائب عبد الحميد ، **فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي** ، دراسة مقارنة بالمدارس الغربية الحديثة والمعاصرة، دار الهادي ، د ط، 2018

44- طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية-النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014

45- طه عبد الرحمان ، **فقه الفلسفة القول الفلسفي كتاب المفهوم والتاثيل** ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ط2، 2005

46- عباس أحمد أرحيلة ، **بين الإئتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي** ، المؤسسة العربية للفكروالإبداع ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2016

47- عبد العليم عبد الرحمان ، **المسلمون وكتابة التاريخ** دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، بدون بلد ،ب ط، عام 1995

48- عبد الإله بلقزيز، **الثقافة العربية في القرن العشرين حصيلة أولية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان،ط2 ،2013

49- عبد الرحمان بدوي ، **شلنج** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان ،ط2 ،1981

50- عبد الرحمن زكي، "**حضارة عصر النهضة**" مجموعة محاضرات مترجمة، دار النهضة العربية، د رقم الطبعة، القاهرة، 1961

51- عزيز العظمة وآخرون، **بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ**، في محاورة فكر عبد الله العروي، جمع وترتيب بسام الكردي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2000

52- علي المحافظة ، **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة** ، الأهلية للنشر والتوزيع ،بيروت لبنان، 1987

53- علي حرب ، **أوهام النخبة أو نقد المثقف** ، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان ، ط2 ، عام 1998

54- علي ليلة، **ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة**، الإسكندرية ، المكتبة المصرية ،2004

55- علي حسين الجابري ، **الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة وإغترابه** ، دراسة في جدلية الخوف ، دار مدلاوي للنشر والتوزيع ،ط1 ، 2005

56- تاريخ المادية في القرون الوسطى، دار نشر اللغات الأجنبية، برلين، د ط، 1957م

57- فتحي التّريكي وآخرون، **جمالية العيش المشترك**، إشراف فتحي التريكي، دار الوسيطي للنشر والتوزيع، د ط، 2012

58- فتحي التريكي ورشيدة التريكي،**فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، د ط ، القومي، بيروت،(د،ط)،1992

59- فردريك أنجلز، أنتي دو آرنج، **ثورة أوجين دو هرنج في العلوم** (1878م)، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للنشر والتوزيع، د ط، 1965

60- فلاديمير لينين ، **سيرة مختصرة وعرض للماركسية** ، منشورات دار صامد تونس ، عام 1918

61- قسطنطين زريق ، **نحن والتاريخ** ، مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ ، دار العلم للملايين بيروت لبنان ، ط 6 ،1985

62- كمال عبد اللطيف ، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان ط1 ن 1992

63- كمال عبد اللطيف ، **التأويل والمفارقة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة 1987

64- كارل ماركس، **مدخل إلى نقد العقل السياسي**، ترجمة: أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ط1، 1980

65- كارل ماركس أنجلز- **الايديولوجية الالمانية**، تر: جورج طرابيشي، دار دمشق سوريا، 1966

66- كولن ويلسون، **فكرة الزمان عبر التاريخ**، تر: فؤاد كامل، منشورات عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1978

67- محمد ابراهيم أحمد عكة، **أثر شخصية ابن خلدون في إبداع علم العمران البشري (علم الإجتماع)**، جامعة فلسطين الأهلية ،(د،ط)،(د،ت)

68- محمود الخضري، **لاهوت التاريخ عند القديس أغسطين**، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 1992

69- مونيس بخضرة، **تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009

70- مصطفى النشار،**فلسفة التاريخ** ،دار شركة الأمال للطباعة والنشر، ط01 ،2004

71- مديحة دبابي، **ما بعد الحداثة- (خطابات الـ"مابعد")**، جيروم باندي، **القيم إلى أين؟** ترجمة: زهيدة درويش جبور وجان جبور، بيت الحكمة، منشورات اليونيسكو، قرطاج، د ط، 2005

72- نازلي اسماعيل حسين، **الشعب والتاريخ هيجل**، دار المعارف، مصر، ط1، 1976

73- هيجل ، **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، العالم الشرقي الجزء الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة للطباعة و النشر والتوزيع، د ط، 1968

74- هيجل، **العقل في التاريخ**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية، القاهرة ، عام

75- هيجل، **فلسفة الروح** ، ترجمة :إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة و النشروالتوزيع ، ط3 ، القاهرة، 2005

76- محمد بغدادي باي، **التربية والحضارة**، منشورات عالم الأفكار، الجزائر، د ط، 2006

77- محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، دراسات ونصوص في الابستيمولوجيا المعاصرة، ج1، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1982

78- مصطفى محمود، **الماركسية والإسلام**، دار المعارف مصر، ط1، 1985

79- مالوي ناي، **الدّين الأُسس**، تر: هند عبد السّتار، مراجعة: جبور سمعان، الشّبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009

80- مونيس بخضرة، **جدل القيم في الفلسفة**، ضمن كتاب جماعي موسوم بـ "**مبادئ الفلسفة العامة**"، مؤسسة كنوز للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، ط1، عام 2015

81- محمد جديدي، **فلسفة الصَّداقة والعيش سوياً**، ضمن مجلة أوراق فلسفية، العدد 15، الموسوم بـ:" **قراءات في فكر فتحي التّريكي**"، دار الثقافة العربية، القاهرة، د ط، 2008

82- ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة جماعية، مركز الإنماء القومي، بيروت،1989

83- محمد عابد الجابري ، **تكوين العقل العربي** ، مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت لبنان ، ط5 ، 1991

84- محمد همام ، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان البحث اللغوي نموذجا** ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط1، 2013

85- محمد عابد الجابري ، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط2 ، 1990

86- محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث** ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي بيروت ن ط 6 ، 1993

87- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، دراسة تحليلية نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان، ط5 ، عام 1994

88- محمد مستقيم ، **القطيعة المنهجية عند عبد الله العروي** ،مجلة أفكار المجموعة الإعلامية آخر ساعة ، الرباط المغرب ، 2017

89- لويس ماسينيون، **محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية**، تصدير: إبراهيم مذكور، المعهد العلمي الفرنسي، للآثار الشرقية- القاهرة ، ط 4، 1986

90- محمد سبيلا ، **مفهوم التاريخانية عند العروي** ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك الدار البيضاء المغرب، ط1، 2007

91- محمد المصباحي ،**جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة** ، منتدى المعارف ، بيروت لينان ، ط1 ، 2013

92- مجموعة من المؤلفين ، **عبد الله العروي، الحداثة وأسئلة التاريخ** ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك ، المغرب ،ط1 ، عام 2007

93- كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، عام 2003

94- كمال عبد اللطيف ، **درس العروي في الدفاع عن الحداثة والتاريخ** ، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط ، ط1 ، 2012

95- نوال الصراف الصايغ، **المرجع في الفكر الفلسفي**، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى، سنة 1983

96- هشام جعيط ، **أوروبا والإسلام**، صدام الثقافة والحداثة ،دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، ط1، 1995،

97- محمد الشيخ، **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الأولى 2004

98- محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط الثالثة، ص 1990

99- محمد عابد الجابري ، **المثقفون في الحضارة العربية** ، محنة إبن حنبل ونكبة إبن رشد مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط2 ، عام 2000

100- نديم قاسم نجدي ، **أثر الإستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد . حسن حنفي . عبد الله العروي** ، دار الفارابي لبنان ، ط1. عام 2005

101- وائل حلاق، **الدولة المستحيلة** ، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي ، ترجمة عمرو عثمان، مراجعة ثائر أديب ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، بيروت ،ط1، 2014

102- وائل حلاق، **إصلاح الحداثة**، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،ط 5 ، عام 2020

103- ويل ديورانت، **قصة الفلسفة**، ترجمة د.فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة 1988

104- يوسف حامد الشين، **مبادئ فلسفة هيجل**، دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية في كتابات الشباب، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، ط1، 1994

قائمة المراجع باللغة الأجنبية :

Marx et Engles, Etudes Philosophiques, Editions sociales, France, 1977,,

قائمة الموسوعات والمعاجم :

- **بالعربية :**

1-شكر سليم، **قاموس الأنثروبولوجيا**،عربي إنجليزي، جامعة الكويت ط1، 1981م،

2-جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي** ،دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان ، ج 1 ، عام 1982

3-أحمد مختار عمر ، **معجم اللغة العربية المعاصرة** ،عالم الكتب للنشر والتوزيع والطباعة ، القاهرة ، ط1 ، 2008

4-عبده الحلو، **معجم المصطلحات الفلسفية**، مكتبة لبنان، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1994

5- ر بودون وف بوزيكو ، **المعجم النقدي لعلم الإجتماع** ،ترجمة د سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية ،ط1، سنة 1986

- **باللغة الأجنبية :**

Dictionnaire De La Philosophie, La rousse, France, 1975

قائمة المجلات والدوريات :

1- الحسن لغريسي، **عبد الله العروي وطوبى الحرية في المجتمع الإسلامي التقليدي**، مجلة أفكار، الرباط المغرب، العدد 17 ،2017

2- بن داود إبراهيم ، **الحريات والحقوق بين منظور النص الوضعي وفقه العبادات** ، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور الجلفة ، العدد 2 ، عام 2009

3- جواد الفلاق ، **الدولة المستحيلة ورهانات التحقق عند وائل حلاق** ، مجلة أفكار ، الرباط المغرب ،العدد17 ، عام 2017

4- حبيب المقوم ، **حوارالأفكار بين عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري** ، مجلة أفكار ، الرباط المغرب ،العدد 17 ، عام2017

5- زواوي بغورة، **مكانة الأنطولوجيا التاريخية في الفلسفة الكانطية**، مجلة التدوين، جامعة أحمد بن بلة، وهران، 2012

6- عبد الله العروي، **قضية التراث والانبعاث الحضاري**، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، عدد 12، سنة 1981

7- عبد العزيز بودين ، **سلسلة المفاهيم لعبد الله العروي :** معيقات التقدم وشروط النهضة ، مجلة الحكمة ، المجموعة الإعلامية آخر ساعة ، الرباط المغرب ، عام 2017

8- عبد الحليم مهور باشا، **الدولة الحديثة دراسة نقدية في المفهوم عند وائل حلاق**، مجلة الشارقة المجلد 16، العدد 2، 2019

9- كرطالي نورالدين ، **الحداثة والوعي التاريخي في فكر عبد الله العروي** ،مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيت ، المجلد 04 ، العدد 02 عام 2021

10- محمود شعبان، **التراث بين السلطان والتاريخ (قراءة نقدية أولى)**، مجلة دراسات عربية، بيروت، عدد 10، سنة 1990

11- محمد علي الكبسي، **النموذج في الفكر العربي**، مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد 05، سنة 1988

12- محمود حيدر ،**الدولة ، فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة** ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، بدون بلد ، عام 2018

13-مرزوق العمري ، **التاريخية : المفهوم وتوظيفاته الحداثية**، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلد 16عدد63، سنة 2011

14- منهج حسن حنفي – **دراسة تحليلية نقدية** – مكتب مجلة البيان ، ط1 ، الرياض 2008

15- نورالدين باب العياط ، **الوعي التاريخي في الخطاب العربي المعاصر قسطنطين زريق أنموذجا** ، مجلة دراسات في التمية والمجتمع ، المجلد 7 ، العدد 01 ، 2022

16- نصيرة بوطغان ، **قراءة في مشروع المفكر المغربي عبد الله العروي** ، مجلة رؤى للدراسات المعرفية والحضارية ، المجلد 4 ، العدد 01 ، عام 2018

17- ياسين الحاج صالح، **في نقد عبد الله العروي**، مجلة كلمة 2015م، على الرابط http://www.kalamonreview.org/articles-details-242#axzz7izmBoELZ

18- يوسف الكلاخي، **مفهوم التقدم في التاريخ** ، دراسات وأبحاث في التاريخ والتراث، الحوار المتمدن،02 جانفي2012

المذكرات والرسائل الجامعية :

1- محمد نورالدين جباب ، **إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر** ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة ، جامعة الجزائر ، 2006/2005

2- أحمد بوزبوجة ، **سؤال العقل في الفكر العربي المعاصر عبد الله العروي أنموذجا** ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة ، جامعة الجزائر2 ، 2019/2018

3- معروف حنان ، **إشكالية التأخر التاريخي وإستراتيجية التدارك في الفكر العربي المعاصر، عبد الله العروي أنموذجا** ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة ، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف ، 2018/2017

4- يسري توفيق محمد خالد السيفي ، **أزمة الحداثة في المجتمع العربي والدولة في فكر برهان غليون** ، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير ، جامعة بيرزيت، كلية الآداب ،2011

المواقع الإلكترونية :

1- فيصل العش : **من أمراض مثقفينا** https:ae.linkedin.com.

إطلع عليه بتاريخ 2023/01/26 على الساعة 21.00

2- مصطفى العوزي ، **مفهوم المثقف من البناء إلى التطور التاريخي**
https://www.mominoun.com.articles

إطلع عليه بتاريخ 2023/02/02 على الساعة 10.00

3- فضيلة سيساوي ، **محاولة لتحديد مفهوم المثقف** https://jns.journals.ekb.eg

إطلع عليه بتاريخ 2023/02/01 على21.05

4- يحي بن الوليد ، **أزمة المثقف في الخطاب النقدي المغربي**
المعاصر،.https/www.fikrwanakd.aljabriabed.net-28/01/20230

إطلع عليه بتاريخ 2033/01/28 على الساعة 16.04

5- الحسن المرغدي ، **الحداثة عند عبد الله العروي** ، معيقات التأخر التاريخي العربي
وسبل تجاوزها https://www.anfasse.org-27/01/2023-22h45

6-عبد النبي الحري، **عقيدة قس جبل سافوا بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمن،**
مؤمنون بلا حدود، أفريل 2014 على الرابط
https://www.mominoun.com/articles/

7- إدريس هاني، **من نقد العقل العربي إلى عقلنة النقد العربي**، مجلة الكلمة الإلكترونية،
إطلع عليه بتاريخ: 10.10.2022 على الساعة 21.30 متوفر على الرابط :
http://kalema.net/home/article/view/949

8- عادل الطاهري، **لماذا الدولة الإسلامية مستحيلة ؟**
https://www.mominoun.com

إطلع عليه بتاريخ : 2023/02/06 على الساعة 23.20

فـهرس الموضوعات

الإهداء	
كلمة شكر وتقدير	
مقدمــة	أ– ذ
الفصل الأول: في معنى التاريخ كمفهوم وتمثل	11
المبحث الأول: في الفلسفة الإسلامية والمسيحية القديمة	12
المطلب الأول : التاريخ الكوني لدى أوغسطين	12
المطلب الثاني: الوعي التاريخي من خلال سؤال العمران لدى إبن خلدون	16
المبحث الثاني: تفكيك مفهوم التاريخ في الفلسفة الحديثة	23
المطلب الأول: إيمانويل كانط وفكرة التقدم التاريخي	23
المطلب الثاني: التفسير المادي للتاريخ عند هيجل من خلال سؤال المطلق والنهائي	29
المطلب الثالث: التفسير المادي للتاريخ لدى كارل ماركس	36
المبحث الثالث : فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر	44
المطلب الأول : التاريخ والوعي بالتاريخ لدى حسن حنفي	44
المطلب الثاني: تجديد الوعي التاريخي والتحكم في التاريخ لدى قسطنطين زريق	49
المطلب الثالث : الوعي التاريخي والشروط الثقافية لدى محمد عابد الجابري	57
الفصل الثاني : الوعي التاريخي والرؤية التفكيكية للعقل العربي	65

المبحث الأول : التيارات الكبرى في الفكر العربي الحديث والمعاصر	66
المطلب الأول : التيار السلفي	67
المطلب الثاني : التيار الليبيرالي	70
المطلب الثالث : التيار الماركسي	73
المبحث الثاني : العقل العربي من خلال ثلاثة أشكال	75
المطلب الأول : الوعي الديني (الشيخ)	76
المطلب الثاني : وعي رجل السياسة (الليبيرالي)	77
المطلب الثالث : وعي رجل التقنية (التكنوقراط)	78
المبحث الثالث : التاريخ في الوعي العربي	89
المطلب الأول : التاريخ الإعتباري	89
المطلب الثاني : التاريخ المؤقنم	92
المطلب الثالث : التاريخ الوضعي	96
الفصل الثالث : منهج التحديث التاريخاني	107
المبحث الأول : إشكالية الوعي بالذات في الفكر العربي المعاصر	108
المطلب الأول : الذات العربية وفكرة الإستمرار التاريخي	108
المطلب الثاني : البحث عن الذات وأزمة الإعتراب و الإغتراب	115
المطلب الثالث : التاريخ والتقدم	117
المبحث الثاني : دور المفاهيم في تشكيل العقل الحداثي العربي	127

المطلب الأول : مفهوم الحرية	129
المطلب الثاني : مفهوم الدولة	135
المطلب الثالث : مفهوم العقل	138
المبحث الثالث : المنهج الماركسي التاريخاني	148
المطلب الأول : الماركسية الموضوعية	151
المطلب الثاني : الماركسية كنظرية إجتماعية	158
المطلب الثالث : الماركسية التاريخانية	159
الفصل الرابع : من التأريخ إلى التاريخ مفارقات في صناعة العقل العربي الجديد	181
المبحث الأول : أزمة المثقف العربي	182
المطلب الأول : المثقف العربي وظروف نشأته	182
المطلب الثاني : المثقف العربي بين التفكير السلفي والتفكير الإنتقائي	185
المطلب الثالث : الإنبعاث الحضاري	189
المبحث الثاني : آليات الفكر وسؤال السياسة في تجليات الفكر العربي المعاصر	191
المطلب الأول : حدود العلاقة بين المثقف والسياسي	191
المطلب الثاني : الأصالة والإغتراب	194
المطلب الثالث : الثورة العلمية	197
المبحث الثالث : قراءة نقدية في فكر العروي	202

المطلب الأول : موقف طه عبد الرحمان من فكر عبد الله العروي	202
المطلب الثاني : موقف محمد عابد الجابري من فكر عبد الله العروي	208
خاتمة	218
الملحق	224
قائمة المصطلحات	229
قائمة الأعلام	247
قائمة المصادر والمراجع	255
فهرس الموضوعات	272