القطيعة مع التراث عند عبد الله العروي شرط الدخول في التاريخ

د. جويدة جاري

قسم الفلسفة جامعة الجزائر2

ملخص

تتناول هذه الدراسة إحدى أهم المعضلات الفكرية التي أسالت حبر الكثير من المفكرين. منذ جيل الإصلاح إلى أقطاب الفكر العربي المعاصر. تلك المعضلة أو المشكلة هي مشكلة النهضة العربية التي ظلت ولا تزال تعاني مما ارتبط بها من نظرة ثقافية للتاريخ ومن نظرة آلية سطحية للتقدم والتطور. وبدل أن يناقش النهضويون مسألة الطفرات الحضارية، وأنماط تمثلها والقواعد أو القوانين التي تتحكم بعمليات التمثل هذه، فقد ناقشوا انبعاث الثقافات القديمة والمتحجرة، وانهموا بالبحث في سبيل إحيائها وكيفية إعادة تأويلها على ضوء الحاجات الجديدة. هذا الوضع الذي آلت إليه حضارتنا دفعت بعبد الله العروي أن يرجع أسباب تأخر أمتنا إلى التشبث بالتراث ويدعونا في الوقت نفسه إلى النهوض والتمرد على سكوننا الماضوي العميق، وطلاق تلك الذهنية التي توجد في الماضي. إن هذه الدراسة تسعى إلى عرض أطروحة عبد الله العروي من خلال القراءة التاريخانية للتراثنا والدعوة إلى أحداث القطيعة معه و برأيه إذا ما أردنا أن نركب قطار التطور وننشد الحضارة التي شيدها الغرب فعلينا تبني منتجات الحداثة التى صنعها الأخر حتى لا نعيش على هامش التاريخ.

الكلمات المفتاحية : التاريخ، التاريخانية، التراث، النهضة، العقل، الفكر التاريخي، الأيديولوجية

Résumé

Cette étude a pour objet la problématique de la renaissance arabe. Considérée comme l'un des problèmes des plus important traité depuis la génération de la réforme, avec sa vision culturelle de l'histoire, et mécanique superficielle du développement et du progrès. Mais au lieu de discuter la question des mutations civilisationnelles, les types et les lois de sa représentation, les renaissants se sont penchés sur la manière de la faire revivre en tant que culture classique, et de la réinterpréter selon les nouveaux besoins. Cette situation à laquelle notre civilisation est parvenue et notre régression ont pour raisons une stagnation profonde dans le passé, mais également un attachement au patrimoine, avec lesquels il faut divorcer.

Abstract

This study is concerned with one of the most important intellectual dilemmas that caused a lot of ink spilling starting with the intellectuals of the reform generation to the poles of modern Arabic thinking.

That dilemma concerns the problem of the Arab Renaissance that has been suffering both from a cultural interpretation of history and a mechanical and superficial view of advancement and development. So instead of studying the civilizing mutations and the patterns, rules and laws that control them, these intellectuals are interested in how to revive ancient and fossilized cultures, and concentrate on the search of methods to revive and interpret it according to the new needs. This view of civilization has pushed Abdellah

L'objectif de cette étude et de présenter la thèse de Abdoullah El Aroui à travers une lecture historiciste de notre patrimoine pour effectuer une rupture avec. Selon lui seul l'adoption de la modernité produit par l'Autre nous permettra d'atteindre la civilisation occidentale pour éviter d'être marginaliser.

Mots clés : historicisme, patrimoine, renaissance, raison, pensée historique, idéologie.

Laroui to consider the causes of backwardness of the Arab world to the Arab's clinging to their heritage. He calls, at the same time, to rise and rebel against our silenced ancient past, and break with the interpretations that exist from the past. The present study aims at exposing the problematic of Adellah Laroui through a historiography reading of or heritage and a call for a break with it since, he thinks that the only way to develop and reach the level of civilization of the West, is to adopt modernity that has been built by the other so that not to live in the periphery of history.

Keywords : history, historiography, heritage, renaissance, mind, ideology

مقدمة

إن اهتمام عبد الله العروي بالظاهرة التراثية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. يعكسه مشروعه الجاد الذي عمل المؤلف على بلورة ملامحه وأهدافه الرئيسية، بدءاً من كتابه القيّم (العرب والفكر التاريخي) واستمر مع الأيديولوجية العربية المعاصرة انتهاءً إلى سلسلة المفاهيم التي واصل إصدارها، خلال العقود الثلاثة المنصرمة.

وإذا كان القارئ يلاحظ أن العروي في كتابه العرب والفكر التاريخي قد فتح باب النقاش موسعاً حول موضوع التأخر التاريخي في العالم العربي ونبّه الصفوة العربية المهتمة بموضوع الإصلاح السياسي والثقافي إلى ضرورة اعتماد التاريخانية نموذجاً في مسألة التنظير لتجاوز التأخر التاريخي؛ فإن القارئ مرة ثانية يستخلص في كتاب مفهوم العقل موقف عبد الله العروي المباشر من الظاهرة التراثية ويكشف بلغة واضحة وصريحة عن ما لم يجرأ غيره بالتصريح به قصدنا بذلك المسكوت عنه؛ أي التراث هو سبب التخلف عند العروي.

إن المتأمل في نص مفهوم العقل يستشف أن هذا الأخير يتجاوز مجرد التفكير في المفهوم كما لا يمكن أن تقرأه كواحد من سلسلة كتب المفاهيم، التي أصدرها المؤلف منذ مطلع الثمانينات بالتتابع الأتي مفهوم الأدلوجية، الحرية، الدولة، التاريخ، وذلك رغم إشارة مقدمته إلى نوع من العلاقة القائمة بينه وبين نصوص هذه المفاهيم حيث ترتبط كتب السلسلة مجتمعة بأفق محدد في البحث لكل نص مفهوم العقل الذي يشكّل خاتمتها يتجه

صوب التفكير في مشكلة ترتبط بمشروع التحديث التاريخاني. فالعمل المنجز في هذا الكتاب هو تتمة كما أنجز في العرب والفكر التاريخي.

1– السياقات الموطرة لضبط مفهوم العقل في مشروع العروي النهضوي

قبل الحفر في دهاليز ما تضمنه النص من استدلالات منطقية وحجج فلسفية، فإن البناء الفكري الذي يسوقه العروي بهدف تثبيت الأطروحة التي يقوم عليها النص جملةً وتفصيلاً في هذا الكتاب، من أن التراث هو سبب التخلف في عالمنا العربي. رأينا من الضروري عرض السياقات الثلاثة التي توطر نص العروي والتي بدونها سوف يتعذّر فهمه.

1–كما جاء في المتن فإن نص مفهوم العقل لا يمكن فصله عن نص «العرب والفكر التاريخي» لأنه استكمال لمشروع الدعوة التاريخانية حيث يجيب على أسئلتنا الجديدة، ويحاول ترميم معطياتها بوسائل في التحليل والبرهنة تتوخى المزيد من توضيحها، وإبراز نجاعتها وفاعليتها في الحاضر العربي.

اهتمّ العروي في نص مفهوم العقل بإبراز الأهداف وتحديدها. مما أثار أسئلة متعددة في أذهان المهتمين بفكرة طفت إلى السطح في فترة صدور الترجمة العربية لكتاب الأيديولوجية العربية المعاصرة إعادة تعريب نص الأيديولوجية إذ لاحظ قراء العروي أن كثيراً من النتائج التي تضمنها النص الأول تجد سنداً قوياً ودعماً كبيراً في نصه الأخير يمنحها قوة أكبر وجلاء أوفر.

2–صحيح أن كتابات عبد الله العروي في كل ما أنجز من مصنّفات يحصل إلاجماع حولها اتفاقاً أنها تتفرد–إذا قورنت بما أنجز في الساحة الفكرية العربية– بغناها النظري وكفاءتها التركيبية وهندستها المرتبة في إطار إلاحكام والتناسق، غير أن النص الأخير مفهوم العقل يزداد تفرّداً لأنه يضيف إلى ما سبق، كفاءة جديدة، تتجلى في سعي العروي إلى رسم ملامح سيستام الفكر إلاسلامي في العصر الوسيط، وذلك من خلال مراجعة ترتكز على ثلاث مرجعيات: العقلانية اليونانية، فكر النهضة الأوروبية، تراث إلاسلام. في أبرز تجلّياته ومظاهره، وكل ذلك انطلاقاً من مقاربة واقع العالم العربي خلال هذا القرن ومقارنة أوضاعه مع تاريخ أوروبا الحديثة و المعاصرة، أي أوروبا في زمن الحداثة بمختلف مكاسبها.

وبعيداً عن الأحكام المطلقة نقول إن المدقق لهذا العمل المنجز تنطبع في ذهنه براعة هذا المفكر فقد أبدع هندسة في التأليف مركبة بواسطة عمليات استدلالية، تتقاطع فيها مشكلات التأخر بالإصلاح والحداثة، أي من خلال مشكلة العقلانية والتاريخ، الحداثة في التاريخ. كل هذا العمل التركيبي المتقن هندسته، كانت خلفيته الفلسفية تحديد الموقف من التراث. وبهذا يكون هذا المصنف أول مصنف يكشف ولأول مرة وبصورة برهانية مباشرة، موقف العروي من الظاهرة التراثية، وما يترتب عنها من انعكاسات سلبية على الفكر والواقع العربيين. وهذا ما سنركّز عليها في هذا المقال.

3– إن الظروف التاريخية المربكة التي واكبت صدور هذا الكتاب في القرن الماضي، والتي تميّزت بتصاعد الدعوات التراثية النصية التقليدية، وبروز ما يعرف بأدبيات الصحوة الإسلامية، وتنامي نزعات الإسلام السياسي في العالم العربي وتضخمها. جعلت العروي في هذا النص يحاور هذه الدعوات مجتمعه بعدّة فكرية وتاريخية ومنهجية لا تضاهى، ومنطلق صارم متجاوز فيه الأحكام المطلقة. مستحضراً معطيات الواقع، وجهة التاريخ، ملابسات وتناقضات الوعي العربي، وكل ذلك في سياق تأملي كان الهم الأكبر فيه كشف مفارقات الوعي العربي.

إذاً أمام تضخّم المواقف التراثية، وإسنادها بنزعات توفيقية جديدة وتحت مظلة مبررات متعددة يتأسس النص العروي الذي كان يهدف في مغزاه إلى كشف حدود ومحدودية العقل الإسلامي. بنقده لأشكال معينة من النزعات التراثية، النصية الدغمائية، نزعات الارتداد الفكري التي تتجاهل أن الهروب إلى الماضي، يشكّل في ما يعرف في علم السيكولوجية آلية تعويضية، (حنيناً رومانسياً) على حدّ تعبير العروي أكثر مما يشكّل وضعاً تاريخياً ممكناً ومعقولاً.

إن هذا النوع من القراءة يستحضر في أذهاننا أطروحات العرب والفكر التاريخي إذ دعا العروي بجرأة كبيرة إلى ضرورة اجتثاث الفكر السفلي والمنزع التوفيقي من محيطنا الثقافي، وذلك في سياق نقده لتيارات الفكر العربي المعاصر، والتوظيف السياسي للتراث في معارك الحاضر العربي وعلى مختلف الواجهات. شكلت الأطروحة المركزية في نص مفهوم العقل التي راح العروي يرصدها في مرحلة أولى ليدحضها في مرحلة ثانية.

إذا كان العروي يدعو إلى القطيعة مع التراث فذلك يعود في– منظوره –إلى غربته عن التاريخ وإذا كان في موقع آخر يلحّ على امتثال التاريخانية فلأن هذه الأخيرة تهدف إلى الدفاع عن واحدية التاريخ البشري، من أجل أن تتمكن إلانسانية في كل مكان من التعلم والاستفادة من دروس الحداثة الغربية.

1–1 أسباب التأخر التاريخي في التراث عند العروي يرتبط بالعامل الثقافي لا بالعامل السياسي.

صحيح أن التراث كظاهرة تحكمه أسباب متعددة تساهم إما في تطوّره أو تخلفه. وقد اختلف المفكرون في العالم العربي عن تفسير أسباب التأخر التاريخي فإن رآها البعض في الابتعاد عن المنهج الذي سار عليه السلف أرجعها الموقف الثاني إلى التخلي عن قِيَم الغرب ويأتي العروي ليتجاوز الموقفين إلى ربط التأخر التاريخي في تراثنا بالسبب الثقافي وليس السياسي وفي هذا يقول :

«التخلف العربي هو قبل أي شيء تخلف ثقافي، لذا لا يمكن للحل أن يأتي إلا من الثقافة، فالأولوية هي للعمل الثقافي وليس للعمل السياسي، فلا يكفي أن تكون السلطة بيد جماعة تريد الصلاح وإلاصلاح وتحارب الاستغلال وتستهدف التقدم والرقي، إذا كانت ذات ثقافة ضعيفة غير مستوعبة للأفكار المؤسسة للمجتمع العصري". (عبد الله ساعف، 1992، ص147–190)

كما يتجلى في النص فإن التخلف عند (العروي) أسبابه ليست سياسية ولا اقتصادية بل ثقافية بامتياز. ويستدل على هذا الحكم في موقع آخر بالقول: "إن التعلق بالتراث هو المسؤول عن هذا التخلف وعن هذا الضعف فنوعية ثقافتنا التي هي ثقافة تراثوية، تتكلم عن الأموات أكثر مما تتكلم عن الأحياء... فالعودة إلى الماضي ميزة تختص بها في تفكيرنا، ففي كل مناسبة نحيي ذكرى لا زلنا في منطق (عام الفيل)". (عبد الله ساعف، 1992، ص147– 190)

والتقدم لن يتم إذا لم تكن هناك ثقافة تستوعب الأفكار الحداثية، وتتبع النموذج الذي تبلور نتيجة الثورات المعرفية التي حدثت في الغرب منذ القرن السادس عشر وهذا برأيه غير ممكن في ثقافة ماضوية كالثقافة العربية. فلكي نبني دولة، ومجتمعاً عصرياً ونحيا حياة عصرية لا بد أن ننسى كل ما يربطنا وننفتح على العصر المتمثل في العالم الغربي.
(Laroui,1974,p 21-22)

وحتى يؤكد هذه الأطروحة يعود إلى التاريخ، ليتخذ من الشيخ محمد عبده شاهداً ونموذجاً في الوقت ذاته. للداعية السلفي الذي كرّس بأطروحاته السلفية المتشددة التأخر في عصر محاولة النهوض، رغم محاولته للتصالح بين الماضي والحاضر.

صحيح أن محمد عبده قد أدرك في نهاية القرن الماضي أن أوروبا «النصرانية» تكتسح العالم فسارع إلى إصدار فتاويه الرامية إلى التقريب بين الذات ومتطلبات العصر. لكن لحظته في منظور العروي جسّدته المفارقة الكبرى في التاريخ العربي المعاصر، وعبارة «الإسلام دين العلم والمدنية» التي تقف خلف سجالاته مع فرح أنطوان وهانوتو تشخص أبعاد هذه المفارقة، حيث لم يتمكن– محمد عبده– من إدراك المسافة المعرفية والتاريخية الفاصلة بين العقل التراثي وعقلانية الحداثة المعاصرة كما موضعتها منجزات الغرب الحديث والمعاصر.

لقد جسّد محمد عبده في نظر العروي المشكلات التي تطرحها العناية الراهنة بالمسألة التراثية، فما يحصل اليوم في الثقافة العربية المعاصرة من رجوع إلى الدفاع عن معقولية التراث، مقابل مادية الحضارة الغربية، يمثل انكفاء وتراجعاً، يعيدنا إلى عتبة محمد عبده، ومشروعه في الإصلاح السياسي والعقائدي فنكون قد عدنا إلى التقهقر، وعجزنا عن تجاوز مفارقة الشيخ.

1–2 المرجعية الفكرية المؤطرة لتصنيف النماذج في المشروع الحداثي عند العروي

لقد انصبّ جهد العروي على معاينة محتوى المفارقة، أي النموذج الذي اعتمد عليه محمد عبده في التنظير لتلك المرحلة وفي مواجهته للتاريخ الجديد وأثناء مطارحته للمشروع الحداثي الغربي، أي فحص مرجعية عدته الفكرية ليصل في نهاية التحليل إلى أن الذهنية الناظمة لتفكير محمد عبده والنموذج المؤطر في التنظير هي الذهنية الكلامية وهي ذهنية سلفية بكل امتياز. فهو يرى أن العقل عقل للنص، "فالعقل هو ما يعقل العقل ويجده ما لا يطلقه ويسرحه، وما يعقل العقل ويؤسسه كعقل، هو علم المطلق، الذي هو علم مطلق وما سواه من علوم فرعية فهو خاضع له ولا يصح إلا به". (العروي، 1996، ص98)

ويضيف في نص آخر قوله: "إن مفارقة محمد عبده، ناتجة عن الحصر [الذي جعله] ينفي الزمان ويظل وفياً للذهنية الكلامية التقليدية فقد استنجد بعقل المطلق وعجز عن تعقل مقتضيات الزمان". (العروي، 1996ص 101–102)

إن عبده في منظور العروي عجز عن إدراك محدودية المرجعية، فكان مطلعاً فعلاً على كثير من معطيات الثقافة المعاصرة، لكنه لم يستوعب القطيعة التي بلورتها الحداثة، مع الثقافات الوسيطية والثقافات القديمة، فأنتج نصوص حاول فيها إحياء جوانب من سيستام التراث كوسيلة لمواجهة التحديات الجديدة المعاصرة له، فكانت كل كتاباته – محمد عبده – المتمحورة حول «بعث وتجديد إلاسلام» تصب في سياق «العقل التراثي» الذي هو برأي العروي استمرار اللحظة التأخر الغالبة والسائدة في تاريخنا.

وإذا أردنا أن نتجاوز التأخر التاريخي الذي أنتجه، العقل التراثي يجب أن نسلك طريق الاختيار والحسم. "إن الحسم الذي نتكلم عنه وقع بالفعل، في جميع الثقافات المعروفة ابتداء من القرن السادس عشر إلى يومنا هذا". (العروي 1996، ص.101–102) وهو يتحدد في الانطلاق من مبدأ القطع مع "المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق" . (العروي 1996،ص364)

هكذا يلفت العروي نظر التراثيين القدامى والجدد، أصحاب الحلول التوفيقية والمخاتلين والمراوغين والبراغماتيين إلى أهمية الاختيار الحاسم في تمكيننا من مغادرة حصون «عقل الأمر والاسم» لنعاصر فعلاً، فتتقلص حدّة المفارقات وتتصالح مع التاريخ، حيث نكون قد تخلّينا عن العقل الوسيط، وتملكنا معقولية الأزمة الحديثة.

إذا كان محمد عبده في المطارحة العروية يجسّد اللحظة التاريخية الأولى في استحالة منطق إلاحياء والبعث والتجديد وكذا استحالة الحلول الوسطى التوفيقية، التي تخلط بين الأزمة والعصور والمفاهيم والسياقات فإن المدونة الخلدونية في القسم الثاني من كتابه تجسد حدود ومحدودية العقل إلاسلامي في تجلياته ذات الطابع العملي.

2 – ألاطروحة الخلدونية في ميزان المشروع الحداثي

إن وقوفه عند هذه المسأل جاء لهدفين :

1–إظهار محدودية المعارف العلمية في الثقافة إلاسلامية.

2–إبراز حدود الجهود الخلدونية على الرغم من أنها تشكّل في منظوره لحظة الامتياز الكبرى في الفكر إلاسلامي المنعطف الفاصل في تاريخنا.

إن العقل في نظام الفكر إلاسلامي بالنسبة للعروي واحد، والخلافات داخل قلاع الثقافة إلاسلامي، بين الفقيه والفلسفة والكلام والتصوف، رغم عنفها في بعض اللحظات، لم

تخرج عن نطاق النموذج التي تقولبت فيه لقد ظلّت على "الأطرف والتخوم، لا على المعاقل والحصون". (العروي، ص359)

ووظيفة العقل في مختلف تجليات ومظاهر العقل الإسلامي، تجلّت في عملية التأويل باعتبارها كما يقول عملية "تطلع إلى الأول والأولي، عقل الأمر والاسم... [حيث العلم هو] فقه الأوامر".(العروي، ص359)

إن ما ورد في النص يجعلنا نلحّ على طرح السؤال التالي : هل نظر المفكّر العربي الإسلامي التقليدي في غير منطق الفكر؟ هل تجاوزه بنموذج بديل لينظر في منطق الفعل ؟

الإجابة على السؤال في اعتقادنا هي التي قادت العروي إلى انتقاد صاحب المقدمة الذي برأينا حاول جاهداً أن يكشف قواعد من «العقل العملي الجماعي» وعمل على تحديد الأفاهيم وتخليصها من إرث المتكلّمين. غير أنه في نظر العروي وفي كل الجهد المبذول فإنه لم ينجح لأن أفاهيمه «ظلت مشحونة بالاعتبارات الأخلاقية والدينية».

لقد اتخذ ابن خلدون موقفاً وسطاً بين الفقيه الذي يقول الحق بإطلاق، اعتماداً على خبر اليقين، وبين العارف الذي يشاهد الحق بعد إماطة الحجاب. العقل عند صاحب المقدمة لا يورث ولا يكتشف وإنما يكتسب بالتجربة المتجددة. إنه دوماً عقل مشخص، محدد ومحدود دائماً بظروف الممارسة– لكن هذا التشخيص بالضبط هو الذي سيحدّ منظور صاحبه إلى العقل، رغم أنه أعرض عن علم الكلام، وتوخى تأسيس علم الواقعات، ومع أنه توصل إلى أفهوم العقل التجريبي المرتبط بالصنائع، فقد وقف في المجال الذي ابتدعه حيث وقف غيره في ميدان الكلام. إنه لم يتصور أن يصبح العقل التجريبي عقل إنشاء وإنجاز. لذا فقد حصر المرئيات في المتحقق ومنع نظرياً الانفتاح على التجارب الوهمية الكاشفة عن المحتمل. وبعبارة واحدة فقد حرم نفسه من خوض تجربة الممكن الموضوعي التي هي تجربة الفن التي تفتح العقل على آفاق الممكنات.

2–1 التاريخ بين مبدأ التوقعات وحساب الاحتمال

لقد حصر ابن خلدون التاريخ واستبعد التجديد بمعاكسة سنن الكون. إنه جعل الفعل محاصراً "قانون تفكيره هو التوقيف والحصر في كل المجالات: في السياسة، في العلم، في التعبير... موضوع العلم الحق، العلم اليقيني عنده، هو الواقعات، أي الحاصل المحقق بالفعل، وأما المقدر المتوهم المحتمل فهو وهم، الوهم لا يحد فلا يعلم". (ساعف عبد الله، 1992، ص147–190)

إن الكائن هنا لا ينطوي على ممكنات– وعلم الواقعات يتنافى مع التوقعات وحساب الاحتمال «إذ علم ما يستقبل هو من الغيب الذي لا يتم إلا بالكشف» (ساعف عبد الله، 1992، ص147–190)

هذا الانسداد هو ما يجعل صاحب المقدمة عاجزاً عن إقامة منطق حقيقي للفعل. ذلك أن الفعل لا فعلاً فعلاً إلا إذا كان تجرؤاً على أمر غير محقق وهدف التوقع هو العمل وليس المعرفة المجردة.

إن علم العمران الخلدوني علم طبيعي، علم ما هو محقق وليس علماً إنسانياً ناتجاً عن الإبداع والإقدام. لقد طبّق ابن خلدون على الواقعات منطق الطبائع بالمعنى الكلامي فسد الطريق في وجه عقل العمل البشري، وبالتالي عقل الطبيعة كما فهمها الفكر الحديث، مجال تجارب الإنسان المتجددة. لقد أبدل ابن خلدون العقل التجريدي بالعقل التجريبي. فكان مجدداً في ذلك، إلا أنه لم يستطع أن يطور هذا العقل الثاني إلى عقل يعم كل أوجه الممارسة بما فيها من انفتاح ومخاطرة واعتبار بالممكنات نسيجاً للوقائع ذاتها.

ما يميز العقل الإسلامي، في نظر العروي بالضبط، هو تأرجحه بين موقفين حول هذا الممكن، فبينما اعتبره أمثال محمد عبده واقعاً متحققاً، عده أمثال ابن خلدون من قبيل الظن الذي لا يُغني... وما سبيل الخروج من هذا التأرجح؟

واضح أن الذهاب بالمنطق الخلدوني إلى أبعد مداه ووضع منطق فعلي للفعل واعتبار أن تأصيل عقل الفعل لا يتم إلا بنقض عقل الاسم.

في الواقع أن الجهد الذي بذله العروي في إبراز حدود ومحدودية الآثار الخلدونية يلتقي في نتائجه العامة مع جهد محمد أركون في المحاضرات التي تناول فيها موضوع «الإسلام والحداثة» حيث توقف بصورة تحليلية على تعيين حدود الأثر الرشدي في الفكر الإسلامي. بتوضيح استحالة الاستبعاد بالنموذج الرشدي ومشروعه في تعقّل الظاهرة الدينية ومشروعه في تعقل الظاهرة الدينية، في العصور الوسطى الإسلامية، ذلك أن الإطار المعرفي للحداثة كما بلورها تاريخ الغرب الحديث والمعاصر يقطع كلية مع المنظور الديني، ويؤسس أفقاً آخر من العقلانية والمعقولية بالاعتماد على تاريخ جديد قائم على مجموعة من الثورات المعرفية والسياسية والاقتصادية، من هنا ضرورة القطعية والتجاوز. فالرشدية لحظة امتياز فكرية في إطار عقلانية العصر الوسيط لكنها لحظة مغلقة على تاريخ معين، تاريخ تجاوزته أنظمة المعرفة الحديثة.

إذاً للخلدونية والرشدية حدودهما، وقد برهن العروي في «مفهوم العقل»، كما برهن محمد أركون في «الإسلام والحداثة» على طبيعة هذه الحدود ومستوياتها مؤكدين على ضرورة الانخراط في استيعاب مكاسب الحداثة، باعتبارها تندرج ضمن ما هو متاح اليوم للبشرية جمعاء.

إن نص العروي في «مفهوم العقل» أقل ما يقال عنه ومن متنه إلى خاتمته. يشكل بامتياز مرافعة قوية في إبراز ضرورة القطيعة مع التراث ولزومها، يهدف رفع المفارقات السائدة في الواقع. ولعلنا ضمن هذا السياق نفهم عبارته الشهيرة التي قالها بالفرنسية رداً على الذين يتمسكون بالتراث ويتشبثون به لأنه في–منظورهم– جوهر الشخصية العربية بقوله: "يجب التضحية بالجوهر للمحافظة على الوجود". (ساعف عبد الله، 1992، ص 147)

3– الدخول في التاريخ والعصرنة تستوجب القطيعة مع التراث والتضحية به.

إن العالم العربي في منظور (العروي) يراوح مكانه جاراً دائماً معه تأخره لأنه لا يريد أن يقوم «بثورته التاريخية» التي قامت بها ألمانيا في القرن التاسع عشر وروسيا (لينين) وصين (ماو) التي قادت هؤلاء إلى العقلنة والحداثة. وهنا يسخر (العروي) من المثقفين الذين يدّعون أن مشكلة الحداثة أصبحت متجاوزة اليوم، وفي الغرب ينتقدونها متسائلاً: هل يحق لنا أن نفعل كما لو كنا تجاوزنا الحداثة مثل الأوروبيين الذين عاشوا في أحضانها منذ ما يزيد على ثلاثة قرون ؟

هكذا يرى (العروي) أنه لا فائدة من الماضي كله ولا جدوى يلتمسه المرء فيه متى كان يروم الانعتاق والتحرر من ربقة «التأخر التاريخي».

إن الطريق الوحيد إلى هذا المبتغى هو استيعاب درس التقدم من العالم الغربي المتقدم والمتحرر الذي استطاع أن يخترق الكثير من الأوهام والأخطاء عن طريق ثوراته السياسية والاجتماعية والمعرفية والاقتصادية والأيديولوجية مستدلاً بالقول: "عرفت الإنسانية الحديثة ثورة دينية وثورة ديمقراطية وثورة صناعية– كل واحة منه تعبّر في ميدان خاص وبكيفية خاصة، عن تطور المجتمع كوحدة متكاملة. ونتجت عن هذه الثورات انقلابات في الفكر تستحق أيضاً اسم الثورات العلمية، والتاريخانية، والعقلانية، ثم عبّرت عن هذه الثورات أيديولوجيات مختلفة، أهمها الليبرالية والاشتراكية". (العروي 1985، ص224)

بهذا إذاً تكون الحداثة في المجتمعات الإنسانية الغربية الخلاصة العليا والنموذج الأمثل لكل هذه الثورات. أما الاشتراكية والليبرالية عند– العروي– فيشكلان الخلاصتان الأيديولوجيتان في التعبير عنهما.

وكل هذه الثورات عاشتها الإنسانية في الغرب منذ القرن السادس عشر وعلى الصعد كافة، في حين الأمر يختلف عندنا فلم يستطع فكرنا أن يحقق طفرة تمكّنه من استيعاب العقل الحديث.

من أجل هذا راح العروي في كتابه : «العرب والفكر التاريخي» يستجدي فهم التاريخ عبر أيديولوجيا تاريخانية، انسجمت مع دعوته إلى التخلي عن الذهنية التبجيلية السائدة منذ أمد بعيد، فاليوم يقول عبدالله العروي : "لا يكفي أن نقول، إن المجتمع العربي المعاصر ما زال يشارك المجتمع القديم نظرته إلى الماضي، يجب أن نخصص ونقول: إنه يواجه اليوم مجتمعاً آخر ينظر إلى التاريخ نظرة مخالفة تماماً لنظرته ويضغط عليه في كل الميادين". (العروي، 1985، ص90)

فكما يواجه العرب ضغط الابتكارات والاختراعات التقنية للغرب باستيعابها، والأصح استهلاكها، أيضاً هم مجبرون على التعامل مع مستجدات مناهج الغرب وباراديغماتهم، لا لجديدها فحسب بل لحاجتهم إلى أدوات قد تساهم في النظر إلى الماضي بعين ذرائعية، خدمة للحاضر، وبكلام آخر، إن مهمة عرب اليوم يجب أن تنحصر في أوليات القراءة المتمعنة والهادئة لتراثهم الجامد والمصنّم الذي جسّم أفاعيلهم اللاحقة على المستويات كافة، ولأن مرونة أحداث التاريخ تسمح بأن نعطيها معاني قد تتلاءم وحاجتنا إلى التغيير، ولأن التاريخ ينطوي على أكثر من مدلول، ولأنه غير مكتمل، ولا ينتهي عند تصورات بعض المدركين له من زاوية لا تتماثل مع زاوية البعض الآخر يعتبر العروي أن "الضرورة أظهرت تبنّي النظرة التاريخانية على أساس المنفعة فقط بدون إصدار أي حكم فلسفي، قيمي، أبدي على الفرضيات المعرفية التي تعتمد عليها".(العروي، 1985، ص98)

إن العروي على ما يبدو محكوم بالهاجس الغائي للتاريخ، وهو لا يريد أن يحبس أنفسنا في وقائعه المحمولة بتواتر المشافهة المنقولة إلينا بحسب مقتضيات مصلحة رواة التاريخ، مذاهبهم– أحزابهم– فهمهم أو انتهازيتهم... إلخ، لذا يظنّ (العروي) أن للتأريخ وظيفة تتعلق بحاضر ما يجب فعله، فالدور المناط به محصوراً إذا بفائدته للحاضر، لذا

يجب أن يتماشى مع يستجديه حس النقد، كشرط للخروج من تأخرنا التاريخي المميت لحاضر الثقافة ومستقبلها.

خاتمة

يصل العروي من الاستدلال والبرهنة على أن التراث هو سبب التخلف ومن نقده النزعات للنزعات التراثية ومن الدفاع على العقلانية إلى خلاصة جامعة لأطروحاته وأفكاره حول هذه المسألة، وهي أن المجتمعات العربية إذا رغبت بالفعل في تجاوز تأخرنا التاريخي عليها أولاً وقبل كل شيء :

1–اجتثاث الفكر السلفي من «المحيط الثقافي»، وهذا الأخير لن يتأتى إلا بهجر عبارة المطلقات عبر (تقديس اللغة، والتاريخ والتراث)، دون هذا سيظل التخلف قابعاً في معاقلنا الفكرية وبنانا على الصعد كافة.

2–تحديث المجتمعات العربية عبر الثقافة الحداثية والفكر التاريخاني. "فبدون [كما يقول] التغيير الجذري، لن يتمكن الإنسان العربي، أن يعيش في مستوى العصر وأن يرفع البؤس عنه، وبالتالي لن يتمكن العرب الخروج بعد الخيبة والانتظار من شتاتهم الطويل...".(العروي، 1985، ص 166)

هذا التوصيف للتراث بكل تأكيد يمثل الفكر اللاتاريخي بامتياز، لأنه الفكر الذي يجسّد السلبية والتواكلية والانهزامية.

وما يخشاه العروي على العرب هو أن يزداد تشبثهم «بالفكر التراثوي» أكثر فيكونوا بذلك آخر من سيعي درس التاريخ خصوصاً الدرس الماركسي.

فهل نجح العروي عندما دعانا إلى تبنّي التاريخانية الماركسية كنموذج لاستيعاب مكتسبات الليبرالية دون أن نعيش هذه المرحلة، لماذا يعدّ التاريخانية شرطاً أساسياً في عملية إلاقلاع الحضاري ؟

المراجع

1.العروي عبد الله، 1985. العرب والفكر التاريخي ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت.

2.العروي عبد الله،1997. ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط 4، المركز الثقافي العربي، بيروت.

3.العروي عبد الله، 1983. مفهوم الأدلوجة، ط 1، دار التنوير، بيروت.

4.العروي عبد الله، 1999. الأيديولوجية العربية المعاصرة، ط 4، المركز الثقافي العربي، بيروت.

5.أرسلان شكيب، 1939. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، ط3، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

6.ألبرت حوراني (د.ت). الفكر العربي في عصر النهضة، 1798–1939، دار النهار، بيروت.

7.الجابري محمد عابد، 1999. الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

8.الجابري محمد عابد، 1979. نحن والتراث، ط 3، دار الطليعة، بيروت

9.الجابري محمد عابد، 1986. بنية العقل العربي، دراسة نقدية تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

10.جورج طرابيشي، 1991. المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت.

11.حميش سالم، 1984 المثقف التاريخوي، التفكير في النخبة، في الانتلجانسيا في المغرب العربي، دار الحداثة، بيروت.

12.جلال العظم، 1990. دفاعا عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت.

13.حسن حنفي 1992. التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

.arn.dz/content/55/3/323

8.Callon, Michel ; Courtial, Jean-Pierre ; Penan, Hervé.1993. La scientométrie. Paris: Presses Universitaires de France, (coll. Que sais-je ? n° 2727)

9.Davarpana, Mohammad Reza; Behrouzfar, H. 2009. International visibility of Iranian ISI journals: A citation Study. Aslib Proceedings [enligne], vol. 61, n°4, p. 407- 419. [Consultéenjuillet 2012]. Disponible à l'adressewww.emeraldinsight. com/0001-253X.htm

10.Gaillard, Jacques. 1989. La science du tiers monde est-elle visible?La Recherche, Mai 1989, vol. 20, n°210, p. 636-640.

11.Gauthier, Elaine. 1998. L'analyse bibliométrique de la recherche scientifique et technologique : Guide méthodologique d'utilisation et d'interprétation[en ligne], Observatoire des sciences et des technologies (CIRST). [Consulté en avril 2013]. Disponible à l'adressehttp: //www.ost.uqam.ca/Portals/0/docs/rapports/1998/Analyse_biblio_recherche_guide.pdf

12.Gomez Martin, Carmen. 2009. L'importance de la visibilité dans les processus migratoires, Papers, 2009, n°91, p. 153-169.

13.Jean-Noël, Tardy. 2006. Visibilité, invisibilité : Voir, faire voir, dissimuler, Hypothèses[en ligne], 2006/1, p. 15-24. [Consulté en juillet 2012]. Disponible à l'adressehttp : //www.cairn.info/revue-hypothèses-2006-1-page-15.htm

14.Kermarrec, A-M et al. 2007. Que mesurent les indicateurs bibliométriques?[en ligne], INRIA septembre 2007. [Consulté en janvier 2013].Disponible à l'adressehttp: //inria-alumni.fr/uploads/userfiles/file/Documents/inria_ce_indicateurs.pdf

15.Kousha, K., Horri, A. 2004. The relationship between scholarly publishing and the counts of academic inlinks to Iranian university web sites: exploring academic link creation motivations, Journal of Information Management and Scientometrics [enligne]. [Consulté en août 2013] Disponible à l'adresse
http://bhagirathi.iitr.ac.in/dspace/bitstream/123456789/467/1/KoushaRelationship%20between%20the%20Scholarly%20Publishing%20and.pdf

16.Le nouveau Petit Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. 1993. Nouvelle édition de Petit Robert de Paul Robert, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alaine Rey, Paris, Dictionnaire le Robert

17. Lemaine, Gérard ; Matalon, Benjamin ; Provansal, Bernard. 1969, La lutte pour la vie dans la cité scientifique [en ligne], Revue française de sociologie, n° p. 139-165. [Consulté en novembre 2012]. Disponible à l'adressehttp : //www. persee. fr/ web/ revues/ home/ prescript/ article /rfsoc_0035-2969_1969_num_10_2_1507

18.Moed, H.F ; Bruin, R.E. 1990. The unification of addresses in scientific publications. Informetrics [en ligne], (Vol. 89-90), p. 65-78. [Consulté en novembre 2013]. Disponible à