الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون تيارت

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم فلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في العلوم الاجتماعية

بعنوان:

التاريخ في الفكر العربي المعاصر

عبد الله العروي نموذجا

إعداد الطالبتين:

- هـــوار نـــادية
- مسعودي فاطمة

إشراف الأستاذ:

أ. بن سليمان

السنة الجامعية 2018/2017

الإهـــداء

إلى التي ربتني فأحسنت تربيتي، و أحبتني و أنا في أحشائها قبل أن تحبني وأنا بين يديها نبع الحنان و العطاء أمي الغالية.

إلى قدوتي في الحياة ونبراس نجاحي الذي جعل يوم نجاحي يوما لنجاحه

إلى الذي أنحني له شكرا و تقديرا أبي الحبيب

إلى صديقي العزيز عنتر سفيان، إلى كل أخواتي و أزواجهن و أبنائهم

خاصة الكتكوتة يقين

إلى من كان لنا قاموسا و أنار دربنا في المجال البحث العلمي و أفادنا

بنصائحه القيمة

مقدمـــة:

في عالمنا اليوم، ومع تواصل الثقافات لم تبقى كلمة تاريخ محصورة في معناها اللغوي الأصلي، بل أصبحت تحمل في أغلب اللغات ومن ضمنها العربية معاني متعددة ناتجة عن تساؤلات منهجية ومعرفية وفلسفية مختلفة، فكلمة تاريخ تعني اليوم معاني مختلفة وهذا واقع لا مناص منه.

إن النقاش الملتهب الجاري اليوم في العالم العربي حول البحث عن مفهوم أدق وحقيقي للتاريخ، ولقد كان هذا هو فعلا ما أراده الأستاذ العربي (عبد الله العروي).

إن الأستاذ – عبد الله العروي – يعتبر نموذجا عن مختلف الأطروحات التاريخية التي تنهك عاتق الفكر المعاصر مثل:

مفهوم التاريخ والذي خصص له جزأين من كتاباته شرح فيهما كل ما يتعلق بالتاريخ وكذا أطروحة الوعي التاريخية كأن نقول: "إذا كان للوعي التاريخي بداية ألا يحتمل أن تكون له نهاية؟"

كما رأى العروي أن العقل الإسلامي محدد خاص في تجلياته ذات الطابع العملي، فقام بعملية استرجاع نقدية للمباحث السياسية، والعمرانية والاقتصادية في التاريخ الإسلامي، وذلك من خلال توقف مطول على المدونة الخلدونية، كما قال أن ابن خلدون رغم ما جاء به من تحديد المفاهيم وتخليصها من إرث المتكلمين، ظلت مشحونة بالاعتبارات الدينية، الأخلاقية كما قام بعمل نظري تاريخي حاصر فيه (المتن الخلدوني في العودة إلى آثار السابقين عليه – أرسطو – ومم جاء بعده في سياق التاريخ للفكر السياسي ومباحث الحرب والإستراتيجية: ميكيافليي، مونتيسكي، كلاوزفتش).

اهتم لمسلمون بعلم التاريخ لتسجيل سيرهم، وترجع بداية معرفة المسلمين بالتاريخ بحفظهم لأنسابهم وروايات القصاص عن أيام العرب قبل الإسلام، وازدادت حاجة المسلمين للتاريخ بعد الهجرة، وبعد أُن أصبح لهم دولة عاصمتها المدينة المنورة، واتخذوا حادث الهجرة بداية لتاريخ دولة الإسلام واعتمدوا على التقويم القمري وأخذوا بالأشهر العربية، وقيل أن أول من أقرب الهجرة لبداية التقويم الإسلامي هو الرسول صلى الله عليه وسلم وقيل عمر ابن الخطاب.

وكانت سيرة الرسول في كتب الحديث والمنهج المستخدم هو العنعنة، وفي الرواية وكتب محمد ابن إسحاق السيرة النبوية التي وصلتنا عن ابن هشام وكان التاريخ عند الرواة والقصاص وبدأ المؤرخون المسلمون المحدثون وانتهوا مؤرخين، ومن بداية القرن الثالث الهجري معد كتاب التاريخ الإسلامي مؤرخين، فنقول مؤرخو القرن الثالث الهجري ومؤرخو القرن الرابع الهجري، أما قبل ذلك فعندهم محدثين، حيث ظل علم التاريخ متصل بالسرد القصصي وإخبار البدء ونشأة الأمم وظل هناك إصرار على هذه البداية باعتبارها جزء من المعرفة التاريخية، واستمر الربط بين التاريخ القديم وتاريخ الإسلام حتى بداية العصر العثماني.

يمثل المشروع الفكري الطي أنتجه المفكر المغربي عبد الله العروي والذي قدمه من خلال مؤلفات عديدة ومتنوعة والذي قدمه من خلال مؤلفات عديدة ومتنوع، ويمثل لحظة ميزة في السياق العربي المعاصر، حيث عبر في كتاباته المتنوعة عن إلمام واسع بالتراث الإسلامي من جهة وعن استيعاب للأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية والفلسفات المعاصرة من جهة أخرى.

تمتاز كتابات العروي في كونها تغطي مجالات مختلفة وحقول معرفية متنوعة من فلسفة وتاريخ واجتماع وصولا إلى الحقل السياسي، فضلا عن تميز هذا الإنتاج الغزير والمتصل منذ ما يزيد عن نصف قرن بانسجام مضامينه العلمية وأهدافه البحثية والتي تمثلت كما يقوم العروي، تحديث الفكر والمجتمع العربيين.

من خلال مشروعه الفكري يسعى المفكر المغربي العروي إلى توجيه العقل العربي نحو استيعاب أسس الحداثة الغربية والشروط التاريخية التي أنتجها، ومن ثم توجيه الفعل باتجاه تحقيق تلك الشروط التاريخية وسلك السبل المؤدية إلى استنبات حداثة عربية.

إن النزعة المادية التي ترى أن الإنسان وليد الظروف والتربية، وبالتالي أن الإنسان يتغير بتغير الأوضاع وتجديد التربية، تنسى أن الإنسان هو الذي يغير الأوضاع وأن المربي نفسه محتاج إلى تربية، فتميل هذه النزعة إلى تقسيم المجتمع إلى قسمين وجعل أحدهما فوق المجتمع.

إن العقل لا يمكن أن يوافق بين تغير الظروف وفعالية الإنسان عبر الممارسة الثورية، فالإنسان وحده يستطيع تغيير الظروف، وفي ذات الوقت يحبس الإنسان داخل دائرة الظروف المهيمنة، وهنا يكمن جوهر الماركسية كتيار فكري يحاول الجمع بين النظرية والممارسة معا، بكلمات أخرى يحاول هذا الفكر دوما استيعاب الذاتي والموضوعي في آن واحد ويحاول كذلك إخراج الأفكار إلى العالم المادي الملموس.

يصف عبد الله العروي الماركسية بأنها تمثل عموما منظومة فكرية تستجيب استجابة كاملة للشروط التاريخية تبرر خصائص كل أمة وترس للجميع صورة مستقبل.

لقد اعتمدنا على المنهج الوصفي التاريخي وذلك من أجل الوقوف على المحطات التاريخية الكبرى حول فكرة التاريخ عند المسلمين، فكان الفصل الأول نشأة التاريخ عند

المسلمين، بدايته وتطوره، أما الفصل الثاني تطرقنا فيه إلى فلسفة التاريخ والمشروع الحداثي عند العروي، أما الفصل الثالث والأخير انتقلنا فيه إلى صلب الإشكالية التي تتمحور حولها المذكرة وهي: كيف وأن العروي نظر إلى التاريخ باعتماده المشروع التاريخاني مبتدئين بتعريف العروي للتاريخ والتاريخانية، وهذا هو المبحث الأول، أما المبحث الثاني فتحدثنا عن الماركسية العربية في نظرة عبد الله العروي.

أما فيما يخص الصعوبات التي واجهتنا:

- عمق الأسلوب اللغوي عند الأستاذ العروي.
- قلة المراجع.
- صعوبة في قراءة النصوص التاريخية للمفكر عبد الله العروي.

1-معنى التاريخ:

أ- التاريخ في اللغة العربية:

قد يعني التوقيت والأعلام،وعنه سيقول السخاوي: "إنه فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت وموضوعية هو الإنسان والزمان"[1].

كما قد نعني به أمجاد قوم فيقال مثلا: "**فلان تاريخ قومه**" وقد يعني تراجم الرجال "**بيوغرافيا**" مثل: "تاريخ الطبري" و"ابن أثير".

أما التاريخ عند ابن خلدون فيعني: "خبر عن الاجتماع الإنساني عما يعرض لهذا الاجتماع من بداوة وحضارة، من حروب وسياسة واقتصاد وعلوم، وبنوع عام من كل ما يحدث فيه من أحوال"[2].

ب- في اللغة اليونانية:

يعني التعلم أو المشاهدة أي كل ما يتعلق بالإنسان منذ بدأ يترك آثاره على الأرض.

أما عند **أرسطو:** فيدل على مجرد ركام من الوثائق مقابل عمل تفسيري أو التنسيق، لقد كان كتابه مجموعة وقائع عامة تقابله الباحث الخاصة والنظرية[3].

ج- عند هيجل:

التاريخ دراسة فلسفية متميزة عن الدراسة التجريبية، ذلك أن التاريخ ليس وصفا لوقائع فحسب، إنما هو إدراك للأسباب التي من أجلها حدثت هذه الوقائع[4].

---

[1] مراد وهبة، معجم المصطلحات، دار الطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1998، ص 160.

[2] بوحنا قمير، ابن خلدون، منشورات دار الشرق، ط2، بيروت، 1986، ص 11.

[3] مراد وهبة، معجم المصطلحات، المرجع السابق، ص 170.

[4] جون هيبوليت، مركز العقل والتاريخ عند هيجل، منشورات وزارة الثقافة، ط2، فرنسا، 1971، ص 44.

د- التاريخ لغة واصطلاحا:

لغة : هو التعريف بالوقت، فيكون تعريف الشيء بوقت حدوثه ويعرف عند البعض بإسناده إلى حدوث أمر شائع ومشهور كسقوط دولة أو قيام حرب أو غير ذلك والمثال على هذا عام الفيل، فكان يقال أن فلان ولد بعد عام الفيل بعامين وهكذا الشهرة تلك الحادثة أصبحت مقياس للتاريخ[1].

اصطلاحا: تعدد الأقوال في تعريف التاريخ من حيث الاصطلاح بين العلماء والباحثين قديما وحديثا ومن أفضل تعريفات التاريخ ما وضعه ابن خلدون الذي يعتبر أحد المؤسسين لهذا العلم في صورته الحديثة حيث قال: "إن التاريخ في باطنه هو النظر والتحقيق وتعليل الكائنات ومبادئها وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها"[2]. فقد وضع اللبنة الأولى لما عرف بعد ذلك بفلسفة التاريخ وصار على نهجة فولتير في فرنسا.

[1] مراد وهيبة، معجم المصطلحات، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، 1998، ص: 201.

[2] بوحنا قمير إبن خلدون و فلاسفة العرب، (ط2)، دار الشرق، بيروت، 1986، ص: 27.

- مفهوم علم التاريخ:

يعرف التاريخ على أنه المنهج ومجموعة الطرق والوسائل التي يستخدمها الباحث في التاريخ في محاولته للوصول إلى الحقيقة التاريخية بكافة تفاصيلها، وذلك بالإهتمام بالسياق التاريخي، وتفسيره وتتبع السوابق وتفاصيل الأحداث بطريقة منهجية، ويتطلب البحث التاريخي إحاطة المؤرخ بالصورة الكاملة للعصر محل البحث، وتمتع بثقافة عالية ورؤية ثاقبة تعينه على تحليل الأحداث وفهم دوافعها الحقيقية ونتائج التي تترتب عليها، ويفيد علم التاريخ بهذا في عملية التنبؤ بالأحداث المستقبلية و تلاقي الأخطاء التي وقعت في الماضي[1]، يهتم بدراسة الماضي الإنشائي مستعينا بالوثائق التي تركها الإنسان بمختلف أنواعها، سواء المكتوبة على الورق أو المنقوشة على الأحجار ومع التطور أصبحت الوثائق القائمة على التكنولوجيا محل دراسة المؤرخين كالمواد والمرئية للزعماء، والمشاهير واللقاءات المتلفزة، ولا يهتم التاريخ بالأحداث السياسية فقط، بل يمتد ليشمل كافة مظاهر الحضارة الإنسانية من الأحوال الاجتماعية، والمظاهر الثقافية، والاقتصادية، وتطور الدراسات التاريخية الحديثة منذ ظهورها في القرن التاسع عشر إلى اليوم لتشمل التاريخ الاقتصادي والتاريخ الاجتماعي والتاريخ الثقافي للشعوب[2].

[1] العروي عبد الله، مفهوم التاريخ، (ط4)، دار البيضاء المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2005، ص: 170-171.

[2] المرجع نفسه، ص 182.

2- مفهوم التاريخانية:

التاريخانية: L'historicité

وهي: " إتجاه يرمي إلى تفسير الأشياء في مسارها التاريخي". أو هي منهج محدد في البحث النظري، ليس تحديدا لأي تغير " حتى الكيفي منه "، وإنما هو تحديد التغيرات التي تعكس تكوين الصفات النوعية للأشياء والروابط بينهما منهج يعمل على إدراك جوهرها وميزاتها النوعية والكيفية، يفترض في التاريخيات مسبقا إدراك الطبيعة التي لا تتبدل والمتتابعة لتغيرات الأشياء[1].

ولقد استخدمت " التاريخانية " استخدامات متعددة عامة وخاصة من قبل عدد من المفكرين الفلاسفة، الكتاب الأوروبيين في نهاية القرن 19 ومطلع القرن العشرين. حتى أصبحت منطلقا في التفكير الأوروبي الحديث كمسلمات لم تزل بعيدة عن تفكير أبناء النخبة والمختصين في مجتمعات العالم الثالث[2].

إذن غدت " التاريخانية" مبدأ أساسي في العالم الثالث مكنت من إعطاء صورة علمية للطبيعة باكتشاف القوانين التي تحكم تطورها [ومن ضمنها تطور الإنسان]، وبفضل التاريخانية استطاعت الماركسية تفسير الظواهر الاجتماعية المعقدة مثل: الصراع، الطبقات، الدولة...إلخ[3].

وأصبحت تشكل جدلا أساسيا من التفسير الجدي / الدياليكتيكي للتاريخ.

---

[1] العجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية إشراف الهيئة العامة لشؤون الطابع المميزة، القاهرة، مصر، 1993، ص:199.

[2] د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط.

[3] المرجع نفسه، ص 04.

التاريخانية عند عبد الله العروي:

نادى الكاتب المغربي عبد الله العروي ومنذ عقود على مطلب الانخراط في التاريخ العالمي تاريخ الزمن وتاريخ العالم، مطالبا ببناء مقومات الانخراط الفاعل، والمبدع في صياغة التاريخ المحلي والقومي، ولقد ساهم في تعميق وعقلنة التنظير للإشكاليات الأساسية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وما ترجمته الشخصية لكتاب (الإيديولوجية العربية المعاصرة)[1] سنة 1966، إلا تأكيد على استمراره في الدفاع عن نفس الطرح حيث دعا العروي إلى التحرر من الإيديولوجيات والسلط الثلاث: الشيخ اللبرالي، والتقني ويدعو بالمقابل للتعلق بالتاريخانية، أي بمسار تاريخ العالم. إذ قدم العروي في هذا الكتاب اجتهادات ذات قيمة عالية عند نقده السلفية والاختيار السلفي وإبراز محدودية أفقها السياسي اللاتاريخي.

تعتبر التاريخانية كذلك أنها كلمة من إبداع كارل فرانز سنة 1879 وقد استخدمها لتعريف فلسفة فيكو الذي أكد أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكون العالم التاريخي، ويعرف كارل بوبل التاريخانية بأنها: "البحث عن قوانين التغيير الاجتماعي، أو بصورة أكثر وضوحا وطموحا عن التاريخ".[2] وقد برزت بالخصوص في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في حقل العلوم الاجتماعية واقترنت بأسماء هيجل وكونت وماركس وميل وسبنسر.

ويمكن تعريف التاريخانية بالمعنى الضيق بصفتها النظرية أو الرؤية التي تعتبر أن بالتغيير الاجتماعي أو التطور التاريخي يخضع لقوانين التعاقب غير المشروطة التي تعطي التاريخ وجهة أو اتجاهها[3].

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، (ط1)، بيروت، 1992، ص 80.

[2] شرف الذين فهيمة، الثقافة والإيديولوجية في العالم الغربي، (ط1)، بيروت، 1993، ص 182.

[3] المرجع نفسه، ص 183.

4 – مفهوم الفكر العربي المعاصر:

جزء من الفكر العربي الإسلامي ككل بجميع منظوماته التأسيسية والتجديدية وبما فيه من عناصر ذاتية محلية وأخرى عالمية شمولية عامة، ثوابت أو متغيرات، هو جزء من الفكر الإنساني العالمي العام، يعكس حياة الإنسان بجميع جوانبها في العالم العربي والإسلامي المعاصر[1]، ويصور المشكلات والهموم والتحولات والتحديات كما يعرض الجهود المبذولة والمحاولات القائمة والمواقف والاتجاهات والتوجيهات في جميع مستويات الحياة، فلا سبيل للإطلاع على أي مرحلة تاريخية إلا بالفكر ومن خلاله.

نحتاج في هذا البحث إلى التعرض لمدلول الفكر العربي الاجتماعي من حيث كونه عربيا ومن حيث كونه إسلاميا[2]، ومن حيث هو منظومة فكرية عربية إسلامية فيها العناصر الذاتية المحلية وفيها الكثير من الجوانب الإنسانية المشرقة وغيرها ذات الطابع العالمي الشمولي العام، ونتعرض لتياراته الكبرى التي انبثقت من التواصل بين الموروث والوافد وتأثرت من دون شك بما يجري في العصر من مستجدات ومتغيرات في كل مستويات الحياة، ونتعرض لمدارسه الفلسفية المختلفة التي ارتبطت هي الأخرى في نشأتها واستمدادها بالتيارات الفكرية وبالموروث والوافد، ونتعرض للتحديات التي تواجهه وتحولات العصر وللآثار والتداعيات والانعكاسات التي خلفها تحولات العصر وتوجهاته[3].

[1] د.محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط5)، بيروت، أيار/مايو 1996، ص:564.

[2] المرجع نفسه، ص 265.

[3] المرجع نفسه، ص 270.

5 – مفهوم الاستعمار:

إن أهداف الاستعمار كثيرة منها ما هو ظاهر ومنها ما هو خفي، وإذا ما تكلمنا عن هذه الأهداف فإننا سنبدأ الحديث عن الأهداف السياسية المتمثلة في هدف الدولة المستعمرة في تكوين قوة لها بين دول العالم، فتكون هذه الدولة ذات أهمية بين الدول، فالولايات المتحدة ذات سلطة وقوة عالمية كبيرة تجعلها في طليعة الدول الكبرى في العالم ونظيرها الإتحاد السوفياتي والمملكة المتحدة أما الأهداف الاقتصادية للاستعمار فتتمثل في حاجة الدول القوية إلى المواد الأولية الموجودة في الدول الضعيفة[1]، وخاصة دول العالم الثالث فهذه الدول غنية بالمواد الأولية الأساسية الداخلة في الصناعات المهمة كالغاز الطبيعي والنفط كما هو موجود في دول الخليج العربي، إضافة إلى حاجة الدول الكبرى إلى الأيدي العاملة الموجودة في الدول المستعمرة للعمل في أراضيها ومصانعها في أجور رخيصة، وقد جعلت الدول المستعمرة من الدول المستعمرة أسواقا خارجية لتسويق وتصدير الفائض من منتوجاتها لا ننسى الهدف الديني والثقافي، والذي يعتبر من أخطر أهداف الاستعمار الذي يؤدي إلى تدمير ثقافات وعادات وتقاليد الدول المستعمرة وكذلك التأثير في لغتها، لقد أرسلت الدول الاستعمارية البعثات التبشيرية.[2]

[1] بودون، ر، و، بوريكو، المعجم النقدي لعلم الجتماع، (ساليم حداد. مترجم)، (ط2)، بيروت، 2007، ص 120.

[2] المرجع نفسه، ص 122.

6- الخطابة:

تعرف الخطابة بأنها: " القابلية على صياغة الكلام بحيث يكون الصياغ للكلام بأسلوب قد يؤدي إلى أن الخطيب يؤثر على المخاطب"، كما أن الفيلسوف أرسطو عرف الخطابة قوة الشخص والتي يمكن أن تتكلف الإقناع الممكن، كما للخطابة تعاريف أخرى متنوعة وتختلف من شخص لشخص ومن مفسر لمفسر، كما أن البعض عرفها بأنها إحدى أنواع الفنون النثرية[1] والتي قد تحصى فائدتها في مجال التأثير والإقناع على الحضور أي الجمهور المتلقي للكلام كما يجب أن يكون الخطيب مميزا بصفته كي يؤثر على الجماهير ومنها الإلقاء كما أن اختيار النصوص الصحيحة وتوالي السير تدريجيا هو صفة إيجابية دليل على قوة الخطيب.

أنواعها: خطبة وعظية، خطبة احتفالية، خطبة سياسية، خطبة قضائية، خطبة اجتماعية وخطبة حربية[2].

الخطابة في العصر الجاهلي كان لها حظ وافر عند العرب لتمتع اللغة العربية بالفصائح والبيان التي مثلت الجانب الأهم فيما ورد من خطب ذلك العصر أما الخطابة في العصر العباسي بلغت أعلى ما يمكن أن يصل إليه علم، من اهتمام ورعاية وإنتاج في العصر العباسي، حيث لم يكتفي بما توفر من تجارب عند العرب بل ترجموا ما كان عند غيرهم، أما الخطابة في العصر الحديث رغم تطور وسائل الاتصال الجماهيري لم تفقد رونقها بل ازدادت أهمية[3].

---

[1] د. زحلان، أنطوان، العلم و الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط1)، بيروت، مارس 1999، ص 97.

[2] المرجع نفسه، ص 99.

[3] المرجع نفسه، ص 100.

المبحث الأول: بداية التاريخ عند العرب

بدأ التاريخ عند العرب شفهيا لندرة الكتابة قبل الإسلام لكن مع الدعوة المحمدية عرف التاريخ ازدهارا تمثل في حب المعرفة والعلم والقراءة والتبصر والتفكر في نشوء الكون واقترن اسمه باسم التدوين لوقائع الزمان ومعرفة الماضي البشري. يعتبر طريق الخالدي الباحث والأستاذ في الجامعة الأمريكية في بيروت، في كتابه " فكرة التاريخ عند العرب – من الكتاب إلى المقدمة"[1] الذي نقله إلى العربية حسني زيني (دار الجمل) أن المؤرخين العرب لا يعنون كثيرا بالأبحاث النظرية لعملهم، وأن المظلة المعرفية التي يستظلونها إنما هي مستمدة من العلوم الإنسانية المجاورة، وأن معطياتهم ومحفوظاتهم متأثرة بنظرة مؤخرين آخرين، إضافة إلى أن هؤلاء عرضة لتأثير ظروفهم في طريقة تلقيهم الماضي وغربلته بغربالهم الخاص ونقله، لذلك يرى الخالدي في محاولته رسم تطور الفكر التاريخي في التراث العربي الإسلامي ضرورة توسيع نطاق البحث بحيث لا يقتصر على المؤرخين حصرا بل يمتد ليشمل مختلف الأطر الفكرية التي كانوا يتحركون في داخلها وجلاء كيفية انغراسها في سياق التطورات الاجتماعية والسياسية[2].

يعتبر الخالدي في نظرته إلى التاريخ العربي على المدى الطويل أن هناك أربع دوائر معرفية تتوالى زمنيا وتنقل رؤية العربي المسلم إلى كتابة تاريخه. الدائرة الأولى تمتد من القرن الأول إلى القرن الرابع هجريا، أي من السابع إلى العاشر ميلاديا وهي مرحلة " الحديث" المتعلق بسيرة النبي العربي الكريم وأقواله فمؤرخو الحديث ما كانوا يحفظون للأمة سجلا معياريا تعليميا أو وعظيا عن حياة الرسول وملحمة السنوات الأولى من تاريخ أمته[3] وأفضل مؤرخ لهذه المرحلة محمد بن جرير الطبري الذي جمع في كتابه

[1] سعيد ادوارد، الاستشراق، مؤسسة الأبحاث العربية، (ط1)، بيروت، 1981، ص: 40.

[2] د. سليم حداد، ترجمة المعجم النقدي لعلم الاجتماع في المطبوعات الجامعية، الجزائر، (ط1)، 1986، ص 80.

[3] عفت الشرفاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، (ط1)، بيروت، 1985، ص 40.

"تاريخ الرسل والملوك" تاريخ الخلق والنبوة وتاريخ الأمم العابرة ولاسيما الفرس وأضاف إليها سيرة النبي محمد ومغازيه والفتوح وتاريخ الأمة حتى أيامه ومن الممكن للناظر في منهجيته كما يقول صاحب الكتاب أن يجد أصداء نزعة إبن إسحق العالمية، ونزعة الواقدي إلى الإجماع والدقة ونزعة البلاذري إلى الأحكام الجازمة والطبري الذي دافع عن منهج الحديث في الكتابة التاريخية والذي رتب المواد تبعا لتعاقب السنين ترتيبا عمر حتى بلغ العصر الحديث[1].

الدائرة الثانية من دوائر المعرفة التاريخية تتمثل في " الأدب" الذي امتد تأثيره في التاريخ من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة، أي من القرن التاسع إلى الحادي عشر ميلاديا. في هذه الحقبة بدأت الكتابة التاريخية تستجيب تأثير الأدب المتزايد وراحت في استجابتها تلك تعدل مضمونها وشكلها ومنظورها فلم يعد أسلوب الحديث وآفاقه يعتبران مطيتين ملائمتين لتاريخ بات يتطلب منه يومها أن يكون أكثر تحسسا لتحدي الأنواع الأدبية واللغوية الناشئة[2].

كان التاريخ منذ أيام ابن المقفع قد استقر في منهاج الأدب وكان عليه أن يعزز موقعه هذا وأن يصبح المكون الغالب في المختارات الأدبية البارزة وفي المؤلفات التي كتبت لمنفعة كتاب الدواوين وقد ما الأدباء إلى إعداد مجال أوسع من الأدوات النقدية لمعاجة موادهم مما أعد علماء الحديث لمعالجة موضوعاتهم وانخرطوا في سجالات أغنت التاريخ نهجا ومنطقا منها السجال بين القدماء والمحدثين والتأملات في الزمان والتقدم والانحطاط ومواقف جديدة من الشعر والنوادر وأخرى تتعلق بالسجال بين العرب وغير العرب[3]. كان الجاحظ في هذا السياق يتقدم بنظرية لفتت كتاب التاريخ، وهي أن الأدب يمارس باستعماله منظومة معرفية لدراسة الطبيعة والمجتمع منظومة تتجنب الاختصاص

[1] المرجع السابق، ص 48.

[2] المرجع السابق، ص 50.

[3] بوحنا قمير، فلسفة العرب، منشورات المشرق، (ط1)، بيروت، 1986، ص 40.

الضيق وتميل إلى تحري كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية بروح من التسامح لا تخلو من التشكيك وتدعو الإنسان إلى تحري عالم العقل[1].

الدائرة الثالثة من دوائر المعرفة التاريخية تتجسد في " الحكمة " التي تركت أثرها في الكتابة التاريخية خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة أي العاشر والحادي عشر ميلاديا. عنت الحكمة بالنسبة إلى الكثيرين آنذاك مجموعة العلوم التي لم تنحدر من القرآن الكريم والحديث، وهي علم الفلك والكيمياء والطب والفلسفة والرياضيات والمنطق ولعل خير طريقة لتقديم الكتابة التاريخية المستلهمة من الحكمة تتبدى في عمل مؤرخ " مروج الذهب " المسعودي الذي تظهر تواريخه مدى واسعا من الاهتمام المنهجي بنظرية التاريخ وكتابته وتظهر اهتماماته الثابتة بالفلسفة وعلم الكلام والجغرافيا والطب وعلم الفلك والأرصاد الجوية والحيوان، فضلا اهتمامه بالعلوم الإسلامية التقليدية كالفقه والحديث[2] وما أشبه ويبدو أن الأهمية التي أولاها المسعودي للمنهج الاستقصائي التجريبي المكنى عنه بلفظ "البحث" مستمدة من تصوره للتاريخ باعتباره المعين الأول لكل تجربة والمفتاح المعرفي الأصلي لكل معرفة أضف إلى ذلك أن أعظم مزايا تواريخه هو أنه سافر إلى معظم البلاد التي دون تواريخها وأنه عاين بنفسه ما اكتفى غيره من العلماء أو المؤرخين بأن يكتبوا عنه[3].

الدائرة الرابعة من دوائر المعرفة التاريخية هي الدائرة " السياسية " وهي تمتد من القرن السادس إلى التاسع للهجرة، أي من الثاني عشر إلى الخامس عشر ميلاديا وتتجلى في القول إن التاريخ عرضة في أية ثقافة أو عصر لمقتضيات الحياة السياسية بأوسع ما للكلمة من معنى، فضلا عن كونه عرضة لتيارات الفكر والاعتقاد. ولعل أكبر دليل على ذلك وصول سلالات حاكمة عسكرية إقطاعية فارسية أو تركية الأصل إلى قلب الشرق

[1] عمارة محمد، العرب والتحدي، مطابع اليقظة، الكويت، 1980، ص: 83.

[2] طريق الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب، دار النهار للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ص 102.

[3] المرجع نفسه، ص 105.

العربي، سلالات خلفت آثارا بالغة في بنية السلطة و العلاقات الاجتماعية وفي نظرية السياسة وكتابتها ثم جاءت غزوات الصليبيين والمغول المروعة التي مازالت ذكراها تنبض في الحس التاريخي العربي[1] الحديث وتظهر الكتابات التاريخية لتلك الفترة تعلقها بالسياسة لكونها تعني سياسة الدولة أو الأفعال الواقعة خارج نطاق الشريعة أما مع ابن الطقطقي وابن خلدون فالسياسة صارت فنّا للحكم المستقل والمتميز وضرورة لحقن الدماء وحفظ الأموال ودفع الشرور ومنع التظالم المؤدي إلى الفتنة[2].

يعتبر الخالدي أن المؤرخين المحدثين لم يولوا اهتماما كبيرا لتاريخ ابن خلدون ومالوا إلى إطراحه باعتباره ملحقا غير متلائم مع " المقدمة" ولكن في حسابه كان تاريخه رواية دقيقة البنيان لتاريخ العالم المرتب لتعاقب الدول فمقطعا إثر مقطع من التعليق والانتقاد والتفسير يضع تاريخ ابن خلدون الحوادث في نصابها ويبين لما امتلكت السلطة ولما ضاعت ويظهر كيف عملت "العصبية" في أوضاع مخصوصة وفيما مال مؤرخو ذلك العصر إلى اعتبار السياسة صاحبة الفضل في مجرى الحوادث التي ينهجها الحاكم[3]، كان ابن خلدون يدرك أن القوى غير الشخصية هي الأخطر شأنا في تشكيل مسار التاريخ فحشد لتبيان هذا التصور طيفا كاملا من المفاهيم التي تشكل مجمل عمله الجديد ألا وهو علم العصران. يرى الخالدي أن التاريخ على نهجي "الأدب" و"السياسة" استمر في الظهور مثلما فعلت معاجم السير سير الزعماء والأبطال التي هي الثمرة الجوهرية لكتابة التاريخ في ظل الأنظمة السلطوية التي حكمت ومازالت تحكم العالم العربي اليوم[4].

---

[1] قسطنطين زوراق، نحنو التاريخ، دار العلم والملايين، (ط1)، بيروت، 1986، ص: 55.

[2] المرجع نفسه، ص 60.

[3] شرف الدين فهيمة، الثقافة والإيديولوجية في العالم الغربي، (ط2)، بيروت، 1993، ص: 99.

[4] بوحنا قمير، ابن خلدون وفلسفة العرب، المرجع السابق، ص 25.

كتاب الخالدي "التاريخ عند العرب" كتاب واسع المدى والشمول يستند إلى غنى عظيم في المصادر ويروي قصة تطور التراث التاريخي عند العرب بمنهج أكاديمي عالي المستوى[1].

لما جاء الإسلام لم يدون العرب من تفاصيل هذا الحدث الضخم من تاريخهم سوى ركيزته الكبرى التي هي القرآن الكريم والرسائل التي بعث بها الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام إلى الملوك وشيوخ القبائل يدعوهم فيها إلى الإسلام، والعهود التي عقدها، مع أن الإسلام هو دين تاريخي، فالقرآن الكريم نفسه قد حوى تاريخ الكون والإنسان وتاريخ الرسالة الإسلامية ومضمونها وربطها بتاريخ الشعوب وأقوام متعددة ومنذ بدء الخلق، وبذلك أكد مفهوم التطور وروابط التاريخ الإنساني[2]، وهي عناصر أساسية في علم التاريخ وطرح على الفكر المسلم الرؤية التاريخية للوجود وللعمل الإنساني فيه وحثه على الأمل فيهما، ولا تخلو جل سور القرآن الكريم من عرض لحدث تاريخي أو إشارة لواقعة، أو تذكير بسنة ماضية مع تعليلها ونتائجها، وإن تأكيده الإيمان باليوم الآخر، وبالحساب فيه أعطى لتاريخ الإنسان بعدا مستقبليا[3].

فالحياة الحاضرة للإنسان هي فعل تاريخي تتلاقى فيه أبعاد الزمن الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، وأعماله لن تنسى أو تضيع بل هي مسجلة عليه وسيحاسب عليها في اليوم الآخر. وبذلك دفع الإسلام الإنسان إلى التفكير بالماضي ليعتبر، ويضاء له طريق الحاضر وحيث إليه تسجيل أعمال الحاضر لخدمة المستقبل وقد كانت الفكرة السائدة حتى عهد قريب كما أشير سابقا أن المسلمين الأوائل لم يدونوا تفاصيل أحداثهم، وقد يكون ذلك بسبب وجود الرسول عليه الصلاة والسلام بين ظهرانيهم أولا ولاستغراقهم

---

[1] نادر فرجاني، بحث في مدى تقدم الشعب العربي غاياته، (ط3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أيلول/سبتمبر 1983، ص:53.

[2] المرجع نفسه، ص 24.

[3] د. محمد عمارة، العرب والتحدي، المرجع السابق، ص: 19 – 20.

في خصم الدعوة الإسلامية ثانيا، ولأن القرآن الكريم كان هو تاريخهم الكبير ثالثا ومن ثم اكتفى بأن وعوا حاضرهم ذاكرة، ورووه شفاها، ونقلوه لجيلين تقريبا بهذه الطريقة وعلى رواياتهم الشفوية تلك[1].

اعتمد المحدثون الأول، وكتاب السيرة النبوية في القرنين الأول والثاني للهجرة السابع والثامن للميلاد، إلا أن بعض الدراسات العربية المعاصرة أخذت تميط اللثام، وبالإثبات المنطقي بصفة خاصة عن أنه كان هناك تدوين أولي لبعض الأحداث، والأحاديث منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، في العصر الراشدي ولو أن ذلك التدوين الأولي، كان على نطاق شخصي، أي أن بعض الصحابة قد قاموا به لأنفسهم[2].

[1] حسن مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، (ط3)، بيروت، 1982، ص: 65.

[2] المرجع نفسه، ص: 71.

تعتبر فترة ما قبل الإسلام الجذور الأولى التي اهتم فيها العرب بالتاريخ، لكن يعود التأليف التاريخي إلى عهد الخلافة العباسية أما البعض الآخر فيرجعون ذلك إلى عهد "عمر إبن الخطاب" رضي الله عنه، وذلك للتقويم الهجري[1]. لأن العرب شوهوا تاريخهم وقيل أنهم ليسوا أمة واحدة، لكن العرب لم يصمتوا ودافعوا عن نسبهم، وهنا نشطت حركة التأليف وكان التاريخ عندئذ كينونة وفعالية الأمة.

ويعتبر الإسلام أول ينابيع التاريخ عند العرب، وذلك لأنه ساهم في تغيير العديد من المفاهيم، كالأسطورة، الزمن...إلخ.

كما ظل القرآن الكريم مرجعا للحضارة الإسلامية وكان القاعدة الأصلية التي يرتكز عليها المجتمعات الإسلامية، هناك أتت فلسفة التاريخ عند المسلمين بالتدريج من الرواية إلى الدراسة لتصل إلى ابن خلدون[2]، فكيف كان التاريخ وكيف تطور عند المسلمين؟

[1] سامي صفار، التراث العربي في كتابة التاريخ، العدد 22، 1999، ص: 20.

[2] المرجع نفسه، ص: 23.

لقد اعتمد المؤرخون المسلمون أول الأمر على الرواية والنقل والجمع التاريخي للمادة الأولى للتاريخ قد يكون عن طريق الرواية الشفهية كما قد يكون عن طريق الرواية المكتوبة أو الخبر المدون. وقد يتصرف الروائي في الرواية تصرفا يرجع إلى مزاطه الخاص وإلى حرصه على التقيد بالنص عن حقيقته[1].

كما يجب الحذر البالغ من المؤرخ في أخذه بالرواية،وإلى معرفة أخبار الرجال وموقفهم في الوضع. فالطبري كالمؤرخ مثلا يتحرج في هذا الباب كثيرا حيث أبى أن يأخذ شيئا من رواية "حماد"، ولم يذكره في كتبه إلا مرتين، لأن " حماد" اشتهر بالكذب وعدم الجدية في المسك، وهذا ما جعل الطبري ينفر منه من الأخذ منه[2].

وقد لجأ المؤرخون المسلمون من كتاب التراجم و السيرة إلى طريقة الإتصال الشخصي بالمترجم له، والقرب منه، وهذا ما لوحظ في ترجمة " بن شداد" المؤرخ لصلاح الدين الأيوبي، حينما ألف كتبا في سيرته، وكما في ترجمته " العتبي" للسلطان محمود الغرونوي في كتابه المعروف باسم (اليمني)[3].

[1] د. محمد عزيز نظمي سلالم، جدلية التاريخ والحضارة، ط 1996، ص :175.

[2] المرجع نفسه، ص 176.

[3] المرجع نفسه ص: 178.

كما يستمد مؤرخ التراجم و السير معلوماته، مواد تاريخه عن طريق السماع والنقل الشفهي، فيتلقى المؤرخ أخبار من يترجم له سيرته وحياته سامعا من هذا أو ناقلا من ذاك واتبع مؤرخوا الطبقات والتراجم الأولون طريقة الإسناد والعنعنة، كالذي نجده في طبقات (ابن سعد) المتوفى سنة 230 هـ، لأنه كان من أوائل الذين ألقوا السيرة والمغازي والرجال، فجرى في الإسناد على طريقة أصحاب الحديث. لكن المؤرخ وكاتب التراجم (ابن خلكان) الذي توفي سنة 681 هـ[1].

نخلص من طريقة الإسناد، وذلك في كتابه(وفيات الأعيان). ومن المنابع التي يعتمد عليها المؤرخون وكتاب السيرة والتراجم في تواريخهم والكتب التي رجعوا إليها وأخذوا منها واستعانوا بها في جمع مادتهم التاريخية وتسمى هذه الكتب عادة بالمصادر أو المراجع[2].

وقد كان المؤرخون المسلمون منذ عهود، في تدوين التاريخ يذكرون مصادرهم والكتب التي نقلوا عنها في مقدمات توارخهم، وكان المسعودي مثلا من السباقين إلى هذا. وذلك في كتابه (مروج الذهب)، كما لم يشأ آخرون عن ذكر مصادرهم. ويجري فريق غير قليل من المؤرخين المعاصرين على ذكر مصادر والمراجع على هوامش كتبهم، حيث يحيلون إليها بالأرقام خاصة.

[1] د. محمد عزيز نظمي سلالم، المرجع السابق، ص: 180.

[2] المرجع نفسه، ص: 181.

كما توسع المؤلفون عامة في ذكر المصادر والمراجع مقرونة بأسماء مؤلفيها وتاريخ طبعها ومكان طبعها، وهذا ما يلحظ في جميع الكتب في عصرنا هذا[1].

[1] د. محمد عزيز نظمي سلالم، المرجع السابق، ص: 182.

المبحث الثاني: المنهج التاريخي وتطوره عند المسلمين

منذ وجدت المدارس الأدبية والفنية، وتأسس النقد الحديث ظهرت المناهج الأدبية في الدرس والتحليل وكان أول هذه المناهج المنهج التاريخي الذي اشتغل عليه خلق كثير من الأدباء والنقاد في مطلع القرن العشرين، والمنهج التاريخي من المناهج الخارجية في الأدب[1] يعطي مساحة كبيرة في الدراسة الأدبية للجانب التاريخي، إن هذا المنهج يكاد يطغى على كثير من الدراسات الأدبية التي درست الشعراء والمبدعين فلا نكاد نقرأ كتابا في التحليل الأدبي إلا وجدنا صفحات كثيرة كتبت عن تاريخ حياة الشاعر وأسرته وأولاده وعن كل المؤثرات الخارجية التي أثرت في شعره وأدبه مثل الثقافة والبيئة وأحداث العصر السياسية والاجتماعية، حتى يظن قارئ الكتاب أنه يقرأ كتابا في التاريخ لا في الأدب لكثرة التفاصيل عن حياة الشاعر، ولكثرة ما يرى في حياة الشاعر ولكثرة ما يرى في حاشية الكتاب من إحالات إلى كتب ومراجع ومصادر وبذلك تنطمس معالم الكتاب[2].

إذا يعتبر منهج النقد التاريخي واحدا من المناهج النقدية المتعددة التي انبنت على قواعد متينة، هي في حد ذاتها نتاج لفلسفات وتيارات فكرية عرفتها الإنسانية عبر سيرتها الطويلة. ولعل ما توخاه أفلاطون وأرسطو من فلسفات معينة شغلت التفكير الإنساني هي تمثل الملامح الجذرية الأولى لهذه الفلسفات وفي التقرير هذا لابد من رصد حركات التطور من خلال الوقوف على الجذور الأولى لهذا المنهج، وذلك عبر شهوده الأولى وأهم أعلامه[3]. بالإضافة إلى أنماطه وأسسه ومميزاته ولعل من أهم العوامل التي أدت إلى ظهوره:

1- دعوة تقول أن الأدب تعبير عن الإنسان بكل أبعاده.

2-لاحظوا أن الأدب ينمو ويتطور بمرور الزمن.

---

[1] العضمة عزيز، الكتابة التاريخية والمعرفة، (ط1)، دار الطليعة، بيروت، 1983، ص: 196.

[2] سعد ظلام، مناهج البحث الأدبي، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، 1981، ص: 76.

[3] المرجع نفسه، ص 77.

3- أن النقد التأثري كان سائدا وسيطر على الأجواء النقدية، فحاولوا تلخيص الساحة النقدية من هذا بأن يتوسعوا بالبحث عن نقد عقلي.

ظهر في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فسمي بالمنهج التاريخي أو كما يسميه شكري فيصل في كتابه " مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي"[1]، النظرية المدرسية لأن هذا المنهج كان يدرس في المدارس الثانوية والجامعات في أوربا والعالم العربي ويهدف هذا المنهج إلى تقسيم الأدب العربي إلى عصور سياسية كالعصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام وعصر بني أمية، و العصر العباسي وعصر الانحطاط أو العصر المغولي أو العصر العثماني ثم العصر الحديث والعصر المعاصر وهذا المنهج يتعامل مع الظاهرة الأدبية من زاوية سياسية، فكلما تقدم العصر سياسيا ازدهر الأدب وكلما ضعف العصر ضعف الأدب، وهذا المنهج ظهر لأول مرة في أوربا وبالضبط في فرنسا مع أندري دوشيسون الذي ألف كتاب "تاريخ فرنسا الأدبي" سنة 1767م ويقسم فيه الأدب الفرنسي حسب العصور والظروف السياسية ويقول: "إن النصوص الأدبية الراقية هي عصور الأدب الراقية، وعصور تاريخ السياسة المنحطة هي عصور الأدب المنحطة"، ويعتمد المنهج التاريخي في تعامله مع العملة الأدبية وهي (النص، المبدع، المتلقي) على فهمه هذه العملية على أنها واقعة تاريخية لها ظروفها وأسبابها وعلاقاتها مع المحيط الذي ولدت فيه.[2]

أولا: النص، فهذا المنهج يحاول أن يعطي النص " شهادة في سيرة حياته " يسجل فيها وقائع خلقه وتطوره الخاص به وعقد مقارنة أو مقارنتها مع بعضها البعض لتميز الفردي من الجماعي والأصيل من التقليدي وجمعها في أنواع ومدارس وحركات، ثم نجد العلاقة بين هذه المجموعات[3].

[1] العضمة عزيز، الكتابة التاريخية والمعرفة، المرجع السابق، ص: 196.

[2] المرجع نفسه، ص: 207.

[3] المرجع نفسه، ص: 221.

ثانيا: المبدع، هذا المحور الثاني الذي يدرسه المنهج التاريخي[1] في العملية الإبداعية، إذ يطلق عليه اسم "العبقرية" فينظر إلى هذه العبقرية في أصالتها وفردا نيتها في الوقت الذي تمثل فيه الحس الجماعي، وظروف النشأة وشروط الوجود، وهذه الأصالة تعود إلى علاقة الخاص بالعام إذ إنها نتاج لبيئتها وتعبير عن العنصر الجماعي في الإبداع ويقول لانسون أن الخصائص التي تميز العبقرية الفردية ليست لذاتها أو لشخصها بل لأنها تشمل في حناياها الحياة الجماعية لعصر أو رمز تمثله، ومن هنا وجب علينا معرفة كل ما يحيط بتلك العبقرية من التضاريس الفكرية أو العاطفية الإنسانية أو القومية.

ثالثا: المتلقي، فهو المحور الثالث والأخير في العملية الإبداعية والتي يدرسها المنهج التاريخي، أو هو الأثر الذي يتركه النص أو العمل الأدبي، وفي هذا المنهج يعتقدون بأن جزءا من حياة المؤلف تمثل المتلقي والأثر الذي تركه هذا المؤلف، أي أن النجاح أو الفشل الذي حققه المؤلف في نفوس الجمهور هو دالة تاريخية، فيلجأ أصحاب هذا المنهج إلى تتبع حياة هذه الدالة، فتسجل فهارسها وطبعاتها ونسبة انتشارها والخصومات التي أثارها والمناقشات التي سببتها وبالتالي فالأثر الذي تركته في الزمن واللحظة التاريخية التي وجدت فيها يعدها واقعة تاريخية انعكست في محيط تلقاها وهذا المحيط يمثله المتلقي[2].

ونلخص مما سبق بأن أصحاب المنهج التاريخي قد درسوا العملية الأدبية بمحاورها الثلاثة ضمن إطارين إطار زماني وإطار مكاني خاص بها، والنظر إليها كأنها وثيقة تختزن الظاهرة السياسية والاجتماعية والثقافية، فيتخذ من تلك الحوادث السياسية والاجتماعية والتاريخية وسيلة لتفسير الأدب وتعليل ظواهره وخصائصه، ويركز على تحقيق النصوص وتوثيقها باستحضار بيئة الأديب والشاعر[3] وحياتهما، إذا هو قراءة

[1] د .شوقي ضيف، البحث الأدبي، دار المعرفة، القاهرة، مصر، 1977، ص: 149.

[2] المرجع نفسه، ص: 150.

[3] المرجع نفسه، ص: 152.

تاريخية في خطاب النقد الأدبي تحاول تفسير نشأة الأثر الأدبي بربطه بزمانه ومكانه وشخصياته، أي أن التاريخ هنا يكون خادما للنص ودراسته لا يكون هدفا قائما بذاته بل يتعلق بخدمة هذا النص، ونحن في صدد هذا لابد لي من أدحض وأفند ما ألصق بهذا المنهج من تهم، ومنها بأنه يهمل ويتناسى الجانب الفني والتحليلي لهذه الواقعة أو النص الأدبي، وحجتهم في ذلك المسمى بأنه يهتم أولا وأخيرا بالوقائع والأحداث التاريخية[1]، أي منذ ولادة النص ومراحل تطوره ونشأته وحتى وفاته ولكن هذا المنهج لا يهمل الجانب الفني والتحليلي كثيرا ودليل ذلك ما ذكرته سابقا بأن المنهج يستخدم التاريخ خدمة للنص وليس هدفا لدراسته أولا، وثانيا أنه يرى جانب الصياغة بجمالها وسحرها هي التي تميز النص الأدبي عن غيره، وتوسع من قوة فاعلية هذا النص وخصوصيته التي تمكن في حاجته الدائمة إلى التحليل والتفسير، وعلى الرغم من القصور الذي يعتري ذلك المنهج كما يرى كثير النقاد والأدباء إلا أنه يضل واحدا من أكثر المناهج اعتمادا في ميدان البحث الأدبي لأنه أكثر صلاحية لتتبع الظواهر الكبرى في الأدب ودراسة تطوراتها، فهو المنهج الوحيد الذي يمكننا من دراسة المسار الأدبي لأي أمة من الأمم، ويمكننا من التعرف على ما يتميز به أدبها من خصائص عن آداب الأمم الأخرى[2].

أبرز أعلامه:

أ- **سانت بيف:** يعتبر هذا الناقد من أوائل النقاد اللذين ساهموا في دفع عجلة التطور بالنسبة للمنهج التاريخي متأثرا في ذلك باتجاهه العلمي التجريبي الذي درس من خلاله الأدب[3]. فكان يبحث في الإنتاج الأدبي لا من حيث دلالته على المجتمع فحسب، كما فعلت (مدام دي ستال)، ولكن من حيث دلالته على مؤلفه، فكانت أحكامه في النقد أحكاما منصبة على شخصيات المؤلفين ووظيفة النقد الأدبي عنده: هي النفاذ إلى ذات المؤلف لتشف

[1] د. علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، بيروت، 1979، ص:123.

[2] د. عبد المنعم إسماعيل، نظرية الأدب ومناهج الدراسات الأدبية، مكتب الفلاح، الكويت، 1981، ص: 85.

[3] المرجع نفسه، ص: 86.

روحه من وراء عباءته بحيث يفهمه قراءه وهو كذلك يضع الناقد نفسه موضع الكاتب، ولقد دعا " سانت بيف" في ظل منهجية نقده هذه إلى " دراسة الأدباء دراسة علمية تقوم على بحوث تفصيلية لعلاقاتهم بأوطانهم، وأممهم، وعصورهم وآبائهم وأمهاتهم، وأسرهم، وتربياتهم وأمزجتهم، وثقافاتهم، وتكويناتهم المادية الجسمية، وخواصهم النفسية والعقلية، وعلاقاتهم بأصدقائهم، ومعارفهم، والتعرف على كل ما يتصل بهم من عادات وأفكار، ومبادئ مع محاولة تبين فترات نجاحهم وإخفاقهم وجوانب ضعفهم وكل ما اضطربوا فيه طوال حياتهم في الغدو والرواح وفي الصباح والمساء"[1] إذا فقد دعا إلى العناية بالأدباء وضرورة دراسة هؤلاء الأدباء إلى درجة التجسس عليهم لأنه يعتقد بأن هذه الأشياء لها أثر على إنتاجاتهم الأدبية.

ونخلص مما سبق بأن سانت بيف قد ركز على شخصية الأديب تركيزا مطلقا إيمانا منه بأنه "كما تكون الشجرة يكون ثمرها" وأن النص "تعبير عن مزاج فردي" ولهذا فهو يدعي إلى ما يسمى بفكرة الفضائل في تقسيم الأدباء والمبدعين.

ب- تين: يكاد تين أكثر تأثيرا في المنهج التاريخي لدراسة الأدب، فهو من أوائل اللذين استخدموه إلا أن استخدامه له لا يختلف كثيرا عن أستاذه "سانت بيف" و" تين" يستند إلى المنهج التاريخي في دراسته للأدب من خلال وصفه للأدب في مجموعة هي نتاج الفنان نفسه، والجماعة الفنية التي ينتمي إليها، والمجتمع الذي أنتجها ويرى أن الأدب يفهم ويفسر من خلال عدة عناصر هي في حد ذاته ثلاثية التميز التي تكونها العوامل النفسية والطبيعية للأديب وهذه العناصر هي[2]:

1- الجنس أو العرق: ويقصد به مجموع الاستعدادات الفطرية التي تميز مجموعة من الناس انحدروا من أصل واحد، وهذه الاستعدادات مرتبطة بالفروق الملحوظة

[1] د. عبد المنعم إسماعيل، نظرية الأدب ومناهج الدراسات الأدبية، مكتب الفلاح، الكويت، 1981، ص: 85.

[2] د. علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، المرجع السابق، ص: 90.

في مزاج الفرد وتركيبه العضوي، فهو يزعم أن العرق له دوره في توريث بعض الخصائص الجماعية، ومنه يستنتج اختلاف صور الأدب واختلاف خصائصه عند شعراء كل أمة على حده، فهو يزعم مثلا أن الشعراء الساميين ينقصهم الخيال الواسع والتعمق في الحكم على الأشياء[1]، ولا شك أن هذه النظرية خاطئة لاعتمادها العرق أساسا متجاهلة عبقريات الأفراد وتقاليد الأمم والشعوب في تنظيم أساليب الحياة وفق متطلبات يفرضها الزمان والمكان في الغاب، وقد رفضت عند الجاحظ كما رفضت هنا.

2- **البيئة:** ويقصد بها الوسط الجغرافي والمكاني الذي ينشأ فيه أفراد الأمة، نشوءا يعدهم ليمارسوا حياة مشتركة في العادات والأخلاق والروح الاجتماعية فيتأثر بها ويحاكيها فتتميز أعماله بعض التميز، فنحن يمكن أن نقبل بهذه الفكرة نسبيا وليس على الإطلاق، والذي يدفعنا إلى قبول ذلك ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله: " إذا بدا جفا " وفي ذلك دليل على أن البيئة لها دور في صقل الشخصية وعلى سبيل المثال شعر أبو تمام فقد كانوا يقولوا له (لم لا تقول ما يفهم)، فقال لهم (لم لا تفهموا ما يقال)، فهل شعر أبو تمام يعتبر واهيا وضعيفا لأنه لم يعبر عن بيئته، طبعا ستكون الإجابة لا.[2]

[1] د.علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، المرجع السابق، ص: 95.

[2] المرجع نفسه، ص: 67.

انتقلت فلسفة التاريخ عند المسلمين بظهور ابن خلدون من التفسير البطولي إلى التفسير الحضاري للتاريخ. ولقد كان لابن خلدون مؤلفات عدة، لكن ما يهم هو كتابه الكبير "العبير وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر". كما كانت مقدمته بحث تاريخي نقدي عارض فيه من سبقه من المؤرخين، نظمها في منهج خاص به فرق فيه بين ما هو حقيقي وما هو حقيقي وما هو أسطوري من الأخبار. كما قام بتفسير نشأة الحضارات وسقوطها تفسيرا اجتماعيا[1]، يرى البطل استجابة اجتماعية حقيقية لتحديات العصر، لذلك درس العلاقة البيئية بالحياة الاجتماعية، ودرس الظواهر الاقتصادية محاولا تفسير القوانين التي تتحكم فيها للعثور على قانون عام يحكم هذا التطور، سيادة وغلبة من جهة وانحلال وسقوط من جهة أخرى[2].

فهو يرى أن التاريخ في باطنه:" نظرة وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها الدقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، استوعبوا أخبار الأمم، وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر، وأودعوها وخلطها المتطفلون بالدسائس من الباطل و هموا فيها وابتدعوها"[3].

[1] ابن خلدون – المقدمة – الجزء الأول، مصر، د ط ، د س ، ص: 140.

[2] المرجع نفسه، ص: 141.

[3] المرجع نفسه، ص: 142.

فهذا النص يلخص مفهوم التاريخ عند ابن خلدون، وبما أنه كان على اطلاع واسع بالتراث الفلسفي عند المسلمين، فإن استطاع تأسيس مذهب عقلي واقعي في فلسفة التاريخ فهو يحرص في مقدمته على تلخيص البحث التاريخي من الأخبار الكاذبة ونقلوا عن غيرهم دون تمييز ما يحتمل الصدق و ما لا يمكن أن يكون صادقا[1].

كما أقام منهجه في تمحيص الأخبار، هذا على النظر في مبلغ صدق الرواة وأمانتهم على طريقة ما قرر علماء الحديث في هذا الصدد (في الجرح والتعديل)، غير أن ابن خلدون يرى اختلافا بين طريقة تمحيص الأخبار الشرعية والأخبار التاريخية[2]، فالأولى تحتم عليه القيام ببعض الأعمال، وتجنب البعض منها، والظن بصحة الخبر فقط وحده يكفي لتحتم العمل بمقتضياته حسب القواعد الشرعية، أما الأحكام التي تنطوي عليها الأخبار التاريخية فهي أحكام خبرية محضة – لا تأمر شيئا ولا تمس الأفعال، إنها ترمي على الدوام في موافقتها للواقعات – ولا يعتمد في ذلك على الجرح والتعديل وحده بل إلى نظر أوسع وبحث أعمق من ذلك[3].

ويعتمد ابن خلدون في تعليل الظواهر التاريخية الشك والتمحيص، كما يحرص على استقراء معظم أفكاره على الواقع المحسوس، معتمدا على مبدأ التشخيص المادي لظواهر الاجتماع الإنساني والعمران البشري، كما يعتمد على السبر والتقييم في مناقشة ما

[1] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون 1، دار الفكر، ط2، 1988، ص: 98.

[2] المرجع نفسه، ص: 99.

[3] المرجع نفسه، ص: 100.

يعرض له من أخبار تاريخية. والسبر عنده هو النظر والتقصي واكتناه السبب ومحاولة استقراء العلة في ذلك، أما التقييم فهو التحليل كل تعليل على حدى[1].

ويقوم تفسير ابن خلدون للتاريخ على أساس أن التطور هو سنة الحياة الاجتماعية للإنسان، لأن الأحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومناهج مستقرة، ولعل أهم ما يوجّه التطور الاجتماعي والعمراني عنده هو نظريته في العصبية فهي بمثابة المحور الذي يدور حول معظم المباحث الاجتماعية والتاريخية، فيتحدث عن أصلها الطبيعي ويبرز علاقتها بالدين ومدى تأثير هذه العلاقة على الحياة الاجتماعية وهي نظرية تظهر أوثق الروابط الاجتماعية وأشكال التكاثف الاجتماعي وتعليل الوقائع التاريخية[2].

كما أن نظرية ابن خلدون في الدولة وإعمارها هي أيضا نظرية في التطور الاجتماعي، فهي كائن حي يتطور على الدوام، وفق نظام ثابت، كذلك الشأن بالنسبة للحضارات، فهي تتعاقب على أربعة أطوار: البداوة ثم الحضارة ثم الترف ثم التدهور فالسقوط"[3].

[1] عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، ط4، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص: 398.

[2] المرجع نفسه، ص: 401.

[3] المرجع نفسه، ص: 405.

والحضارة هي غاية العمران ونهايته، وبهذا فإننا نرى ابن خلدون يقول بحتمية صارمة في تطور التاريخ[1].

ونرى في تصوره لفكرة التاريخ ما يدل على إيمانه بالقدرة على التكهن بالمستقبل مثل قوله في وصف كتابه: "...كيف دخل أهل الدولة من أبوابها حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك"[2].

[1] ابن خلدون – المقدمة – المرجع السابق، ص: 140.

[2] المرجع نفسه، ص: 06.

المبحث الأول: الحقيقة التاريخية في فلسفة التاريخ

مدخل:

إذا فرضنا إمكانية الحصول على حقائق مجردة، وذهبنا إلى الغرض المهم من الحصول على الحقيقة وهو الخلوص إلى العبر، وتجنب الوقوع في الخطأ مرة أخرى، لكن هل تتكرر الأحداث؟ وهل يعيد التاريخ نفسه؟ هل توجد حتمية في التاريخ؟ بمعنى أنه إذا تشابهت الأحداث فهل النتيجة في النهاية واحدة؟ أي هل يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ[1]، أم أن التاريخ ينفرد بمنهج خاص به، لأنه يدرس أفعال الإنسان التي لا تخضع للضرورة والحتمية، وإنما تتميز بالحرية، ولأن الواقعة التاريخية فردية من حيث الزمان والمكان لأن مقولات التاريخ هي الإنسان والفردية والزمان، بينما مقولات العلم الطبيعي هي المادة – العلية – الكلية فإذا انفرد التاريخ بمنهج مستقل فما هو المنهج الذي يقدمه المثاليون؟ وإذا أمكن إخضاع التاريخ لمنهج العلم فما هي الأسس التي تستند إليها أصحاب المذهب الوضعي في التاريخ، أو دعاة النزعة الطبيعية[2].

المثالية والوضعية هما المذهبان اللذان ظهرا في عهد أوغست كونت، وقد سادت قبله النزعتان الطبيعية والتاريخية المتعلقتان بالمنهج، بينما تختص المثالية والوضعية بالمذهب، فالمثالية يعنى بها المذهب بجعل الذات أو عقل المؤرخ محور المعرفة[3]. أما

[1] ابن خلدون – المقدمة – المرجع السابق، ص: 140.

[2] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط1، المركز الثقافي العربي، 1992، ص: 502.

[3] المرجع نفسه، ص: 521.

الوضعية فهي تعنى بالموضوع أو المادة التاريخية ومدى قابليتها للتحليل. ولكي نتعرف أكثر على المذهبين نحاول أن نتناول كل واحد منهما بالتفصيل ولنبدأ أولا بحجج القائلين بالمذهب الوضعي[1].

1- المذهب الوضعي:

1. يبدأ الوضعيون أولى حججهم بإمكانية إسناد منهج التاريخ للتجربة حتى وإن كانت غير مباشرة، إذ إن هناك كثيرا من العلوم الطبيعية تستند للملاحظة دون التجربة كعلم الفلك، ومع ذلك تمكنت من الوصول لقوانين تمكن من التنبؤ بالظواهر الفلكية. وبالمقابل فإن عجز المؤرخ عن إحياء التاريخ ليلاحظه، فإنه قادر على ملاحظة الوقائع ومشاهدتها من خلال المادة التاريخية كالوثائق والآثار[2].
2. ومواصلة لتدعيم حجتهم أوضحوا بأنه ليس التاريخ وحده هو الذي يقترب من العلوم، بل إن العلوم الطبيعية نفسها تستعيض عن التجربة بالتاريخ، مثل علم الأمراض الذي يرجع إلى تاريخ الحالة المرضية من أجل تسجيل الوقائع في ترتيب زمني، كذلك الفلكي يستعين بسجلات المرصد من أجل تحديد موقع

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 530.

[2] بوحنا قمير، ابن خلدون وفلسفة العرب، المرجع السابق، ص: 96.

كوكب ما. فإذا لم ينكر على العلوم استنادها إلى التاريخ، فلماذا ينكر على التاريخ استناده إلى منهج العلوم[1].

3. ويبرر الوضعيون أيضا بأن حركة مسار التاريخ لا تمنع تطبيق المنهج التجريبي عليه، فإذا كانت الطبيعة ساكنة فليست كل العلوم الطبيعية كذلك، وبالرجوع إلى علم الفلك نجد الكواكب متحركة حركة معلولة بعلل حددتها قوانين، لذا فإن علم التاريخ يسعى إلى كشف قوانين حركة المجتمع، ومن ثم فإن واجب المؤرخ أن يحلل القوى التي أحدثت التغيير سواء كانت اقتصادية أم سياسية أم اجتماعية مثلما عبر نيوتن عن قوانين حركة الأجسام الفلكية[2].

4. أيضا أوضح لنا الوضعيون إمكان الوصول إلى أحكام كلية تمكن من التنبؤ بالمستقبل، وأن سر تقدم العلوم الطبيعية هو وصولها إلى قوانين كلية مكنت من التنبؤ العلمي الدقيق، ويقول همبل بأن كل العلوم تعطي تقريرا عن موضوعاتها في أحكام عامة، وأن التاريخ كذلك يستوعب فردية وقائعه ويرتفع بها إلى درجة العلوم، وأن المؤرخ يفسر اغتيال يوليوس قيصر مثلما يفسر الجيولوجي وقوع زلزال. ويبين أن شيئا لم يحدث مصادفة وإنما وفقا لظروف، وأن

[1] بوحنا قمير، ابن خلدون وفلسفة العرب، المرجع السابق، ص: 98.

[2] عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، المرجع السابق، ص: 53.

التفصيلات الجزئية تعد ثانوية لا تفقد النبوءة التاريخية قيمتها[1]، وقد قدم لنا همبل بعض الأحكام العامة التي يزعم بإمكانية التنبؤ في ضوئها نورد منها:

أ. لا يمكن إقامة نظام لا يتطرق إليه الفساد، لأن تطبيق النظم يعتمد على الجانب الإنساني الذي يميل بطبعه إلى متابعة الأهواء. ويوصي بالحذر من الوقوع في الكذب وقد صرح بأن معظم الأخطاء أتت نتيجة النقل دون تدقيق[2].

[1] سعيدا بن سعيد، الأيديولوجية والحداثة، قراءة في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1987، ص: 201.

[2] حسن مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص: 50.

ثانيا: فولتير:

يرجع أول استخدام للفظ (فلسفة التاريخ) إلى فولتير، وإن كان ذلك لا يعني أنها قد ابتدأت به، وإنما ترجع إلى ابن خلدون. وقد قصد فولتير بهذا المصطلح دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف، أي دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات، وقصد إلى تعديل التاريخ من التاريخ العسكري والسياسي إلى فلسفة الحضارة أي التوسع من دراسة أخبار الوقائع إلى دراسة الحضارات[1].

مقولات فلسفة التاريخ:

تقوم فلسفة التاريخ على مقولتين أساسيتين هما:

مقولة الكلية: وهي التكامل بين الأجزاء والترابط بين الوقائع، فالأحداث تبدو أمام المؤرخ لا رابط بينهما، ولذا يتطلب الوحدة العضوية بين الأجزاء، لأن فلسفة التاريخ لا تقف عن عصر معين وإنما تضم كل العالم[2].

مقولة العلية: وهي اختصار العلل الجزئية للأحداث إلى علة واحدة يفسر في ضوئها التاريخ العالمي، ومثال ذلك نظرية المادية التاريخية لماركس، الذي أرجع الأحداث التاريخية إلى عامل واحد هو العامل الاقتصادي أو المادي، وقد شمل جميع العصور، ونتيجة لذلك ظهرت قضايا لفلسفة التاريخ[3].

---

[1] حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، ط1، المركز الثقافي، 1990، ص: 50.

[2] المرجع نفسه، ص: 55.

[3] أحمد عطية رمضان، فلسفة التاريخ، ط1، مركز الدراسات العربية، 1990، ص: 14 ، ص: 15.

قضايا فلسفة التاريخ المعاصرة:

لقد ظهرت لفلسفة التاريخ المعاصر أربعة قضايا هي:

أ. قضية النسبية خاصة فيما يتعلق بالقيم وممن تعرضوا لها دلتاي، وماركس.

ب. قضية العلّية في التاريخ وأشهر من قال يهل آرنولد توينبي.

ج. قضية التقدم والتخلف في مجرى التاريخ، أي هل هناك خط للتقدم يستمر قدما أم ثمة تخلف وتقدم دون قانون؟

د. قضية التنبؤ بما سيكون عليه التاريخ، وهنا تفاءل البعض وتشاءم آخرون، بينما زعم الآخرون الاعتزال[1].

معنى التاريخ في الفلسفة:

إذا أردنا أن نتعرف على معنى التاريخ من منظور فلسفي فإن أول ما يتبادر إلى أذهاننا هو مفهوم التحليل والتعمق الذي تتسم به الفلسفة، فنجد الفلاسفة يعرفون التاريخ على أنه إحياء الماضي، أي أن الماضي الذي يبحث فيه الفيلسوف ليس ميتا، بل هو في بعض الإعتبارات ما زال حيا في الحاضر[2].

وإذا كان الفعل أو الحدث الماضي يعتبر ميتا دون معنى عند المؤرخ، ما لم يستطع المؤرخ أن يدرك ويفهم الأفكار التي وراء هذا الحدث، وعلى هذا يمكن القول بأن كل التاريخ هو تاريخ الفكر. وهناك ما يجمع بين الأحداث وهو أن الحال قبلها تختلف عما

[1] رأفت غنيمي الشيخ، في فلسفة التاريخ، ط1، دار الفكر، دمشق، 1972 ، ص: 11.

[2] المرجع نفسه، ص: 12.

كانت عليه بعد وقوعها، فالعالم قبل نابليون يختلف عنه بعده، والدنيا قبل الحرب العالمية تختلف عنها بعدها[1].

يعرف علم التاريخ بأنه الفرع من المعرفة الإنسانية، الذي يجمع معلومات الماضي ويسجلها ولا يقف عند ذلك فحسب، وإنما يحاول توضيح علاقة السببية بينهما عن طريق إبراز الروابط بينهما، وذلك بأن يفسر التطور الذي يطرأ على حياة الأمم والمجتمعات والحضارات المختلفة، وأن يبين كيف حدث هذا التطور ولماذا[2].

إن ابن خلدون يقسم التاريخ في تعريفه إلى ظاهر وباطن، حيث يقول: (ظاهره لا يزيد عن أخبار الأيام والدول...إلخ) إلى أن يصل..(وفي باطنه نظر وتحقيق وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق..إلخ). مما يدل على أن مفهوم إبن خلدون لمعنى التاريخ ينقسم لظاهر وباطن، وأن الظاهر لا يتجاوز السرد بينما الباطن هو الأهم لأنه يهتم بالتعمق والتحليل[3].

[1] رأفت غنيمي الشيخ، في فلسفة التاريخ، المرجع السابق، ص: 13.

[2] زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ط2، المركز الثقافي، 1981، ص: 65.

[3] أحمد عطية، فلسفة التاريخ، فلسفة التاريخ، ط1، مركز الدراسات العربية، 1990، ص: 21 – 34.

العلاقة بين التاريخ والفلسفة:

تتمثل هذه العلاقة في عدة نقاط هي:

أ. تعالج الفلسفة بعض القصور في التاريخ كلإغراق في الأحداث والإسراف في الارتباط بالماضي، فتربط فلسفة التاريخ الإنسان بالحاضر ولا تدعه يغوص في الماضي[1]. ب. تعالج الفلسفة عيبا في بعض المؤرخين يتمثل في الإغراق في أحداث تاريخية لا حصر لها، فتحول الفلسفة هذه الأحداث إلى نسيج مترابط دون الدخول في تفصيلات

ج. أيضا تعالج قصورا في الفلسفة يعاني منه الفلاسفة، وهو قلق يرجع إلى رغبة في الوصول إلى الحقيقة التي يلتمسونها من واقعية التاريخ[2].

د. تلبي للإنسان حاجة ضرورية، فهو كلما قلق في حاضره على مستقبله لجأ إلى الماضي، أي محاولة تفسير الماضي أو التاريخ. وذلك مثلما فعل أوغسطين بوضع نظرية العناية الإلهية.

ه. يقال إن كل من الفلسفة والتاريخ يعالج قصورا في الآخر، فالتاريخ يشد الفلسفة حتى لا تحلق بعيدا عن الواقع، بينما ترتفع الفلسفة بالتاريخ حتى لا يغوص في الماضي بإسراف. كما أن التاريخ يلتمس الحكمة من الفلسفة بينما تلتمس الفلسفة منه الواقعية[1].

[1] أحمد عطية، فلسفة التاريخ، المرجع السابق، ص: 35.

[2] سبيلا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، الدار البيضاء، 2001، ص: 07.

النقد الذي وجه لفلسفة التاريخ:

استنكر المؤرخون فلسفة التاريخ ورفضوها، ووصف لا نجلو فلاسفة التاريخ بأنهم يقيمون أبنية ضخمة لا تتمكن المادة التاريخية من تحقيقها. ووجه النقد إليهم بأنهم يريدون أن يعرفوا مسار تاريخ العالم في صفحات، وأنهم لا يدركون الفرق بين التعليل التاريخي والتعليل في فلسفة التاريخ، فالتعليل التاريخي (تجريبي بعدي) أي استخلاص الأسباب بعد دراسة الواقعة. أما التعليل في فلسفة التاريخ فهو (تأملي قبلي)، حيث أن فلاسفة التاريخ يضعون تاريخا لكل الأمم تحدوهم فكرة لحل مشكلة معاصرة يخضع لها الحاضر والماضي والمستقبل[2].

يقال إن المؤرخ يثبت للحادثة الواحدة مجموعة علل، بينما فلاسفة التاريخ تركوا الوقائع وأقاموا إدعاء واحدا جعلوه سببا لكل الحوادث، فاضطروا بالتالي إلى سد الثغرات لأن عله واحدة لا تكفي، فسدوا ثغرة الماضي بفرض تعسفي، وثغرة المستقبل بالتنبؤات[3].

لذلك نجد كر وتشه يرفض فلسفة التاريخ الماركسية، ويقول بأن وصفها بأنها مذهب مادي وصف تعسفي، فهي منهج يرمي إلى استخراج تفسير للتاريخ، وأن مباحث ماركس تاريخية بل فرضية تجريدية. ويقول كر وتشه بأن فلسفة التاريخ بحث عن

---

[1] سبيلا محمد، دفاعا عن العقل والحداثة، منشورات الزمن، 2003، ص: 22.

[2] حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، ط1، المركز الثقافي، 1990، ص: 203.

[3] المرجع نفسه، ص: 204.

المطلق اللامحدود فيما هو محصور محدود، ولهم مزيج من التصور والخيال ويطلبون كشف النقاب عن التصميم الذي يقوم عليه تاريخ العالم من البداية إلى النهاية، لكن هذا التصور منبعه أحلامهم بتحقق تلك المدينة الأفلاطونية التي يعمها العدل والصدق، إلا أن جزء من أحلامهم ربما يمكن تحققه على أرض الواقع إن لم تكن كلها[1].

ظهرت في الفكر العربي نزعتان وذلك بعد السبعينات، نزعة إيديولوجية نقدية تحاكم المائة سنة الماضية، ونزعة تقنية اقتصادية مشغولة بمشكل "نقل الثقافة" إلى العرب[2].

النزعة الأولى تجعل من التراث فضاء فكريا لخطابها، والثانية تجعل من العلم والتكنولوجيا والعقلانية مفاهيم لخطابها، ويكفي هنا أن نذكر مشاريع النزعة الأولى، والتي بدأت فترة ما بعد السبعينات تطلعنا عليها منها: مشروع حسين مروة **[النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية]** طيب تيزيني **[مشروع رؤية جديدة للتراث العربي]**، محمد عابد الجابري **[نقل العقل العربي]**، حسن حنفي **[في التراث العربي]**، فهذه المشاريع كانت إجابة عن السؤال مهم طالما فرض سلطته المعرفية على الخطاب والوعي العربيين[3].

[1] حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، المرجع السابق، ص: 205.

[2] محمد عابر الجابري، العقل السياسي العربي"محمد طاقاته وتجلياته"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990، ص: 374.

[3] بن مزيان بن شرقي، التاريخ والتفكير، دار النشر والتوزيع، ص: 35.

سؤال بدأت الإجابة عليه بعد فشل العرب – نكسة 1967– ضرورة لإعادة تجديد العلاقة بين اللذات والواقع العربيين، أنه سؤال مضاعف، لماذا فشلنا في تحقيق نهضتها بعد أكثر من قرن من وعينا بضرورتها وعملنا من أجلها، وكيف ينبغي أن نعمل كي تستطيع الدخول من الغرب؟[1] إن هذا السؤال يبدو شرعيا بعد مضي هذه المدة الكاملة أي منذ 1789، أي ما يسمى بالنهضة، ولم تحقق نهضتنا أو ما كنا نعتقد أنه كذلك، و ما كنا نرجوه منها، ولهذا كان من الطبيعي أن يتجه مفكرو ما بعد النكسة إلى طرح مسألة المصير والمستقبل العربيين في إطار أطروحة الاستقلال التاريخي[2].

يرى "**مروة**" أن الفكر العربي أمام موقفين حيال التراث الثقافي، موفق مستمد من نظرة ميتافيزيقية في قضية الوعي والكائن، وموقف مستمد من نظرة مادية تاريخية ليفصل بعد ذلك الموقف الثاني كوسيلة لدراسة التراث وعلاقته بالماضي/ التاريخ، هذا الاختيار قائم على منهجية المفكر نفسه في دراسة التراث من زاوية مادية تاريخية[3].

إن هذا الموقف وغيره من مواقف "**طيب تزيني** " و" **إلياس مرقص**" تبدوا مع مفكر آخر الجابري متجاوزة من الناحية المنهجية التي تعتمد على تعددية منهجية "مادية تاريخية بنيوية، تفكيكية..."[4].

---

[1] بن مزيان بن شرقي، التاريخ والتفكير، المرجع السابق، ص: 36.

[2] المرجع نفسه، ص: 37.

[3] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي "محدداته وتجلياته"، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990.

[4] محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي، منشورات الزمن، ص : 27.

هذا المشروع الذي تكتمل استشراقاته في المؤلف الأخير "نقد السياسي " والتي تجعل من بنية " **القبيلة والغنيمة والعقيدة**" أساسا لتجاوز المشروع التقليدي، وذلك بتحويل "القبيلة" في مجتمعنا إلى "لا قبيلة" إلى تنظيم مدني، سياسي، اجتماعي، وتحويل "الغنيمة" إلى اقتصاد "ضريبة"، تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي "عندئذ في نظر الأستاذ الجابري يمكننا أن نتكلم عن استقلال تاريخي للذات العربية لكن تبدو لهذه العملية، عملية إحلال البدائل الجاهزة، عملية ميكانيكية، بحيث أن إحلال البدائل التاريخية المعاصرة محال ما هو قديم، والتي تصبح عملية مزاوجة "بين نقد الحاضر ونقد الماضي[1]. لا يمكن أن تكون سوى إنقاذا للماضي، لأن الإحلال لا يمكن أن يتم إلا كسلطة"، سلطة الخطاب المقترح كبديل، كما أن وجود هذه السلطة يبدو غير ممكن فالمجتمع لا يمكنه أن يعيش في الآن لحظتين متمايزتين، ذلك إن المجتمع العربي يرى في "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة" سبلا لاستمراريته التاريخية، تبدوا إذن على العموم هذه الخطابات وغيرها جامدة الآن، لم تتجاوب مع الواقع العربي بصفة دقيقة ولم تبلغ الغاية التي كان أصحابها يرسمونها لها، رغم ما فيها من استخدام دقيق لأحداث الآليات والمناهج العلمية[2].

إن الفكرة التاريخ عند المسلمين أصول ثابتة ترتكز عليها وحدة الأصول التقفية والرؤية التاريخية للذات، وكذا تنشأ الأخوة السلام بالإضافة إلى أن العنوان وتعبد إليه، أي

[1] محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي، المرجع السابق، ص: 28.

[2] بلقزيز عبد الإله، الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، دار المنتخب العربي، بيروت، ص:102.

أنه ومن معانيه في الكثير من شعائر السلام –عمران الأرض– فقضايا الإنسان في الإسلام لا ينفصل فيها الجانب الغيبي عن الجانب المادي والاجتماعي، والوجود هو وجود من أجل الخلق والتعاون البشري، فالوجود الإنساني هو خلافة الله على الأرض، وإلى غير ذلك من الأصول، فهل ظلت هذه الأصول ثابتة خلال عصور الحضارة الإسلامية المختلفة، وماذا كان صداها في الحضارة الإسلامية المعاصرة؟[1].

لقد بدأت الحضارة الإسلامية عصر التخلف منذ حوالي القرن الثاني عشر، إبان الهجوم التتاري والصليبي عليها، إذ لم يكن هذا الهجوم الخارجي إلا تعبيرا عن انحلال داخلي واضح، وهي نظرية معروفة يسميها "تونبي" : إخفاء القلة المبدعة، كما رأي "مالك بن نبي" مثلا: إن الاستعمار الحديث كان أمرا محتوما على الدول المستعمرة، باعتبارها قابلة للاستعمار، ثم يعود الاستعمار الفعلي بعد ذلك أثرا مغيرا من أثار تلك القابلية لأنه يقبل حينئذ التطور الاجتماعي الذي أوجد المخلوق القابل، فهذا المخلوق لا يدرك قابليته للاستعمار، إلا إذا استعمر وعندئذ يجد نفسه مضطرا إلى أن يتحرر من صفات أبناء المستعمرات بأن يصبح غير قابل للاستعمار[2].

فالعالم الإسلامي خلال القرون الثلاث السابقة على القرن العشرين قد وقع تحت سيطرة الاستعمار الغربي فمثلا: احتلت هولندا إندونيسيا، وفرنسا الجزائر، وعام 1798 تعرضت مصر للغزو وأيضا حين نزلت بها القوات الفرنسية التي جاءت لتشكيل أول

[1] لمريني فريد، صراع الحداثة والتقليد: معيقات التحول اليبرالي في المغرب، دفاتر وجهة نظر، ص: 20.

[2] مالك ابن نبي، وجهة العالم الإسلامي، د ط، دار الفكر، دمشق، د س، ص: 98.

تهديد استعماري في العصر الحديث، موجه نحو قلب العالم العربي، مما أدى إلى نشأة الاحتكاك بالحضارة الغربية في العصر الحديث[1]، فكان ذلك صادما بين جانبين غير متساويين من حيث القوة والحيوية، "حضارة المسلمين الجامدة ومتخلفة وحضارة الغرب نابضة بالحركة والحياة، فليس هناك قطر واحد لم تصبه النكبة، نكبة التخلف، بل إن العالم الإسلامي كله قد عانى في العصر الحديث مرارة هذا اللقاء، بين القوي الغاضب المنتصر المؤيد لمستحدثات العلم والتكنولوجيا، وبين الضعيف المتخلف المقيد بجمود التقليد[2].

ونتيجة لذلك نفر المسلمون إلى أقطار الغرب ليفقهوا في العلوم التي نهضت على أساسها هذه الحضارة، وليتفهموا مبادئها الطارئة، ولكن الإطلاع على الثقافة الجديدة ومحاولة الاستفادة منها لتطوير الحياة الاقتصادية والاجتماعي ة في العالم الإسلامي للعودة إلى عهود الازدهار، من جهة والحقد على هذا المستعمر الغازي من جهة أخرى، وهذا هو جوهر مشكلة الأصالة والتجديد في العالم الإسلامي، فلقد كان عليه أن يقاوم هذا الغزو والاستعماري بكل ما يملك ويحتفظ بقيمة التاريخية وذاته[3].

كما كان للاحتكاك الثقافي بين الغرب والإسلام أثر على الفئة المثقفة، إذ أصبح من الكتاب من لم يرفض العصر بكل ما فيه من قضايا أو مشكلات فكرية، وهناك من أراد أن يمحو صفحاتنا محوا ليملأها بثقافة العصر وحده كما هي معروفة في مصادرها

[1] الماروديي، الحضارة الغربية، ص: 31.

[2] بن مزيان بن شرقي، التاريخ والتفكير، المرجع السابق، ص: 75.

[3] المرجع نفسه، ص: 80.

بغير تحريف ولا تعديل، فقد كان المجال اللغوي يتراوح على إهمال تام للتراث واكتفاء تام به وأخيرا لسعي لفهمه فهما جديدا يتفق وروح العصر[1].

وليس هناك لعلماء الغرب فلسفة ميتافيزيقية تبرر لهم اجتهاداتهم العلمية، أما الحضارة الإسلامية فهي عبارة عن غايات ومقاصد لذلك كان من الصعب تماما على العالم المسلم اليوم أن تتغير لديه زاوية الرؤية تماما للطبيعة، والانتفاع بها بوصفها خلق الله إلى دراستها والانتفاع بها من أجل المعرفة والمنفعة فحسب، كما أن فكرة التعدد في العصر الحديث على حساب مبدأ الوحدة الإسلامية مذهبا بعيدا، مع أن الحضارة الإسلامية تؤكد على مبدأ الوحدة في كل الاتجاهات، الحضارة والعقيدة والشريعة وكذا الأخلاق[2].

[1] المرجع نفسه، ص: 81.

[2] بن مزيان بن شرقي، التاريخ والتفكير، المرجع السابق، ص: 82.

المبحث الثاني: المشروع الحداثي عند عبد الله العروي

يعتبر سؤال "الحداثة" عند الأستاذ عبد الله العروي من ألغز الأسئلة، فهو من جهة سؤال يستوعب كل كتب سلسلة المفاهيم بحيث يقول العروي: "إن ما كتب إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة ويضيف إن كل ما كتبه يندرج تحت مفهوم مهيمن على الكل هو بالطبع مفهوم الحداثة وهو ما يبين أن مفهوم الحداثة يستغرق كل مؤلفات العروي بأكملها، بل إنه يصرح أن "منطق الحداثة" هو الذي دفعه إلى الشروع في كتابة سلسلة المفاهيم إلا أن الحداثة – في نظر عبد الله العروي– واقع تاريخي ومبادئ تتشكل فيما بينها لتنتج مفهوم الحداثة[1].

تكشف المعاينة الدقيقة لأعمال عبد الله العروي أنه ظل يتحرك ضمن أفق فكري محدد تجسد في واقع التأخر العربي الذي احتل مكانة مركزية في مؤلفات هذا المفكر الذي سحر مجمل إنتاجه الفكري من أجل بناء ممكنات الحداثة ورسم سبل التحديث في الوطن العربي. يقول "إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة". ولذلك مثلت الحداثة فكرة محورية عند العروي. فقد أقر صدر في جميع مؤلفاته عن فكرة أساس تمثلت في تحديث الفكر والمجتمع العربيين[2].

[1] رزبرج نيكولاس، توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة ناجي نشوان، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص: 15.

[2] حسن يبقى، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي، مجلة الأزمنة، العدد 8، 2004، ص: 57.

يتحدد مفهوم الحداثة عند العروي بأنه قطيعة مع طريقة التفكير الموروثة عن القرون الوسطى، ذلك أن المبادئ والمنطلقات المؤسسة لفكرة الحداثة[1] تختلف بشكل كلي عن الخلفيات المرجعية الناظمة لمختلف أنماط التفكير السلفي التي أخضعها العروي للتحليل المنهجي بغرض الوقوف على أهم أسباب انتشار الفكر التقليدي وتحديد وسائل مقاومته. وقد استلزم ذلك أن يوجه العروي جهوده الفكرية إلى نقد الأصول المعرفية المؤسسة لمرجعية التفكير التقليدي من جهة، والعمل على تحديد معالم المشروع الحداثي الذي يمثل بالنسبة إليه مقترحا فكريا وسياسيا بديلا يتيح للمجتمعات العربية تجاوز حالة التأخر الحضاري والانخراط في حركة التاريخ الكوني[2].

وقد مثلت الدعوة إلى القطيعة المنهجية مع التراث ونقد منظومة التفكير السلفي مدخلا ملائما لتحقيق هذه الغاية.

1- ضرورة القطيعة مع التراث:

يمكن اعتبار كتاب "مفهوم العقل، مقالة في المفارقات" محاولة نقدية لبعض صور التفكير التراثي، الذي يحتمي أصحابه بالماضي هروبا من مواجهة الأسئلة المحرجة التي يطرحها الحاضر. وقد اختار العروي مساجلة أصحاب هذا التوجه بطريقة تقوم على النقد المؤسس[3] على الحجج والبراهين التي تتساند فيما بينها وتتعاضد في تركيب استدلالي يتيح

[1] عبد الله العروي، النزعة الإسلامية والحداثة الليبرالية، مجلة بيت الحكمة، العدد1، 1986، ص: 32.

[2] محمد سبيلا، الحداثة وانتقاداتها، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص: 82.

[3] المرجع نفسه، ص: 95.

الكشف عن محدودية العقل الإسلامي الذي تستند إليه أطروحات الفكر السلفي. فقد لاحظ العروي أننا ما فتئنا، من جهة أولى، "نقول ونكرر منذ عقود أن الفكر الذي ورثناه عن السلف – ما يسميه البعض التراث – يدور كله حول العقل " وأننا "نؤمن ونقول منذ قرون إن الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقا"[1] لكن حياتنا اليومية، من جهة ثانية، مليئة بصنوف عديدة من اللامعقول، مما يدفع إلى طرح سؤال إشكالي يكشف بوضوح مفارقة العقل الإسلامي: "أولا يكون العقل الموروث الذي نتصوره ونرثه ونعتز به هو بالذات أصل الإحباط؟"[2].

مثلت البرهنة على ضرورة القطع مع التراث فكرة مركزية في كتاب "مفهوم العقل" فهي تخترقه من بدايته إلى نهايته. فقد أرجع الباحث مظاهر التأخر التاريخي والحضاري التي لازمت المجتمعات العربية، إلى العقل التراثي الذي ظل منطقا مضمرا يوجه عملية التعقل والتفكير في سياق الثقافة العربية:" ما كنت لأكتب في الموضوع لو عدنا نعني بالعقل في آن ما نعتقد ونقول. ما نفعل وننجز. كان ذلك حلم زعماء الإصلاح ولا يزال إلى يومنا هذا حلما غير محقق"[3].

إن الثقافة الإسلامية، من وجهة نظر العروي، لا تتحدد بوصفها ثقافة عقل، لأن" العقل الذي تحتفل به مفهوم ملتصق بها ومفارق لما يعرف بنفس الاسم في المجتمع

[1] محمد سبيلا، الحداثة وانتقاداتها، المرجع السابق، ص: 100.

[2] المرجع نفسه، ص: 40.

[3] المرجع نفسه، ص: 70.

المعاصر"، فالعقل بمفهومه الحديث لم يعد نظرا أو استدلالا كما كان الشأن بالنسبة إلى العقل بمفهومه التقليدي، ولكنه تحول إلى عمل وإنجاز وسلوك. لقد تميز العقل في سياق الثقافة الإسلامية لأنه ظل محدودا بـــ"عقل أعلى" هو العلم المطلق المؤدي إلى اليقين والذي ينتفي معه كل أعمال لقدرات العقل من فحص وتأمل وحيرة وتردد، لأن " اليقين حاصل قبل النظر" مما يجعل العقل يتحدد حسب هذا التصور، باعتباره" تأويلا" أي دعوة إلى " الأول " إنه "عقل النص" هذه هي مفارقة العقل في الثقافة الإسلامية، فنحن ما نفتأ نردد أن ديننا هو دين العقل، لكن الفهم التراثي ربط العقل بالمطلق وحصره في التأمل والنظر ومنعه من العمل والإنجاز، في حين يعترف المسيحيون بأن دينهم لا يقوم على العقل ومع ذلك تمكنوا من استيعاب مكاسب الحداثة وحققوا التقدم المنشود[1]: "المجتمع الأبعد عن العقل، أي أوربا الغربية هو الذي تمكن من تحقيق الممكن، في حين أن المجتمع الأقرب إلى العقل نظريا أي الإسلامي هو الذي توقف عند آخر عقبة كانت تفصله عن اكتشاف عالم جديد. أو ليست هذه مفارقة؟. "إنها مفارقة محمد عبده التي نجمت عن"الحصر الذي جعله ينفي الزمان ويظل وفيا للذهنية الكلامية التقليدية"[2].

لقد مثلت هذه المفارقة باعثا على فحص منظومة التفكير التراثي من خلال التناول الإشكالي والنقدي لمفهوم العقل بغرض نزع صفة البداهة عنه: "ما دفعني إلى التساؤل حول مفهوم العقل هو أني أخذت المفارقة (مفارقة عبده أولا، وثانيا تلك التي يعيشها يوميا

[1] عبد السلام الحمير، النخبة المغربية وإشكالية التحديث، الملتقى، ص09.

[2] محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر الغربي، منشورات الزمن، ص: 27.

كل واحد منا) مأخذ الجد"[1]. ولذلك تركز جهد العروي في كتابه "مفهوم العقل" على فحص المرجعيات المؤسسة لخطابات الإصلاح التي يدعو أصحابها إلى التجديد انطلاقا من التراث. لقد أعاد ترتيب عناصر الفكر الإسلامي مما أتاح له الكشف عن محدودية الدعوة إلى استعادة منظومة التفكير التراثي، لأن العقل الموروث في نظره هو بالذات أصل الإحباط[2].

ولذلك قرر أن الطريق إلى الحداثة رهين بتجاوز العقل التراثي أسوة بالشعوب الأخرى التي قطعت أشواطا كبيرة في مسار الحداثة والتحديث. "إن الحسم الذي نتكلم عنه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا ابتداء من القرن 16م إلى يومنا هذا". المطلوب إذا القطع مع منظومة التفكير التراثي التي تشتغل وفق قواعد "المنطق الموروث منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق"[3]. ذلك أن تحديث المجتمع وعقلنة الفكر لا يمكن أن يتحققا إلا " بالاختيار والجسم، أي اتخاذ القرار بالسير في طريق" ما ليس منه بد" حسب عبارة إمبراطور اليابان بعد هزيمة 1945"[4].

بهذا الانحياز الصرح إلى قيم المعاصرة والتحديث حسم العروي موقفه من مفارقة الشيخ محمد عبده ومعه جميع التراثيين الذين يصدرون عن مواقف انتقائية توفيقية تؤدي في نهاية المطاف إلى بروز هوة شاسعة بين العدة الذهنية والواقع الاجتماعي، حيث قرر

[1] محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر الغربي، المرجع السابق، ص: 28.

[2] المرجع نفسه، ص: 29.

[3] قسطنطين زوريق، نحن والتاريخ، المرجع السابق، ص: 59.

[4] المرجع نفسه، ص: 60.

العروي بشكل قاطع أن كل من يتعامل مع التراث بمنطق القدامى ومفاهيمهم يكون قد " خرج زمانه إلى زمان آخر"[1].

لقد أوضح العروي أن المنهجية الكلامية التقليدية عملت على حصر فاعليه العقل في "عقل النص" الذي يمثل الأصل الناظم لمرجعية التفكير السلفي بمختلف أشكاله وصوره فالنص يتحدد في المرجعية التقليدية بأنه "كلام وبيان. بل هو الكلام، الكون، والقول والحق والعلم، والعقل". النص بعبارة جامعة "مرآة العقل والكون معا". وبذلك تم حصر العقل بمفهومه التراثي في "النص"[2]. وقد نجم عن ذلك أن " المعقول" في الثقافة العربية الإسلامية أصبح يتشكل من الخبر والحكمة والسنة أو التقليد أو سر الإمام. وتلتقي بهذه الأسماء جميعها في أنها تسعى إلى العقل المطلق، "العقل هو ما يعقل العقل ويحده، وما يعقل العقل وبمؤسسه كعقل هو المطلق الذي هو علم مطلق"[3].

لقد ترتب عن سيادة " العقل المطلق" الذي يتفوق على العقل البشري " المجتهد" أنه "كيف عقل العقل، أي فهم المنطق بطريقة جعلت ذهن المسلم لا يلتفت إلى الطبيعة وإن اختار المسلك الاستقرائي، لأنه يطبقه على نصوص وأقوال لا على أعراض وأحوال الطبيعة". ولذلك ظل العقل الإسلامي عقلا تأمليا فرديا، يتحدد بوصفه "مفهوما نظريا" ولم يستطع تجاوز النظر إلى العمل[4].

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط4، 2008، ص: 15 .

[2] المرجع نفسه، ص: 17.

[3] المرجع نفسه، ص: 43.

[4] علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1966، ص: 51.

وبالتالي ظل عاجزا عن "عقل الزمان"، أي إدراك واستيعاب مبادئ التطور وشروط التغير، والنتيجة المترتبة عن ذلك افتقار العقل في السياق الإسلامي إلى أبرز مقومات الحداثة، يتعلق الأمر بالتجريب (العلم الصناعي أو التكنولوجيا). وبذلك تحققت "القطيعة الجهورية بين القديم والحديث"[1].

رفض العروي منهجية التفكير التراثي التي تقوم على الفصل بين الموقف الحياتي والموقف المعرفي انطلاقا من تصور فكري يرى أن مطلب الإصلاح لا يمكن أن يتحقق إلا بالقطع نهائيا مع قواعد ومبادئ العقل التراثي. فقد قرر أن "امتلاك بداهة جديدة لا يكون بالقفز فوق حاجز معرفي. حاجز تراكم المعلومات التقليدية[2]. لا يفيد أبدا النقد الجزئي. بل يفيد هو طي الصفحة (...) وهذا ما أسميته ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية". وقد جاء موقف العروي الداعي إلى القطيعة مع التراث نتيجة الاهتمام المتزايد الذي لقيته الظاهرة التراثية عند بعض المعاصرين الذين عملوا على استعادة مقولات الماضي من أجل توظيفها سياسيا في معارك الحاضر: " إن التراث تحميه اليوم مؤسسة لا تترك لأحد حرية التأويل ومن أراد أن يحيي كلام بعض من مفكري الماضي، فإنه لا محالة مدفوع إلى إحياء الكل. وهذا سر موقف المؤسسة التقليدية عندما تصفق لإحياء كل

[1] علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، المرجع السابق، ص: 52.

[2] المرجع نفسه، ص: 53.

قسم من التراث القديم مهما كانت الأغراض والظروف، لأنها تعلم أن النتيجة العامة ستكون في صالحها"[1].

ومن أجل البرهنة على ضرورة القطع مع التراث توقف العروي عند واحدة من مفارقات الوعي العربي المعاصر جسدتها تصورات ومقترحات الشيخ محمد عبده الذي اتخذ العروي من فكرة حالة تمثيلية نموذجية توخى من تفكيك عناصرها الاستدلال على محدودية المرجعيات الفكرية التي يصدر عنها المنادون بالتجديد انطلاقا من منظومة التراث[2].

2- نقد منظومة التفكير السلفي:

يندرج خطاب عبد الله العروي في سياق فكري وثقافي تميز بتنامي المواقف التراثية التي اتسمت بنزعة توفيقية جديدة توخت الدفاع عن اختيارات بعينها في السياسة والثقافة والمجتمع استنادا إلى منطق التراث ومرجعياته الفكرية والثقافية. وهو ما شكل من وجهة نظر العروي تراجعا عن منجزات الفكر الحداثي الذي يقوم على أسس مغايرة تماما لمختلف صور التفكير التراث[3]. ولذلك اعتبر العروي صاحب الأطروحة الأكثر جذرية في مجال نقد الفكر السلفي، الذي يصدر عن مرجعية تراثية، فقد ذكر أن مناقشته لأصحاب الفكر السلفي جعلته يستخلص أن " الرجوع إلى نظريات الماضي والحفاظ على

[1] كاسان، يرنار، هموم العولمة، مراجعة عفيف عثمان، مجلة التسامح، العدد 9، 2005، عمان، ص: 50.
[2] المرجع نفسه، ص: 51.
[3] المرجع نفسه، ص: 52.

أصالة فارغة وهم يعوق التطور" كما أعلن داعية التاريخانية أن "الأهمية التي تعطى للتقليد باعتباره قيمة تبدو مقلقة". لأن "الماضي لا يمكن أن يخدمنا في حل مشكلتنا". ولا ينبغي أن نفهم من هذا القول أن العروي يدعو إلى الانصراف كلية عن الاشتغال بالتراث، فالموقف السلبي من المتن التراثي لا يتعارض مع دراسته وفق رؤية أكاديمية صرف: "لست أنكر التقليد بوصفه حدثا، فأنا أدرسه كظاهرة ولكني أنكره كقيمة"[1].

إن ما يرفضه العروي هو رأي التقليديين الذين يقررون أن " التقليد أحسن حل لمشاكل الحاضر" فهذه الفكرة غير واردة تماما عند العروي الذي يصر على ضرورة "طي الصفحة " بصورة نهائية، لأن القطيعة المنهجية مع مضمون التراث ومنطق التقليد تمثل شرطا ضروريا لكل تحول تاريخي مرتقب " لابد من الاختيار، من الفصل والحيم والجزم. إذ في الجزم [لعله يقصد الحسم] يكون رفض كل ما هو تقليد من جميع النواحي"[2].

لقد توخى العروي من نقد منظومة التفكر السلفي " دفع الحاجز الذهني الذي كان يمنع من وزن الأفكار حسب حاجتنا التاريخية إليها". ولذلك قدم نقدا عميقا ودقيقا للخلفية الفكرية التي يتأسس عليها منطق وخطاب دعاة التجديد السلفي[3]. الأمر الذي مكنه من وضع اليد على كثير من مفارقات الوعي العربي في الوقت الراهن. فقد اتخذ العروي من

[1] عبد الحق منصف، الدين والسياسة من منظور فلسفي، مؤلف جماعي، منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ص: 249.

[2] سبيلا محمد، حقوق الإنسان والديمقراطية، منشورات سلسلة شراع، ص: 68.

[3] المرجع نفسه، ص: 69.

الشيخ الذي وجه إليه سهام نقده، رمزا لجميع محاولات الإصلاح التي تلجأ إلى الماضي بحثا عن أجوبة لأسئلة الحاضر، حيث التجديد في تصورهم "إحياء القديم الأصيل"[1].

وقد بين العروي أن مفارقة عبده تجسدت بشكل أساس في البحث عن أجوبة لأسئلة الحاضر في التراث. مما أدى إلى خلق هوة بين "الملاحظ والمروي، ما نجربه يوميا ونقول به (غير معقول) وما نرويه من تراث الماضي ونقول عنه (كله معقول)". وهذه المفارقة ليست خاصة بعبده[2]، ولكنها تشمل كل التراثيين الذين يرون في الماضي الحقيقة المطلقة والمغلقة. إذ يتولد عن ذلك "عملية متواصلة من التماهي تجعل اللاحق يظن أنه يفهم السابق لأنه يتمثل مسبقا موقفه المعرفي فيمحي من ذهنه كل ما يميزه عما يدرس تاريخيا واجتماعيا". فالحق في منهجية التفكير التراثي واحد وثابت لا يتغير ولا يتبدل. ولذلك غلب على أصحاب الفكر التراثي الميل إلى استدعاء أقوال المتقدمين والنظر إليها باعتبارها حجة تحسم كل خلاف يعرض للناس في سائر العصور والبيئات[3]. ويترتب عن ذلك انفصال الموقف الفكري عن الموقف الحياتي عند أصحاب هذا الفكر الذين ينطلقون من أن كل سلوك يوافق العقل والفطرة كان موجودا " في زمن ما في الماضي وسيحصل في زمن ما من المستقبل، ولكنه غير حاصل في الحاضر[4].

[1] بلقزيز عبد الإله، المرجع السابق، ص: 102.

[2] محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص: 25.

[3] المرجع نفسه، ص: 26.

[4] المرجع نفسه، ص: 27.

وهكذا يكون الفصل بين ما هو كائن وما يجب أن يكون هو بالضبط ما يضمن الربط بينهما في الماضي والمستقل".

لقد كشفت لحظة محمد عبده عن مفارقة الوعي العربي المعاصر. وقد توخى العروي من التوقف عند أفكاره إبراز مظاهر القصور في المشروع السلفي برمته، متخذا من تصور الشيخ حالة تمثيلية نموذجية مكنته من تشخيص محدودية الخلفية الفكرية الناظمة للذهنية التقليدية بشكل عام. فقد أوضح أن عديدا من المثقفين التراثيين المعاصرين، الذين يستعيدون لحظة محمد عبده، لا يدركون طبيعة منظومة التفكير التي يعملون على إحياء بعض عناصرها من أجل مواجهة إحراجات اللحظة الراهنة[1]، وإذا كنا نسلم بأن لمنظومة التفكير التراثي حدودها ومستوياتها التي تجعل من بعض جوانبها لحظة امتياز في سياق عقلانية العصور الوسطى، فإنه ينبغي الإقرار كذلك بأن العودة إلى الماضي والاحتماء بمرجعياته سيؤديان حتما إلى استمرار لحظة التأخر التاريخي ومضاعفة آثاره، لأن الإطار المعرفي للحداثة كما بلوره الفكر الغربي المعاصر يقطع تماما مع جميع طرائف التفكير الموروثة التي يجري النظر إليها باعتبارها لحظات معرفية تكرارية مغلقة على تاريخ معين. وتستوجب هذه النظرة القطع مع الفكر التراثي بجميع أشكاله وصوره من أجل تجنب المفارقات التي تطرحها الدعوة إلى التحديث من منطلق الإحياء والتجديد من الداخل[2].

[1] سبيلا محمد، المرجع السابق، ص: 22.

[2] المرجع نفسه، ص: 25.

لقد فحص العروي أفكار الشيخ الإصلاحية التي دعا فيها إلى بعث وتجديد الإسلام انطلاقا من منظور سلفي يستند إلى عقلانية اسمية نصية ومتعالية. وقد مثلت مقدمات العروي المنهجية ومراجعاته النقدية[1] منطلقا للتفكير في قضية الحداثة والتحديث في الوطن العربي، حيث تتقاطع في أبحاث العروي إشكالات التأخر بمسائل الإصلاح ومطالب التحديث. ومن هنا اتخذ تفكيره وجهة أساسا تمثلت في الدفاع عن الحداثة والفكر التاريخي والعمل على ترسيخ مبادئهما من أجل الانخراط في حركية التاريخ الكوني: " لكي نعمل ونعمل بجد، لا مفر إذن من اعتناق النظرة التاريخية. لنظرة السلف، أما نبقى أوفياء في العمق لنظرة السلف ونأمل مع ذلك تغيير معنى واتجاه وقائع الماضي التي لم تكن في صالحنا. فهذا كلام بدون محتوى"[2].

يتميز التفكير السلفي بكونه يبتعد كثيرا عن قواعد وشروط التفكير العلمي ومنطلقاته النظرية المنحازة لقيم العقلانية والنسبية والتاريخانية، حيث يتحدد منهج السلفيين بأنه "اللجوء إلى ضمانة الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر"[3]. وقد مثل الاعتراف بالتأخر والدعوة إلى تجاوزه بالعودة إلى التراث الفكرة المركزية الناظمة للذهنية السلفية المؤسسة على مرجعية فكرية تقليدية مهما تخفت وراء مصطلحات ومفاهيم محدثة، لأن "التقليد يعادي دائما التجديد فيجد دائما داخل المجتمع الذي لا يزال مكبلا بقيد الماضي من

[1] سبيلا محمد، المرجع السابق، ص: 27.

[2] المرجع نفسه، ص: 40.

[3] عبد الله العروي، مفهوم الحداثة الليبرالية، المرجع السابق، ص: 23.

يدافع عنه بوسائل الوقت، وسائل تجديدية في الظاهرة، تقليدية في الباطن، ما كان يقال أمس بأسلوب الأزهر يقال اليوم بأسلوب السوربون وأوكسفورد"[1].

لقد تمكن العروي من تشخيص مفارقة التفكير السلفي من خلال تحليل وتفكيك عناصر المنظومة المرجعية التي يستند إليها المثقف التقليدي من أجل مواجهة الأسئلة المربكة التي يطرحها عليه الواقع الجديد.حيث بين أن مفارقة الشيخ عبده، وهي مفارقة جميع التراثيين، تكمن في أنه "استنجد بالعقل المطلق" مما أدى إلى العجز عن "عقل الزمان" أي التطور والتغير الحاصلين في فكر الإنسان. لقد توقف عبده عند لحظة ظهور الإسلام مع أن الزمن لم يتوقف. وبذلك بقيت تصوراته الثقافية ومقترحاته الإصلاحية وفية لنظام الفكر الذي حكم الذهنية الكلامية التقليدية[2].

I. عناصر المشروع الحداثي:

تندرج أعمال عبد الله العروي في سياق الجدل الإيديولوجي الذي ساد الفكر العربي المعاصر بين دعاة الإصلاح السلفي وبين ممثلي الاتجاه الليبرالي القومي. وقد تركز الجدال بين أصحاب هذه المشاريع الفكرية حول قضية مركزية تمثلت في تشخيص وضعية التأخر التاريخي والتفكير في سبل تجاوزها. في هذا السياق الذي غلب عليه السجال الإيديولوجي تبلور خطاب العروي بوصفه جزءا من الإصلاحية العربية التي

[1] عبد الله العروي، مفهوم الحداثة الليبرالية، المرجع السابق، ص: 31.

[2] سبيلا محمد، دفاعا عن العقل والحداثة، المرجع السابق، ص: 44.

كانت تتفاعل في المشرق والمغرب على حد سواء في هذه الفترة[1]. وقد شكل الوعي بتخلف المجتمع حافزا قويا عند العروي على بحث أسبابه وتقصي أشكاله ومظاهره. ولذلك مثلت الدعوة إلى الأخذ بأسباب الحداثة وضرورة الانخراط في صيرورة التطوير والتحديث مرتكزا مهما من مرتكزات البرنامج الإصلاحي الذي اقترحه العروي: " لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية، لكن هذا الاستيعاب مهما تأخر، سيبقى في جدول الأعمال[2]. كلما تأخر، كلما تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل، وليس ترديد الدعوة اليوم عنوان الرجوع إلى فترة سابقة بقدر ما هو وعي بنقص خطير ومحاولة استدراكه بأسرع ما يمكن"[3].

لقد انتقد العروي الأفكار الإصلاحية التي دعا إليها أصحاب المشروع السلفي كما أبرز مظاهر القصور في الاقتراحات التي طرحها دعاة الاختيار الليبرالي، ليقدم بدلا من ذلك مشروعا فكريا واضح المعالم توخى من خلاله أن يقدم التحليل المعقول لماضي وحاضر ومستقبل العرب، حيث أكد العروي أن الاستيعاب الدقيق لعناصر المشروع في أبعاده الفلسفية والسياسية والتاريخية من شأنه أن يقود إلى التغلب على النزعة السلفية والاختيار الانتقائي معا. وقد شيد العروي مشروعه الفكري على جملة من الأسس

[1] حسن يبقى، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي، المرجع السابق، ص: 75.

[2] المرجع نفسه، ص: 74.

[3] وليد نويهض، المفكرون العرب ومنهج كتابة التاريخ، ط1، بيروت، 1996، ص: 172.

والمرتكزات أهمها الثورة الثقافية والفكر التاريخي والماركسية الموضوعية والبعد الكوني للحداثة[1].

1-الثورة الثقافية:

افتتح العروي معركته الإيديولوجية مع ممثلي الثقافة العربية بكتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة " لتتولى أعماله اللاحقة توضيح معالم المشروع الثقافي الذي يقترحه بديلا فكريا وسياسيا يتيح للعرب إمتلاك أسس الحداثة وتمثل أصول المعاصرة. وقد اتخذت المعركة الإيديولوجيا صورة أكثر راديكالية في كتابه الأشهر "العرب والفكر التاريخي" الذي شيد العروي من خلاله خطابا برهانيا متماسكا[2] وإن غلب عليه الطابع السجالي الذي يمثل عنصرا ملازما لكل دعوة إيديولوجية تتوخى المساهمة في تحقيق ثورة ثقافية حقيقية. حدد العروي في " الإيديولوجية العربية المعاصرة" النماذج التي تمثل الثقافة العربية المعاصرة فحصرهم في ثلاثة: الشيخ، والسياسي الليبرالي، وداعية التقنية، لكنه ما لبث أن راجع هذا التقسيم في كتابه " العرب والفكر التاريخي" حيث إعتمد نمذجة ثنائية ينقسم بموجبها المثقفون إلى صنفين إثنين، أغلبية تفكر حسب مبادئ المنطق السلفي وأقلية تفكر بمنطق ليبرالي انتقائي[3].

[1] فرج محمد علي، إشكالية الحداثة، منشورات كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، 2000، ص: 304.

[2] المرجع نفسه، ص: 350.

[3] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المرجع السابق، ص: 215.

بعد مناقشة تفصيلية لأفكار ومقترحات ممثلي الإيديولوجيا العربية المعاصرة أعلن العروي فشل هؤلاء جميعا في تحقيق التحول التاريخي المنشود، فالشيخ الذي يرمز به العروي للمثقف السلفي يؤمن إيمانا راسخا بأن التراث يمثل "نظاما عقائديا كافيا وشافيا قادرا على تزويدنا بكل ما نحتاج إليه من حلول لكل مشكلات العصر" غير أن السلفي عندما يقدس الماضي ويدافع عن الحقيقة الكلية المتعالية يجعلنا "نعيش بأجسامنا في قرن وبأفكارنا وشعورنا في قرن سابق"[1]. أما المثقف الليبرالي الإنتقائي فمأساته أعمق، لأنه يكتفي بالمواكبة السطحية لإنجازات الحضارة العربية، فيقع نتيجة لذلك ضحية استلاب وتبعية غير واعية للغرب المتقدم "هؤلاء هم ضحية إغراء الغرب حسب تعبير مالرو. تنعكس اللبرالية الأوربية في أذهانهم انعكاسا تماما في الوقت الذي تواجه تلك الليبرالية في أوربا ذاتها هجومات من كل جانب. تتشابه سيرهم مهما تباعدت أوطانهم. يساهمون في البداية ولمدة قصيرة في الحياة السياسية، ثم يتفرغون للعمل التربوي[2]. تخونهم الظروف. وضمن المجابهة الكبرى بسبب تغاير اليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه، نرى بعضهم ينساق إلى اليأس وينعكف نحو قيم التقليد"[3].

لقد مثل النهوض الثقافي، بالنسبة إلى العروي مدخلا ضروريا لكل تحول تاريخي مرتقب: "إذا أردنا أن نعطي فعالية لعملنا الجماعي وإبداعية حقيقية لممارستنا السياسية

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المرجع السابق، ص: 216.

[2] المرجع نفسه، ص: 217.

[3] المرجع نفسه، ص: 400.

والثقافية فلابد من ثورة ثقافية تعم المجتمع بجميع فئاته وتقلب المنهج الحديث في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة من العالم لا في ثوب مستعار من الماضي. هذه الثورة الثقافية مازالت في جدول الأعمال" . ولا يمكن إنجاز ثورة ثقافية في نظر العروي إلا من خلال حرب إيديولوجية متواصلة، حيث يتوجب على المثقف "أن ينفذ إلى الجذور ويتصدى لحرب إيديولوجية لا هوادة فيها. كانت الواجهة الثقافية الإيديولوجية دائما هادئة لأنها ميدان تعايش على أساس عبادة المطلقات. هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلفه صراع متواصل"[1].

ومن أجل بلوغ هذه الغاية يطلب العروي من المثقف الجديد (التاريخاني) أن يقوم بدوره في تحديث المجتمع ومساعدته على تجاوز التأخر الحضاري. وذلك بالإنخراط في سجال فكري جاد ومتواصل يتيح البرهنة على فساد أفكار وأطروحات الإيديولوجيات السائدة التي ترفض الديمقراطية وتعادي النزعة التاريخانية"[2] لكي يكون التاريخ ميدان جد ومسؤولية لابد من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصيرورة. عندما يصف المؤرخ حدثا ما ويريد أن يعطيه وزنا وقوة تأثير، يلزمه حتما ألا يكون مقتنعا بقيمته أو بتفاهته مسبقا. يجب أن يفترض أن مغزاه سيظهر تدريجيا يوما بعد يوم وعملا بعد عمل وحكما بعد حكم. بدون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة القارة. كل عمل تاريخي ناقص بدون معرفة نتائجه. وهذه تتشعب وتتوالى إلى ما لا نهاية. وكل حكم في التاريخ قابل

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المرجع السابق، ص: 401.

[2] المرجع نفسه، ص: 402.

للإستئناف للسبب ذاته. وهذا المبدأ هو في آن واحد أساس النزعة التاريخية والديمقراطية والعلم الحديث"[1].

ينبني المشروع الثقافي البديل الذي يقترحه العروي على أساس فكري تاريخاني يؤمن بقدرة الإنسان على الفعل والإنجاز بما يقود إلى إغناء وتطوير مكاسب الحداثة كما بلورها الغرب الحديث والمعاصر. ذلك أن تجربة التحديث التي يتعين على المجتمعات العربية أن تخوضها ينبغي أن تقطع مع منطق التقليد الذي يتشكل بإعتباره لحظة تكرارية تتوخى إستعادة أمجاد الماضي (المشروع السلفي) أو تطمح إلى التطابق مع منجزات الحداثة الغربية (الإختيار اليبرالي)[2]. فقد أوجز العروي عناصر الأنموذج المثالي الذي يشكل ظاهرة الحداثة فحددها في الطبيعة والعقل والفرد والحرية، فالحداثة " تنطلق من الطبيعة معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية"[3].

وقد حدد العروي شروطا ثلاثة من أجل بلوغ هذه الغاية:

1- معرفة معطيات الثقافة الحديثة.

2- معرفة تجربتنا التاريخية في كل مظاهرها.

3- إذكاء الوعي.

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المرجع السابق، ص: 430.

[2] المرجع نفسه، ص: 431.

[3] المرجع نفسه، ص: 435.

لذلك وصف العروي مشروعه الثقافي بأنه" نقد إيديولوجي للإيديولوجية العربية (...) كتمهيد للعمل على تغيير الهياكل الإجتماعية. نقد موجه أساسا للناحية المثقفة في مرحلة انتقالها فرضتها إخفاقات الماضي وانحرافات الحاضر حتى نتهيأ لمرحلة لاحقة قد يعيننا على كسب معاركها التوضيح الإيديولوجي المتبوع بالتزام السياسي"[1].

وما من شك أن استخدام العروي لمفاهيم تعود إلى حقل الفلسفة التاريخية "الإيديولوجية العربية المعاصرة" و" العرب والفكر التاريخي" ثم تدعيم ذلك بدراسات معمقة تمحورت حول مفاهيم بعينها (الدولة والحرية والإيديولوجية والتاريخ والعقل) قد أسهم في توضيح وترسيخ القناعات الفكرية والإختيارات الإيديولوجية التي اعتنقها ودافع من أجل التأسيس لفعل ثقافي أكثر نضجا وممارسة سياسية أكثر واقعية ومردودية. فقد ارتبط عمل العروي في تدقيق المفاهيم بمشروع تحديث المجتمع وتطويره[2]. يقول: " إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يجدها زمان ولا مكان. بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب[3]. بل إننا نعتقد أن شجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء". ولذلك أدرج العروي سلسة كتب المفاهيم التي أنجزها ضمن غاية كبرى تمثلت في تحديد "منطق الحداثة" الذي شكل مفهوما مؤطرا ومهيمنا صيغت

[1] سبيلا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، الدر البيضاء، المغرب، 2001، ص: 22-23.

[2] سبيلا محمد، دفاعا عن العقل والحداثة، المرجع السابق، ص: 10.

[3] المرجع نفسه، ص: 11.

في ضوئه مفاهيم السلسة ككل. فقد أوضح العروي أن موضوع سلسلة المفاهيم " مرتبط بالوضع الذي نعيشه منذ قرنين، حيث انقطعت الصلة بيننا وبين وإنجازات ومنطق تراثنا الثقافي"[1].

لقد وضع العروي الأسس الأولية لمشروع ثقافي طموح توخى من خلاله الإسهام في تغيير الذهنيات وأنماط السلوك باعتبارها خطوة ممهدة تقود إلى تحقيق ثورة ثقافية تمكن من توطيد دعائم الحداثة وترسيخ مبادئ المعاصرة في المجتمعات العربية انطلاقا من وعي فكري تاريخاني[2].

2- الفكر التاريخي:

يرجع العروي فشل المشروع الإصلاحي الذي دعا إليه ممثلو الإيديولوجية العربية إلى غياب الوعي التاريخي، فالأفكار التي اقترحها الإتجاهان الرئيسان في الإصلاحية العربية (السلفي والليبرالي) من أجل مواجهة مشكلة التأخر العربي لا تستحضر معطيات التاريخ ولا تعتد بدورسه، السلفي منشغل بالدفاع عن هويته مطلقة ومغلقة تحت ذريعة المحافظ على المقومات الذات الحضارية أمام تهديدات الآخر الأجنبي. أما الليبرالي فغارق في منجزات الحضارة الغربية دون أن يتسلح بوعي نقدي يتيح له استيعاب متطلبات اللحظة التاريخية التي ينتمي إليها. مما يجعله يسقط في

[1] سبيلا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص: 12.

[2] المرجع نفسه، ص: 439.

الإستلاب الثقافي والحضاري. وهي النتيجة الحتمية لكل تقليد أعمى يتجاهل معطيات الواقع ولا يتجاوب مع دروس التاريخ[1].

إن غياب الوعي التاريخي لدى ممثلي الإيديولوجية العربية المعاصرة جعل مشاريعهم الإصلاحية منفصلة تماما عن الواقع، فالسلفي يطمح إلى استعادة أمجاد الماضي التي تتردد في وجدانه في صورة "حنين رومانسي"[2] لينتهي به الأمر بأن "ينحل في شخصيات السلف الصالح". أما الليبرالي فيلقي بنفسه في تيار الحداثة الغربية ليعيش حلم التقدم الذي لا يعدو أن يكون، في الحقيقة، وهما أو طوبي متخيلة. وفي جميع الأحوال يعيش رواد الإصلاحية العربية انفصاما رهيبا يجعلهم لا يرون ما يقع أمامهم: " إذا ربطنا الأصالة بإنجازات الماضي فقد تاه كلامنا عن المقاصد، لأنه يشير إلى تاريخ بائد. وإذا ربطناها بالإنجازات الحالية كان كلامنا فارغا، لأن ثقافتنا الحالية مقتبسة في جل مظاهرها باتفاق الجميع"[3].

ولذلك انتقد العروي بحدة البرنامج السلفي والاختيار الليبرالي على حد سواء، فكلاهما لم ينجح في تقديم مشروع إصلاحي حقيقي يمكن من تجاوز حالة التأخر التاريخي: "يوجد على الساحة العربية برنامجا يتفقان في الهدف؟ محو التخلف، ويفترقان في الغاية: الأصالة بالمحافظة على الموروث[4]، أم النبوغ في إطار التراث الإنساني

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 120.

[2] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المرجع السابق، ص: 50.

[3] د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص: 126.

[4] المرجع نفسه، ص: 129.

المشترك. الواقع أن كل برنامج بقي حتى اليوم مجرد دعوى. ولم يخرج أي منهما إلى حيز الوجود". والنتيجة المترتبة عن غياب الوعي التاريخي، عند الإصلاحيين العرب بمختلف أصنافهم، هي التبعية وعلى كل المستويات، "فمن الطبيعة الإنتقائية أن تفتح الباب لكل المؤثرات الخارجية. والفكر التقليدي لا يقل عنها خضوعا"[1].

تتحدد التبعية عند العروي بإعتبارها مظهرا من مظاهر الإستلاب الثقافي والحضاري: "السلفي يظن أنه حر في فكره، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث بل إن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره[2]. أما الانتقائي فإنه غالبا ما يفكر في نطاق الثقافة التي استقى منها معلوماته وباللغة التي استعملها لذلك فتغيب عنه تماما مشكلات اللغة العربية والثقافة التقليدية"[3].

وينجم عن التبعية، سواء أكانت ظاهرة أم خفية، العجز عن إدراك الواقع كما هو مما يؤدي إلى تعميق مظاهر التأخر ومضاعفة مستوياته: "التبعية الظاهرة والخفية لا تعني فقط عدم الاستقلال والاستغلال، بل تعني كذلك تعميق واستمرار التأخر التاريخي". يؤكد ذلك واقع بعض الدول التي أرادت الخروج من شرنفة التخلف عبر التعاون مع الغرب[4]. وقد كانت نتيجة ذلك ارتفاع معدلات الإنتاج والدخل ظاهريا، لكن التخلف ظل واقعا على

[1] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص: 40.

[2] سليم حداد، المعجم الاجتماعي، المطبوعات الجامعية، بيروت، 1986، ص: 120.

[3] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 231.

[4] المرجع نفسه، ص: 239.

المستوى الإنساني والاجتماعي والفكري. وما يزيد في تعميق الأزمة أن " السلفي الانتقائي لا يعيان حتى التبعية التي يعيش فيها ويمهدان لها الطريق على الدوام"[1].

يبدو العروي مقتنعا بفساد أطروحات المشروع الإصلاحي الذي يتبناه ويدافع عنه كل من المثقف السلفي والمثقف الانتقائي. ولذلك دعا إلى "إبداع اتجاه ثالث مبني على التجربة والمخاطرة. لكن يجب ألا ينحصر هذا الاتجاه في البحث عن خاصيات قوميتنا والتعبير عنها لأن ذلك انزواء وفلكلورية[2]. الخاصية ليس معناها حتما الرفض والمغايرة. ليس من الضروري أن نبدأ برفض أشكال الثقافة المعاصرة بل يمكن ويجب أن ننطلق منها محاولين تعميقها وتوسيع نطاقها مظهرين أن هذه الثقافة التي تدعي العالمية ليست عالمية تماما. تنقصها تجربة هي تجربتنا التي إن نجحنا في تشكيلها ستكسب مدلولا عاما"[3].

يحتاج توطين الحداثة في المجتمعات العربية إلى ثورة شاملة تمكن العرب من تجاوز النظرة المسحورة إلى العالم والتسلح بدلا من ذلك بالوعي التاريخي، فهو "مقياس المعاصرة " والأداة التي تساعد على منجزات الحداثة واستيعاب مكتسباتها. وإذا لم يتحقق ذلك فليس أمام العرب سوى استمرار الهزائم والنكسات التي من شأنها تعميق مظاهر التأخر الحضاري[4] "قد يتقدم المجتمع العربي بصورة ما. قد يحرز بعض الانتصارات

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 240.

[2] المرجع نفسه، ص: 251.

[3] المرجع نفسه، ص: 255.

[4] سبيلا محمد، دفاعا عن العقل والحداثة، المرجع السابق، ص: 23.

حتى لو استرسل في طريقة الحالي، إلا أنه سيقتحم الحاضر والمستقبل ظهريا مدفوعا مرغما وأعينه محدقة في الأصل المتباعد تحت قيادة القوى المسيطرة حاليا، فيعيش حياة ازدواج وانفصام دائمة في ظل نكسات متوقعة"[1]. لقد مثل الفكر التاريخي مدخلا ملائما لإنجاز التحول المرتقب وتجاوز مظاهر التأخر التاريخي: "علينا أن نقول بكل صراحة إن المجتمع الذي يتمشى على ضوء النظرة التاريخانية يسود العالم. ولم يستطع أي مجتمع كان المحافظة على مقامه وحقوقه إلا بالخضوع للمنطق الجديد. أما الوفاء لرؤية خصوصية بدون أدنى أمل في تعميقها وفرضها على الغير فإنه لا يؤدي إلا إلى كلام غير مسموع. الوعي التاريخي هو منطق العمل والإنجاز"[2].

وقد اعتبر العروي أن اكتساب وعي تاريخي وحده كفيل بتحرير الفرد العربي من الضياع في المطلقات والذوبان في التراث. هذا هو المدخل الضروري لكل إصلاح حقيقي: " إذا انطلقنا من الشعور الملح والمؤلم بالإصلاح، أي التجديد حقا، أي الهدم والبدء مجددا فإننا نخضع لما هو مبطن في المفهوم من إبداع وإنشاء، من مبادرة وإقدام. ننطلق مرغمين من قضايا ملموسة، قضايا الحرب والاقتصاد والتربية والأسرة والسياسة. وهي كلها مكونات لمفهوم أعم هو مفهوم التاريخ"[3]. إن التوجه إلى الماضي يجعل المثقف منفصلا عن مشكلات الواقع وأسئلة الحاضر لأن الفكر التقليدي "لا يتحدد بأحكامه العينية

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجيات العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص: 84.

[2] المرجع نفسه، ص: 90.

[3] المرجع نفسه، ص: 450.

بقدر ما يعرف بمنهجه المبني على أن الحقيقة موجودة كاملة في مكان ما وفي زمن ما. يكشف عنها من حين إلى حين ودفعة واحدة". ويترتب عن ذلك أن المثقف التقليدي ينفصل عن محيطه ولا يكون له تأثير في مجتمعه: "المثقف عندنا لا يتحرر فعلا، فلا يعين مجتمعه على التحرر لأنه ينفصل دائما عن المحيط الذي يعيش فيه وينتقل إلى عالم ماض يجعل منه الحقيقة المطلقة"[1]. في مقابل ذلك يدرك الفرد، الذي اكتسب وعيا تاريخيا، أن الإنسان هو صانع التاريخ كما يقتنع بأن التطور التاريخي يسير في اتجاه واحد (من الماضي إلى المستقبل). وبذلك يصبح الفكر التاريخي أداة للتقدم والتطور (طفرة واقتصاد الزمن) لأنه يعطي للعمل منطقا ومفعولية لأن الفكر التاريخي هو الذي يحرر المرء من الأوهام ويوجهه نحو الواقع والإنجاز[2].

لقد مثل الفكر التاريخي بالنسبة إلى العروي "مقياس المعاصرة" لأن التحرر من أزاور الماضي لن يتحقق إلا إذا اكتسب العرب وعيا تاريخيا ومن دونه تغرق كل فكرة[3] في بحر الحاضر الدائم، أي ترجع إلى أرضية الفكر السلفي. ولذلك نظر العروي إلى التاريخانية بوصفها الوسيلة المثلى التي تمكن العرب من تجاوز حالة التأخر الحضاري، فقد ظل السؤال الأهم بالنسبة إليه هو كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات اللبرالية[4].

---

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجيات العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص: 450.

[2] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 85.

[3] المرجع نفسه، ص: 94.

[4] المرجع نفسه، ص: 85.

المبحث الأول: التاريخ والتاريخانية عند عبد الله العروي

أ- مفهوم التاريخ عند عبد الله العروي:

عندما نتحدث عن التاريخ فإننا حتما نتحدث عن الإنسان، لأنه الوحيد الواعي بين الموجودات، والإنسان بدوره تاريخي، والكتابة عن التاريخ أصبحت مهمة، وهناك صعوبة واجهت بعض المفكرين في التعامل مع هذه المشكلة أو الأطروحة، ولم يحدد تعريف شامل مانع للتاريخ، وذلك لارتباطه بحدود زمانية ومكانية وله إمدادات دينية، قومية إنسانية[1].

وإنه لشيء عادي أن يتعرف الإنسان على أحداث مجتمعه من خلال وسائل الإعلام المختلفة، ويعتبر المؤرخ النابغة في تسجيل ورصد وتوثيق هذه الأحداث والظواهر كما حدثت في الظاهرة أو كمشاهد[2].

إن تعميق البحث في أية مشكلة هو الرغبة في اكتساب رؤية أكثر وضوحا، والبحث في التاريخ يتطلب منهج ورؤية وهما متلازمان، حيث أن المنهج تؤطره رؤية صريحة أو ضمنية. والرؤية ذاتها نتيجة منهج في التحليل وطريقه في المعالجة، فبعد صدور كتاب "هيجل"[3] محاضرات في فلسفة التاريخ"، تحول فهم التاريخ ككل لإثبات أن التاريخ وحدة، وأنه يمثل خطة كلية بالرغم من الانحرافات والتفكك الظاهرة إلى البحث

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 330.

[2] المرجع نفسه، ص: 333.

[3] المرجع نفسه، ص: 334.

النقدي في خصائص التفكير التاريخي، وتحليل الوسائل التي يستعملها المؤرخون في بناء المعرفة التاريخية وبمعنى أدق: " تحول الإهتمام من التاريخ كأحدث واقعية، وصيرورة فعلية إلى التاريخ كمعرفة بهذه الأحداث والصيرورة"[1].

يقول الله العروي: "التاريخ نقصد به شأنين مختلفين: مجموع أحوال الكون في زمن غابر، ومجموع معلوماتنا حول تلك الأحوال".

إن كل شيء ماضي هو غير معلوم وهو في حكم المعدوم وهذا الأمر مسلم به إذ يتعلق الأمر بالأحوال، والأحوال عوارض، وكل ما يدل على عرضها هو الخبر عنها وبإنعدام الخبر ينعدم العرض وينتهي كل شيء. والخبر هنا يتعلق بناقله أي المؤرخ وبالتالي التاريخ والمؤرخ متلازمان[2].

كما يؤكد عبد الله العروي على أن التاريخ حقا هو تاريخ للبشر وبالبشر، أن التاريخ البشري بالتعريف أما ما سواه فهو إما تاريخ بشري مقنع أو خاضع لمنطق آخر منطق الملاحظة " الطبيعيات" أو الكشف "الغيبيات" وهذه الأفكار نفسها توجد في تحليلات "كولنجوود"[3].

أفكار "دلتاي" الألماني "كروتشه" الإيطالي و "مارو" الفرنسي و"بيرد" الأمريكي والتاريخ العام عنده هو مجموع الأحوال التي عرفها الكون حتى الآن والتاريخ المحفوظ

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991، ص: 97.

[2] المرجع نفسه، ص: 120.

[3] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص: 370.

هو مجموعة ما يعرفه المؤرخ في اللحظة والمؤرخ هنا هو الممثل النظري. وعبد الله العروي يورد في هذا المجال إعتقادين حول العلاقة بين هذين التاريخين[1]، فأما الأول فتثبت تطابق بديهي ضروري بين التاريخ العام (الوقائع) والتاريخ المعلوم (الأخبار) لأن الأول محفوظ كله في وعي لا بشري طبعا ولكن في متناول البشر ولهذه الكلمة معنى أوسع وأعمق مما يفهم منها عادة عند المؤرخ المتأخرين[2]. ففي عهد أساطير الأولين التاريخ هو في آن واحد بشري وكوني، أي أن التاريخ كوني في مضمونه وبشري في حفظه وذكره. أي ذكر قصة الكون بلسان البشر وعن طريقهم فقط والمقولة المثالية تحافظ على هذه العلاقة مع أنها تقلب اتجاهها، فلم تعد أحوال الماضي نتيجة كشف بل نتيجة بحث واستقصاء فأما الثانية فلقد اتفق حولها المؤرخون القدامى شرقا وغربا وهي أن التاريخ المذكور هو مجموع العواض والطرائق التي كانت تستحق أن تحفظ مع إهمال ما لم يكن له أهمية أو نتائج ظاهرة فالتاريخ المحفوظ هو غير التاريخ الكوني[3] ولا تاريخ غيره مثلا التاريخاني الذي كان يذكر الحوادث المشهورة والتي لم تكن تحدث إلا في دهور متطاولة، فالحوادث التاريخية ترد مقرونة بالبشر وإلا فهي حوادث تاريخية كما

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المرجع السابق، ص: 372.

[2] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 35.

[3] المرجع نفسه، ص: 36.

يترقب على هذه النظرية أن الحوادث لا تذكر إلا إذا كانت تجاربا وعبرا أي المؤرخ لا يسجل من الأحداث إلا ما كان له مغزى إذ أن هناك ما يقبل التأرخة وما لا يقبلها[1].

فالعوارض الطبيعة ذات المغزى البشري تدخل في ديوان التاريخ كطوارق، ما يسمى بـــ"الصدفة" عكس العوارض الطبيعة التي لا تمس البشر فتدرس في إطار الطبيعيات، هكذا نصل إلى خلاصة وهي لا تاريخ إلا المذكور والمذكور بشري بالتعريف، فلا تاريخ للكون بل التاريخ تصورات البشر حول الكون وهذا ما يقوله "شاتله" كما يعرض عبد الله العروي مقولتين رئيسئتين أكثر غرابة وهما[2]:

أولا: التاريخ من صنع المؤرخ (التاريخ المحفوظ وهو ما يرويه الحافظ).

ثانيا: التاريخ ينتهي عند المؤرخ (معنها المؤرخ لا يعرف إلا ما حفظ) فإذا كنا كل يوم نكتشف شيئا جديدا عن الماضي لم نكن نعرفه أي أن كل شيء كان مجهول وغير معروف، فكيف نقول بأن المؤرخ هو الذي يحد المعلوم من التاريخ؟[3]

فإذا نحن اليوم عرفنا شيئا مثلا: عن مصر القديمة لم يكن يعرفها "عمر ابن العاص" أو "محمد علي باشا" فهذا يعني كما قال "كولين نجود" أن هدف المؤرخ هو أن يفهم وأن يدرك كنه أعمال "عمر ابن العاص" أو "محمد علي باشا" والفهم لا يهتم إلا بالتمثل والمماثلة ورغم أن هذا المنهج لا ينفعنا في نوع أو في فهم الاستقصاء الذي نقوم

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 37.

[2] المرجع نفسه، ص: 37.

[3] المرجع نفسه، ص: 38.

به لأنه يمنعنا من التعالي بمعلوماتنا المكتسبة فوق أفق "عمر ابن العاص" إذ أنه لو حصل التعالي ارتفع التماثل وتعذر الفهم[1] كما يضيف العبد الله العروي أننا كلما قرأنا لأحد مؤرخي الماضي فإننا نقف تلقائيا في حدود معلوماته ونتعرف عمليا أن التاريخ ينتهي عنده وأن مجموع الأخبار الموجودة في ذهنه مطابقة تمام المطابقة لمحفوظ أسلافه في الصنعة[2]، ذلك لأن المؤرخ بصفته مفكرا ومواطنا يتحتم عليه التماهي مع الشخصية التي تروم فهما، وهنا طبعا توجد مفارقة مهمة في مفهوم التاريخ ذاته فبديهي أن المعلوم من التاريخ هو غير الواقع ولكن هذا صحيح في المنظور السرمدي أما في منظور الزمان المحدود أو اللحظة فإن الواقع لا يعد[3].

والمعلوم أن التاريخ محفوظ ومختوم في ذهن المؤرخ الخاضع لقانون الزمان لا وسيلة إلى دفعه. إذا عدنا إلى الموقف الأول أي موقف الرواية الأسطورية وإذ قررنا مجددا أن التاريخ الكوني الكامل الشامل في متناول البشر عن طريق غير الاستقصاء المنهجي كما يقول عبد الله العروي عن التاريخ أنه الماضي الحاضر أي عوارض الماضي (أثاره) حاضرة بأخبارها وفحص تلك الأخبار عملية تنجز في الحاضر فهو حاضر بمعنيين بشواهد وفي ذهن المؤرخ فمعرفة الماضي دائما نسبية فهي تخضع

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1988، ص: 39.
[2] المرجع نفسه، ص: 40.
[3] عبد المجيد القدوري، عبد الله العروي، الحداثة وأسئلة التاريخ، منشورات كلية الآداب، المغرب، ط1، ص: 110.

لمتطلبات الوضع القائم وهي دائما تجيب عن الأسئلة الحالية[1]. وعبد الله العروي لا يقصد هذا فقط ولكن يقصد بالإضافة إلى ذلك أن الماضي هو عالم ذهني أو موضوع التاريخ هو الماضي الذي هو حاضره[2].

وهذا عبد الله العروي يقصد بالتاريخ الماضي أي التاريخ المحفوظ فهو الحاضر في ذهن في الكلام فمثلا: رواية بداية الخلق، ما هي سوى رواية محفوظة في ذهن الراوي الحاضر، يعبر عنها بكلمات وحركات وإشارات معلومة نفهمها تلقائيا فكل رواية عن حالة ماضية هي عملية استحضار بدون حركة فالماضي حاضر في شكل خبر فلا فرق بين الماضي الغائب والخبر الحاضر[3].

ب- التاريخانية عند عبد الله العروي:

كلمة من إبداع "فرانز" سنة 1879، وهي مختلفة عن التاريخية كون هذه الأخيرة تعد الطريقة في التفكير، في حين أن التاريخانية تقوم على حتمية التطور بمعنى أن جوهر المجتمع والحضارة يكون طبيعتها الديناميكية المتطورة فهي بذلك تدرس تاريخ الإنسان وجهوده وحضارته العريقة للتطور[4]. تنظر إلى الإنسان كقوة خلاقة مبدعة، مما أدى به إلى النجاح في السيطرة على الطبيعة، وتحسين نمط علاقته الاجتماعية مع بني جنسه، لذا

[1] عبد المجيد القدوري، عبد الله العروي، الحداثة وأسئلة التاريخ، المرجع السابق، ص: 111.

[2] المرجع نفسه، ص: 120

[3] المرجع نفسه، ص: 40.

[4] د.جميل صليبة، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص: 226.

لا نستطيع الحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي نشأت فيه[1]. أي أن لواقع هذه التجربة الحية زمنا خاصا وأنها تتسم بشيء من المرونة والطلاقة[2].

إن مفهوم التاريخانية يحمل معنيين: أحدهما ضيق حيث نعرف التاريخانية على النظرية أو الرؤية التي تعتبر التغيير الاجتماعي أو التطور يخضع لقوانين التعاقب غير المشروطة التي تعطي التاريخ اتجاها[3].

أما في معناها الواسع، فتتطابق التارخانية مع مجموعة النظريات التي تريد أن تخضع التغيير الاجتماعي إما إلى قوانين تطورية، وإما إلى قوانين دورية وإما إلى ضوابط إيقاعية، وإما إلى قوانين إعادة الإنتاج.

[1] د.جميل صليبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق ص: 229.

[2] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص: 29.

[3] د. سليم حداد، المعجم الاجتماعي، ط1، المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص: 131.

3- الماركسية الموضوعية:

يتميز العروي بين أقرانه من المفكرين العرب المعاصرين، بامتلاكه شجاعة الاختيار والحسم. فقد اختار الماركسية الموضوعية باعتبارها نظاما فكريا متكاملا مثل بالنسبة إليه أداة استراتيجية ضمن برنامج إصلاحي مرحلي يتيح للعرب تمثل أصول الحداثة واستيعاب أسس المعاصرة[1]. فقد قرر العروي أن تأمل واقع المثقفين في العالم الثالث من شأنه أن يجعلنا نقر بأن "النزعة التاريخية أو (التاريخانية بتعبير أدق) أي فرضية التاريخ كاتجاه واحد وكمعنى هي التجربة الأولية في ذهن المثقف العالم الثالث، رغم كل ما يدعيه هو ورغم ما يقال عنه[2]، فلا يظهر وعي ونشاط وحيوية في مجتمع مغلوب على أمره ومسيطر عليه أو على أقل تقدير محتقر ومهمل، إلا وظهرت النزعة التاريخانية بدونها يهيمن الخضوع ويبرز الاستسلام"[3].

لقد أعلن العروي هذا الاختيار ودافع عنه في مواضع عديدة من مصنفاته يقول: "لا أقول إن الماركسية التاريخانية هي لب الماركسية وحقيقتها المكونة، وإنما أكتفي بتسجيل واقع والتقيد به وهو أن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص: 65.

[2] المرجع نفسه، ص: 65.

[3] المرجع نفسه، ص: 66.

بالذات لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا وسياسيا واقتصاديا، ثم تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر العصري ويغذي نفسه بنفسه"[1].

تمثل الماركسية اختيارا إستراتيجيا على مستوى الواجهة الثقافية، لأنها تجسد البعد الإداري في الفلسفة التاريخانية (فكر وعمل). وهو البعد الذي يلح على ضرورة نقل الفكرة من مجرد القناعة الفلسفية العامة إلى مستوى الانخراط الفعلي في العمل والإنجاز. ولن يتأتى ذلك في نظر العروي بالنقل المقلد للنظرية الماركسية بل يتعين تعريب أفكارها: "لن تكون الماركسية معربة إلا إذا طبقت كمنطق ضمني في أبحاث وتحليلات جديدة وجدية حول ماضينا وحاضرنا (...) وتكثر هذه الأبحاث إلى حد يستوعب المجتمع العربي المنطق العربي المنطق الماركسي كأداة فعالة في توضيح ماضيه وحاضره"[2].

يرفض العروي النقل المقلد للماركسية ويدعو بدلا من ذلك إلى تعريبها لغويا وثقافيا" إن الماركسية أو بعبارة أدق الإيديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر في مبادئها المبسطة بل تنحل في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى، ستذيع في المجتمع العربي، عن طريق الأبحاث، مفاهيم النفعية والليبرالية والتاريخانية[3]. وستشارك في ذلك بأوفر قسط في بعث منطق سياسي في بلادنا. ومن هنا ضرورة

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص: 67.

[2] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 401.

[3] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المرجع السابق، ص: 59.

تعريب الماركسية لغويا وثقافيا. ولذلك كانت الماركسية التي تدعو العروي إلى اعتناقها، هي التي تنشأ وتتلون بأوضاع الأمة العربية[1].

ينظر العروي إلى الماركسية باعتبارها نظاما فكريا عاما يمتلك القدرة على تحديث ذهنية الأفراد بما تقود إلى تنوير وترشيد العمل السياسي وبالتالي تغيير وتطوير المجتمع لأن فكر الحداثة يتركز بشكل أساس على قيمة الحرية والاستخدام الأقصى للعقل بمفهومه النقدي ومنح الفرد مكانة متميزة داخل المجتمع في إطار دولة حديثة تشكل نظاما عقلانيا[2] يتولى تدبير الشأن العام استنادا إلى مشروعية أرضية تمثيلية. ذلك أن "الديمقراطية كنظام مدني تقتضي أن لا أحد في المجتمع يملك الحقيقة السياسية (أي ما يصلح لخير وسعادة ونمو المجتمع) بل إن تلك الحقيقة تتكون شيئا فشيئا عن طريق المناقشة المتواصلة ومحاولات إقناع البعض الآخر. وأخيرا الاقتراع كوسيلة لإثبات حقيقة توافقية يصطلح عليها مؤقتا في انتظار نتائج التجربة وتغيير الأوضاع"[3].

تشكل الماركسية في نظر العروي مدرسة للفكر التاريخي الذي يرسخ الوعي بنسبية التأخر ويغذي التفاؤل بإمكانية تغييره وتجاوزه. ويتيح ذلك للفرد العربي الاقتناع بقدرته على الفعل وإمكانية ممارسة التأثير الإيجابي في محيطه وواقعه، حيث يترسخ في فكره ووجدانه أن الماركسية نظام فكري عام لتحديث ذهنيتنا وبالتالي عملنا السياسي

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 60.

[2] المرجع نفسه، ص: 61.

[3] د. حسن يبقى، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي، لمرجع السابق، ص: 25.

وبالتالي مجتمعنا ولذلك دعا العروي إلى ضرورة تبني الماركسية التاريخانية لخلق مجال ثقافي تتوحد فيه جماعة تكون فيما بعد نواة حركة تحديثية جديدة في المجتمع العربي[1]. وبذلك تغدو الماركسية أداة لتحقيق التحول السياسي والاجتماعي المرتقب إنها "النظام المنشود" الذي يتيح للعرب فهم منطق العالم الحديث وتمثل بنيته الكامنة مجسدة في المنطق الديمقراطي الليبرالي ومن دون ذلك سنظل تلاميذ بلا نباهة في عالم شيد بجوارنا وربما على أرضنا نستلذ به ولا نتوصل إلى نواميسه[2].

لقد مثل القول بـــ"ضرورة اللجوء إلى الماركسية كمتطلب ذهني عمومي" أساس الدعوة الإيديولوجية التي عمل العروي على ترويجها والدفاع عنها[3]. وإنها البديل الفكري المقترح الذي يمكن المجتمعات العربية من تجاوز حالة التأخر التاريخي: "إن التجارب بدأت على أساس فهم تاريخاني للماركسية. وتمكنت من خلق نخبة مثقفة ثورية أي متحررة من أوهام الماضي، ثم كونت تقليدا ثوريا قوميا تتلمذت عليه جماعات تفرقت بعد ذلك في مختلف دروب الحياة وعملت في ميادين متعددة على نشر أشكال الذهنية العقلانية ونجحت أخيرا في دفع مجتمعنا عن طريق ثورة ثقافية إلى أبواب العصر الحديث"[4].

من الواضح أن العروي يصدر عن وعي ثقافي يؤمن بواحدية التاريخ البشري وكونيته ولذلك اعتنق التاريخانية من أجل تجنب المأزق الذي سقط فيه بعض الحداثين

[1] د. حسن يبقى، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي، لمرجع السابق، ص: 25.

[2] لمرجع نفسه، ص: 26.

[3] لمرجع نفسه، ص: 27.

[4] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 410.

العرب الذين رفعوا شعار العقلانية ونادوا بضرورة تجاوزها في ذات الوقت. ومن هنا مثلت الماركسية بالنسبة إليه "النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم، لأننا نعيش أطوار العالم الحديث المتتابعة ولم نستوعب بنيته الكامنة (أي المنطق الديمقراطي الليبرالي)[1].

وقد ذكر العروي أن دعوته إلى اعتناق الماركسية قامت على أساس المنفعة لا عن طريق التعليل المجرد، كما أقر بأن حماسه للماركسية يصدر عن نزعة براغماتية تعود إلى تصور خاص لمنطق العمل والتصرف مقابل منطق التأمل، ويظهر ذلك بشكل واضح في تسمية العروي لماركس الذي يستلهم تراثه بـــ"ماركس النافع"[2].

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص: 415.

[2] المرجع نفسه، ص: 420.

4- البعد الكوني للحداثة:

يتطلب توطين الحداثة في المجتمعات العربية الاستفادة من نتائج التحديث التي راكمتها الإنسانية في كفاحها ضد التخلف. وهو ما أطلق عليه العروي "المتاح للبشرية" الذي يتحدد عنده باعتباره الأفق المستقبلي والأنموذج الكوني الذي يتعين على المجتمعات العربية احتذاءه والسير في اتجاهه فقد تشكل المشروع الإصلاحي الذي بلوره العروي من تنظير فلسفي بني على المبادئ الأربعة الآتية[1]:

1- ثبوت قوانين التطور التاريخي.

2- وحدة الاتجاه.

3- إمكانية اقتباس الثقافة.

4- إيجابية المثقف والسياسي.

استنادا إلى هذه المبادئ وفي إطارها فكر العروي في واقع التأخر وقدم مقترحاته التي تساعد من وجهة نظره على تخطي عوائق الحداثة: " الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي شيدت على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوربية من أوضاع وسطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة[2]. ولذلك دعا العروي إلى الاستفادة من دروس الحداثة الغربية رغم السلبيات التي يمكن أن يطرحها هذا الإجراء: "المطلوب من المثقف أن يرفع

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المرجع السابق، ص: 315.

[2] المرجع نفسه، ص: 350.

في وجه ممثل الثقافة الأصلية وما يترتب عنها من أنظمة وهياكل اجتماعية وسلوك، راية الثقافة التي تفتح أبواب التقدم رغم ما فيها أيضا من سلبيات، لأن التشبث بمقولة الأصالة نكاية في الغرب الامبريالي يعني في الظروف القائمة تعاميا عن الواقع وتنكرا للمستقبل[1].

يؤمن العروي بواحدية التاريخ البشري ولذلك لم يتردد في الدعوة إلى التعلم من دروس الحداثة الغربية "ذات يوم خرجت أوربا البشرية من أوربا الجغرافية واستولت تدريجيا على سائر البسيطة. ليس في هذا الأمر ما يدعو إلى الدهشة إذ سبقت شعوب أوربا في هذا الميدان شعوب كثيرة في القارات الأخرى (...) ثم تحولت صورة السيطرة الأوربية مع اكتمال الثورة الصناعية في أواسط القرن الماضي، حدت الأرض باكتشاف جميع أطرافها وتقاسمتها الدول الأوربية.

حينئذ تكلمت أوربا عن آسيا النائمة والشرق المحنط وتركيا المريضة وتلوثت علاقات أوربا بغيرها بلون خاص يمتزج فيه العنف والإقناع والتهديد وتتلمذت الشعوب تباعا لأوربا"[2].

[1] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المرجع السابق، ص: 411.

[2] المرجع نفسه، ص: 412.

خـــاتمـــة

الخاتمة

كان موضوع هذا البحث هو طبيعة الحقيقية التاريخية في الفكر العربي المعاصر، وقد تناول مفهوم الحقيقة التاريخية بين فلسفة التاريخ وعلم التاريخ، والتاريخ بين العلم والفلسفة، والحقيقة التاريخية في فلسفة التاريخ وعلم التاريخ.

كما تناول معنى التاريخ في اللغة وفي الاصطلاح، وفي اصطلاح رجال العلم والأدب، ثم تناول لفظ (فلسفة تاريخ) إذ أن واضع اللفظ كمصطلح هو فولتير الذي قصد به دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف، أما صاحب الفكرة كمعنى فهو ابن خلدون الذي قصد به البعد عن السرد.

وقد قامت فلسفة التاريخ على مقولتين أساسيتين هما الكلية والعلية، كما تقوم على قضايا هي النسبية والعلية والتقدم والتخلف في مجرى التاريخ، والتنبؤ بما سيكون عليه التاريخ.

إن الرابط بين الفلسفة والتاريخ هو أن التاريخ يلتمس الحكمة من الفلسفة، بينما تلتمس الفلسفة من التاريخ الواقعية . وقد أدى السؤال عن إمكانية الحصول على حقيقة مجردة إلى ظهور المذهبين المتضادين المثالية والوضعية، حيث قال الوضعيون بإمكانية تطبيق منهج التجربة على التاريخ، بينما يقرر المثاليون بتعذر ذلك.

وقد دار السؤال حول مفهوم البطل وصانعي التاريخ وهل هم أفراد أم حضارات؟ . كما وردت عدة شروط تحـــدد بناء عليها صحة الحقيقة التاريخية، ومن ثم الأسباب التي تـــؤدي للكذب في التاريخ. وتتبعا لطبيعة الحقيقة التاريخية نجد أنه لم يوجد في الفكر اليوناني ما يسمى بفلسفة التاريخ رغم وجود مؤرخين، أما في العصور الوسطى فقد ارتبطت فلسفة التاريخ بالقديس (سان أوغسطين) صاحب نظرية العناية الإلهية التي أثرت في الحضارات بقدر دور الدين فيها ،واتخذت في الـــدين الإسلامي طابعا شموليا ولم تطبق على التاريخ.

أما في الفلسفة الأوروبية الحديثة فقد مثل مـــاركس نظرية المادية التاريخية التي تقوم على العمل والإنتاج والعامل الاقتصادي والدين والعالمية، وخضع منهجه في تفسير التاريخ إلى قوانين التغير من الكم إلى الكيف، وتداخل الأضداد وصراعها، ونفي النفي.

أما هيجل صاحب نظرية (العقل يحكم التاريخ)، فتقوم فلسفة التـــاريخ عنده على أن التاريخ ظاهره الأحداث، وباطنه روح تجعل له مساراً محكماً.

كما نجد أيضاً فولتير صاحب مصطلح فلسفة التاريخ الذي قصد إلى تعديل دراسة التاريخ من التاريخ السياسي والعسكري إلى فلسفة الحضارة.

في الفلسفة الغربية المعاصرة نجد سارتر، الذي يرى أن التاريخ يصنعه البشر دون وعي بما يفعلون، وكروتشه الذي يقرر أن التاريخ لا يتعارض مع الفلسفة، وتوينبي صاحب نظرية (التحدي والاستجابة)، التـــي يذكر فيها أن الظروف التي تتحدى قدرة الإنسان وتستحثه على العمل لتكوين الحضارة، تكون ناجحة إذا تغلب عليها، أو فاشلة إذا عجز الإنسان عن التغلب عليها.

أما في المفهوم الإسلامي وجدنا أن المنهج محكوم بقواعد، مصدرها كتب مصطلح الحديث المستمدة من الكتاب العزيز، كما أن للمنهج خصائص ومميزات في التوثيق وإثبات الحقائق .كما أخذنا نماذج لمؤرخين اسلاميين مثل الطبري والمسعودي وابن خلدون مؤسس فلسفة التاريخ وعلم التاريخ ونظرية التعاقب الدوري، ثم عقدنا مقارنة بين كل من الفلسفة الغربية والفكر الإسلامي، لتناولهما لمفهوم الحقيقة التاريخية.

قائمـــة المراجـــع

المراجـــــع:

1. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

2. أحمد عطية، فلسفة التاريخ، فلسفة التاريخ، ط1، مركز الدراسات العربية، 1990.

3. بلقزيز عبد الإله، الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، دار المنتخب العربي، بيروت.

4. بوحنا قمير إبن خلدون و فلاسفة العرب، (ط2)، دار الشرق، بيروت، 1986.

5. بودون، ر، و، بوريكو، المعجم النقدي لعلم الجتماع، (ساليم حداد. مترجم)، (ط2)، بيروت، 2007.

6. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

7. جون هيبوليت، مركز العقل والتاريخ عند هيجل، منشورات وزارة الثقافة، ط2، فرنسا، 1971.

8. حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، ط1، المركز الثقافي، 1990.

9. حسن يبقى، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي، مجلة الأزمنة، العدد 8، 2004.

10. رأفت غنيمي الشيخ، في فلسفة التاريخ، ط1، دار الفكر، دمشق، 1972 ، ص: 11.

11. رزبرج نيكولاس، توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة ناجي نشوان، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

12. زحلان، أنطوان، العلم و الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط1)، بيروت، مارس 1999.

13. زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ط2، المركز الثقافي، 1981.

14.سبيلا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، الدار البيضاء، 2001.

15. سعيدا بن سعيد، الأيديولوجية والحداثة، قراءة في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1987.

16. سليم حداد، المعجم الاجتماعي، المطبوعات الجامعية، بيروت، 1986.

17. شرف الذين فهيمة، الثقافة والإيديولوجية في العالم الغربي، (ط1)، بيروت، 1993.

18. شرف الذين فهيمة، الثقافة والإيديولوجية في العالم الغربي، (ط1)، بيروت، 1993.

19. عبد الحق منصف، الدين والسياسة من منظور فلسفي، مؤلف جماعي، منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

20. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1988.

21. عبد الله العروي، النزعة الإسلامية والحداثة الليبرالية، مجلة بيت الحكمة، العدد1، 1986.

22. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط4، 2008.

23. عبد المجيد القدوري، عبد الله العروي، الحداثة وأسئلة التاريخ، منشورات كلية الآداب، المغرب، ط1.

24. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية إشراف الهيئة العامة لشؤون الطابع المميزة، القاهرة، مصر، 1993.

25. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية إشراف الهيئة العامة لشؤون الطابع المميزة، القاهرة، مصر، 1993.

26. العروي عبد الله، مفهوم التاريخ، (ط4)، دار البيضاء المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2005.

27. علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1966.

28. فرج محمد علي، إشكالية الحداثة، منشورات كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، 2000.

29. كاسان، يرنار، هموم العولمة، مراجعة عفيف عثمان، مجلة التسامح، العدد 9، 2005، عمان.

30. لمريني فريد، صراع الحداثة والتقليد: معيقات التحول اليبرالي في المغرب، دفاتر وجهة نظر.

31. مالك ابن نبي، وجهة العالم الإسلامي، د ط، دار الفكر، دمشق، د س.

32. محمد سبيلا، الحداثة وانتقاداتها، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

33. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991.

34. محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

35. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط5)، بيروت، أيار/مايو 1996.

36. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط5)، بيروت، أيار/مايو 1996.

37. محمد عابر الجابري، العقل السياسي العربي"محمد طاقاته وتجلياته"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990.

38. مراد وهبة، معجم المصطلحات، دار الطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1998.

39. وليد نويهض، المفكرون العرب ومنهج كتابة التاريخ، ط1، بيروت، 1996.

فهـــرس الموضوعات

الفهرس الموضوعات

شكر

إهداء

ملخص

فهرس المحتويات

المقدمة.....أ

تحديد المفاهيم

1-معنى التاريخ: 2

أ-التاريخ في اللغة العربية 2

ب-في اللغة اليونانية 2

ج-عند هيجل 2

د- التاريخ لغة واصطلاحا 3

هـ-مفهوم علم التاريخ 4

2- مفهوم التاريخانية 5

3- التاريخانية: L'historicité..... 5

4 - مفهوم الاستعمار..... 8

5- الخطابة..... 8

الفصل الأول: بداية التاريخ و تطوره عند المسلمين

المبحث الأول: بداية التاريخ عند العرب..... 9

المبحث الثاني: المنهج التاريخي وتطوره عند المسلمين.....19

الفصل الثاني : فلسفة التاريخ و المشروع الحداثي

المبحث الأول: الحقيقة التاريخية في فلسفة التاريخ 30

مدخل:.....30
1-المذهب الوضعي 31
ثانيا: فولتير 34
-مقولات فلسفة التاريخ.....34
-قضايا فلسفة التاريخ المعاصرة.....35
-معنى التاريخ في الفلسفة 37
-العلاقة بين التاريخ والفلسفة 37
-النقد الذي وجه لفلسفة التاريخ.....38
المبحث الثاني: المشروع الحداثي عند عبد الله العروي.....45
1-ضرورة القطيعة مع التراث.....46
2- نقد منظومة التفكير السلفي.....52
3عناصر المشروع الحداثي.....57
-الثورة الثقافية.....59
-الفكر التاريخي.....64

الفصل الثالث: التاريخ والتاريخانية عند عبد الله العروي

المبحث الأول: التاريخ والتاريخانية عند عبد الله العروي 70
أ-مفهوم التاريخ عند عبد الله العروي.....70
ب- التاريخانية عند عبد الله العروي 75
3- الماركسية الموضوعية.....77
4- البعد الكوني للحداثة 82
خاتمة.....85
قائمة المراجع.....88