

سؤال النزات والحدائف

أحمد فاضل النوري

فاضل النوري، أحمد..

سؤال التراث والحداثة . تأليف/ أحمد فاضل النوري

تصميم الغلاف : محمد مجاهد

التصنيف : كتاب فلسفي

٢٥ سم ، ٧٣ ص

تدمك : ٤ - ٦٠ - ٦٦٤٣ - ٩٧٧ - ٩٧٨

تدقيق لغوي وإخراج فني

يوريكا لخدمات النشر



01288627690

eureka4publishing@gmail.com

بالتعاون مع

دار المثقفون العرب للنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

رقم الإيداع : ٧٦٨٢

جميع الحقوق محفوظة و يحظر طبع أو تصوير أو تخزين أى جزء من الكتاب بأية وسيلة من

وسائل تخزين المعلومات إلا بإذن كتابى صريح من الناشر

إهداء

إلى أرباب الفكر عبر التاريخ
الذين ساهموا بإنتاجهم الفكري
في تشكيل وعي الإنسان.

مقدمة

يجعلنا الحديث عن الحداثة دوما نتلقاها كمفهوم عائم لا يقبل التجديد و لا ينصاع للإختزال ، لأنه يشير إلى صيرورة و يدل على تحول دائم دائم ، كما أن مفهوم الحداثة ليس مقترنا بحقل معرفي بعينه، إنه كما يقول جان بودريار في مقالة له في الموسوعة الجامعة : « ليس مفهوما تاريخيا، و لا سوسيولوجيا أو سيكولوجيا » . إن الحداثة ليست مجرد دعوة أو رسالة نبشر بها ، و لا هي مجرد استعراض لمجمل ما انجزه الفكر الحديث ، إنها بحسب ما نفكر فيها و نصنعها ، خلق مستمر نتغير به بقدر ما نغير العالم و نصنع أنفسنا بقدر ما نصنع الأحداث ، و هي تصنع اليوم على نحو يتجاوز دوما الكلام عليه و هذه سمة الحداثة في الأصل : كل تعريف لها يعق خلفها أو ما قبلها أو يشكل انقلابا ضدها ، من هنا لا يمكن الكلام عليها إلا على نحو اشكالي ، إجرائي أو اتفاقي ...

إذن فوقفنا عند مفهوم الحداثة ليس مجرد شعار ، و لا من قبيل الترف الفكري بقدر ما هو ضرورة ملحة أملاها حال العصر كغيره من المفاهيم الرائجة الآن كالديمقراطية و العولمة و العلمانية ، و العقلانية ... إلخ . إن الحداثة موقف نقدي من الذات والحقيقة و الفكر يتيح الخروج على المراجع و النماذج الجاهزة ، وتشكيك دائم في الأصول و الثوابت ، إيتيقية كانت أو دينية أو أيديولوجية أو فلسفية ، إنها تعني الإحتفال بالعصر و الإنخراط فيه ، بل إنها كما يقول فلوبير « التعصب للحاضر على حساب الماضي » ، و الرغبة في القطيعة معه (الماضي) أكثر مما هي رغبة في الإستمرار معه ، و تمجيد للحاضر و انفتاح على الآتي .

إن الحداثة كدينامية تاريخية ، ليست وليدة القرن ١٧ أو ١٨

فبالأحرى ١٩ ، بل إن حدودها انطلقت و تفجرت في القرن ١٥ (عصر النهضة) ، قرن انطلاق المغامرات الكونية الكبرى و ظهور مجموعة من الاكتشافات الجغرافية و الثورات العلمية و التقنية و الفنية ، من هنا انطلق إشعاع الحداثة في أوربا و أصبحت مهدا و رمزا للتقدم الإنساني في جميع المجالات و الميادين ، فكريا و سياسيا و حضاريا ... إلخ .

و لعل هذا الأمر هو الذي جعل معظم الدول العربية تنتقل من لحظة إدراك الفارق إلى الوعي بالذات بفعل الظروف التاريخية التي مرت منها في مشرقها و مغربها المتمثلة في اصطدامها بظاهرة الإستعمار (القرن ١٩) ، حيث وجدت أن العالم تغير و تحولت أحواله و موازينه و قيمه و تراتباته و قد تولد عن هذه اليقظة المتدرجة ، تشكل ملامح وعي جديد لدى النخب الفكرية قوامه الوعي بضرورة تجاوز هذا التأخر التاريخي و الواقع المعاش و الذي تؤشر كل ملامحه و معطياته الواقعية الملموسة عن الدونية و التخلف و التبعية .

وهذا ما جعل النخب الفكرية أمام تحدي فكري و تاريخي على السواء ، المتمثل في اختلاف تلقيها لخطابات الحداثة ، بين من يعتبر الحداثة نموذج يجب أن يحتذى به ، و صيغة جاهزة أو نهائية للعمل التاريخي رغم الإختلاف البنوي ، و بين من يرى أنه لا بديل للواحد من خلق نمودجه الخاص أيا كان مدى استفادته من النمودج المفروض من الخارج ، معنى ذلك أن السير في ركب التقدم الحضاري لن يكون بمحاكاة النمودج الغربي و لا برفضه ، إذ لا مجال لرفضه أصلا بل يكون بالتعاطي مع هذا النمودج المبتكر بصيغة مبتكرة أيضا ، و ذلك باتخاذة مثالا و مادة في آن ، مثال ما يمكن درسه و التعلم منه ، و مادة ينبغي

الإشتغال عليها و تحويلها لابتكار الجديد في مجال من المجالات ،و بالابتكار يفرض الواحد نفسه و يولد حادثته و به يغدو نموذجا .

من هذا المنطق ارتأينا أن نقارب هذا الموضوع من زاوية فكرية تاريخية في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر ، على اعتبار أن المفكرين المغاربة أمثال عبد الله العروي ، و محمد عابد الجابري ، ... و غيرهم جعلوا مشاريعهم الفكرية خدمة لموضوع الحداثة العربية ، بل نكاد نزعم أن كل ما كتبه مفكرو المغرب من التآليف يكاد يكون حوارا حول مسألة الحداثة و ذلك فيما يتعلق بقراءة التراث و نقده ، أو فيما يخص قراءة الفكر الغربي و استشكاله ، « فالمغرب الان -كما يقول محمد سبيلا - يفكر للعالم العربي على مستوى هذه القضايا : التراث ، الموقف من التراث ، التحديث من الداخل ، العقل العربي ، هذه كلها مصطلحات مغربية و اجتهادات مغربية » . و لكن هذا لا يمنع على الرغم من وحدة الإشكالية التي توطر مواقفهم الفكرية نظرا لوعيهم بالإلزامية الإصلاح من وجود اختلاف فيما بينهم غير قابل للاختزال يطال المفاهيم و المواقف و المرجعيات .

و تركز إشكالية البحث حول ما يلي: كيف يمكن اعتبار إشكالية تلقي الحداثة وجه من أوجه الصراع الفكري حول حاضر التفكير الفلسفي المغربي، و في ضوء هذا كيف تم طرح و نشد الإصلاح ؟ كيف يمكننا إعادة التفكير في إشكالية الموقف من التراث و الحداثة في ظل العجز عن إيجاد الوصفة المناسبة للتعامل مع حاضرننا و مع ماضينا الذي مازال يشكل في الواقع مرجعا أساسيا ؟ كيف يمكن إذن إعادة بناء هذه الإشكالية في ضوء مستجدات حاضرننا الفكرية و التاريخية و العامة ؟

دوافع الاختيار الذاتية و الموضوعية :

من بديهيات أي بحث من البحوث المنجزة سواء لنيل الإجازة في الدراسات الأساسية أو دبلوم في مسلك الدراسات العليا و غيرها ، تحديد الدوافع الكامنة وراء اختيار الباحث الموضوع المراد الإشتغال عليه ، و يمكن إجمالاً تلخيص دوافعي الفكرية في الرغبة الأكيدة في معرفة ما يروج داخل الفكر الفلسفي المغربي من أسئلة و قضايا ...إلخ ، بالإضافة إلى ذلك ، و بعد الإطلاع على بعض مؤلفات و أعمال مجموعة من المفكرين المغاربة أمثال عبد الله العروي ، و محمد عابد الجابري ...، ازداد فضولي المعرفي نحو السعي إلى معرفة آرائهم و توجهاتهم الفكرية خصوصاً في طرحهم لمسألة التراث و الحداثة ، و هذا يبين لنا على الأقل جهودهم الفكرية و النظرية المبذولة في مقاربتهم و استشكالهم و محاولة فهمهم لحاضرهم الذي هو جزء من حاضرنا و عصرنا .

أما دوافعي الموضوعية فتتجلى في قلة البحوث المنجزة في هذا الصدد و الرغبة في متابعة الإشتغال في الموضوع نفسه في الدراسات العليا و لما لا المساهمة فيها في المستقبل .

خريطة البحث :

في الفصل الأول من هذا البحث، ارتأيت التعريف أولاً بالحداثة و التراث باعتبارهما مفهومين محوريين في بحثي ، ثم كتبت نبذة صغيرة عن حياة الاستاذ عبد الله العروي و عن أهم مؤلفاته ، و بعد ذلك انتقلت للحديث عن مشروع عبد الله العروي من خلال محورين هما : المحور الثالث الذي تحدثت فيه عن النقد الايديولوجي الذي قام به عبد الله العروي لكل من الشيخ و داعية التقنية و رجل السياسة ، و المحور الرابع الذي تناولت فيه الفكر التاريخاني كفكر بديل حسب العروي للايديولوجيات السائدة التي انتقدها و من اهم مقومات هذا الفكر نجد الفرد و الحرية و العقل . أما الفصل الثاني فخصصته لمشاريع مخالفة لمشروع العروي في الحداثة ، حيث قارنت في المحور الأول من الفصل الثاني مفهوم التراث عند كل من العروي و طه عبد الرحمان و في المحور الثاني انفتحت على مشروع محمد عابد الجابري . و أتمنى ان كون موفقا في تناول هذه المحاور .

الفصل الأول

سؤال الحداثة و أسئلة التاريخ
نحو حداثة تاريخية في الفكر الفلسفي المغربي

المحور الأول: المفاهيم ودلالاتها في سياق البحث

١. الحدث:

نستعير عبارة «نشأة الحدث» من جان بودريار لنقول على لسانه «إن الحدث كبنية تاريخية وجدلية للتغيير، لم تظهر إلا في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر، ولم تأخذ معناها الكامل إلا ابتداء من القرن التاسع عشر».

يعود استعمال كلمة «Modernité» كما يذهب يوس، إلى القرن الحادي عشر، حيث استخدمت في مراسلة (Bertho-hd von der reichrau) لمجمع كنسي، وأرسلها غريغور السابع إلى روما خلال سنة 1075، للتذكير ببعض تعليمات الآباء في عصره، وإذا كانت أولى دلالات هذه الكلمة دينية بالأساس فإنها قد عنت أيضا الفصل بين حدين تاريخين، الأول هو نهاية العصور القديمة، أما الثاني فهو بداية الزمن الحاضر الذي يسعى إلى ترميم إصلاح العصور القديمة هذا بالنسبة إلى أولى مدلولات كلمة «حدث»، أما مكوناتها التاريخية فتعود إلى مرحلة لاحقة من التطور التاريخي ستدرك مستقبلا، من خلال ما نسميه الآن مقومات العصر الحديث ومكوناته التاريخية.

يصعب وضع تعريف شامل للحدث وذلك راجع إلى غياب إجماع حول المعايير التي تعتمد كمؤشرات دالة على ميلادها، ويعود هذا اللبس إلى «تعدد حقولها - أي الحدث - التي طالت كل مستويات الوجود الإنساني وأبعاده الحياتية، من بعد تقني إلى بعد جمالي، ومن مستوى وجوده الاقتصادي إلى مستوى وجوده الفكري والفلسفي»، ومنه فكل بحث وتعريف يتناول هذا المفهوم يبقى نسبيا، غير أن هذا الاختلاف في التعاريف والنشأة لم يظهر له أثر كبير، بين الباحثين في تأريخهم لميلاد

مصطلح الحداثة، وتحديد اشتقاقاته اللغوية والدلالية. قبل أن نتحدث عن تعريف الحداثة، يجب علينا أن نميز بين اللفظين حديث Moderne وحداثة Modernité فلفظ «حديث» أقدم من لفظ «حداثة» من الناحية الزمنية يقولها هيرماس :

«على الرغم من أن الحداثة Modernité بوصفها [...] استخدمت بالمعنى الزمني في وقت متأخر في العصر القديم، فإن الصفة «حديث» لم تتخذ «شكلا» اسميا، في اللغات الأوروبية الحديثة إلا في زمن متأخر جدا، منتصف القرن التاسع عشر تقريبا. ولكن في الفنون الجميلة...» ويرجع «هانز روبير يوس» أصل ظهور لفظة جديد أو حديث إلى القرن الخامس ميلادي، حيث استعملت لأول مرة في أفق عقدي وكان المقصود بها تأسيس الحضور المسيحي في لبوسه الاليروسي الرسمي، وتمييزه عن الماضي الروماني الوثني، ثم استعملت في القرن الثاني عشر وعصر النهضة وفترة الأنوار...، لكن ظلت لفظة «حديث» حتى حدود القرن الثامن عشر تقترب بنموذج معياري، أو أصل أسطوري حيث كانت المدارس الفكرية والأدبية والفنية المجددة في عصر النهضة وما بعده تستلهم التقليد اليوناني والروماني، باعتباره مرجعا للأشكال التعبيرية ونبعا للإحساسات الجديدة، ونموذجا معياريا يتعين استلهامه بمعنى، أن الوعي المجدد والحديث كان يقيس جدته وطرافته بالنظر إلى تقليد تليد وعراقته تنتزل منزلة المثال.

1.1 الاقتضاءات الفلسفية لمفهوم الحداثة:

لكي تكون الحداثة وعيا متجددا باستمرار ومنفلتا من التقليد بشكل دائم، فذلك يقتضي ميتافيزيقا للذات وأنتروبولوجيا جديدة تجعل الذات مركزا للمعرفة ومعيارا لإنتاج المعنى، وتجعل العقل ملكة للإدراك والاستكشاف

والنقد، على هذا الأساس تصير الأنثروبولوجيا الحدثية وعيا ذاتيا، وفلسفة عقلانية ونزعة عقلانية نقدية، ومناطق هذه الأنثروبولوجيا ذات مركزية تتمثل نفسها من خلال ما هو جديد، وتضع كل شيء موضع نقد وموضع أزمة، ويمكن أن نعتبر النقد هو العلامة الفارقة للوعي الحدثي ونبذ كل المبادئ الحدثية كالتقدم والعقلانية والتقنية والعلم وغيرها.

لكن هذا النقد الذي طال كل مكونات الحياة الغربية وكل صفوف التقليد، لم يحصن الحدث من الوقوع في مفارقات نشير في هذا المقام إلى بعضها:

1- عقيدة الحدث هي العقل، والحدث نحلة عقلانية، تنزل العقل منزلة المرجع، وتضعه أصلا محكما للمعرفة والوجود والقيم، فعليه مدار المعرفة الإنسانية وبه لم يعد الإنسان محجورا أو مستلبا لأي قوة غيبية محايثة أو متعالية، بل تسم مقام الأنوار وتخلص من أسر الأسطورة وتحرر من ربة التقليد وثقل الخرافة، فالعقل الحدثي نور طبيعي نور الحدث وعي متطور وفكر أنواري.

بهذا النمط من النظر تم الإغلاء من شأن العقل وتم الارتقاء إلى مصاف الأسطورة.

2- بمقدار ما أن الحدث نحلة عقلانية، بمقدار ما هي فلسفة للذات أيضا، وبمقدار تقويضها للعقل، فهي تضع الذات مركز المعرفة، وتنزلها في عمق الكينونة، فتجعلها بذلك، غائبة ميتافيزيقية، مع الحدث ارتقت الذات إلى مقام الكوجيطو، فصارت جوهر واعيا ومفكرا، وبهذا انقلبت الذات إلى ماهية ميتافيزيقية واستحالت إلى أسطورة في تعال عن التاريخ وفي نجوة من النقد، وتلك مفارقة أخرى من مفارقات الحدث.

3- رغم أن الحدث تتحدد في واقع قابل للتعيين وتتمثل في حقيقة

مجسدة تاريخيا، فحديثنا مثلا، عن فكر حديث أو دولة حديثة أو تقنية حديثة، فإن تحولها الدائم ونشدها الجديد بصفة مستمرة يجعل منها أسطورة مرجعية وقيمة متعالية على حد تعبير « بودريار » فتقلب بدورها إلى مرجعية معيارية وإلى تقليد جديد معياره الجدة ومقياسه تكذب كل حديث وركوب كل طارئ طريف.

4- رغم أن الحداثة هي بحث عن حاضر حقيقي، يحضر بإطلاق لنفي التقليد وقلب الماضي، فإن هذا الحاضر ليس مع ذلك حاضرا زمنيا أو حاضرا تاريخيا، بل إنه محض حضور أسطوري أو مجرد يوتوبيا لازمانية، أو متعالية على كل صيرورة أو اتصال زمني». ونستنتج من المفارقات التي أشرنا إليها فيما سبق أن الحداثة رغم مجيئها لاجتثاث الأسطورة والنحل من أسر التقليد عن طريق النقد ومن خلال أعمال الفكر العقلاني، فإنها أصبحت من حيث لا تدري أسطورة جديدة.

2.1 تجليات الحداثة:

تجليات الحداثة تتبدى في أمور ثلاثة: العلم، الاقتصاد و السياسة، وتعكس في تعالقها هذا صورة الإنسان الحداثي.

* العلم: فإن تجلي الحداثة في العلم وتبدي الإنسان الحداثي العالم، إنما هو أمر تشهد عليه سمة « القضية العلمية » التي صارت توسم بها على عهد الحداثة ، اذ صارت هذه القضية « «موقوفة» و «معلقة» » وغير مطلقة» و «ويقينية»، وذلك لأنه يمكن في أي وقت من الأوقات أن نقندها الوقائع، وتبقى هي «تامة» أو «نهائية» بل إن القضية التي لا تقبل أن ينطبق عليها إمكان التنفيذ لا تعد قضية علمية على الأصح.

* الاقتصاد: أما في مضمار الاقتصاد، فإن تجلي الأمر الحداثي فيه

يبين لنا إذا ما قورن بالاقتصاد القدامي - اقتصاد المعاش - هذا الذي ظل دوما اقتصادا مغلقا بينما الاقتصاد الحداثي - اقتصاد السوق - اقتصاد الشأن فيه أنه في توسع دائم، وذلك لأنه من شأنه أن يفقد دوما توازنه بلا توقف، ومن ثمة يضطر هو دوما إلى تجديد ذاته.

* الديمقراطية : في مجال الديمقراطية فإن الواضح أن حقيقة الديمقراطية، بوسمها سمة الإنسان الحداثي أنها نظام سهل الانعطاب، بحيث يسرع إليه الكسر ويحتاج دوما إلى الجبر، فهو نظام من شأنه ان يفقد التوازن على الديمومة، وان يوجد في حالة هشاشة مستدامة، وأن يوجد في إطار تهديد داخلي، ما يفتأ يتجلى فيتحدى، فتنتهي الحداثة، الديمقراطية الحداثية دوما إلى أن تنتصر عليه، وللخريف دوما نفس الربيع ليهزمه... فقد اتضح بهذا وانجلي ان ديمقراطية الحداثة نمط عيش Modus vivendi... بين جماعات ومصالح وآراء سرعان ما يسرع إليها الانعطاب بمجرد ما ينكر أحد الأفراد أو جماعة ما إحدى قواعدها، وإن مقاومتها لفي هشاشتها الدائمة وإن قوتها افي إمكان تجديد مقاومتها.

وفي الأخير فالحداثة في شحنتها العلمية التقنية، أو في لبوسها السياسي والاجتماعي أو ميسمها الفني الجمالي وفي دلالتها الفلسفية، هي « رجة ذائبة وامتحان للقيم وتدمير للأوثان وصدع للأيقونات، من هنا فمعيارية الحداثة هي معيارية ملتوية ومنطقها عائم لا ينهض على أساس ثابت و لا يقوم على قرار صلب لهذا يستحيل الحديث عن نموذج معياري للحداثة ما دامت قلبا للنماذج وتشكيكا في المعايير.

٢. التراث:

يصعب وضع تعريف جامع ومانع للتراث ، فمنذ عصر النهضة وهذا المفهوم - التراث - يحتل مركز الجدل والنقاش الثقافي في ساحة الفكر

العربي، وكل محاولة للقبض على أطرافه تجعله ينفلت إلى طيات الاختلاف و المفترق فيه، لأن النقاش فيه غالبا ما يتخذ مسارات متناقضة، تعدت حدود معنى التراث إلى التشكيك في جدواه وفعاليته. وأي محاولة لوضع تعريف للتراث تعكس موقف الأطراف الحزبية والطروحات الإيديولوجية والمعتقدات الإثنية والنظرات والمناهج والفلسفات الغربية، ومنه فكل تعريف للتراث يبقى تعريفا نسبيا. يعرفه « عبد المجيد بوقربة» أنه « كل ما وصل الأمم المعاصرة من الماضي البعيد أو القريب سواءا تعلق الأمر بماضي غيرها من الشعوب أو بماضي الإنسانية جمعاء، فهو أولا: مسألة موروث وهو ثانيا : مسألة معطى واقع يصنف إلى ثلاث مستويات :

-مستوى مادي:

يتمثل في المخطوطات والمطبوعات والقصور والأضرحة...إلخ.

-مستوى نظري :

يتحدد في مجموعة من التصورات والرؤى والتفسير والآراء التي يكونها جيل لنفسه عن التراث انطلاقا من معطيات اجتماعية وسياسية وعلمية، تفرزها مقتضيات المرحلة التاريخية التي يجتازها أبناء ذلك الجيل.

-مستوى سيكولوجي :

والمقصود به هو تلك الطاقة الروحية الشبيهة بالسحر التي يولدها التراث في المنتمين إليه حيث يجري احتكاره من قبل نخبة أو جماعة أو فئة من المنتفعين والمتسلطين قصد استغلاله في ميدان التوجيه السياسي والتعبئة الإيديولوجية، نظرا لما يزخر به التراث من مفاهيم وتصورات وأفكار وعقائد وأساطير وعادات وتقاليد وفلكلور...، ومبادئ وقيم على مخيلة الأفراد والجماعات التي تعجز عن مقاومة تأثيره عليها.

وما يهمنا في بحثنا هذا هو الجانب النظري الذي يتضمن كل ما هو

ثقافي وعلمي وفكري...، رغم أن جل المعلومات عنه ناقصة في أكثر من مجال، فعلى الصعيد التاريخي مثلاً لا نستطيع التوغل في عمر هذا التراث أكثر من مئة وخمسين سنة قبل ظهور الإسلام، فنحن لا نعرف أي شيء عن كيفية تطور اللغة العربية، وكيفية التقعيد لها ونفس الشيء فيما يخص القراءات السبع للقرآن الكريم وعن مصدرها، ثم حقيقة الصراع الذي نشب في عهد الخليفة الراشدي عثمان بن عفان - رضي الله عنه - وطرح هذه الأسئلة ليس تشكيكا في التراث، لكن هو محاولة البحث عن قاعدة صلبة ننطلق منها على شاكلة اليابسة التي رست عليها سفينة الفكر عند ديكارت.

٣. الفكر الفلسفي المغربي:

أصدر المرحوم «محمد عزيز الحبابي» عميد الفلسفة بالمغرب كتابه «من الكائن إلى الشخص» سنة 1954، وهذا الكتاب يعتبر أول كتاب فلسفي يدرّس الخزانة الفلسفية المغربية، ويفتح باب الإنتاج في هذا المجال، وقد مر الآن أزيد من نصف قرن (خمسون سنة - نحن الآن في سنة ٢٠١٤، والكتاب أصدر سنة 1954). على مرور هذا الإصدار ما يدفعنا للتساؤل هل هذه المدة كافية لتأسيس فكر فلسفي مغربي؟ يجيب محمد الشيخ «نود لفت انتباه المتشكك إلى أنه مع قصر هذه المدة، فقد أنجز مفكروا المغرب مشاريع فكرية جليلة وعظيمة. هذا عميد الفكر الفلسفي المغربي - المرحوم محمد عزيز الحبابي - أغنى الخزانة الفلسفية المغربية بتأليف بديعة نقلته من مذهب «الشخصانية» إلى فلسفة «الثلاثية» إلى القول «بفكرية الغدية» . وبعده نجد الأستاذ «عبد الله العروي» - موضوع البحث - الذي افتتح أعماله بكتاب «الإيديولوجيات العربية المعاصرة» سنة ١٩٦٧م باللغة الفرنسية. (وأكمل سلسلة مفاهيمه التي بها أثرى - وأيما - إثراء التجربة المغربية المعاصرة) ، ثم نجد الأستاذ محمد عابد الجابري الذي ختم ثلاثيته النقدية البديعة

القائمة على نقد «نظام المعرفة» و «نظام السياسة» و «نظام الأخلاق» داخل الثقافة العربية الإسلامية، ثم الأستاذ «علي أومليل» بحفريات من أجل ما سماه «الفكر الحداثي الديمقراطي» أو الديمقراطية الحداثية، ونجد الأستاذ «عبد الكريم الخطيبي» الذي ألف بين جهوده الفكرية «التفكيكية» في كتاب بديع جامع لأصول فكره مانع لها من إمكان خلطها بغيره. ونجد أيضا الأستاذ «طه عبد الرحمان» بمشروعه الفلسفي الأخلاقي، وفلسفته التداولية التي تقدم في شأنها تقدما عظيما بلغ بها مرتبة من التنظيم والتنسيق، بحيث صارت هي مساحتنا الثقافية المعاصرة شأننا لا غنى عنه. وشملت المواضيع التي تناولها الفلاسفة والمفكرون المغاربة موضوعين أساسيين هما «التراث» و «الحدثة»، يقول «محمد الشيخ» : «إن الأصل الذي يدور عليه مدار الفكر المغربي، إنما هو من استلهم الحدثة ومساءلة التراث بل لعنا لا نبالغ في شيء إن نحن قلنا : إن الناظم لمختلف القضايا التي يطرحها الرواد من مفكري المغرب ما كان من أمر سوى قضية الحدثة والتراث إن توسيما أو اعتذارا أو استشكالا .»

المحور الثاني : نبذة عن حياة العروي، أعماله فلسفته
يعتبر «العروي» من المفكرين المرموقين في الساحة المغربية
والعربية، فالرجل حريص على الحضور الفكري المتميز باختياراته في
الدفاع عن الحداثة والتاريخ، واستطاع خلال مساره الفكري الطويل أن يبني
مشروعاً فكرياً بإشكالية التأخر التاريخي في العالم العربي، لقد « اجتهد
في بلورة رؤية فكرية محكمة ومتماسكة مستهدفاً العمل على تدارك التأخر
التاريخي الحاصل في الواقع وفي الثقافة العربية».

1 . حياته

ولد الدكتور « عبد الله العروي » بمدينة أزموور، تابع تعليمه بالرباط
ثم بجامعة « السوربون » وبمعهد السياسات بباريس، ولد سنة 1933
ميلادية، حصل على شهادة العلوم السياسية سنة 1956م، وعلى شهادة
الدراسات العليا في التاريخ سنة 1958م، ثم على شهادة التبريز في
الإعلاميات عام 1963م، وفي سنة 1976م، قدم أطروحته بعنوان «
الأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية المغربية 1830 - 1912م»
وذلك لنيل دكتوراه الدولة من «السوربون» اشتغل أستاذاً بكلية الآداب
والعلوم الإنسانية بالرباط.

2 أعماله :

1.2 دراسات فلسفية

الإيديولوجيا العربية المعاصرة، تعريب «محمد عيتاني» وتقديم «
مكسيم رودنحوس» بيروت دار الحقيقة للطباعة والنشر 1970م.
العرب والفكر التاريخي بيروت، دار الحقيقة 1973م أربع طبعات.
أزمة المثقفين العرب 1974م.
أصول الوطنية المغربية 1977م.

مفهوم الإيديولوجيات، بيروت دار الفارابي ١٩٨٠م.
مفهوم الإيديولوجيات، بيروت، دار الفارابي ١٩٨١م، أربع طبعات.
مفهوم الحرية، بيروت، دار الفارابي ١٩٨١م أربع طبعات.
مفهوم الدولة، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨١م أربع طبعات.
ثقافتنا في منظور التاريخ، بيروت، دار التنوير ١٩٨٣م لأربع طبعات.

مجلد تاريخ العرب، الرباط، مطبعة المعرفة الجديدة، ١٩٨٤م
١٧٤ص ثلاث طبعات.

ابن خلدون وماكيا فيللي، دار الساقى ١٩٩٠م.
مقاربات تاريخية ١٩٩٢م.
مفهوم التاريخ جزآن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي
١٩٩٢م.

مفهوم العقل، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي ١٩٩٦م،
بالفرنسية. «Modernisme libéralisme islamisme» المركز
الثقافي العربي ١٩٩٧م.

عوائق التحديث، ألفت في ١٥/١٢/٢٠٠٥، نشرت مع تعليقات
منشورات اتحاد كتاب العرب ٢٠٠٨م.

2-2 اعمال أدبية :

رواية الغربة 1971م.

رواية اليتيم ١٩٧٨م.

رواية الفريق ١٩٨٦م.

رواية غيلة ١٩٩٨م.

2-3 سيرة ذاتية :

أوراق سيرة ذاتية ١٩٨٩م.

خواطر الصباح يوميات ٢٠٠١م.

3 فلسفته :

منذ ما يزيد عن أربعة عقود أصدر « عبد الله العروي » كتاب «
الإيديولوجيا العربية المعاصرة » سنة ١٩٦٧م. معلنا ولادة مشروعه الفكري
الذي تركز على الانخراط في صلب الواقع العربي، وبكونه نقدا جذريا
للفكر السائد مع اقتراح بديل يسهم في توجيه الفعل بغية تحقيق التقدم،
وبعد ذلك أردف هذا المؤلف بكتاب ثاني لا يقل أهمية عن الأول، هو أزمة
« المثقفين العرب » سنة ١٩٧٠م، ثم توالى سلسلة المفاهيم مع مطلع
الثمانينات، مفهوم الإيديولوجيات ١٩٨٠م. مفهوم الحرية ١٩٨١م، «
مفهوم الدولة »، «مفهوم التاريخ ١٩٩٦م»، «مفهوم العقل 1996م»،
هذا الكتاب الأخير الذي يقول عنه صاحبه إنه خاتمة لسلسلة مفاهيم،
هذه المفاهيم التي اعتبرها « العروي » بمثابة مفاتيح كبرى لمقاربة إشكالية
الحداثة في الفكر العربي المعاصر.

لعل إشكالية الحداثة عند « العروي » هي المحور الذي يدور حوله
مجمل فلسفته وفكره، فهي من جهة تستوعب كل كتب المفاهيم، بحيث
يقول « إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم
الحداثة »

ويضيف ان كل المفاهيم التي يتناولها تدخل في نطاق مفهوم
مهيمن على الكل، هو بالطبع مفهوم الحداثة . وهكذا فإن نقطة الارتكاز
في فلسفة العروي هي موضوعة الحداثة التي تستغرق كل أعمال «العروي»
بأكملها بل إنه يصرح «أن منطق الحداثة هو الذي دفعه إلى الشروع في
كتابة سلسلة المفاهيم.

يستلهم «عبد الله العروى» فلسفة الحداثة ويجملها في المفاهيم التالية: الفردانية العقلانية، الحرية، الديمقراطية، العلمانية، العلم الحديث...، فالحداثة باعتبارها بؤرة تفكير «العروى» لا يمكن ان تتحقق إلا بعد قطع الروابط مع التراث العربى الإسلامى القديم ووصلها بأوروبا الحديثة، لذلك عمد «العروى» إلى قراءة التراث العربى الإسلامى لبيان محدوديته النظرية والمنهجية في مسامرة ركب الحداثة والتحديث. «فالخروج من قوقعة التراث و التشرنق لا سبيل إليه إلا باللاحاق بأوروبا الحديثة والحسم التام مع الثقافة العربية التقليدية».

إن التوجه التاريخى والحداثى لفكر عبد الله العروى قد مكنه من قوقعة الثنائيات المهيمنة على الفكر العربى الحديث والمعاصر، وذلك بحسم اختياره وتشبته بالأهداف التى سطرها في بداية مشروعه منذ كتاب «الإيديولوجيات العربية المعاصرة» إلى آخر كتبه من «ديوان السياسة» و«دين الفطرة» بحيث برهن في كتاب «من ديوان السياسة» بما لا يدع أي مجال للشك على استمرار انخراطه فيما دعا إليه منذ الستينات، فالعروى يمتلك « قدرة عجيبة في مواصلة التفكير في إشكالية التأخر التاريخى في العالم العربى، وفي رصد مفارقاتها الجديدة، والنظر إليها باعتبارها مجرد تلوينات عارضة، تلوينات مستجدة تؤكد قيمة أطروحاتها وسلامتها ». دون ان يقوم بالتراجع عنها أو محاولة تعديلها، رغم كل التغييرات التى عرفها ويعرفها العالم العربى الإسلامى والغربى.

المحور الثالث : النقد الإيديولوجي ومشروع التاريخانية.

النقد الإيديولوجي :

« الماركسية...هي اليوم بالنسبة لنا عصارة التاريخ الغربي الحديث، خلاصة محررة منقحة ومبوبة، فلا يهم كثيرا أن تكون التفاصيل كلها صحيحة ما يهمنا هو أن تكون الفكرة الإجمالية مفيدة». »

يحضر الغرب في كل تفكير يقوم به العرب، وغالبا ما يتخذ هذا الحضور شكل السؤال التالي : لماذا تقدم الغرب وتأخر الشرق؟ ويقدم « عبد الله العروي » الإجابة على هذا السؤال من خلال ثلاث أطروحات مختلفة وهي كالتالي:

1- الشيخ : إن السؤال الفلسفي السالف يجعل التفكير يتخذ من الغرب نقيضا للشرق، ويتجلى ذلك في أن المثقفين الروس عندما هاجروا إلى مدن الغرب قد تنكروا لأرضهم ولوطنهم، لا شيء إلا لأن إخوانهم حافظوا على عادات الشرق وهي عادات يعتبرونها مقبولة، في حين يبدو لهم الغرب إتقانا وبيانا وحقا وعدلا، من هنا سيكن العرب عداوا للغرب نظرا للقوة الاستفزازية التي يمارسها هذا الغير عليه، خاصة حينما يربط الغرب تفوقهم بصحة عقيدتهم في المقابل يعزي انحطاط المسلمين إلى تعلقهم بالخرافات، وهذا ما يشعل نار الضغينة في قلب الشيخ الذي يعود بسرعة إلى كتاب الله في تأمله ويجده يحظ على الرفق والتسامح، فيقول كذب الخصم، وتستمر الاستفزازات التي يمارسها الغربي على العربي، يسمع

العدو «الغربي» يقول «إن أساس تقدم الغرب العقل والحرية»^١. لكن الشيخ يرفض هذا القول بحجة ما تعرض له غاليلي، روسو، ديكارت...، بعد أن عاد إلى كتب الغرب، «فيعثر وبدون تكلف على مرامه فيما سطره أعداء الكنيسة من الأحرار، يكتشف عندهم أن «غليلو» قد امتحن وسجن، و أن ديكارت أهين، وأن «روسو» اضطهد وأن «جوردانوبرونو» عذب بالنار إلى أن أزهقت روحه لأنه قدم العقل على ما تقتضيه مصلحة الدولة...»^٢. لكن الغربي يرد على الشيخ قائلا : لماذا نحن نزدهر وانتم تتدهرون؟ يجيب الشيخ على هذا السؤال بقوله : إن السبب في ضعفنا هو الإعراض عن الرسالة المحمدية والتتكر لدعوة الإسلام. «كان الله سبحانه وتعالى قد اختار شعبا وجباه بالرسالة لكن ذلك الشعب المختار عصا وتمادى في عصيانه فأعي الله أمره، فصد عنه وتوجه إلى العرب. فأمنوا وعقلوا وسادوا، ثم عادوا إلى جاهليتهم الأولى وعم بينهم الجور والاستبداد فضاق الأمر على العقل وهاجر مرغما إلى بر النصارى حيث منحهم، ضدا على عقائدهم الثروة والبأس والمجد»^٣.

هكذا يؤول الشيخ التاريخ مستعيدا توازنه بهذه العملية التعديلية البسيطة، وتتنظم أفكاره من جديد ولم يبقى شيء يدعو إلى الريبة واليأس.

١. رجل السياسة :

إذا كان القرن الثامن عشر الأوروبي قرنا عظيما لكونه فضح جرائم الكنيسة، «فإن الشرق لم يعرف أبدا سوى الاستبداد والجور وحاكم مطلق ورعية مقهورة مستبعدة»^٤.

١ عبد الله العروي : نفس المرجع ص ٤٠.

٢ عبد الله العروي : نفس المرجع ص ٤٠.

٣ عبد الله العروي : نفس المرجع ص ٤١.

٤ عبد الله العروي : نفس المرجع ص 49.

إذا فالانحطاط لدى رجل السياسة مرتبط بالاستعباد، ففي ظل العبودية لا تزدهر زراعة ولا تجارة ولا علم ولا فلسفة، هكذا شخص الزعيم السياسي داء المجتمعات العربية القديمة والحديثة، فاستبان بذلك الدواء . فبقوله أن انحطاط المسلمين وأن استدراك ما فاتنا رهين بالديمقراطية، « يكون بذلك قد أنقذ العقيدة الإسلامية من أن تكون عاملا من عوامل انحطاط المسلمين »^٥.

إن المصلح السياسي وجد في استبداد الحكم، وتخلف المجتمع وتأخره أساس التخلف العربي، وفي ديمقراطية الغرب وحرية السياسية آلية تحررنا من سلطة الفرد الواحد ، والجهل و الاستعباد ، فهذا الرجل ينفي أن يكون هناك تعارض بين القيم وبين الإسلام ، مبينا بدوره أن هناك إسلام قابل مع أي نظام يختاره المسلمون، وبين هذا الداعي على ان تاريخ الإسلام لا يخلو من الاستبداد السياسي وفساد الحكم، وبهذا راح الزعيم السياسي حسب « العروي » « يؤول التاريخ الإسلامي إلى حد الشطط ، فالشرع لا يفرض على المسلمين أي نظام سياسي، ومنه يمكن لهم أن يختاروا أي نظام يشاؤون و بان الشريعة الإسلامية ستتكيف معه »^٦.

بهذا التأويل حسب « العروي » استطاع رجل السياسة أن ينقد العقيدة الإسلامية إذ نفى أن تكون من عوامل انحطاط المسلمين، بل إن الانحطاط هو نتاج الاستبداد الطارئ على المسلمين والغرب^٧. ولذلك لا مانع في استدراك ما فاتنا فالمستقبل « لا زال أماننا وبالديمقراطية سنعود إلى مسرح التاريخ »^٨.

٥ عبد الله العروي : نفس المرجع ص ٥٤.

٦ عبد الله العروي : نفس المرجع ص ٤٣.

٧ عبد الله العروي : نفس المرجع ص ٧٤.

٨ عبد الله العروي : نفس المرجع ص ٤٥.

هذا الداعي - الداعية السياسي - حسب « عبد الله العروبي » يقتصر على الحدود التقنية للسياسة، أي أن الإصلاح سيتم حيثما سعيينا إلى تطبيق الديمقراطية والانتخابات...، لكن « العروبي » ينتقد هذا الأمر لأن الإشكال أكثر وأكبر مما يتصور هذا الداعي، لأن تلك التقنية وراءها عقلية حديثة ومن تم الثقافة قبل السياسة، غير أنه حسب « العروبي » ما يفتأ هذا الداعي يعمر طويلا حتى يظهر شخص آخر يدعو للتقنية بعد أن يلجأ رجل السياسة للصمت،» بعد أن خانته أعصابه وأعياء عبث الأقدار»⁹.

٢. داعية التقنية :

تميز هذه الرؤية الشرق عن الغرب بحقيقة منفردة هي الصناعة، يقول « سلامة موسى » «هبطت علي أكثر من ربع قرن حقيقة مفردة هي أن الفرق بيننا وبين الأوروبيين المتمدين هي الصناعة ولا شيء غير الصناعة»¹⁰، ويضيف بان الحضارة الآن هي الصناعة وثقافة هذه الحضارة هي العلم، بينما ثقافة الزراعة هي الأدب والدين والسياسة والفلسفة، إلا أن داعية التقنية وعبر تأكيده بان حقيقة مستقبلنا الذي نأمل منه أن يكون مزدهرا رهينا بالتقنية، فهو بهذا يكون قد قفز وحط في أحضان الغرب متخلصا من كل أثقال التاريخ، الذي لم يزد في ذهنه - داعية التقنية - الغرب وضوحا بقدر ما زاد غموضا، فهو شخص «يبدو على المسرح رجلا غريبا خارج لا مكان، عبوسا صامتا متغطرسا عائدا وعصوره غابرة، سليل فلول قبائل مشتتة، يبغض أقرانه و أسلافه يعادي الأجانب يرفض التاريخ العربي و الغربي ، يعرف كلمة واحدة لا يفتأ يردددها بلا ملل وهي

٩ عبد الله العروبي : نفس المرجع ص٤٦ .

١٠ عبد الله العروبي : نفس المرجع ص٧٤ .

التقنية»¹¹.

إنسان مجهول كون صورة مادية عن الغرب معتبرا بأن أساس تقدم الآخر هو الصناعة والتقنية ساخرا بذلك من أوهام الشيخ والسياسي والليبرالي، فالفرق بين الشرق والغرب حسب وعي هذا الرجل، يتجلى أساسا في الصناعة وليس في شيء آخر، كما قال سلامة موسى، إلى درجة أنه جعل من الحضارة مفهوما تقنيا.

إن الداعي إلى التقنية يقطع بالمرة مع التاريخ الإسلامي لدرجة، أنه حسب «العروي» يشرعن الاستبداد ويجعل منه شرطا لازما للتطور والتقدم ضاربا المثل بكل من فرنسا التي أرست قواعد سيطرتها على بلاد المعمور في عهد «كروميل».

بهذا المنطق حسب «العروي» تبدأ الحقائق التاريخية للعرب تغيب رويدا رويدا عن ذهنه - داعية التقنية - ولم يعد يتأسف كسابقه لمجد الأمة الضائع، أو حتى التساؤل عن السر في هذا الضياع لأنها أسئلة بلا معنى «لأن ما يحدد المستقبل هو التقنية»¹² وهو في موقعه هذا يظن أنه تخطى مواقف من سبقه في حين أنه حسب العروي قفز إلى حضن الغرب مساهما برؤيته الجزئية للتاريخ في إنقاذ التراث مثل سالفه إن لم يكن قد فتح الباب على مصراعيه لانتعاش الفكر التقليدي، وهو وعي حسب «العروي» يطرح المشاكل أكثر من حلها.

خلاصة :

يمكن أن نمثل هذه الأشكال الثلاثة من الوعي بالشخصيات التالية:
-محمد عبده كشيخ سلفي يقابله مارتن لوتر.

١١ عبد الله العروي : نفس المرجع ص٤٦.

١٢ عبد الله العروي : نفس المرجع ص٥٤.

-لطف السيد كليبرالي ينادى بإقرار الدستور
والديمقراطية، يقابله مونتيسيكيو وجون لوك.
-سلامة موسى كداعية للتقنية والعلم والصناعة يقابله
أوغست كونت وهربرت سبنسر.

يرتبط كل شكل من الأشكال الثلاثة من الوعي بطبقة معينة،
فالوعي المشيخي مرتبط بالمجتمع الخاضع للاستعمار، والوعي الليبرالي
مرتبط بالطبقة البورجوازية المتولدة عن تفكك النخبة القديمة، وأخيرا وعي
داعية التقنية يتناغم مع منطق الدولة القومية حيث تسيطر بورجوازية
صغيرة.

2- مشروع التاريخانية :

بعد أن حاولنا مقارنة تصور « العروي » ، سنمضي الآن إلى
محاولة تحديد المقصود بالتاريخانية، التي جعل منها الحل الأمثل لكل هذه
المفارقات التي تعج بها الإيديولوجيات والفكر والمجتمع العربي، ننتقل إذا
من محور النقد الإيديولوجي إلى محور الدعوة التاريخانية، وكأننا ننتقل في
فكر « العروي » من مرحلة اليأس إلى مرحلة الثقة والأمل ، التاريخانية ،
بما هي دعوة رامية إلى الدفاع عن أوحادية التاريخ البشري، من أجل ان
تتمكن الإنسانية في كل مكان من التعلم من دروس الحداثة الغربية، لذا
فالتاريخانية تكتسب حجتها ومبررها انطلاقا من مستويين : مستوى يتحدد
بالإيمان بأن للتاريخ غاية، والثاني يتحدد انطلاقا من الصيغة التي يطرح
بها المصلحون العرب مشكل التخلف والتأخر، انطلاقا من تبنيها كدعوة
وكبرنامج للنهوض والتحديث.

فما هي مبررات التاريخانية التي لا يمل الأستاذ « عبد الله العروي »

يدعو إليها؟.

1.2 مفهوم التاريخ وغايته :

قبل الحديث عن تصور «العروى» للتاريخ لا بد من الإشارة إلى مفهوم التاريخ في اللغة وبعدها يمكن الحديث عن موقف العروى منه. التاريخ في اللغة تعريف الوقت « تاريخ الشيء بمعنى وقته و غايته، وهو علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية كما قال «ابن خلدون» خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم بما يعرض لطبيعة العمران من الأحوال مثل التوحش والتونس والعصبية وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض. كلمة «تاريخ» لم يكن لها معنى محدد فقد كانت تدل عند «سقراط» على المعرفة، وعند «أرسطو» مجرد جمع الوثائق وعند «بيكون» العلم بالأمور الجزئية لا بالأمور العامة، والقوة النفسية اللازمة له هي الذاكرة، والتاريخ ضد الشعر، لأن موضوع هذا الأخير وهمي، أما موضوع التاريخ فهو واقعي، وهو أيضا ضد الفلسفة، «لأن موضوعها كلي، وموضوع التاريخ جزئي»¹³، والتاريخ كما هو عند «هيغل» دراسة فلسفية متميزة عن الدراسة التجريبية، ذلك أن التاريخ ليس وصفا لوقائع نتثبت منها هو إدراك الأسباب التي من أجلها وقعت هذه الوقائع وهو أيضا عند «هيغل» جزء من الفلسفة لأنه ليس مجرد دراسة وصفية بل هو أقرب إلى التحليل وتبيان الأسباب.

مصطلح «تاريخ» يطلق على العلم بما تعاقب على الشيء ماديا، أو معنويا، كتاريخ الشعب، العلم، الأدب...، ويطلق أيضا على الأحوال المتعاقبة التي تحياها الوحدات البشرية، فمنها ما يعرف بالأخبار، التقاليد، الآثار، ومنها ما لا سبيل إلى معرفته.

١٣ جميل صليبة المعجم الفلسفي الجزء ١ دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان ١٩٨٢م ص ٢٢٧.

أما فيما يخص تصور «العروي» للتاريخ، فإننا نجد أنه يميز بين تصورين للتاريخ، الأول يمثل الوضعاني ويهتم بالوصف والتصنيف، وينفي وجود أي غاية للتاريخ، والثاني يمثل التاريخاني، إذ يتجاوز الوصف والتصنيف، إلى الإدراك والتضمين والكشف عن المغزى والغاية، فالوضعانية هي : المرحلة الأولى من مراحل عمل المؤرخ، أما التاريخانية فهي : المرحلة النهائية، لذا يرى العروي التاريخاني « لم يفعل سوى تتبع مراحل تعمق وعي الإنسان بذاته - ظهور التاريخ كرواية ثم كصناعة ثم كمنهج ثم كشعور حاد بتاريخية وحرية الإنسان - هذه مراحل واقعية داخل نسق، وعندما يحصل الوعي بها، تنشأ باستتباع النزعة التاريخية... وهذا ما انتفى، صدفة أو قصدا، وانحصر في الوصف والتفسير دون ما تطلع إلى الكشف عن مغزى تأسس الوضعانية»¹⁴.

فغاية التاريخ هي مواصلة بناء التاريخ « هذا الإيمان بغائية التاريخ يقودنا حتما من جهة القول بأسبقية التاريخ العام على المحلي، فهذا الأخير ما هو إلا إسهام في تقدم التاريخ العام وتحقيق غايته، إسهام لا يتحدد بالسلب أو بالإيجاب، فالتاريخ في حركة دائمة ودؤوبة، حركة قد تكون دامية أو لا أخلاقية، لكنها تسعى إلى هدف واحد ووحيد، وهو تكوين الإنسان إنسانا، وهي غاية في أعلى مراتب الأخلاق»¹⁵.

إن القول بغائية التاريخ وسيرورة الحقيقة، يدخلنا في نسق زمني يجعل للتاريخ اتجاها واحدا متقدما نحو الأمام، ومن ينفي هذا الواقع يقع في الفهم الحزنوني للتاريخ كما يفعل العرب «ابن خلدون مثلا يصنف التاريخ بين الأوج والانحيار و البداية».

١٤ عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب الطبعة الرابعة ٢٠٠٥م ص ٣٨٥.

١٥ عبد الله العروي، نفس المصدر ص ٣٦٥.

سيتبلور مفهوم شديد الخصوصية في نسق العروى المفاهيمي، إنه مفهوم « الحتمية التاريخية » وهو مفهوم قد يبدو للوهلة الأولى انه يشير إلى أن الإنسان مسير و خاضع لمجموعة من القوانين، في حين أنه يشير إلى الحرية بمعنى الفعل والإنجاز والعمل على استمرار هذه الحرية، ولهذا ينسب العروى إلى ضرورة التمييز بين ثلاثة أنواع من الحتميات، متولدة بالأساس عن ثلاث تعريفات للقانون : «الأولى وهي العلاقة الضرورية المطردة بين ظاهرتين أو أكثر كما في النفسيات أو الاجتماعيات، وهي غير خاصة بالإنسان ولا بفترة معينة، فهي غير تاريخية بالتعريف، والثانية هي سلسلة متواترة من المراحل في تطور المجتمع، والثالثة هي عبارة عن التجربة المتواترة، أي القانون الذي تكرر أثناء التاريخ بسبب الاعتبار والتمثل والتقليد»¹⁶، وهذا الأخير هو الذي يهمننا في هذا المحور .

إنه عبارة عن قواعد علمية وعملية وسلوكية، تصبح متواترة عندما تجرب فائدتها، فهي ليست أوامر قسرية، إذ لا تستمر إلا باستمرار الإرادة التاريخية، إنها حتمية إرادية لا طبيعية، تعني : ان المجتمع قرر أن يكون تاريخيا، مريدا و مبادرا ومشاركا، ويستمر في هذا الاتجاه كلما غابت الإرادة التاريخية، تذوب السياسة في القدر، «فالتاريخ بلا سياسة أبكم، والسياسة بلا تاريخ عمياء»¹⁷، ويتقهقر المجتمع من التاريخ « الحرية » إلى الطبيعة « الخضوع ».

بهذا المعنى تكون التراخيانية أيضا ليست «مجرد نظرية أو مذهباً فلسفياً تأملياً»¹⁸، بل «إنها التاريخ إذ يعي نفسه»¹⁹، يعني أن له غاية

١٦ عبد الله العروى مفهوم التاريخ مصدر سابق ص ٣٦٠

١٧ عبد الله العروى خواطر الصباح الجزء ١ المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب ٢٠٠١م ص ١٤٠.

١٨ عبد الله العروى، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - المغرب - الطبعة الأولى ١٩٨٣م ص ١٦.

١٩ عبد الله العروى، مفهوم التاريخ، مصدر سابق ص ٣٥٧.

هي تكوين الإنسان إنسانا ، ومنهجها هو «الحرية» واتجاهها هو التقدم.

2.1 التاريخانية كإيديولوجية وكوعي بديل :

يقول «عبد الله العروي» متحدثا عن أهمية الترايخانية «علينا أن نقول بكل صراحة أن المجتمع الذي يتمشى على ضوء النظرة التاريخانية يسود العالم، ولم يستطيع أي مجتمع كان المحافظة على مقامه وحقوقه إلا بالخضوع للمنطق الجديد، أما الوفاء لرؤية خصوصية بدون أدنى أمل في تعميمها أو فرضها على الغير فإنه لا يؤدي إلا إلى كلام غير مسموع أي إلى اللغو في ميدان العلاقات الدولية، الوعي التاريخي هو منطق العمل والإنجاز»²⁰.

التاريخانية بهذا المعنى هي أفق المجتمعات التي ترفض الاستسلام، ويحددها «العروي» -أي التاريخانية- باعتبارها «نزعة تاريخية تنفي أي تدخل خارجي في تسبب الأحداث التاريخانية، بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما يروى عن الموجودات»²¹.

نستنتج من هذا التعريف أن التاريخ هو علة نفسه، وأن مغزاه هو من داخله ، وهذا التشديد هو الذي ربما دفعه إلى تحديد التاريخانية في موضع آخر من حيث هي الاعتقاد بأن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر. لقد جعله الأفق الفلسفي الذي يسمح للعرب عند اختياره وتمثله، بالمشاركة في الحاضر الكوني، كما يهيئهم في الوقت نفسه مثل باقي الإنسانية للتفكير في المستقبل بصورة مشتركة ، كما قدمها كاختيار واضح يتيح للعرب عند تنبيه استيعاب وامتلاك أسس المعاصرة ، يقول العروي : «التاريخانية ليست إحدى الفلسفات والنظريات بل إنها منطق

٢٠ عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٣م ص ٦١.

٢١ عبد الله العروي نفس المصدر ص ١٢٦.

التاريخ[...].مرحلة تتوج مراحل سابقة ، مكسب يغني مكاسب أخرى»^{٢٢}، فالعروي عندما يطرح أسئلة من قبيل كيف تستطيع المجتمعات العربية تحقيق الوحدة والتقدم؟ فإنه يحاول التفكير فيها من زاوية التسليم بتصور محدد للتاريخ، فأوروباً مرت بتجارب مماثلة للتخلف العربي، لكن هذا الأمر كان منذ قرون، وها نحن الآن نجد أوروبا بعد أن استطاعت التغلب على أزماتها تتصدر الترتيب فيما يخص التقدم، وبالتالي وضعت الحجر الأساس للعقلانية والتقنية... ، ما مكنها من امتلاك حضور تاريخي خارج نطاق الحدود الجغرافيا للخريطة الأوروبية ، فتدرك التأخر وتجاوزة مرهون بثورة على الأوضاع وهي بالأساس ثورة مقتتعة بوحدة العقل وبالعقلنة كخاصية ملازمة لكل عصرة .

هذه الثورة الثقافية المأمولة التي ستوكل إليها مهمة الخروج بالمجتمع العربي من تخلفه وبؤسه ، هي إذن ثورة ممكنة من خلال حرب ومعركة إيديولوجية شبيهة بتلك التي حدثت في أوروبا وعلبت إذن ما كان سائدا ومتعارفا عليه، بمعنى أن تلك القفزة على مستوى الوعي ستجعل المثقف الجديد - التاريخاني - يدخل سجلا حادا مع ممثلي الفكر الانتقائي والسلفي ، خلخلة وزعزعة - ما صار بالنسبة لهم أصلا لا يناقش - هذه الإيديولوجية السائدة والمعادية للتاريخ «أي المعادية للنسبية في مجال المعرفة، والإرادية في مجال التاريخ»^{٢٣}.

لذلك من خلال كتابات العروي الكثيرة نلمس هذا الأخير وجراته على ضرورة الجدل الإيديولوجي والدفاع عن التاريخانية، يقول «العروي» «لم أرفع أبدا راية الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية، في وقت لم يعد أحد يقبل بإضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية رغم كثرة ما فندت

٢٢ عبد الله العروي، مفهوم التاريخ مصدر سابق ص ٣٥٧.

٢٣ عبد الله العروي،العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق ص ٢٥.

وسفّهت... فعلت ذلك بدافع الواقعية والقناعة»²⁴.

التاريخانية كوعي همه الحاضر، لأن الحاضر هو من يعطي للماضي معنى حقيقي ومن تم ننخرط بكلّيتنا في التاريخ ولن نستطيع أحد أن يخاطبنا خارج التاريخ بعد أن اتضح أن الإنسان لا يغادر التاريخ إلا بالتخلي عن إنسانيته»²⁵. لأنه لا أمل للفلسفة أن تدرك ما فوق التاريخ إلا باتباع طريق التاريخ كما قال «ليوشتراوس».

إن الوعي التاريخاني هو المنقذ الوحيد الذي يستطيع المثقف العربي أن يتسلح به، لأنه وعي يجعل الباحث والمثقف يرى أن للتاريخ وجهة واحدة ووحيدة، وهي السير قدما نحو الرقي والازدهار، ولجوء المثقف لهذه الرؤية هو نتاج لمعاناته الحياتية، وهذا الوعي يجد سنده في الماركسية عندما يقول «إن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية لتلك الماركسية بالذات الماركسية «التاريخانية» لتكوين نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا، وسياسيا واقتصاديا يتقوى الفكر ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر العصري ويغذي نفسه بنفسه»²⁶.

نستنتج مما سبق أن تاريخانية العروي تدفعنا إلى التطلع المتفائل نحو التقدم، لكونها تحاول تحديث التأخر التاريخي، كمسألة نسبية بالضرورة، وكوضع تاريخي يتحدد مفهومه قياسا على تاريخ آخر، من تم فعلاج أسبابه ونتائجه أمر ممكن، استنادا إلى مبررين أساسيين، معرفي وتاريخي، فالأول يحدده في كونية العقل البشري ووحدة المصير الإنساني المرتبطة به، فطالما أن هناك قاسم مشترك بين بني البشر فإن مستقبل الإنسانية واحد،

٢٤ عبد الله العروي، السنة والإصلاح، الطبعة الثانية ٢٠١٠م المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - المغرب ص ١٠٦.

٢٥ عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، مصدر سابق ص ٣٦٤.

٢٦ محاور عبد الله العروي، وإقدي محمد، قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر الطبعة الأولى ١٩٨٥م ص ٢٣.

أما المبرر الثاني فيجد في تاريخ أوروبا نفسه ما يسوغ دعوته التاريخية، ويؤكد جدواها بالنسبة إلينا، حين حاولت التعويض عما فاتها من التاريخ في العصور الوسطى (ازدهار العربية الثقافية الإسلامية).
3-الدعوة إلى الماركسية التاريخية :

يُميز العروي» بين مرحلتين من حياة «ماركس» المرحلة الأولى مرحلة ماركس الإيديولوجي، والمرحلة الثانية مرحلة ماركس العالم، وفي ظروف كظروف المجتمع العربي فإن ما يستجيب لتطلعاته وهو الماركسية الإيديولوجية، بحيث كان «ماركس» ينظر للإيديولوجية الألمانية ويسطر كيفية تجاوز التخلف أو كيفية تحقيق النهضة لمجتمع غير رأسمالي في عالم تسيطر فيه الرأسمالية، فالمتقف العربي مدعو للاستفادة من الدرس الماركسي الإيديولوجي الذي لم يستنفذ إمكانياته وفائدته الإجرائية ما دامت هناك بقعة متخلفة تسعى لتجاوز هذا التخلف.

أما «ماركس العالم» ماركس الرأس المال، أو محلل النظام الرأسمالي وناقده، فسبقى بالنسبة لنا نحن العالم المتأخر من الممكنات لاغير. كما انه مدعو أيضا - أي المتقف - إلى جعل الماركسية التاريخية، مدرسة للفكر التاريخي بكل مقوماتها، صيرورة الحقيقة، إيجابية الحدث التاريخي، تسلسل الأحداث، مسؤولية الأفراد...، بمعنى أن الإنسان هو صانع التاريخ، لكونه يعطي للعمل منطقا ومفعولا، ويحرر السياسة من التكتيك الدائم، كما يحرر المرء من الأوهام ويوجهه نحو الواقع والإنجاز. الماركسية التاريخية تتفوق على الإيديولوجيات العربية في عدة مجالات فهي تستجيب لكل المسلمات التي يتضمنها سؤال النهضة في شمول تام. الماركسية التاريخية تقول بوحدة التاريخ وأسبقية العام على الخاص وتجعل الاختلاف بين المجتمعات المتقدمة والمتخلفة مجرد اختلافات

سطحية. «لا تدل على رضا أو سخط إلهي لا تتأصل في العقيدة أو السلالة أو المناخ»²⁷. وأخيرا تتصور مستقبلا للجميع تتصالح فيه كل الشعوب والأمم دون أن تتدعي إحداها التفوق والانتصار على غيرها.

المحور الرابع : مقومات الحداثة في فكر العروي :

ينبني حديث مفكرنا عن مقومات الحداثة على ثلاثة مفاهيم أساسية تشكل عصب وقطب الحداثة بشكل عام، وهي العقل والفرد والحرية. فالحداثة بشكل عام «تنتقل من الطبيعة معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية»²⁸، وهي مفاهيم تتوسط بين منطلق الحداثة (الطبيعة) وغايتها (السعادة) فهو يحرص ألا تبقى سبينة وحبيسة الذهن والمستوى النظري، بل يجب أن تقترب بالواقع والميدان العملي، إذ لا معنى للحديث عن الحداثة دون الحديث عن المجتمع، فلا حداثة إلا بتحقيقها في الحياة الاجتماعية. فالثقافة العربية الإسلامية في نظر «العروي» لم تكن حاملة لمقومات الحداثة من قبيل العقل والحرية و الأدلوجة والتاريخ، إذ «يستحيل عند «الغزالي» أن نجد مفهوم الأدلوجة مكتملا، ولا عند «ابن عربي» مفهوم الحرية مكتملا ولا عند «الشاطبي» مفهوم الدولة مكتملا، ولا عند «ابن خلدون» مفهوم التاريخ مكتملا، ولا عند «ابن رشد» مفهوم العقل مكتملا»²⁹.

مقوم العقل:

لاحظ العروي أننا ما فتئنا نقول ونكرر منذ عقود «أن الفكر الذي ورثناه عن السلف يدور كله حول مفهوم العقل»³⁰. لكن هذا العقل الذي نتبجح به لم يسعفنا في التقدم، إذن ما سبب هذا الإحباط؟ يجيب «العروي» بأن «العقل الذي تحتل به الثقافة الإسلامية مفهوم ملتصق بها ومفارق لما يعرف بنفس الاسم في المجتمع المعاصر»³¹. لأن هذا

٢٨ محمد الشيخ، المغاربة والحداثة، مرجع سابق ص ٣٥.

٢٩ عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي مصدر سابق ص ١٠٨.

٣٠ عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المقارقات، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب الطبعة الثانية ١٩٩٧م ص ٣٥٧.

٣١ عبد الله العروي، مفهوم العقل نفس المصدر ص ٣٦٤.

العقل ظل محدودا في الثقافة العربية الإسلامية بأمرين : الأول : أن الثقافة الإسلامية قيدت العقل وجعلته فوق كل عقل، عقل أعلى منه وهو المطلق، أو اليقين كعلم سابق على كل عقل، وهي مطلقات يبقى العقل سجيناً لها، مما يجعله مجرد تطلع أو تأويل لمعطيات سابقة عليه، وبهذا صار العقل هو ما «يعقل العقل ويحده لا يطلقه ويسرحه، وما يعقل العقل بل يؤسسه كعقل هو علم مطلق»³². ومن ثم انتهت تجربة العقل العربي المعتقل إلى «إرغام العقل على الانحلال في لا عقل، يبدو أنه غاية وتمام العقل»³³. لهذا السبب جعلت الثقافة العربية العقل بمفهومه الأول تابع لمعقول، لا معقول سابق عليه، ومحدد له بل ومعطل له، أما الحد الثاني الذي وقف عنده العقل العربي القديم ولم يتجاوزه حتى يصير عقلاً حادثياً، يتجلى في أن هذا العقل هو عقل تأملي فردي، بقي مفهوماً نظرياً، وبالتالي بقي بعيداً عن أن يؤدي ويقود إلى تطوير المجتمع عن طريق تعميم النشاط الصناعي، وما يترتب عن ذلك التعميم من تحولات في كل نواحي الحياة من تربية وتعليم...، لذلك العقل العربي لم يكن عقلاً اجتماعياً مجسداً في السلوك، الأمر الذي جعله عبداً «للاسم والنص والحرف»³⁴. إن العقل القديم بهذا المعنى عقل مطلق، عقل الكائنات المجردة، عقلاً الحدود والأسماء، ذاته الجدل والمناظرة، وبغيته الإيمان والإيقان أما العقل الحداثي فهو عقل الوقائع، عقل أفعال البشر المتجددة، عقل الأمر النسبي والممكن والمحتمل، وبالتالي فلا مناص لنا في نظر العروبي إذا أردنا طرق باب الحداثة من بابه الواسع، من تبني العقلانية الغربية كعقلانية لا تخرج الحقيقة من دائرة النسبي. إن العقل الحديث هو عقلانية علمية،

٣٢ عبد الله العروبي، مفهوم العقل، مرجع سابق ص ٩٧.

٣٣ عبد الله العروبي، مفهوم العقل، مرجع سابق ص ١٠٤.

٣٤ محمد الشيوخ، المغاربة والحداثة، مرجع سابق ص ٤٠.

عملية أبطلت الادعاء بأن عالم السياسة وعالم التاريخ ميدان للصدفة، إنها عقلانية السياسة والمجتمع ومؤشر ورمز للمجتمع الحديث المعاصر.

مقوم الفرد :

يصعب الحديث عن الحادثة دون استحضار الفرد كذات عاقلة، وواعية ، مبادرة ، مشاركة...، مسؤولة عن فعلها، و مصيرها بين يديها تتحكم فيه كيف تشاء ، كل هذه الموصفات اتصف بها المواطن الحديث وهي أمور لم تحدث بالصدفة بقدر ما هي نتيجة لتحولات تاريخية واجتماعية وسياسية ، مرت منها أوروبا ، فقد بدأ مفهوم الذات في الفكر الفلسفي الغربي يتبلور منذ الفلسفة السقراطية ، التي بدأت تنظر إلى الإنسان بوصفه فاعلا صاحب المبادرة والاختيار، وفي مرحلة ثانية وبالأخص مع «ديكارت» تم النظر إلى الفرد كذات واعية مؤسسة للحقيقة وعلى أساسها تم تشييد التاريخ العقلاني حسب فولتير. أما في المرحلة الثالثة فقد اقترن مفهوم الفرد بمعنى المبادرة الخلاقة ، إي الفرد الفاعل الذي له وجود الواقعي لا الفرد المجرد والخيالي ، وهو الذي يجده «العروي» ملائما لوضعنا الاجتماعي والاقتصادي ويؤهلنا لتبني الحادثة ، في حين نجد المرحلة الرابعة هي مرحلة الفرد المغاير والمخالف، وهذا لا يناسبنا لكونه يعكس الروح النخبوية المتمردة على الديمقراطية والاشتراكية.

«العروي» لا يرى حادثة من دون نزعة فردية، حيث اعتبر بأن الحادثة تنتصر وتنتصر معها الفردانية، ويعود سر الحادثة التي حصلت في الفكر الغربي إلى تسلل مفهوم الذات، ذات الأصول الفلسفية، هذا التصور الذي اعتبر بأن الفرد هو الفاعل وصاحب الاختيار، كما انه هو العقل والمالك لحياته وبدنه.

إذا كان مفهوم الفرد رغم تباين دلالاته من مرحلة إلى أخرى مقوم

أساسي من مقومات الحداثة ، وإفراز من إفرازات التاريخ ، وتطور المجتمع و السياسة ، فإن العكس هو الحاصل في الدولة العربية الإسلامية، دولة السلطنة، والتي لم يظهر فيه الفرد في إطارها مستعبدا ولم يدق طعم الحرية إلا خارج هذا النظام الاستبدادي، لذلك فهو لم يتحقق إلا على هامش نظام السلطنة وبالتالي لم يكن هدفه المشاركة في تأسيس الدولة بقدر ما كان هَجْرُها والفرار منها هو الأسلوب السائد. لذلك ظل سلوك الفرد يتعارض دوما مع الدولة الحديثة ككيان لا يعترف بالفرد إلا داخله. بمعنى آخر إن الفرد في دولة السلطنة لا يعرف الحرية إلا خارج الدولة، لأنها كانت دولة القهر والبطش وبالتالي العلاقة بين الفرد والدولة هي علاقة تخارج لا علاقة تداخل، وعلى إثر هذه العلاقة الشائكة بين الفرد والدولة ظل المثقف منزويا كالمتصوف، لأن الواقع لا يسمح له بالتظير السياسي، وتقديم نظرية سياسية بديلة لما هو كائن، ومنه فإن النظام الإسلامي لم يعرف نظرية حديثة في الدولة، لكن مع انهيار بنية المجتمع العربي العشائرية، إثر بروز عهد التنظيمات بداية القرن ١٨م، سينشأ مفهوم الشخصية المخالفة لفردية المجتمع التقليدي، بحيث صار الشخص يحس بقيمته كذات، وعضو فعال في المجتمع والأسرة، وازداد وعيه من خلال مشاركته في الحياة الجماعية وإحساسه بالمسؤولية ، وهكذا تم الانتقال من الفرد الغير اجتماعي إلى الشخص المسؤول اجتماعيا وسياسيا، وبالتالي لا غرابة أن ينتصر «العروي» للمواطن الحديث كفرد حر ومسؤول له ما له وعليه ما عليه.

مقوم الحرية :

ثالث مقوم من مقومات الحداثة في فكر « العروي » هو الحرية، وهذا الأخير يدافع عن الحرية الليبرالية كما تجسدت في أوروبا كتتنظيمات

سياسية واجتماعية منذ القرن ١٨م، ومن ثم فالدولة «الكاملة والمعقولة هي التي تعترف بحرية الذات، وتعمل على غمس الذات في المبدأ العام، وتترك الفرد حرا يفعل ما يريد في الوقت الذي يطبق فيه تلقائيا القانون العام»³⁵، من هنا فلا معنى لحرية الفرد دون ممارستها داخل الدولة، ولا مشروعية لهذه الأخيرة إلا باعترافها بحرية الأفراد. يقول «العروي» الدولة بلا حرية ضعيفة متهافئة، والحرية خارج الدولة طوبى خادعة، يميز العروي في تعريفه للحرية بين نوعين من الحرية، هناك حرية أصلية وميتافيزيقية أو انقسامية، والتي نجدها عند كل من البدوي والمتصوف، وهي حرية تقتضي العيش خارج الدولة، كما تناولها الفكر الإسلامي بالتحليل في طرحه لمسألة «الاختيار والجبر». أما الضرب الثاني من الحرية فيتجلى في الحرية الليبرالية كحرية سياسية واجتماعية، وهو ضرب لم يعرفه القدماء قط، وبالتالي لم تطرح هنا الحرية - في الضرب الثاني - طرحا سياسيا واجتماعيا مع العلم أنه لا يمكن الفصل بين الحرية الحقيقية أي المفهوم الحداثي للحرية من حيث هي حرية سياسية واجتماعية واقتصادية... ، والمسألة الاجتماعية، لأن التفكير « في الحرية هو في الأساس تفكير في الدولة و المجتمع»³⁶.

الحرية بهذا المعنى تعتبر أصل الإنسانية وباعثة التاريخ، وهي خير دواء لكل نقص أو تعثر أو انكسار، فلا يمكن النهوض أو التقدم دون الانخراط في المشروع الحداثي، والذي يقر بضرورة تمتيع الفرد بالحرية الكاملة.

٣٥ عبد الله العروي، مفهوم الدولة الطبعة الأولى المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ص ٢٢.

٣٦ عبد الله العروي، مفهوم العقل، مصدر سابق ص ١٤٦.

الفصل الثاني

المحور الأول : الحداثة و التراث بين طه عبد الرحمان
وعبد الله العروي :

1- طه عبد الرحمان

1.1 مفهوم التراث

إن أصل كلمة التراث مأخوذ من الفعل وَرَثَ، يَرِثُ ، ميراثاً، أو بمعنى إنتقل إليه ما كان لأبويه فصار ميراثاً له فيقال : مات فلان فترك ميراثاً ورثه أبناؤه وفي القرآن الكريم ورد لفظ التراث ، بمعنى ما يخلفه الميت لورثته «وتأكلون التراث أكلاً لما» (الفجر الآية ١٩) . أما في ضوء الاصطلاح اللغوي فإن لفظ التراث يشمل كل الأمور المادية والمعنوية ويمثل جميع ما يبقيه الآباء والأجداد للأبناء والأحفاد ، من التقاليد والعادات والأنماط الثقافية والحضارية التي تنتقل من جيل إلى جيل وبهذا المعنى يقال التراث الثقافي، التراث الشعبي، التراث الإسلامي... إلخ.

كما ورد كذلك لفظ «التراث» كثيراً في الشعر العربي إذ نجد المتنبي يقول :

ولست أبالي بعد إدراكي أكان تراثاً ما تناولت أو كسباً^{٣٧}
ويقول الشاعر :

ورثناهن من آباء صدقٍ ونورثها إذا متنا بنينا
أما في المعاجم العربية القديمة ، فإننا لا نكاد نجد تعريفاً دقيقاً وواضحاً للفظ «التراث» ، فمثلاً ابن منظور في معجمه « لسان العرب يورد

٣٧ - عبد الجليل أبو المجد وعبد العلي حراث تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة ، ط 2011 ، إفريقيا الشرق المغرب ، ص: 87

العديد من التعاريف في مادة «ورث» من غير أن يحدث تعريفا دقيقا لهذه اللفظة فيقول : « الورث ، والميراث والإراث والتراث واحد »^{٣٨} لكن مع النهضة العربية في القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين أخذ استعمال لفظ (التراث) منحى جديدا ، فأصبح يدل على كل ما خلفته لنا الأجيال السابقة، في مختلف الميادين الفكرية والأثرية والمعمارية والأخلاقية وكذا الثقافية والفنية ... ، فالتراث منحى تاريخي ، أتحف الأمة العربية الإسلامية في كل المجالات وجوانب الحياة...، وتراث الأمة العربية لا يقف ، من حيث الزمان { كما ربطه البعض } عند بداية التاريخ الإسلامي وإنما يمتد كذلك إلى ماضيها { إلى ما قبل الحضارة الإسلامية } موعلا في أعماق الزمان . فماضي كل الشعوب التي أسلمت وتعربت هو من ماضي هذه الأمة وكل الحضارات الفكرية والمادية التي ازدهرت في الأرض العربية ، هي في الواقع ميراث الأمة العربية .

هكذا فإن التراث في الفكر العربي الحديث ، يعني ما هو مشترك بين العرب و«المسلمين » ، في الموروث الفكري والمادي الذي يجمعهم ويجعل منهم لحمة بشرية مميزة فالتراث -إذن - إنتاج الأمة ينتقل عبر الأجيال عن طريق اللغات والمحاكاة والتقليد ... والتراث يختلف عن التاريخ اختلافا كليا، وإن كانا مرتبطين من حيث الزمان ، زمان الماضي إذ يقول في هذا الإطار الطيب التزاني «إذا كان التاريخ هو الماضي في بعده التطوري فإن التراث هو الماضي في بعده التطوري موصولا بالحاضر ومتداخلا معه ومتشابكا به ن ويشكل التاريخ حوار الماضي ومع الحاضر

عبر التراث حوار يكون فيه للحاضر زمام المبادرة»^{٣٩}
وتطور هذا المفهوم -التراث- مع الدراسات المعاصرة
ليشمل معاني ودلالات أعمق بكثير من هذه الأولى ، فهناك من
يدعو ويؤكد بأن التراث «شيء كوني» «شيء مشترك بين الإنسانية
جمعاء بمعنى أن كل ما أنتجته الحضارة الإنسانية من البداية
إلى الأمس القريب ما هو إلى تراث الإنسانية جمعاء ، بدعوى أن
الفيلسوف أو الباحث لا يكتب لزمانه ، بل يكتب من اجل الحاضر
لاستشراف المستقبل . هذا السبب وذاك هو ما دفع ببروز مشاريع
فكرية كبيرة تمت بهذا المجال «التراث» منها ما يؤكد هذه الرؤية
، ومنها ما يضجدها فكل مشروع ينطلق من منطلقه الخاص ،
ويحدوا حدوا محددا في بناء المعرفي، لكن الشيء المشترك في
أغلب هذه الدراسات العربية المعاصرة (على الخصوص) أنها
تحاول أن تجد حلا لإشكالات عديدة ظلت عالقة بمسألة التراث،
والتي مازال يكتنفها الغموض إلى يومنا هذا . كما أنها تقدم الحلول
و تقترح البدائل وترسم المسارات وفي ضوء ما زاد من الآليات
والمناهج ...،

٢,١ منهجية الدكتور طه عبد الرحمان في قراءة

التراث

لقد أحدث الفيلسوف المسلم والمجدد الدكتور طه عبد الرحمان ثورة منهجية
ترقى إلى مستوى الثورة الكوبرنيكية في مجال العلوم ، تلك الثورة التي

٣٩ -الطيب التزاني « التراثيات الموسوعة الفلسفية العربية » بيروت المعهد الإنماء
العربي ١٩٨٨ ج ٢ ص: ٣١٠

تتجلى في الانقلاب الفلسفي الجديد ونقد اغلب المنهجيات الدارسة للتراث في ضوء المناهج الغربية الحديثة، والتي لا تتوفر فيها الشروط العلمية ولا تملك ناصية الأدوات المنهجية والعقلانية والفكرانية لإعادة تقويم التراث ومشكلاته النظرية والمنهجية في دراسة التراث وبنياته اللغوية والمنطقية ، «فطه» قوض القول الفلسفي العربي لفظا وجملة ونصا ...، فأكد بأنه قول مستغرق في التقليد والتبعية لمناهج الغرب ومنطقاته وتصوراته، بل وآماله وطموحاته... ، فلم يصنع إلا ما صاغه غيره . مما أخرج المتكلسف العربي من دائرة الإبداع والإنتاج والاجتهاد وكذا الشروط اللغوية و المنطقية ، فلم يراعي أصحاب هذه المناهج خصوصيات التداول الإسلامي .ومن هنا كانت مناهج الفكر الفلسفي العربي مناهج «مقطوعة من أسباب تطوير التراث، بل تطويره من حيث عجزها عن سلك طرق كفيلة بمد هذا التراث والاستمداد منه «^{٤٠} ، فهذه المناهج قد أخذت التعامل مع النصوص التراثية وكأنها موضوعات مادية متجردة لا اختلاف بينها وبين الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، مما أسقط الثقافة العربية في التقليد والاستيراد وتلفيق ما أنتجته الحضارة الغربية ، فإنفصل العرب عن هويتهم وثافتهم الأم في عصر غابت عليه الماديات والنفيعات.لهذا فإن طه عبد الرحمان ينتقد التقليد والجموع والعمى ،الذي أصاب المتكلسف العربي في عقر داره فكانت دعوته دائما وأبدا إلى قراءة التراث وفق منطق التداول الإسلامي العربي في « منأى عن منطق الشروط الخارجية » فالفلسفة التداولية كمنهج هي القدرة والكفيلة لإخراجنا من وضع الحجر الذي نحن فيه .ويتمثل في نظر طه عبد الرحمان هذا المنهج التداولي في ثلاث محددات

٤٠ طه عبد الرحمان « تكامل العارف في اللسانيات والمنطق والفلسفة » قضايا

اسلامية معاصرة العدد ١٩ ، ٢٠٠٢ ص: 65

«أولها المحدد التداولي، ومقتضاه أن كل مظهر من مظاهر الإنتاجية في التراث عقيدة أو لغة أو معرفة حامل لخاصية العمل (...) والثاني المحدد الداخلي ومقتضاه أن المعارف التراثية تشترك في وسائل العمل بها (...) والثالث محدد التقريب، ومقتضاه أن المنقول عن الغير يخضع بتحويلات صحية مختلفة في مضمونه أو تصوراته التي تصير متلائمة مع المقتضيات التداولية للتراث...»^{٤١} على هذا الأساس فإنه لا يمكن بالمطلق النظر والبت بالمناهج الغربية الحديثة في التراث ، كما ان النظر في التراث لا يغنيانا عن النظر في منجزات العلوم الحديثة ، ذلك اننا لا نستطيع ان نقدر للتراث قيمته ودوره في تكويننا النفسي والاجتماعي ونأخذ منه ما تقتضيه منا حاجتنا اليومية . وان نُقبل على الثقافة المعاصرة فنقتبس منها ما تحاجه ثقافتنا لتحقيق معاصرتها ومواكبة الثقافات اخرى ، ولا سيما في ميادين العلوم والتقنية والعلوم المستحدثة في السنوات الأخيرة . فالموائمة بين الموروث والجديد يحفظ للأمة هويتها ويجدد طاقاتها على النماء والتطوير ، وطه عبد الرحمان لا ينتصر للتراث ولا للحداثة ولا ينكر فائدة أحدهما ولكن يجب كما يقول الأخذ منهما بالقدر الذي يجعل الواحد منهما فاعل في الآخر بحيث ينفعه وينتفع به ، شريطة الالتزام بأمرين هامين : هما « الوجود والعطاء »^{٤٢} لأنه لا تكامل للذات إلا بتكامل التراث، فالقدرة على الإبداع لا تأتي من الوقوف على الجزء وإنما من خلال التشبع بالكل . ويعتبر طه عبد الرحمان التراث بأنه واحد في حد ذاته ومتعدد لاعتبار الذات القارئة له متعددة يقول «إن التراث بوصفه جملة وقائع معلومة يبقى واحدا ، لا تعدد فيه ولو ان الطرق الموصلة لهذه الوقائع هي بتعدد

٤١ طه عبد الرحمان حوارات من جل المستقبل ص 29-28

٤٢ -المصدر نفسه ص: 29- 30 التراث إذن شرط في وجود الذات وشرط عطائها».

المفكرين الذين اشتغلوا عليه وصفا ونقدا ». لهذا فالتراث واحد لكن الفُهوم لهذا التراث كثيرة، غير أن هذه الكثرة التي تناولت التراث بين وصف ونقد لم تصبوا في طلبها هذا النهوض بالتراث وتجديد عطائه ، وهذا راجع ن في نظر طه عبد الرحمان إلى قصور الفُهوم عن طلب الحوار مع التراث. على هذا الأساس يضع طه عبد الرحمان خطة للنهوض بالتراث تنبني على الخطوات التالية :

- العناية بآليات إنتاج النص التراثي والتوصل بها في فهم مضامين هذا التراث.

- استخراج آليات إنتاج النص التراثي وتحديث اجرائياتها والمنهجية المعتمدة لتأصيل واستئناف العطاء فيه.

- نقد وتمحيص الآليات المنهجية المقتبسة من التراث الأجنبي ، ثم جعل التلقيح والتتقيح ينصب على الآليات الخارجية مثلما ينصب على الآليات الإسلامية . هكذا كان طه عبد الرحمان أكثر حداثة من غيره في التعامل مع التراث ، وأوثق تاريخية مما عاده .

بناء على ما تقدم فإن المنهج التداولي الذي يعتمد عليه طه عبد الرحمان يضعنا أمام نتائج هامة وهي :

*التخلي عن تقسيم التراث إلى قطاعات متنازعة ومتصادمة ، الكلام التصوري والبلاغي والفلسفي .

*تحصيل معرفة شمولية بالآليات الانتاجية للمضامين والقضايا .^{٤٣}

*التمكن من استخراج انسب وأنفع الوسائل المستحدثة

لهذا فإن منهجيته في قراءة التراث هي منهجية التوجه الآلي والشمولي والتكاملي في تقريب التراث وفق محددات ومعايير لغوية وعقدية ومعرفية

٤٣ -يوسف بن عدي مشروع الابداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرمان ط 1بيروت 2012،

إسلامية . وبهذا يكون طه عبد الرحمان قد رسخ دعائم التفكير الفلسفي الإبداعي لا الاتباعي عن طريق تحريره من براثن التبعية وعوائق التقليد ، بإحداث ترجمة مبصرة وفاعلة وكذا بالنظر في الفلسفة التداولية القديمة منها والحديثة من أجل بعث الحياة في التفكير الفلسفي العربي ، وتقويم المعوج فيها وحفظ السليم والصحيح من أجل فتح أفق جديدة للتفكير الفلسفي المبدع وفق الخصوصيات الإسلامية .

٢. عبد الله العروي : ضرورة القطع مع التراث والأخذ بأسباب الحداثة.

سنبدأ الحديث عن هذه النقطة ، باعتراف لمحمد أركون بالعروي على أنه «ما إنفك يدين بكل حزم وبدون أي تهاون ، تلك الإستخدامات التبجيلية للتراث، تلك الإستخدامات البالية التي عفا عنها الزمن. إنه ما انفك يذكر العقل الإسلامي بأنه لن يستطيع التحرر من التركيبات الأسطورية والاجترارات السكولاستيكية ، إلا إذا استخدم كل الأدوات والمكتسبات المنهجية الخاصة بالنقد التاريخي الحديث، وما انفك أيضا - العروي - يكشف عن عدم التطابق الفكري والتفاوت التاريخي، والمجريات البالية للموقف الإصلاحية كما يتجلى لدى كل من ابن خلدون ، ومحمد عبده. هذه هي الدروس التي يركز عليها العروي وبدون ملل أو كلل» ٤٤

كلام «أركون» السابق كلام واضح حيث أن «العروي» انتهى في مشروعه

٤٤ محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني « كيف نفهم الإسلام اليوم » دار الطليعة للطباعة ، بيروت الطبعة ٤ سنة ٢٠٠٩ ، ص ٥٧ .

التاريخاني إلى إقرار هذه المسألة ، مسألة القطيعة، أي أن ما سلفناه من السلف لم تعد له قيمته الإصلاحية ، لأن صلاحيته نفذت، و لم تعد تساعد عصرنا وواقعنا على التقدم و الإزدهار. إن تمسكنا بالتراث والنظر إليه على أنه مفخرة وعز لنا ، والقول بأنه لا يصلح حال الأمة إلا بما صلح به أولها... إن هذا التبجيل المفرط للتراث ما هو في الحقيقة إلا « انصياح للعواطف القومية واستسلام للنزعة الخطابية التي لا تخلوا من النفاق، و عجز، ونرجسية »⁴⁵ ولتجاوز كل عقبات الواقع المتعثر والمتخلف هناك حل واحد توصل إليه « العروي » من خلال مشروعه التاريخاني وهو مسألة القطيعة مع التراث أو كما يسميها هو في كتاب مفهوم العقل ب «طي الصفحة» ، وأحيانا « بالقطيعة المنهجية»، القطيعة مع التراث أو مضمونه أو غيرها من التسميات ، كلها تسميات لمقصد وغاية واحدة وهي القطع مع هذا الموروث الذي هو السبب الحقيقي في تعثرنا على المستوى السياسي ، ومن تم الإنفتاح على ما هو متاح للإنسانية جمعاء، على الحادثة ، لأن الداء العضال الذي ألم بالمجتمع والواقع «لا ينفع معه تزييف ولا ترميق بل يجب أن نقطع الصلة بماضينا جبا، وليس يعني هذا أن نضرب الصفح عن الماضي فلا نهتم به ، وإنما المقصود أن لا نعتبره معيننا على ما نحن عازمين عليه من تحديث»⁴⁶

لذلك « فالعروي » ظل دوما يصرح في ثنايا كتاباته أن الحاجة إلى الحادثة أصبحت أمرا ضروريا ولأزما ، داعيا إلى أخذ العبرة ممن سبقونا في هذا المجال ، ومن ثم جاءت جل كتب « العروي » هي كتب حوارية مع التراث ، لذلك جعل سبب التأخر التاريخي وتعثره ناجما بالإحساس عن الركود

٤٥ حسن حنفي التراث و التجديد ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، ط ٤ . ص

٢٨ .

٤٦ محمد الشيخ المغاربة و الحادثة مرجع سابق ص ٥٢ .

و الجمود ، والتشبث بالأصل ، لأن سبب نكساتنا المتكررة هو الارتباط بالماضي والرغبة « في العودة إلى شرنقة الثقافة التقليدية»^{٤٧} .
المجتمع العربي اليوم بحاجة إلى ثورة ثقافية، ثورة ذهنية، تغير الذهنية العربية التقليدية، إن هو أراد مواكبة صيرورة الحداثة، فالمثقف العربي هو اليوم في موقع «اختيار» أو «فصل». الاختيار بين التعلق بالماضي أو مسaire المد الحداثي ، وذلك بالأخذ بأسباب الحداثة كما أخذ بها الغرب من قبل. وهو انخراط لن يتأتى إلا بإحداث قطيعة شاملة مع ما يسميه «العروي» تقليدا أو سنة أو تراثا^{٤٨} .

لا بد إذن من الإقتران بقدرة الإنسان على تغيير الأحداث الماضية وذلك بالتأثير فيها وفي نتائجها وتوجيهها صوب الوجهة الصحيحة. وهو أمر لن يتأتى باعتناق النظرة التاريخية كما رأينا سالفا ، والثورة على الموروث وعلى نظرة السلف، ثورة من شأنها محو الإنكفاء الذي ظل ملازما للعرب منذ عقود وكذا محو انعكاسات الظاهرة التراثية على الفكر والواقع العربي ، ذلك فلا غرابة أن نجد «العروي» يدعو إلى ضرورة القطع والحسم مع الفكر السلفي من المحيط الثقافي ، وداخل المنظومة العربية المعاصرة ككل. وذلك خدمة وتأسيسا لكونية الحداثة ، ومن تم فمشكلة التراث لا يفيد إلا في بيان محدودية الموروث الثقافي و الفكري ، وانسداد أفقه ، يقول العروي « لقد جاءت فكرة القطيعة التي مؤداها القول باستحالة إيجاد أجوبة عند أجدادنا عن مشكلات لم تطرح إلا بعد القرن ١٨ ، و كل من يتحدث عن التراث من دون أن يقوم هو نفسه بهذه القطيعة و من دون أن يفهم أنه قد حصلت في القرن ١٩ قطيعة بالنسبة للإنسانية جمعاء ، و ليس بالنسبة

٤٧ عبد الله العروي خواطر الصباح (١٩٨١ - ١٩٧٤) ط ١ ، المركز العربي سنة

2007 ص 18 .

٤٨ عبد الله العروي ، ثقافتنا في ضوء التاريخ ، مصدر سابق ، ط ٦ ص ١٩٤ .

إلى أوروبا فحسب و ظهرت مشكلات لا يمكن مواجهتها بالرجوع الى التراث
 كيفما كانت هوية هذا التراث ، و إن لم يقبل المفكر العربي بهذه القطيعة
 فإنه سيدخل في متاهات لا حصر لها ، نتيجة قيامه بمقارنة ما تستحيل
 مقارنته ويقول أفكارا عن أصول لم تعد موجودة في الماضي. فموقفي من
 أبسط ما يكون ، و يدخلني العجب كلما بدا للبعض أنه غامض و ملتبس
 » ، لذلك فإن رفض الثقافة الغربية حتى ما هو مفيد ونافع منها تحت
 ذريعة قيمنا التاريخية والثقافية ، ومعارضتها للتراث السلفي هو أمر في
 الحقيقة ، لا يمكنه أن يخدمنا في شيء ولا أن يساعدنا على الخروج من
 التأخر التاريخي فلا مفر إذن من «تقليد الغرب و التلمذ على يديه» .^{٤٩} إن
 نحن أردنا أو رغبتنا في الخروج من الوضع المنحط الذي ظل ملازما لنا،
 لأن المغلوب مفروض عليه أن يسير على خطى الغالب (كما يوحي بذلك
 القانون الاجتماعي لدى ابن خلدون)، وأن حال من يدعوا إلى رفض الفكر
 الغربي بعد ما تبينت له مزاياه فإنما «يتفوه بكلام فارغ ، كلام لا معنى له
 إطلاقا»^{٥١}

إن سبب تخلفنا هو الارتباط بالأصل كحقيقة واقعية ،والتعلق بالفكر السلفي
 وجدانيا ،ورفض الإنصياح للواقع . لذلك ينبغي إستيعاب الفكر الحداثي
 الغربي كفكرة أولية نحو تجاوز التأخر التاريخي ، وبناء قيم الحداثة الواقعية
 عوضا من تقليد الحداثة ظاهريا، وعدم فهم منطق الحداثة مسؤولية تقع
 على عاتق المثقفين الذين ساندوا السلفية ، هذا الأمر هو ما دفع «العروي»
 إلى التأكيد على أن المثقف لعب دورا في تخلف الواقع لأنه ساهم في ترسيخ
 الفكر التقليدي مما عمق الأزمة ، لأن المفكرين داخل المنظومة العربية

٤٩ نور الدين افاية . سؤال النهضة في المغرب كتاب الجيب . ص ٤٢ .
 ٥٠ عبد الله العروي ، ثقافتنا في ضوء التاريخ مصدر سابق . ط ٢ ص ٦١ .
 ٥١ عبد الله لعروي ، العرب و الفكر التاريخي ، مصدر سابق . ط ٢ ص ٦١ .

منهم من يفكر بالمنطق السلفي ، و منهم من يفكر بالمنطق الانتقائي ،
وسواء سلكوا هذا الاتجاه أو ذاك فإن الأمر لا يقود إلا إلى حذف ونفي ،
العمق التاريخي.

يمكن القول باختصار أن هذه القطيعة التي ينادي بها « العروي » ليست
هي القطيعة الباشلارية كما حدثت في العلوم الطبيعية ، حيث أن النظرية
الجديدة تلغي وتقطع من النظرية السابقة نهائيا . أما القطيعة التراثية التي
نادى بها العروي فهي على خلاف ذلك حيث أن العروي يتمشى مع
طرح الفلسفة المعاصرة في تصورهما للزمن حيث أنه يرى بأن الماضي
ليس هو من يمضي ولا يعود ومن تم يكون في طي المنسيات ، الماضي
ملازم لنا حيث نجده ، وما يوجه الحاضر و يفعل فعله فيه أي أن الماضي
، أو التراث كما قال «حسن حنفي» هو المكبوت النفسي للجماهير في
كل لحظة يظهر ثم يختفي لكنه ملازم للإنسان دوما . انطلاقا من هذا
التصور المعاصر للزمن و الذي مفاده ان تقاسيم الزمن تتداخل في ما
بينها في لحظة سمتها الانفجار والاعتباطية و الفجائية...، هذا الموقف
من الزمن قاد « العروي » إلى القول بأن القطيعة مع التراث لا تأتي بجرة
قلم ، بل إن القطع مع الماضي يستوجب منذ البداية الدراسة العميقة قصد
الفهم و الاستيعاب و من تم النقد و بعدها القطيعة مع الموروث الذي أثبت
عدم صلاحيته وإمكانيته في مشاكل الحاضر ،بمعنى أنه لا يمكن القطع
مع التراث إلا إذا تم استرجاعه و تملكه ،ومن تم فان قطيعة العروي هي
قطيعة تملك تم تجاوز .

و هكذا نجد موقفين مختلفين في تناول قضية واحدة هي التراث . حيث نجد
الدكتور طه عبد الرحمان يدعوا الى قراءة جديدة للتراث بعيدا عن المناهج
الغربية ، من خلال تبينة التراث مع ما توصل اليه الفكر المعاصر ، و

منه فالتراث هو منطق النهضة العربية ، في حين نجد الدكتور عبد الله العروي يدعو الى القطيعة مع التراث على اعتبار ان هذا الأخير قد استنفذ إمكاناته ، و الأخذ بأسباب الحداثة فالفكر الانساني فكر كوني يجمع البشرية جمعاء .

المحور الثاني : الإنفتاح على مشاريع فكرية مقابلة داخل
المنظومة الفلسفية المغربية نموذج الجابري :

1-موقف الجابري من التراث

في هذا المحور سنسعى الى مقارنة موقف مفكر مغربي آخر وهو
المرحوم « محمد عابد الجابري » الذي هو الآخر ما فتئ يحاور التراث
قصد اعطاء موقف صريح منه . ومنه فان مشروع « الجابري » لا
يمثل رؤية مختلفة او بعيدة عن جوهر التساؤلات والاستشكالات نفسها ،
الواردة في المقاربة العروية السابقة . بل يبدو انه محاولة استدماجية لكل
التساؤلات والاستشكالات ، وايضا للمناخ الظرفي نفسه الذي حكم مقاربة «
العروية » لمسألتي التراث والحدائق والتأخر مع توجيه مختلف وغاية
اخرى ، ان مشروع « الجابري » بقدر ما هو محاولة لحل مشكلة التراث
والحدائق ، بقدر ما هو نقض علمي للمقاربة العروية.

انطلق بحث الجابري في التراث من السؤال الذي وجهه احد طلبته
اليه ومفاده « كيف يجب ان نتعامل مع التراث سواء كان تراثنا نحن او
كان تراثا عالميا ؟ من هنا أدرك « الجابري » ان اشكالية الجيل المعاصر
هي البحث عن منطلق جديد لفهم التراث »⁵² . من تم سعى الجابري
جاهدا الى محاولة البحث في التراث لفهمه واستيعابه ومن تم اعطاء موقف
واضح منه ومن مشاكل الحاضر ، حيث نجده يعرف التراث بأنه هو «
الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني ، بمعنى انه حاصل على

٥٢ محمد عابد الجابري مواقف . شهادات و إضاءات عدد ١٥ . ط ١ ماي ٢٠٠٣ ص

كل الممكنات التي تحققت والتي لم تتحقق ، أي انه لا يعني فقط ما كان بقدر ما يفيد ما ينبغي أن يكون ومن تم صار التراث هو اندماج المعرفي والإيديولوجي والوجداني»^{٥٣} . هذا الأمر يجعل التراث بالنسبة للأمة العربية أقرب إليها من حاضرها.

المسألة التراثية من وجهة نظر « الجابري » من أهم المسائل المطروحة على الفكر العربي المعاصر ، لذلك يرى بأن ضرورة العودة إلى الموروث أملت لها دوافع خارجية تجسدت بالأساس في الاستعمار ، وبالتالي فإن الاحتماء بالتراث كانت الغاية منه تقوية الذات العربية في وجه القوة الغازية ، يقول « الجابري » في هذا الصدد « لقد اتخذت عملية تأكيد الذات شكل نكوص إلى مواقع خلفية للاحتماء بها والدفاع انطلاقاً منها »^{٥٤} من جهة أخرى يرى « الجابري » من خلال كتابه « نحن والتراث » أن الاهتمام المتزايد بالموروث في الظروف الراهنة جعل كل من يتناوله بالدراسة والتحليل ، يتعامل معه بإحدى الطرائق التالية وهي كلها قراءات سلفية سيسعى « الجابري » إلى القطع معها ، لأنها تقودنا دوماً إلى الفهم التراثي للتراث ، وهذه القراءات كالتالي :

القراءة السلفية: نظرية تقديسية للتراث، تنطلق من سؤال كيف نستعد مجد حضارتنا ؟ كيف نحيا تراثنا...؟ تسعى هذه الرؤية إلى إحياء الماضي، وبعثه من جديد تمجيداً وتنويعاً وإشادة. وهذه النظرة نجدها أساساً لدى السلفية الإصلاحية والتي جعلت من الماضي شرف لهذا الحاضر ، و الإشكال الأساس

٥٣ محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، دراسات و مناقشات ، مركز دراسات الواجهة العربية ط ١ سنة ١٩٩١ . ص ٢٤ .

٥٤ محمد عابد الجابري ، نحن و التراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ط ٥ ، سنة ١٩٨٦ ، ص ٧ .

الذي تنطلق منه هذه القراءة هو - الماضي المستقبل - أما بالنسبة للحاضر فهو غائب بالمطلق لأن الماضي يوجه هذا الحاضر نحو أفق ما نحو المستقبل ومن ثم لا يؤخذ الحاضر بالحسبان يقول « الجابري » بهذا الخصوص «... يتعلق الأمر هنا بالتيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث لإحياءه واستثماره في قراءة إيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة - المستقبل المنشود- المستقبل الإيديولوجي، على الماضي تم البرهنة إنطلاقاً من عملية الإسقاط هذه على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل»^{٥٥} هذه القراءة يتبناها التيار الديني الرافع لشعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية. ومن ثم صار المستقبل يقرأ بواسطة الماضي بعدما تم بناء الماضي قصد الارتكاز عليه للنهوض ، هذا الأمر جعل الماضي مشروع النهضة .

هذه الكيفية لطرح مسألة العلاقة بالتراث صحيحة من وجهة نظر « الجابري » لكنها لن تقوده إلى فهمه فهما إيجابيا تجعله ذا صلاحية في تحليل المشكلات التي تطرح على الفكر العربي اليوم ومن ثم فهذه النظرة هي نظرة إيديولوجية تبريرية تسعى إلى تأكيد الذات وبث الثقة فيها ، عن طريق التقليد الذي ينطلق من الأصول مباشرة وجعله معاصراً للحاضر العربي وذلك بغية فك طلاس الانحطاط وأزمة التخلف.

هناك ثانياً سلفية أخرى يتمثل إشكالها أو منطلقها بالأساس في سؤال «كيف نعيش عصرنا...؟ كيف نتعامل مع تراثنا...؟» وهنا تعطى الأولوية للحاضر على حساب الماضي لكن هذا الحاضر ليس حاضر

٥٥ محمد عابد الجابري ، نحن و التراث مصدر سابق ص ١٢ .

العرب بل حاضر الغرب ، الذي يتخذ منه نموذجا يقتدى بخطاه » ينظر الليبرالي العربي إلى التراث من الحاضر، الذي يحياه حاضر الغرب الأوروبي فيقرأه قراءة أوروباوية النزعة ، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبية ، ولذلك فهو لا يرى إلا ما يراه الأوروبي»^{٥٦} هذه النظرة التغريبية الليبرالية المغالية ترفض الرجوع إلى التراث. وهي نظرة برزت على إثر الانبهار بالغرب وبالأخر القوي ، لكن هذه النظرة إن لم تهتم بتراتها وبخصوصيتها نجدها بتراث غيرها وهنا المفارقة. و الصفة السلفية لهذه القراءة تتجلى في كون الماضي فيها كعنصر لا يغيب لكن الفرق بين هذه القراءة وسابقتها هي أنها تستبدل التاريخ بتاريخ آخر. ويصف «الجابري» هذه القراءة بالقراءة الإستشراقية.^{٥٧}

وهناك أخيرا السلفية الماركسية والتي هي الأخرى تنطلق من سؤال كيف نحقق ثورتنا؟ كيف نعيد بناء ثورتنا؟ عنصر استناد هذه القراءة الثورة ، وهي أمل مستقبلي لا يغيب عنه الماضي لأنه « انطلاقا من الثورة سنعيد بناء التراث ، و مطلوب من التراث أن يساعد على إنجاز الثورة»^{٥٨}. ويتبنى دعاة هذا التحليل المنهج المادي التاريخي إلا أن صفته السلفية تتجلى حسب الجابري في كون الفكر اليساري العربي لا يتبنى ذلك المنهج كمنهج للتطبيق بل كمنهج مطبق مما يجعل التراث الإسلامي مجرد انعكاس للصراع الطبقي وميدانا للصراع بين المادية و المثالية ، ومن هـ تصير مهمة القراءة اليسارية للتراث تعيين الموقع ضمن هذا الصراع المتزايد .

لكن كيف تعامل «الجابري» مع هذه القراءات السلفية وما هي

٥٦ محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة ، مصدر سابق ص ٩ .

٥٧ محمد عابد الجابري ، نحن و التراث ، مصدر سابق ص ١٤ .

٥٨ محمد عابد الجابري ، نفس المصدر ص ١٥ .

القراءة المعاصرة التي نادى بها ؟ إن «الجابري» يرى بأن هذه القراءات لم تمكن العرب من حل مشكلة المستقبل ، لأن الماضي حاضر في الحاضر العربي ، أكثر من حضور المستقبل فيه فالإنسان العربي « يرفض الحاضر لأنه لا يرى فيه وضعاً يسمح له بممارسة الحرية فيه ولا بتحقيق ذاته ولا بالارتكاز عليه من أجل مستقبل أفضل ، لذلك عندما يفكر العربي في المستقبل فهو لا يجد مرتكزه في هذا الحاضر المرفوض بل يبحث له عن مرتكز آخر خارج الدائرة العربية وفي الغالب الدائرة الأوروبية ماضيها و حاضرها »^{٥٩}. إن العرب حسب «الجابري» «يقرأون مستقبلهم في ماضيهم. الماضي المجد الذي صنعناه في وجداننا في إطار عملية تأكيد الذات إزاء الغرب الغازي[...] لأن الحاجة الآن تدعونا إلى النقد الذاتي وإعادة النظر في وعينا بالماضي انطلاقاً من نظرة تاريخية تنظر إلى الماضي كحياة بشرية فيها خير وشر فيها تقدم وتقهقر فيها كل ما يطبع الحياة ، وبالتالي فهالة القدسية التي نظفناها على الماضي يجب أن يحل محلها النظرة الموضوعية. إن الذات العربية الراهنة هي ذات مريضة على صعيد الحلم ومن تم وجب إعادة بنائها على صعيد الواقع وهنا تتجلى أهمية النقد... »^{٦٠}. كل هذه القراءات السالفة للتراث هي سلفية بالرغم من اختلاف السلف من طريقة إلى أخرى ، السلف التراثي ، السلف الليبرالي الغربي ، السلف الماركسي المادي الجدلي ، يقول « الجابري» في هذا الصدد « إن الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفنّد إلى الحد الأدنى من الموضوعية ، ولذلك كانت قراءاته للتراث

٥٩ محمد عابد الجابري ، مواقف ، شهادات و إضاءات عدد ١٥ ط ١ ماي ٢٠٠٣ . ص

٤٨ .

٦٠ محمد عابد الجابري ، مواقف ، شهادات و إضاءات . عدد ١٦ ط ١ يونيو ٢٠٠٣

ص ٦٨ .

قراءة سلفية تنزه الماضي وتقده وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل ، وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني فهو ينطبق أيضا على التيارات الأخرى باعتبار أن لكل منها سلفا يتكئ عليه ويستجد به ، هكذا يقتبس العرب جميعا مشروع نهضتهم إما من الماضي العربي الإسلامي وإما «الماضي- الحاضر» الأوروبي أو من التجربة الروسية أو الصينية [...] إنه النشاط الذهني الآلي الذي يبحث عن الحلول الجاهزة لكل المشاكل المستجدة في أصل ما»^{٦١}.

« الجابري» يواجه هذه القراءات بالنقد لأنها قراءات وهمية للتراث،ومن تم فهو يصبوا إلى بناء منهج يعتمد لدراسة التراث على فصل الذات عن الموضوع ، وتحقيق نوع من الموضوعية المعرفية ، وهو منهج يقطع من جهة أخرى مع كل الدراسات والقراءات التراثية للتراث ، والمناهج المعتمدة من قبل تلك الدراسات أي أنه يسعى إلى القطع معها قطيعة ابستمولوجية. والقطيعة الإبستمولوجية عند «الجابري» « تتناول الفعل العقلي. والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما. بواسطة أدوات هي المفاهيم ، و داخل حقل معرفي معين. إن « الجابري» انطلقا من هذه الدعوة فهو لا يقصد القطع مع التراث بمعناها « الدارج » أي « القطع نهائيا بقدر ما يدعوا إلى التخلي عن الفهم التراثي للتراث أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث »^{٦٢}.

٦١ محمد عابد الجابري ، نحن و التراث ، مرجع سابق ص ١٩ .

٦٢ محمد عابد الجابري نفس المرجع ص ٢٠ .

2 . المنطلقات الفكرية و المنهجية لقراءة محمد عابد الجابري للتراث.

إن الحديث عن المنطلقات الفكرية و المنهجية لقراءة محمد عابد الجابري للتراث، يستدعي منا ذكر جانب أساسي من حياة الرجل، التي ستعكس على فكره مستقبلا. فقد كان الرجل مهتما بالعلوم، الرياضيات، الفيزياء، وكان ميالا أيضا للحساب، فقد قال عنه حسن حنفي «إن الجابري كان له عقل رياضي، - إكسيومي - ينطلق من إكسيومات (معطيات مسلمة) و صولا إلى نتائج معينة بالضرورة.^{٦٣} و درس النحو، البلاغة، والشعر وحفظ القرآن وعمره لا يتجاوز السنة العاشرة، خاصة على يد الحاج محمد فرج. وتتلمذ الجابري على يد المهدي بنبركة، بوعبيد، عبد الرحمان اليوسفي، البصري.

يمكن القول إذن أن منطلقات الرجل، كانت ثلاثة
منطلقات أساسية:

✓ المنطلق العلمي (دراسة العلوم،
المنطق)

✓ المنطلق الفقهي (حفظ القرآن)

✓ المنطلق السياسي (تتلمذ على يد
بن بركة....).

هذه المنطلقات جميعا تتكامل فيما بينها، وتختلف في آن واحد على مستوى الرؤية والمنهج. و يعتبر محمد عابد الجابري أحد المفكرين الذين ساهموا بشكل كبير في معالجة، وقراءة التراث العربي - الإسلامي، وذلك

٦٣ : الندوة الفكرية التي نظمتها لجنة تأبين الدكتور محمد عابد الجابري، بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية يوم 9-06-2010، كلمة حسن حنفي.

من خلال كتابه «نحن والتراث»^{٦٤}

و من خلال كتابه هذا سنحاول الوقوف على المنطلقات المنهجية، والمنهج الذي يعتمده في قراءته للتراث، وهذا ما أكدّه الجابري بنفسه، إذ يقول بأن عمله هذا - أي كتاب «نحن التراث» ليس إلا من أجل إقرار طريقة ملائمة في التعامل مع التراث.^{٦٥} و أكد أن كتابه هذا عبارة عن قراءة وليس مجرد بحث أو دراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية أو الأعمال التجميعية.^{٦٦}

وكان الدافع الأساسي الذي دفع الجابري إلى تقديم و صياغة منهج جديد لمعالجة التراث هو الشعور بعدم كفاية المناهج التي كانت سائدة، وقصورها عن تقديم نظرية موضوعية حول التراث.

مشكل المنهج كما يراه الجابري يتمثل في ضرورة خطوتين أساسيتين منهجيتين: هما الفصل والوصل، فالأول يعني جعل المقروء منفصل عنا أي فصل الذات العارفة عن موضوع دراستنا، أي التراث، بمعنى أن الفصل هو الذي يحقق موضوعية المعرفة. يقول الجابري في هذا المعنى: « ليست مشكلة المنهج بالنسبة لموضوعنا مشكلة اختيار بين منهج تاريخي و آخر وظيفي وثالث بنيوي - إلى آخر القائمة [...] قد يصلح أحد هذه المناهج في ميدان و قد لا يصلح في ميدان آخر، ولكنها جميعا لا تصلح إلا عندما يكون الموضوع منفصلا عن الذات، و لا الذات تدخل في تكوينه بصفة مباشرة، فعندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزء من التراث و الذات جزء منه ، كالتراث عموما، فلأن مشكلة المذهب تصبح

٦٤ : محمد عابد الجابري «نحن التراث»، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، طبعة

مزيدة و منقحة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 2. سنة 1980

٦٥ : محمد عابد الجابري «نحن التراث»، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، طبعة

مزيدة و منقحة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط ٢. سنة ١٩٨٠، الصفحة ١٥

٦٦ : المصدر نفسه، نفس المرجع ص 16

حينئذ مشكلة الوسيلة التي تمكن فصل الذات عن الموضوع، والموضوع عن الذات، حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهما من جديد، مشكلة المنهج في هذه الحالة هي أولا وقبل كل شيء مشكل الموضوعية»^{٦٧}. أما الثاني، فجعل التراث معاصرا لنا، معناه و صلنا به.

ليذكر الجابري ثلاثة خطوات هي الكفيلة بتحقيق الفصل، الموضوع عن الذات:

✓ المعالجة البنيوية:

نقصد دراسة كل فكري ضوء وحدته، وترابط عناصره فقد طبق الجابري مثل هذه الدراسة في كتابه عن ابن خلدون.

✓ التحليل التاريخي:

الذي يكون القصد منه دراسة كل فكر في ضوء ارتباطه بزمناه التاريخي، و نعطي مثلا عن ذلك دراسة الجابري عن الفارابي.

✓ الطرح الإيديولوجي:

الذي يكون القصد منه الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، التي كانت لفكر ما في زمنه التاريخي، وقد مارس الجابري هذا الطرح الإيديولوجي في دراساته عن ابن خلدون، الفارابي، ابن رشد، ابن سينا.

وكان هدف هذه الخطوات تحقيق قطيعة ابستمولوجية بخطوة منهجية، لقد لاحظنا أن منهج الجابري - الجديد - يجمع بين ما دعت إليه الدراسات السابقة، و هو الشيء الجديد لديه. و يؤكد في الأخير عن عناصر الرؤية، باعتبار أن كل منهج يصدر عن رؤية، ولا بد من الوعي بأبعاد الرؤية لاستعمال المنهج، استعمالا سليما، و وضع الجابري أمرين

أساسيين لذلك:

أ- وحدة الفكر و وحدة الإشكالية: ويقصد الجابري هنا،
وحدة إشكالية الفكر وليس وحدة المفكرين.

ب- تاريخية الفكر: الحقل المعرفي و المضمون
الإيديولوجي، ويقصد الجابري هنا تاريخية الفكر أي إرتباطه
بالواقع السياسي الإجتماعي، الإقتصادي، الثقافي الذي
أنتجه أو على الأقل تحرك فيه.

خلاصة :

من خلال ما سبق يمكن القول بأن موقف «الجابري» من التراث
يتحدد بأن هذا الأخير لازالت توجد فيه عناصر قابلة للحياة و التطوير و
أخرى إنتهى أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطور ، إن التراث هو خزان
للأفكار و الرؤى تأخذ من الأمة ما يفيد واقعها و ما يساعدها على الرقي
و التقدم و الإزدهار «... إن التعامل مع التراث الأصلي كان و سيبقى
مطلوبا لنا كلما اردنا أن نحدد ثقتنا بقدراتنا و نؤصل مصادر استلهامنا
، و ليس معنى بقاء التعامل مع التراث هو حفظ كل ما فيه على الوجه
الذي كان به من غير اعتبار بمقتضى الماضي و لا بمقتضى الحاضر ،
نظرا لأن هذا الحفظ و لو سعينا إليه ما سعينا يظل غير ممكن ، فلا أحد
يستطيع أن يقطع صلته بحاضره قطعا ، و أن يعود على الماضي ليعيش
بقيمه مثلما عاش بها أجداده »^{٦٨} . أما فيما يخص موقف «الجابري» من

٦٨ طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل . مطبعة الجديدة . الدار البيضاء-
المغرب . ط 2 . 2008 . ص 16 .

الحدث ، فهو يعتبر أن بحثه هذا فيما يخص المسألة التراثية فهو لغاية التأصيل للحدث ، لذلك فهو الآخر شغله الشاغل هو الحدث و تحقيق النهضة لكن مع فارق أن « الجابري » عكس العروي الذي ينظر الى الحدث بشكلها الغربي كما حدثت في الغرب أما الجابري فإنه يسعى إلى تأصيل الحدث إنطلاقاً من ما هو خاص ، لذلك فهو لا يخفي بأن سؤال الحدث سؤال متشعب تتجاذبه العديد من الإشكاليات ، لكن الجابري تفضل باختيار الوجه الذي يربط الحدث بالتراث ، أو التراث بالحدث هو السر الذي حدا به إلى كتابة كتاب بهذا العنوان - التراث و الحدث - . الجابري لا يتناول قضية الحدث كقضية منفردة بل يتناولها كقضية مزدوجة بالتراث هادفاً من وراء كل هذا الأمر إلى محاولة بث الجديد في القديم و فهم القديم انطلاقاً من أدوات الجديد و هنا تكمن ثورة الجابري على فكر العروي . « الجابري » لا يسعى إلى القطيعة مع التراث بالمفهوم الذي تناوله العروي بل قطيعة كما يقول « تسعى إلى الارتقاء بطريقة التعامل مع التراث الى مستوى ما يسميه بالمعاصرة و ذلك قصد مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي ، أي مواكبة حركة الحدث »^{٦٩} . القطيعة مع التراث لا يمكن أن تحدث بجرة قلم ، لأن إلغاء التراث لا يمكن أن يتم إلا بتحقيقه و بالتالي فالحدث التي ينادي بها « الجابري » لها خاصية عربية ي أنها تمتح من التراث لأن أي حدث كما رأينا سابقاً لا بد لها من الإنتظام في التراث ، و هنا يكون « الجابري » قد إتخذ من الخصوصية مدخلاً للكونية بمعنى « أن تطور حدثنا مثل مجرى ماء نصب به في مجرى الحدث العظيم »^{٧٠} ، والحدث عند « الجابري » هي بالأساس حدث سياسية اي انه لا

٦٩ محمد الشيخ ، المغاربة و الحدث ، سلسلة المعرفة للجميع ، العدد ٣٤ ، مارس

٢٠٠٧ ص ٨٢

٧٠ محمد الشيخ « المغاربة والحدث » مرجع سابق ص ٨٦.

يرى الحداثة من دون ديمقراطية وعقلانية وهنا يختلف ايضا « الجابري » عن « العروي » الذي نادى بالحداثة الثقافية يقول « الجابري » في هذا الصدد « نحن نعتقد انه لن نمارس العقلانية في تراثنا ما لم نفصح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا حداثة ننخرط فيها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة كفاعلين وليس مجرد منفعلين ».

خلاصات واستنتاجات :

إن مجمل ما يمكن استخلاصه ، انطلاقا من المشروع السالف الذكر ، هو أن الأستاذ « العروي » بدعوته إلى تحديث العقل العربي ، واستمرار دفاعه عن الحداثة كمطلب اجتماعي مستعجل وآني ، نظرا للوضعية التي يعيشها العالم العربي بصفة خاصة (وضعية التأخر والتخلف (وبلدان العالم الثالث بصفة عامة ، أي أن هاجس التخلف ظل دوما يراود « العروي » في كل كتاباته أي أن التخلف الذي تتسم به الدول العربية هو من دفعه ودفع بقية المفكرين الى محاولة إكتناه سر وحقيقة هذا الأمر ، لكن إن كان مجمل المفكرين بكافة أطيافهم الايديولوجية يقترحون حلا سياسيا او اقتصاديا فان « العروي » يأخذ منحا مغايرا وهو منحى الثقافة أي أن التخلف دواؤه تغيير الذهنية والتي لا تتأتى الا بتغيير المعتقدات والافكار المسبقة حول العالم والكون من حولنا وهذا الأمر يقتضي الوعي بما نحن فيه وما نحن عليه أي الوعي بمحدوديتنا كبشر ، بهذا نكون مع « العروي » قد فكرنا في حاضرنا ومن اجل حاضرنا ، وانخرطنا في إشكالات وهموم زماننا ، آنذاك ستكون لنا القدرة على « الانقلاب من سجن الزمنية »^{٧١} . إن العروي يتهرب من لقب الفيلسوف لكن الغريب في الأمر انه يدعوا ويقترح المدرسة الماركسية على الفكر العربي ، وبالتحديد الماركسية التاريخية ، بكونها مدرسة للفكر التاريخي ، تتيح للعرب عند تملكها الانخراط في منحى الحداثة الغربية ، وتمثل منطق العالم المعاصر ، إنها مدرسة تعلمنا أن التأخر مسألة نسبية بالضرورة ، وتدفعنا إلى التطلع المتفائل نحو المستقبل ، وبأن مسار التاريخ واحد ، ان لم نندمج

٧١ عبد الله العروي . السنة والاصلاح . المركز الثقافي العربي . الطبعة الاولى سنة ٢٠٠٨ ص ١٥٧ .

في منطقه وسنته ، فسيجرفنا حتما تيار التأخر ، من ثمت لا يرى الأستاذ « العروي » ، أي حرج في استلهام التاريخ والتعلم منه ، وذلك يتجلى في حديثه عن إمكانية الاقتباس والاستعارة في المجال الثقافي ، وبالتالي اباحته التقليد والتبعية ، خصوصا عندما يدعونا الى تولي الليبرالية (يطلق عليها الليبرالية الأصلية) ، كما تبلورت في أوروبا خلال القرن ١٨ ، بكل معطياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ...، يؤكد « العروي » إن المسألة الأساسية بالنسبة للعرب هي مسألة تأخر وتخلف الوطن العربي وان التأخر والتخلف الفكري هو علة كل أشكال التخلف الأخرى ، وإذا كان الأمر كذلك فان المهمة الأساسية يمكن أن تتلخص إذن في ضرورة توفر نخبة مستتيرة مثقفة تنصرف عن النضال السياسي وتسعى إلى السيطرة والهيمنة على المجال الثقافي الذي لا يسود فيه الفكر السلفي الإقطاعي أي أن التعثر الثقافي الذي نعيشه في وضعنا الراهن يستوجب منا ومن المثقف بالدرجة الأولى استلهام الماركسية التاريخية ، لان تبني هذه الأخيرة هو إجرائي برغماتي لا غير ، لأنها هي الكفيل بإخراجنا مما نحن فيه وعليه إلى وضع طالما كنا نطمح ونشرئب إليه ، ففي اطار هذا البديل الذي قدمه « العروي » للمثقفين فهو لا يراهن على عموم هؤلاء بقدر ما يراهن على المثقف الثوري الذي استطاع أن يتلخص من وهم ورومانسية الطبقة البورجوازية على اثر تشربه لمعاني ومضامين الماركسية . ومن ثم فهو مطالب بإعطاء مواقف صريحة و واضحة من قضايا راهنة وبالأخص من التاريخ والسلفية والتراث واللغة.

ومن جهة أخرى ، نحن نعلم أن من بين أسباب انتقاده كما بيننا للمثقفين العرب ، في بداية كتابه « الايديولوجية العربية المعاصرة » (الشيخ ، رجل السياسة ، داعية التقنية) هو اعتمادهم على الانتقاء

والتوافق ، فهل هناك فرق بين هذه الحالة ، والحالة التي يدعو من خلالها « العروي » إلى ضرورة التمييز بين غرب الظاهر ، الغرب الذي يعاديه ونعاديته (الغرب الاستعماري) ، وبين غرب الحلم ، غرب الثقافة الإنسانية الذي - يجب في نظره - أن نتمثله ونستفيد منه ، لأنه في هذه الحالة يكون قد أجاب عن السؤال ، أي غرب وأي ليبرالية نريدها كعرب ؟ كذلك في تمييزه في حياة ماركس والماركسية ، بين المرحلة الايديولوجية التاريخية ، وبين المرحلة العلمية ، ألا يكون قد أجاب عن سؤال آخر . أي ماركسية نتمثل ونختار ؟ وبهذا المعنى فان التاريخية لا تخل من التقليد والتبعية والانتقاء .

إن مشروع « العروي » هو مشروع يرتبط أساسا بالغرب ، وذلك بإتباع سننهم ونحلتهن لأن « العروي » في موقفه هذا التغريبي سعى ما أمكن إلى نبذ الخصوصية الثقافية للذات العربية المسلمة وبالتالي شرعنة التبعية والتقليد . فمن جهة ، نجده يصرح بأن التبعية يصبح لها معنى حينما تكون مقبولة وقابلة للفهم ، على خلاف انتقاده للتبعية اللاواعية كما يصفها ، التي سقط فيها المثقف السلفي والانتقائي ، إلى أي حد يصدق هذا الطرح خصوصا إذا سلمنا بأن كل إنسان إنسان محكوم بحاضره ، وبأن اختياراته ومتطلباته مشروطة به (حاضره) كما قلنا ، ولا يمكن أن نتعالى عليه ؟ أليس من الخطورة أن تحاكم التاريخية بافتراضها مسالة . التفاضل بين المراحل الزمنية حاضرا باسم حاضر آخر ، خصوصا عندما نعلم أن مفكرنا احكم أسلافه « لا فيما تم لهم ، بل في اختيارهم فعل اختيارهم الذي بمقتضاه تم ما تم وبقي عالقا ما بقي عالقا »^{٧٢} .

٧٢ - مقالة «العروي فيلسوفا» للأستاذ محمد موهوب ، نشرت في مجلة مدارات فلسفية العدد ٢٠ سنة ٢٠١٠ ص ١٠٢ .

لائحة المصادر و المراجع :

المصادر :

- العروى عبد الله ، الأيديولوجيا العربية المعاصرة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الثالثة ، ٢٠٠٦ .
- العروى عبد الله ، العرب و الفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٣
- العروى عبد الله ، ثقافتنا في ضوء التاريخ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣ .
- العروى عبد الله ، مفهوم العقل : مقالة في المفارقات ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٧ .
- العروى عبد الله ، مفهوم التاريخ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الرابعة ، ٢٠٠٥ .
- العروى عبد الله ، مفهوم الإيديولوجيا ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة السابعة ، ٢٠٠٣ .
- العروى عبد الله ، السنة و الإصلاح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الثانية ، ٢٠١٠ .
- العروى عبد الله ، من ديوان السياسة ، المركز الثقافي

- العربي ، الدار البيضاء-المغرب ، الطبعة الثانية ٢٠١٠ .
- العروي عبد الله ، خواطر الصباح ، يوميات [١٩٧٤ - ١٩٨١] ، الجزء الأول ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ .
- العروي عبد الله ، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٣م
- كمال عبد اللطيف ، الفكر الفلسفي في المغرب ، قراءات في أعمال الجابري و العروي ، إفريقيا الشرق الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الأولى ٢٠٠٣ .
- كمال عبد اللطيف ، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي -الحدائي ، سلسلة المعرفة للجميع رقم ١١ ، دجنبر ١٩٩٩
- سبيلا محمد ، الحداثة و ما بعد الحداثة ، دار توبقال للشرق ، المغرب ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٧ .
- الشيخ محمد ، المغاربة و الحداثة ، قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية ، سلسلة المعرفة للجميع ، رقم ٣٤ ، مارس ٢٠٠٧ .
- الشيكرك محمد ، هيدغر و سؤال الحداثة ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، ٢٠٠٦ .

- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجيوشي منشورات وزارة الثقافة السورية الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩م
- يوسف بن عدي، قراءات في التجارب العربية المعاصرة، رهنات وآفاق الشبكة العربية للأبحاث والنشر الطبعة الأولى بيروت ٢٠١١م
- يوسف بن عدي مشروع الابداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرمان ط بيروت
- جميل صليبة المعجم الفلسفي الجزء ١ دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان ١٩٨٢م
- محاور عبد الله العروي، واقيدي محمد، قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر الطبعة الأولى ١٩٨٥م .
- عبد الرحمان طه ، حوارات من أجل المستقبل . مطبعة الجديدة . الدار البيضاء- المغرب . ط 2 . 2008
- عبد الرحمان طه ، « تكامل العارف في اللسانيات والمنطق والفلسفة » قضايا اسلامية معاصرة العدد ١٩ ، ٢٠٠٢ ص
- محمد عابد الجابري «نحن التراث»، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، طبعة مزيّدة و منقّحة، المركز الثقافي العربي،

الدر البيضاء المغرب، ط ٢. سنة 1980

- محمد عابد الجابري ، مواقف ، شهادات و اضاءات عدد ١٥ ط ١ ماي ٢٠٠٣
- محمد عابد الجابري ، مواقف ، شهادات و إضاءات . عدد ١٦ ط ١ يونيو ٢٠٠٣
- محمد عابد الجابري ، التراث و الحدث ، دراسات و مناقشات ، مركز دراسات الوجة العربية ط ١ سنة ١٩٩١
- حسن حنفي التراث و التجديد ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، ط ٤
- محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني « كيف نفهم الإسلام اليوم » دار الطليعة للطباعة ، بيروت الطبعة ٤ سنة ٢٠٠٩
- الطيب التزاني « التراثيات الموسوعة الفلسفية العربية » بيروت المعهد الإنماء العربي ١٩٨٨ ج ٢ .
- عبد الجليل أبو المجد وعبد العلي حراث تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحدث ، ط ٢٠١١ ، إفريقيا الشرق المغرب .

المجلات:

- عبد الجليل بوقربة، في معنى التراث، مستويات المفهوم

جريدة الصباح الإلكترونية بتاريخ : ٠٤ ماي ٢٠١٣م على
الساعة ١٢:٤٣

- مجلة مدارات فلسفية العدد ٢٠ سنة 2010 .

الفهرس

المقدمة.....	٥
الفصل الأول.....	١١
المحور الأول المفاهيم ودلالاتها في سياق البحث.....	١٢
لمحور الثاني نبذة عن حياة العروي وأعماله.....	٢٠
المحور الثالث النقد الأيدولوجي ومشروع التاريخانية...٢٤	
المحور الرابع مقومات الحداثة في فكر العروي.....	٣٨
الفصل الثاني.....	٤٣
المحور الأول : الحداثة و التراث بين طه عبد الرحمان وعبد	
الله العروي.....	٤٤
المحور الثاني : الانفتاح على مشاريع فكرية مقابلة داخل	
المنظومة الفلسفية المغربية.....	٥٦
خلاصات و استنتاجات.....	٦٨
المراجع.....	٧١

لو عاوز تحقق حلمك وتنشر إبداعك وكل
الناس تقراه سواء شعر .. قصة .. رواية ..
كتاب اتواصل معانا وساعدنا نحقق معاك حلمك
وحلمنا إن كل مبدع يوصل للناس إبداعه..

يوريكا

حلّق خارج السرب

01288627690

eureka4publishing@gmail.com