مجلة المفكر
EISSN 2661-7498
ISSN :2543-3830

المجلد السابع / العـدد الأول
(ذو القعدة 1444هـ/ جوان 2023م)، ص 386– 403

التراث والتاريخ في الخطاب العربي المعاصر
(الماديّ والتاريخانيّ أنموذجان)

Heritage and history in contemporary Arab discourse
(Materialist and Historicism)

نورالدين باب العياط[1] Bab el ayat Noureddine

[1] جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف Université Hassiba Benbouali de Chlef

المؤلف المرسل: **د/ نورالدين باب العياط** الإيميل: n.babelayat@univ-chlef.dz

تاريخ الارسال: 21 /2023/02 تاريخ القبول: 30 /2023/05

الملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية التوقف على أهم المشاريع الفكرية التي أنتجتها الخطابات العربية المعاصرة ، المادية والتاريخانية منها، تلك التي فرضتها دواعي متعددة لعلها أبرزها على الإطلاق الحدث البارز في تاريخ العرب المعاصر، وهو نكسة الخامس من يونيو/حزيران 1967، عندما شنت إسرائيل حربا على ثلاث من دول جوارها العربي، دامت ستة أيام وهزمت فيها الأطراف العربية هزيمة ساحقة كان من نتائج هذه الحرب خسائر بشرية ومادية كبيرة، واحتلال أجزاء واسعة من الأراضي العربية، وتدمير أغلبية العتاد العسكري العربي. ظهرت أقلام لمفكرين عرب اتخذوا من هذه الهزيمة خطوة لمراجعة التراث والتاريخ العربي والإسلامي، ومحاولة رسم معالم لفلسفة تاريخ عربية تؤسس لما بعد الهزيمة، فكانت "النزعة المادية" و "التاريخانية" من جملة ما تناولتها هذه الورقة، محاولين الوقوف على مبانيهما وأهم الأسس الأيديولوجية المحركة للخطاب العربي المعاصر .

الكلمات المفتاحية: الخطاب .، التاريخ.، التراث.، المادية.، التاريخانية.

Abstract:

This research paper aims to focus on the most important intellectual projects produced by contemporary Arab discourses, materialistic and historical, those imposed by multiple motives, perhaps the most prominent of which is the most prominent event in contemporary Arab history, which is the setback of June 5, 1967. When Israel waged a war against three of its Arab neighbors, which lasted for six days, during which the Arab parties were decisively defeated. One of the results of this war was great human and material losses, the occupation of large parts of Arab lands, and the destruction of the majority of Arab military equipment. Pens appeared for Arab thinkers who took this defeat as a step to review the Arab and Islamic heritage and history, and try to draw landmarks for an Arab philosophy of history that establishes the aftermath of the defeat. The "materialism" and "historicism" were among the things dealt with in this paper, trying to stand on their premises and the most important ideological foundations that drive them. Contemporary Arab discourse.
Keywords: Discourse ; history; heritage ; materialism; Historicism..

1. مقدمة:

يُقدم التراث على أنه من أهمّ المفاهيم والقضايا التي اشتغل عليها الفكر العربيّ الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ولا يزال النقاش مفتوحا حوله إلى اليوم ، ويزداد تعزيز هذا الاهتمام كلما عصفت بأمة العرب النكسات والأزمات من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائيّة، ورصد قضاياه الفكريّة والمنهجيّة، وإبراز إشكاليّاته العويصة رؤيةً وموضوعاً ومنهجاً. ويتمظهر ذلك بشكلٍ واضحٍ في مختلف حقول العلوم الإنسانيّة ومجالات المعرفة الأدبيّة والفنيّة والفكريّة؛ نظراً لأهميّة التراث العربيّ الإسلاميّ في بناء الثقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة معرفيّاً وفكريّاً وتصوُّريّاً، ومدى دوره الكبير في الحفاظ على الهويّة والذات والكينونة الوجوديّة، وكذلك نظراً لبُعده الاستراتيجي في تحديد الانطلاقة الصحيحة من أجل تحقيق المشروع المستقبليّ، وذلك بتشييد حداثةٍ عقلانيّةٍ متنوّرةٍ، عبر ترسيخ ثقافة عربيّة أصيلة ومعاصرة. وبالتالي، فلن يتحقّق ذلك إلّا بالعودة إلى التراث العربيّ الإسلاميّ لغربلته من جديد،

ونقد مواقفه فهماً وتفسيراً، بُغية استكشاف المواقف الإيديولوجيّة الإيجابيّة لمواجهة الاستعمار من جهة، ومحاربة التخلّف من جهةٍ ثانيةٍ، وتقويض النزعة المركزيّة الأوروبيّة من جهةٍ.

يمكن الحديث عن قراءات متعدّدة للتراث العربيّ الإسلاميّ، منها: القراءة التراثيّة التقليديّة كما عند العلماء السلفيّين، وهم خريجو الجوامع الإسلاميّة (الأزهر . جامع القرويّين . الزيتونة)، والقراءة الاستشراقيّة التي نجدها عند المستشرقين الغربيّين من ناحية، والمفكّرين العرب التابعين لهم توجّهاً ورؤيةً ومنهجاً من ناحيةٍ أُخرى ، والقراءة المادية كما عند المفكّر حسين مروة، والقراءة السيميائيّة كما عند محمّد مفتاح وعبد الفتّاح كليطو...، والقراءة التفكيكيّة كما عند مُحَمَّد أركون ، والقراءة التأويليّة كما عند نصر أبو زيد ومصطفى ناصف، والقراءة البنيويّة التكوينيّة كما عند محمّد عابد الجابري والقراءة التاريخانية عند عبد الله العروي .

إن حركيّة هذه القراءات الفكرية ، دافعها الاساسي هو النكوص والتراجع الحضاري الذي مس كل مناحي الحياة الفكرية والثقافية فضلا عن الواقع المعيشي للأمة، حيث دفعت بثلة من النخب والمفكرين العرب للبحث عن الخلاص وبناء نظريات تأسيسية تكون ملاذا للتحرر من التراجع الحضاري كما كان التحرر من الاستعمار، فما هي أهم هذه المشاريع الفكرية، وماهي أهم مبانيها التي قامت عليها ،وهل استطاعت أن تحقق هدف النهضة ، على الأقل على مستوى التنظيري؟ تأتي هذه الدراسة لتجيب عن هذه الاشكاليات من خلال رصد لبعض مشاريع الفكر القومي، ممثلة في نموذجين هما الخطاب العربي المادي لحسين مروة، والخطاب التاريخاني لعبد الله العروي .

2. الوعي التاريخي الحديث:(جدلية الواقع والوعي):

إننا مدفوعون للخوض في التاريخ لعدة اعتبارات، ولعل مسألة بناء القوة في الأمة وإعادة انبعاثها من جديد، مقابل القوى الأخرى التي تريد أن تحدّد نمطا معينا في التفكير وأسلوب الحياة في عمومها، يستدعي رجوعا واعيا للتاريخ لا لنستغرق فيه ولكن لنعيد تجديد وعينا به. الوعي الذي اشتغلت عليه عديد فلسفات التاريخ والنظريات الفكرية الموجهة للتاريخ ، وللفكر العربي نصيبا من هذا الوعي الذي بدأ في التشكل وفق رؤية فرضتها التحولات الحديثة والمعاصرة للمجتمع العربي الإسلامي.

ففي كل حالة أو لحظة يهتزّ فيها الوجود الحضاري لأمة من الأمم أو شعب من الشعوب، أو ربّما حتى فئة اجتماعية، فإن ميزان القيم الذاتية والأخلاقية يتخلخل ويهتز الاعتقاد السائد ببعض القيم والمبادئ، وفي مقابل الاهتزاز هذا ومحاولة بناء القوة يبدأ السؤال المصيري للمجتمع أو الجماعة يطرح نفسه بإلحاح: "من نحن؟ " وأين موقعنا ؟

وبهذا الشكل تثار مسائل عدة من قبيل الهوية وتطفو على الساحة، وتبدأ المعالجات الفكرية والتاريخية والفلسفية في البحث لها عن إجابات مفصلية في إطار إعادة تجديد الوعي بالتاريخ لأجل السؤال عن المصير والثبات وبناء المستقبل ليكون بناء القوة.

فالأمة العربية وهي تمرّ بمصير صعب، شكّلت فيها الهوية ولازالت عمق المشكل انطلاقا من الاهتزاز الحضاري لها منذ القرن الرابع عشر ميلادي (1406) حتى سنة 1967 نكسة جوان، أين بدت الذات العربية مهتزّة بفعل عدة اضطرابات، كتلك التي زكّتها مستويات الصراع العربي الإسرائيلي، والعربي الغربي، جعلت العربي يتساءل فيها عن مصيره بفعل التراجع التاريخي المهيب .

وبقراءة كرونولوجية لتاريخ التراجع والاضطراب الحضاري للأمة العربية، بدءاً من القرن 14م، مروراً بالقرن 18م (الاستعمار) إلى سنة 1916م انتفاضة العرب ضدّ الأتراك التي لم تأت بشيء جديد، لأنّنا كنّا لا نزال نعيش وقع المفاجأة "كنا نعيش داخل ستار من الفولاذ – أي التواجد العثماني – انهار فجأة، كانت أرواحنا ما تزال تعيش آثار القرن 13م ثم العشرين، كانت عقولنا تحاول أن تلحق بقافلة البشرية المتقدمة التي تخلّفنا عنها خمسة قرون" [1] إلى سنة 1948م، الصراع الإسرائيلي الفلسطيني إلى 1965م هزيمة مصر، إلى نكسة 1967م نكسة جوان، قلنا بقراءة كرونولوجية لتاريخ الأزمة، يتضح كيف قصُر عندنا الوعي بالتاريخ، إذْ لم يؤسّس العرب طوال هذه الفترة وعياً خالصاً، قد نُؤاخذ على هذه التهمة الخطيرة ويقال هل كنّا طوال هذه الفترة أغبياء؟ ولكن نجيب بصورة أكثر عقلانية، أنّنا ما قصدنا عندما قلنا انعدام وعينا بالتاريخ أننا أغبياء، ولكن في كل مرة كان افتقادنا إلى التساؤل عن التاريخ في إطاره

الماضي والحاضر والمستقبل، أي طالما افتقدنا للمشكلة التاريخية: "هل الشعب هذا سيكون محكوما بالتاريخ أو سيحكم بالتاريخ؟، فإذا كان محكوماً بالتاريخ فهذا معناه أنّه يقبل التاريخ كما هو يخضع لميل التاريخ، أمّا الشعب المتيقّظ الواعي فهو يحكم بالتاريخ" [(2)] إذن المشكلة عند العرب تبدأ من التاريخ ووعيه وبهذه الصورة عن المشكلة التاريخية كان سؤالنا عن تحديد الوعي التاريخي وإلى أين يتجه مفهوم التجديد هذا، حتى يتسنى لنا تحديد مفهوم الهوية. أمام هذا التساؤل المصيري اتجه مجموعة من المفكرين بعد نكسة 1967م لدراسة المصير العربي، بغية تحديد الوعي العربي التاريخي، وعياً قادراً على تدارك تأخرنا الراهن ويُتفهم واقعنا المعقّد، وكأيّ بهم شعروا بأنّ: "أولى المهام التي يتحمّلها هذا الجيل، مهمة إعادة كتابة التاريخ. [(3)]

3. الخطاب القومي المادّي ومسألة التجديد في الوعي التاريخي (حسين مروة[4] 1910-1987):

1.3 قراءة في المنهج الثوري المادي:

طبعت المادية الماركسية بالعلمية في المنهج وبالثورية في الاجتماع، انطلاقاً من نقطة بسيطة هي أنّ الماركسية لكي: "تملك القرار في تقرير النقطة المركزية أيْ المفهوم المادي تقريراً نهائياً اختارت أنْ تكون يقينيّة"[(5)]وبالتالي رفضت منهج الشك المطلق، والنسبية الجامدة وحتى تُرْسِي قواعد المنهج المادي " وضعت بعد ذلك المقياس العام للمعرفة والحقيقة في التجربة واستبعدت المعارف العقلية ... وأنكرت وجود منطق عقلي مستقل عن التجربة " [(6)] .

أمّا قضية الثورة في المنهج تقتضي أنْ يملك المنهج المادي أسلوب التغيير في المجتمع من خلال ما يحتويه هذا الأخير من صراع "طبقي" (جدل) فقيمة الصراع هي في الأساس "الخميرة الثورية" التي تُنتج لنا التطبيق العملي: " إنّ الفكر الثوري العلمي هو بالتحديد فكر الإشتراكية العلمية بقاعدتيه الرئيستين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية". [(7)]

2.3 قراءة في الخطاب القومي المادي حسين مروة:

لقد ميَّزت الخطاب المادي لحسين مروة ملاحظة مبدئية ربما اختلفت بوجه أو بآخر عند غيره من المفكرين القوميين أمثال الجابري وقسطنطين زريق فالسِّمة الأساسية في خطابه تُعطي الاهتمام بالحاضر لا بالمستقبل، لأنّ طبيعة الحاضر تساعدنا على المسك بالمستقبل ". (8)

ليحاول مروة أنْ يوجهنا إلى التراث من خلال قراءته التي تحمل في عمقها وجوهرها اعتبارات الحاضر، لأنّ أيّ قراءة للتراث لا يمكن أنْ تكونْ إلاّ من " خلال نِتاج الحاضر لا من نِتاج الماضي الذي هو زمن التراث " (9) وحتى النظرة السلفية حسب مروة التي ترجع مرجعيتها الإيديولوجية في الماضي من خلال إحياء الأفكار الماضية التي تجاوزها التاريخ لا تخرج عن كونها: " المضمون الحقيقي ... إلى إسقاط الماضي على الحاضر، فهو مضمون ترتبط جذوره بالحاضر وتنغرس في تربة الحاضر ". (10)

الحاضر إذن هو المؤسس للخطاب المادي لدى مروة، غير أنّه يريد أنْ يذهب به أبعد من ذلك ليؤَكِّد على نقطةٍ جوهريةٍ في منهجه الجدلي: هو أنّ الحاضر نفسه ليس واحداً ففي التركيب الطبقي للبُنَى الاجتماعية العربية القائمة الآن يتحرك الحاضر على عدة أشكال مختلفة، ممّا ولّد الصراع المحتدم وتولّد معه التناقض الواضح في المواقف الأساسية المصنّفة على المستويات الوطنية، الاجتماعية، الفكرية وهذا الذي بالفعل ما نزال نلمسه حتى اليوم وربّما بصورةٍ أكثر عمقاً ينعكس في الإيديولوجيات المختلفة العربية التي عبَّرَت بعمق عن وعي متعدّد بالماضي، تختلف معه العلاقة التي تربط الحاضر بالماضي، ويختلف معه بالمرّة التراث – الماضي – نفسه بفعل تعدد العلاقات "إنّ التراث ليس واحد إنّ التراث يتعدّد، لأنّه منظور إليه من الحاضر، والحاضر متعدّد ونحن هنا نعني تعدّد المنظور الإيديولوجي الطبقي للتراث رغم أنّ التراث كواقع تاريخي واحد ".[11]

إن الاختلاف الذي ولّده الحاضر يقترح – مروة – المنهج الثوري لاستيعاب التراث، والمنهج لدى مروة "لا يكتسب قيمته من خلال الجانب الأداتي المعرفي فقط، بل كذلك من جانبه الأيديولوجي، باعتبار أنّ المنهج ليس نابعاً من رغبةٍ ذاتية بقدر ما هو نابع من ضرورة اجتماعية، فما دامت الظروف ناضجة

انطلاقاً من الاختلاف والصراع الإيديولوجي في حاضر الأمة العربية فيجدر بنا أنْ نستعمل أدواتنا المعرفية العلمية، ألا وهي المادية الجدلية باعتبارها فكراً إنسانياً ". [12]

3.3 من الخطابات الإيديولوجية إلى الخطاب المادي العلمي:

إنّ محاولة "تحديث التراث" بالصورة التي تستدرج مفاهيم الماضي إلى الحاضر انطلاقاً من تلك الرؤية التي تجد أنَّ خصوصيات العصر كلّها مدفونة عن طريق الشعور أو اللاشعور في الماضي –التراث– يعتبرها مروة مغالطة ووعياً زائفاً إذْ مثل هذا الوعي الإيديولوجي الذي يخدم طبقة معيّنة في المجتمع يخلق تعارضاً "...مع [قولنا] باستيعاب التراث في إطاره الماضوي فقط، إنّ فكرة التعارض آتيةٌ إذن من وهم التلازم بين عصرية المعرفة، وعصرنة التراث" [13] ، وحتى التيارات الفكرية العربية الحديثة التي تحذو في هذا الاتجاه –اتجاه السلفية– فهي حسب مروة تعبِّر عن الإيديولوجية البورجوازية العربية التي تحاول:" ترميم إيديولوجياتها المنهارة، بألوان عصرية فاقعة من أجل الحفاظ على مادتها الأصلية، أيْ مفاهيمها الطبقية التي تعني استمرارية وجود البورجوازية كطبقة إلى الأبد" [14] إنّ أيّ محاولة "تحديث التراث" من موقع تماثل لمفاهيم الماضي وإسقاطها على الحاضر بنفس رؤيـة الحاضـر لهـا مـن خلال خلعها من المحتوى التاريخي لها، حسب مروة تتناقض مع المنهج المادي العلمي الذي:" ينظر إلى التاريخ في حركة حلزونية صاعدة تخضع لحتميات القوانين العامة لحركة تطور المجتمع البشري بما يتداخل فيها من حتميات القوانين العامة لحركة تطور المجتمع البشري ليتطور كل مجتمعٍ على حدى" [15] لكن لنسأل مروة: إذا كان الحاضر لديه هو المؤسِّس للخطاب المادي العلمي، كيف نفهم هذا التأسيس من خلال رفضه الآتي للطروحات التي تحاول أنْ تجعل الماضي والحاضر متماثلان؟؟.

4.3 خصوصيات المنهج المادي:

يحاول مروة أنْ يخلع التناقض في الخطاب المادي بإخراجه من تلك الدائرة التماثلية بين الحاضر والماضي من موقع المنهج المادي:

أ. يتعدى النظرة التي تجرُّ الماضي إلى الحاضر أو العكس من خلال اعتقادها أنَّ الحاضر امتداداً صرفاً للماضي، وبالتالي التاريخ لا يخرج عن كونه تسلسل واحد انفس الإيديولوجية التي حرّكته في الماضي، فهي تحرِّكه في الحاضر، ويرى المنهج المادي:" ... أنَّ العلاقة بينهما [الحاضر والماضي] هي علاقة تطور تاريخي يشكِّل محتواه من وحدة التقطع بين التغيرات الكمية و التغيرات الكيفية من مجرى الحركة الدائمة للتاريخ" [16]، فبين الحاضر والماضي تشكل دائماً إيديولوجية رافضة للإيديولوجية الماضوية، وبالتالي التطوُّر التاريخي هو التعبير الفعلي للرفض، حيث يكون الحاضر ليس نتاج مستمر للماضي بقدر ما هو صورة رفضٍ للماضي أو مشروع مستقبلي في الماضي، تتحقق في الحاضر في شكل رفض كما كان تراثنا –خاصة جوانبه المادية– معبراً عن الرفض". [17]

ب. يعمل المنهج المادي –لدى مروة– في كشف الفارق بين التراث وبين وعي للتراث، بين التراث كنظام معرفي، وبين التراث كنتاج إيديولوجي والمنهج يعمل على تمثل التراث في كلا الصورتين، وأنَّ الصورة الثانية "وعي التراث" تخلق نوعاً من الصعوبة، لأنّنا سنجد أنفسنا أمام عدّة قراءات تراثية، لأنَّ الحاضر/ الواقع المختلف، هو الذي خلق هذه الأشياء التي قد تكون متشابهة إلى حدِّ التماثل وقد تكون –وهذا الغالب– متباينة حتى درجة التناقض، ليصل بنا القول أنَّ: "هذا الواقع يحملنا إلى استنتاج أنّ كل من التشابه و التحالف و التناقض بين تلك الأشكال "المعرفية" [للتراث] إنّما هو صادر عن منطلقات اجتماعية لا فردية وموضوعية لا ذاتية". [18]

ج. يعمل المنهج المادي لدى مروة على عملية "الإستقصاء" لتلك الأشكال المعرفية التي سبق وأنْ خلقها الواقع/ الحاضر بفعل اختلافه وتنوعه وعلى مرّ العصور المختلفة لتلك الأشكال ليصل المنهج المادي –لدى مروة– إلى "...نتائج هذا الإستقصاء [من خلال] أنَّ كل "معرفة" عن هذا النراث ذاته صدرت من مؤرخ أو مفسّر أو دارس قديماً وحديثاً إنّما يكمن وراءه موقف إيديولوجي والموقف الإيديولوجي

هو بالأساس –موقف طبقي [وجود جدل] " [19]، وتكون مهمة المنهج المادي العلمي قد انتهت بانتهاء نتيجة الاستقصاء بل بانتهاء غائي للإيديولوجية التي تحدِّد المعرفة أو الوعي بالتراث وبالتالي يصبح هذا المنهج قانون: " ينطبق هنا كما ينطبق على كلِّ نظرٍ في كلِّ تراث للبشرية في مختلف عصورها الحضارية". [20]

في المحصلة قدّم حسين مروة قراءة نقدية للدراسات التي عملت على التراث العربيّ الإسلاميّ، واعتبرها لا تلبي احتياجات النهوض الحضاري، لأنّها لم تتوفر على أسس تاريخية مما أفقدها قدرتها التغييرية وأبقاها تعيد إنتاج الماضي، بالتالي خصّص عمله لإعادة إنتاج رؤية جديدة للتراث، تعمل على فرز عناصره لإظهار العناصر العقلانية القابعة فيه. فحسين مروة عمل من خلال "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" على جهد منهجيّ، يقوم على آليات صراع اجتماعيّ عبر قراءة تاريخ الإسلام بناء على تاريخ آخر، نشأ نتيجة الحداثة الأوروبية وإعادة التمركز حول الإنسان العاقل، الذي يصنع التاريخ عبر التجربة الأرضية التي تقطع مع الوحي وتأثيره في التوجيه، ولذلك تعامل مع الشخصيات الإسلامية باعتبارها نتاجات الواقع؛ الذي دفعها باتجاه تبني مقولات محددة. واعتبر مروة أنّ التعاطي مع التراث، لا ينطلق من وجوده إنّما من كيفية وعيه، وجعله متوافقًا مع الواقع، فقد فرق بين التراث ومعرفة التراث: "فمشكلة التراث ليست في إحيائه، أو العودة إليه – وفي الحالتين استحالة – بل هي في إنتاج المعرفة العلمية بهذا التراث الذي هو موضوع معرفة"[21]

4. الخطاب القومي التاريخاني ومسألة التجديد في الوعي التاريخي: العروي[22]

1.4 قراءة في المنهج التاريخاني:

رغم اختلاف العبارات في تحديد مفهوم التّاريخانيّة (Historicism) التي استخدمت استخدامات عديدة من قبل جملة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في نهاية القرن 19م ومطلع القرن 20م، وأصبحت تمثِّل منطقاً في التفكير الأوروبي الحديث فقد"مكّنت من إعطاء صورة علمية للطبيعة باكتشاف القوانين التي تتحكم في تطورها ومن ضمنها تطور الإنسان، وهي تشكِّل جانباً أساسياً من التفسير الجدلي للتاريخ وبفضلها تمكَّنت الماركسية من تفسير ظواهر اجتماعية معقَّدة مثل: الدولة/

الطبقات/ النخب/ الصراع" [23] ورغم الاختلاف الذي تناول هذا المفهوم فهو لا يخرج عن مضمونٍ واحدٍ هو:" اتجاه يرمي إلى تفسير الأشياء في مسارها التاريخي، فهل يوجّه الفرد وحده سير الأحداث أو يوجهها المجتمع؟ " [24] و التاريخانيّة كلمة من إبداع كارل فرنر سنة 1879 وقد استخدمها "لتعريف فلسفة فيكو الذي أكّد أنّ العقل البشري لا يدرك إلاّ ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكوّن العالم التاريخي"[25]. ويعرّف كارل بوبر التاريخانيّة بأنّها البحث عن قوانين التغيير الاجتماعي أو بصورة أكثر طموحا، عن التاريخ[26]. وقد برزت بالخصوص في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في حقل العلوم الاجتماعيّة واقترنت بأسماء هيجل وكونت وماركس وميل وسبنسر..

و"يمكن تعريف التاريخانيّة في المعنى الضيّق بصفتها النظريّة أو الرؤية التي تعتبر أنّ التغيير الاجتماعي أو التطوّر التاريخي يخضع لقوانين التعاقب غير المشروطة التي تعطي التاريخ وجهة أو اتجاها"[27] لقد تطورت التاريخانية مع هيغل، كونت وماركس، وتوسعت مع عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، وبعده أنطونيو غرامشي الذي جعل منها جوهر الماركسية.

2.4 قراءة في الخطاب التاريخاني: عبد الله العروي:

ينطلق مفهوم التاريخانية عند عبد الله العروي ليشمل رؤية للواقع العربي من خلال الرد العلمي على التخلف من نواحيه المختلفة، فهي بمثابة برنامج فكري يعمل على النهوض بالمجتمعات المتخلّفة وعلى رأسها المجتمعات العربية قياساً على تاريخ نموذجي هو أوروبا، فالتاريخانية باختصار عند العروي هي قبول منطق الآخر بدون تحفظ، منطق التاريخ الحديث الذي يعبّر عن الحضارة والتطور. أين أصبحت: العقلانية، الديمقراطية مفاهيم بديهية لا تناقش.

فالتاريخانية " هي قبول منطق العالم الحديث الذي هو مرةً أخرى وبالتحديد منطق أوروبا الغربية من القرن 15م إلى القرن 19م ... لقد تأخرت أوروبا من خلال تطور آلياتها الإنتاجية والفكرية والذهنية فغدت مجتمعاتها متطورة من غير ذي حاجة إلى التاريخانية أو الأرخنة [28] بخلاف العرب الذين هم في حاجة إليها من خلال هذه المرحلة التاريخية التي يمرُّون بها وهي مرحلة تمهيدية للدخول في العصر الجديد.

قبل أنْ يعرض لنا العروي "تاريخانيته" كأسلوب في تجديد الوعي التاريخي يحاول أنْ يُقصي الخطابات التاريخية التي كانت ولا زالت تعمل على تكريس إيديولوجية معيَّنة، والمتمثلة أساساً في الخطاب السلفي والخطاب الإنتقائي، فالسلفي عند العروي "يظنُّ أنَّه حرٌّ في أفكاره، لكنّه في الواقع لا يفكرّ إلا باللغة العتيقة وفي نطاق التراث، بل إنَّ التراث واللغة هما اللذان يفكران من خلال فكره"[29] أما الانتقائي" فإنه غالباً ما يفكر في نطاق الثقافة التي استقى منها معلوماته وباللغة التي استعملها لذلك، فتغيب عنه تماماً مشكلات اللغة العربية والثقافة التقليدية أو لا يهتم بها كثيراً وبذلك يقوى حتماً موقف السلفي". [30]

فإذا كان الفكر التاريخي عند العروي هو محاصرة للاختيارات السلفية والانتقائية – التي تحاول حسب رأيه – أنْ تضيّق من وظيفة التاريخ. تصبح التاريخيانية عنده حينئذٍ هي التأكيد على ضرورة وحدة الاتجاه التاريخي الذي يعبّر عنه بالتاريخ الكوني، لكن نسأل العروي :كيف نفهم تأخرنا التاريخي مقابل إيماننا بأنّنا نمثِّل وحدة تاريخية مع الآخر (المتطور تاريخياً)؟ !

فيجيبنا بأن التأخر سببه أنَّ "الفكر العربي لا يستوعب مكاسب العقل الحديث من خلال العقلانية والموضوعية والفعالية، لكن هذا الإستيعاب مهما تأخر سيبقى في جدول الأعمال [ضرورة التاريخانية وعي الآخر] كلّما تأخر تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع ككل وليس ترديد الدعوة اليوم عنوان الرجوع إلى فترة سابقة بقدر ما هي وعي بنقصٍ خطيرٍ ومحاولة استدراكه بأسرع ما يمكن ". [31]

3.4 من الأدلوجة إلى الخطاب التاريخي :

في تأكيده على وحدة التاريخ "التاريخ الكوني" يحاول أنْ يضعنا العروي أمام تقسيمات للتاريخ والتي يرى من خلالها كيف أنَّها تكون حقلاً خِصباً لنموِّ الأيديولوجية العربية، بحيث تعمل هذه التقسيمات على خلق سلبية اتجاه "الآخر" (أي الغرب).

فالنقطة الأساسية في التاريخ الاعتباري مثلاً: " تظهر في إعادة بناء التاريخ " وهي ناجمةٌ على نضج المجتمع العربي وتداخله مع المجتمع الغربي" [32] فالتاريخ الاعتباري لا يخرج عن الإطار الأيديولوجي الذي

يجعل "التراث" و"الماضي" مرجعية لبناء المستقبل. أما التاريخ المؤقَّم فهو تحكم العقيدة، الثقافة، اللغة في الخطاب التاريخي فهو عند العروي "لم يعد الأمر يتعلق بنُظُم فكرية مجردة تنزع إلى تفسير المسار التاريخي، بل أصبح الأمر يتعلق بصورٍ هي تجسيدات حقيقية لتاريخ مضغوط، نجد مقوماتها في العقيدة الدينية والثقافية واللغة " [33] فأما التاريخ الوضعي ، يرى العروي أنّه المجال الخصب الذي يعمل فيه المستشرقون، وكتابة التاريخ العربي بنظرة المستشرقين لا يخرج في نظر العروي "أنْ يُكتب تاريخا سلبيا وحسب، بل محكوماً أيضاً وبصورة حتمية بأنْ يُستخدم على نحوٍ إيديولوجي" [34]، إذنْ كيف يفهم العروي الخطاب التاريخي؟.

يرى أنَّ الفكر الغربي قد تجاوز الخطابات التاريخية الثلاثة، الاعتباري، المؤقم والوضعي(الخطابات الأيديولوجية) إلى الخطاب التاريخي الكوني، والذي من خلاله "الغرب يفترض تاريخاً واحداً " [35] يتحكم في حركة المجتمع وبهذه الصورة، الحدث التاريخي لا يتحدّد بالإقليم أو بسياسة معيَّنة – إيديولوجياً — بل يأخذ الطابع الكوني، وبالتالي لا يصبح البطل هو الذي يحكم التاريخ كما تُصوِّره بطولات أشخاص، بل يُصبح العقل والمنطق هما اللذان يحكمان التاريخ، وهذا ما يرفضه المجتمع العربي الآن بحسب العروي، لأنَّ المجتمع العربي في محاولة وعيه للتاريخ ولكي" يعيد بناء ذاتِهِ يستخدم صورة مواجهة، وفي هذا نجد الفكر كلّه إيديولوجياً " [36] فهو ينطلق برؤية مسبقة وفكرة قبلية، فهو إمّا يبرِّر أو يواجه أو يرفض لكي يخرج من الأزمة.

إنَّ العروي مع إحساسه بالوضعية المتأخرة للتاريخ العربي، له إيمان متجذِّر في التجديد والتنوع وإمكانية التقدم إذا اسْتُوعبت الأسس العصرانية التي تمثل فكر الآخر من العقل والتقنية والاشتراكية،مع إلغاءٍ لكلِّ طرحٍ إيديولوجي من شأنه أنْ يعارض مثل هذه الأسس، فأشكال الإيديولوجية العربية المميّزة في ثلاثة أشكال:

أ)– الإيمان الديني المتحفظ بالتعارض الحاد مع الغرب والشرق في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام مُمَثَلاً بمحمد عبده وعلال الفاسي وغيرهما (مشكل ديني).

ب)– مشكل التنظيم السياسي، بتجاوز السلطة المطلقة المتوارثة وإحلال الليبرالية، مُمَثَلاً بأحمد لطفي السيد وغيره (مشكل سياسي).

ج)– مشكل التقنية والثقافة لدى الدعاة إلى المستقبل، مُمَثَلاً بسلامة موسى وغيره (مشكل ثقافي)[37]، كانت هذه الأشكال في الإيديولوجية العربية تخلق نوعاً من الانفصام الذي يُخلخل تَكَوُّنْ الخطاب التاريخي الكوني بحسب العروي، لأنّها كانت تأخذ على الغرب بعض المواقف السلبية التي تجعله يتعارض معها قلباً وقالباً، وهذا يعتبره العروي خطأ يجب أنْ يصحّح من خلال تأسيس لخطاب تأريخي يتجاوز هذه الرُؤَى، فالمجتمع العربي: " اليوم يواجه مجتمعاً آخر ينظر إلى التاريخ نظرةً مخالفةً ويضغط عليه في كلِّ الميادين"[38] بحيث يتطور التاريخ باستمرار من مجرد الوقوف على أحداث الماضي إلى تجديد و" سموّ على اختيارات الحاضر وأنَّ التاريخ هو عملية متطورة مستمرة" [39] وبالتالي لم تعد النظرة المطلقة هي التي تتحكم في التاريخ، ومفهوم العناية الإلهية في توجيه الأحداث التاريخية قد أُلغيَ، بل أصبح التاريخ مسؤولية أصحابه الذين ينسجوه انطلاقاً من الحرية "حرية الإرادة " وبالتالي "الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القِدم ولا هي خارج متناول البشر، لأنّ في كلتا الحالتين يفقد التاريخ، إيجابيته ويعود مسرحاً لخيال الظلِّ " [40] بخلاف المجتمع العربي – بحسب العروي – في الوقت الحاضر، مجتمعاً متخلِّفاً مجتمعاً في موقع خضوع وضعف واستغلال، لأنّه لم يتجاوز الخطاب التاريخي المعاصر لخطابه الوسيط، عندئذٍ يصبح القيام بثورة في الفكر العربي التاريخي ضرورة حتمية لتجديد العرب وعيهم بالتاريخ.

4.4 الخطاب التاريخاني ووعي التاريخ:

إنّ مسألة تجديد الوعي بالتاريخ يربطه العروي بدء باستيعاب النظرة الجديدة لمفهوم التاريخ، ويرى أنَّ النزعة التاريخانية هو مشروع "تنوير" للفكر التاريخي إذْ "لابدّ من اعتماد المعرفة التاريخية كأساس للعمل السياسي لابدّ من افتراض قدرة الإنسان على توجيه الحدث الماضي بالتأثّر في نتائجه ". [41]

وعليه يُوجهنا العروي –كي نعي تاريخنا ونخرج من الأزمة – إلى وعي استراتيجية أوروبا خلال القرنين 18م – 19م الماضيين، فكما حاولت أوروبا: "من منتصف القرن 11م التعويض عمّا فاتها من التاريخ

الذي اضطلع غيرها بحمله إلى الأمام في العصور الوسطى، فعلى المجتمع العربي اليوم النّزوع نحو مستقبل مشابه، مستقبل ارتسمت ملامحه في مكانٍ آخر، مستقبل لسنا أحرار كعرب في رفضه أو قبوله". (42)

وعليه يطرح العروي رُؤية الواقع في المستقبل كحل للخروج من الأزمة، أزمة الحاضر/ الواقع، ذلك أنّه ينطلق من" أنَّ الواقع – واقعنا – ليس الحاضر وإنمّا المستقبل، فهو يريد أنْ يُفهمنا أنّ الحاضر قرين التخلّف ... بهذا المعنى يُصبح الحاضر فاقد لأيّ دلالة " (43)، وذلك لا يتم بحسب العروي إلاّ في حدود ما بلغته أوروبا "عصر الأنوار" أيْ التاريخ الكوني، ووحدة التاريخ بين العرب والغرب(أوروبا) لتكون وحدة الاتجاه في التاريخ بعد ذلك.

إنّ خطة العروي تهدف أولاً إلى قراءة التاريخ لأجل تحقيق معرفة تاريخية تسمح بالخروج من ذلك التأخر والتخلّف، فهو "ليس فواتاً بل هو تميّز في وحدة النظام العالمي، وهو ليس ما وراء التاريخ بل من التاريخ عينه"(44).

إنّ أيّ معرفة جديدة للتاريخ تستلزم تجاوز أزمة الواقع/الحاضر، ولا يتسنّى ذلك إلاّ بإعادة النظر والنقد للمفاهيم التي يحويها الخطاب التاريخي، بما فيها مفهوم التاريخ، كما سبق وأنْ ذكرنا، فالمفاهيم التي رسمها العروي في سلسلة كتبه: العرب والفكر التاريخي ،أزمة المثقفين العرب ،مفهوم الإيديولوجيا، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة ، ثقافتنا في منظور التاريخ، مفهوم التاريخ ، تحتاج إلى تفريغ يخلع عنها توجهها الإيديولوجي–كما اعتقد أنّه فعل – من خلال منهج التاريخانية التي تُعَدُّ وسيلة لابدّ منها لتجاوز أزمة الخطاب التاريخي –الوسيط– ثم اللحاق بالمستقبل الآخر كلّ ذلك ينطلق من ردِّ الاعتبار وتقييم فلسفة الأنوار والديكارتية، وتحليل ماهية الثقافة الأوروبية وإلى مدى نفوذها و تأثيرها في الوعي العربي.

5. الخاتمة :

إنَّ السؤال النهضوي الذي يجعل الحاضر والماضي القريب والمستقبل خصوصيات ضرورية له يستدعي رؤية فلسفية للتاريخ، رؤية إلى التجربة التاريخية في داخلها بصورة منطقية لنعِيَ ما هو الواعي واللاواعي الذي يحرِّكها، لأنَّ مسألة النهضة لا تعني الطموح إلى المستقبل وصناعته فقط، بل مسألة النهضة كما نفهمها في فلسفة التاريخ: "هي قراءة الحاضر ودوره، حاضر وعي من ينتمون إلى التاريخ وفلسفة التاريخ التي نعتقد أنّها الأسلوب الواعي لفهم النهضة والتي هي في ظاهرها إعادة بناء التاريخ بصورة فلسفية ولكنّها في حقيقتها إعادة بناء الوعي بصورةٍ تاريخية". (45)

تبقى أيّة قراءة سواءٌ للحاضر والماضي القريب أو الماضي الأصيل ثم المستقبل عند رواد الخطاب العربي المعاصر، مرهونة بمنطق يتوعَّى الواقع والآخر، ومسألة الوعي تقتضي تحديد "العقل" الذي نقرأ من خلاله أيَّة قراءة استيمولوجية (معرفية) علمية ، على الرغم من الاتجاه المنظور به لهذه القراءة.

وكل توجه واتجاه في القراءة للتراث والتاريخ في الفكر العربي المعاصر سواء المادية منها والتاريخانية ، والتفكيكية وغيرها لا تعدو أليات للقراءة محكومة بظرفية معينة، فرضها تطور المناهج الغربية وتأثيرها في الحقل المعرفي عموما، حتى هذه المناهج تشهد تراجعا لها في نفس البيئة التي ولدت فيها ، لتفسح المجال لنظيرتها كشأن البنيوية في مقابل التأويلية "الهرمينوطيقا "، يبقى أن التراث والتاريخ صعب تجاوزه بل مستحيل، فهو تراكم يحيل إلى الهوية والشخصية والانتماء ، وفي المحصلة هو كينونة وجودية ،إلغاؤها إلغاء لوجود هذه الأمة من الأساس. ولا يمكن أن نعالج التراث والتاريخ إلا باستنفاذ كل الوسائل والآليات داخل التراث والتاريخ نفسه، والاستئناس بالآخر بمعارفه ومناهجه، "فأول التجديد قتل القديم بحثا ".

6. الهوامش:

([1]) مصطفى طيبة، رؤية جديدة للناصرية، تقديم أمين عز الدين، طاسيلي للنشر و التوزيع، الجزائر 1986، ص 53.

([2]) قسطنطين زريق، نحن والمستقبل، ط2، دار الملايين، بيروت لبنان، 1985، ص125.

([3]) عبد الله العروي، قضية التراث والإنبعاث الحضاري في الوطن العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 02، 1981م، ص:21

[4] الدكتور حسين مروه، (1910- 1987)، في قرية "حداثا" في جنوب لبنان، عضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني سابقاً قيادي شيوعي بارز في لبنان والعالم العربي له العديد من المؤلفات ويعتبر أبرزها وأكثرها شهره على الإطلاق كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الكتاب الذي أثار جدلا كبيراً في وقته. ترأس تحرير مجلّة الطريق الثقافيّة من العام 1966 حتى شباط 1987 وفاته، عضواً في مجلس تحرير مجلّة النهج الصادرة عن مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي. أغتيل الدكتور حسين مروه في منزله في 17 فيفري عام 1987. من مؤلفاته: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، تراثنا كيف نعرفه،
دراسات في الفكر والادب، الثورة العراقية، قضايا أدبية، النزاعات المادية في الفلسفة العربية و الاسلاميّة (ثلاثة اجزاء) ، من النجف دخل حياتي ماركس ، ولدت شيخاً و أموت طفلاً (سيرة ذاتية)

([5]) مُحَمَّد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص 188.

([6]) نفسه.

([7]) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط3، سنة 1980، دار الفرابي، بيروت لبنان، ص 26.

([8]) المصدر نفسه، ص 23.

([9]) نفسه.

([10]) المصدر نفسه، ص24.

[11]نفسه.

([12]) مُحَمَّد علي الكبسي، الفكر السياسي العربي من التطور إلى المصطلح، دار الفكر، دمشق، ص 97.

([13]) حسين مروة، النزعات المادية، ص 26.

([14]) المرجع نفسه، ص 27.

([15])نفسه.

([16])نفسه.

([17]) مُحَمَّد علي الكبسي، الفكر السياسي العربي من التطور إلى المصطلح ،ص97.

([18]) المرجع نفسه، ص 17.

([19]) نفسه.

([20]) نفسه.

[21] مهدي عامل وآخرون، حسين مروة: شهادات في فكره ونضاله، بيروت، دار الفارابي، 1981،ص 54.

[22] الدكتور عبد الله العروي (1933) مفكر ومؤرخ وروائي مغربي من أنصار القطيعة المعرفية مع التراث "العربي/ الإسلامي"، وضرورة تبني قيم الحداثة "الغربية" باعتبارها قيم إنسانية، يدافع عن التوجه التاريخي باعتباره معبرا عن "وحدة" و"تقدم" الإنسانية، وعن الماركسية في صورتها الفلسفية الحداثية. ولد بمدينة أزمور، تابع تعليمه بالرباط ثم بجامعة السوربون وبمعهد الدراسات السياسية بباريس، حصل على شهادة العلوم السياسية سنة 1956 وعلى شهادة الدراسات العليا في التاريخ سنة 1958 ثم على شهادة التبريز في الإسلاميات عام 1963. وفي سنة 1976 قدم أطروحة بعنوان "الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية: 1830–1912" وذلك لنيل دكتوراه الدولة من السوربون. يشتغل حاليا أستاذا جامعيا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.من مؤلفاته: العرب والفكر التاريخي، أزمة المثقفين العرب، مفهوم الإيديولوجيا، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة ، ثقافتنا في منظور التاريخ. مفهوم التاريخ.

([23]) سيار الجميل، نقد "تاريخانية" التفكير العربي المعاصر: تفكيك مفاهيم، المستقبل العربي، بيروت، لبنان، العدد 160 سنة 1992 ص: 23.

([24]) المعجم الفلسفي، معجم اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة، مصر، 1983، ص: 199.

[25] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ. (ط.2)، بيروت–لبنان، الدار البيضاء–المغرب، المركز الثقافي العربي. 1988، ص 347.

[26] بودون، ر. وبوريكو ف، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حدّاد، ط.2، بيروت، لبنان، مجد المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 2007، ص ص 131–137

[27] المرجع نفسه، ص 131

([28]) د. سيار الجميل، نقد "تاريخانية" التفكير العربي المعاصر: تفكيك مفاهيم، ص: 24.

([29]) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط2 الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص208

([30])المرجع نفسه، ص209

([31])المرجع نفسه، ص210–211.

([32]) عبد الله العروي ، الأيديولوجية العربية المعاصرة ، ترجمة مُحَمَّد عيتاني، ط1، دار الحقيقة، بيروت لبنان، 1970 ص: 118–117

([33]) المرجع نفسه، ص 125.

(**34**) المرجع نفسه، ص 145.

([35])المرجع نفسه، ص 223.

([36]) المرجع نفسه، ص224.

([37]) عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ص50- 55.

([38]) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص97.

([39]) المرجع نفسه، ص 96.

([40])المرجع نفسه، ص 100.

([41])المرجع نفسه، ص101.

([42]) عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ص57

([43]) مُحَمَّد علي الكبسي، النموذج في الفكر العربي، مجلة دراسات عربية، بيروت، لبنان، ع 05 ، 1988م، ص 97.

([44]) عزيز العظمة، بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ مناقشة لفكر العروي، مجلة دراسات عربية، العدد 03 ، سنة 1985، ص07.

([45]) مُحَمَّد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 118-119.