

أسئلة الوعي والنهوض والتاريخ في الفكر العربي الحديث

عبد الرزاق عيد *

إن الإشكالية التي يتهيكّل حولها هذا البحث، يُوّطرها سؤال لماذا هذا التردّي المضطرد للوعي التاريخي في الفكر العربي؟ هذا السؤال يتجدد في صيغة أخرى، تلك التي طرحتها النخبة العربية الإسلامية منذ القرن التاسع عشر بالصيغة الشهيرة للأمير شكيب أرسلان، "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم". لا شك أن تجديدنا للسؤال النهضوي، بصيغة موازية ومناظرة: لماذا تأخر الوعي التاريخي العربي وتقدم عند الآخر؟، إنما يوميء بمباطنة دلالية، تشير إلى أننا بسؤالنا إنما نحدد ونعزو تأخر المسلمين، إلى عدم امتلاكهم الوعي التاريخي الذي كان مهماً تفوق وتقدم الآخر الغربي. هذا التناظر الدلالي بين سؤالنا الراهن، والسؤال النهضوي السالف، سيعود إلى الخلاصة النظرية التي انتهى إليها المشروع الفكري المتميز للمفكر المغربي عبد الله العروي، وهي أن أزمة الفكر التاريخي العربي إنما تكمن في عدم "استيعاب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية... إلخ، وبتعبير آخر وفق - العروي - فإن إشكالية الوعي التاريخي تكمن في إخفاق قاعدته الاجتماعية، حيث كان المعادل النظري لإخفاق الوعي التاريخي، إخفاقاً للدعوة الليبرالية ذاتها، لكن هذا لا يمنع المؤرخ أن يرى في ذلك سبب تعثر المسيرة العربية بمجموعها. هذه الأطروحة ستشهد حاضناً فكرياً في مشهد مجتمعي آخر، وذي سيرورة اقتصادية اجتماعية سياسية مباينة -نسبياً- عن المجتمع المغربي، وهو المجتمع في بلاد الشام من خلال المفكر ياسين الحافظ، إذ سيهضم مشروعه النظري أطروحات العروي ليعيد إنتاجها في صياغة اصطلاحية تنتمي لحقل الأدب السياسي معبراً عنها - حسب صياغته- في إخفاق القومية الديموقراطية التي هي تعبير عن حزمة من الاشتقاقات العلمية والمعرفية والثقافية، إذ فضاؤها المعرفي: العقلانية والتنوير والنسبية والبحث والاستكشاف، وشكلها السياسي: الديموقراطية والتعددية والحرية، وتعينها الاجتماعي: الإنسية، الإنسان مركز الكون، والفرد مركز المجتمع، حرية المرأة، وتعبيرها الثقافي: العلمانية بوصفها التعيين الملموس واقعياً للعقلانية. ونحن إذ سنحاور المشروعين (العروي - الحافظ) عبر التناص معهما سيتكشف لنا مدى الركود الذي لحق ويلحق بالفكر العربي، عندما سنجد أن الأسئلة ذاتها، والاستتباطات، والإجابات تتردد منذ قرن ونصف، وكأن مسيرة العقل خط متصاعد باتجاه الهاوية اليوم، أي كأن الوعي التاريخي العربي، أي وعي العرب بالتاريخ، إنما يدخل المستقبل بدلالة الماضي، كان

الدخول للمستقبل يتم القهقري على حد تعبير بول فاليري.

العرب والتاريخ / تعقيب على تعقيب:

يحيل عبد الله العروي القارئ إلى كتاب قسطنطين زريق "نحن والتاريخ" (1) ليشير إلى أنه في كتابته تحت هذا عنوان (العرب والتاريخ) يريد أن "يعقب على ما قاله، وليس نقدا لما قاله" ليذهب بالنتائج أبعد مما ذهب إليه زريق (2)، ونحن بدورنا سنقوم بتعقيب على تعقيب، لإنتاج حالة تناص بين نصوص (ثلاثة) تمتد على مدى نصف قرن، أي منذ صدور كتاب زريق 1957.

يقدم كتاب العروي مفاتيح مفاهيمية مهمة من الوجة الفنية والتأليفية والوظيفية والمعرفية، إذ أن المؤرخ المعاصر "لا يفسر الوقائع بمنطق المشاركين فيها، بل حسب منطق لم يعوه هم ويعيه هو اليوم" فلا بد من التمييز بين منطق المؤرخ، وارتباط و عدم ارتباط الأحداث والوقائع كما كانت فعلا والتي لم يعلمها أحد بالضبط. تلك هي دواعي الكتابة التاريخية، لكن ما هي الأسس المعيارية التي وجهت نظرة العربي في ذلك الزمن لتاريخه؟

إن العنصر الحاسم في البنية التأليفية السردية لمؤلفات التاريخ العربي هو "السيرة النبوية".

وهذا ما يفسر لنا تلك الحيادية السلبية عند المؤرخ العربي تجاه الوقائع، فما دامت منصة الانطلاق في الحساسية تجاه الوقائع هي العهد النبوي، فإن العبرة والاعتبار والمعيار تتحدد من خلال الاقتراب أو الابتعاد من النموذج، ولهذا لا غرابة أن نلاحظ السلبية تجاه الفتوحات الأموية، بسبب موقف الفقهاء من خلفاء بني أمية.

وهذه العوامل هي التي تفسر - حسب العروي - حكم غرونباوم في كتابه "إسلام القرون الوسطى" القائل: "بموضوعية الأسطوغرافية العربية التي هي ميزة تستحق الإعجاب والتتويه" ومن ثم اتفاق مارغوليوث على هذا الرأي (3).

لا بد لنا من التتويه في هذا السياق إلى أن هذا الحكم الشائع حول "معيارية لحظة النبوة" يتبناها حسن حنفي بحماس شديد في مشروعه التجديدي للتراث، انطلاقا من أن الفاعلية الوحيدة في التاريخ الإسلامي هي فاعلية "الوحي"...

يغيب عن هذا العرض التأويلي والتقويمي في سياق هذا التعقيب للتأليف العربي للتاريخ من قبل د.العروي، مسألتان في غاية الأهمية:

أولهما: إن ما يسمى التاريخ القديم ما قبل الدعوة لم يكن على هذه الدرجة من الإهمال كما يذهب العروي، وهو يعقب مختلفا أم متفقا مع زريق، انطلاقا من أن المؤرخ القديم كان يستعمل الروايات بدون أي حكم تحبيذي أو انتقادي فيترك مسؤولية الصورة للشعوب التي ترسمها هي عن نفسها، ليرى الناس إلى أي حد وصل جهل وسفه الخلق.

غير أن هذا الاستتباط المتداول تأويليا في الكتابات التاريخية المعاصرة يصطدم بحقيقة أن علوم الأوائل تشكل حجما كبيرا في القرآن وأخبار الأنبياء، مما جعلها تشكل مرجعا أساسيا لرواية الأحداث الأخبار والأسانيد، كما جعلها تشكل عنصرا تفسيريا ضخما للنص القرآني والحديث الشريف في موسوعات التفاسير، وبالتالي فعوضا عن أن يجبها الوحي، استند إليها المفسرون وكتاب الرواية والأخبار والتاريخ بوصفها وقائع موقوفة إلهيا، وذلك من خلال اعتماد بعض الصحابة والتابعين على علوم اليهود والتوراة في التعرف على التاريخ القديم.

ثانيهما: عدم إثارته أي سؤال حول شروط التواتر والرواية، وما استتبع ذلك من علوم فن الجرح والتعديل، ومدى الوثوقية التي يمكن أن تمنح للرواية والخبر المنقول بـ(العننة).

سيعود العروبي في كتابه (الإيديولوجيا العربية المعاصرة) (4) ليشير إلى مدرسة أغناطس غولدزيهر وموقف تلاميذه من موقعة بدر، إذ بعد تمحيص المصادر، ينتهي بهم الأمر إلى نفي الواقعة عمليا مع الحفاظ على الاسم فقط، وهم يواصلون الكلام عن المعركة مع أنهم يقررون أنهم يجهلون أين وقعت بالضبط، ومن شارك فيها وعدد القتلى والجرحى، بل حتى من خرج منها منتصرا لكن الباحث يأخذ على غولدزيهر منهجه الفيلولوجي (اللغوي) النازع إلى الشك والنفي، وهذا الشك هو النتيجة المنطقية لكل تحليل نقدي لا يبرح حيزه الضيق!

وثالثا: فإن الحيادية التي أعجب غرونباوم ببعدها الموضوعي في التأليف التاريخي العربي، لا- يمكن الاطمئنان إلى تفسيرها المساق من قبل (العروبي / زريق) إذ تعلل هذه الموضوعية بـ"واجب الشهادة بوصفه واجبا دينيا" وهي حيادية موضوعية تعبر عن اعتراف بـ"الحكمة الإلهية".

لا شك أن هناك جانبا مهما في استقراء هذا التعليل لتلك الحيادية، لكنه يظل غامضا، ونظن أن تأويلنا أكثر استجابة للمغزى الدلالي للظاهرة، وهو التأويل القائل: بأن التأليف التاريخي منذ عصر التدوين، بدأ يتسلل إليه الكثير من علوم الكلام، ونظن أن المذهب الجبري الذي أسس له رسميا في العصر الأموي هو الذي يتيح لنا الذهاب تأويليا إلى القول: بأن الأحداث والوقائع ما دامت ثمرة قضاء الله وقدره المقرر باللوح المحفوظ، وما دامت ليست إلا- تجليا للأمر الإلهي، فلا بد أن يتولد عن هذا المغزى التأويلي نوع من الحيادية السلبية التي قد تتبدى بمظهر عال من الموضوعية إزاء الأحداث، ما دام الإنسان لا يملك من أمر نفسه تجاه الوقائع دفعا ولا اختيارا أو ضرا ولا- نفعا، أي أن التأليف التاريخي العربي كان يمتلك منطلقا داخليا باطنيا، تسلل إلى وعي المؤرخ بتأثير علم الكلام والفلسفة، وهو ما سيعود العروبي لينبته في مرحلة لاحقة في كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" كما أسلفنا، لكن هذا المنطق الداخلي يستتبطه العروبي من خلال دلالة تواريخ التأليف "نهاية القرن 3 هـ، أواخر القرن 5 هـ، أوائل القرن 8 هـ، أواخر 9 هـ، وهي كما نلاحظ عهود انحسار تاريخي، عقب أو

عشية كوارث، وبالفعل، كيف لا- نربط بين مشروع الطبري التأليفي التوفيقى وأزمة القرامطة، ومشروع ابن خلدون وضياح الأندلس، ومشروع السيوطى وانحلال حكم المماليك؟

هذه التواريخ هي التي تعبر الأعمال منطقاً داخليا حسب كتاب "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" (5).

الموضوعة تتمتع هذه بأهمية خاصة في إطار البحث عن تجليات الوعي التاريخي في الفكر العربي، لكن سياق البحث لا يتيح وقفة مطولة عند هذه الموضوعة، إلا أننا نسارع إلى القول، بأن الوحدة التأليفية الداخلية الباطنية، إنما نتأولها، بتفاعل المؤرخ مع التيارات الفقهية والكلامية والفلسفية لزمانه، لاسيما أن المؤرخين -ككل نخب ذلك العصر- يتصفون بالموسوعية، فالطبري لم يكن مؤرخا كبيرا فحسب، بل كان فقيها، ومتكلما عظيما، بلغ درجة من علو المقام العلمي في عصره يتكافأ مع الأئمة الأربعة، حتى غدا صاحب مذهب.

إن الجبرية، التي تلغي فعالية البشر، وتحكم عليهم بالتردي البشري كلما ابتعدوا عن لحظة البداية، سنجدها حتى عند مفكر استثنائي في عصره وهو ابن خلدون، الذي اتخذت عنده هذه الحتمية شكلها البشري السوسيولوجي، حيث سيكتب ابن خلدون مرحلة انهيار الحضارة العربية، أي النهاية الحتمية لدورة العمران، فها هو يصف "ما نزل بالعمران شرقا وغربا" في منتصف المائة الثامنة للهجرة "كأنما نادى لسان الكون في العالم بالخموم والانقباض، فبادر بالإجابة".

لقد استجاب العالم للنداء الكوني بالخموم، وذلك حين جاء الطاعون إلى "الدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها.... فتداعت إلى التلاشي واضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعضعت الدول والقبائل...." يقارن الدكتور محمد عابد الجابري نص ابن خلدون الذي يكتب مرحلة انهيار الحضارة العربية بنص لكوندورسيه، الذي يكتب مرحلة صور الحضارة الغربية من خلال استلهاهم روح الثورة الفرنسية التي عاشها من الداخل، يعلن كوندورسيه أنه "ليس ثمة حدود مرسومة لتقدم الملكات الإنسانية؛ لأنه لا- حد على الإطلاق لقبول الإنسان للكمال، وبما أن ليس ثمة قوة أعلى من الكمال، فإن سيرورة الإنسان نحو الكمال لن تعرف حدا ولا نهاية إلا مع اختفاء الكرة الأرضية التي أسكنتنا الطبيعة عليها" (6). إذن فإن تعقيبنا على تعقيب عبد الله العروى على نص قسطنطين زريق، يفترض أن المنطق الداخلي للتأليف التاريخي، ليس انعكاس المآلات التاريخية على المؤلف فحسب، بل وتسرب الرؤية الجبرية بوصفها العلة الوحيدة لتسلسل الأحداث، أو اضطرابها، وفق المشيئة الربانية.

الوضع الحالي في البحث التاريخي:

يصنف قسطنطين زريق في كتابه المذكور الأبحاث التاريخية في الوطن العربي إلى أربعة اتجاهات:

1-الاتجاه التقليدي، الذي حافظ على نظرة المؤرخين القدامى. يلخص هذا الاتجاه تاريخ الإنسانية كلها في تاريخ الإسلام، ثم يلجأ في تعليل الأحداث إلى القدر الإلهي، ويتورع عن نقد رواية السلف الصالح. وفي آخر تحليله ينعتة د. زريق بأنه (وسطي جديد) تبعا لتسمية اتجاهات مماثلة ظهرت في الغرب.

2-الاتجاه القومي، الذي ينغمس في الماضي القومي ويميل إلى التجريد والتزويق على الطريقة الرومانسية، ويخضع التاريخ لفكرة سياسية مسبقة، وفي بعض الأحيان لسلطة سياسية قائمة. يغالي في تعظيم الماضي القومي، ويبخس حق ماضي الإنسانية كجماعة، ويستعمل المنهج النقدي لتفنيد أقوال الغير، ولا يخضع له فيما يخص أقوال بني جلدته، يمزج دائما التفسير بالغيبات والقوانين الواقعية. ثم يلخص المؤلف نقده لهذا الاتجاه قائلا إنه قومي، ومع ذلك يرفض أساس القومية العصرية أي العلمانية.

3و4- الاتجاه الماركسي والاتجاه الوضعي، المتماثلان من حيث الأسلوب وطرائق البحث والخلفيات المعرفية، لكن الأول ضيق في نظر المؤلف، متحيز غير شمولي، يقول بوحودية العلة (العامل المادي الاقتصادي)(7)، في حين أن الثاني أكثر شمولية، يقول بتعدد العوامل المسيرة للتاريخ، من مادية وروحية وفردية وجماعية، وسياسية واقتصادية ... الخ.

البعد الكوني في الوعي التاريخي:

إنّ التعقيب الذي يسوقه العروي على كتاب "نحن والتاريخ" يتمثل في عنصر مفصلي حاسم، وهو الذي سيتوقف عنده، ياسين الحافظ، وهو البعد الكوني في امتلاك العرب للوعي التاريخي، وذلك بطرح سؤال أين نحن العرب من الآخر في شبكة علاقاتنا مع الأمم والشعوب الأخرى؟ وكيف يفكر الآخر، لاسيما أن هذا الآخر هو المجتمع المتغلب بوصفه مجتمعا صناعيا؟

وهنا يحضر ماكيافيلي (تاريخاني) العقل السياسي العملي من خلال صيغة "الزمان... خالق كل حقيقة" أو (تاريخاني) العقل الجدلي هيغل عندما يكتب: "إننا لا نستوعب التاريخ إلا عندما نستطيع أن نرى الحاضر بصورة عامة، كنتيجة لتلك الوقائع التي تمثل حلقتها الأساسية أخلاق وأعمال المشاركين فيها"، ويحضر جوته في هذا السياق من خلال هذا البيت:

والتقليد يا جاهل هو أيضا وهم من الأوهام(8)

هذه الخصائص للوعي التاريخي، يلخص خصائصها: "أ: إيجابية الحدث التاريخي، إذ الحاضر يفسر (يعلل) الماضي، لكن الماضي أيضا لا- ينفك عن حكم الحاضر. - ب: مسؤولية أصحاب الوقائع، أي أن الحكم عليهم ممكن، وهذا هو معنى كلمة هيغل "التاريخ هو محكمة العقل" - ج: تغير التاريخ المستمر، أي أن التاريخ ليس وحدة كلية مغلقة، بل هو عملية متطورة مستمرة.

والأساس الفلسفي الكامن وراء هذا الوعي التاريخاني، لكي يكون التاريخ محكمة العقل،

حسب هيغل، فإنه ووفق الجدل الهيجلي ذاته يتمثل باعتبار أن لا حقيقة مطلقة سوى "الضرورة"، فالحقيقة المطلقة لا تتكشف في إشراقه مباغته، وعلى هذا الأساس - وعي الحقيقة بوصفه وعي "الضرورة" - تتأسس علاقة الترابط بين النزعة (التاريخانية) والديموقراطية والعلم الحديث. أي أن الديموقراطية كنظام مدني تقتضي أن لا أحد في المجتمع يملك الحقيقة السياسية، وفي العلم لا بد من نفي افتراض عجز العقل الإنساني عن إدراك أسرار الطبيعة، ومن ثم القطع في الآن ذاته مع فكرة المعرفة الكشفية، وذلك هو عماد الممارسة التاريخية العصرية.

الوعي التاريخي / الليبرالية / الكونية:

الوعي التاريخي يتجاوز مع الوعي الليبرالي الحديث، ومع الوعي الكوني لإنتاج الوعي المطابق (conscience a dequate) وفق مصفوفة ياسين الحافظ النظرية (9)، وذلك لأن الوعي المحلي لأمة مفوته، فرضها النظام الرأسمالي على العالم، هو وعي مفوت، وهذا يعني أن الوعي التاريخي يتولد من إدراك جدل الخاص المحلي (التقليد)، مع العام الكوني (الحدث) الذي يقتضي بدوره إنتاج حالة تطابق بين الزمان والمكان، إذ نحن نعيش ضروريا في جغرافية كونية موحدة، وكلما تقدمت التقنية ازداد صغر حجم كرة الكون، لكننا زمنيا فنحن خارج تسلسل الزمن العالمي، أي وفق المصطلح الألماني، نعيش في برزخ الفوات (anachronisme)، وهذا المصطلح (الفوات) يطلق على الشعوب التي يشكل وجودها في عصر معين ضربا من غلطة تاريخية أو مفارقة تاريخية، باعتبار أنها ما تزال تعيش في مرحلة تخطتها شعوب أخرى، صاغت العصر وفرضت نفسها عليه. الشعوب المفوته: هي الماضي ملقى على هامش الراهن أو الحاضر، هي التي تعيش في غير عصرها (10).

وعلى هذا فإن الوعي التاريخي هو وعي بهذا الفوات وبحث في علله، أي أنه استدراك للزمن الضائع، لإنتاج وعي قادر على التطابق بين العيش في المكان (العالم المعاصر) والعيش في الزمان (الزمن المعاصر). من هنا فإن الكونية هي المدخل الرئيس لاستيعاب الوعي التاريخي، ولهذا نجد الوعي التاريخي متلازما تلازما ضروريا مع الكونية والحدث (الليبرالية) حيثما ورد في نصوص الحافظ، وذلك بسبب الوحدة التناقضية التي فرضها الغرب على العالم بعد أن رسمه، فأصبحت الشعوب المتأخرة، والتابعة بحاجة إلى وعي جديد يتجاوز وعيها القومي (المحلي) الذي لم يعد نظرا لحالة الفوات التي تعيشها - مطابقا لحاجاته المتمثلة في تحديث بنيانه ورفعها إلى مستوى العصر... فالأمم العصرية الحديثة - وحدها - التي يتطابق وعيها القومي مع وعيها الكوني.

لذا فإن الإيديولوجيا التحديثية لدى أمة مفوته هي الإيديولوجيا التي تصنع وعيها في قلب العصر، عندها يكتسب الوعي بعده كوعي تاريخي...، فالأمة لكي تحدث وعيها التقليدي باتجاه امتلاك الوعي التاريخي، لا بد لها أن تكون وعيها؛ لأن التناقض في ظل حالة التبعية التي تعيشها لم يعد محصورا داخل الإطار القومي، بل بين وعيها وممارسة أمم

الحدثة الليبرالية بين العروي والحافظ:

ولدت الثقافة الوطنية في لحظة التقاطع التاريخية بين الوعي الثقافي المحلي الأهلي الموروثات – الذاكرة التراثية – الثقافة الشفهية والمكتوبة: (الشعر والحكاية والمقامة)، وبالمحصلة "المخزون الثقافي الشعوري واللاشعوري" المؤسس للمخيال الاجتماعي والثقافي المحلي) هذا من جهة. ومن جهة أخرى ثقافة الغرب (الليبرالية) بشتى تجلياتها التي تكونت في القرنين 17 – 18، وإذا عرفناها بالضد، فهي المعادل للوعي التاريخي الحديث الذي أحدث قطيعة (أبستمولوجية) معرفية مع الماضي، حيث التأكيد على موضوعية الطبيعة والمادة بمواجهة فكرة الماوراء، التأكيد على عقلانية العلم في مواجهة الميتافيزيقا، هذا على مستوى رؤية العالم، أما على مستوى منظور المجتمع لذاته اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا، فهي دعوة إلى حرية المشروع الاقتصادي ومعادله الاجتماعي والسياسي والثقافي، فالمعادل الاجتماعي يتمثل في حرية الفرد وتأكيد أولويته، مما سيقود إلى أولوية محاربة الاستبداد، وإلى العقلانية على الصعيد المعرفي. هذه المنظومة المفاهيمية سرعان ما استقلت تاريخيا عن حاملها لترتدي طابع فتوح دائمة للبشرية، بعد أن غدا الغرب الصناعي هو الحاضنة التكوينية التاريخية والكونية لكل الثقافات البشرية، ففتوحات الليبرالية أنجزتها البورجوازية الغربية، لكنها مع عولمة الرأسمالية للعالم، فإنها غدت مكتسبات إنسانية، وكفت عن أن تكون ثقافة وطنية قومية خاصة بالغرب، رغم أنه ظل ساحتها الأصلية، بسبب أن ولادتها عند الغرب كانت محايثة لنموذج (المصنع)، بينما تلوناتها وشحوبها، وإخفاقاتها عندنا تفسرها ظاهرة أنها وفدت إلينا مع (السلعة المصنعة) عبر "السوق" فكان (إغراء السلعة)، مدخلنا إلى حدثة الوعي التاريخي(12).

لقد تعرف الفكر العربي على الليبرالية في صيغتين أبرزتا درجة الثقل النوعي لكتلتا المنظومتين (المحلية والكونية)، حيث تمثلت في سبيلين: سبيل "المصالحة" بين الدين والعصر، الماضي والحاضر (الطهطاوي – الأفغاني – محمد عبده – الكواكبي)، وسبيل الليبرالية "الأمثولة" العصرية التي ترى في الغرب صانعا لتاريخ العصر، فهو المثال والنموذج للتقدم، (أحمد لطفي السيد – طه حسين – علي عبد الرزاق – حسين هيكل... إلخ).

إذا كانت ليبرالية النهضويين الأوائل تستدعيها حاجات مجتمع يتطلع للخروج من الانحطاط فقد كانت ليبرالية واسعة فضفاضة، تتعامل مع مفهوم الحرية، كحاجة، كضرورة كلية، تستدعيها كلية واقع اجتماعي ثقافي فقدها منذ زمن طويل، ولذا فقد كانت برنامجا مطالبيا، وليست منهجا نظريا، ومن هنا يلنقط عبد الله العروي خصوصية علاقة المفكرين العرب بالليبرالية، فهم "من جهة استلهموها كشعار ولم يتجاوزوا الشعار إلى التمثل الفلسفي، ومن جهة ثانية، تأثروا بها طويلا، إلى حد أنهم أولوا مذاهب أخرى تأويلا

والعرووي في إشارته هذه إنما يؤكد أن النهضويين الليبراليين العرب الأوائل لم يستوردوا الليبرالية استيراداً، ولم يقحموها إقحاماً، مخارجاً للواقع. فالعرووي من المفكرين العرب الذين لم يرحموا الفكر النهضوي الليبرالي بوصفه فكر الغزو الثقافي، الغريب عن الذاتية الحضارية للأمة، بل وجد في عدم انكباب الفكر الليبرالي العربي على مسألة الحرية فلسفياً ونظرياً، إنما هي استجابة لحس تاريخي سليم وفق تعبير غرامشي، أو وعي تاريخي مطابق بلغة الحافظ بعدم حاجات المجتمع، وليس بسبب قصور الأذهان وعدم النباهة، بل لأن: "المجتمع الإسلامي كان في حاجة إلى نشر دعوة الحرية أكثر مما كان في حاجة إلى تحليل مفهومها (14)"، فداعية التاريخانية يظل أميناً للوعي التاريخي في فحصه وقراءته ونقده للنصوص الفكرية بوصفها نتاجاً لتاريخها، وفعلاً في هذا التاريخ.

فالليبرالية في السياق النهضوي العربي – وفق منظومة العرووي – تجسيد موضوعي عقلائي لمستوى التطور التاريخي الذي حققه المجتمع، ولمستوى وعيه التاريخي بهذا التطور، أو بمعنى أدق استجابة لما لم يحققه المجتمع بعد، وهذا يعني بلغة ياسين الحافظ، أن الليبرالية في الزمن النهضوي أنتجت وعياً تاريخانياً كونياً مطابقاً بحاجات المجتمع العربي، وهو يلتبس طريقه باتجاه التقدم والتحديث.

وقد انطوت الليبرالية عبر حضورها في الخطاب العربي على المستويات الثلاثة التي يتحقق بها الوعي المطابق للمجتمع العربي: الوعي الحديث و الوعي الكوني والوعي التاريخي. والبعد التاريخي يتبدى في هذا السياق، ليس من خلال استجابة هذا الوعي لزمته التاريخي فحسب، بل من خلال مزيتين تميز بهما المؤلفون العرب الليبراليون يحددهما العرووي:

الأولى: في الدفاع عن الحرية ضد الخصوم الداخليين من خلال المشترك الثقافي الإسلامي، حيث راحوا يثبتون أن الدعوة إلى الحرية من صميم الإسلام، وإن كل ما يناهض الحرية في الحياة الإسلامية فهو ليس من الإسلام الحقيقي.

الثانية: وهي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين، والليبرالي العربي بذلك ينفصل عن مرجعيته الغربية سيما (جون ستوارت ميل) الذي يظهر تأثير كتابه "في الحرية" في كتابات أحمد لطفي السيد.

فـ"ميل" يرى أن دعوة الحرية محددة تاريخياً بعهد النهضة في أوروبا، في حين مضى الليبرالي العربي يتقراها في الزمن الإسلامي القديم (أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح، وأبو ذر بطل الديموقراطية والاشتراكية) قد يكون هذا القول بدعة دخيلة على الليبرالية – وفق العرووي – لكنّ تقويل أبطال الماضي أقوال الحاضر ليس وقفاً على المثقف العربي، فنحن نجده في أحقاب أخرى في التاريخ العالمي، مع ذلك فإن ليبرالياً أصيلاً كـ(أحمد لطفي السيد) لم يلجأ إلى مثل ذلك الاستحضار الغريب عن الليبرالية (15).

رئيف خوري والوعي التاريخي لليبرالية العربية النهضوية:

في سنة 1941 تصدّى رئيف خوري من موقع المفكر التاريخاني الوريث الشرعي لفكر النهضة والتنوير للإيديولوجيا القومية من خلال أبرز دعائها نظريا في تلك الحقبة، وهو قسطنطين زريق، في كتابه "الوعي القومي". فوضع رئيف كتابه "معالم الوعي القومي" محللا ن ظام الخطاب القومي، ليظهر معالمه بوصفه خطاب مشاعر، وأهواء، وحدث صوفي لا- يخلو من أصداء الحدس الداخلي البيرغسوني، حيث يسود نص - زريق- صياغات ذات بعد دلالي تحيل إلى الداخل، إلى الجواهر الثابتة (سيادة الجنس العربي على الأجناس الأخرى، الثقافة العربية وما يكمن وراءها من قوى روحية خاصة، النبوغ الخالص للغة العربية)، هكذا يكشف الخطاب عن نظام أحكام القيمة لا أحكام الواقع، عن الداخل المبطن بالوجدان، لا عن الخارج بحضوره الكثيف في مواجهة العقل، عن أشواق حرية الداخل للانعتاق، لا- عن تطلعات الأمة للحرية بوصفها عنوان الانعتاق من الاستعمار، وتحقيق السيادة والاستقلال الوطني، هكذا يفكك رئيف الـ نهجية المعرفية الكامنة وراء الخطاب الإيديولوجي القومي، من خلال الاستناد على وعي تاريخي للمسألة القومية، بوصفها نتاج فعل الواقع، ونتاج انتقال من مجتمع الزراعة، إلى مجتمع الصناعة، ومن مرحلة التشتت والتذير والتكسر المجتمعي، إلى مرحلة الاندماج القومي من خلال الوحدة الاقتصادية التي حققها تقدم وسائل الإنتاج عبر الثورة الصناعية، وتوزع العمل في الإنتاج الوطني، وربط كل الفروع من فروع أوثق ربط، وما استدعى ذلك من ضرورة تسهيل طرق النقل والمواصلات.

كل ذلك ساعد على الإسراع في وحدة الثقافة والعادات، وخلق الشعور الشامل بـ"الوطن الأمة" (16).

بتلك المنظومة العقلانية التاريخية النقدية كان يفكك رئيف منظومة "الوعي القومي" لتتكشف له عن إعلاء شأن العنصر النفسي الذي يبرز في جامعة الثقافة، والذي يفضي بدوره إلى أوهام ذاتية عن نبوغ اللغة العربية، وعبقورية الأمة، كل هذه المفاهيم إنما تنتاسل من مرجعية واحدة، هي مرجعية الذات و النفس و الشعور، الداخل و الجوانية، وهي لا يمكنها أن تحقق تموضعا ملموسا في بنية وعي عقلاني تاريخاني للقومية العربية (17).

تأسيسا على نقد المفاهيم النظرية للوعي القومي عند أبرز ممثليه (قسطنطين زريق) يبني رئيف خوري عناصر وعيه القومي بوصفه وعيا تاريخيا، كونيا، عقلانيا، حديثا، ديموقراطيا، تنويريا. فيقدم رؤية ريادية للمسألة القومية، تتمتع بكل المقومات التي تؤهلها لأن تكون معاصرة، ليكون الهم النهضوي في صلب إشكالية التأخر بمستواها النظري والفكري والاجتماعي والثقافي والسياسي.

لكن رئيف الذي كان يعيش مرحلة صعود الجيل الثلاثيني الثالث، كان منخرطا في زمن تاريخي فتّي صاعد، زمن الأربعينات، ولهذا كان منكبا على كتابه تاريخه هذا فكتب الشعر، والقصة والمسرحية، والتأريخ الأدبي والدراسات النقدية، والمقالة الصحفية

والأبحاث النظرية و الفكرية و الثقافية و السياسية، فالثقافة العربية كانت بحاجة إلى الولادة في صور ثقافية عقلانية ديموقراطية ذات وعي تاريخي كوني حديث ومعاصر، قادر على الخروج إلى فضاء العصر، فطفق يرسم لوحة لهذه الثقافة الوطنية الوليدة، متقصيا ملامح تشكلها، وحركة سيرورتها وصيرورتها منذ البدايات، من خلال تقصي أشكال تكون الوعي التاريخي بوصفه وعيا حديثا، وتحققه في وطنيته بمقدار تحققه في كونيته.

لقد حقق ذلك في كتابه الريادي "الفكر العربي الحديث أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي".

لم يكن رثيف يلتفت إلى أهمية حضور فكر وثقافة ووعي النهضة في مجرى حياتنا الفكرية والثقافية، لكنه ربما كان الأول الذي صاغ مفهوما نظريا لتموضع فكر النهضة في ثقافتنا الوطنية، بمثابته "القاعدة الأساسية لثقافتنا المعاصرة" وإدراكه الجدلي التاريخي بكونها نتاج اصطدام سيرورة الداخل (المحلي – التقليدي – ما قبل القومي) بالكوني من خلال التوسع الاستعماري، والطابع المتناقض لهذا التوسع(18).

وهو يلتقط هذا التناقض في أول نص يوجه إلى العقل العربي، وهو نص منشور نابليون الموجه إلى الجمهور المصري بعد الفتح النابليوني حيث يقول:

"هز الفتح النابليوني جوّ الجمود الذي كان مخيما على مصر، فنهضت فيما بعد أيام مُحَمَّد علي بك الكبير نهضة سياسية عسكرية، صناعية ثقافية، وأخذت من عهد نابليون تتجه الميول الثقافية المصرية إلى الارتشاف من ينابيع فرنسية، حتى كان زمن مُحَمَّد علي فقوى الترابط الثقافي بين البلدين وعززه التفاهم السياسي، وأنفذ مُحَمَّد علي البعوث العلمية، فكانت تلك البعوث من أسباب الاطلاع على فرنسا الثائرة، والمبادئ التحررية التي حركت شعبها إلى انتفاضات جبارة، ثم كانت في مصر تلك القافلة من الأدباء والمفكرين من رفاة الطهطاوي إلى طه حسين اليوم"(19).

ويقوم رثيف بعرض وتحليل، واستقراء أشكال التفاعل بين مبادئ الثورة الفرنسية، وتلك القافلة من الأدباء والمفكرين الذين مهدوا للثورة الفرنسية من عصر النهضة حتى القرن الثامن عشر، الذي يوليه عناية خاصة بوصفه "عصر الأنوار" الذي آلت إليه ثمرة العقل الأوربي منذ النهضة الأولى، وهو في اختياراته واستبعاداته إنما يشغله القيم العقلية "القابلة للكوننة" أي لامكانية امتصاصها تاريخيا من قبل الخاص، المحلي، بوصفها قيما عقليا إنسانية شاملة، فالخاص الذي يشغله يدفعه إلى نوع من التصنيف القابل للاستجابة للواقع العربي وحاجاته، أي ما يمكن أن يستلهم من الكوني في صياغة وعي مطابق بالمحلي، وأحد أمثلة ذلك، تركيزه على آراء (مونتسيكو) نظرا لما تمثله من أهمية تاريخية للمجتمع العربي الذي لم تنتظم به بعد هياكله الإدارية والقانونية التي تتيح الأساس لتشكله في "هيئة الدولة" ويشبه دور (مونتسيكو) بدور (ابن خلدون) في كونه اكتشف في التاريخ عوامل أساسية تجعل من حوادثه ظاهرات مفهومة لا صدفا واتفاقات.

لقد نظر إلى التاريخ " نظرة عقلية " ورده إلى عوامل تتصل بالبشر ومحيطهم، لا إلى أسباب خارجية، كما ورد إلى العقل الإنساني الشرائع والقوانين باعتبارها مظهرا من مظاهر التاريخ(20).

ثم يقوم باستعراض وتحليل وانتحال وتصنيف آراء وأفكار الموكب من الأدباء والمفكرين والمصلحين والقادة الثائرين (الأفغاني – الكواكبي – المرآش – النديم – إسحق – الشميل – الريحاني – وجبران) ليخلص إلى:

- إن تاريخنا الفكري في مطلع نهضتنا الحديثة، يباهي بصفحات نيرة لرجال متعمقين جريئين.

- هذا الموكب الفذ لم يبتز ما بينه وبين الماضي، ولم يقطع مع الحاضر، ولم يتغلق في "صوامع وأبراج".

- لقد شخصوا إلى القديم وتعلموا، وأطلوا على العالم وتفقهوا، ونظروا في أحوال وشؤون حاضرهم، فطلعوا من ذلك كله بلواء نقشوا عليه مطامح وأماني الأمة، أما هذا اللواء فهو "الوطنية"، وأما المطامح والأماني فهي (الحرية والرقى).

- هذه "الوطنية الحديثة" ولدت في حضن (الشورى والديموقراطية) واتجهت إلى الشعب(21).

بين تاريخانية طه حسين وبنوية الجابري:

بدأ المشهد الثقافي العربي يشهد منذ ثمانينات القرن الماضي ولادة ظاهرة الانقلاب على الوعي التاريخي، باتجاه وعي بنوي سكوني حدائي (فينومينولوجيا – سيمولوجيا – ابستمولوجيا – ما بعد الحداثة – تفكيكية... إلخ)

لقد سبق لنا في بحث سابق أن قمنا بعقد مقارنة بين تاريخانية طه حسين وبنوية الجابري، الأول كأبرز ممثل للبيرالية النهضوية العربية، وأول المهتمين بالتأسيس للوعي التاريخي، وذلك بوصفه العربي الأول الذي ينجز كتابا عن ابن خلدون، الأب المؤسس لعلم الاجتماع من منظور الوعي التاريخي. والثاني كأول من وضع مشروعاً متكاملًا عن نظام التفكير العربي من خلال المنهجية الحديثة (البنوية في اشتقاقاتها السيميولوجية والتفكيكية)، وقد قادتنا هذه المقارنة، بعد الدراسة التحليلية لرؤية الاثنين، إلى أن تاريخانية طه حسين أنتجت وعيا مطابقا بواقع الفكر العربي تاريخيا، بينما قراءة الجابري البنوية أنتجت لنا تصنيفات للفكر العربي، ليس وفق سياقه التاريخي، بل وفق الترسيمات المسبقة التي ترغم الواقع على التكيف مع حاجات النموذج النظري المسبق.

ومظهر ذلك – باختصار – أن العقل عند طه حسين عقل كوني واحد محكوم بمبدأ التشابه الخلدوني الذي يفضي إلى الوحدة العقلية للجنس البشري، وتباينه يعود إلى ما تختلف عليه الظروف التاريخية، فليس هناك "عقل عربي" و "عقل أوربي"، فهما ليسا نسقين متناظرين لا يلتقيان، فإذا كان العقل العربي يغلفه ضباب الرؤيا الشعرية (الميثية)، فإنما مر اليونان في هذه المرحلة في طور بداوتهم، قبل أن ينتقلوا إلى العقل الفلسفي

(اللوغوس) وتتبدى الأهمية النظرية لاستقراء طه حسين وتأسيسه لترسيمة شعر / فلسفة من خلال ما تحقّقه من وظيفة عقلانية في إنتاج وعي مطابق لتحديات الواقع المعاصر فيما هو عليه، وحاجاته إلى التغيير والتقدم:

1- الشعر في مرحلته (الشفهية والكتابية) أكثر تمثيلا للبنية اللاشعورية في الوعي العربي، والكامنة وراء تاريخه الثقافي، أكثر من الفلسفة الإسلامية التي لا تحتل إلا ساحة من ساحاته، وهي ساحة النخبة العالمية. فالشعر إذن هو عنصر الثبات الوحيد الذي يتمتع بحضور عياني تتمحور حوله الثقافة العربية حتى اليوم دون تأول أو استنباط يلوي العقل للاستجابة لترسيمات مضطرة للسكوت عن الحجم الأكبر من التراث العربي، كما فعلت مصفوفة الجابري. فالعمود الشعري يبناه الخارجية (عروض - تشطير - قافية) لا يزال حتى اليوم قائما، راسخا دون منازعة جدية من الشعر الحديث، وتامما كما أسلمه الأعرابي للشاعر الإسلامي فالأموي فالعباسي، وهكذا هبوطا حتى اليوم على حد تعبير ابن رشيّق. فإذا كان العقل قد أنتج هذا النظام، فإن هذا النظام قد رد له هذا الجميل فراح العقل يننظم فيه وفق ثوابته ومبادئه النظرية التي تشغل ساحة التراث أضعاف ما تشغله الفلسفة الإسلامية.

2- طه حسين في وضعه لهذه الترسيمة التاريخية، فإنه كان يتوزعها مع أحمد أمين، إذ أخذ الشعر وتاريخ الأدب لينتج من خلاله معادلا ثقافيا لتاريخ الفكر العربي الذي كان على أحمد أمين أن ينجزه من خلال تأليفه لثلاثيته عن (فجر وضحى وظهر لإسلام)، والتاريخ السياسي الذي تكفل به عبد الحميد العبادي، وفقا لاتفاق المتتورين الثلاثة الكبار. هكذا كان يتأسس المشروع النهضوي في رؤية شمولية تاريخية لا تبتز ولا تشطر، ولا تستبعد جانبا وتسكت عن جوانب.

3- طه حسين لم يكن يريد أو يدعو إلى قطيعة أبستمولوجية، أو ثقافية أو أدبية مع التراث، كما تدعو منهجية الجابري، بل أراد أن يجدد مناهج الرؤية لهذا التراث للكشف عن قيمه الفكرية والجمالية بعد أن عافتها الأجيال الشابة، بسبب تضييع المناهج القديمة لها وعجزها عن اكتشاف عناصر الحياة فيها، ففتلتها بال تكرار، والشروح، وشرح الشروح والعنونة، وعلى هذا فهو بتقديمه لكتاب صديقه وشريكه في مشروعه الفكري أحمد أمين في فجر الإسلام، ييادها بوضوح أنه يريد استعادة وعي أجيال الأمة لتاريخها الثقافي بعد أن راحت تتصرف نحو الثقافة والآداب الأجنبية، فهو لا يريد أن يقطع، ولا يزعم أنه يؤسس لعقل جديد من خلال البحث التراثي، بل ببساطة يريد أن يكون التراث حيث يجب أن يكون، أن يتموضع في العقل في حدود ما ينبغي على عقل الأمة أن تحتفظ به من مقومات الهوية، والذات الحضارية للأمة، دون ضوضاء وضجيج وصخب عن أهمية استثنائية لهذا التراث، ولا ردود فعل تبخيسية نحو قيمته، كما يحدث في ربع القرن الأخير مع الانقلاب على الوعي التاريخي. فالرجل يتحرك في بهو التاريخ الثقافي والفكري والأدبي، وكأنه يتحرك في بيت أبيه، ليس بحاجة لإثبات حقه فيه، ولا لأحد الحق في تشكيكه بهذا الحق، دون عقد الأصالة أو المعاصرة، والتراث أو الحداثة. إنه الحس التاريخي السليم المعافى الذي لم يكن حسه السليم هذا في ثقته بالتقدم والعقل، ليتوقع كل

هذا التأثيم الذي لحقه ولحق جيله النهضوي، التأثيم الأصولي، والتأثيم الحداثوي.

4- الانتقال من الشعر إلى الفلسفة، هو انتقال إلى النثر، نثر الحياة المدنية بجوانبها المتنوعة، نثر الحرية ونثر الحوار والديموقراطية، نثر سياسة لا تقوم على الواحدية بل على التعددية، فانتقال اليونان من بداوتهم الشعرية، إلى مدنيتهم العقلية الفلسفية، ليس إلا معادل انتقال إلى المجتمع المدني، والخروج من التراث إلى التاريخ، وذلك هو التحدي العقلاني الرئيسي للزمن الثقافي العربي تجاه مشكلة التقدم، فالاستعمار هو في أساسه عملية منهجية لإخراجنا من التاريخ وإدخالنا نهائياً في التراث، فكان أول من اهتم بطرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم مفكرو الغرب المتمركز على ذاته، ولكي نستجيب للتحدي، ونخرج من هذا المأزق، فلا بد من الانفصال عن التبعية والتخلف معا(22).

الأنا / الآخر / إسقاط البعد الكوني للوعي التاريخي:

إذا كنا قد لاحظنا خلال استعراضنا لبعض محطات الوعي التاريخي، أن البعد الكوني هو عنصر ضروري لاستكمال هذا الوعي لمنظوره لذاته من خلال جدلها الذاتي الخاص، مع الموضوعي العام الكوني، فإننا سنجد في الآونة الأخيرة إلحاحاً على إسقاط البعد الكوني، بل واعتباره هو مأساة الوعي التاريخي للأمة بهزائمها، فيتم رفضه بكليته، وليس رفضاً للجانب الاستعماري فيه.

طبعاً إن الهجوم على الغرب، ونقده - كان دائماً - من موقع رفض الغرب الاستعماري العسكري والاقتصادي أو السياسي، ولكن هذا الهجوم باسم السؤال الثقافي، والخصوصية، والأنا الثقافية، أي باختصار كما يخلص جورج طرابيشي في مجلة القنطرة بالفرنسية إلى رفض الغرب كحامل للحضارة، فمحمد عابد الجابري يدعو إلى "الاستقلال التاريخي الشامل للذات العربية، انطلاقاً من أن إشكالية الأصالة والمعاصرة" هي إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المئة بالمئة، فهي بالتعالي مشكلة (فكرانية) لا علاقة لها بالواقع، بل إن العقل يتداولها في نسقه التداولي المغلق، يطرحها كإشكالية، ثم يصبغها كنظرية من وراء ظهر الواقع/ المجتمع فإن هناك من يدعو صراحة لإعلانها حرباً، فحسن حنفي يعتبر الفكرة القومية ذاتها "أثر من آثار التخريب"، وأن الاستعمار هو الذي حمل الفكرة القومية إلى خارج أوروبا "كي يسيطر بها على الشعوب غير الأوروبية، وأن الغرب هو الذي" نشر الفكرة القومية من طريق الإرساليات والمدارس الأجنبية، خاصة الشام ولبنان، وتعليم أبنائه وتربيتهم على الفكرة القومية، سلخاً لهم عن الأمة الإسلامية".

وطيب تيزيني، يمضي مساهماً في إدانة الفكر العربي الحديث، وذلك من خلال موقف هذا الفكر من التراث، فيراه ينشعب في ثلاثة شعب (السلفية - العصرية - التلفيقية) ومن الموقع نفسه، موقع اتهام الفكر العربي بـ "الفكرانية"، والحكم عليه بالإخفاق المتمثل في عجزه عن إنتاج وعي مطابق لزمه التاريخي، ومفارق في حركته الثقافية لتاريخه الواقعي، حيث يدمغ بالتخريب والتبعية وفتح الأبواب للأجنبي للسيطرة والهيمنة الفكرية والثقافية على حياتنا الاجتماعية والثقافية، نقول: يمكن في هذا السياق إدراج أطروحات

كثيرة تعبر عن وعي ارتدادي يبلغ درجة الحنين المرضي إلى العصر الذهبي.

أمّا محمود أمين العالم في كتابه (الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر) فيرد على أطروحة العروي، ويرى أن في مقدورنا أن نعود بفكرة الشيخ مُحَمَّد عبده إلى الفكر المعتزلي، وبالالاتجاه الليبرالي العقلاني اللطفي السيد إلى الاتجاهات الأرسطية العربية القديمة عند الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن رشد، وبفكر سلامة موسى العلماني إلى ابن خلدون وابن هيثم وجابر بن حيان.

ويخلص العالم إلى أن هذه التيارات الثلاثة هي ثمرة أوضاع اجتماعية وعربية في ذاتها ولذاتها، وقد تشكلت هذه التيارات الثلاثة على أرض تراث عربي قديم، وعلى أرض واقع اجتماعي وفي إطار ملابسات عالمية وتاريخية، ويرى أنه قصور ميكانيكي، أن ترد الإيديولوجيا العربية بتياراتها المختلفة إلى تأثير واحد أو مؤثر واحد، هو الحضارة الأوربية، بل هي نظرة مثالية أن تنتسب هذه الإيديولوجيا إلى واقع اجتماعي غير واقعها".

وقد تبدى هذا الخط من خلال المساهمات النظرية لسامير أمين "نحو نظرية الثقافة"، وجورج طرابيشي "المتفقون العرب والتراث"، ونصر حامد أبو زيد "التفكير في زمن التكفير"، و مساهمات كمال عبد اللطيف.

في تسعينات القرن الماضي بدأ إيقاع آخر مضاد في سلسلة علاقة التوتر الحضاري بين (الأنا / الآخر)، إيقاع فيه شجن وشكوى يعكس وجهها مقلوبا لعلاقة (المرض بالآخر) إذا صحت الاصطلاحات (العلم نفسوية) لجورج طرابيشي، ويتشخص هذا الوجه في الانتقال من الدعوة إلى (رفض الأنا للآخر) إلى إدانة الآخر بأنه هو من يرفض (الأنا)؟ لا وفق مقاييسه ومعاييرته وتصورات المسبقة عن الشرق، أي شرقنة الشرق التي كشف عن مظاهرها وسماتها منذ أواخر السبعينات إدوارد سعيد في كتابه الشهير "الاستشراق"، هذا التشكي والتوجع والمرارة من رفض الآخر للأنا تمثل في عدد من الأعمال الهامة لعدد من المفكرين العرب المغاربة (مُحَمَّد أركون، هشام جعيط، مُحَمَّد عابد الجابري)، موضوعها الرئيسي الاستنكار على الآخر الغربي عدم فهمه الظالم للأنا (العربي/ المسلم)، وهي استمرارية لروح النقد للاستشراق الذي دشنته إدوارد سعيد. وهو الموقف نفسه الذي يعبر عنه مُحَمَّد أركون، أنه لم تفده كل الإنجازات الحداثية على مستوى إغناء منظورات مناهج البحث التي علمها في السوربون، والتي كانت تسبب له الكثير من العنت. أمّا هشام جعيط فيرى في كتابه (أوربا والإسلام) أن الآخر نسج شرقة لذاته مؤسسة على مجموع من "الأحكام القروسطية حول الإسلام" حيث يقدم الإسلام وفق هذه المنظورات بوصفه "كلية ثقافية"، وذلك منذ رينان الذي يرى في العالم الإسلامي (عالما فاسدا) لا يستحق العناية، وصولا إلى أثولوجيا كلود ليفي ستروس الذي يرى في الإسلام الهندي (حاجزا أبديا قطع العالم إلى نصفين، وحال دون تواصل الغرب المسيحي مع البوذية، وذلك في كتابه "المدارات الحزينة". وفي المآل تصوير الكلية الإسلامية بوصفها طبيعة أنتولوجيا، مضمونه الأساسي (الوحشية والطغيان والعبودية والتعصب والعنف).

ويقوم مُحَمَّد عابد الجابري في منتصف التسعينات بنشر كتاب "مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب" بالحملة على الغرب من خلال النغمة ذاتها، نغمة الشكوى والتأسي، وذلك من خلال اتهام الغرب باحتكار التاريخ مثلما احتكرت البابوية من قبل "العناية الإلهية"، فأحل الغرب التاريخ محل الله، ولا يفوته أن يهاجم بعض المثقفين العرب بأنهم "عملاء حضاريون للغرب بوعي منهم ومن دون وعي".

لا- بد من التتويه في الخاتمة إلى سؤال: أليس الانكباب على الماضي بوصفه الإشكالية المركزية المطروحة على مستقبل العرب، شكلا من أشكال الرضى بقسمة الغرب، وهي أن يستحوذ الغرب على التاريخ، ويترك لنا نحن العرب المسلمين البحث في مطاوي التراث، وبوصف هذه الخصوصية، طبيعة ثابتة، جوهرانية؟

الهوامش

(* باحث من الجمهورية العربية السورية.

(1) يحيل الكاتب إلى كتاب د. قسطنطين زريق، (نحن والتاريخ)، دار العلم للملايين، بيروت 1959.

(2) د. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 3، 1992، ص 77.

(3) راجع المصدر السابق، ص 80، 85.

(4) الإيديولوجيا المعاصرة، ط 1، 1995، ص 24.

(5) المصدر السابق، ص 126.. لا بد من التتويه في هذا السياق، إلى أن الدكتور عبد الله العروي -وهو من أهم المفكرين العرب المعاصرين الذين اشتغلوا وأصلوا للوعي (التاريخاني) في الفكر العربي الحديث-، نقول: إنه بسبب تاريخانيته تلك، كان يقوم بمراجعات هامة لأطروحاته، كما سيفعل في كتابه "مشكلة الحرية"، وذلك في موقفه من مسألة تاريخانية موقف فكر النهضة في طرحه مسألة الحرية في بدايات القرن العشرين، ومدى مطابقتها أو مفارقتها لزمته، فهو من أول القائلين بأن هذا الفكر كان مفارقا لواقعه، أي لا- ينتج وعيا تاريخيا مطابقا لعصره، ليعود مراجعا موقفه، مؤكدا على أن سؤال الحرية كان سؤالا مطابقا للزمن التاريخي لبدايات عصر النهضة العربية...

(6) راجع د. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص 117-118. من الواضح أن هذه المقارنة لها ما يبررها على المستوى الأبستمولوجي في النقاط الناظم الأساس الذي يحكم منظورا متينا من التفكير، لكن من الواضح أيضا أن المنظور الأبستمولوجي هنا يقطع الواقع، ويجزئ

التاريخ من أجل "صيانة العلم" على حد تعبير غرامشي، فليس من المعقول المقارنة بين رؤيتين يفصل بينهما أكثر من أربعة قرون، حيث من المؤكد أن ابن خلدون كان يفكر بشكل متقدم عما كان يفكر به الغرب الذي تلقفه في ذلك الحين، والذي كان يرى الجابري فيه، أي في ابن خلدون، (جان جاك روسو) العرب في مواطن أخرى خاصة في كتابه (نحن والتراث). - راجع كتابنا، د. عبد الرزاق عيد، الثقافة الوطنية / الحداثة (اشكالية الهوية)، دار الصداقة، حلب، 1996، ص 116.

(7) يعلق العروي، في الهامش، "بأن عدم فهم زريق للمنهج الماركسي في التحليل التاريخي ظاهر، من أراد أن يحكم على هذا التحليل يجب أن يأخذ أعمال ماركس وانجلز التاريخية ليرى كيف يحط ماركس العامل الاقتصادي، وأنه أبعد ما يكون من أن يفسر الأحداث التاريخية بالعوامل الاقتصادية".

(8) العرب والفكر التاريخي، سبق ذكره، ص 91.

(9) ياسين الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، دار الطليعة، بيروت، ط 1 1979.

(10) ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1976.

(11) التجربة الفيتنامية، سبق ذكره، ص 27-28.

(12) راجع كتابنا: الثقافة الوطنية، الحداثة (اشكالية الهوية)، سبق ذكره، ص 30-31.

(13) د. عبد الله العروي، مفهوم الحرية مركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 4، 1988، ص 53-54.

(14) المصدر السابق، ص 53.

(15) المصدر نفسه، راجع ص 50-51.

(16) معالم الوعي القومي، رفيف خوري، منشورات دار المكشوف، بيروت، 1941، ص 56-57.

(17) راجع كتابنا، مدخل إلى فكر رفيف خوري، د. عبد الرزاق عيد، مؤسسة عيبال، قبرص، نيقوسيا، ص 145.

(18) راجع كتابنا، مدخل إلى فكر رفيف خوري، فصل رفيف والفكر العربي الحديث، ص 111.

(19) راجع الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي)، رفيف خوري، منشورات دار المكشوف، بيروت، 1943، وقد اعتمدنا

الطبعة الثالثة، 1993، تحقيق محمد كامل خطيب، منشورات وزارة الثقافة، ص 80. لعله جدير بالتنويه الإشارة إلى أن كتاب رثيف هذا لا يزال يمثل المصدر الأشمل والأعمق لأثر الفكر الغربي في الفكر العربي الحديث.

(20) مدخل إلى فكر رثيف خوري، سبق ذكره، ص 127.

(الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي)، سبق 21) ذكره، ص 289. - لا بد من التنويه إلى أننا اعتمدنا في هذا المقطع (رثيف والوعي التاريخي....) والمقطع السابق (بين الحافظ والعروي) على كتابنا: ياسين الحافظ (نقد حداثة التأخر)، دار الصداقة، حلب، 1996.