

دلالة التأريخانية فرضية بنية المجتمعات المتأخرة عند عبد الله العروي

م.د. حسن فالح مهدي

كلية الإمام الكاظم (ع) للعلوم الإسلامية الجامعة

qlecd2@alkadhum-col.edu.iq

المخلص:

حاول العروي اكتشاف الجانب القبلي من التاريخ ، تحت مفهوم التأريخانية، والمفهوم - وكما هو معروف- من اكتشاف كارل فرنار لتعريف فلسفة فيكو، لكن العروي سلك في هذا المفهوم سلوكا آخر ، وقام بتشريح هذا المفهوم ، واستخرج الادوات التي تتحكم بالتاريخ ، ولهذه الادوات القدرة ان تحول التاريخ وحكم المؤرخ من الموضوعية الى الذاتية.

لهذا السبب كانت كتابة التاريخ عند العروي قائمة على القصيدة، والانتقائية في ذكر الحوادث التاريخية وبذلك سترمى اغلب الاحداث التي حدثت في الماضي خارج التاريخ، لانها لا تلائم الرؤية الذاتية والاخلاقية للمؤرخ.

اذ لكل مؤرخ اخلاقيات ومبادئ موروثية تشكل الاطار والقلب الفكري الذي ينظر من خلاله للتاريخ، وكل والاحداث والشخصيات التي لا تتناسب مع تلك الاخلاقيات سترمى خارج التاريخ، وبذلك ستكون كتابة التاريخ قائمة على سلطة قبلية تحول دون ذكر الاحداث والشخصيات التاريخية بأكملها، فلاداعي لذكرها لانها لا تخضع لاخلاق ومبادئ المؤرخ، ويذكر العروي ان تلك السلطة لا تخضع هي الاخرى لسيطرة المؤرخ لان اكتسابها كان بصورة لا شعورية فتموها مع حياة المؤرخ نموا لا شعوريا بحيث يكون المؤرخ خاضعا لسلطة معرفية هي بحد ذاتها خارج التاريخ، وعلى المؤرخ ان يكتشف تلك السلطة داخل ذاته حتى لا تتمثل امامه واکون حائلا وحجابا سميكا امام رؤية الاحداث التاريخية.

اذن تكمن معالجة ذاتية المؤرخ بإخضاعها لمنهج نفسيا لتحديد الافكار القبلية التي تمارس سلطتها اللاشعورية في كيان المؤرخ، والتمرن داخل مختبرات علمية لمراجعة الذات اثناء نقلها وذكرها للتاريخ واكتشاف نقطة الضعف التي تؤثر على ذاتية المؤرخ.

الكلمات المفتاحية: (التأريخانية، العقل، الحرية، الذات، الأيديولوجيا).

**storical significance of the hypothesis of the structure of ancient societies
according to Abdullah Al-Aroui**

dr. Hassan Faleh Mahdi

Imam Al-Kadhim (PBUH) College of Islamic Sciences University

Abstract

Laroui tried to discover the tribal aspect of history, under the concept of historicism, and the concept - as is well known - from the discovery of Carl Fernard to define the philosophy of Vico, but Laroui took a different approach in this concept, and he dissected this concept, and extracted the tools that control history, and these tools have the ability to History and the rule of the historian turned from objectivity to subjectivity.

For this reason, Laroui's history writing was based on intentionality and selectivity in mentioning historical events, and thus most of the events that occurred in the past will be thrown out of history, because they do not fit the historian's personal and moral vision.

As every historian has inherited morals and principles that form the framework and the intellectual template through which he looks at history, and all events and personalities that do not fit these ethics will be thrown out of history, and thus the writing of history will be based on a tribal authority that prevents the mention of historical events and personalities as a whole, so there is no need to mention them because they are not subject to Morals and principles of the historian,

Al-Aroui states that this authority is also not subject to the historian's control because its acquisition was unconsciously, so its growth with the historian's life is an unconscious growth so that the historian is subject to an epistemological authority that is itself outside history, and the historian must discover that authority within himself so that it does not appear in front of him and be an obstacle And a thick veil in front of seeing historical events.

Therefore, the historian's self-treatment lies in subjecting it to a psychological method to determine the tribal ideas that exercise their subconscious authority in the entity of the historian, and practicing within scientific tests to review the self while transmitting and mentioning it to history and discovering the weakness point that affects the historian's subjectivity.

Key Words: (Historicism, the mind, Freedom, ideology).

المقدمة:

يمثل مصطلح التأريخانية الشعور بأن الحوادث البشرية فريدة ومتطورة، المصطلح من إبداع كارل فرنانز لتعريف فلسفة فيكو الذي أكد أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يضع بمعنى تلك المنشآت التي تُكوّن العالم التاريخي. فهي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث. فالتأريخ بهذا المفهوم عامل مستقل عن إرادة الأفراد، وهو قوة قاهرة تتحكم في مصير البشر، وتؤدي هذه النظرة إلى تعطيل عمل المؤرخين على أساس أن التأريخ إرادة قوية تتحكم في أعمال البشر ومن بينهم المؤرخين.

يبرز عبد العروي فكرة التأريخانية ويوجه سهام نقده لها ويستحضر أدوات النقد التي تمكنه من المقارنة، والحكم على التأريخ، فالتأريخ عنده ينفي المنظور الانتقائي ويؤكد على القصديّة في نفي الحوادث العامة ورؤية الأشياء التي تؤرخ، وهذا يلغي حرية التأريخ بل يرمي بالحوادث التي لا يمكن التفكير فيها خارج التأريخ.

فهل يصح أن نلغي من سجل الماضي فترات كاملة بدعوى أنها في نظر التأريخ سخيصة وجاهلة؟ وهل يصح أن نفرق في التأريخ العام بين تأريخ شريف يصور تقدم الإنسانية العاقلة، وتأريخ غير شريف ودنيء يصف أحوال الإنسانية الهمجية؟

يرى العروي أن التأريخانية تعني بما هو أخلاقي داخل التأريخ فهي إذن حاضرة في ذهن المؤرخ الأخلاقي أثناء عملية الفهم عندما يستحضر هذا الأمير حادثه ما فإنه يدركها ويحكم عليها وحكمه تأريخي وأخلاقي في آن واحد، وبذلك لا يتحول هذا الحكم إلى حكم الذات على الموضوع أو العكس أو حكم الحاضر على الماضي أو العكس.

إنّ التأريخاني بحسب ما يرى العروي ذو قناعة واضحة حول رؤيته للتأريخ؛ لأنه برأيه أن التأريخ خاضع لقوانين قاره تسير به بأنها تقود إلى العدمية بسبب رفضها لكل تقليد ثابت. إلا أنها لا تنفك أن تنظر إلى التأريخ على أنه تأريخ أخلاق قبل أن يكون تأريخ تثبيت الحوادث وأن حكمها يبطئ؛ لأنها تخضع جميع الحوادث التاريخية بما فيها الإنسانية وغير الإنسانية إلى التمهيص الأخلاقي، وبناء تاريخ يخلو من سلطة المذهب

التأريخي الانتقائي في أحكامه والانتقائي في اختيار الحوادث التي يريد تثبيتها لمصلحته الخاصة أو لمصلحة التأثيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وبعبارة أخرى أن المؤرخ يتصف أحياناً بعدم امتلاكه للأمانة الأخلاقية في نقل الحوادث، والوقائع؛ لأنه يخضع لمذهبه السياسية أو الحزبية تهميش أجزاء كبيرة من التأريخ بحسب انتمائيه وقناعاته بالأفكار التي يعتنقها وبذلك يخفي الأجزاء التي تناقض أو تخالف أفكاره التي تعد جزءاً كبيراً من التأريخ.

و تتأصل التأريخانية الفلسفية عند العروبي في تجربة اكتشاف التأريخ كأصل موضوعي مستقل عن الذات، والتجربة هي البداية والنهاية والأصلي والغاية إلا أنها في العمق تجربة الزمان في ضوء ما قام به البشر من أعمال واستحالة الأشياء التي تخدم البشر والطبيعة جمعاء.

التاريخ:

معرفة ماضي الإنسانية والمسار الراهن للحياة الإنسانية، فهو يتناول التأريخ بمعناه الأول، معرفة أصل الإنسانية وتطورها، ولاسيما الشعوب والأمم^(١). فما يعرف بالتأريخ (واقعة تاريخية) بنحو أخص: ما حدث فعلاً وما ليس خيالياً، يقال يوم تأريخي، أن كل ما حدث ماضٍ هو جزء من التأريخ^(٢). والتأريخية وجهة نظر تقوم على اساس موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية بتطور يمكن تتبعه في التأريخ^(٣).
التأريخانية:

مدرسة من مدارس النقد الأدبي والنظرية الأدبية التي ظهرت أول مرة عام ١٩٨٠، حيث أطلق عليها التأريخية الجديدة في الولايات المتحدة الأمريكية، مع أعمال الناقد الأدبي، ستيفن جرنبلات، في كتاب (الصدى والأعجوبة)، والذي امتد تأثيرها قرابة العشر سنوات حيث تتضمن التأريخانية الجديدة، أنه لا تفترض العمليات التأريخية على أنها غير قابلة للتغيير وغيره، ولكنها لا تميل إلى اكتشاف حدود أو قيود مفروضة على التدخل الفردي، إذ جاءت هذه المقاربة النقدية استناداً إلى فرضية أن العمل الأدبي ينبغي أن يكون نتاج زمان ومكان وظروف أكثر من كونه نتاج عمل منفرد في

خلقه، وكان بمثابة ردة فعل هذه النظرية النقدية الحديثة في تحليلها الشكلي للنصوص الأدبية^(٤).

والتأريخانية: كلمة من إبداع (كارل فرنان) سنة ١٨٧٩، استخدمها لتعريف فلسفة (فيكو) الذي أكد على أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يضع، أي تلك المنشآت التي تُكوّن العالم التاريخي^(٥).

يعرف كارل بوبر التأريخية، بعدها البحث عن قوانين التغيير الاجتماعي بصورة أكثر طموحاً عن التأريخ، أو يمكن تعريفها بشكل آخر، بصفتها النظرية أو الرؤية التي تعتبر أن التغيير الاجتماعي أو التطور التاريخي يخضع لقوانين التعاقب غير المشروطة التي تعطي التأريخ وجهة أو اتجاهاً^(٦).

التأريخية عند عبد الله العروي:

أدت الدراسة الدقيقة لسياق الرواية التأريخية إلى أن المؤرخ ينظر إلى فعالية الإنسان في الكون بكيفية خاصة به، مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية، فالمؤرخ حينما يؤرخ يعبر ضمناً عن فلسفة في الحياة لا يتعدها أبداً، هذا هو أساس المذهب التاريخي^(٧).

ولهذا التعريف بنظر العروي عواقب معرفية خطيرة، منها: أنها نحصر مفهوم التأريخ في أعمال الإنسان، ورفض أن يكون للطبيعة تأريخ كالإنسان، ومنها كذلك حصر عمل المؤرخ في الكشف عن قصد المشاركين في الواقعة ورفض اللجوء إلى مفهوم العلة، وكأننا أمام مبدأ من مبادئ الفيلسوف هيوم في رفض العلة في الطبيعيات^(٨).

فهل يعني ذلك أن المؤرخ متحرر بقراءة عبد الله العروي؟ ويجب العروي عن هذا السؤال بكلام عن (كروتشه)، إذ قال الأخير أن التاريخ بالضرورة هو تأريخ الحرية ويستعير العروي قول كوين جورد، أن المؤرخ يعيد في ذهنه الظروف التي أحاطت باختيار البطل الحر^(٩).

فليست التأريخانية أداً مذهباً فلسفياً تأملياً، وإنما موقف أخلاقي يرى في التأريخ بصفته مجموع الوقائع الإنسانية، مخبراً للأخلاق ومن ثمّ للسياسة، فلا يعني التأريخاني بالحقيقة بقدر ما يعني بالسلوك^(١٠).

نستطيع أن نقرر كنتيجة أن التأريخانية فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التأريخ وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث، هذا تعريف بسيط ولكنه غامض اكتشف التأريخ كعامل مستقل عن إرادة الأفراد فازدهرت على أثر هذا الاكتشاف الدراسات التأريخية، ثم عدّ التأريخ قوة قاهرة تتحكم في مصير البشر^(١١).

العقل العربي اللاتأريخي عند العروي (مفهوم العقل اللامكتمل)
إنّ مفاهيم مثل: حرية، دولة، تاريخ، عقل، تبدو للمجتمعات المتقدمة (تقول متقدمة) لأن جمهور البشر يقول ذلك، نابعة من ذاتها، في حين أنها تبدو واردة ودخيلة على مجتمعاتها العربية، لكن هذه الظاهرة لا تنفي السابقة، كون المفهوم يبدو خارجياً لا يمنعه من أن يكون أكثر شمولية من المفهوم المقابل الذي نستنبطه فعلاً فيبدو لنا ناقصاً بالضرورة إذا كنا مطلعين على ما هو موجود في الساحة الفكرية العالمية، ويبقى مفهوم الدولة مثلاً في كل الحالات أوسع وامتن من مفهوم دولة التنظيمات أو مفهوم السلطنة العثمانية (ونقصد بها التمييز بين الدولة الحديثة والدولة القديمة) كما أنه أوسع -مفهوم الدولة الحديث- من مفهوم الإمبراطورية الصينية أو المدنية اليونانية أو الجمهورية الرومانية، كل هذه المفاهيم أما تمثل اشكالاً ناقصة من مفهوم الدولة الحديث، وهو وحده المكتمل، وإما تعني أشياء لا يحدها مفهوم الدولة^(١٢).

فلا توجد مطابقة بين مفهوم الدولة الحديث ومفهوم الدولة في مجتمعاتنا، ذلك الذي يدعو إلى ظهور مفهوم العقل اللامكتمل، لأن مفهوم العقل المكتمل يطابق نمط مجتمع الدولة الحديث، وهو غير مطابق كلياً لمجتمعاتنا أو المجتمع الصيني أو اليوناني أو الروماني التقليدي، هذا واقع لا يرتفع إلا بعد تحقيق ما نصبو إليه من تقدم ونمو، أي من الابتعاد عن النمط التقليدي^(١٣).

العروي يحكم على التراث انطلاقاً من مفاهيم غير نابعة من صلبه، فالمفهوم وليد تطور تاريخي منطبق على مادة تفترض أنها سائرة إلى التطابق معها، فمفهوم العقل عند كبار مفكرينا حتى الأكثر تشبهاً به مثل المعتزلة والفلاسفة وابن خلدون ومحمد عبده، بين أنصار الإصلاح في القرن الأخير، غير مكتمل بالنظر إلى مفهوم آخر يهيمن اليوم على البشرية جمعاء، فعندما نستعمل كلمة عقل مثلاً في حدود ثقافتنا التقليدية، نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم، فلا يكون تجاوب ولا تفاهم نظن أننا نتكلم عن بديهيات، في حين أننا غارقون في المبهمات^(١٤).

حدد العروي مجموعة من الأمثلة على مفهوم العقل غير المكتمل ويدخل في إطار العقل العربي اللاتاريخي، ونختصرها بمثال عن محمد عبده في الأيديولوجية العربية المعاصر، فقد أعطيت هذا النعت (الشيخ محمد عبده) معنى محدداً، الشيخ هو الرجل الذي تخرج من الأزهر، والذي يجد نفسه مضطراً إلى الإجابة على سؤال واحد هو: لماذا تأخر المسلمون؟ والسؤال يُحدد بكيفية من الجواب، ليس المطلوب الإجابة على: لماذا تأخر سكان البلاد المسلمين أو العرب أو الهنود، بل لماذا تأخر المسلمون، وهذا السؤال يوحي لنا بالارتباط الذي لا انفكاك له بين عقيدة الإسلام وواقع التأخر^(١٥). ليس محمد عبده شيخاً بالمعنى الاجتماعي، اخترته لأنه متبحر في شتى علوم الدين، أنه شيخ لأنه يحاول اعتماداً على ما يعرف من تلك العلوم، الإجابة على ذلك السؤال بالذات، الذي هو بالحقيقة تقرير وإثبات، لعبده هدف واحد لا يحيد عنه أبداً، وهو فك الارتباط المضمن في التقرير - السؤال، بين الإسلام والتأخر، وهذا الهدف هو ما يجعل منه شيخاً بالمعنى الاصطلاحي^(١٦).

يتضح الوضع أكثر عندما نتذكر من يقرر ومن يسأل، أنه الغرب، غرب القرن التاسع عشر، غرب ما بعد الثورة البروتستانتية، والثورة الرأسمالية الصناعية، والثورة الليبرالية، والثورة العلمية التكنولوجية، يواجهه عبده بكل معنى الكلمة، أي يتجه إليه ويسمع له ويتمعن في حقيقته ويحاول مناقشته لا يخطئه فيما يصف من أحوال الشرق، وإنما يختلف معه في العليل والتفسير، وفي مواجهته هذه للغرب المعاصر له لا ينصت عبده لأي من أقرانه أو زملائه، يصفهم بالجمود وينفي عنهم صفة المعاصرة، ليسوا في

نظرة من زمانه إذ هم من زمان غير زمانهم، فكلامه مع الزعيم الليبرالي الذي يدعو إلى الإصلاح السياسي، ومع الخبير بالصنائع، يقول لهما كمصلح ديني: كل هذا يهون بعد أن يتحرر الجمهور من العقائد الفاسدة المحرفة التي روجها منذ قرون مشايخ سوء خدمة لمصالحهم ومصالح أسيادهم المستبدين بالحكم^(١٧).

بما أن عبده لا يكون شيخاً إلا بهذا المعنى، ما الفائدة في إعادته إلى حضيرة المشايخ ومقارنة كلامه بكلامهم، لم يحاول جدياً مناظرتهم، أرادهم رواداً وتلاميذ، ولم يقبل أحداً منهم كرفيق في الكفاح، لم اتخذه كممثل لطبقة المعتمدين الذين كانوا اسماً من المجتمع التقليدي، وإنما اتخذه ممثلاً لموقف نظري لمسألة محددة، مسألة تخلف المجتمعات الإسلامية عما أصبح في متناول البشرية داخل المجتمعات العربية^(١٨).

أذاً فمفهوم العقل اللامكتمل تظهر عند قراءة عبده بعد فترة نجد أن صورته قد تغيرت في أعين الكثيرين، لم يعد ذلك العالم الصالح المصلح الذي يرجع إليه الفضل في بث روح التطور والتحرر من أغلال الجمود في البلاد العربية وفي قسم كبير من العالم الإسلامي، وإنما أصبح يتهم أنه زج بالحركة الإصلاحية في متاهات أدت بها إلى أبواب موصدة، وفيما يتعلق باختياراته العقائدية يقال أنها كانت في الغالب انتهازية، متناقضة في عمقها خطابية، وعلى الرغم من أن عبده وافق الغرب في حكمه السلبي على المجتمع الإسلامي وطلب من مشايخ في الأزهر الانتحار الفكري وقد فارق بذلك أقرانه المشايخ، هل يكفي هذا الأمر في الحكم على سوء طويته؟ القضية متعلقة بالواقع، والواقع لا يرتفع بالنفي، ما نستخلصه مما يكتب اليوم على عبده، في غير صالحه إجمالاً، أن التقليد يعادي دائماً التجديد، فيجد دائماً داخل المجتمع الذي لا يزال مكبلاً بقيود الماضي، من يدافع عنه بوسائل الوقت، وسائل تجديدية في الظاهر، تقليدية في الباطن^(١٩).

الحرية والواقع العربي:

تلقى العرب مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية، بيد أن الصعوبة التي يواجهها المحلل السياسي هي تحديد مميزات الفكر الليبرالي، بعبارة أدق تشخيص

المكونات التي لم تكن مكتملة قبل ظهور ذلك الفكر، ومن هنا نفهم لماذا ركزوا اهتمامهم على حرية الرأي؟ لأن المشكلة كانت تكمن في فرض الآراء عليهم بالقوة وعندما تأثروا بالفكر الليبرالي كسروا قيود تلك الآراء المفروضة واتفقوا على الإجماع بتبني الآراء الفردية إذ أكدوا على سلطة الفرد على ذاته وفكره وبدنه، ومن هذه اللحظات أدركوا معنى الحرية التي جاءت بها الليبرالية فاتجهوا إلى نقد الذات بعد الوعي بها^(٢٠).

رفض العروبي الفكرة القائلة أن الليبرالية العربية متولدة عن الليبرالية الغربية تولدًا آلياً، وأن الدعوة إلى الحرية في العالم العربي الإسلامي ترجمة صرف للدعوة الأوروبية، وأن كلمة حرية ذاتها ترجمة لكلمة أجنبية، فأني أقول أن الدعوة إلى الحرية ناتجة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي شعر بها عدد من الناس، وكان الكتاب العرب قد تهافتوا على المنظومة الليبرالية لأنهم رأوا فيها عبارة وافية عما يحسون به، فهذا لا يعني أن الدافع الأول في كل هذا كان التأثير الخارجي، والدليل على ذلك أن الكتاب العرب لم ينقلوا بأمانة الليبرالية الأوروبية المعاصرة لهم، بل تعاملوا عما كانت تحمل من وعي بتناقضاتها الذاتية^(٢١).

كان من مميزات العهد الليبرالي في تاريخ العرب المعاصر توظيف كل فكرة تعرض له لتبرير الدعوة إلى الحرية، والآن حان الوقت لتعرض لنظرية الحرية، حيث نعني بالنظرية محاولة تأصيل الحرية بعد الوعي بالتناقضات الناشئة عن التطبيق، نلاحظ أن الكتاب العرب في فترة الخمسينات والستينات من القرن العشرين، قد اتبعوا طرقاً موازية لطرق مُنظري الحرية في الغرب، لكن هنا لا يحق لنا أن نقول أن الشبه وليد التأثير المباشر، وأن أولئك الكتاب لم يكونوا سوى تراجم وشرح لمذاهب غربية، فكانت فرصة أحياء الحرية أن يتجه أولئك الكتاب لكي يخرجوا من مأزق التأثير بالغرب والعودة إلى الذات إلى من ألف قبلهم في الموضوع مسلمين وغربيين وهذا أمرٌ طبيعي، ولكن لكي نحدد الحرية فهي حاجة موضوعية يفرزها التطور الاجتماعي وإذا لاحظنا نقصاً في نظرية الحرية عند العرب المعاصرين فذلك راجع إلى المستوى التاريخي للمجتمع العربي، أن التفكير في الحرية عبارة عن إحساس بضرورة الحرية، وهذا قانون

نراهُ يعمل في جميع أطوار التأريخ العربي ولكنه مع ذلك يواجه صعوبات التطبيق الكامل^(٢٢).

وعي الذات العربية

تحدث عبد الله العروي في موضوع سابق عن شخصية عربية تتمثل بالشيخ محمد عبده، ولأننا نتعرف على الوعي من خلال كتابه في الفترة التي ظهورها فيها، وبما أن الموضوع يتضمن وعي الذات العربية، وهي مناسبة للتحدث على تعاقب أنواع الوعي العربي، وهل هذا التعاقب لأنواع الوعي وعلى هذا الترتيب بالضبط يكون داخل التأريخ أم هل خارجه؟ وهذا ما يحدد نوع الوعي^(٢٣).

لوجوب أن يكون للسؤال معنى لا بد من شروط، يجب أولاً وقبل كل شيء أن نفترض أن الدولة العربية تكونت ولا زالت تكون وحدة ثقافية، بحيث يستفيد كل بلد من إنجازات البلدان العربية الأخرى، ويجب ثانياً أن نفترض أن العهد الحديث لا يبدأ في العالم العربي إلا من الاحتلال الاستعماري، وإذا درسنا كل بلد عربي بمعزل عن الباقي، إذا جعلنا من عصر النهضة مرحلة سابقة على الاحتلال الأوربي، فإن التعقيب الذي نقرحه هنا يفقد بالضرورة أهميته ومغزاه^(٢٤).

استوحينا النمذجة المذكورة من أعمال محمد عبده وغيرهم من الكتاب العرب، على أساس أن هؤلاء المؤلفين يجسدونها أوضح وأظهر ما يكون التجسيد، لا بالنسبة لمصر فقط بل بالنسبة لكل بلد عربي عرف الاحتلال الأوربي^(٢٥).

ويبدو واضحاً أن وعي الشيخ عبده لكونه يمثل الداعية في تلك الفترة، وقد ارتبط بالمجتمع الخاضع للاستعمار المباشر، حيث تحتفظ فئة خاصة منحدر من العهد السابق بزمam الحكم حتى بعد انهزامها وخضوعها للسلطة الجديدة، أما وعي داعية التقنية وحسب تعاقب أنواع فأنه يتناغم مع منطق الدولة القومية إذ تسيطر برجوازية صغيرة، لكن هذا التوافق التلقائي بين كل واحد من أشكال الوعي ودولة معينة لا يصح إلا بصورة عامة تقريبية، أما إذا تتبعنا التفاصيل والجزئيات فأنا سنجد شيئاً من التشابك نظراً لاتصال التأريخ وسماكة المجتمع، وقد تحول الدولة إلى غيرها ويبقى الوعي الموافق لها عاملاً في المحيط الجديد^(٢٦).

لكن وفقاً لهذا المنظور لم يبقَ للوعي أو الذات العربية في إدراك ذاتها وإنما هي مفصلة بين ما هو غربي جديد وما هو إسلامي تقليدي، حيث يستمر الوعي المشيخي في الوجود مع ذلك، والتأثير داخل الدولة المستقلة الليبرالية وأن فقد هيمنتُهُ على العقول، إلا أنه في وضعه الجديد لم يحافظ على المدلول نفسه، ولم يعد يؤدي الدور نفسه ومن ثم تأخر الفكر الإسلامي الحديث عن مستوى التطور بالواقع المعاصر ولم يزد على الحركات الإصلاحية الحديثة شيئاً، ولم يدفع الفكر الإصلاحي الحديث خطوة أخرى إلى الإمام أن لم يكن قد تأخر خطوات، بل ولم تكن له استقلالية في العقل والإرادة^(٢٧). كما يدل على ذلك التحوير الذي أجراه رشيد رضا على أقوال استاذة محمد عبده، كذلك بعد تأسيس الدولة القومية لا يزال يسمع صوت الشيخ والزعيم الليبرالي^(٢٨). كيف نصح هذا الوعي على ضوء رؤية صحيحة؟ وأين نجد هذه الرؤيا الصحيحة، أفي تراثنا نفسه أم في الفكر الغربي؟ إنَّ الرؤية الصحيحة لا توجد جاهزة فالممارسة هي التي تكشف عن جوانب الصح والخطأ إذا كنا ندعو إلى ربط الأيديولوجيا الليبرالية الغربية بالواقع العربي، فيجب علينا أن نربط المقولات الغربية ونجد لها تأصيلاً في الواقع العربي، ذلك ما يدعونا إلى تلمس التجديد في التراث العربي^(٢٩).

يعيش العرب اليوم مشكلات وتحديات حددت معالمها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في هذه الفترة، إذ لا بد أن يكون دور الشيخ أو الداعية أو المفكر هو تحليل المشكلات والتحديات وفهمها للتغلب على الصعوبات الفكرية لفهم الذات، وفهم الآخر المهمين أيضاً والذي يعرف نفسه بأنه تاريخ وتطور^(٣٠).

ولأجل مواكبة الثقافة العربية للأفكار الجديدة علينا الاعتراف بحقيقة انتماء الثقافة العربية والإسلامية إلى نسق الثقافة التاريخية ذات الإيقاع التطوري الشبيه بالتأريخ الغربي تماماً، وليس معنى ذلك الانتماء إلى الثقافة الغربية، والهدف من ذلك أن لا تصاب الثقافة العربية أو الذات العربية بالأزمة اللاتأريخية، فكل مقومات الثقافة التطورية متوفرة في التراث وامتلاك المفكر أو الشيخ للذاكرة التراثية القادرة على توفير الإرادة والموقف اللازم للوقوف بجانب أو على مقربة من الثقافات الأخرى^(٣١).

إذاً هنالك إحساس عميق يمتلك المفكرين بحاجة إلى مشروع حضاري معروف المعالم، يكون بمثابة الإطار الذي يرسم السياسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية يكفل لها الوحدة والانتظام ويحول من دون الانصراف أو الضياع وتتمثل الظواهر التي نفشت في المجتمع المصري من الشارع حتى على المؤسسات وأدت بها إلى التخبط والوقوع في أخطاء جسيمة كان لها آثارٌ بعيدة المدى على مستقبل البلاد والدول العربية^(٣٢).

العرب ما قبل الأيديولوجيا وما بعد الأيديولوجيا:

قبل التطرق إلى موضوع الأيديولوجيا عند العرب ما قبل وبعد لابد من تعريف هذا المفهوم، الأيديولوجيا مصطلح ابتدعه (دستوت دي تراسي) في القرن الثامن عشر، للدلالة على العلم الذي ينظر في طبيعة الأفكار (بمعناها العام) أي بوضعها ظواهر نفسية؛ ليبين خصائصها وقوانينها بالعلامات المشيرة إليها، ومحاولة استكشاف أصلها، ثم صرف هذا المصطلح فيما بعد إلى معنى ينطوي على السخرية والتحقير دالاً على التحليل الأجوف للمعاني المجردة البعيدة عن الواقع، ولقد أصبح لفظ الأيديولوجيا يشير إلى كل مذهب تستلهمه الحكومات والأحزاب وتستمد منه آراءها ومواقفها^(٣٣).

فما نعرفه أن الأيديولوجيا من طبيعة معرفية، ولكنها ليست المعرفة ذاتها، كذلك فهي من طبيعة فكرية، ولكنها ليست الفكر نفسه^(٣٤).

زعم بعض الباحثين بأن الأيديولوجيا التي ظهرت أول ما ظهرت كمصطلح لغوي في فرنسا، سرعان ما سيمنحها الألمان قيمة مضافة كي تعود إلى فرنسا بوصفهما مفهومًا جديدًا، فالمصطلح بطبيعة الحال يعادل أو يقابل مجموعة مترابطة من المعتقدات السياسية، ومع ما خلعه كارل ماركس على المصطلح من استعمال، دل على وعي زائف بالحقائق الاجتماعية، ووهم أو ضلال جمعي يتقاسم الوقوع فيه أفراد طبقة اجتماعية معينة^(٣٥).

ولسنا نريد هنا إرساء تعريف عميق جداً للأيديولوجيا، وبكفي أن نعرف بكيفية تقريبية أنها نسق (له منطق ودقته الخاصتين) من التمثلات (من صور وأساطير وأفكار وتصورات حسب الأحوال) يتمتع داخل مجتمع ما^(٣٦).

يحاول عبد الله العروبي أن يستوحي من كتاب (الأيديولوجيا الانقلابية) لنديم البيطار الذي نشره عام ١٩٦٤، فكرة أن العالم العربي لم يعرف أي انقلاب منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، وأن الحالة التي يعيش عليها الآن هي حالة انتقال تستلزم، لكي تصبح ثورية بالفعل، أيديولوجية انقلابية تحل محل الأيديولوجية التقليدية التي هي في طريق الاضمحلال^(٣٧).

الأيديولوجية الانقلابية لا تنشأ من لا شيء، إذ لا بد من التمهيد لها بدراسة الأيديولوجيات شبه الانقلابية التي ظهرت في التاريخ العام، لاستخراج مظاهرها العامة الملازمة لكل انقلاب ناجح، ويرى العروبي أن نديم البيطار بهذا الكتاب لا يقدم تحليلاً منهجياً لمفهوم الأيديولوجيا، إذ يخصص عشرة صفحات ختامية لرسم حدود الانقلاب العربي، ولتوكيد ضرورة إبداع أيديولوجيا انقلابية تشابه الأيديولوجيات التي وصفها من قبل، إذ يقول البيطار في الخاتمة: أن الكيان العربي قد أنهار تاركاً فراغاً مقلقاً في الأذهان والنفوس هذا ما يصف العرب به ما قبل الأيديولوجيا وضرورة الأيديولوجيا ملئ الفراغ الذي تركته الانقلابات غير محددة بأيديولوجيات معروفة، علماً أن أغلب الساسة في الوطن العربي عمليون لا يهتمون بالمسائل الأيديولوجية حتى وأن اعتنقوا أيديولوجية معينة، فلا تكون انقلابية في الغالب^(٣٨).

إنّ هذا الكلام يعني أن الوضع العربي انقلابي وأن النفسية العربية غير انقلابية، وأن التسامح مع الأيديولوجية التقليدية يقود حتماً إلى الهزيمة، وقد أعطى نديم البيطار شروطاً للأيديولوجيا الانقلابية التي يعتقد ويحاول دفع القارئ إلى الاعتقاد بها، أن كل أيديولوجيا انقلابية^(٣٩):

أولاً: تتساق الفلسفة التقليدية وتبدلها بنظرية ثابتة ومطلقة عن طبيعة الإنسان.

ثانياً: تتجاوز الحاضر لإحياء الماضي في المستقبل وتحمل تصوراً لمسار التاريخ يقضي على التصور الديني التقليدي.

ثالثًا: تنفي كل ما يخالفها في جميع الميادين، وتقدم أخلاقية جديدة لتعوض الأخلاقية المنهارة.

رابعًا: تشكل البداية الحق للحرية في المجتمع الإنساني.
يرى العروي أن نديم البيطار يريد أن يقنع القراء أن الثورة العربية التي بدأت بانهيار الكيان التقليدي لن تستمر وتكتمل إلا إذا تبلورت أيديولوجيا انقلابية وتغلبت على الفلسفة التقليدية وطردتها من المعمل، من المدرسة، من الشارع، من البيت، وكيف يتم الإقناع؟

يرى العروي أن الإقناع لا يتم إلا باتباع طريقة جبرية تاريخية، يعني الكشف عن وجود سنة متواترة في التاريخ، وهذا لا يأتي إلا بالسرد وجلب الأمثلة تلو الأمثلة، فمثلاً يستحضر المؤلف أحداثاً كثيرة، وظروفاً مختلفة، وأشخاصاً متعددين، يسرد ولا يمل من السرد، ليجعل القارئ يحس أن وراء الأمثلة العديدة والمختلفة يوجد قانوناً واحداً، وهذا ما يسمى بمنطق الذكر والمعاودة، واعتقد أن هذا المصطلح أو المفهوم له أبعاد دينية قرآنية مستوحاة من قوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنفَعَالٌ ۖ مُؤْمِنِينَ ٥٥﴾ [سورة الذاريات: ٥٥] (٤٠).

ومن هذه الطريقة في ضرب الأمثلة، لا يلبث القارئ المطلع على الثقافة والتاريخ العربي والغربي أن يدرك أن المثل الوحيد الذي يدرسه المؤلف بكيفية مفصلة، الذي تنطبق عليه أحكامه جميعها هو مفهوم الانقلاب (٤١).

استنتج العروي أن إصرار نديم البيطار على فرض الحتمية التاريخية لأن العرب في حاجة إلى عقيدة الجبر التاريخي، ليقنعوا أنهم غير مختارين، بل أنهم مضطرون إلى تقبل أيديولوجية ثورية. سعى العروي في قراءته لكتاب (الأيديولوجيا الانقلابية) ليعطي تصوراً عن مشاريع الكتاب العرب حول الأيديولوجيا، ويرى بأن هدف نديم البيطار عملي وذرائعي وتلفيقي لا يميز بين الأيديولوجيا من جهة والفلسفة أو الدين أو العلم من جهة أخرى، لذا لا يفصلها عن الموضوعية والحقيقة بل يفصلها حتى عن الكيان الإنساني كله، فمفهوم الأيديولوجيا يتميز عنده بالنسبة والأداتية والعقائدية،

فيقترب من استعمال نيتشه، بيد أن المؤلف لا يتقيد بأصل واحد، يستعير من هذا ومن ذاك حسب الحاجة العارضة^(٤٢).

إنّ تبني أيديولوجية سياسية غريبة عن البيئة ولا سيما إذا ما كانت عدة أيديولوجيات أو تفكك الأيديولوجية الواحدة إلى أيديولوجيات صغيرة أو كبيرة متنافرة سيؤدي إلى حالة من التناقض في سياسة الدولة وصورة من الصراع الدائم من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ومن التقوقع الكامل من التراث إلى الرفض الكامل لهذا التراث والسباحة في تيار الدعوة إلى الثورة الدائمة والمستمرة^(٤٣).

وإذا كان نديم البيطار يسعى إلى تبني أو إنتاج أيديولوجيا معتمداً على مجموعة من القراءات لشوبنهاور وماكس ونيثشة وفرويد وبرجسون، لكن الأيديولوجيا، وكما نوهنا في بداية الموضوع فكرة مجردة غير مطابقة للواقع وإذا كانت مطابقة للواقع فلا بد أن تقتضي وضعاً اجتماعياً وتاريخياً خاصاً يعيش في أثناءه الفرد -المنتمي إلى جماعة أو طبقة أو مجموعة ثقافية أو قومية- حالة تجعله عاجزاً عن إدراك تعبير صادق تام ومستقيم عن واقع حياته العامة بما فيها من علاقات، سياسية واجتماعية، وهذا يوصلنا إلى تصور الحاضر والمستقبل في ذهن الفرد معكوساً أو متشتتاً ومعكراً غير واضح، هذا ما يبين حالة العرب بعد الأيديولوجيا.

الكونية طريق لتأسيس أيديولوجية عربية عند العروي:

يقصد عبد الله العروي بالكونية لتأسيس أيديولوجية عربية بالكونية العقلية، وهي تختلف عن الكونية الأرسطية التي تعني تفسير الكون بشموله، وهي تختلف عن الفلسفات الكونية الميتافيزيقية التي لا تمتد للعقل بصلة، وتدعي أنها عقلية كالعقلية المثالية للرومانتيكية الأوروبية في ألمانيا والمثالية الذاتية والموضوعية عند فلاسفة الألمان (كانت، فخته، هيجل)، فالمجتمع يدعو إلى اتخاذ العلوم الجزئية طريقاً لتفسير الظواهر المادية، لذلك دعوة العروي لجعل الكونية طريقاً لتأسيس أيديولوجية عربية هي دعوة للتصالح مع الذات، بما أن المرء لا يميل عبثاً أو سهواً إلى الانتحار أو الرفض العشوائي، فأن الوعي العربي لا يفتأ يبحث منذ أواسط القرن الماضي عن تلك النتيجة

التي يرفض فيها المناهج الجاهزة كطريق للبحث والتحليل، وهو طريق متهافت إذ يناقض نفسه بنفسه وأن أدعى لبعضهم أنه المخرج الوحيد لأزمة العرب^(٤٤).

إنَّ الغرب يفترض وحدة للتأريخ البشري فيتظاهر أنه يسعى إلى أن يطبق على الآخرين نفس المنهج الذي استخدمه، ولا يزال، لمعرفة ذاته لكنه في الواقع، يأمل ويعمل على أن يعثر على نتائج جديدة، بغية إغناء مفهومه عن الإنسان والتأريخ، وهو بهذا الاهتمام ذاته يُثبت البشرية في تعددها، ويؤخر التوحيد إلى أجل غير محدد، بمعنى أنه ينطلق من الوحدة إلى التعدد^(٤٥).

إنَّ هذه المناهج الغربية لا تنطبق على المجتمع العربي؛ لأنه يرفض أن تكون لتلك المناهج قيمة مطلقة، فيدعي أنه وحده يستطيع أن يتعرف إلى ذاته بفضل حدس اختص به، لكنه لكي يعيد بناء ذاته، يستخدم مثلاً يستأنس به، وهو مثل مهما قيل عنه، مأخوذ من الغرب، بمعنى أنه يحتوي بالفعل حسب رأي العروبي على شيء يستحق أن يقتدى به أي صالح للتعميم على البشرية جمعاء، من هذه الزاوية يبدو الفكر العربي كله بمثابة دعوة وادعاء بما أنه مطالب بأن يكون في خدمة اختيار سابق عليه، وهكذا يقع الفكر العربي في تناقض مع ذاته، فهو يدعي الاختلاف ثم ينتهي إلى المماثلة، وأن كانت ضمنية^(٤٦).

إنَّ الوعي العربي ومع تبنيه لأنماط غربية، وذلك للإسراع في التطور وهو ما يفرضه عليه منطق الإنجاز المستعجل، قد احتفظ بالإمكانية المشار إليها، إمكانية توسيع المفهوم الكوني، ورب سائل أن يسأل ان هذا المفهوم الكوني ليس شيئاً محسوساً؛ لأن المجتمع العربي لا نزال نراه يختلف اشد الاختلاف عن المجتمع الغربي، فأين أذا الوحدة التي يتجسد فيها العقل الكوني على مستوى الحياة الاجتماعية؟^(٤٧)

الجواب على هذا السؤال أن الوحدة الكونية تتجسد في التقنية والاقتصاد، بما أنهما المجالين المحسوسين على المستوى الواقعي، ولكن إذا نظرنا إلى الأيديولوجية العربية في معناها العقائدي والأفكار غير المحسوسة ذلك ما يمثل الاختلاف عن تلك الضمنية للمناهج الغربية، ذلك إذا دققنا النظر نثبت أنه يوجد على الرغم من المظاهر أفكار غير مرئية لكنها حقيقة تمثل هوية الأيديولوجية الغربية، إذ تصبح تلك القاعدة

صحيحة عندما ندرك ذلك الانفصال بين القاعدة الفكرية وبين القاعدة المادية، وعلى الرغم من ذلك فإن هنالك مستوى ثالث ضمني يتمثل في تأثر العرب بالمناهج الغربية^(٤٨).

ليست الأيديولوجية بالنسبة للفرد قناعاتاً بقدر ما هي أفاقه الذهني يجد الفرد فيها كل العناصر التي ركب منها أفكاره في صورة متنوعة، يوظف منها لأغراضه القليل أو الكثير، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها، على الرغم من أنها قناعات لمصالح فتوية إذا نظرنا في إطار مجتمع آني لكنها نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي^(٤٩).

إنّ العرب يتشبث بالتقنية الغربية ولكنها تستأنس ضمناً بالكونية الغربية الضمنية، بمعنى أنها في صراع روحي على تغيير الهوية ذلك ما تفرضه عليها الكونية الغربية، لأنها لا تشمل التقنية فقط وإنما تشمل الثقافة الغربية الحديثة، ولكن العرب ترى أن النهج الناجع هو ما يوحي به العقل التقني؛ لأنه أسرع من الثقافة الغربية الروحية، على حين أن الداعي إلى الأصالة الثقافية لا بد أن يصطدم بالثقافات الغربية؛ لأنها تدل على الجانب الروحاني الذي يتساوى مع الروحانية العربية ويختلف عنها بجانبها الوحياني، فيكون العقل العربي عاجز عن تفهم موقفه الراض بين التنازل عن الماضي الحضاري بما يشمله من تنوع في الثقافات للثقافة الغربية الحديثة^(٥٠).

تبقى هذه النظرية (الصراع على الهوية) غير مدعومة نظرياً من قبل الآخر على الرغم من ادعائه بالانفتاح على التاريخ الكوني ولكنه يحاول أقصاء الهويات لصالح العقل الكوني الغربي، وعلى الرغم من أدعاء العرب بالإحالة من جهة فأنها لا تستغرق إلى حد كبير في الزهد عن تلقي التقنية والثقافة الغربية، وهي ثمرة العقل النفعي، وهكذا تعيش الأيديولوجية العربية حسب منطقتين: أحدهما على مستوى النشاط والعمل نحو تقبل التقنية الغربية، والثاني على مستوى الفكر والمتمثل برفض أو قبول النظرية الغربية، يوظف المستوى الأول في تعامله مع الطبيعة بهدف التغيير والتطور والإنجاز ولو كان مجال التغيير هو الذات الفاعلة ويوظف الثاني في سياسته وحواره مع الآخر

بهدف فهم الهويات والتعبير عنها على أن يتقبل كل منهما الآخر^(٥١). ما حكم هذه الثنائية العربية في نظر الغرب؟

يُعد الغربيون هذه الثنائية العربية على العموم مجرد خُلف وتناقض؛ لأن العرب يعدون دعوة العلموية والوضعانية الكونية دعوة إلى الخضوع لمنطقهم، ومن يعادي ذلك المنطق بين الغربيين المسيحيين المتشددين والمياليين إلى التصوف، ولكن بعكس ذلك وعلى وعي يحذر العرب من التقليد الأعمى والضياح في متهاتات العقلانية الكونية الغربية، ولا ترى أن هنالك تناقض في حوارها مع الغرب^(٥٢).

الخاتمة:

إنَّ هذا البحث هو استعراض لأفكار العروبي حول التأريخانية والعقل العربي اللاتأريخي (مفهوم العقل اللامكتمل) ومفهوم الحرية في الواقع العربي، وما هو دور العرب ما قبل الأيدولوجية وما بعد الأيدولوجية.

ويرى العروبي أن التأريخانية في مؤلفاته تتوزع بين دعائها ومنقديها من التأريخانيين، وقد عرضها وقارن بينها وبين المذهب التأريخي، فالتأريخانية برأيه أكثر طموحاً من التأريخ، واتفق برأيه هذا مع المفكر الفرنسي هنري كوربان الذي يرى أن التأريخانية هي النظرية أو الرؤية التي تعبر عن التغيير الاجتماعي والتطور التأريخي ولا تخضع لقوانين التأريخ المشروط.

ويرى العروبي أن المؤرخ ينظر إلى فعالية الإنسان في الكون بكيفية خاصة به مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية، فالمؤرخ إذ يؤرخ فهو يعبر ضمناً عن فلسفة في الحياة لا يتعدها أبداً، وهذا يعد أساس المذهب التأريخي عند العروبي.

إن هذه الرؤية للتأريخ لها عواقب خطيرة فهي أولاً تهمش التأريخ العام وتحصر التأريخ في الإنسان، وهي ثانياً تقصي الطبيعة من ميدان التأريخ فلا يكون للإنسان أي دور في تغيير الطبيعة أو أي دور في تطورها، أذن فالتأريخانية عند العروبي مذهباً فلسفياً تأملياً وهو موقف أخلاقي يرى في التأريخ بوصفه مجموعة الوقائع الإنسانية ولا

يفصله عن الطبيعة، فلا يعني التأريخاني بالحقيقة بقدر ما يعني بالسلوك، لهذا فهو مذهباً تأملياً أنفسيّاً برأي كوريان.

وقد تناول العروبي أيضاً في هذا البحث مسألة العقل العربي اللاتأريخي ويعدّه العقل اللامكتمل لأن مفاهيم مثل الحرية والدولة والتأريخ والعقل لم تتبلور في البيئة العربية بشكل واسع لأسباب ترتبط بسياسة القسر التي كانت تتمتع بها البلاد العربية وحكمها، كما أن البيئة هي بالأصل غير صالحة لبلورة تلك المفاهيم لأن القبيلة كانت تحكمها والعصبية كانت من أهم مظاهرها عكس المجتمعات المتقدمة فأُن تلك المفاهيم نابعة من ذاتها بفضل البيئة التي كانت تتمتع بها، وبهذا يرى العروبي أن تلك المفاهيم تبدو واردة ودخيلة على مجتمعاتنا العربية.

ويرى العروبي أن مفهوم الحرية قد أخذ مجاله في البيئة العربية المعاصرة من خلال تعرفهم على الليبرالية الغربية ولكن المشكلة في بلورة هذا المفهوم أن الواقع العربي لا يستطيع تحديد مميزات الفكر الليبرالي ولهذا يكون إيقاع الحرية غير متوازن في البلاد العربية، وهذا واضح عندما تكون حرية الرأي تعد جريمة في بعض المجتمعات العربية لأسباب تتعلق بعدم فهم طبيعة تلك المفاهيم وعدم الرغبة في تطويرها داخل الواقع العربي.

إن الأسباب التي دفعت العروبي على اعتبار العقل العربي عقلاً غير مكتمل لأنه غير قادر على وعي ذاته وبهذا لا يستطيع تقديم نقدٍ صريحٍ لذاته، رغم أننا نرى بعض المحاولات لبعض المفكرين ومحاولة كشف الحجب التي تمنع العرب من عدم قدرتهم على نقد الذات نجد أن المفكر يلتزم ببعض الأفكار التي تمنعه من التوجه أولاً إلى نقد ذاته.

وقد حاول العروبي توضيح علاقة الأيديولوجية بالوعي العربي، وقد استوحى من كتاب الأيديولوجيا الانقلابية لنديم البيطار فكرة أن العرب لم يعرفوا أي انقلاب منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، وبهذا لكي ينتقل العرب إلى أيديولوجيا معاصرة عليهم أن يعو الثورة لتحل محل الأيديولوجيا القديمة أيديولوجيا قادرة على نقل الواقع العربي إلى مرحلة سياسية جديدة.

فالأيدولوجيا الانقلابية لا تنشأ من لا شيء إذ لابد من التمهيد لها بدراسة الأيدولوجيات التي ظهرت في التأريخ العام لاستخراج مظاهرها العامة من غير ذلك لا يعرف العرب أي أيدولوجيا جديدة، بمعنى أن الوضع العربي هو بالذات انقلابي، ولكن النفسية العربية غير انقلابية، وإن التسامح مع الأيدولوجيا التقليدية يقود حتماً إلى الهزيمة.

ويرى العروبي أن نديم البيطار من خلال كتابه هذا أراد أن يقنع القراء العرب أن الثورة العربية التي بدأت بانهيار الكيان التقليدي لن تستمر وتكتمل إلا إذا تبلورت أيدولوجيا انقلابية وتغلبت على الفلسفة التقليدية وطردتها من المعمل والمدرسة والشارع والبيت.

ويرى العروبي مضيفاً إلى الشروط التي يضعها نديم البيطار لانقلابية عربية أن الانقناع لا يتم إلا باتباع طريقة جبرية تأريخية لكي تكون تراكمية لتصل إلى عمق الوعي العربي وتتفي جذوره العالقة في الأيدولوجيات التقليدية وكشف سنة غير صحيحة في التأريخ وهذا لا يأتي إلا بالسرد وجلب الأمثلة تلو الأمثلة بحيث يحس القارئ من وراء تلك الأمثلة العديدة والمختلفة أن هنالك قانون يحكم الواقع وهو قانون التغيير ولهذا المصطلح أبعاده الدينية القرآنية المستوحاة من قوله تعالى: ﴿لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَ مَحْتَبِغِيْرًا وَمَا بِأَنْفُسِهِمْ ۖ﴾ [الرعد: ١١].

هوامش البحث ومصادره:

(١) جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، نقله إلى العربية: فرانسوا أيوب وآخرون، مكتبة أنطوان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ١٥-١١٦.

(٢) لالاند، اندرية: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات للنشر، بيروت- لبنان، بلاط، ٢٠٠٨، ص ٥٦٠-٥٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٦١.

(٤) موقع ويكيبيديا: ar.m.wikipedia.org

(٥) الشبكة المعلوماتية: www.mominoun.com

- (٦) الشبكة المعلوماتية: المصدر نفسه.
- (٧) العروي، عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي للكتاب، دار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٧، ص ص ٢٢-٢٣.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي للكتاب، دار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٧، ص ٤١٥.
- (١٢) العروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٥، ٢٠١٢، ص ص ١٦-١٧.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ١٧.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ١٨.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- (١٦) المصدر نفسه.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.
- (٢٠) العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٥، ١٩٩٣، ص ٤٦.
- (٢١) العروي، عبد الله، مفهوم الحرية- الدولة الأيديولوجية، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١٧، ص ٦٣.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.
- (٢٣) العروي، عبد الله، الأيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٤، ٢٠١١، ص ٤٩.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) المصدر نفسه، ص ص ٥١-٥٢.

- (٢٧) حنفي، حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٥، ٢٠٠٢، ص٢٨.
- (٢٨) العروي، عبد الله، الأيديولوجية المعاصرة، ص٥٢.
- (٢٩) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٩، ص ص١٠٥-١٠٦.
- (٣٠) صبار، خديجة، الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروي، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٧، ص٤٥.
- (٣١) هاني، أدریس، تعدد الثقافات وآفاق الحوار الحضاري، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، بلاط، ٢٠٠٥، ص ص٤١-٤٢.
- (٣٢) النبا، جمال، الحرية في الإسلام، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ٢٠١١، ص١١٧.
- (٣٣) سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، بلاط، ٢٠٠٤، ص ص٧٠-٧١.
- (٣٤) إبراهيم، عبد الله، ما هي الأيديولوجيا، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط١، ٢٠١٧، ص١٣.
- (٣٥) هاني، أدریس، خرائط أيديولوجية ممزقة، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٣٦.
- (٣٦) سييلا، محمد وآخرون، الأيديولوجيا، دار تبال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ٢٠٠٦، ص٨.
- (٣٧) العروي، عبد الله، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط٨، ٢٠١٢، ص١٤٧.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص١٤٨.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص١٤٩.
- (٤٠) القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية: ٥٥.
- (٤١) العروي، عبد الله، مفهوم الأيديولوجيا، ص ص١٥٠-١٥١.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص١٥٢.
- (٤٣) الحمد، تركي، دراسات أيديولوجية في الحالة العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٩٢، ص٨٠.
- (٤٤) العروي، عبد الله، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ص٢١٧.
- (٤٥) المصدر نفسه، ص٢١٨.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٤٩) العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، الدولة الأيديولوجية، ص ٣٦٠.

(٥٠) العروي، عبد الله، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ص ١٤١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٥٢) المصدر نفسه.

