وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة زيان عاشور الجلفة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم النفس والفلسفة

الإيديولوجيا

عند عبدالله العروي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص فلسفة عامة

من إعداد:

عروي علي

بلخيري أحمد

إشراف الأستاذ:

د. علّة المختار

السنة الجامعية:2021/2020

بسم اللّٰه الرّحمن الرّحيم

كلمة شكر

حمدا لله الذي أمد في أعمارنا، ووفقنا

بإذنه في إنجاز هذا العمل المتواضع .

كما نتقدم بخالص الشكر إلى الأستاذ المحترم

"د.علّة مختار" الذي أشرف

على إنجاز هذا العمل ولم يبخل علينا بنصائحه القيمة

وآرائه السديدة إلى أن خرج هذا العمل إلى النور

كما نتقدم بالشكر الجزيل إلى كل

من ساعدنا من قريب أو بعيد ولو بكلمة طيبة

إهداء

إلى من هي قنديل ظلامي وكل شيء في حياتي: أمي

إلى صاحب القلب الكبير ونور أيامي :

أبي

إلى زوجتي وأولادي

وإلى كل من ساندني بحمل أعباء هذا العمل. علي

إهداء

أهدي ثمرة جهدي هذا إلى الوالدين

العزيزين أطال الله عمرهما

إلى إخوتي وأخواتي

إلى زوجتي وقرة عيني أولادي. أحمد

مقدمة:

لقد قامت الفلسفة العربية المعاصرة في السنوات المائة الأخيرة ببناءٍ فكري أو فلسفي مثير لذاتها، و كان هذا التميز قد ساهم فيه العقل العربي في جميع الأقطار العربية ، مع تفاوت تلك المساهمات كماً و كيفاً، و من قطر لآخر، غير أن الشيء الوحيد و المشترك هو معاودة طرح السؤال:

لماذا تقدّم الغرب و تأخر العرب؟

في كل لحظة تتغير المفاهيم، منذ عصر النهضة، و يتغير الطرح كما يتغير الحل. لقد ظهرت إسلامية ثم علمانية في تيارها القومي، غير أن كل لحظة تشخيص منذ تلك اللحظة كانت إما أنها لحظة استوهام باكتشاف الأخطاء أو أن التشخيص غير كامل لأنه بعيد عن الواقع و سبب ذلك أن المنهج المقدم أو الرؤية العامة للفكر العربي تؤطره رؤيا فكرية عن المشكلة الموجودة على مستوى الواقع العربي.

كما عرف الفكر العربي المعاصر مراحل متفاوتة من تطوره، الكثير من الأطروحات الإيديولوجية التي تصب في مجملها من تشريح حال العرب إلى وصف الداء، لكن هذه الأطروحات ككل وقفت موقف المرتاب الحائر في تشخيص الحلول الناجعة.

إن الدعاوي التي كانت في مجملها دعاوي رجعية – دعوة جمال الدين الأفغاني، و دعوة محمد عبده– نجحت ضمنيا في رفع وتيرة عواطف الشعوب لكنها فشلت فشلا ذريعا لأنها تحركت بمعزل عن واقعها الداخلي و ما تحوط بها من تطور سواءً في الضفة الشمالية من المتوسط أو ما يختلج داخل الأقلية المثقفة من شعوبها و التي حملت لواء الفكر الانقلابي عن كل ما يمت بصلة إلى سبب

من أسببا التخلف و التي رأت أنه يندرج ضمن مثلث ذو ثلاث رؤى متناقضة الأولى هي الفكرة القومية التي اعتمدت على تاريخ شوهته التحاليل الذاتية و الثانية التي حملت إسلام جعلته يكبل عقول أبنائه أما الزاوية الثالثة الأكثر خطرا و الأوسع امتداد هي في تجزئة الفكر المستورد و الأخذ بنصف التجربة.

إذا كانت هذه الرؤى هي أهم ما ميّز تدرج الفكر العربي فإن هناك من أرجع العلة بشكل عام إلى الخطأ في استعمال المصطلح و الوهم في الاستدلال بالتاريخ كل هذا جعل أهم ما نادى به ضرورة النقد التاريخي العقلاني و ضبط المفاهيم العامة و لا نكاد نذكر هاتين الميزتين إلا و نستدعي تلقائيا شخص عبد الله العروي صاحب الطرح الإيديولوجي المتميز و النقد الاجتماعي و التاريخي الجاد.

فما هو مفهوم الإيديولوجيا عند عبد الله العروي و ما هو الطريق الذي ستتخذه الحلول المقدمة من طرفه؟

و السبب الذي ما فتئ يُلِحّ عنّا جاهدا في اختيار موضوعنا هذا هو جرأة عبد الله العروي في الطرح بالإضافة إلى طريقته التحليلية النقدية الصارمة و لجادة التي تطبع تعامله مع العديد من القضايا لملحة في الفكر العربي المعاصر و كذا إيمانه المطلق بالمذهب التاريخاني و اعتقاد صلاحيته و قدرته على الوصف و الفهم و التحليل.

و من الصعوبات التي واجهتنا أثناء معالجة هذا الموضوع قلة المراجع و المصادر، ما أن اتساع و عمق الموضع صعّب علينا الإلمام بكل أفكاره و طرقه من جوانبه المتعددة، إضافة إلى أن كتابات

العروي عموما يكتسيها الطرح التجريدي الجاف و مما يضطر القارئ إلى إعادة النظر في قراءة الصفحات مراراً و تكراراً.

و لإعطاء الموضوع حقه من الشمولية لاسيما و أنه يشكل موضوعا راهنا و معاشا، ارتأينا إلى أن نقد الموضع في فصول ثلاثة، خصّصنا الفصل الأول منها للتعريف أولا بشخص عبد الله العروي و لأهم مؤلفاته و أهم الدراسات لتي عالجت فكره، كما تناولنا بالذكر كذلك التعريف العام للإيديولوجيا معددين استعمالاتها و تصانيفها وأهم خصائصها وتعداد وظائفها، وكذلك تناولنا المقارنة بين الإيديولوجيا و الدين وبينها وبين العلم وصولا إلى المشاريع النهضوية، كما خصصنا الفصل الثاني من هذه الدراسة للإيديولوجيا المركسية في فكر عبد الله العروي انطلاقا من التعريف بالإيديولوجيا الماركسية و أهم الشروح لإيديولوجية العمل عند ماركس وصولاً إلى نظرة عبد الله العروي للإيديولوجيا الماركسية، و كما تناولنا أهم المفاهيم للإيديولوجيا في العالم العربي من نظرة نديم البيطار إلى الإيديولوجيا العربية المعاصرة في نظر عبد الله العروي، كما تطرقنا في آخر البحث إلى محاورة فكر عبد الله العروي انطلاقا من منهج النقد التاريخي عند عبد الله العروي وصولاً في الأخير إلى الرد على فكره و خصصنا بالاهتمام هنا رد محمد عابد الجابري. لننهي البحث بجملة من الردود على طرح العروي في قضايا الأمة العربية.

مقدمة الفصل:

يعود ظهور لفظ الإيديولوجيا " IDEOLOGIE " إلى سنة 1876 عند دستوت دي تراسي[1] " DESTUTT DE TRACY" (1754 -1834) ، الذي كان ينتمي إلى وسط الفرنسيين ذوي النزعة الأنوارية وقد أطلق عليهم نابليون إسم إيديولوجيين ، وينتمي إلى هذا التيار كل من الفيلسوف الحسي كوندياك إيتين بونودي " CONDILLAC ETIENNE BONNT DE" (1715-1780)؛ والطبيب و الفيلسوف كابانيس بيير جان جورج " CABANIS PIERRE JEAN GEORGE " (1707-1808)(*)؛ و الأخلاقي فولين ،وقد ارتبط بهذا التيار على وجه العموم مفكرون أمثال الفيلسوف و الرياضي و السياسي كوندورسيه ماري جان أنطوان " CONDORET MARIE JEAN ONTOINE " (1734-1794)(**) ؛والفيزيائي الفلكي بيير لابالاس " PIERR SIMOND LAPLAS" (1749–1827)؛والبيولوجي جان باتيست لامارك (1744-1829).

وقد تأثر معظم هؤلاء بالثورة الفرنسية وبالتقليد التجريبي في المعرفة بالإضافة إلى فلسفة الأنوار ،و مناهضة الفكر الميتافيزيقي الذي يمثل في نظرهم الطفولة الإنسانية ؛ إن لفظ الإيديولوجيا ،أو الأدلوجة ؛ أصبح علما جديدا هدفه فهم وتفسير مصدر الأفكار وقد حل محل مصطلحي سيكولوجيا وميتافيزيقا ؛ المرتبطين بمفهوم ميتافيزيقي

---

[1] - دستوت دي تراسي أنطوان لوي كلود ، أنظر جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ، ط 1 ، (بيروت : دار الطليعة للطباعة ، 1987) ، ص 257 .

(*) – طبيب و فيلسوف فرنسي استقطب الأضواء بموهبة مبكرة و كان صديق كوندورسيه ومنه حصل على السم الذي وضع به حدا لأيامه .

(**) – فيلسوف و رياضي ورجل سياسي فرنسي ، لمع في الرياضيات وتقدم قبل أن يبلغ سن السادسة من العمر بأطروحة أمام دالمبير والهندسي فونتين

للروح،كما أنه علم موضوعه دراسة الأفكار بالمعنى العام لظواهر الوعي ومزاياها وقوانينها وعلاقتها مع العلامات التي تمثلها وبالأخص أصلها[1] .

ولقد انزلق انزلاقا ذليلا فأصبح ي يعني مجموعة الأفكار و القيم و التصورات التي يحملها شخص أو هيئة تتعلق بالمجتمع التاريخي[2] .

[1] - محمد سبيلا ، الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية ، د ط ، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 1992) ، ص 32 .

[2] - خليل أحمد خليل ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ط 1 ، (بيروت : منشورات عويدات ، 1996) ج 2 ، ص 611 .

1 .عبد الله العروي :

أ. حياته :

وُلد المفكر و الروائي و الكاتب المغربي عبد الله العروي سنة 1933م بمدينة أزمو، تلقى تعليمه في العاصمة المغربية الرباط، و تابع تعليمه العالي بفرنسا في جامعة السربون، و في معهد الدراسات السياسية بالعاصمة الفرنسية باريس.

حصل سنة 1956 على شهادة العلوم السياسية و على شهادة الدراسات العليا في التاريخ سنة 1985، ثم على شهادة التبريز في الإسلاميات عام 1963.

و في سنة 1976 قدم أطروحة بعنوان "الأصول الاجتماعية و الثقافية للوطنية المغربية: 1830–1912". و ذلك لنيل دكتوراه الدولة من السربون.

بدأ عبد الله العروي النشر سنة 1964 تحت اسم مستعار (عبد الله الرافضي) حيث نشر نصا مسرحيا تحت عنوان "رجل الذكرى" بالعدد الأول من مجلة الأقلام .

يضم إنتاجه الفكري و الإبداعي دراسات في النقد الإيديولوجي و في تاريخ الأفكار و الأنظمة ونصوصا روائية، نشر أعماله في مجموعة من المجلات: أقلام (الرباط)، مواقف (بيروت)، دراسات عربية (بيروت)، Les Temps Modernes، ديوجين (باريس)[1].

[1] -يحي بن الوليد،عبد الله العروي ناقدا و أديبا، عبر الموقع : http://www.droob.com

ب. فكر:

لا يمكن لأحد أن يشك بالمكانة الفكرية التي بلغها المفكر العربي المغربي عبد الله العروي، فقد أحدثت مؤلفاته تحولا نوعيا في الدرس الفلسفي العربي لما تتمتع به من قدرة فكرية فائقة الجودة و جرأة نادرة في معالجة القضايا الراهنة، و على الرغم من مرور قرابة أربعين عاماً على صدور كتابه" الإيديولوجيا العربية المعاصرة" فلا تزال أطروحاته تكشف عن عمق كبير في مقاربة الواقع العربي و معرفة واسعة بالإشكاليات الفكرية المعاصرة، و تمكن قوة المشروع الفكري الذي بناه العروي أنه استند إلى أرضية التاريخ الصلبة، و ذلك أنه كان في تكوينه الأول مؤرخا حيث ساهمت قراءته للفلسفة الألمانية في بعدها الهيجلي و الماركسي في ترسيخ قدراته التاريخية كما أن قراءته لأصول الفلسفة الليبرالية و كتابات فلاسفة الأنوار عمقت من إمكاناته في بناء تصوره لأسئلة التاريخ و الفكر و النهضة في العالم العربي، و قد برهن العروي عن كفاءة نادرة في مجال المباحث التاريخية الأمر الذي جعله يحظى بثقة المؤرخين و تقديرهم.

و تعود شهرة هذا المفكر اكبير إلى انجازه جملة من الأعمال ذات طابع تنظيري تركيبي ظهرت جليا في مؤلفاته: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، أزمة المثقفين العرب، العرب و الفكر التاريخي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الإسلام و الحداثة، مفهوم العقل، إسلاماوية حداثوية، الليبرالية و الإسلام و التاريخ، و ذكلك في جملة أعماله ذات التوجه التحليلي التعليمي مثل: مفهوم الإيديولوجيا، مفهوم الدولة، مفهوم الحرية، مفهوم التاريخ.

"يشكل مفهوم "التأخر التاريخي" نقطة الارتكاز الأساسية في فكر العروي و منظومته[1] النظرية كما يرى الباحث كمال عبد اللطيف من خلال العمل على بناء ما يشخص هذا المفهوم في واقعنا، كما يعمل على بنائه النظري و بناء كيفيات التفكير فيه و كيفيات تجاوزه اعتمادا على معطيات الواقع العيني، و استدعاء رموز من التاريخ و الواقع بهدف إبراز صورة الإخفاق و تجسيدها بالاستناد إلى تجربة التاريخ الألماني في القرن 19 و التجربة الروسية في زمن ما قبل الثورة البلشفية. حيث تمنحه هذه التجارب العالمية المشخصة لدلالة التأخر إمكانية الفهم المقارن، و تتمثل دلالته المباشرة في الوعي بالفارق.

فبعد الثورة الصناعية و التقدم التقني الحاصل في الغرب و انتهاء حقبة الاستعمار لم يعد بامكان العرب أن يفكروا خارج دائرة التفكير في الآخر، فاستحضار صورة الإخفاق باعتبارها العنصر المحفز على التفكير تقتضي العمل على جبهتين متكاملتين الأولى: باعتبارها نقد التصورات الإيديولوجية السائدة التي تدعم حالة الإخفاق السياسي المكرس للتأخر و الثانية: جبهة العمل على بناء مشروع في العمل الإيديولوجي الذي يهدف إلى تدارك التأخر، قدم العروي في الجبهة الأولى مساجلة نظرية مع دعاة التقليد المبشرين بالماضي من المدافعين عن النزعة السلفية بكافة ألوانها و كذلك دعاة الفكر الإنتقائي، و يقوم البديل التاريخاني الذي قدمه العروي في مجال الفكر على تصور معين للتاريخ يؤمن بمبدأ امكانية الاستفادة من تجارب الآخرين، و تستند التاريخانية لديه إلى جملة من المقومات سطرها في مؤلفه " العرب و الفكر التاريخي"

[1] - كمال عبد اللطيف، دراسة في الفكر التاريخي عند عبد الله العروي، ط2(بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص21.

في مؤلفه الحديث نسبيا "مفهوم التاريخي" فإن التاريخيانية في أعم تعريفاتها حصر كل تجارب الإنسان مع الزمان في تجربة التاريخ، أي العمل الجماعي الهادف، و لا يخفي العروي العلاقة الحميمة بين تاريخانيته و بين الماركسية فهو يقول: "بعد الإمعان في الانتقادات التي وجهت إليّ اتضح إليّ أن الماركسية التي حاولت وصف خطوطها العريضة هي في حقيقة الأمر ماركسية تاريخانية إن لم تكن تاريخانية ماركسية[1].

منا هان يمكن القول أن الماركسية بحسب العروي تظل هي النظام الملائم لاستيعاب الحادثة و تجاوز التأخر وفقا للمنطق التاريخاني الذي يفرض علينا ضرورة الاختيار الوحدوي في ظل تحديات العصر و انتشار أنظمة الهيمنة".

" و تكمن أزمة المثقفين العرب حسب العروي في عجزهم عن تشخيص ة علاج مجمل الصعوبات التي تواجه مجتمعهم، إلا أنت التدقيق النظر في الحلول و التطورات التي يقدمها تكشف عن وجود مسائل جوهرية حساسة تبقى أو من دون أجوبة دقيقة"[2].

العروي يرى أن التقليدي هو الذي كان و سيكون دائما أصل تأخر متعدد، فالشيخ محمد عبده و جمال الدين الأفغاني و ابن باديس و علال الفاسي و غيرهم، متلبسون بعيب يسميه "الاتاريخية" كما أن فكرهم ولد "التأخر المتعدد"، ولكننا نتساءل كيف يمكن أن نوفق هذا الحكم الصوري التعميم مع إحدى خاتمات أطروحة العروي عن الحركة الوطنية المغربية، و هي "أن السلفية من ضمن الأنسقة الإيديولوجيا كانت النسق الذي فرض نفسه كشكل تعبر بالغ الأصالة"، و كيف نلائم ذلك الحكم أيضا مع قوله:"إن الاجتهاد لصالح المرأة كان سيتيسر لو أن أفكار علال الفاسي وضعت قيد التطبيق"، أن مفهوم التقليد الذي يهاجمه و يستهدفه العروي و يحاكمه و يقاضيه لا يظهر لنا دالاً

---

[1] - عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط2،(بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص09

[2] - بنسالم حميش، معهم حيث هم (حوارات)، (الدار البيضاء: بيت الحكمة، 1988)، ص42.

و لا إجرائيا ذلك أن التقليد كقيمة أو إيديولوجية لا يحصل على الوجود و المعنى إلا إذا تظاهر في الخارج و تشخص في الممارسات و المؤسسات.

ج.مـــــــــــؤلّفاتُه:

ألّف عبد الله العروي ما يزيد عن عشرين كتابا ابتداء من سنة 1964 كما أشرنا إلى ذلك سابقا (تحت اسم مستعار) و في سنة 1967 بدأ يكتب باسمه و قد اتسم إنتاجه الفكري والفلسفي و الأدبي بالغزارة و التنوع و هذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على ثقافة الرجل الواسعة، و فيما يلي سنقوم بعرض لأغلب كتبه التي ألفها.

1- الإيديولوجيا العربية المعاصرة: صدر باللغة الفرنسية سنة 1967، و ترجمه إلى العربية المرحوم محمد عيتاني سنة 1970 و قدّم له مكسيم رودنسون، و هو كتاب يتأمل الفكر السياسي العربي المعاصر بأسلوب جدي الشيء الذي جعل هذا الكتاب ممنوعا في كثيرا من الدول العربي و أولها المغرب موطن أجداده وفضاء طفولته و دراسته.

يقع هذا الكتاب في مقدمة و أربعة فصول و ينتهي باستخلاص و قد جاء الفصل الأول بعنوان: العرب و الأصالة و الفصل الثاني: العرب و الاستمرار التاريخي، و بينما عنون الفصل الثالث: العرب و العقل الكوني و أخيرا الفصل الرابع: العرب و التعبير عن الذات[1].

2-تاريخ المغرب الكبير: صدر بالفرنسية سنة 1970.

3-الغربة: و هي عبارة عن رواية صدرت سنة 1972.

4-العرب و الفكر التاريخي: صدر سنة 1973، يشتمل الكتاب على دراسات هي بمثابة نقد إيديولوجي للأيديولوجيا العربية، و هو نقد "موجه أساسا للنخبة

---

[1] - سامي لعباس، ملاحظات على هامش الماركسية الإيديولوجية، من موقع دراسات و أبحاث الماركسية و اليسار عبر الموقع.http:/ com www.rezger

المثقفة العربية في مرحلتها الانتقالية التي فرضتها الماضي و انحرافات الحاضر.

يستهل كتابه هذا بتقديم عن المنهج في الفكر المغربي المعاصر و يقسمه إلى سبعة فصول و ينتهي بخلاصة عن أزمة المثقف و أزمة المجتمع[1].

5-أزمة المثقفين العرب: صدر سنة 1974 (بالفرنسية).

6-الجذور الاجتماعية و الثقافة للحركة الوطنية في المغرب: صدر سنة 1977 بالفرنسية.

7-اليتيم: رواية صدرت سنة 1978.

8- مفهوم الإيديولوجيا: صدر سنة 1980، و هو في الأصل عبارة عن محاضرة بعنوان: ما هي الإيديولوجيا؟ التي ألقاها في كلية الآداب بالرباط تحت إشراف الجمعية الفلسفية و لأن المحاضرة غير كافية إرتأى أن يخص الإيديولوجيا بكتاب، وهو يحاول في هذا الكتاب أن يرسم الخطوط العريضة لخلفيات المفهوم متوخيا توضيح المعاني المتضمنة فيه و التي تستولي على ذهن كل من يستعمله اليوم، حتى و لم يكن واعيا بها[2].

يقع كتاب مفهوم الإيديولوجيا في سبعة فصول و مقدمة و خاتمة قد خصص العروي الفصل الأول للتمهيد أما الفصل الثاني فكان لعهد ما قبل الأدلوجة و الفصل الثالث: الأدلوجة اقناع و قد خص الفصل الرابع للأدلوجة كنظرة كونية و جاء الفصل الخامس بعنوان: الدلوجة علم الظواهر كما جاء الفصل السادس: استعمال مفهوم الأدلوجة في الغرب المعاصر بينما احتوى الفصل السباع و الأخير عن استعمال مفهوم الأدلوجة في العالم العربي.

---

[1] - سامي العباس ، المرجع السابق .

[2] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ط6، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص06

9-مفهوم الحرية: صدر سنة 1981.

10- مفهوم الدولة: صدر سنة 1981.

11- ثقافتنا في ضوء التاريخ: و هو كتاب في النقد الإيديولوجي سنة 1983.

12- مجمل تاريخ المغرب: كتاب يقع في جزئين صدر سنة 1984.

13- الفريق: رواية صدرت سنة 1986.

14- أوراق:رواية صدرت سنة 1989.

15- مقاربات تاريخية: صدر سنة 1992.

16- مفهوم لتاريخ: كتاب بجزئين سنة 1992.

يحتوي الجزء الأول على مقدمة و أربعة أقسام، القسم الأول عنونه بـــ: تساؤلات تمهيدية و قسّم هذا القسم إلى أربعة فصول، أما القسم الثاني فقد جاء تحت عنوان: مفاهيم و قسّمه إلى ثلاثة فصول، بينما قسّم القسم الثالث المعنون: تاريخيات إلى عشرة فصول، أما القسم الرابع فورد تحت عنوان: الإستشراق.

بينما يحتوي الجزء الثاني على قسمين، الأول بعنوان: المؤرخ و المنطق التاريخي و قد قسّمه إلى خمسة فصول، أما القسم الثاني فقد كان عنوانه: منطق التاريخ و قد قسّمه إلى أربعة فصول و أخيرا خاتمة[1].

17- مفهوم العقل (بحث في المفارقات): صدر سنة 1996.

18- النزعة الإسلامية: الحداثة و الليبرالية: صدر سنة 1997.

19- غيلة: رواية صدرت سنة 1998.

20- ثلاثية مذكراته: "خواطر الصباح": كتاب بثلاثة أجزاء (2005/2003/2001).

[1] - يحي بن الوليد، خطاب المؤرخ، عبر الموقع. Http /:www .droob .com

21- المغرب و الحسن الثاني: كتاب صدر مؤخرا و هو مجموعة من كتابات متفرقة في الزمان و المكان لترجمة الأفكار التي عبر عنها عبد الله العروي حول مختلف القضايا ذات الصلة بالتحولات التي تعرفها الساحة السياسية و الفكرية المغربية[1].

[1]- يحي بن الوليد، عبد الله العروى ناقدا و أديبا ، عبر الموقع. Http /:www .droob .com

د.أهم الدراسات التي عالجت فكر عبد الله العروي:

1- عبد اللطيف كمال: درس العروي في الدفاع عن التاريخ، بيروت، دار الفارابي 2000.

2- و قيدي محمد: بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة بيروت، دار الطليعة، 1990.

3- الجمعية الفلسفية المصرية (جامعة القاهرة): الفلسفة في الوطن لعربي في مائة عام أعمال الندوة الفلسفية الثانية، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية 2002.

4- محمد عابد الجابري: الرّد على فكر عبد الله العروي. بيروت، مركز المركز الثقافي العربي.

5- صدوق نور الدين: محاورة عبد الله العروي في "من التاريخ إلى الحب" (حوار).

6- أحمد أغبال: سيرة مثقف عربي: قراءة في أوراق عبد الله العروي (قراءة).

7- محمد المهدي الشقال: قراءة على هامش مؤلف "أوراق" (قراءة).

8- فيصل درّاج: يوميات عبد الله العروي رسالة عربية في الأسى و الإغتراب نقلا عن جريدة الحياة العدد 117.

9- حسن أبو هينة: تاريخية العروي و التأخر التاريخي، مجلة فكر و نقد جوان 2006.

10- بنسالم حميش: معهم حيث هم (حوارات)، الدار البيضاء، بيت الحكمة) 1988.

11- تركي علي الربيع: المثقف الانتقائي بين الدولة و الديمقراطية جريدة الحياة 26-092005.

12- جهاد فاضل: أسئلة الرواية حوار مع الروائيين العرب (حوارات).

13- محمد برادة: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، العدد الأول 1989.

14- محمود أمين العالم: في الثقافة العربية (حوار) آفاق اتحاد كتاب المغرب، العدد الأول 1989.

15- بسام الكردي: محاورة فكر عبد اله العروي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 2000.

16- الشيخ محمد: جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد: مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، بيروت، دار الهادي 2005.

17- محمود صالح العادلي: العروية و الإسلام و لنظام العالمي الجديد القاهرة، دار النهضة 1999.

18- جاري جويدة: أزمة الفكر العربي المعاصر في نظر عبد الله العروي 1999.

2 . الإيديولوجيا :

أ_ تعريف الإيديولوجيا :

إن كلمة إيديولوجيا دخيلة على جميع اللغات الحية ،تعني لغويا في أصلها الفرنسي " IDEOLOGEI" ؛ علم الأفكار[1] ومع هذا لم تحتفظ الكلمة بمعناها اللغوي حيث تم تغييره لما استعملت أو نقلت إلى الألمانية ، والجدير بالملاحظة هو أنها لما عادت إلى مصدرها الفرنسي تغير مفهومها ، ولم يبق معناها اللغوي الأول .

أما من الناحية الاصطلاحية فإن مفهومها و تعريفها مختلف ومتغير حسب الاستعمال؛حيث تردد استعمال هذه الكلمة عند ستندال الذي استعملها خصوصا بالمعنى المنطقي فعندما نقول أن الحزب الفلاني يحمل إيديولوجيا ؛نعني بها مجموع القيم و الأخلاق و الأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب و البعيد ؛ ومن جهة أخرى إذا قلنا أننا بصدد دراسة أيديولوجيا عصر النهضة فإننا نعني بها النظرة التي يلقيها رجل النهضة إلى الكون و المجتمع و الفرد و التي تندرج تحت قواعدها العامة ، كل تقرير أو حكم صدر في ذلك العصر[2] .

وهي كلمة ابتكرها دستوت دي تراسي (1754،1836) ؛ انظر كتابه مذكرة حول ملكة التفكير "مذكرة الصف الثاني في المعهد ؛الجزء الأول 1796،1798" ،و يعرفها الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير " ALTHUSSER LOUIS"(1921)[*] : "بأنها نسق له

---

[1] – عبد الله العروي ، مفهوم الإيديولوجيا ، ط 6 ، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 1999) ص 9 .

[2] – عبدالله العروي ، المصدر السابق ، ص 9- 10 .

[*] – فيلسوف فرنسي ولد بالجزائر عام 1921 تحصل على شهادة التبريز في الفلسفة وعلم في دار المعلمين العليا .

منطقه ودقته الخاصتين من التمثلات ، من صور وأساطير وأفكار و تصورات حسب الأحوال ؛ يتمتع داخل مجتمع ما بوجود ودور تاريخيين "[1].

[1] – محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، الإيديولوجيا ، ط 1 ، (الدار البيضاء : توبقال ، دفاتر فلسفية ، 1999) ص 8 .

ب_ استعمالات الإيديولوجيا :

إن لكلمة إيديولوجيا خمسة استعمالات تبرر لنا الاختلاف بين الفلاسفة و العلماء، و تتمثل هذه الاستعمالات في:

1. **استعمال القرن 18 : حيث تعني الإيديولوجيا الأفكار المسبقة الموروثة عن عصر الجهل و الاستعباد و الاستغفال و يتقابل في هذا الاستعمال تقليد الجاهل مع العقل الكاشف عن البديهية وهو عقل لا يختلف في الفرد و في الإنسانية جمعاء .**
2. **استعمال الفلاسفة الألمان:ومن بين هؤلاء هيغل فريد ريك " HEGL GEORG WILHELM FRIEDRICH"(1770-1831) ، حيث تعني الإيديولوجيا منظومة فكرية تعبر عن الروح التي تحفز الحقبة التاريخية إلى الهدف المرسوم في خطة التاريخ العام .**
3. **الاستعمال الماركسي: يرى الفيلسوف و الاقتصادي الألماني كارل ماركس " MARX KARL" (1818-1883)، إن الإيديولوجيا هي عبارة عن منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي ؛أي أن الإيديولوجيا ينظر إليها من البنية الباطنية للمجتمع الإنساني الذي يتميز بإنتاج وسائل إستمراريته .**
4. **استعمال نيتشه : يعتبر فريدريك نيتشه " NIETZCHE FRIEDRICH WILHELM" (1844-1900)، الإيديولوجيا مجموعة الأوهام و التعديلات و الحيل التي يعاكس بها الإنسان الضحية لقانون الحياة ؛ فينظر إلى الإيديولوجيا انطلاقا من الحياة كظاهرة عامة تفصل عالم الجماد عن عالم الأحياء .**

5. استعمال فرويد :

يقصد سيغموند فرويد" Sigmund Freud " (1856-1939) : من الإيديولوجيا أنها مجموعة الفكرات الناتجة عن التعاقل الذي يبرر السلوك المعاكس لقانون اللذة و الضروري لبناء الحضارة .

ومن هنا فإنه ينظر إلى الإيديولوجيا انطلاقا من اللذة و هي ميزة الحيوان و بالتالي ميزة الإنسان الأولى .

مما سبق نلاحظ ان هناك استعمالات متمايزة لمفهوم الإيديولوجيا لكن رغم ذلك تشترك في شيء واحد وهو الإيديولوجيا ؛وهي مجموعة الخصائص لمجتمع من المجتمعات معبرة عن أفكاره العامة مثل : الفلسفات و القيم الأخلاقية بحيث نجد أن الإيديولوجيا من حيث مفهومها مختلفة من عصر لآخر ،مثل رجل عصر النهضة التي أشرنا إليها سابقا.

فالإيديولوجيا إذن هي الأفق الذهني الذي كان يحد فكر إنسان ذلك العصر.

ج . تصنيف الإيديولوجيا :

إن أساس التصنيف للإيديولوجيا و الحكم بأنها إيديولوجيا ثورية أو إيـديولوجيا ماركسية أو ليبرالية أو حتى عقائدية تتطلب منا معيار التصنيف ، ولما كـان تصـنيف الإيديولوجيا السياسية أمرا ميسورا ولا يطرح مشاكل منهجية و إبستمولوجية كثيرة إذ يمكن تصنيفها اعتمادا على معايير محددة فإذا كان المستخدم في التصنيف هو الجماعة التي تعبر عنها هذه الإيديولوجيا فإنها ستكون إما إيديولوجيا قومية أو طبقية أو عرقية أو مهنية أو غيرها، وإذا كان معيار التصنيف هو العلاقة القائمة أو الممكنة بين الفرد و الجماعة نجد أنفسنا أمام إيديولوجيا ليبيرالية فردانية و اشتراكية جماعية أو فوضوية جماعية ، وإذا كان المعيار هو الموقف من المعيار السياسي القائم نكون أمام إيديولوجيا محافظة أو إصلاحية.

وإذا كان المعيار المستعمل هو الزمن التاريخي نكون أمام إيديولوجيا تقدمية مسـتقبلية أو رجعية سلفية أو راضية بالحاضر و بالإمكان اللجوء إلـى معـايير أخـرى تتعلـق بتصنيف الإيديولوجيا من حيث الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها وهـو مـا يمكـن أن نستخلصه من التصنيف المشار إليه سالفا ،ويمكن لنا أن نقسمه إلى ثلاثة أقسام كبرى هي :

1) إيديولوجيا تتعلق بالعقل كالإيديولوجيا القائمة على فكرة العدالة أو فكـرة الحريـة أو فكرة المساواة أو فكرة التقدم.

2)أيديولوجيا قائمة على مقولات بيولوجية كالإيديولوجيا الوطنية القائمة علـى فكـرة الشعب أو الإيديولوجيات العرقية القائمة على فكرة العرق و السلالة.

3)الإيديولوجيا الساعية إلى تحقيق نوع من الوجود الاجتماعي السياسي كتقوية الدولة في الأنظمة الاستبدادية و تحقيق الثورة في الإيديولوجيات الثورية[1].

(1)- ناصيف نصار،مطارحات العقل الملتزم، ط، (دار الطليعة: بيروت، 1986) ، ص94و 95.

د.خصائص الإيديولوجيا :

يمكن لنا أن نتناول خصائص الإيديولوجيا أو كما يقول "جون بودون" (1530-1596) " Boudon" في كتابه الإيديولوجيا والذي تناول فيه نظرية تشيلز الخاصة بالمنظومات افيديولوجية التي عرضها في مقاله المنشور للموسوعة العالمية للعلوم الإجتماعية الجزء السابع والمعنونة بمفهوم وظيفة الإيديولوجيا حيث يوجز لنا نظرية تشلز في النص التالي والمأخوذ من كتابة الإيديولوجيا وبإيجاز فإن الإيديولوجيات تتميز عن المنظومات المعتقدية الأخرى بالموقع الذي تحتله بالنسبة إلى ثمانية معايير فهي تعلن عن نفسها من خلال الطابع الصريح والواضح لصياغتها وإرادته في الالتفاف حول معتقد إيجابي أو معياري خاص ، إراداتها في التمييز بالنسبة إلى منظومات معتقدية أخرى ماضية أو حالية و انغلاقها أمام التجديد والطابع المتشدد لاقتناعاتها ، الطابع اللاهوائي لانتشارها و مطالبتها بالانتماء ، وأخيرا أرتباطها بمؤسسات مكلفة بدعم وتحقيق المعتقدات المعنية [1].

[1] – محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، المرجع السابق ، ص 19 .

د. وظائف الإيديولوجيا :

يعدد بخلر في كتابه الإيديولوجيا والسلطة ، وظائف الإيديولوجيا ويضعها في خمس وظائف ، معيرا إياها الأهم من بين الوظائف العديدة للإديولوجيا وهذه الوظائف هي :

1) وظيفة التجمع : ذلك أن السياسة بطبيعتها تهتم بحفظ الأمن الخارجي وضمان التلاحم الداخلي ، هذان الأمران لا يمكن ضمانهما بواسطة نشاط اجتماعي متميز إذا لم تكن الحياة الإنسانية تتضمن تهديدا دائما بالصراع أو الفوضى و حيث أن الصراع في السياسة لا يكون بشكل فردي ، فإن الإيديولوجيا تقوم بوظيفة خلق تعارف بين الأصدقاء وتعيين للأعداء ، ويمكن لهذه الوظيفة أن تتخذ تعبيرات بسيطة و محددة بظرفية سواء في شكل قطعة قماش أو أغنية كما تهدف إلى إيقاظ مشاعر جد بدائية بحيث يدفع الفرد إلى الذوبان في المجموعة الحامية وحثه على استخدام العنف ضد كل من لا ينتمي لهذه المجموعة أي أن الإيديولوجيا وظيفتها الأولى هي خلق لحمة اجتماعية وتجميع كل الطاقات الفردية و ذوبانها في إطار الكل و يمكن ملاحظة هذه الوظيفة في كل المجتمعات كيفما كان نوعها و طبيعتها.

2) وظيفة التبرير: ففي العبارة "أنا أقوم بهذا العمل السياسي لأنه...:فإن كل ما يمكن أن نملأ به نقاط الحذف يدخل في إطار الوظيفة التبريرية للإيديولوجيا، و التبرير هو مستمد من الحاجة لنمو و تكاثر المتعاطفين و بذلك فالتبرير هو الوظيفة الأهم و القصوى لإقناع المتعاطفين من أجل دحض معتقدات الخصوم و الأعداء لذلك نرى أن التبرير بالأسا موجه إلى الأنصار المحتملين ما دام أن كل الفاعلين السياسيين يستقطبون الأنصار داخل الوسط الاجتماعي.

لذلك يجب على الإيديولوجيا إعطاء أدلة مقنعة للأنصار و ما يمكن ملاحظته أن التبرير لإيديولوجيا ما، لا يتم أحيانا بإنتاج دليل قاطع يقوم على العقل لأن الإيديولوجيا

هي الاكتساح العاطفي الجامع لقيم ما، كالحرية، المساواة، الرفاهية، النظام، و إرادة إقامة مجتمع على هذا الأساس.

3) الإخفاء: الذي يعتبر المهمة الأساسية المعروفة للإيديولوجيا حيث تقوم لإخفاء مصالح أو عواطف اتجاه الأنا أو اتجاه الآخر.

4) و هي الأقل وضوحا، تتمثل في التعيين ذلك أن الفاعل السياسي يجد نفسه أمام عدة اختيارات و ليس هناك أي حل عقلاني يمكنه من الاختيار بشكل حاسم لذلك يتطلب الأمر معلومة إضافية غير عقلانية، إذا لم يرد المرء أن يظل مكتوف اليدين، حيث أن الفاعل السياسي لا يمكنه أن لا يتصرف: بعدم تصرفه يكون في الواقع قد تصرف بتوجيه سلوك خصومه و من حيث أنه ليس هناك إمكانية إقامة تفاضل بين القيم بشكل عقلاني، فالإيديولوجيا تسمح بتعيين قيمة أو عدة قيم على أساسها يقوم تنظيم معين للمجتمع.

5) تجويز الإدراك: إن هذه الوظيفة لا تعمل على توضيح الوظيفة السابقة ذلك أن الفاعل السياسي و كمحاولة منه لإيجاد وسط عدم اليقين حيث المعطيات اليقينية دائما نادرة.

يقوم بتبسيط أقصى للمعطيات و هو في حالة بالتالي إلى إدراك الواقع الاجتماعي كواقع حقيقي مصفى و جامد كما عليه أن يدركه ككلية شفافة لأن هذا العرض لوظائف الإيديولوجيات يتضح لنا كم هي الإيديولوجيا لصيقة بالسياسة[1].

(1)- محمد سبيلا، و عبد السلام عبد العالي ، المرجع السابق ، ص55.

3.الإيديولوجيا والدين والعلم :

أ.الإيديولوجيا والدين:

السؤال الذي سنحاول الإجابة عنه هو:

هل الدين إيديولوجيا؟ و يمكننا الإجابة عن هذا السؤال أو تناوله من خلال التطرق إلى مستويين:

- **المستوى الأول: نتساءل عما إذا كان الدين يندرج في خانة الإيديولوجيا باعتبارها شكلا من أشكاله.**
- **المستوى الثاني: نتحدث عن ظاهرة تفرض نفسها اليوم في الواقع المعاصر، و هي ظاهرة ألجة الدين و التي لا يختلف اثنان في شأن إثباتها، فإذا لم نتوصل إلى القول بأن الدين إيديولوجيا أو شكل من الأشكال فإن ظاهرة ألجته تفرض نفسها يوميا و بقوة في الحياة العامة.**

الدين هو تصور للعالم و للوجود و للعلاقات الاجتماعية لكن قوامه مقدَّس و مصدره متعالي، و قد أدى الدين بشموليته مجموعة من الوظائف المعرفية و الأخلاقية و الميتافيزيقية و السيكولوجية بالإضافة إلى مجموعة أخرى من الوظائف التاريخية و السياسية و الاقتصادية، و لقد اعتبر العديد من السوسيولوجيين أن الدين شكل من أشكال الوعي الاجتماعي يعبر عن تأويل النصوص المقدسة عن الموقع الاجتماعي و كذا الحاجيات الاجتماعية للفئات التي تدين به.

و في هذا الصدد يميز "ماكس فيبرو"[*] و أتباعه بين مختلف أشكال الوعي الديني من حيث هي أشكال للوعي الاجتماعي. حسب أنواع المطالب المعبر عنها من طرف مختلف الفئات الاجتماعية، و يمكن لنا أن ننظر إلى هذا الوعي الديني من خلال الدراسات المقدمة من طرف بعض المفكرين العرب أمثال المفكر "محمد عابد الجابري" و الذي يرى أن الممارسة الدينية تختزل لا شعور سياسيا إذ أن وراء المسائل الفقهية و الدينية مثل التوحيد و التنزيه و القدرية و العلم الإلهي و الجبر و الاختيار لها تبعات سياسية و إيديولوجيات يتعين على الباحث العلمي الكشف عنها.

و من هنا فالفلاسفة و السوسيولوجيون، ينظرون إلى الدين باعتباره وعيا كونيا أو رؤية للعالم، و الفرق بينه و بين الإيديولوجيا هو أن الدين أساسه التعالي و الكلام المقدس يتجاوز فيه الخطاب المعقلن و يتخطى فيه حدود المعرفة، كما يقدم المقدس نفسه كسر قائم وراء حدود العقل.

بينما الإيديولوجيات التي تدعوا إليها بعض الديانات المحايثة تعقلن المقدس و تقدس العقل لأنها ديانات في حدود العقل أو ضمن أشكاله، لأنها ليس أكثر عقلانية من الديانات المقدسة[1].

---

[*] – فيلسوف واقتصادي وقانوني وعالم اجتماع ومؤرخ سياسي ألماني ينتمي إلى عائلة بروتستانتية تعمل في الصناعة أنظر :روني إيلي ، موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب ، مراجعة جورج نخل ، قدم له الرئيس شارل الحلو ، ط1 ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، 1992)، ج 2 ، ص 188 .

(1)- محمد سبيلا، المرجع السابق ، ص192، 193، 194.

ب .الإيديولوجيا و العلم:

لقد اعتقدت النزعة المثالية أن الإيديولوجيا و العلم يمكن لهما أن يتعايشا مع بعض في وحدة كلية في العالم المثال، أما الوضعية فترى أن عملية ترجمة المعرفة إلى واقع مباشر معيشي تكون علما إذا ما كانت الترجمة صادقة و موافقة لما أخبرت و تسمى "المعرفة" إيديولوجيا إذا ما كانت مشبوهة أو أنها عاجزة عن تلك الترجمة[1].

أي أن الإيديولوجيا المشوهة لا تترجم الواقع برغم من أن مصدر نشوئها هو الوجود الاجتماعي إلا أنها تظليل بالمعنى الوظيفي. إننا أمام واقع اجتماعي عيني بعلاقته الملموسة و قدرته على الإنتاج المادي و هذا الواقع هو الحقيقة عينها، و هو موضوع العلم و هو موطن القوى الفاعلة غير المرئية في حين أن الوعي هو مجموعة أشكال متخيلة هي بمثابة إعادة إنتاج للواقع على شكل تمثلات ذاتية منكسرة و هي موطن الخطأ و مجال الإيديولوجيا و العلاقة بين الهيئتين الدنيا و العليا. ليس فقط أن الثانية انعكاس مشوه للأولى بل إن هذه هي علة تلك، فالأسفل هو العلة المحركة للأعلى[2].

إن الإيديولوجيا ليست معرفة لأنها عبارة عن تمثيلات تختلف عن العلم ووظيفتها العلمية المجتمعية تفوق أهمية وظيفتها النظرية أو المعرفية، و الناس لا يعكسون التمثلات الإيديولوجية ظروف عيشهم الواقعية، بل يعكسون علاقتهم بهذه الظروف أي أنها لا تتجاوز الإطار النظري لا غير. عن العلم يسعى دائما أن يكشف الغموض المرتسم في الواقع و الكون أي أنه قصدي و موجه توجيها شعوريا، أما الإيديولوجيا فهي لا شعورية في صميمها، و دائما هي تميل إلى الغموض على حساب الوضوح

---

(1) - عمر مهيبل "البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر" ، ط1،(ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر)، ص215.

(2) - روبرية رودولف :"نقد العقل السياسي"، (الطبعة الفرنسية، غلمار، 1981)، ص135و 136.

و الوقوفية على حساب النقد و التفتح و بالتالي لا يمكنها أن تكون معرفة كاملة أو أداة لمعرفة كاملة.

4. المشاريع النهضوية:

أ. مشروع زكي نجيب محمود:

الوضعية المنطقية كطريق للنهضة العربية و الدخول إلى الحضارة المعاصرة هذا ما اختاره زكي نجيب محمود كطريقة من أجل إعادة هيكلة المجتمعات العربية و إخراجها من دائرة التخلف و الإنحطاط، فهي محاولة تشريح المشاكل و تحديد الأسباب و تحديد الأسباب التي جعلت الأمة متخلفة، و في بداية مشروعه الوضعي يرفض كل ما تعلق بالحاضر من رواسب الماضي، لأن هذا الأخير قد فقد مكانته بالنسبة إلى عصرنا الراهن.

فهذه الرواسب التي ورثناها تدور أساسا على محور العلاقة بين الإنسان و الله، في حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان و الإنسان[1].

إنها لحظة تعبير عن قضية عديمة الفائدة، و لا تتلاءم مع منطق العصر الذي يفرض نوعا من التوجه نحو طبيعة العلاقة، إنها لحظة العلاقة بين الإنسان و الإنسان و لحظة لها علاقة بالتجربة و الواقع من جهة أخرى.

إن المستقبل العربي المنشود لا يمكن أن يرتكز على ثقافة ميتة، لا معنى لها و التي لا تزيد فوق ذلك، فهو يذهب إلى أبعد من ذلك إلى التشكيك في قيمة المؤلفات التي تركها أسلافنا فيرى أنه استثناء أصول قليلة جدا، فيها أصالة و ابتكار، هنالك الألوف من المجلدات التي لا تضيف حرفا واحدا جديدا، فهي شروح و شروح للشروح و تعليق و تعليق على التعليق[2].

---

(1)- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط1،(بيروت : دار الشروق ، 1978)، ص110.

(2)- زكي نجيب محمود، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، ط2، (بيروت : دار الشروق ، 1974)، ص234.

إن زكي نجيب محمود يتبنى الوضعية المنطقية، دون موازنة موقفه أمام الملأ، فلقد رفض التراث جملة و تفصيلا في بدايات تبنيه للوضعية المنطقية، التي من مبادئها:

- **التحليل اللغوي.**
- **القابلية للتصديق و الاختيار.**
- **رفض الميتافيزيقا.**

غير أنه تراجع عن هذا الموقف المتصلب، ليطرح إشكالية جديدة و هي: كيف يمكن أن نوفق بين الأصالة أو التراث و منطق العصر أي المعاصرة.

و لقد وجد غايته تلك حيث يقول:" هناك طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب، بحيث لا نتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر و المشكلات المعاصرة[1].

أي أن هناك ما هو حي قابل لأن يكون معاصرا من هذا التراث الضخم، إن التراث يحتوي على ما فعّال و مؤثر لا تتناقض مع منطق العصر هذا، الحي يسمى المعقول.

(1)- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط4،(بيروت : دار الشروق ، 1978)، ص20.

ب .مشروع محمد عابد الجابري:

يعد مشروع الجابري أحد أهم المشاريع الفكرية التي تناولت إشكالية الأصالة و المعاصرة و يقول في هذا المشروع المفكر "محمود العالم" أن القراءة التي قدمها الجابري قراءة علمية متميزة نظرا لتوظيفها لمناهج علمية هي الأقدار على تحديد الخلل الكامل في التراث العربي[1].

إذ يحدد الجابري في كتابه "التراث و الحداثة" أن الخطاب النهضوي تحدث عن كل شيء و لم يتحدث عن العقل لذت التزمت المراجعة العقل الناقد[2].

إنه يحاول أن يضع كل الأجهزة المفاهمية التي اقتناها من الغرب و خاصة "لالاند""LALANDE ANDRE" (1867–1963) .

و "فوكو" "FOUCAULT MICHEL " (1926) من أجل تفكك العقل العربي الذي يعد الأساس في إنتاج هذه الثقافة، أي أن قراءة الجابري هي محاولة لفحص العقل من حيث المبادئ و الأسس و الآليات التي تنتج الخطاب.

إن مفاهيم الموظفة لدى الجابري نجدها في مجمل كتبه مثل:"نحن و التراث" "بنية العقل و تكوين العقل العربي"، "الخطاب العربي المعاصر"، "إشكاليات الفكر العربي المعاصر" و كتاب "التراث و الحداثة" المشار إليه آنفا، ففي هذه الكتب نجد على سبيل المثال لا الحصر:

---

(1)- محمد عابد الجابري، نحن و التراث، قراءة معاصرة لتراثنا الفكري و الفلسفي، ط2،(الدار البيضاء ، د ن)، ص05.

(2)- محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة، د ط ، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، د ن) ، ص243.

"القطيعة الابستمولوجية" مأخوذة من عند "غاستون باشلار" "Gaston Bachelard" (1884–1962) و "الابستمي" مأخوذة من عند "ميشال فوكو" "FOUCAULT MICHEL" و "العقل المكون" مأخوذة من "لالاند أندريه" "LALANDE ANDRE"[*].

و في الأخير يخرج الجابري بنتيجة مفادها أن العقل العربي يحتوي على نظم ثلاث ينتهي إلى رصدها و هي نظم معرفية متمايزة و متصادمة، يقدم كلا منها رؤية خاصة للعالم، و يوظف الجابري مفاهيم معينة و آليات في إنتاج معرفة معينة كذلك[1].

و هذه النظم المعرفية الثلاث هي:

1- **النظام المعرفي البياني:** الذي تحمله اللغة العربية، و قد كان يؤسس وحده المجال التداولي، و العقل المعرفي العربي على عهد الرسول صلى الله عليه و سلم و الخلفاء الراشدين و الدولة الأموية.

و قد تقنن هذا النظام البياني رؤية و مفاهيما و منهجية من خلال نشأة و نمو العلوم الإسلامية الخالصة كالنحو و اللغة و الفقه و علم الكلام و البلاغة...فأصبح يكرس رؤية للعالم قائمة على الانفصال و اللاسلبية و منهاجا في إنتاج المعرفة قوامه قياس الغائب على الشاهد أو الفرع على الأصل.

2- **النظام المعرفي العرفاني:** و قد انتقل إلى الدائرة العربية من الموروث الثقافي السابق للإسلام و يكرس رؤية خاصة للعالم قوامها المشاركة و الاتصال و التعاطف و يعتمد منهجا في إنتاج المعرفة يقوم على العرفان أي الاتصال الروحاني المباشر بالموضوع و الاندماج معه في وحدة كلية.

(*) – فيلسوف فرنسي تحصل على شهادة الدكتوراه في الآداب بعنوان : " الفكرة الموجهة للإنحلال بالتعارض مع فكرة التصور في منهج العلو م الفيزيائية والأخلاقية " .

(1)- إشكاليات الفكر العربي،(الدار البيضاء: المركزالثقافي العربي، 1989)، ص46.

3- النظام المعرفي البرهاني: و قد دخل إلى الثقافة العربية الإسلامية، مع الترجمة انطلاقا من العصر المأمون خاصة، و يتعلق الأمر أساسا بالنظام المعرفي الذي يؤسس العلوم الفلسفية.

كما صاغ قضاياها "أرسطو"، والذي يقوم على رؤية للعالم مبنية على الترابط السببي و يكرس منهجا في إنتاج المعرفة يقوم على الانتقال من مقدمات يصوغها العقل إلى نتائج تلزم عنها منطقيا[1].

(1)- الأزهر ريحاني، النمو العربي و المنطق الأرسطي، ط1، (منشورات إتحاد الكتاب الجزائريين، 2005)، ص23،24.

1. الإيديولوجيا الماركسية في فكر عبد الله العروي:

أ. الإيديولوجيا الماركسية:

اكتسى الجانب الاصلاحي أهمية قصوى أيام الثورة الفرنسية. غزت الجيوش الفرنسية أوروبا بأكملها و انتشرت مع الجيوش دعوة الأنوار(*) و عرفت أوروبا مدة نصف قرن بعد الثورة حربا فكريا واكبتها حرب اجتماعية و سياسية، بين الثورة المنبثقة من العقل و بين المحافظة على التقاليد التي كانت تتمثل في أعين الثوريين أوهام تمنع الأذهان من اكتشاف الحقيقة البديهية.

انتقل الاهتمام و بكيفية متزايدة من مشروع "علم الأفكار"، الذي كان يدرس آلية تكوين الأفكار في الذهن الإنساني، إلى أصلاح الفكر بالكشف عن الأوهام التي تعكر صفاءه.

و أصبحت الأدلوجة تعني في الغرف تلك الأوهام التي يستغلها المتبلطون "الرهبان و النبلاء و الأغنياء" ليمنعوا عموم الناس في اكتشاف الحقيقة.

شاع هذا الاستعمال في ذلك العهد إلى يومنا هذا و عرف تطور طويلا.

إن المرحلة الماركسية كان لها عظيم الأثر في إعطاء الكلمة أدلوجة الأهمية التي تكتسيها اليوم في كل ميادين البحث.

إن طريقة العرض في مجموع النظرية الماركسية لكلمة أدلوجة حملت معانٍ مختلفة.

لم يأخذ ماركس المفهوم مباشرة في فلسفة الأنوار رغم تشبعه بتعاليمهم و إعجابه باتجاههم.

فالماركسية امتازت على غيرها من المذاهب من حيث إعطاء نظرية عن إيديولوجيا إنها تجيب عن السؤال التالي: ما هي الأسباب التي جعلت الفكر الإنساني في كل أدوراه يرى الأشياء طبقا لدعواه هو لا طبقا لذاتها هي- أي الأشياء؟

(*) ـ فلسفة الأنوار هي الفلسفة الإشراقية التي ظهرت كرد فعل لتجهيل الكنسية

في هذا الاستعمال يقابل مفهوم الإيديولوجيا مفهوم الحق بمعنى: أن الحق يطابق ذات الكون، و الأدلوجة ما يطابق ذات –الإنسان– في الكون.

يجب التنبيه هنا على أن ماركس كان قبل كل شيء وارث الفلسفة الألمانية و الهيغلية بالخصوص، و كان كذلك فتأثر بالتيار الذي أوله هيغل تأويلا ديمقراطيا يساريا.

فالفترة التي تلت موت هيغل هي الفترة ذاتها التي تكون فيها ماركس فكريا فمفهوم الأدلوجة الذي استعمله ماركس و اتبعه في مؤلفاته الأولى يحمل أثار ذلك التطور الملتوي و المتشعب.

ثم طور مارس و جعله كمجموعة أوهام تعتم العقل و تحجبه عن إدراك الواقع و الحقيقة، إن ماركس يثبت حقيقة الواقع ينقد أوهام الغير و قد اتجه إلى نقد مضعّف أنه ينقد أو قولا كانت ذاتها نقدا لأقوال أخرى هذا الموقف هو الذي مهد الطريق لتجاوز نظرية الأنوار.

إن فيورباخ نقد هيغل اعتمادا على المادية الطبيعية، مادية القرن الثامن عشر[1]، فهيغل يتكلم عن المطلق في حين أن لموضوع الذي يعيشه في الحقيقة هو الإنسان الطبيعي فيغزوا إلى الفكر المطلق ما هو في الحقيقة من خصائص الإنسان.

إن ورثة فيورباخ، في اليسار الهيغلي، كانوا ينقدون النظام القائم في ألماني الفكري و السياسي، انطلاقا من فرضيات العقل البديهي.

كان فيورباخ و تلامذته يهدفون من وراء نقدهم هذا إلى تأسيس دين الإنسانية الحق الذي لا يحتاج إلى كنيسة، إلى تشييد ديمقراطية تلغى نهائيا الاستبداد، إلى ولوج عهد الحرية الفردية الكاملة المنافية لكل نوع من أنواع التسلط.

كانوا يشرون بعهد يرجع فيه الإنسان إلى ذاته و يعرف حقيقته من خلال هذا يبدوا جليا أن ماركس يشاطرهم أهدافهم لكن يتميز عنهم بالوعي يسألهم ناقداً "ما هو الشيء

---

[1] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ط6، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 30-31.

الذي يبرز إدعاءكم إن فكركم يعكس وحده الحقيقة المطلقة إنكم تقفون على أرضية فلسفة الأنوار و تستعيرون ماديتها و عقلانيتها، لكن متا كان جائراً.

في العهد الماضي لم يعد جائزا في عهدكم إنكم تلغون التاريخ الواقعي إن فكركم إدلوجي غير علمي"[1].

هذا مجمل الرد الماركسي على اليسار الهيغلي فهذا الأخير يظن أنه حين ينقذ الأوضاع يربي العقول و بالتالي يصلح المجتمع بينما يلاحظ ماركس أن الإنسان وليد الظروف و التربية، و بالتالي فهو يتغير بتغير الأوضاع و تجديد التربية و أن المربي نفسه محتاج إلى التربية.

إن الحركة الماركسية استوعبت ما كن مطلقا في الفلسفة الأنوار و زودته بمضمون آخر المضمون الطبقي المحدود.

فماركس يستعمل كلمة مصلحة في معنى خاص به، فهو لا يعني بها مصلحة الفرد بل يعبر بها عن قوى كامنة في بنية العلاقات الإنتاجية تكشفها الممارسة فمصلحة الطبقة كطبقة تعمل غالبا في ذهن الفرد بدون وعي منه و تقوده أحيانا إلى أعمال تعاكس مصلحته الآنية. إن مادية القرن الثامن عشرهم التي كانت تضخم دور الدوافع النفسانية و المصالح الفردية أما المادية التاريخية فإنها ترى مصلحة الطبقة كقانون يتحكم من الخراج في النفس الفردية.

عند الكلام على الطبقة يتحكم علينا التأمل في الخطوط العريضة لإيديولوجية ماركس الاقتصادية، فإننا نقرأ عند ماركس الجملة التالية :"من الواضح أنه لو كانت القيمة الفائضة، و القيمة جميعها من أصل غير العمل ففقد اقتصاد كل قاعدة عقلية"[1].

إن التحليل الماركسي هو التحليل العقلي للاقتصاد فالبروليتاريا[*] تمثل مفهوم قوة العمل عند ماركس إذ يقول :"أليست التجارة و الصناعة هي حركة الإنسان الدائمة التي

---

[1] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المصدر السابق، ص42

[1] - عبد الله العروي، المصدر السابق ، ص81

[*] - الطبقة العاملة أو الطبقة الشغيلة.

تحدد أهدافها و تزود حياة الفرد بمادتها"[2]. فنظرية رأس المال أو ما يعرف بالظاهرات الاقتصادية مرهون بانهاء سلطة رأس المال و كشف الغطاء عن حقيقة النظام الرأسمالي فعندما تعرف الطبقة البروليتارية تعرف في نفس الوقت حقيقة رأس المال، فحركتها هي النقد العلمي الملموس لرأس المال أو ما يسميه بالتاريخ الإنساني المقلوب، فهي طريق الخلاص من الوهم و من الحقيقة الآنية الجزئية.

اكتملت لدينا الآن نظرية ماركس حول الأدلوجة نرى كيف عمم ماركس مشروع دراسة الأفكار كما ارتآه القرن الثامن عشر ثم ذهب إلى أن الإيديولوجيا تنتج عن طريق مصالح الطبقات و الفئات و بين أن المنظومات الفكرية "لا تمثل أطوارا "العقل المطلق" التصاعدية و إنما تعكس مباشرة بوسائط القاعدة التي يتحدد آلية المجتمع و تمكنه من الاستمرار و النمو.

---

[2] - المصدر السابق، ص83.

ب.الشروح لإيديولوجية العمل عند ماركس:

ب.1. جورج لوكاتش(*) والبضاعة: كان فضل لوكاتش على غيره من شراح ماركس أنه أخذ مأخذ الجد الصفحات النهاجية المبعثرة في غضون رأسمال. استطاع، بدون إطلاع على المؤلفات الأولى، أن يستنبط الإشكالية الأصلية و يركب من جديد أدلوجيا ماركس. فأعطى للماركسية بعدا فلسفيا حقيقيا.

و قف لوكاتش موقف المتسائل: كيف يميز بين الأدلوجية و بين العلم اليقيني، محاولا بذلك التطرق إلى أدلوجية ماركس و معنى البضاعة.

إن الاستهلاك الطبيعي يستهلك الخيرات الطبيعية، ثم ينتج مواد يستهلكها أي ظهور العمل الإنساني في صورة شيء جامد مستقل عن العامل هو أصل الاستيلاب و فقدانه لحريته حيث يعود خاضعا لقوة خارجة عن أرادته.

و الاستلاب الاجتماعي هو أصل إسقاط الحرية و المبادرة البشرية على كائن متعال يتحكم من بعيد في الأشياء و في الناس.

إن الطبقة البروليتارية طبقة كونية و ليست خصوصية كالبورجوازية إن الملكية الخاصة تخصص البورجوازية لأنها تجعل منها آلية مالكة لا توجد إلا بوجود أغلبية محرومة من الملكية.

أما البروليتارية فهي الإنسانية العاملة المحرومة من رسائل العمل فهي طبقة تميزها صفة عامة هي العمل.

بيد أن هذه الصفة العامة لا تتحقق إلا إذا أدركت الطبقة البروليتارية أن ما يميزها هو العمل و العمل وحده.

(*)- لوكاتش جروج (Lukacs Georges) فيلسوف و ناقد أدبي هنغاري (1885-1971)

يتضح حسب تأويلات لوكاتش أن لوعي البروليتاري هو وعي الوحدة بين الذات و الموضوع في حين أن وعي الرأسمالي هو وعي التجزئة و الاستقطاب، فالأول يقود للعلم الصحيح و الثاني إلى التعثر في محاكاة الملموس.

إن حركة البروليتارية مبدعة لأن وعي البروليتارية و الإبداع في عمل البشر مواكب للواقع.

إن لوكاتش أحيا أفكاراً ماركسية و دافع عنها و زاد في فرزها و توضيحها أما اتخذ من شرحه موقفا ثوريا لأنه كشف عن الجانب الفلسفي في نظرية مارس و تجرها في منطق هيغل[1].

ب.2. لوي ألتوسير و السوق: يقول التوسير أن ماركس بقي متأثرا باللغة الهيغلية حتى بعد أن تجاوز فكريا هيغل و اكتشف أساس علم الاجتماع و التاريخ يجب على القارئ لفكر ماركس أن يفرق جيدا بين الحقيقة العلمية الماركسية من خلال قشور التعبير الهيغلي، إن الحد الفاصل بين ماركس و هيغل، بين ماركس الماركسيين و ماركس الهيغلي و كيف تصور كلا منهما البيئة الاجتماعية.

تصور هيغل المجتمع ككتلة تنظمها فكرة واحدة تتجسد في صور مختلفة على مستويات متقابلة و متشابكة، لذا يفترض تشاكلا بين التنظيمات الاجتماعية و المذاهب الفلسفية لأنها تجسد كلها روح العصر إما ماركس فإنه يتصور المجمع في شكل مجموع مصفوف ذي اتجاه معين، تنعكس البنية الاجتماعية على سطوح مختلفة تتابع حسب تصفيف يبتدئ من العلاقات الإنتاجية.

إننا نجد بالضرورة في المجتمع الواحد تماثلا نسبيا، لا تشاكلا تام، يتبادر إلى الذهن أن هذا التحليل إحياء لأفكار تقليدية الفلسفية لكن الذي فعله التوير هو الفصل بين العلم و الإيديولوجيا .

---

[1]- نديم البيطار، الإيديولوجيا الانقلابية، ط1، (بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة و النشر، 1964)، ص914.

ج. نظرة عبد الله العروي لهذه الإيديولوجيا:

لقد كان إدخال شيء من النظام على كيفية معاجلة المصطلح و ضبط المفهوم هو المهم الوحيد الذي صاحب المفكر عبد الله العروي أثناء طرحه سواء في جملة كثيرا إلى تحدث عنها عن مفهوما الإيديولوجيا كاصطلاح أو العوائق التي تحول دون إيجاد مفهوم سليم و أسس علمية لضبط الفكر العربي و ليتجاوز الاستعمال اللفظي و ربطه بأطره الاجتماعية و التاريخية.

يقو العروي موضحا الفكرة السابقة :"إن الباحث الحد بالطبع، له الحق أن يعتقد المطلقات و أن يأخذ نظرية الأدلوجة كأدلوجة أو استعمال المفهوم كأداة تحليلية صرفية، لكن عليه قبل كل شيء أن يتقيد بنتيجة اختياره، إننا لا نعارض الاعتقاد بالمطلق بل نطالب فقط، باسم المنطق و استقامة التفكير، أن يتجنب من يعتقد المطلق استعمال المفهوم الذي يتضمن معنى النسبية..."[1].

لقد دأب عبد الله العروي في أغلب دراساته أن يضع أن يضع المفهوم على جانبين مختلفين و هما: الجانب الاجتماعي و التاريخي فهو يسلك في ذلك مسلك الفكر الماركسي إذ يقول :"إن أي مفهوم لا نتعش و لا يتبلور إلا في نطلق نظرية اجتماعية و نظرية تاريخية متكاملتين"[2].

و يدافع عن ذلك بكل روح ماركسية حين يقول :نحن ندرك ما كان ينقصنا جميعا، هو الفهم الصحيح لمعنى المجتمع و لمعنى التاريخ..."[3].

إن دفاع العروي عن نظرية ماركس ينطلق أساسا وفق حجج عقلية فهو يرى أن هذه النظرية مبنية وفق فرضيات عقلانية مشبها إياها بفلسفة الأنوار والفلسفة الألمانية التي امتازت بالبعد العقلي الجدلي.

---

[1] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المصدر السابق، ص128

[2] -عبد الله العروي، المصدر السابق ، ص25

[3] -عبد الله العروي، المصدر السابق، ص25

و هو يعزوا تطور الفكر الماركسي إلى عاملين مهمان: الجدل الهيغلي و الإرث العقلاني لسبينوزا و هذا الفكر الذي يتميز بأنه مختلف كل الاختلافات عن العلوم الطبيعية و الاجتماعية كما يختلف عن المنظومات الفلسفية إذن يمكن لنا أن نسميه "بعلم العلوم و الفلسفات"

و نلاحظ عبد الله العروي أثناء تحدثه عن النظام الاقتصادي في إيديولوجية ماركس متأثرا إلى حد ما بفكرة- مصلحة الطبقة الوسطى- و كذلك بالنقد الليبرالي الذي وجهه ماركس يقول العروي في هذا الصياغ:" لقد عمم ماركس النقد اللبرالي، فلم يبق لخصوم الماركسية إلا أن ينهجوا النهج ذاته و يعمموا النقد الماركسي..."[1] فالماركسية عنده ما هي إلا تلك الإيديولوجية إلى لا تبخل بالغالي و النفيس من أجل خدمة مصالح الطبقة الشغيلة و ما يزيد في نفس عبد الله العروي حبا للماركسية يتضح لنا اليوم جليا إلا و هو الإعجاب الكامل لهذا النهج فهو يقول"...و إذ نقف هذا الموقف فإننا أوفياء للمنهج الذي دعا إليه ماركس في نقده للبيرالية..."[2].

في هذه الخطوط العريضة لفكر ماركس يقف المفكر عبد الله العروي تارة موقف المحلل و تارة موقف المدافع وتارة أخرى موقف المعجب.

و لعل التغير التاريخي و الاجتماعي ولّد عند عبد الله العروي روحا نافته شديدة الحذر خاصة في التعامل مع حيثيات بيئية هذا ما أدى إلى تبنيه نقد اجتماعي و تاريخي للأيدلوجيات العربية المعاصرة حيث يقول في مقدمته لكتاب الإيديولوجيات العربية المعاصرة الصادرة سنة 1970 "ليست الإيديولوجيا الفكرة المجردة أو العقيدة و إنما هي الفكر الغير المطابق للواقع...إن مفهومها يقتضي وضعا اجتماعيا و تاريخيا خاصا يعيش أثناءه الفرد المنتمي إلى جماعة أو مجموعة أو قومية أو ثقافية حالة تجعله يعجز عن إدراك تعبير صادق تام مستقيم عن واقع حياته العامة بما فيها من علاقات سياسية

---

[1] - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة،(باريس، 1967) ، تعريب محمد عيتاني،(بيروت: 1970)، ص72.
[2] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا ، المصدر السابق ،ص 45

و اجتماعية و من ذكريات جماعية و من تطلعات إلى المستقبل...أي تصور الحاضر و الماضي و المستقبل في ذهن الفرد معكوس أو مشتت أو معكر غير واضح..."[1].

فهو يستخلص نتيجة حتمية يربطها بتطور الشعوب و ما ذاك إلى باتخاذ من الإيديولوجية المركسية نهجا قويما حين يقول عبد الله العروي عنها"...و الماركسية هي النظرة النقدية للغرب الحديث، و هي النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدول التاريخي الذي نحياه..."[2].

[1] - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة،(باريس، 1967) ، تعريب محمد عيتاني، (بيروت: دار الحقيقة، 1970)، ص68.
[2] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا ، المصدر السابق ، ص 125 .

2. مفهوم الإيديولوجيا في العالم العربي:

أ- نديم البيطار و الإيديولوجيا الانقلابية :

يعتقد نديم البيطار أن العالم العربي لم يعرف أي انقلاب منذ ظهور الإسلام إلى اليوم و أن الحال التي يعيش عليها الآن هي حالة انتقال تستلزم لكي تصبح ثورية بالفعل، أيديولوجية انقلابية تحل محل الإيديولوجي التقليدية التي هي في طريق الاضمحلال، و الإيديولوجية الانقلابية لا تنشأ من لا شيء – لابد من التمهيد لها بدراسة الإيديولوجية الانقلابية التي ظهرت في التاريخ، خاصة في الغرب، لاستخراج مظاهرها العامة الملازمة لكل انقلاب ناجح.

و يقر بأن الكيان العربي قد انهار تاركا فراغا متعلقا في الأذهان و النفوس فلا بد من ملأ هذا الفراغ بأدلوجة يفترض فيها أن تكون انقلابية لكي تلائم الوضع الحالي، لكن أغلب الساسة في الوطن العربي عميلون لا يهتمون بالمسائل الإيديولوجية و إن اعتنقوا أدلوجة فلا تكون انقلابية في الغالب[1].

يرى البيطار أن الضرورة تدعو إلى إبدال الجبر الإلاهي الحتمية التاريخية في أذهان الثوريين العرب فهو يريد أن يظهر أن الثورة الناجحة تمر حتما بفترات شعارات ثورية انتشرت في أواسط الشعب و أن تلك الشعارات كانت تترجم في عبارات سهلة جذابة أدلوجة انقلابية هي عصارة فلسفة اجتماعية سباقة لها، هذا القانون متواتر في التاريخ، فلا يمكن للعرب أن يظنوا أن الانقلاب الذي ينشدونه قد يكون استثناء عن القاعدة. لن يكتب النجاح لأية ثورة عربية إلا إذا تبلورت قبل الثورة أدلوجة انقلابية عربية مأخوذة من فلسفة اجتماعية انقلابية عربية، و على الرغم من أن البيطار لم يعترض بالتفصيل للفلسفة الاجتماعية التي يقترحها إلا أنه حدّد شروطا للإدلوجة

---

[1] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ط6، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 117- 118 .

الانقلابية و التي لا تقوم بدونها و هذه الشروط هي[1]:

أولا: تنسف الفلسفة التقليدية و تبدلها بنظرية ثابتة و مطلقة عن طبيعة الإنسان.

ثانيا: تتجاوز الحاضر لإحياء الماضي في المستقبل و تحمل تصورا لمسار التاريخ يقضي على التصور الديني التقليدي.

ثالثا: تنفي كل ما يخالفها في جميع الميادين و تقدم أخلاقية جديدة لتعوض الأخلاقية المنهارة.

رابعا: تشكل البداية الحقة للحرية في المجتمع الإنساني.

يريد البيطار أن يقنعنا بأن الثورة العربية التي بدأت بانهيار الكيان التقليدي لن تستمر و تكتمل إلا إذا تبلورت أدلوجة انقلابية و تغلبت على الفلسفة التقليدية و طردتها من المعمل، من المدرسة، من الشارع، من البيت...

كيف يتم الإقناع؟ باللجوء إلى الجبرية التاريخية، أي بالكشف عن وجود سنة متواترة في التاريخ، إن لا يبرر الجبرية التاريخية، بل لا يرى داعيا لتبريرها إنّ العرب يحتاجون الآن إلى تلك العقيدة و هذا كافٍ إذ لم يبق إلاّ تعميق العقيدة في النفوس و ترسيمها في الأذهان بالوسائل الخطابية التي هي أقرب إلى الأفهام، إنه يصر على أن الاعتقاد بالقدر التاريخي ضروري لأن ذلك الاعتقاد جزء لا يتجزأ من الأدلوجة الانقلابية التي بدونها يستحيل تحرير الإنسان و بالتالي تحرير المجتمع العربي، إن هدفه عملي أولا و أخيرا[2].

---

[1] - نديم البيطار، الإيديولوجيا الانقلابية، المرجع السابق، ص917.

[2] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المصدر السابق، ص120-121.

ب- الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة عند عبد الله العروي:

يميز عبد الله العروي في الإيديولوجيا العربية ثلاث كيفيات رئيسة لفهم القضية الأساسية للمجتمع الغربي: إحداها يضعها في الإيمان الديني، و الثانية في التنظيم السياي، و أخيرا الثالثة في النشاط العلمي و التقني[1].

فالأولى يمثلها بالشيخ و الذي يمثل عنده منتهى التعارض الفكري بين الشرق و الغرب و أو ما بين المسيحية و الإسلام و هو عبارة عن تقليد عظيم يبلغ عمره اثنتي عشر قرنا في شرقي و غربي الحوض المتوسط، و الذي هو عبارة عن حملة من الانتصارات و الهزائم.

و هنا ما زال الشيخ يتصور تلك الجابهة القديمة و لديه أيضا تبرير جاهز منذ زمن بعيد فكل شيء عنده في النهاية يذوب في علاقات المجتمع بربه و لهذا الموقف أفضلية لا محدودة، لأنه مبدئيا يسوي القضية نهائياً.

و يسمع الشيخ أيضا من يقول:أن قوة الطرب مؤسسة على العقل و الحرية و هو الآن يكون فكرة عن هذه الحرية عبر التاريخ.

هو الآن يتذكر جميع الحيل التي اضطر العقل لاستخدامها للدفاع عن حقه في الحياة، و لكنه يعود ليتساءل " ما هو سبب ضعفنا؟ إنه عدم إخلاصنا لرسالة الله.." و يفصل الشيخ حينئذ عقيدة الإيمان الجوهرية عن الحياة، فتخرج الأولى نقية لا تشوبها شائبة، في حين لا يعود التاريخ الفعلي يشكل سوى تشويهات لرسالة سماوية أصابتها الخيانة.

أما الثانية فيمثلها رجل السياسة فهو يعرف الغرب بصورة أفضل و يدرس التاريخ الغربي في ذاته و ليس على نحو مقاطع مجزأة. كما كان الحال قبلا لأجل حالات المساجلة.

---

[1] - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المصدر السابق، ص30.

و ينتهي الأمر بالاقتناع بأنه ربما كان العقل غائبا عن المسيحية، غير أنه ليس بغائب بالتأكيد عن أوروبا و بمقدار ما كان رجل الدين يبحث في كل مكان عن حجج حالية ضد الكنيست و كان يجدها على الأخص عند كتاب عصر الأنوار، فإنه كان يفتح بذلك الطريق للسيطرة التي سوف تمارسها هذا العصر شيئا فشيئا على العقل العربي القرن الثامن عشر يلائم العرب دائما.

و يأخذ الرجل الجديد، السياسي الذي حل محل الشيخ على مقدمة المسرح و يأخذ في التفكير، من المؤكد أن انحطاطنا كان سببه الأساسي عبودية خدعة.

و فجأة تستعيد قوتها جميع الأحكام الكلاسيكية التي سبق أن قرأها و لكن لم يتمثلها. إن العبد المسترق لا يستطيع أن يعمل جيدا و لا أن يقاتل جيدا و أن الزراعة و لتجارة و العلم و الفلسفة لا يمكنهما أن تزدهر في ظل العبودية و بعد آخرين كثيرين بروح بفكر في إخفاقات أثينا و روما، و يقتنع بأن سقوط الإمبراطورية هو دائما انتصار الحرية على العبودية.

إن الرجل الجديد، الحقوقي، و السياسي، سوف يدمج ما بين روسو و مونتسكو)*(و يفهم الديمقراطية المثالية.

أما المثال الثالث فهو الرجل التقنية فهو يرى أن الحرية السياسية و المجلس النيابي لا يعطيان القدرة.

سيقول أن الغرب لا يتحدد بدين خال من الأوهام، و لا بدولة بريئة من الاستبداد، و إنما هو يتحدد بكل بساطة بقوة مادية، اكتسبت بالعمل و العلم التطبيقي، و لسوف يسخر صاحبنا بعد الآن بالأفكار التي كوناه عن الغرب الشيخ و السياسي.

يقول هبطت على أوروبا منذ أكثر من قرنين قوة هي الفرق بيننا و بين الأوروبيين المتمدنين هو الصناعة و ليس شيئا غير الصناعة و كثيرا ما لسوف يستشهد داعية التقنية بمثال اليابان.

(*) مو نتسكيو Monteskieu، (1689-1755).

إنه أكثر التاريخ دموية و أنه شعب الأكثر خضوعا للاستعباد مثل ساموراي اليابان و مع ذلك، فقد تغلبت خلال زمن وجيز على البيض و الصفر و ذلك لمجرد أنها –أي اليابان– ذهبت في خط مستقيم نحو سر الغرب فلتعتقد به و لا تصغي اللاهوتية و بكاء على ماضٍ فئت و تاريخ خائب.

إن هذه الأمثلة الثلاثة السالفة الذكر تمثل في الواقع ثلاث لحظات من الوعي العربي[1] الذي يحاول منذ نهاية القرن الماضي أن يفهم ذاته و أن يفهم الغرب و قد وضعناهم في شكل مجرد لأننا نجدهم مجددا في تعبيرات أدبية مختلفة، في الدراسات و المحاولات و المقالات الصحفية و الروايات المسرحية و لأنهم لا يتجسدون في الرجل ذاته بالنسبة لجميع البلدان العربية.

و للحكم على أشكال الوعي هذه فمن الضروري الإجابة على عدة أسئلة هل هؤلاء الرجال يشكلون تتابعا متواصلا؟

ما العلاقة القائمة بين كل منهم و القوى الاجتماعية العاملة في المجتمع العربي أو في الغرب.

إن أسوأ خطأ فيها يكون نفي الترابط الذي اتضح بصورة بديهية بين إيديولوجية عربية و إيديولوجية غربية.إن المنظومة الفكرية التي ذكرناه كأمثلة كلها متحايزة إلى قاعدتها الاجتماعية.

نقول إذن أن الإيديولوجية العربية المعاصرة في مستوى اجتامعيات الثقافة تربط المنظومات الفكرية عند العرب منذ قرن و نصف بالإخضاع الاجتماعية و بالظرف التارخي، و لا يطرح بكيفية منفصلة مشكلة طرق المعرفة أو مسألة مكونات الكائن و أن أشير إليها عندما يقتضي الأمر ذلك.

---

[1] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المصدر السابق، ص122.

إن أغلبية المفكرين العرب المعاصرين يفهمون الأدلوجة على أنها معنى العقيدة أو الفلسفة أو الضمير، ليس هذا الاستعمال اللفظي مجديا في شيء غنه يصور لنا عاملين متعارضين:

عالما فوقيا و عالما تحتيا، عالم حق و عالم باطل، و يعتقدون أن الإنسان المقيم في العالم الثاني يستطيع الإطلاع على العامل الأول عن طريق الكشف.

من يتصور هذا ينفي ضمنيا المجتمع و التاريخ و العلم الاكتسابي لقد عملت الإيديولوجية العربية حتى الآن بمثابة قناع ينتج استرجاع الواقع الذي قام به الغير، و قد جرى تبريرها طوال هذه المدة بصورة كافية، أما إذا استمرت الإيديولوجية العربية في تسجيل ما هو حتمي لا يمكن رده، فهي حتمية لا تنفذ إلى كنهها حقا، فإنها ستغير الفعل نفسه.

إن عليها كي تغدوا بعد الآن مرشدا فعالا، أن تكون متقدمة بصورة مزدوجة البنية للمجتمع الغربي الذي ينبغي أن تساعده على تحويله و بالنسبة للمجتمع الغربي الذي تستخدمه بمثابة مرجع تعود إليه.

إن كل محاولة كهذه هي دعوة إلى الوعي الانتقادي التحليلي.

إن تداخل المجتمعين العربي و الغربي قد تقدم كثيرا بحيث أصبحت الشروط ملائمة لحركة الوعي هذه، و التي هي الوعي المتواجد لطورين تاريخيين، يجب أن تستبعد كل نزعة خصوصية، و كل تفردية إذا كانت لا تريد العودة للسقوط في الإيديولوجيات التبريرية و الفلكلور.

ولكن ينبغي التأكيد و في الوقت نفسه على أن هذا الوعي الانتقادي التحليلي ليس خلافا بذاته، و لامكن أن يكون في حد ذاته تخطيا للفكر الغربي، و مهما يكن، فإن هذا الوعي الانتقادي التوحيدي ليس موجودا كذلك لدى الغرب دائما، بل نصل إلى نقطة أساسية: أن الغرب، و بالرغم من تقدم ثقي جبارة، متعاظم يوما بعد يوم، لا يتوصل إلى

تأسيس هذه الأنثروبولوجي[*] الذي يعلن أنها شغله الوحيد كأنما هو بحاجة إلى أن تملك الآخرون هذا الوعي الانتقادي الذي كان لديه و لذي ما زال تملكه في بعض القطاعات.

إن الفكر العربي ببلوغه هذا الوعي الانتقادي التوحيدي، سيجد نفسه عند المستوى يرواح فيه الغرب[1].

[*] الأنسنة- علم الإناسة-

[1] - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة،المصدر السابق، ص184.

1- المنهج النقد التاريخي عند عبد الله العروي:

أ- العرب و التاريخ:

نعني بالعرب المجموعة اللغوية أكثر مما نعني المجموعة الدينية في أننا نركز الكلام على تأثير الإيديولوجيا الدينية في أذهان العرب، الواقع أن مجموعات مسلمة مثل الأتراك و الفرس و الباكستانيين...الخ، شاركت العرب في الإيديولوجيا الدينية و رغم ذلك كانت لها في الماضي و ما تزال نظرة إلى التاريخ مخالفة تماما للنظرة العربية[1].

أما كلمة تاريخ، فمن المعلوم عند الجميع أنها تمل في كل اللغات العصرية و منذ القرن الثامن عشر على الأقل، معنيين: تعني سلسلة الوقائع الماضية، مجموع الأحداث الواقعة فعلا، و تعني في نفس الوقت الكيفية التي تسرد فيها تلك الوقائع و من المحتمل، بل من المؤكد، أن الصعوبات التي تواجه المفكرين عندما يحاولون تحليل مغزى التاريخ تنحدر كلها من هذا الازدواج في المعنى، إن كلمة "تاريخ"، كلمة عربية و الكلمة الأجنبية "أسطورياً" التي كان من الممكن استعارتها، استعملت فعلا لكنت في معنى آخر للتعبير عن القصص الخيالية، المتودلوجية التي لا تخضع لقوانين المراقبة والفحص و التحقيق كحوادث التاريخ القريبة أو البعيدة، و لذلك سيعتقد العرب مدة طويلة و يفخروا، أنهم وحدهم شعب تاريخ و الشعوب الأخرى تملك فقط حكايات لا يجد اليقين إليها سبيلا، بحث لنا إذن أن نضع التاريخ في مقام النحو، أي في ميدان أظهر فيه عرب القرون الأولى أصالة و قوة على الخلق و الإبداع لاشك فيهما[2].

و لماذا الإبداع في هذين الميدانين بالضبط.

و بالجواب على هذا السؤال نطرق صميم الموضع، إن التاريخ و النحو علمان مساعدان للعلم الأول و الوحيد، أي علم شؤون الدين، و لنسق بعض الأمثلة:

---

[1] - قسطنطين رزيق، نحن و التاريخ، (بيروت: دار العلم للملايين، 1959)، ص70.

[2] - عبد الله العروي، العرب و الفكر التاريخي، ط4، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص77.

- في العبادات: لك ينزل القرآن دفعة واحدة، أثناء إشراقة مباغتة، بل نزل تباعاً و بالتدرج و تغيرت الأحكام، إما إلى تعميم و تشديد و إما إلى تخصيص و توسعة فلزمت معرفة السابق من اللاحق "الناسخ من المنسوخ"؛
- في حقوق الجماعات: إن الشعوب التي خضعت لحكم الإسلام تتمتع بحقوق مختلفة جداً حسب ظروف الفتح خاصة فيما يتعلق بالملكية العقارية و نظام الضرائب و الجواب عن السؤال: هل فتحت البلاد عنوة أم صلحاً. ليس بالهين إذ تتعلق به مصالح كبرى لابد من تدوين ظروف الفتوحات الكبرى.

و من هذه المعلومات فقط نستطيع أن ندرك و نوضح مميزات التأليف التاريخي العربي لا يهدف السرد إلى معرفة الماضي فقط، بل يهدف أساس إلى تحديد حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة، واعتمد المؤلفون على النقل و الرواية أي على شهادة المعاصرين للأحداث و تحمل المؤلفات الأولى اسم أخبار، أي أنها بمثابة مذكرات الشهود، و لا غرابة إذا انحصر النقد أي التمييز بين الحق و الباطل بالنسبة لنا، بين المقبول و المرفوض، في نقد الشهادات اعتمادا على أمانة الشاهد[1].

كما يجد التدوين التاريخي في العقيدة الدافع الأول و العماد الخير، إذا يجد في الدين العلة و المبررات: منطق متكامل لا خلل فيه إذا نحن وضعناه دائما في نطاقه الأصلي: هذا هو العامل الأول في نمو التأليف التاريخي العربي، هناك عامل ثان سياسي أو بعبارة أدق جماعي بمعنى أنه يهدف إلى إنقاذ وحدة الجماعة، فمن نتائج أيديولوجيا الوحدة و الجماعة توسيع نطاق التدوين التاريخي إلى ماضي الشعوب غير العربية، بجاني النواة المكونة من حياة النبي صلى الله عليه و سلم و رفاقه دونت مفاخر القوميات التي خضعت للإسلام، و هكذا ساهمت عرب الجاهلية شمالية و جنوبية قحطانية و عدنانية بأيامها و أشعارها و أساطيرها، كما ساهمت الروم بمعالم روما

[1] - عبد الله العروي ، المصدر السابق، ص83.

الوثنية و مصر بما تبقى من خرافاتها القديمة...فالهدف من التدوين إذاً هو المعنى الأصلي، و هكذا لعب التاريخ دوراً فعلا في نشر و تثبيت العقيدة "الإيديولوجيا" التي ستسمى بحق عقيدة أهل السنة و الجماعة.

نجد نظرة العرب القدامى إلى التاريخ من خلال تكوين المجتمع العربي التدريجي خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة يعطي للتدوين التاريخي مضمونه و أسلوب: فلقد كان يترك سرد التاريخ في أذهان عرب ذلك العهد لنأخذ كتابا من كتب التاريخ المتداولة بين الناس "الكامل" لابن الأثير، يجب أن نثبت منذ البداية حقيقة جوهرية، تغيب عن القراء لأنهم لا يقرؤون الكتاب دفعة واحدة كقصة ذات فصول، و إنما يرجعون إلى القسم الذي يهمهم عندما يحتاجون إليه، فأي داع إذن لاختيار بين الروايات المتعددة الأقرب إلى العقل أو إلى الإيمان الصحيح؟ بل من المصلحة أن يثبت كل رواية مهما كانت بعيدة الاحتمال، ليرى الناس إلى أي حد وصل جهل و سفه الخلق قبل الرسالة المحمدية، إن أساطير الأولين صورة ما قبل التاريخ الحقيق، لا فائدة فيها و لا حكمة، لأن الإنسانية لم تكن بلغت بعد سن الرشد، و نصل هكذا إلى النقطة الأساسية في الموضع و هي مسألة حكم الحدث التاريخي عند المؤرخ العربي القديم يتبين لنا من خلال ما سبق أنه في الراجح لا يرى في الحدث إيجابية ذاتية[1]، لا يرى وزنا أو تأثيرا أو معنى، و تظهر لنا بكل وضوح خصوصية هذه النظرة إذا تذكرنا أن الفلاسفة المحدثين يعرفون التاريخ بأنه مجال الضرورة و محكمة العقل، أين هذا التعريف من منظور المؤرخ العربي الذي يرى التاريخ لا كسلسلة أحداث متماسكة الحلقات بل كإعادة مستمرة لعهد النور و الحقيقة.

[1] - عبد الله العروي ، المصدر السابق ، ص 95 .

ب- النقد التاريخي كضرورة منهجية في فكر عبد الله العروي:

إن جميع رؤياتنا لتاريخ هي اليوم رؤية أيديولوجية، و لا يمكن إبداله فورا بعلم تاريخ تبعا للقوانين الجامعية .

إن إخفاق المشرفين قد أثبت ذلك بصورة كافية، و يكفي أن نستخلص من هذه الرؤية الإيديولوجية ما تعبر عنه من شيء صحيح تحت شكل غير مطابق، بانتظار اليوم الذي سيتمكن فيه الوعي العربي بعد أن يكون قد غدا تاريخيا و انتقاديا من أن يأخذ على عاتقه التاريخ الكوني و يستخدم طرائقة و استنتاجاته، حينئذ و حينئذ فقط، ستمكن صيانة ما يوجد من شيء ذي قيمة في العلم الإيديولوجي لتاريخ و في أبحاث المشرفين الانتقادية.

إن العلوم التاريخية لم تحصل على شهادة تثبت بلوغها سن الرشد و النضج إلا في القرن التاسع عشر فينبغي أن نمنح بعض الوقت للمجتمعات العربية إلى أن تتدرب في هذا الميدان، فالآمر لا يتعلق بالماضي و تطهيره قدر ما يتعلق بإضاءة المستقبل.

إن الإسمترارية التاريخية تكتفي باستخلاص النتائج على صعيد التفكير التاريخي تبين جليا تاريخيا صحيحا و آخر مزيف.

إن هذا التصور المستقبل الماضي – لمستقبل ارتسمت ملامحه فعلا في مكان آخر، و نحن لسنا أطوارا في رفضه– يعبر، في المجتمع العربي عن الانتقائية في الفكر، و عن الانقطاع بين الواقع الاجتماعي ووعي الذات، و هذا التصور، لا يكفي الممارسة التاريخية بقدر ما يسير بها نحو الموضوعية و الانتقادية البناءة يقول و سميث" لقد عمل علم الكتابة التاريخ Ristorio Grophie العربي بمثابة دفاع أكثر مما عمل بمثابة بحث حقيقي"[1] وقبله دعا أساتذة إلى حث العرب على الممارسة التاريخية.

[1] - و. سميث، الإسلام في العالم الحديث،(باريس 1962)، ص 159 .

و لسوء الحظ، فإن التأريخ العربي هو قبل كل شيء من كتابة التأريخ، فالوثائق المحايدة القليلة جدا ليس لها سوى قيمة إخبارية مثلا: في موازنة الدولة أو نظام الضرائب و الاستشارات القضائية فبمادة هزيلة على هذا النحو كثيرا ما يقتصر التحليل الانتقادي على رؤية برنامجية أو اعتراف بإفلاس.

فالرؤية البرنامجية نجدها مثلا في دراسة ظروف الإسلام و نشوءه كما يصورها مونتغري وات[1] فالفرضيات و الأبنية المجردة و الاستنتاجات المنطقية تتوالى لتفضي إلى استخلاص، مثير للفكر و لاشك، لكنه كيف بصورة بارزة أن الكيفية المحددة و البارزة التي يصوغ بها مونتنغري وات الاستنتاجات قد بدت لعديدين أنمها تدل على ثقة مبالغ فيها في الصحة اليقينية لهذه الاستنتاجات و هو حكم صارم بصورة جلية رغم ما فيه من إحتراسات شكلية أما الاعتراف بالإفلاس فنجده مثلا عند غولد زيهر و هو يكتب تاريخيا سلبيا وفق منطق فاسد فهو عندما يتحدث عن غزوة بدر بشدد في دراسة المراجع و المصادر و موقع الحادثة و المقابلة ثم يذهب إلى عدم التأكد من النهائية المعروفة لها هذا إن لم ينفها أصلا كحدث.

من هنا يتبين أن جميع المستشرقين الذين عملوا في ميدان التاريخ العربي قد ضلوا عند مستوى النقد التجريدي و كانوا أرشفين أكثر بكثير مما كانوا مؤرخين حقيقي.

إنه ينبغي على المؤرخ العربي التمييز بين إسلام قسام و السلام تاريخي فالأول هو وحده حقيق و يجب إنقاذه بأي ثمن، و الثاني لين إلا ظاهريا و تمكن إدانته دون ضرر كبير فدروس التاريخ ليست في ذاتها صحيحة أو خاطئة بل إنها تولد من إدراك معين و تجيب لقد كان الإسلام دائما إسلاما مجددا ففي عهد المأمون كانت نزعة المعتزلة جهدا لتقديم عقيدة جديدة إلى الإمبراطورية الموسعة عقيدة تستطيع أن توحد في إيمان

[1]- مونتغري وات، محمد في مكه، (باريس ، 1985).

واحد جماعات من سكان غير متجانسين لذلك توجب إدراج العناصر الثلاثة إلى تمثل التقاليد العربية، الفارسية التركيب مع اللجوء إلى المعيار الواحد المقبول عند الجميع هو "العقل المجرد" إذن فالإسلام كمعتقد لا يرسم استمرارية تاريخية فحسب إنما يبسط أمام المؤرخ قاعدة تتناول جميع الحياة و نظمها وفق تأطير هام و هو التفاعل الاجتماعي بين هذه النظم أثناء تطورها التاريخي

2- الرد على تاريخانية عبد الله العروي (رد محمد عابد الجابري) :

أ- الرد على تاريخانية عبد الله العروي:

عرف الفكر العربي خلال القرن الماضي و بداية هذا القرن- و هي الفترة التي أخذت فيها العلوم الإنسانية تستقل عن الفلسفة لتتشكل علوما قائمة الذات- اتجاهات فكرية، يحاول كل منها تفسير الظواهر الإنسانية من زاوية خاصة. و هكذا ظهرت عدة نزعات: منطقية، تاريخية، سوسيولوجية، سيكولوجية، تعطي الدور الأول للجانب المنطقي، أو التاريخي، أو السوسيولوجي، عند تفسيرها للحوادث و الظواهر الإنسانية بمختلف أنواعها النزعة التاريخية – أو ما يسميه العروي بـ "التاريخانية" -هي نزعة فكرية- فلسفية، تعطي للتاريخ الدور الأول عند تفسيرها للحياة البشرية الفكرية و المادية، و يمكن التمييز، إجمالا، في هذه النزعة التاريخية، بين اتجاهين رئيسيين: اتجاه ماركسي، و اتجاه لا ماركسي- مثال: (مع الأخذ بعين الاعتبار تعدد الاتجاهات داخل كل منهما) التاريخانية الماركسية تاريخانية منهجية أساسا، فهي منهج في التفكير و التحليل، يعتبر الأفكار (و بعبارة عامة البنية الفوقية) نتاجا للشروط التاريخية- أما النزعات اللاماركسية، المثالية أو الروحية...، فهي تجعل من التاريخانية -في الغالب- مذهبا أو نظرية، و هي ترى أن الحقيقة تاريخية، أي أنها تتطور مع التاريخ، و لكنها لا تهذب إلى حد القول بوجود حقيقة مطلقة يتجه نحوها التطور التاريخي و هذا ما يميزها عن فلسفة التاريخ.

أما التاريخانية عند العروي فهو يحددها في قوله:"استعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التي تنفي أي تدخل خارجي في تسبب الأحداث التاريخية، بحيث يكون التاريخ هو سبب و خالق و مبدع كل ما روي و يروى عن الموجودات"[1]،وفي مكان آخر يقول "أميز بين التاريخ كدراسة لوقائع الماضي ، ك تقنية من تقنيات المعرفة

[1] - عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي ، 1999) ، ص 45 .

لوسائل التنقيب عن الوثائق ، و طرق النقد و التحقيق ، فنون السرد ... إلخ"[1] و هذا التاريخ كنظرة شاملة ...أو كوسيلة..."ليس قبولا للماضي كيفما كان، و لا للماضي الوطني الخاص، بل هو، على الأصح، اختيار إداري يهدف إلى تحقيق وحدة معنى التاريخ (أو اتجاهه)، بواسطة تبني حوادث ماضية مختارة..."[2].

و يؤكد العروي أن هذه التاريخانية ماركسية تقوم أساسا على :" اعتبار العمل السياسية كمحور الفكر النظري، و (على) منطق المنفعة، (وعلى) اختيار الماركسية على أنها بيداغوجية توضيحية تقرب لأفهام غير أوروبية تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة و بداية النظام الرأسمالي، (و على) ربط الحقيقة الفردية الجماعية، و هذه بالتطور التاريخي"[3].

و نكتفي هنا بتسجيل الملاحظات التالية:

نحن لا نختلف مع العروي في تأكيده على ضرورة تجنب أي تفسير للتاريخ بواسطة أسببا خارجة عن التاريخ نفسه، و لكننا نختلف معه في جعله التاريخ (كهذا بكيفية مجردة مطلقة) علة نفسه: هناك فعلا سلسلة الأحداث التاريخية المنقولة والمروية و هناك أيضا منطق التاريخ، أي قوانين يمكن استنباطها من حركة هذه السلسلة و تطورها...و لكن الذي لا نوافقه عليه هو اعتباره هذا المنطق، منطق التاريخ، مباطنا للتاريخ بوصفه "تاريخيا" كليا، صوريا، مجردا، إننا سنكون هنا إزاء تصور هيجلي، لا أمام مفهوم ماركسي، صحيح أن هناك قوانين للتاريخ تعلو على الأفراد، و لكن يجب أن لا ننسى أن هذا التاريخ لا يصنع نفسه، بل يصنعه الناس من خلال الإنتاج و علاقات الإنتاج، و هذا ما يفعله العروي، أو على الأقل لا يبرزه في تحليلاته و تاريخانيته،

[1] - عبد الله العروي،العرب الفكر التاريخي، ط4، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،1998) ، ص31.

[2] - عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ط5 (بيروت: المركز الثقافي العربي،1996) ، ص124.

[3] - عبد الله العروي، العرب و الفكر التاريخي ، المصدر السابق، ص30.

الشيء الذي يفسح المجال "إتهامه" بميول مثالية، لا ماركسية، إن هذا "التهام" يصبح مبررا إذا لاحظ المرء أن العروي يتبنى الفكرة القائلة إن التاريخ" هو سبب و خالق و مبدع كل و اروي و يروى عن الموجودات" و عندما يقول:" إن التاريخ، بمعنى ما من المعاني، هو :"النظرة الشاملة التي يلقيها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضي"[1]، إن مفهوم التاريخ بهذا المعنى، مفهوم ضبابي، لا ماركسي.

صحيح أنه لا ينبغي "تفسير الوقائع بمنطق المشاركين فيها، بل حسب منطق لم يعوهم و يعيه (المؤرخ) اليوم"[2]. و لكن الذي نعتبره صحيحا، هو النظر إلى هذا المنطق بوصفه يعلو على الأفراد، على الحياة المادية للبشر "إلى حد أن الأحداث في ماديتها قد تذوب، و يظهر التاريخ كأنه كله من عمل عقل المؤرخ"[3]. إن هذا قد يؤدي بنا إلى مثالية، ذاتية أو مطلقة، من نوع المثاليات التي ثار عليها ماركس نفسه.

و يتأكد ابتعاد العروي عن المنظور الماركسي و اقترابه من المنظور المثالي، عندما يتخذ من التاريخ. وسيلة لتقييم الحاضر و المستقبل عن طريق اختيار سياسة قومية..." إننا هنا في هذه الحالة سنكون سجناء "التاريخ" بوصفه "كائنا" أو "عقلا" مجردا، متعاليا، مطلقا، مسيطرا..إنه هو الذي سيحدد بلا شك، اختيارنا للسياسة القومية، هذه السياسة التي لن تكون شيئا آخر، سوى ما تمليه علينا "عبادتنا" للتاريخ، و بالتالي "الدولة" التي تجسم "التاريخ" لا شك أن العروي يرفض الاستنتاجات، و لكن كيف السبيل إلى تلاقيها و هو الذي يلغي من حسابه، أو على الأقل يسكت- عن الناس الذين يصغون التاريخ- إن "تقييم الحاضر و المستقبل" بواسطة التاريخ، أي بواسطة الماضي لن يكون له من معنى، يف المنظور الذي يتحرك فيه العروي إلا إذا سلمنا بأن

---

[1] - عبد الله العروي، مفهوم التاريخ ، المصدر السابق ، ص46.

[2] - عبد الله العروي، العرب و الفكر التاريخي، المصدر السابق، ص44.

[3] - المصدر السابق، ص44.

للتاريخ منطقا متعاليا يتحكم في الأحداث التاريخية،ــ و يدفع بها نحو غاية معينة، هي الغاية نفسها التي تنشدها الصيرورة التاريخية في نشدانها المطلق (هيجل)...

و هكذا يصبح النشاط الاجتماعي البشري، يصبح "البراكسيس، هو التاريخانية بالفعل أي إرادة فرض الذات "القومية" على الآخرين من أقصر سبيل"[1]...نفحات هيجلية تفرض نفسها.

و العروي عندما يؤكد أيضا أن تاريخانيته لا تتقيد بالماضي كله، كما هو بل تختار منه ما يساعد على اكتشاف و إدراك و تحقيق وحدة معنى التاريخ و اتجاهه، إنما يؤكد هذه الاستنتاجات التي أتينا بها، إنه يفترض أن التاريخ مستقل عن إرادة البشر (صانعي التاريخ)، و إن له اتجاها مرسوما و دلالة معينة، و بالتالي لن يبقى للإنسان سوى مهمة واحدة، هي اكتشاف و تحقيق هذه الوحدة و ذلك الاتجاه –(في المنظور الماركسي: الإنسان لا يحقق وحدة التاريخ المزعومة، بل يصنع التاريخ).

و على أساس هذا التصور اللاماركسي للتاريخ، أصبح الماركسية عبترة فقط عن مدرسة للفكر التاريخي، عبارة عن بيداغوجية توضيحية تقرب لأفهام غير أوروبية تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة و بداية النظام الرأسمالي...لم تعد الماركسية مرشدا للعمل، و لا أداة نضالية للتغيير...بل هي فقط مدرسة للفكر، لنوع من الفكر، مهمتها اطلاع العقول غير الأوروبية على تطور أوروبا في العصر الحديث؟لماذا؟

ماذا يفيد غير الأوروبيين اطلاعهم على تطور الأوضاع في أوروبا الحديثة؟

الجواب واضح في ذهن العروي، وواضح كذلك في سياق تحليلاته، إن غير الأوروبيين (العرب، العالم الثالث) باطلاعهم على العملية التطورية التاريخية، التي انتقلت بأوروبا انتقلت بأوربا من عصر الإقطاع الرأسمالية، يسكشفون أن أوروبا لم

[1] - عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، المصدر السابق ، ص125.

تتحرر من الفكر الليبرالي، ليتمكنوا من "جثثات الفكر السلفي"، ليتمكنوا من التقدم...لينطبق عليهم مقياس المعاصرة".

و الخلاصة هي:"أن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحاضرة إلى تلك الماركسية بالذات (الماركسية التاريخانية) لتكون نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا و سياسيا و اقتصاديا، ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر العصري و يغذي نفسه بنفسه"[1].

إن المشروع الإيديولوجي الذي يقترحه علينا العروي يهدف إلى تكوين "نخبة مثقفة" هذا المشروع الإيديولوجي الذي يقترحه المتمثل في تشييد القاعدة الاقتصادية يأتي فيما بعد، أي بعد استيعاب الفكر الليبرالي و تكوين النخبة و بعد تحقيقها لقسم كبير من مهامها و نسجل هنا أن العروي لا يتحدث عمن سيشيد هذه القاعدة الاقتصادية، و لا عن كيفية تشييدها بعبارة أخرى إنه لا يطرح ضرورة الحل الاشتراكي، بل يترك المسألة معلقة.

[1] - عبد الله العروي ، العرب و الفكر التاريخي، المصدر السابق ، ص31.

ب- رد محمد عابد الجابري على طرح عبد الله العروي في قضايا الأمة العربية:

إن أهم ما نختلف فيه مع العروي بخصوص المنهج هو اعتماده طريقة المقايسة اعتمادا كليا، الشيء الذي يجعله يفكر في قضايا الأمة العربية من أرضية غير الأرضية العربية، مسقطا من حسابه معطيات اجتماعية و اقتصادية و سياسية و ثقافية ينفرد بها المجتمع العربي، و على رأسها عامل الهيمنة الإمبريالية و التبعية بمختلف أشكالها و أنواعها.

و هان يجب أن يكون واضحا في الأذهان أننا حين نلح على ضرورة إدخال هذا العنصر كعامل أساسي محدد، ضمن عناصر أساسية أخرى، للوضعية الراهنة التي يعيشها العالم العربي، لا نلقي المسؤولية على الاستعمار، هكذا، بكيفية مجردة غوغائية كما تفعل الرجعية المحلية، بل نريد إبراز واقع، هو أن النفوذ الإمبريالي ما زال يمارس توجيها و تأثيرا كبيرين، في مجمل الأقطار العربية، سواء على الصعيد الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي، إما بكيفية مباشرة، و إما بطريقة غير مباشرة. و بعبارة أخرى إننا ننظر إلى النفوذ الإمبريالي من خلال كونه هيمنة خارجية تمارس على البلاد العربية، عير فئات اجتماعية مختلفة، هي بالذات الفئات التي تقوم بدور الوكيل للاستعمار الجديد، للإمبريالية في مختلف الميادين الاقتصادية و السياسية و الثقافية، فئات ستفقد حتما القسم الأعظم من نفوذها و قدرتها على الاستغلال و تكريس الفكر المعادي للفكر التقدمي، بمجرد ما يتم قطع الروابط التي تصلها بالرأسمال الأجنبي و الإمبريالية العالمية، و هي روابط اقتصادية و سياسية و ثقافية و فنية...الخ[1].

و إذن، فإن النفوذ الإمبريالي الذي نتحدث عنه هنا هو شيء واقعي ملموس، و ليس مجرد إدعاء فارغ، إنه مندمج في الواقع الاقتصادي و السياسي و الثقافي الذي يجب تغييره، و لذلك، فنحن نعتبر أن كل تحليل للواقع العربي لا يولي الاهتمام الأكبر

[1] - محمد عابد الجابري ، الرد على فكر عبد الله العروي ، دط، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، دن) ، ص 32 .

لهذا الواقع، واقع الهيمنة الإمبريالية و التبعية للاستعمار الجديد، هو تحليل سطحي ناقص، كما أن مهمة المثقفين ستبقى معلقة في سماء المجردات إذا لم تستهدف أولا قبل كل شيء تحويل الواقع و اجتثاث جذوره، و القضاء على الأجهزة التي تزكيه و تكرسه.

و في إطار المقايسة ذاتها نشير إلى أن بعض الإيديولوجيين الإمبرياليين ينصحون الشعوب المسماة متخلفة بتصنيع نفسها انطلاقا لا من التجهيزات التكنولوجية الحديثة، لأنها باهضة الثمن و تتطلب فنيين على درجة كبيرة من الخبرة، بل انطلاقا منا لتجهيزات القديمة التي يرجع تاريخها إلى القرن الماضي، وبداية هذا القرن، و التي أصبحت الدول المصنعة المتقدمة (أوروبا الغربي و أمريكا) تستغني عنها، وبالتالي بإمكان البلدان المتخلفة الحصول عليها بثمن زهيد جدا (مثال كندا).

لا شك أن هذه فتوى مسمومة تكرس التخلف، بل و تعمل على إقامة بنيات صناعية له، و أخشى أن تكون الدعوة إلى تبني الفكر الليبرالي الأصلي على الصعيد الإيديولوجي و الرجوع إلى ماركسية تارتيخانية، إلى ماركس المندرج تحت تحديدات الإيديولوجيا الألمانية، تتجاوب بشكل أو بأخر، مع هذه النصيحة المسمومة، إننا لا نشك في وطنية العروي و تقدميته و لا في استقلاله الفكري و معاناته لمشاكل بلده، و لكن الأمور في هذا الميدان، كما في ميادين أخرى، مرهونة بنتائجها لا بنوايا أصحابها، و نحن لا نشك أيضا في أن دعوة العروي المثقفين العرب إلى استيعاب مكتسبات الليبرالية، دعوة صادرة عن اجتهاد و إخلاص من جانبه، ولكن الذي لا شك فيه أيضا هو أن الإيديولوجيين الإمبرياليين سيصفقون لهذه الدعوة و سيشجعونها، لأنها تخدم مصالحهم من حيث لا يدري العروي، إن دعوة العروي، دعوة لها ما يبررها، و لكن هنا وجه آخر لهذه الدعوة، و هو أن انشغالنا بمعارك داخلية جانبية مع الفكر السلفي ستصرفنا، و لو

مؤقتا عن خوض معركة ضد الإمبريالية العالمية و الاستعمار الجديد و ضد القوى الاجتماعية الداخلية التي لها مصلحة في استمرار الهيمنة الإمبريالية بجميع أشكالها[1].

و هان نصل إلى المحور الأساسي الذي يدور حوله مشروعه العروي، و نعني به دعوته إلى استيعاب الفكر الليبرالي لاجتثاث الفكر السلفي، لأن ذلك في نظره هو السبيل الوحيد للتقدم.

عندما يطرح العروي إشكالية الفكر العربي المعاصر على الصورة التالية: كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية؟...ينطلق من مسلمة، لا من قضية مبرهن عليها، لا من تحليل للواقع، ذلك لأنه قبل البحث في كيف يمكن؟... يجب أن نتفق أولا: هل من الضروري أن نستوعب مكتسبات الليبرالية؟... هل هذا الفكر الليبرالي الأصلي هو شرط التقدم بالنسبة للعالم العربي و العلم الثالث اليوم؟ سيقول العروي: لقد كان ذلك كذلك في أوروبا..و بغضِّ النظر عن رفضنا للمقايسة، نتساءل: هل كان الفكر الليبرالي الأصلي في أوروبا، خلال عهد الأنوار، سببا أم نتيجة؟ و إذا كان العروي يرى أن الفكر الليبرالي هو السلاح الذي قضى على الفكر الوسطوي الإقطاعي في أوروبا، فيجب أن لا ننسى أن هذا الفكر الليبرالي نفسه لم يكن سببا بل كان نتيجة لتطور الأوضاع الاجتاميعة و الاقتصادية في المجتمع الأوروبي، ليس الفكر الليبرالي أو العقلاني أو النزعة الكالفنية هو الذي أقام الرأسمالية في أوروبا، كما يدي ماكس فيبر، بل بالعكس، لقد كان هذا نفسه، كما يقول إنجلز، نتيجة للظروف الموضوعية الاقتصادية و الاجتماعية التي رافقت قيام الرأسمالية. نعم إنه من الصعب الفصل بطيفية قاطعة بين السبب و النتيجة في مثل هذه الأمور، و لكن الذي لا يمكن التغاضي عنه، و لا يقبل النقاش من طرف كل من يتبنى الماركسية هو أن الفكر الإقطاعي قد توارى في أوروبا، ليس فقط لأن العقلانية الليبرالية حاربته، بل أيضا، و هذا هو المهم، لأن الطبقة التي

[1] - محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص 51 – 54 .

كانت تحمله الطبقة الإقطاعية، قد صفيت من طرف نقيضها، البورجوازية. إن اختفاء الفكر الإقطاعي في أوروبا كان نتيجة الصراع الفعلي، الاجتماعي الاقتصادي السياسي الثقافي بين قوتين اجتماعيتين متناحرتين و ليس نتيجة للنقد الإيديولوجي وحده.

نعم إننا لا ننكر أهمية النقد الإيديولوجي، و لا فعالية الفكر و قدرته على تبين السبل التي تؤدي إلى تغيير الأوضاع تغييرا جذريا مخططا، لكن النقد الإيديولوجي المعزول عن العمل الجماهير، عن التحليل الملموس لا يجدي فتيلا، بل إنه قد يضر أكثر مما ينفع.

على أن الإشكالية التي يطرحها العروي إشكالية خاطئة من أساسها، فهو عندما يحصر مشكل التقدم و التحرر في اجتثاث الفكر السلفي، إنما يصدر عن تصور غير سليم للأمور، و قد يكفي للمجادل المعاند أن يعترض قائلا: لماذا لم تتقدم شعوب تعامي من التخلف مثلما نعاني أو أكثر، مع أنها لا تتوفر ثقافتها على الفكر السلفي؟ لماذا لن تتقدم شعوب أخرى، كتركيا، التي تبنت العلمانية التامة منذ مدة طويلة؟[1]

على أن المسألة ليست قضية جدال و عناد، بل هي مسألة واقع يجب تحليله من جميع الجوانب لاكتشاف العامل أو العوامل التي تعوق التقدم، و العامل أو العوامل التي تدفع فعلا إلى التقدم، و بخصوص هذه المسألة لا نجد بدّاً نم التذكير مرة أخرى بأن الروي ينطلق من مسابقات فكرية و قبليات إيديولوجية يعرضها كحقائق حينا، و كفرضيات حيناً آخر، ثم بعد لف و دوران، و بعد استطرادات و تساؤلات، يعود ليؤكد نفس المسبقات و القبليات و كأنها نتائج تأكدت بالتحليل و البرهان في حين أنه ليس هناك تحليل و البرهان، بل كل ما هناك هو دور و تناوب بين المقدمات و النتائج، فالدعوة إلى اجتثاث الفكر السلفي تبرر بضرورة استيعاب مكتسبات الليبرالية لأن الفكر

[1] - محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص 80 .

الليبرالي هو وحده سبيل التقدم، و الدعوة إلى استيعاب الفكر الليبرالي نفسه تبرر بضرورة اجتثاث الفكر السلفي لأنه للتقدم...!

بعد هذه الملاحظات المنهجية، نعود إلى الفكر السلفي ذاته لنتساءل ماذا يقصد العروي بالفكر السلفي و ما هي مآخذه عليه، و ما هي مكامن خطورته؟

إن كتاب العرب و الفكر التاريخي يتحدث عن ضرورة اجتثاث الفكر السلفي و لكن دون تحديد أو تخصيص فهو لا يحدد لا المقصود بالفكر السلفي و لا قضاياه الأساسية و لا الجانب أو الجوانب التي تجل منه عائقا للتقدم هذا فضلا عن عدم الإشارة إلى ما قد يكون هناك من ارتباطات بين هذا الفكر و بين الواقع الاجتماعي الاقتصادي السائد في البلاد العربية.

إن العروي حينما يطرح المسألة بهذا الشكل: يجب اجتثاث الفكر السلفي، هكذا بدون تحليل، و هكذا بكيفية عامة مجردة، تضع الفكر التقدمي في حرج: فإما أن يقبل دعوة العروي فيرفض الفكر السلفي هكذا رفضا ميكانيكا مجردا، و إما أن يرفض هذا الرفض فيجعل نفسه في موقع المدافع عن الفكر السلفي، و تلك هي إحدى مخاطر التفكير الصوري المجرد الذي يصنع الإنسان أمام اختيار مفروض و مصطنع: إما... و إما...

إننا نرفض هذا النوع من المنطق نرفض التعامل في ميدان المجردات، كما نرفض الفطرة وحيدة الجانب.

ليس الفكر السلفي في الوطن العربي فكرا وافدا طارئا بل عميق الأصول متشعب الجذور، إنه وجه من وجوه تراثنا، بل لعله أبرز هذه الوجوه في الوقت الحاضر، و الرفض الميكانيكي للفكر السلفي، ينطوي، شيئنا أم أبينا، على رفض مماثل للتراث كله و نحن نعتقد أن رفض التراث بهذا الشكل، موقف غير علمي، غير تقدمي، و إن نتائج هذا الرفض الميكانيكي للتراث أو الفكر السلفي لن تؤدي إلا إلى إحياء و بعث كل ما هو

ميت و مميت في تفكيرنا و سلوكنا...رفض الفكر السلفي بهذا الشكل معناه: تقوية أكثر الجوانب سلبية فيه.

إن ما يدعوه العروي بالفكر السلفي، ليس في الوقت الراهن، على الأقل، تيارا فكريا واحدا منسجما، بل هو جملة تيارات تختلف، لا من حيث النتائج و حسب بل أيضا من حيث المنطلقات، إن جميع التيارات الفكرية السائدة الآن في العالم العربي، و التي تستند قليلا أو كثيرا إلى الدين و التراث، يمكن أن يصدق عليها وصف السلفي، إن العروي هذا يجمع بين المختلفات، و يوجد بين المتباينات، و يمنح لخصمه قوة لا يملكها...و تلك إحدى مخاطر التعميم.

في تقديرنا أنه لا وجود الآن لفكر سلفي واحد موح، بل تنحصر هناك تيارات تتفاوت موقفها من التجديد و التحديث و التفتح...فهناك السلفية التي تنحصر كل بضاعتها الفكرية في ترديد شعارات العداء لكل ما هو جديد في ميدان الفكر، و هناك بالمقابل السلفية التي تتبنى التجديد و التحديث إلى أقصى حد، و تحمل بعض المفاهيم الإسلامية فوق ما تحتمل: نشيدانا منها المعاصرة و بين هذه و تلك، هناك سلفيات تتقاذفها الأمواج تارة ذات اليمين و تارة ذات الشمال...فكيف يمكن إذن تعميم الحكم على هذه الاتجاهات...مع هذا الاختلاف الواسع بينها؟

قد يجيب العروي قائلا: أما لا أهتم بهذه الاختلافات السطحية الجزئية و إنما أنظر إلى المنطلقات العامة، و المسبقات الفكرية...إلى المفاهيم الأساسية، و الذهنية العامة التي تشترك فيها كل هذه السلفيات. و سيكون جوابنا واضحا، هو أن هذه القبليات و المفاهيم الأساسية و الذهنية العامة لن تكون عند نهاية التحليل سوى تلك الأسس التي يقوم عليها التفكير الديني في الإسلام، و بالتالي التراث كله...و هكذا ستسقط في فخ تحرص أنت نفسك على عدم السقوط فيه!...كيف الخروج إذن من هذا المأزق؟

لا سبيل إلى ذلك إلا بتحرر من ميدان المجردات...إلا بطرح المشاكل طرحا مشخصا، و على صعيد الصراع المشخص.

إن الصراع الفعلي الذي تخوضه الأمة العربية اليوم ليس صراعا بين العقل و النقل، و لا بين الدين و الفلسفة و لا بين العقلانية و العقلانية..هكذا في سماء المجردات بل هو صراع ملموس حول قضايا ملموسة، الصراع الحقيق و الفعلي الدائر الآن في الوطن العربي هو صراع بين قوى تستغل الجماهير: تستغل سواعدها و سذاجتها، و جهلها و طاقاتها الفعلية و الكامنة و خبرات أرضها...و بين قوى تريد فكّ أسار هذه الجماهير و فضح أنواع الزيف و التضليل المستعملة لتخديرها و صرفها عن ميدان الصراع الحقيقي.)1(

و إذا طرحنا المسألة على هذا الشكل فإن الخط الفاصل بين الإيديولوجيات المتصارعة لن يكون ذلك الحظ الوهمي الذي يسطره العروي، السلفية و الليبرالية الخط الذي يطلب منا أن نختار بين نوعين من السلف: سلف الصادر الأول من الإسلام، و سلف الصدر الأول من النهضة الأوروبية الحديثة. إن الخط الفاصل الحقيق سيكون خطا واضحا، يتعلق بالحاضر لا بالماضي و لا يتعلق بالمستقبل الماضي، إنه خط يفصل بين من يكرس الاستغلال و من يحارب الاستغلال. و هكذا يمكن أن يقف الدين و العقل و العلم في صف واحد، إما ضد الاستغلال، إما لفائدة الاستغلال و إنه لمن الخطأ الاعتقاد بأن العقل و العلم هما دوما في جانب التقدم إن الإيديولوجيا البورجوازية، وال فكر الإمبريالي المهمين على أقطارنا العربية، و الذي يخدم الرأسمال الأجنبي و الاحتكارات العالمية، هو فكر قائم على العقل و العلم و هو أشد خطورة و أكثر استغلالا و لذلك يجب أن نحارب الإيديولوجيا الإمبريالية و نخوض منها معارك بنفس السلاح، سلاح العقل و العلم، سلاح الفكر الاشتراكي العلمي.

)1(- محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص 90 .

و هناك بيانات توضيحية، و مجملها هي:

هناك نظرة أثبتت نفسها عبر دراسات عينية عديدة، و هي كون التغيرات في البنى الاقتصادية لا ينتج عنها ضرورة تغييرات ذهنية أو تغيرات في البنى الذهنية، إن من يظن أن التغييرات في البنى الاقتصادية ينتج عنها ضرورة تغييرات ذهنية مخطئ تماماً. الظاهر تاريخيا هو العكس، خصوصا في المجتمع المغلوب على أمره، كلما تقدم التطور الاقتصادي و الاجتماعي ظهرت نكسة في التطور الثقافي (و هنا يعطي أمثلة كالهند في اقرن التاسع عشر و الجزائر الحلية بالمقارنة مع تونس و المغرب في 1930)

لنلاحظ أولا أن فكرة العروي هذه فكرة مركبة تنطوي على مغالطة كبيرة فمن جعة يقرر أن التغييرات في البنى الاقتصادية لا تنتج عنها ضرورة تغييرات في البنى الذهنية، و هذه قضية معروفة منذ زمان، حتى قيل قيام الدراسات العينية التي يتحدث عنها إن النزعة الاقتصادية – لا الماركسية– هي التي تربط هذا الربط الميكانيكي بين البنى الاقتصادية و البنى الذهنية، و من جهة أخرى هناك النتيجة التي يقررها العروي بشكل تعسفي و هي خاطئة تمام و هو قوله:"كلما تقدم التطور الاقتصادي و الاجتماعي ظهرت نكسة في التطور الثقافي هذه قضية جديدة لا تمت إلى القضية الأولى بصلة. الأولى تنفي ضرورة التقدم و الثانية تؤكد ضرورة حدوث النكسة و الفرق كبير جدا بين القضيتين...إنها مغالطة مفضوحة لا يرتكبها إلا من يريد المغالطة أما مثال الهند في القرن التاسع عشر و مثال المغرب في 1930 فهو مثال لا يزكي موضوعية العروي إلا إذا كان يعتقد فعلا أن الاقتصاد الاستعماري الذي غرسه الانجليز في الهند في القرن الماضي و الاقتصاد الاستعماري الذي بدأ الفرنسيون يغرسونه في المغرب ابتداء من 1930يمثل تقدما اقتصاديا حقيقيا.

هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن العروي عندما يحتج على من يعتقد بأن التقدم الاقتصادي يؤدي حتما إلى التطور الفكري، يفعل ذلك موهما القارئ أنه يرد على

الماركسية، في حين أن الماركسية لا تقول بذلك أبداً، نعم إن الماركسية ترد التطور في البنى الفكرية إلى التطور في القاعدة المادية، و لكن القاعدة المادية في المنظور الماركسي ليست التطور الاقتصادي، و لا التجهيزات المادية ووسائل الإنتاج، بل إنها محصلة العلاقة بين قوى الإنتاج و علاقات الإنتاج. فالمهم في المنظور الماركسي هو حدوث التغييرات جذرية في علاقات الإنتاج...هذه التغييرات هي التي تنعكس في البنيات الفوقية...و على الرغم من أن الجزائر و بعض البلاد العربية الأخرى تبني الآن قاعدتها الاقتصادية الاشتراكية فإنها لم تعمل بعد على تغيير علاقات الإنتاج السائدة تغييرا جذريا، و لذلك فلا مجال للقول أنه كلما حصل تقدم اقتصادي حصدت نكسة في الميدان الثقافي بل العكس هو الصحيح بشرطين: أولا أن تكون القاعدة الاقتصادية وطنية، لا قاعدة اقتصاد كولونيا لي – إقطاعي–، ثانيا أن يكون التطور الحاصل في القاعدة الاقتصادية مصحوبا بتطور مماثل في علاقات الإنتاج...على أنه يجب أن لا ننتظر حدوث تطور أوتوماتيكي في البنى الذهنية مجرد تطور البنى التحتية...بل لابد من فترة قد تطول و قد تقصر، تبدي فيها الأفكار القديمة مقاومة ضارية، و تحافظ على وجودها لمدة طويلة.

أما القول بأن تونس الحالية أكثر تقدما في الميدان الفكري من الجزائر الاشتراكية بدعوى أن الفكر السائد في تونس هو الفكر الليبرالي المتفتح فيطرح مع الأسف مسألة جديدة أخرى، و هي مقياس التقدم في الميدان الفكري، هل هذا المقياس هو الفكر الليبرالي؟ هل هو سياسة مهادنة الإمبريالية و عدم التردد في السير في ركابها إن اقتضى الأمر؟

إننا نرفض هذا المقياس لأن المشكل ليس مشكل إباحة الإفطار في رمضان أو تحريم الخمر في الحوانيت و الدكاكين...بل المشكل هو مشكل من يقف موضوعيا ذاتيا في صف الإمبريالية، و من يقف موضوعيا و ذاتيا في الصف المعادي للإمبريالية...هذا هو المقياس الصحيح في عصرنا، المقياس التقدمي حقاً.

و الملاحظة التوضيحية الثانية التي يدلي بها العروي، هي قوله أن الفكر السلفي ممثلا في رائده الأول جمال الدين الأفغاني كلن رد فعل ضد الإصلاح، ضد الفكر الليبرالي الذي بدأ ينتشر مع رفاعة الطهطاوي و غيره...و هذا أيضا دعوى باطلة تاريخيا...فجمال الدين الأفغاني قم بدعوته المناهضة للاحتلال الإنجليزي في الهند قبل مجيئه إلى مصر و تعرفه على الطهطاوي أو غيره...دعوة جمال الدين الأفغاني لم تكن موجهة في الأساس ضد حاملي لواء الفكر الليبرالي في مصر، بل كانت رداً على الغزو الأجنبي، و التحدي الحضاري الغربي و إذا عارض الأفغاني في ما بعد الفكر الليبرالي الذي كان ينشره كتّاب عرب فلأنه كان يرى فيه صوابا أو خطأ امتدادً للتدخل الأجنبي الاستعماري.

من هنا يجب أن ننظر إلى قوة الفكر السلفي و إلى استمرارية. لقد نشأ هذا الفكر في صورته الحديثة كرد فعل ذ1د الغزو الاستعماري و من هان وطنيته، كما هاجم في الوقت نفسه فظاهر الانحطاط المتمثلة في الشعوذة و الطرقية...الخ...و من هنا تقدميته بالنسبة إلى ذلك العصر . و إذا كان هذا الفكر قد تشبث بالماضي، و ربط المستقبل المأمول بالماضي الممجد و من هنا نقطة ضعفه، فيجب أن نفهمه في إطاره التاريخي و على ضوء الأوضاع الدولية و الداخلية الاقتصادية و السياسية السائدة، أم أن نصدر هكذا أحكاما تعسفية ظنا منا أننا نخدم الفكر المتحرر...فهذا شيء لا يقبله لا العلم و لا التحرر.

مرة أخرى إننا لا ندافع عن الفكر السلفي، و لا نبرئ ساحته...و لكننا أيضا لا نعطيه أهمية أكثر من تلك التي له في الواقع، كما أننا لا ننكر له مساهمته في مراحله الأولى في إزكاء الشعور الوطني و تحميس الجماهير لمقاومة الاحتلال الأجنبي، سيظل الأفغاني و عبده و سيظل ابن باديس في الجزائر، و محمد بلعربي العلوي في المغرب...سيظل هؤلاء جميعا رجالا عظاما ساهموا بطريقتهم الخاصة في البحث

و النهضة...و لا يسع الفكر التقدمي إلا أن يشيد بهم و لكن دون أن يخرج بهم عن الحلقة التي يوجدون فيها في سياق التطور التاريخي.)1(

)1(- محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص 125 – 130 .

الخاتمة:

من خلال تصفحنا لأعمال عبد الله العروي رأينا أن القضية المتناولة في الأصل هي البحث عن البدائل و هذه البدائل ترتكز في الأساس على إعادة النظر في ضبط المفاهيم و في دراسة التاريخ و اتخاذ المنهج النقدي العقلاني كوسيلة لذلك.

هذا ما جعله صارما في طرحه متعديا مرحلة التجميع –التجميع بين الآراء و التجميع بين الكلمات و الجمل- إنه يكتب وفق إطلاع واسع و معاناة ذهنية على الرغم من أن اطلاعه إطلاع غربي أكثر من عربي تولد عنه (الإطلاع الغربي) إعطاء الأولوية الأولى لاستيراد المناهج الحديثة سواء الفكرية منها أو الاقتصادية أو السياسية من أجل النهوض بالأمة العربية و الخروج من دائرة التخلف، و خطاب العروي يمتد من المحيط إلى الخليج و من لخليج إلى الأطلسي فهو إذن خطاب عام استطاع بالفعل أن يرقى بالأمة من مستوى التأريخ إلى مستوى التفكير النقدي.

إن مسألة نصوص عبد الله العروي أفضى إلى استخلاص دعوته الأساسية المتمثلة في مشروعه الدعوة التاريخانية بالدرجة الأولى ثم يأتي مشروعه الإيديولوجي في التحديث في المرتبة الثانية إذ أنه يملك من القدرة على التدليل و التعليل ما يجعلنا نعتقد أن عبد الله العروي مفكر حداثي ذو اتجاه نقدي جدلي و ما ذاك إلا ليطرح الرؤى لحضارية التي يعتقد أنها الحل الأمثل و الفعال لإخراج الأمة من فوضوية الفكرة و تلقائية الطرح.

قائمة المصادر والمراجع

أ . المصادر :

1. عبد الله العروي ، الإيديولوجيا العربية المعاصرة ، تعريب محمد عيتاني ، باريس ، 1967 ، د ط ، (بيروت : دار الحقيقية ، 1970) .
2. عبد الله العروي ، العرب والفكر التاريخي ، ط 4 ، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ،1998).
3. عبد الله العروي ، أزمة المثقفين العرب ، ط 5 ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، 1996) .
4. عبد الله العروي ، مفهوم الإيديولوجيا ، ط 6 ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، 1999) .
5. عبد الله العروي ، مفهوم الإيديولوجيا ، ط 6 ، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 1996) .
6. عبد الله العروي، مفهوم التاريخ ، ط 2 ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، 1996) .
7. عبد الله العروي، مفهوم التاريخ ، ط 1 ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، 1999) .

ب . المراجع :

1. اشكاليات الفكر العربي ، د ط ، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 1989) .
2. الأزهر الريحاني ، النمو العربي والمنطق الأرسطي ، ط 1 ، (منشورات إتحاد الكتاب الجزائريين ، 2005) .
3. بنسالم حميش ، معهم حيث هم " حورات " ، د ط ، (الدار البيضاء : بيت الحكمة ، 1988).
4. روبريه رودولف ، نقد العقل السياسي ، الطبعة الفرنسية ،(غلمار ، 1981) .
5. زكي نجيب محمود ، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ، ط 2 ، (بيروت : دار الشروق ، 1974) .
6. زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، ط 1 ، (بيروت : دار الشروق ، 1978) .
7. كمال عبد اللطيف ، دراسة في الفكر التاريخي عند عبد الله العروي ، ط 2 ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، 1998) .
8. محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، د ط ، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، د ن) .
9. محمد عابد الجابري ،الرد على فكر عبد الله العروي ،دط ،(بيروت : المركز الثقافي العربي ، دن).

10. محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، قراءة معاصرة لتراثنا الفكري والفلسفي ، ط 2 ، (الدار البيضاء ، د ن) .
11. محمد سبيلا ، الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية ، د ط ، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 1992) .
12. محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي ، الإيديولوجيا ، ط 1 ، (الدار البيضاء : توبقال ، دفاتر فلسفية، 1999) .
13. مونتغري وات ، محمد في مكه ، د ط ، (باريس ، 1958) .
14. ناصيف نصار ، مطارحات العقل الملتزم ، ط 1 ،(بيروت : دار الطليعة ، 1986) .
15. نديم البيطار ، الإيديولوجيا الانقلابية ، ط 1، (بيروت : المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر ، 1964) .
16. عمر مهيبل ، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، ط 1، (الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ، د ن) .
17. قسطنطين زريق ، نحن والتاريخ ، د ط ، (بيروت : دار العلم للملايين ، 1959) .
18. و. سميث ، الإسلام في العالم الحديث ، د ط ، (باريس : 1962) .

ج . المعاجم والموسوعات :

1. جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة،ط1،(بيروت : دار الطليعة للطباعة ، 1987).
2. خليل أحمد خليل ، موسوعة لالاند الفلسفية ،ط1(بيروت: منشورات عويدات،1996).
3. روني إيلي ، موسوعة أعلام الفلاسفة العرب و الأجانب ، مراجعة جورج نخل ، قدّم له الرّئيس شارل الحلو ،ط1 ، (بيروت : دار الطليعة العلمية ، 1992).

د . المراجع الإلكترونية :"مواقع الأنترنت"

1. سامي العباس ، ملاحظات على هامش الماركسية الإيديولوجية ، موقع شبكة دراسات و أبحاث الماركسية واليسار: http://www.rezger.com .
2. يحي بن الوليد ، خطاب المؤرّخ ، موقع ضروب للأبحاث و الفكر العربي المعاصر http : //www.droob.com.
3. مجلة الناقد موقع http://www.nizwa.com.
4. يحي بن الوليد ، عبد الله العروي ناقدا و أديبا ، موقع ضروب للأبحاث و الفكر العربي المعاصر http : //www.droob.com.

5. ويكيبيديا ، الموسوعة الحرّة موقع :

http://www.arwikipedia.org/wiki

فهرس الموضوعات

	مقدمة	
الفصل الأول	الإيديولوجيا	
	مقدمة الفصل	05
1.	عبد الله العروي.....	07
	أ. حياته.....	07
	ب. فكره	08
	ج. مؤلفاته.....	12
	د. أهم الدراسات التي تناولت فكره	16
2.	الإيديولوجيا	19
	أ. تعريف الإيديولوجيا.....	19
	ب. استعمالات الإيديولوجيا.....	21
	ج. تصنيف الإيديولوجيا.....	23
	د. خصائص الإيديولوجيا	25
	ه. وظائف الإيديولوجيا.....	26
3.	الإيديولوجيا والدين والعلم	29
	أ. الإيديولوجيا والدين.....	29
	ب. الإيديولوجيا والعلم	31
4.	المشاريع النهضوية	34
	أ. مشروع زكي نجيب محمود	34
	ب. مشروع محمد عابد الجابري.....	36
الفصل الثاني	فكر عبد الله العروي	
1.	الإيديولوجيا الماركسية في فكر عبد الله العروي.....	42
	أ. الإيديولوجيا الماركسية.....	42

	ب. الشروح للإيديولوجية العمل عند كارل ماركس.....	46
	ب-1- جورج لوكاتش	46
	ب-2- لوي ألتوسير.....	47
	ج. نظرة عبد الله العروي للإيديولوجيا الماركسية.....	48
2.	مفهوم الإيديولوجيا في العالم العربي	52
	أ. نديم البيطار في الإيديولوجيا الإنقلابية.....	52
	ب. الإيديولوجيا العربية المعاصرة عند عبد الله العروي.....	54
الفصل الثالث	محاورة فكر عبد الله العروي	
1.	منهج النقد عند عبد الله العروي.....	62
	أ. العرب والتاريخ.....	62
	ب. النقد التاريخي كضرورة منهجية عند عبد الله العروي.....	65
2.	الرد على فكر عبد الله العروي " رد محمد عابد الجابري "...	69
	أ. الرد على تاريخانية عبد الله العروي	69
	ب. الرد على طرح العروي في قضايا الأمة العربية.....	74
	خاتمة	
	قائمة المصادر والمراجع	
	الفهرس	