

تأويل التاريخ العربي

د. محمد الخراط

المركز الثقافي العربي

مكتبة مؤمن قريش

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

د. محمد الخراط

تأويل التاريخ العربي

عند بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين

د. محمد الخراط

تأويل التاريخ العربي

عند بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين

المركز الثقافي العربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders



الكتاب: **تأويل التاريخ العربي**
تأليف: **د. محمد الخراط**
الطبعة الأولى، 2013
عدد الصفحات: 416
القياس 17 × 24

ISBN: 978-9953-68-637-0

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا) ـ 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ ـ 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158/ 113 ـ الحمراء ـ شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ ـ 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

جميع الحقوق محفوظة

منبر مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة ـ ص. ب: 10596 ـ المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ ـ فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبنّاها المركز الثقافي العربي ومنبر مؤمنون بلا حدود.

هذا العمل هو في الأصل أطروحة دكتوراه نوقشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس - تونس في نيسان/ أفريل 2011 وتحصّل على الشهادة بدرجة مشرّف جدّاً وقد تكوّنت لجنة المناقشة من الأساتذة الأجلاء: محمد بوهلال مشرفاً، ومحمد الحداد والباجي القمرتي مقررين، وبسام الجمل قارئاً، وبرئاسة الدكتورة سهام الميساوي

تصدير

«إن الغريزة الطبيعية في المرء الذي يقع في الماء، تحمله على فعل كل ما لا بدّ أن يؤدي به إلى الغرق. ولا نتعلم السباحة إلا لنتعوّد على كيفية تجنّب الحركات الغرائزية لنقوم بحركات أخرى. وكذلك الأمر بالنسبة إلى عادة النقد، فإنها غير طبيعية، فلا بدّ من اكتسابها. ولن تتحوّل إلى شيء عضوي فينا إلا بتمارين مسترسلة. وما التاريخ إلا عملية نقدية بالدرجة الأولى، وإذا ما تعاطيناه قبل الاحتياط من الغرائز فإننا معرّضون للغرق».

تشارلز لانغلوا (Charles Langlois)

المقدمة

1 ـ مشروعيّة اختيار المبحث

إنّ تأويل التاريخ وإعادة قراءته يقتضيان جهداً فكرياً عظيماً يرمي عادة إلى استعادة الماضي بشكل نقدي ووعياً بأن لا أمل في مستقبل من دون ربط الجسور مع الماضي، بل إن كل مطلب تأريخي هو بالضرورة فعل معاصرة لأن الوقوف عند عتبات الماضي يكون غالباً مرسوماً بمتطلبات الحاضر. وإذا كانت الساحة الفكرية العالمية تشهد تطوراً في مجال علم التاريخ في كل مظاهر حضور الإنسان سياسياً وثقافياً واقتصادياً واجتماعياً ونفسياً وعقلياً... وثراء هذا العلم بمختلف مكتشفات الحداثة معرفياً ومنهجياً، فإنّ المجال الفكري العربي قد عرف هو أيضاً اجتهادات واسعة في سياق تأويل التاريخ وقراءة التراث طبعتها اتجاهات إيديولوجية متنوّعة[1] من دون أن تقطع مع منطق الفلسفة[2] أو هاجس الموضوعية. وقد تباينت درجة العمق والإضافة في

---

(1) راجع مثلاً كتاب **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** لطيّب تيزيني، أو كتاب حسين مروة **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، أو الأبحاث المسترسلة عن العقل العربي لمحمد عابد الجابري **بنية العقل العربي**، **تكوين العقل العربي**، **العقل السياسي العربي** والبحوث التي يقدمها محمد أركون عن العقل الإسلامي....

(2) الرجوع إلى كتاب **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة** لكمال عبد اللطيف، دار الطليعة، بيروت، ط.1، 1994.

هذه المحاولات بحسب الرهانات المسطرة لتلك الأعمال ولا سيما الاجتهادات التي حاولت تقديم مشاريع فكرية وحضارية شاملة أو تزعم الشمول.

على أن التداخل الذي أضحى جليّاً للعيان بين مجالات البحث التاريخي، وتداخل أسس المناهج وتداخل المصطلحات والأدوات المفهومية في القطاعات المعرفية المختلفة ـ رغم ما أثبته من قدرة على الإضافة والإخصاب العلمي ـ لا بد من أخذه بعين الحذر. فالسّعي الحثيث نحو النقل المفهومي والاستعارة الاصطلاحية لا بد أن يجعلنا نتوقّف لفهم المعايير الإبستيمولوجية التي تولّدت من هذه الحركية الفكرية. ولنبرز أن الإبداع ليس مجرّد نقل لهذه الأدوات والمفاهيم من سياقاتها المعرفية وأصولها الإبستيمولوجية، وإنما لا بد في تقديرنا من استعارة تكون جسراً حقيقياً نحو الإبداع. فالمطّلع على مجال الكتابة التاريخية في الثقافة العربية يستوقفه لا شك كثير من الأطروحات المتعلقة بقراءة التراث ومقاربة التاريخ الفكري العربي والإسلامي بمناهج مستعارة لعل أشهرها ما قام به الطيّب تيزيني في كتابه **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** الذي بيّن فيه منذ المقدمة وجهة بحثه بما هي وجهة مادية في قراءة الفكر الفلسفي الإسلامي، مؤكداً وحدة التاريخ الإنساني ومبدأ النمو الذاتي للتاريخ[1]، أو ما قام به حسين مروة في كتابه «**النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية** الذي دعا في مقدّمته أيضاً إلى تبنّي المنهج المادي التاريخي في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي ودافع عن أهمية المرجعية الماركسية في قراءة نوعية جديدة لتراثنا الثقافي.

غير أن قراءة الطيّب تيزيني وحسين مروة ظلتا في مستوى استحضار نصوص أعلام الماركسية (ماركس ـ إنجلز)، ولم نعثر حقيقة على تمثّل لمفاهيم المادية التاريخية رغم محاولاتهما الاستفادة من هذا المنهج في مستوى البحث الفلسفي والتاريخي. ونحن وإن كنّا لا نروم الدخول في نقد

(1) راجع مقدمة الباحث في كتابه المذكور التي بدت بياناً للفكر الماركسي أكثر مما دلت على توظيف حقيقي لمكتسبات الفلسفية الماركسية، ومقولاتها.

موسّع لفكر هذين العلمين، إلا أننا نتوقّف عند نقطة تبدو على قدر من الأهمية كبيرة تتّصل بمبحثنا التاريخي وهي مسألة التحقيب. فقد بدا لنا ـ على سبيل المثال ـ أن التحقيب الخماسي الذي وضعه التصور الماركسي للتاريخ بحسب الأنماط الاقتصادية لا يماثل بحال من الأحوال طبيعة المجتمع العربي الإسلامي، ولا حتى معظم مقولات الفكر الماركسي تتوافق مع بنية هذا المجتمع وتركيبته المعرفية والاقتصادية[1].

على أن مجال القراءة التاريخية وتأويل التراث وإعادة قراءة الفكر العربي والإسلامي عرف نقلة نوعية منذ كتابات عبد الله العروي في مجال التاريخ والفكر، وإلياس مرقص في مجال الفلسفة السياسية أساساً. وازدادت تنوعاً ببحوث المفكّر المغربي محمد عابد الجابري والمفكّر محمد أركون منذ مطلع الثمانينيات، لا سيما في مستوى دراسة العقل سواء كان العقل العربي مع الجابري أو العقل الإسلامي مع أركون، هذا فضلاً عن أعمال رصينة أخرى وخاصّة كتابات محمد الطالبي وعبد الكبير الخطيبي وهشام جعيّط وغيرهم كثيرون.

وسعياً منا إلى التفكير في الخطاب العربي المعاصر الذي يعالج مسائل التاريخ، وحرصاً على تحليل آليات الفكر العربي الحديث في تأويل الماضي والعقل التراثي، عمدنا إلى كتابات بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين نتدبر آراءهم ومناهجهم ورهاناتهم بالتقصّي والنّقد في نزوع منّا إلى تكوين مشهد عام عن الخطاب التحديثي في الفكر العربي المعاصر، فلعلّ ذلك يكون المسوّغ الأول لطرح موضوع «تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين». والقارئ لعنوان المبحث تستوقفه لا شك جملة من

---

(1) راجع كتاب «جون بيار فرنان» عن ضرورة الاحتراس من استخدام مفاهيم المادية التاريخية على المجتمعات البشرية المختلفة وتطبيقها بشكل آلي:

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris, 1974, P.P. 27-28.

الإحراجات التي يثيرها الموضوع ويبدو له العنوان أوّل وهلة إشكاليّاً من وجوه، علماً أنّ الإشكاليّة حالة «**نجد أنفسنا فيها مواجهين بعدة احتمالات لمعالجة موضوع معين من دون أن يكون في حوزتنا أي مؤشّر واضح لما يجب اختياره من بين هذه الاحتمالات المتعددة**»[1].

ماذا نعني بالتّأويل؟هل نتحدّث عنه باعتباره آليّة من آليّات القراءة لا تخرج عما سطره الجرجاني (ت 816هـ/ 1413م) في **تعريفاته**، أو حاجي خليفة (ت 1067هـ/ 1657م) في **كشف الظنون**، أم نعني به تلك الفلسفة التي صاحبت الهرمنيوطيقا في الفكر الحديث؟ ثم ما علاقة التأويل بالقراءة والشّرح والتّفسير والتّفكيك وغيرها من المفاهيم الشّائعة في التعامل مع النصّ؟ وماذا نعني بتأويل التّاريخ؟ هل نقصد بذلك سرد المؤرّخ أم تأمل الفلاسفة أم الأمرين معاً؟ إن الاهتمام بسرد الأخبار والوقائع ودراسة الأفكار والأحلام والخيالات من شأن المؤرخ، أما البحث في معنى التاريخ وغاياته واتّجاه حركته فمن شأن الفيلسوف. لكنّ الإشكال يكمن في أنّ كثيراً من المفكّرين يقترن عندهم الاستقراء بالافتراض والتحليل بالتأمل والتطبيق بالتنظير. فإن صحّ أنّ فلسفة التّاريخ كما عرفها الفكر العالمي مع فيكو (Vico) (1668 ـ 1744م) وتوينبي (Toynbee) (1889 ـ 1975م) وهيغل (Hegel) (1770 ـ 1831م) وغيرهم، قد تلاشى بريقها، كيف نفهم أن معظم الاجتهادات الفكرية والأعمال التاريخية تحفل بالتنظير والتأمّلات وتثبت أن المؤرّخ بعد أن يبحث ويستقرئ ويستنتج، ينتهي إلى أن يؤول ويبني فرضيّات تُدخله في الغالب مجال فلسفة التّاريخ، خاصة وأن الفلسفة هي رحم الاهتمامات الإنسانية ومدار الوعي على مر التاريخ؟

ولماذا نتحدث عن تأويل التاريخ والحال أن كتابة التاريخ فعل تأويلي بالضرورة؟ أليس التأويل بداهة من بداهات العقل البشري المؤمن أبداً بثنائية

---

(1) عادل ضاهر، مقال «إشكال»، **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986، ص 74.

الظاهر والباطن؟ ألسنا نعتقد بأن كل ظاهرة لها وجه وقفاً أو سطح وقاع؟ فهل نعني بالتأويل التاريخي الغوص إلى الأعماق بتجاوز العوارض أم نهدف إلى معنى آخر؟

من جهة أخرى لماذا تأويل التاريخ العربي وليس تأويل التاريخ الإسلامي أو تأويل التاريخ العربي والإسلامي؟ ومن نقصد بالعرب؟ هل نعني بهم المجموعة العرقيّة الناطقة بالعربيّة اليوم أم مختلف الشعوب التي عرفت الثقافة العربية الإسلامية على مرّ التاريخ؟

لقد بدا لنا التاريخ مشغلاً مركزياً عند كثير من المفكّرين العرب، ولكنّ معالجة المسألة التاريخية توزعت بين العديد من زوايا النظر، فهناك المعالجة التراثية التي أساسها التمجيد والدفاع عن التراث سواء بتوجه إسلامي أو بتوجه عروبي، وهناك من يلوذ بالمعالجة الإبستيمولوجية، وهناك من يعتمد مقولات ذات مرجعية فكرية محددة مثل القراءة الماركسية، وهناك أعمال نحت منحى السرد الوقائعي للتاريخ وأعمال أخرى حاولت أن توفق بين السرد والتحليل.

على أننا لاحظنا أن الخطاب في أعمال المفكّرين المغاربة المعاصرين ينزع نحو ربط السرد بالتحليل وربط التحليل بالفهم ولا سيما عند ثلة منهم رأينا أنهم أقرب إلى معنى التأويل من غيرهم، فاجتهدنا في تدبر نصوصهم لتكون منطلقاً لدراسة تأويل التاريخ العربي. فهل نزع هؤلاء المفكّرون إلى استحضار التاريخ الحدثي أم صاغوا تاريخاً تحليلياً أم إنهم ربطوا هذا بذاك فكانوا مؤرخين ومفكّرين؟ وإلى أي مدى كان عملهم نقدياً تأسيسياً؟

لقد اتسع مجال الدراسة التاريخية اليوم وازداد غنى بانفتاحه على العلوم الحديثة كعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم الأديان المقارن واللسانيات وغيرها من المعارف التي صاحبت التطوّر في مستوى المناهج وطرائق المقاربات كالمناهج التاريخية والتفكيكية والتأويلية... كل ذلك بهدف فهم الحقيقة وتحقيق الفهم وتأويل التاريخ بصورة أقرب إلى الموضوعيّة والتاريخيّة. وطرح المفكّر العربي على نفسه أسئلة مؤرّقة ما فتئت تتردّد منذ زمن، لعل باعثها الرئيس رداءة الحاضر وفشل محاولات الإصلاح. لماذا آلت

الحضارة العربية الإسلامية إلى الضمور والتأخر؟ كيف انبنت أحداث التاريخ وأفكاره وأحلامه؟ وكيف طمرت الطموحات والاجتهادات؟ كيف تعاقبت الأحداث والعصور وتراكمت المبادئ والأفكار وتتالت النظم والمؤسسات وترافدت القوانين والتشريعات حتى صرنا إلى هذه الحال؟ ولماذا لم نعرف نهضة حقيقيّة؟ كيف نستفيد من الثورة المعرفية الغربية؟ وكيف نغادر بوتقة السجال الأيديولوجي الفج؟

هذه بعض الاستفهامات الكبرى التي طُرحت في شأن التاريخ العربي وقد كانت تزداد تنوعاً واختلافاً مع اختلاف الزمن الذي تُطرح فيه والموقع الذي يتخذه المؤرخ والمفكّر من الأحداث والطوارئ ومدى قدرته على تغليب المعرفي على الأيديولوجيّ. وفي هذا السّياق، رأينا أن كثيراً من المفكّرين المغاربة المعاصرين يمثّلون بؤرة استقطبت البحث العلمي الرصين الذي ينأى عن الهوس الإيديولوجي الفج ويربأ بنفسه عن ضروب الجدل العقيم، وبدا لنا أنّ همّاً معرفيّاً مشتركاً يربط بينهم ينوس بين تأويل التّاريخ العربي والإسلامي لتحريره من سطوة التّراث الضاربة في الوجدان وإحلال التاريخيّة مفهوماً مركزيّاً في البحث والمعرفة من جهة، والكشف عن أنوار العقلانية التي طُمرت تحت مطرقة التكفير والتّقليد من جهة ثانية، خاصّة إذا استحضرنا تأكيد معظمهم الحرص على تحقيق الموضوعيّة والعلميّة.

وقد حفّز همّتنا على معالجة هذا الموضوع ندرة الدراسات المختصة في تحليل الخطاب العربي المعاصر المهتم بتأويل التّاريخ. فقد بدا لنا هذا الضّرب من الأعمال محدوداً وأكثر من ذلك جزئياً أو قطاعيّاً[1] يعمَد أصحابه إلى معالجة أثر واحد أو فكرة واحدة لهذا المفكّر أو ذاك، بحيث يغيب في نظرنا

(1) بالنسبة إلى مفكر كبير مثل الجزائري الأصل محمد أركون لم نعثر إلّا على عمل وحيد أكاديمي وجاد بحيث تطرق إلى معظم مصنفات الكاتب وهو كتاب مختار الفجاري الذي كان في الأصل أطروحة دكتوراه وعنوان الكتاب **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

الموقف النّقدي الشّامل الذي يسمح بإصدار حكم حول آليات العقل العربي الحديث والمعاصر. ونحن لا ندعي أنّ هذه الاجتهادات غير ذات فائدة أو أنها هزيلة المحتوى، وإنّما نعتقد أنّ القراءة الشاملة لآثار مفكّر ما وتتبع صلة ما ينظّر له بما يعالجه تطبيقاً، ورصد التطوّر الفكري في أعماله، من شأنه أن يكون أساساً متيناً لخطاب عربي معاصر قادر على فهم العقل العربي الحديث ومنطق تعامله مع الماضي وأسباب الفشل التي عاقته عن تحقيق طموحاته أو علل النجاح التي كلّلت مشاريعه. ولعلّ هذه الأهداف تكون أشمل وأعمق إذا كان نظرنا متركّزاً على مجموعة محدّدة من المفكّرين الحداثيين النازعين إلى تأويل التاريخ العربي. فنحن أحوج ما نكون إلى معرفة تاريخنا معرفة قريبة من الحقيقة التاريخية فننزع عنه «هالة التقديس المضلّلة» ـ على حد عبارة أركون ـ من أجل معرفة الماضي والانسجام مع الحاضر وتقبّل الحداثة بفكر ينشرح للمختلف. وأحرى بنا أن نتوقف عند المحاولات الجادّة في مساءلة التاريخ وخاصّة تلك التي تخلّصت بأكثر قدر ممكن من الخلفيّات الإيديولوجيّة الواضحة في الفكر العربي[1]، ماركسيّة كانت أو إسلاميّة أو قوميّة، لأنّ هذه المحاولات التي نعتقد في جديّتها، تجتهد في تحقيق أقصى قدر من العلميّة وتحاول الاستفادة ما وسعها من الحداثة المعرفيّة لتقريبها إلى عموم المجتمع العربي، فأولى بنا ثم أولى أن نهتمّ بهذه الأعمال الرصينة حتى نعرف ذواتنا فيتحقق لنا مع الهدف المعرفي الهدف الأنطولوجي.

والحقيقة أننا وجدنا كثيراً من الدراسات المتعلّقة بهؤلاء المفكّرين، ولكنها بدت لنا جزئية أو ذات نظرة عامة تفتقر غالباً لدقّة التتبّع والتدقيق وإن لم تخل من الفائدة العلّمية[2]. والأهم من ذلك أنها لم تُعن بمسألة «التأويل» في

---

(1) إن ادعاء العلمية والموضوعية التي تكون خلواً من الأيديولوجيا هو ضرب من الوهم لأن كل خطاب هو خطاب أيديولوجي بالضرورة، فالعلم نفسه ليس محايداً ما دام يقوي الخطابات السلطوية والأيديولوجية.

(2) راجع مثلاً كتاب **مداخلات** لعلي حرب الذي جمع مجموعة من المباحث النقدية في=

الموضوع التاريخي بما هو حركة جدلية بين السرد الحدثي والعمل التحليلي.

وما شجّعنا على تدبّر أعمال بعض المفكّرين العرب الحداثيّين تلك الأسئلة التي تتلازم مع قراءة الأعمال التاريخية المعاصرة من قبيل: كيف ينظر المفكّر العربي المعاصر إلى تاريخه؟ كيف يحقق الموضوعية في تأمل ذاته الماضية؟ كيف يتعامل مع اللحظات الكبرى وكيف يرى امتداداتها وتمفصلاتها؟ ما هي الأحداث الحاسمة التي يتوقف عندها وما هي القرون المديدة التي يمرّ عليها متلفّعاً بالصمت؟ كيف يعالج علاقة الديني بالسياسي؟ كيف يوفّق بين التأويل ـ وهل التاريخ إلا تأويل ـ وادعاء الموضوعية؟ متى يتجاوز السرد إلى الفهم؟...

وقد لفتت انتباهنا كثرة المفكّرين المغاربة المعاصرين الذين يتدبرون التاريخ العربي والإسلامي بالنقد والتأويل على اختلاف مشاربهم ورهاناتهم (محمّد الطالبي، هشام جعيّط، عبد المجيد الشرفي، محمد أركون، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن..). وهذا ما جعلنا نعقد العزم على اختيار نماذج تمثيلية للفكر المغاربي الحديث من شأنها أن تعطي شهادة دالّة على هذا الفكر وتقيّم مسيرته المعرفية والحداثية، فاهتممنا بأعمال المفكّر المغربي عبد الله العروي والمفكّر التونسي هشام جعيّط والمفكّر الجزائري الأصل محمد أركون. وقد شجّعنا على اختيارهم من دون غيرهم انتباهنا إلى أنّهم يشتركون في الانتساب إلى علم التاريخ أصلاً ويعتمدون على المرجعية الفلسفية في قراءاتهم وينفتحون على العلوم والمناهج الحديثة المختلفة في كتاباتهم، بل إنّ أعمالهم على ما بينها من تفاوت حفلت بكثير من العمق في

= قراءة أعمال ثلة من المفكّرين العرب مثل محمد عابد الجابري وهشام جعيط، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 1985. والدراسة التي وضعها عبدو فيلالي الأنصاري حول المفكّرين المغاربة.

Collectif: *Penseurs Maghrébins contemporains*, Ed. EDDIF, Maroc, Mars 1993.

التحليل واقترنت باحتفاء واضح بصياغة المفاهيم وحرص كبير على العمل المجهري الدقيق فضلاً على تعاملهم النقدي الرصين المشرّع للاختلاف والمتحمّل لمغامرة البحث وإشكال الحقيقة. فبأي معنى يكون السرد التاريخي تأويلاً؟ ماذا يؤول المفكّر العربي من التاريخ تحديداً؟ هل يتجاوز مستوى السرد إلى التأليف؟ ألا يمثل التأليف في النهاية مجرّد سد للثغرات التي يتركها نقص الوثائق؟ إلى أي حد جدّد المفكّرون المغاربة المعاصرون في تأويل التاريخ العربي؟ وما هي رهاناتهم من وراء مشاريعهم التاريخية؟ وهل هم في النهاية مؤرّخون أم مفكّرون أم مفكّرون ومؤرّخون؟

وقد توخّينا في عرض آراء المفكّرين المغاربة المعاصرين ترتيباً يراعي نسبة الاقتراب من موضوع بحثنا ـ وهو تأويل التاريخ العربي ـ وكثافة المادة في شأنه. فجعلنا العروي متصدّراً خطابنا عن هؤلاء المفكّرين لما لمسنا في مصنفاته من اهتمام بالغ بموضوع التاريخ مفهوماً ووظيفة ومن محاولات مستفيضة في تتبّع الوقائع والأفكار والأنساق. وقد أردفنا الحديث عن العروي بالحديث عن فكر الكاتب التونسي هشام جعيّط لالتصاق أعماله بعلم التاريخ بالمعنى الاصطلاحي والحرفي للكلمة، رغم التأمّلات الفلسفية التي تتضمّنها كتاباته والأبعاد الأنطولوجية لمشروعه الفكري عامة. وجعلنا محمد أركون في خاتمة كل كلام بسبب اتساع مشروعه واهتمامه أكثر بتاريخ الأفكار وتركيزه على الظّاهرة الدينية واستعمال اللغة الفرنسية بشكل كبير في مشروع كتابته عن العقل الإسلامي.

ولابد أن نشير إلى جملة الصعوبات التي اكتنفت هذا العمل فحفزتنا على التسلح بالأناة والمثابرة وأهمّها:

ـ أن الأعمال التاريخية الحديثة قد اتّسعت وانفتحت على كثير من العلوم والمناهج مما حملنا على التشبّع بنسغ البحث الفلسفي والرجوع إلى دقائق المعلومات في مظانّها للإلمام أكثر بفكر الباحثين والقدرة على تقويم أعمالهم بحظّ أوفر من العلميّة والموضوعيّة.

ـ أن الخطاب الذي أخضعناه للمعالجة والسبر والتمحيص بدا لنا خطاباً

قريباً منّا بل هو معاصر لنا في المستوى الزمنيّ موغل أحياناً في الحداثة الفكرية في المستوى المعرفي. وهذا ما جعل خلق مسافة معرفية معه أمراً مضنياً خاصّة وأن عملنا هو في وجه من وجوهه مندرج ضمن ما يُسمّى بنقد النقد أي الاهتمام بالخطابات التي تشكّل هي في حد ذاتها عملاً نقدياً. فكتابات هؤلاء الأعلام التي بدأت منذ سبعينيات القرن الماضي تقريباً «**تنخرط في التيار النقدي في قراءة التراث العتيق والقديم والقريب في آن**»[1] **ولعلّ ذلك ما دفعنا إلى البحث في موجّهات الفكر والخيط الناظم لخطاب الأعلام المغاربة ـ مدار اهتمامنا ـ خاصّة وأنّ الواقع الخطابيّ يمثّل مجالاً للتنافس على السّلطة، السّلطة الرمزيّة للمجتمع.**

ـ أن التاريخ لما كان جدلاً بين الإنسان والزمان والمكان، وأنّ التّاريخ العربي لمّا كان ممتدّاً ممّا قبل الإسلام إلى اليوم، فقد نجمت الصعوبات من كثرة الأحداث والأفكار والرؤى والشخصيات التاريخية والكتب التراثية، ولذلك حاولنا أن نتوقف عند التاريخ الذي اهتم به كل مفكّر أكثر من غيره[2]، وأن نبحث عن نقاط الارتكاز واللحظات التدشينية بحسب كل مؤرّخ. فالمادّة التاريخية من الغزارة في المستوى المضموني ومن الاتّساع في مستوى المجال ما جعل محاصرة الموضوع عسيرة لا سيما وأن التاريخ الحديث يهتمّ بالثّقافة الشفويّة والفكر المهمّش، اهتمامه بالثقافة المكتوبة والفكر العالم وينصرف إلى المتخيّل والأسطوري واللاشعوري انصرافه إلى العقليّ والواعي والإرادي. وهذا السبب عينه جعلنا نتوقّف في عملنا على فكر العروي عند زمن التحرّر السياسي للبلاد العربية فلا نتجاوزه إلّا إذا اقتضت ضرورة السياق ذلك، ولا نتجاوز الفتنة الكبرى مع هشام جعيّط إلّا لماماً، في حين نظرنا في فكر أركون بحسب التحقيب الذي وضعه للفكر الإسلامي من دون أن نطرق مجال الفكر الحديث.

---

(1) محمد الحداد، **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 9.

(2) مثلاً عبد اللّه العروي يركّز أكثر على تاريخ المغرب العربي.

هكذا كان عملنا في الباب الأول عملاً تنظيرياً أساساً، سعينا فيه إلى تقديم المفاهيم المتصلة بموضوعنا بشكل مباشر، فعرّفنا التاريخ في الفكر الإنساني وعالجنا تطوّر معاني التأويل في الثقافتين العربية والغربية في الفصل الأول، ثم حاولنا رصد المستوى المفهومي في كتابات المفكّرين المغاربة الثلاثة ـ محلّ نظرنا ـ في الفصل الثاني بحثاً في مفهوم التاريخ عندهم وتأملاً في تعريفهم للتأويل عامة وللتأويل التاريخي بوجه أخصّ بوصفه ذلك الجدل بين الفهم والتفسير. أما الفصل الثالث فقد حرصنا فيه على رصد المجالات التاريخية التي اهتمّ بقراءتها المفكّرون المغاربة المعاصرون سواء في مستوى الامتداد الزمني، أو في مستوى الفضاء الجغرافي، أو في مستوى مواقفهم من رؤية العرب القدامى إلى التاريخ. وأما الفصل الرابع من هذا الباب الأول فقد خصّصناه لتدبّر المناهج التي اعتمد عليها المفكّرون المغاربة الثلاثة وأهم المداخل والمرجعيات الفكرية التي يستندون إليها في تأويل التاريخ العربي.

ومتى استوفينا القول في نطاق التنظير، انصرفنا إلى نطاق التطبيق في الباب الثاني لنقدّم نماذج تمثيلية لتأويل المفكّرين المغاربة (العروي، جعيط، أركون) للتاريخ العربي في محاولة لضبط طبيعة كل تأويل وبسط صورة عن مدى الإنسجام الفكري للأعلام المدروسة ومدى استيعابهم لدروس الحداثة المعرفية.

أما الباب الثالث فجعلناه محاولة للتقويم والمقارنة باحثين عن أهم النتائج التي خلص إليها المفكّرون المغاربة مثمنين اجتهاداتهم واقفين عند بعض مظاهر التردّد والقصور التي لمسناها في أعمالهم والتي لا تمسّ أبداً من عمق مقارباتهم.

وقد رأينا أن نجعل الخاتمة العامة لعملنا فضاء لتأكيد أهمية التأويل التاريخي الذي قدّمه المفكّرون المغاربة مشيدين بالإضافة النوعية التي قدّمها الباحثون في مجال الدراسة العلمية الرصينة والعمل التاريخي الجاد والاستيعاب المنهجي المعمّق للحداثة المعرفية. وأملنا أن يكون عملنا قد أسهَم ـ ولو بقسط بسيط ـ في دفع المعرفي على حساب الأيديولوجي وفي إنارة الخصائص المميزة للفكر العربي الحديث.

ويبدو أن مقتضيات التمشّي المنهجي تحملنا على البدء بالتعريف بالأعلام الثلاثة الذين اجتهدنا في تدبّر مصنّفاتهم وأهمّ ما كتبوه في موضوع التاريخ العربي.

2 ـ التّعريف بالأعلام ومؤلّفاتهم

عبد الله العروي أحد كبار المفكّرين العرب المعاصرين الذين طبعوا الثقافة العربية منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وهو مفكّر ومؤرّخ وأديب مغربي وُلد بمدينة أزمور سنة 1933، ودرس تعليمه الثانوي في معهد مولاي يوسف بالرباط، وأمّا دراساته الجامعية فكانت في السوربون بفرنسا في معهد الدراسات السياسيّة بباريس. شغل عبد الله العروي وظيفة أستاذ التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط منذ سنة 1964 وهو إلى ذلك عضو في الأكاديمية الملكيّة بالمغرب وبالمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان.

يكتب العروي عن التاريخ وبالتاريخ من منظور متعدّد الأهداف والخصائص ويسائل الوقائع العربية مستنداً إلى عُدّة مفهوميّة وتصوّر للتّاريخ مخصوصين. وقد يعمد إلى الكتابة الروائيّة للتعبير عن أفكاره بطريقة فنيّة ورمزيّة تكون أقرب إلى تمثّل الواقع.

لا تقتصر كتابات العروي على التأريخ للوقائع فحسب بل هو إلى ذلك منظّرٌ ومفكّر ومتفلسف، لذلك يمكن أن نصنّف كتاباته وفقاً للطّابع الغالب على المؤلّف في شتّى مصنّفاته إلى أربعة وجوه.

ـ وجه المؤرّخ المحترف: لقد قد أدّى فيه الوجه المهني للمؤرّخ وركّز على منطقة المغرب العربي الكبير فكتب بالفرنسيّة كتاب: **الجذور الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية**[1]، وكذلك كتاب: **تاريخ المغرب الكبير: محاولة**

---

(1) Les *origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain*, Maspero, 1967.

تأليفيّة[1]، حاول فيهما أن يعيد قراءة التاريخ لتجاوز الأخطاء التي وقع فيها الاستشراق والتاريخ التقليدي. كما كتب بالعربيّة كتاب **مجمل تاريخ المغرب**[2] الذي مهّد له بمقدّمة إيبستمولوجيّة عن علم التاريخ وشروط تطوّره ومعوّقات ازدهاره ثمّ ترجم فيه الجزء الأوّل من كتاب **تاريخ المغرب: محاولة تأليفيّة**.

ـ وجه المعلّم البيداغوجي: كتب عبره سلسلة من المفاهيم وهي: مفهوم الأيديولوجيا[3] ومفهوم الحرية[4] ومفهوم الدولة[5] ومفهوم التاريخ[6]. وهذه الأعمال ذات طابع تحليلي تعليلي تتأسّس على دراسة بعض المفاهيم الفلسفية والسياسية والبحث في جينيالوجيا المفهوم بالانفتاح على المعنى الفلسفي العميق الذي تمنحه الحداثة المعاصرة لهذه المفاهيم من دون إخفاء تأثّره باجتماعيات الثقافة وخاصّة الاجتماعيات الألمانية وحرصه على استعمال المصطلحات والمفاهيم أمام موجة من الكتابات التي لا تراعي أصول البحث العلمي.

ـ وجه المفكّر والمنظّر: هو أغزر كتابة من هذه الناحية التي بدأها بكتابه: **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (بالفرنسية)[7] وقد ترجمه إلى العربية لاحقاً[8]، ثمّ كتاب أزمة المثقفين العرب (بالفرنسية)[9]، وكتاب: **العرب والفكر**

---

(1) *L'Histoire du Maghreb : Un Essai de synthèse*, Maspero, 1970.

(2) **مجمل تاريخ المغرب**: صدر لأوّل مرّة عن المركز الثقافي العربي سنة 1984 .

(3) **مفهوم الأيديولوجيا**: صدر لأول مرة عن المركز الثقافي العربي سنة 1980.

(4) **مفهوم الحرية**: صدر لأول مرة عن المركز الثقافي العربي سنة 1981.

(5) **مفهوم الدولة**: صدر لأول مرة عن المركز الثقافي العربي سنة 1981.

(6) **مفهوم التاريخ**: صدر لأول مرة عن المركز الثقافي العربي سنة 1983.

(7) *L'Idéologie Arabe contemporaine*, Maspero, 1967.

(8) **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، صدر بالعربية عن دار الحقيقة – بيروت، سنة 1970.

(9) *La crise des intellectuels Arabes*, Maspero, 1974.

التاريخي[1]، وكتاب: **ثقافتنا في ضوء التاريخ**[2]، وكتاب: **الإسلام والحداثة** (بالفرنسية)[3] وكتاب: **مفهوم العقل**[4]، وكتاب: **إسلامويّة، حداثويّة، ليبيراليّة** (بالفرنسيّة)[5]، ومجموع هذه المؤلّفات التنظيريّة التركيبيّة أثارت أكثر الجدل حول عبد الله العروي لأنّه اتّخذ فيها بعض المواقف الجريئة من التراث والتفكير السياسي المعاصر.

ـ وجه الأديب والقصّاص: وقد كتب فيه مجموعة من الأعمال الفنيّة التي تعالج قضايا الواقع المغربي خاصّة والواقع العربي عامّة مثل رواية: **الغربة واليتيم** [6] ورواية: **الفريق**[7]. كما ألّف المفكّر المغربي عبد الله العروي مصنّفاً أدبيّا سمّاه: **أوراق: سيرة إدريس الذهنيّة**[8] ورواية: **غيلة**[9].

كانت اهتمامات العروي منذ بواكير إنتاجاته الفكرية والأدبية مسلّطة على قضايا العالم العربي الحديث والمعاصر وقد تبنى فيها منهجية التحليل الأيديولوجي للثقافة العربية السائدة، وناقش هذه القضايا والمسائل المطروحة على المجتمعات العربية الراهنة معتبراً أنها تدور حول مسألة جوهرية هي: كيف السبيل إلى تحديث هذه المجتمعات؟ وكيف تُكتسب الحداثة؟ باحثاً عن السبل التي تمكّننا من الوقوف في وجه الخصوم والأعداء مُلحّاً على مسألة مركزيّة تُذكّر بالخطاب النهضوي وهي: كيف نتقدّم ونكون قادرين على نحت كياننا في صفحة التاريخ المعاصر؟

---

(1) **العرب والفكر التاريخي**: صدر لأول مرة عن دار الحقيقة، 1973 .

(2) **ثقافتنا في ضوء التاريخ**: صدر لأوّل مرة عن دار التنوير، 1984.

(3) *Islam et modernité*, Ed. La Découverte, 1986.

(4) **مفهوم العقل**: مقالة في المفارقات. صدر لأول مرة عن المركز الثقافي العربي، 1996.

(5) *Islamisme, Modernisme, Libéralisme*, Le centre Culturel Arabe, 1997.

(6) **الغربة واليتيم**: المركز الثقافي العربي، 1984.

(7) **الفريق**: المركز الثقافي العربي، 1986.

(8) **أوراق: سيرة إدريس الذهنيّة**، المركز الثقافي العربي، 1989.

(9) **غيلة**: المركز الثقافي العربي، 1998.

غير أنّ العروي بمشروعه الفكري والثقافي هذا لا يدّعي امتلاك نسق أيديولوجي مُتكامل وإنّما هو يفكّر في سياق إيمانه بأنّ المُثقّف مدعوٌّ إلى ممارسة دوره الطّبيعي في النقد والتفكّر في إطار نظرة تاريخيّة لا تعتبر التاريخ مجرّد سلسلة من الوقائع والأحداث بل تعتبره منطقاً للفهم قبل كلّ شيء.

اعتبر العروي أنّ التاريخانيّة هي المرجعيّة الأصيلة الموصلة إلى العقلانيّة، وهو في ذلك حريص الحرص كلّه على التمييز بين العقل باعتباره جوهراً والعقلانيّة باعتبارها تجسيداً للمعقول في التجربة التاريخيّة والحياة العمليّة.

ولئن عُرف العروي بدعوته إلى القطع مع التراث فلأنّه يؤمن أنّ الاستمراريّة مفهوم أيديولوجي[1]، لذلك هو يرى ضرورة أن ننفتح على الأمام والمستقبل في نطاق التفكير في شكل دولة معاصرة تكون بديلاً ليوتوبيا المواقف التراثيّة، إن من جهة ما تزعمه من ضرورة اقتباس أفكار المفكّرين العرب القدامى، وإن من جهة تبنّيها للتنظيمات السياسيّة التي عفّى عليها الزمن وتجاوزها التاريخ. فالغاية البعيدة للعروي ـ في نظرنا ـ إنّما هي بناء العقلانيّة ـ وهي سليلة الحداثة ـ وتجسيدها في تأسيس الدولة العربيّة المعاصرة.

لقد جهدنا لنلمّ بمجموع ما كتب العروي من كتب ودراسات ومقالات مبثوثة في كثير من المجلات والدوريّات، لكنّ معظمها قد جمع شتاته المؤلّف نفسه وجعل هذه الدّراسات والمقالات فصولاً في كتبه المنشورة. وركّزنا اهتمامنا على ما يتّصل اتّصالاً وثيقاً بموضوعنا من دون أن نضرب صفحاً عن كلّ ما كتب وكانت له صلة بتأويل التّاريخ. لذلك عددنا بعض مؤلّفاته مصادر رئيسيّة حاولنا أن نستقي منها رؤية العروي للتّاريخ ومنهجه في القراءة والتّحليل، وعددنا بعضها الآخر مصادر ثانويّة ترفد المصنّفات التي تتّصل بموضوعنا مباشرة، فالإشكاليّة الرئيسيّة التي عليها مدار عملنا هي تأويل التّاريخ العربي لذلك حرصنا على تتبّع قراءته للتّاريخ في سرده الوقائعي وفي تحليله

---

(1) *L'Histoire du Maghreb: Un Essai de synthèse*, Le Centre Culturel Arabe, 2ème édition, 2001, P.P. 331-346.

التنظيري من أجل أن ننتهي إلى موقف للعروي يدعم فيه التنظير التطبيق ويربط التحليل الإبيستمولوجي بالدّراسة القطاعيّة للمواضيع. كما ارتأينا أن نركّز في تحليله للتّاريخ العربي على التّاريخ المغرب العربي نظراً إلى أنّه فصّل فيه الحديث أكثر في مصنّفاته وأعطى من خلاله النّموذج التّطبيقي الدالّ على طريقته في تأويل التّاريخ لأنّ الرّهان عندنا ليس رهاناً تاريخياً ولا الاختصاص يسمح بالاستعراض التّاريخي الشّامل، وإنّما يكمن جوهر عملنا في تبيين طبيعة قراءة الأعلام المغاربة الثّلاثة للتّاريخ العربي وكيفيّة تعاملهم مع الماضي بشكل تمثيليّ.

أمّا هشام جعيّط فهو مفكّر ومؤرّخ تونسي ولد سنة 1935 في وسط علم ومعرفة ونشأ في عائلة دينية، تلقى تعليمه الثانوي في مدرسة الصادقية ثم التحق بدار المعلمين العليا في باريس ومنها تحصّل على شهادة التبريز في التاريخ، وفي سنة 1981 تحصل على الدكتوراه في باريس أيضاً. درّس هشام جعيّط في فرنسا ثم في الجامعة التونسية، وهو يعمل حالياً أستاذاً زائراً في كثير من جامعات العالم إضافة إلى أنه عضو في تجمعات ومنظمات عالمية شتّى ويكتب في الغالب باللغة الفرنسية. من أهم مؤلفاته:

-*La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, Ed. du Seuil, Paris, 1974.

-*L'Europe et l'islam*, Ed. du Seuil, Paris, 1978.

-*Al-kufa, naissance de la ville islamique*, Ed. Maisonneuve, 1986.

-*Connaissance de l'islam*, Ed. La Découverte, Paris, 1993.

-*La grande discorde (religion et politique dans l'islam des origines)*, Ed. Gallimard, Paris, 1989.

-*Muhammad le prophète*, Ed, Fayard, Paris, 2001.

-*La crise de la culture islamique*, Ed, Fayard, Paris, 2004.

-La fondation du Maghreb islamique, Ed, Amal, Sfax - Tunisie, 2004.

أشرف هشام جعيّط على تعريب بعض مؤلفاته شأن كتاب **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، الذي صدر بالعربية عن دار الطليعة بيروت سنة 2001، وكذلك **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية** الذي صدر عن

مؤسسة الكويت للتقدّم العلمي سنة 1986، فلم يطمئن الكاتب للترجمة وأعاد نشر الكتاب بطبعة ثانية منقحة عن دار الطليعة سنة 1993.

كما نشر المؤرخ التونسي في السنوات الأخيرة كتابين مهمّين حول التجربة المحمدية يمثلان جزأين متكاملين. فوسم الأول بعنوان **في السيرة النبوية**[1]: **الوحي والقرآن والنبوة**، صدر عن دار الطليعة في طبعته الأولى سنة 1999؛ ووسم الثاني بعنوان **في السيرة النبوية**[2]: **تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة** وصدر عن دار الطليعة في طبعته الأولى سنة 2007، علماً أنّه أصدر الكتابين باللّغة الفرنسية كذلك.

إنّ المتأمل في مجموع ما كتب المفكّر التونسي هشام جعيّط يدرك من دون كبير عناء أنّ هاجس تأصيل الحداثة في الفكر العربي الإسلامي والبحث عن مشروع نهضوي حقيقي، كان وراء قراءته للماضي العربي وحفره في التجربة المحمدية باعتبارها تجربة مؤسسة لحضارة عظيمة ساهمت بشكل كبير في فكر الإنسانية وتاريخها. ثم إنّ دراسته للمدينة العربية وإعادة قراءته لتاريخ المغرب وخاصّة تاريخ تونس الوسيط إنّما تصبّ في رهان إصلاحي نهضوي لا غبار عليه ولا ينكره المؤلف نفسه[1].

اهتم جعيّط بقضية التاريخ المؤسّس كما اهتم بقضايا الحداثة والمجتمع والهوية والوحدة... والتاريخ المؤسّس عنده هو الحفر في تاريخ العرب والمسلمين والنبش في تلك الفترة التي حدّدت التصّورات والأفكار والأخلاقيات التي لا تزال فاعلة في الوعي والمخيال الجمعي للفرد العربي المسلم، وهي تلك التصورات والقيم نفسها التي زعزعت النظام الكلّي للمجتمع. واجتهد جعيّط في الكشف عن المنطق الداخلي الذي تحكّم في الأحداث الأولى وكان حاسماً في توجيه العقليات والسلوكيات والأذواق للفاعلين الاجتماعيين وفي تراكم طبقات التاريخ عليها إلى اليوم. هذا التاريخ

---

(1) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, Editions du Seuil, 1974, P. 12.

المؤسّس شهد اضطرابات واهتزازات تركت بصماتها على الحساسية الفردية والجماعية كما تركتها في مجموع الثقافة والأخلاقيات العربية الإسلامية. وقد مكّنته دراسته لهذه الفترة من الكشف عن بعض خصائص الحضارة العربية الإسلامية ومقارنتها بغيرها من الحضارات بعد أن درس الشخصية القاعدية العربية الإسلامية في بعض مصنفاته. واعتماداً على هذا التركيز عملنا على اختيار القرون الهجريّة الأولى وخاصّة زمن الفتنة باعتباره فضاءً تمثيليّاً لنمط القراءة الذي يقدّمه جعيّط للتاريخ العربي، فإن تجاوزنا هذا المحدّد الزمني فلغاية توضيحية تحاول استكمال الصورة حول طبيعة قراءة هشام جعيّط للتاريخ العربي وموقفه من سيرورة الفكر في هذا التاريخ.

أمّا محمد أركون فهو مؤرّخ ومفكّر من أصل جزائري، مسقط رأسه في منطقة القبائل بتوريرت ميمون حيث ولد سنة 1928 وبها أنهى تعليمه الابتدائي، ثمّ واصل تعليمه الثانوي بوهران وتعليمه العالي في كلية الآداب بالجزائر ثمّ في السوربون بباريس.

تحصّل على شهادة التبريز من فرنسا سنة 1956 وعلى الدكتوراه سنة 1968. تنقّل بين جامعات العالم مدرّساً وأستاذاً زائراً في فرنسا والولايات المتّحدة الأمريكيّة وألمانيا وهولاندا وإيطاليا، وهو عضو ومستشار علمي للدّراسات الإسلاميّة في مكتبة الكونغرس بواشنطن منذ سنة 2000. ويشغل حاليّاً منصب أستاذ محاضر في كليّة السوربون بباريس III، وهو أستاذ زائر وعضو في معهد الدّراسات الإسماعيليّة بلندن منذ سنة 1993. إضافة إلى ذلك هو المدير المسؤول لمجلّة أرابيكا (ARABICA) منذ سنة (1980) وعضو لجنة العلمنة بفرنسا منذ سنة 2003. وغير ذلك من المجالس العلميّة والأدبيّة والفلسفيّة التي يمثّل أركون واحداً من أعضائها في أنحاء كثيرة من العالم.

كتب محمّد أركون العديد من المصنّفات والدّراسات معظمها بالفرنسيّة، وأهمّها:

- *Contribution à l'étude de l'humanisme Arabe au IVème / Xième siècle :*

Miskawayh, philosophe et historien, J. Vrin, 1970, 2ème édition, 1982.
- *Essais sur la pensée islamique*, 1ère édition, Maisonneuve-Larose, Paris, 1973.
- *La pensée Arabe*, 1ère édition, P.U.F., Paris, 1975.
- *L'Islam, hier, demain*, en collaboration avec L. Gardet, 1ère édition, Buchet Chastel, Paris, 1978.
- *L'Islam, religion et société*, Editions Cerf, Paris, 1982.
- *Lectures du Coran*, 1ère édition, Paris, 1982.
- *Ouverture sur l'islam*, 1ère édition, J. Grancher, 1989.
- *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, 1984.
- *L'Islam, morale et politique*, UNESCO-Descelée, 1986.
- *Combats pour l'humanisme en contextes islamiques*, Paris, 2002.
- *De Manhattan à Bagdad, au-delà du bien et du mal*, Paris, 2003.
- *The unthought in contemporary islamic thought*, London, 2002.

إن معظم هذه المصنفات قام الكاتب السوري هاشم صالح بترجمتها إلى العربيّة تحت إشراف المؤلّف نفسه إضافة إلى مقالاته التي صدرت في كثير من الدوريّات العربيّة والأجنبيّة وجمعها هاشم صالح في كتب مستقلّة[1].

فضلاً على ذلك فإنّ محمد أركون يعدّ من كبار المفكّرين الذين امتلكوا ناصية الفكر العلمي الحديث في مجال الدّراسات الإنسانيّة كالأنثروبولوجيا والأنثروبولوجية الثقافيّة واللسانيّات ومناهج التحليل النفسي وعلم الأديان المقارن... بالإضافة إلى انفتاحه على الفكر الفلسفي وأهم فتوحات الحداثة

(1) ترجم هاشم صالح كتاب أركون *Pour une critique de la raison islamique* إلى العربية تحت عنوان **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي** ولم يترجم العنوان بـ "نحو نقد العقل الإسلامي" حتى يتفادى حساسيّة المجتمعات الإسلامية التي لا معرفة لها في معظمها بالشأن الفلسفي والعلوم الإنسانية الحديثة كما يزعم أركون. وقد اعتمدنا على النسخة الفرنسية في هذا العمل واستحضرنا النسخة المترجمة في بعض المقالات التي لم توجد في الأصل الفرنسي.

الغربيّة في مجال الأدب والفكر والتاريخ، وبصورة عامّة «**فهو واحد من الذين جمعوا بين ميزتين: استيعاب المدوّنة المفهوميّة الضخمة للفكر النقدي المعاصر من ناحية، والإلمام بتاريخ الفكر الإسلامي وتشعّباته وتعقيداته وثراءاته المهمة من ناحية أخرى**»[1]. ولقد وظّف هذه المكتسبات لطرق موضوع كان إلى وقت قريب من المحرّمات في الفكر العربي الإسلامي وهو الكتاب المقدّس. ومن هنا تبرز خطورة المباحث التي يقوم بها أركون من خلال تطبيقه للمناهج الحديثة على النصّ التأسيسي، خاصّة وأنّ الموضوع يطرح حساسيّة فعليّة في العلاقة بين الذات والموضوع. راهن المفكّر الجزائري الأصل على قدرته على الالتزام العلمي الصارم وعزم على الفصل بين ذاته وموضوعه خاصّة وأنّ الموضوع يمثّل جزءاً لا يتجزأ من الذات وهو متجذّر في مخيالها الجماعي أشدّ التجذّر بل هو الذات نفسها في صيرورتها التاريخيّة[2].

يعدّ محمد أركون من أشهر الباحثين العرب في أوروبا المتخصصين في الدّراسات الإسلاميّة وخاصّة في مجال الإسلاميّات التطبيقيّة (L'Islamologie appliquée) التي يعدّها أركون الدّراسة العلميّة للإسلام بدلاً من الإسلاميّات الكلاسيكيّة التي أسّسها الاستشراق. فالإسلاميّات التطبيقيّة تنطلق «**من واقع الحياة اليوميّة للأفراد والجماعات والإحاطة بالمشاكل الحيّة المطروحة في كلّ مجتمع لاستنباط ما يتعلّق بها من تعاليم دينيّة وإبداعات ثقافيّة وأغراض سياسيّة ومصالح اقتصاديّة وتصوّرات أيديولوجيّة**»[3].

يبدو أنّ هاجسين رئيسيين كانا يحملان أركون على التنقيب في التراث

---

(1) مختار الفجّاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005، ص 6.

(2) Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien*, Armand Colin, Paris, 1952, P. 22.

(3) محمد أركون، «نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، عدد 29، ص 39.

العربي الإسلامي من جهة وتأمّل الواقع والفكر المعاصرين من جهة ثانية، أحدهما معرفيّ «**هو إرادة الفهم والمعرفة**»[1] معيداً على نفسه السؤال الحاسم في «**خطاب الأمير شكيب أرسلان الشهير: لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟**»[2]؛ وثانيهما تحريري أساسه «**التحرير الفكري والعقلي للجزائريين ولعموم المسلمين والعرب**»[3] وذلك بفهم المسلّمات والمغالطات التي بُني عليها التاريخان العربي والإسلامي منذ بدأت تتراكم عليه طبقات التغييب والقمع والتحريف إلى يومنا هذا، والعمل على تحقيق «**حاجات الفكر الإسلامي المعاصر وانتظاراته وسدّ ثغراته منذ أن اضطر هذا الفكر لمواجهة الحداثة الماديّة والعقليّة**»[4].

كانت نقطة الانطلاق في عمل أركون أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ حول «الإنسيّة العربيّة في القرن الرابع هجري» التي أوقفته على عمق الفكر العربي الإسلامي وجعلته يعود إلى الوراء، إلى ما اعتبره لحظة تدشينيّة، بدءاً بالنصّ التأسيسي وكلّ الكتابات التي صيغت حوله أو انطلاقاً منه وكوّنت في ما بعد المنظومة الفكريّة والعقائديّة والأخلاقيّة للحضارة العربيّة الإسلامية. لقد حفّزته قراءته للإنجيل وهو في فرنسا على المقارنة بين القرآن وغيره من الكتب السماويّة ثمّ على دراسة الظاهرة الدينيّة بشكل عام في كامل أبعادها التاريخيّة والمعرفيّة والأنطولوجيّة.

إنّ المشروع الفكري والحضاري الذي أهمّ أركون من الاتّساع بحيث يشمل فهم الماضي واستغلال الحداثة وتجديد الفكر العربي المعاصر فلسفيّاً واجتماعياً وثقافيّاً ونفسيّاً ويروم أن يتبيّن «**صلاحيّة كلّ المعارف التي أنتجها**

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص 268.

(2) المصدر السابق، ص 269.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) Mohammed Arkoun, *l'Islam d'hier et d'aujourd'hui, Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, 1984, P. 7.

العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسّساتي والسياسي في الوقت نفسه»[1]. هذا العقل المفروض عن طريق ما سمّاه أركون «الظاهرة القرآنيّة» و«الظاهرة الإسلاميّة»[2]. وهذا المشروع اقتضى منه أن يوجّه اهتماماته وجهات مختلفة وأن يوزع بحوثه بين نصوص قديمة وأخرى حديثة، بين ما هو رسمي وما هو مهمّش، بين ما هو اجتماعي وما هو اقتصادي وما هو سياسي وما هو أدبي وما هو لاهوتي... بين ما هو خيالي وما هو واقعي...

لا يدّعي أركون امتلاك مشروع فكري وحضاري متكامل وإنّما هو يعتبر نفسه مؤرّخاً قبل أن يكون فيلسوفاً[3]، ويعمل على دراسة الظواهر التاريخيّة بما في ذلك الظاهرة الدينيّة. ويكتفي ـ في ما يقول ـ بشق طرق للبحث وتمهيد للخطوات. ولئن انحصر عمل أركون أكثر في مجال الدراسات الدينيّة فإنّ له في التاريخ مقاربة لها خصوصيّاتها ورهاناتها حاولنا أن نتبيّن أبعادها وأن نتوقّف عند الكتابات التي عنيت بتأويل التاريخ بشكل أوضح وأقرب إلى موضوعنا، ولذلك فإنّ في مؤلّفاته ما عددناه مصادر رئيسيّة وفيها ما كان متمّماً يضيء جانباً من الجوانب أو يدعّم قولاً ذكر في مصدر آخر فعددناها مصادر ثانويّة.

كانت رغبة أركون أن يزعزع الموروث بلغة علميّة جديدة تنظر إلى

---

(1) Ibid, P.9.

(2) يفرّق أركون بين الظاهرة القرآنيّة (Le fait coranique) والظاهرة الإسلاميّة (Le fait islamique)، إذ الأولى تبقى مفتوحة على جميع الدّلالات والمعاني، مفتوحة على المطلق بينما تكون الثانية تاريخيّة بشكل تام. فالظاهرة الإسلاميّة إن هي إلّا تجسيم لأحد خطوط المعنى المتضمنة في الظاهرة القرآنيّة وليست تجسيماً كليّاً لها لأنّها تعتمد على الوساطة البشريّة (الفقهاء/المتكلّمون). والظاهرة الإسلاميّة ظاهرة تاريخيّة لأنّها بُنيت على خطوط مختلفة للمعنى كالخط السني والخط الشيعي والخط الخارجي بكل تنويعاتها وكلّها حاولت أن توهم بامتلاكها المشروعيّة الدينية المتعالية في حين هي في الواقع حركات سياسية أو لاهوتية سياسية.

(3) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص 231.

الوحي والحقيقة والتاريخ على اعتبار أنّها عناصر متواشجة، وليست استعانته بالعلوم والمناهج الحديثة إلّا رغبة في تجاوز المركزيّة الأوروبيّة التي همّشت الإسلام كدين، وتجاوز قصور الدراسات الاستشراقيّة واختراق السقف اللاهوتي الذي ما زال يطبع فكرنا ووعينا وقيمنا. وإذا كانت لمحمد أركون مرجعية فلسفيّة ورؤية محدّدة للعالم فإنّ أهمّ ما يميّزها تأكيده ألّا حقيقة تعلو على التاريخ، وأنّ هذه الحقيقة يصنعها الإنسان، وأنّها كانت دائماً في علاقة عضويّة مع فكرة الصراع على السلطة. وقد حاولنا أن نتبيّن أبعاد قراءته للتّاريخ وطريقته في تأويل الماضي بالتّركيز على ما اعتبره هو مركز الثّقل والموجّه الأصلي في التّاريخ العربي الإسلامي وهو العصر التأسيسي.

الباب الأوّل:

العلاقة بين التّأويل والتّاريخ

مقدّمة الباب الأوّل

كلّ مبحث معرفي يتأسس على جملة من المفاهيم والمصطلحات التي تُعَدُّ مفاتيح منهجيّة لا يستقيم العمل إلا باتّباع مدلولاتها بحسب طبيعة البحث ورهاناته. ولا شك في أن الإجراء المنهجي يقتضي تحديد تلك المفاهيم التي في ضوئها يتبع الفكر حركته نحو الغاية المرسومة من النظر، كما يقتضي ـ إن تطلّب الأمر ذلك ـ تتبّع التطوّر الدلالي الذي يلحق المفهوم تاريخياً. بناء على ذلك رأينا أن عنوان أطروحتنا **تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين** يقتضينا تحديد المعنى المقصود من تأويل التاريخ والبحث في الدلالات المباشرة والحافة التي تستحضرها اللفظتان وما تحيلان عليه من المعاني التي تراكمت فوق طبقات اللغة والاستعمال عبر التاريخ.

فما هو التأويل؟ وما هو التاريخ؟ وماذا نعني بتأويل التاريخ؟

ليس غرضنا من هذا التمهيد النّظري العرض المجاني للنّظريّات الفلسفيّة وآراء المفكّرين وإنّما الرّهان الأساسي لهذا المدخل هو تحديد القاعدة النّظريّة التي يمكننا بمقتضاها الوقوف عند المصادر النّظريّة التي يرتكز عليها فكر كلّ علم من الأعلام المغاربة الثّلاثة ـ محلّ نظرنا ـ ومن ثمّة إيجاد القدرة على التّقويم من منطلق البحث في وفاء كلّ تصوّر لخلفيّاته الفكريّة والفلسفيّة وحدود الإضافة التي يقدّمها. لذلك عمدنا إلى البحث في مفهوم التّأويل عامّة في الثّقافتين العربيّة والغربيّة لنرى بعد ذلك مرجعيّات كلّ مفكّر في تأويله التّاريخي، ثم لننتهي إلى ضبط المقصود بالتأويل في عملنا لا سيما وأنه مفهوم ارتبط أصلاً بالنصّ المكتوب وبالنصّ الديني أساساً قبل أن ينفتح على العلاقة

بصورة عامة مع السيميائية. كما حرصنا على ضبط مفهوم التّاريخ وتطوّر مدلولاته في الثّقافتين المذكورتين في سعي منّا إلى إبراز مستوى القطيعة الذي أحدثه التّصوّر الحديث والمعاصر للتّاريخ مع التّصوّرات القديمة، ورصد الإضافة التي يمكن أن يكون قد أسهم بها كلّ مفكّر من المفكّرين المغاربة المعاصرين في بلورة موضوع «تأويل التّاريخ» معرجين على تدقيق مفهوم التاريخ العربي. واجتهدنا قدر الوسع في محاولة المقارنة بين المفكّرين المغاربة المعاصرين في مستوى البناء النّظري لكلّ منهم لتحديد بعض أوجه الاختلاف وأوجه الائتلاف في طرائق التّعامل مع إشكاليّة «تأويل التّاريخ».

قد يسأل سائل: لِمَ التفصيل في تطور مفهوم التأويل والتوسّع في الحديث عن الهرمنيوطيقا في الثقافة الغربية؟ ولِمَ الحديث عن تطور علم التاريخ في الثقافتين العربية والغربية؟ إن لذلك أسباباً منها:

ـ إن الهرمنيوطيقا هي نظرية في التأويل بمعنى هي تأمل فلسفي وتفكير فينومينولوجي في الفهم، والهرمنيوطيقا هي جملة الممارسات الفردية والجماعية والتصوّرات والأفعال والمقاصد التي تهدف إلى فهم التجربة الإنسانية برمتها، وتأويل التاريخ العربي وجه من هذا التفكير.

ـ إن هذا الإرث الثقافي الطويل للتأويل هو الذي مثّل المرجع الرئيسي في الأعمال التاريخية للمفكّرين المغاربة المعاصرين موضوع دراستنا.

ـ إن علم التاريخ تطوّر في الثقافتين العربية والغربية من معرفة يهيمن عليها الأسطوري والشفوي إلى علم له أسسه وقواعده النظرية.

ـ إن التاريخ يقترن بالإنسان أساساً لأن الإنسان هو الذي يختص بالتأويل ويطرح على نفسه أسئلة الفهم.

ـ إذا كان التاريخ زمناً وذاكرة فذلك تأكيد لا ريب لتاريخية الإنسان ولتاريخية المعرفة وبالنتيجة لنسبية الفهم التي تعد من أهم مبادئ التأويل.

ـ إذا كان التاريخ يتعلّق بما مضى فإن استحضاره في الآن والهنا إنما هو عملية تأويل لأن التعامل مع الحدث هو في نهاية الأمر تعامل مع ما بقي من الحدث.

الفصل الأوّل:
مدخلٌ نظريٌّ

I- التأويل: من الاشتقاق اللغوي إلى النظرية

التأويل مصطلح قديم عرفته اللغة العربية كما عرفته اللغة الإغريقية والمصرية وتشترك في اعتباره ضرباً من المناهج التي تعتمد تمشياً تفسيرياً للنصوص .(Démarche exégétique) وقد يكون من المفيد أن نعرف التأويل انطلاقاً من التطور الدلالي الذي لحق هذا المفهوم في الثقافتين العربية واليونانية لنبيّن كيف انتهى في الثقافة الغربية إلى هرمنيوطيقا أو نظرية في التأويل.

1. التأويل في الثّقافة العربية

يعد لفظ «تأويل» في اللغة العربية، اشتقاقاً صرفياً من الأوْل وهو الترجيع والرجوع. وقد جاء في القرآن بهذا المعنى تقريباً في قوله: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (النّساء 4:59). إذ اعتبر السيوطي (ت 1505م) أن التأويل في هذا المقام يعني العاقبة والمآل. كما حضر مفهوم التأويل في القرآن بمعنى التفسير خاصة في سورة يوسف في عدّة مواضع منها ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾ (يوسف 6:12). لذلك أردف صاحب **لسان العرب** في شرحه لكلمة «تفسير» معنى التفسير بمعنى التأويل. غير أن الجرجاني

(ت 816 هـ) يفرق بين المفهومين بقوله إن التأويل في الأصل «**هو الترجيع وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى «يخرج الحي من الميت»: إن أراد به إخراج الطّير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً**»[1]. وذكر حاجي خليفة أنّ التأويل لغة من الأوْل وهو الرجوع «**والأوْل صرف الآية إلى ما يحتمله من المعاني**»[2] **منتهياً إلى المقارنة بين التفسير والتأويل قارناً «التفسير بالرواية والتأويل بالدراية»**[3]، وهو يعني بذلك المقابلة بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي.

ويجعل ابن رشد (ت 1198م) الفرق بين التفسير والتأويل من جهة إحالة اللفظ على الحقيقة أو على المجاز. والفقهاء يعنون بالتأويل تفسير الآية القرآنية على غير معنى الظّاهر، وكذلك الأمر مع علماء الكلام والصوفية .

لكنّ إذا تأمّلنا حضور التأويل عند الفرق الكلامية أو الصوفية أو الفقهاء فإنّنا نجد أنفسنا أمام احتمالات كبيرة لتحديد معنى كلمة «تأويل» وحدود هذا التأويل. ويكفي أن ننظر إلى الفرق بين تأويلات المعتزلة وتأويلات الصوفية أو الأشاعرة أو الشيعة لنتبيّن ذلك .

ويؤكّد محمد عابد الجابري أنّ التّأويل في الفكر العربي الإسلامي يخصّ بالأساس الخطاب الدّيني: «وإذا كان علماء أصول الفقه قد اهتمّوا أكثر من غيرهم بوضع قوانين لتفسير هذا الخطاب فإنّ علماء الكلام قد اهتمّوا إلى جانب ذلك بوضع حدود للتأويل وذلك بربطه بوجوه البيان، أي بأنواع العلاقة التي تقوم بين اللّفظ والمعنى في الأساليب العربيّة». ورغم اختلاف أهل الاعتزال وأهل السنّة حول التأويل ومدى الاعتماد على العقل فيه، فإنّهم كانوا جميعاً يرتبطون «**بالحدود التي تسمح بها وجوه البيان في التأويل ولا يتعدّونها**

(1) أبو الحسن الجرجاني، **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، 1971، ص 28.

(2) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، المجلد الأول، ص 335.

(3) المرجع السابق نفسه.

ممّا جعل تأويلهم يبقى دائماً تأويلاً بيانيّاً» يقف مقابلاً لضرب آخر من التّأويل يحوّل النصّ القرآني إلى مجموعة من الرّموز والإشارات التي تتضمّن أفكاراً ورؤى تجد مصدرها في بعض الفلسفات القديمة، وهو «**التّأويل العرفاني الذي مارسه الشيعة والمتصوّفة ومختلف التيّارات الباطنيّة في الإسلام**»[1] **ينتهي الجابري إلى تأكيد أنّ التأويل في الحقل المعرفي البياني لم يكن قط يتجاوز اللغة العربيّة كمحدّد أساس من محدّدات النّظام المعرفي الذين يصدرون عنه مهما تباين المعتزلة بعقلانيّتهم عن النّصيّين. أمّا أهل العرفان فقد وجدوا في الزوج «الظاهر/الباطن» ما يدعّم اتّجاههم في التمييز «في النصّ القرآني بين مستويين: مستوى الدّلالة اللغوية التي طابقوا بينها وبين الظاهر، ومستوى الدّلالة الإشاريّة أو الرّمزيّة التي طابقوا بينها وبين الباطن»**[2].

لقد وسّع أهل العرفان[3] المسافة الفاصلة بين مفهوم التّفسير ومفهوم التّأويل فقرنوا التفسير بالظّاهر والتّأويل بالباطن أمّا أهل البيان فضيّقوا المسافة حين جعلوا التّفسير يتناول اللفظ والتّأويل يتناول المعنى العام للعبارة تارة، وربطوا التفسير بالحقيقة والتأويل بالمجاز في اللّغة تارة أخرى، وذلك شرط وجود قرينة دالّة على إمكان تحوّل اللفظ من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي. لكنّ الجابري يذهب إلى أنّ التأويل العرفاني سواء كان صوفيّاً أو شيعيّاً ليس إلّا نوعاً من التّضمين إذ «**هناك آراء جاهزة يُراد صرف معنى النصّ إليها وجعله ينطق بها. وواضح أنّ ما يجعل التأويل العرفاني تضميناً بهذا المعنى هو تحرّره من قيد القرينة التي يلتزم بها التأويل البياني**»[4].

---

(1) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة نقديّة للمعرفة في الثّقافة العربيّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط3، 1990، ص 66.

(2) المرجع السابق، ص 272.

(3) اعتمدنا على تقسيم الجابري للمعرفة في الفضاء العربي الإسلامي إلى بيان وبرهان وعرفان مع إدراكنا لجملة المطاعن على هذا التقسيم وإنما اهتممنا بمستوى تصوره للتأويل في الثقافة العربية عامة.

(4) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 291.

نستنتج أنّه في مستوى مجال التأويل لم يتجاوز التّأويل في سياق الثّقافة العربيّة الكلاسيكيّة مجال النصّ الدّيني وأنّه في مستوى آليّات التأويل تحرّك بين اعتماد اللّغة عند بعضهم واعتماد الحدس والتّضمين عند بعضهم الآخر وتوظيف التّاريخ خاصّة في ما يهمّ أسباب النّزول عند مجموعة أخرى. لكنّ العرب القدامى وإن بحثوا في أسباب النّزول فإنهم لم يعتبروا النصّ القرآني معطىً تاريخياً بل عدّ دائماً متعالياً. ولم تكن الغاية المعرفيّة هي الهمّ الرئيسي الذي يحرّكهم بقدر ما تأسّس النّظر في تأويل القرآن على منطق الحجاج عن العقيدة ـ وهو منطق علم الكلام ـ والدّفاع عن المذهب وهو منطق الفكر السياسي .

لقد سعى بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين إلى تدبّر النصّ القرآني وتأويل آياته، انطلاقاً من استفادتهم من الدرس الحديث في تأويل التاريخ. فما مدى استفادتهم من نظريّة التأويل (الهرمينوطيقا) في الثّقافة الغربيّة؟ وكيف وظّفوا منجزات المناهج الحديثة وخاصة التأويلية منها في مقاربة النصّ التأسيسي؟

2. التأويل في الثّقافة الغربية

يعتقد بعضهم أنّ مصطلح هرمينوطيقا مشتقّ من الألفاظ اليونانية (Hermenuein, Hermenus) والذي «**يعني التفسير، الإعلام، الترجمة واللفظ مشتق من (Hermes)، وهرمس هذا هو رسول الآلهة في الأسطورة اليونانية ولكنّه أيضاً الإله المعادل والمتحوّل عن إله المصريين القدماء تحوت، (Theth)**»[1]. ويربط البعض التأويل بالدرس الإغريقي عامة وبأفلاطون (Platon) (427 ـ 347 ق. م.) وأرسطو (Aristote) (385 ـ 322 ق. م.) خاصة[2].

أمّا في العصور الوسطى فقد تحوّل المصطلح من مجال تفسير النصّ الأسطوري إلى مجال تفسير الكتب المقدّسة، وانصرف اهتمام المفسّرين إلى

---

(1) منى طلبة، «الهرمينوطيقا: المصطلح والمفهوم»، مجلة **أوراق فلسفية**، العدد العاشر، القاهرة، 2004، ص 126.

(2) Paul Ricœur, *De l'Interprétation : Essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris, 1965, P. 31.

وضع القواعد التي يمكن بواسطتها فهم الكتاب المقدّس. «**وفي عصر أغسطين قسّمت المعاني التي يبحث عنها المفسّر للكتاب المقدّس إلى أربعة: المعنى الحرفي والمغزى الأخلاقي والدلالة الرمزية والتأويل الباطني**». ثم توالت الكتب المولعة ببيان مناهج تفسير النصّ الديني انطلاقاً من سنة 1517، تاريخ وضع مارتن لوثر (Martin Luther) (1483 ـ 1546م) تفسيره الجديد للكتاب المقدّس في إطار حركات الإصلاح الديني، وكانت جملة الاجتهادات مركّزة على التفسير باعتماد فقه اللغة أو الفيلولوجيا .

وفي بداية القرن 19م جعل الفيلسوف الألماني شلايرماخر (Schleiermacher) (1768 ـ 1834) التأويل عامّاً لكلّ النّصوص متجاوزاً النصّ المقدس وناقداً الاقتصار على المنهج الفيلولوجي . وأسهمت نظرية الهرمينوطيقا التي أرساها شلايرماخر في الردّ «**على كلّ من المفهوم الهيغلي الذي يفسّر النصّ الديني كتجلٍّ للروح المطلق في التاريخ وعلى المفهوم المضادّ الذي يمثله فيورباخ، والذي يرى أنّ النصّ الديني ليس إلّا شكلاً من أشكال اغتراب الإنسان**»[1]. فليس مهمّاً عند شلايرماخر أن يكون النصّ المقدس تجليّاً للروح المطلق أو تعبيراً عن اغتراب الإنسان، بل المهمّ ـ عنده ـ أن يفهم النصّ الديني في حدّ ذاته بوصفه نصّاً يحتاج إلى الفهم شأنه شأن النصّ الأدبي أو التاريخي .

وإذا كان سبينوزا (B. Spinoza) (1632 ـ 1677م) يرى أنّ التأويل لا يكون إلّا في الحالات التي يكون فيها المعنى في حاجة إلى وضوح أو الفهم في حاجة إلى تبرير «**فإنّ شلايرماخر على العكس من ذلك يرى أنّ اعتماد المناهج الهرمينوطيقية يمكن أن يفرض في كلّ وقت وبالنّسبة إلى أي شكل من أشكال الخطاب**»[2].

---

(1) منى طلبة، **الهرمينوطيقا: المصطلح والمفهوم**، ص 133.

(2) Warnke Georgia, *Gadamer: Herméneutique, tradition et raison*, traduit de l'Anglais par Jacques Colson, Editions Universitaires, France, 1990, P. 26.

لقد بيّن بول ريكور (P. Ricœur) (1913 ـ) أنّ التأويل منذ أرسطو لم يقتصر على المجاز وإنّما اقترن بكلّ خطاب دالّ، بل إن كل خطاب دالّ إن هو إلّا تأويل للواقع. بيد أن إشكالية التأويل انبثقت فعليّاً مع قضية الترجمة خاصّة وأنّ اعتماد الفيلولوجيا في ترجمة النصوص يطرح مشكل الاختلال في المعنى مع النصّ المترجم. ولم يتحوّل التأويل إلى هرمينوطيقا عامة إلا مع نهاية القرن 18 وبداية القرن 19 «**لأنّه مع شلايرماخر وديلتاي تحوّل مشكل التأويل إلى قضية فلسفية**»[1].

المهم إذاً، أن معظم مؤرخي الفكر يرجعون الفضل لشلايرماخر في أنه نقل مصطلح الهرمينوطيقا من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علماً أو فنّاً لعملية الفهم وشروطها في أي نصّ لغوي، فالنصّ عند هذا الفيلسوف «**وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ وبالتالي فهو يشير ـ في جانبه اللغوي ـ إلى اللغة بكاملها، ويشير ـ في جانبه النفسي ـ إلى الفكر الذاتي لمبدعه، والعلاقة بين الجانبين فيما يرى شلايرماخر علاقة جدلية**»[2]. لكنّ المعضلة أنّ النصّ كلما تقدم في الزمن ازداد غموضاً وصرنا إلى سوء الفهم أقرب منّا إلى الفهم، فكان لا مناص من وجود علم يعصمنا من سوء الفهم هذا. وقد وضّح شلايرماخر أسس منهجه الهرمينوطيقي بوجهين «**الأوّل حدسي تركيبي يقف على المعنى الكلّي للنصّ والثاني نحوي تاريخي تحليلي مقارن يتقصّى مكوّنات النصّ**»[3] وبين الوجهين تفاعل جدلي يجعل الفهم ممكنا .

أمّا هايديغر (M. Heidegger) (1889 ـ 1976م) فسيكون له التأثير الأكبر في تحوّل دلالة التأويل من كونه آلية للفهم وتفسير النصوص إلى كونه فلسفة

---

(1) Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Editions du Seuil, Paris, 1969, P. 8.

(2) نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، ط 6، 2001، ص 20.

(3) منى طلبة، **الهرمينوطيقا، المصطلح والمفهوم**، ص 134.

لما بعد الميتافيزيقا، فمعه ستعرف الهيرمينوطيقا نقلة نوعية في تاريخ تطوّر المصطلح، إذ صارت معه شديدة الارتباط بالفلسفة وخاصة بالفينومينولوجيا[1].

لقد عقد هايديغر صلة متينة بين الهرمينوطيقا كمنهج لفهم النصوص والفينومينولوجيا كمنهج لمعرفة العالم، فلئن كان جوهر الفلسفة الهايديغرية هو عدم اعتبار الإنسان محور الوجود ـ كما فعلت الميتافيزيقا الغربية ـ بل الاهتمام بالوجود ذاته، فإنّ حقيقة الوجود بالنّسبة إليه تتجاوز الوعي الذاتي إلى الوعي التاريخي، ليصير إدراك الوجود عملية فهم مستمرّة. فلما كانت الفينومينولوجيا مصطلحاً مركباً من لفظين يونانيين هما (Phenomenon) و(Logos) فإنّ هايديغر وجد فيها جوهر فلسفته. فالمكوّن الأوّل يشير في دلالته الأصلية إلى ما يظهر لنا تحت الضوء، وهذا الذي يظهر لنا ليس عرضاً بل هو الماهية الأصلية للشيء، ويؤكد هايديغر أنّنا لسنا نحن الذين ندرك الأشياء بل إنّ هذه الأشياء هي التي تكشف لنا نفسها، فالفهم الحقيقي هو إذاً الاستسلام لفعل الظّاهرة وهي تنكشف لنا، أمّا المكوّن الثاني من الكلمة فهو لا يشير عند هايديغر إلى «العلم» بل إلى «الكلام»، منتهياً إلى أنّ انكشاف الأشياء يكون عبر اللغة، واللغة لا تعطي معنى لأنّ المعنى قائم في الشيء، وهي ليست وسيطاً بين العالم والإنسان، بل هي التجلّي الوجودي للعالم. «**إنّ الإنسان لا يستعمل اللغة بل اللغة هي التي تتكلم من خلاله. العالم ينفتح للإنسان من خلال اللغة وبما أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير**»[2]. لكنّ

---

(1) الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات، هي اتّجاه فكري ظهر مع هوسرل وسارتر ثمّ ميرلوبونتي مروراً بهايديغر، يهتمّ بالوعي بشكل جديد من خلال إبراز علاقته المركزيّة مع العالم من حيث هي موضوع تجربة ذاتيّة معيشة قبل أن تكون موضوع معرفة عقليّة خالصة. والمقاربة الفينومينولوجيّة تقوم على أساسين: الأوّل، هو التخلّص من الأحكام المسبقة؛ والثاني، هو اعتماد المعاينة المباشرة بوصفها السبيل الوحيد الذي ندرك به الواقع الخالص.

(2) نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 32.

ذلك لا يعني أنّ الإنسان يدرك اللغة أو يفهمها إنّما الأحرى القول بأنّ الإنسان يفهم من خلال اللغة. وإذا كنّا لا نبدأ في فهم الوجود من فراغ بل من معرفة أولية عن وجودنا حتى نصل إلى فهم مكتمل للوجود، فإنّنا في فهم النصّ أيضاً لا نبدأ من فراغ بل من معرفة أولية لأنّ النصّ كائن في الزمان والمكان، وتأمّلنا فيه نابع من حرقة التساؤل عن معناه، ولعلّ فهمنا للنصّ يقودنا إلى فهم الإنسان للوجود على اعتبار أنّ العالم ينكشف من خلال اللغة .

أمّا غادامير (H. G. Gadamer) (1900 ـ 2002) فإنّه لم يسع ـ شأن ديلتاي (W. Dilthey) (1833 ـ 1911م) ـ للبحث في منهج خاص بالعلوم الإنسانية، وإنّما حاول أن يدرك الحقيقة في الإنسانيات بقطع النّظر عن المنهج وفي نطاق التجربة الكلية للعالم. فعملية الفهم في العلوم الإنسانية كما في العلوم الطبيعيّة تتجاوز المنهج لأنّ المنهج لا يجيب في نهاية الأمر إلّا على الأسئلة التي يطرحها، «**إذ الفهم وتأويل النّصوص ليسا من شأن العلم فقط وإنّما ينمّان بالفعل عن التجربة العامة للإنسان في العالم، فالظاهرة الهرمينوطيقية ليست أصلاً مشكلاً منهجياً**»[1].

بناء على ذلك صرف غادامير همّه لتحليل مفهوم الحقيقة في الأعمال الفنية والتاريخية والفلسفية، واقتصاراً على ما يتعلّق بموضوعنا نبسط القول في آرائه مركّزين على مسألة التاريخ .

لقد فنّد غادامير فكرة الوعي التاريخي الذي يدّعي الموضوعية ويعتقد التخلّص من النوازع الفردية والأحكام المسبقة، فهذه النوازع ـ في رأي غادامير ـ هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر «**فليس التاريخ هو الذي ينتمي إلينا وإنّما نحن الذين ننتمي إلى التاريخ.... لهذا السبب فإنّ الآراء المسبقة للفرد أو أحكامه تشكل الواقع التاريخي لذاته**»[2].

---

(1) H. G. Gadamer, *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Edition du Seuil, 1976, P. 20.

(2) Ibid, P. 115.

إنّ المنهج العلمي حين يفرض على المؤرخ أن يتخلّص من أهوائه وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن فإنه بشكل آخر يترك هذه الأهواء تمارس تأثيرها في الخفاء عوض أن يواجهها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عمليّة الفهم. وهذا المنهج يجعلنا ـ بحسب غادامير ـ في غربة عن الظاهرة التاريخيّة المدروسة. إنّ التاريخ ـ في منظور هانز جورج غادامير ـ لا يستقلّ في ماضيه عن حاضرنا ولا حاضرنا بمنأى عن تأثير العادات والتّقاليد التي صارت إلينا عبر التاريخ. فالإنسان لا يستطيع تجاوز حاضره كما لا يستطيع أن يكون مشاركاً في الماضي، فالتقاليد التي انتقلت إلينا بفعل الزّمن هي الإطار الذي يحتضننا ويشكّل وعينا. وهكذا فالإنسان يبدأ من أفقه الراهن ليفهم الماضي من دون أن يغيب عن التاريخ. إنّ الإنسان يحيا في إطار التاريخية «**وهذه التاريخية هي المحيط غير الظاهر الذي يعيش فيه تماماً كالماء الذي يعيش فيه السمك من دون أن يدركه لأنّه غير ظاهر له**»[1]. إذاً فإنّ فهمنا للتاريخ لا يكون من لا شيء وإنّما يكون من راهننا، وعلاقتنا بالتاريخ أساسها الحوار شأننا في ذلك ـ حسب غادامير ـ شأن المتلقّي للعمل الفنّي أو المتفرج على لعبة رياضة جماعية[2].

الحقيقة أن تصوّر غادامير هذا يجد إيحاءاته الواضحة في ما عناه هايديغر بالتاريخية. فحياة الإنسان تتوالى في الزمن، والماضي «**يتخذ معناه في ضوء التجارب والمشاريع الراهنة، بينما معنى الحاضر ومشاريع المستقبل مشروطة بالطريقة التي فُهم بها الماضي، وهذا لماذا عرَّف هايديغر الفهم بأنه مشروع ملقى في العالم**»[3].

إنّ هرمينوطيقا غادامير هي في النهاية طموح إلى الفهم وليست المسألة عنده بحثاً عن تقنيات للفهم وإنّما هي إبراز لشروط إمكان الفهم. فقراءة وثيقة تاريخية هي عند غادامير حدث تاريخي ينتمي إلى تاريخ تلك الوثيقة مثلما ينتمي إلى تاريخ التأويلات التي تخلّقت بخصوصها .

---

(1) نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص 42.

(2) Gadamer, *Vérité et méthode*, P.P. 27-36

(3) Géorgia Warnke, *Gadamer*, P. 59.

ما نلاحظه هو أنّ الهرمينوطيقا مع هايديغر وغادامير خاصّة نحت منحى فلسفياً خالصاً، بل «**إنّ الهرمينوطيقا هي الفلسفة التي تطوّرت على طول محور هايديغر ـ غادامير**»[1] ولذلك لم يهتمّا بالمنهج وإنّما اهتمّا بأنطولوجيا الفهم .

أمّا مع الفلاسفة المعاصرين مثل ريكور (Ricœur) وهيرش (J. Herch) (1910 ـ)، فإنّنا يمكن أن ندرك بيسر سعيهم إلى إقامة أسس نظرية للتأويل. فبول ريكور مثلاً انصبّ اهتمامه على تفسير الرموز اللغوية. فقد بيَّن أنّ التأويل ليس الانفتاح على المعنى فقط، بل يكمن التأويل أيضاً «**في الكشف عن كلّ التعابير والرموز والأنساق التي نجدها داخل النصّ أو خارجه، يعني ذلك أن نتدخّل لمعرفة الذّات المؤوّلة سواء كان ذلك في تاريخيتها أو في علاقتها مع الحقيقة والمنهج**»[2]. ويبدو أنّ جوهر التأويل عند ريكور قد تركّز على بيان المعنى في النصّ كردّ فعل على البنيوية التي أوْلت الاهتمام للنظام اللغوي ونسق العلاقات اللفظية على حساب المعنى. فالرّمز عند ريكور إمّا وسيط شفاف نطلّ من خلاله على المعنى أو رمز غائم يحمل معنى زائفاً كما يقول نيتشه (F. Nietzsche) (1844 ـ 1900م). لقد حرص ريكور على ضبط مفاهيمه في محاولة لمحاصرة أصول الهرمينوطيقا، فبدأ بتحديد الرمز قائلاً: «**أسمّي رمزاً كلّ بنية دلالة أو معنى مباشر أوّلي حرفي يعيّن فضلاً على ذلك معنى آخر غير مباشر ثانوي استعاري لا يمكن ضبطه إلّا من خلال الأوّل، ودائرة التعابير ذات المعنى المزدوج هذه هي التي تكوّن بحق حقل الهرمينوطيقا**»[3]. ويحدّد المفكّر الفرنسي التأويل بأنّه «**عمل الفكر الذي يقوم على كشف المعنى المتخفّي من المعنى الظاهر وعلى بسط مستويات الدّلالة**

---

(1) Gianni Vattimo, *Au-delà de l'interprétation*, traduit de l'Italien par Malou Somville-Garant, Département de Boeck Université, Paris, Bruxelles, 1997, P. 12.

(2) فتحي التريكي، حوار مع بول ريكور فيلسوف التأويل، مجلة **الحياة الثقافية**، السنة 21، العدد 77، سبتمبر 1996، ص 45.

(3) Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, P. 16.

المشار إليها في المعنى الحرفي»[1]، ويشترط ريكور أن يكون الرمز مُعَبّراً عنه باللغة، فهذا يفتح الباب أمام نظرية عامة لقراءة النصّ الأدبي والتاريخي والديني وتأويل الأساطير.. .

إنّ مسألة التأويل دخلت مجالها الفلسفي منذ بدأت الاجتهادات لخلق نظرية عامة للتأويل تقف عند دلالة النصّ ورمزية العلامة وعلاقة النصّ بالمبدع وعلاقة المتلقّي بالنصّ وبالمؤلف وعلاقة اللغة بالعالم وعلاقة الحقيقة بالواقع والملفوظ بالموجود... وتعمّقت على يد هايديغر الذي جعل الوجود لغة وغادامير الذي جعل التأويل متجاوزاً المناهج منغرساً في قضية المعرفة مؤكداً «**أن الهرمينوطيقا... ليست شأناً منهجياً للعلوم الإنسانية ولكنّها مجهود لفهم هذه العلوم في حقيقتها ومن ثمّ الوعي المنهجي الذي تملكه بخصوصها وما يصلها بكلية تجربتنا في العالم**»[2]. وتوسع في مجالات التأويل ليشمل النصّ الأدبي والأثر الفني والوثيقة التاريخية.. .

إنّ الهرمينوطيقا هي النظرية المتعلّقة بالتأويل أي بشروطه المعرفية والأبيستمولوجية والأنطولوجيّة. فالهرمينوطيقا إذاً لا تقطع مع التأويل بل «**يبدو أنّ المهمة الهيرمينوطيقية المعاصرة تتمفصل دائماً بشكل أكثر كمالاً وظهوراً مع استيحاءاتها الأصلية ممّا يعني أنّ لها مهمّة تتوافق بشكل مسؤول مع نداء الموروث**»[3].

ولعلّ هذا التحول إلى العمق الفلسفي للمصطلح هو ما لم يعرفه مفهوم التأويل في تاريخ الثقافة العربية إلّا في العقود الأخيرة نقلاً عن الثقافة الغربية وليس إفرازاً طبيعياً من صلب الفكر الفلسفي العربي، إن صحّ الحديث عن فلسفة عربية حديثة أصلاً، ذلك أنّ «**الجذور اليهودية المسيحية والتضمينات الأسطورية للفكر التأويلي وعلوم الفكر عموماً تجعل من التناقض التطبيق**

---

(1) Ibid.

(2) Gadamer, *Vérité et méthode*, P. 22.

(3) Gianni Vattimo, *Au-delà de l'interprétation*, P. 110.

المتعادل لمفاهيم التأويلية»[1] بين الثقافتين العربية والغربية. والنتيجة أن كلمة هرمينوطيقا تتميّز «**عن كلمة تأويل بكون الأولى ذات كثافة فلسفية ولأنّ مصطلح** (Herméneutique) ومنذ إعادة اكتشافه في القرن الخامس عشر ارتبط عملياً بمصطلح الأنطولوجيا (Ontologie) فإنّ هذا المصطلح ينخرط ضمن الخط التأمّلي الوجودي في الفلسفة من جهة وباللغة كموضوع للتأمل وملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنصّ من جهة أخرى»[2].

لقد مكّنتنا هذه النّظرة العامة عن مفهوم التأويل ومسار الهرمينوطيقا من الانتهاء إلى خلاصة مفادها أنّ التأويلية تميّزت بحضورها في مستويات مختلفة أظهرها:

ـ المستوى الدّيني من خلال قراءة النّصوص الدينيّة وخاصّة ما سُمّي «الكتب السّماويّة» وتأويل رموزها وعلاماتها اللّغويّة .

ـ المستوى الفلسفي، إذ التأويل هو «**الفنّ الأرقى في الفلسفة حيث يحميها من كلّ إطلاقيّة**»[3] ويجعلها تعود إلى تأويل ذاتها لتقرأ الوجود والعقل والشّعور .

ـ المستوى التّاريخي وهو يجمع المستويين السّابقين ويضيف إليهما مستوى النّشاط الإنساني الفاعل في التّاريخ واقعيّاً وذهنيّاً .

وإذا كان همّنا في هذا المبحث «تأويل التاريخ» فلا ريب أنّنا سنعثر في تأويل المفكّرين المغاربة المعاصرين على التأويل بوجوهه المختلفة سواء في المستوى الفلسفي من خلال التأمّلات العقليّة التي ينتهي إليها كل مفكّر بعد استقصاء مكوّنات موضوعه وتتبع حركة التاريخ وقائع وأفكاراً وأوهاماً أو في

---

(1) عمارة الناصر، «الهيرمنيوطيقا والفكر المعاصر»، **مجلة أوراق فلسفية**، العدد العاشر، القاهرة 2004، ص 73.

(2) المرجع السّابق، ص 57.

(3) عبد العزيز العيّادي، «الهيرمنيوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر»، **مجلّة أوراق فلسفيّة**، العدد 10، القاهرة 2004، ص 87.

مستوى التّعامل مع النصّ الديني خاصّة مع أركون وجعيّط على اعتبار أنّهما اهتمّا بالظّاهرة الدّينيّة عموماً وقدّما اجتهادات في تدبّر كتابات الوحي. وهذا يتيح لنا مثلاً المقارنة بين طرائق القدامى في التّأويل ـ خصوصاً أنّ التّأويل لم يخرج معهم عن النصّ الدّيني ـ وطرائق المفكّرين المغاربة في قراءة رموز اللّغة القرآنيّة على خلفيّة الاعتقاد بتاريخيّة الكتب السّماويّة. وفضلاً على ذلك يمكن أن نتبيّن من خلال القاعدة النظريّة للتأويل عموماً الخلفيّات المعرفيّة التي سكنت فكر كلّ مفكّر وهو يعالج التّاريخ ويؤوّل أحداثه وشخصيّاته وأفكاره .

لا ريب أيضاً أنّ التأويل في بحثنا يتّسع لما تتّسع له الهرمينوطيقا المعاصرة بحيث يشمل مفاهيم القراءة والتفسير والحفر والتفكيك[1] وغيرها من المصطلحات التي صارت ركيزة الدرس الفلسفي والفكر العلمي الحديث .

ورغم تباين المنظوريات الفكرية والفلسفية للهرمنيوطيقا، فإننا رأينا تتويجاً لكل ما قيل أن نعتمد في بحثنا مفهوماً للتأويل يكون آلية إجرائية في عملنا مستوحى من الآراء النظرية لمفكّرين كبيرين انتهيا إلى التحديد المفهومي ذاته تقريباً، وإنْ من خلفيات متباينة، وهما «بول ريكور» و«بول فاين». فالتأويل عند «بول ريكور» يقتضي الرمز أو المعنى المزدوج لنصّ ما، علماً أن النصّ كما بيّنت السيميائية ليس يعني النصّ اللغوي فحسب، بل إن الحلم والأسطورة والمعتقد والأثر هي ظواهر علامية تدرس وتؤوّل وفقاً للنموذج اللغوي، أي إن ما ليس لغة يقرأ على قياس نموذج النصّ اللغوي فيصير الوجود كلّه علامات[2] بما هي دوالٍ ومدلولات أساساً. والتأويل يبدأ بعملية تلقّي أولية تسمى الفهم.

---

(1) ليس هناك تفكيك إلا وهو ملتبس بالتأويل، إذ كلاهما يتجاوز المنطوق الظاهر إلى المنطق الخفي، بل إن التفكيك هو عند هايديغر ضرب من التأويل. راجع:
Martin Heidegger, *Être et temps, traduction Française par François Verzin*, Paris 1986, §6, P.P. 45-53.

(2) اختلف الدارسون بين اعتبار علم اللغة من علم العلامات وهو ما ذهب إليه فردينان دو سوسير واعتبار علم العلامات جزءاً من علم اللغة وهو ما ذهب إليه رولان بارط (راجع للأول كتابه **دروس في علم اللغة العام** وللثاني كتابه **مبادئ في علم الأدلة**).=

وهذا الفهم هو في الغالب نوع من الإدراك المباشر كثيراً ما يكون متسرّعاً ومقترناً بآرائنا المسبقة، والمرحلة الثانية هي التفسير وهي مرحلة التحليل البنيوي للنصِّ وأقرب ما تكون إلى الدراسة العلمية التي تحدد الظواهر وتستقرئ وتصنّف وتضع جداول وإحصاءات، ثم يكون التأويل، وهو بهذا المعنى جدل بين فهم أول وتفسير، وفهمٍ ثانٍ يسميه ريكور «استيعاباً»، ويسميه بول فاين «تأليفاً». ولعل مشكة البنيوية أنها غرقت في التفسير فغيبت الذوات مثلما أن مشكلة الظاهراتية أنها غرقت في الذوات ونسيت النصّ والبناء. فهاجس بول ريكور هو أن يؤسس لتأويلية تجمع الذاتية التي نصّ عليها شلايرماخر والتأويلية الرومنسية عامة مع البنيوية التي حاولت أن تكون علماً مطلقاً فغّيبت الإنسان[1].

النتيجة إذاً أننا نتحدّث عن جدل التفسير والفهم عند بول ريكور مثلما نتحدّث عن جدل السرد والتأويل عند بول فاين الذي يرى أن «**كل ما نسرده قابل للفهم بما أننا نسرده**»[2]، **والتفسير هو البحث عن الأسباب، وليست الأسباب إلا تلك الفصول المتنوّعة لحبكة مفهومة. وعندما لا يكتفي المؤرخ بالأسباب الظاهرة، فهذا يعني أنه يبحث عن أسباب أخرى أخفى ليظهرها. والتطوّر التاريخي لا يظهر في التحول من السرد إلى التفسير، إذ كلّ سرد هو تفسير ـ بحسب بول فاين ـ وإنما يتطوّر التاريخ كلّما تحوّلنا من الوقائعي إلى اللاوقائعي، أي من التفسير إلى التأويل .**

= وذهب بارط في نظام سيمياء الدلالة إلى أن العلامة تتكوّن من دال ومدلول، بينما ذهب أنصار سيمياء الثقافة المتأثرون بالمرجعية الماركسية إلى أن العلامة تشكيل ثلاثي من دال ومدلول ومرجع، وذهب أتباع سيمياء التواصل مثل مونان وأوستين وفتغنشتاين إلى أن العلامة تتكوّن من وحدة ثلاثية المبنى وهي الدال والمدلول والقصد. راجع كتاب: **معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة**، مؤلف جماعي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1990، ص 73 -111.

(1) راجع كتاب بول ريكور **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى** ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2003.

(2) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 126.

لنقل في نهاية المطاف إن التأويل في التاريخ هو التعامل مع نصّ باعتباره موضوعاً علامياً يقرأ علمياً بتوظيف علوم مختلفة كاللسانيات والأنثروبولوجيا... وبتحليل خطابه أو عناصره تحليلاً يعتمد الإحصاء والتوزيع والتصنيف، وهو نصّ قابل للفهم من خلال تجاوز ظاهر رموزه وعلاماته إلى بواطنها والبحث في المعاني التي اكتسبها عبر التاريخ بتعدّد المتلقين وتزايد المعارف. وهذا هو المعيار الذي سنعتمده في تتبعنا لتأويل[1] المفكّرين المغاربة للتاريخ العربي .

II- التاريخ: من الخبر إلى العلم

1 ـ معنى التاريخ ومقوماته

التاريخ لغة وتاريخ كل شيء غايته ووقته والتأريخ والتوريخ يعني الإعلام بالوقت. يقول حاجي خليفة «**التاريخ في اللغة تعريف الوقت مطلقاً**»[2] يذهب الرازي (864 ـ 923) إلى أنّ «**التأريخ والتوريخ تعريف الوقت، تقول أرخ الكتاب بيوم كذا وورّخه بمعنى واحد**»[3].

بيد أنّ صاحب **لسان العرب** لم يجد لعبارة «تاريخ» فعلاً أصلياً تُشتقّ منه

---

(1) نحن نفرّق بين «القراءة» باعتبارها دخولاً إلى النصّ من زاوية محدّدة وبتصوّر معلوم، كأن نقول «قراءة صوفية» لقصيدة شعرية أو «قراءة ماركسية» للتاريخ العربي، وبين «التأويل» باعتباره محاولة للجمع بين تفسير الظواهر وفهمها بإعتماد أدوات إجرائية ومداخل منهجية متنوعة تنتهي إلى تحقيق جدل الفهم والتفسير. ومصطلح القراءة اقترن أكثر بالنظريات النقدية المتعاملة مع النصّ الإبداعي أساساً لا سيما أنه جاء رد فعل على النظرية النقدية القديمة التي أولت عناية خاصة بمقاصد المؤلف وخاصة في الدراسات النفسية والرومانسية، فكانت البنيوية والشكلانية على العكس من تلك الدراسات تعلي من شأن القارئ والنصّ وتعلن موت المؤلف. راجع مقال «في مفهومي القراءة والتأويل» لمحمد المتقن، **مجلة عالم الفكر**، المجلد 33، 2004، ص 7-39.

(2) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ص 271.

(3) الرازي (محمد بن أبي بكر)، **مختار الصحاح**، طبعة دار الفنون ودار القرآن الكريم، 1972، ص 13.

فإذا هو اسم عام لتحديد الوقت. والأقرب عنده أنّه مشتق من «الأرخ» وهو ولد البقر والتاريخ مشتق منه كأنه شيء حدث كما يحدث الولد. وذهب بعضهم إلى أنّ كلمة تاريخ مشتقة من اللغة العبرية وهي تعني تحديد بدء الشهر القمري وزعم آخرون أنّ هذه الكلمة هي تعريب للمعنى الفارسي الذي يتعلّق بحساب الشهور والأيام .

أمّا في الإغريقية التي نظر إليها دائماً على أنّها لغة المصطلح الفلسفي، فالتاريخ (Historia) سرد لأحداث تُحفظ لأنّها تستحق الذكر. وقد أخذت اللغات الأوروبية هذا المعنى واستعادته ـ أي معنى تذكر الخبر الماضي وسرده ـ باستثناء اللغة الألمانية التي تميّزت بأنّها تفرق بين الإخبار عن الماضي (Historie) وما حدث في الماضي (Geschichte).

ويعدّ هيرودوتس (Herodotos) (484 ـ 425ق م) أب التّاريخ لا لأنّه تجاوز الرواية والسرد وتحوّل من قصّ الخوارق الأسطوريّة إلى سرد الأحداث والحروب الواقعيّة فحسب بل لأنّه أيضاً قد حاول ـ في مستوى المنهج ـ تفسير الأحداث وتعقّلها بالبحث في عللها ونتائجها.

أمّا في الثقافة العربية الكلاسكية، فإنّ حاجي خليفة يقدم تعريفات للتاريخ من بينها أنّه «**تعريف الوقت بإسناده إلى أوّل حدوث أمر شائع من ظهور ملّة أو دولة أو أمر هائل من الآثار العلوية والحوادث السفلية مما يندر وجوده جعل ذلك مبدأ لمعرفة ما بينه وبين أوقات الحوادث والأمور التي يجب ضبط أوقاتها في مستأنف السنين**»[1] فهو إذاً الإخبار عن الأحداث الماضية بتعيين زمن حدوثها أو هو «**ذكر الأخبار الخاصّة بعصر أو جيل بحسب التعريف الذّائع لابن خلدون**»[2].

لقد تطوّر مدلول مصطلح التاريخ فتجاوز الحدث إلى الحديث بحيث

---

(1) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ص 271.

(2) عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**، دار الطليعة بيروت، ط2، 1995، ص 12.

صار التاريخ هو «**مجموع وقائع الماضي وهو أيضاً المعرفة المتعلّقة بهذه الوقائع**»[1] من دون أن يعني ذلك التطابق بين الحدث والمعرفة بالحدث. ومهما تنوّعت تعاريف التاريخ فإنّ وجوده منذ القدم يعود إلى ارتباطه الوثيق بالإنسان باعتباره المقوّم الرئيس في تعريف التاريخ. فالتاريخ الحق في نظر معظم منظّريه هو «**تاريخ البشر للبشر وبالبشر**»[2]. فالطبيعة لا تاريخ لها إلّا بما يكون على صلة بتاريخ الإنسان لأنّ «**الطبيعة هيكل من القوانين أما التاريخ فهيكل من الوقائع**»[3]، والتاريخ لم يصبح علماً إلا حين صار إنسانياً وتجاوز خوارق الأسطورة واهتمّ بالبحث في الآثار والوثائق التي خلّفها السّلف. فإذا كان الحدث التاريخيّ مفرداً لأنّه لا يتكرّر مرّتين[4] فإنّ التّاريخ هو إحياء لهذا الحدث المفرد عبر إحياء الوثيقة.

ويقترن التاريخ بالذّاكرة إذ هما يشتغلان بحقل واحد هو الماضي، غير أنّ «**الذكرى إحساس ذاتي وانفعال قد يخرج بهما الخيال إلى ما لا يمت إلى الواقع بصلة. بينما التاريخ صناعة مضبوطة الأسلوب والقواعد غاية أربابها ذكر ما جرى واستخراج أسباب الوقائع ومسبّباتها**». ولئن اشترك التاريخ مع الذكرى في التفكّر والخضوع للماضي كما قد يشتركان في غاية الاعتبار فإنّ أهمّ ما يميّز الأوّل عن الثانية أنّ «**الذكريات إنّما هي وقوف على التاريخ بالتقسيط وأنّ التاريخ إنّما هو وقوف على الذّكريات بالإجمال**»[5]. لكنّ يبقى أنّ التّاريخ فنّ

---

(1) علي أومليل، **الموسوعة الفلسفية العربية**، ص 217.

(2) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ، الجزء الأوّل: الألفاظ والمذاهب**، المركز الثقافي العربي، ط. 2، ص 34.

(3) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 22.

(4) يذهب بول فاين إلى أن التاريخ اختلاف وليس إعادة، فنحن نسرد حرباً - مثلاً - ولكننا لا نسرد الحرب، والتاريخ لا يعيد نفسه وإن حدثت الواقعة مرتين لأنها تقع في زمنين مختلفين، انظر: *Comment on écrit l'histoire*, P. 15.

(5) ابراهيم بو طالب، «الذاكرة والتاريخ»، **مجلة البحث التاريخي**، عدد1، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سنة 2003، ص 5.

وصناعة بينما الذاكرة ملكة يتميّز بها الخاص والعام إذ ينزع الأوّل إلى العلمية والموضوعية في حين تخضع الذاكرة للانفعال والذاتية. ويذهب المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف (J. Le Goff) إلى التمييز «**بين نوعين من التاريخ: تاريخ الذاكرة الجماعية وتاريخ المؤرّخين**» معتبراً الأول أسطورياً يخلط الأزمنة (Anachronique) وإن كان يمثل المعيش الرابط بين الماضي والحاضر، والثاني «**ينتجه المؤرّخون المحترفون**» ومهمته أن «**يضيء الذاكرة ويساعدها على تصحيح أخطائها**»[1]. ورغم أن تاريخ المؤرخين ينزع إلى العلمية والموضوعية، فإنه لا يسلم من تاريخ الذاكرة الذي يتجلّى في الثقافة الشفوية والعقلية والذاتية ما دام المؤرخ هو ابن واقعه وثقافته.

على كل حال، فإن مشكل التاريخ هو ذاته مشكل الذاكرة وهو تمثّل الماضي أي حضور الغياب لأن كل تذكر هو استحضار للغائب. لكنّ كيف نستحضر الغائب؟ يرى «بول ريكور» أن ذلك يكون عن طريق الصور في الذهن. لكنّ ما الذي يعصمنا من الخلط بين صور الذكريات وصور الأحلام والهذيان والخيالات؟ كيف نتأكد من توافق الذكريات مع التاريخ؟ هل بالشواهد والآثار أم بمستوى التوافق في الذاكرة الجماعية[2]؟

هذه بعض الأسئلة التي تفكّر فيها الفلاسفة ليؤكّدوا الصلة المتينة بين الذاكرة والتاريخ ومحاولة علم التاريخ أن يكون وفياً لعقد المصداقية الذي يربطه بالقارئ.

أما صلة التاريخ بالزّمن فعضوية لأنّ كلّ حدث لا بدّ أن يتنزّل في إطار زمني. ورغم أنّ الزمان من المقولات القبليّة والمعطيات التي لا تنبني على إحساس أو تجربة سابقة كما يقول كانط، فإنّ تصوّره والوعي به هو شرط

---

(1) وجيه كوثراني، **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 26.

(2) راجع مقال «كتابة التاريخ وتمثل الماضي» لبول ريكور، تعريب محمد حبيدة، **مجلة دراسات فلسفية**، عدد 6، المغرب، 2008.

تعقّل تاريخية الإنسان وتاريخية المعرفة البشرية. وقد عمّق القرن 19 الميلادي فكرة الوعي بتاريخية المعرفة الإنسانية حين أكدت فلسفات التاريخ قيمتي المعقولية والغائية، وخاصة مع هيغل الذي أشار إلى أنّ تاريخ العالم يتراءى لنا مساراً عقلياً وأنّ الزمان ثلاثي الأبعاد: حاضر ومستقبل وماض. وتشكّل هذه الأبعاد في ما بينها الصيرورة بوصفها اختلافاً وتبايناً للوجود في تحوله إلى العدم أو في تحول العدم إلى وجود. وقد أكّد هايديغر (1889 ـ 1976) أنّ الزّمانية شرط التاريخية، واعترض على «**التحديد الهيغلي الذي يكون فيه الزمن صيرورة يفصل فيها حاضر متحرّك الماضي عن المستقبل**»[1]. التراث ليس زمناً وراءنا لأنّه ينتمي إلى الماضي إذ الماضي، ما ينفكّ يمضي والحاضر ما ينفكّ يحضر بحسب «هايديغر». إنّ الزمان بهذا المعنى أزمان فليس هو مجرّد وعاء تقع داخله الأحداث وإنّما هو تابع لتلك الأحداث، يتغيّر بتغيّرها لأنّه علائقي وليس انسيابيّا. ومن جهة أخرى اعترض آخرون على التصوّر الهيغلي للتاريخ، ذلك أنّه «**على نقيض هيغل كان رنكه وداريزن يريان في التاريخ علماً تجريبيّاً يجب أن ينطلق من الوقائع بدل أن يكون تأملات في معنى التاريخ**»[2].

إهتم بول ريكور بالبحث في مفهوم الزمن والزمانية في كتابه **الزمن والسرد** وخاصّة في الجزء الأول الذي أوضح فيه علاقة السرد بالزمن في الثقافة الغربية بعد أن راجع تصور كل من القديس أوغسطين في **الاعترافات** وأرسطو في **فن الشعر** و**الطبيعيات**. لقد خرج بول ريكور بمفهوم عن الزمان يعقد فيه الصلة بين ما نسيه أو تناساه القديس أوغسطين وأرسطو من جانب حيث يستمد الزمان قيمته عند أوغسطين من خصّيصة ارتباطه بالأبدية بوصفها الحاضر المستمر الدائم. ويستمد قيمته عند أرسطو من ارتباطه بالأجرام السماوية وطبيعة حركتها من جانب آخر. ثم يوفق ريكور بين الذاتية

---

(1) عبد السلام بن عبد العالي، **التراث والاختلاف**، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي، ط1، 1985، ص 13.

(2) Georgia Warnke, *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, P. 32.

الترنسدنتالية لكانط والأنثروبولوجيا التأويلية لهايديغر. «**يوجد بين نشاط السّرد التاريخي والخاصية الزمنية للتجربة الإنسانية ترابط لا يمكن أن يكون عرضياً صرفاً، ولكنه يمثّل شكلاً من الضرورة ما بعد ـ ثقافية.... إن الزمن يصير زمناً إنسانياً عندما يتمفصل في صيغة سردية، والسرد يأخذ دلالته الكاملة عندما يصبح شرطاً للتجربة الزمانية**»[1].

ويقترن الزمان في علم التاريخ بالتحقيب، والحقبة حيّز زمني يفصل بين تاريخين منسوبين إلى تقويم معيّن، وترتبط الحقبة بنشاط بشري ما كالسياسة أو الفنّ أو الاقتصاد... ويبدو أنّ التحقيبات تختلف لا بحسب تباين الحضارات والثقافات والدّول فحسب بل وحتى داخل الحضارة الواحدة والدولة الواحدة بحسب الاتجاهات والعقائد، ومعظم التحقيبات العامة التي وضعت في التاريخ استندت إلى خصوصيات الحضارة الأوروبية شأن التحقيب الثلاثي الذي اقترحه الألماني كريستوف كيلر (keller) حين اعتبر التاريخ البشري قد مرّ بثلاثة أطوار كبرى هي:

- الحقبة القديمة التي كان من نتائجها العبقرية اليونانية.
- الحقبة الوسيطة التي تميّزت بالتراجع والانحطاط.
- الحقبة الحديثة التي من أهم سماتها النهضة الأوروبية الحديثة[2].

من جهة أخرى، يبدو أنه لا يمكن لدلالة التاريخ أن تكتمل إلّا بعنصر آخر رئيس وهو المجال أو الفضاء الجغرافي، لأنّ كل حدث تاريخي إنّما يكون في مكان ما كما يكون في زمان مخصوص، «**فإذا كان صحيحاً أنّ للحضارات حاجات وجودية تحقّقها في التاريخ، فالأحرى أن**

---

(1) Paul Ricoeur, *Temps et Récit 1 - L'intrigue et le récit historique*, Editions du Seuil, 1983, P. 105.

(2) وسوف نرى لاحقاً بعض مواقف المفكّرين العرب من هذه التحقيبات التي تؤصّل المركزيّة الأوروبيّة وتزيّف معظم التّاريخ الإنساني. (انظر الفصل الرابع من الباب الأول من الأطروحة).

تحقّقها في الجغرافيا التي تمكّنها من أن تتراءى في حاضرها»[1].

إنّ لعلم التاريخ ركائز ومقومات تضافرت عبر التاريخ للرقي بهذا العلم وتطويره، وقد حرص المؤرّخون منذ القديم على تحقيق البعد العلمي في التاريخ، ولكنّ اعترضتهم جملة من المسائل منها أنّ التاريخ يهتمّ بالإنسان والإنسان روح وإرادة ووعي، وهذا يجعل الحديث عن الحتمية في علم التاريخ كما في كل العلوم الإنسانية أمراً عسيراً إن لم يكن مستحيلاً. فدراسة الظواهر البشرية لا تخضع إلى قوانين ثابتة مثل ظواهر الطبيعة، ولا تصحّ فيها مقولات الحتمية والسببيّة لأنّ عالم التاريخ «**تسوده جنباً إلى جنب الحرية والحظّ والأسباب والغايات في مقابل عالم العلم الذي لا يعرف إلّا القوانين**»[2]، ويكفي شاهداً على ذلك موضوع التحقيب، فهناك من يحقّب التاريخ وفق السلالات الحاكمة وهناك من يحقّب وفق أنماط أدوات الإنتاج (العصر الحجري، العصر البرونزي، العصر الحديدي...) . وهناك من يحقّب وفق الثورات التقنية الكبرى (عصر الفلاحة، عصر الصناعة، عصر الإعلامية) والبعض الآخر يضع تحقيباً بحسب تعاقب أنماط الإنتاج (الشيوعية البدائية، العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية) وهناك من يحقّب التاريخ وفق التدرّج في التفكير العقلي والفلسفي (عصر السحر، عصر الدين، عصر العلم)... وحتى في صورة اتفاق المؤرخين «**على مضامين أحداث معيّنة وعلى نتائجها فهم ليسوا قادرين على التنبّؤ بالمستقبل خلافاً لصنف معيّن من علماء الطبيعة مثل علماء الفلك على سبيل المثال الذين بإمكانهم تحديد كسوف الشمس تحديداً دقيقاً للغاية وذلك قبل وقوعه بمدة طويلة جدّاً**»[3].

---

(1) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P55.

(2) Ibid, P. 126.

(3) الهادي التّيمومي، **مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم**، دار محمّد علي للنشر، ط1، 2003، ص 14.

2. الموضوعية في التاريخ

على الرغم من صعوبة الفصل بين الذات والموضوع في البحث التاريخي ممّا يجعل إدراك الموضوعية أمراً متعسّراً، فإنّ تطوّر علم التاريخ بانفتاحه على معارف مختلفة كالفلسفة والجغرافيا وعلم النفس والأنثروبولوجيا واللّسانيات وعلم الأديان المقارن والسوسيولوجيا... جعل المؤرّخ يجتهد في إدراك حظّ وافر من الحياد ويعتمد مناهج مختلفة للاقتراب من الحقيقة التاريخية عبر جمع الوثائق ونقدها والبحث في الشواهد والتنويع في المصادر ويسترفد بالعلوم الأخرى لتغطية النقائص التي قد تشوب موضوعه ويطرق المسكوت عنه والمهمش والمنسي والعلمي والأسطوري والواقعي والخيالي، لذلك تنوّعت المدارس وتباينت المناهج وكان كل ذلك عامل إثراء لعلم التاريخ.

لكنَّ باحثين كثراً بيّنوا أن الموضوعية ليست إلّا قضية زائفة إذ «**الفرق بين الموضوعي والذاتي مرحلي ومتطوّر باستمرار في البحث التاريخي كما في غيره من البحوث العلمية**»[1] بحيث إن النسبية التي قد تطرح في شأن المؤرخ ليست ذات قيمة بما أنّ «**شبح النسبية لا يعلو المعرفة التاريخية وحدها بل يعلو كل حقل معرفي عندما تتوقّف حركة البحث ويتم الاكتفاء بالنتائج المكتسبة**»[2]. ولكنّ هذا الشبح يعظم - في تقديرنا - في سياق موضوعات تتوقف نتائجها في النهاية على التأويل. ولهذا تختلف التآويل وتتباين، وكلّما اتفقت مجموعة من الباحثين على نتائج معينة كان ذلك أدعى إلى الاطمئنان بشرط ألّا تتحوّل تلك النتائج إلى حقائق ثابتة ونهائيّة أو نماذج قياسية، لأنّ المعرفة التامة أو النهائية في علم التاريخ لا تدرك أبداً[3]، وإنّما هي في حاجة إلى تضافر الرؤى

---

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ج II، ص 321.

(2) المصدر السابق، ص 322.

(3) يقول الفيلسوف الفرنسي بول ريكور «التاريخ ليس تاريخاً إلا بالقدر الذي لا يؤدي إلى خطاب مطلق (Discours absolu)، ولا إلى فرادة مطلقة (Singularité absolue). إنه تاريخ بالقدر الذي يبقى فيه المعنى غامضاً ومختلطاً (....) التاريخ يطمح إلى أن يكون=

المختلفة لتقرب إلى الصدق وهذا ما يدعّمه قول الفيلسوف كارل بوبر (K. Popper) (1902 ـ 1995) الذي رأى «**أنّ أية حقيقة علمية ليست حقيقة لأن التجربة أثبتتها وإنّما هي حقيقة لأنّنا لم نتوصّل بعد إلى إثبات عكسها**»[1].

ثمة فرق شاسع بين من ينظر إلى التاريخ من الخارج كمراقب من فوق ومن يؤول التاريخ من الداخل باعتباره ينتمي إلى فضاء ذلك التاريخ وتربطه به روابط دينية وأخلاقية واجتماعية وحضارية. ولئن أدت المعالجة الخارجية إلى الإسقاط، فإن المقاربة الداخلية تنتهي غالباً إلى الذاتية، لكنّ الإشكال في رأينا ليس أن نكون مؤولين للتاريخ من داخل التاريخ أو من خارجه، بل أن نلتزم الصرامة الأخلاقية مع الموضوع وأن نحترم الموقف الإنساني الذي ينشد الحقيقة مهما كانت.

إن الحقيقة التاريخية لا تدرك أبداً تامة بل لا بدّ أن ننظر إليها من زوايا مختلفة. ولعل تطوّر المعارف وتعدّد المناهج كفيل بإثرائها والدنوّ منها أكثر ولهذا قال بول فاين «**إنّنا لا نرى مكعباً من كل جهاته في اللحظة نفسها، فليس لنا عنه أبداً إلّا رأي جزئيّ**»[2]. والمؤرّخ لا يسعه أن يكون ملاحظاً خارجيّاً ولكنّه يمكن أن يجتهد في البحث عن الظروف التي تجعل المعرفة التاريخيّة ممكنة وهو سؤال يشبه السؤال الكانطي: كيف يمكن للميتافيزيقا أن تصير علماً؟ إنّ الحقيقة التاريخيّة مزدوجة لأنّها متكوّنة من صفحة الماضي في مستوى حدث التاريخ ومن صفحة الحاضر في مستوى فعل التأريخ، ولهذا، فحقيقة التاريخ تظلّ دائماً رهن فلسفة المؤرّخ ونظرته إلى التاريخ.

= موضوعياً ويبدو أنه لا يمكنه ذلك: يريد أن يحيي من جديد (Revivre)، ولكنه لا يستطيع إلا إعادة البناء (Reconstruire)، يريد أن يجعل من الأشياء معاصرة، ولكنه لا بد أن يأخذ مسافة تجاه البعد والعمق التاريخي». الشاهد مأخوذ من كتاب وجيه كوثراني **الذاكرة والتاريخ**، هامش 1، ص 21.

(1) الهادي التّيمومي، **مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم**، ص 13.

(2) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 58.

ومهما اعتقد بعضهم في زيف قضية الموضوعية ورأى أنها موضوع مفتعل فإن الذي لا يرقى إليه الشك عندي أن هذه القضية لها صلة وثيقة بعلم التاريخ «**فمهما كانت حدود الموضوعية التاريخية فإن هناك مشكلاً هو الموضوعية في التاريخ. وبحسب موريس إندلباوم فإن حكماً ما يسمى موضوعيا لأننا نرى أن حقيقته تقصي إمكانية أن يكون نفيه حقيقياً**»[1].

على أن التاريخ له تأويل مثلما أن التأويل له تاريخ، فنحن لا نؤول التاريخ عبثاً وانما نؤوله لهدف وغاية وهما الحفاظ على التراث وتوضيحه وتوسيع أفق فهمه واستبقاء التاريخ حيّاً متواصلاً. ولهذا فإن زمن التأويل ينتمي بشكل أو بآخر لزمن التراث ولمسار متابعتنا لأطوار التاريخ وأحداثه وقيمه[2].

3. التاريخ والتاريخ العربي

إنّنا نعني «بالتّاريخ العربي» تاريخ مجموع الشعوب التي ظلت اللغة العربية هي لغتها الرسمية والثقافية منذ المد الحضاري العربي الإسلامي إلى اليوم. فقد ذهب بعضهم إلى «**أنّ الجزيرة العربيّة كانت مهد مجموعة من الشّعوب نشأت في بيئة طبيعيّة واحدة وأنها خرجت بأصول لغوية واحدة وأنها رغم تفرقها وتطورها بقيت تحمل نفس الأساس اللّغويّ وأنّ آخر مجموعة توسّعت خارج الجزيرة هم العرب**»[3]. ووفق كتب الأنساب فإنّ العرب يمثّلون جنساً تناسل في أساسين أحدهما قحطان وبنوه وهم العرب العاربة؛ والثاني عدنان وبنوه وهم العرب المستعربة. القحطانيّون عرب الجنوب والعدنانيون عرب الشمال، وأساس التّمييز بينهما المكان والطبائع واللّغة. وقد تأصّلت العربيّة زمناً، «**وفي القرن السادس ظهر الخط العربي وبدأ استعماله في الكتابة**»[4].

---

(1) Paul Ricœur, *Temps et Récit 1 - L'Intrigue et le récit historique*, P. 312

(2) Paul Ricœur, *Conflit d'interprétations*, P. 31.

(3) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر 1984، ص 20.

(4) المرجع السابق، ص 32.

ويعود أقدم ذكر للعرب في وثائق آشورية حوالى سنة 850 ق. م وقد وصفتهم بأنهم قوم رحل ورعاة إبل عاشوا فيما يطلق عليه اليوم الأردن وفلسطين، ثم انتشروا شمالاً وشرقاً في ما يطلق عليه اليوم سوريا والعراق، وجنوباً إلى وسط شبه الجزيرة العربية. وحوالى سنة 400 ق. م، أخذت القبائل العربية تشكّل ممالك صغيرة معظمها على جوانب طرق القوافل كان أبرزها «البتراء» (الأردن) و«تدمر» (بادية الشام) اللتان وقعتا تحت الحكم الروماني خلال القرن الثاني قبل الميلاد[1]. لقد كان للعرب دور حضاريّ مهمّ قبل الإسلام ونشاط تجاري عالمي. وكان من العرب المستقرين وهم أكثر عدداً من الرّحل وهم مكمن النشاط والقوة. ورغم اختلافهم بين مستقرّين ورحل فإن شعوراً بالأصول المشتركة كان يجمعهم خاصّة في نظرتهم لأنسابهم ونشوء تقاليد وعادات متشابهة ونجوم لغة أدبية وشعرية رفيعة مثّلت خيطاً واصلاً بينهم. ولعل العشيرة كانت تمثل الوحدة السياسية الاجتماعية وخاصة لدى البدو. ولما جاء الإسلام أحدث تحولاً حاسماً في حياة العرب إذ أعطاهم عقيدة وخلق في أنفسهم إحساساً بأنهم أصحاب رسالة عالميّة فهيّأ قيماً حلّت محل العصبية وانبعثت فكرة الأمة على أساس العقيدة والمساواة وجاء التنزيل بلسان عربيّ رسّخ العربيّة وجعلها أساس الانتماء الحضاري ووحّد الدّين الجديد عرب الشمال مع عرب الجنوب والبدو مع الحضر ثم حملوا الرسالة إلى خارج الجزيرة العربية بحيث «**انتشر الإسلام من الأطلسيّ إلى الهند وأواسط آسيا عبر شمال إفريقية وغربي آسيا وانتشر بعد ذلك إلى بلاد أخرى في آسيا وإفريقيا وأوروبا. إلّا أنّ الرقعة العربيّة والأمة العربية تحدّدت على أسس ثقافية اجتماعية تقوم على سيادة العربيّة وعلى غلبة الجماعات العربية نسباً والمتعربة**»[2] علماً أنّ ذلك تحقّق بشكل ملحوظ في المناطق التي عمرها أسلاف العرب الذين خرجوا من

---

(1) راجع، **الموسوعة العربية العالمية**، الجزء 16، الطبعة الثانية، 1999، ص 193.

(2) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، ص 66.

الجزيرة العربية. لقد احتوى الإسلام العرب والقبائل بفكرة الأمة وبدا التعريب مقترناً بانتشار الإسلام في البداية «ولكنّ ظهور الفارسيّة الجديدة... كان إيذاناً بتطوّر أفضى إلى الحدّ من انتشار العربيّة لا الإسلام وإلى تنوّع لغويّ وثقافي»[1]. وبعد انهيار الإمبراطوريّة العبّاسيّة وتمزّق أوصالها وتحكّم كيانات صغيرة فيها لفترات متفاوتة، جاء دور العثمانيّين ليبسطوا سلطانهم على جلّ البلاد العربيّة قبل أن يفكّر الأوروبيّون في اقتسام تركتهم. وبعد حركات التحرير السياسيّ، صار ثمّة مجموعة من الدّول القطريّة التي حافظت على اللّغة العربية لغة الثقافة والمجتمع وظلّ الإسلام هو الدين الرّسمي للدولة.

إذاً فالحديث عن التاريخ العربي هو حديث عن مجموع الأقطار العربية التي ظلّت العروبة سمتها المميزة لغة ورؤية للعالم. ويبدو لنا من المهم أن نحدد نسبة هذا التاريخ إلى العرب ـ على غرار العروي ـ بالقول إنّنا «**نعني بالعرب المجموعة اللغوية أكثر مما نعني المجموعة الدينيّة... الواقع أن مجموعات مسلمة مثل الأتراك والفرس والباكستانيين إلخ... شاركت العرب في الأيديولوجية الدينية ورغم ذلك كانت لها في الماضي ولا تزال نظرة إلى التاريخ مخالفة تماماً للنظرة العربية**»[2]. وليس انصرافنا عن استعمال عبارة «التاريخ الإسلامي» نكرانا للإسلام، إذ الحقيقة أن الإسلام هو الذي أعطى للعرب هويّتهم الحضاريّة وأخرجهم من الحدود الأنثروبولوجية الضيقة لوجودهم، فالعرب هبة الإسلام ديناً وحضارة. غير أن الحديث عن التاريخ العربي في رأينا يستوجب الحديث عن تاريخ الإسلام ضرورة وليس حديثنا عن الإسلام اليوم مقترناً بالحديث عن العرب ضرورة، لأنّ كثيراً من الشعوب تنتمي إلى الإسلام ديناً ولكنها من جهة اللغة والثقافة تحافظ على خصوصياتها العرقيّة واللسانيّة شأن إيران وباكستان وماليزيا... وهذا لا ينفي ـ كسبب آخر ـ

---

(1) المرجع السابق، ص 280.

(2) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، ط2 (د.ت.)، ص 77.

رغبتنا في حصر الموضوع أكثر نظراً إلى امتداد المجال الذي استقطب الإسلام من جهة وإلى أن المفكّرين الذين اعتمدناهم نماذج في القراءة والنقد لم يركز جميعهم على التاريخ الإسلامي، وإن عالجوا كلّهم التاريخ العربي من جهة أخرى.

الفصل الثاني:

المفهوم بين الحضور والغياب في كتابات العروي وجعيّط وأركون

I- في مفهوم التأويل عند المفكّرين المغاربة المعاصرين

نشير في البدء إلى أنّ العمل المفهومي والدراسة الإبستمولوجية عند جعيّط وأركون تبدو ضامرة مقارنة بما قام به العروي وخاصة في مستوى مفهوم التأويل. لذلك نوجز الحديث في شأنهما قبل أن نتوسّع في بيان مفهوم التأويل وأبعاده عند العروي ثم ننصرف في مرحلة لاحقة إلى بيان تصوّر كل واحد من المفكّرين الثلاثة لموضوع تأويل التاريخ.

لا يصنّف المؤرخ التونسي هشام جعيّط كتابات مستقلّة أو دراسات مخصوصة لتحديد المفاهيم أو ضبط المصطلحات، فبعض التعريفات والتحديدات التي يسوقها، إنّما يوردها في تضاعيف دراساته التاريخية عرضاً. ولو تتبّعنا مجموع ما كتب لاستوقفتنا مفاهيم مختلفة ومتقاربة على صلة بمفهوم التأويل كـ «التحليل» و«النقد» و«القراءة» و«التفسير» و«الفهم» و«التفكيك» و«الحفر»... يستخدمها في الغالب من دون ضبط مفهومي واضح، وإنّما هي جميعاً عنده ـ وعلى ما بينها من فروق ـ تصبّ في مجرى الدّراسات العلمية والإجراءات المنهجية الحديثة التي شهدها الغرب في طور

حداثته ثم صارت إلينا بفعل التأثير والمثاقفة والاطلاع، ودلالتها ـ في نظره ـ من تحصيل حاصل عند كل باحث مختصّ في الإنسانيّات الحديثة. وتندرج هذه المفاهيم أكثر ما تندرج في نسيج الخطاب الفلسفي سواء في صياغة الإشكاليات النظرية أو في اعتماد مرجعيات الفلسفة وعدّتها، ولذلك تحيل كتاباته كثيراً على الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر كما تحيل على الجهاز المفهومي للعلوم الإنسانية التي عرفها الغرب في العهود الأخيرة كعلم الأديان المقارن والتاريخ المقارن ومناهج التحليل النفسي والأنثروبولوجيا والفينومينولوجيا وغيرها.

أمّا محمد أركون فإنّ الأمر معه لا يختلف كثيراً عمّا قلناه في شأن العمل التنظيري عند جعيط. فهو أيضاً لم يكتب أعمالاً مستقلّة ذات طابع إبستمولوجي أو تحليلي يعنى بدراسة مفهوم التأويل ورصد دلالاته وإن كان يتوقّف بين الحين والحين في سياق أعماله الفكرية والتاريخية ليشير إلى الكتب والمصادر التي يستقي منها بعض المفاهيم الحديثة من علم النفس أو علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا الثقافية أو غيرها ويستخدمها كما استخدمت في أصولها أو ينبّه إلى أنّه يحوّرها أو يطوّعها لمقام الدراسة الذي يهمّه، رغم أنّ كثيراً من الدارسين يشيرون إلى زخم كتاباته بمفاهيم العلوم الحديثة ومناهجها[1].

وعلى النقيض من جعيّط وأركون، يبدو العروي حريصاً على تحديد الجهاز المفهومي الذي يعتمد عليه في مقارباته التحليلية والتاريخية. ولهذا السبب تتعدّد كتاباته التي خصّصها للمفاهيم شأن «مفهوم الدولة» أو «مفهوم الأيديولوجيا» أو «مفهوم التاريخ» أو «مفهوم العقل» أو غيرها. وهذه المفاهيم يقوم بضبط مدلولاتها ويرصد المعاني التي تستخدم فيها ويضعها في إطار

(1) راجع موقف علي حرب في كتابه **نقد النص**، فصل: «محمد أركون وقراءة الفكر الإسلامي»، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1993.

أصولها النظرية ومبادئها الفلسفية، ومن آيات ذلك ما كتبه في شأن مفهوم التأويل. فما هو التأويل عند عبد الله العروي؟

1. مفهوم العروي للتأويل

لا يرِدُ التأويل في مُصنّفات عبد الله العروي منهجاً إجرائيّاً تقع ملاحظته عبر تطبيقه في الكتابات التّاريخيّة فحسب، بل كثيراً ما يَرِدُ في شكل تنظير لمفهومه أو تبيين لشروط إجرائه. وإذا كانت المباحث التاريخيّة تنحصر عند العروي في ثمانية[1] فإنّ المناهج تتركّز عنده في ثلاثة فقط وهي: منهج التأويل ومنهج التفسير ومنهج الإحصاء.

ولئن أكّد العروي أنّ هذه المناهج الثلاثة تتداخل في ما بينها وتتفاعل مشتركة عند دراسة الموضوع التاريخي الواحد فإنّه جعل منهج التأويل خاصّاً بالأعمال التّعبيريّة كما أنّ منهج التفسير خاصّ بالآثار الماديّة ومنهج الإحصاء مخصوص بالجداول الرّقميّة.

لكنّ إذا كان التأويل منهجاً، فما هي قواعد هذا المنهج؟ وفيمَ يفترق التأويل عن التّفسير؟

يتّفق العروي مع معظم المفكّرين والباحثين في أنّ إشكاليّة التأويل ارتبطت تاريخياً بالنصّ المكتوب، وهي لئن تركّزت على النصّ الدّيني (سواء في الثقافة العربيّة الإسلاميّة أو في الثّقافة الأوروبيّة) فإنّها خرجت من مجال النصّ المُقدَّس إلى مجال النّصوص عامّة منذ دعا إلى ذلك الفيلسوف الألماني «شلايرماخر» (1768 ـ 1834م) حتّى استحال منهج التّأويل إلى نظريّة تأويليّة هي الهرمنيوطيقا.

أمّا في ما يخصّ علم التّاريخ فإنّ العروي يربط التأويل بمجال الوثيقة

---

(1) التاريخ بالخبر، التاريخ بالعهد، التاريخ بالتمثال، التاريخ بالأثر، التاريخ بالعدد، التاريخ بالموروث، التاريخ بالحلم، التاريخ بالمفهوم (انظر كتاب: **مفهوم التاريخ**، ص 97 – 184.

المكتوبة داعياً إلى تدبّر النصّ التّاريخي وفق مرحلتين، هما مرحلة القراءة ومرحلة التأويل، فالقراءة هي «**أن نحاول فهم الكلمات فهماً تاريخياً**»[1]، والفهم التاريخي للكلمات هو عند العروي توخّي المنهج الفيلولوجي الذي يقوم على «**دراسة كلّ كلمة تأتي في الوثيقة في إطار القاموس. إذا وجدنا كلمة «مخزن» في وثيقة مؤرّخة يجب أن نضمّنها المعنى الجاري في الوقت الذي كتبت فيه الوثيقة ولا يمكن أن نُقحِم معاني لاحِقة**»[2].

إنّ البحث في المعنى التاريخي للكلمات والمفاهيم والمصطلحات أمر مركزيّ عند العروي، يقي من الإسقاط والمغالطة التّاريخيّين، ويحقّق التأويل المقبول. فالتأويل إذاً عمليّة لاحقة على القراءة، وعليه «**إذا بدأنا بالتأويل وقرأنا المؤلّف على ضوء ذلك التأويل، فإنّنا نتكلّم على مؤلّف آخر غير الذي ندرسه**»، وبهذه الطريقة يُميّز العروي بين «**تأويل قريب وتأويل بعيد**»[3]، فالأوّل مقبول لأنّه تحصّن عبر البحث الفيلولوجي من الوقوع في الإسقاط التّاريخي، أمّا الثاني فمرفوض لأنّه يُحمّل النصّ ما لا يحتمل.

من جهة أخرى فإنّ الفارق بين تأويل وتأويل «**هو قدرة كلّ واحد على حلّ الأكثر من الإشكالات المضمّنة في النصّ المؤوّل**»[4]. فهو يرى على سبيل المثال أنّ تحليلات بعض الدّارسين لمقدّمة ابن خلدون (732 ـ 808هـ/ 1332 ـ 1406م) انتهت بهم إلى اتّهامه بالتّناقض وهذا التّناقض ـ في رأي العروي ـ ليس مردّه فكر صاحب المقدّمة بل يعود إلى الواقع الذي ينتمي إليه صاحب المقدمة.

---

(1) عبد الله العروي، «المنهجيّة بين الإبداع والاتباع»، ضمن كتاب **المنهجيّة في الأدب والعلوم الإنسانيّة**، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، 1986، ص 12.

(2) المصدر السابق، ص 11.

(3) المصدر السابق، ص 12.

(4) عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، المركز الثقافي العربي، ط3، 2001، ص 224.

ابن خلدون ينفي واقع الخوارق حتى عن الأنبياء إذ يقرّر أنّهم لا ينجحون هم أيضاً إلّا بالقبائل والعصائب، لكنّه إذ يسير به الحديث إلى الفتوحات الإسلاميّة كما يرويها الإخباريون يقول: «**تلك كانت معجزات نبيّنا والمعجزات لا تقاس عليها الأمور العاديّة**»[1].

هذا الاضطراب يجب ألّا يقودنا ـ بحسب رأي العروي ـ إلى تقرير تناثر أفكار بن خلدون، إذ الازدواجية في الأحكام العينيّة «**تدلّ على ثنائيّة المجتمع الإسلامي**»[2] الذي كانت تحكمه البداوة والحضارة، ولذلك نرى أحكام ابن خلدون مختلفة لأنّ لكلّ ظاهرة وجهين، وتطبيق القياس قاعدة عامة من شأنه أن يوقع في الأخطاء.

وكذا الأمر حين يتحدّث عن التصوّف إذ رأى كثير من الباحثين والنّقّاد في آراء صاحب المقدّمة غموضاً واضطراباً منشأه في رأي العروي أنّ «**ظاهرة التصوّف ليست واحدة في بداية وفي وسط الملّة، قبل وبعد التدوين.. .**»[3]، هكذا يسوق العروي تأويله، فالتأويل عنده آليّة يرفع بها غوامض بعض المؤلفات ويبدّد بها أقصى قدر ممكن من الإشكالات وهذا يقتضي فهماً خاصّاً للنصوص، علماً أنّ معنى الفهم قريب جدّاً من معنى التأويل عند العروي بل هو أحياناً يستعيض بأحد المفهومين عن الآخر.

لكنّ مشكلة الفهم والتأويل في التاريخ غير مشكلة التفسير. إنّ تفسير التاريخ يستلزم «**وجود صفة مشتركة بين الماضي والحاضر وتلك الصفة هي إمّا القاعدة المتواترة الجارية على الماضي والحاضر (وهذا سند ماديّ) وإمّا التجربة الذاتيّة غير المتغيّرة باتصال السند الضّامن لدوامها وعدم تغيّرها**»[4].

التفسير يقوم على إدراك تلقائيّ يضمنه اتصال السند، أي السنّة أو التقليد،

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، دار الجيل، بيروت (د.ت.) ص 538.

(2) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ص 227.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ص 310.

ولكن، إذا انقطع السند والاتصال مع الماضي وتعذّر فهم هذا الماضي تلقائيّاً فإنّ أرضيّة القياس تصبح منعدمة ويصير التأويل إذّاك مسألة ملحّة.

يقول العروي: «**يطرح مشكل الفهم بكيفيّة ملحّة في حالات لا ينفع فيها القياس الموضوعي (القاعدة المتواترة) لأنّ الظروف الأوليّة التي كانت تضمن صحّة القياس قد تغيّرت، كما لا ينفع فيها القياس الذاتيّ (المعروف) لأنّ وحدة التجارب البشريّة لم تعد مسلّمة**»[1].

وإذا انقطع السند، ولم يعد الماضي متّصلاً بالمؤرّخ، فانصرف هذا المؤرّخ إلى التأويل، فكيف له أن يدرك المعنى خلف الشواهد؟ وبمعنى آخر: ما هي الطريقة التي لا بدّ من إتباعها حتى نؤوّل؟

في هذه المسألة، يذهب العروي إلى ضرورة أن يقوم المؤرّخ «**بعمليّة ذهنية مزدوجة، يشارك فيها العقل والحدس على السواء**»[2]. والحدس هنا، ليس حدساً كشفيّاً أو توهّماً عابراً «**بل بمعنى القناعة التي تستقرّ في النّفس بعد طول التعارف والمعاشرة**»[3].

وعلى هذا الأساس ينتهي العروي إلى أنّ الأنموذج الذّهني[4] الذي اصطنعه ماكس فيبر (Max Weber) (1864 ـ 1920م) حين أكّد أنّ العلوم الإنسانيّة جميعها مبنيّة على التأويل ليس إلّا هذه العمليّة التأويليّة التي ترتكز على «**معاشرة واستئناس ثم استنباط ثم مقايسة**»[5].

---

(1) عبدالله العروي، المصدر السابق، ص 309.

(2) المصدر السابق، ص 314.

(3) المصدر السابق، ص 313.

(4) الأنموذج الذهني (L'idéal type)، يتمثل هذا البراديغم في تصور حالة مثالية خالصة كأن نتصور نموذجاً لرجل الأعمال الرأسمالي عن طريق تضخيم مواصفاته الأساسية والممثلة ثم مقارنة هذا الأنموذج المثالي الخالص بالحالات الواقعية الملموسة وهي حالات عديدة ومتنوعة.

(5) عبدالله العروي، المصدر السابق، ص 314.

والحقيقة أنّ حديث العروي عن ثنائيّة العقل والحدس كوسائط معرفيّة للفهم والتأويل يرجّعان صدى القسمة الوظيفيّة التي اقترحها شلايرماخر في المؤوّل. فقد بيّن الفيلسوف الألماني أنّ التأويل يقتضي أساسين، الأوّل ينصرف إلى الجانب النحويّ من الخطاب باعتباره عنصراً مشتركاً وتكمن أهميّته في «**إدراك دلالة الخطاب انطلاقاً من اللّغة**»[1].

أمّا الأساس الثاني فينصرف إلى الجانب النفسيّ للمتكلّم الذي يعبّر عن نفسه عبر الأسلوب والاستعمال المميّز والفردي للّغة وتكمن مهمة التأويل النفسي في فهم الخطاب في وحدته واتّساقه باعتباره «**يتّخذ موقعاً في المجموعة المعيّنة لأفكار الكاتب**»[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ العروي يتّفق مع الأصوليين المسلمين الذين قرنوا إشكاليّة التأويل بقضيّة اتّصال السند: فالحديث عن العلل الظاهرة والحِكم الباطنة في الفكر الإسلامي كان نتيجة منطقيّة لتعارض التفسير الذي يتأسّس على المسلم المشترك بين البشر، مع التأويل الذي يتطلّب مطاولة ومعاشرة وقدرة على التمثّل.

ولما كانت معرفة أخبار الأجيال الماضية لا تتمّ إلّا بالسند المحفوظ، وكان هذا السند ـ في نظر العروي ـ متّصلاً محفوظاً عند المسلمين، فلا غرابة أن ينظر إلى التأويل نظرة ازدراء ورفض، ولعلّ هذا ما يجعل العروي في معظم كتاباته ينتصر لأهل الحديث على أهل الرأي انتصار من يبرّر للسلف أنّهم لا يرضون بالأحكام الظنيّة وفي مُكنتهم الأحكام اليقينيّة. ولكن، إذا كان السند المحفوظ أمراً واقعاً محقّقاً في التاريخ العربيّ الإسلاميّ في كلّ ما تهمّ معرفته، ما مشروعيّة الحديث عن التأويل؟

هنا، نرى العروي وكأنّه يحاول أن يتخلّص من مأزق فكريّ وفلسفيّ حين يقول «**لم يعد المؤرّخ المحترف يتحمّل مشقّة تفنيد إشكاليّة الفهم والتأويل، بل**

---

(1) F. De Schleiermacher: *Herméneutique*, Paris, Cerf, 1987, P. 78.

(2) Ibid, P. 97.

يكتفي بالتخلّي عنها لغيره، بعد أن وضع حدّاً لآفاق طموحه وتطلّعاته»[1]، ولكنّ هل يستطيع المؤرّخ أن يتخلّى فعلاً عن التأويل؟

إنّ الإشكال الذي وقع فيه العروي ـ في رأينا ـ هو أنّ «**التفسير الذي هو في الأساس وصف**»[2] **لا يستطيع أن يتجاوز التحليل والشرح إلى الفهم والتمثّل خاصة وأنّ المؤرّخ يأتي «في خاتمة جميع العمليّات الذهنيّة، الوصفيّة، الاستنباطيّة والاستقرائيّة»**[3] لا ليجيب عن السؤال (لماذا؟) فحسب، وإنّما ليجيب عن السؤال الكبير (ما هذا؟) وهو السؤال الذي يلخّص مطلب الفهم.

وموضوع الفهم إشكال فلسفيّ بالأساس، طرحه شلايرماخر وديلتاي (1833 ـ 1911م) وغادامير (1900 ـ 2002م) وبول ريكور (1913 ـ 2005). وعلى الرّغم من الموقف المستنكف من الفلسفة باعتبارها «**تنطلق من المطلق وتبحث عن المطلق**»[4]، وعلى الرغم من أنّ أصحاب التكوين الفلسفي «**وإن تسنى لهم أن يقوموا بدراسات تاريخيّة يظلون محتفظين بذهنيّة غير موافقة ولا مجانسة لما عليه أو يلزم أن تكون عليه ذهنيّة المؤرخين**»[5]، فإنّ التأويل يظلّ قضيّة فلسفيّة طالما عالجها الفكر الفلسفيّ إبستيمولوجيّاً وأنطولوجيّاً لا سيما وأن الفيلسوف يؤكّد أنّ الحقيقة التاريخيّة ليست واحدة، والعروي نفسه يشير إلى ضرورة أن تتضافر جهود المؤرخين والفلاسفة والمتكلّمين والعلماء «**للبحث عن منطق للتأويل (لنقل هيكلة هرمنيوطيقا كلاسيكيّة) يكون هدفه أن يبيّن الحدود التي إن تجاوزها التأويل يصير هذياناً يوقع الإنسانيّة في الأسطورة**»[6].

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ص 317.

(2) المصدرالسابق، ص 312.

(3) المصدر السابق، ص 307.

(4) عبد الله العروي، **المنهجيّة بين الإبداع والاتباع**، ص 15.

(5) **عبد الله العروي في حوار مع سالم بن حميش في كتابه معهم حيث هم**، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 1988، ص 53.

(6) Laroui, *Islamisme, Modernisme, Libéralisme*, Le Centre Culturel Arabe, 1ère édition, 1997, P. 232.

إنّ عبد الله العروي ـ في ما نرى ـ يسعى إلى تأسيس تأويل يصحّ أن نطلق عليه صفة العلميّة وفق ما نظّر إلى ذلك شلايرماخر، بصورة يكون القارئ فيها مستعدّاً للتخلّي عن أفكاره إذا ما تعارضت مع سيرورة البحث، ولذلك دعا إلى «**أن نكون على استعداد للتخلّي عن رأينا إذ تبيّن أنّنا أخطأنا القراءة**»[1]، وهذا ما يبرّر نقده اللّاذع لمؤرّخي الاستعمار ـ كما يسميهم ـ الذين يضعون فرضيات معرفيّة مغرضة ثم يحاولون البرهنة عليها.

أمّا العروي فهو يدعو إلى قراءة الأحداث وتأويل الوثائق من دون فرضيّات مسبقة، وإذا كان الدارس لا يستطيع أن ينطلق من فراغ كما يقول غادامير على اعتبار أنّ المؤوّل «**ينطلق بمفاهيم مسبقة تعوّضها بعد ذلك مفاهيم أكثر ملاءمة**»[2] فإنّه يجب أن يكون على أهبة العزوف عن آرائه المسبقة تلك، إذا تبيّن أنّها تتعارض مع منطلق البحث.

ما يبدو جليّاً إذاً، أنّ العروي يؤكّد أهميّة التأويل، فهو «**لا يؤوّل الوثائق فحسب، بل يؤوّل الآراء الموضوعة في شأنها أيضاً**»[3]، ولا يتبنّى المفاهيم أو التأويلات التي صيغت في شأنها فقط بل يهتمّ أيضاً بإعادة تأويلها (Ré- interprétation)، غير أنّه يبدي حذراً واضحاً من توخي التأويل لأنّه من شأنه أن يفتح المجال أمام قراءات حافلة بالإسقاط والمغالطة والتّهويم، وهو الذي عرف بحرصه على ضبط المفاهيم وتدقيق المنهج والاحتكام في الآراء إلى التاريخ بعيداً عن التجريد الأجوف أو الخيال المجنّح، ولعلّ في تمييزه بين النظريّة باعتبارها تحليلاً استقرائيّاً والنمط التعليلي باعتباره قياساً دوغمائيّاً ما يُغني عن كلّ إضافة[4].

---

(1) عبد الله العروي، **المنهجيّة بين الإبداع والاتباع**، ص 12.

(2) Gadamer, *Vérité et méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Editions du Seuil, 1976, P. 105.

(3) Laroui, *Esquisses historiques*, Le Centre Culturel Arabe, P. 136.

(4) انظر الفصل الرابع من الباب الأول من هذه الأطروحة.

إنّ العروي يستعيد بكثير من الاهتمام آراء الفيلسوف الألماني شلايرماخر الذي يدعو إلى فهم مؤلّف الماضي أفضل من فهمه لنفسه، فالعروي يرى أنّ «**الفكر التاريخي أو بعبارة أعمّ الفكر العلمي هو ذلك الذي يحاول بكلّ قواه رغم تعدّد العراقيل استكشاف ما كان يدور في ذهن هذا المؤلّف أو ذاك من مؤلفي الماضي وإن كان يعلم أنّ الغاية المنشودة لا تتحقّق أبداً كاملة**»[1].

على أنّ فضل الباحث يظلّ ماثلاً في سعيه الدؤوب إلى الاقتراب أكثر من الحقيقة، وبما أنّ الحقيقة أبعد ما تكون عن الإدراك النّهائيّ فإنّ فضل الدّارس أن يزيل من طريقه آثار الوهم وأن يدنو من الواقع أكثر فأكثر عبر الشرح والتفسير والتأويل.

إنّ معضلة التأويل ـ في ما بدا من كتابات عبد الله العروي ـ أنّها يمكن أن تخرجنا من التاريخ علماً إلى التاريخ فلسفة إذ «**لا يمكن للفيلسوف أن يكون تطوّريّاً ولا للعالم الاجتماعي أن يكون استنباطيّاً ولا للمؤرّخ أن يكون افتراضيّاً، لكلّ سؤال منهج ولكلّ منهج سؤال**»[2].

غير أنّ تقرير ما يجب أن يكون شيء والوقوف عند ما هو كائن شيء آخر، فالمؤرّخ كما يؤكّد العروي يمرّ في عمله بمراحل ثلاث، الأولى «**نطلق عليها اسم التعريف، بعدها يأتي دور الاستيعاب بشتى أشكاله (الاستحضار، التفسير، التعليل) ونطلق عليه بشيء من التجاوز اسم التعليل، ونصل إلى مرحلة الجمع والضمّ والتي نسمّيها اصطلاحاً التألفة**»[3].

وهذه المرحلة الثالثة، مرحلة التّأليف، تعني التحوّل «**من الخاصّ إلى العامّ ومن الجزئيّ إلى الكليّ في مسيرة الباحث المؤرّخ**»[4]، وهي المرحلة التي يتعالق فيها التاريخ بالفلسفة، فما دام المؤرخ يبحث ويحلّل فهو مؤرّخ فإذا

---

(1) عبد الله العروي، **المنهجيّة بين الإبداع والاتباع**، ص 13.

(2) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993، ص 8.

(3) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ص 242.

(4) العروي، المصدر السابق، ص 323.

دخل طور التركيب والتأليف والتأويل دخل ضرورة مجال الفلسفة. أليس السبب هو أنّ الإنسان هو موضوع هذا التأليف والتأويل؟ أليس لهذا السبب ميّز ديلتاي بين علوم الطبيعة وعلوم الروح جاعلاً التأويل منهج العلوم الإنسانيّة حين قال «**إنّنا نفسّر الأشياء ولكّننا نفهم النّاس**»[1]؟ والتحوّل من التفسير إلى الفهم هو ذلك التحوّل من منهج علوم الطبيعة إلى منهج علوم الإنسان. والظاهر أنّ علم التاريخ بقدر ما ينزع إلى الاقتراب من المنهج الوضعي فإنّه ينشدّ بالقوّة إلى علوم الروح إذ الدارس والمدروس في النهاية هما الإنسان.

ولكنّ ألا يخشى أن يكون سعي المؤرّخ إلى إدراك الحقيقة عبر التأويل سبباً في ابتعاده عن الواقع خاصة و«**أنّ انزياح الحقيقة عن الواقع يمثّل أهمّ الدلالات الأكثر تأثيراً في تطوير العلم المعاصر**»[2]؟

2. التأويل بين السرد التاريخي والتأمل الفلسفي في فكر العروي

إنّ الانفتاح على التأويل قد يؤدي إلى التضحية بالموضوعيّة في دراسة التاريخ، والتمسّك بالوضعانيّة قد يقود إلى التضحية بالتاريخ في موضوع المؤرّخ، ومن ثمّ جاء تأكيد العروي أنّ مجال البحث التاريخي متفرّع إلى اختصاصات مختلفة وأنّ التساؤلات حول موضوعيّة المؤرّخ أو ذاتيّته هي تساؤلات عقيمة. فممّا لا شكّ فيه «**أنّ المعرفة التاريخيّة من إنتاج المؤرّخ ولكنّ هذا لا يعني أنّها خيال صرف، ولا شكّ أنّ المعرفة التاريخيّة مستقلّة عن ذهن المؤرّخ لكنّ هذا لا يعني أنّها جزء من الطبيعة الجامدة، الفرق بين الموضوعي والذاتي مرحليّ ومتطوّر باستمرار في البحث التاريخي كما في غيره من البحوث العلميّة**»[3].

---

(1) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 236.

(2) Gianni Vattimo, *Au delà de l'interprétation*, traduit de l'Italien par Malou Somville-Garant, Ed. De Boeck & Larcier, Département De Boeck, Université Paris, Bruxelles, 1997, P. 94.

(3) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ص 321.

ولهذا السبب بيّن غادامير في موضوع الهرمنيوطيقا أنّ القضيّة ليست قضيّة منهج، فكلّ منهج يجيب عن أسئلته التي افترضها مسبقاً، وإنما هي قضيّة الحقيقة والمعنى اللذين يستعصي على العلم اختراقهما. فلم يكن الموضوع الذي شغل فكر غادامير «**بين المناهج، ولكنّ بين الأهداف المقصودة في المعرفة**»[1]، فكلّ إجراءات العلم الصارمة لا تستطيع أن تمنع الإنسان من أن يلج بذاته إلى موضوع دراسته لأنّ كلّ التجارب التاريخيّة في الفنّ والعلم والفلسفة والتاريخ إنّما تمثّل «**نماذج لتجارب تعلن في الحقيقة عن ذاتها التي لا تستطيع الإجراءات المنهجيّة للعلم التحقّق منها**»[2].

وإذا كان التاريخ نظراً وتحقيقاً فهو رواية قبل كلّ شيء، «إنه سرد لوقائع حقيقية»[3] لذلك تشترك الأسطورة مع الرواية التاريخيّة في عمليّة السّرد. لكنّ الفارق بينهما أنّ الأسطورة[4] معنيّة بزمن البدايات ويهمّها الثابت وراء المتغيّر فلا تعنى بتعاقب الأحداث بقدر ما تبحث عن الثابت وراء المتغيّر العابر «**وبما أنّ هدفها مختلِف عن هدف السرد التاريخي فإنها لا تختفي مع نشأته بل تتساكن معه في كثير من الأحيان من دون أن تسلبه خصوصيّته**»[5].

---

(1) Gadamer, *Vérité et Méthode*, P. 9.

(2) Ibid. P. 21.

(3) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 23.

(4) «ان التاريخ - بحسب فولتير - هو سرد لوقائع قدمت على أساس أنها حقيقة، أما الخرافة أو الأسطورة فهي سرد لوقائع قدمت على أساس أنها كذب». الشاهد مأخوذ من كتاب بول فاين السالف ذكره.

(5) عبد الله العروي، **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، معهد الإنماء العربي، م1(المصطلحات والمفاهيم)، ط1، 1986، ص 211.

ويرى العروي أنّه بعد أن تبلور وعي الإنسان بالتاريخ ورثت فلسفة التاريخ من الأسطورة أبرز خصائصها إذ يتشابهان في أنّهما ينزعان إلى «**إخضاع الزمن التاريخي لزمان أعمق منه**»[1]، وفي أنّهما يبحثان عن الثابت الجوهري وراء المتغيّر العابر، فهل يعني هذا أنّ فلسفة التاريخ قد تجاوزها التاريخ؟

إذا كان دأب المؤرّخ أن يُعنى بتحقيق ما جرى في الماضي وسرده فإنّ نظرة الفيلسوف للتاريخ تتأسّس على الهدف الذي تتحرّك نحوه الأحداث، فالتاريخ عنده هو «**مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفيّ يتحقّق تدريجيّاً أو جدليّاً، ويتساءل الفيلسوف أيضاً عن ماهيّة الإنسان، عمّا يميّزه عن سائر الكائنات فيقول إنّه التاريخ**»[2].

ولم يظهر مصطلح «فلسفة التاريخ» إلّا في القرن 18 مع فيكو (1668 ـ 1744م) وفولتير (Voltaire) (1694 ـ 1778م)، وإن كانت مباحث هذه الفلسفة قد وجدت منذ القديم في مؤلّفات القديس أوغسطين (Saint Augustin) (345 ـ 430 م) أو ما ميكيافيلي (N. Machiavel) (1469 ـ 1527م) أو ابن خلدون (1332 ـ 1406م). فهؤلاء إنّما يأتون ليتجاوزوا سرد الوقائع ونقد الشهادات إلى تحليل الحضارة، إذ يبدو لهم أنّ ثمّة خاصيّة عامّة أو هدفاً مشتركاً يحرّك التاريخ. يقول حسن حنفي: «**فلسفة التاريخ إذاً تعبير عن الوعي بالتاريخ وفي الوقت نفسه تربية لهذا الوعي وتطوير له... فهي في نهاية الأمر رصد لحركات المجتمعات البشريّة في تطوّرها**»[3].

إنّ العروي يقسّم المباحث التاريخيّة إلى ثمانية أنواع ومن بين هذه الأنواع ما يسميه الكاتب «التاريخ بالمفهوم» وخصوصيّته أنّ «**مادته ليست الواقعة**

---

(1) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، ط4، 1997، ص 11.

(2) عبدالله العروي، المصدر السابق، ص 9.

(3) حسن حنفي، «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم»، **مجلة الفكر العربي**، بيروت، س4. ع27 أيار - حزيران 1982، ص 125.

الماديّة وإنّما المعنى المتجسّد فيها»[1] وهذا الضرب من التاريخ هو الذي ينشئه فلاسفة التاريخ.

على أنّ ما يؤاخذ به المؤرّخ المحترف فيلسوف التاريخ أنّه يتعالى على الحوادث والجزئيّات بحثاً عن فكرة واحدة تتجسّد عبر أحداث كثيرة حتى تصير هذه الأحداث منتظمة بالضرورة بتلك الفكرة، ومعنى ذلك أنّ فيلسوف التاريخ «**يكتب بأفكار مسبقة لتبرير معتقدات غير مستنبطة من المادة المدروسة**»[2].

إنّ فلسفة التاريخ تعتقد في وجود مركزيّ لحركة التاريخ أو علّة تكون قطب الأسباب أو غاية تكون منتهى الغايات، فليس غريباً والحال هذه أن تكون «**فلسفة التاريخ دائماً فرديّة وافتراضيّة**»[3].

ويشير عبد الله العروي إلى أنّ لفلسفة التاريخ ثلاثة ضروب:

ـ الضرب الأوّل يتأسّس على مفهوم الغاية لأنّه «**يرمي إلى الكشف عن منطق باطنيّ يوحّد أغراض الحوادث ويوجّهها نحو تحقيق غاية مرسومة**»[4]، وهذا شأن ما صنعه القدّيس أوغسطين (345 ـ 430) الذي جعل تاريخ البشريّة تاريخ خلاص من الخطيئة الأولى وتصوّر التاريخ الإنساني برمته على أنّه فترة من الزّمان تتحقّق فيها خطّة الله المتعالية في خلاص الإنسان منذ إقترف آدم خطيئته، فسمات هذه الخطّة تعطي للتاريخ معنى إلهيّاً عالياً.

ـ الضّرب الثاني يتأسّس على مفهوم القيمة إذ نراه «**يعكف على المقارنة بين الواقع مميّزاً المهمّ منها عن التافه بالنظر إلى مفهوم محوريّ يمثّل قيمة خلقيّة مثل الدولة أو الحضارة أو الحريّة أو العدالة أو المساواة**»[5]، وممّن

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ص 176.

(2) المصدر السابق، ص 180.

(3) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، (د.ت.)، ص 79.

(4) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ص 176.

(5) المصدر السابق نفسه.

توخّى هذا الصنف من النّظر حيث القيمة هي القانون الذي يسيّر تاريخ العالم، فولتير الذي رأى أنّ التاريخ العالميّ يسير بشكل متواصل نحو التقدّم بهداية العقل الإنسانيّ.

ـ الضرب الثالث يتأسّس على مفهوم الدّورة، وهي صورة من صور تجسّد المفهوم في ظروف بعينها، وهذا النّوع يعتمد على الاستقراء ويبحث عن الظواهر المتواترة والدّورات القائمة في تاريخ الشعوب ومن بين من فكّر بهذه الطريقة آرنولد توينبي (1889 ـ 1961) وشبنغلر (Spengler) (1880 ـ 1936) اللّذين كانا أبرز من بيّن أنّ لكلّ حضارة خطّاً زمانيّاً خاصّاً مستقلّاً عن الحضارات الأخرى، فالتاريخ يسير بكلّ حضارة من النّشوء إلى التطوّر فالانحطاط في حركة دائريّة وفق قوانين محتومة تخصّها.

هكذا تتميّز فلسفة التاريخ بأنّها تاريخ المفاهيم، أي إنّها تقوم على بعد تجريدي عال، والمؤرّخ المحترف لا يقبل كلّ ما تنشئه فلسفة التاريخ ولكنّه لا يستطيع أن يستغني عنها تماماً. «**غير صحيح إذاً أنّ عهد فلاسفة التاريخ قد انقضى وأنّ توينبي كان آخر من مارسها**»[1]، والمؤرّخ المحترف ما زال في حاجة إلى فيلسوف التاريخ وإن ترك مسألة الغاية جانباً.

لكنّ فلسفة التاريخ تطوّرت الآن واختلطت بتاريخ الأفكار «**فأعمال ميشال فوكو مثلاً بحوث تاريخيّة بهذا المعنى، إذ تنطلق من تاريخ الأفكار في حيّز محدّد وتعيد تركيبه بناء على متطلّبات منطقيّة معيّنة**»[2]، بمعنى أنّ ما يميّز تاريخ الأفكار عن فلسفة التاريخ ـ عند العروي ـ أنّ الأوّل ينزع إلى الجزئيّة والقطاعيّة في مواضيعه بينما تنزع فلسفة التاريخ إلى الشموليّة .

وسواء تحدثنا عن غائيّة فلسفة التاريخ أو عن السرد التاريخي فإنّ مشكل التأويل يظلّ قضية جوهريّة في دراسة التاريخ. وخلاصة رأي العروي أنّ

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) العروي، المصدر السابق، ص 183.

التأويل التاريخي منهج يتأسس على الفهم، يقتضي من المؤرّخ أن يجعله لاحقاً لقراءة الوثائق لا سابقاً عليها حتى لا يقع في الإسقاط ويروم فهم الخطاب في مستواه الفيلولوجي ليتدبّر الأصول الإيتمولوجيّة للكلمات والتطوّر الذي لحق دلالات المفاهيم والمصطلحات عبر سيرورة التاريخ، ويجتهد في البحث عن مقاصد المؤلّف حتّى تلك التي لم يقصد إليها مباشرة إلى حدّ يوصلنا إلى فهم المؤلّف أكثر من فهمه لنفسه، وهذا التأويل يكون أشدّ إلحاحاً كلّما انقطع السند بيننا وبين الماضي وكلّما ازددنا إيغالاً في التّاريخ الذي نرمي إلى تأويله. وتترجّح دلالة تأويل ما عند العروي كلّما نوّعنا في الوثائق والشّواهد وجدّدنا الأسئلة المطروحة عليها، على أن تكون تلك الأسئلة سليلة الوثيقة نفسها وليست مُسقَطة من وثائق قد أملتها حِقبٌ أخرى أو تواريخ غريبة حتّى لا تكون النّتائج سابقة للبحث ومُقدَّرة سلفاً.

ولا بد من الإشارة إلى أن المفكّرين المغاربة الثلاثة لا يتعاملون مع التاريخ بمنطق فلسفة التاريخ أي بمعنى البحث عن فكرة ناظمة أو قيمة توجّه التاريخ شأن البحث عن مفهوم العبرة عند ابن خلدون وإنما تدخل تأملاتهم الفلسفية في سياق النظر العلمي الذي يروم دقة المفهوم أكثر مما تدخل في سياق فلسفة التاريخ بالمعنى الكلاسيكي للمصطلح، وإذا كان هشام جعيّط أكثر تأثراً بفلسفة التاريخ خاصة في كتابه **الشخصية العربية الإسلامية والمصير** فإن ذلك لا يجعله فيلسوف تاريخ بل هو في تقديرنا مفكّر في التاريخ.

II- في مفهوم التّاريخ عند المفكّرين المغاربة المعاصرين

1 ـ في معنى التّاريخ:

لم يبحث جعيّط ولا أركون في الأصل الايتمولوجي لكلمة «تاريخ»، بينما يؤكّد العروي أنّ «**كلمة تاريخ كلمة عربيّة**»[1] **بناء على أنّ الباحثين والدّارسين فشلوا في إرجاع هذا اللّفظ إيتمولوجياً إلى لغات أخرى، وعلى أنّ المعاجم**

(1) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 73.

والقواميس العربيّة تشتقّ لهذه الكلمة جذراً هو (أ، ر، خ) ومنه التّاريخ والتّوريخ. ويذهب العروي إلى أنّ كلمة «هيستوريا» (Historia) كلمة إغريقيّة استعملت في معنى السّرد الأسطوري في مقابل كلمة «تاريخ» الّتي نعني بها تلك المعرفة المتأسّسة على أحداث الماضي والحاضر. ولذلك فإنّ العرب ـ بحسب العروي ـ قد اعتقدوا «**لزمن طويل أنّهم وحدهم يملكون تاريخاً حقيقيّاً وأنّ الشّعوب الأخرى لا تملك إلّا ركاماً من الخرافات الّتي لا يمكن التّحقّق من صحّتها**»[1]، ولهذا السّبب أيضاً يدافع العروي عن الموقف المؤكّد أنّ «**تأليف التّاريخ الإسلامي من إبداع العرب**»[2].

غير أنّ محمّد أركون لا يفصل ـ في سياق تصوّره للتّاريخ العربي الإسلامي ـ الدّين عن العرق، فعنده أنّ الثّقافة العربيّة عامّة لا يمكن أن تُدرس بمعزل عن الإسلام لأنّ «**كلّ تراث العرب منذ خمسة عشر قرناً ممزوج بالظّاهرة القرآنيّة والظّاهرة الإسلاميّة، وحتّى الأدب العربي لا يمكن دراسته بدون فهم الإسلام لأنّه مليء بالإحالات إلى المرجعيّات والشّخصيّات الدّينيّة**»[3]، بل إنّ عموم التّراث العربي إن هو إلّا أحد أشكال التّعبير عن الظّاهرة الدّينيّة الإسلاميّة. ويدافع أركون عن تلازم صفة «عربي» بصفة «إسلامي» في كتاباته عن الحضارة والتّاريخ اللّذين نشآ في فضائهما مؤكّداً أنّ «**الحضارة في القرون السّبعة الأولى للإسلام كانت عربيّة إسلاميّة في آن معاً**» لأنّ النبي محمّداً كان عربيّاً ونزل القرآن باللّغة العربيّة «**وإذا حذفنا المؤلّفات العربيّة من منتوج الإسلام لم يبق شيء يذكر... فبأيّ لغة كتب الطّبري والطّبرسي والشّافعي والتّوحيدي والغزالي...** »[4].

بيد أنّ العروي يرى أنّ الشّعوب الّتي شاركت العرب الأيديولوجيا الدّينيّة

---

(1) Laroui, *La crise des intellectuels Arabes*, P. 23.

(2) العروي، **العرب والفكر التّاريخي**، ص 73.

(3) أركون، **معارك من أجل الأنسنة**، هامش ص 269.

(4) هاشم صالح، نقلاً عن أركون، في مقال «اليونسكو»: باريس تحتضن مؤتمراً عالمياً حول تأثير الحضارة الإسلاميّة على الثّقافة الأوروبيّة، **مجلّة الوحدة**، السنة السابعة، العددان 82/ 83، سنة 1991، ص 288.

الإسلاميّة كانت لها «**نظرة إلى التّاريخ مخالفة تماماً للنّظرة العربيّة**»[1]، ممّا يعطي للعرب خصوصيّة وهويّة أصيلة خاصّة بثقافتهم ونظرة إلى التّاريخ مميّزة، إذ من المعلوم لديه أنّ الطّريقة «**الّتي تتمثّل بها كلّ فئة الماضي والّتي تأسهم مأسهمة فعّالة في هيكلة وعيها مرتبطة بداهة بطبيعة تلك الفئة الاجتماعية وبنوع الدّولة الّتي تعيش في ظلّها**»[2].

وبصرف النّظر عن الاختلاف بين من يعتقد في أنّ التّاريخ العربي من إبداع العرب وحدهم وبين من يرى أنّه من إبداع المسلمين عامّة فإنّ المؤرّخين المغاربة الثّلاثة (العروي، جعيّط، أركون) قد تجاوزوا التّصوّر القديم الّذي يعرّف التّاريخ بأنّه مجموع أحداث الماضي. فهذا التّصوّر ـ بحسب العروي ـ لم يعد صالحاً، إذ «**لا بسرد التّاريخ إلّا ما تبقّى من الماضي محفوظاً في الذّاكرة**»[3]. وقد صار من المتواتر في الفكر الحديث التّنبيه على أنّ كلمة «تاريخ» تعني مفهومين مختلفين تماماً، إذ ينظر إلى التّاريخ باعتباره «**تعاقباً لأحداث الماضي ومجموع الأحداث الواقعة فعلاً، وفي الآن نفسه طريقة دراستها وسردها، يعني الحكاية نفسها**»[4]. وإذا كان هذا التّمييز مهمّاً، فالأهمّ منه ـ في نظر العروي ـ هو التّمييز بين دراسة الوقائع والموقف الشّامل الّذي يمنحه مجتمع ما لمجموع الأحداث الماضية، أي المكانة الّتي يحتفظ بها مجتمع ما للماضي في منظار حاضره ومستقبله. وقد أشار محمّد أركون إلى هذا المعنى حين بيّن أنّ من بين أهمّ مهمات المؤرّخ، أنّه حين «**يقرأ ويتفحّص هذه الأخبار والأحداث الماضية، يعيد تشكيل النّظام الفكري لمرحلة تاريخيّة بأسرها ويعيد إبرازه في دائرة الضّوء بكلّ خطوطه ومحاوره وحدوده العامّة**»[5].

---

(1) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 77.

(2) Laroui, L'Idélogie Arabe contemporaine, P. 98.

(3) العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص 9.

(4) Laroui, La crise des intellectuels Arabes, P. 23.

(5) أركون، **إعادة الاعتبار إلى الفكر الدّيني**، **مجلة الكرمل**، عدد 34، سنة 1989، ص 10.

والتّاريخ عند عبد الله العروي «**فنّ قبل أن يكون علماً ورواية قبل أن يكون مقالة تحليليّة**»، فهو فنّ لأنّه يتطلّب مهارة خاصّة في التعامل مع التراث والوثائق والأحداث وتأويل الشواهد، وهو علم لأنه يخضع لقواعد منهجيّة دقيقة أكّدها العلم الحديث وصارت من بديهيّات هذه الصّناعة، وإذا كنّا نقرأ التّاريخ رواية عن أحداث مضت فإنّ كتابته هي في الأساس «**دراسة رموز قائمة حالياً ودالّة على تلك الأحداث**»[1]. وفي السّياق نفسه يعرف جعيّط التّاريخ باعتباره علماً وضعيّاً «**يتناول فعاليّات الأفراد والمجتمعات البشريّة في الماضي ويخرج عن دائرة الإيمان والمعتقد، فهو يطرح موضوعاً ويتّخذ مناهج خاصّة وقع ضبطها من قديم ويرنو إلى المفهوميّة وبالتّالي إلى العلميّة**»[2].

إنّ التّاريخ علم قديم عرفه اليونان والرومان والعرب وكثير من الشّعوب غيرهم لكنّ علم التّاريخ الحديث أوروبي النّشأة فقد «**ابتدع في ألمانيا في أوائل القرن التّاسع عشر ثمّ راج في فرنسا، هو يخضع إلى قوالب ومنهجيّات لم تكن موجودة من قبل حتّى لدى توسيديد** (Thucydide) صاحب التّاريخ العقلاني والخطاب المنطقي»[3]. وهذا التّاريخ الحديث الّذي استعاد ماضي الإنسانيّة قد مكّننا من تعقّل ذواتنا وتفهّم «**تسلسلنا خصوصاً وقد وظّف علوماً كثيرة تابعة وصبّت فيه الآن علوم متعدّدة من علوم الإنسان تكافلاً للمعرفة**»[4]. وليس يضيرنا في شيء ـ بحسب المؤرّخين المغاربة الثلاثة ـ أنّ الغرب هو الّذي أسّس العلم الحديث في جلّ المجالات، فلا بدّ أن نستثمر هذا التّقدّم الفكري من أجل إثراء المعرفة وتوجيه المباحث إلى ماضينا لتعميق فهمنا لتراثنا باعتباره جزءاً من ذواتنا من جهة وباعتباره جهداً من ماضي الإنسانيّة وثقافتها

---

(1) العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص 9.

(2) جعيط، **تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 5.

(3) جعيط، «المعرفة في الوطن العربي، مشكلة التّراث الفكري»، **مجلّة المستقبل العربي**، عدد 307، السنة 27، أيلول/ سبتمبر 2004، ص 103.

(4) جعيط، **تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 9.

من جهة ثانية، وإذا كان علم التّاريخ يتّجه أوّل ما يتّجه إلى أهل الاختصاص فإنّ انفتاحه واتّساعه يجعله «**يمسّ من ينتمي إلى الحضارة المدروسة أو المجتمع المدروس بصفة قد تكون وجوديّة**»[1]، فالإنسان هو محور التّاريخ لذلك يؤكّد العروي أنّ «**التّاريخ حقّاً هو تاريخ البشر للبشر وبالبشر، أمّا ما سواه فهو إمّا تاريخ بشري مقنّع أو خاضع لمنطق آخر منطق الملاحظة** (الطبيعيّات) أو الكشف (الغيبيّات)»[2]، فليس للطّبيعة من تاريخ إلّا في صلته بالإنسان، أي في تأثيره في حياة البشر، إذ لا تذكر الحوادث الطّبيعيّة «**إلّا مقرونة بآثارها على البشر وإلّا فهي حوادث طبيعيّة غير تاريخيّة**»[3]، ولعلّه لهذا السّبب أكّد بول فاين أنّه «**لا توجد وقائع في حدّ ذاتها**»[4]، وإنّما توجد الوقائع بالنّسبة إلى الإنسان لأنّ علم التّاريخ «**يبقى في لبّه معرفة حول الإنسان والمجتمع**»[5].

ويقسّم الدّارسون التّاريخ إلى تاريخ الأفكار والذهنيّات وتاريخ الوقائع والأحداث والشّخصيّات، ويختلف الأوّل عن الثّاني في أنّ تاريخ الأفكار يركّز اهتمامه على حركة الفكر وأنواع الذّهنيّات والنّشاط العقلي الاجتماعي وينأى عن التّاريخ الوقائعي والسّياسي ليهتم بالعادات والتّقاليد ويستغلّ النّوازع النّفسيّة والأحلام في تأويل الأحداث وقراءة نفسيّات الشّعوب والأبطال وهو ما سمّاه عبد الله العروي «**التّاريخ بالحلم**»[6]. وهكذا يصبح المخيال الاجتماعي وثيقة تاريخيّة للتّحليل والتّأويل والفهم. كما اهتمّ هذا النّوع من التّاريخ بالتّاريخ الاقتصادي والاجتماعي فدرس حركة الإنتاج وسلّم الأجور والأسعار ومعدّلات

---

(1) المصدر السابق، ص 7.

(2) العروي، **مفهوم التّاريخ**، ص 34.

(3) المصدر السابق، ص 35.

(4) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 16.

(5) جعيط، **تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 7.

(6) العروي، **مفهوم التّاريخ**، ص 161.

البطالة ليعوّض الحدث بالنّسق وهو ما دعاه العروي «**التّاريخ بالعدد**»[1]. وقد ساير تاريخ الأفكار الّذي سمّي «**التّاريخ الجديد**»[2] **مناهج الأنثروبولوجيا والأثنوغرافيا**[3] **واستفاد كثيراً من بحوثها ونتائجها. وقد أكّد أركون بالخصوص أهميّة هذه المناهج وأهميّة تاريخ الأفكار من دون إهمال التّاريخ الوقائعي لأنّه يظلّ مهمّاً بشرط أن نحسن الخروج منه بعد أن ندخل في جزئياته، ونهتمّ بالمجال الاقتصادي والاجتماعي ومجال العلوم ونخضعها جميعاً للبحث الفيلولوجي والدّراسة الألسنيّة، ونعير اهتماماً بالمتخيّل والأسطورة لأنّ الأسطورة هي إحدى قوى التّاريخ ومحرّكاته، ولئن أقصتها النّزعات العلمويّة** (Scientiste) فإنّ الدّارسة التّاريخيّة الجادّة تجعلها من العناصر الرّئيسيّة المحرّكة للفكر والواقع. من ذلك على سبيل المثال أنه حاول أن يبين «**كيف أن العناصر المضافة والمبتدعة لتشكيل الشخصيات النموذجية قد عاضدت حقيقة ـ أو ما يقال إنه حقيقة ـ المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث الإسلامي بشكل أقوى مما فعلته المعطيات التاريخية**»[4]. وقد أسهمت الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثّقافيّة على وجه الخصوص في إعادة الاعتبار للأسطورة لأنّها كرؤية للعالم «**لم تمت على عكس ما توهّم العلمويون أو الوضعيّون**

---

(1) المصدر السابق، ص 136.

(2) المصدر السابق، ص 269.

(3) الأثنوغرافيا (Ethnographie) هو علم دراسة الشعوب وفقاً للغاتها وألسنتها.

الأثنولوجيا (Ethnologie) هو علم دراسة الأعراق من حيث عاداتها وأديانها وأنظمة الإنتاج وبنى القرابة السائدة.

الأنتروبولوجيا (Anthropologie) هو علم دراسة الإنسان في طبائعه ومعيشته وفنونه وقد تفرّع إلى مجالات واختصاصات عديدة مثل الأنثروبولوجيا الثقافية والأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الدينية، أي دراسة صورة الإنسان وطبيعة حضوره وفق المجال الذي ندرس انطلاقاً منه.

(4) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 13.

المتطرّفون، الأسطورة لا تزال حاضرة حتّى في الكتابات التّاريخيّة الحديثة»[1].

وعلى العموم فإنّ المؤرّخين المغاربة الثلاثة يذكرون أنّ علم التّاريخ في العصر الحديث قد تطوّر نتيجة عوامل كثيرة أهمّها الأزمات العالميّة (الثورات، الحروب العالميّة، الأزمات الاقتصاديّة) والتطوّر العلمي والتّكنولوجي الشّامل وتحرّر الشّعوب من ربقة الاستعمار بالإضافة إلى استفادة علم التّاريخ من العلوم الأخرى وانفتاحه على مختلف المعارف، وهو في النّهاية آية من آيات الإحساس بقيمة التّاريخ وتعميق لوعي الإنسان بالزّمن وتأكيد لتاريخيّته، ولهذا السّبب اعتبر العروي أنّ «**ربط الطّبيعة بالإنسان، التّقويم بالتّاريخ، أرغم الجميع على إعادة النّظر في كثير من المفاهيم، منها مفهوم الحدث والحقبة والدّورة**»[2]. وإذا كان البديهي أن لكلّ علم أسساً وركائز، فما هي أهمّ ركائز البحث التّاريخي؟

2. ركائز البحث التّاريخي

نشير أوّلاً إلى أنّ العروي قد فصّل الحديث في مقوّمات علم التّاريخ وشروطه ومبادئه أكثر ممّا فعل جعيّط وأركون وذلك في كتابين رئيسيّين هما «مفهوم التّاريخ» و«مجمل تاريخ المغرب». ورغم ذلك فإنّ جعيّط وأركون لم يغيّبا تماماً هذه الشّروط والمبادئ وإن سيقت في بحوثهما بشكل عرضي غالباً.

تقتضي منهجيّة علم التّاريخ الاهتمام بمسائل دقيقة مثل الحدث والرّواية والنّقد وعلاقة الماضي بالحاضر... ويقترن تعريف التّاريخ بالزّمن، إذ التّاريخ علاقة جدليّة بين الإنسان والزّمن. ويرتبط مفهوم الزّمن بمفهوم الوعي بتاريخيّة الإنسان من جهة، وبهمّ التّحقيب من جهة ثانية، فالإنسان كائن تاريخيّ بالتّعريف، ولكنّه لم يع تاريخيّته إلّا في زمن متأخّر، لذلك فإنّ الحديث عن مجتمعات تاريخيّة ومجتمعات أخرى غير تاريخيّة لا يقصد به التّفريق بين

(1) أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلاميّة**، ص 292.

(2) العروي، **مفهوم التّاريخ**، ص 270.

مجتمعات لها تاريخ (أي لها وقائع وأفكار) وأخرى لا تاريخ لها (أي لا وقائع لها ولا أفكار)، لأنّ هذه الأفكار وهذه الوقائع «**تحدث بدون انقطاع**» وإنّما المقصود هو «**وجود أو انعدام وعي تاريخي**»[1]. لهذا السّبب يلحّ العروي على أنّ أساس صناعة المؤرّخ هو ربط «**التّاريخ ـ الوقائع بالوعي الّذي هو إنساني بالتّعريف، فنسمّي ما قبل التّاريخ الواعي أساطير لأنّها تاريخ بلا وعي ورواية بلا نظر ولا تحقيق**»[2].

والحقيقة أنّ هذا الخطاب يجد مرجعيّته في ما ذهب إليه هيغل (1770 ـ 1831م) حين بيّن أنّ كلّ حدث يقع في التّاريخ إنّما هو من مقتضيات العقل وأنّ التّاريخ الحقيقي للإنسان لا يظهر إلّا ببروز الوعي، ومن ثمّ فإنّ المجتمعات الأولى الّتي عرفت الأساطير لا تعدّ جزءاً من تاريخ الإنسانيّة ممّا يدفعنا إلى التّساؤل: هل التّاريخ قضيّة ممكنة لدى كلّ الشّعوب أم التّاريخ حكر على بعضها دون بعض؟

إنّ هيغل يميّز بين شعوب ذات وعي بالتّاريخ وأخرى بلا تاريخ، فشرط التّفكير في التّاريخ يتعلّق بتلك الأمم الّتي طوّرت علاقتها بنفسها، أي طوّرت وعيها على نحو يجعلها تطرح على نفسها مشكلة التّاريخ. فالتّاريخ ليس أسطورة أو حكاية شعبيّة أو منظومات شعريّة، إنّ التّاريخ صيرورة للعقل المطلق والحريّة الأصليّة للفكر، وهذا المعنى لا يكتسب دلالته «**إلّا عن طريق وعي الأشخاص الّذين يحوزون أدوات في يد الفكر المطلق**»[3].

إنّ العروي يلحّ على مسألة الوعي لأنّه ينطلق من خلفيّة فكريّة أساسها التّاريخانيّة الّتي تعتقد بأنّ للتّاريخ معنى وغاية وأنّ التّاريخ هو تاريخ الإنسان الحرّ الواعي فحسب، وربّما لهذا السّبب لم يول العروي الأهميّة الكبرى للتّاريخ قبل الإسلام إذ اعتبر أنّ العرب لم يكتسبوا الوجود التاريخي الحقيقي

---

(1) العروي، المصدر السابق، ص 24.

(2) المصدر السابق، ص 62.

(3) عبد السلام بن عبد العالي، **التراث والاختلاف، هايديغر ضد هيغل**، ص 34.

ولم يعرفوا هويّة أصلية فارقة إلّا بظهور الإسلام. وفي مقابل ذلك يتجاوز أركون التّاريخانيّة مؤمناً بالتّاريخيّة لأنّ الأولى ارتبطت بالفكر الوضعي الّذي أقصى الخيالات والأحلام وتناسى المبادرات المجهضة في التّاريخ، في حين تهتمّ الثّانية بما أقصته التّاريخانيّة وتولي عناية «**للروح المغموسة في التّاريخ الماضي والحاضر للجماعة**»[1].

يقتضي التّاريخ عند بعضهم الوعي ويقتضي عند بعضهم الآخر الوعي والحلم والخيال ويستحضر التّاريخ الرّسمي والمعلن كما يستحضر المهمّش والمغيَّب، لكنّ ما هي المصادر الّتي يرجع إليها المؤرّخ وما هي موادّ عمله؟

يبيّن العروي أنّ مادّة المؤرّخ هي الشّواهد (رسوم أو وثائق)، لكنّه يلحّ ـ على غرار المدرسة الأنجلو ساكسونية ـ على أنّ التّاريخ من صنع المؤرّخ، فالحدث التّاريخي «**هو في الواقع حدث المؤرّخ وللمؤرّخ**»[2]، وموضوع التّاريخ الحديث والمعاصر صار يركّز على «**تعامل المؤرّخ مع الوثيقة أكثر ممّا هو وصف مباشر لأحداث سالفة**»[3]. فالوثيقة المكتوبة هي المادّة المثاليّة في عمليّة التّأريخ، وقد وجّه إلى عمليّة تحكم الوثيقة في التّاريخ كثير من الانتقادات أهمّها اعتبار المجتمعات الّتي لا تعرف الكتابة مجتمعات لا تاريخ لها. ولكنّ المؤرّخ المعاصر لم يعد يعتمد على الوثيقة المكتوبة الرّسميّة فقط، بل صار يهتمّ بالوثائق المحليّة والأهليّة وصار يهتمّ بالثّقافة الشّعبيّة، كما لم يعد المؤرّخ المعاصر يهتمّ بوقائع معيّنة كالهزائم العسكريّة أو قيام الأنظمة، بل صار يهتمّ كذلك بتاريخ الأفراد وعدد السكّان وطبيعة المناخ وأنظمة الاقتصاد... وتجاوز التّحقيق اللّغوي والزّمني لينكبّ على النّقد. وقد أدّى هذا التطوّر المهمّ في مستوى المنهج وفي مستوى المفهوم إلى تحقيق أمرين رئيسين، إذ «**لم يعد المؤرّخ يهتمّ بالرّواية بقدر ما أصبح يهتمّ بالتّحليل**» في مستوى أوّل و«**لم يبق**

---

(1) أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص 123.

(2) العروي، **مفهوم التّاريخ**، ص 78.

(3) العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص 17.

التّاريخ تاريخ أشخاص وعائلات وإنّما تاريخ بنى وتنظيمات»[1]في مستوى ثانٍ، بل لقد تجاوز المؤرّخ المعاصر وظيفة الإلماع إلى الوثيقة المزوّرة متخلّصاً إلى بيان التّزوير ودلالة التّزوير وقيمة الوثيقة المزوّرة.

وإذا كانت التّأرخة (وهي عند العروي تحديد وقت الحدث مهما كان) ليست عمليّة بريئة، فإنّما ذلك لأنّ مفهوم التّوقيت أو التّأريخ موصول بمفهوم الحقبة من جهة وبمفهوم الحدث من جهة ثانية، ومن ثمّ ينتهي العروي إلى القول بأنّ «**كلّ تأويل محدود بتوقيت**»[2].

وتعدّ مسألة التّحقيب من أهمّ ركائز البحث التّاريخي، والحقبة هي مدّة زمانيّة تفصل بين تاريخين منسوبين إلى تقويم معيّن وترتبط بنشاط بشري ما كالفنّ أو السّياسة. ويرى العروي أنّ التّحقيب ينقسم إلى قسمين:

ـ تحقيب التّاريخ الطبيعي بتحديد مدد زمنيّة بملايين السنين كماضي الأرض والأحياء والإنسان الأوّل.

ـ تحقيب التاريخ البشري الّذي ظهر في صور مختلفة منذ أقدم العصور، بل إنّه سبق الحوليات في الوجود، لكنّ «**المؤلفين اختاروا في القرون المتأخّرة التأريخ على السّنين أو على العقود (التجزئة الفلكية) تهرّباً واحترازاً ممّا تحمله الحقبة من فكرة مبطّنة حول المصير**»[3]، قبل أن يعود أسلوب التّحقيب إلى الظّهور لأسباب تختلف من مكان إلى آخر.

ويرى العروي أنّ التّقسيم الثلاثي الّذي اقترحه الأسقف بوسويه (Bossuet) (1627 ـ 1704م) في كتاب **تأملات في التاريخ الكوني** قد أثّر ببنيته الثلاثية تلك في كلّ التّحقيبات اللّاحقة، إلى عصرنا هذا، ذلك أنّ التّقسيم الثّلاثي(*) يحمل ـ في نظر العروي ـ بعداً دينيّاً وفلسفياً عند معظم شعوب

---

(1) المصدر السابق، ص 10.

(2) العروي، **مفهوم التّاريخ**، ص 172.

(3) المصدر السابق، ص 270.

(*) التقسيم الثلاثي الذي اقترحه بوسويه في كتابه الذي ألفه سنة 1681 هو:- الفترة الأولى: من البدء إلى تأسيس روما.
=

الأرض. لكنّ التّحقيب الّذي هيمن على معظم أنحاء العالم هو التّحقيب الغربي الّذي يقسم التّاريخ إلى أربع فترات وهي: التّاريخ القديم والتاريخ الوسيط وتاريخ عصر النهضة والتاريخ المعاصر. وهذا النّوع من التّحقيب يسمّيه العروي «التّحقيب العام» الّذي من مشكلاته أنّه يتعارض مع «**التّحقيبات التخصّصية من جهة (الاقتصاد، الفنّ...) والتّحقيبات القوميّة من جهة ثانية (الدولة، الحضارة...)**»[1]، إذ ماذا يعني الفرد العربي سقوط روما في أيدي القبائل الجرمانيّة مثلاً، حتّى يعدّه محطّة لنهاية العهد القديم وبداية العهد الوسيط؟ ولأجل ذلك فإنّ التّحقيب العام لا يصلح ـ في نظر العروي ـ إلّا لغايات تعليميّة مدرسيّة، ولكنّ يجب ألّا نضفي عليه صبغة علميّة، بل يذهب العروي إلى أبعد من ذلك حين يقرّر أنّه في المستوى النّظري «**لا يوجد تحقيب متّفق عليه. كلّ دولة تكتب التاريخ العام من منظورها وذلك المنظور يختلف من قارة لأخرى، من ثقافة لأخرى، من ملّة لأخرى، وقد تختلف الآراء والاتّجاهات داخل الدولة الواحدة حسب المصالح والعقائد**»[2]. ولهذا السّبب يدعو العروي إلى الاهتمام بالتحقيب الجزئي. فالحقبة تجب دراستها عبر النّقد المتواصل للشّواهد والوثائق حتّى تصبح ذات مدلول خاص، ثمّ انطلاقاً من البحث والتّحليل والنّقد يمكن تحديد التّحقيب العام في ضوء ما ينتجه العمل الجزئي، والتّخصّص في مجال معيّن هو الّذي يخرجنا من التّحقيبات الكلاسيكيّة العامّة. ذلك أنّ الحقبة التّاريخيّة ليست «**فترة زمانيّة فارغة، وإنّما هي وحدة نظريّة مستنبطة بعد دراسة الشّواهد بواسطة جميع التّقنيات المستحدثة**»[3].

= – الفترة الثانية: من تأسيس روما إلى ولادة المسيح.

– الفترة الثالثة: من رفع المسيح إلى الآن.

(1) العروي، **مفهوم التاريخ**، ص 272.

(2) المصدر السابق، ص 275.

(3) المصدر السابق، ص 289.

أمّا هشام جعيّط فإنّه، بعد دراسته لعلاقة أوروبّا بالإسلام، ينتهي ـ شأنه في ذلك شأن العروي ـ إلى نقد التّحقيب الأوروبي للتاريخ العالمي موضّحاً أنّ تاريخ أوروبا هو جزء من تاريخ العالم وليس مقياساً له، ذلك أنّ تصوراً يرى تاريخ الغرب في كفّة وما عداه من التّاريخ في كفّة أخرى إنّما هو تصوّر أحادي يتأسّس على «**رؤية مركزيّة غربيّة للتّاريخ**»، لأنّ ما كان ارتداداً في أوربا كان نضجاً وتطوّراً في العالم الإسلامي مثلاً، وما صار ازدهاراً وتقدّماً في أوروبا بات انحساراً وانحطاطاً في أصقاع الإسلام، وهذا يعني وجود قانون يحكم التاريخ، إذ «**المراكز المحرّكة تهاجر من نقطة إلى أخرى وتحمل إلى مستويات أعلى إنجازات البشريّة السّابقة**»[1]، وهكذا دواليك، فالحضارة تشرق من جهة لتغرب من جهة أخرى، أمّا التاريخ فهو الفضاء الذي يحتضن إنجازات الفكر الإنساني عامة. وإذا أردنا أن نقوّم التّاريخ العالمي فإنّنا يمكن ـ بحسب جعيّط ـ أن نعتبر التاريخ قد توزّع على حيّزين كبيرين، فمن جهة هناك «**حضارة قبل عالميّة مختصة بالعصر الحجري الأوّل (الشرق، اليونان، روما) ومن جهة ثانية التاريخ العالمي الثاني ما بعد النيوليتية مؤسّس العالم الحديث الّذي هو عالمنا**»[2]، ومجموع الإنجازات والثّقافات الّتي أفرزتها الحضارات المتنوّعة على اختلاف مكوّنات التاريخ وفي مختلف أنحاء العالم، هي التي تحدّد مسيرة الحضارة البشريّة، وما الحضارة الأوروبية في عقلانيتها وتطوّرها إلّا هذه اللّحظة الأخيرة في صيرورة تاريخ الإنسانية.

إنّ جعيّط يرفض الرؤية المركزية الغربية التي تجعل معيار تحقيب التاريخ العالمي متوقفاً على قدرة العقل الغربي على تجاوز ذاته، وكأنّ هذا العقل يعيش في معزل عن الفكر الإنساني عامة. لذلك فالتّحقيب يرتبط ضرورة بما عرفته البشرية كافة من إنجازات وطفرات.

ولم يختلف أركون عن العروي وجعيّط في تأكيد مركزية التصوّر الغربي

---

(1) جعيط، **أوروبا والإسلام**، ص 77.

(2) المصدر السابق، ص 76.

للتاريخ العالمي مطالباً العرب بألّا ينخدعوا بالمصطلحات الأوروبيّة عن عصور الانحطاط وعصر الحداثة وغيرها، لأنّ هذه المصطلحات والتّسميّات تهمّ التاريخ الأوروبي أساساً. أمّا في مستوى تحقيبه للتاريخ العربي الإسلامي فإنّ أركون يفضّل أن يعتمد على نظام الفكر عامة فيقسمه حيناً إلى خمسة عهود وهي: العصر قبل ـ إسلامي (الجاهلي) والعصر الإسلامي التّأسيسي فالعصر الإسلامي الكلاسيكي ثم العصر المدرسي (السيكولاستيكي) وأخيراً العصر الحديث. ويقسمه حيناً آخر ـ بحسب تطوّر العقل الإسلامي ـ إلى ثلاث لحظات متقاطعة بفعل اللّحمة الدينيّة العميقة وهي: اللّحظة الكلاسيكيّة الّتي شكّلت عصر التّأسيس والتّأصيل، واللّحظة السيكولاستيكية المدرسية الّتي مثّلت عصر التّقليد والتّكرار واللّحظة المعاصرة الّتي أسست عصر النهضة والانبعاث.

ودراسة هذا العقل الإسلامي الّذي تشكّلت بنيته بفعل اختلاط الأسطوري بالواقعي والتّاريخي بالتخييليّ اقتضت منه أن يعالج الموضوع على أكثر من مستوى تفكّراً في المجال اللّغوي والنّظام العلامي والنّسق الديني والبنية الأسطورية ونظام القرابة... صعوداً ونزولاً في التّاريخ لرصد الأسباب وتعرّف المظاهر وفهم النّتائج ومعرفة عوامل ما تحقّق في سياق التاريخ وأسباب ما أجهض من إمكانات تاريخيّة بحثاً عن الإبستيميه[1] الخاص بأطوار الثقافة العربية الإسلامية في قطيعته وتواصله.

ويفرق أركون في مستوى التحقيب، بين تاريخ للعقل وتاريخ للخيال. فالعرب ـ بحسب أركون ـ لم يستطيعوا حتى يومنا هذا التخلّص نهائيّاً من ايبستمي «العصر الوسيط» لأنّ الحداثة لم تصبح جزءاً نهائياً من ذهنياتهم، وتاريخ العقل في النصف الأوّل من القرن العشرين عرف ركوداً بسبب طغيان العقلية الدوغمائية عليه، وفي مقابل ذلك ازدهر الخيال الاجتماعي وتألّق

---

(1) الابستيميه (Epistémè) مصطلح استخدمه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو ليعني به «مجموع العلاقات التي تربط في حقبة زمنية مخصوصة الممارسات القولية المنتجة لأنماط معرفية أو لعلوم أو لأنظمة صورية».

«بسبب تغذية وسائل الإعلام المحتكرة من قبل الدّولة له يومياً عبر صور أيديولوجيا الكفاح والبناء الوطني»[1].

هكذا يتّفق المفكّرون المغاربة الثلاثة على رفض التحقيب الغربي للتاريخ العالمي فيؤكّد العروي أهميّة التحقيب التّخصّصي لأنّه ينأى عن الضغوطات الأيديولوجية والتّصوّرات المركزية ويدعو جعيّط إلى تحقيب عام أساسه مأسهمة البشرية في طفرات التقدّم والتّحوّل، بينما يعتمد أركون على تحقيب نظام الفكر الّذي يخص كل ثقافة وحضارة.

وإذا كان التحقيب من أهمّ مواضيع العمل التاريخي، فإنّ الحدث من أبرز مقوّمات هذا العمل، ولذلك يدعو المفكّرون المغاربة المعاصرون ـ مدار اهتمامنا ـ إلى تجديد التاريخ عبر النّظر إلى الحدث نظرة جديدة. فقد كان المؤرّخ القديم يعتبر الحدث واقعاً ملموساً بينما يؤكّد المؤرّخ المعاصر أنّ الحدث بناء نظري، فإذا قرأنا **«كتاب الناصري، إنّنا في الحقيقة والواقع نستحضر استحضار الناصري لوقائع الماضي، فليس ما بين أيدينا سوى انعكاس لما رسب من ماضي المغرب في أذهان الناصري وأمثاله»**[2]. فالحدث التّاريخي هو حدث المؤرخ، أي إنّ الحدث لا يكون إلّا بعد أن يجتهد المؤرخ في البحث والنّظر والتّحقيق، فحتّى لو كان المؤرخ مشاهداً للحدث معايشاً له، فإنّ ما سيكتبه لن يكون هو الحدث نفسه، بل سيكون مجرّد قراءة خاصّة للحدث وستكون هذه القراءة منقوصة ضرورة[3]. وما يدعوه المؤرّخون حدثاً لا يمكن تملّكه كليّاً كما حدث، فلا يقوم الحدث عند المؤرخ إلّا انطلاقاً من الوثيقة والشهادة ولذلك فإنّ للمؤرخ بالوثيقة علاقة حميمة فيسائلها وينقدها ويوزّعها إلى مستويات وسلاسل.

إنّ النّقلة النّوعيّة الّتي حقّقها علم التّاريخ ترتبط أساساً بوعي المؤرخ بأنّه

---

(1) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 31.

(2) العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص 21.

(3) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*. P.P. 14-15.

لا يسرد علينا أحداث الماضي «**بقدر ما يسرد مراحل تعامله مع المادّة التّاريخيّة، أي مجموع الشّواهد الماثلة أمامه**»[1]. ويعتقد العروي بأنّ التجديد في التاريخ لا يتم انطلاقاً من التّنقيب عن وثائق جديدة أو إعادة تأويل الوقائع تأويلاً أكثر موضوعيّة فحسب وإنّما لا بدّ أن يراعى في التّجديد خلق ذهنية معاصرة عند المؤرخين تعنى بدراسة تاريخ التّاريخ دراسة نظرية ونقديّة، بالإضافة إلى تأسيس مدارس للحفريات وتعليم اللّهجات المحليّة استفادة من اللّسانيّات والسيمياء، ولا بدّ من إدخال الإلكترونيات في المناهج المستعملة، لأنّ المفكّرين المغاربة المعاصرين ـ موضوع عملنا ـ على يقين من أنّ التشبّع بالمعارف الجديدة والمناهج المستحدثة هو السبيل الرئيسي إلى تطوير علم التّاريخ. وهذا العمل لا بدّ أن يكون مجهوداً جماعيّاً تتضافر فيه كلّ الأطراف بشكل تضامني «**يتعاون فيه باحثون من جميع التّخصّصات، يراقب بعضهم البعض لكي لا نسقط في أحد الخطرين المحدّقين بالتّاريخ الجديد: الخيال المفرط أو النّسبيّة المطلقة**»[2].

(1) العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص 21.

(2) المصدر السابق، ص 23.

الفصل الثالث:

مراكز اهتمام المفكّر المغاربي في تأويل التاريخ العربي

مراكز الاهتمام في تأويل التاريخ نعني بها المحاور التي ركّز عليها المفكّر المغاربي وهو يؤوّل التاريخ العربي سواء من جهة الفضاء المكاني أو من جهة الفضاء الزماني وسواء في مستوى الوقائع التاريخية أو في مستوى الرؤى والتصورات المتصلة بالفكر التاريخي. لذلك سنركز على تتبّع الفضاءات التي استرعت انتباه المؤرخ المغاربي والأزمنة التي ركز عليها قبل أن نتوقف عند قراءتهم لتصور العرب القدامى للتاريخ وتتبعهم لمظاهر التاريخية في عموم المعارف العربية القديمة.

إنّ انتماء المفكّرين الثلاثة (العروي، جعيط، أركون) إلى منطقة المغرب العربي، جعلهم يهتمّون بتاريخ هذه المنطقة في الماضي والحاضر، ففضّل العروي في الكتابة حول التاريخ الوقائعي وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي للمغرب منذ الوجود الروماني والوندالي والبربري إلى حروب الاستقلال.

وكتب جعيّط في تاريخ أفريقية وفي أبعاد الشخصية المغاربية، كما اهتم أركون بالتشكيلات البربرية في منطقة المغرب العربي وعلاقة هذه التشكيلات بالوجود العربي والإسلامي وتحدث عن أهمية القبيلة ووضعية المرأة في التاريخ البربري ثم في إطار الفضاء العربي بالمغرب الكبير.

ودراسة التاريخ المغاربي تبدو مغرية لأنها اهتمت بالأنظمة السياسية التي تعاقبت على المنطقة وبالحضارات التي أسهمت في تشكيل هويتها ثقافياً وحضارياً، ولأنها بالخصوص، تحاول أن تتفهّم بعمق تاريخي موقف الإنسان/ المواطن مما يحصل على أرضه، بتحليل الوثائق الرسمية تحليلاً نقدياً وبتوظيف ما لم يتسن توظيفه من الوثائق والشهادات والمعاهدات ومكتشفات الحفريات التي لم تكن بين يدي المؤرخين القدامى ومؤرخي الاستعمار، أو التي تجاهلوها لأسباب مغرضة.

إن عودة المفكّرين المغاربة إلى تاريخ المغرب العربي، ليس باعثها الاعتبارات الذاتية فحسب، فرغم أن أعمالهم ترشح بإحساس مشترك بالانتماء إلى هذا الفضاء الجغرافي وباعتقاد راسخ في المصير المشترك الذي إن لم يكن سياسياً فهو فكري وحضاري[1]، فإنّهم اجتمعوا في تدبّر تاريخ المغرب العربي تدبّراً يريد أن يكون علميّاً وموضوعيّاً، ينأى عمّا روّجه بعض المستشرقين وما أشاعته الهيستوغرافيا الاستعمارية عن «**سوء حظّ المغرب العربي، سوء حظّه لأنّه لم يكتنه حقيقة القيمة الحضارية للغزو الروماني، سوء حظّه حين قبل بالإسلام، سوء حظّه لأنّه وقع تحت طائلة الاجتياح الهلالي، سوء حظّه لأنّه مثّل قاعدة للنّهب العثماني**»[2]، وقد تناسى هذا الموقف أنّ سوء الحظّ الحقيقي للمغرب العربي إنّما تمثل في طبيعة المؤرخين الذين تصدّوا له في الفترة الاستعمارية، وكانوا كلّهم تقريباً «مؤرخي مناسبات» (Des historiens d'occasion) ـ على حدّ عبارة العروي ـ أي إنّهم يكتبون في ظروف خاصة ومن دون اختصاص حقيقي. لذلك كان عزم المفكّرين المغاربة

---

(1) -يرى جعيط أن المغرب العربي ينظر إليه بوصفه حقيقة جغرافية وتاريخية وليس باعتباره كياناً سياسياً موحّداً لأنه بحق أرض التنوّع الثقافي والإثني (راجع مقاله: «طرح لجدلية التعدّد والوحدة في المغرب العربي الإسلامي بصفة أعم»، **مجلة الثقافة المغربية**، عدد 22-23، ماي 2003).

(2) Laroui, *L'histoire du Maghreb*, P. 9.

المعاصرين عظيماً على قراءة جديدة لتاريخ المغرب العربي ـ وخاصة بالنّسبة إلى العروي ـ دفاعاً عن المغربي في الوجود وتأكيداً لحضوره الفاعل في التاريخ.

الواقع أنّ الأقطار المكوّنة لمنطقة المغرب العربي ترتبط موضوعيّاً بالتاريخ والجغرافيا والثقافة وتشترك المنطقة برمّتها في إطلالها على أوروبا وانفتاحها على العمق الإفريقي ممّا يولّد شعوراً موحّداً بالانتماء يجعل المفكّرين المغاربة يحرصون على العمل على تأويل التاريخ المغاربي وإن من منطلقات مختلفة وبأقدار متفاوتة. فالعروي كانت رؤيته للتاريخ العربي مشدودة أكثر إلى المجال المغاربي مقارنة بجعيّط وأركون. فلئن ركّز العروي في مستوى المجال الجغراسياسي للتاريخ على منطقة المغرب العربي فإن جعيّط وأركون أكثر انشغالاً بالمشرق العربي وبالجزيرة العربية أساساً. أمّا في مستوى الامتداد الزمني فاهتمام العروي كان أظهر في التاريخ الحديث مقارنة بهشام جعيّط ومحمد أركون اللّذين شغلهما التاريخ العربي والإسلامي القديم وخاصة القرون الهجرية الأولى للإسلام. ويعود هذا الاختلاف إلى أسباب تخصّ كلّ مفكّر وتحدد تصوّراته ورهاناته.

فالعروي له موقف من التراث خاصّ إذ يدعو إلى القطع معه بقوله: «**على الملاحظ المنصف أن يعترف أنّ الاستلاب الحقيقي هو الضّياع في تلك المطلقات التّي ذكرناها: في اللّغة، في التّراث، في التّاريخ القديم**»[1] ليس معنى ذلك أنّ العروي غير مهتم بالتراث. فكتابه **مفهوم الدولة** أو كتاب **مفهوم التاريخ** أو كتاب **مفهوم العقل** يشهد على معرفته بهذا التراث، هذا فضلاً عن كتبه التي مارس فيها التاريخ مؤرخاً محترفاً[2] مثل كتابه **تاريخ**

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 208.

(2) يرى بول فاين أن المؤرخ المحترف هو الذي يلتزم بموضوع محدد في الكتابة التاريخية ويعتبر التاريخ سرداً قبل كل شيء أي نظراً في الوقائع إلى ربط الحوادث بأسبابها والابتعاد عن التأملات النظرية واستخراج القوانين. راجع كتابه المذكور سابقاً.

المغرب(بالفرنسية). لكنّ العروي يعتقد بأن هذا التراث أو هذا التاريخ القديم «**لا يمكن معرفته في حقيقته أو نعترف له بقوّته وبعمقه إلّا إذا انقطعنا عنه، وإلّا إذا سلّمنا بأنّ ذلك يعود إلى منطق الماضي ولا يمكن الأخذ به لحلّ مشاكل الحاضر، حينئذ سنعطيه قيمته الحقيقيّة**»[1]. وليس كتاب **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** سوى تحليل موسّع يرمي إلى تأكيد ضرورة القطع مع العقل التراثي وتأكيد الحدود التي يقف عندها فتجعله غير قابل لأن نعتمده في حاضرنا أو نعود إليه إن أعوزنا التاريخ.

من جهة أخرى يبدو عبد الله العروي مهووساً بالوضع الراهن ومؤكداً ضرورة خروج الإنسان العربي عامة والمواطن المغربي خاصة من وضع التأخّر الحضاري العام الذي وجد نفسه فيه حتى يحقق الحداثة والتقدم، فكل كتب العروي التي تصطبغ بطابع تنظيري وفلسفي يكمن خلفها هاجس سياسي رئيسي هو إيجاد الوسيلة الكفيلة بتحقيق المهمة الحضارية المنشودة.

أمّا اللحظة التأسيسية والفترة الحاسمة في التاريخ العربي بحسب العروي، فهي لحظة النهضة ومن ثم تركيزه عليها وتوقّفه عند أهم أعلامها وتحليله لعمق المفارقة التي يعاني منها الفكر العربي منذ عصر النهضة العربية، فتجعل الفرد العربي يعيش في وضع ويفكّر في وضع آخر باحثاً عن إمكانات استدراك تبعات الإجهاض الذي منيت به تلك النهضة.

مع ذلك يتوقّف العروي عند التاريخ القديم كلما دعت المقارنة مع الفكر الحديث ذلك أو أراد تأكيد هشاشة المستند التراثي أو اقتضى السجال مع المفكّرين الآخرين من العرب والمستشرقين ذلك. ولكنه لم يقرأ التاريخ العربي القديم في الجزيرة العربية بشكل تفصيلي وشامل، فلم يخصص كتاباً أو مقالاً للبحث في تاريخ الوجود العربي أو نشأة العنصر العربي في الجزيرة العربية ولم يؤرخ لأصول القبائل وأسلافها أو أنساب الأوائل أو فروعها ولم يتوقف

---

(1) عبد الله العروي في إجابات عن أسئلة نور الدين أفاية في كتاب **أسئلة النهضة في المغرب**، ص 37.

عند الحدث الإسلامي إلا بشكل عرضي. فلم يول كبير اهتمام للتاريخ الوقائعي للجزيرة العربية كما اهتم به في الغرب الإسلامي مثلاً. غير أنّ رغبته في الاستقصاء التاريخي تجعله بين الحين والآخر يعود إلى الماضي العربي شأن بحثه في أشكال التنظيم السياسي العربي الذي قاده إلى تتبّع طبيعة وجود العرب منذ الأزمنة السابقة لظهور الإسلام. فقد بيّن العروي ـ على سبيل المثال ـ أنّ العرب عاشوا في نطاق مجتمع قبلي عرف تطوّراً طبيعياً في نظام الملكية والأسرة والسياسة شأن المجتمعات البشرية الأخرى وشهدوا النظام الملكي قروناً قبل بعث النبي محمد. فقد كان العرب «**يعرفون دولة طبيعية دنيوية دهرية هدفها في ذاتها بمعنى أنّها كانت تتوخّى الشهرة والمال والقهر**»[1]. ورغم أنّ الإسلام حين ظهر استوعب كثيراً من العادات العربية التي كانت سائدة قبل ظهور الرسالة المحمدية فإنّ أهدافه كانت في جملتها ـ في نظر العروي ـ مخالفة لأهداف التنظيمات السياسية السابقة. فالسلطة قبل الإسلام دهرية غايتها الحفاظ على التوازن بين القبائل والعشائر والأسر، أما في الإسلام فهي روحية غايتها مكارم الأخلاق وسعادة الروح. وبتوسّع رقعة البلاد الإسلامية ورث العرب أجهزة الدولتين الفارسية والبيزنطية حيث الدولة مبنية على الحق الإلهي والنفوذ المطلق الذي يروم الرفاه والقهر. وهكذا تكون الدولة العربية الإسلامية قد تشكّلت من خلال ثلاثة عناصر: العنصر القبلي العربي بفكره الدهري والعنصر الشرعي الإسلامي بفكره الروحاني والعنصر الآسيوي بنظامه الهرمي. على أن الذي استمرّ في التاريخ هو نظام الدولة السلطانية الذي أساسه الغلبة والقهر. وهكذا ينتهي العروي إلى نتيجتين، إحداهما هي غياب نظرية الدولة في الفكر العربي القديم، والأخرى اعتبار الدولة العربية الحديثة نتيجة تطور طبيعي للدولة السلطانية القديمة من جهة وإجراءات الإصلاح الحديثة من جهة ثانية.

هكذا لم تكن غاية العروي من العودة إلى الماضي البعيد للبلاد العربية ـ

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ص 91.

في نظرنا ـ التّأريخ لهذا الماضي وإنّما كانت غايته فهم جذور منطق الفكر العربي الحديث وتحليل العناصر التركيبية التي أسهمت في تكوين ثقافته وتشكيل وعيه الراهن. ولعل هذا السبب هو الذي جعله يتوقّف بعمق عند أعلام النهضة العربية وخاصة عند محمد عبده[1] (ت 1905م).

أمّا هشام جعيّط فقد اهتم في بداية أبحاثه التاريخية والحضارية بالتاريخ المعاصر للبلاد العربية ولا سيما دولة البناء الوطني، ناظراً في الأسباب التي يمكن أن تؤدّي إلى المحافظة على الهوية التاريخية من جهة واستيعاب مكتسبات الحداثة وتحقيق النهضة الحقيقية من جهة ثانية.

كما اهتم جعيّط بالمغرب العربي الإسلامي باعتباره حقيقة جغرافية وتاريخية وليس باعتباره كياناً سياسياً موحّداً، وأكّد الموقع الاستراتيجي الذي يتمتّع به هذا المجال من حيث صلته بأوروبا وبالحوض المتوسط عامة وانفتاحه على الشرق وعلى إفريقيا مشيراً إلى مختلف الحضارات التي تعاقبت على ترابه حتى الفتح العربي وبعد ذلك الاستعمار الأوروبي. وقد اجتهد جعيّط في بيان مظاهر المدنيّة التي اكتسبها المغرب العربي عبر التاريخ[2].

كما درس جعيّط الشخصية العربية الحديثة وخلص من وراء تحليل النموذج التونسي إلى أنّ الشعور بالانتماء العربي والإسلامي قويّ وممزوج في الآن نفسه بصنوف من النقد الذاتي واستنقاص الأنا قد يتحوّل في لحظات معيّنة إلى نوع من العصبية والحماسة. وهذه العواطف المتداخلة هي التي توجّه ـ في نظره ـ الفكر والعمل السياسي في العالم العربي كلّه.

لعل عمله على تحسّس الآليات العميقة التي تتحكّم في تاريخ العرب المسلمين أفكاراً ووقائع هو الذي ساقه إلى الغوص في التاريخ العربي القديم قصد فهم الماضي لأن في هذا الماضي سرّ الحاضر. ونتيجة لذلك صرف

---

(1) راجع ذلك في كتبه وخاصة في كتابيه: **الأيديولوجية العربية المعاصرة** و**مفهوم العقل**.

(2) راجع كتابه: *La fondation du Maghreb islamique*, Amal Edition, 2004.

جعيّط همّته نحو التاريخ المؤسس وهو تاريخ العصر الذي مثّل لحظة حاسمة في تحديد التصوّرات والأفكار التي ما زالت فاعلة في الوعي العربي الإسلامي إلى اليوم، كما مثّل مجموع الأحداث والنظريّات والاعتقادات التي زلزلت النظام الكلّي للمجتمع. فدراسة هذه الفترة الحاسمة تسمح ـ بحسب جعيّط ـ بالكشف عن المنطق الداخلي للأحداث وتتبّع البصمات التي تركتها على الحساسية الفردية والجماعية للعرب وللمسلمين. ولعلّ تحليل هذه الميكانيزمات التاريخية والذهنية هو الذي يسمح بتبيّن خصائص الحضارة العربية الإسلامية مقارنة بغيرها من الحضارات من جهة وبتلمّس الحلول الممكنة للمشاكل التي نجمت في سطح الحاضر من جهة أخرى.

ومن آيات اهتمام هشام جعيّط باللّحظات الحاسمة في التاريخ العربي الإسلامي، دراسته للعهد النبوي في مرحلة أولى دراسة ماهوية للوحي والنبوّة حاولت التعرّض للموضوع الماورائي بالمنطق العلمي والتاريخي والفلسفي (خاصة في كتابه **الوحي والقرآن والنبوة**) ثم تعرّضه في مرحلة ثانية لتاريخية الدعوة بدراسة قريش كفضاء جغرافي وسياسي ثقافي ومفترق اقتصادي تجاري وما حفّ بذلك من قيم وأطر وقوانين وتنظيمات جعلت الدعوة المحمدية تبدو منتظرة ومنطقية. وقد اعتمد جعيّط في ذلك على المتن القرآني وعلى بعض كتب السّير والمغازي والأنساب والتاريخ مقارناً بين ما دوّنه البشر وما جاء في نصوص الوحي مشيراً إلى الفرق بين مهمة محمد في مكة وما قام به في المدينة محاولاً إعادة قراءة التاريخ المحمدي بعين نقدية تسائل التاريخ الرسمي وتستنطق النصّ القرآني بنظرة عملت على أن «**تبتعد عن الأسطورية بقدر ما تبتعد عن خيالات بعض الباحثين الجدد**»[1].

ومن مظاهر اهتمام جعيّط باللحظات الحاسمة في التاريخ العربي الإسلامي أيضاً دراسته للكوفة بحثاً عن خصائص المدينة العربية محاولاً أن يقرأ نشوء هذه المدينة قراءة مختلفة ناقش بواسطتها بعض العرب والمستشرقين الذين

(1) هشام جعيط، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، ص 319.

اعتبروها معسكراً اقتضت بناءه الضرورات العسكرية والاعتبارات الاستراتيجية الملحّة، وحاول أن يبرهن على أنّها مدينة ذات طابع إسلامي تدل على عقلانية ومدنية أصيلة. وبعد ذلك اهتم جعيّط بأخطر حدث سياسي عقائدي وجّه التاريخ العربي الإسلامي ـ في نظره ـ وهو الفتنة.

اعتباراً لما سبق فإنّ الناظر في أعمال جعيّط يتمكّن من إدراك لحظتين تاريخيتين واضحتين ركّز عليهما المفكّر التونسي ترتبط إحداهما بالقرون الهجرية الأولى للإسلام وخاصة التجربة المحمدية وعهد الفتنة وترتبط الأخرى بالعصر الحديث وتداعيات الماضي في الحاضر. أمّا في المجال الجغراسياسي، فإنّ جعيّط وإن كان يرى أنّ الخصائص العربية الإسلامية بين المشرق والمغرب العربيّين عامة ومشتركة في الغالب، فإنّه يعتبر أنّ ثمة مميّزات في المغرب العربي تجعل أهله اليوم[1] يحملون لواء النهضة والحداثة. فهو يعتبر نفسه مندرجاً في تقليد فكري مغربي مسلط على التاريخ من القديس أغسطين في الإمبراطورية الرومانية إلى ابن خلدون في إسلام العصر الوسيط إلى خير الدين باشا (ت 1889م) مع الإسلام التركي المتوسطي، وقد «**كانت فلسفتهم التاريخية بحق أقوى ما قدّمت ثقافة جنوب حوض البحر المتوسط في هذا المجال**».[2]

إن جعيّط ـ فضلاً عن انتمائه المغاربي ـ يعتقد أنّ المشرق قد خبت فيه الصحوة الفكرية التي عرفها في النصف الأوّل من القرن العشرين، وصار مقتنعاً

---

(1) عبّر جعيط عن رأيه هذا في كتابه **الشخصية العربية الإسلامية والمصير** الذي صدر لأول مرة بالفرنسية سنة 1974 ولم يعدل في رأيه هذا إلا قليلاً في الحوار الذي أجراه معه عبد المجيد الجمني وحسن بن عثمان بمجلة **الحياة الثقافية** عدد 75 لسنة 1996 حين قال: «العطاء في المغرب العربي أفضل من العطاء المشرقي. لكن بما أن الإنتاج المغاربي قد انتشر في المشرق، أعتقد أنه لم يعد يجوز التمييز والفصل بين المنحيين والأفضل أن نتكلم عن مجال عربي في الثقافة». ص 43.

(2) Hichem Djait, *La personnalité et le devenir Arabo-islamique*, P. 12.

بـ «**أنّ تجديد الفكر العربي لن يكون من المشرق العربي، بل من هذا المغرب الممزّق حتماً**»[1]، لأن الفكر في المشرق لم يلقّح بالثقافة الغربية مباشرة ممّا أدّى إلى تمثّل مشوّش للحداثة ونظرة خاطئة للتّاريخ القديم. إنّ التمزّق الذي عرفته شخصية الإنسان المغاربي، ساعد على إقامة مسافة مع ذاته، أسهمت هي بدورها في إدراك الحقيقة التاريخية للأنا وعلاقته بالآخر، وجعلت رؤيته للأمور أكثر عقلانية، وبات أكثر استعداداً من المشرقي للانفتاح على العالم الخارجي. فالمغرب وإن لم يكن مسرحاً للأحداث التاريخية العربية والإسلامية الكبرى والتأسيسيّة، فإنّه أسهم في بناء ثقافي مميّز، مثّل تراثاً مشتركاً بين العرب والمسلمين لا سيما وأنّه لم يعرف الاحتلال التركي المباشر، ذلك الاحتلال الذي سلب ـ في رأي جعيّط ـ المشرق عمقه، بينما عرف المغرب العربي الحضور الاستعماري الغربي نفسه تقريباً، فأكسبه ذلك هويّات متجانسة وأسّس فيه بنيات مادية وعقليّة كانت دعامة لتفوّق ملموس على المشرق[2]. ومن جهة أخرى فإنّ المغرب العربي عرف شبه توحيد ديني ممثّل في سيادة الاتّجاه السنّي والغلبة الساحقة للمالكية في الماضي على خلاف المشرق «**لأنّ المشرق في الحقيقة بدءاً من مصر تتعدّد فيه ليس فقط الأديان، وإنّما الطوائف حتى داخل الإسلام، وتتعدّد فيه الطوائف إلى درجة مسّت في بعض الأحيان بتلاحمه ووحدته وحتى داخل كيانٍ دولتي واحد**»[3].

---

(1) Ibid, P. 11

(2) يعتقد أركون – على خلاف جعيط – بأن النفوذ العثماني لم يكن سلبياً كله، ويعتقد العروي – على خلاف جعيط – أن حضور الاستعمار كان تحطيماً مادياً ومعنوياً على المدى القريب وعلى المدى البعيد (بالنسبة إلى أركون راجع الحوار الذي أجراه مع محمد رفراقي في **الفكر العربي المعاصر** بعنوان **حوار البدايات** العددان 68–69 لسنة 1989. وبالنسبة إلى العروي راجع كتابه **تاريخ المغرب محاولة تأليفية** (بالفرنسية) وكذلك الحوار الذي أجراه مع نور الدين أفاية في كتابه **أسئلة النهضة في المغرب**).

(3) هشام جعيط، طرح لجدلية التعدد والوحدة في المغرب العربي الإسلامي بصفة أعم، ص 9.

يوجد ـ بحسب جعيّط ـ طابع مغربي يشمل اللغة والعادات والمعمار والأرضية الإثنية المشتركة والتاريخ الحديث استعماراً واستقلالاً، وقد مثلت هذه الخصائص كلّها تنوّعات، ولكنّها تنوّعات في نطاق الوحدة أي في إطار طابع مغربي خاص. ولكنّ الدولة القطرية، دولة البناء الوطني هي التي عمّقت الخصوصيات «**فصار من الصعب جداً الآن التفكير في بناء وحدة سياسية مغاربية ولو في شكل فدرالي**»[1].

على أن الدولة القطرية ساعدت في جهة أخرى على إلغاء التنوّع الثقافي الأنثروبولوجي وسهّلت تغلغل الحداثة فصار من الممكن والمأمول الحديث عن بناء فضاء اقتصادي وثقافي مشترك.

أمّا محمد أركون فقد حرص على تأويل التاريخ العربي الإسلامي بعين شمولية، تقرأ الماضي وتسيح في الحاضر زمناً، وتصل ما يحصل في المشرق بما يحصل في المغرب في مستوى الفضاء لأن ما ينبثق في الراهن ـ بحسب أركون ـ متولّد عن نظرة مخصوصة إلى الرافد التاريخي كما هو متولّد عن موقف مرهون بالوافد الموضوعي.

إنّ فهم الجذور التي تأسست عليها الحضارة العربية الإسلامية مهمّ لفهم ما يحصل في الحاضر، وما يجيّش العقول والنفوس في الواقع المعيش لا يدرك إلّا في علاقته بآليات التجييش البعيدة أو القريبة. ولذلك يبدو التاريخ مع أركون كلّاً لا يتجزّأ ولا تفهم نتوءاته المختلفة إلا بربط الحاضر بالماضي والواقع بالحكم والوعي باللاوعي والتصوّر بالحقيقة والأنا بالآخر في حركات جدلية تصعد وتهبط عمودياً في الزمن وتذهب وتجيء أفقياً في الفضاء حيث يختلط السياسي بالاقتصادي والثقافي بالاجتماعي والتاريخي بالأسطوري والمعيش بالمأمول.

إن حديث أركون عن الحضارة العربية الإسلامية يعني عنده ضرورة العودة إلى الأصول التأسيسية لهذه الحضارة، وهذه الأصول هي الظاهرة القرآنية وما

---

(1) المصدر السابق، ص 11.

تمخّض عنها سياسياً ولغويّاً وثقافياً واجتماعياً، وبصورة عامة، ما نشأ عنها حضارياً وفلسفياً. ولذلك اتخذ أركون القرآن والتجربة الفردية للنبي محمد وخاصة تجربة المدينة نقطة انطلاق لفهم «أسطورة» العهد التدشيني، وهما يمثّلان ـ في رأيه ـ نقطة الارتكاز لأنّهما أسّسا نوعاً من الأسبقية التاريخية والمعرفية والأنطولوجية و«**أدخلا أشكالاً من الحساسية وصوراً للتعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومبادئ لتوجيه السلوك الفردي ما انفكّت تلهم وتوجّه فكر أجيال المؤمنين ومؤلفاتها وأعمالها منذ ذلك الوقت وحتى هذا اليوم**»[1].

وإذا طرق أركون موضوع الفكر الإسلامي فإنّه يعني به تحديداً «**الفكر الذي ينحدر أساساً من القرآن والسنة**»[2]. ولعل نضج الفكر الفلسفي الإسلامي ونجوم ما سماه أركون «عصر الإنسية العربية» هو الذي دفعه إلى المقارنة بين ما تعرفه الساحة الثقافية العربية المعاصرة من تقلّص للمجال العقلاني والتنويري، وما عرفته القرون الهجرية الأولى للحضارة العربية الإسلامية في مستوى الموقف الفلسفي والرؤية العلمية من انفتاح وخصوبة. فالمفكّرون العرب القدامى ـ بحسب أركون ـ مثل بن رشد (1126 ـ 1198م) وابن سينا (980 ـ 1037م) والفارابي(ت 950م) والتوحيدي (ت 400 هـ / 1010م) والجاحظ (ت 868م)... «**كانوا أكثر علمية من المدافعين عن العقيدة في عصرنا الحالي. اليوم هناك مسلمون يحاولون البرهنة على أن الاكتشافات العلمية قد سبق أن ورد الحديث عنها في القرآن وهذا موقف ساذج جداً**»[3].

يعود أركون بالحركات الأصولية الإسلامية إلى الحركات الإصلاحية لعصر النهضة العربية لبيان مظاهر الاستمرار ومظاهر القطيعة بين المفكّرين، ثم الوقوف عند العدة المفهومية في صلتها بالفكر الحديث من جهة وبالفكر القديم ـ باعتباره مرجعاً لهذه الحركات ـ من جهة أخرى. كما طرق موضوع

---

(1) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 12.

(2) محمد أركون، **حوار البدايات**، ص 85.

(3) المصدر السابق، ص 86.

الاستعمار واصلاً بين صيرورة التطوّر التاريخي عند الآخر وراهن الوضع العربي الإسلامي رابطاً تاريخ العرب الحديث بتاريخهم الوسيط والقديم.

وقد انصبّت قراءته لمختلف فترات التاريخ العربي الإسلامي على نقد بعض التصوّرات المغلوطة عن الماضي، فدعا إلى تجنّب القراءة الأحادية للتاريخ. من ذلك موقفه من النفوذ العثماني الذي عدّ عند معظم المؤرخين والمفكّرين العرب عصر ظلامية وانحطاط، في حين عدّه كثير من الأتراك عصر إنجازات وبطولات. فمحمد أركون ينتهي من وراء هذا التقابل في المواقف إلى وجوب «**تعديل وجهة نظرنا قليلاً في ما يخص المرحلة العثمانية مع محاولة تقديمها من زاوية تاريخية موضوعية أكثر ما يمكن**»[1]، وذلك برصد مظاهر الإضافة واستجلاء آيات الإقصاء التي حصلت في هذا العصر والنظر إلى هذا الطور من التاريخ الإسلامي في ضوء الأحداث العالمية الكبرى والمجال المتوسطي عامة. فلا بد من النظر إلى التاريخ في كليته على طريقة المؤرخ «بروديل» (F. Braudel) الذي وضع كتاباً سنة 1949 سمّاه «البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني»[2]، ربط فيه الواقع الجغرافي بالواقع الاقتصادي والاستراتيجي للعالمين العربي والأوروبي وبيّن ارتباط الحركة التاريخية لكل منهما بالآخر وحاول أن يؤكّد ارتهان الصراع التاريخي بمراكز القوى اقتصادياً وعسكرياً وتقنياً.

إنّ مهمة المؤرخ العربي الإسلامي والمفكّر عموماً ـ في نظر أركون ـ هي أن يؤمن بأن له مشروعاً تاريخياً مهماً يتمثّل في إحياء التراث العربي الإسلامي عامّة، وهذا العمل الجبار يبدأ بفهم طبيعة هذا التراث وتأمل مضامينه ممّا يستوجب «**القيام ببحوث تاريخية حول كامل جوانب الإنتاج الثقافي العربي الإسلامي، على الأقل حول إنتاج القرون الستة الأولى من الهجرة**»، حتى إذا

---

(1) محمد أركون، **حوار البدايات**، ص 87.

(2) F. Braudel, *le Méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II.*

تعرّفنا إلى واقع هذا التراث تاريخياً واستجلينا خفاياه حق لنا أن نسائل: «**إلى أيّ حدّ يمكن أن يكون له موقع في ثقافتنا الحديثة؟**»[1]، ثم نجتهد في فهم علاقات الاتصال ومظاهر الانفصال بين هذه الثقافة التراثية وما تراكم في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة من أسس جديدة هي حصيلة الحداثة الغربية وما ولّدته من مكاسب علمية وفكرية وما أحدثته من رجّات نفسية وما خلّفته من ردود أفعال ارتكاسية أو استشرافية أو غيرها من التأثيرات المتباينة.

لقد ركّز عبد الله العروي على التاريخ العربي في الوقت الذي اهتمّ فيه جعيّط وأركون بالتاريخ العربي والإسلامي عامّة. وعمل الوضع التاريخي المتأزّم للمجتمع العربي الحديث عمل الموجّه في التوقّف بعنف عند إشكاليّات الحاضر بالنسبة إلى العروي في حين صرف جعيّط وأركون همّهما إلى النّبش في الماضي والتركيز على الفترات التأسيسية للحضارة العربية الإسلامية.

على أنّ قراءة متأنّية للحركة الزمنية التي توجّه أعمال المفكّرين المغاربة المعاصرين ـ مدار اهتمامنا ـ تبيّن أنهم يتحرّكون جدليّاً بين الماضي والحاضر. يكون الانطلاق من الوضع الراهن سبراً لنقاط الوهن فيه فيدفعهم ذلك إلى الغوص في التاريخ القديم بحثاً عن إبستيميه قروسطي ما زال حاضراً بقوّة بحسب أركون أو وقوفاً عند عقل النصّ وعقل المطلق في الذهنية العربية عند العروي أو رصداً للشروخ النفسية والفكرية التي نجمت في الماضي مع هشام جعيط. فإذا كشف التشخيص النقدي هذه الظواهر عادت الحركة الزمنية للقراءة التأويلية على أعقابها إلى الحاضر تتّبع آثار هذه الذهنيات والعقليات على السلوك الفردي والمنهج الفكري والواقع الاجتماعي والسياسي للإنسان العربي، وإذا التاريخ نزول إلى أعماق الماضي وعود إلى سطح الحاضر في حركة جدليّة تبحث عن نقاط الوهن والضعف وتنشد أسباب التدارك وإن اختلفت مدّة الوقوف في الماضي أو مدّة التوقّف عند الحاضر بين هذا المفكّر وذاك بحسب عمق الرهان ومحدّدات المنهج، علماً أن المفكّرين المغاربة الثلاثة قد

---

(1) محمد أركون، **حوار البدايات**، ص 91.

بدأوا الكتابة عن التاريخ العربي في فترة زمنية متقاربة تنحصر في الربع الأخير من القرن العشرين تقريباً.

الناظر في كتابات المفكّرين المغاربة المعاصرين تستوقفه من بين ما يستوقفه اهتماماتهم بالفكر التاريخي عند العرب. ولئن لم يحرر جعيّط كتابات ضافية عن تصور العرب للتاريخ فإن العروي ومحمد أركون حاولا استقراء الأعمال الفكرية القديمة من أجل الخروج بتصور العرب للتاريخ ونظرتهم للعالم في إطار ذاك التصور.

إنّ حديث العروي عن علم التاريخ عند العرب يتركّز على الفترة الإسلاميّة بل إنّه ينطلق في تحديده من القرآن باعتباره يفرق بين الخبر والأسطورة. وعلى هذا الأساس فإنّ المسلمين الأوائل «**عندما شرعوا في تدوين أخبار الرّسول بعد اختيار تقويم خاص بهم كانوا يهدفون إلى تأسيس علم لا يشبه الأسطورة**»[1].

ويسوق العروي ثلاثة عوامل ساعدت على نشوء علم التاريخ عند العرب المسلمين، أوّلها دينيّ عقائديّ وثانيها حضاري تاريخي والثالث سياسي.

العامل الرئيس هو النصّ التأسيسي فهو الدافع الأوّل لنشأة علم التاريخ عند العرب المسلمين، وإذا كان ثمّة اهتمام بالواقع فلأنّه مقدّر من أعلى إذ «**ما سمي الواقع واقعاً إلّا لأنّه وقع من أعلى وكان ثنياً على بدء**»[2]، بل يذهب بعضهم تأييداً لرأي العروي إلى أنّ مختلف المعارف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة لم تنشأ «**من الطبيعة واستقراء حوادثها أو من العلل الصورة ونظام الاتّساق ولكنّها نشأت أساساً ابتداء من الوحي وانطلاقاً من القرآن على صورة دوائر صغيرة تكبر شيئاً فشيئاً حتى يتم بناء العلم**»[3].

---

(1) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 12.

(2) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ص 359.

(3) حسن حنفي، «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» **مجلّة الفكر العربي المعاصر**، عدد27، 1982، ص99.

ويضع العروي نشأة علم التاريخ في مقام تأسيس النّحو باعتبار الخلق والتميّز اللّذين أظهرهما العرب في القرون الأولى في هذين الإبداعين، وهو يقرن بين هذين العلمين لأنّهما شكّلا العلمين المساعدين «**للعلم الأوّل والوحيد، أي علم شؤون الدين**»[1].

سواء نظرنا في التفسير (أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ...) أو في الفقه (تقسيم الفيء، فتح البلدان صلحاً أو عنوة...) أو في الحديث (سلاسل الإسناد) فإنّ الملاحظ أنّ العرب حرصوا على «**البحث عن الأسبقيّات والأولويّات**»[2] بحيث لم يكن السرد التاريخي مقصوداً لتدبّر الماضي فحسب[3]، بل كان «**يهدف أساساً إلى تحديد حكم شرعيّ لصالح فرد أو جماعة**»[4].

أمّا العامل الحضاري فيبدو من خلال تشديد العروي على أهميّة المجتمع العربي بما هو مجتمع تجاري في المساعدة على تأسيس علم التاريخ حيث ترتبط التجارة بالكتابة وأسلوب العقود، وقد أكّدت المصادر الإسلاميّة القديمة ما كان للجزيرة العربيّة وخاصة لقريش من عهود ومواثيق[5]. ولعلّ إيلاف قريش المشهور آية ذلك الازدهار التجاري، فالإيلاف في الأصل «**مجموعة من**

---

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 79.

(2) المصدر السابق، ص 80.

(3) هذا عين ما أكده محمّد الطالبي حين بيّن أنّ علم التاريخ عند العرب نشأ قصد «إنارة ظروف البعثة المحمديّة وما نشأ عنها من غزوات وفتوحات وما نشأ عن الفتوحات من مشاكل فقهيّة تتعلّق بنظام الأرض بحسب فتحها صلحاً أو عنوة وبالجزية والخراج وقانون أهل الذمّة». راجع كتابه: **دراسات في تاريخ إفريقيّة**، منشورات الجامعة التونسية 1982، ص 26-30.

(4) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 80.

(5) أنظر على سبيل المثال كتاب **أنساب الأشراف** للبلاذري تحقيق محمّد حميد الله، الجزء الأوّل، دار المعارف، مصر، 1959؛ أو كتاب **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، المجلّد الأوّل، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى 2003.

العهود السياسيّة التجاريّة، غرضها في ما تكاد تجمع عليه المصادر، ضمان قيام قريش بالتجارة عبر جزيرة العرب... لكنّ الإيلاف كان في سياقه التاريخي العمود الفقري الذي قامت عليه حركة تاريخية تعدّت النّطاق التجاري»[1].

ولقد أشار العروي إلى أنّ الكتابة اختراع شرق أوسطي أسهم في بروزه الاستقرار والتمدّن ونموّ التّجارة. فإذا كانت التجارة من العوامل المشجّعة على استعمال الحروف والأرقام فإنّها تشجّع نتيجة لذلك على المحافظة على العقود، وهكذا «**يمكن أن نربط الاتّفاق الديبلوماسي بالعقد التّجاري ونعتبر الاثنين أصل الوثيقة التاريخية التي ستُحفَظ في ما بعد وتُدوَّن**»[2].

فضلاً عن العاملين الحضاري والديني فإنّ العامل السياسي ساعد هو أيضاً على نشأة علم التاريخ عند العرب المسلمين، ذلك أنّ توسّع رقعة الإمبراطوريّة الإسلاميّة ودخول شعوب مختلفة تحت رايتها وتمكّنهم من أخذ مناصب حساسة في الحكم قد دفع التّدوين التاريخي إلى الاهتمام بماضي هذه الشعوب غير العربيّة حفاظاً على وحدة الأمّة، فكان الهدف «**من التدوين هو المعنى الأصليّ: أي الجمع والإثبات في ديوان الفخر داعماً بذلك ما يرمي إليه الخلفاء من توفيق وتقارب**»[3].

إلى جانب هذا التاريخ نما ضرب من «التاريخ الطبقيّ» يتعلّق بمفاخر الأسر الحاكمة أو النّسب الشريف أو الطريقة الصوفيّة، فكان أن تطوّر النقد العقلي في هذا المجال لأنّ كلّ مؤرّخ سيعمد إلى دحض حجج خصومه أو تسفيه أقوالهم بالبحث عن مواطن ضعفها أو اختلالها، ولكنّه حين يهتمّ بالتّأريخ لأنصاره أو لأتباع المذهب الذي يعتنقه أو الأسرة التي ينتمي إليها فإنّه يلتقي بطريقة المحدّثين في الجرح والتّعديل. فالتاريخ على طريقة المحدثين

---

(1) فيكتور سحّاب، **إيلاف قريش، رحلة الشتاء والصيف**، كمبيونتر - بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992، ص 6-7.

(2) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 12.

(3) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 82.

ومنه تاريخ الطبقات يتداخل مع التاريخ في تنظيم المادّة التاريخيّة وتركيزها «**على أسس كرونولوجيّة مفترقاً بذلك عن قسم لا بأس به من الطبقات التي تنظّم مادتها على حروف المعجم**»[1].

وإذا كان علم التاريخ قد ارتبط بمفهوم العقد والوثيقة فلا غرابة أن ترتبط الرواية التاريخيّة بالكشف عن البدايات السياسيّة والدّوافع البشريّة المحضة، ولذلك تحدّث المؤرّخون العرب عن النبيّ محمّد باعتباره إنساناً قبل كلّ شيء بل «**يظهر النبيّ في هذا المجال (التاريخ) وفيه وحده كزعيم سياسيّ كما يظهر خلفاؤه كزعماء قبائل**»[2].

سواء تحدّث التاريخ العربيّ الإسلاميّ عن سلطة قريش أو عن حكم الأمويين أو عن نفوذ العبّاسيين[3] أو غيرهم، فإنّ النّظر في البداية، أي في النشأة والأصل هو الذي يبرّر كلّ ما يترتّب عن ذلك من الوقائع والأحداث والنتائج.

إذا كان بعضهم يذهب إلى أنّ نشأة التاريخ الإسلاميّ «**كان مبرّرها الأوّل هو تسجيل ما اعتبر أحداثاً أساسيّة في تكوين الشخصيّة والأمّة الإسلاميتين**»[4] على اعتبار أنّ نشأة التاريخ الإسلامي كانت انطلاقاً من مجموع أقوال النبيّ وأفعاله، فإنّ العروي يرى أنّ الوقائع مهما كانت «**جليلة أو دقيقة فإنّ المؤرّخ يتعامل معها بنفس الكيفيّة، يقف إزاءها مثل القاضي المنصف أمام متعاقدين**»[5].

---

(1) عزيز العظمة، **الكتابة التاريخيّة والمعرفة التاريخيّة**، ص 71.

(2) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 13.

(3) بل إنّ الملك هو قوام التاريخ «يقوم الملك برزم أشياء التاريخ وعقدها تحت لوائه ليس فقط بتكوين وحدتها الموضوعاتيّة بل هو يمارس سطوته العموديّة بفرضه نفسه معياراً زمنيّاً للأشياء». عزيز العظمة، **الكتابة التاريخيّة والمعرفة التاريخيّة**، ص 80-81.

(4) علي أومليل، **الموسوعة الفلسفية العربية**، ص 217.

(5) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 13.

حين يتأمّل العروي في مضمون التأليف التاريخي العربي باحثاً عن تحديد مفهوم الواقعة عند المؤرخ العربي، يدرك أنّ هذا التأليف لم يكن في بدايته «**سجلّاً يوميّاً لأحداث متوالية ومتماثلة بل كان وصفاً دقيقاً لمواقف بطوليّة مأسويّة تتميّز كلّ فترة بموقف أصليّ هو سبب تأسيس النظام السياسي الخاص بها**»[1]. وبهذا يفسّر العروي سبب تركيز المؤرّخين العرب على تأسيس الدّول والأنظمة وسبب انحسار الكتابة واختصار الحديث عندما تعود الأمور إلى مجراها العاديّ، حتى بدا «**تاريخ الإسلام وكأنّه تاريخ ثورات وحروب**»[2].

وليحدد العروي نظرة العرب القدامى إلى التاريخ بشكل عيني عاد إلى مصنّف «الكامل» لابن الأثير (ت 1210م) ليبرز طبيعة هذه النظرة، فيستنتج أنّ فصول هذا الكتاب ذات قيمة متفاوتة وأنّها تتكوّن من أقسام رئيسيّة ثلاثة هي السيرة النبويّة وهي العقدة والنواة والقسمان الباقيان هما ما قبل السيرة وما بعدها، فما قبل السيرة حكايات وأساطير لا يدقّق المؤرّخ في مدى صحّتها ومعقوليتها أو في صحّة السّند المرتبط بها[3]، بل لعلّه كان من أن يثبت كلّ الرّوايات «**مهما كانت بعيدة الاحتمال ليرى النّاس إلى أيّ حدّ وصل جهل وسفه الخلق قبل الرسالة المحمديّة**»[4].

أمّا السيرة النبويّة فهي الأصل والمركز، هي الوعي والحكمة، هي ركيزة التاريخ كلّه التي جاءت لتقطع مع الأساطير والخرافات التي حفل بها تاريخ الشعوب قبل الإسلام. أمّا ما بعد النواة، تاريخ الخلف فهو «**تاريخ انحطاط منتظر لأنّه ابتعاد متزايد عن مطابقة الظاهر والباطن والأعمال والنيّات، مشيئة الخالق وإرادة المخلوق**»[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 14.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) هذا ما فعله الطبري مثلاً في كتابه : **تاريخ الأمم والملوك**، عندما أرّخ للفترة التي سبقت الرسالة المحمديّة.

(4) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 84.

(5) المصدر السابق، ص 85.

وعن هذا التصوّر للتاريخ نجمت ظاهرتان مميّزتان للتاريخ العربي الإسلاميّ في نظر العروي هما: الموضوعيّة والاعتبار.

أمّا موضوعيّة المؤرّخ العربي التي ينوّه بها المستشرقون لأنّهم كثيراً ما يلاحظون حياد المؤرّخ في سرد الوقائع فإنّها ليست في نظر العروي تلك الموضوعيّة «**التي تنبني على إيجابيّة الواقعة التاريخيّة باعتبار أنّ لها وزناً ملموساً ومباشراً في حياة البشر**»[1]، بل هي موضوعيّة مزدوجة سلبيّة حيناً وإيجابيّة حيناً آخر، فإذا تعلّق السرد بالعهد النبويّ يكون المؤرّخ موضوعيّاً لأنّه ضمن موضوعيّة الشهود بما أنّ واجب الشهادة واجب دينيّ فتكون النتيجة هي الحياد إزاء الوقائع، وليس هذا الحياد إلّا «**نوعاً من الاعتراف بالحكمة الإلهيّة**»[2].

أمّا إذا تعلّق السرد بما قبل عهد النبوّة فإنّ التاريخ يصبح من الغيب لأنّ معيار الحكم على الواقع يصير معدوماً فيسجّل المؤرّخ كلّ حادث بقطع النّظر عن قيمته ويلتزم الحياد أيضاً. إنّ المؤرّخ العربي يصوّر الهزائم الكبرى مثلما يصوّر أفراح البلاطات وبساتين الملوك دقة في الوصف وتفنّناً في العرض على أنّ هذا الأسلوب لا يعني في نظر العروي موضوعيّة المؤرّخ بل يعني أنّه يعتقد أنّ الفترة النبويّة بلاء وامتحان وشدّة يعقبها بالحتم نصر ومساندة إلهية.

لكنّ بعد انحسار العهد النبويّ يصير الفرق بين النّجاح والفشل عرضيّاً فيتّخذ المؤرّخ موقفاً سلبيّاً، فكلّ الفقهاء كانوا يدركون أنّ أنصار علي على حقّ وأنّ ملوك بني أميّة طغاة، ولكنّ عليّاً وأصحابه صاروا إلى الفشل ونجح بنو أميّة. «**أنقول إنّ النّجاح في الدّنيا علامة رضى والإخفاق علامة سخط؟ لا... تلك وقائع نوردها كما وقعت ومن بدون تعليق. إنّنا لا نعلم ما أراده الله بها والظاهر من معناها غير مقبول والباطن محجوب عنّا، الأحسن إذاً هو الإمساك**

(1) المصدر السابق، ص 86.

(2) المصدر السابق، ص 85.

والترفّع»[1]. هذا هو تأويل العروي لحياد المؤرّخ العربي القديم، وهو يستنتج من وراء هذا التحليل أنّ الحدث التاريخي عند هذا المؤرّخ لا يكتسي إيجابيّة ذاتيّة ولا يشكّل التاريخ مجال وقائع متلاحقة وأحداث متماسكة تفعل فيها الذات البشريّة على نسق ثابت وتترابط فيها الأحداث ترابطاً سببيّاً (باستثناء الفترة المتعلّقة بعهد النبيّ)، فكلّ الأحداث متساوية القيمة ويمكن أن تتوالد بأيّ طريقة «**وكأنّ حدوث الأمور بعد بعضها البعض بالصورة التي حدثت من قوانين الأشياء الماثلة للبديهة**»[2]، فكأنّ الأحداث لا ترتبط فيما بينها إلّا عبر التتالي الزمني، بل ليس التغير من فعل الزمن أصلاً وإنّما التغيّر مصاحب للزمن فقط.

أمّا فكرة «الاعتبار» فهي ليست عند العروي الحيل التي نتعلّمها من الماضي بقدر ما هي تربية الإرادة، التاريخ مجموعة مواقف يطّلع عليها الناظر في الماضي ليختار لنفسه صورة في المستقبل «**هل يريد أن يكون مثل عليّ أو مثل معاوية؟ بجانب يزيد أو بجانب عمر بن عبد العزيز؟**»[3] فالعروي يعتقد بأنّ العبرة بهذا المعنى تقترن بالانصراف إلى الماضي وليس بالاستعداد للمستقبل، فهي إذاً عبرة تكتفي بأن ترسم لنا صورة مُحبّبة إلى النفوس تُحدث فينا الرضا والاطمئنان وليست عبرة تكون دافعاً للمستقبل ونحتاً لإرادة. والحق أنّ هذا الكلام بدا لنا ملتبساً لأنّ العبرة في كلّ حال لا تكون إلّا بحثاً عن نموذج يُحتَذى نستمدّه من الماضي، ولا يكون سعينا إليها إلّا من أجل صلاح الحاضر والمستقبل، فلا ندري كيف يكون الاعتبار حيلة نتعلّمها ولا يكون في الآن ذاته تربية للإرادة، إلّا إذا ذهبنا إلى التمييز بين الاعتبار الوقتي والظرفي من جهة والاعتبار المستقبلي المتواصل من جهة أخرى.

على أنّنا نعتقد بأنّ العروي رمى من وراء هذا التحليل إلى الإلحاح على

---

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 87.

(2) عزيز العظمة، الكتابة **التاريخيّة والمعرفة التاريخيّة**، ص 62.

(3) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 14.

معنى استعادة المؤرّخ العربي القديم للّحظات المُشرقة في التاريخ العربي الإسلامي كلّما تفكّر في ماضيه. فإذا كانت عبرة العبر هي العهد النبوي، فإنّ هذا المؤرّخ «**يرى التاريخ لا كسلسلة أحداث متماسكة الحلقات بل كإعادة مستمرّة لعهد النّور والحقيقة**»[1] وهكذا تصبح المرحلة النبويّة نموذجاً مستعاداً في التاريخ ونمطاً تفصّل وفقه التواريخ المحليّة.

الفاطميون والموحّدون[2] مثلاً تُبنى سير زعمائهم على سيرة النبيّ، وحتى الفرق الصوفيّة وأصحاب الزّوايا تكون لهم تجربة النبيّ قدوة ونموذجاً وتفصّل «**مراحل نشأة وتطوّر حركاتهم على نمط حياة الرّسول بهجرتها ومحنتها ودعوتها وسراياها وأحدها وعثرتها وفوزها وفتوحاتها وتنظيماتها**»[3]، فإذا كان ثمّة فترة فراغ وانحطاط فهي فترة ترقّب للمهدي المنتظر الذي سيعيد تشكيل النموذج النبويّ.

كلّما ابتعدنا عن عصر البعثة المحمديّة، تهاوى التاريخ البشري في الرذيلة والخطيئة في انتظار أن يأتي أحد المهديين ليعيد التجربة في شكل جديد،

---

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 88.

(2) الفاطميون سلالة تنتسب إلى علي بن أبي طالب وزوجته فاطمة. أنشأوا دولة توالى عليها أربعة عشر خليفة أسسها عبيد الله المهدي في تونس وبلغت أوج اتساعها في عهد المعز لدين الله الذي أخضع شمال إفريقية وأرسل قائده جوهر الصقلي لاحتلال مصر سنة 969م فبنى القاهرة التي أصبحت عاصمة الدولة وانتقل إليها المعز بعد أن استخلف بلكين بن زيري في حكم إفريقية وبسط نفوذه على سورية ولبنان وفلسطين آخر خلفائها العاضد.

الموحدون سلالة مغربية شيعية أسسها المهدي بن تومرت على أنقاض دولة المرابطين حكمت المغرب ومدت نفوذها على الأندلس (515-667هـ/ 1121-1269م). عرفت بالمؤمنية نسبة إلى عبد المؤمن بن علي خليفة بن تومرت الذي قضى على المرابطين واحتل مراكش وقد قضى عليهم بنو مرين.

(3) المصدر السابق، ص 84.

ويظلّ التاريخ من البداية حتى النهاية مسيرة من كمال إلى انتقاص. وهكذا تصبح العبرة بحثاً في الماضي لا تطلّعاً إلى المستقبل «وهذا هو معنى السنّة والتقليد في كلّ مذهب ونحلة لأنّ الوسيلة الوحيدة لإضفاء الحقيقة على التاريخ، أي لتحويل العرض إلى جوهر هي إدخاله في قالب السيرة»[1].

لكنّ إذا كان المؤرّخ العربي يكتب ووجهه إلى الماضي للاعتبار، ويسرد تاريخه في شكل موضوعيّة «زائفة» فأيّ منهج يعتمد في سرد وقائع الماضي؟

يكاد معظم الدّارسين يجمعون على تأثّر علم التاريخ عند العرب بالنصّ التأسيسي ومعظم العلوم الدينيّة التي حفّت به.

ويذهب العروي إلى أنّ المنهج الإسلامي في كتابة التاريخ قد سار وفق خطين متوازيين كان لكلّ منهما منطق متفرّد نشأت عنه نظرة خاصة إلى التاريخ، ارتبط الخطّ الأوّل بعلم الحديث وارتبط الخطّ الثاني بالفقه.

إذا كان الحديث قد بني على شهادة الصحابة فإنّ هذه الشهادة قد كان لها قواعد تعلّقت أساساً بعدالة الشاهد، وفي كلّ جيل يوجد حفّاظ يسهرون على اتصال السند، فكان لا بدّ أن يتطوّر منهج الجرح والتعديل. وهذا المنهج الذي يهتمّ بالنقد الخارجي، أي بشخصيّة الناقل لا يهمل مع ذلك المتن «وإلّا كيف أمكنهم أن يحكموا بأنّ هذا الحديث غريب وذاك مضطرب»[2]. لكنّ ما كان المقصد من منهج الجرح والتعديل؟

في نظر العروي، إنّ قواعد الجرح والتعديل التي وقع الاتفاق عليها عبر الزّمن (لا رواية عن أهل البدع، لا جرح في الصحابة، النهي عن رواية الضعفاء...) تمثّل «**مسطرة دقيقة لمعرفة من ينتمي ومن لا ينتمي إلى جماعة الحفّاظ، المقصود منها ضمان استمرار الجماعة وحمايتها من التفتّت والانهيار**».

إنّها ليست مجرّد طريقة لتعديل الشهود، فهذه القواعد التي تمثّل مسطرة

---

(1) المصدر السابق، ص 84-85.

(2) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ص 210.

دقيقة تتعلّق أساساً بالأولويّات: من سبق من؟ من عاصر من؟ من انتسب إلى من؟... إنّها «**في العمق معرفة متعلّقة بإثبات المعاصرة... أو نفيها**»[1].

أي هي في النهاية تأريخ بالمعنى الأصلي للّفظ والنتيجة التي تترتّب عن هذا هي حضور التاريخ الملتصق بالحديث ولكنّه بالنّسبة إلى العروي «**هو تاريخ المحدّثين**» وليس منهج التاريخ عامّة. هذا الأمر يدفع العروي إلى التّساؤل التالي: هل يمكن أن نطبّق منهج الحديث أي منهج تاريخ جماعة حفّاظ الشريعة أساساً على غير الحديث؟

ظنّ بعض المؤرّخين أنّهم إذا طبّقوا منهج الحديث ضمنوا لكتاباتهم صفة العلميّة والمصداقيّة، فاهتمّ الطبري (ت 310هـ/ 923م) على سبيل الذّكر بالتّدقيق في سلسلة السّند وأغمض عينيه غالباً عن المتون، فكان السّند عند ابن جرير سبيلاً للتحرّي وآليّة من آليّات التّدقيق والتقصّي.

غير أنّ هذه الآليّة بدت مسقطة من سياق المشروعيّة الدّينيّة التي يتوقّف استرسالها وصدقها على صحّة السند وعدالة السّلاسل إلى سياق الأحداث البشريّة والمشروعيّة الدنيويّة التي لا تثبت صحّتها إلّا بالمطابقة التي تحدّث عنها ابن خلدون مبيّناً أنّ تمحيص الخبر «**إنّما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص بتعديل الرّواة، ولا يرجع إلى تعديل الرّواة حتى يعلم أنّ ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع وأمّا إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التّعديل والتجريح**»، ويزيد ابن خلدون المسألة وضوحاً حين يبيّن أنّ منهج التّعديل والتجريح ليس يُعتبر إلّا «**في صحّة الأخبار الشرعيّة لأنّ معظمها تكاليف إنشائيّة أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظنّ بصدقها وسبيل صحّة الظنّ، الثّقة بالرّواة بالعدالة والضبط، وأمّا الإخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحّتها من اعتبار المطابقة**»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 211.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 49.

أمّا الفقه فقد بني على معرفة طرائق تطبيق الشّرع على الوقائع ممّا يستلزم الإلمام بتفاصيل الوقائع التي تقتضي بدورها توفّر معاينة ومشاهدة لها كما في الأخبار. وهكذا يكون الفقيه في حاجة إلى معرفة الأولويّات والنّواميس والقوانين التي تفسّر سيرورة الأعراف وتبدّل الأحوال حتى يخصّص الأحكام العامة باعتبار عادات القوم.

التاريخ المتعلّق بالحديث إذاً اعتمد على الإسناد و«**منهج الجرح والتعديل إذ يطبق على المحدثين يطابق مقصوده مرماه وهو اتصال السند وعندما يطبّق على غير المحدثين في مسائل تمسّ شؤون الدّنيا في مجتمع إسلاميّ أو أخبار دول غير إسلاميّة حينذاك يعود الإسناد لفظيّاً غير محقّق ولا مقنع**». وهذا هو منهج الطبري ومن حذا حذوه.

أمّا التاريخ المتّصل بالفقه فهو قابل للتّعميم. لماذا؟ لأنّ الفقيه في نظر العروي لا يطبّق الأوامر الشرعيّة بصورة دائمة وضروريّة على مجتمع إسلاميّ «**فيحتاج إلى معرفة الأعراف أي أسباب استقرارها وتغيرها وهي أسباب عامّة تدلّ عليها قواعد متواترة. كلّ هذا يدعو إلى تجاوز العوارض إلى الثّوابت**»[1] هذا في رأي العروي هو منهج ابن خلدون ولكنّه منهج لم يستطع أن يكوّن لنفسه أسساً نظريّة متينة فلم يبلغ مستوى التماسك الذي عرفه منهج المحدثين فغلب «**تعديل الرّجال استنطاق الأشياء**»[2]. لكنّ بم تميّز ابن خلدون عن سابقيه؟

درس العروي ابن خلدون وفي ذهنه حقيقتان: أصالة الفكر الخلدوني وتميّزه بالنّسبة إلى عصره وإلى المفكّرين الذين عاشوا الحقبة عينها من جهة ومحدوديّة الاجتهاد الخلدوني بالنّسبة إلينا من جهة ثانية.

العروي يؤكّد ريادة ابن خلدون واستفادته ممّا كان متاحاً للإنسانية في

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ص 215.

(2) المصدر السابق، ص 217.

زمنه وخاصة المنطق الأرسطي بل كان له قصب السبق في الجانب العملي التجريبي للعقل وتفوّق في مستوى دقّة المنهج وتماسك أبواب المقدّمة على سبيل المثال فضلاً عن عمق تحليلاته في نشوء الدّول وتعاقب الحضارات من دون أن نغضّ الطرف عن أصالة المفاهيم التي استند إليها ووجاهة الكثير من النقد الذي واجه به المؤرّخون قبله والمنطق الذي تفكّر به الفلاسفة والفقهاء والصوفيّة.

لقد كتب ابن خلدون **مقدمته** الشهيرة **وكتاب العبر**، أي إنّه أنشأ نظريّة في التاريخ كانت إبداعاً حقيقيّاً وكتب تاريخاً لم يختلف فيه كثيراً عمّن سبقه وهو **كتاب العبر**. ولا يجد العروي لإستغراب بعض الدّارسين نبوغ ابن خلدون في المقدمة في عهد أفول الحضارة الإسلاميّة سبباً وجيهاً، إذ المعلوم لديه أنّ صاحب المقدّمة جاء «**في نهاية دورة تاريخيّة بعد أن تكوّنت رواية متكاملة لا سبيل إلى تغيّرها من الداخل فاضطرّ إلى الاستعانة بمنطق آخر غير منطق الشّهادات وحوّل اهتمامه من الفرد إلى الجماعة، من السّياسة إلى الثّقافة، من الموقف الدّرامي إلى اللّوحة الحضاريّة**»[1].

ويؤكّد كثير من الباحثين أنّ «**الظاهرة الخلدونيّة قد جاءت في أوانها الموضوعي، بل ما كان لها أن تنشأ قبل الزّمن الذي برزت فيه من حيث هو الأصوليّة الكليّة التي أمسكت بأعنّة الأصوليّات الفرعيّة المنبثقة عن العلوم النوعيّة**»[2].

لقد بنى ابن خلدون فكره على مفاهيم مركزيّة هي العمران، والملك والعصبيّة والاجتماع... وحاول استنطاق وقائع التاريخ بمحاورة من قبله من الفلاسفة والفقهاء والمؤرّخين وكشف عن الأرضية التي وقفوا عليها وهم يكتبون في موضوع السّياسة والخلافة. فليست أصالته في أحكامه «**بل في**

---

(1) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 15.

(2) عبد السّلام المسدي، «الأسس الاختباريّة في نظريّة المعرفة عند بن خلدون»، **مجلّة الفكر العربي**، عدد16، 1980، ص 11.

السرد والتعليل وذلك لأنّه عندما يصف أحوال الدّولة الإسلاميّة يتوخّى وصف أحوال الدّولة عامّة[1]». ولا تكمن قيمة خلاصاته في أنّها صارت قواعد يتبنّاها الدّارسون بعده، لأنّه إنّما أنشأ في تصوّره لقيام الدّول وتعاقب الحضارات نظريّة حول البدو والحضر من خلال تحليل استقرائي للواقع الذي عاشه ولتطوّر منطق السّياسة في عصره. ولكنه في جميع الأحوال ورغم نبوغه المعرفي إذ يقارنه بمن قبله أرسطو (Aristote) أو بمن بعده مونتسكيو (Montesquieu) (1689 ـ 1755م) / كلاوزفيتش (Clausewitz) (1780 ـ 1831م) فإنه يظل خاضعاً لمنطق تراثي قديم قطع معه العلم الحديث منذ دخل عالم الحداثة ـ من جهة التفكير العقلاني ـ وأما تصوره للتاريخ فإنه لم يتواصل باعتباره نظراً في الوقائع وتعليلاً لمتغيرات الزمان وتأصيلاً لتاريخية الإنسان بل غلب عليه منهج المحدّثين وسننتظر إلى زمن ليس بالبعيد حتى ينفض عنه المستشرقون الغبار.

أما محمد أركون فما كان باحثاً في مفهوم التاريخ عند العرب القدامى إلّا ليحكم بتغلغل مفهوم «التاريخيّة» أو بانعدامه في الفكر العربي الإسلامي القديم. ولذلك فإنّ سعيه هذا لم يقتصر على مصنّفات المؤرّخين وإنّما شمل معظم المعارف التي أسّسها العقل العربي الإسلامي في الفقه والتفسير والتاريخ والفلسفة وغيرها.

وفي أصول الفقه نظر أركون في رسالة الشافعي (ت 204 هـ) فانتهى إلى أنّ العمل الجبّار الذي قدّمه هذا المفكّر الإسلامي لا يمنعنا من أن نستنتج بأنّه «**قد أسهم في سجن العقل الإسلامي داخل منهجيّة مغلقة سوف تمارس دورها على هيأة استراتيجيّة لإلغاء التاريخيّة**»[2]. فالشافعي حين اعتمد على النصوص القرآنيّة والأحاديث النبويّة بمعزل عن سياقاتها التاريخيّة، وحين طبّق هذه النصوص على أزمنة مختلفة في صيغة قانون جاف وصارم، وحين نزع إلى

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم الدّولة**، ص 100.

(2) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 73.

توخّي الاستدلال والقياس رافضاً الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان، حين صنع كلّ ذلك فإنّه ـ في رأي أركون ـ قد عمل على تأبيد التشريع ونفى عنه كلّ تاريخيّة.

ويلاحظ أركون أنّ التاريخ كعلم أو كوقائع وشخصيّات غائب تماماً عن كتاب الشافعي ما يجعل رسالته ميّالة إلى التعالي والتقديس مبتعدة عن سمات الحياة البشريّة بما هي عنوان التغيّر والاختلاف والحركيّة. بل يبدو أنّ التاريخ في رسالة الشافعي «**لا أهمية كبيرة له بما أنه مضطرب وضال وسلبي قبل الوحي القرآني، وأمّا بعد الوحي فينبغي أن يُطهَّر ويُوجَّه من قبل الوصايا والمحرَّمات التي أمر بها الله ورسوله**»[1]، حتّى يظلّ ذلك القانون المتعالي صالحاً ما تواصلت الحياة بالإنسان.

أمّا التفسير فإنّ أركون يعتقد أنّه من أكثر الآليّات التي أسهمت بشكل كبير في نزع صفة التاريخيّة عن زمن الوحي وزمن تثبيت المصحف. ولعلّ تدبّره لكتاب الإتقان للسيوطي المتوفّى في القرن التاسع هجري خير شاهد على هذا المنزع. فأركون لا ينكر أنّ كتاب الإتقان غنيّ بالمعارف التي مثّلت خلاصة تسعة قرون من الاجتهاد والتأليف كما لا ينكر أنّه يرشح بالإشارات التاريخيّة التي رصدت التسلسل الزمني لنقل الوحي وتحدّثت عن أسباب النزول. غير أنّه يبيّن من جهة أخرى أنّ مظاهر اللّاتاريخيّة كانت هي المهيمنة، فكان شأن السيوطي شأن الطبري الذي كان يفسّر «**مجموع القرآن مستعيناً بالقصص المؤلّفة على نموذج حكايات السيرة النبويّة**»[2]. من ذلك أنّ عمليّة الرّبط بين الآية والواقعة تظلّ في الغالب ذات مسحة أسطوريّة لأنّها تسمو بالوقائع فوق الحدث الطّبيعيّ وتجعلها تعانق المطلق والمتعالي حتى ليظهر الله متدخّلاً في حركة التّاريخ أو يهبّ لنصرة المؤمنين وقطع السبيل امام الكافرين. ويعبّر أركون عن استغرابه من عدم تصدّي السيوطي للمسائل الشّائكة الموصولة

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, P. 82.

بظروف الوحي وتثبيت المصحف والتطوّر الدّلالي الذي لحق مفردات اللّغة مشيراً إلى أنّ المسلمين منذ القرن 4 هـ قد اتفقوا ـ على اختلاف مذاهبهم ـ على أنّ «**الكلام المجموع في المصحف الرسمي في عهد خلافة عثمان (644 ـ 656م) يمثّل كلّ الوحي. وهذا الموقف... يقلّل من خطورة الظّروف السياسيّة والاجتماعية والثّقافيّة وتعقّدها والتي أرادت السّلطة الرّسميّة من خلالها... فرض نسخة أرثوذوكسيّة للوحي**»[1]. والنتيجة التي يخلص إليها أركون أنّ التّفاسير الكلاسيكيّة للقرآن ـ على ما بينها من تفاوت ـ لم تستطع أن تتخلّص من تحالف السلطة السياسيّة مع الأرثوذكسيّة الدينيّة لتوحيد النصّ وتقديم لغة واحدة أنشأت اختيارات نحويّة وصرفيّة معيّنة وجّهت المعنى إلى ما اتّفق عليه أهل السنّة وأهل الشّيعة فكان ذلك على حساب تاريخيّة النصّ وتاريخيّة العمل البشري عليه وتاريخيّة العقل العربي الإسلامي برمّته.

أمّا علم التاريخ فإنّ أركون يرى أنّه مرّ بأطوار رئيسيّة ثلاثة في الفضاء المعرفي للثّقافة العربيّة الإسلاميّة لم تنفلت جميعها من التصوّر اللّاهوتي وإن اختلفت الدّرجة في ذلك. فابن اسحاق (ت 151 هـ) كتب السيرة ليغذي بها المخيال الجمعي حين نقلها من طور المعيش إلى طور القصص. فعمله ـ في نظر أركون ـ قد أسهم في نقل شخصيّة الرسول من مجال الحياة البشريّة والوجود التاريخي إلى مجال المتعالي والمفارق حين يشكّل صورة رمزيّة ومثاليّة مقدّسة عن طريق ذكر المعجزات والأعمال الخارقة وعراقة النسب الذي يصل إلى أوائل البشرية . «**إنّ هذه الصورة المثاليّة موجّهة لملازمة المخيال الجماعي وتنشيطه أكثر ممّا هي موجّهة لكتابة سيرة إنسان يدعى غالباً رسول الله في حين أنّ القرآن قد ألحّ على البعد الإنساني البحث فيه**»[2]. فلقد تعاضدت في سيرة ابن اسحاق الحكايات والقصص الخيالي مع «**الأوضاع المنمذجة القابلة للاستعادة باستمرار في حياة المؤمنين بالإضافة إلى الأحكام**

(1) Mohammed Arkoun, *La pensée Arabe*, Collection Que sais-je ? 1975, P. P. 7-8.

(2) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 81.

والأمثال السائرة التي تغذي الحكمة الخالدة للأمم البشريّة»[1] لتغليب عالم التخييل على عالم المعرفة الموضوعيّة، ذلك انّ التاريخ في مجتمعات الكتاب بشكل عام ظلّ دائماً مرتبطاً بالخطاب التيولوجي ولم ينفصل عنه إلّا في العصور الحديثة.

ويلتقي أركون بالعروي في الإقرار بأنّ التاريخ العربي الإسلامي مقسوم إلى ما قبل وما بعد، والعهد النبوي هو النواة الفاصلة، فالفضاء في هذه المعارف مقسّم إلى دار الإسلام ودار الكفر والزمان مقسّم إلى ما قبل الوحي (وهو زمان خلو من المعنى) وما بعد الوحي (بحيث الحقيقة المطلقة). وقد طغت العقلية الأسطورية على الكتابة التاريخية الأولى والسبب «**بحسب أركون هو أن الإطار القصصي ذا الصبغة البسيطة يمرّر إلى القلوب لاهوتاً أكثر تأثيراً وأكثر فعاليّة من عدد ضخم من المجلّدات العلميّة المحكمة**»[2]. والحاصل أنّ التاريخ عند العرب المسلمين القدامى في مرحلة البدايات لم ينفصل كعلم عن المتخيّل رغم انتقال الحضارة من ثقافة المشافهة إلى ثقافة التدوين، بل إن التدوين والكتابة وظّفا من قبل الدولة لترسيخ الأرثوذكسيّة وإلغاء التاريخيّة، وكأنّ المؤرخ العربي الإسلامي آنذاك ظلّ يسجل أخباره بشكل تلقائي يعوزه التدبّر والتخطيط العقليين ولكنّ لا يعوزه الوازع الديني، فلم يكن غرضه نقدياً معرفياً بقدر ما كان عقائديّاً وجداليّاً فظلّ يكتب بذاكرة الشفاهة حتى وهو في عصر التدوين.

أمّا المرحلة الثانية من مراحل كتابة التاريخ العربي الإسلامي فإنّ أركون يقرنها بوصول العبّاسيين إلى السلطة حيث توجّه الاهتمام إلى عمل الإنسان بفضل «**القوّة الإدماجية للمجتمع الجديد المتفاعلة مع الموقف العقلاني للمعتزلة والأهميّة المتنامية للتيّار الشيعي المعتدل**»[3]. وبذلك شهد المجتمع العربي بوادر

---

(1) Ibid, P. 82.

(2) مختار الفجّاري، **نقد العقل الإسلامي** عند محمد أركون، ص 133.

(3) Mohammed Arkoun, *L'Humanisme Arabe au IVe/Xe siècle*, Miskawayh philosophe et historien, P. 333.

تاريخ وضعي يحاول أن يكسر طوق التصوّر اللّاهوتي للتّاريخ فكان اليعقوبي (ت 284 هـ) من أوائل من نجح في تأليف تاريخ كوني يشمل الشعوب جميعاً وليس المسلمين فقط، وتلاه المسعودي (ت 345 هـ) من الجانب الشيعي. أمّا من الجانب السني فكان الطبري (ت 310 هـ) ومن تلاه من الذين حاولوا أن يتحدّثوا عن تاريخ الإنسانيّة وأن يهوّنوا من حدّة الشقاق السني الشيعي، وإن ظلّ التاريخ عندهم جميعاً مشدوداً إلى بؤرة رئيسيّة هي زمن النبيّ.

أمّا الطور الثالث من أطوار كتابة التاريخ العربي الإسلامي القديم فيعزو أركون خصوصيّته إلى هيمنة الفكر الفلسفي في القرن الرّابع الهجري، ذلك أنّ المؤرّخين المتشبّعين بالفكر الفلسفي وخاصّة مسكويه (ت 421 هـ/ 1030م) الذي حارب «**ما دعاه بتاريخ النساء العواجز والأساطير الخادعة**» وحرّر «**علميْ الأخلاق والسّياسة من مواعظ الخطاب الدّيني الأبويّة النّاصحة من أجل فرض الإشكاليّة الفلسفيّة**»[1]، لم يجعلوا العهد التأسيسي نصب أعينهم لأنّ الحضور الطّاغي للفكر الفلسفي في القرن الرّابع الهجري و«**تغلغل زمن التّاجر في العقليّة الدّينيّة قد آلا بالجميع إلى الاتّفاق على إحلال المفهوم الأخلاقي الميتافيزيقيّ للحكمة الخالدة محلّ العراقة الدّينيّة**»[2] حيث امتدّ تفكير المسلمين إلى عالم الدّنيا ومشاغل النّاس بعد أن كان محصوراً في عالم السّماء. إنّ مسكويه ـ في نظر أركون ـ قد حافظ على المنظور الأخلاقي ـ السياسي في كتابة التّاريخ واتّبع الطّبري في سرد الأحداث إلى حدود سنة 296 هـ. ولكنّ بوصول البويهيين[3] إلى السلطة تغيّرت رؤيته وصار التّاريخ محسوساً وفضوله

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علميّة**، ص 78.

(2) Mohammed Arkoun, *L'Humanisme Arabe*, P. 334.

(3) البويهيون: أسرة فارسية حكمت في أصفهان وشيراز وكرمان وبغداد (320-447هـ/ 932-1055م) أسسها أبو شجاع بويه وأولاده الثلاثة عماد الدولة وركن الدولة ومعز الدولة الذي دخل بغداد سنة 945م من سلاطينها عضد الدولة. أضعفت سلطة خلفاء العباسيين ثم قضى عليها طغرل السلجوقي. من أشهر وزرائها المهلبي وابن العميد والصاحب بن عباد.

المعرفي أكبر. ومفهوم العبرة حاضر باستمرار في كتابه **تجارب الأمم** وهو مواصلة لتقليد ناضج في مفهوم الأدب العربي وفي الثقافة الإيرانيّة القديمة. لكنّ هذا المفهوم لم يكن يحمل بعداً عقائديّاً بقدر ما كان يحمل بعداً فلسفيّاً أصيلاً يدلّ على نضجه الفكري رغم أنّه لم يكن في مكّنته أن يخترق سقف العقل الدّيني. وذاك الخطاب الثيولوجيّ لم يسلم منه مسكويه ولا سلم منه ابن خلدون (ت 809 هـ/ 1406م) إذ لم يستطيعا قط كسر «**البنية المعرفيّة المرسّخة بواسطة ممارسة معياريّة للّغة والقانون والتّاريخ والتيولوجيا (نحو ولغة وفقه وأخبار وآثار وحديث وتأريخ وكلام)**»[1].

أمّا الفرق بين مسكويه وابن خلدون باعتبارهما استثناء قيّماً في الفكر التّاريخيّ العربي في العصر الكلاسيكيّ، فهو أنّ «**الأوّل عرف كيف يتمثّل جميع مبادئ العلمين الفلسفي والتّاريخي الموجودَيْن في عصره**»، أمّا الثّاني فإنّه ـ بحسب أركون ـ لم يهتمّ بالفكر الفلسفي الصرف «**ذلك أنّ نزعته التّاريخاويّة الشّديدة فضلا عن روحه الإيمانيّة قد جعلاه لا يثق بالعقل التأمّلي**»[2]. ورغم أنّ ابن خلدون كان رائداً في التّحليل المادّي للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة إلّا أنّه لم يستطع بصفته مؤرّخاً أن يتجاوز منهجيّة من سبقه ولا أن يتجاوز خطابهم ونوعيّة فضولهم ولهذا فإنّ أركون يرى ضرورة ألّا نبالغ في الإشادة بالعبقريّة الخلدونيّة بما أنّ كتابة التّاريخ العربي كلّه قد عرفت أمرين مميّزين: أوّلهما أنّها ظلّت مشدودة إلى التصوّر اللّاهوتي (باستثناء بعض الفترات التي عدّلت فيها الفلسفة من غلواء هذا التصوّر) وثانيهما غياب الفرد الاجتماعي المحرّك الحقيقيّ للتّاريخ «**فالشّعب بمختلف طبقاته هو الغائب الأكبر في الكتابة التّاريخيّة للعصر الوسيط**»[3]، بل لا يليق بكتب التّاريخ أن تهتمّ به أو تنزل إلى مستواه، والشّعب المقصود هو ذلك العالم المتكوّن من أهل الرّيف

---

(1) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 82.

(2) Mohammed Arkoun, *L'Humanisme Arabe*, P. 330.

(3) Ibid, P. 341.

والبداوة وجماعة المهن بالإضافة إلى المهمّشين والمتسكّعين ومن كانوا يسمّون دهماء ورعاعاً وسقط متاع.

من جهة أخرى كان المؤرّخ القديم عموماً يعتقد بأنّ التّاريخ يسير بشكل خطّي مسترسل فلم يدرك مفهوم القطيعة التّاريخيّة ولا مسؤوليّة الإنسان الحاسمة في تشكيل حركة التّاريخ لأنّ القرآن وكلّ التّراث الدّيني «**قد فرض تصوّراً لاهوتيّاً للتّاريخ بشكل أساسيّ**»[1]، فالعمل البشريّ خاضع إلى إرادة إلهيّة جبّارة تتحكّم في المصائر. والقرآن حين يسرد قصص الأمم البائدة كعاد وثمود، إنّما يسردها ـ حسب أركون ـ ليـُنصّب «**مثالاً أعلى لا زمنيّاً حيث لا تعود التّاريخيّة عبارة عن تتابع للأحداث الموضوعيّة المعيشة من طرف البشر المحسوسين وإنّما تصبح عبارة عن ذلك التّضاد الكونيّ الأبدي بين الإيمان والكفر أو بين العدل والجور أو بين الخير والشرّ.. .**»[2]. فالزّمان وفق هذا التصوّر هو زمان فوق تاريخيّ وتتحدّد طبيعة الفعل البشريّ فيه بحسب الامتثال لتعاليم الله أو عصيان أوامره. التّاريخ ليس إلّا تلك المسافة الفاصلة بين البعث والنّشور حيث المعركة الأبديّة بين حزب الله وحزب الشيطان.

---

(1) Ibid, P. 331.

(2) Ibid, P. 332.

الفصل الرابع:

مناهج تأويل التاريخ عند المفكّرين المغاربة المعاصرين

إنّ البحث في المنهج، هو بحث في ركائز انبناء الفكر ونظر في أسلوب العلم ووقوف عند طبيعة المعرفة. فالفكر ليس تراكماً عشوائياً للمعارف وإنّما هو مادة تتّبع إجراء محدّداً وتنتهي إلى غاية معلومة. وطريقة الباحث في العمل، هي منهجه ونعني جملة التقنيات والقواعد التي يخضع لها صاحب العلم وفق مراحل محددة. والمنهج أيضاً هو طريقة في الاستدلال وبناء الأفكار تختلف من علم إلى آخر ومن مجال معرفي إلى آخر. ولا يخلو منهج من مصطلحات ومفاهيم **«يوظفها الباحث في معالجة موضوعه»** بها يستقيم وبها يتميّز عن مناهج أخرى **«وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرك فيه أوقد يضعها أوقد يستعيرها من مجال آخر»**[1] ولكنّها تسطّر في النهاية رؤية معيّنة للنص والموضوع والعالم.

وإذا قلنا إنّنا نبحث في منهج المفكّرين المغاربة المعاصرين في تأويل

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 1985، ص 12.

التاريخ العربي فإنّنا نعني مجموعة الموجّهات النظرية والقواعد الإجرائية والمفاهيم والمصطلحات التي يوظّفها هذا المفكّر أو ذاك وتعكس فلسفته في النظر وطريقة بحثه وتحدّد علاقة القارئ بالمقروء.

ويمكن أن نشير في البدء إلى أنّ المفكّرين المغاربة المعاصرين ـ مدار اهتمامنا ـ ينتمون إلى زمرة المفكّرين العرب الحداثيين الذين نهلوا من معين الفكر الغربي وتأثروا بالفلسفات الأوروبية واسترفدوا من منجزات الفكر الحديث عامة سواء في مستوى العلم أو في مستوى منهج العلم. وطبيعيّ والحال هذه، أن تكون كتاباتهم محيلة على هذه الثورة الفكرية والمعرفية الجديدة وأن تكون متشرّبة لنسغ المناهج العلمية إنْ ما اتصل منها بالعلوم الإنسانية وإنْ ما تعلّق منها بالعلوم الصحيحة. لذلك يصدق ـ في ظنّنا ـ أن نسم مؤلّفاتهم بأنّها ذات تعدّدية منهجية[1] تجد ظلّاً لها في عموم الفكر الفلسفي الحديث الذي تمرّد على النسق وآمن بأنّ لكل موضوع منهجاً أو مدخلاً مناسباً لا سيما بعد أن تخلّت الفلسفة عن صرامة الأنساق بعد كانط وهيغل وتبنّت هذه الفلسفة ـ وهي مرجع فكر معظم المفكّرين الحداثيين ـ مقولات التفكيك والتأويل بوصفهما منهجين يضمان سائر المناهج الأخرى المساعدة على البحث في بنية النصّ وفراغاته وعلى خلخلة تركيبه وتحليل رموزه ثم على لمّ شعثه وإعادة بنائه.

فضلاً على ذلك فإن المفكّرين المغاربة المعاصرين (العروي، جعيط، أركون) يشتركون في طرق موضوع الاستشراق ومجادلة المستشرقين، إذ لا يكاد مصنّف من مصنّفاتهم يخلو من تلميح أو تصريح للفكر الاستشراقي، في محاولة منهم لنقد أسس هذا الخطاب وتأسيس خطاب بديل انطلاقاً من تفكيك خلفيات الاستشراق.

ومتى أنعمنا النظر في كتابات العروي وجعيّط وأركون تبيّناً محدداً نظرياً

---

(1) يشترك المفكرون المغاربة المعاصرون في توخي تعددية منهجية ولكن هذه التعددية تتفاوت بين مفكر وآخر، فهي أظهر في كتابات محمد أركون مثلاً.

خاصاً بكل مفكّر يوجّه كتاباته وخلفية فلسفية محددة تحرّك اختياراته ورهاناً فكرياً أصيلاً يسم آراءه. فعلى الرغم مما هو مشترك بينهم، فإنّ خصائص مميّزة في طريقة الكتابة ومنهج البحث ورهان العمل لا بدّ أن تفرّق هذا عن ذاك. فإذا كان العروي وجعيّط قد تأثّرا أيّما تأثّر بالفلسفة الألمانية عامة فإنّ أركون في حرصه على مفهوم التاريخية ينهل من كل معين يساعده على اجتراح أفق جديد في تحليل التاريخ العربي الإسلامي ومحاصرة العقل الإسلامي بالذات. وإذا كان العروي يضع الماركسية التاريخانية قاعدة نظرية أساسية فإنّ ذلك لا يعني أنّه يطبّق المقولات الماركسية على التاريخ العربي بشكل أيديولوجي فج أو يتجاوز سائر المعارف والمناهج والمداخل المساعدة على تأويل هذا التاريخ، وإنّما هو يمتح من مصادر نظرية متنوّعة تصبّ كلّها ـ في الغالب ـ في فضاء توجّهه الماركسي. وإذا كان هشام جعيّط متأثراً بالتأويل الفنومينولوجي، فليس يعني ذلك أنّه منصرف إلى تطبيق أسس الفلسفة الظاهراتية على قراءته للتاريخ العربي بشكل آلي وإنّما هو يسترفد بهذه الفلسفة في إغناء تأويله وتوجيهه وجهة تلائم الموضوع وتفتح آفاقاً جديدة للمعرفة.

إنّ التاريخ بوصفه علماً يضمّ في دائرته معارف مختلفة، لا يستطيع أن يلزم نفسه بمنهج واحد، فكل مؤرّخ يوسّع مجال قراءته بحسب مقتضيات الموضوع وطبيعة الحقبة المدروسة. وقواعد التأويل تتغيّر «**في التاريخ وفي غيره، تتوالى النماذج الذهنية الصالحة للقياس في التاريخ وفي غيره**»[1] لأن التجربة التاريخية تتكوّن ممّا يتعلّمه المؤرخ من حياته وقراءاته «**فالتاريخ ليس له منهج بما أنّه لا يستطيع أن يكوّن تجربته في شكل تعريفات أو قوانين أو قواعد**»[2]. وإذا قبلنا بالحديث عن منهج في علم التاريخ، فإننا نتحدث عنه باعتباره نقداً وجدلاً بين التفسير والفهم، لذلك فإنّ المنهجية الحقّة عند العروي، هي تلك التي «**تواكب التحليلات العينيّة لموضوعات معيّنة. وإذا قبلنا**

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ص 32.

(2) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 213.

بالمنهج التاريخي فإن قيمته لا تظهر إلا من خلال تشغيله لتفسير نقط معيّنة في تاريخ المجتمع أو تاريخ الثقافة»[1]. فالمنهجية الحقة في كتابة التاريخ كما يرى بول فاين هي تلك «التجربة التاريخية المتكونة من كل ما يتعلمه مؤرخ من اليمين ومن الشمال في حياته، من قراءاته وعلاقاته[2]» ولهذا السبب لا تجد تأويلين للتاريخ يتطابقان، لأن تجارب المؤرخين متنوعة ومتباينة وغاياتهم مختلفة ومتغايرة.

والخلاصة أنه في مستوى المنهج نلاحظ نقاط اختلاف بين المفكّرين المغاربة المعاصرين ـ محل نظرنا ـ نرصدها في الخلفيات الفكرية والفلسفية لكل واحد منهم، كما نلاحظ نقاط ائتلاف بينهم نحصرها في موقفهم من تصوّر بعض المفكّرين العرب للتاريخ من جهة وتصوّر المستشرقين له من جهة ثانية. على أننا ننبّه على أن مجموع المناهج والمداخل والعلوم التي يقع توظيفها في قراءة التاريخ عند المفكّرين المغاربة المعاصرين تدخل في سياق التأويل باعتباره فن الفهم وضرباً من القراءة المفتوحة على الوجود، تلك القراءة التي تنوّع مداخلها ومستويات مقاربتها من موضوع إلى آخر وإن ظلت المرجعية الفكرية والخلفية الفلسفية ثابتة في الغالب.

I- مظاهر الاختلاف في مستوى المنهج

1. منهج العروي في تأويل التاريخ العربي

أوّل ما يلفت الانتباه في كتابات العروي منهجيّاً هو احتفاؤه العظيم بالمفهوم. فكثرة العلوم والمناهج وتضافرها لخدمة التاريخ يجب ألّا يصرفنا ـ في رأي العروي ـ عن تتبع المفاهيم الرئيسيّة والدقة في اختيارها وتوظيفها. وإذا كان بول فاين لا يعير المفاهيم كبير اعتبار لأنّه «**من الصعب محاصرة**

---

(1) بنسالم حميش، **معهم حيث هم**، فصل: «عبد الله العروي: الفكر والتاريخ»، ص 47.

(2) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 210.

تنوّع المفاهيم في مفاهيم»[1] لا سيما وأنّ «**الأشياء تتبدّل بسرعة أكثر من تبدّل الكلمات**»[2] فإنّ العروي يحيط معظم المفاهيم التي يوظّفها بقيمة إجرائيّة كبرى. إذ المفهوم عنده «**هو المنهج الذي يشمل مفردات فكريّة مثل: القاعدة الاقتصاديّة، الدولة، المجتمع، الطبقة،... إلخ تلعب في ذهن المؤرّخ المعاصر دور مفهوم الطاقة في ذهن الفيزيائي**»[3] ففي حديثه عن آثار سقوط غرناطة وهجرة مجموعة كبيرة من سكّانها المسلمين إلى المغرب يبرز العروي مفهوم «الطبقة الوسطى» على اعتبار أنّ هؤلاء المهاجرين هم الذين كوّنوا تلك الطبقة فنافسوا الاقتصاد المحلّي وأوقفوا «**نموّاً طبيعيّاً كان يمكن أن ينشئ ويزهر طبقة وسطى من رحم المجتمع المغربي نفسه**»[4] تكون قادرة على ريادة المجتمع اقتصاديّاً وسياسيّاً.

أمّا مفهوم الدولة الذي خصّه العروي بكتاب مستقل فيعدّ من المفاتيح المركزيّة التي يتأسس عليها تأويل العروي للتاريخ العربي خاصة وأنّ الدولة ليست جهازاً سياسيّاً بقدر ما هي «**قبل كل شيء علاقة معيشة**»[5] وهذا ما يبيّنه من خلال وقوفه على سبب الفشل الذي منيت به كلّ حركات الإصلاح في المغرب والمتمثّل أساساً في غياب الولاء والاعتراف بين الحاكم والمحكوم لأنّ المؤسسة التي ساست المجتمع المغربي كثيراً ما كانت في قطيعة معه، إمّا لأنّها دخيلة عليه وإمّا لأنّها مضطرّة للبقاء على حسابه. وكذا الأمر حين يبيّن سبب خضوع البربر للفتح الإسلامي ومحاربتهم لمن عداهم من الدخلاء.

إنّ وضوح المفاهيم إجراء بداهي وحتمي عند العروي يجعل إدراك الواقع أكثر قرباً من الحقيقة، وإن كان هذا الوضوح وهذا التدقيق في المفاهيم «**لا**

---

(1) Ibid, P. 194

(2) Ibid, P. 190.

(3) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 51.

(4) Laroui, L'Histoire du Maghreb, P. 224.

(5) Ibid, P. 74.

يوصل بالضرورة إلى إدراك الواقع، لكنّ على الأقل يخلّص الباحث من التساؤلات الزائفة»[1]. على أنه يجب على المؤرخ أن يؤوّل المفاهيم في سياق حركتها التاريخية فإذا تعامل مع كلمات من قبيل «المغرب» أو «الحوز»... فإنه لا يتعامل معها باعتبارها مفاهيم جغرافية متكلّسة «**بل كمفاهيم تاريخية تتغير باستمرار**»[2] لذا على المؤرخ أن يعيد تعريفها كلما بدّل الوثيقة أو غيّر الشاهدة. فالمفهوم حركي والتأويل يقتضي ـ كما قلنا ـ جدل الفهم والتفسير، والفهم لا ينشأ إلا بتفسير تكون خطوته الأولى القراءة الفيلولوجية والدراسة الأنثروبولوجية كما بيَّن العروي ذلك.

هكذا يبدو العروي حريصاً على النهل من مختلف العلوم مؤكّداً ضرورة الدقة في المفاهيم مؤمناً بحريّة اختيار المنهج الملائم لمادّة البحث والنظر.

وسواء تطرّق المفكّر المغربي عبد الله العروي إلى تاريخ الفكر والثقافة أو إلى التاريخ الوقائعي فإنّه يجتهد في التفريق «**في إجرائيّات المؤرّخ بين مرحلة النقد والتفكيك ومرحلة التركيب والتأليف**»[3]، أي التفريق بين التفسير والفهم، ليبيّن أنّ المرحلة الأولى وحدها يمكن أن تتّسم بالعلميّة والموضوعيّة، بينما يطغى على الثانية طابع الذاتيّة والنسبيّة. إن علم التاريخ هو فن النقد والسرد، ومرحلة النقد والتفكيك تجعل العروي يتوسّل بمداخل متنوّعة لتأويل التاريخ، فيوظّف مثلاً التحليل الأيديولوجي لدراسة الفكر العربي المعاصر[4]. كما يتوخّى التحليل الاجتماعي الثقافي شأن تحليله لأصول الوطنيّة المغربيّة. ففي هذا السياق انطلق العروي من فرضيّة مضمونها أنّ كلّ ثقافة أو طبقة اجتماعية إذا وجدت نفسها في مواجهة تحدّ خارجي، «**فإنّ ردّة فعلها تكون**

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، ص 129.

(2) عبد الله العروي: **مفهوم التاريخ**، ص 257.

(3) المصدر السابق، ص 335.

(4) راجع على سبيل المثال كتابه **الأيديولوجيا العربيّة المعاصرة وأزمة المثقفين العرب** بالفرنسية (مصدران مذكوران).

واحدة من المواقف الثلاثة التالية: الرفض العنيف، التقليد الحرفي أو الإصلاح أي التغيير مع الاستمراريّة وهذه البنية مع بقائها صالحة لمدّة طويلة فإنّها تقبل مع ذلك تأثير الزمن، فكلّ احتمال من الاحتمالات الثلاثة يأخذ محتوى مختلفاً بحسب طبيعة الضغط الخارجي»[1]. لقد كان همّ العروي في هذا السياق هو البحث في المستوى الثقافي من خلال سؤال محدّد هو التالي: هل إنّ مختلف ردود الفعل المغربيّة يمكن أن تمثّل بذرة حركة وطنيّة أو هي مجرّد ردود فعل ظرفيّة على الضغط الأجنبي؟ ويبدو أن العروي قد سقط في هذا المقام في ما حذّر منه في كتاباته من ضرورة الاحتراس من استنباط قوانين من التاريخ. فهل إن الثقافة حين تواجه التحدي الخارجي تخضع لهذه الاحتمالات الثلاثة ضرورة، الرفض أو المحاكاة أو الإصلاح؟ ألا يمكن أن تذوب في القوة الخارجية كما تفعل العولمة مع بعض الثقافات؟

أمّا المنهج الذي اعتمده العروي في كتابه **مفهوم العقل** فإنّه يقوم على تأويل العقل العربي وفق ضربين من التحليل، أحدهما يبدو ذا طابع تعليمي تكثر فيه الوقفات الميتودولوجيّة مثل «القفز» و«طيّ الصفحة» و«القطيعة المنهجيّة»[2] ويحفل التحليل بالافتراض كقوله: «**لو تصوّرنا أنّ** [محمد] **عبده كان يعرف عن مجتمع الغرب وتاريخه أكثر ممّا عرف لانتهى إلى نفس النتيجة من مسلك آخر**»[3]، كما يحفل بالاستفهامات المستحضرة للقارئ وضرب الأمثلة[4]. أمّا الضرب الثاني من التحليل فكان تفكيكيّاً تكوينيّاً يسبر فيه طبيعة العقل العربي في بنيته وتشكّله في علاقته بالعقل المطلق وبالمنطق الأرسطي والنتائج التي حكمت ما سمّاه العروي «مفارقة» الشيخ محمد عبده الذي كان

---

(1) Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain (1830-1912)* P. 17.

(2) عبد الله العروي: **مفهوم العقل**، ص 10.

(3) المصدر السابق، ص 53-54.

(4) المصدر السابق، ص 64-67.

يستعيد بمنطق كلاسيكي أسس الذهنيّة العربيّة الإسلاميّة التقليديّة.

ويستخدم العروي آليّات التحليل الفيلولوجي ليستدلّ على أبعاد المصطلحات السياسيّة والاجتماعية للفترة التي يدرسها. فهو يرى على سبيل الذكر أنّه إلى حدود سنة 1950 كان المغرب الأقصى يحكمه «سلطان» يحيط به «مخزن» ولم يكن ملكاً تساعده حكومة ولذلك يعمد العروي إلى تحديد خصوصيّة المضامين الدّلاليّة وتطوّراتها المفهوميّة عبر النبش في بعض الكلمات المركزيّة مثل «سلطان» و«مخزن» و«سيبة» و«قبيلة» و«زاوية»... ليذهب إلى أنّ كلمة سلطان مثلاً قد شهدت انزلاقاً دلاليّاً مهماً. من ذلك أنّ «**السلطان كان هو مالك السلطة (سلطان) عبر التفويض أو الاغتصاب ثمّ صارت الكلمة مرادفة لملك الملوك أو الإمبراطور، ثمّ في نطاق الديبلوماسيّة الأوروبيّة في القرن 19 آلت إلى من تكون له السيادة غير محدّدة عبر معاهدة**»[1] أمّا في خصوص المخزن فإنّ العروي يعتبره لفظاً كان يعني «**المخزن الذي تُحفظ فيه ضريبة الطبيعة، وبعد التوسّع صار يعني الكنز...**»[2]. ثمّ يصل العروي إلى دلالة المخزن في القرن 19 مؤكداً أنّ هذا المصطلح يحمل كثيراً من الدلالات يحصرها الكاتب في اثنتين: أولاهما تكون في المستوى الحصري للفظ وتعني «**البيروقراطية والجيش وجموع أولئك الذين يتلقون مرتباً من الثروة السلطانية وليس من الحبوس شأن أعضاء الإدارة المدنيّة**»[3]. فهو الجسم الذي يحافظ على النظام في المدن بصفة رئيسيّة، والدلالة الأخرى تكون في المستوى الواسع للفظ وتعني «**الخاصّة وقبائل الجيش والأشراف والمرابطين المتفرّقين في الأرياف، وفي الجملة كل من يتلقّى صلات أو يمتلك وسائل توقير واحترام أو يمكن أن يمتلكها**»[4].

---

(1) Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain (1830-1912)*, marge1, P. 67.

(2) Ibid.

(3) Ibid, P. 120.

(4) Ibid, P. 120-121.

إنّ المنهج الفيلولوجي الذي أعطينا في شأنه بعض الأمثلة قد أسهم في نظرنا في تعميق تلك المصطلحات السياسيّة والاجتماعية التي يوظفها العروي، وهو ما جعله ينتهي أحياناً إلى تفنيد آراء الأنثروبولوجيين وبعض المستشرقين في فهمهم للمخزن والسيبة وعلاقتهما بسلطة المغرب في القرن 19، أو للقبيلة ودورها السياسي والاجتماعي والعقائدي والثقافي، أو لتاريخ المغرب الكبير في علاقته بالغزاة والفاتحين عبر التاريخ[1].

من جهة أخرى يبدو العروي متفتحاً على ما أتت به المدارس التاريخيّة وخاصة الإضافات التي جاء بها أصحاب **مجلة الحوليات**[2] (Les Annales) في تركيزهم على جانب المعاملات المالية والأسعار والمجالات الاجتماعية وتاريخ الذهنيّات[3] من دون أن يتبنّى الرؤية البنيويّة للتاريخ. فهو وإن درس تاريخ المغرب عبر منظار واسع فعالجه في نطاق أحداث المتوسّط عامة والأحداث العالميّة التي يضطرم بها المشرق، فإنّ ذلك لا يعني أنّه يتبنّى بإطلاق مفهوم بروديل للمدّة الطويلة (Longue durée) التي تعني بشيء من التبسيط «**وجود بنيات اجتماعية ثابتة قادرة على البقاء وتحدّي الثورات والاضطرابات السياسيّة**»[4]. فالقبيلة مثلاً، هي عند العروي نتيجة التاريخ وليست أصلاً ثابتاً له، بمعنى أنّنا يجب ألّا نركن ـ كما يفعل الأنثروبولوجيون ـ إلى البحث عن مفهوم للقبيلة ثمّ

---

(1) انظر لاحقاً موقف العروي من آراء المستشرقين ومؤرخي الاستعمار.

(2) **مجلة الحوليات** (Les Annales) هي مجلة بدأت بالصدور في فرنسا سنة 1929 بتأسيس مؤرخين هما لوسيان فافر (Lucien Febvre) ومارك بلوخ (Marc Bloch) عزفت عن الإغراق في التاريخ السياسي والحربي والتاريخ الحدثي عامة لتعتني بتاريخ المهمشين والمغيبين وتدرس كل ما له علاقة بالمجتمع والاقتصاد والذهنيات.

(3) راجع خاصة القسم الرابع من كتاب **تاريخ المغرب: محاولة تأليفيّة** الفصل الثاني بعنوان: «الاستعمار المنتصر»، من الصفحة 304 إلى الصفحة 312، حيث اعتمد بشكل كبير على الإحصاء السكاني والمقارنة بين الواردات والصادرات وعلى نسبة امتلاك الأراضي ومظاهر التوسع في الملكيّة العقارية في نطاق مقارنة بين السكان الأصليين والأجانب.

(4) الحسن بو لقطيب، «التاريخ العربي وإشكاليّة المنهج»، **مجلة الكرمل**، عدد 34، 1989 ص 185.

تطبيقه على فترات التاريخ المختلفة، بل يجب النظر في بنى القبيلة في تطورها وتنوّع أدوارها عبر التاريخ، هذا ما يجعل العروي يولي اهتماماً كبيراً للمجال الجغرافي والجغراسياسي ويحتفي بالمستوى الإيكولوجي حتى يبرز ـ على سبيل المثال ـ علاقة ساكن الجبال بالدولة، أو علاقة ساكن الصحراء بساكن السواحل، أو علاقة الصحراوي بالطرق التجاريّة، أو علاقة السيبة بالمخزن، أو علاقة سكان المناطق الداخليّة بالحركات الثقافيّة والسياسيّة. فهو مثلاً يشير في معرض حديثه عن مغرب القرن 17 إلى دور المناطق الداخليّة التي لا نشاط بحرياً لها، في البحث عن أنشطة وفعاليّات أخرى تؤسس لها كيانها، وعزا ازدهار الزوايا إلى هذا العامل الجغرافي ـ الاقتصادي، معتبراً أنّ النشاط الثقافي الذي بعثته الزوايا «**هو التأسيس الموضوعي للسلفيّة**»[1]. وفي سياق الاهتمام ذاته يسأل مثلاً عن علاقة البدوي بالجمل ـ كحيوان يمثّل عنصراً حيويّاً في عالم البداوة ـ ليطرح إشكاليّة جديدة في الموضوع قائلاً: «**يبدو أنّ السؤال المركزي يتلخص في الآتي: أيهما يخلق الآخر: الجمل أم البدوي؟**»[2]، بدل التسليم بأن البدوي استغلّ الجمل في حياته إذ قد يكون الجمل سابقاً في الوجود على حياة البداوة مثلما يمكن أن يكون البدوي هو الذي اضطرّ للاستعانة بالجمل. غير أن العروي لم يقم باستغلال المستوى المناخي والإيكولوجي في تأويله لأحداث التاريخ العربي بالشكل المعمق الذي صنعه في تحليله للأوضاع الاجتماعية والسياسية، خاصة وأن بعضهم يؤكد عمق التحولات التاريخية التي يحدثها المناخ وتقلبات البيئة بأشكال مباشرة أو غير مباشرة. وقد يذهب التاريخ طويلاً في الاعتقاد بأن تحولات تاريخية ما حصلت بسبب أزمات سياسية أو مصاعب اقتصادية، مع أن هذه الأسباب هي في حدّ ذاتها نتائج للثورات المناخية أو طبيعة البيئة[3].

---

(1) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 243.

(2) Ibid, P. 69.

(3) Emmanuel Le Roy Ladurie, Le territoire de l'historien, Gallimard, 1973, P.P. 424-428.

والعروي بتنويعه في زوايا النظر والمداخل التي يعتمدها لتأويل التاريخ العربي، ربط في تقسيمه لمنطقة المغرب الكبير على سبيل المثال، بين الخصيصة الجغرافية والخصيصة الاجتماعية والسياسية. فقد نظر العروي إلى هذه المنطقة وفق تقسيم ثلاثي من الناحية الجغراسياسية (Géographico-politique) وهو مغرب الوسط ومغرب الشرق ومغرب الغرب وجعل هذا التقسيم محايثاً لتقسيم ثلاثي آخر من الوجهة السوسيوتاريخيّة (Socio-historique) يمكن رصده في تمييزه بين المدن والأرياف والمناطق الجبليّة.

على أنّ هذا التنويع في المناهج والمداخل لا يجعلنا نغضّ الطرف عن المنهج الذي بدا ـ في رأينا ـ أكثر حضوراً في مصنّفات العروي التاريخيّة، وهو المنهج المادي التاريخي والفكر الماركسي عامّة. فهذا المنهج قد مثّل عند العروي المدخل الرئيسي لتأويل التاريخ العربي وخاصة بعد المناقشات التي طالت الماركسية وأكدت أولوية المفهوم الجدلي. وقد لفت الماركسيون الجدّد الانتباه إلى أنه لا مجال «**لتقديس العامل الاقتصادي وجعله محركاً للأحداث في كلّ الظروف والمناسبات**»[1].

لقد أكد العروي ضرورة تعريب الماركسية عبر تطبيق منهجها على التاريخ العربي بغاية كشف النقاب عن مراحل ملغزة ومعقدة في هذا التاريخ وليطرح أسئلة جديدة شأن النظر في سرّ نجاح دعوة المهدي بن تومرت[2] في المغرب أو نجاح الدعوة الإسماعيلية[3] في مصر، وليكشف عن نقاط إشكاليّة في تاريخنا العربي «**مثل قيام الدولة العباسيّة أو انهيار الخلافة الفاطميّة أو انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس**»[4].

---

(1) الحسين بو لقطيب، **التاريخ العربي وإشكاليّة المنهج**، ص 187.

(2) ابن تومرت (محمد بن عبد الله) (ت 524هـ/ 1130م): هو مصلح ديني مغربي تلقّب بالمهدي وأسس دولة الموحدين بعد أن قضى على المرابطين.

(3) الإسماعيلية: فرقة شيعية تنسب إلى اسماعيل بن جعفر الصادق، وقد توفي سنة 133هـ/ 750م.

(4) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 161.

إنّ تأكيد دور البنى التحتيّة في تحديد وتوجيه حركة التاريخ يعود إلى أنّ التطوّر التاريخي في النهاية ليس إلّا سلسلة من التناقضات «**ترتكز عقدها أولاً في الواقع الاقتصادي ثم في الذهن. تبدأ على المستوى المادي بين المعطيات الطبيعيّة ووسائل الإنتاج، تنعكس بعد حين في الذهن عن طريق تضارب مصالح الفئات الاجتماعية والجدال بين الممثلين عنها، ثم يتبلور التناقض على النطاق الأيديولوجي فيطول أو يقصر ثم يحلّ في غالب الأحيان بثورة تقلب الإشكاليّات**»[1]. ولذلك تكثر مصطلحات التحليل الماركسي في تأويل العروي للتاريخ العربي شأن موقفه من النظام السياسي في مغرب القرن 19 الذي رغم تشبثه بمبادئ العدالة الإسلامية كما نظّرت لها التّشريعات فإنه لم تنشأ فيه ديموقراطيّة. فهذا النظام الذي حاول ـ تحت ضغط الآخر المهيمن ـ أن يدخل بعض الإصلاحات «**لم يكن في مستوى الحاجات المعاصرة ولن يكون أبداً.... فالأزمة الدوريّة للمغرب تتلخص في ما يلي: لم نعرف لا إقطاعيّة حقيقيّة فرضت بشكلها السياسي معنى النظام والعمل المنظم ولا عرفنا هيمنة بورجوازيّة حقيقيّة وحّدت المجتمع ثقافيّاً ولا بالنتيجة ملكيّة مطلقة سيطرت عبر مشروعيّتها الذاتيّة أو الموضوعيّة على الطبقتين المتنافستين**»[2].

تجدر الإشارة إلى أنّ المفكّر عبد الله العروي لا يقصي المناهج والعلوم الأخرى من دائرة البحث التاريخي فهو يدعو إلى ضرورة معاضدة كلّ العلوم مثل علم الاقتصاد وعلم الاجتماع والأركيولوجيا وفلسفة التاريخ... لعلم التاريخ من أجل الاقتراب أكثر من الواقع والعمل على إثراء مفهوم التاريخ، لكنّ من دون أن نفترض أنّ الزمنيّة التي تكتشفها هذه العلوم ـ وهي غير الزمنيّة السياسيّة ـ هي وحدها الفعّالة والهادفة. غير أنّه يعلن صراحة إيمانه بأولوية التحليل الماركسي والبديل التاريخاني سواء في تحديده لأصول التاريخ أو في وقوفه عند منطق المؤرخ أو في معالجته لقضايا التاريخ وأحداثه لأن منهج كل مؤرخ ـ

---

(1) المصدر السابق، ص 16-17.

(2) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 354.

بحسب العروي ـ يتبع في النهاية موقفه من الزمان ومفهومه للتاريخ. والتاريخانية في مدلولها الفلسفي ترى «أن كل فكر وكل معرفة وكل قيمة وكل حقيقة، إنما هي نتاج التاريخ، وتكون على هذا النحو متصلة بوضعية تاريخية محددة»[1].

وتبدو الكتابات حول التاريخانيّة[2] متنوّعة في الغرب، بعضهم يتبنّاها وبعضهم يرفضها، ويعزى هذا التضارب إلى أنه حصل في عالم عرف نموّاً طبيعيّاً وثورات متضافرة مهدت له أسباب التطور والهيمنة. أمّا في بلدان العالم الثالث فهي لن تكون إلّا تاريخانيّة مخصوصة. فالماركسيّة التي تمثّل الخلاصة المنهجيّة للتاريخ الغربي والتي يتّخذها المثقّف العربي سبيلاً بيداغوجيّاً لاكتناه الفكر الليبيرالي وتمثّله، تكون تاريخانيّة (أن يكون للتاريخ غاية ومعنى) لأنّها تفسّر الرّكود والنّكوص التاريخيين وتعطي الأولويّة للتاريخ العام على التاريخ المحلّي، فتكون النتيجة والحال هذه أنّ مثقّف العالم الثالث المغلوب على أمره والرافض في قرارة نفسه لما يعيش من مظاهر التأخّر، سيقرأ التاريخ بغاية تجاوز تأخّره التاريخي واختيار التأويل الذي يمكّنه من تجاوز واقعه البائس، والانفتاح على مكتسبات الليبراليّة باعتبارها جزءاً من التاريخ الإنساني المشترك. ولذلك فإنّ العروي يقرّر أنّ التاريخانيّة «**هي فلسفة كلّ مؤرّخ يعتقد أنّ التاريخ هو وحده العامل المؤثّر في أحوال البشر بمعنى أنّه سبب وغاية الحوادث**»[3]، وأنّ التاريخ هو فقط تاريخ الإنسان الحر الواعي إذ ليس للطبيعة من تاريخ إلّا في صلته بالتاريخ البشري.

---

(1) *Encyclopaedia Universalis*, France. S.A. 1988, Corpus 9, P. 394.

(2) يشير العروي إلى أنّ مصطلح التاريخانيّة (Historicisme) كان «من إبداع كارل فرنر سنة 1879 لتعريف فلسفة فيكو الذي أكّد أنّ العقل البشري لا يدرك إلّا ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكوّن العالم التاريخي» هذا الكلام مثّل -في نظر العروي- ثورة لأنّه أكّد فكرة التطوّر والتغيير المستمرين، نابذاً الفكرة التي أسّسها التّقليد عن الأصل والجوهر. إذاً، فإنّ الإحساس بثقل الزمان وبكثافة التطوّر هو الذي يمثّل الثورة التاريخيّة الحقيقيّة.

(3) عبد الله العروي: **مفهوم التاريخ**، ص 349.

بيد أنّ العروي يميّز بين التاريخانيّة كفكر فلسفي تتسم بالإطلاق والتجريد والتاريخانيّة كمنهج يكون بديلاً عمليّاً للأطروحات الفكريّة المزيّفة التي تسود واقعه. فلا عجب أن تبدو التاريخانيّة في كتابات العروي ذات طابع مخصوص لأنّها خلاصة تركيبيّة لأعمال كارل ماركس (K. Marx) (1818 ـ 1883م) ولينين (Lénine) (1870 ـ 1924م) وغرامشي (Gramsci) (1861 ـ 1937م) على وجه الخصوص[1]، فضلاً

(1) كارل ماركس: أحد أشهر أنصار اليسار الهيغلي الذي أرسى قواعد الجدل المادي ونقد الاقتصاد الرأسمالي والنظرية الليبرالية ودعا إلى عقلنة علاقات الإنتاج وأكد - على نقيض هيغل - أن البنى التحتية هي المحددة للبنى الفوقية. فالعمل أو البراكسيس يوحد المعرفة بالواقع ويتوسط العلاقة بين الإنسان/ الطبيعة والإنسان/ الإنسان، وهذا يجعلنا نميز جدلياً البنيات الاقتصادية المادية عن البنيات السياسية التشريعية والدينية التنظيمية وكل ما يضم الأيديولوجيا. وعن الاستقلال النسبي للبنى الفوقية فإنها يجب أن تكون تعبيراً حقيقياً منسجماً مع البنى التحتية وهي لا تكون كذلك إلا إذا حصل الانسجام بين الطبيعة والمجتمع والإنسان. وبما أن هذا الانسجام غير متحقق في النظام الرأسمالي فإن الوضع الإنساني يتميز بالاغتراب ولا سبيل إلى تجاوزه إلا بالوصول إلى النظام الشيوعي حيث الانسجام الكلي بين الطبيعة والمجتمع.

أما لينين فيلح في مقولة المادة باعتبارها مقولة المقولات محاوراً النظريات التجريبية في كتابه المشهور **المادية ومذهب النقد التجريبي** ثم شارحاً ملخصاً البعد الجدلي للمادة في **الدفاتر الفلسفية** وقد أولى لينين فكرة الجدل أهمية بالغة ويعتبر من أشهر منظري أسس الاشتراكية العلمية كمادية جدلية تاريخية، لذا تمتع تركيب **الماركسية اللينينية** بشرعية مستمرة تأكيداً لأهمية الإنجاز اللينيني نظرياً وعملياً، فمع لينين أصبحت المادية الجدلية التاريخية نظرية رسمية لدولة عظمى تأسست في مطلع القرن العشرين.

أما غرامشي فهو سياسي وفيلسوف ايطالي وأحد قادة الحزب الشيوعي الجديد. كتب سنة 1948 كتابه **المادية التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشة** ينقد المثالية الكروتشية مثلما نقد ماركس وانجلز في عصرهما المثالية الألمانية. نادى بنمط جديد من المثقفين يملكون تصوراً إنسانياً للتاريخ يظلون من دونه مجرد «الاختصاصيين» ويستحيل عليهم أن يصبحوا يوماً «مرشدين». يولي غرامشي منزلة كبرى للمثقف ويؤكد أهمية المجتمع المدني لا سيما في كتابه **المثقفون وتنظيم الثقافة** (1949) وكتابه **الأدب والحياة القومية** (1950).

عَلَامَ يشير إليه العروي من تميّزها عن الفلسفة الرومانسية والنزعة الوضعيّة والفلسفة التطوّريّة[1].

ولئن أكّد العروي ضرورة تبنّي المثقّف العربي للماركسيّة فإنّ هذا التبني ليس نتيجة التشابه بين تجربة المجتمع العربي من جهة والمجتمع الألماني في القرن 19 من جهة أخرى فحسب، بل لأنّ ماركس مثّل نموذجاً يلخّص معارف عصر النهضة الأوروبيّة والثقافة الإنسانيّة عامّة تماماً مثلما كان أرسطو بالنسبة إلى المثقف العربي في القرن الثالث للهجرة. فتوجّه المثقف العربي المعاصر

= راجع **معجم الفلاسفة** لجورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1997. وراجع كذلك:

Encyclopédie Philosophique Universelle (Les Philosophes).

(1) الرومنطيقية (الرومنسية) فلسفة ظهرت في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر وأهم أعلامها شيلنغ (Shelling) وهردر (Herder) وغوثة (Goethe) وفيخته (Fichte) كانت رد فعل على عقل الأنوار واعتداده بنفسه، فأكدت أن الإنسان ليس عقلاً صرفاً وإنما هو قبل ذلك مشاعر ووجدان وأهم ما يميّزها احتفاؤها في التاريخ بالأبطال ووقوفها ضد تنكر البرجوازية لعهودها. أما الاتجاه الوضعي (Positiviste) فقد هيمن على علم التاريخ في ما بين القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وقد ظهر في ألمانيا ومن أعلامه مومسان (T. Mommsen) ورنكه (L.V. Ranke). أما في فرنسا فأشهر أعلامه رينان (E. Renan) وكولنج (F.D.Coulanges) وهيبوليت (T. Hyppolite) ولنغلوا (C.V. Langlois) والوضعية تؤمن بأن علم الوحيد هو علم الطبيعة أي العلم القائم على الرياضيات والتجربة ويولي المؤرخ الوضعي أهمية بالغة للوثيقة المكتوبة والحدث التاريخي عنده كالتجربة التي يمارسها العالم في مخبره لذلك يحرصون على استخدام الأرشيف وكل وسائل التأكد من صحة الوثائق ويرون ضرورة التجرد من كل انتماء في التعامل مع التاريخ. أما الفلسفة التطورية فهي جزء من الفلسفة الوضعية وأهم أعلامها أوغست كونت (A. Comte) وترى أن كل إنسان أو مجتمع أو فرع من المعرفة يمر حتماً بالمراحل الثلاث الآتية: المرحلة التيولوجية والمرحلة الميتافيزيقية وأخيراً المرحلة الوضعية.

للماركسية[1] يمكنه من استيعاب الثقافة الليبيراليّة من دون أن يمرّ بها. غير أنّ هذه الماركسيّة هي ماركسيّة تاريخانيّة ـ بتعبير العروي ـ إذ يرى أنّ أحسن مدخل للفكر التاريخي بالنسبة إلى العرب هو الماركسيّة في تأويلها التاريخاني حتى نستعيض عن السلفيّة والانتقائيّة اللتين تهيمنان على الفكر العربي المعاصر. وهذه الماركسيّة التاريخانية هي الأداة الاستراتيجيّة التي تمكّن العرب من تقبّل أسس المعاصرة وتتضمّن الإلحاح في أهميّة المثقف والسياسي في تحقيق التقدم والفرادة الواعية ويضمنان اقتصاد الزمن. فإذا صارت التاريخانيّة عقيدة المثقفين أمكن تحويلها من مستوى الوعي الفلسفي إلى مستوى الممارسة الفعليّة والالتزام العملي بل تصبح هي الحركة السياسية المرتقبة.

وإذا كان الفكر التاريخي يقوم على أربعة مقوّمات هي «**صيرورة الحقيقة، إيجابيّة الحدث التاريخي، تسلسل الأحداث، مسؤوليّة الأفراد (بمعنى أنّ الإنسان هو صانع التاريخ)**»[2]، فإنّ مقوّمات التاريخانيّة أربعة كذلك وهي «**ثبوت قوانين التطوّر التاريخي (حتميّة المراحل) ووحدة الاتجاه (الماضي ـ المستقبل) وإمكانيّة اقتباس الثقافة (وحدة الجنس) وإيجابيّة دور المثقّف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمن)**»[3].

فما مشروعيّة الاختيار التاريخاني في تأويل العروي للتّاريخ والواقع العربيين؟

يبدو المفكّر المغربي عبد الله العروي مهموماً بقضايا الواقع العربي ومهووساً بالبحث عن حلّ لتحقيق النهضة والتقدّم. وقد اختار الواجهة الأيديولوجيّة للخوض في سبل المبادرة التاريخيّة من دون أن يقصي إمكانيّة

---

(1) الماركسيّة التي يدعو إليها العروي تكون مُؤوَّلة على نحو مخصوص أي تكون ملائمة لظروف المثقف وواقعه. فالمثقف العربي الذي يعيش واقع التأخر التاريخي تعنيه ماركسيّة ماركس الأيديولوجي بينما المثقف الغربي الذي لا يعنيه مشكل التأخّر فوجهته بحسب العروي ماركس العالم، أي الماركسيّة التي تجاوزت المستوى الأيديولوجي.

(2) عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص 206.

(3) المصدر السابق، ص 206-207.

الانفتاح على الواجهات الأخرى، مؤمناً بتصوّر محدّد للتاريخ.

إن أوروبا التي عرفت الثورة الفكريّة في القرنين 16م و17م والثورة الصناعيّة في القرن 18م قد أسرت العالم وتقاسمت أرضه و«**حينئذ تكلّمت أوروبا عن آسيا النائمة والشرق المنحط وتركيا المريضة وتلوّنت علاقات أوروبا بغيرها بلون خاص يمتزج فيه العنف والإقناع والتهديد وتتلمذت الشعوب تباعاً لأوروبا**»[1]. وعرفت أوروبا قواعد المعاصرة وأصول العقلانيّة وأسس الاشتراكيّة، ثم تجاوز التقدّم مجالها الجغرافي إلى درجة صارت معه هي المركز التاريخي الأقوى والمهيمن في العالم، فلا سبيل للعرب لدخول المعركة التاريخيّة - في رأي العروي - من دون أن يعيشوا ثورة ثقافيّة تفتح لهم نوافذ المعاصرة. وهذه الثورة الثقافيّة تبدأ عند العروي من محاربة الفكر السلفي والفكر الانتقائي. فالمثقف التاريخاني «**المقتنع بفساد أطروحات المثقف السلفي والمثقف الانتقائي، مطالب بمباشرة مجال أيديولوجي حاد يتيح له زعزعة وخلخلة الأيديولوجية السائدة وخاصة الأيديولوجية المعادية للتاريخ أي المعادية للنسبيّة في مجال المعرفة والإرادة في مجال التاريخ**»[2]. وعبر هذا الجدل الأيديولوجي يدافع العروي عن التاريخانيّة التي ستمكن العرب من المشاركة في الحاضر الإنساني. وهذه الإستراتيجيّة التاريخانيّة ليست مُسقطة على مثقف العالم الثالث، بل هي حتميّة لأنه يعيشها من دون أن يعيها حقيقة، إذ لا يظهر وعي ونشاط في مجتمع مغلوب على أمره ومُسيطر عليه إلّا وظهرت النزعة التاريخانيّة، لذلك «**فإنّ الترياق الوحيد الموجود إلى حدّ الآن لكل ما هو وسواس داخلي لدى المثقف العربي إنما هو التاريخانيّة. وكلّ حطّ من شأنها يشكّل في نظرنا ضرباً من العداء الثقافي**»[3]. فلا بدّ إذاً من استيعاب مفهوم

---

(1) عبد الله العروي: **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 155.

(2) كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987، ص 142.

(3) Laroui, *La crise des intellectuels Arabes*, P. 40.

التاريخ لتجاوز تأخّرنا الثقافي لأنّ الشعور الحاد بالتأخر التاريخي هو الدافع الأساس لتكوين الوعي التاريخي.

وتتجلّى لنا مبادئ التاريخانية مجسّمة في كثير من الدراسات التاريخية التي أنجزها العروي لأنّ قوّة تنظيراته تكمن ـ في ما نرى ـ في وقوفها على أرضيّة الواقع والتاريخ.

العروي ينطلق في تأويلاته من حقيقة مسلّمة هي حقيقة التأخّر التاريخي فيقف عند مظاهر هذا التأخر سياسيّاً واقتصاديّاً وعقليّاً واجتماعيا، ويبحث عن أسس التخلّف ليقارنها بمجتمعات أخرى عاشت الظروف نفسها. فوضعيّة المجتمع العربي هي صورة المجتمع الألماني في القرن 19 والأوضاع الاقتصاديّة في العهد العثماني شبيهة بالأوضاع الاقتصاديّة في اليابان الإمبراطورية ومفارقة المثقف العربي (محمد عبده مثلاً) هي مفارقة المثقف الروسي قبل الثورة.

وكما ينظر العروي إلى أسس الوهن في الواقع والتاريخ العربيين ينظر في اللحظات التقدّميّة شأن وقوفه عند ابن رشد أو ابن خلدون اللذين «**فكّرا في نطاق المتاح للإنسانيّة جمعاء**»[1] وصارا من دعائم الفكر الكوني، وهذا شأن لا يختصّ به التاريخ العربي، فاللحظات التقدّميّة في التاريخ البشري عديدة، ولذلك يقارن العروي بين ابن خلدون وماكيافيلي، أو بينه وبين كلاوزفيش على سبيل المثال. والغاية البعيدة لكل ذلك هي تحديث العقل العربي بدءاً «**بمساءلة الماضي لتصوّر مستقبل ممكن**»[2]، ولكنّ في ضوء الإشكاليّة التاريخانيّة. فالفكر الإنساني واحد، وإذا قبلنا بالنقد الأيديولوجي، فلأنّه هو الذي أتى أكله عند ما جرّب ماركس ذلك على المجتمع الألماني في القرن 19. إذاً لا بد من النقد الأيديولوجي عبر المنهجيّة التاريخانيّة لتجاوز التأخر التاريخي واستيعاب الثقافة الإنسانيّة التي تجمّعت في مكتسبات الليبراليّة، وهذا سرّ الغنى الذي حفلت به

---

(1) عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 33.

(2) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 13.

كتابات العروي بأعلام الفكر الإنساني في الغرب والثورات الفكريّة التي حصلت فيه. «**والهدف الأساسي الذي يريد الأستاذ العروي من التاريخانيّة أن تحقّقه بالنسبة للمثقف العربي هو تحقيق الاختزال الذهني لكلّ هذه الثورات من أجل تدارك التأخر التاريخي، ذلك هو معنى استيعاب الليبيراليّة من دون المرور بمرحلة ليبيراليّة**»[1] من أجل تحقيق الطفرة واقتصاد الزمن وتدارك التخلّف الحضاري العام.

إنّ التاريخانيّة ـ في اعتقادنا ـ هي الموجّه النظري لكلّ كتابات العروي، سواء التي كتبها بمنهج تعليمي وخاصة سلسلة المفاهيم (مفهوم الأيديولوجيا، مفهوم الحريّة، مفهوم الدولة، مفهوم التاريخ) أو التي كتبها بمنهج تكويني تفكيكي (مفهوم العقل، العرب والفكر التاريخي) أو التي كتبها بمنهج المؤرخ المحترف (الأصول الاجتماعية والثقافيّة للوطنيّة المغربيّة، تاريخ المغرب الكبير، مجمل تاريخ المغرب). وهذا الموجه النظري الذي كان يبحث في مظاهر الوهن في الواقع والتاريخ العربيين وينشد النهضة والمشاركة الفعالة في التاريخ الإنساني، ساقه إليه الإخفاق النظري الذي منيت به مشاريع الإصلاح في البلاد العربيّة عامة، وخاصة حركات التحرّر الوطني في المغرب والمشرق وخاصة في المغرب العربي. فقد بدا له فكر تلك الحركات براغماتيّاً انتقائيّاً يبحث عن طوق نجاة بكلّ سبيل، فإذا هو يسقط في أغلال الليبراليّة وحبائل السلفيّة لأنّه كان فكراً نضاليّاً وسجاليّاً؛ فلم يكن للحركة الوطنيّة جهاز نظري منسجم بل كانت ردود أفعالها على الضغط الأجنبي مجرّد حركات ارتجاليّة، ولذلك فإنّ السلفيّة في المغرب الأقصى هي في الأخير «**التي فرضت نفسها باعتبارها الشكل التعبيري الأكثر أصالة**»[2].

---

(1) سعيد بن سعيد، **الأيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987، ص 57.

(2) Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain*, P. 434.

وتتالت الخيبات مع حركات التحرّر السياسي وخاصة تجربة المهدي بن بركة الذي كان شخصيّة لامعة نضالاً وفكراً إلّا أنّه «**أخفق في جميع محاولاته لإعادة تنظيم الحزب وإعطاء مضمون للاستقلال السياسي وتغيير مجرى انزلاق المغرب في طريق التبعيّة والركود**»[1]، فانتهى العروي إلى حقيقة مؤدّاها «**إنّ أغلبيّة الزعماء التقدميين في الوطن العربي أو خارجه كانوا يقفون نفس الموقف من التكوين الأيديولوجي**»[2].

لقد كان في خطاب العروي إقرار مبدئي بتأخر المجتمع العربي ثقافياً وحضارياً. فكل نزوع للبحث عن أسباب هذا الوهن هو بالضرورة رجوع إلى التاريخ. والتاريخ يكشف عند أسلافنا إرهاصات وعي بالتاريخ بدءاً بالطبري (ت 310 هـ) وصولاً إلى ابن خلدون (ت 808 هـ). لكنّ المثقف المعاصر الذي تداخلت في ذهنه الأيديولوجيا الغيبية مع الأيديولوجيا التلفيقية التي تضم في صلبها فلسفة المطلق مع مسوخ الحداثة، خلقت مثقفاً مشتتاً عاجزاً عن الإبداع، بل حتى خطابه القومي لم يستطع أن يخلع لبوس الماضي فإذا هو يتحين كل فرصة للواذ به.

إن قراءة تاريخ المغرب أو قراءة فكر الشيخ محمد عبده والرجوع إلى الأصول التراثية التي شدّته، إنما هو في النهاية محاولة للبحث عن المشترك الإنساني، ليشرّع فكرة اقتباس الثقافة ووحدة الجنس. والوقوف عند أعلام الفكر في التاريخين القديم والمعاصر هو بحث عن دور المثقف في إحداث الطفرة واقتصاد الزمن. كما أن التوقف عند الفشل الذي مني به الإبداع العربي في الماضي والحاضر هو سبيل العروي ليؤكد أن الإنسان يصنع تاريخه ولكنّ هذا التاريخ لا يُصنع إلّا بالاندراج في منطق التاريخ، فكل حركة أو فكر يفكر خارج التاريخ أو يتعالى على التاريخ يكون مصيره الانتهاء إلى المُطلقات التي تبلّد الفكر وتوقف الحركة الطبيعية للتطور. والقضية الفلسطينية ـ في نظر

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 54-55.

(2) المصدر السابق، ص 56.

العروي ـ باءت معالجاتها دائماً بالفشل لماذا؟ لأنّ العرب عامة والفلسطينيين خاصة لم يطرقوا قضيتهم استناداً إلى منطق التاريخ بل استناداً إلى منطق الحق.

لفهم الواقع لا بد من الرجوع إلى الماضي، والرجوع إلى الماضي يقتضي تبيّن مراحله والوقوف عند منطقها وهذا السبيل كفيل بفهم منطق تسلسل هذه المراحل لأنه يساعدنا على اقتصاد الزمن. فدراسة العروي لتاريخ المغرب هي محاولة لفهم منطق تطوّر المغرب، وقد استنتج العروي من ورائها أن المغرب قد عرف الاستعمار لأن ثمة أخطاء مهدت لذلك وأهمّ هذه الأخطاء التي ما زالت تتكرّر يتمثل في مقاومة الإصلاح الاجتماعي الواسع فيقول: «**إننا نرفض المساس بنظام الأسرة وبنظام الزاوية والقبيلة. ويعتقد المغاربة أن التشبث بهذه الأسس هو الإطار الذي يسمح باستمرار التماسك الاجتماعي**»[1]، في حين أن تواصل هذه البنى العتيقة هو الذي يحول دون الإصلاح، وهذا هو سبب فشل الحركات الإصلاحية التي قام بها المخزن قبل أن يسقط في ربقة الاستعمار. إنه التنكر لمفهوم التاريخ ولمبادئ التاريخانية سواء بالنظر إلى منطق التاريخ (الماضي ـ المستقبل) أو التنصيص على اعتبار الحداثة إفرازاً إنسانياً يهمنا مثلما يهم الآخر من أجل المشاركة الفاعلة في التاريخ البشري (وحدة الجنس).

2. منهج هشام جعيّط في تأويل التاريخ العربي

القارئ لمصنّفات المفكّر التونسي هشام جعيط، لا يعثر على زخم من المفاهيم والمصطلحات أو الشرح المفهومي للمناهج والعلوم. فهو متأثر بخلفيات فلسفية وعلمية يحكم إدراجها في نسيج تحليله وقد لا تستوقف سوى المتمعّن في تضاعيف خطابه. على أن ما يشدك في أعماله هو محاوراته لنصوص فلسفية وعلمية يبدو فيها مجادلاً لآرائها أكثر ممّا يبدو متبنّياً لأطروحاتها، فكثيراً ما يتعرّض بالنّقد لفلسفات ونظريات تعدّ من قواعد البناء الفكري الحديث، كالنّظريات الاجتماعية والنفسية وصولاً إلى الفكر الماركسي وفلسفة الحداثة. لكنه

(1) نور الدين أفاية، **أسئلة النهضة**، ص 43.

يظلّ مع ذلك غير متقيّد بخصوصية واحدة، هدفه أن يفهم الآليات الذهنية والدينية والأخلاقية التي تحكّمت في الوعي العربي وأن يحاصر المنطق الذي شكّل هذا الوعي، عبر تأويل للتاريخ وقائع وأفكاراً يجمع بين التفسير والفهم.

ينساب في خطاب جعيّط كثير من الأفكار والآراء العلمية والمناهج الحديثة والتأمّلات الفلسفية يوظّفها بشكل محكم في مقاربته للتاريخ العربي، وهي أبعد ما تكون عن المناهج الوصفية والقراءات الاجتماعية التقليدية وتربأ بنفسها عن التقيّد الحرفي باتّجاه فكري صارم غير اتّجاه الإصلاح، وإن ذهب بعضهم إلى أنّ مقاربته للتاريخ العربي تندرج «**في سياق الأيديولوجيات القومية العربية وخاصة البعثية منها**»[1]. ورغم أنّ هذا الحس القومي لا يمكن إنكاره في بعض أعماله المتعلّقة بالتاريخ العربي والإسلامي الحديث خاصة، فإنّ نظرة شاملة لمجموع عمله، تجعله ـ في رأينا ـ أقرب ما يكون إلى فلسفات التاريخ لا سيما وهو كثيراً ما يقرن التحليل بالتأمل والسرد بالتفكير باحثاً عن المنطق العام الذي يحرّك التاريخ والمعنى العميق الذي ينتظم الوجود الإنساني، على اعتبار أن الدلالة الأشهر لفلسفة التاريخ تحدّد بـ «أنطولوجيا المصير» (Ontologie du devenir)، أي تكوين معرفة فلسفية للوجود بناء على التأمل في التاريخ الإنساني الشامل. ولهذا ينفتح التأمل في الرسالة المحمّدية مثلاً على التأمل في أديان الوحي ثم على التأمل في الدين عامة باعتباره ظاهرة أنثروبولوجية «**ونتاج التاريخ ووعي بالمطلق يعاصرنا باستمرار**»[2]. إنّ كتاب «الشخصية العربية الإسلامية والمصير» لهشام جعيط، هو عمل أقرب ما يكون إلى التأمل الفلسفي في شؤون الفكر والدين والمجتمع والسياسة في المجال العربي الإسلامي، وهذا التأمل الفلسفي يتضمّن التحليل الاجتماعي والتاريخ والنقد السياسي ويتضمّن السرد والوصف والتفسير والفهم في نطاق محاولة تأويلية شاملة للأفكار والوقائع يلخّصها جعيّط بقوله في خلاصة كتابه «**هذا**

---

(1) Abdou Filali Ansary, *Hichem Djaît ou la tyrannie du paradigme*, P. 102.

(2) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, P. 151.

التفكير لا يريد لنفسه أن يكون نظرية، ولكنّه يطمح أن يفتح طريقاً نحو الفعل الذي ينير، إنّه خطاب فلسفي وحضاري وتمهيد لوعي بأسلوب جديد، لأنّ هاجسي كان التفكير في الكلية العربية الإسلامية في أصولها النهائية، وكان أملي الوصول بها نحو الصيرورة الكونية»[1].

من جهة أخرى يلتقي تأثر جعيّط بفلسفة التاريخ عامة مع تأثره بالفكر الهيغلي على وجه الخصوص، هذا الفكر الذي يعدّ عماد فلسفات التاريخ في تأكيده على أن الروح تبرز في الزمن ضرورة وأنّها المحرك الأساسي للتاريخ. ولكنّ هذه الروح «**لا تعي ذاتها مباشرة وإنّما عبر الحركة الجدلية حيث تتطابق المعرفة والوجود ويتماهى الوجود مع التاريخ**». والبحث عن الروح يعني البحث عن إدراك الإنسان لذاته، هذا الإدراك الذي يبدأ بأدنى درجاته ومجرّد إدراك حسّي إلى أن يتحقّق بشكل كامل بإدراك الروح المطلق. فالجدل التأملي الهيغلي يهدف «**إلى التفكير في الحياة أي البرهان على أنّ العالم بكامله هو من خلق الروح حتى ما يبدو في الظّاهر مناقضاً لها**»[2]. ومسؤولية الفلسفة عند هيغل هي تحديد ما هو كائن وفهمه. وما هو كائن عند هيغل هو العقل، والوجود ذو طابع عقلي، وكتابة الوجود من وجهة فلسفية إنّما تتمثّل في الكشف عن معقولية الوجود باعتبار تطابقه مع الفكر.

أليس البحث عن هذه المعقولية ـ أو المعقوليات ـ هو الذي وسم قراءة جعيّط للتاريخ العربي؟ فمن جهة، يعلن جعيّط في الكثير من كتاباته إصراره على البعد التفهّمي وبحثه عن معقولية الموضوع، فهو يحدثنا مثلاً عن «**الحقيقة الدينية المحضة التي لا يمكن مقاربتها إلّا بحسّ رهيف وعقلانية تفهميّة**»[3] ويؤكّد ضرورة «**اعتماد منهج عقلاني تفهمي**»[4].

---

(1) Ibid. P. 279.

(2) السيد ولد أباه، **الحقيقة والتاريخ لدى ميشال فوكو**، ص 22.

(3) هشام جعيط، **الوحي القرآن والنبوة**، ص 7.

(4) المصدر السابق، ص 12.

من جهة ثانية فإن جعيّط وهو يؤرّخ للفتنة ويفكر فيها مثلاً، أعاد إلى أذهاننا أحداثها وصراعاتها وفواعلها ومآسيها وحاول أن يجعلنا نعيش بواعثها وأطوارها وآثارها على الحساسيات الفردية والجماعية في المدى القريب والمدى البعيد، واجتهد في أن يوقفنا قبل ذلك على المنطق الذي يحرّك هذه الفتنة. لقد بحث «**بإيجاز عن العقل في التاريخ أو تشابك العقول الذي يصنع التاريخ**»[1]. بهذا المعنى ينفي جعيّط عن الحدث التاريخي كل معنى للصدفة أو الاعتباط. أليس ثمة مجال للعرضي والحادث أو للمصادفة في صنع التاريخ؟

أليس هذا التوجّه الهيغلي هو الذي يجعل التاريخ محكوماً بمعقوليات صارمة ويجعله ساحة ومجالاً لصراع الإرادات؟ لقد حدثنا بول فاين عن عوامل ثلاثة هي علل التاريخ «**أحدها الحظ الذي يمكن أن نسمّيه أيضاً أسباباً سطحية أو عرضاً أو عبقرية أو صدفة**»[2]. وهذه العلل تعاضدها لا شك الظروف الموضوعية والعوامل المادية من جهة والأسباب الغائية والإرادية من جهة أخرى.

غير أنّ هشام جعيّط لا يترك للصدفة أو للحادث والعرضي مجالاً في تحليله وتأويله للتاريخ العربي. فهذه الدراما (أحداث الفتنة الكبرى) التي يستعيدها بكثير من التفصيل، يقدّمها في شكل حبكة سردية غائصاً في «**قلب المناخ الذهني والعقلي للعصر**»[3] جاعلاً لكل حدث سبباً ولكل طرف في الصراع منطقاً، للقرّاء منطقهم لأنّهم «**كانوا يقاتلون بولع في سبيل تطبيق القرآن الكريم في شؤون المسلمين**»؛ ولمعاوية منطقه وقد كشف عن طموحه في الوصول إلى سدّة الحكم، ولمواقف علي معقوليتها لأنّه كان «**يدافع عن شرعية خلافته باسم سابقته في الإسلام**». وترسيخاً لهذه المعقوليات، لا يتردّد جعيّط في اللّواذ باللغة مستعملاً كل قرائن التأكيد ورفع الشكّ ليبرهن عن يقينه من

---

(1) Abdou Filali Ansary, *Hichem Djaît ou la tyrannie du paradigme*, P. 147.

(2) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 134.

(3) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 13.

الحقائق التي يقدّمها شأن توظيفه للنفي المطلق في قوله: «**لم يكن ثمة من يقاتل في خلال الفتنة دون معتقد أو قناعة**»[1].

لكنّ أليس الوقوع تحت منطق المعقوليات هو وقوع تحت منطق الحتميات؟ أليس الإيمان بالحتمي هو نكران للاحتمالي والعرضي في سرد التاريخ؟ إن الاعتقاد في أن التاريخ احتمالي ولا يخضع للحتميات والضرورات يسمح للمؤرخ بأن يصنع حبكته الخاصة ويسرد الأحداث وينظمها بحسب رؤيته «**ويقطع حقل الوقائع بشكل حر**»[2]. أما الايمان بالمعقوليات الصارمة والحتميات فإنه ـ على العكس من ذلك ـ يخضع المؤرخ لمنطق السببية ويجعله عاجزاً عن التفكير في حبكة تاريخية جديدة وهذا ما جعل جعيّط يلتزم تقريباً ببنية السرد الحدثي الموجودة في معظم المصنفات الكلاسيكية للتاريخ العربي.

من جهة أخرى، فإنّ التأويل الذي يقوم به جعيّط تحكمه ـ في نظرنا ـ رؤية جدلية للتاريخ، وهذه الجدلية قد تكون هيغلية تجد ديناميّتها في مستوى الوعي والفكر والتنظيم السياسي والعقلية الاجتماعية والقيم، وقد تكون ماركسية مجالها عالم المصالح وقوى الإنتاج.

وسواء كان توجّهه ماركسياً أو هيغلياً فإنّ فكرة الجدل تبدو مهيمنة وتحضر بامتياز في مقاربات جعيّط للتاريخ الحدثي على وجه الخصوص، حتّى أنّ قراءة متأنّية للسرد التاريخي الممزوج بالتحليل والتأمل في كتاب **الفتنة** يمكن أن ينتهي بنا إلى تشكيل قاعدة للجدل أطرافها الفواعل التاريخيون بحيث كانت التناقضات التي شهدها العالمين العربي والإسلامي زمن الفتنة وما قبلها محركة للتاريخ من خلال مجموعة من الثنائيات الضدّية: مهاجرون/ أنصار، أشراف/ بسطاء، ذووإرث أرستقراطي/ ذووإرث ديني روحي، معتدلون/ متطرّفون،... صراع أضداد ينتهي إلى تألفة تحمل بذور نفيها، هذا هو منطق

---

(1) Ibid, P. 11.

(2) Paul Ricœur, *Temps et Récit 1*, P. 305.

الجدل، وهكذا تواجه عثمان سليل الأرستقراطية العربية مع المناصرين لإسلام صاف، ونجم عن ذلك الصراع مقتل عثمان وتنصيب علي خليفة. لكنّ علياً كان يحمل بذور فشله لأنّه لم يستطع أن يكون عنيفاً متطرّفاً كالقرّاء ـ وقد هادنهم من قبل ـ حتى اضطره الواقع إلى مواجهتهم، واستقامت بذلك ثنائية ضدية جديدة قضى فيها علي على المناوئين من جماعته في النهروان، ثم تخلقت ثنائية ضدية أخرى بين علي ومعاوية، منطق الشرعية في مقابل منطق السياسة، الأكثر أهلية للحكم دينياً وفي الآن ذاته الأقل دهاء في السياسة، في مواجهة الأقل كاريزمائية وفي الآن ذاته الأكثر طموحاً، هو في النهاية جدل الأضداد بين الديني والسياسي أو بين الميتوس واللوغوس. هذا التصوّر الجدلي يوجزه جعيّط في نهاية قراءته للفتنة بقوله: «**إنّ ما أشعل الفتنة في كل امتدادها، إنّما كان ظهور قوة معاكسة لهذا التطوّر... قوّة القراء، أولئك الرجال الذين كانوا يرجعون إلى القرآن، إلى مرجعية إسلامية... رفع الإسلام كقوة رفض، كقوّة انقلابية، هذه بداية ظاهرة ستظلّ تنتج نفسها بطريقة تكرارية حتى أيّامنا**»[1]، وسيستمر هذا الجدل بصور مختلفة في التاريخ العربي بين دور الإسلام «**كتوجّه ديني كوني ودوره في إيقاظ الوعي العربي ولحمته**»[2]. ثم ستتطوّر جدلية العروبة والإسلام تاريخياً إلى جدليات عراقة/حداثة، أنا/آخر، ما زال الوعي العربي والإسلامي إلى اليوم يبحث عن وحدة تؤلّف بين أضدادها، ناهيك أنّ طرقه لموضوع «**الشخصية التاريخية**»[3] للفرد العربي عموماً والمغربي خصوصاً وهي في النهاية «شخصية قاعدية» يعني أنه في ذات الوقت يوجد «**كثير من المستويات والطبقات حيث التراكم أو بالأحرى التفاعل منتج لجدلية معقّدة ستعطي في المستقبل التاريخي تجلّيات عديدة**»[4]. وهذه

---

(1) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 409.

(2) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, P. 33.

(3) Ibid. P.P. 21-64.

(4) Abdou Filali Ansary, *Hichem Djaît ou la tyrannie du paradigme. P. 106.*

الشخصية التاريخية تشكّلت عبر قرون من المواجهة مع الآخر من جهة وتمثّل المطلق الإلهي من جهة أخرى، وكل مستويات الوجود الفردي والجماعي واللغوي والثقافي والسياسي... مطبوعة ـ في نظر جعيّط ـ بهذه الجدلية وهي التي تعطي الطابع المميّز لهذه الشخصية.

على أنّ تأثّر جعيّط بهيغل لا يتوقّف عند مفهوم الجدل وصراع المعقوليات فحسب، وإنّما يظهر أيضاً في ذاك التأكيد القوي لمفهوم الدولة ولأهميّتها في التاريخ ولأهمية عقلنتها. فالدّولة عند هيغل مفهوم شامل مجاله العقل المطلق عبر تحققه خلال التاريخ، تلك الدولة التي لا يسمو فوقها دين ولا فلسفة لأنّ مضمون التاريخ مجسّد فيها، يقول هيغل: «**كل دولة مهما قلنا بفسادها حسب مبادئنا، مهما وجدنا فيها بالفعل من عيب... فإنّها تحمل في ذاتها العناصر اللّازمة لكيانها**»[1]. هذا التعريف الواقعي لا يؤكّد أهمية الدولة فحسب، بل يؤكّد أيضاً أنّها التجلّي الأظهر للروح المطلق حيث تنحلّ التناقضات في الأخير. والدّعوة إلى عقلنة الدولة ظاهرة جلية في كتاب «الشخصية العربية الإسلامية والمصير» لأنّ «**عقلنة الدولة تحيل على عقلنة المجتمع والفرد**»[2]. لكنّ أهميّة هذه الدّعوة تكمن في المسار أو المنهج الذي اتبعه جعيّط ليقدم مفهومه للدولة وتصوّره لوظيفتها وعلاقتها بالأطراف الأخرى المكوّنة للمجتمع المدني والسياسي. فهشام جعيّط يحدثنا عن الوضع السياسي العام في البلاد العربية وعن فشل الدولة الوطنية في إيجاد حل لأزمات الشعب في مصر وسوريا والجزائر... لينتهي إلى مجموعة ملاحظات عامة يبدو أنّها صورة للتنظيم السياسي في تونس زمن الحكم البورقيبي[3] سواء في نطاق علاقته بالبرجوازية الصغرى أو في مستوى بيروقراطية الدولة أو في مستوى

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ص 25.

(2) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, P. 267.

(3) هو الحكم المنسوب إلى الزعيم التونسي الحبيب بورقيبة، وهو أول رئيس للجمهورية التونسية وقد حكم ما بين 1956 و1987.

نقص الكفاءات أو في مستوى السلطة نفسها التي تبدو «**قوية وهزيلة في الآن نفسه، عقلانية ولا عقلانية**»[1] وهي سلطة عليا «مشخصنة» (La personnifacation du pouvoir suprême) استطاعت أن تتجاوز بعض الإشكاليات الاجتماعية والسياسية ولكنّها لم تؤسس كياناً، فلذلك «**يجب إيجاد روح جديدة ورجال جدّد لأن العنصر البشري السياسي الحالي غير قادر بسبب عاداته الذهنية على إصلاح وظيفة الدولة كي تستردّ رشدها**»[2]. لكنّ هذا الرجل الجديد أو المصلح لو استقام له الأمر ووصل إلى سدة الحكم فبأيّ توجّه سيعمل؟ هل بالفكر السلفي الذي يبدو في نظر جعيّط من دون جدوى أو بالأيديولوجية الماركسية التي قد تزجّنا ـ بحسب رأيه ـ في خيارات ليس المجتمع العربي ولا ثقافته الموروثة مؤهلين لتقبّله؟ يحدثنا جعيّط عن معجزة، معجزة الحاكم العادل المثالي والدولة العادلة[3]، وليس يهمّنا الحل الذي آل إليه تفكير جعيّط في مسألة الدولة، وإنّما يهمّنا أنّه لم يقدم مفهومه للدولة إلا انطلاقاً من استقراء واقع الدولة العربية عامة والدولة التونسية على وجه الخصوص، خلاصة نظرية لا تطابق التصوّر الليبيرالي ولا هي تطابق التصوّر الاشتراكي وإنّما هي بنت قراءة للواقع والتاريخ، ذاك منهج هيغل في تصوّره النظري للدولة. تأمّل في واقع الامبراطورية الجرمانية فتبيّن له أنّها ليست متّحدة للدفاع عن حدودها وبالنتيجة قرّر أنّها لا تعدّ دولة وبدأ يسأل عما يجب أن يكون حاضراً لنسمي تنظيماً سياسياً ما دولة. لذلك يبدو لنا تأثّر جعيّط بفكر هيغل ـ وخاصة بكتابه «فلسفة القانون» الذي يحيل إليه في هوامشه ـ يبدو لنا هذا التأثر جليّاً وهو يلحّ على عقلانية الدولة وعلويتها وأهم أسسها بناء على استقراء الواقع. ولعلّ هذا التعامل مع الوقائع العينية هو الذي أكسب خطابه الفلسفي والسياسي واقعية نجد لها صدى في كتاب **الفتنة**. فقد فشل علي في

---

(1) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, P. 266.

(2) Ibid, P. 267.

(3) Ibid.

خلافته لأنّ تصوّره للدولة ـ بحسب جعيّط ـ كان ينتمي إلى تصوّر قديم لم يعد يقبله التاريخ «**لأنّ مبدأ الدولة في الأصل بالذات كان خاضعاً لمبدأ التعالي الديني**»[1]. أمّا معاوية[2] فقد دشّن «**طريقة في إضفاء العلمنة على مفهوم السلطة برهن أنّ السلطة تكون لمن يحسن أخذها... تكون لذلك الذي يكون جديراً بها سياسياً**»[3]، وهذا تصوّر يمزج بين واقعية المنطلق عند هيغل وبراغماتية المنتهى عند ميكيافيللي، لأنّ معاوية ـ في نظر جعيّط ـ قد «**استأنف الطابع الملوكي لسياسة عثمان ولكنّ مع مزيد من الاعتدال ومع حس عميق بتوازن الجماعات**»[4]. فقد عرف الخليفة الأموي كيف يهادن وكيف يسخو على الأشراف والذين لهم وزن في توطيد أركان الدولة. وانطلاقاً من معاوية تشكّلت الإمبراطورية العربية الإسلامية قوية متينة لكنّها أيضاً حملت بذور نفيها لأنّ التعصب للعرق ولعن علي على المنابر ولّد حركة التشيّع «**كحركة معارضة، كمقاومة، كوفاء لذكرى علي في أوساط النفر القليل من أقرب صحابته السابقين**»[5].

إنّ الفكر الهيغلي ـ وهو من ركائز فلسفات الوعي ـ يلتقي في تأويل جعيّط بالمقاربة الفينومينولوجية التي يعلنها المفكّر التونسي صراحة، فيسم قراءته بأنها «**تحليل فينومينولوجي**»[6]. ويظهر هذا المسار الفينومينولوجي في

---

(1) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P 409.

(2) معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ/ 680م) هو مؤسس السلالة الأموية. كان والياً على الشام في عهدي عمر وعثمان ولكنه عارض علياً وقاتله في صفين سنة 37هـ/ 657م فكان التحكيم ثم صار هو الخليفة بعد مقتل علي بن أبي طالب سنة 41هـ/ 661م واتخذ دمشق عاصمة للدولة الأموية.

(3) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 411.

(4) Ibid.

(5) Ibid, P. 412.

(6) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, P. 22.

تركيزه على البعد الشعوري واهتمامه بالمعيش[1] فهذا هشام جعيّط يشير في مقدمة كتابه «الفتنة» بالقول: «**حاولت أن... أكتنه من خلال الرواية هذه المرحلة الغنية بالرجال والأحداث، وتوصّلت في النهاية إلى أن أعيش مع هؤلاء الناس وهاته الأحداث**»[2]. وهذا الانخراط في تحليل المعيش وتحويل الاهتمام من إدراك الموضوع إلى إدراك الإدراك أي إلى بنية الوعي والتركيز على قصدية الفعل يمكن أن نعيّن له مثالاً في كثرة الأفعال الإرادية التي ينسبها جعيّط إلى الفاعلين الاجتماعيين زمن الفتنة شأن قوله في خصوص الأنصار «**من المشكوك فيه أنهم كانوا يطمحون إلى إدارة الأمة بكاملها... كانوا يرغبون في تحاشي هيمنة قريش... وكانوا يخشون بوجه خاص ـ وقد عبروا عن ذلك ـ استيلاء**

---

(1) الفينومينولوجيا مصطلح ظهر لأول مرة في تاريخ الفلسفة في كتاب لامبرت (1728-1777) **الأورغانون الجديد** سنة 1764، وهو يعرض لنظرية عامة حول العلم والحقيقة عالجت الموضوع الفينومينولوجي أو نظرية الظاهرة على أساس أن الظاهرة تحجب الكائن الواقعي وتقود إلى الخطأ. ومع هيغل اكتسبت الظاهرة فهماً آخر في كتابه **فينومينولوجيا الروح** الذي جعل له عنواناً فرعياً هو **علم تجربة الوعي**، وقد أراد من خلال هذا الكتاب أن يؤكد كيف أنه انطلاقاً من الوعي الأكثر تواضعاً والأكثر تجريداً (ذاك الذي يتقيد بتحديد موضوعه) فإن الذات (التي ستكون بالتتابع الوعي، وعي النفس والروح) مدفوعة بالتعارض بين مفهومها والتجربة التي تقوم بها، ستتجاوز هذا التعارض عبر تشكيل مفهوم جديد، وهذا المفهوم بدوره يجد نفسه معدلاً بالتجربة وهكذا... إلى أن يتوافق المفهوم (التصور) مع التجربة (الواقع) والتطابق يحيل على الفكرة المجسدة للمعرفة المطلقة. والفينومينولوجيا بهذا المعنى هي علم مختلف اللحظات أو الصور التي تقطعها الذات عندما تتحول من وضعها الأكثر بساطة والأكثر تجريداً إلى الامتلاك الكلّي للذات. وهذا المسار يطابق الروح المطلق الذي يصل إليه، ولكنه يقدم هذه المعرفة في ظاهريات المستقبل. ومع هوسرل (1859-1938) تطور مفهوم الفينومينولوجيا إلى وعي بالظاهرة بما هو وعي بالماهية، وكل وعي هو وعي بشيء ومنه نلمس مفهوم القصدية.

لمزيد التوسع راجع : *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 14, PP. 427-428.

(2) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P 13.

عشائر قريش الشريفة على السلطة... وما كانوا ينشدونه... وإن ما اقترحوه...»[1].
فهذه الفقرة التي انتقيناها حافلة بالأفعال الإرادية والشعورية ليست إلا نموذجاً يتكرر بشكل كبير في كتاب الفتنة في إطار تحليل ظواهري بأسلوب قصصي يمزج بين الوصف والتأويل وبين سرد الأحداث وقراءة خلفياتها بمداخل تكون اجتماعية وأنثروبولوجية أو سياسية ثقافية أو نفسية تحليلية أو دينية أنطولوجية، ناهيك أن جعيّط في القسم الثاني من كتاب **الفتنة** الموسوم بـ «الفتنة كأزمة وصدع المقتل» نراه يتحوّل من تحليل اجتماعي سياسي ديني حول قضية انتخاب عثمان[2] يمتدّ من الصفحة 73 إلى الصفحة 79، لينصرف إلى تحليل مادي اقتصادي يهمّ تكدس الثروات وأبعاده بفضل الفتوحات يمتد من الصفحة 79 إلى الصفحة 85، ثم إلى تحليل أنثروبولوجي يركّز على الخلفيات القبلية للأزمة في عهد عثمان.

على أن تأويل جعيّط للتاريخ يتخذ طابعاً مختلفاً نوعاً ما، حين ينصرف إلى تدبّر تجربة النبوة وتأويلها انطلاقاً من المتن القرآني، إذ يعلن في مستهل كتابه **الوحي والقرآن والنبوة** أن عمله هو عمل **«علميّ وليس بالدراسة الفلسفية»**[3]، وأنه سينظر في معطى الوحي باعتباره معطى يجب تحليله وفي القرآن باعتباره نصّاً تاريخياً يقرأ لسانياً وسياسياً وفيلولوجياً... إنه ضرب من التأويل يستند إلى **«مقاربة تاريخية معتمدة على النصوص وعلى المقارنة وإلى مقاربة ظواهرية»**[4]. هكذا يفصل جعيّط منذ البدء في إشكال النصّ الديني الذي يثير تساؤلات حول طبيعة مقاربته: هل هي مقاربة فيلولوجية تعتمد النقد التاريخي والتحليل اللساني شأن كل عمل دنيوي تاريخي أم هو نصٌّ مقدّس لا

---

(1) Ibid, P. 49.

(2) عثمان بن عفان (ت 35هـ/656م) ثالث الخلفاء الراشدين وهو قرشي النسب قتل في داره إثر فتنة أثارها الساخطون على حكمه.

(3) هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص 8.

(4) المصدر السابق، ص 18.

يخضع لمقاييس النقد المطبق على الأعمال البشرية؟ لكنّ القارئ يجد نفسه في حرج بين إعلان جعيّط اعتباره القرآن معطى يخضع لأصول التحليل اللساني والنقد التاريخي وبين اعتباره نصّاً مقدّساً متعالياً في قوله «**القرآن إذاً كتاب مقدس بالمعنى الدقيق للكلمة سواء آمن بألوهيته الإنسان ـ المسلمون وحتى غيرهم ـ أم لم يؤمن**»[1]. لكنّ هذا الحرج قد يرفع قليلاً حين يشير المفكّر التونسي إلى تباين المواقف من هذا النصّ «**فالقرآن ليس فقط وثيقة تاريخية بالنسبة للمؤرخ، والكلام المقدس الحق بالنسبة للمؤمن، بل هو ما ـ يجب ـ أن ـ ينصت ـ إليه في الأساس والجوهري**»[2]. لكنّ ما معنى «يجب أن ينصت إليه»؟ وما مأتى هذا الوجوب؟ وهل ينظر جعيّط للقرآن كنص مقدس أم كوثيقة تاريخية؟ يبدو الأمر على قدر كبير من اللبس ربما يحمل جعيّط على اللواذ بخطاب قريب من الخطاب الصوفي كقوله: «**إن الوحي هو ما يأتي بعد التجلّي الذي هو إدراك من جهة وانكشاف من جهة أخرى**»[3]، فقد يكون هذا الضرب من التعريف صوفياً أو حتى فلسفياً لكنه لا يمكن أن يكون ـ في تقديرنا ـ خطاباً علمياً سبق أن أكّده في مقدمة كتابه، إلا أن اعتبرنا هذا التحديد للوحي ضرباً من الحدس الفينومينولوجي من صنف حدس الديمومة الذي تحدث عنه برغسون (H. Bergson) (ت 1941) أو من صنف حدس الماهية الذي أشار إليه هوسرل (E. Husserl) (ت 1938).

ما من شك في أنّ جعيّط يعتمد في تأويله للنبوة والوحي على علم الأديان المقارن خاصة في مقارنته بين الإسلام والمسيحية والكونفوشيوسية والبوذية، وعلى التحليل النفسي لا سيما في مقاربته للعلاقة بين النبوة والجنون، كما يعتمد على الدراسة الفيلولوجية في تأويله لبعض ألفاظ القرآن. إلا أن كل ذلك لا ينفي حيرة المتلقي إزاء خطاب جعيّط الذي يمزج بين

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق، ص 27.

(3) المصدر السابق، ص 22.

القراءة العلمية والقراءة الكشفية وبين التوجه الوضعي والتوجه الديني، وإلا ما معنى قوله «**نحن كعلماء نتّبع ما يقوله كل دين عن نفسه: القرآن وهو الكتاب المقدس لدى المسلمين يقول إنه وحي من الله وكلام الله وإن محمداً رسول الله أنزل عليه هذا القرآن. القرآن يقول كذا وكذا عن تجربة الرؤية والوحي وهي وثيقة رائعة لصحتها التاريخية ومعاصرتها للبعثة**»[1].

إن العمل على دراسة «ما يقوله كل دين عن نفسه» يدخل جعيّط في صميم التحليل الفينومينولوجي، وهو أمر مفهوم في المدرسة الظاهراتية التي تهتم بما يقدَّم للوعي. لكنّ اعتبار القرآن «وثيقة رائعة لصحتها التاريخية» يحتاج إلى إيضاح وتأكيد، إذ ما مأتى اليقين من الصحة التاريخية؟ وهل الصحة التاريخية تعني صحة الأحداث التاريخية المذكورة في المتن القرآني أم صحة انتماء النصّ القرآني إلى عصره أم صحة المتن القرآني باعتبار مصدره الإلهي؟

أما في مستوى التعامل مع المتن القرآني فإنّ جعيّط يبشّرنا بأنه «**يتجه إلى استقراء القرآن بمنهج ظاهري**»[2] بعد أن قرّر من قبل أن أهم لحظات القراءة والتّأويل في نص القرآن «**هي اللحظة الميتافيزيقية حيث تتقاطع دائرة الله ودائرة العالم ودائرة الإنسان في حركة جدلية من العلاقات**»[3] لكنّ مقاربته للقرآن بتصوّر ظاهراتي سمح له مع ذلك بأن يعلن أنّ «**قصة الغار (غار حراء) ثم رؤية الملك فيما بعد وإن كانت غير مستحيلة طبعاً لتواتر المصادر لدينا فإنّي شخصياً أرفضها**»، مؤكداً أنّ «**الرؤيا صادقة وتعبّر عن الحقيقة، هذا بديهيّ، وهي لا تحتاج إلى تأويل لأنّها مرآة الواقع**»[4]. وهنا نسأل، إذا كانت المقاربة الفينومينولوجية تهتمّ بالوعي الذي هو وعي إدراكي وهذا الإدراك يكون حسيّاً أو عقليّاً فكيف تدرك الرؤيا؟ هل بالفكر أم بالصورة؟ يقول جعيّط إن الرؤيا

---

(1) هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص 94.

(2) المصدر السابق، ص 27.

(3) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, P. 168.

(4) هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص 35.

تقع في عالم الصّور استناداً إلى فرويد (S. Freud) (1856 ـ 1939م). لكنّ هذه الصور هي من عالم الحلم فهل يكون الحلم وعياً؟ فإذا كانت الفينومينولوجية تهتمّ بالوعي سواء وعي المدرِك أو وعي المدرَك فإنّنا لا نستطيع أن نعدّ الحلم وعياً بل هو ـ في تقديرنا ـ ضرب من التصوّرات الخارجة عن مجال الشعور حتى وإن كانت في التحليل النفسي دالة، إلّا أنّها تصير ضرباً من الرموز التي تتعالى عن الوقائع وهذه الرموز لا قواعد علمية صارمة يمكن اتخاذها سبيلاً للتحليل القاطع، فهي قد لا تحمل معنى أصلاً وقد تنفتح على كل معنى، ولذلك فعمله يصب مرة أخرى في إطار التأويل الذي يفهم ولا يفسر لأنه يكتفي بالحدس باعتباره إدراكاً مباشراً للموضوع، بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن هشام جعيّط يفهَم ولا يفهِم، أي يقنع ذاته بكلام قد لا يقنع كثيراً من المطلعين على تأويلاته.

والخلاصة أنّ تأويل جعيّط للقرآن استند إلى بعض العلوم والمناهج الحديثة ولكنّه يصبّ كله في نهاية الأمر في مسار تأكيد البعد الإيماني وهو أقرب إلى الخطاب الصوفي منه إلى البحث العلمي وألصق بالحدس الفينومينولوجي منه بتعليق الحكم[1] (L'époché) عند هوسرل، ولا سيما في الجزء الأوّل من تحليله للتجربة المحمدية.

غير أنّ جعيّط في الجزء الثاني من عمله على السيرة النبوية الموسوم بـ"تاريخية الدعوة المحمدية في مكة» يتراجع عن منطقه الكشفي المتداخل بالتأمل الفلسفي والملاحظة العلمية الذي أظهره في الجزء الأوّل من اهتمامه بالسيرة، ليعود إلى مجال المؤرخ النّزاع إلى الموضوعية والحياد مؤكّداً تاريخية الدعوة المحمدية، بدراسة قريش كفضاء جغرافي وسياسي وثقافي ومفترق اقتصادي تجاري وما حف بذلك العالم من قيم وأطر وقوانين وتنظيمات

(1) يفيد هذا المصطلح عند هوسرل تعليق الحكم أو وضع العالم بين قوسين، كما يفيد عند بيرون الامتناع عن إصدار الأحكام بالإيجاب أو السلب، والابتعاد عن كل جدل وملازمة الصمت ما دامت المعرفة مستحيلة.

جعلت دعوة النبي تبدو منتظرة ومنطقية. وقد اعتمد هشام جعيّط في ذلك على المتن القرآني وعلى بعض كتب السّير والمغازي والأنساب التي اجتهد أن يقرأها نقدياً ويمحّص فيها التاريخي من الأسطوري مقارناً بين ما كتب من أعمال إنسانية وما قدّمه خطاب الوحي مشيراً إلى الفرق بين مهمة محمد في مكة وما قام به في المدينة محاولاً إعادة تأويل تاريخ الرسالة المحمدية بعين نقدية تسائل التاريخ الرسمي وتستنطق النصّ القرآني بنظرة عملت على أن **«تبتعد عن الأسطورية بقدر ما تبتعد عن خيالات بعض الباحثين الجدد»**[1]. لقد استند جعيّط في هذا الكتاب إلى مجموعة من آراء المستشرقين فاعتمد خاصة على أفكار نولدكه (T. Noeldeke) (1836 ـ 1930م) وبلاشير (R. Blachère) (1900 ـ 1973م) في مسألة ترتيب سور القرآن وعلى لامانس (H. Lammens) (1862 ـ 1937م) وجاكلين شابي (J. Chebbi) في نطاق تدقيق الصورة حول طبيعة الحياة في الجزيرة العربية قبل الإسلام ثقافياً ودينياً وتجارياً وعلى البحث الأنثروبولوجي الذي قامت به جاكلين شابي خاصة، فهي التي حفرت في الأعماق للبحث عن المفردات الأصلية للقرآن قبل أن تتغطّى بالإسقاطات اللاهوتية بشكل حوّل فيه المسلمون الأحداث التاريخية إلى ملاحم أسطورية[2]. إلّا أنّه اعتمد أيضاً على علوم ومناهج باتت من لوازم العمل في الفكر الحديث وخاصة الأنثروبولوجيا، فاستند إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية ليدرس علاقات القرابة في قريش وما حولها من البطون والعشائر كما اعتمد على الأنثروبولوجيا الدينية حين تعرّض لمظاهر العبادة ولأشكال الطقوس الدينية المنتشرة في الجزيرة العربية وفي إطار التقليد السامي عامة. هذا الكتاب إجمالاً

---

(1) هشام جعيط، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، ص 319.

(2) مع ذلك فإن أهم ما تؤاخذ به جاكلين شابي أنها جعلت النبي محمداً منغرساً في المناخ الوثني والقبلي للجزيرة العربية، بل رأت أن الإله المصور في القرآن إنما هو إله بدوي ذو سمات قبلية. راجع: J. Chebbi, *Le seigneur des tribus: L'Islam de Mahomet*, Paris, Noésis, 1997.

هو تحليل أنثروبولوجي للثقافة العربية قبل الإسلام واستقراء تاريخي للنص القرآني ونظر نقدي في المصادر التاريخية والبيوغرافية انتهى به جعيّط إلى نتائج تبدو غير مألوفة للمسلم العادي الممتلئ بأحداث السيرة، من ذلك إصراره على أن الدعوة دامت ثماني سنوات وليس ثلاثة عشر عاماً أو أحد عشر عاماً، كما خلص في تحليله إلى أنه لم توجد دعوة سرية كما حفظ المسلمون عن ظهر قلب، بالإضافة إلى رفضه لقصة الغرانيق التي اعتبرها من صنع الخيال وأسطرة التاريخ.

إنّنا نشعر ونحن نقرأ تعامل جعيّط مع الظاهرة الدينية عامة ومع الوحي والقرآن خصوصاً، أن هذا المفكّر التونسي يشهد على توتره الوجداني وقلقه الأنطولوجي، فيلوذ بالتصوّر الميتافيزيقي والتعالي الصوفي أحياناً، ليعدّل من غلواء الخطاب العلمي وحزازة النتائج الوضعية خوفاً من الانتهاء إلى اللامعنى، أو خشية ألّا يجد أجوبة عن أسئلة الإنسان الكبرى حول البعث والمصير، لذلك فهو دائم البحث والتأمّل في علاقة التاريخ بالمطلق محاولاً الاقتراب من ظاهرة تبدو مجال حيرة دائمة وأسئلة مؤرقة. ولعلّه يجد في بعض الكتابات الفلسفية عزاء عن قلقه الأنطولوجي فيذكّرنا على سبيل المثال بمواقف الفيلسوف الهندي محمد إقبال (1873 ـ 1938م) الذي فهم أن التجربة الإيمانية متطوّرة وأن الكون كما يقدمه المتن القرآني في حركية ونموّ ونتيجة لذلك فإن تجربة الإنسان في الكون لا حدود لها[1]، ولكننا نخلص في أعمال له أخرى أنه ملتزم الدقّة والصّرامة في التعامل مع الحدث التاريخي شأن ما يلاحظ في كتاب «الفتنة» أو كتاب «الكوفة»، فهو في هذين الأثرين على وجه الخصوص يجلي وجه المؤرخ الذي يسرد فيفسر ويفهم، يربط الوقائع بأسبابها والظواهر بنتائجها البعيدة والقريبة، والأحداث بفواعلها، والفواعل بدوافعها في سرد تفهمي واضح. إذاً إن هشام جعيّط يتراءى لكل عين فاحصة بوجهين قد

(1) راجع كتاب محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، دار الجنوب للنشر، تونس.

يتكاملان ولكنهما يتمايزان، وجه المفكّر ووجه المؤرّخ. حين يفكّر يكون التاريخ سنداً ودعامة، وحين يؤرّخ يتوارى التأمل والتنظير. هو في «الفتنة» و«الكوفة» مؤرّخ، وهو في «الشّخصية العربية الإسلامية والمصير» مفكّر. إن تأويله كمؤرخ يبرز في حبكته السردية المحكمة، وتأويله كمفكّر يظهر في استرفاده بالفلسفة والتأمل وتنوع المداخل المنهجية. أما تحليله للتجربة المحمدية فمزيج من التأريخ والتأمل الفلسفي والقراءة الحدسية. في هذا السياق يصبح الفهم أصعب لأن التفسير أقل، إذ ما لم يتحقق جدل الفهم والتفسير يستعصي التمثل والإفهام.

3. منهج محمد أركون في تأويل التاريخ العربي الإسلامي

لعل أكثر ما يشد الانتباه في كتابات محمد أركون هو هذا الزخم من العلوم والمناهج الحديثة التي قد تحمل الكاتب على قطع موضوعه وتحليله لتبسيط مصطلحاته أثناء قراءته للفكر العربي الإسلامي أو تدفع مترجمه هاشم صالح إلى الإكثار من الهوامش والإحالات المعرّفة بالعلم أو الشارحة للمفهوم أو الموضّحة للخلفية الفلسفية التي يقف وراءها الكاتب حتى صحّ أن يوسم بـ «التعددية المنهجية». هذه التعددية دفعت بعضهم إلى نقد ظاهرة الإكثار من استخدام ذلك الكم الهائل من العلوم والمناهج الحديثة معتبراً ذلك هوساً أو ضرباً من الاستعراض المعرفي[1]. على أن محمد أركون المؤمن بهذه التعددية في مستوى المنهج يدافع عن توجّهه بالقول: «**إن المتضادات الثنائية غير القابلة للتوفيق التي أورثنا إياها تاريخ طويل من التأمل الدوغمائي الشكلي المجرّد من الناحية الدينية ومن الناحية الفلسفية على السواء... هو الآن في طور التجاوز والانتهاء وذلك عن طريق إحلال المنطق التعددي بها بالإضافة إلى الاشكاليات الكثيرة متعددة الاختصاصات** (Problématiques pluri et trans-

(1) راجع كتاب: **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**، لعلي حرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995، ص 123.

(disciplinaires)». ويعني ذلك عنده استخدام مناهج كثيرة متشابكة من اللسانيات والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ... تستطيع «**تجذير الفكر في خلايا الواقع المعقّدة**»[1].

وقد استفاد أركون في بحوثه التاريخية من الإضافة اللسانية التي قدّمها العالم السويسري فردينان دو سوسير (F. De Saussure) (ت. 1913م) في مستوى الدراسة الآنية أو السنكرونية (Synchronique)، والدراسة التعاقبية أو الدياكرونية (Diachronique) لأنهما يساعدان في الحفر الأركيولوجي عن معاني الكلمات في خصوبتها الأوّلية، ذلك أن المقاربة الآنية أو التزامنية تتّجه إلى «**دراسة معنى النصّ أو الكلمة طبقاً لمعناها السائد في عصرها**». أمّا المقاربة التعاقبية أو التطورية فإنها تسعى إلى «**دراسة المتغيّرات التي تطرأ على معنى الكلمة من عصر إلى عصر**»[2] لما كان محمد أركون يعتبر القرآن أثراً تاريخياً يتّصل بواقعه ويخضع للتحليل العلمي والتأويل الفلسفي فقد طبّق عليه القراءة السنكرونية في محاولة منه لفهم الكلمات في إطار سياقها التاريخي والمعاني الحافة بها والمفاهيم التي اكتسبتها في القرن السابع الميلادي ليخلص على سبيل المثال إلى أن «**كلمة مسلم في القرآن أو على مستوى القرآن ومعناها اللاحق بعد تشكّل الدولة واللاهوت الإسلامي هما مختلفان أو غير متطابقين وكذلك معنى كلمة عقل**»[3]. فكلمة «عقل» مثلاً لم تحمل معنى اللوغوس اليوناني إلّا بعد تلاقح الفكر واللغة العربيين بالثقافة الإغريقية ولا سيما الفلسفة، لأنها تعني في أصل اللغة ما عنته في القرن السابع ميلادي، إذ العقل هو الربط والقيد كأن نقول مثلاً «عقل فلان الدابة»، أي ربطها. وإذا قال القرآن على سبيل المثال «أفلا تعقلون» فليس يعني الفعل ـ في نظر أركون ـ الدلالة على استخدام العقل بمعناه العلمي أو الفلسفي بل في معنى

---

(1) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 20.

(2) محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ص 13-14.

(3) المصدر السابق، ص 14.

الربط بين أوّل الكلام وآخره أو بين الأسباب والنتائج، ويعني ذلك أنه تم إسقاط العقلانية الأرسطية على القرآن. وظن المسلمون أن هذه العقلية المنطقية موجودة في النصّ التأسيسي في الإسلام، وبالنتيجة فإنه لا يمكن أن يكون متوفراً على معرفة خيالية. ومن ذلك أيضاً تفسيره للآية الثانية عشرة من سورة النّساء حول «الكلالة» مؤكّداً أنّ الطبري وكلّ ممثّلي الدّين الرّسمي أثبتوا تفسيراً موحّداً لمعنى يناسب النّظام السّائد. وعمل أركون على أن يفهم «**كيف أنّ فنّ السّرد والحكاية يؤدّي إلى تغليب التصوّرات الخياليّة على العقل التّاريخي من اجل توليد إيمان محدّد لا ينفصم عن المتُخيّل الاجتماعي**»[1] فالمفسّر التّقليدي مثل الطبري يعلن احترامه المبدئي لكلام اللّه المحفوظ في القرآن، ولكنّه لا يتردّد في أن يثبت تفسيراً يتناسب مع قناعات المجتمع والمخيال الجمعي والنّظام السّياسي. من ذلك أنّه لم يتوان عن تفسير كلمة كلالة في بيان «**المعنى الذي تتطلّبه حاجة الأمّة وضغط العرف القائم واستراتيجيّات القوّة والضبط الخاصّة بمراقبة سريان الأرزاق في المجتمع. وفي الواقع إنّه تكمن هنا كلّ الرّهانات المخفيّة لكلّ تشريع يخصّ مشكلة الإرث**»[2]فقد كان أركون يرمي إلى أن يوضح قانون الإرث في الجزيرة العربية، ذلك أنّه قبل ظهور الإسلام كان هناك نظام عربي قديم للإرث، وعندما جاء القرآن حاول تبديله، لكنّ الفقهاء والمفسّرين احتالوا على النصّ للحفاظ على المعنى الذي يكفل استمرار النّظام السّابق في الإرث، منتهياً إلى أنّ معنى «الكلالة» هو «الكنّة» أي زوجة الابن، وبالنّتيجة فإنّ موت البن يجعل الزّوجة وريثة ممّا قد يؤدّي إلى توريث عائلة أخرى ليست منحدرة من جذر الابن[3].

---

(1) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، 1993، ص 51.

(2) المصدر السابق، ص 53-54.

(3) يرى محمد أركون أن أحد المستشرقين توصل إلى أن «الكلالة» في اللغة القانونية الأكادية تعني «الكنة» وإذا كان القرآن يورث الكنة فإن ذلك يعني زعزعة كامل نظام القرابة وانتقال الملكية ويعدها آية ثورية حاصرها الفقهاء حفاظاً على السائد من التشريع والنظام. راجع **مجلة الوحدة**، عدد 52، جانفي 1989، ص 23.

تقتضي المعالجة التاريخية تأويل الآثار العلمية والفكرية في سياقاتها الزمانية والمكانية والاهتمام بشروطها الاجتماعية والثقافية والنفسية من أجل أن نتحاشى الإسقاط التاريخي وضروب المغالطات. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف يتوسّل أركون بفكر ميشال فوكو (M. Foucault) (1926 ـ 1984) عن النظام المعرفي (Epistemé) باعتباره «**مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية**». وهذه الروابط القائمة بين العلوم والأنماط الإبستيمولوجية والممارسات الخطابية «**تسمح بفهم الإلزامات والإكراهات التي تفرض نفسها على الخطاب في لحظة معيّنة**»[1].

ساعده في ذلك تمثله للمكتسبات اللسانية الحديثة التي لم تعد ترى الخطاب مجرّد لغة حاملة للدلالة بشكل موضوعي محايد، أو تعتبر المرجع (مثل الواقعة التاريخية) مجرّد معطى مطروح وواضح.

وقد انتهى محمد أركون من خلال اعتماده فكر فوكو في مستوى دراسته للعقل الإسلامي إلى أنّ الإبستيمي الذي حكم الفكر العربي الإسلامي لم يتغيّر في مستوى البنية المعرفية العميقة إلى اليوم باعتباره ما زال يتأسس على الخلط بين الميثي والتاريخي، ويؤكد تعالي المقدّس، ويحصر وظيفة العقل في الاجتهاد وتأويل الوحي، بل ويقدّس اللغة التي تحمل قداسة المعنى المرسل من طرف الله. على أن هذه النتائج التي تتضمن رؤية محددة عن العالم قوامها أولوية الإلهي ومركزية الوحي وتحيل العالم إلى مسرح تبدأ مشاهده في الآن والهنا لتنتهي في ما وراء العالم، لا يعني ـ عند أركون ـ عدم تفاعل الإبستيمي العربي الإسلامي مع الأبنية المعرفية الأخرى وإنما هو يؤكد أن هذا التفاعل لا يلغي «**قدرة الأولويات المعرفية الدينية على توجيه صيرورة نمط إنتاج الأفكار وتذويبها ضمن أفق سيادة اللاهوت**»[2].

---

(1) ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986، ص 183-184.

(2) كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، ص 89.

رغم أن محمد أركون كثيراً ما يوجّه سهام نقده إلى الفيلولوجيا التي تبنّاها المستشرقون بشكل كبير، فإنّه لا ينكر إطلاقاً قيمتها. فالفيلولوجيا بوصفها منهجية في تحقيق النصوص ومقارعتها ببعضها ودراستها على الطريقة التاريخية الوضعية، قد يؤدي الاقتصار عليها إلى القراءة الحرفية للنصوص، في حين أن «**مناهج القراءة قد تغيّرت وتعدّدت بعد ازدهار البحوث اللسنية والسيمياوية. في السنين الأخيرة أصبحت القراءة عملية معرفية شاملة تجمع بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي والتدبير الفكري لاستخراج الجدلية الكامنة بين الحقول الثلاثة على الشكل التالي:**

اللغة ⇆ التاريخ ⇆ الفكر ⇆ اللغة»[1]

هكذا، فإن التحليل الفيلولوجي مهمّ كمرحلة أولى تتبعه لا بدّ ـ في نظر أركون ـ مجموعة من المنهجيات من اللسانيات والسيمياء بالإضافة إلى مناهج العلوم الاجتماعية بكل فروعها (علم الاجتماع الديني، علم الاجتماع النفسي...) والعلوم النفسية وما يتبعها (علم النفس الديني، علم النفس الاجتماعي، علم النفس التاريخي...) وعلم التاريخ وما تخلق داخله من التفرّعات (علم التاريخ المقارن، علم تاريخ الأديان...) فضلاً عن الأنثروبولوجيا بكل مجالاتها والفلسفة بمختلف بحوثها...

ولما كان أركون مهتماً بالتاريخين العربي والإسلامي القديمين وخاصة النصوص التأسيسية الكبرى، فإنه قد ركّز جهوده على ما قدمه الفكر الحديث من إضافات في مجال التعامل مع الظاهرة اللغوية، أوّلاً في مستوى النظرة إلى النصّ عامة باعتباره مجموعة علامات أو رموز دالة قابلة للتأويل وخاضعة لمنطق الخفاء والتجلّي، بحيث قد يكون لكل نص نصيب من المنطوق كما يكون له نصيب من الصمت أو من المسكوت عنه. وثانياً في مستوى التصور الفلسفي الهرمينيوطيقي بما أنه تأويل للنصوص الإلهية (أو ما اعتبرت كذلك)

---

(1) من مقدمة الكاتب محمد أركون للترجمة العربية لكتابه *La pensée Arabe* ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت – باريس، الطبعة الثالثة 1985، ص 21.

والبشرية على السواء. ولعل الفائدة الكبرى من التعامل مع النصّ التأسيسي لا تتم ـ في رأي أركون ـ إلا إذا تنبه القارئ «**إلى مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية ألا وهي مشكلة ما سمّيته منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة** (Système de connotation)»[1].

إن تطبيق المصطلحات اللسانية من شأنه أن يحرر القارئ ـ ولو إلى حين ـ من الهيبة الضاغطة للنصّ الديني. فالتحليل اللساني والسيميائي الدلالي بإمكانه ـ في نظر أركون ـ أن يجعلنا نقيم مسافة بيننا وبين ضروب الإيمان المتوارثة والمترسخة في الوجدان والعقل عبر التاريخ، فهذا التحليل يسمح بتحييد تلك الاحكام التيولوجية المسبقة التي تحول بيننا وبين تأويل النصّ باعتباره خطاباً.

إن تضافر البحث عن الأصل الإتيمولوجي للألفاظ وتحليل الخطاب في إطار السياق التاريخي الذي نشأ فيه والنّظر إلى اللغة باعتبارها منظومة علامات دالة تعبّر عن تصوّر للوجود والعالم، كلها إجراءات لسانية ولغوية يأخذها محمد أركون في الاعتبار وهو يحلل النصّ القرآني على سبيل المثال، فيفرق في مستوى الأسماء التي يسمّى بها بين «قرآن»، «تنزيل»، «وحي»، «كتاب»... مستخلصاً أن القرآن «**في اللغة العربية مصدر للفعل «قرأ» وفي القرآن نفسه، نجد أن جذر المادة «ق، ر، ء» يدل بالأحرى على معنى التلاوة وذلك لأنه يفترض مسبقاً وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى من قبل محمد**»[2]. ويأخذ في الاعتبار مسألة التحوّل من الخطاب الشفوي إلى الخطاب المكتوب في تلقّي القرآن، في سياق التحوّل العام الذي عرفته الثقافة العربية آنذاك من عصر المشافهة إلى عصر التدوين والكتابة. على أنّ أركون يلح في

---

(1) من مقدمة الكاتب محمد أركون للترجمة العربية لكتابه *Pour une critique de la raison islamique*، المترجم إلى **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، الذي نقله إلى العربية هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، ص 9.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص 77.

مسألة الفصل بين «الخطاب القرآني» وهو يتعلّق بالمرحلة الشفوية من تلقي الوحي أي يتعلّق بالملفوظ والمسموع (مستحضراً الأسماء الدالة على التلقّي السمعي: قرآن، ذكر، تلاوة...) و«النصّ القرآني» وهو يتعلّق بالعمل الذي أنجز في ما بعد تدويناً حتى صرنا نتحدث عن «مصحف». وقد تجاوز أركون تلك الأخطاء الشائعة في الدراسات التراثية التي تقتصر على الثقافة المكتوبة وتعتبر الثقافة الشعبية بلا كبير أهمية. هذا الموقف يرتبط **«بتصور إثنولوجي قديم مثّله لوسيان ليفي ـ بريل** (Lucien Lévy-Bruhl) على سبيل الذكر، وهو موقف يقوم على المفاضلة بين المشافهة التي تعكس عقلية بدائية، والكتابة التي ترتبط بالمنطق والتفكير السليم».[1] لذلك اهتم أركون باللحظة الشفوية من تلقي الوحي اهتماماً بالغاً، وبحث عن آليات الانتقال من كلام الله المنساب المتدفق في بعده الشفوي إلى المصحف المدون المرسخ بآليات اللغة وحمولاتها الدلالية. كما اهتم بمجموع الطقوس والأعراف والعادات التي تنتمي عادة إلى الثقافة الشعبية، والتي لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون غائبة عن الخطاب الرسمي والثقافة العالمة، وحاول أن يؤول مجموع التفاعلات المعرفية للقرن السابع ميلادي.

ويعتمد أركون على منهج علم الأديان المقارن لتأكيد مسار تأويله للنص الديني القرآني حين يقول: **«إن الرسالات المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل وبواسطة يسوع المسيح ثم بواسطة محمد كانت في البداية عبارة عن عبارات شفهية سمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذي مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه، وفي كل الأحوال... فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النصّ المكتوب كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة»**[2] ويعتقد أركون أن هناك عوامل أسهمت في ضبط التسميات التي تطلق على القرآن وتضافرت مع بعضها، وهي ثقافة الكتابة والدولة،

(1) محمد الحداد، **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**، ص 14.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص 86.

والأورثوذكسية الدينية والثقافة العالمة، بل الأمر عنده أشبه باللعبة المتداخلة أو المتضافرة لهذه القوى الأربع «**التي تحقّق عملية المرور من مرحلة الكتاب بالمعنى الأسطوري للكلمة بحسب المنظور الديني السائد في الشرق الأوسط القديم إلى مرحلة المدوّنة النصّية المغلقة (أي المصحف)**»[1]. أما كلمة «تنزيل» فهي تعني الهبوط من فوق إلى تحت وهي ـ عند أركون ـ دالة على النظرة العمودية للإنسان المدعو للارتفاع نحو السماء، نحو الله. ومفهوم «التنزيل» متداخل مع مفهوم «الوحي» إذ كلاهما نزول من أعلى إلى أسفل، ولكنّ كلمة «وحي» التي تعني النفث في الروع لها من الخصوبة والكثافة الرمزية والايحائية ما يجعلها مختلفة بعض الاختلاف عن معنى لفظ «تنزيل».

هكذا يلوذ أركون بفقه اللغة واللسانيات وتاريخ الأديان المقارنة وغيرها ليفهم بعض المصطلحات الخاصة بالنصّ التأسيسي الإسلامي، ولا يتوانى عن ربط الصلة بينه وبين النصوص التأسيسية الكبرى في أديان «المجتمعات الكتابية». وهذا المفهوم (المجتمعات الكتابية) يستعمله أركون بدلاً من مصطلح «أهل الكتاب» الذي يحمل عنده دلالات ثيولوجية ولاهوتية يدعو إلى تجاوزها حتى نتحرر من ضغط خطابها. كما يدعو ـ في نطاق تعامله مع التراث الإسلامي ـ إلى ضرورة رفع الأسطرة وتجاوز الفهم الواحد للنص التأسيسي ويطرح بديلاً يتمثّل في قراءة علمية تاريخية تستند إلى العلوم الإنسانية الحديثة من جهة وتأخذ في الاعتبار دور التاريخ وتراعي التحوّلات الحاصلة من عصر إلى عصر، وهذا يجعل من معالجة أركون للتراث عملاً مفتوحاً على التأويل والاحتمال والإضافة ليستفيد من العلوم القديمة (الفقه، الكلام، التفسير، البلاغة...) وينفتح على العلوم الحديثة حتى يتحاشى الدوغمائية والانغلاق ويفتح سبيلاً لتجاوز السياج الدوغمائي الذي يحاصر الثقافة العربية الإسلامية. والمعلوم أن أركون استقى مفهوم «السياج الدوغمائي» من أعمال ميلتون روكيش (Milton Rokeach) وهو مفكّر أمريكي من أصل بولوني. وقد عرف

(1) محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، ص 59.

روكيش الصرامة العقلية (La rigidité mentale) بما هي «**عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما، تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر**»، لينتهي إلى أن الروح المغلقة ترتبط بالعقلية الدوغمائية، وهذه العقلية على علاقة بالأنظمة الأيديولوجية عامة التي يفضل روكيش أن يصفها بمصطلح «نظام من العقائد أو الإيمان» (Système de croyance) ليخلص إلى أنّ «**العقلية الدوغمائية ترتكز أساساً على ثنائية ضدية حادة هي نظام من الإيمان أو العقائد/ ونظام من اللاإيمان واللاعقائد**»[1]، ومن ثم تؤمن بمجموعة من المبادئ وترفض أخرى تدخلها في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه حتى تصير مع الزمن لا مفكراً فيه. ومن هذه الأفكار استقى الفرنسي جون بيير ديكونشي (J. Pierre Deconchy) بحوثه في مفهوم الأورثوذكسية بما هي منظومات دينية لها مضامين لا تفسر عقلياً، وتجمع بين معتنقيها أواصر قوية من الروابط النفسية والاجتماعية تصهرهم في جماعة موحّدة بعنف، وتخلع على نظرتهم للعالم والإنسان صفة العلم الصحيح والحقيقة المطلقة. وقد طبّق أركون مفهوم الأورثوذكسية على الإسلام وبيّن أنها لا تزال فاعلة في الأفكار ومانعة من التحليل النقدي لمنظوماتها التي تراكمت عليها القناعات «المزيّفة» طيلة قرون، وهي في حاجة إلى حفر أركيولوجي ونقد تاريخي عميق لفهم حقيقة تكوّنها وخلع طابع القداسة الذي جعلها تهيمن على العقول والأذهان لعهود طويلة. ويستنتج أركون أن الإبستيميه أو مسلّمات الأورثوذكسية لم تلعب الدور نفسه في العصر الإسلامي الأوّل والعصر المدرسي والعصر الحديث. ففي المرحلة الكلاسيكية كان ثمة حرية وخلق وإبداع لكنّ هذه الحرية تحجّرت في المرحلة السيكولاستيكية نتيجة عدة عوامل أهمها القضاء على الفكر الفلسفي. فرغم أنّ

---

(1) من المقدمة التي وضعها هاشم صالح لكتاب محمد أركون المترجم **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص 5.

السقف الميتافيزيقي كان يضم الجميع، إلّا أن الثقافة العربية الإسلامية عرفت عصوراً من ثراء المعنى وحرارة الوجدان مع الحدث القرآني أساساً وعرفت عهوداً من الانفتاح المعرفي والجرأة الفكرية في القرون الهجرية الأربعة الأولى.

يقترح المفكّر محمد أركون «الإسلاميات التطبيقية» (L'Islamologie appliquée) حلّاً علمياً وطريقة منهجية تعوّض «الإسلاميات الكلاسيكية» التي كانت عماد المقاربات الاستشراقية. وهو في ذلك يحاكي ما صنعه روجيه باستيد (R. Bastide) الذي ابتدع ما سمّاه «الأنثروبولوجيا التطبيقية» في سياق نقده للمنهج الاستشراقي وتعويضه بخطاب علمي هدفه النتائج العملية للمعرفة بدل الخطابات التأملية[1]. وقد حاول أركون أن يبيّن نقاط الوهن في القراءة الاستشراقية (الإسلاميات الكلاسيكية) التي لم تركّز إلا على نصوص الفقهاء والثقافة العالمة، وأهملت الخطاب الشفوي والميثولوجيات كما أهملت الاهتمام بأنظمة القرابة والأنظمة الرمزية، وأعطى بديلاً عنها الإسلاميات التطبيقية التي تمارس منهجاً وتقدّم معرفة بعيدين عن إكراهات التحريم والمنع وذلك بنظرتها إلى الإسلام بوصفه ديناً حيوياً وتراثاً فكرياً نابضاً أنتج خطابات أيديولوجية من جهة، واستبقى على التوازنات الاجتماعية النفسية من جهة أخرى. ولعل تعرض الإسلام لهزّات الحداثة الغربية قد استلزم أن توفّر الإسلاميات التطبيقية مناهج عديدة من أجل تقديم خطاب نقدي جاد. فلا بد من الانطلاق من اعتبار القرآن نصّاً له بنيته اللغوية التي ما إن ثبّتت في كتاب حتى صار من البديهي تطبيق اللسانيات والسيميائية عليه من أجل تحرير القارئ المسلم ـ ولو إلى حين ـ من هيمنة المقدس عليه وفهم العلاقات الداخلية للخطاب بحيادية وموضوعية حتى يستكشف طبيعة العلاقة بين الوحي والتاريخ، فقد كانت **«عملية تكوين الوثيقة الرسمية للنصوص القرآنية (المصحف) من التحوّلات الأساسية التي أدّت إلى ترسيخ النتائج الأكثر دواماً والأكثر أهمية. هنا نجد أنفسنا أمام المشكلة الضخمة للكلام الشفهي الذي أصبح نصّاً»**[2].

---

(1) Roger Bastide, *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris, 1971.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص 146.

ويعتمد أركون أيضاً على القراءة التفكيكية[1] التي تروم الوقوف عند اللامفكّر فيه، وتمثل آليات السلطة المنسربة في الخطاب وتأكيد تاريخية المتن القرآني. لكنّ أركون يوضّح أن كل أنساق المعرفة والتأويل والتحليل مهمة في تعرية هذا الخطاب المقدّس بما في ذلك التفاسير الكلاسيكية والأدبيات القديمة.

على أنّ اهتمام أركون بالتاريخ العربي الإسلامي لم يتوقف عند الحدث القرآني وعصر النبي بل تجاوزه إلى العصر الذي شهد انفتاحاً عظيماً في مجال الحرية الفكرية والإبداع الإنساني حتى سماه «عصر الإنسية العربية»، ويرتبط عنده أساساً بالقرن الرابع هجري وإن كان أركون يرى أن هذا القرن هو تتويج لعمل جبار من الإبداع والتأسيس والتراكم لقرنين سابقين ورجالاتهما من أمثال الجاحظ والنظّام. وقد بنى أركون عمله التاريخي (أطروحته) على قراءة شاملة لشخصية مسكويه من خلال مراجعة نقدية لكتب الطبقات والسّير والتراجم، وتتبّع كل ما دوّنه مسكويه من اعترافات رغم **«أنّنا نعلم أنه من النادر أن يتحدّث الكتّاب العرب عن أنفسهم في كتاباتهم»**[2].

ولكنّ أركون حاول أن يستنطق كل مؤلفات فيلسوف الأخلاق وما كتبه أصحابه وما كتب عن عصره وشهادات أصحاب البلاطات الذين كان يتردّد عليهم،

---

(1) مصطلح التفكيك بلوره المفكر الفرنسي جاك دريدا ويرتبط أيضاً بمصطلح الإبستيميه الذي بلوره ميشال فوكو لمعالجة الخطاب في الثقافة الغربية. والتفكيك (Destruction) في جوهره ثورة على الوصفية البنيوية، هدفه الأساسي تصديع بنية الخطاب مهما كان نوعه والبحث في أغواره وبداهاته ورج النظم الفكرية للبحث في أسسها المطمورة. وحتى يحقق التفكيك رهاناته فإنه يجترح مجموعة من المفاهيم التي تعد مقولات أساسية تنظم إستراتيجية التأويل وأهمها مقولة الاختلاف (Différence) ومقولة التمركز حول العقل (Logocentrisme) ومقولة الغراماتولوجيا أو علم الكتابة (Grammatologie). راجع *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 14, «Philosophie» P.P. 468-471 et Corpus 17 « Structuralisme » P.P. 280-284.

(2) Mohammed Arkoun, *l'Humanisme Arabe*, P. 34.

غايته من ذلك أن يفسّر بشكل مستحدث الظاهرة الثقافية في القرن الرابع الهجري مستخدماً علم التاريخ وعلم الاجتماع في سياق جامع يدخل في إطار الأنثروبولوجيا الثقافية. وهكذا ينتهي أركون إلى تحديد خصائص القرن الرابع ثم ينتهي إلى تحديد الدلالات السياسية والأخلاقية والمعرفية من ناحية أخرى «**ومن ثمّ إكسابها فعّالية ذاتية لتنطق بمحض إرادتها وتبوح بما لا يوجد وبما لم تلتقطه أيدي المؤرخين. حينئذ يكون دور الباحث الاستماع إلى ما تقوله وما ترويه عن ذاتها بذاتها. هذا ما يسمّيه محمد أركون المونوغرافيا**»[1] إن منهجية المونوغرافيا[2] تهدف إلى إرهاف السمع إلى كل ما صدر عفويّاً من كلام وأحداث وسلوكات عاشها مسكويه أو رواها سواء ما تعلّق منها بما ذكر عن حياته في بلاط البويهيين أو ما قام بتدوينه في مصنّفاته الفلسفية والأخلاقية، هذا بالإضافة إلى شهادات معاصريه في شأنه ولا سيما أقوال التوحيدي (ت 414 هـ) وآراء أبي سليمان المنطقي (ت 371 هـ). هكذا فإنّ جوهر المونوغرافيا هو إعادة ترتيب المادة من كتب بيوغرافية وكتب طبقات وتاريخ... ليجعلها سبيلاً، لا إلى ترجمة الأشخاص، بل سبيلٌ إلى ترجمة ظاهرة ثقافية برمّتها، كأنّ مسكويه لم يكتب عن نفسه بقدر ما

---

(1) محمد علي الكبسي، «محمد أركون ومنهجية المونوغرافيا»، **مجلة كتابات معاصرة**، عدد 22، سنة 1994، ص 101.

(2) المونوغرافيا (Monographie) منهج ينحدر أصلاً من المجال الطبي والتقني وهو ما يسمى في الإنجليزية (Case-Work). وفي العمق فإن لفظ عيادة (Clinique) هو مثل لفظ مونوغرافيا طبق طويلاً بالفرنسية في الدراسات البيوغرافية والتاريخية والجغرافية أو الاجتماعية، وهو لا يختلف جذرياً عما يسميه الإنجلوساكسونيون (Case-Study)، ويسميه الإغريق القدامى «تاريخ» ويعني الخطاب الوصفي. في هذا المنحى فإن المقصود هو الدراسات التي تقصد موضوعاً أو ظاهرة أو مجالاً مقتطعاً من الواقع الملاحظ لتحوله إلى وجود مجرّد بشكل دقيق. إن الموضوع يوصف باعتباره كلية (Totalité). وتجريد الوصف ينتهي إلى تنظير لظاهرة عامة يكون غالباً بمعاشرة واستئناس طويلين للباحث مع موضوعه. راجع: *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 4, «Cas (Méthode des)» P.P. 322-323.

كتب عن جيل بكل ثقله المعرفي والحضاري. فإذا انتهى أركون من تبيّن خصائص هذا الجيل عبر دراسة مسكويه (الفصول الثلاثة الأولى من الأطروحة) انصرف إلى تبيّن أهم سمات الإنسية[1] العربية في ذلك العصر موظّفاً كل ما أتيح له من إنجازات علم التاريخ، بدءاً من مدرسة الحوليات ووصولاً إلى «**كوهين الذي يعود إليه الفضل في تطبيقه المنهجي لبرنامج ثري وحديث على تاريخ الشرق الإسلامي، وهو برنامج أنجزه لوفيفر وبلوخ ويتمّه اليوم بروديل وكوكبة من كبار المريدين**»[2]. هو ضرب من التحليل النفسي والاجتماعي للآثار الفقهية والفلسفية والأدبية والتاريخية، لا يعنى بمحتواها بقدر ما يعنى بوظيفتها لأن «**أثراً ما لا يكتسب قيمته من محتواه الباطني (الذاتي) ومن توجّهه الشمولي فحسب بل يجب أن يدرك أيضاً من جهة وظيفته السوسيوثقافية في الوسط الذي توجّهت إليه أوّلاً**»[3]. وهذه الوظيفة تنزع إلى استجلاء الحقبة التاريخية في مستواها الفلسفي (حكمة) ومستواها الأخلاقي (فضيلة) ومستواها التاريخي (عبرة) من أجل فهم الإنسان وتتبّع

---

(1) لم يظهر لفظ إنسية (Humanisme) إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في أوروبا وهو يعني عند المختصين في دراسة عصر النهضة الأوروبية أمرين: الأول أنه يرتبط بفترة اجتماعية ثقافية وبقوة تغيير أعادت تشكيل صورة العالم. والثاني أنه ارتبط بتصور للإنسان فرض تدريجياً بفضل عوامل تغيير صنعها الإنسيون أنفسهم. والإنسية حركة تاريخية وقوة اجتماعية ثقافية ارتبطت تاريخياً بعصر النهضة ولم تشكل فلسفة محددة. لكن بعض المفكرين الإيطاليين يربطون هذا التصور بالثقافة الإيطالية في القرن 15م وآخرون يرون أنها مرتبطة بالمجتمعات المسيحية وبحركات الإصلاح البروتستانتي. وآخرون يذهبون إلى أنها نموذج للمثال الإنساني ذو بعد أخلاقي عند الفلاسفة، وذو بعد جمالي عند الفنانين، وذو بعد اجتماعي عند الحقوقيين والسياسيين يمكن أن يوجد في أي عصر، حيث تجد القيم الانسانية الأصيلة فضاءها المناسب. وضمن هذا التصور الاخير ينخرط فكر محمد أركون. راجع: *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 9, P.P. 601-603.

(2) Mohammed Arkoun, *l'Humanisme Arabe*, P. 12.

(3) Ibid, P. 364.

اللحظات التي قوي فيها حضوره واللحظات التي ضمر فيها هذا الحضور. بذلك دخل أركون في ضرب من النوسان بين عالم المدينة والمعمار وعالم الفكر والقلم تبيّن من خلاله انفتاح ثقافة القرن الرابع الهجري على الإنسان ومشاكل الإنسان فتعدّدت وجوه الإنسية بين إنسية دينية وأخرى أدبية وأخرى فلسفية[1]. إنّ الإنسية تعكس العمق الداخلي والكثافة المخصبة لحضارة القرن الرابع هجري بأزمتها السياسية وحرارة الحضور اليوناني وعقلنة الدين والانشغال بالمسألة الخلقية، وكل ذلك دلّ على احترام للمختلف وإيمان بالتنوّع وأشّر ـ بحسب أركون ـ عن بدايات علمنة. غير أن هذه العلمنة لم تتأسس على أصول متينة إذ سرعان ما اختلّ التوازن فدلّت تلك العلمنة على هشاشتها إن في المستوى السياسي بسبب الاستبداد الداخلي والتهديد الخارجي (المغول والصليبيون) وإن في المستوى الفكري بسبب تهاوي الفلسفة أمام الهجمة الحنبلية[2]. هذا مع العلم أن أركون يعدّ العلمنة متأصلة في الثقافة العربية الإسلامية انطلاقاً من المعتزلة[3] الذين قالوا بخلق القرآن على أساس أن العلمنة هي عند أركون موقف للروح من أجل تملّك الحقيقة والبحث عن الحق في الفهم.

---

(1) Ibid, P.P. 356-357.

(2) الحنبلية نسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل (164هـ -241هـ/ 780 - 855م) أحد أئمة المسلمين السنيين الأربعة الكبار اتصف بشدة تمسكه بالنزعة السلفية ومخالفته «للرأي»، قاوم المعتزلة في مشكلة «خلق القرآن»، وأصيب بمحنة في عهد المأمون ثم المعتصم، وسجن في بغداد وعذّب ثم عفا عنه المتوكل.

(3) المعتزلة: فرقة كلامية إسلامية اعتمد أصحابها على المنطق والقياس في مناقشة القضايا الكلامية، ويقال إن اسمها أخذ من اعتزال إمامها واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري لأنه قال إن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً بل هو في منزلة بين المنزلتين. من أهم مقولات الاعتزال التوحيد والعدل الإلهي، ومن أشهر مبادئهم القول بالاختيار وخلق القرآن. أهم أعلامها واصل بن عطاء وأبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام والجاحظ. هذه الفرقة قد ناصرها بعض الخلفاء مثل المأمون والمعتصم والواثق فامتحنوا الناس في خلق القرآن حتى عرف ذلك بزمن المحنة إلى أن رفع المتوكل عن الناس تلك المحنة.

الحقيقة أن منهج أركون في تأويل التاريخ العربي الإسلامي، أعقد من أن نحصره في صفحات إذ يكاد يجمع في كتاباته كل العلوم والمناهج الحديثة ويرجع إلى معظم أمهات الكتب القديمة إيماناً منه بأن التعددية المنهجية هي الكفيلة بقراءة التراث العربي الإسلامي في كليّته واعتقاداً راسخاً بأن لكل عصر جيلاً يكفل الاستفادة من منجزات الفكر الإنساني في مجال المعرفة حتى يظل التاريخ مفتوحاً على التأويل وإعادة التأويل.

II ـ مظاهر الائتلاف في مستوى المنهج

1. الخطاب السجالي مع المفكّرين العرب

يكاد المفكّرون المغاربة المعاصرون الثلاثة (العروي، جعيط، أركون) يتّفقون منهجيّاً على ضرورة الاعتماد على مكتسبات العلم الحديث مادة ومنهجاً. إلا أن اتفاقهم يتجاوز هذا التبني لصنوف الحداثة المعرفية إلى الاشتراك في السجال مع المفكّرين عرباً ومستشرقين.

ويظهر هذا السجال عند العروي في كثرة استحضار المخاطب الذي يساجله في كلامه[1] وكثرة الأسئلة التي يطرحها على المتلقّي[2]. ولئن جهر المفكّرون الثلاثة بالتذمر من بعض المؤرخين الذين «**ينقصهم التكوين السوسيولوجي والأنثروبولوجي الكافي**»[3]، والذين لا نرى في دراساتهم

---

(1) أنظر على سبيل الذكر الصفحات 34-35-362-363 من كتاب **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات.**

(2) هذه الظاهرة تكثر في كتبه **مفهوم العقل وثقافتنا في ضوء التاريخ والعرب والفكر التاريخي** على وجه الخصوص.

(3) Hichem Djaît, *Le métier d'historien en Tunisie, travaux du colloque international organisé à Nice du 24 au 27 Janvier 1986*, Ed, Unesco, Eres, 1988, Paris, P. 87.

التاريخية «**حواراً حقيقياً مع العلوم الأخرى الاجتماعية والإنسانية**»[1] فلم يستطيعوا أن يزحزحوا «**مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي وعلم الاجتماع التاريخي وعلم الأنثروبولوجيا التاريخية**»[2]، فإن العروي بدا خطابه أكثر سجالية واحتداداً في اللهجة. وقد يعود ذلك إلى أن اختيار العروي كان منذ البدء تأسيس خطاب أيديولوجي بديل[3] في حين نزع جعيّط وأركون إلى الحديث بلهجة هادئة تحاول أن تكون أقرب إلى الخيارات الإبستيمولوجية والتوجهات العلمية، وإن تعرضا بالنقد لمفكّر عربي فإن ذلك يكون في الغالب بشكل مقتضب[4] يدل على قلة احتفاء المفكّر العربي المعاصر بالمفكّر الآخر، وقلة اطلاعهم على دراسات بعضهم البعض باستثناء الفصل الذي خصصه جعيّط للعروي في كتابه أوروبا والإسلام[5]، والفصل الذي خصّصه لفكر ميشيل عفلق في كتابه «الشخصية العربية الإسلامية والمصير»[6]. لهذا سنتوقّف بشيء من التوسّع عند مساجلة العروي وجعيّط للمفكّرين العرب ثم نرصد مواقف المفكّرين المغاربة الثلاثة من الاستشراق.

يمكن أن نتبيّن ثلاثة ضروب من المفكّرين العرب الذين يحاورهم العروي عبر نصوصه. فمن جهة نراه يساجل المؤرخين التقليديين الذين كتبوا التاريخ

---

(1) Ibid.

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 27.

(3) ليست أيديولوجية العروي هي تلك الأيديولوجيا النضالية التي تضرب عرض الحائط بالتحليل العلمي، وإنما خلاصة توجهه يتأسس على مقاربة تاريخية علمية موجهة وجهة إصلاحية سياسية، إذ لا يمكن تمثّل مقاربة تخلو من أيديولوجيا مهما ادعت الحياد لأن الحياد نفسه أيديولوجي.

(4) راجع تعريض أركون بما كتبه هشام جعيط في «الفتنة» وتعريضه بمشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي في كتابه **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة.

(5) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، ص 100-105.

(6) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, P.P. 69-82.

في شكل رواية واعتبروا المروي واقعاً ملموساً في حد ذاته، إذ يبدو أنهم كانوا متأثرين إلى حد بعيد بطرائق المؤرخين الكلاسيكيين في سرد الأحداث والتركيز على الوقائع المهمة. وهو يرى أن «**التاريخ التقليدي بناء عتيق تهاوت منه جوانب كثيرة بعضها بسبب تناقضات ذاتية وبعضها الآخر من جراء نقد خارجي**»[1]. فالمنهج التقليدي يركز مثلاً على عنصر الزمن ويعتبره الإطار المرجعي الأهم في عملية التدوين «**حتى لتبدو معه الأحداث كقصة متسلسلة في الزمان والمكان، وهو الشيء الذي يجعل تأريخهم أشبه بالتاريخ الحولي الوسيط**»[2] وهم ينسجون على منوال العرب القدامى فيجعلون الإسلام قطب الرحى ومحور التاريخ متجنبين ما استطاعوا نقد السلف والتعرض للأعلام، والحال أنه لم يبق «**مبرر لترفّع وتعالي المؤرخ** . عندما يتكلم عن الغير إنه يتكلم في نفس الوقت عن نفسه، وعندما يتكلم عن الماضي يتكلم أيضاً عن مستقبله هو»[3]. فالتاريخ بأكمله هو تاريخ الإنسان، ومهما كانت الحقبة التي ننظر فيها لا مجال لأن نميز «**بين فترة نيرة وفترة حالكة تافهة في التاريخ**»[4].

إن المنهج التقليدي بدا للعروي مفتقراً إلى الخصوبة المفهومية سواء في مستوى السرد أو في مستوى النقد ولذلك يتركز تأريخ أصحابه على المجال السياسي مهملاً أو يكاد المجال الاقتصادي والمجال الاجتماعي والمجال الذهني... ولهذا السبب عد بعض الدارسين الكتابات التاريخية التي كتبت في نهاية القرن العشرين وفقاً للمنهج التقليدي أعمالاً «**تنتسب إلى العصر الوسيط منهجاً ومضموناً**»[5].

من جهة أخرى يناقش العروي بعض المؤرخين الذين كتبوا أساساً للرد

---

(1) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص 23.

(2) الحسين بو لقطيب، **التاريخ العربي وإشكالية المنهج**، ص 182.

(3) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 92.

(4) المصدر السابق.

(5) الحسين بو لقطيب، **التاريخ العربي وإشكاليّة المنهج**، ص 183.

على التاريخ الاستعماري فكان عملهم عربياً قديماً من حيث المادة واستعمارياً من حيث المنهج، وكانت لهم أحكامهم ومراميهم الخاصة من حيث الغاية. وهذا الضرب من التاريخ ـ الذي يبدو أن العروي أخذ معظم نماذجه من تاريخ المغرب العربي ـ جعل يعتمد الوثيقة المكتوبة ويعير الحدث السياسي المركز الرئيسي ليحاكمه من منظور مفهوم الدولة الذي لا يشكك المؤرخ المغربي الجديد في وجوده، وإنما يؤكده كواقع قائم منذ العهد الإسلامي الأول، وهو بذلك يناقض التأليف الاستعماري الذي يؤكد أن المغرب لم يعرف مفهوم الدولة بالمعنى الحقيقي للفظ. والنتيجة أن التأليف التاريخي سواء في الضرب الأول أو الثاني هو ما سماه عبد الله العروي في كتابه **الأيديولوجية العربية المعاصرة** «تاريخاً اعتبارياً» لأنه يقرأ التاريخ بغاية تبريرية.

أما الصنف الثالث من المفكّرين الذين ساجلهم العروي فهم أولئك الكتّاب الذين تزّودوا بالمناهج الحديثة وتأثّروا بالمدارس الغربية واجتهدوا في قراءة التراث وتأويل التاريخ بعدة مفهومية جديدة. ويمكن أن نذكر منهم اثنين واجههما العروي صراحة أو ضمناً وهما المؤرخ قسطنطين زريق والمفكّر محمد عابد الجابري.

كتب قسطنطين زريق في الخمسينات من القرن العشرين كتاباً بعنوان **نحن والتاريخ** خصّص له العروي فصلاً في كتابه **العرب والفكر التاريخي** لنقده وبيان مواطن قصوره وإن زعم أنه كتب هذا الفصل تعليقاً لا نقداً[1]. يعرض العروي لأهم ما جاء في الكتاب فيبين أن زريق صنف الأبحاث التاريخية في الوطن العربي إلى أربعة اتجاهات (الاتجاه التقليدي، الاتجاه القومي، الاتجاه الماركسي، الاتجاه الوضعي). ولئن لم ينكر العروي على قسطنطين زريق هذا التصنيف فإنه آخذه في عدة أمور أهمها:

ـ أن قسطنطين زريق لم يفهم المنهج الماركسي في التحليل التاريخي إذ

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 77.

اعتبره ضيّقاً متجزئاً يتأسس على وحدوية العلة (العامل المادي الاقتصادي) في حين أثنى على الاتجاه الوضعي ودافع بكل قواه عن ضرورة تبنيه في الجامعات.

ـ أنه اكتفى بوصف الاتجاهات التاريخية في البلاد العربية من دون أن يتجاوز ذلك إلى التعليل إذ «**لا يكفي أن نقول إن المجتمع العربي المعاصر ما زال يشارك المجتمع القديم نظرته إلى الماضي، يجب أن نخصص ونقول: إنه يواجه اليوم مجتمعاً آخر ينظر إلى التاريخ نظرة مخالفة تماماً لنظرته ويضغط عليه في كل الميادين**»[1]. ذلك أن هاجس العروي من البحث التاريخي كان دائماً هاجساً إصلاحياً، والتاريخانية التي يعتبرها البديل الموضوعي للمشاريع الفكرية المالئة للمجال الفكري العربي، هي التي يعيب غيابها في تفكير قسطنطين زريق. ولهذا السبب يؤكد العروي ضرورة تبنّي الرؤية التاريخية والإيمان بمبادئ التاريخانية مثل إيجابية الحدث التاريخي التي تنتهي بنا إلى النظر في الحاضر معللاً بالماضي وإلى اعتبار مسؤولية أصحاب الوقائع انطلاقاً من قول هيغل «التاريخ هو محكمة العقل»، وإلى اعتبار الحقيقة المطلقة سيرورة وحركة وفعلاً.

ـ أنه في تطرقه للقضية الفلسطينية اكتفى بالدعوة إلى محاكمة المسؤولين وتقصّي الأسباب التي أدت إلى الكوارث القومية وحكم على المسألة الفلسطينية من زاوية مبدئية مجرّدة هي زاوية الحق الشرعي في الأرض. لقد اعتمد الإسرائيليون «**على حق ملموس وهو شراء الأرض واحتلالها بكيفية منظّمة مخطّطة والدفاع عنها بكل الوسائل الشريفة واللئيمة في حين أن العرب يعتمدون أولاً وأخيراً على حقهم التاريخي**»[2].

إن المشكلة السياسية عند العروي هي في العمق مشكلة تاريخية، أما

(1) المصدر السابق، ص 90.

(2) المصدر السابق، ص 96.

الفلسطينيون فلا يتحدثون إلا عن الحق «**في حين أن الحق لا دخل للتاريخ فيه**»[1].

أما مساجلة العروي لمحمد عابد الجابري فيبدو أنها كانت كبيرة وإن لم تكن دائماً معلنة، خصوصاً في ما اطلعنا عليه من مؤلفات العروي. فقد خصّ الجابري **جريدة المحرر المغربية** بمجموعة مقالات صدرت في ما بين ديسمبر 1974 وجانفي 1975 ناقش فيها العروي من منظور أيديولوجي مدافعاً عن جملة من الاختيارات المبدئية مثل ضرورة الكشف عن آليات التفكير العربي عبر دراسة التراث واستلهامه وخاصة في عصر التدوين، في الوقت الذي يركز فيه العروي على الواجهة الأيديولوجية للفكر العربي المعاصر متبنياً البديل التاريخاني. فالجابري يرى أهمية التشبّع بالتراث واستلهام اللحظات الإنسية والتقدمية فيه عبر تحليل الخطاب القديم بآليات المنهج الإبستيمولوجي، أما العروي فيجزم بضرورة القطع مع التراث إذ لا حداثة من دون حز للمنطق القديم. يقول العروي معرضاً بالجابري وهو يؤكد على أهمية القطيعة مع عقل السلف متهماً الجابري بالتلفيق «**إذا قبلنا بعض المواد لفوائدها البديهية ورفضنا البعض الآخر لأنها تمس بالشخصية الأصلية، مع أن الكل ينبني على منطق أساسي واحد، من يتكفل بالفرز وبأي مقياس يميز بين النافع وبين الهدام؟ هل يقوم بالاختيار «عابد» التراث الذي يجهل مطلقاً العلوم الحديثة أم من له إلمام بها وهو نفسه متّهم بإدخال تلك الأفكار المستوردة؟.... من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث**»[2].

ويعيب العروي على الجابري حصره تاريخ الاجتهاد والإبداع في الفكر العربي في أقل من قرن ونصف، فالجابري في نظره قد سقط في «**النقد التجزيئي**»[3] الذي يرى في التاريخ تكراراً وإعادة.

---

(1) نورالدين أفاية، **أسئلة النهضة**، ص 29.

(2) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 59.

(3) عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، ص 127.

لكن، رغم هذا الاختلاف في المنظور وفي المنهج بين المفكّرين المغربيّين على أساس أن التوجّه عند العروي هو «**اهتمام مباشر بالأيديولوجية العربيّة المعاصرة وعند الجابري مواجهة نقديّة للتراث العربي الإسلامي، فإن الأبعاد القصية للتوجهين معاً تلتقي في مراميها وأهدافها**»[1] وهذه المرامي والأهداف هي في العمق ذات كساء نضالي إصلاحي.

أما هشام جعيّط فقط بدا أهدأ لهجة في السجال، ولكنّ أكثر تشاؤماً في الرؤية إذ الفكر العربي الحديث عامة فقير حتى إن الكاتب التونسي يرى أن «**لا وجود لمثقف عربي باستثناء قلة قليلة جدّاً ولا وجود لمفكّرين وذلك لأن همهم الأول هو ادعاء التفكير في ما هو سياسي وليس بصفة نظرية بل بشكل آني يتخذ موقفاً دفاعياً**». وشهرة بعض المفكّرين العرب المعاصرين مثل محمد عابد الجابري وجابر الأنصاري وطيب تيزيني لا تدل على أصالة فكر، فتجاربهم ـ في نظره ـ تكتفي بأن «**تأخذ عن الأوروبيين مناهجهم، فواحد ينهل من فوكو والآخر من دريدا وبالتالي فهم لا يمتلكون فكراً أصيلاً**»[2]. ولا يستثني جعيّط من كل المفكّرين العرب المعاصرين إلا اثنين تميّزاً ـ في رأيه ـ بعمق التنظير وأصالة التفكير وهما ميشيل عفلق وعبد الله العروي. فالأول «**هو من قادة البعث التاريخيين ومن أعمق المفكّرين**» بل أكثر من ذلك «**نبي سياسي يشعر مسبقاً بسبل التاريخ**»[3]، وهو بكل الوجوه أثرى فكراً وأبعد نظراً من كل من نظّر للفكر القومي. إلا أنّ ذلك لم يمنع جعيّط من محاورة ميشيل عفلق ومناقشة كتابه الرئيس **في سبيل البعث**، إذ يؤاخذ المفكّر التونسي المفكّر البعثي بأنه لم يحدد بشكل دقيق معنى القومية مع أنها الكلمة المفتاح في نظريته. وإذا كانت البعثية نظاماً قومياً إنسانياً ـ كما يقول عفلق ـ تشترط من أجل الانبعاث

---

(1) كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة**، ص 130.

(2) راجع موقف هشام جعيط من هؤلاء المفكرين في الحوار الذي أجرته معه أمال موسى في جريدة **الشرق الأوسط** بتاريخ 11 ذو القعدة 1424هـ/ 3يناير 2004.

(3) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, P. 69.

الحقيقي توحيد المصير العربي، فإن جعيّط لا يرى حتمية «**طرح التوحيد كشرط مسبق وتأخير جهود الإصلاح العميق إلى يوم تحقيقه**» بل بالعكس. فإن جعيّط يعتقد بأن الأولوية المطلقة يجب أن تكون «**للثورة في الذهنيات والمواقف ولإرادة التطور الداخلي مهما كان إطاره السياسي**»، فالتغيير مقدّم على التوحيد في نظر جعيط.

من جهة أخرى لا يوافق جعيّط ميشيل عفلق في حديثه عن «الأمة»[1] وكأنها من تحصيل حاصل وواقعة لا تقبل الجدل «**فالأمة العربية ليست أمراً واقعاً تماماً كما أنها لم توجد في الماضي وجوداً مكتملاً**»[2]، وعليه فالأولى العمل على بنائها لا تأكيد وجودها سلفاً. وكأن الفكر البعثي إذ يفترض وجود هذه الأمة العربية يتنكر لحقيقة الظاهرة الوطنية والوجود القطري. ولعل من نتائج ذلك ـ بحسب جعيّط ـ غياب نظرية للدولة في الفكر البعثي إذ كان ينبغي «**ربط نظرية الدولة بالأيديولوجية القومية الوحدودية وليس فقط تصور شكل دولي مكيّف بالوضع العربي ولكنّ تصور الطريقة الأقدر المؤدية إليه كذلك**»[3].

لقد حاول المذهب البعثي أن يكوّن أيديولوجيا ثورية تحقق الوحدة العربية وكان إلى حد ما موقظاً لجانب من الضمير العربي «**إلا أنه فشل في الحصول على تأثير واسع على الجماهير الشعبية**»، وخاصة على أولئك الذين يؤمنون بالفكر الإنساني ويمتلئون بثقافة الحداثة العالمية لأن النظرية التي تتأسس «**على**

---

(1) يمكن الاستئناس برأي عبد المجيد البدوي الذي يرى أن مفاهيم مركزية مثل «الأمة» أو «القومية» تظل ضبابية وتصطبغ بطابع وجداني عاطفي في الخطاب البعثي عامة، أنظر خاصة الفصل الاول من الباب الثالث من كتابه **مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي من مطلع القرن إلى موفى الستينات: بحث في الثوابت والمتغيرات**، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1996، ص 373 -425.

(2) Ibid, P. 77.

(3) Ibid, P. 79.

النموذج القومي فحسب عاجزة كثيراً عن تغذية تطلعات الفكر، فلا يمكن تقييم النموذج القومي إلا بواسطة مشروع يستهدف شيئاً آخر غير هذا الأفق، فعليه ربط الفكر العربي بالفكر العالمي واتخاذ الإنسان ومصيره في التاريخ موضوعاً له»[1].

أما العروي فإن جعيّط كثيراً ما يردد التنويه به والإشادة باستثنائيته في الفكر العربي الحديث وتميّزه ببعد النظر وعمق التحليل، وربما لهذا السبب عقد له فصلاً قصيراً في كتابه **أوربا والإسلام** تعرض فيه لمجموع الأفكار التي قدّمها العروي في كتابه الموضوع أصلاً بالفرنسية «أزمة المثقفين العرب» مثمناً موضوعيته والتزامه الفكري، لأن العروي ـ في نظر جعيّط ـ مثقف طرد «**من نفسه كل ذاتية إلا تلك الرغبة القصوى التي تدفعه للكتابة، رغبة الذكاء المتطلّب ورغبة الرجل الملتزم كليّاً في مغامرة النهضة العربية**»[2]. وبعد أن يؤكد جعيّط صعوبة تمثل محتوى فكر العروي بيسر وأهمية المشروع الإصلاحي الذي يحمله وأهم الخلفيات الفكرية والمرجعيات الفلسفية التي تعضد مواقف العروي ويفسّر فهمه للمنطق التاريخي التأملي لتحليلات هذا المفكّر المغربي والأبعاد الإنسانية لعمله النهضوي، ينتهي إلى خلاصة مفادها «**أن الحقيقة العربية مثل الحقيقة العالمية ستتبع من دون شك ميلها الخاص. ولكنّ الجهد القوي للعالمية بواسطة الفكر كما عند العروي يبقى بمثابة الشهادة على تأخر تاريخي منقلب إلى تقدم فكري استثنائي**»[3].

الخلاصة أن ثمة خطاباً سجالياً في كتابات المفكّرين المغاربة المعاصرين ـ مدار اهتمامنا ـ مع غيرهم من المفكّرين العرب يبدو معلناً حيناً، خفياً حيناً آخر، مقتضباً مع جعيّط وأركون، وموسّعاً مع عبد الله العروي. فما هو موقف كل واحد من الأعلام الثلاثة من الاستشراق والمستشرقين؟

---

(1) Ibid, P. 81.

(2) هشام جعيط، **أوربا والإسلام**، ص 100.

(3) المصدر السابق، ص 105.

2. الخطاب السجالي مع الفكر الاستشراقي

يبدو أنه من الحري بنا أن نبدأ بتعريف الاستشراق بما هو «**واقع معرفي مارسته أوروبا على الشرق حتى قبل ظهور كلمة مستشرق لأوّل مرّة بالإنجليزية في 1779 ثم بالفرنسية في 1799**»[1]. فالمستشرق في الأصل باحث يجتهد في معرفة الشرق وآدابه وبذلك فإن الاستشراق هو «**هذه المعرفة وقد تراكمت وترسخت في تقليد وانتظمت في نسق له مقدمات ونتائج ويعمل بتقنيات ومناهج مخصوصة**»[2]. وإذا كان الاستشراق بحسب إدوارد سعيد «**أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي) ومعرفي (إبستيمولوجي) بين الشرق و(في معظم الأحيان) الغرب**»[3]، فيراه في شيء من الإطلاقية «**كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه**»[4]، فإن العروي يبدو أكثر اعتدالاً إذ يميز بين ضربين من الاستشراق.

الأوّل تقليدي وهو استشراق القرن 19 الذي تأثر بالفكر الوضعي المهيمن آنذاك ومن أشهر أعلامه غولدنزيهر (Goldziher) وهاملتن جيب (H. Gibb) وكامبس (Camps)... وقد برع هذا النوع من الاستشراق في تحقيق النصوص خاصة والثاني هو الاستشراق الذي تأثر بمستجدات العلم المعاصر وخاصة الأنثروبولوجيا الثقافية ومن أشهر أعلامه فون غرونباوم (Von Grunebaum) الذي خصّه العروي بدراسة نقدية مهمة في كتابه العرب والفكر التاريخي[5].

---

(1) سالم حميش، «الفكر المغاربي أمام الاستشراق»، **مجلة دراسات عربية**، السنة 27، عدد 11، 1991، ص 64.

(2) المرجع السابق.

(3) إدوارد سعيد: **الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، 1984، ص 38.

(4) المرجع السابق، ص 39.

(5) انظر الفصل الرابع من الكتاب المذكور تحت عنوان: «دراسة الثقافة ملاحظات منهجية على مؤلفات فون غرونباوم».

يأخذ العروي على مستشرقي القرن 19 الذين يسمّيهم مؤرخي الاستعمار ويسمي تأليفهم تأليفاً استعمارياً «**اعتباراً لمناهجه لا لزمانه أو لميوله السياسيّة**»[1]، يأخذ عليهم بعدهم عن الموضوعية فهم على حد عبارته مؤرخو مناسبات[2] (historien d'occasion) عملوا إرضاءً لتوجّهات الكنيسة أو للنوازع الإمبريالية لأنّهم في نظره أبعد ما يكونون عن «**أهل الاختصاص بل هم من الحكام والمقيمين العامّين**»[3]، لذلك فهو يعترف بأنّ نقده لهم كان موسوماً «**بكثير من القسوة**»[4] لأنّهم تخلّوا عن نزاهتهم المعرفية في دراسة المغرب العربي فتعصّبوا للحضارة الرومانية التّي رأوا أنّها كان يمكن أن تجعل شمال إفريقيا عنوان حضارة ومدنية وهاجموا الفتح الإسلامي الذي شكّل ـ في نظرهم ـ نقمة على المنطقة، كما هاجموا الحركات الوطنيّة التّي عطّلت المهمة التّمدينية لأوروبا في شمال إفريقيا. وذهب بعض هؤلاء المستشرقين إلى الزّعم أنّ من الخصائص التّاريخية لشمال إفريقيا أنّه إقليم مشتّت وسلبي لم يمثّل أكثر من مسرح للغزاة والتّجار. لكنّ العروي يرفض هذه الادعاءات مؤكّداً أنّ الحضارة يمكن أن تكون في عناصر كثيرة منها نتيجة عوامل خارجية، وهذا ليس أمراً استثنائيّاً خاصّاً بالمغرب، ومع ذلك فإنّ المغرب الذّي قبل بعض الخصائص الدّخيلة عليه قد رفض بعضها الآخر، ممّا يعني في نظره حيوية أهل المغرب منذ القديم وينفي أن تكون الحضارة طارئة عليهم.

وإلى جانب ذلك يطعن العروي في الوثائق التّي تؤرّخ للعصر الروماني في شمال إفريقيا لأنّ من كتبها مثل القادة العسكريّين، إنّما كانوا لا يسجّلون إلّا انتصاراتهم وليس لنا «**في الوقت الراهن أن نسمع إلى حكم (الإفريقي**

---

(1) عبد الله العروي: **مجمل تاريخ المغرب**، ص 11.

(2) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 9.

(3) Ibid, P. 25.

(4) Ibid, P. 11.

والمغربي) على «المهمة الحضارية» لروما التي يُتغنّى بها بحماسة وبلا تحفّظ»[1].

لقد راهن العروي على تأويل تاريخ منطقة المغرب العربي تأويلاً جديداً يعيد إليه الاعتبار بعد أن أساء بعض المستشرقين إلى هذا التّاريخ. ويذهب العروي إلى أنّ نظريتين تحكّمتا في قراءة التاريخ المغربي: الأولى ليبريالية محدودة، والثانية استعمارية راجت بكثرة لتؤكّد المهمّة التمدينية لروما في شمال إفريقيا، وتبيّن أنّ كلّ ردود الفعل التي جابهتها إنّما كانت ثورات عناد وبربريّة وليست «**وعياً وطنيّاً أو وعياً اجتماعياً**»[2]. أمّا الليبراليون فيرون أنّ فشل روما كان نتيجة تناقض في سياستها الداخلية وبالتّالي فالمغربي بالنتيجة سلبي لأنّ فشل روما ذاتي وليس خارجيّاً.

إنّ التّاريخ الاستعماري يجعل تاريخ المغرب تاريخ قبائل، لكنّ هذا الاستنتاج في نظر العروي لا أهميّة له، إذ الأهمّ أن نبيّن كيف أنّ النظام القبلي عندَ السكّان الأصليين كان يمثّل «**عودة إلى الذّات**»[3]من جهة، و«**وسيلة دفاع**»[4]من جهة ثانية، لأنّ الحكم الروماني لم يكن يمثّل بالنسبة إلى الساكن المغربي «دولة» بالمعنى الحقوقي والقانوني للفظ أي بما هي علاقة معيشية أساسها التعاقد والولاء. والتاريخ يؤكدِ بحسب العروي أنّ حكم الرومان لم يكن يحظى باعتبار الناس مثلما لم يتمتع حكم الأساقفة بالمشروعية.

أمّا ادعاء المستشرقين بأن دخول الإسلام قد مثّل انتكاسة لمنطقة المغرب العربي فإنّ العروي يرى فيه «**عشى تاريخياً**»[5]، إذ من المغالطات التاريخية جعل النظام الروماني هو النموذج الأرقى للتنظيم الاجتماعي الذي تُقاس به

---

(1) Ibid, P. 39.

(2) Ibid, P. 57.

(3) Ibid, P. 63.

(4) Ibid, P. 64.

(5) Ibid, P. 83.

درجة الرقي والتحضر في الأنظمة الأخرى، وجعل النظام الإسلامي النموذج الأدنى للتمدن والتطور. فالمهم ـ في نظر العروي ـ أن نحدّد درجة الحضور في صلب المجتمع وأن نطرح الأسئلة المركزيّة التي تقي من المغالطات وترسخ المنطق التاريخي. فالأسئلة الأنسب والأهم ـ عند العروي ـ هي الأسئلة الإشكاليّة التي توضح طبيعة المجتمع والعلاقات والأنظمة فيه. كأن نسأل: ما هي درجة حضور المسيحيّة أو اللاتينيّة في شمال إفريقيا وما هي درجة الأسلمة والتعريب فيه؟ فذلك يسمح بتلمّس حدود العلاقة بين النظام والقاعدة. أو نسأل: ما هي العوامل الموضوعيّة التي جعلت الفتح الإسلامي يحظى بالقبول والنجاح ولو بعد حين؟ وما هي الخطّة السياسيّة التي توختها العاصمة الإسلاميّة آنذاك لإنجاح الفتح الإسلامي في المغرب؟ ولماذا فشل الرومان في ما وُفّق فيه العرب المسلمون؟

إنّ مأزق الاستشراق المتأثر بالتاريخ الوضعي ـ في نظر العروى ـ أنّه ينتهي دائماً إلى افتراضات وتخيّلات كما فعل مونتغومري وات (M. Watt) في كتابه **محمد في مكة**[1] أو إلى التعطيل وإنكار الواقعة كما فعل غولد تزيهر في تحليله لواقعة بدر. ذلك أنّ «**المستشرقين الذين درسوا التاريخ العربي لم**

---

(1) يرى مونتغومري وات في كتابه **محمد في مكة** *Mahomet à la Mecque*, traduction Française, Paris, 1958 أن معظم الأحاديث النبوية موضوعة في العهد الأموي لغايات سياسية واجتماعية، ويشكك في نبوة محمد بالتساؤل: هل كان محمد نبياً؟ ويجيب بالقول «كان يتمتع بما يسمى الخيال المبدع» وهو يرى أن القرآن ليس وحياً وإنما هو من إنتاج الخيال المبدع وهو إلى ذلك يستمد كثيراً من مبادئه من اليهودية والنصرانية ويعترف بأنه بوصفه مسيحياً لا يصدق نبوة محمد. أما شاخت فيرى أن الأسانيد جزء اعتباطي في الأحاديث نمت وتطورت على يد الأحزاب المختلفة التي كانت تريد أن تنسب نظرياتها إلى أشخاص مرموقين من القدامى. (J.Schacht, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, 1950).

لمزيد من التوسع في معرفة المطاعن على الخطاب الاستشراقي. راجع مقال عبد الشافي محمد عبد اللطيف الموسوم بـ «نشأة الاستشراق وتطوره إلى نهاية الحروب الصليبية» =

يفارقوا أبداً مستوى النقد التجريدي، ضاعوا في الجزئيّات فكانوا نقّاد لغة وحفّاظ أوابد أكثر بكثير ممّا كانوا مؤرّخين حقيقيين»[1].

أمّا المستشرقون الجدّد المتأثرون بمناهج التاريخ الحديث والأنثروبولوجيا الثقافية فإنّهم وإن كانت تحليلاتهم أكثر اعتدالاً وأقرب إلى روح الاختصاص، فإنهم وقعوا في معضلة الاستشراق عامّة وهي ـ في نظر العروي ـ مشكلة التعميم والإسقاط، أي مشكلة تطبيق الفرضيات الجاهزة التي قد تكون صحّت على مجتمعات ما، على المجتمع العربي الإسلامي وإلزامه بالنتائج. ويمكن أن نجلو موقف العروي هذا من خلال دراسته لأعمال «فون غرونباوم» وتعليقه على الفرق بين النظرية والنمط التعليلي. ذلك أنّ فون غرونباوم يطبّق **«المنهجية التراثية»**[2] وهي إحدى المنهجيات الاجتماعية التي ترى أن أية ثقافة (أو أي تراث) تتميز بتوجّه محدّد أو بمقصد خاص أو رؤية فلسفيّة للعالم توحّد علاقات الإنسان بالإنسان وبالله وبالكون. وفي نطاق التاريخ فإنّه في صورة التفاعل بين ثقافات مختلفة فإن كلّ ثقافة تقبل بعض الأفكار وتُقصي البعض الآخر بحسب المقصد أو التوجّه الذي يميزها، وسيرورة التاريخ هي التي ترشّح المقصد النهائي بحيث تمثلّ الثقافة في الأخير نظاماً كاملاً مُغلقاً يسمّيه «فون غرونباوم» «النظيمة». فكلّ ظاهرة فكريّة أو دينيّة أو اقتصاديّة... تنتهي إلى أن تصُبّ في مقصد تلك الثقافة، بل يصل

= الوارد بمجلة الحضارة الإسلامية عدد 7، 1422هـ/ 2001م جامعة وهران، دار الغرب للنشر والتوزيع، ص 15 - 94.

(1) العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص 125.

* اعتمد العروي على الأعمال التالية لفون غرونباوم :

- *Medieval Islam*, Chicago : Uni. Press, 1947.

- *Modern Islam*, New York/Vintage books, 1964.

- *Islam: Experience of the holy and concept of man*. Uni of Calif 1965.

(إسلام القرن الوسيط، الإسلام المعاصر، إسلام: تجربة التقديس ومفهوم الإنسان).

(2) المنهجية التراثية هي منهج اجتماعي يقوم على النظر في الثقافات باعتبارها نظاماً مغلقاً تدل كل مجالاته على مبادئ محددة لا يخرج عنها وأشهر أعلامها الألماني كروبر.

الأمر إلى أن تتطابق كل مظاهر الحياة والحضارة في المقصد[1] الأوّل حتّى إننا يمكن أن نتبيّن من خلال النصّ الأدبي مثلاً، نسق الدين ونظام الأسرة وبنية المعاملات الاجتماعية والاقتصادية... مع أنّه «**ليس من الممكن أن نحكم بشكل صحيح على الإسلام الحديث وعلى الهويّة الثقافية للعالم العربي عن طريق الاعتماد فقط على الأدب الذي لا يقبل حتى أصحابه بدمجه في تراثهم إلّا بعد عمليّة غربلة وانتقاء**»[2]. لكنّ التاريخ العربي الإسلامي يبيّن على سبيل المثال أنّ آراء الفقهاء وعلماء الكلام كثيراً ما تتعارض مع آراء العلماء حول الحقيقة، فإن «**لم نقبل فرضيّة استقلال العلماء النسبي في الرأي لن نفهم أبداً أسباب ظهور واختفاء علم المسلمين التجريبي**»[3]. غير أن «فون غرونباوم» يغض الطرف عن ذلك، فينطلق من أن الإسلام يمثل ثقافة مغلقة ويطبّق منهجه بالاعتماد على دراسة المدينة الإسلامية بمقارنتها بالمدن اليونانية، لينتهي إلى أنّ الأولى سمتها مفهوم «الأمّة» والثانية سمتها مفهوم «الديمقراطيّة» فإذا هو يقع في إسقاط ما يَعرف على ما لا يَعرف ويكون النظام الأثيني هو المقياس للحكم على غيره من الأنظمة.

إنّ فون غرونباوم يطبّق منهجه على الإسلام لينقد الآراء العنصريّة لمفكّري القرن التاسع عشر، لكنّه يقع في خلط منهجي آخر لأنّ «**هذا الاعتدال في الحكم ليس إلّا الوجه الآخر لضيق المجال المعترف به للإسلام منذ البداية.**»[4] فهو لا يقول إنّ ضمور الفن أو التنظيم السياسي راجع إلى ضعف سلالي، ولكنه ينتهي بتحليلاته إلى أن مقصد الثقافة الإسلامية هو غير مقصد

---

(1) يختار العروي كلمة مقصد من بين مفاهيم أخرى كقانون وقاعدة ليبرز طابع الوعي الذي يسم فكر فون غرونباوم.

(2) محمد أركون: مقال بعنوان: «الإسلام الحديث مرئياً من قبل البروفيسور غوستاف فون غرونباوم» ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**. ترجمة هاشم صالح. دار الساقي، ط1، 1994، ص 243.

(3) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 134.

(4) المصدر السابق، ص 128.

الغرب الحديث، وهنا بالضبط تكمن المشاكل المنهجية لـ فون غرونباوم ولكثير من المستشرقين، إذ كلهم انتهوا ـ في نظر العروي ـ إلى النتيجة نفسها وإن بطرق مختلفة. إن المزالق المنهجية التي وقع فيها فون غرونباوم أنه كان لا يميّز بين الإسلام ديناً والإسلام حضارة والإسلام تاريخاً، كما لا يميز بين الإسلام النموذجي والإسلام الوسطوي والإسلام الحديث فيخلص بعد تحليلات مسهبة إلى معادلة مضمونها كالآتي: «**الإسلام وثقافته = الثقافة العربية = الثقافة غير الحديثة**»[1].

من جهة أخرى فإنّ مرجع القياس عند فون غرونباوم هو الغرب، لكنّ عن أيّ غرب يتحدّث المستشرق النمساوي؟ ولماذا لا ينظر إليه باعتباره ثقافة مغلقة كما ينظر للإسلام؟ هذه الأسئلة يطرحها العروي على فون غرونباوم ولا نجد لها جواباً إلّا ـ إن استبعدنا سوء النيّة ـ الإسقاط والخلط المنهجي. ويتساءل العروي كيف يمكن أن نماثل مفهومياً بين التراث والتاريخ والنظيمة الذهنية؟ كأن نماثل بين العبادات وعلم الكلام والشخصيات الدينية! وهل نستطيع أن نرد التاريخ كله إلى نظيمات ذهنية؟

يؤكد العروي أنّ كتب الكلام تعطينا نظريّة منسقة عن الدين ولكنها لا تقدّم أمثلة حيّة عن تعدد العبادات، وكتب التاريخ قد تمدنا بأمثلة عن السياسة الشرعية ولكنها لا تمدنا بتعليلات واقعية لأعمال الولاة والأفراد، وكتب الحسبة لا تصف لنا واقع الاقتصاد بل تنبهنا إلى ما يجب أن تكون عليه معاملات السوق.... إذاً «**وراء التأليف نجد خطة، وهذه تمثل محوراً جاهزاً لتنظيم كل هذه المواد، فالباحث المعاصر لا يكشف في الحقيقة إلا عن منطق المؤلفين أي منطق الفقهاء السنيين**»[2]، إذ النظرية حول الواقع هي غير الواقع. ولكل ذلك وتفادياً للاضطراب المنهجي والإسقاط يلح العروي في ضرورة اختيار المنهج الملائم في تأويل الوثيقة التاريخية ويدعو إلى تقسيم البحوث

(1) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 136.

(2) المصدر السابق، ص 138.

إلى مجالات اختصاص مختلفة كاختصاص يهتم بالإسلام كتاريخ وآخر يهتم بالإسلام كثقافة وآخر بالإسلام كعقيدة... ذلك أن «**عدم الخلط بين التاريخ ونظرية التاريخ من شأنه أن ينقذ الأول ويحرر الثانية**»[1].

إنّ تاريخانية العروي هي التي حكمت على تراثية فون غرونباوم فقد بيّن منذ البدء بأنّ نقده «**سيكون خاضعاً لأصول البحث التاريخي المعتمد أي أننا لا نعتبر إلّا الحقائق التاريخية النسبيّة الموقتة التي تظهر وتتحقق في التاريخ كنتيجة لأعمال الإنسان الجماعية**»[2]. أمّا نظريّة فون غرونباوم فكانت إفقاراً للتاريخ لأنّه إذا ما تحقق «**المقصد في ذهن الباحث يعود مرور الزمن بدون كبير أهميّة**»[3]. لقد كشف العروي عن تهافت منطق فون غرونباوم حين ادّعى أن الحضارة الغربية يمكن لها وحدها أن تنفلت من الانحطاط لأنّ مقصدها هو عداء التقليد فلا تنقرض في رأيه إلّا بحادثة كونيّة. وقد أقنع العروي ـ في رأينا ـ حين بيّن أهميّة المنطق التاريخي في الكشف عن خبايا الماضي مقارنة بفرضيّات التراثيين، لكنه لم يقل ما تختلف فيه النظرية التراثية التي أفقرت الإسلام وتبنت حضارة الغرب عن المنطق التاريخاني الذي يرى ضرورة القطع مع الماضي وتبنّي منطق الغرب الحديث!

أما دعوة العروي لضرورة التمييز بين النظرية والنمط التعليلي فهي الوجه الآخر من نقده للاستشراق عامة وللمستشرقين الجدّد خاصة. فالعروي يؤكد أن الأنماط التعليلية، أي القواعد الثابتة التي تفسر بها أكثر من ظاهرة أو واقعة تاريخية «**ضرورة لا مفر منها في عمل المؤرخ**»[4] لكنه يدعو إلى التمييز بين ما هو مهم ومقبول في هذه الأنماط، وما هو تعسفي ومرفوض. ويشير العروي إلى أن معظم الأنماط التعليلية منقولة عن علم الاقتصاد بعد التطوّر الذي

---

(1) Laroui, *La crise des intellectuels Arabes*, P. 95.

(2) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 132.

(3) المصدر السابق، ص 129.

(4) العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 29.

عرفته أوروبا منذ أواخر القرون الوسطى. والسؤال المركزي في هذه التعليلات هو :كيف يتجاوب مجتمع اكتفائي عندما يضطر للتعامل تجارياً مع مجتمعات أخرى؟ هذا السؤال هو عند العروي مأخوذ من البحوث التاريخية التي صاغها الغربيون عندما درسوا قرونهم الوسطى. والإشكال أن السؤال ذاته «**يطرح في التاريخ القديم عندما خرج الفينيقيون من قرطاجة وبدأوا يستكشفون شواطئ المغرب، وفي نهاية التاريخ الوسيط عندما استولى البرتغاليون على الشاطئ الأطلسي المغربي، وفي التاريخ الحديث عندما نمت التجارة الأوروبية في تونس والمغرب الأقصى**»[1]. هذا السؤال الذي يحمل في طياته نمطاً تعليلياً، سيضطر المؤرخ إلى أن يسلك سبلاً شتى تكون في الغالب تعسفاً وإسقاطاً على التاريخ حتى يفسر بها ما كان غامضاً وملغزاً من الوقائع والظواهر الأخرى. فالأسئلة التي يطرحها المؤرخ حينئذ تصبح أسئلة مسقطة من خارج الوثائق التي يستعملها وليست سليلة تلك الوثائق وهكذا تصير تأويلات المؤرخ ضرباً من التخمين أساسها افتراضات لا تمثل الوليد الشرعي للوثائق. غير أنّ الأكيد ـ في نظر العروي ـ أنّ كلّ نمط تعليلي كان في الأصل نظرية، فإذا كانت «**النظرية مبنية عموماً على منطق استقرائي**»[2]، فإنّ أساس النمط التعليلي هو المنطق الاستنباطي. ولكنّ تطبيق الأنماط التعليلية ـ أي استعمال العلاقات نفسها في تأويل فترات مختلفة ومتباعدة ـ كتأويل الحقبة القرطاجية والرومانية والوندالية والإسلامية والفرنسية بالنسبة إلى شمال أفريقيا مثلاً ـ سيوصلنا إلى نفي التطور والانتهاء إلى «**أنّ المجتمع المغربي لم يتغيّر بالقدر الكافي في أثناء هذه الفترات جميعها**»[3]. مع أنّ المعلوم أن خصوصية الحدث تحتم خصوصية التفسير والقراءة. فالقوانين الخلدونية هي في حد ذاتها أنماط تعليلية يلجأ إليها المؤرّخون العرب وغير العرب لتفسير التاريخ. فابن خلدون جعل

(1) المصدر السابق، ص 30.

(2) العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 30.

(3) المصدر السابق، ص 39.

من العلاقة الجدلية بين الحضر والبدو في أواخر عهد المرينيين[1] المحرك الرئيسي لما شهده التاريخ من أحداث في مختلف المستويات، وكان عمله إلى ذلك الحد صياغة نظرية من وقائع عينية. ولكنّه إذ يأخذ «**هذه الاستنتاجات ويفسّر بها أحداث تاريخ الإسلام الأول فأحداث الأتراك والمغول، نقول إنّه استعمل تفسيراته لتاريخ المغرب كأنماط تعليلية جاهزة**»[2]. والإشكال أنّ المؤرخين من بعده وعلى رأسهم المستشرقون صاروا يعتمدون كليّاً على القوانين الخلدونية لتفسير مغرب الأمس واليوم وكلّ يوم، وإذا المغرب ثابت لا يتغيّر. وهذا بالضبط ما كان يبحث عنه المؤرّخون الأوروبيون ـ بحسب العروي ـ ومنهم روبرت مانتاني على سبيل الذكر. إنّ المستشرقين باعتمادهم على التعليل الخلدوني ينتهون إلى أنّ تاريخ المغرب هو مجرّد هيجان قبائل ويستنتجون خطأ أن القبيلة مفهوم ثابت لا يتغيّر مهما تبدّل المكان والزمان.

دراسة المغرب العربي إذا لا بدّ أن تكون وفق أسئلة تكون وليدة الوثائق الخاصّة به قبل كلّ شيء، فلا أسئلة مسقطة من حقب أخرى، وهذا في رأي العروي هو التجديد الحقيقي في تأويل التاريخ الذي يكون وفياً للمنهج التاريخي فيقي من المغالطة والإسقاط والتعسف ويقرب إلى الحقيقة التاريخية ويؤكّد حيوية الشعوب وتفاعلها مع المتغيّرات.

لقد طرق العروي موضوع الاستشراق مجادلاً يدافع عن التاريخ الذي رأى في نظرة الآخر إليه حيفاً سواء بسبب النيات أو بسبب المناهج المجراة عليه ولكنّه لم يتنكر للإضافات التّي قدّمها الاستشراق ولم ير أنّ السلطة وحدها

---

(1) بنو مرين: سلالة بربرية حكمت في المغرب في ما بين 591هـ - 873هـ / 1195م-1468م وقد أسّسها عبد الحق المريني على أنقاض دولة الموحدين، أشهر ملوكها أبو يوسف يعقوب الذي احتل مراكش سنة 1269م وأبو الحسن الذي احتل تلمسان سنة 1337م. ازدهر بلاطهم في فاس ونبغ في عهدهم أعلام كبار مثل ابن خلدون وابن الخطيب وابن بطوطة.

(2) العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 40.

تحكّمت في المعرفة كما ذهب إلى ذلك إدوارد سعيد في كتابه عن الاستشراق، ولا هو انتهى إلى نفي وجود هذه المعرفة، ولكنّه نبّه على أنّ المستشرق حين يطرق التاريخ الإسلامي يقع في مآزق عديدة أهمّها أنّه لا يعرف الإسلام قدر معرفة أهله له، فلا يقنع كلامه غير أهل ملّته رغم أنّ المستشرق حتى إذا نظر إلى الإسلام كعقيدة فحسب كما فعل غولدتزيهر في كتابه **دراسات في الحديث**[1]، إذ طبّق على الأحاديث النبويّة نقده الخاص فجعلها روايات أدبيّة، رُفض من قبل أهل الحديث لأنّه لا تنطبق عليه شروط المحدّث، ورفض من العلم الموضوعي لأنّه قصر التّاريخ الإسلامي على مجال العقيدة.

إذا نظر المستشرق إلى التّاريخ الإسلامي باعتبار الفعاليات البشريّة للمجتمع العربي الإسلامي عامة فإنّه يكون قد اتّبع منهجاً قال به قسم من المسلمين في الماضي وإن لم يتسنّ له أن يتطوّر وهو منهج التاريخ المتأثر بالفقه (المسعودي وابن خلدون). وهذا المنهج عام بالتعريف ولا يخصّ المجتمع الإسلامي وحده بل يشمل كلّ المجتمعات «**فلا داعي إلى حصره في نطاق الاستشراق، لا داعي لجعله نظرة الغرب إلى الشرق الإسلامي**»[2]. أمّا أهل الشرق موضوع الدراسة فقد وجدوا هم أيضاً أنفسهم في مأزق لأنّهم إن رفضوا الاستشراق جملة تنكّروا لمعرفة لها حضورها الفعلي في الجامعات والحلقات الأكاديميّة ورفضوا بذلك ما تُتيحه الدراسات الاستشراقية من إضافات منهجية وفكرية متواترة في الغرب وإن هم قبلوا هذه المعرفة قبلوا معها الفكر الامبريالي الذي يحركها حتى إن كانت نيات أصحابها حسنة.

والظاهر أنّ الغاية البعيدة لخوض العروي في موضوع الاستشراق إنّما هو «**وضع الأسس اللازمة لتشكيل إبستيمولوجيا خاصة بمعرفة الإسلام أو المجتمع**

---

(1) Ignaz Goldziher, *Études sur la tradition islamique, Paris,* Adrien - Maisonneuve, 1952.

(2) العروي، **مفهوم التاريخ**، ص 222.

العربي وذلك عن طريق إحداث التطابق أو التوافق بين خصوصية المعرفة وخصوصية المادّة المدروسة»[1]. وتكون النتيجة أنّ العرب والمسلمين هم أقدر على هذه المعرفة إذا تمكّنوا من هذه المناهج والمعارف التّي ينتجها الغرب ويكونون أوفق في تطبيقها على التّاريخ الإسلامي، إذ ليس نقده لغولدتزيهر ومنهجه الفيلولوجي أو لفون غروبناوم ونزعته الثقافوية أو لغيرهما إلّا رغبة في «**الاستفادة حتّى من أخطاء الاستشراق**»[2].

أما هشام جعيّط فيرى أن المعرفة الاستشراقية تختلف عن علم التاريخ في أن الثاني ينزع إلى العلم والمعرفة فلا يضع أسس المجتمع الذي يدرسه موضع اتهام «**بينما يعطي الاستشراق لنفسه حق الحكم بل وحتى الاتهام والرفض**». وهذه الحقيقة يبرّرها جعيّط بوضعية الهيمنة التي فرضها الغرب على الإسلام فكانت النتيجة أنّ الاستشراق تلقّى «**عواقب هذه الوضعية، لا لأنه كان العميل الداعي إلى هذه السيطرة، سوى استثناء قليل، بل لأنه كان غالباً ما عكس على نفسه وضعية التفوّق ليجعل من طبقاته السفلى داعماً للتعصّب وأحياناً مرآة للوعي الغربي العامي، وبهذا أظهر نفسه عاجزاً عن تجاوز معطيات مجتمعه وعصره**»[3]، إذاً الاستشراق يكون نتيجة طبيعية لمجتمع عربي إسلامي عجز عن إدراك ذاته من جهة ولمجتمع غربي سيطر عليه من جهة ثانية. ربما لهذا السبب اعتبر الكثير من العرب الاستشراق مرحلة أيديولوجية استعمارية.

ويرى جعيّط أن «**القرن التاسع عشر هو قرن الفلسفة الوضعية والنقد التاريخي وتأويل الكتاب المقدّس والاستشراق**»[4]، ويعتبر أن رينان (J. E.

---

(1) آلان روسيون، مقال بعنوان: «العلوم الاجتماعية والاستشراق» ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص 213.

(2) المرجع السابق.

(3) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ص 47.

(4) المصدر السابق، ص 33.

(Renan (1823 ـ 1892م) من أشهر المستشرقين الدالين على هذا النوع من الاستشراق أي استشراق القرن التاسع عشر. فرينان ـ في نظر جعيّط ـ يندرج بفكره وحياته «**في قلب الحركة الثقافية الأوروبية في القرن التاسع عشر. إن قسوته تجاه الإسلام تعود إلى رؤية كاملة متساوية على التقدم الثقافي. الدولة الدينية، الاضطهاد الديني هما أخيراً مراحل تطور الإنسان، من خلالهما تعرضت أوروبا ذاتها إلى خسارتها الكبرى ثم تحررت منها**»[1]، هذا الاستشراق قد توجه ضد الإسلام مرة أولى انطلاقاً من المسيحية ليقارن بينهما ويكون الإسلام دين الحرب والغرائز، ومرة ثانية انطلاقاً من العلمنة .«**لذلك فإن المستشرق الكلاسيكي هو الأكثر غربية**»[2]. إنه مثقف أوروبا المسيحية والقروسطية الذي ظلت نظرته إلى الآخر جامدة. ويقدم هشام جعيّط نماذج من قراءة المستشرقين الذين يستبطنون عداء للإسلام وحضارته شأن آراء رينان «**المؤرخ الأيديولوجي**» الذي يرى أن الإسلام «**مسؤول عن عبودية الفكر الشرقي وعن صدّ تطوّر العلوم في بلاد الشرق**»[3]ولم تينع بعض أوراق الحضارة والعقلانية فيه إلا بما اندمج خلاله من عناصر أجنبية مثل الفلسفة الأرسطية. وفي كل الأحوال تمثل العقلانية مظهراً غريباً وشاذاً عن تلك الحضارة الجامدة. ثم ينتهي جعيّط إلى أن تفسير رينان لأسباب الانحطاط في الحضارة الإسلامية يظل «**سطحياً لأنه ليس من الثابت أن سيطرة الفكر المتزمّت على السياسي والعقلي والاجتماعي هو الذي سبب انحطاط الثقافة الإسلامية**»[4].

ويدحض جعيّط بشدة آراء المستشرقين الذين يحاولون التشكيك في صدق النبي العربي، بل ويعتبر طرح مسألة الصدق من جهتهم بلا معنى، فيستنكر عليهم بحثهم عما يسمونه «طرافة الدين» أو أصالة الرسالة المحمدية معتبراً

(1) المصدر السابق، ص 39.
(2) المصدر السابق، ص 40.
(3) المصدر السابق، ص 34.
(4) المصدر السابق، ص 36.

أنهم يعالجون مواضيع «**تبقى كلها منغلقة في إشكاليات موروثة عن العصر الغربي الوسيط أو القرون الحديثة الأولى: هل كان محمد صادقاً؟ هل رسالته أصيلة؟ كما لو كانت هذه المسألة يجب طرحها بشكل استثنائي على محمد وحده بين كبار مؤسسي الأديان!**»[1].

ويستشهد جعيّط بنموذج لامانس باعتباره أحد المستشرقين الكلاسيكيين الذين ملأوا قراءتهم للتاريخ الإسلامي بالحقد والضغينة، فهو «**يبرز الأسف الشديد للنصر العربي في القرن السابع كنقطة انطلاق لتقلص أو لتحلل المسيحية الشرقية. إن تعاطفه يذهب بمجمله نحو القوى المعادية للإسلام أو إلى ما يتصوّره هو كذلك**»[2]. وهذا التشويه نفسه ـ بحسب جعيّط ـ نجده عند مؤرخ هولندي هو دوزي الذي بيّن في كتابه الموضوع بالفرنسية وعنوانه **تاريخ المسلمين بالأندلس** أن ثورة المسلمين من أهل المدينة على الخليفة يزيد الأوّل[3] سنة 682م وقمعه لهم على يد قائده مسلم بن عقبة المرّي حتى سقط كثير من الصحابة قتلى، يعدّ سحقاً للإسلام المتغطرس والأيديولوجي لمدينة الرسول وتصفية حساب ضد المغتصبين للسلطة والسيادة.

إن الاستشراق الكلاسيكي عند جعيّط قد حاول أن يغتصب كل مظاهر التنوير في الشرق لينسبها إلى نفسه إسقاطاً وتشويها وهو يتماشى في العمق مع اللّاوعي الغربي. لكنّ الاستشراق المعاصر يمثل لحظة من الوعي الغربي مختلفة، واللحظتان تشكلان معاً وجهين للغرب، وجه يؤمن بقيم الغرب، بالإنسانوية والعقلانية وروح المسيحية ووجه ثان يعبر عن الإحساس باللّامعنى

---

(1) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 33.

(2) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ص 42.

(3) يزيد الأول (25هـ - 64هـ/ 645-683م) الخليفة الأموي الثاني الذي في عهده قتل الحسين بن علي في كربلاء سنة 61هـ/ 680م وقد ثار عليه عبد الله بن الزبير في الحجاز.

في هذا الغرب نفسه، ويلتقيان «**بشكل أفضل في الانتماء إلى المجموعة نفسها المهانة هنا والمنتصرة هناك**»[1].

إن هذه القراءة التي يعطيها جعيّط عنوان **سيكولوجية الاستشراق** قد بيّنت أن المستشرق مهمّش على صعيد الموضوع من جهة الغرب لأنه مدعوّ إلى مخاطبة مركزيّته ومهمّش على صعيد الموضوع من جهة العرب والمسلمين لأنهم يعتبرونه صاحب خطاب أيديولوجي استعماري. ويرى جعيّط أنه نفسيا، نشأ لدى مستشرقي القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين شعوران: الأوّل هو شعور النفور من الإسلام الذي سماه جعيّط «الخواف الإسلامي» (Islamophobie) بحجة عيوبه البنيوية في مستوى المعارف والعلوم (ماكدونالد، فون غرونباوم، بوسكي...) أو بدافع التحيّز للقرشية العربية المعادية لمحمد والمنتصرة للأمويين الذين أظهروا التعصب للعرق العربي (لامانس، دوزي...). وظهر عند مستشرقين آخرين شعور بـ «الخواف العربي»[2] (Arabophobie) لفائدة الإسلام وقد تجلى أساساً مع الاستشراق الأمريكي. لكنّ جعيّط يضيف إلى هؤلاء مجموعة أخرى جادة في مستوى البحث العلمي مثل غولدتزيهر الذي رأى في الإسلام دين حرب أو بيكر الذي اعتقد أن الإسلام هو سليل الثقافة الهللينية وعليه أن يعود إلى أبويه في الإنسية الأوروبية، أو «**ماسينيون الذي حدد أصالة الإسلام في تصوّفه، وتصوّفه في الحلاجية، وهذه الأخيرة في كونها ديانة شهادة واستشهاد على الصليب**»[3].

إن الاستشراق المعاصر ـ بحسب جعيّط ـ قد أخذ النهضة العربية في الاعتبار، كما أخذ في حسابه ما استفاده من ثورات فكرية وفلسفية في الغرب نفسه ليعدل من غلواء نظرته إلى الشرق عامة وإلى الإسلام خاصة، لذلك

---

(1) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام** ص 43.

(2) المصدر السابق، ص 41.

(3) بسالم حميش، «الفكر المغاربي أمام الاستشراق»، **مجلة دراسات عربية**، السنة 27، عدد 11، 1991، ص 65.

انحسر تيار العدائية ـ في نظر جعيّط ـ إذ لم يبق منه سوى شعاع باهت. وبناء على هذا الواقع يعتقد جعيّط بأن المعرفة الاستشراقية ستذوب «**في مختلف العلوم الإنسانية التي تكوّنه بانتظار أن يسيطر العرب المسلمون شيئاً فشيئاً على المناهج الحديثة في البحث فيفقد تقريباً كل سبب للوجود عدا كونه حلقة صغيرة في سلسلة المعرفة العالمية**»[1]. فالاستشراق ـ من منظور جعيّط ـ إنما ظهر لعجز العرب المسلمين عن معرفة ذواتهم فاقترح الغرب وصاية فكرية كما اقترح وصاية سياسية وعسكرية. وبما أن العرب في طريقهم إلى تملّك العلوم الإنسانية الحديثة وتطبيقها على تراثهم وتاريخهم فإن الاستشراق سيكون بداهة في طريقه إلى الزوال.

لكنّ قد نسأل: هل بات العرب والمسلمون اليوم في وصاية حقيقية على أنفسهم؟ أليست موازين القوى ما زالت في صالح الغرب؟ وإذا غيّر هذا الغرب لغته من القدح المعلن إلى النظريات التي تستبطن العداء، فهل يعني ذلك أن الاستشراق ذاب في الخطاب العلمي الجديد؟ يبدو أن الواقع يكذب ذلك حتى أضحى بعضهم يتحدث اليوم عن الاستشراق الجديد[2].

وإذا كان جعيّط يعتقد بأن نهاية الاستشراق قد أزفت فإن محمد أركون يرى أن الاستشراق بكل هناته لا يمنع من اعتباره إنتاجاً مهماً في المعرفة، وسيظل هذا المبحث منتجاً للمعرفة التي فيها الغث كما فيها السمين شأن كل اجتهاد، ففي داخل الاستشراق باحثون «**يواصلون إنتاج أعمال ليست فقط جديرة بالانتباه، بل ذات أهمية قصوى لمسيرتنا الثقافية وللتعرّف على ذواتنا**»[3].

---

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص 43-44.

(2) راجع مقال هشام صفي الدين «الاستشراقيون الجدد والاستعمار عن بعد: رجال وآليات»، **مجلة الآداب**، الأعداد 7-8-9 لسنة 2008.

(3) محمد أركون، في حوار أجراه معه أحمد المديني بعنوان ثلاث شهادات عن الاستشراق والمعاصرة (محمد أركون، جمال الدين بن الشيخ، أندريه ميكال) **مجلة الفكر العربي المعاصر**، الأعداد 20-21-22، صيف 1982، ص 86.

إن أركون لا ينكر ما قدمه الاستشراق من معرفة لفائدة البحوث المتعلّقة بالثقافة العربية والإسلامية وجهود أعلامها من أمثال دوسلان وسنوك ونولدكه وبروكلمان وماسينيون الذين «**سحبوا نصوصاً ذات أهمية كبرى من نسيان طويل وعرفوا بمجالات بحث أساسية مثل علم اللهجات المهمل حالياً**»[1] ولكنّ أنصار المنهجية الاستشراقية الغربية التي تستخدم مسلّمات العقل التاريخوي والفكر الفيلولوجي «**يزدرون المناقشات المنهجية والقلق الإبستيمولوجي ولا يهتمّون إلا بدراسة الوقائع والمادة المحسوسة بالمعنى الذي يقصدونه وضمن الإطار المعرفي الذي يختارونه**»[2].

إن المستشرق الكلاسيكي ـ وهو في نظر أركون باحث وضعي ـ يهمل كل موضوع غير قابل للإدراك الحسي بما في ذلك موضوع الإيمان فينتهي بالنتيجة إلى نفيه على أساس أن الإلحاد يصبح هو النتيجة الوحيدة الممكنة في هذا السياق، بينما يرى أركون أن الإلحاد ليس إلا احتمالاً من جملة احتمالات أخرى ممكنة في عصر الحداثة. كما يرفض المستشرق الوضعي العمل الإبستيمولوجي بحجة أن التنظير لا جدوى منه لأن ما يهمّه هو المعلومات المجمعة عن الموضوع المدروس، ولذلك فالاستشراق الكلاسيكي يجهل كل التجديد المنهجي الذي أبدعته العلوم الإنسانية الحديثة التي كانت مدرسة الحوليات رائدة فيها. فالمقاربة الفيلولوجية مهمة ـ في نظر أركون ـ كمرحلة أولى من جهة جمع المعلومة وتمحيصها، على أن تتبعها مرحلة استخلاص النتائج التي تقتضي توظيف جملة من المنهجيات المستحدثة وخاصة منهجية علم النفس التاريخي وعلم الاجتماع التاريخي والأنثروبولوجيا التاريخية. فهذه الفيلولوجية الكلاسيكية كانت قد ألحقت منذ عصر النهضة الأوروبي «**الأساطير الإغريقية واللاتينية بالمعرفة التاريخية، هذا في حين أن الثقافات العتيقة والتقليدية للمجتمعات غير الأوروبية بقيت تحت سيطرة النظرة الإثنوغرافية**

---

(1) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 47.

(2) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص 20.

المفصولة قصداً عن النظرة التاريخية الإيجابية»[1].

لقد اجتهد أركون في أن يقف على مواطن الضعف في الإسلاميات الكلاسيكية ليقدم بعد ذلك بديلاً علمياً ومنهجياً عنها سماه «الإسلاميات التطبيقية». هذه الإسلاميات الكلاسيكية ـ بحسبه ـ تتعامل بشكل بارد مع نصوص الثقافة الإسلامية وأعلامها من دون تعمّق سوسيولوجي ونفسي فيها، لذلك يحدّد أركون جملة من المطاعن على هذه البحوث حصرها في خمس نقاط:

ـ إهمال التعبير الشفوي لشعوب الإسلام وخاصة تلك التي لم تعرف الكتابة.

ـ إهمال «**المعيش غير المكتوب وغير المقال حتى عند أولئك الذين يستطيعون الكتابة**»[2].

ـ إهمال المعيش المحكي غير المكتوب.

ـ إهمال الإسلام الشعبي والطقوس التي تعد غير تمثيلية بالنسبة إلى الثقافة العالمة والتي تندّ عن الضبط الأورثوذكسي[3].

ـ إهمال «**الأنظمة السيمائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به من مثل الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمكان وتنظيم المدن وفن العمارة والرسم والديكور والأثاث والملابس وبنى القرابة والبنى الاجتماعية**»[4].

وبناء على ذلك يحدّد أركون الإسلاميات التطبيقية بأنها منهجية علمية تعمل على دراسة الإسلام الحيّ والمعيش بفهم الماضي وخاصة الحدث القرآني

---

(1) محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة**، ص 293.

(2) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 45.

(3) تعني الأورثوذكسية بالمعنى الحرفي الخط المستقيم. أما بالمعنى الاصطلاحي فتعني نظاماً من العقائد المغلقة والجامدة التي تفرض خطاً واحداً من خطوط التأويل والفهم قسراً وبدعم من السلطة السياسية في غالب الأحيان.

(4) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 46.

والظاهرة الإسلامية بعيداً عن المنطق الإيماني للمسلم التقليدي وبعيداً عن المنطق الاستشراقي أخذاً في الاعتبار الموقف المقارن مع الأديان الأخرى، وإخضاع القرآن «**لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلّق بإنتاج المعنى وتوسّعاته وتحوّلاته وانهدامه**». وهو يأمل من وراء هذا العمل في أن يسهم «**في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام**»[1]. ولأن الإسلاميات الكلاسيكية اكتفت بنقل المعلومة المتعلقة بإيمان المسلم النموذجي أو التمثيلي، فإنها امتنعت عن دراسة العقل التيولوجي ونقده، في حين تنزع الإسلاميات التطبيقية إلى أن تكون «**ممارسة علمية متعددة الاختصاصات**»[2]، تنظر للإسلام من الجهة النفسية على نطاق الفرد والجماعة ومن الجهة التاريخية في نطاق تطور المجتمعات الإسلامية ومن الجهة الاجتماعية وكذلك من الجهة الثقافية، إذ لا شيء يمنع ـ في نظر أركون ـ من دراسة فروع المعرفة والممارسات بمنهجية تعددية تتجنب اختزال المادة أو تتناسى وجهاً من وجوه المقاربات. والهدف الرئيسي للإسلاميات التطبيقية يحدده أركون في «**خلق ظروف ممارسة فكر إسلامي محرَّر من المحرّمات** (Tabous) العتيقة والميثولوجيات البالية ومحرِّر من الأيديولوجيات الناشئة حديثاً»[3].

إذاً لا ينكر محمد أركون فضل الاستشراق في تدشين مجالات من القراءة والعمل على النصوص لم يكن مطروقاً من قبل، لكنه يعيب على هذا الاستشراق مركزيته الثقافية وفكره الوضعي.

ولئن يُعيب أركون على الاستشراق الكلاسيكي تطرّفه إزاء الإسلام وحضارته فإنه يعيب على بعض المستشرقين الجدّد حيادهم السلبي أو طريقتهم السكونية في التعامل مع «المفهوم الإسلامي»، فهذا ما لاحظه مثلاً في أعمال برنار لويس الذي لم يتكلّف عناء تفكيك سياق التصوّرات العقلية التي طفقت

---

(1) Ibid, P. 52.

(2) Ibid, P. 53.

(3) Ibid, P. 55-56.

«تحت اسم التراث الذي لا يمس تجبر المخيالات الاجتماعية على اجترار الممارسات الجماعية وأساليب التبرير والأنظمة الاعتقادية الباقية بمنأى عن أي تدخل للفكر النقدي»[1]، وإنّما اكتفى بمجرّد وصف الظاهر من التراث وتعميم العقائد والممارسات التي تظل أحياناً شاذة أو نادرة على كل الفضاء العربي الإسلامي من دون أن ينتهي إلى خلاصات عن الخصائص الأنثروبولوجية المشتركة للإيمان والكفر والعنف والمقدّس والحقيقة... واعتبر أركون أنّ الاستشراق الجديد اتّبع الطريق السهل القائم على مجرّد نقل النصوص، فلم يعتبر الثقافة العربية الإسلامية حَريّة بعمل جبّار وضخم توظف فيه مفاهيم العلوم الحديثة التي عرفها الغرب، فالمستشرقون **«لا يتحدثون إلا نادراً عن مفهوم الخيال باعتباره ملكة معرفية مرتبطة بالعقل»** وهم لا يتحدثون عن المخيال أو المتخيّل **«فهو أكثر غياباً على الرغم من ارتباطه اللازم والحتمي بمفهوم العقلانية»**[2].

والاستشراق اليوم ـ في نظر محمد أركون ـ هو تفكير علمي ولا يستحق الرفض والإقصاء بتعلة أنه معرفة مشبوهة مصدرها الغرب، فهذا موقف يصفه أركون **«بالظلامية»**، وإذا كان هذا هو نقد الاستشراق، فإنه موقف **«غير عادل في حق عدد من علماء الاستشراق من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه يخلق ضرراً كبيراً لنا في الإسلام وذلك إذا غضضنا البصر عن تفكير علمي يطبّق على جميع المجتمعات البشرية»**[3]، بل إن أركون لا يتوانى عن الدفاع عن المستشرقين لأنهم **«حين يتواصلون مع ثقافة أجنبية لا يستطيعون التنصّل من الخطط الثقافية والمراتب التعليمية التي هي بالطبع مخصوصة بالثقافة الغربية»**[4].

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، (الترجمة العربية) ص 256.

(2) Mohammed Arkoun, *L'Islam: moralc et politique*, P. 11.

(3) محمد أركون، **ثلاث شهادات عن الاستشراق والمعاصرة**، ص 82.

(4) المصدر السابق.

أيكون هذا الدفاع الأركوني رغبة في اتخاذ موقف موضوعي من ظاهرة معرفية محل إشكال كبير بين المناصرين والمناهضين لها أو هو دفاع عن النفس، إذا ما أدركنا أن أركون يعيش في فرنسا ويأخذ عنها جنسيّتها وعلومها ومناهجها ونمط عيشها بل نمط عيش الغرب بشكل عام؟ فماذا بقي ليكون هو نفسه أحد المستشرقين؟

وإذا كان الاستشراق الكلاسيكي (الإسلاميات الكلاسيكية) محل نقد، وإذا كان الاستشراق المعاصر قد تجاوز نقاط ضعفه من قبيل إهمال المعيش والشفوي والأسطوري... وصرنا نجد أعمالاً استشراقية على قدر كبير من العلمية والرصانة المعرفية كما يقول أركون نفسه، فإن نقده للإسلاميات التقليدية يصبح تحصيل حاصل، فهو يدخل في نطاق النقد الذاتي للاستشراق وتصبح الإسلاميات التطبيقية نفسها تجميعاً لجملة المناهج والعلوم لدراسة موضوع سبقت إليه الإسلاميات الكلاسيكية وبدأ يتمّه الاستشراق المعاصر، **«أفلا تكون الإسلاميات الجديدة محكوماً عليها هي أيضاً أن تظل خطاب الغرب حول الإسلام رغم قومية مطبّقيها ومطالباتهم؟»**[1].

ويبدو أن الكلام عن الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون يعني الإلمام بجميع علوم العصر وجميع جوانب التراث حتى يكاد القارئ والمتتبّع للموضوع يتوه وسط الغايات والأهداف التي رسمها هذا البرنامج المعرفي لنفسه.

الخلاصة أن المفكّرين المغاربة الثلاثة (العروي، جعيط، أركون) يشتركون في محاورة الاستشراق ومساجلة المستشرقين ويؤكدون اختلاف المعرفة الاستشراقية للقرن التاسع عشر عن مثيلتها في القرن العشرين، إن في مستوى المنهج وإن في مستوى الرهانات. وإذا كان الدفاع عن معرفة تاريخية أصيلة ومعمّقة وموضوعية هو الهدف الرئيسي للعروي من نقد الاستشراق فإن هدف

---

(1) Mohamed El Ayadi, *Mohammed Arkoun ou l'ambition d'une modernité intellectuelle*, P. 49.

جعيّط هو صهر المعرفة الاستشراقية في أتّون المعرفة الإنسانية. أمّا هدف أركون فهو تأسيس مجال علمي جديد على أنقاض مقاربات كلاسيكية قصرت في زعمه عن العلمية الحقة.

خاتمة الباب الأوّل

لقد خصصنا الباب الأوّل للقراءة النظرية في موضوع «**تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين**» فانتهينا إلى أن علم التاريخ الحديث يستوعب علوماً شتّى ومنهجيات متباينة تصبّ كلّها في مجرى فهم الظاهرة التاريخية وفهم الإنسان بشكل أقرب إلى الحقيقة والموضوعية. كما خلصنا إلى أن المفكّرين المغاربة الثلاثة (العروي، جعيط، أركون) يجتمعون في تدبر التاريخ العربي والإسلامي برؤى الفكر الحديث ويسترفدون بكل ما أتاحته الثقافة الغربية خصوصاً والفكر الإنساني عموماً في مجال الحداثة العلمية والفلسفية ـ وإن بدرجات متفاوتة ـ في تأويل التاريخ العربي ومحاولة إضاءة جوانب منه كانت مطمورة أو أُسيء فهمها. كما حدّدنا دلالة التأويل باعتباره فكراً فلسفياً ينزع إلى الفهم في أعمق أبعاده الإبستيمولوجية والأنطولوجية ويلوذ بمداخل منهجية شتى للقبض على المعنى، فتبيّنا أن التأويل المقصود في موضوعنا ينأى عن التأويل في مفهومه التقليدي كما عرف في الثقافة العربية الكلاسيكية ليتاخم حدود الفلسفة في سياق جدل التفسير والفهم، بكل ما يتطلبه هذا الجدل من تحليل لآليات الخطاب وتوظيف لمناهج لسانية وهرمنيوطيقية وسوسيولوجية ونظريات تواصلية ودراسات سيميائية وغيرها من المباحث التأويلية. ورأينا أن المفكّرين المغاربة الثلاثة ـ مدار اهتمامنا ـ قد فهموا التأويل هذا الفهم فنظّر له العروي من منطلق المؤرخ المحترف وأبدى في موضوعه جعيّط وأركون آراء مقتضبة من منطلق التأمل والتفكير الفلسفيين.

فضلاً عن ذلك فإننا توقفنا في هذا القسم النظري عند الفضاءات المكانية والزمانية التي يشملها تدبّر المفكّرين المغاربة الثلاثة للتاريخ العربي فانتهينا إلى أنّ العروي يركّز قراءاته على تاريخ المغرب العربي من جهة الفضاء الجغرافي وعلى التاريخ الحديث من جهة الفضاء الزماني، أما جعيّط وأركون فإنهما يركزان على مهبط الوحي ونجوم الرسالة المحمدية وتوسّعها في مستوى الفضاء المكاني وعلى التاريخ القديم، التاريخ المؤسس في مستوى الفضاء الزماني من دون الزعم بأن العروي قد تغاضى عن التاريخ القديم أو أن هشام جعيّط ومحمد أركون قد غفلاً عن التاريخ الحديث، لأن المفكّرين المغاربة الثلاثة يربطون ربطاً جدلياً الواقع الراهن بالماضي المتواري في الزمان الحاضر في الوجدان.

أما الفصل الرابع والأخير من هذا الباب الأول فقد خصّصناه لتبيّن طبيعة المنهجية ـ أو المنهجيات ـ التي يستخدمها كل مفكّر من المفكّرين المغاربة الثلاثة في تأويل التاريخ العربي وقراءة النصوص. فتبيّن لنا أن العروي يصدر عن خلفية ماركسية تاريخانية لكنّها لا تقصي بعض المداخل النظرية والعلمية الأخرى، وأن جعيّط يعمد في بعض كتبه إلى التحليل الظاهراتي ويستند إلى منطق الجدل، لكنه يسترفد بعلم الأديان المقارن وبالأنثروبولوجيا التاريخية ولا سيما في مقارباته للخطاب الديني. أما محمد أركون فهو بحق متعدد المناهج إذ لا يكاد علم أو مدخل أو أسلوب مقاربة أو منهج من مناهج الفكر العلمي الحديث يغيب في تأويل محمد أركون للفكر والثقافة والحضارة التي تهم التاريخ العربي الإسلامي والعقل الإسلامي على وجه أخص. كما يشترك هؤلاء المفكّرون في مساجلة الاستشراق والرد على المستشرقين بحسب رهان كل مفكّر منهم.

إن أعمالهم في عمومها تطفح بروح النقد وقلق التساؤل والإحساس بخطورة المسألة التاريخية، وتنصرف إلى إشكالات الواقع المغاربي والعربي وقضاياه بشكل نلاحظ فيه تقاطع «**أسئلة التاريخ الحضارية السياسية بسؤال**

التأخر التاريخي، أسئلة النهضة المأمولة بأسئلة الفكر النقدي، نقد العقل ونقد الذات ثم نقد الذاكرة التراثية المتصلبة»[1].

على أننا نلمح إلى أن هذا الفصل المنهجي بين الباب الأوّل الذي يمثّل قسماً نظرياً والباب الثاني الذي أعددناه لتقديم نماذج تطبيقية من تأويل التاريخ العربي عند المفكّرين المغاربة المعاصرين الثلاثة، إنما هو فصل إجرائي لأن التنظير كثيراً ما يرتبط بالتطبيق ولأن المنهج لا وجود له في غياب المادة المدروسة. غير أننا رأينا من باب التنظيم المنهجي للمادة أن نبوّب العمل هذا التبويب إيضاحاً للموضوع واجتهاداً في الاقتراب أكثر من طبيعة المقاربات التاريخية.

(1) كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ، الحداثة، التواصل**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2003، ص 87.

الباب الثّاني:

نماذج تطبيقيّة من تأويل التّاريخ العربي في كتابات العروي وجعيّط وأركون

مقدمة الباب الثاني

إذا كان الجزء الأول من عملنا قد انحصر في بيان الجانب المفهومي من مسألة تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين، فلم نلتفت إلا قليلاً إلى الممارسة التطبيقية لهذا التأويل على سبيل التمثّل والاستشهاد، فإن الباب الثاني من عملنا يتأسس على اختيار نماذج تطبيقية من الأعمال التأويلية للمفكّرين المغاربة مدار اهتمامنا. وقد كان الاختيار مرتبطاً بمستويات التفسير والفهم التي أخذت من كل مفكّر الجهد الأوفى والتوفيق الأظهر في تقديرنا. فالعروي اجتهد في رأينا اجتهاداً عظيماً في تأويل التاريخ المغاربي عامة والتاريخ المغربي على وجه الخصوص، لذلك حاولنا أن نتبيّن بعض أصول فكره في تعامله مع التاريخ العربي من خلال تدبره لتاريخ المغرب العربي أساساً.

أما جعيّط وأركون فإن اجتهاداتهما تركزت في العصر الإسلامي الأول وعلى فترات التأسيس في صلب الثقافة العربية الإسلامية، فكان ذلك مدعاة لتتبع فكر جعيّط بين البعثة المحمدية والفتنة الكبرى، وللاهتمام بفكر محمد أركون بحسب التحقيب الإبستيمولوجي الذي صنعه انطلاقاً من العصر التأسيسي مروراً بعصر التأصيل ثم العصر المدرسي من دون أن نتوقف عند المرحلة الحديثة احتراماً لرهان العمل وتحاشياً للإطالة التي لا غنى فيها إذا كانت تكراراً لما سبق.

إن تأويل التاريخ العربي الذي مارسه المفكّرون المغاربة متسع ومتشعّب في مستوى الزمان وفي مستوى الفضاء وفي مستوى العدة المفهومية الموظفة في التفسير والفهم. لذلك فإننا حاولنا أن نتوقف عند المداخل المنهجية التي بدت لنا أظهر في تأويل هذا التاريخ.

الحقيقة أن ثمة زخماً من الأدوات المنهجية والآليات المفهومية التي وقع توظيفها في العمل على التاريخ العربي بحيث رأينا من ترف القول الوقوف عند كل مصطلح أو كل مفهوم لإرجاعه إلى الحقل الإبستيمولوجي الذي انبثق منه أو استحضار كل نظرية لاستعراض دقائقها. ولذلك عملنا على أن نتدبر أهم الخلفيات الفلسفية والمرجعيات العلمية الكبرى التي وجهت بحق تاريخ الفكر الإنساني ووجدنا لها صدى في تآويل المفكّرين المغاربة المعاصرين من قبيل الفلسفة الماركسية ومقولاتها المادية ومن قبيل الدراسات الأنثروبولوجية ومناهج الحفر والتفكيك والقراءات اللسانية... وخاصة تلك الأدوات الإجرائية التي أغنت التأويل وإعادة التأويل في مجال البحث التاريخي خاصة ومجال الإبداع والإضافة المعرفية عامة. وقد حرصنا على أن نتتبّع فكر الأعلام المغاربة موضوع بحثنا، وأن نهتم ما وسعنا بدراسة خطابهم وآليات إجراء القول التي جسّدت آراءهم في سياق ما قدّموه من التاريخ التحليلي في محاولة للربط بين عرضنا للتاريخ الحدثي وتمثّلهم لأشكال انتظامه من جهة، وتتبّعنا لرؤيتهم للتاريخ ولآليات اجتراح الخطاب عندهم من جهة أخرى.

ورب معترض علينا يزعم أن عرض نماذج من تأويل المفكّرين المغاربة المعاصرين للتاريخ العربي إن هو إلا حشو لا فائدة وراءه معللاً رأيه بأن الغاية هي إدراك آليات القراءة وقواعد التأويل وليس استعادة الأحداث في مصنفات المؤرخين. وهذا رأي قصير النظر ضيّق الأفق ـ في تقديرنا ـ أولاً لأن تحليل آليات التأويل يتطلّب بدءاً معرفة الحدث وخصوصية الحدث تحدّد خصوصية التأويل. ثانياً لأن عرض النماذج المختلفة من قراءة التاريخ العربي سيفضي بنا إلى نتائج خطيرة وهي إما محدودية الاستفادة من المناهج الحديثة والفكر العلمي في مستوى التطبيق رغم الإيمان بأهمية الثورة المعرفية في مستوى التنظير وإما على العكس من ذلك تأكيد جدّة الفكر المغاربي بمستوييه النظري والإجرائي. وهذا يعني الوقوف بعد ذلك عند الاضافات التي قدّمها هذا الفكر للدراسة التاريخية عموماً بإغناء التأويل وتعميقه وفتح مدارات جديدة للنظر والتدبر.

الفصل الأوّل:

تأويل العروي للتّاريخ العربي

عملنا في هذا الفصل على اختيار تأويل العروي لتاريخ المغرب العربي نموذجاً لمقاربته ومنهجه في التأويل التّاريخي، نظراً إلى ما أخذته هذه المنطقة من جهد كبير بذله العروي في سبيل تحليل تاريخي يكون أوفى لروح هذه الرقعة الجغرافيّة التي ينتمي إليها، ورغبة منه في إعادة تأويل تاريخها تأويلاً ينأى عن التّشويه والتّزييف الذي دوّنه «التّاريخ الاستعماري». فالعروي يفرد لمنطقة المغرب العربي تاريخاً مفصّلاً شاملاً لأنّه ـ فضلاً عن الدّوافع الذّاتيّة ـ يشعر بأنّ وراء الأنظمة الإقليميّة التي تقسّمه ثمّة روابط تاريخيّة قويّة تشدّه، وأنّ المستقبل بالنسبة إلى الفرد المغاربيّ متوقّف على «**تصالحه مع ذاته وخاصة تصالحه مع أخيه**»[1].

المغرب العربيّ مجال طالما أرّخ له المستشرقون بنيات مغرضة جعلت منه مركزاً للصراع بين قوى خارجيّة فسلبت المغربيّ إرادته، ولذلك فإنّ المحاولة التأويلية التي خصصها العروي لتاريخ المغرب انبنت على سؤال مؤرق «**هو سؤال المشروعيّة**»[2]، المشروعيّة التاريخيّة للإرادة الذاتيّة في

---

(1) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 357.

(2) Ibid, P. 355.

الماضي، ومشروعيّة بناء المستقبل على أساس الوعي بالواقع الرّاهن في الحاضر، كل ذلك يتيح لنا أن نفهم علل الفشل وأسباب الوقوع تحت سيطرة الآخر، نزوعاً إلى تدارك التشويه الذي أصاب مجتمعاً «**أعدّ لعالم الحداثة هامشيّاً**»[1].

فكيف أوّل العروي تاريخ المغرب العربي، وكيف فهم تعامل المغاربة مع مختلف السلط والأنظمة التي حكمتهم؟ وكيف آل الأمر بالمغاربة إلى حاضر ما زالت الدولة تبحث فيه عن مشروعيّتها؟

يبدأ العروي كتابه **تاريخ المغرب: محاولة تأليفيّة** بالإشارة إلى صعوبة تحديد المقصود من مفهوم «المغرب العربي» وصعوبة الكشف عن نشأة هذا المفهوم. فسواء نُظر إلى المغرب باعتباره جزءاً من شمال إفريقيا أو بحسب أصوله البربريّة أو بحسب غيرها من الاعتبارات، فإنّ مشاكل جغرافيّة أو سياسيّة أو عرقيّة لا بدّ أن تعترض الدّارس.

لذلك يرى العروي ضرورة البدء بالبحث عن بداية نشأة مفهوم المغرب تاريخياً. وقد بيَّن المفكّر المغربي أن «**لفظ المغرب الذي وقع اختياره لانعدام مفردة أفضل منه لن يكون له أيّ مدلول جغرافيّ، ولكنّ سيكون له مدلول تاريخيّ وديناميكيّ بالأساس، وفي كلّ مرّة سيقع التفريق بين مركز ومحيط أو إذا شئنا بين تاريخ وما قبل تاريخ**»[2]، ولعلّ ذلك ما دفعه إلى إيلاء اهتمام كبير بالمدن (قرطاج، فاس...) والأقاليم (إفريقيّة) والممالك (بنو زيري، بنو مرين...) بحسب الفترات التاريخيّة، ذلك أنّ مفهوم المغرب لن يتّخذ مدلوله الدّقيق ـ بحسب العروي ـ إلّا خلال القرن العشرين.

يقسم العروي تاريخ المغرب إلى أربعة أقسام تمثّل في تصوره مراحل تاريخيّة متعاقبة، وهي:

---

(1) Ibid, P. 354.

(2) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 11.

1 ـ المغرب الخاضع،

2 ـ المغرب الإمبراطوري،

3 ـ مغرب توازن السقوط،

4 ـ المغرب الاستعماري.

قبيل الفتح العربيّ لمنطقة المغرب كانت إفريقيّة ترزح تحت نير النفوذ البيزنطيّ منذ أن استرجعها جوستينيان[1] سنه 533م على حساب الوندال، بينما ظلّت المناطق المغربيّة الأخرى مشتتة سياسيّاً تحكمها اتفاقات قبليّة بربريّة عديدة.

وبعد حملات استطلاعيّة تمكّن العرب المسلمون، وقد فتحوا مصر، من التوغّل في إفريقيّة والقضاء على المقاومة البربريّة في ما بين 50 هـ الموافق لـ 670م و84 هـ الموافق لـ 703م و«**بعد سنة 711م (93هـ) صار المغرب نظريّاً مقاطعة من مقاطعات الإمبراطوريّة العربيّة**»[2].

لكنّ العروي يؤكّد أنّ «**الفتح الذي كان في الأساس اعترافاً بالسيادة لم يكن يعني أسلمة أو تعريباً**»[3]، فهذا التحوّل لن يتمّ إلّا بعد قرون، وحتى الاعتراف بالسيادة العربيّة على منطقة شمال إفريقيا سيظلّ في حالة من الغموض مادام الفاتحون العرب يعترفون بالسلطة المحليّة لزعماء المنطقة. كما يؤكّد العروي أنّ الفتح الإسلاميّ لمنطقة المغرب العربي كان في حقيقته توارثاً لمشكلات تاريخيّة عانى منها الوندال والبيزنطيون قبلهم وتتلخّص في مسألة إخضاع السكّان الأصليين، فالغالب الجديد يخضع الغالب القديم بسهولة، فيعتقد أنّه حرّر المنطقة من الجهل والجاهليّة وأحكم قبضته على البلاد.

---

(1) جوستينيان: إمبراطور حكم بيزنطة من سنة 525م إلى سنة 567م وقام بحركة استرداد لكل من إيطاليا وإفريقية الشمالية على حساب البرابرة يسميه العرب «بختيانوس».

(2) Ibid, P. 81.

(3) Ibid, P. 82.

لكنّ ما هي المناطق التي تخضع فعلاً؟ وما هي المناطق التي تبقى ثائرة عصية؟ وما هو موقف الساكن الأصليّ ممّا يدور على أرضه؟ هذه هي الأسئلة التي يعتقد العروي أنّها لم تُطرح عندما أرّخ المستشرقون لمنطقة المغرب. وطرح الأسئلة الإشكاليّة هو الذي يمكن ـ في رأيه ـ أن يقودنا إلى التأويل الأقرب إلى الحقيقة التاريخيّة. فالظاهرة الأساسية التي يلحّ عليها العروي منذ دخول الوندال إلى ثورة الخوارج سنة 741م هي «**تعميق تقسيم المغرب إلى ثلاثة أقسام: ثلاث مناطق، ثلاثة مستويات تاريخيّة كلّ واحد منها يحدّد الآخر**»[1].

وهذه المناطق هي: المغرب الصحراويّ، المغرب الوسطويّ والمغرب المفتوح. مغرب الصحراء هو المنطقة التي ظلّ المغاربة المعارضون لكلّ سلطة دخيلة يلجأون إليها كلّما واجهوا الدولة، فاقترنت الحريّة لديهم بالخروج عن نطاق الدّولة وحيّز التاريخ.

أمّا المغرب الأوسط فهو المغرب الذي دخل التاريخ وتأسّست فيه إمارات وممالك حافظت على استقلالها حتى مجيء الرّومان الذين هيمنوا عليه واستغلّوه قبل أن يستعيده المغاربة تدريجيّاً ابتداء من القرن الثالث، إذ «**نجده في القرن الرّابع مدحوراً شيئاً ما نحو الجنوب والغرب وبسبب ذلك الاندحار مفتّتاً متخلّفاً**»[2].

أمّا المغرب المفتوح فهو «**القسم الذي حافظت عليه روما حتى نهاية سلطتها ثمّ ورثه على التوالي الوندال والبيزنطيون والعرب**»[3]، ورغم تقلّص مساحة هذه المنطقة عبر الزّمن فإنّ ما يهمّ ـ في نظر العروي ـ هو أنّ المغرب المفتوح كان يمثّل بالأساس نظاماً اجتماعيا ثابتاً رغم تغيّر الأنظمة التي حكمته وكان يمثّل أغنى مناطق شمال إفريقيا، لكنّ سكّانه عاشوا الخصاصة باستمرار بسبب ما توالى عليهم من أسباب الاستغلال والقهر.

---

(1) Laroui, *l'Histoire du Maghreb*, P. 68.

(2) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص 101.

(3) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 73.

وبما أنّ المغربيّ لم يكن يشعر بوجود الدّولة، بل لم تكن تمثّل له شيئاً خاصّة وأنّ العروي يؤكّد أنّ الدّولة ليست «**مفهوماً مجرّداً وإنّما هي علاقة اجتماعية يعيشها المرء يوميّاً**»[1]، فقد طفت على السطح تنظيمات اجتماعية أخرى يلجأ إليها المغربي لحماية نفسه. ومن بين هذه التنظيمات الأسرة والعشيرة، بل كثيراً ما يجد المغرب المفتوح نفسه منفتحاً ضرورة على مغرب الوسط والصحراء وهو يلغي من حياته الجانب العموميّ والسياسيّ وكأنّه يدرك أنّ «**وراء الجغرافيا والتاريخ ثمّة إحساس بمصير مشترك**»[2].

ويستنتج العروي أنّ بين مناطق المغرب تشابهاً كبيراً منذ القدم وتقوم داخله تنظيمات اجتماعية تضطلع بالدور الوقائيّ نفسه كالعشيرة حيث النّسب هو الجوار في المغرب المفتوح والأفخاذ حيث التحالفات في مغرب الوسط والقبيلة البدويّة في مغرب الصحراء.

إنّ طرافة التأويل الذي يقدّمه العروي أنّه يعلّل طبيعة التنظيمات الاجتماعية للمنطقة تعليلاً حركيّاً فيرفض أن تكون العشيرة أو القبيلة هياكل ثابتة للمجتمع بل هي تنظيمات يفرزها وعي المغربي بضرورة التكتّل الاجتماعي كلّما أحسّ بغياب الدولة أو بهامشيّة دورها، وكلما شعر بأن أجهزة الحكم لا تمثل فعلياً مصالحه. فروما ـ في نظر العروي ـ قد جنت على المغرب، لأنّها لم تستطع إخضاعه برمّته كما لم تخلّ بينه وبين مصيره، بل تركته مشتّتاً يرنو إلى البحر فلا يدركه ويرنو إلى الوحدة فلا يحصّلها. ولم يكن فتح العرب لإفريقيّة غير استمرار لسياسة من سبقهم، فإذا المغرب ثلاثيّ من جديد، وإذا موسى بن نصير[3] يعقد اتفاقاً مع شيوخ البربر، وهو أن

---

(1) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص 104.

(2) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 75.

(3) موسى بن نصير (ت 97هـ/ 716م) فاتح الأندلس، غزا إفريقية في خلافة عبد الملك بن مروان وتابع فتوحاته في خلافة الوليد بن عبد الملك، أرسل مولاه طارق بن زياد لغزو الأندلس وتوغل في قلب إسبانيا عزله عبد الملك بن الوليد.

يعترف هؤلاء بالخليفة فيعترف موسى بن نصير بسلطتهم، فأيّ جديد إذاً في دخول العرب المسلمين إلى شمال إفريقيا في القرنين السابع والثامن؟ ولماذا نجح العرب فيما فشل فيه من قبلهم؟

يجيب العروي، بالتأكيد أنّ العرب كانت لهم إرادة الاستقرار لا مجرّد الاحتلال والاستغلال باعتبار ذلك عاملاً من عوامل نجاحهم، فضلاً عن أنّ العرب المسلمين وظّفوا نظام الولاء الذي ساعد على ترسيخ أقدامهم. ومع ذلك، فإنّ مغرب الوسط والصحراء لم يسلم إلّا بعد زمن طويل ولم تتغلغل العربيّة لغة وثقافة إلّا بعد زمن أطول وهذا يفسّر كثرة ثورات البربر في ما بين 81 هـ و148 هـ.

بهذا الرأي يختلف العروي عن عبد العزيز الدوري الذي ذهب إلى أنّ **«انتشار الإسلام كان سريعاً كما كان شاملاً (أكثر من الشرق) وقد سبق التعريب زمنيّاً وفاقه في نطاق شموله. كما أنّ الإسلام سرعان ما أعطى أهل المغرب رسالة، حين شاركوا في الفتح عبر البحر الأبيض وحين قاموا بنشر الإسلام بين البدو... كما أنّ العربيّة سرعان ما أزالت اللّاتينيّة»**[1]. ولعل هذا الاختلاف بين المفكّرين راجع إلى أن الدوري بحكم مناصراته للفكرة القومية أراد أن يبين تقبل البربر للعربية والإسلام وأنهما يشكّلان خصيصة أصيلة في منطقة المغرب.

ويشير العروي إلى تأثّر إفريقيا الشماليّة بما كان يحصل في المشرق لا سيما في منطقة الخلافة، والوجه الأوضح لذلك، ما كان يحمله معهم الجنود القادمون من الشرق من أيديولوجيات الفرق المتنازعة فضلاً عن عجز السلطة المركزيّة عن تسيير إمبراطوريّة مترامية الأطراف بدأت علامات أزمتها تظهر منذ الفتنة الكبرى.

لقد ظهر الخوارج فرقة مناوئة لنظام أمويّ يقف خلفه كبار تجّار قريش بحجّة إعادة الإسلام إلى معناه الحقيقي، ثمّ انتصرت السياسة الواقعيّة لبني أميّة

---

(1) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمّة العربيّة، دراسة في الهويّة والوعي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1984، ص 71.

على أحلام الخوارج، غير أنّ الثورات في الأطراف بدأت تلوّح بالتهديد. لذلك فإنّ الأمويين الذين هادنهم الخوارج ردحاً لم يطمئنوا إلى أعدائهم السابقين فبعثوا بهم إلى المغرب بحجّة الفتح ونشر الدين ليجد الخوارج أنفسهم في بلاد ستكون لهم أرضاً خصبة لإنماء المعارضة من جديد، حتى إذا رسخت قدمهم انتصروا في المغرب الأقصى وقتلوا الوالي واستقلوا نهائيّاً عن الخلافة المركزيّة حوالى سنة 740م.

وفي شرق المغرب أعطى الخليفة لإبراهيم بن الأغلب الإذن بالاستقلال ولكنّ في نطاق دولة سُنيّة، في حين تأسّست الدّولة الرستميّة[1] في المغرب الأوسط على المذهب الخارجي. على أنّ عبد الله العروي يستنتج أنّ الثورات الخارجيّة كانت موسومة بسمتين أساسيتين في منطقة المغرب العربي خصوصاً: الأولى هي رفض كلّ دولة تقوم على الجور واللّامساواة والتمرد عليها والإطاحة بها، والثانية هي العجز عن تأسيس دولة متماسكة البنية قوية بما يكفي للاستمرار.

مع ذلك فهو يلحّ في مأسهمة الخوارج في استقلال المغرب العربيّ وتوسيع رقعة الإسلام، بل هو يرى في اعتناق المغاربة لمذهبهم نزوعاً أصيلاً إلى التغيير ورفض الظّلم خاصة وقد أبرزت السلطة من خلال بعض ولاتها رغبة سافرة «**في استنزاف ثروات المنطقة والتراجع عن الامتيازات المتواضعة التي كانت تعطى للبربر المنخرطين في الجيش وسدّ الآفاق أمام بقيّة السكّان**»[2]. وهكذا يعود العروي إلى تأكيد أهمية الأطروحات الأيديولوجية في توجيه التاريخ وهو تأكيد يرجح لديه التأويل الذي سبق أن تبناه في كتبه التنظيرية عن أهمية الحركات الأيديولوجية في تثوير الواقع ودفع عجلة التاريخ،

---

(1) الرستميون (144- 296هـ/ 761 - 908م). دولة الخوارج الإباضية أسسها عبد الرحمن بن رستم في شمال إفريقيا وكانت عاصمتها «تاهرت» في الجزائر.

(2) لطيفة البكاي، **حركة الخوارج: نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي**، دار الطليعة - بيروت، ط 1، 2001، ص217.

فالتعبئة الأيديولوجية الموجهة هي الكفيلة بتحقيق فاعلية رجل السياسة، وهي الكفيلة بتنسيق فاعلية الشعوب، من ذلك أنه بعد انتصاب خلافة العباسيين بالمشرق سنة 132هـ/ 750م تزايدت حركات المعارضة في المغرب الإسلامي، واستقطب المذهب الخارجي القبائل البربريّة الناقمة على الولاة، فأسّسوا في أواسط القرن الثاني للهجرة إمارتين خارجيتين منها إمارة بني مدرار[1] (140هـ ـ 297هـ)، وإمارة بني رستم (162هـ ـ 297هـ). وإن أكّد العروي على أنّنا لا يمكن أن نتحدّث في هذا المستوى من التاريخ المغربيّ عن دول بالمعنى الحديث للكلمة، وإنّما بالأحرى عن تنظيمات سياسيّة لا غير، خاصة وأن العروي طالما ألحّ في أن الدولة علاقة معيشة وليست مجرّد جهاز سياسي وأن أواصر الولاء مع الرعايا هي التي تمنحها فعلياً شرعية الوجود.

أمّا في إفريقيّا فقد تشكّلت «دولة» على نموذج الدّولة الإسلاميّة المركزيّة ونجح الأغالبة في ما فشل فيه أسلافهم لأنّهم استقطبوا البربر وأسّسوا «**دولة عربيّة بربريّة**»[2]، وقد ساعد منطق الدين الإسلامي على توحيد المنطقة كما ساعد «**تبني المذهب المالكي على المدى البعيد، على استقلال الشمال الإفريقي ووحدته**»[3].

أمّا مغرب الوسط فقد عرف دائماً ما يسمى المدن ـ الدّول، لأنّه توسّع كثيراً من جهة البحر ومن جهة الصحراء، كما توسّع مغرب الصحراء إلى عمق الصحاري وصار مغرب التجارة المراقبة عبر جماعات زناتة وصنهاجة اللّثام[4].

---

(1) بنو مدرار: أمراء من البربر من قبيلة زناتة أسسوا سجلماسة في المغرب سنة 140هـ/ 757م وملكوا فيها حتى قضى عليهم الفاطميون سنة 366هـ/ 976م.

(2) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 21.

(3) Ibid.

(4) صنهاجة: من قبائل البربر القديمة في المغرب منها لمتونة واللثام والطوارق. كانت بينهم وبين زناتة حروب ومنازعات. ناصروا الفاطميين وأسسوا دولاً مثل دولة بني زيري وبني حماد ودولة المرابطين.

أمّا إمارة الأدارسة (172هـ ـ 310هـ) فقد أسّسها في المغرب الأقصى إدريس بن يحيى بن عبد الله[1] بعد أن نجا من تقتيل العباسيين للعلويين[2] في وقعة فخ سنة 167 هـ/ 786م واتخذ التشيّع مذهباً فقويت واشتدّ عودها حتى قضى عليها الفاطميون سنة310هـ/ 921م.

يعتقد العروي بأنّ منطقة المغرب العربي ستعرف لأوّل مرّة معنى الوحدة في شكلها البيّن في الفترة الممتدّة بين القرن 9م والقرن 13م، فيولي حرصاً واضحاً على تتبّع الحركات السّياسيّة الدينيّة ليؤكّد أنّ الأورثوذكسيّة الدينيّة بمعناها الدقيق لن تعرف طريق المغرب إلّا بعد القرن الثالث عشر ميلادي، لأنّ الفترة الممتدّة بين القرن 9م والقرن 13م شهدت منظومات دينيّة متنوّعة، خارجيّة وشيعيّة ومالكيّة وزيديّة... وهي في نظره حركات ثنائيّة الهدف «**ديني وسياسي ووعي متزامن: انفصالي ومغربيّ**»[3]، ولذلك يسعى العروي إلى تحسّس إرهاصات الوحدة التي انطلقت من الشرق بدءاً بالمحاولة الفاطميّة ثمّ مع دولة بني زيري في المغرب الإسلامي.

بعد أن وحّد المعزّ لدين الله كامل بلاد المغرب تقريباً تحت راية الفاطميين أرسل جيوشه إلى مصر بقيادة جوهر الصقليّ[4] الذي احتلّها وأنشأ

---

(1) الإدريسية: دولة إسلامية شيعية في المغرب أسسها إدريس بن عبد الله واستقلت عن الخلافة العباسية فملكت المغرب الأقصى وتلمسان من 172 - 363هـ/ 788 - 974م، كانت عاصمتها وليلي ثم فاس وقد ناوأها العباسيون والأغالبة وأضعفتها الانقسامات الداخلية فوقعت تحت سيطرة الفاطميين.

(2) العلويون: هم المنتسبون إلى علي بن أبي طالب بالسلالة من بنيه وبناته فمن سلالة الحسن بن فاطمة نصل إلى أشراف المغرب في مراكش وإلى أدارسة شمال إفريقيا والعسير ومن الحسين نصل إلى الأئمة الزيديين باليمن وإلى الفاطميين وإلى الموحديين في إفريقيا والأندلس.

(3) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P.P. 101-102.

(4) جوهر الصقلي: قائد عسكري للجيوش الفاطمية في عهد المعز لدين الله بالخصوص وأصله من المماليك الصقالبة.

بها القاهرة. وزادت هذه الانتصارات من طموح الفاطميين وتطلّعهم إلى السيطرة على المشرق الإسلاميّ والقضاء على الخلافة العباسيّة. وانتقل المعزّ لدين الله الفاطميّ[1] إلى القاهرة واتخذها قاعدة لدولته مخلّفاً على إفريقيّا والمغرب «بلكين بن زيري بن مناد الصنهاجي»، لكنّ العروي يستبعد «**التأويل الذي يتأتى من فلسفة عنصريّة للتاريخ**»[2] الذي يذهب إلى أنّ مساعدة صنهاجة للفاطميين على الإطاحة بالدولة الإدريسيّة بالمغرب كانت تصفية حساب بين قبيلة صنهاجة وهي من البربر البرانس الذين يعتمدون على نظام الاستقرار، وقبيلة زناتة وهي من البربر البتر[3] الذين يعتمدون على نظام البداوة والترحال، فهو يعتقد أنّ سبباً اقتصاديّاً مهماً يجعل الزناتيين يقاومون الفاطميين، وهو خسارتهم للتجارة الصحراويّة التي كانوا يسيطرون عليها.

إنّ العامل الاقتصادي هنا، هو الذي يبدو المحدّد المركزي للعلاقات السياسيّة والاجتماعية. ويؤمن العروي أنّ التفسير المادي للتاريخ أقرب إلى إثبات الحقائق من الأسباب الذاتيّة أو الثقافيّة، لأن لعبة المصالح هي المحرك الأساسي في ميداني الاقتصاد والسياسة. لذلك أصاب التفكّك الدولة الفاطميّة التي ورثتها في بلاد المغرب دولة بني زيري (326هـ ـ 543هـ) ودولة بني حماد (405هـ ـ 547هـ)، ويشير العروي إلى أنّ معارك الفاطميين لاحتلال المغرب كانت رحاها تدور في مغرب الوسط بينما دارت معارك الزيريين والحماديين في شمال المغرب الأقصى «**فكان محور تلمسان تاهرت سجلماسة**

---

(1) المعز لدين الله (معد بن المنصور) (319 - 365هـ/ 931 - 975م) رابع الخلفاء الفاطميين في عهده احتل قائده جوهر الفسطاط وقد استولى على طرابلس وهزم الإمبراطور البيزنطي يوحنا بن شمشقيق وهو الذي أنشأ الأزهر بمصر.

(2) Ibid, P. 130.

(3) البرانس هي التسمية التي أطلقها العرب الفاتحون على صنف من البربر الذين كانوا يلبسون ثوباً طويلاً نطلق عليه إلى اليوم اسم «البرنس». أما البتر فهي التسمية التي أطلقها العرب الفاتحون على صنف من السكان المحليين لبلاد المغرب (البربر) نظراً إلى لباسهم القصير ونطلق عليه محلياً اسم «الكدرون».

قد انهار بعد، وهذا الانهيار هو الذي سيؤسّس وطن الرحّل وليس العكس»[1]، أي إنّ الترحّل هو في حقيقته نتيجة وليس سببا كما يذهب بعض المستشرقين تصديقاً لموقف ابن خلدون من البدو. وهذا التأويل الذي يقدّمه العروي يتأسّس على النظر إلى الظواهر التاريخيّة نظرة دياكرونيّة وتتبّع نشوء الظواهر في خطّ الزمن، والعوامل التي أسهمت في بعثها، بينما كانت قراءة ابن خلدون ومن نحا نحوه من المستشرقين قراءة سنكرونيّة تنظر إلى الظواهر التاريخية في وجودها الحيني من دون البحث في علل هذه الظواهر عبر مسار الزمن. إن البداوة والترحال ـ في نظر العروي ـ نتائج لا أسباب، والتأويل يقتضي تفسيراً، والتفسير جوهره أن هذه المناطق قد شهدت ممالك وبعض مظاهر التنظيم الاجتماعي المديني، وأن الترحال والبداوة واقع فُرض على مجموعات هربت إلى الصحراء نتيجة الظلم السياسي أو تدهور الخطوط التجارية.

أمّا في شرق المغرب فإنّ الاقتصاد قد تطوّر ومداخيل الدّولة الزيريّة والدولة الحماديّة قد نمت بفضل التجارة والرسوم الجمركيّة، ونتيجة للصراع بين الفاطميين والأمويين في الأندلس صار المغرب عبارة عن مجموعة من الإمارات والمدن ـ الدول التي تمتزج فيها العناصر البشريّة والأعراق المختلفة ويتداخل بعضها ببعض من روم وفرس وعرب وأفارقة...

كذلك ترسّخ المذهب المالكي[2] في مقابل تلاشي مذهب التشيّع شيئاً فشيئاً وظلّ المذهب الخارجيّ معزولاً في أماكن محدودة، وإن لم يذكر العروي بوضوح سبب تجذر المالكية في منطقة المغرب العربي عامة[3].

---

(1) Ibid, P. 133.

(2) المذهب المالكي: هو مذهب فقهي ينسب إلى الإمام مالك بن أنس بالمدينة عاش ما بين 93 - 179هـ/ 712 - 796م، له مؤلفات عديدة أشهرها كتاب **الموطأ**. جمع فيه الحديث والمسائل الفقهية ويعتمد مذهبه على الكتاب والسنة ويسمى بمذهب أهل الحديث.

(3) يرى هشام جعيط أن المالكية كانت النواة الصلبة للإسلام المغربي بفضل جهود أعلام مثل الإمام سحنون من جهة وبفضل مساندة السلالة المرابطية لها من جهة ثانية ولأنها=

كما نشطت الحياة الأدبيّة والفكريّة في شرق المغرب، فعرفت الدولة الزيريّة الشاعر والناقد بن شرف (ت 1068م) وبن رشيق (ت 1064م) فذاع صيتهما واشتهرا خارج إفريقيّا ممّا يدلّ على أنّهما ينتميان إلى دولة تتمتّع باستقلال ثقافيّ. لكنّ إذا كانت الثقافة العربيّة والحياة الحضريّة قد عمّتا شرق المغرب فإنّ غربه ظلّ محكوماً بنمط حياة بعيد عن حياة الحضر.

وفي حين كان المشهد العالميّ يوحي بأنّ الأندلس ستضمّ إليها أخيراً غرب المغرب وستوحّده، بدأت الأندلس تتفتّت ولم يكن في مكنة الفاطميين التحكّم في غرب المغرب فبدأت تظهر بوادر الانفصال. وفي منتصف القرن الخامس للهجرة (منتصف القرن 11م) بدأت قبائل بني هلال وبني سليم زحفها من صعيد مصر نحو إفريقيّا والمغرب عبر برقة وطرابلس، ويقدّم عبد الله العروي نموذجين مختلفين لتصوير هذا الحدث التاريخي أحدهما يسميه «**رواية كلاسيكيّة**» تركّز على الأسباب، والثانية يسمّيها «**تأويلاً مرتكزاً على نتائج الواقعة**»[1]، ويتبنّاها المستشرقون على وجه الخصوص.

أمّا «الرواية الكلاسيكيّة» فيؤكّد بعض المؤرّخين من خلالها أنّ قبائل بني هلال وبني سليم البدويّة كانت تعيش في نجد والحجاز وتعتمد على الترحال والغارات في حياتها قبل الإسلام، ثم أظهرت عداءها للدّين الجديد قبل أن تسلم إسلاماً محدوداً جعل بعضها يرتدّ في عهد أبي بكر.

وفي عهد الدولة الأمويّة نقل الخليفة هشام بن عبد الملك بعض هذه القبائل المصريّة إلى مصر، وفي عهد الدولة العبّاسيّة استمرّت غاراتهم على القوافل المتجهة إلى مكّة وكان لهم دور في الحركة القرمطيّة[2].

= تقوّت بالكلام الأشعري من جهة ثالثة، ثم لأنها تعاضدت مع مالكية الأندلس من جهة رابعة (راجع: أزمة الثقافة الإسلامية، ص 172-174).

(1) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 141.

(2) القرامطة: فرقة أسّسها حماد قرمط حوالى سنة 261هـ/ 874م الذي كان في الأصل فلاحاً من جهة الكوفة ينتمي للإسماعيلية، وكانت الحركة القرمطية ذات بعد اجتماعي ديني معارض للعباسيين وكانت قاعدتها القبائل البدوية المستقرة بجنوب العراق والبحرين.

ولمّا استتب الأمر للفاطميين نقلوهم إلى الصعيد المصري تحسّباً من نشاطهم في انتظار أن تسنح الفرصة للتخلّص منهم نهائيّاً، وقد وفّر المعزّ بن باديس[1] هذه الفرصة حين قطع بيعته للمستنصر الفاطمي وأعلن تبنّيه للمذهب السنيّ نكاية بالفاطميين، فبعث الخليفة الفاطمي هذه القبائل لتأديب الأمير الزيري الذي حاول احتواءهم وتوجيه نشاطهم الحربيّ نحو أعدائه الحماديين، فلمّا أعياه الأمر واجههم سنة 44هـ/ 1052م فانهزم وتمّت للقبائل البدويّة السيطرة على معظم المناطق الأفريقية ثمّ تقدّموا نحو المغرب الأوسط ودخلوا في صراع مع قبائل زناتة التي انهزمت أمام الزحف الهلالي.

أمّا في خصوص التأويل الذي يركّز على تبعات الواقعة والذي عرضه بن شرف وأخذه ابن عذاري قبل أن يركّبه في نسق منتظم ابن خلدون ويتبنّاه مؤرّخو الاستعمار والمستشرقون، فإنّه يتأسّس على فكرة قوامها «**أنّ قدوم الهلاليين يعدّ لحظة قطيعة في تاريخ المغرب**»[2]. وقد اضطرّت قبائل زناتة التي كانت تعمّر المغرب الأوسط إلى الاتّجاه غرباً وانتشرت حياة البداوة على حساب الزراعة وتجمّدت الحياة الحضريّة نتيجة السلب والنّهب وخرّبت المدن الكبرى ممّا أجبر السكّان على تعمير المناطق السّاحليّة وتعرّض الاقتصاد للاستغلال، إذ صار المزارعون مضطرّين إلى تقديم نصيب من محصولهم للهلاليين وصارت التجارة تحت سيطرتهم يمارسونها أو يراقبونها واضطرّ سكان المدن لدفع إتاوات للزّعماء الهلاليين في مقابل حماية ليست متأكّدة دائماً وصارت الزّعامة السّياسيّة مشتّتة بين إمارات عديدة وانحصر النفوذ الزيري في منطقة المهديّة وتفاقم الخطر النورماني[3].

---

(1) أمير زيري حكم أفريقيا باسم الفاطميين قبل خلعهم من سنة 442هـ/ 1050م إلى سنة 454هـ/ 1082م.

(2) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 141.

(3) النورمان: سلالة أعجمية أسست مملكة في جنوب إيطاليا وصقلية في نهاية القرن الحادي عشر ميلادي تسمى مملكة الصقليتين، وهي التي قضت على سلطة المسلمين في صقلية، والنورمان في الأصل شعوب تنحدر من المنطقة «الاسكندينافية».

بالنسبة إلى عبد الله العروي فالتأويلان المقدمان أعلاه يتّسمان بالتجريد لأنّهما يعتمدان على مصادر فقهيّة وتاريخيّة شكّلت أدباً مناوئاً للسلطة الزيريّة لأسباب اقتصاديّة وسياسيّة. فهو يرى أنّ انهيار شرق المغرب الإسلامي وغربه أي انهيار المنطقتين اللّتين تتميّزان بتحضّر أكبر وتعريب أشمل، إنّما يعود إلى انهيار عام بدأ يتسرّب إلى الخلافتين الفاطميّة والعبّاسيّة، لذلك فإنّ «**الهزائم في الأندلس وصقليّة وفي الشرق يجب النظر إليها في إطارها العام، في نطاق صراع رهانه السيطرة على المتوسّط**»[1].

يقرّ العروي بأنّ ثمّة أسباباً داخليّة بعضها ديمغرافيّ وبعضها اقتصاديّ وبعضها الآخر سياسي ـ ديني، ولكنّ هذه العوامل والأسباب ـ في رأيه ـ يجب ألّا تحجب العلل البعيدة لذلك الانهيار، بل إنّ العروي يعيب على تلك التأويلات المقدّمة عن تهاوي المغرب الإسلامي خلطها بين السمات الاجتماعية (القبيلة) والسمات الاقتصادية (الرعويّة) والسمات العسكريّة والسياسيّة للرحّل (الحرب) حتى صار تأويل دور الأعراب والبدو هو نفسه يتكرّر باستمرار مهما اختلفت السياقات والتواريخ.

إنّ قبائل اللّواتة في القرن الثالث هجري ليست هي قبائل زناتة[2] في القرنين الثامن والتاسع للهجرة، ولا هي قبائل الهلاليين في القرن الحادي عشر، فلكلّ نموذج هيكله الاجتماعي ودوره السياسي والاقتصادي والاجتماعي الخاصّ به وبالظّرف الذي ظهر فيه. أمّا اعتبار القبائل من طينة واحدة فهو أمر يسقط في التعميم والتجريد المخلّين بالفهم التاريخي الرّصين «**لأن التاريخ يعني الحركة وتوالي الأحداث المستجدّة، وخصوصيّة الحدث تحتّم خصوصيّة التفسير**»[3].

---

(1) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 143.

(2) اسم مجموعات بربرية في المغرب الأوسط والأقصى وقد خلدت السيرة الهلالية صراع العرب البدو ضد زناتة بقيادة خليفة الزناتي، وهم فرع من البربر البتر.

(3) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 39.

لذلك يرى العروي ضرورة تحديد مفهوم القبيلة وتحديد مفهومها يجب ألّا يركن إلى التجريد والتعميم بل عليه أن يكون في نطاق المعطيات التاريخيّة، فليس السؤال المناسب هو: ما هو مفهوم القبيلة؟ وإنّما الصيغة الصحيحة للسؤال في رأيه هي: «**ماذا نعني بالقبيلة في التاريخ؟**[1]»، إذ القبائل في مفهومها وأدوارها لا يمكن وضع نموذج موحّد لها، فهي مثلاً لم تكن «**تمثّل دوماً عنصراً يهدّد المدن، والتاريخ يبيّن لنا في كلّ الأقطار المغربيّة قبائل مخزنيّة بمعنى تلك القبائل التي تخدم المركز والسلطة ولا تهدّدها بل تدافع عنها**»[2].

المهمّ في نظر العروي هو ألّا نفسّر الأحداث بمفهوم ثابت لا يتغيّر بحيث تكون القبيلة أصلاً ثابتاً في التاريخ، بل أن نجعلها نتيجة بنية القبيلة وأن نبحث عن علاقتها بالسلطة المركزيّة ودورها الاجتماعي والمؤثّرات الخارجيّة التي تسبّب قوّتها أو خسارتها.

فالقبيلة في رأي عبد الله العروي «**اسم يطلق على نظيمة وعلى مضمون اجتماعي وعلى دور سياسيّ، وهذه أمور تحدّد في نطاق الزّمن والمكان**»[3]، فقولنا إنّ البدو والرحّل نموذج للمجموعات التخريبيّة حكم قد يسقط في التناقض إذا صار عاملاً ونموذجاً ثابتاً للقياس، وإلّا كيف نميّز بدواً رحّلاً هدموا حضارات (زناتة/ الهلاليون) من بدو رحّل شادوا إمبراطوريّات (المرابطون/ المرينيون)؟

ومن ذلك أنّه بعد مرحلة التفكّك الشديد عرفت بلاد المغرب التوحيد السياسي النسبي ثمّ الكامل على أيدي المرابطين ثم الموحدين، وينتمي جميعهم إلى منطقة المغرب الأقصى وإلى القسم الغربي من الصحراء الكبرى

---

(1) المصدر السابق، ص 42.

(2) محمد نجيب بو طالب، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 2002، ص 46.

(3) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص 44.

وهي منطقة لم تعرف الوحدة السياسيّة في تاريخها الإسلامي السابق. وهذا أمر يؤكده هشام جعيّط الذي ذهب إلى أنه طيلة خمسة قرون أي من حوالى سنة 1000م إلى حوالى سنة 1500م حكم البربر منطقة المغرب فمثّلت هذه الفترة **«أسطع حقبة من العصر الإسلامي لتاريخ المغرب على ثلاثة مستويات: مستوى تنظيم الدولة وازدهار الحضارة وانفتاح الثقافة»**[1].

ظهرت حركة المرابطين بين قبائل صنهاجة اللّثام البربريّة المسلمة ذات الحياة الرعويّة والمنتشرة خصوصاً حول المسلك التجاري المهم بين سجلماسة شمالاً وأودغست جنوباً على يدي الفقيه المالكي عبد الله بن ياسين الجزولي (ت 451 هـ ـ 1059م) الذي وحّد قبائل الصحراء ونجح في احتلال سجلماسة.

تجمّع المناصرون للحركة في «رباط» ومنه بدأوا في التوسّع ونشر دعوتهم، وهذا الشّكل من التأسيس يمثّل في نظر العروي **«نسخة مطابقة لدولة المدينة، ولكنّها نسخة مقصودة لأنّ هذا هو مفهوم السنّة(*)، أي الخضوع الواعي لصورة هادية»**[2]، ثمّ واصل عمل التوسّع خليفته يوسف بن تاشفين اللّمتوني (ت 500 هـ ـ 1106م) الذي أزال الكيانات السياسيّة في المنطقة ووصل إلى سبتة شمالاً والجزائر شرقاً قبل أن يضمّ الأندلس.

لكنّ اتساع رقعة الدولة وتواصل التهديدات المسيحيّة في الأندلس والاقتصار على المذهب المالكي في الفقه ومحاربة الأفكار الوافدة سهّل تضعضع الدّولة وقيام الموحدين عليهم سنة 541هـ على يدي محمّد بن تومرت. وقد قامت الحركة الموحديّة في قبائل مصمودة البربريّة جنوب مرّاكش

---

(1) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص 168.

(2) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 150.

(*) يشير العروي إلى أن هذه الظاهرة كثيراً ما تتكرّر في التاريخ الإسلامي، إذ يعمد بعض المؤرخين للزعماء والقادة الروحيين إلى تأكيد موتهم في حدود الستين من العمر اقتداء بالسن التي توفي فيها الرسول محمد، ويصورون مسيرة حياتهم وفق مسيرة حياة النبي، فإذا هي نضال وجهاد قبل التأسيس ونشر للدعوة وتوسيع للنفوذ بعد التأسيس.

وكانت مبادئها تتركّز عقائديّاً على مفهوم التوحيد ومنه اشتقّ اسمهم فضلاً عن نظريّة المهدي المعصوم. أمّا فقهيّاً فقد عمل ابن تومرت على الرجوع إلى القرآن والسنّة اجتهاداً فأعرض عن المذاهب الفقهيّة على اختلافها، وقد ضمّ الموحدون إلى المغرب الأقصى الأندلس ثمّ المغرب الأوسط على حساب بني حمّاد ثمّ إفريقيّا التي كانت تتقاسمها القبائل الهلاليّة وبعض الملوك المعتصمين بالمدن والنورمان المسيطرون على السواحل.

أمام اتساع المجال الجغراسياسي للدولة ونزوعها إلى توحيد بلاد الإسلام كافة ومناوءة الفقهاء لهذه الدولة[1]، وأمام التهديدات الخارجيّة استنجدت الدولة بجماعتين معروفتين باستعدادهما للحرب وهما الهلاليون في المغرب الأوسط والمرينيون في مغرب الشرق.

إنّ التأويل المادي للتاريخ الذي يتبنّاه العروي يؤكّد أنّ هذه المجموعات كانت هي الوريثة للدولة الموحديّة أيّام ضعفها وأنّ السبب في تفكيك الموحدين ليس في كون المرينيين والهلاليين كانوا بدواً رحّلاً كما يزعم المستشرقون «**بل في كونهم كانوا سماسرة**»[2]. وبانهيار الدولة الموحديّة فُتح المجال للدّولة الحفصيّة بتونس ودولة بني عبد الواد بتلمسان وبني مرين بفاس وبني الأحمر بغرناطة[3]. ولئن آل الأمر بالدولة المرابطيّة ومن بعدها الدّولة الموحديّة إلى الانهيار والزّوال فإنّهما أسهمتا ـ في نظر العروي ـ في توحيد منطقة المغرب اجتماعياً وثقافيّاً وفي تحديد هويّة مميّزة لها.

لقد حقّق التنظيم المرابطي والموحدي هويّة مميّزة وكاد يحقّق التوحيد

---

(1) سوف تنمو الحركة الصوفية في إطار الموحدين ثم ضدهم منذ وقع إقصاء الفقهاء من المؤسسة الرسمية ولواذهم بالأطراف.

(2) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 150.

(3) بنو عبد الواد وبنو مرين ينحدران من قبائل زناتة. وقد نال بنو عبد الواد الامتيازات من الموحديين وتمرّد بنو مرين على النفوذ الموحدي. أما بنو الأحمر فهي تسمية أطلقت على ملوك غرناطة نسبة إلى مؤسس هذه المملكة محمد بن يوسف بن نصر الملقب ابن الأحمر.

التام لمنطقة المغرب العربي، غير أنّ هذه الوحدة لم يكتب لها النجاح، فرغم تجانس البنى السياسيّة حتى في الأنظمة اللّاحقة، فإنّ هذه الوحدة لم تتحقّق، لأجل ذلك يرى العروي ضرورة «**البحث عن العلّة في قاعدة المجتمع المغربي نفسها في ذلك الحين**»[1]. فما هي أسباب الفشل إذاً؟

- في مستوى سياسي/ اقتصادي يبيّن العروي أنّ إمارات المغرب في القرن 14م كانت تعرف الاستقرار في حال وقع الاعتراف بسلطة الأمير، وهذا الاعتراف يجعل جمع الضرائب ممكناً فيتقاضى الجند والموظفون أجورهم ويسير الأمر على ما يرام.

ولكنّ في الحالة النقيضة، تلوذ السلطة السياسيّة بالبدو الرحّل تستنصرهم في مقابل إقطاعات تمنحها لهم حتى «**صار الهلاليون في كلّ مكان قوّة لها استقلالها الذاتيّ إذ كانت كلّ دولة في حاجة إليهم حتى تتماسك**»[2].

- في مستوى اجتماعي/ سياسي يؤكّد العروي أهميّة طبقة اجتماعية دخيلة أثّرت في نمط الحكم وأوضاع الدولة في المغرب وهذه الطبقة هي جماعة المهاجرين الأندلسيين الذين أثّروا بما أدخلوه من الدّهاء السياسي بل «**وجدّدوا حتى مفهوم السياسة بحيث صارت أكثر استقلاليّة تجاه المجتمع والدين في الآن نفسه**»[3].

إنّ سقوط غرناطة وهجرة مجموعة كبيرة من سكّانها إلى المغرب تسبّبا في خلق «طبقة وسطى» لها مهارات اقتصاديّة وسياسيّة متنوّعة جعلتها تنافس الاقتصاد المحليّ وتشعر بتميّزها واختلافها إلى درجة أنّ العروي عدّ هذه الطبقة عاملاً أساسيّاً «**سيوقف نموّاً طبيعيّاً كان يمكن أن ينشِئ ويزهر طبقة متوسّطة من رحم المجتمع المغربي نفسه**»[4].

---

(1) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 193.

(2) Ibid, P. 196.

(3) Ibid, P. 197.

(4) Ibid, P. 224.

ـ في المستوى الثقافي يرى العروي أنّ المغرب في القرنين 13م و14م شهد ازدهاراً من حيث تأسيس الأورثوذكسيّة الدينيّة المالكيّة التي أسهمت في مزيد تعريب المغرب وظهور مؤرّخين محليين يحفظون لكلّ مملكة شؤونها السياسيّة. غير أنّ هذا النموّ الثقافيّ لم يكن وليد التربة المغربيّة بقدر ما كان علامة أفول النهضة الأندلسيّة، إنّها «**آخر ازدهار لأندلس تشرف على الغرق، فلم تكن تمثّل تعبيراً تاريخياً عن المغرب أبداً**»[1].

يبدو العروي إذاً حريصاً على تحسّس بداية القطيعة التي حصلت في المغرب بين الدولة والمجتمع باعتبارها عنوان الفشل الحضاري الذي حصل لاحقاً، كما يبدو حريصاً في تأويله على استحضار عوامل التقابل بين الانهيار السياسي والازدهار الثقافي، وكأن الثقافة تكون دائماً الحصن الأخير الذي تعتصم به الذات حين تتهاوى اقتصادياً وسياسياً، وكثيراً ما يكون الازدهار الثقافي آية من آيات الأفول الحضاري وعلامة على الوهج الأخير المنذر بظلمة آزفة.

إنّ جهاز الدولة الذي بات مكوَّناً من الحكّام والهلاليين والمهاجرين الأندلسيين سعى إلى تحقيق مصالحة ذاتيّة فتعمّق الانفصال عن القاعدة المُجتمعيّة وآل إلى انهيار كامل تدريجيّاً. وانهيار الدولة كان وراءه غياب المشروعيّة، وهذا الغياب سببه الرئيسي ـ في نظر العروي ـ غياب قوّة دفاع متأسسة على قواعد ثابتة ومن ثمّ الالتجاء إلى المُرتزقة، فإذا أضفنا إلى ذلك ضعف القاعدة الاقتصاديّة وتدهور الزراعة مقارنة بالتجارة الصحراويّة والهبوط الديمغرافي... صار السّقوط مفهوماً.

على أنّ عبد الله العروي لا ينسى أن يُشير إلى أنّ الأحداث الحاصلة بالمغرب في القرنين 14 م و15 م لا يمكن إدراك أبعادها القصيّة إلّا «**إذا وضعنا المغرب في التاريخ العام للمتوسّط**»[2]. وبعد رفضه للمصادر المُتوفّرة

---

(1) Ibid, P. 198.

(2) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 205.

عن هذا التاريخ وما تلاه سواءً كانت عربيّة (لأنّها تحيّز يرسمه كلّ مـؤرّخ للإمارة التي ينتمي إليها) أو أجنبيّة (لأنّها تمجيد للأرستقراطيّة الإيبريّة تسوق معلومات على هامش الحياة المغربيّة في عمقها)، يرى العروي ضرورة تدبّر الآداب الفقهيّة لهذا العصر داعياً إلى تعميق البحث في مفهوم «البنية القبليّة» لفهم أسباب الانهيار بصورة أعمق وأدقّ.

أمّا في القرن السادس عشر فإنّ العروي يـُشير إلى أنّه رغم كثرة المصادر التي تـؤرّخ لهذا القرن فإنّ هذه المصادر طغت عليها الكتابة الرسميّة للدولتين الجديدتين السعديّة والتركيّة[1]. أما الوثائق الدبلوماسيّة فموضوع مـُعقَّد لا يكون التاريخ فيها إلّا كثير التحريف، فقد وقع اعتماد ذلك الثراء التاريخي في بداية القرن العشرين بصورة انتقائيّة لخدمة المصالح الاستعمارية إذ وقع التركيز على الهاجس الديني وأهملت القضيّة الرئيسيّة المتمثّلة عند العروي في «**العلاقات الجدليّة بين حركة المرابطين وتغيير البنية الإدراكيّة للنموذج القبلي الهلالي**»[2].

وحتّى نفهم القرن 18 على سبيل المثال لا بدّ ـ في نظر العروي ـ من إدراك مدى تجاوز المرابطين للقبليّة الهلاليّة ومعرفة الزمن المـُحدّد الذي توقفت فيه القبليّة الهلاليّة لتلتحق بالنموذج المرابطي.

لقد اجتهد العروي في جعل مجال رؤيته للتاريخ واسعاً بحيث ينظر للتاريخ المغربي في إطار علاقة الشرق بالغرب، وفي إطار علاقة شمال إفريقيا بالمتوسّط عامّة وفي مستوى الزمن الطويل ـ بحسب منهج بروديل ـ ليؤكّد أنّ المغرب في القرن 16 م يمثّل نتائج الأحداث في القـرنين 14 م و15 م. أمّا علاقة المغرب بالمتوسّط فنفهم من خلالها ذلك التناقض المـُسجّل بين الجمود

---

(1) السعديون: سلالة من السوس حكمت في المغرب من 947 – 1071هـ/ 1540 – 1660م. قضوا على الوطاسيين وكانت عاصمتهم فاس ثم مراكش. أما الترك فهم قبائل من الرحل تنحدر من مناطق جبلية في آسيا الوسطى من ممالكهم السلجوقيون والعثمانيون الذين استقروا في تركستان والأناضول وملكوا في اسطنبول من سنة 1453م – 1924م.

(2) Ibid, P.P. 227-228.

الاقتصادي والتطوّر الاجتماعي من جهة، والنشاط الديبلوماسي والتأخّر التاريخي من جهة ثانية.

أمّا في ما يخصّ المجال الاقتصادي فإنّ العروي يبيّن أنّ القرصنة مثّلت أهمّ مورد دخل مغربي، لكنّ هذا المورد كان يخصّ فئة محدودة من السماسرة والمُحتكرين تستثمر أموالها في أوروبا ولذلك لم تكن فائدة هذه الموارد تعمّ المغرب.

أمّا عسكريّاً فقد تكوّنت نُخبة جديدة مُجهّزة بأسلحة ومُدرَّبة نظاميّاً ستأخذ بزمام الأمور وستحرم الباشا ممثّل السلطان العثماني من كل حريّة في القرار وستفرض نفسها على المدن ـ الدول (Villes - Etats) وسكّان الأرياف على السّواء، وبسببها يمكن أن نلخّص ذلك التبادل بين نظامين اجتماعيين واقتصاديين حيث يقع استبدال الحبوب بالأسلحة وعتاد السفن لفائدة القراصنة، وستبقى هذه النخبة العسكريّة في صدام مع القوى الخارجيّة ومع القوى المحليّة بينما تظلّ الدولة مجرّد جهاز سلبي، مع العلم أنّ العروي دائم التوقّف عند جدليّة العلاقة بين الدولة والمجتمع، إذ بها يفهم سيرورة التاريخ في المغرب ويفسّر أسباب التداول السريع على السلطة بين القوى الخارجيّة والقوى الداخليّة وكثرة الاهتزازات السياسيّة. فمن أجل النظر إلى التاريخ المغربي في استمراريّته وحيويّته لا بدّ ـ في نظر العروي ـ من العزوف عن الأسئلة المُضلّلة التي يطرحها المُؤرّخ الاستعماري والانتباه إلى الأسئلة المحوريّة التي تهتمّ «**بدرجة الانفصال بين الدولة والمجتمع وطبيعة السلطات المحليّة والمستوى الثقافي والتكنولوجي**»[1].

وفي تونس مثلاً يفسّر العروي سياسيّاً واجتماعياً علاقة الباي بالسكّان خلال القرنين 16م و17م مشيراً إلى أنّه في ذلك التاريخ كان الصّدام بين الباي والداي على أشدّه ممّا رشّح الزعماء المحليين ـ وهم حفصيّون سابقون تربطهم بالسكّان روابط أخلاقيّة ـ لفرض سلطانهم وتجذير البنية الهلاليّة التي تبدو أكثر

(1) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 229.

قبولاً لدى السكّان من استبداد الأتراك، وعودة البنية الهلاليّة إنّما كانت نتيجة عجز النظام الجديد على الدخول في النسيج الوطني وليس العكس كما يعتقد الكثيرون.

أمّا ثقافيّاً، فإنّ الأندلسيين المهاجرين إلى تونس في بداية القرن 17م فأدخلوا ثقافة مدنيّة لا تستجيب لتطلّعات السكّان فعادت ثقافة القرن 13م إلى السّطح وصارت تمثّل طموح النّاس في ذلك التاريخ. أمّا سكّان المنطقة الداخليّة الذين لا نشاط بحريّاً لهم فقد اتجهوا إلى البحث عن كيان لهم عبر الثقافة من خلال نشاط الزوايا «**وكان هذا هو التأسيس الموضوعي للسّلفيّة**»[1].

والعروي يولي اهتماماً واضحاً ـ وخاصّة في كتابه أصول الوطنيّة المغربيّة ـ بتتبّع أصول السلفيّة التي عمّت المغرب، فقد أدّت الزوايا دوراً كبيراً في المغرب منذ القرن 16م إلى القرن 20م اجتماعيا وسياسيّاً ودينيّاً وعسكريّاً وقد حاول العروي الكشف عن علاقة الزوايا بظهور المرابطين والدور العسكري الذي اضطلعت به في محاربة البرتغاليين وغيرهم من الدّخلاء وهذه هي الدّلالة التي يجب ـ في نظر العروي ـ أن نوليها لتطوّر الحركات الصوفيّة المدينيّة في فاس وتلمسان وقسنطينة... وتأسيس العائلات المرابطيّة الكبرى مثل القادريّة والفاسيّة[2]. إنّه دور اجتماعي جديد لنخبة لا تهتمّ بالإدارة ولا بالتجارة ولكنّها قوّة محوّلة عن مسارها وظلّت عقيمة لزمن طويل.

وفي نظر العروي، فإنّ بلدان المغرب العربي قد توحّدت على صعيدين: على صعيد ما يجمعها وهو اللغة والدين، وعلى صعيد ما يعوزها وهو الرأسمال الجاهز والقوّة العسكريّة الوطنيّة «**وبسبب هذا العوز سوف تعرف (بلدان المغرب العربي) الاحتلال الأجنبي نفسه**»[3].

---

(1) Ibid, P. 243.

(2) القادرية: طريقة صوفية تنسب إلى عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ/ 1166م). الفاسية: طريقة صوفية تنسب إلى عبد القادر الفاسي (ت 1091هـ/ 1680م).

(3) Ibid, P. 267.

إنّ مشكل الدولة المغاربيّة كان دائماً شرعيّة الدولة إذ «**لم تفلح أيّة دولة أبداً في أن تستمسك بأيديولوجيا شرعيّة**»[1] ممّا سهّل مهمّة الاستعمار. لكنّ الأحداث التي وقعت في المغرب العربي في القرن 18 (تراجع القرصنة، تفاقم الصراع بين السلطة المركزيّة والسلطة المحليّة، سيطرة الأجانب على التجارة البحريّة، التسرّب المتزايد لأوروبا...) لم تؤثّر بالطريقة نفسها في أقطار المغرب.

وفي تونس استقرّت الأمور نسبيّاً مع الحسينيين[2] رغم أزمات التداول على السلطة والصراع مع دايات الجزائر، بل وشهدت البلاد التونسيّة تطوّراً جعلها قادرة قبل غيرها على تقبّل الإصلاحات ومثّل «**العلامة الأولى لوطنيّة تونسيّة معاصرة**»[3].

أمّا الجزائر فقد عرفت انشطاراً في المشهد، ذلك أنّ نصفها الشرقي ظلّ مشدوداً إلى نظام البايات في تونس ونصفها الغربي كان مشدوداً إلى نظام العلويين بالمغرب الأقصى، وعرفت الجزائر طيلة القرن 18م صراعات كثيرة في الداخل والخارج جعلت السمة الرئيسيّة للبلاد في ذلك العصر هي افتقار منطقة الجزائر وتراجع سلطة الدايات والبايات التركيّة لفائدة القوى المحليّة ثم القوى الأجنبيّة.

أمّا في المغرب فإنّ النظام العلوي، إنّما استقرّ بفضل العلاقات الدبلوماسيّة مع الغرب ومع القوى الدخيلة، ولكنّ تلك المعاهدات الكثيرة مع الغرب هي التي كانت تحمل بذرة الانهيار، إذ من ذلك الغرب أتى الغزو «**ولم يكن في المغرب دفاع عن الليبيراليّة شأن ما كان في تونس**»[4] بل كانت المواقف منوطة بمجموعة تفكّر في الإنقاذ دينيّاً.

---

(1) Ibid, P. 263.

(2) نسبة إلى الحسين بن علي باي تونس 1705 - 1735م ومؤسس السلالة الحسينية التي ملكت حتى 1757، طرده علي باشا ابن أخيه وقطع رأسه ابن علي يونس.

(3) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 247.

(4) Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain (1830-1912)*, P. 334.

غير أنّ العروي يصرّ على التنبيه على أنّ وراء هذه الاختلافات الظاهرة كانت مظاهر من التطور المشترك تجمع الأقطار الثلاثة، فقد حاول كلّ حاكم أن يحافظ على التوازن الظاهري الذي آلت إليه دولته. وإذا كانت العلامة المميّزة للقرن 18 هي مقاومة التسلّط الأجنبي وكان المشهد الظاهري يوحي بالبحث عن الحريّة الوطنيّة، فإنّ الحقيقة الباطنة أنّ «**مقاومة الأجانب لم تكن إلّا أيديولوجيا في خدمة سلطة غير مؤكّدة**»[1].

دخل الاستعمار إذاً إلى شمال إفريقيا لكنّه لم يتّبع الطريق نفسه، فقد بدأ في تونس بتحطيم الاقتصاد وتمزيق المجتمع قبل تدخّل القوّة العسكريّة. أمّا في الجزائر فقد بدأ بتحطيم الدولة من خلال الإطاحة بالأمير عبد القادر (1808 ـ 1883م) الذي كان يحمل أيديولوجيا دينيّة ملأت الفراغ الذي تركه الأتراك، ثم قام بتحطيم المجتمع عبر القوانين الرومانيّة المبنيّة على افتكاك الأراضي من أصحابها قبل أن ينتهي إلى تحطيم الاقتصاد عبر الاستغلال وفتح الأسواق المحليّة على المنافسة مع الأسواق الأجنبيّة. «**ومثلما هو الشأن في الجزائر وتونس فإنّ شعار الحريّة (الاقتصاد، الملكيّة الخاصّة للأفراد...) كان يعمل على تلغيم الدّولة المغربيّة وإعداد الأرضيّة لتطوّر نظام رأسمالي مقحم من الخارج**»[2].

على أنّ ما يجب أن يشغلنا ـ في رأي العروي ـ ليست وقائع الاستعمار بل شروط قيامه واستمراره، إذ يبدو أنّ ردّ فعل المغاربة كان بكلّ المقاييس غير ملائم رغم أنّ «**إرادة الإصلاح كانت موجودة**»[3].

إنّ أسباب الفشل ـ عند العروي ـ إنّما كانت كامنة أساساً في غياب القوّة العسكريّة، وهذه القوّة كانت تقتضي توفّر رأسمال قويّ وثابت ورأس المال الثابت هذا لم يتحقّق في المغرب العربي لغياب أرستقراطيّة حقيقيّة، ويبدو أنّ

---

(1) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 260.

(2) Ibid, P. 298.

(3) Ibid, P.P. 349-350.

قرب المغاربة من أوروبا قد مارس تأثيراً سلبيّاً ـ بحسب العروي ـ لأنّه منع القوى المتصارعة من الاسترخاء عبر الزّمن ومن أخذ الطريق نحو التجاوز.

لكنّ العنصر المحدّد والحاسم ـ في رأي العروي ـ يظلّ سياسة الحكومات ومواقف شعوبها التي رجّحت ثقل الماضي على التطلّع إلى المستقبل، وفي النهاية «**أنهى الاستعمار الماضي واستنفده بأن وفّر للمغرب العربيّ ما بحث عنه يائساً طيلة قرنين: جيش ورأسمال مكوّن**»[1].

لكنّ هذا الذي وفّره الاستعمار لم يكن على حساب إيقاف التطوّر التاريخي للشعوب المستعمرة فحسب، بل وعلى حساب إجبارها على التحرّك التاريخي في اتجاه معكوس أيضاً. «**فكلّ استعمار هو إعدام بالموت التاريخي**»[2] لأنّه يسهم في بعث البنى العتيقة والعادات القديمة إلى سطح الأفكار والمجتمعات لا سيما أنّ «**أسوأ ضروب السياسة هو في النهاية سياسة التراث التي تنصّ على أخذ قواعد الحكم من الأنظمة السالفة**»[3] فيلوذ المجتمع بزمن طفولته.

ولا ينسى العروي أن يلحّ على سنوات الضياع التي خسرها المغرب العربي في مقاومة الاستعمار وفرص الرقيّ التي أُهدرت زمن الدفاع عن الذات ومقامة الاحتلال «**أينما حلّ الاستعمار واستولى بكيفيّة أو بأخرى على مقاليد الحكم غيّر وجودُه الجوّ الثقافي والنفساني المحيط بظهور أيّ مشروع إصلاحيّ نهضويّ**»[4]. ولذلك لا فائدة من الحديث عن فوائد الاستعمار وما حقّقه من رقيّ حضاري للشّعوب التي احتلّها لأنّ وجود القوى الأجنبيّة أوقف المسيرة التاريخيّة لهذه الشعوب وجعلها عاجزة عن بناء ذاتها وتأسيس قاعدة صلبة للتحرّك إلى الأمام.

---

(1) Ibid, P. 260.

(2) Ibid, P. 351.

(3) Ibid, P. 355.

(4) عبد الله العروي، **إرث النهضة وأزمة الراهن: ضمن ندوة : عصر النهضة، مقدمات ليبراليّة للحداثة**، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص 280.

وعندما يتأمّل العروي مفهوم الدّولة زمن النهضة والإصلاح وحتى اليوم يدرك أنّ هذا المفهوم لم يكن مكتملاً، وهو غير مكتمل مقارنة بالمفهوم الحديث الذي يقدّمه الغرب، هذا المفهوم الذي يقتضي بيروقراطيّة عصريّة تجسّد العقلانيّة الاجتماعية في نطاق فكر سياسي «**يتمثّل بجدّ المفاهيم الثلاثة: الحريّة، الدولة والعقلانيّة في آن واحد**»[1]. وهذا تأويل يعتمد في رأينا على تمثّل العروي للدّولة في تصوّرها الليبيرالي أوّلاً وفي مفهومها الأنواري ثانياً.

كانت إذاً مفارقة في الفكر السياسي القديم بين واقع الدّولة والطوبى سواء كانت خلافة أو سياسة شرعيّة، وزمن النهضة والإصلاح كانت مفارقة بين مفهوم مكتمل للدّولة ومفهوم غير مكتمل رواسبه كامنة في الأنظمة العتيقة التي مرّت بالبلاد الإسلاميّة، واليوم المفارقة حاضرة بشكل أعمق بسبب غياب نظريّة في الدّولة وبسبب استمرار الطوبى في شكل جديد، إذ عوّضت طوبى الوحدة طوبى الخلافة، بل ازداد الوضع تأزّماً لأنّ الفقيه الذي كان يحلم بالخلافة كان يشعر على الأقلّ بالانسجام مع ذاته، «**لكنّ الأيديولوجي الوحدوي لا يستطيع أن يكون منسجماً مع نفسه**» لأن الوحدة المرغوبة تتطلّب «**جهازاً ظلّ يفتقر إلى الشرعيّة في غياب نظريّة للدّولة**»[2].

لقد حاولنا في الصفحات السابقة أن نتبيّن طبيعة التاريخ السياسي العربي وخاصّة في منطقة المغرب، وانتهينا إلى أنّ هذا التاريخ ظلّ إلى حدود فكر النهضة العربيّة مشدوداً إلى تصوّرات تراثيّة للدولة، وكلّ مساعي الإصلاح التي تبنّتها الأسر الحاكمة والتنظيمات العسكريّة والسياسيّة لم تفلح في إرساء تصوّر منسجم لجهاز الحكم، فكان جهدها منصبّاً على الترميم والرتق وظلّت الرواسب العرقيّة والاجتماعية والثقافيّة فاعلة في كلّ تنظيم سياسي يمسك بدفّة الحكم. فإذا كان هذا هو شأن الواقع السياسي التجريبي، هل يكون المجال التجريدي والعقلي غير ذلك أم تكون البنية الفوقيّة انعكاساً حقيقيّاً للبنية

(1) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ص 167.

(2) Laroui, *Islam et modernité*, P. 44.

التحتيّة؟ الجواب عن هذا السؤال كان محور كتاب العروي **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ولكننا لن نتوقف عنده لأننا اخترنا نموذجاً تطبيقياً واحداً لمنهج العروي في تأويل التاريخ ربطناه بتاريخ المغرب لنتبين طبيعة المقاربة التأويلية عند العروي التي وظفت الصناعة التاريخية ومكتسبات العلم الحديث في استنطاق الأحداث والأفكار والانتهاء إلى تأليف يؤسس تصوره العام للتاريخ العربي.

ولا بد من التنبيه على أن خطاب العروي اتسم بكثير من بعد النظر في التحليل ومن التنويع في زوايا المعالجة، من المستوى السياسي إلى المستوى الاجتماعي، وإلى المستوى الديني والثقافي، ومن التحليل الاقتصادي إلى وضع الخرائط والرسوم البيانية إلى جداول الإحصاء. كما نوّع في المصادر ما بين آثار عربية وأخرى أوروبية ومصادر عثمانية فضلاً عن انتباهه لما جد من مكتشفات الحفريات. والعروي في مستوى آخر، حاول أن يكون تأويله للتاريخ مزاوجة بين السرد والاستنتاج تحقيقاً للتاريخ التحليلي الذي تجاوز الاقتصار على التاريخ الحدثي والوقائعي، فربط تعاقب الأنظمة السياسية وأجهزة الحكم بتعاقب الحراك الاجتماعي والقوى الاقتصادية والمستوى الثقافي وطبيعة النمو الديمغرافي محللاً ومفسراً لعبة توازن المصالح ولعبة توازن القوى في الفضاء المغاربي.

الفصل الثّاني:

تأويل جعيّط للتّاريخ العربي

ارتأينا أن نركّز نظرنا في تأويل جعيّط للتّاريخ العربي على ما اعتبره عصراً مؤسّساً. والعودة إلى العصر التأسيسي كانت عند هشام جعيّط واسعة وبعيدة الغور، رصد من خلالها ثراء الثقافة العربية قبل الإسلام والقيم الرفيعة التي عمّقها الدين الجديد أخلاقياً وفلسفيّاً، وتتّبع منابع النزعة الإنسانية في النصّ القرآني ثمّ تحسّس قيم العقلانية التي وسمت الحضارة النّاشئة من خلال الخطاب الديني والفكر البشري وما تركته هذه الحضارة من معالم الثقافة المادية والروحية. وحاول جعيّط دحض آراء بعض المستشرقين الذين عملوا على إبراز هامشيّة الحضارة العربية الإسلامية في التاريخ العالمي وعلى طمس معالم القوة الفكرية والقيمية التي رسختها في الإنسان عامّة. كما عمل على تتبع منابع التصدّع التي أصابت جسد بلاد كانت ترى نفسها «خير أمة أخرجت للناس» حتّى صارت إلى ما صارت إليه من التأخّر والضعف في الحاضر. ولذلك عاد إلى الكوفة باعتبارها نموذج المدينة الإسلامية الذي رسم صورة عن العقلانية العربية الإسلامية من جهة وبيّن كيف آل هذا النموذج إلى التلاشي والامّحاء من جهة ثانية. وعاد إلى زمن الفتنة ليبرز عظمة التاريخ الإسلامي من جهة وأسباب العنف والشقاق التي طبعت عصراً تنازعت فيه قيم الدين والدنيا من جهة ثانية.

على أنّنا يمكن أن نجمل الرهانات التي حاول هشام جعيّط بلوغها بالعودة إلى التاريخ القديم للحضارة العربية الإسلامية في رهانين مركزيّين:

ـ إثبات مظاهر القوة والتميّز والأصالة في هذه الحضارة سواء في مستوى القيم أو في مستوى المؤسّسات.

ـ تأكيد عمق الأزمة التي تعصف بالمجتمع العربي الإسلامي الحديث عمقاً تاريخياً يجعل الماضي فاعلاً في الحاضر ومؤثراً بقوّة في الوجدان والثقافة.

على أننا لن نتبع كل التاريخ الذي عالجه هشام جعيّط بالقراءة والتحليل والتأويل وإنما سنقصر نظرنا على التاريخ القديم منذ انبعاث الرسالة المحمدية إلى زمن الفتنة وسيكون عملنا مركزاً أكثر على هذه الفتنة الكبرى التي عصفت بوحدة الأمة.

لقد اهتم جعيّط بالرسالة المحمدية باعتبارها عملاً تأصيلياً للقيم الروحية وللمجد السياسي. وأول ما يطالعنا في آرائه أنه يميّز في تأويله للعمل النبوي، بين المرحلة المكية التي تمثّل عنده «دعوة» بكلّ ما في الكلمة من معاني الحثّ والترغيب والتعليم والنّضال بتأكيد وحدانية الله وحتمية الجزاء، والمرحلة المدنية التي هي مرحلة بناء سياسي أساساً، لأنّ الرّسول لم يلاق أثناءها معارضة كبرى، «**والإسلام في آخر المطاف لم يعمّ على الحجاز بما في ذلك مكّة إلّا بتكوين أمّة فدولة فقوّة ضاربة سياسية**»[1].

ويجتهد جعيّط في نقد بعض الروايات التي أوردتها المصادر القديمة مثل نفيه لطابع السرية الذي ادّعت بعض كتب السيرة أنّه سمة الدعوة في البداية،كما شكّك في صحة بعض الأخبار والأحاديث المتعلّقة بعلاقة الرسول بمشركي مكة معتبراً أنّ قصّة الغرانيق ـ على سبيل المثال ـ مختلقة مشيراً إلى أنّ غايته من وراء إعادة قراءة السيرة النبوية هي نزع الطابع الأسطوري لهذا

(1) هشام جعيط، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة**، ص 316.

التاريخ والاقتراب أكثر من الحقيقة التاريخية ملحاً في أنّ محمدّاً كان في مكّة داعياً وفي المدينة رجل دولة.

ويتوقف جعيّط عند النصّ القرآني وعند ترتيب السور الذي وضعه الأسلاف والمستشرقون منتهياً إلى أنه رغم الاختلافات، فإن النصّ القرآني يظل فريداً في مستوى الصياغة البلاغية وقوة الربط بين التاريخي والمتعالي، وفي مستوى ترفعه عن التفاصيل الواقعية في معظم الأحيان، وأيضاً في مستوى الصّورة المنزهة والبليغة التي قدّمها للذات الإلهيّة خاصّة حين نقارنها بما ورد في الكتب السّماوية الأخرى، علماً أن جعيّط يوظف علم الأديان المقارن من حين إلى آخر ولا يقصر نظره على الكتب السماوية للأديان التوحيدية فحسب بل هو يقارن الإسلام حتى بالأديان التي لا ترتبط بالوحي السماوي مثل البوذية والكونفوشيوسية[1]، ويبرز بعض طقوسها، أو يبرهن ـ في المستوى الأنثروبولوجي ـ على أن الظاهرة الدينية واحدة مهما تنوعت أشكال العبادة والتقديس.

ويثمّن المؤرخ التونسي هشام جعيّط جملة القيم السامية التي ميّزت النصّ القرآني والتي عبّرت عنها المنظومة الأخلاقية الجاهلية من قبل بمفاهيم كالحلم والمروءة، في إطار استعانته بالأنثروبولوجيا الثقافية. ولا يتردّد جعيّط في أن يسم هذه القيم الرفيعة التي حفل بها الخطاب القرآني بالنزعة الإنسية (L'humanisme coranique). فهو يبيّن أنّه رغم أنّ الله تعالى أثنى على ذاته

(1) الكونفوشيوسية: ديانة تنسب إلى كونفوشيوس (551 - 479 ق. م.)، وهو حكيم وفيلسوف صيني أسس مذهباً يدوياً يدعو إلى حياة عائلية واجتماعية مثالية وتعتبر هذه الديانة من أكثر الديانات من حيث نسبة المنتسبين إليها. أما البوذية فديانة تنسب إلى حكيم هندي أسس مذهب البوذية ضد البراهمانية في القرن الخامس قبل الميلاد وفلسفته مثالية تقوم على عيشة الألم والزهد والتجرد من الأنانية والشواهد للوصول إلى الفناء التام أو النيرفانا. ينتشر أتباعه في الصين واليابان والهند الصينية وكوريا والتيبت والنيبال.

من خلال جملة صفاته باعتباره حكيماً وحليماً وعليماً وكريماً... » **فإنّ هذا لا يعني أنّ هذه الصّفات لا يمكن أن تشمل الإنسان أيضاً وإنّما يعني أنّ الله يمتلكها بامتياز»**[1].

ويشير جعيّط إلى أنّ بعضهم قد يستغرب حديثه عن النزعة الإنسية في القرآن أي في نصّ مركّز على تمجيد الذات الإلهية وتأكيد واحديتها وعظمتها. لكنّه يؤكدّ أهمية المكانة التي يحظى بها الإنسان في الخطاب القرآني، إذ الإنسان هو المصطفى من الله وهو مدار نظره ولذلك يستشهد جعيّط بالمتن القرآني الذي توجّه أول ما توجه في آياته إلى الإنسان من خلال سورة العلق: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الّذِي خَلَقَ،خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ،اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الّذِي عَلَّمَ بِالقَلَمِ عَلَّمَ الإنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 96/ 1،2 ـ 3،4،5).

ويختار جعيّط من آي القرآن ما يؤكدّ أنّ «**الله وإن كان هو الخالق والمنظم والمتصرّف في الكون فإنّ الخلق كان موجّهاً ضرورة لخير الإنسان في حياته الدنيوية على الأقل**»[2]. فضلا عن أنّ الله سخّر الطبيعة لصالح الإنسان وجعله مسؤولاً عنها.

ومن علامات اهتمام القرآن بالإنسان أنّه لم يحفل بخطيئة آدم في حدّ ذاتها بل جعلها مناسبة لتأكيد تحمل الإنسان مسؤوليته عن أفعاله، فهو أخرج آدم من الجنّة ووهبه الحريّة التي ستكون سمة التكليف والثواب والعقاب.

من جهة أخرى يتراءى الله في النصّ القرآني «**باعتباره وسيطاً بين الناس فبه ومنه يتعرف الإنسان على الإنسان، ويبدو أنّه من الصواب تاريخياً أنّ فكرة الله الواحد قد ولدت عند معظم الشعوب فكرة الإنسان الكوني**»[3].

لقد تغيّرت جملة هذه المعاني في العصور اللاحقة للحقبة الإسلامية

---

(1) Hichem Djait, *Humanisme et rationalisme musulmans*, colloque intitulé «Connaissance de l'islam », Éd La Découverte, Paris, 1993, P. 19.

(2) Ibid, P. 20.

(3) Ibid, P. 22- 23.

الأولى وخاصّة عبر الفقه والحديث باعتبارهما علمين حاولا هيكلة القانون وترسيخ القواعد وإن كانت غايتهما هي الأخلاقية البشرية. ويستشهد جعيّط بكتاب «الخراج» الذي وجهه أحد أعلام المذهب الحنفي القاضي أبو يوسف[1] إلى الخليفة هارون الرشيد (ت 193هـ/ 809م) مركّزاً فيه على أهميّة احترام الكرامة البشرية للمخطئين والمارقين عند تطبيق الحدود. ولا ينسى جعيّط أن يثمن المعاني الإنسانية التي حفل بها علم الكلام وخطاب التصوّف[2]. وهكذا يردّ جعيّط على المستشرقين ولا سيما فون غرونباوم الذي اعتقد «**أنّه منذ البدء أظهر الإسلام احتراماً ضئيلاً للإنسان**»[3]، لكنّ ذلك لا ينفي أنّ بعض المستشرقين قد انتبه إلى هذا الحسّ الإنساني الذي وسم الحضارة العربية الإسلامية شأن آدم ميتز (Adam Mitz) الذي تحدّث عن القرنين التاسع والعاشر بصفتهما يمثلان «عصر النهضة الإسلامية». ففي مستوى الثقافة وبعيداً عن النصّ التأسيسي «**كانت النزعة الإنسانية الإسلامية ممثلّة أساساً في الفلسفة والعلم**

---

(1) أبو يوسف القاضي (يعقوب بن إبراهيم) (ت 182هـ/ 798م) ولد في الكوفة ودرس على أبي حنيفة وكان أكبر أصحابه. تولى قضاء بغداد أيام المهدي والهادي والرشيد وهو أوّل من دعي بقاضي القضاة له كتاب **الخراج** وكتاب **الرد على سير الأوزاعي**.

(2) يرى محمد بو هلال أن علم الكلام «لئن طغت عليه الاهتمامات السياسية في البداية لتعلق رواده بأمور الحكم وشؤون المجتمع فإنه ما لبث أن اتجه وجهة ميتافيزيقية وهو ما تجلّى في اتخاذ المتكلمين من المسائل الغيبية مشغلاً رئيسياً لهم. ونتيجة لهذا التحول أصبحت الألوهية وتوابعها المحور الرئيسي لعلم الكلام»، ص 45. والغزالي باعتباره آخر مراحل تطور علم الكلام المشبع بالتصوف لم يعر اهتماماً للوجود الطبيعي والإنساني «فقد بدا له هذا العالم غير جدير بأن يتعلّق به قلب المؤمن وغير خليق بأن يتعقله عقله، وإذا أبيح له ذلك أحياناً فللوقوف على تفاهته والاتعاظ بهوانه» ص 703. راجع كتابه، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، نشر كلية الآداب بسوسة ودار محمد علي الحامي، الطبعة الأولى، 2003.

(3) Hichem Djait, *Humanisme et rationalisme musulmans*, colloque intitulé «Connaissance de L'islam», P. 30.

والأدب»[1] وهذا الرأي شبيه بما أشار إليه أركون في كتابه عن الإنسية العربية.

فالفلسفة أولت اهتماماً فائقاً بالعقل البشري ونزوعاً عميقاً لتحسس الحقيقة واكتناه أبعاد الوحي وتمثل الفكر الإغريقي بصورة تؤكد الهاجس المعرفي فيها. وكان العلم ميدان إضافات وإبداعات واكتشافات لا تحصى، وأمّا الأدب فهو **«في الآن نفسه ثقافة عامّة ومعرفة وإن لم تكن متخصّصة جدّاً وموقف للرّوح ومثال إنساني»**[2].

ومن آيات هذه النهضة العربية في العصر الكلاسيكي في مستوى العمارة، مدينة الكوفة التي ذهب بعض المستشرقين إلى أنّها أخذت شكل المدينة في البداية لأنّها حافظت على تأثيرات المدينة اليونانية والشرقية القديمة، وبالتالي فهي ليست مدينة إسلامية. ويزعم المستشرق «ويرث» (E. Wirth) أنّها مدينة بلا وجه فلا هي إسلامية ولا هي شرقية ولا هي يونانية **«إنّها مدينة بدون اسم، لا ترتبط بأيّة حضارة معيّنة»**[3]. وكأنّ همّ جميع المستشرقين الانتهاء إلى حقيقة واحدة وهي **«أنّه ليست هناك في الحقيقة «مدن إسلامية» لأنّ مفهوم المدينة الذي يملكونه من خبرتهم مع مدنهم لا ينطبق عليها. ويتّصل ذلك من جهة ثانية بالرؤية السّائدة عن الإنسان الشرقي والسلطان الاستبدادي الشرقي والمنظومات الشرقية الشاملة التي لا تساعد على نشوء مجتمعات مدنية»**[4].

لقد ناقش جعيّط آراء الاستشراق التقليدي[5] الذي ذهب إلى أنّ المدينة

---

(1) Ibid, P. 31.

(2) Ibid, P. 32.

(3) هشام جعيّط، **الكوفة**، ص 148.

(4) رضوان السيد، «الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية»، **مجلّة الاجتهاد**، العدد السابع، السنة الثانية، 1990، ص 294 – 295.

(5) تطوّرت آراء المستشرقين المعاصرين في هذا الموضوع ويمكن ذكر دراسة يوهنسن عن «المصر الجامع» مثلاً، راجع بحثه: Johannsen, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée N°32*, 1981, P.P. 139-161.

الإسلامية صيرورة من النّظام إلى الخلل ومدينة بلا روح، عفوية النشأة، ارتجالية البناء، وحاول جعيّط أن يؤكد عكس ذلك، إذ الكوفة ـ عنده ـ تظهر «**في الحركة العامة لتاريخ التمدين بمثابة الحلقة الأولى في سلسلة هائلة من الإنشاءات شهدها القرنان الأوّل والثاني من الهجرة وبلاد الرّافدين أكثر من غيرها**»[1].

من جهة أخرى عمد المفكّر التونسي هشام جعيّط إلى البحث في الجذور والتأثيرات التي عملت في تكوين وجه المدينة، من بابل إلى مكّة معرجاً على العوامل القوية المؤثرة في تشكيل المدينة في الإسلام من الشرق القديم وحتى الهلّلينية وإمداداتها في المعمار ومواد البناء وأسلوب التخطيط، وهي عند جعيّط عوامل متمازجة تدلّ على خاصية مدينة نشأت دفعة واحدة أكثر ممّا تدلّ على تأثير حضارة بعينها وخاصة الحضارة الهللينية التي يدّعي المستشرقون أنّها حين انتقلت «**إلى الشرق حتى خراسان كانت حركة «تحضيرية» قوية أخرجت آسيا الصغرى من همجيّتها كما أخرجت الشرق من وضعه البالي**»[2].

إنّ الكوفة ـ بحسب جعيّط ـ تدين «للمدينة» التي أسّسها الرسول أكثر ممّا تدين لغيرها لأنّ «**أسواق «المدينة» التي نقلها الرسول ونظّمها كانت هي النموذج لأسواق الكوفة**»[3]، ولأنّ الرسول كان قد «**فرّق بوضوح بين التجارة والصلاة أي بين السوق والمعبد قاطعاً بذلك مع تقليد الشرق كلّه، فضلاً عن أنّ الإسلام مدّن السوق العربية بأن أقامها في قلب المدينة ذاتها**»[4].

أهمية الكوفة ـ في نظر جعيّط ـ أنّها «**تمثّل لحظة عبور وتحوّل من العروبة القديمة إلى الإسلام المهيكل، هي في الحقيقة لحظة كانت تبحث فيها الحضارة الإسلامية عن نفسها في ظلام الولادة والتكوين**»[5]. كانت الكوفة آية

---

(1) هشام جعيّط، **الكوفة**، ص 158.

(2) المصدر السابق، ص 171.

(3) المصدر السابق، ص 211.

(4) المصدر السابق نفسه.

(5) المصدر السابق، ص 343.

من آيات الروح الإسلامية التي بناها العرب ثم تلاشت، لا بيد المغول[1] وحديد تيمورلنك، بل بأيدي البدو، «**إنّها بعد الآن مدينة ميتة لم يبق منها سوى بعض الآثار المتأخرة عموماً، لكنّها عكست قدسيتها الشيعيّة على النّجف التي يتقاطر إليها الألوف لزيارة العتبات المقدّسة، ضريح عليّ**»[2].

هكذا كانت عودة جعيّط للكوفة بحثاً عن نموذج يمثّل نشأة التنظيم في المجتمع العربي الإسلامي الأوّل، هذا التنظيم الذي يعكس حضور العقلانية في مناخ ديني وعرقي مميّز ويؤكّد وجود الدولة. فالدولة «**ليست مدرسة نحوية بل أساس القاعدة التي انتشرت منها الفتوحات نحو الشرق إلى حدود الصين ونحو الهند، فعلى كاهلها تكوّنت إمبراطورية ثم حضارة وتحوّل الكل إلى مجال ديني ضخم بقي إلى اليوم**»[3].

على أن هذا البناء السياسي والحضاري والمدني الذي احتضنه التاريخ العربي الإسلامي القديم قد انغرس في خاصرته حدث حضاريّ هائل دينياً وسياسياً وحضارياً، لعلّه غيّر وجه التاريخ العربي والإسلامي من الجذور.

وهشام جعيّط في كتابه **الفتنة: الدّين والسياسة في الإسلام المبكّر** يفرّق أوّلاً بين الإسلام التأسيسي والإسلام الكلاسيكي المعقّد الذي يستحضر فيه المخيال الجمعي الحضارة في أوج قوّتها. إنّ إسلام الأصول الذي اهتم جعيّط بتأويله «**كان إسلاماً متواضعاً على الصعيد المّادي ولكنّه كم كان ممتلئاً بدلالات للمستقبل لا تزال ناطقة اليوم وتضغط بكلّ ثقلها على تمفصلات الإسلام أمس والآن وغداً**»[4]. والإسلام التأسيسي الذي توقّف عنده جعيّط

---

(1) المغول: اسم دولتين. الأولى في آسيا الوسطى أسسها جانكيز خان (1167 - 1227م)، والثانية في الهند أسسها بابر من أحفاد تيمورلنك (1336 - 1405م) وهو حفيد جانكيز خان الذي أخضع إيران وآسيا من دلهي إلى بغداد وخرّب بغداد.

(2) هشام جعيّط، **الكوفة**، ص 343.

(3) هشام جعيّط، «في حوار أجراه معه عبد المجيد الجمني وحسن بن عثمان»، **مجلة الحياة الثقافية**، السنة 21، العدد 75، ماي 1996 ص 38.

(4) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 9.

يتجاوز المرحلة النبوية ليشمل زمن الفتنة برمّتها، تلك التي عدّها «**حقبة رحماً لأنّها أثارت الانقسامات الكبرى في الإسلام بين السنّة والشيعة والخوارج مباشرة أو على أمد قريب أو بعيد، حتّى أنّ في الإمكان أن تعزى إلى تلك الحقبة الرحم تقريباً كلّ تطوّرات الإسلام السياسي والإسلام الديني في الفترة الكلاسيكية الطويلة**»[1]. وربّما هذا ما يفسّر انشداد المسلمين إلى تلك الفترة الحرجة بما في ذلك المسلمون المعاصرون الذين باتوا يسقطون عليها جدالهم السياسي ـ الديني تحت وقع الحداثة الضاربة. «فمنذ 1924 تاريخ إلغاء أتاتورك[2] لمؤسسة الخلافة، كان هناك سجال مركزي بين السجالات على علاقة بعلمنة السياسة والدّولة لا يزال يشقّ الوعي الإسلامي الحديث إلى شقين: أنصار علمانية الدولة وأتباع إسلاميتها»[3]. الأزمة الحديثة إذاً ضاربة في القدم، ولذلك انصرف هشام جعيّط إلى تتبّع وجوه الالتقاء والافتراق بين الدين والسياسة طيلة منعرجات الفتنة طارحاً على نفسه السؤال الأساسي «**هل كان الأمر متعلّقاً بصراعات سياسية أم بصراعات دينية؟**»[4]. ويبدو أنّ المؤرخ التونسي قد انتهى إلى الاعتقاد بتداخل الديني بالسياسي قائلاً: «**وحقيقة الأمر أنّ الديني والسياسي ممتزجان، إذ من الطبيعي أن ترجع إلى الديني أوّلاً أمة قامت على أساس دعوة دينية في البداية، على ميثا تاريخ نبوي، على كتّاب مقدّس، وأن يظهر لها دينياً كلّ شيء بما في ذلك وبشكل خاص السياسي**»[5] رغم أنّ كل واحد من المتصارعين على السلطة قد أوّل بطريقته الخاصة هذا الديني

---

(1) Ibid.

(2) مصطفى كمال أتاتورك (1881 - 1938م) قائد تركي مؤسس الجمهورية التركية وأول رئيس لها سنة 1923، ألغى الخلافة سنة 1924، وغيّر كتابة التركية من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني.

(3) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 10.

(4) Ibid.

(5) Ibid, P. 11.

ووظّفه في السياسي[1]، ورغم أن بعضهم يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن هذا الفصل بين الوجهين يبدو أمراً إجرائياً وافتراضياً وليس حقيقياً.

وقبل أن يعالج جعيّط إشكالية الفتنة الكبرى، عاد بالزمان إلى الوراء وبالمكان إلى مكّة، إلى ذلك الموقع الاستراتيجي الذي جعلها مؤهّله للاضطلاع بدور مركزي في ما سينجم من أحداث وتطوّرات، في محاولة منه لفهم منطق هذه الأزمة وتعرية الجذور المتوارية في الأعماق التي انبعثت إلى سطح الواقع بعد ذلك.

كان شبه الجزيرة العربية عالماً يتوسّط قطبين في طور الانحطاط والتراجع هما سورية واليمن، «**وكانت مكة قائمة في وسط الحرم أو الأرض المقدّسة، الحرم الأهم في الجزيرة العربية بما أنه مركز حجّ يتجلّى فيه بجلاء تفاعل المدينة والقبائل**»[2]. ونظراً إلى كون مكّة حلّت محلّ اليمن المتهاوي في مستوى نقاط العبور التجارية (Le transit international) بفعل تطوّر بطيء في المراكز التجارية وبفضل ما أنشئ من معاهدات وأحلاف وخاصة إيلاف قريش[3].

ويتحوّل هشام جعيّط من مكة إلى قريش وأهميّتها، ثم إلى قصي الذي جمع في آن السياسي والديني من خلال اضطلاعه بالسدانة وقيامه على دار الندوة، وأخيراً إلى توزيع المهمات بين جناحي عبد الدّار وعبد مناف وهيمنة

---

(1) يرى فهمي جدعان أن جدلية الديني والسياسي متجذرة في طبيعة الحياة الاجتماعية للإسلام. «ذلك أن كل ما يحدث في الإسلام من حراك اجتماعي محكوم في مبدأ المطاف ومنتهاه بآليات هذه الجدلية. وفي الدولة - الجماعة في الإسلام لا شيء يند عنها أو يفلت من أحكامها». راجع كتابه **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، الطبعة الأولى،1989. ص 293.

(2) Hichem Djait, *La grande discorde*, P. 23.

(3) راجع كتاب: فكتور سحّاب، إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف.

عبد مناف، عشيرة النبي محمّد التي «**كانت تمثل في الممارسة بيت قريش بامتياز**»[1]. وهكذا تضافرت «**الديبلوماسية والتجارة والدين لتضمن لمكة السلام والأمن والرخاء والإشعاع وأيضاً مركز قيادة حقيقية**»[2].

لقد بدا لجعيّط أن انحدار الرسول من سلالة قصّي وجناح عبد مناف كان مناسباً ليكون أعلم بشؤون السياسة والدين من غيره، وكأنّ النبوّة وجدت السياق الموضوعي لظهورها في شخصه[3]، وإذاً فإنّ السؤال الرئيسي الذي يجب أن يطرحه التمشي الأنثروبولوجي هو: «**لماذا محمّد؟ ولماذا في هذا الزمن وذاك الوسط؟**»[4]، ويلحّ المؤرّخ التونسي في ضرورة الفصل بين المهمّة الدينية والروحية المحضة للرسالة في مكة، والمهمة السياسية الدينية في المدينة، ويرفض ادعاءات المستشرقين «**أنّ الدعوة المحمدية طيلة 13 سنة كانت ذات أهداف سياسية أي الهيمنة على مكّة**»[5]، إذ لا وجود لسلطة حتّى يفكر في الاستيلاء عليها، رغم أن المقاربات الأنثروبولوجية تبين أن الزعامة كانت موجودة منذ كانت فكرة الملكية حاضرة في الفكر البشري! أمّا مقاومة القرشيّين للدين الجديد فهي - عند جعيّط - دفاع عن إرث عقائدي قديم أساسه الوثنية وتقديس السلف والإيمان بمبدأ الاستمرارية في العقيدة ونظام الحياة وتصوّرات العالم، فهذه المقاومة هي في جوهرها مقاومة ثقافية دينية «**لا علاقة لها بالتجارة أو بالسياسة**»[6] هذه المقاربة الأنثروبولوجية التي تؤكد أهمية

---

(1) Hichem Djait, *La grande discorde*, P. 28.

(2) Ibid.

(3) يرى العروي أن التجربة المحمدية كانت من حيث الاستمرار التاريخي منطقية، ومن حيث المنطق الديني تجربة منتظرة تجسدت في انبعاث الرسول محمد في شبه الجزيرة العربية في اطار الثقافة الهللنستية. راجع كتابه **السنة والإصلاح**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2008، ص ص 92-95.

(4) هشام جعيط، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، ص 43 - 44.

(5) Hichem Djait, *La grande discorde*, P. 31.

(6) Ibid, P. 31-32.

الرمزي والشعائري فتستبعد السببين الاقتصادي والسياسي، تتعاضد مع علم الأديان المقارن لبيان أنّ الرسالة المحمّدية في جوهرها ترسيخ لمبدأ التوحيد والتعالي الإلهيّين، فلا اليهودية كانت ديانة عالمية ولا المسيحية سلمت من المسّ بفكرة التوحيد[1]، ومن هنا أتت الحاجة إلى ديانة جديدة تعمّق مبدأ الواحدية الربّانية، ذاك الربّ الذي يمتلك غناه الشخصي الخارق، فالقرآن يستحضر «**الحوادث الكبرى المذكورة في التوراة بشكل دقيق دائماً، لكنّه تلميحي مختصر مذهل. إنّه يواصل التراث التوحيدي، لكنّه لا يسترجعه في تفاصيله بالكيفية ذاتها التي يعيد فيها إعطاء ذاكرته للعالم العربي الذي يتوجه إليه بالخطاب**»[2]. وعظمة النصّ القرآني أنّه أكثر نصوص الديانات التوحيدية وضوحاً وتماسكاً في منطقه الداخلي، وأكثرها كفاءة في اختزال المغامرة الإنسانية، حتى عدّه المؤمنون به وغير المؤمنين به رسالة مقدسة جليلة، ظلّت دائماً تلهم العقل الإسلامي التفسير والتأويل والجدل.

وبصرف النظر عن حجية ما يقول جعيط، فقد استبان لنا في غضون حديثه عن القرآن ـ بشكل ملفت للانتباه ـ هيمنة هذا النصّ على وجدان المفكّر التونسي فلم تستطع مقارباته اللسانية ومنهجية علم الأديان المقارن والأنثروبولوجيا، أن تحد من جموحه نحو الإعجاب ولا أن تلزمه بخط المفكّر المحايد وليس الوضعي، لا سيما وقد أقر بذلك منذ المقدمة، حتى لتتراجع أحياناً نبرة الهدوء العلمي إلى بعض الحماسة الدينية وخاصة حين يرد على الاستشراق[3].

---

(1) يرى عبد الله العروي أن الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية، المسيحية، الإسلام) هي استعادات مختلفة لتجربة النبي إبراهيم، فالأولى فشلت في الحفاظ على فكرة التوحيد عبر اغترار أولئك الذين اعتبروا أنفسهم شعباً مختاراً، والثانية فشلت بسبب عقيدة التثليث فكان لا بد من تجربة خاتمة تعود بالتوحيد إلى أصله الأولي. راجع كتابه **السنة والإصلاح**، ص 66-72.

(2) Hichem Djait, *La grande discorde*, P. 35.

(3) لاحظ كيف استرسل في الدفاع عن النبي محمد وعن صدق رسالته وعن منطقية=

ويرى جعيّط أنّ الهجرة تعدّ حدثاً رئيساً في بناء الإسلام وتشكّل مساراته. فهو يرى أنّ الدولة الإسلامية قد تكوّنت على ثلاث مراحل، أولاها زمن الهجرة، وفيها انبثقت السلطة النبوية، وثانيتها السنة الخامسة للهجرة بعد حصار الخندق حيث اكتسبت السلطة الأمارات الدالة على وجود الدولة، «**والثالثة بعد وفاة النبيّ ومع أبي بكر عندما أثبتت الدولة الإسلامية أنّها قادرة على تدمير كلّ ارتداد وانشقاق بالقوة**»[1]، وتلازم نشر الحقيقة الإسلامية مع التسلّح بالعنف، ولعلّ معركة بدر هي أكبر شاهد على ظهور الرسول «**في صورة البطل المتحدّي للقوّة القرشيّة**»[2]. وهنا يلوذ جعيّط بالأسباب الاقتصاديّة والعوامل الماديّة ليبيّن أنّ المعارك صارت تستهدف اليهود ووضع اليد على ممتلكاتهم غنائم للمحاربين، وكذا الأمر مع وقعة الخندق[3] التي لعبت فيها المصالح الاقتصادية لعبتها وشكّلت منعطفا حاسما في تأسيس الدّولة، ثم ما تبعها من وقائع وخاصة تقتيل بني قريظة[4]، وتراءى النبيّ وهو يحاصر مكّة سنة 8هـ ويلغي صلح الحديبيّة[5] «بمظهر قائد حربي فاتح حقيقي لم تشهد الجزيرة

= ظهورها في كثير من الانفعال وخاصة في الرد على رودنسون وباتريسيا كرون اللذين أظهرا في نظره «عمى حقيقياً إزاء خصوصية الحركة الدينية النبوية»، راجع: Hichem Djait, *La grande discorde*, PP. 32-34.

(1) Ibid, P. 38.

(2) Ibid, PP. 39-40

(3) الخندق: وقعة تسمى الأحزاب حاصر بها المشركون المدينة بقيادة أبي سفيان فأشار سلمان الفارسي بحفر الخندق فامتنع به المسلمون وارتد عنه المحاصرون وعادوا إلى مكة سنة 5هـ/ 627م.

(4) بنو قريظة: من قبائل يهود يثرب مع بني النضير وبني قينقاع نفاهم النبي محمد وصادر أملاكهم.

(5) الحديبية: اسم واد قريب من مكة اشتهر بالصلح الذي أبرم فيه بين النبي والمكيين سنة 6هـ/ 627م.

العربية مثيلاً له»[1]، وعرف النفوذ الإسلامي في الفترة الفاصلة بين حصار مكّة ووفاة الرسول امتداداً وقوّة لا سيما بعد أسلمة الحجّ وتثبيت فكرة غزو الشمال، وقدمت الوفود من كلّ القبائل لتقديم البيعة في المدينة. وإذا لم يكن ذلك يدلّ على أنّ جميع القبائل قد أسلمت، فإنّه في المقابل يعني «**خضوعاً سياسياً يشبه في الحقيقة المعجزة ولا يزال بلا تفسير دائماً**»[2]، لأنّ هذه القبائل قدّمت فروض الولاء بلا قتال وهي التي لم تعرف في تاريخها سلطة عليها. ويذهب جعيّط إلى إمكانية الاعتقاد بأنّ ثمّة منذ البدء «**حاجة إلى الوحدة وأنّ السلطة الجديدة أيقظت آمالاً وأنّ بنيتها الدينية ـ حيث الحكم لله وحده ـ قد سهّلت الطاعة، وأنّ هذه السلطة قد كانت أخيراً تملك قوة عقاب وردع كافية**»[3]. فلا الأسباب العسكريّة ولا الأسباب الاقتصاديّة ـ في نظر جعيّط ـ تفسّر خضوع القبائل، ولم يجد جعيّط إلّا السبب النفسي والعامل الميتافيزيقي ليقنعنا بتأويله، وهو تأويل يبدو لنا في حاجة إلى تأكيد. على أنّ جعيّط سرعان ما يعود إلى العوامل الاقتصاديّة ليبرر توجّه الغزو نحو الشمال ومنها ضرورة توفّر الغنائم لا سيما أنّ التجارة عرفت آنذاك بعض الاضطراب والفوضى.

ويلح جعيّط في مسألة تأسيس الدولة، لأن فكرة الدولة هي التي ستعطي للعرب البدو ـ في نظره ـ الأيديولوجية الحربية في معناها النظامي وستعطي للعنف شرعيته كذلك.

لكنّ عند وفاة النبيّ كان الدين قد اكتمل وصارت الدولة مهيمنة. فقد ألّف الرسول بين الوظيفة الدينية والوظيفة الدنيوية لأنّ النبوّة طرحت «**نفسها كأمر يمدّ العرب بأخلاقية وبوحدة وبمصير**»[4]، وكادت هذه الوحدة التي تركها

---

(1) Hichem Djait, *La grande discorde*, P. 44.

(2) Ibid, P. 45.

(3) Ibid.

(4) Ibid, P. 47.

النبيّ أن تنفصم بعد وفاته، لكنّ إسراع أبي بكر (573 ـ 634م) وعمر بن الخطّاب (ت 23 هـ/ 644م) إلى تغليب مبدأ الجماعة والانتصار لقيمة السبق في الإيمان والجهاد أنقذت الموقف خاصة وأنّ الرسول ترك انجازاً متيناً لم تستطع حروب الردّة هدمه، ومن هنا كانت تصفية هذه الردّات في ظرف سنة تقريباً، لكنّ خلافة أبي بكر للنبيّ الهاشمي قد أكدت بوضوح «**أنّ أسرة النبيّ سواء بالمعنى الضيق ـ بني هاشم ـ أم بالمعنى الواسع ـ بني عبد مناف ـ قد أبعدت عن الخلافة**»[1]، وصيغت الإشكاليات الكبرى التي ستمزّق جسد الأمة[2] لاحقاً في اجتماع السقيفة: أيّهم أحقّ بخلافة الرسول محمّد؟ هل تعطى الأولوية لآل البيت؟ هل يكون الخليفة من المهاجرين أم من الأنصار[3]؟ وما مقياس الاستخلاف؟

لقد بيّن جعيّط أنّ الأنصار لم يكونوا يشكّلون جبهة قويّة لأنّها لم تكن جبهة موحّدة. لماذا؟ لأنّهم مكوّنون من الأوس والخزرج. وهذا يعني وفق تأويل جعيّط أنّ العنصر القبلي طفا على السطح من جديد، فلا كان الأوس يريدون خليفة من الخزرج، ولا كان الخزرج يريدون خليفة من الأوس. وبذلك سرعان ما تبعوا عمراً وبايعوا أبا بكر. والظاهر أنّ جعيّط قد اعتمد في تأويله هذا بشكل كبير على الخصائص القبليّة للعرب من خلال عودة النّعرات والتفكير في توازن القوى بين العشائر.

وعمل الخليفتان أبو بكر وعمر على ترسيخ دعائم الأمة وتمّ في عهد أبي بكر القضاء على الردّة وفرض الإسلام بالقوة وبشكل نهائي على كامل الجزيرة العربية، ثم بدأ التحوّل نحو الغزو الخارجي، وهكذا يكون الخليفة الأوّل قد

---

(1) Ibid, P. 52.

(2) يستعمل جعيط لفظ «الأمة» بحسب ما ورد في الأدبيات الدينية الكلاسكية من دون إبداء رأي نقدي.

(3) الأنصار: هي التسمية الإسلامية الجماعية التي أطلقت على عرب يثرب من الأوس والخزرج الذين استجابوا للنبي واحتضنوه لما انتقل إليهم ونصروه هو وبقية المهاجرين.

أنجز دولة المدينة، مشروع النبيّ، وأصبح الإسلام ديناً قومياً يتّصل بشكل تام بالرقعة الجغرافية وفكرة الوحدة، وفتحت أبواب الكيان السياسي ـ الديني على الخارج غزواً وفتحاً، وهذا ما سيجعل هذا الدين الجديد عالمياً. لكنّ الجهاد والغزو لم يكونا ـ عند جعيّط ـ تعبيراً عن «**انفجار طاقة حربية لبدو يقذفون بأنفسهم كأرهاط على بلدان الشرق الغنية**»[1]، لأنّ هؤلاء الفاتحين، وإن كانوا بدواً، فإنّ الذي قادهم ونظّمهم قوماً من الحضر، هم أهل قريش وفتيانهم المحنّكون عسكرياً، فالعامل الأساسي لهذه الفتوحات ـ عند جعيّط ـ كان نتاج دوافع متضافرة ومتداخلة، دينية وسياسية واقتصادية، أسهمت جميعها في الإطاحة بالإمبراطوريات العالمية الكبرى، وحقّقت نجاحات مدهشة للعرب.

إنّ الأسباب الاقتصادية الجليّة للفتح قد أشارت إليها المصادر القديمة بشكل صريح وهذا ما جعل «**الفتح حركة هجرة مهمّة ولا يتعلّق الأمر بهجرة عفوية أو غير منظّمة**»[2].

ولكنّ من جهة أخرى فإنّ الجهاد الذي استخدمه المسلمون لم يكن إكراها للآخرين على اعتناق الدين الجديد وإنّما هو ـ في نظر جعيّط ـ عمل يقصد إلى ترسيخ صرح الله الواحد ضمن سلطان العرب الذين شعروا بأنّهم تجاوزوا ماضي الصراع القبلي واتجهوا جميعاً نحو هدف مشترك هو نصرة الإسلام، فالأسباب الاقتصادية وحدها لا تفسر القوة القتالية وتوسع الجهاد والغزو، وإنما هناك قبل هذه البواعث المادية إرادة حربية وأيديولوجيا جهادية. إنه تأويل بسيكولوجي يرى من خلاله جعيّط أن فكرة الجهاد تكون عند المحارب العادي فكرة غامضة تعني إعلاء إرادة الله والتوق إلى جنته وليست بالضرورة حملاً للآخرين على اتباع عقيدته. ولا ندري كيف تكون الحرب أو يكون الفتح إعلاء لكلمة الله بالسيف من دون أن يكون حملاً للآخرين على إتباع عقيدة المحارب؟

---

(1) Hichem Djait, *La grande discorde*, P. 59.

(2) Ibid, P. 61.

وكان الخليفة عمر بن الخطاب هو المحرّك الرئيسي لاستراتيجية الغزو، فهو الذي وصل الفتح بالهجرة ووطّن العرب في الأراضي المفتوحة وأنجز تراتبيّة العطاءات ودفع بالعرب إلى الحفاظ على هويّتهم، فكان «**يتعيّن على الشعوب المغلوبة الباقية فوق أرضها أن تلبّي حاجات العرب وأن تحررهم من السعي وراء القوت وذلك بدفعها الخراج على الأرض والجزية على الرؤوس**»[1].

لكنّ عمل عمر الذي عرف بعدله وانتصاره لمبادئ العقيدة كما أرساها الرسول، قد فرض تراتبية في العطاءات بشكل توزّع فيه وفق معيار السبق في الجهاد فحدّ بذلك من نفوذ الأشراف التقليديّين للقبائل، وتولّى القيادات الحربية أناس ذوو وضعيات اجتماعية متوسطة وأصول متواضعة، غير أنّ تدفّق الثروات الضخمة من الفيء والغنائم لم يفتأ أن ولّد اختلالات عميقة في التوازنات. وفي سنة 23هـ وقع اغتيال عمر الذي كان يعرف كيف يفرض طاعته وهيبته على القريب والبعيد، ولم يعيّن خليفة من بعده وإنّما اقترح قبيل وفاته ستّة من المهاجرين المبشرين بالجنّة لاختيار خليفة من بينهم مستبعداً الأنصار، فكان الرهان معقوداً بين بعض القرشيّين البارزين (علي بن أبي طالب عن بني عبد المطلب، عثمان بن عفان من بني أمية، عبد الرحمان بن عوف وسعد بن أبي وقاص من بني زهرة، الزّبير بن العوام من بني عبد العزّى بن قصي، وطلحة بن عبد الله من تيم). ثم انحصر التنافس في الأخير بين عثمان وعليّ «**وما لا تذكره المصادر بشكل واضح هو احتمال وجود تيارين: تيار إسلاموي وشرعي ذو ارتباطين، بالسابقة في الإسلام وبروابط الدم بين عشيرة النبيّ الأقربين الذين كان عليّ مرشحهم وتيار قرشي متّصل بالقابلية على التمثيل الأفضل لقريش وبالتالي مقرّب من الأمويّين وهم عشيرة كبيرة وأرفع محتدّاً كان عثمان مرشحهم**»[2]، هما إذاً تيار الشرعية وتيار القبلية والعصبية،

---

(1) Ibid, P. 65.

(2) Ibid, P. 77.

وهذا تأويل اجتماعي سياسي أنثروبولوجي يحاول جعيّط من خلال تنويعه في المصادر بين مصادر شيعية وأخرى سنيّة وبعض المصادر الخارجية أن يفسر عنف اللحظة وكيف اختارت الغالبية عثمان وبخلافته انبعثت روابط الدم من جديد خاصة أنّه عرف بتسامحه مع مقرّبيه، فحرّر تجارتهم وكثرت ثرواتهم وعيّنهم في المناصب، ونجم عن ذلك شعور مضاد بضرورة العودة إلى القرآن وإلى تقاليد الحكم في عهد أبي بكر وعمر.

وينفي جعيّط أن يكون الاستياء من حكم عثمان قد بدأ في السنوات الستّ الأخيرة من حكمه كما ذكرت معظم المصادر العربيّة القديمة، ويورد على ذلك أمثلة عن تبرّم النّاس من سياسته منذ العام الأوّل من تولّيه الخلافة، وهكذا قتل عثمان. ومقتله في نظر جعيّط الذي ما انفك يؤكد الأسباب القبلية، إنّما هو «**انتصار كامل للإسلام المستبطن في الوجدان العربي على مخلّفات الجاهلية**»[1]، بل إنّ سياسته لم تكن إلّا تمهيداً وتحضيراً للعمل الخطير الذي سيقدم عليه الأمويّون لاحقاً من تحويل الخلافة إلى ملك أو إلى عائلة لم يحسن إسلامها.

كانت الثورة ضدّ عثمان ثورة في سبيل النّظام الإسلامي و«**من هنا قوّة فكرة السنّة الإسلامية في معناها الأوّل**»[2]، سنّة[3] العدل والشورى وأولويّة التقوى وإعلاء كلمة الله، بينما كان عصر عمر العصر الذهبي للإسلام، ففي عهده «صار الشريف (ج أشراف) يدلّ على أولئك الذين كانوا ينالون شرف العطاء أي أهل القادسيّة وأهل اليرموك وبالطّبع أهل الأيّام وأهل البلاء»[4]، أي الأشراف في القرب من سنّة النبيّ والحرص على توطيد ركائز الأمّة جهاداً

---

(1) Ibid, P. 88.

(2) Ibid, P. 90.

(3) يرى العروي أنه في هذا «التلازم بين التاريخ والمجتمع والنصّ تكمن قوة السنة الإسلامية وربما كل سنة متواترة». راجع كتابه **السنة والإصلاح**. ص 134.

(4) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 92.

بالنّفس والنّفيس، كان هناك شعور أصيل بالعدالة وأنّ الدّولة خادمة للأمّة، لذلك لم يكن هناك استعداد للرجوع إلى الماضي، ولذلك أيضاً كان ما فعله عثمان في نظر البعض أمراً لا يقبل التسامح «**ولكنّ في الوقت نفسه كانت الأكثرية قد بقيت صامتة وحتّى إنّها كانت عاتبة لأنّه ما من شيء كان يبرر القطيعة في وحدة الأمة ولأنّ الإمام/ الخليفة/ أمير المؤمنين، كان يجب أن يكون غير قابل للمسّ**»[1].

لقد أثارت سياسة عثمان بن عفان الاستياء وبعثت على الانتقاد، وكان الصحابة الذين عدّوا المؤتمنين على مصير الأمة من أوائل من وجّه سهام التقريع والنّقد، فكان أن عاقبهم عثمان وأذلّهم. وكانت سياسة الإسراف والبذخ التي هاجمها أبو ذر الغفّاري (ت 32 هـ/ 652م) وسياسة التصرف اللامحدود في بيت مال المسلمين التي عارضها عبد الله بن مسعود (ت 32 هـ/ 652م) وعمار بن ياسر (ت 37 هـ/ 657م) ـ وهم من الصحابة المقرّبين ـ قد دفعت بالخليفة الثالث إلى تأديبهم، فكانت عملية التأديب هذه «**إحدى النقاط في لائحة المطاعن في شخص عثمان**»[2]، ثم عرفت الكوفة أوّل مظاهر التمرّد ضدّ عثمان، وتعمّقت في أوساط القراء[3] شيئاً فشيئاً حتّى نجم من بينهم خطّ الشيعة لاحقاً. لكنّ جعيّط يرفض الزّعم القائل بأنّ وراء هيجان القراء دافع مادي اجتماعي أساساً، وذلك بسبب إحساسهم بثراء الأشراف على حسابهم بعد توزيع أراضي الصوافي (أراض قديمة للعرش الساساني)، بل هو يعتقد بأنّ ثورتهم سببها الشعور بالهيمنة القبلية لقريش على حساب المنزلة الدينية.

---

(1) Ibid, P. 96.

(2) Ibid, P. 100.

(3) القراء جماعة من مرتّلي القرآن وقرائه ينتمون إلى فئة المقاتلة النشطين في مجال السياسة لكن الالتزام الديني حاضر لديهم بشدّة، وكانوا يرون القراءة في المصحف عبادة، وقد كونت هذه الجماعة مريدين وأشياعاً في الكوفة والبصرة والشام وصار لها نفوذ سياسي وأدبي قوي.

ومن المطاعن الموجّهة لعثمان أيضاً، ما أقدم عليه من توحيد للمصحف القرآني، إذ يقال إنّ عبد الله بن مسعود عارض هذا الإجراء بعنف واعتبره محواً للقرآن، وفي خضمّ هذا الغضب المتزايد تولّدت تدريجيّاً الأيديولوجيا الخارجية. لم يكن سند القرّاء هو القرآن[1] نفسه بل النموذج النبوي، فهو المعيار الذي قيس به زيغ عثمان، «**وإنّما سمح القرآن لهم بأن يفرضوا ذواتهم فحسب، وفي الأخير بأن ينكروا مفهوم الدّولة ذاته**»[2].

وقد اعتبر هشام جعيّط أنّ حوادث الكوفة كانت مقدمة لمقتل عثمان ولكنّها لم تكن في رأيه المحرك الرئيس له، فقد كان أهل الأمصار رأس الحربة في تلك الدراما لأنّهم هم «**الذين سيغزون المدينة ويحتلّونها عنوة والذين سيقومون بالقتل وبوجه خاصّ المصريون أي عرب الفسطاط، عرب الأطراف**»[3]. فقد تجمع الثائرون من الفسطاط أساساً مع آخرين من الكوفة والبصرة والشام وبعض أهل المدينة ثم حاصرت أقلية منهم مركز الخلافة وفي نيتهم ـ بحسب جعيّط ـ مجرّد الضغط على الخليفة لإثنائه عن سياسته لكنّه بعد حصار دام أربعين ليلة وبعد مفاوضات معه، أصرّ عثمان على النهج الذي اتبعه ولذلك انفضّ مِن حوله مَن كان بقي معه من الصحابة ووجد الخليفة نفسه وحيداً فقتله بعض الأنفار القلائل سنة 35هـ، ممّا يدلّ ـ في رأي جعيّط ـ على أنّه اغتيال فردي لا جماعي. «**وهكذا نشأ حدث خطير في تاريخ الإسلام الأوّلي له عواقب لا تحصى، الحدث المؤسّس لانشقاق الأمة وانقسامها**

---

(1) يرى عبد المجيد الشرفي أنّ مبادرة عثمان بن عفان ذات دلالة رمزية كبيرة في تعميق النقمة عليه فإحراقه للمصاحف كان يلقى معارضة مهمة وكبيرة ولكن الذاكرة الجمعية لم تستحضر هذا الحدث الجلل واكتفت بترديد ما يتعلق بالمسائل السياسية التي دعت إلى الثورة ضد عثمان (راجع كتابه: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، الفصل الثالث: مميزات الرسالة المحمدية وخاصة في الصفحتين 49 - 50).

(2) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 137.

(3) Ibid, P. 138.

النّهائي»[1]. وعن دلالات هذا القتل وخلفيّة الصراع، تساءل المؤرخ هشام جعيط: هل هو صراع الدين والدولة؟ هل هو تناقض بين الملوكية ومفهوم غامض لسيادة الأمة؟ هل هو تضييع نهائي لديمقراطية كان قد بدأ صيغتها عمر أم تأسيس نهائي لملكية قد أسّسها عثمان؟

الحقيقة أنّ تأويل جعيّط للتاريخ العربي القديم المتصل بتلك الفترة كثيراً ما يصبح ضرباً من السرد التاريخي والبناء الدرامي أكثر مما هو تأويل جديد للفتنة، فهناك اعتماد كبير على المصادر السنية لا يختلف معها جعيّط إلا في جزئيات لا تمس القراءة العامة للتاريخ أو بناءه المنطقي المعروف، إذ لا جدّة في تأكيد جعيّط مثلاً أنّ موت عثمان كان مأسوياً وتاريخياً، هو مأسوي لأنّه قتل وهو وحيد، ورفض الناقمون دفنه، وهو تاريخي لأنّ موته سيكون متبوعاً بتداعيات دينية عميقة مسترسلة عبر الزّمان، لعلّ أهمّ أصدائها انقسام المسلمين سنّة وشيعة، ما دام الاغتيال لم يصب ملكاً وإنّما أصاب رأس أمّة كانت قيمها وسلطتها وتشكيلتها الاجتماعية مشبعة بالدّين «**لأنّ الدين هو إحدى القوى الرهيبة في التاريخ، يلعب دوره على مدار القرون وآلاف السنين، ويرمي إلى ما بعد التاريخ ذاته**»[2]. طبعاً، لا يعني ذلك أن هشام جعيّط لم يول مصادر الفرق الأخرى اهتماماً في مستوى المراجعة والتأويل، وهو الذي بيَّن مثلاً أن المصادر الشيعية أكدت بخصوص خلافة عثمان «**أن علياً لم يبايع إلا في وقت متأخر مع تحفظ كبير**»[3].

ويرفض المفكّر التونسي، على صعيد آخر، الميل إلى تبسيط التاريخ واختزال الفتنة في مجرّد طموحات فردية، لأنّ حتى من كان يحمل طموحات ذاتية في الحكم ولجأ إلى الحيل السياسيّة (معاوية، ابن العاص) لم يكن يعوزه الامتلاء الديني.

---

(1) Ibid, P. 153.

(2) Ibid, P. 160.

(3) Ibid, P. 52.

إنّ التاريخ الذي حمل في طياته تشويهاً تاريخياً يعبّئه التحزّب ويدعمه الاستشراق لاحقاً، يجب ألّا يحجب حقيقة «**أنّ السياسي كان خاضعاً للديني**»[1] وليس العكس. فالصراعات كانت دينية منذ أن اختطّ الرسول نهج أمّة قوامها الوحي. ولعل ما يميّز تأويل هشام جعيّط أنه بيّن أنّ حكم الرسول ومن بعده من الخلفاء الراشدين كان حكماً دينياً قبل كل شيء ولا معنى لتغليب السياسي على الديني في هذا الطور[2]. وهكذا تلبّس كل ما يهمّ الأمة ومصيرها ووحدتها بالدين، ونتج عن ذلك أن دار الجدل بعد اغتيال الخليفة الثالث حول مشروعية هذه «الجريمة»، لأنّ الموضوع برمّته يتصل بوحدة الأمة. هل كان عثمان ظالماً أم مظلوماً؟ هل تعدّ خلافة عليّ شرعية بالنّظر إلى ظروف تنصيبه فيها؟

هذه هي الأسئلة التي كانت تدور في الساحة الإسلامية الواسعة آنذاك. وحتى يلم بخصوصية الظرف، اهتم هشام جعيّط اهتماماً عظيماً بالمصادر المعتمدة في تاريخ المعارك الكبرى في عهد عليّ من كتب أخبار وتواريخ وأنساب، وسلّط عليها نظرة نقدية متفحّصة نظراً لأنّها صوّرت أخطر حدث وأعمق معارك في مصير الأمة، ثم انصرف إلى التفصيل في تتبّع السنوات الخمس التي قضاها علي بن أبي طالب في صراع من أجل إثبات شرعيته وقضّاها الآخرون في البحث عن أسس هذه الشرعية وعن الجناة الحقيقيين في مقتل عثمان.

لقد كان اسم عليّ بن أبي طالب ـ بحسب هشام جعيط ـ يفرض نفسه

---

(1) Ibid, P. 162.

(2) هذا رأي يختلف فيه جعيط مع علي عبد الرازق الذي يرى أنه «لا توجد بعد النبي زعامة دينية» بل هي «زعامة مدنية أو سياسية»، وبيعة أبي بكر «كانت بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع الدولة المحدثة وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف». علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**: دراسة وتقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1972، ص 174 – 175.

كإمام للمسلمين بعد مقتل عثمان، وتوافد المهاجرون والأنصار لمبايعته، وكان همّ عليّ جمع جسم الأمّة المتناثر ونسيان الكارثة، ولكنّ معارضيه رفضوا أن يتمّ تنصيب الخليفة من دون فهم حقيقة ما حدث. «**لقد كان هناك شعور بحدوث واقعة كبيرة كان لا بدّ من التوقف عندها ولم يكن من المستطاع إلغاؤها هكذا وبكلّ بساطة من خلال انتخاب جديد جرى فوق جسد عثمان الدّامي**»[1].

ويشير هشام جعيّط إلى أنّ التمرّد انطلق من مكة من خلال موقف عائشة، لا معارضة لشخص عليّ بقدر ما كان موقفها سعياً إلى العدالة والاقتصاص ممّن اغتالوا عثمان، فعائشة ومعها طلحة والزّبير ـ وكلّهم يمثل وزنا مهيباً في السابقة الدينية ـ أرادوا أن يضعوا قسطاس العدل وفق تصوّرهم الخاص، ولكنّهم لم يطالبوا عليّاً بالتنحّي عن سلطته. لكنّ ما الذي يؤكد أنّ هدف عائشة والصحابيين كان مجرّد إقامة قسطاس العدل؟ هذا ما لا نجد عنه جواباً في تأويل جعيط.

لقد توجّهت عائشة إلى البصرة فيما اختار عليّ الكوفة التي تحوّلت في ما بعد إلى معقل للشيعة، وكان على رأس الكوفة أبو موسى الأشعري[2] وهو معارض لعلي وأرغم على مبايعته) الذي حرّض الكوفيين على عدم المشاركة في الحرب بين علي وعائشة، هذه المعركة التي كانت المعادلة صعبة بين رموزها: زوجة الرسول والصحابيان من جهة وابن عمه الخليفة الرابع من جهة أخرى، البصرة من جانب والكوفة من جانب آخر، كانت معركة الجمل سنة 36هـ/ 656م، وكان الدفاع عن جمل[3] عائشة عنيفاً «**وكأنّ القتال لم يكن دائراً**

---

(1) Ibid, P. 181.

(2) أبو موسى الأشعري (ت 44هـ/ 665م): هو صحابي وكان أحد الحكمين إلى جانب عمرو بن العاص في تحكيم أذرح بعد صفين.

(3) الجمل محمول رمزي، وقد بين «كايوا» أن الرمز الديني يمكن أن يتجلى في إنسان أو حيوان أو نبات «ويجعل المؤمن يكن الاحترام لمقدسه في تشكيل من الرعب والثقة.=

لقتل عائشة ذاتها أو دفاعاً عنها بل لأجل الجمل الذي كان يحملها هي وقداستها وقضيتها، وعندما أصيب الجمل توقّف كلّ شيء»[1] فالجمل رمز ديني استقى قداسته من قداسة راكبته (عائشة) ولكنه حوّل القداسة من طريق الطاعة المجرّدة (تنزيه عائشة وإجلالها) إلى مستوى «**الرمز القرباني**»[2]، أي إلى فداء. فحين سقط الجمل من وقع السهام والسيوف والرماح فإنه مثّل بذلك القربان الذي سيرفع المحنة.

قتل طلحة والزبير ووجد علي نفسه يؤبّن من كان إلى جانبه ومن كان يحاربه وصنع مع أهل البصرة ما صنعه الرسول مع أهل مكة يوم فتحها حين قال لهم: اذهبوا فأنتم الطّلقاء.

غير أنّ معركة الجمل لم تكن ضمن شواغل علي إلّا مشكلة عرضية لأنّ المشكل الرئيسي ـ بحسب تحليل جعيّط ـ كان الشام والوالي الذي يقوم عليها منذ عشرين عاماً، وهو معاوية الذي رفض مبايعة عليّ وظلّ متحصّناً بجيشه الضخم، ولم يكن معاوية يضاهي عليّاً في مستوى الحضور الكاريزمائي، وما

= فالمصائب التي تهدده والأمجاد التي تثيره هي من صميم المقدس». راجع R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Gallimard, 1950, P. 21.

وفي الحضارات ذات النمط التراثي، لا تتأسس المجموعة على الوعي الصريح والعقلاني بالتضامن البشري، وإنما هي تتشكل عفوياً بأن تسلط على العالم الحسي أو النفسي التجريبي علاقات روحية أسطورية ورمزية تمثل بالنسبة إلى هذه المجموعة إعادة تنظيم للتاريخ والزمان أو إعادة توزيع الفضاءات والأمكنة في اطار علاقة مع العلامات ومواضيعها الموحية بالمقدس. ويجب ألا نقصر فهمنا للتواصل على الأقوال والكتابة، فالمواقف والسلوكات والأمثلة في حياتها الروحية والعملية تشهد على قدرتها على إعادة خلق المعنى الأسطوري والرمزي لتصرف أو فعل مخصوص في ظروف عديدة، وعلى توظيف دائم للمخزون الرمزي المنغرس في أعماق الذاكرة والوجدان. راجع: *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 18, P. 137.

(1) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 216.

(2) Ibid.

كان أذكى من علي أو أكثر دهاء سياسياً كما تزعم بعض الأخبار والكتابات التاريخية، ولكنّ رياح الغزو سارت بحسب ما تشتهي سفن معاوية الذي اكتسب خبرة عسكرية بحكم حذره الدائم من الحدود البيزنطية، بينما اقتصرت تجربة علي العسكرية على حدود الحجاز.

كان معاوية مسيطراً على الشام بدهائه ونفوذه، فعمد إلى تحييد مصر، بينما كان جهد علي منصبّاً على لمّ شتات أنصاره المختلفين منزلة ومصالح من قرّاء وبصريّين وكوفيين وأشراف من جهة، وعلى رأب صدع الأمة من جهة أخرى، تلك الأمة التي وحّدها الإسلام بيد أنّ تشكيلتها الاجتماعية ظلّت غير متجانسة فكانت ثغرة في نسيجها ستمزّق الأمة لاحقاً وباستمرار.

ويبدو أنّ معركة الجمل، ثم معركة صفّين كانتا من أهمّ لحظات الصراع التي كشفت عن عودة السياسة القبلية والعصبية الجاهلية إلى سطح الواقع، وقد كانت معركة صفّين من أقوى المعارك دمويّة، أنهكت طرفي النزاع من دون أن يتغلّب أحد على الآخر، ولو استمرت لأفنت الجانبين، وهكذا رفع معاوية المصاحف على رؤوس الأسنّة «**ونعود مجدداً كما في معركة الجمل إلى الرمز، هناك كانت الدّابة تحمل شرف رسول الله، وهنا المصاحف التي تحمل كلام الله أي الحقيقة وما يجمع كلّ المسلمين ويوحّدهم**»[1].

لقد قدّم هذا المشهد بصورة ضخّمها ـ بحسب هشام جعيّط ـ مخيال الإخباريّين ولكنّ الواقع أنّ هذا الحدث الدرامي قد دفع العراقيين للاستجابة لدعوة الكتاب وأوقفوا المعركة فلم يكن الأمر ـ في نظر جعيّط ـ «**خدعة شيطانية لتجنّب الهزيمة**»[2] كما يروي الإخباريون، إذ ما كان معاوية مهزوماً، وإنّما لاذ بالطريقة الوحيدة المجدية آنذاك وهي طريقة الرمز الديني. لكنّ قد نتساءل لماذا اللواذ بالرمز الديني مرة أخرى؟ لماذا اللواذ بلغة الإسلام اللازمني ـ على حد عبارة جعيط ـ إن كان معاوية منتصراً أو يستشعر

---

(1) Ibid, P. 259.

(2) Ibid.

الانتصار؟ إن معاوية ـ في نظرنا وبحسب ما تقدّمه كتب الأخبار والتاريخ ـ لم ينهزم لأن المعركة توقفت، لا لأنه كان قادراً على الاستمرار أو أشفق من فناء الطرفين، فمن كان في مثل طموحه السياسي وطول معاشرته لكرسي الحكم، وتشبّثه بأبهة النفوذ السياسي، لا يتنازل عن منزلته إلا بالموت.

ويعتقد هشام جعيّط بأنّ صيغة التحكيم التي نجمت في تلك الفترة تدلّ على قدرة تلك الأمة الفتيّة على تحريك مخزونها الثقافي من أجل صياغة إجابات مبتكرة لأوضاع مستجدّة ومتعاقبة تهدف إلى رأب الصدع وتماسك الأمة، لكنّ يبدو أنّ عمق الأزمة كان أوسع من محاولات التدارك.

لم يرفض أحد وقف القتال، ولكنّ مسألة التحكيم التي وافق علي عليها بعد أن أخذ برأي الغالبية، وجدت معارضة من قبل القراء لأنّ الحكم بالنسبة إليهم واضح في كتاب الله، وهكذا دبّ الشقاق في صفوف عليّ، وتأسّس مبدأ «لا حكم إلّا لله» الذي وضعه المحكّمة الأوائل فكان أوّل خيط من خيوط «إرهاب أعمى» سيحتدّ لاحقاً وسيكون متعارضاً مع مفهوم الأمة الإسلامية الشاملة.

وقد حاول علي أن يقنع جماعة المعارضة بأنّ القرآن لا يتكلّم وإنّما ينطق به الرجال ونجح في استمالة عدد كبير منهم، ومن بقي على عناده حاربه في معركة النهروان وقضى عليه، وكان في الحقيقة يقضي على قتلة عثمان وينتقم من أنصاره، تلك ـ في رأي جعيط ـ مأساة عليّ، وربّما وجه مأساته الآخر أنّه اتخذ العراق قاعدة له ولم يكن العراق كالشام. إنّ الشام ـ في نظر جعيّط ـ لا تاريخ حقيقياً لها مقارنة بالعراق الذي يستبطن أهم التحوّلات العميقة في القرون الأولى للإسلام.

إنّ التحكيم لم يسر وفق أماني عليّ، إذ خذله ممثله أبو موسى الأشعري، وظهر الخوارج مستعدّين لقتال عليّ إن لم يكفّر معاوية، ولم يلبّ البصريون نداء التعبئة الذي أطلقه والي عليّ، فلم تبق إلّا الكوفة «**فمصيره الآن مرتبط نهائياً بالكوفة وحدها وبأشرافها الذين لا يمكنه القيام بالتعبئة إلّا من خلالهم**»[1].

---

(1) Ibid, P. 291.

لم يكن الصراع حول السلطة في البداية علنيّاً، بل يؤكّد جعيّط أنّ معاوية ما كان يحمله طموح إلى الخلافة إلّا بموت عليّ سنة 40هـ. ولم يكن الصراع في الفتنة مجرّد صراع عادي على السلطة كما يذهب المستشرقون وبعض المؤرخين العرب المعاصرين، فهذا التأويل ـ في نظر جعيّط ـ يشوّه الحدث ويسطّح التاريخ المفعم بالتحوّلات والانفعالات والمحرّكات الروحية العميقة.

ويرى جعيّط أنّ علياً لم يكن حين قتل في وضع الضعيف كما اعتقد بعضهم، وإنّما اغتيل فجأة على يد بعض الخوارج المتطرفين وهم ـ في نظر المؤرخ التونسي ـ قلة محدودة أردات أن تثأر لأهلها، ضحايا النهروان، وأن تتخلّص من إمام لم يواجه خصمه بكلّ عنف الخارجي، فهو يعتقد أن موته لم يكن متوقّعاً إطلاقاً إذا نظرنا إليه من زاوية الصراع بين علي ومعاوية، فلم تكن لمعاوية أي علاقة بالأمر «**وإذا كان صحيحاً وواضحاً أنّ موت عليّ كان وليد الفتنة فقد كان ذلك نتيجة نهائية للتناقضات الداخلية الناجمة في معسكره التي جرّتها الآلية الأيديولوجية الجهنّمية للفتنة**»[1].

هكذا يكون عليّ، الخليفة الثالث من بين الخلفاء الأربعة الراشدين الذي يموت مقتولاً، وهذا الأمر أثار فضول المؤرخ هشام جعيّط لأنّ بعض العلمانيين وقفوا عند التناقض الذي يرسمه مسار التاريخ الإسلامي بين اعتبار عهد هؤلاء الخلفاء عهداً نموذجياً وعصراً مثالياً وانفلات العنف من عقاله إلى درجة يقع فيها اغتيال ثلاثة خلفاء، أمّا هشام جعيّط فيردّ على هذه المسألة معتبراً إيّاها قضية «**فاسدة الطرح في نظر المؤرخ المطالب بالتفكير في مسألة العنف داخل ديالكتيك واسع يشمل بنى السلطة في الخلافة الأولى وبنى العقليات العربية التي اخترقها الإسلام التي نجمت عنها ثقافة سياسية وأنثروبولوجية جديدة**»[2]، لأنّ الإسلام ـ في رأي جعيّط ـ كان قد هذّب العنف وجعله في خدمة الدين والدّولة، ولم يعد الموت ممجّداً كما كان في

---

(1) Ibid, P.P. 372-373.

(2) Ibid, P. 377.

الجاهلية، وما كان الخليفة يسمح لنفسه بقتل أي مسلم إلّا بوجه حقّ، وهذا هيغل ينوّه في كتابه **دروس في فلسفة التاريخ** «**بهذا الإسلام الذي يمكّن مسلماً من صلب العامة أو امرأة من أوضع النساء من مخاطبة الخليفة كما يخاطب أي شخص من عامة النّاس**»[1]. ويرى جعيّط أنّه ربّما بسبب هذه البساطة وقلّة الجبروت والأبّهة في هذا النّظام قتل الخلفاء بشكل مفاجئ[2].

ويستنتج المؤرخ التونسي هشام جعيّط في نهاية تحليله لأحداث الفتنة، بعض النتائج القريبة والبعيدة، سواء تلك التي تعلّقت بشخص عليّ أو تلك التي اتصلت بالحدث الديني ـ السياسي ذاته، فلعليّ ـ بحسب جعيّط ـ ثلاثة أوجه «**عليّ الإيمان وعليّ الأسطورة وعليّ التاريخ، والوجوه الثلاثة هي ثمرة تطوّر تاريخي بعد موته منعكسة في الضمير الإسلامي مع الفتنة ذاتها كأساس وكمرجع**»[3]، فعليّ لم ينته بموته، وإنّما استمرّ يفعل في الضّمائر والحركات الاجتماعية والسياسية، استمرّ غاضباً حتّى انهارت الخلافة الأموية ومؤسّساً للأيديولوجية الشيعية الجامحة، حتّى طغت صورته المؤسطرة على التاريخ

---

(1) هذا الشاهد ترجمة لكلام هيغل، الوارد في الهامش الثاني من كتاب **الفتنة**، ص 380.

Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction Française par J. Gibelin, Paris, 1970, PP. 277-278 : « le sarrasin le plus commun et la femme la plus infime pouvaient s'adresser au Calife comme à un de leurs pareils ».

(2) يرى محمد أركون أن قتل الخلفاء الثلاثة يدل على تجذر العنف في الطبيعة البشرية وعجز الهيبة الدينية المتسامية عن كبح العنف الغريزي الطبيعي، كما يدل على مدى مقاومة التاريخ الدنيوي للرؤية المتعالية. راجع كتابه: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص 167. لكن أليس من التناقض أن يعتبر جعيط هذا العنف وهذه الدموية أمراً عادياً في مثل ذلك الديالكتيك الواسع بين العقليات والثقافات الموروثة والناشئة ويعتبر أن «المجزرة الباردة والعقلانية لبني قريظة ستدشن عنف دولة حقيقية وحرب حقيقية لم يظهر له مثيل إطلاقاً في الجزيرة العربية». ويستنتج المؤلف بعدها أنه «عنف مشتق من ممارسات الشرق القديم: ذبح الرجال كافة، استرقاق النساء والأطفال»؟ *La grande discorde*, P. 41.

(3) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 380.

والميتاتاريخ، بل لعلّ السياسي ترك مكانه للديني والمتعالي.

أمّا التبعات السياسية الدينية فهي أيضاً ثلاث، إذ خلّفت الفتنة وراءها قوة أولى هي الإسلام الراديكالي الذي انتهجه القراء، وقوة ثانية هي قوة الإسلام التاريخي المستند إلى الشرعية في السلطة التي سار فيها عليّ، وقوة ثالثة هي سلطة الأرستقراطية الإسلامية التي أرساها معاوية، وستنتهي الفتنة بتنحّي الحسن عن المطالبة بالخلافة وتقلّد معاوية زمام السلطة سنة 41هـ، ولكنّ بذور الصراع لن تنطفئ مطلقاً وستظلّ ـ في نظر جعيّط ـ تعمل في الخفاء واقعاً وفكراً إلى أزمنة لاحقة طويلة.

انطلاقاً من سياسة عثمان المتسامحة نجمت المعارضة من داخل الصحابة فاترة، ولكنّ جعيّط يلح في أنّ القوة التي أشعلت الفتنة جاءت من الأطراف ومن جماعة القراء خاصة، أولئك الذين كانوا يرجعون إلى القرآن، إلى قراءة جذرية وحرفية «**ورفع الإسلام كقوّة انقلابيّة: هذه بداية ظاهرة ستظلّ تنتج نفسها بطريقة تكرارية حتّى يومنا**»[1].

لقد تولّدت عن الفتنة فرقة الخوارج ومذهب الشيعة وسلالة الأمويّين فكانت على خلاف كثير من الفتن الأخرى، فتنة مولّدة للتاريخ «**وإذا كان تأسيس الإسلام هو «ثورة الشرق» على حدّ تعبير هيغل، فإنّ الفتنة كانت ثورة في الثورة**»[2].

إنّ تأويل جعيّط للفتنة بدا لنا معمقاً أحياناً كثيرة، كلاسيكياً أحياناً أخرى، طغى فيه الجانب السردي، ولكنه سرد تحليلي يفسر ويفهم ويحاول أن ينتهي إلى التأويل الذي يتعقل الظاهرة التاريخية في عمق جدلها بين حركة التاريخ وحركة الروح على اعتبار ارتباط الفتنة بما هو ديني وسياسي واجتماعي وثقافي. وتأثرت تحليلاته بالنزعة الوجدانية التي تملكت المؤلّف فهيمنت على أسلوبه في السرد، وهو أسلوب على قدر كبير من جمالية البناء

---

(1) Ibid, P. 409.

(2) Ibid, P. 413.

الدرامي ولكنه لا يغني أحياناً عن العمق التحليلي[1].

رجع جعيّط إلى أمهات المصادر وكتب الأخبار الإسلامية بمختلف مراجعها المذهبية، لكنّ رجوعه هذا لم يقدم في بعض الأحيان نتائج جديدة بقدر ما قدم حبكة سردية أكثر تفهمية لا سيما وأن بول فاين يرى أن «**واجب المؤرخ ليس في معالجة موضوعه بل في خلقه**»[2] ذلك أن هشام جعيّط أظهر في كتاب **الفتنة** وجه المؤرخ المتعامل مع حدث له صدى في الذاكرة أكثر مما أبان عن وجه المفكّر، وهذا الأمر يبدو صحيحاً عند كثير من الكتاب العرب الذين يمارسون علم التاريخ عندما يتصدون للأحداث التي يطغى عليها الجانب الوقائعي، فيلتزمون بالسرد أساساً. غير أنهم يتخلّون عن هذا الوجه «الاحترافي» ويلبسون لباس التفكير في بعض كتبهم التنظيرية فيصيرون أقرب إلى إصدار الأحكام.

---

(1) راجع رأي محمد أركون الذي أشار إلى تواضع قراءة جعيط للفتنة في كتاب **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، 2004، ص 55.

(2) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 377.

الفصل الثالث:

تأويل محمد أركون للتاريخ العربي الإسلامي

ارتأينا أن ننظر في تأويل محمد أركون للتاريخ العربي الإسلامي بتقسيم العمل في هذا الفصل إلى مراحل بحسب التحقيب الإبستيمولوجي الذي وضعه هذا المفكّر بديلاً عن التحقيب الزمني. ولكننا نشير أيضاً إلى أمور توضيحية منها:

ـ إنّ تأويل التاريخ عند محمّد أركون يتميّز بأنّه أكثر من غيره من المفكّرين العرب ربطاً بين التاريخ العربي والتاريخ الإسلامي، فلعلّ اهتمامه بالظّاهرة الدينيّة وبحثه المستمرّ عن خصائص المجتمعات الكتابيّة هو الّذي يجعل معظم كتاباته تؤرّخ للفكر الإسلامي وتتجاوز في كثير من الأحيان نطاق الفكر العربي. ومع ذلك يبيّن أركون أنّ صفة «عربي» الّتي تنطبق على تلك الإثنية الموجودة في شبه الجزيرة العربية حتى انبثاق الظّاهرة القرآنية، قد تجاوزت مجالها منذ الفتوحات وأسهمت في انتشار العرب خارج الجزيرة، كما أسهمت في الرّفع من شأن العربية الّتي كانت لغة القرآن وصارت لغة الحضارة. «**وحتى بدايات القرن الحادي عشر كان جميع الّذين اعتنقوا الإسلام وكلّ من يعيشون داخل مملكة الإسلام من غير المسلمين يستخدمون اللغة العربيّة عندما يتعلّق الأمر بالتّأليف ونشر المعرفة كتابة**»[1].

(1) محمد أركون، **معارك من أجل الأنسة في السّياقات الإسلامية**، ص 51-52.

لكنّ الظّاهرة الإسلاميّة اتّسعت كثيراً واقتحمت مجالات بعيدة عن الأرض العربيّة وظلّ العقل العربي مرسوماً بطابع الرّسالة المحمّدية، فإن أردنا رصد السّمات الفارقة لبنية العقل العربي، كان لزاماً ـ في نظر أركون ـ أن نحدّد بنية العقل الإسلامي عامة لأنّه حينها «**نكون أكثر قدرة على فهم العقل العربي ضمن مقياس أنّنا نتجنّب عندئذ كلّ الأحكام المسبّقة الشّائعة بخصوص العروبة والإسلام وضمن مقياس أنّ الفكر العربي لا يزال محكوماً حتّى هذه اللّحظة بالمقولات الأساسيّة للفكر الإسلامي القروسطي**»[1].

ـ إنّ تركيز أركون على تحليل الذهنيّات وبنية العقل واهتمامه بتاريخ الفكر غالب على انصرافه إلى التاريخ الوقائعي وإن أكّد مرّات أنّهما غير منفصلين، ذلك أنّ انشغاله بدراسة الظّاهرة الدينيّة وبحثه في مقولات العقل الإسلامي عامة، جعلا تاريخه ينحو منحى تاريخ الفكر مسترفداً بالوقائع وليس العكس، فهو لم يتوقّف مثلاً، عند التّاريخ العربي قبل الإسلام إلّا ليبرز القيم والمعايير والممارسات والمفاهيم الّتي صهرتها ثقافة الإسلام في منظومتها اللّغويّة والأخلاقيّة الجديدة اعتماداً على ما في الثقافة العربية والمنظومات الدينية السابقة عليه، فاختيار يوم ديني مثل يوم الجمعة إن هو إلّا تأسيس بديل لقيم رمزية استعاضت عن يوم السبت عند اليهود أو الأحد عند المسيحيين، والحجّ ممارسة عربية قديمة تعود إلى الحنيفيّة المطهّرة منذ النبيّ إبراهيم[2]، واستمرّت في حياة العرب في الجاهليّة[3]، ثم صبغها الإسلام بطابعه الرّمزي الجديد ليؤسّس السّنة المحمّدية الّتي جعلت ما قبلها من السّنن غاية في

(1) محمد أركون، «الإسلام والحداثة»، **مجلّة مواقف**، العدد 59، ص 25.

(2) راجع كتاب **النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية** لتهامي العبدولي، دار المدى للنشر، الطبعة الأولى 2001. ص 200-206. وراجع كتاب **النبي إبراهيم والتاريخ المجهول** لسيد القمني، دار سينا للنشر، الطبعة الأولى، 1990، ص 9-15.

(3) راجع كتاب **السيرة النبوية** لأبي محمد بن هشام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل (د.ت.)، المجلد الأول، الجزء الثاني.

الضّلالة، «**والتّاريخ يعلّمنا أنّ الإسلام أخذ كثيراً من الشعائر والاعتقادات الخاصة بالدّين العربي السابق له: شعائر الحجّ إلى مكة والإيمان بالجنّ والتّمثيلات الأسطورية للشعوب القديمة.. .**»[1]، كما التزم ببعض الإجراءات القانونيّة والحدود الّتي كانت سائدة في البيئة العربيّة الجاهليّة أو في المجتمعات الشرقية عامة، وهذا الكلام ـ في نظر أركون ـ يصحّ على النصّ القرآني كما يصحّ على الحديث باعتبارهما يمثّلان الأصلين الرئيسين في إقامة ركائز الفكر العربي الإسلامي.

واعتباراً للتحقيب الإبستيمولوجي فإننا نبدأ تأويل محمد أركون للتاريخ العربي الإسلامي بالعصر التأسيسي ويتبعه العصر التأصيلي ثم العصر المدرسي من دون أن نخوض في تأويله للتاريخ الحديث.

I. العصر التّأسيسي

يمثّل ظهور القرآن وتجربة النبيّ محمد في المدينة ـ عند محمد أركون ـ «لحظة تدشينيّة» بارزة في الفكر العربي خاصة والثقافة العربية والإسلامية عامة، غير أنّ أركون يؤكّد أنّ اعتبار هذين الحدثين لحظة تدشينيّة لا يعني السّقوط في أسطورة الافتتاح أو الاعتقاد بمبدأ القطيعة التامّة، فلا شكّ في أنّ ظهور الإسلام مثّل حدثاً تأسيسيّاً في التّاريخ الإسلامي، لكنّ هذا الظّهور لم يمنع الالتحام المستمرّ بين الأسطوري والعقلاني قبل الوحي وبعده، فالعهد التدشيني[2] عند أركون يعود إلى الأسبقيّة الزّمنيّة للقرآن وتجربة المدينة وإلى ما أدخلاه من أشكال «**الحساسية وصور التّعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومبادئ لتوجيه السّلوك الفردي ما انفكّت تلهم وتوجّه فكر أجيال**

---

(1) Mohammed Arkoun, *Ouverture sur l'islam*, Jacques Brancher Éditions, 1989, P. 119.

(2) اللّحظة التّدشينيّة يستعملها أركون بالمعنى الّذي يعطيه لها جيل دولوز في كتابه **الاختلاف والتكرار** أي بما هي اختلاف جديد:

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Ed. PUF, 1993.

المؤمنين ومؤلفاتهم وأعمالهم منذ ذلك الوقت وحتى هذا اليوم»[1]. وإذ يلوذ أركون بمنهجيّة الحفر الفوكوتي، فإنّه يجتهد في تعرية حقيقة الفترة التّأسيسيّة وأسس التّجربة المحمّدية، منتهياً إلى أنّ من ركائز هذه التّجربة في المستوى العقائدي فرض التّوحيد مبدأ أسمى، وهذا المبدأ تترتّب عنه جملة من النّتائج وخاصة في المستوى السّياسي، إذ تقصى كلّ سلطة بشريّة لا تستمدّ شرعيّتها من المطلق ويصير النبي باعتباره الوسيط بين الأرض والسّماء هو صاحب السّيادة العليا والسّلطة الشّرعية الوحيد على الأرض. أمّا في مستوى الفضاء المكاني فإنّ الكعبة وما حولها (الحرم والمدينة) هما الإطاران المقدّسان المقترنان بالتّجربة النّبويّة، وأمّا زمانيّاً فهذه التّجربة ترتبط بعهد النبوّة وعهد الخلافة في المدينة، وأمّا عمليّاً فإنّ التّجربة المحمّدية هي خلاصة ما استبطنته الذاكرة الجماعية حول أقوال الرسول وأفعاله وأحواله عبر التّاريخ، بشكل يحدث تطابقاً بين كلّ عبارة «**تلفّظ بها النبيّ وبين التصرّف أو العمل الّذي يقوم به أو يعيد إنتاجه كلّ مؤمن بغضّ النّظر عن المكان والزّمان الّذي يوجد فيه**»[2].

ويؤكّد محمد أركون الارتباط الوثيق بين ما أتاه الرسول لفظاً وحركة وحتّى سكوتاً والقرآن باعتباره كلام اللّه. غير أنّ أركون لا ينظر إلى النصّ التّأسيسي الأوّل بمنظار التّسليم كما يصنع التّقليديّون، وإنّما هو يعمل على إبراز تاريخيّته[3] من خلال التّفريق بين المصطلحات المستحدثة في شأنه ووصفه، لإبراز علاقته بسياقه الموضوعي في مستوى الواقع والفكر.

---

(1) Mohammed Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique*, P. 12.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص 26.

(3) التاريخية (Historicité): هي ذلك الضرب من النظر الذي يتأسس على دراسة التطورات والتحولات التي تطال المؤسسات والبنى والمفاهيم على مر السنين وهي تختلف عن التاريخانية (Historicisme) التي تجعل دراسة التاريخ محكومة بفكرة التقدم ووحدة الاتجاه.

إنّ القرآن خطاب ينتمي أوّلاً إلى ما سمّاه القرآن نفسه «أم الكتاب» وهذه التّسمية تحيل عليه قبل أن ينزّل على محمّد في شكل «وحي» ولعلّ هذا سبب تسميته أيضاً بـ «التّنزيل»، ثم حفظ الكتاب في «مصحف» مكوّناً المدوّنة الرّسميّة المغلقة الّتي ستكون مجال التّأويل في التاريخ[1].

ليس المصحف المجموع بين دفّتي الكتاب إذاً أمراً بداهيّاً عارياً من المشاكل والإحراجات، فتتبّع تاريخيّته يبعث على التّساؤل حول صحّة النّسخة العثمانيّة المتداولة، ولعلّ أولى الصّعاب الّتي يشير إليها أركون في هذا السّياق، هي عمليّة التحوّل من الخطاب الإلهي إلى الخطاب البشري. فالتّاريخ الإسلامي يكاد يجمع على أنّ حفظ القرآن في مصحف واحد لم ينشأ في حياة النبي محمّد، ولكنّه يختلف في أي عهد حدث ذلك، والظّاهر أنّ موت القرّاء هو الّذي دفع إلى التّفكير في جمعه سواء كان ذلك في عهد أبي بكر أو في عهد عمر بن الخطّاب أو في عهد عثمان بن عفّان. والمهمّ أنّه في عهد الخليفة الثالث عثمان وقع إحراق سائر المصاحف إلّا ما رآه هو مصحفاً جامعاً[2].

وموضوع جمع القرآن اكتنفته قضايا شائكة أهمّها أنّه كتب بغير تنقيط ولا حركات وأنّ عدد السور النّهائية لم يحسم فيه إلّا سنة 20هـ/ 650م، وأنّ بعض زعماء الشّيعة وحتّى بعض الصّحابة يشيرون في بعض أقوالهم إلى أنّ المجموع في النّسخة العثمانيّة لا يمثّل القرآن كلّه[3]. ويبيّن محمّد أركون أنّه انطلاقاً من

---

(1) Mohammed Arkoun, *Ouverture sur l'Islam*, P.P. 61-70.

(2) يرى محمّد أركون أنّ المصاحف كانت عديدة مثل مصحف عمر ومصحف عليّ ومصحف حفصة ومصحف بن مسعود ومصحف بن عبّاس، وأنّ بعض هذه المصاحف استمرّ في الوجود إلى حدود السّنة الخامسة للهجرة. انظر كتابه: *Ouvertures sur l'Islam*, P. 31.

(3) يمكن الاستنارة بما ذكره عبد المجيد الشرفي في كتاب **في قراءة النصّ الديني**، سلسلة موافقات، الطّبعة الأولى، ص 19-21.

القرن الرّابع هجري الموافق للعاشر ميلادي وقع القبول بالمصحف الرّسمي على أساس أنّه كلّ التنزيل وخاصة بعد أن أمر الحجّاج بن يوسف (ت 95 هـ/ 714م) أبا الأسود الدؤلي (ت 688م) بوضع التّنقيط والحركات للخطاب القرآني، وهذا ما جعل أركون يتساءل عن أبعاد هذا القرار الّذي يثبت الكتابة الإملائيّة لمصحف عثمان «**فهل تمّت باختيارات صرفيّة ونحويّة جديدة ستؤثّر في المعنى ضرورة؟ وهل كانت الجماعات الشيعيّة الّتي أسّست في ذلك العهد المعارضة الأيديولوجيّة للسّلطة السياسيّة هي المقصودة بهذه الاختيارات؟**»[1].

يرى محمد أركون أنه حصل اتّفاق ومهادنة بين الدّولة والثّقافة العالمة والأورثوذكسية الدينيّة سنّة وشيعة على تأبيد المصحف العثماني، وأدين كلّ نزوع إلى الاعتراض على النّسخة العثمانيّة أو إحياء المصاحف القديمة[2]، وبذلك تشكّلت النّسخة النّهائية الملموسة الّتي باتت منبع الممارسات التّأويليّة المتلاحقة عبر التّاريخ، وبات من الممكن الحديث عن الظّاهرة القرآنيّة والظّاهرة الإسلاميّة بشكل نميّز فيه بين الحدث اللّغوي والرّمزي المجموع في مصحف، والحدث الإسلامي بما هو مجموع الممارسات السّيميائيّة الدّالة على استبطان معيّن للمصحف سواء في مستوى الأخلاق أو القانون أو المؤسّسات أو المواضعات أو غيرها.

لكنّ أركون لا يولي اهتماماً لتاريخيّة الكلام الإلهي قدر اهتمامه بتاريخية التحوّل من التّنزيل إلى التّدوين، ذلك أنّ «**انتقال الوحي من القرآن إلى المصحف هو أوّل حدث يثبت التدخّل البشري في تغيير الوحي المعطى فتغيير العقل**»[3]، وقد نجمت عن هذا التدخّل مآزق كثيرة أهمّها تعميق المسافة بين الوحي في طوره الشّفوي والوحي في طوره المدوّن. أمّا محاولة

---

(1) Mohammed Arkoun, *La pensée Arabe*, P. 14.

(2) يشير محمد أركون إلى الموقف الّذي أخذه السنّيون من ابن مقسّم (ت 965م) وابن شانابوذ (ت 939م) عندما انتصرا لمبدأ الحرية في اختيار جميع القراءات.

(3) مختار الفجّاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، ص 118.

إعادة النّظر في مسائل التّدوين وترتيب السور فهي تظلّ من المواضيع المؤجّلة واللّامفكّر فيها ـ على الأقل في هذا العصر ـ إن سياسيّاً وإن نفسيّاً لأنّ الفكر الإسلامي والوعي الدّيني «**كان قد تمثل وهضم ـ منذ فشل المدرسة المعتزلية بخصوص القرآن المخلوق ـ ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول إنّ كل الصفحات الموجودة بين دفّتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات**»[1].

ومن المآزق التي أثارها تدوين الوحي، تأبيد المصحف بشكل صار فيه الكتاب الذي يقرأ ويلمس مادياً وحسياً يحظى بسلطة تقديسية كبرى. فلم يكن التدوين ولا كانت الكتابة خيطاً في نسيج التقدم بل على العكس من ذلك سبباً لعودة الأسطوري من جديد، بل أكثر من ذلك فإنّ الوعي الإسلامي قد سلّم بالنّصوص التي تناسلت من النصّ القرآني وانطلاقاً منه، مثل كتب التفسير وكتب الفقه وغيرها، وباتت هذه الكتب تعامل «**بنفس القيمة التقديسية التي يعامل بها النصّ القرآني، لأنّ كلّ هذه النّصوص في نظر هذا الوعي تمتلك الحقيقة الخالدة**»[2].

1. الحدث القرآني والحدث الإسلامي:

يعرّف محمد أركون الحدث القرآني تعريفاً أنثروبولوجياً بوصفه «**حدثاً لغوياً ثقافياً ودينياً يقسم المجال العربي إلى مسارين: مسار الفكر المتوحّش ـ بحسب تعريف كلود ليفي شتراوس ـ ومسار الفكر العالم**»[3].

وقد حمل هذا التّقسيم المؤرخين على وصم المجتمع الذي سبق ظهور القرآن بأنه مجتمع الجاهليّة وما بعده هو المجتمع الإسلامي، حتى أقاموا مقابلة بين عالم الضلالة وعالم الهدى دينياً ومجتمع الخرافات ومجتمع الرشد عقلياً ومجتمع الأمة والوحدة ومجتمع العصبية سياسياً واجتماعياً.

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص 86.

(2) المصدر السابق، ص 90.

(3) Mohammed Arkoun, *La pensée Arabe*, P. 11.

أمّا الظّاهرة الإسلامية فهي التي أعقبت العصر التأسيسي وآيتها اكتمال جهاز الدّولة وترسيخ المؤسسات. ويعتقد أركون بأنّ الحدث الإسلامي إن هو إلّا أحد إمكانات الحدث القرآني المفتوح على الاحتمالات وتعدّد المعاني، فكأنّ الظّاهرة الإسلامية هي توجّه أحادي قسري صنعته أحداث التاريخ.

إنّ الظّاهرة الإسلامية «**ليست إلّا تجسيداً تقريبيّاً نظرياً وعمليّاً للظّاهرة القرآنية، هي بمثابة محاولة تكون غالباً غير دقيقة ولا مطابقة لتعيين المقاصد والمعاني الأوّلية للخطاب القرآني وتجسيدها وليس فقط لدلالته الحرفية، ذاك الخطاب الذي يستعصي على كلّ تأويل**»[1].

ويؤكّد محمد أركون أنّ اللغة القرآنية خصوصاً واللغة الدينية عموماً، تتميّز ببعد رمزي مشحون يفوق الوصف وتقصر دونه المناهج اللّغوية واللسانية، فقد كانت فعاليات الإيمان في النصّ القرآني مترجرجة ومفتوحة على الاحتمالات وغنية بالدّلالات، وكان العقل القرآني عقل العجيب والمدهش وعقل المخيال مثلما أن لغة القرآن كانت لغة الدفق الشعري المتوّهج، لكنّ المفاهيم والتصوّرات الثّيولوجية الذي بلورها الفقهاء وعلماء الكلام بيّنت الفرق الجوهري بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي، لأنّ الأوّل كان نداء موجّهاً إلى الضّمير البشري ولكنّه تمّ بواسطة لغة وعبر تجربة سياسية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية خاصة بالجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد. وأمّا الثاني فقد «**اغتصب معنى الحدث القرآني عبر ترقّي اعتباطي ـ أو على الأصحّ أيديولوجي ـ من المحايث إلى المتعالي ومن التاريخي إلى ما هو فوق تاريخي ومن الوجودي** (Existentiel) إلى الوجودي الإنساني (Existential)[*] من

---

(1) Mohammed Arkoun, *L'islam: morale et politique*, Editions Descleé de Brouwer, Unesco, 1986, P. 26.

(*) في فلسفة هايديغر تمييز بين صفة Existentiel وتعني «وجودي» أي ما يخص الوجود ولا سيما الوجود الشخصي، وصفة Existential وتعني «وجودي إنساني» وهي تعبير هايديغري محض يدل على ما يتجوهر به الوجود الإنساني. راجع: =

القانون إلى الروح ومن النّظام المغلق إلى النّظام المفتوح»[1].

إنّ الخطاب القرآني يتجاوز جمالية المجاز وخصوبة البديع ليصير خطاباً «**محرّكاً للحياة والوجود، رافق... الأحداث التأسيسيّة لجماعة المؤمنين الأوائل في مكة والمدينة**»[2] وقد رسخ القرآن هرمية أنطولوجية ذات مستويين: المستوى الأوّل مطلق متعال، والمستوى الثاني تجسيد تاريخي محسوس، وهذه الهرمية تجسمت تاريخياً في تجربة المدينة التي استحالت إلى نموذج مثالي للاحتذاء.

إنّ أركون يؤكّد أنّ زمن انبثاق القرآن تميّز بالكثافة الرمزيّة والدلالية على أساس أنّه يمثل لحظة الخطاب الشفوي المفتوح على الايحاء العالي والخصيب، بحيث لا يمكن أن تكون قانوناً صارماً، لكنّه يبيّن أنّ التاريخ جعل هذه المجازات مبادئ محدّدة تطبّق على كلّ الظّروف، فالمجاز «**يغذّي التأمّل والخيال والفكر والعمل ويغذّي الرغبة في التصعيد والتجاوز، إنّه يثير فينا طاقة خلاقة وديناميكية**»[3] ولكنّ الناس ـ بحسب أركون ـ كانوا في حاجة إلى ضبط، لأنّ المجتمعات لا تستطيع أن تعيش على المجازات، وهذا الضبط الذي اقتضته الحياة العملية للبشر هو الذي أسّس الشريعة.

ويذهب أركون إلى أنّ الحدث القرآني الذي انبثق في فضاء ميثي وتاريخي محدّد كشف عن عمل القرآن وبعض الشخصيات والفواعل في جعل الخطاب المقدّس يشق المكان والزمان بشكل عجيب، وفي تحديد المشروعية العليا ثم ترسيخ هذا التسامي الرمزي عن طريق الكاريزما النبوية. لذلك كانت السور المكية تركز على مبدأ نشر القيم الدينية الجديدة التي تؤهل فكرة التوحيد والإطلاق وهي بذلك تؤسّس للسيادة العليا التي لا يعلى عليها، سيادة

Encyclopédie Philosophique Universelle, Tome III, Les Notions = Philosophiques, Dictionnaire I, P.P. 919-924.

(1) Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, PP. 311-312.

(2) Mohammed Arkoun, *L'Islam : morale et politique*, P. 28.

(3) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، (الترجمة العربية) ص 299.

الله الواحد القهّار المتعالي أوّلاً، وسيادة الرسول المرتبط بها ثانياً، أمّا السور المدنية فهي ـ بحسب أركون ـ ذات طابع تشريعي تحاول إرساء قوانين الدولة الجديدة، وإذا كانت الآيات المكية تتميّز بالقصر وغزارة المجاز فإنّ الآيات المدنية تتميّز بالطول والرغبة في الإقناع.

لكنّ ما الفرق بين نشوء السيادة العليا مع الظّاهرة القرآنية ونشوئها مع الظاهرة الإسلامية؟

يلوذ أركون إذاً بخطاب الفلسفة السياسية ليفرق بين السيادة التي تعني «**الانتساب العفوي لشخص ما أو لمجموعة ما إلى كلام وتوجيهات شخص آخر يكرس نفسه بدوره لخدمة أهداف أولئك الذين يتبعونه**». أما السلطة فهي على العكس من ذلك، «**خارجية دائماً بالقياس لمن تمارس نفسها عليه، وهي إما أن تستند إلى السيادة أو إلى القهر**»[1].

وهكذا ينتهي أركون إلى أنّ السيادة العليا التي نجمت عن الحدث القرآني بفضل الآيات التي استبطنها المؤمنون الأوائل ووجّهت أعمال النبي وأقواله، كانت تسبق زمنياً وأنطولوجيا الممارسة الفعلية للسلطة . هذه السيادة الإلهية هي التي خلقت القوة المهيبة للرّسول، وفي فترة الخلافة الراشدة ظلّت الذّاكرة الجماعيّة للصحابة مساعدة على المحافظة على تراتبيّة القيم المعروفة في زمن النبي، نتيجة لذلك ظلّت المشروعية والسيادة العليا سابقة ـ وإن بشكل أقل ـ للنفوذ السياسي.

غير أنّ «**الصراع الذي جرى بين المفاهيم التقليدية والآليات العصبية السائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام من جهة، وبين الرؤيا الجديدة التي أسّسها القرآن من جهة أخرى، قد أبان فوراً عن مدى مقاومة التاريخ الدنيوي لهذه الرؤيا الجديدة وضغوطاته على الجهود الهادفة إلى تسامي الوجود البشري**»[2]. فقتل الخلفاء الثلاثة (عمر، عثمان، علي) يؤكّد تجذّر العنف في

---

(1) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 157.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ص 167.

الطبيعة البشرية، والنتيجة هي محدودية الهيبة العليا المقدّسة التي حاول الوحي فرضها واجتهد في كبت العنف الطبيعي والأزلي المنغرس في الشخص البشري، وهكذا حين ابتعدنا عن الفترة الأولى التي طبعها الحدث القرآني بطابعه التقديسي المتعالي ولا سيما حين صرنا إلى عهد الخلافة الأموية وما تلاها من الأنظمة، فإنّه حدث قلب في مستوى علاقة السيادة بالسلطة، بحيث صارت الدولة تتلاعب بالسيادة العليا للنّصوص وتحوّلها لمصالحها وتبرّر بها وجودها وترسّخ بنصوصها مشروعيّتها وتفرض على النّاس الانتساب إليها بالقهر والغلبة، بعدما كانت السيادة العليا للنصوص وكاريزما النبي هما اللّتين تؤسّسان سلطة الرسول وتجذب له الأتباع عن طريق الانتساب الطوعي للدين الجديد.

إنّ الخطاب النبوي الذي ينتمي إلى زمن الحدث القرآني، قد تأسس هو أيضاً على ترميز الوجود البشري بلغة خصبة مفتوحة على المعنى في نظر أركون، ولكنّ الدولة زمن الحدث الإسلامي استخدمت هذه اللغة الرمزية لمصلحتها وفرضت قسراً أورثوذكسيتها أو أيديولوجيتها الدينية معتقدة أو موهمة أنّها هي الوحيدة التي تمثل الاتجاه الصائب وأنّها الفرقة الناجية وما سواها ليس إلّا هرطقات، ويؤكّد أركون أنّ كل الحركات الأيديولوجية والسياسية المتصارعة كانت تنتسب إلى مصادر السيادة العليا نفسها أي القرآن والنموذج النبوي وتوجّه انفتاحها الرمزي وجهة أحادية قسرية.

ويرى محمد أركون أنّ الأديان السماوية الثلاثة التي يصف المنتسبين إليها بمجتمعات الكتاب، تدخل الحالة التأويلية بعد الحدث التدشيني، فبعد الحدث القرآني نشأت في المجتمع العربي والإسلامي سنة تأويلية نحت نحو الانغلاق على نفسها وخلقت منطقاً إقصائياً وكذلك الشأن في المسيحية واليهودية. والحدث التدشيني تمثل في تدخل الإله الحيّ في التاريخ، وقد عدّ الرسول حسب المقاربة اللسانية للخطاب هو المرسل إليه والله هو المرسل فكان محمداً المبعوث الخاص الذي اختاره الله إلى الأرض من أجل أن يعطي انطلاقة جديدة للوحي، لكنّ أركون يؤكّد أنّ الخطاب الإلهي ليس خطاباً

مجرّداً وإنّما هو مصحوب عادة بممارسات شعائرية واجتماعية وسياسية واقتصادية تخصّ الأمة المبشرة، والرسول هو الذي بعمله وتعليماته يوجّه وعي المؤمنين الذين يتمثّلون حركاته وسكناته باعتبارها نماذج متعالية ويعيدون إنتاجها على مرّ الزمان. وما إن تتشكل نصوص الحالة التأويلية ويتم الإجماع عليها حتى تكتسب قدسيتها وتفرض نفسها كحقيقة لا تقبل المراجعة.

هكذا فإنّ الحدث التأسيسي بالنسبة إلى الإسلام «**يعني الخضوع الكامل** (=إسلام) للأمة لضروب المشيئة الإلهية المستفادة من القرآن ولتعاليم الرسول المجمعة في كتب الحديث... وهي كلها مفسرة في الشريعة بواسطة فقهاء لهم كفاءة عالية»[1].

إنّ نظام إنتاج مجتمعات الكتاب عند أركون واحد يتأسّس على أربع مراحل:

*أوّلها: الحدث التأسيسي.

*ثانيها: الحالة التأويلية[2] للصحابة (أو الحواريين) وهي الجماعة التي صاحبت النبي وفسّرت أقواله وأفعاله وأوّلت حركاته وسكناته علماً أنّ هذا العمل متأسّس على الانتقال بالخطاب الديني من المرحلة الشفوية إلى مرحلة الكتابة مع ما يصحب ذلك من إشكالات تلقّي وتمثّل.

---

(1) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 168.

(2) الحالة التأويلية (Situation herméneutique): وضعية تسبق حسب أركون الدائرة التأويلية (Cercle herméneutique) التي تعني عند غادامير وهايديغر حالة ما قبل الفهم العميق وما قبل التلقي النقدي، هي عندهما حالة الفهم الساذج القائم على تمثل تسليمي لنص رمزي مشحون بالدلالات. أما عند بول ريكور فهي تعني حالة الإيمان الواعي أي ليس ذاك الإيمان الساذج البسيط الذي هيمن على فكر العصور الكلاسيكية والوسيطة وإنما هو ذلك الإيمان الذي صار تمثلاً واعياً للمتعالي بعد الهزات التي أحدثها فلاسفة الشك في العقل المتبجح بنفسه والذات المختالة بأناها، والحالة التأويلية عند أركون هي حالة الإيمان بالنصّ القرآني وبكل النصوص التي تشكّلت انطلاقاً منه، وصارت تعاش وتطبق وفق قراءات متعدّدة تناسلت من النصّ الأم وشكلت الإيمان العفوي.

*ثالثها: مرحلة الكتابات وتثبيت النّصوص.

*رابعها: هي مرحلة القراءات.

وقد بيّن محمد أركون أنّ أديان الوحي تستلهم نموذجها المثالي من مصدر واحد. إنّه التاريخ الذي يتدخّل فيه الله مباشرة بواسطة الوحي منذ بدء الخليقة فينمذج الأحداث والزمان والمكان والفواعل ويقع تكرارها في نطاق تاريخ النجاة. وهذه النماذج المثالية المتكرّرة لا تتباين إلّا في أمرين: الأوّل هو اللغة التي بها تصاغ التجربة الأسطورية، والثاني هو الظّرف الذي تقرأ خلاله هذه التجربة.

2. في معنى التّراث:

يطبق أركون منهجية الحفر الفوكوتي ويستخدم الأنثروبولوجيا التاريخية ليبين لنا أنه حين ظهر الإسلام، عمل التراث الجديد الذي أرساه عن طريق ظاهرة الوحي على تأسيس قيم بديلة تعوّض التراث العربي السابق الذي ألقي به في ضلال الجهل والفوضى رغم أنّ هذا الدّين الجديد لا يمكن له أن ينشأ من فراغ ولا أن ينقطع كليّاً عن الفضاء المعرفي والتاريخي الذي سبقه .«**فبالنسبة إلى المسلمين فإنّ السنّة النبوية قد أقصت أو يجب أن تقصي الأشكال الأخرى للتراث وخاصة الطاغوت والأعراف العربية المرتجلة السابقة للوحي والتي لا صلة لها نتيجة لذلك بالقانون الإلهي**»[1]. ولترسيخ هذا التراث واجه الإسلام أعداءه رمزياً واجتماعياً وسياسيّاً واقتصاديّاً حتى تشكل التراث الإسلامي الذي بات يعتقد بأنّه هو الدين الحق والصحيح، وعمل هذا التصوّر في الوعي الإسلامي كدينامو روحي[2] «يغذّي شعور الأمة بهويّتها ويحرّك آمال المؤمنين ويخلع غاية أخروية وأنطولوجية على التصرّفات التاريخية لهم، في الوقت الذي يرفض فيه أن يأخذ

---

(1) Mohammed Arkoun, *Ouverture sur l'islam*, P.P. 80-81.

(2) يعني مصطلح دينامو (Ethos) القوة الحيوية المحركة لوعي فئة اجتماعية معيّنة. إنّه مجموعة التصوّرات الأخلاقية والروحيّة التي تشكل القوة الداخلية لجماعة ما.

بعين الاعتبار تاريخية كل هذه المعطيات»[1].

وهكذا رفضت إمكانيّة أن يكون هناك تراثات عديدة[2] رغم أنّ الواقع يبيّن أنّ مجموعات الفرق والتّنظيمات الأيديولوجية المذهبية والسياسية كانت قد حكمت بعقليّتها الدوغمائية بإلغاء كلّ تراث آخر عدا الذي تبنّته هي، إذ بما أنّه ليس ثمة إلّا إسلام واحد فإنّه لا يمكن أن يوجد إلّا تراث واحد يعبّر بصدق عن الإسلام الحقّ «**هذا هو المزعم الثابت والدائم للأورثوذكسية السنيّة كما الشيعيّة كما الخارجيّة**»[3] إنّ كلّ اتّجاه أو مذهب يتحدّث عن التراث الإسلامي الذي يدافع عنه بوصفه التراث المستقيم والكامل «**على طريقة أهل السنّة والجماعة بالنّسبة للسنّيين أو على طريقة أهل العصمة والعدالة بالنّسبة للشيعيّين الإماميّين، ثم يقيمون التضادّ بينهما وبين كلّ أنواع الإسلام الأخرى التي يعتبرونها هرطقة ومنحرفة أو ضالة أو مزوّرة**»، وهذه الفرق تعتقد أنّها بعيدة عن بعضها البعض نتيجة صراعاتها التاريخية. لكنّ أركون يؤكّد اقترابها إبستيمولوجياً بل ومتساوية أحياناً.

إنّ مقاربة حقيقية هي وحدها الكفيلة ـ في نظر أركون ـ بأن تعرّي المآزق والإحراجات التي يغلّفها المفهوم المتعالي للتراث الإسلامي، ولا سيما مشكلة الانتقال من ثقافة المشافهة إلى ثقافة التدوين والكتابة، ومن ثمّ يمكن أن نتحدّث عن تراثات إسلاميّة بدل تراث إسلامي واحد. فمحمد أركون يلحّ في موضوع تاريخية الإسلام، فهو الظّاهرة التي لا يمكن أن تحدّد بشكل نهائي، لذلك يجب تعريف الإسلام وتحديده في نطاق كلّ فضاء تاريخي واجتماعي ـ

---

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص 20.

(2) يبدو تأثر محمد أركون كبيراً بجوزف شاخت في مقاربته للسنة فهذا المستشرق بيّن أن التراث هو الأمر العرفي أو الأمر المجمع عليه أو هو مجموع تقاليد المجتمع أو الأعراف السائدة وذلك هو عنده معنى السنة. راجع كتابه *Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1951.

(3) المصدر السابق، ص 24.

ثقافي، رغم أنّ هذه التراثات تحتفظ بعناصر تكوينيّة مشتركة هي المصحف ومجموعات نصوص الحديث والتشريعات المختلفة والفرائض الشرعية ثمّ أخيراً الدينامو الروحي المشترك لدى كلّ المؤمنين[1]. وقد تطلّب ترسيخ هذه العناصر زمناً مهمّاً في سياق السيرورة الاجتماعية التاريخية لتشكيل التراث الإسلامي، والتاريخية هي المفهوم الأقدر ـ في نظر أركون ـ على الكشف عن خصائص كلّ تراث يكون مخصوصاً كلّما تغيّر السياق الثقافي والاجتماعي المتولّد عنه.

وإذا كانت التراثات متنوّعة ومختلفة وفق الانتماء المذهبي والأيديولوجي ووفق تباين السياقات الاجتماعية والثقافية، ما مشروعيّة الحديث عن تراث إسلامي كلّي؟

يرى محمد أركون أنّ التراث الإسلامي إن هو في الواقع إلّا تراث واحد رغم ما يعرفه من انقسامات داخله بين تراثات أورثوذكسيّة متباينة بل ومتناحرة أحياناً. فهذه الأورثوذكسيات المختلفة نجمت في زمن لاحق للعصر التأسيسي الذي بدأ مع تجربة المدينة بشكل أساسي. ولم تنشأ الانقسامات إلّا بعد وفاة الرسول محمد، لتصير اختلافاً ثم صداماً عنيفاً خاصة في عهد عثمان وعليّ ومعاوية بن أبي سفيان، ذاك الخلاف الذي تواصل بعد ذلك بين أبناء عليّ ويزيد ابن معاوية (ت 64 هـ/ 683م).

إنّ أي تراث إن هو إلّا «**مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزّمنية.... متراتبة بعضها فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية**»[2]. وبما أنّ الأمر كذلك فإنّ أركون يرى أنّ هذا التّعريف ينسحب أيضاً على التّراث الإسلامي، والإسلام في هذا المقام ليس مفهوماً متعالياً يدلّ على الدين القويم والنهج الصحيح الوحيد، وإنّما مفهوم الإسلام وصفة «إسلامي» ينظر إليهما بوصفهما «**سيرورة اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات**

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص 19-25.

(2) المصدر السابق، ص 10.

أخرى». فرغم أنّ التّراث انتهى في الأخير إلى تسميته بالتراث الإسلامي إلّا أنّ الصفة في هذا المقام لم تكن صفة ثابتة منذ البدء وإنّما كانت في تنافس مع خطوط أخرى واحتمالات موازية عدّلت وغيّرت فيها المستجدّات والأحداث والنوازع وأشكال التحديث الشيء الكثير.

بناء على ما تقدّم يمكن أن نحصر دلالات التراث بحسب محمد أركون في مستويات ثلاثة:

1 ـ التراث بمنظور كل فرقة أو جماعة داخل الفكر الإسلامي عامة بشكل نجد فيه أساساً تراثاً سنّياً وآخر شيعيّاً وثالثاً خارجياً، فهو إذاً تراث بمدلول مثالي يطابق مفهوم السنّة.

2 ـ التراث بالمعنى الإثنولوجي، ويعني كلّ القيم والتقاليد والأعراف التي كانت موجودة قبل الإسلام واستمرّت بعده بأشكال مختلفة الحضور لغة وشعائر وقيماً.

3 ـ التراث الإسلامي الكلي (Tradition islamique exhaustive) بوصفه مفهوماً نحته أركون لتجاوز الانقسامات ونفي الاطلاقية وإبطال الادّعاءات عن كلّ مذهب يعتقد بأنّه هو الوحيد الصحيح وما عداه فبدع وهرطقات. فكأنّ هاجس أركون هو «**معرفة التراث الكلي وفي الآن ذاته سحب الثقة من التراث الأبتر والباتر، إنّه فقط بسحب الثقة هذا يمكن للتاريخ أن ينقلب من التوظيف الأيديولوجي الذي عمل داخل كل سياج ثقافي**»[1] فكلّ تراث أثناء تطوّره ينتقي أشياء ويرفض أشياء أخرى بحسب متطلّبات الجماعة وإكراهات السلطة. وهذه العملية تؤثّر في التراث فينقسم إلى تراثات كما حصل داخل الإسلام، وهذه التراثات تتفرّع إلى أورثوذكسيات أصغر منها وتنشق هذه إلى اتجاهات وهكذا دواليك حتى ينشأ العداء والتناحر، ممّا هو معروف وملاحظ في التاريخ العربي الإسلامي بين الفرق والنّحل والمذاهب والمدارس والطوائف وغيرها.

---

(1) Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, P. 310.

إنّ غاية أركون ـ في ما يبدو ـ هي رأب الصدع بين هذه التشكيلات المتباينة والمتصادمة وذلك بفضل معرفة عميقة واستكشافية أي العمل على **«إنشاء معقولية هدفها تأسيسي، للخطاب القرآني ولكلّ محاولات التعيين والتجسيد التاريخية لهذا الهدف»**[1] ولا يعزب عن أركون خطورة السّير في هذا الدّرب وصعوبة تحقيق هذا الهدف وما يمكن أن يثيره من مشاكل واهتزازات نفسية لجماعات عاشت طويلاً خلف رتاج الطمأنينة الساذجة أو السلبية. غير أنّ هذا المفكّر الجزائري الأصل يجتهد في طمأنة الجماهير المتخوّفة من مشروع يعيد فتح التاريخ المغلق، لأنّ التراث ـ بحسبه ـ لا خوف عليه، وإعمال مبضع النّقد لا يضيره في شيء، قدر ما يقرّب المسافات بين المتناحرين ويؤكّد خواء مغزى ذلك التناحر.

II. العصر التأصيلي: من التقنين إلى الأنسنة

انطلاقاً من منتصف القرن الأوّل للهجرة بدأت حركات التأصيل في الفكر العربي الإسلامي، وهي الحركات التي نزعت نحو تأبيد النّظام التشريعي **«لتقنين سنّة التغيير وربطها أصوليّاً بالنّص. وانجرّ عن ذلك دخول الفكر الإسلامي في دائرة تأويليّة مغلقة لا تخرج عن آليّة الأصول»**[2].

لقد مثّلت لحظة القرآن لحظة مفتوحة تتميّز بخصوبة دلاليّة وثراء رمزي كبيرين، لكنّ العقل الإسلامي اجتهد في ضبط هذا الانفتاح عبر كتب الأصول، وانبعثت بفعل التحوّل من ثقافة المشافهة إلى ثقافة الكتابة والتدوين وبفضل تسلّل الفكر الفلسفي وانتشار العرفان مفاهيم جدليّة تخلّقت عنها ثنائيّات عديدة من مثل علم/ حفظ، رواية/ دراية، نقل/ عقل، حديث/ رأي... وهذه الثنائيّات أشارت إلى الرغبة في تقنين التشريع من جهة أولى، وعكست رغبة في مراقبة العقل الإنساني/ الدنيوي من جهة ثانية، وعبّرت عن استعداد الفكر للجدل

---

(1) Ibid, P. 311.

(2) مختار الفجّاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، ص 42.

والحوار من جهة ثالثة. ففي زمن الشافعي مثلاً يمكننا رصد العلم في مراحله الأولى حين «**كانت فيها التراثات الدينيّة المنقولة شفويّاً والمحفوظة عن ظهر قلب تتعرّض لعمليّة انتقاء نقديّة ولتحليلات معقلنة من أجل استخدامها أدلة وحججاً في العلوم التقنيّة كعلم الكلام وعلم الفقه**»[1].

بيد أنّ محمد أركون يؤكّد أنّ اتّساع الرقعة الجغرافيّة للعالمين العربي والإسلامي والاستقرار السياسي الذي عرفته الإمبراطوريّة قد أسهم في تطوير العلوم التي تجاوزت الإطار اللاهوتي إلى مجال الفعاليّات البشريّة، وإن ظلّت مقترنة بالحقيقة المنزلة، بل إنّ العقل الديني لم يخنق ـ كما يزعم الوضعيّون ـ البحث العلمي لأنّ هذا «**العقل الوضعي قد ضعف وانخفض مستواه عندما ابتدأ العقل الديني ذاته يفقد حيويّته الرياديّة التي عرفها أثناء فترات التأسيس وإنتاج النماذج المعرفيّة التي صارت كلاسيكيّة بعد ذلك**»[2].

هكذا، فحتّى قبل أن يصوغ الشافعي (ت 204هـ) عمله الإجرائي المنطقي للمنهجية التشريعية في أصول الفقه على غرار ما حصل في أصول الدين، كان ثمة من المثقفين كابن المقفع (ت 140هـ) من تحدّث عن ضرورة توحيد القانون التشريعي في كلّ أرجاء الإمبراطورية العربية الإسلاميّة، عندما هاله ما رأى من اختلاف الأحكام لدى القضاة في مختلف الأمصار الإسلاميّة. وهو بثقافته التي مزجت بين التراث العربي الإسلامي والتراث الساساني استطاع أن يثمر عقلانيّة حرّة للبحث عن الحلول العملية للمشاكل السياسيّة والدينيّة المطروحة في عصره[3].

هذا الخط الفكري الذي بدأه أعلام النثر مثل عبد الله بن المقفع وعبد الحميد الكاتب وخاصّة أبي عثمان الجاحظ، أعطى لمفهوم الأدب معنىً مميّزاً في الثقافة العربيّة الإسلاميّة واستمرّ بعد ذلك عبر مفكّرين كبار كالتوحيدي

---

(1) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 177.

(2) Ibid, P. 21.

(3) راجع كتاب ابن المقفع، **رسالة الصحابة**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1986.

ومسكويه. فالأدب بالمعنى الكلاسيكي يجمع ـ بحسب أركون ـ مصنّفات عظيمة من قبيل كتاب **الحيوان** أو **البيان والتبيين** أو **الرسائل** للجاحظ وكتاب **الإمتاع والمؤانسة** أو **الصداقة والصديق** لأبي حيّان التوحيدي، أو كتاب **الأغاني** لأبي الفرج الاصفهاني (ت 356هـ/ 967م)... وهي كتب جامعة لثقافة العصر شعراً ونثراً، عقيدة وفلسفة، ولا ترتكز على المسارات الدينيّة شأن كتب الفقه، قدر تركيزها على المسارات الدنيويّة والبشريّة. وإذا كان للمنـزع الإنساني في الفكر العربي الإسلامي من معنى، فإنّه لا بدّ ـ في نظر أركون ـ أن نتحسّس فعاليّاته في ذلك الاقتحام المفاجئ للقيم العقلانيّة والتراثات الدّخيلة ولا سيما الدنيويّة منها، داخل الوعي والشعور العربيين الإسلاميين اللذين هيمنت عليهما الرؤية الأخرويّة للعالم. فحركة التثاقف التي بعثت الجدل المذهبي وأينعت فكر الاعتزال، قد ولّدت في الآن نفسه وعياً حادّاً بالوجود وأنفساً حيرى معذبة إزاء الوضع البشري شأن ما يمكن ملاحظته في آثار التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء[1].

هكذا ينتهي أركون إلى إثبات الأنسنة في العصر الكلاسيكي للفكر العربي الإسلامي، رغم إنكار بعض كبار المستشرقين لذلك، لأنّهم يعتقدون بأنّ هذه النزعة لم يعرفها العالم الإنساني إلّا مع عصر النهضة الأوروبي[2]. غير أنّ أركون يؤمن بأنّ شرط الأنسنة الرئيسي في كلّ مجتمع مهما كان زمانه هو تعقّل الفكر وقبوله مبدأ الاختلاف.

ويعرّف محمد أركون الأنسنة بأنّها النشاط الذي يوكل به الإنسان الحرّ **«لعقله البشري وحده مهمة تحديد المراحل المنطقية المؤدية إلى الحقائق الكبرى التي يتلقاها إيماننا عفوياً عن طريق الوحي»**[3]. فالأنسنة تركز على

---

(1) راجع علاقة العشق الفكري بين محمد أركون والتوحيدي في كتابه: *Essais sur la pensée islamique*, P.P. 87-122.

(2) راجع نقاشه للمستشرق غوستاف فون غرونباوم في كتاب: *Essais sur la pensée islamique*, P.P. 283-296.

(3) Ibid, P.P. 87-88.

الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وتفتح آفاقاً مبتكرة لمعنى المساعي البشرية في إنتاج التاريخ مع الوعي الضروري بأن هذا التاريخ إن هو إلا مجال صراع مستمر بين قوى الشر وقوى الخير، بين عوامل العنف وعوامل السلم، بين قيم القبح وقيم الجمال. يقول أركون: «**عندما اعتمدت مصطلحاً غريباً وجديداً كالأنسنة فإني أردت لفت الانتباه إلى ضرورة إعادة التفكير في النزعة الإنسانية الدينية المشتقة من الأنثروبولوجيا الروحانية القرآنية**[1] كما أردت في الوقت ذاته إعادة التفكير بالنزعة الإنسانية الفلسفية أو المستلهمة من قبل الفلسفة وهي نزعة ما انفكت تتعرض للبلورة وإعادة الصياغة من العهد اليوناني الكلاسيكي وإلى يومنا هذا»[2]. الأنسنة إذاً ليست بالضرورة قطعاً مع الفكر الديني إذ يبدو أن هناك نوعين من هذه النزعة الإنسية:

- الأولى ذات محتوى ديني وهي تحترم الإنسان وتعلي من شأنه ما دام ممتثلاً لله مسلماً له وجهه.
- الثانية ذات محتوى إنساني فلسفي «**متمركزة على مسؤولية الإنسان بما يقول به ويقرّره ويقتاد به باسم العقل المسؤول المستقل**»[3].

لعل هذا الاختلاف في شأن التحديد المفهومي لدلالة الأنسنة هو ما جعل المستشرق فون غرونباوم ينكر على أركون تأكيده وجود الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي. والبيّن أنّ محمد أركون انطلق من تساؤل مشروع مفاده: «**هل وجدت في العالمين العربي والإسلامي أنسنة مشابهة لتلك الحركة التي ظهرت في عصر النهضة الأوروبي تحت اسم «هيومانيزم» (Humanisme)؟**»[4] والجواب عند أركون بالإيجاب مستشهداً بالعديد من كتاب ومثقفي العصر

---

(1) يعني مصطلح الأنثروبولوجيا القرآنية الصورة المقدمة عن الإنسان في القرآن وهي صورة رفيعة ومليئة بالقيم الروحية وتؤكّد منزلة الشخص البشري في الكتاب المقدس.

(2) محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإنسانية**، ص 30-31.

(3) المصدر السابق، ص 13.

(4) المصدر السابق، ص 43.

الكلاسيكي العربي الإسلامي، بل هو يميّز «**موقف الجاحظ والتوحيدي عن موقف الآخرين في ما يخص تمثيل الأنسنة الملتزمة التزاماً كاملاً بقضايا الإنسان كإنسان، بغض النظر عن استغلال معالجة تلك القضايا لأغراض شخصية أو أيديولوجية أو مادية**»[1] والأكثر من ذلك ـ عند أركون ـ أنّ الأنسنة التي عبّرت عنها كتابات التوحيدي مثلاً، تثور على الإنسان عندما يصبح العدوّ الأخطر للإنسان، مشيراً إلى ما تعرّضت له الأنسنة الشكلية الأدبيّة (Humanisme formel et littéraire) من نقد من قبل الفلاسفة الأوروبيين منذ القرن 19م لأنها اكتفت بتزويق الكلام ونأت بنفسها عن هموم الناس ومشاغل الطبقات الكادحة.

لقد توسّعت الأدبيّات والمعارف الدنيوية في أصقاع العالمين العربي والإسلامي شرقاً وغرباً وتضافرت مجموعة من العوامل التي أوّل بها أركون ازدهار هذه الأنسنة منها:

- العوامل السياسية: فبضعف الخلافة وصعود البويهيين إلى الحكم نشأ ميل إلى لا مركزية السلطة وتنافس فكري وثقافي وعقائدي داخل الفضاء الإيراني ـ العراقي وخاصة بين معزّ الدولة في بغداد وركن الدولة في الريّ ومؤيّد الدولة في شيراز، وذلك إلى حدود ظهور السلاجقة[2] وفرض الأورثوذكسية السنيّة انطلاقاً من سنة 429 هـ/ 1038م. وكانت الدولة الفاطمية بالمهدية ثم بالقاهرة تجسّد تمذهباً شيعيّاً منافساً للاهوت السني. ومع ذلك فقد «**دعّمت الاتّجاه الإنساني والتعدّدي للثقافة وتجلّى ذلك في تلك الموسوعة الفلسفية ـ العلمية الشهيرة والمدعوّة برسائل إخوان الصّفاء**»[3]، فضلاً عن الديناميكية السياسية والثقافية للحركة الإسماعيلية.

---

(1) المصدر السابق، ص 8.

(2) السلاجقة: سلالة من التركمان جدها سلجوق. تفرعت منها عدة فروع حكمت في إيران وآسيا الصغرى والعراق وسوريا ما بين القرن الحادي عشر والقرن الثالث عشر، قضت على البويهيين وقضى عليها جنكيزخان وخلفاؤه.

(3) المصدر السابق، ص 62.

- العوامل الاقتصادية: فقد ازدهرت طبقة التجّار في القرن الرابع هجري ازدهاراً استثنائياً وأخذ التجار المسلمون يسيطرون على الطرق البحرية في المتوسط والمحيط الهندي ثمّ على الطرق الصحراوية. وتبرهن الأدبيّات الجغرافية على هذا الاطلاع العظيم على ثقافات الشعوب المختلفة وحضاراتها. وفي المراكز الحضرية شكّل كبار التجّار الأطر الاجتماعية المؤهّلة لاستقبال ثقافة دنيوية وعقلانية وانتعشت حولهم طبقات أخرى كالمثقّفين والطلاب والفلاسفة والعلماء وكثير من الشرائح العريضة للمجتمع، «**عندئذ ظهر الحز الفارق بين نزعة إنسانيّة متمركزة حول الله ومسيّرة من قبل العلماء أي رجال الدّين الذين يديرون شؤون المقدّسات، وبين نزعة إنسانيّة فلسفيّة متمركزة حول الإنسان بصفته موئلاً للحرية الخلاقة والمبادرة الفكرية والممارسة النقدية والمسؤولة للعقل**»[1].
- العوامل الاجتماعية: ذلك أن طبقة الكتّاب والمثقّفين المؤمنة بفكرة الأخذ من كلّ شيء بطرف قوّت النزعة الإنسانيّة الدنيويّة وبالأساس في الأوساط الحضريّة والعمرانيّة. وأمّا في الأرياف فقد تشكّلت ثقافة شعبيّة خاصّة زادت في إثراء الرصيد الإنساني للحضارة العربية الإسلامية.
- العوامل الثقافيّة: فقد أدى انتشار الفلسفة والعلم الإغريقي إلى تقوية النزعة الإنسانيّة الدنيويّة وخاصة في القرن الرابع هجري، إذ اخترقت الفلسفة مجال الثقافة العالمة في غير المصنّفات المختصّة، فما عادت تقتصر على ما كتبه الكندي (ت 252هـ) والفارابي (ت 339هـ) بل ظهر الأدب الفلسفي الذي شارك في بلورته المسيحيّون واليهود. وتعتبر مؤلّفات التوحيدي ومسكويه ـ في نظر أركون ـ نموذجاً للنزعة الإنسانيّة المتمركزة حول الإنسان من دون التخلّي عن أبعادها الروحيّة. فالتوحيدي على سبيل الذكر نزع إلى تحرير الدين من شكلانيّة الطقوس[2]، واجتهد

(1) المصدر السابق، ص 63.

(2) راجع ما ذكر في كتب التراجم والأدبيّات التاريخيّة حول اتهام التوحيدي بالزندقة بسبب كتاب سمّاه **الحجج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحجّ الشرعي**.

في ربط السياسة بالأخلاق، وعمل على إغناء الفكر الأرسطي ببلاغة العربيّة، وأضاء بعلم التاريخ المناقشات اللاهوتيّة، وسبر معظم العلوم المتاحة في عصره[1] لتفسير أعماق الإنسان وتاريخه. وكلّ ذلك أسهم في توسيع آفاق الروح عن طريق عشق الإبداع والبحث في قيم الجمال. وكان مسكويه بكتاباته دالّاً على رصانة العقل الفلسفي وخاصّة في الحوار الذي أنشأه مع التوحيدي في كتاب **الهوامل والشوامل** لا سيما وهو الحكيم الفيلسوف المتأثر بالثقافة الفارسيّة القديمة فضلاً عن تشبّعه بالفلسفة اليونانيّة والمنطق الأرسطي. «**هكذا كان التوحيدي ومسكويه ينتميان إلى التيّار الإنساني النهضوي**»[2]، وقد ذكر لنا أبو حيّان شخصيّات فكريّة عديدة أسهمت في تعميق هذا التيّار مثل أبي سليمان المنطقي (ت985م) والصاحب بن عبّاد (ت 995م) وأبو الفتح بن العميد (ت 977م)... من دون أن ننسى مأسهمات ابن رشد (ت 595 هـ) والغزالي(ت 505هـ) في رفع الحوار الميتافيزيقي إلى شأوٍ رفيعٍ من الخصوبة النظريّة.

لقد انتشرت مجالس الأدب والمناظرات وكانت هذه المناظرات تدور بين مفكّرين مسلمين وآخرين يهود ومسيحيين، وتدور بين السنة والشيعة وبين المعتزلة والفلاسفة... وكان بعض أهل الذمّة ـ في ما يقول أركون ـ يشترط في المناظرات مع المسلمين عدم الاستشهاد بالنصوص القرآنيّة والنبويّة، وكان معظمهم يقبل بهذا الشرط ممّا يدلّ على رحابة صدر للمختلف والفكر الحرّ.

هكذا يؤصّل أركون للإنسيّة في العصر الكلاسيكي وقد حدّد في أطروحته عن الإنسيّة العربيّة في القرن الرابع هجري ثلاث تشكيلات رئيسيّة تؤكّد أصالة هذه الإنسيّة:

---

(1) انظر ضروب المعارف التي قدّمها التوحيدي عرضاً وإضافة في كتابه **الإمتاع والمؤانسة**.

(2) محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ص 67.

ز1 الإنسيّة الدينيّة: عند كلّ مؤمن يحترم الإنسان استجابة لتعاليم الدين وانتظارا للجزاء الأخروي.

ز1 الإنسيّة الأدبيّة: و«**ترتبط بأرستقراطيّة الفكر والمال والسلطة**»[1] وهي تلخّص مفهوم الأدب في العصر الكلاسيكي العربي ما بين القرنين الثالث والرابع للهجرة. وهذه النزعة تعني بإيجاز «**سمة دقيقة تهدف ـ لصالح الجميع ـ إلى تطوير الإمكانيّات الطبيعيّة والأخلاقيّة والفكريّة للفرد. هذه الإنسيّة تذهب بعيداً في المعنى الدنيوي من دون أن تقطع كليّاً ـ مع ذلك ـ مع الإنسيّة الدينيّة**»[2].

ز1 الإنسيّة الفلسفيّة: وهي التي «**تدمج عناصر من الإنسيّتين السابقتين ولكنّها تتميّز عنهما بتربية عقليّة أدقّ وبحث أكثر حيرة وأكثر منهجيّة وأشدّ تضامناً مع الحقيقة في شأن العالم والإنسان والله**»[3].

ولعلّ خصيصة القرن الرابع هجريّ أنّه عرف هذه الأنماط الثلاثة متضامنة ومتجاورة وهو ما أعطى لهذا العصر سمة فكريّة وحضاريّة مميّزة. بيد أنّ تهميش البرجوازيّة التجاريّة واندحارها وغلق أبواب المناظرات الفكريّة ومحاربة الاعتزال وضرب الفلسفة والفكر الحرّ، كلّ ذلك جعل الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي تنتهي سريعاً إلى الأفول.

لكنّ ما أبعاد الحديث عن إنسية في القرن الرابع؟ حين نتأمل في ذلك «التنبيه» الذي أورده محمد أركون في مقدمة أطروحته عن الإنسية العربية نجده يحدد إشكاليته بأنها محاولة للرد على المستشرق فون غرونباوم «**باللافاعلية النسبية للتراث الإغريقي في المناخ الإسلامي، هذه الخلاصة... التي اعتبرها المثقفون المسلمون دائماً كتحدّ مهين**»[4]، وبأنها اختيار لمجال الأخلاق

---

(1) Mohammed Arkoun, *l'Humanisme Arabe*, P. 253.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid, P. 10.

والسياسة بوصفهما يمثلان في نظره «**مجالاً مناسباً للبحث عن عناصر للجواب عن سؤال يتصل بعلاقة الفكر الإسلامي بالفكر الإغريقي**»، ليكون السؤال المحوري الذي تتأسس عليه أطروحته هو «**إلى أي حد بالضبط اكتفى الفكر الإسلامي بتجميع الجهاز المفهومي وأشكال التعقّل ونظام القيم وباستعماله ونقله من دون أن يستطيع أبداً تجاوز التفكير الجريء والمستقل الجدير بأن يفضي بالوعي الإسلامي إلى سيادة ذاتية شبيهة بتلك التي عظّمت الوعي الغربي**»[1]. الحقيقة، أن هذا الرهان السجالي يؤكد في نظرنا أن الفكر العربي ـ حتى ذاك الذي تخمّر في أحضان الثقافة الغربية ـ لا يستطيع أن يتخلّص من نزعة المركزية الثقافية التي يفرضها الآخر الغربي كلما استقامت المقارنة بين الحضارة العربية والحضارة الإغريقية قديماً أو الغربية حديثاً. فلماذا اختار أركون القرن الرابع بالذات؟ ألم يحدثنا هشام جعيّط عن إنسية قرآنية؟ ألا يمكن أن نتحدث عن إنسية العصر النبوي؟ ألا يفترض أن نتحدث قبل القرن الرابع عن إنسية الجاحظ والنظام ومؤسسي الاعتزال؟ إن اختيار مسكويه والقرن الرابع يربط بين النزعة الإنسية في الثقافة العربية واختراق الفلسفة الإغريقية لفضاء هذه الثقافة. فمحمد أركون لا ينكر عن الخطاب الديني حضور الأبعاد الإنسية فيه ولا هو ينكرها عن الأدب بمعناه الضيق ولكنه يعتقد بأن الخطاب الفلسفي لا سيما ذاك الذي انبثق عن اللوغوس هو الذي يحقّق أصالة هذه الخصائص الإنسية، وهذا موقف يحتاج في نظرنا إلى تأويل جديد لتاريخ الفكر الإنساني يضع الفلسفة الإغريقية في اطار سؤال مختلف: هل يمكن أن يكون سؤال الوجود سؤالاً دينياً يجد جوابه في التصورات الثيولوجية والمقترحات الدينية بدل أن يكون سؤالاً فلسفياً يجد جوابه في الأنساق الميتافيزيقية الأرسطية والأفلاطونية؟

III. العصر السيكولاستيكي (المدرسي)

يرى محمد أركون أنّ العوامل التي أسهمت بظهورها في نشوء الإنسيّة العربية في القرنين الثالث والرابع للهجرة، هي التي أدّى تراجعها والقضاء عليها

---

(1) Ibid, P. 11.

إلى فشل هذه الإنسيّة انطلاقاً من القرن الخامس للهجرة.

على المستوى الاقتصادي تفكّكت البرجوازية بسبب هيمنة الدولة عليها وتحكّمها في الأسواق والطرق التجارية والمغالاة في فرض الضرائب عليها. أمّا على المستوى الفكري والثقافي فقد بدأ ألق الحرية الفكرية يخبو مع وصول الخليفة المتوكّل (ت 247 هـ/ 861م)، ثمّ خاصّة في عهد الخليفة القادر (ت 422 هـ/ 1031م) الذي فرض موقفاً سياسيّاً على حريّة التعبير وأحلّ دم كل قائل بخلق القرآن وقضى على فكر الاعتزال، وصار السلطان يتحكّم في الشأن الديني بعد أن كانت المناظرات مجال الإضافة والتعبير للمفكّرين وعلماء الدين.

وبدءاً من القرن الحادي عشر ميلادي، نجد انّ الأدب الذي كان يمثّل بحقّ وجه الإنسيّة العربيّة ـ بحسب أركون ـ قد أخذ «**في الهبوط وتحوّل تدريجيّاً إلى مجرّد دروس تلقى بشكل مدرسي (سيكولاستيكي) في بعض مؤسّسات التعليم. والأمر نفسه بالنسبة للفلسفة إذ يمكن القول إنّها انتهت بموت ابن رشد سنة 1198 ميلادي**»[1]. وبموت ابن خلدون كآخر عمل عقلاني في تدبّر التاريخ. وفي المستوى العقدي ـ السياسي تزايدت السياسة السنية الهادفة إلى فرض رؤيتها الدينيّة خاصّة بقدوم السلاجقة بداية من سنة 421 هـ الموافق لـ 1038م، وقويت مع العثمانيين بداية من عام 875هـ الموافق لـ 1453م، تاريخ فتح القسطنطينيّة. واستمرّت على ذلك إلى سنة 1924م تاريخ إلغاء الخلافة من قبل كمال أتاتورك، «**إذ بعد أن قام المغول بالقضاء نهائيّاً على العبّاسيين سنة 656 هـ/ 1258م أخذت الرؤية السنيّة تكشف عن وجهها القناع وتعترف بالدوافع الأساسيّة التي حرّكت كبار فقهائها وكتّابها. ولأوّل مرّة أخذت تعترف بأنّها قد حرصت على استقرار الأمن والنّظام وانّها لم تكن مقتنعة بشرعيّة هؤلاء الخلفاء**»[2] ممتثلين للقول الشائع «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم». وهكذا بعد أن تلاشت الخلافة صار الفقهاء كابن الجوزي

---

(1) محمد أركون، **حوار البدايات**، ص 91.

(2) Mohammed Arkoun, *L'Islam : morale et politique*, P. 130.

(ت1201م) أو ابن تيميّة (ت 728هـ/ 1328م) يطالبون بتطبيق الشريعة بغض النظر عن شرعيّة صاحب السلطة.

أمّا من الجهة الأخرى فقد كرّس الشيعة الإماميّة «**الفصل بين كلا المذهبين بالسياسة الناشطة نفسها لفرض الأورثوذكسيّة، وقد فرضها في إيران الصفويون (907هـ ـ 1145هـ/ 1501م ـ 1732م) وأصبح كلا مذهبي الإسلام مرتبطين بالدولة بشدّة**»[1] وأسهما معاً في انكفاء جماعات عرقيّة وطائفيّة على نفسها تمارس طقوساً وأعرافاً محليّة مرتبطة أشدّ الارتباط بالذاكرة والثقافة الشفويّة وذلك حتّى قدوم الاستعمار.

لقد أخذ الخطاب العلمي في الانحسار لفائدة الخطابات التجييشيّة واستشراء أيديولوجيا الكفاح (أو الجهاد) وكأنّه قد وجب على العرب «**أن يتجمّعوا حول إسلام أورثوذكسي ودوغمائي صارم لكنّه فعّال أيديولوجيّاً لكي يقاوموا عمليّة استرجاع اسبانيا والحملات الصليبيّة على فلسطين وهجمة العشائر التركيّة والمغوليّة على منطقة إيران ـ العراق**»[2]. وبدأ منطق الجهاد يفرض نفسه ضدّ كفّار الخارج (صليبيّون، مغول) وضدّ كفّار الداخل، إذ من المعلوم أنّ رجال الدّين ـ وهم الممثّلون لتوجّهات الدولة ـ هم الذين يحدّدون سمات الدين الحقّ والصحيح (الأورثوذكسي) ويفصلون بين المؤمن الممتثل والمسلم الضالّ الذي ينشر التّرهات والبدع. وفي المستوى المحلّي يكون زعماء الطرق من الصوفيين هم الذين يحدّدون ملامح هذا الدين الحقّ. وهكذا انتشرت الزوايا وراج التديّن الشعبي وتراجعت الفعاليات العلمية بتكلّس العقل الديني، وكأنّ المفكّر محمّد أركون يقرّ عبر هذا التحليل «**بأنّ العقل الديني قد يطوّر العقل العلمي ولكنّ بشرط الاستقرار السياسي، وقد بيّن كيف تخلّى عن الغايات المعرفيّة عندما سادت الأزمات السياسيّة**»[3] لأنّ الدين يبحث عن

---

(1) محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة**، ص 69.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ص 154.

(3) مختار الفجّاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، ص 144.

أقصر السبل لتحقيق تفوّقه وحضوره حتّى إن أدّى به الأمر إلى التنازل عن الهدف المعرفي والروحي أو العقل العلمي لفائدة الهدف النفعي أو العقل العملي.

ويقارب أركون هذا العقل العملي انطلاقاً من مفهوم «الحس العملي» (Le sens pratique) الذي استخدمه عالم الاجتماع الفرنسي «بيير بورديو» (P. Bourdieu) (1930 ـ) وسمّى به كتابه[1]، بحيث نجد أنّ الطقوس والأعراف والشعائر المحليّة التي تسبق وجود الإسلام زمنيّاً هي التي تعتبر سمة المجتمعات التي اعتقد أنّها صارت «عربيّة» أو «إسلاميّة» واعتبرتها الأورثوذكسيّة الرسميّة مركز الخرافات والشعوذات والانحراف عن الدين الصحيح، وهي في الواقع لم تتأسلم حقّاً منذ البدء ولا تعرّبت فعلاً، وإنّما يستغلّ رجال الدين ـ كما رجال السياسة ـ أيديولوجيا الكفاح من أجل تبرير التردّي العام للأوضاع وعجزهم عن الإصلاح. إنّه صراع أنثروبولوجي قديم بين الثقافة الرسمية واللغة العالمة والدين الأورثوذكسي من جهة وبين الثقافة الشعبية واللهجات المحلية والطوائف التي دعيت بدعويّة من جهة ثانية. والدليل على هذه الخاصيّة الأنثروبولوجية ـ بحسب أركون ـ أنّه حين حلّ الاستعمار حاول رجال الدين التذرّع بالذريعة نفسها لمحاربة هذه الطوائف التي تأبّت على اللغة الرسمية والرؤية الدينية الرسمية فتوجّهوا لمحاربتها بدعوى الضلال والشعوذة وبتهمة تسبّبها في تغلغل الاستعمار بسبب ما تبثّه من الجهل علماً أنّ «**الأيديولوجيّة القومية التي رافقت حروب التحرير الوطنية قد حمّلت الاستعمار كلّ مسؤولية ذلك التحجر الذي اصاب الثقافة العربية والفكر الإسلامي**»[2]، مع أنّ الجمود سابق للاستعمار وأقدم منه بكثير. إنّها إذاً الآليّة نفسها ـ بحسب أركون ـ التي يشتغل بها العقل الإسلامي من خلال الثقافة العالمة وعلاقتها بالفكر المتوحّش بحسب تعبير «شتراوس» (Strauss).

---

(1) Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Editions. Minuit, 1980.

(2) Mohammed Arkoun, *L'Islam : morale et politique*, P. 118.

إنّ الإسلام انتشر في المناطق البربريّة لأنّ ثمّة تقارباً ـ بحسب أركون الذي يتبنّى أطروحة «بورديو» ـ بين الرأسمال الرمزي الذي أتى به الإسلام والرأسمال الرمزي المحلي. ورأس المال الجديد يصير بالممارسة ومع الزمن هو الحس العملي للنّاس أي ذلك الإحساس العفوي والمباشر الذي يتمتّع به كلّ إنسان بغض النظر عن مستواه العلمي والثقافي[1]. وقد حاول بن تومرت (ت 525هـ الموافق لـ 1130م) على سبيل المثال، أن يلائم بين الحس العملي القديم للبربر والحس العملي الجديد للإسلام، فتعرّض لهجوم الفقهاء المالكيين الناطقين باسم الأرثوذكسية الرسمية خشية أن يفتكّ منهم الزعامة والسيادة، لذلك ومن أجل أن يواجه المشروعيّة العليا للعقل الأرثوذكسي، فإنّ ابن تومرت طفق «**يزاود على أرثوذكسية الفقهاء عن طريق إعلان عقيدة متشدّدة في التعالي والتوحيد والتمسّك بها. ثمّ زاود** (Surenchérir) على السلوك العملي للمسلمين الخاضعين للشريعة» عن طريق تقليد صارم ودقيق للسيرة النبويّة متمثّلا ذلك «**بجعل السلطة طقوسيّة شعائريّة والتقيّد الحرفي الصارم بالمحرّمات وفرض الشهادة الإيمانيّة بصفتها سلطاناً للهويّة وتأكيداً لها والتركيز على فكرة الصحبة والصحابة**»[2]. هذا الأسلوب في الرفع من الذات والحطّ من الخصم

---

(1) الحس العملي عند بورديو هو الحاسة العملية الفطرية التي توجّه تصرّفاتنا في حياتنا اليوميّة وهي تختلف كليّاً عن المفهوم الثنائي للفعل البشري: أي الوعي بالفعل من جهة ثمّ تنفيذ الوعي عمليّاً من جهة أخرى لأنّ الحس العملي لا يعترف بهذه القسمة. فالإنسان عندما يتصرّف فإنّه يتصرّف بشكل عفوي مباشر وهذا لا يعني أنّه غير واع وإنّما يكون تصرّفه مزيجاً من الوعي واللاوعي في الآن ذاته. لأنّ أي إنسان إنّما هو متشكّل من ماض وتاريخ ورواسب من العادات منصهرة في جسده وروحه (Habitus) ولذلك فإنّه إذا قام بردّ فعل ما فإنّه لا يتصرّف بوعي كليّ ولا بصفة فرديّة مطلقة فكأنّ تصرّفه هو تصرّف التاريخ المتجسّد فيه وقائع وأفكاراً وجماعة. (راجع كتاب بورديو *Le sens pratique* بين الصفحتين 94-96 لمزيد فهم معنى الحس العملي، وبين الصفحتين 190-193 لمزيد فهم معنى الرأسمال الرمزي).

(2) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 98.

الذي دعاه أركون «المزايدة المحاكاتيّة» (La surenchère mimétique) إنّما هو آليّة تفكير وممارسة عامّة نجدها في معظم المجتمعات البشريّة، وهي تؤكّد كيف ينزع العقل أحياناً نحو القضاء على ذاته بخلق أسيجة دوغمائيّة تحدّ انطلاقه المعرفي.

لا ينسى أركون أن يتحدّث عن الوجود العثماني في البلاد العربيّة في العصر المدرسي، إذ لم يكن ـ حسبه ـ سلبيّاً كلّه، فالعثمانيّون احتلّوا أرض العرب، غير أنّهم دخلوها باسم الإسلام وتحت رايته ولذلك فهم «**كانوا من ناحية يدافعون عن الإسلام ومن ناحية أخرى كانوا يعتبرون احتلالهم للبلاد العربيّة تملّكاً ذا نمط استعماري**»[1]. الواقع أنّ العثمانيين منذ القرن السادس عشر وإلى حدود القرن التاسع عشر قد استنزفوا خيرات العرب ولم يقدّموا لهم شيئاً يذكر لا بإحياء الثقافة ولا بخلق فرص جديدة للتعبير عن الحداثة. لكنّ من جهة أخرى فقد ازدهر الفن في عهد العثمانيين لأنّهم كانوا من كبار البنائين «**فقد بنوا مساجد شهيرة في أنحاء العالم الإسلامي، ولهذا التراث المعماري خاصيّة لا يجب إهمالها**»[2]، وحتّى من الناحية العسكريّة فقد كان لهم دور إيجابي في الاهتمام بالجيش والسلاح وكانوا يمثّلون قوّة حقيقيّة إلى حدود تغلّب القوّة الأوروبيّة في بداية القرن 19 م[3].

لكنّ على العموم يظلّ العصر المدرسي عصر التراجع في معظم المستويات الفكريّة والحضاريّة وهو عصر موسوم بالمحافظة والانغلاق وباتّخاذ

---

(1) محمد أركون، **حوار البدايات**، ص 86.

(2) المرجع السابق، ص 87.

(3) يؤكّد العروي أنّ الجيش العثماني «من القرن الخامس عشر إلى أواسط السابع عشر نجد أنّه ينفرد بين الجيوش المعاصرة بالميزات المنسوبة إلى جيش نابليون: فيه نوع من الوحدة القوميّة، فيه انضباط بهر الأعداء، فيه قدر من الديمقراطيّة نوّه بها الزائرون الأوروبيون، فيه قدرة على استيعاب الاكتشافات العلميّة. هذا إذاً جيش نابليوني قبل نابليون» (راجع كتاب **مفهوم الدولة**، ص 75).

مراكز دفاعيّة حضاريّاً وعسكريّاً وخاصّة بعد الضربات المغوليّة والتيموريّة والاحتلال العثماني ممّا أحدث في المنطقة العربيّة «**انهياراً فسباتاً عميقاً**»[1] على حدّ عبارة هشام جعيط.

لقد مثّل الخطاب الأركوني خطاً بارزاً في مسار النقد الأيديولوجي الذي يندرج في مساعي التنوير، لأن التنوير كما حدده كانط يرتبط بالنقد وبحرية الفكر. وقد استند أركون إلى عدة معرفية علمية ومنهجية ضخمة تشربها من نسغ الحداثة الغربية ودعا إليها وحاول أن يطبقها على الفكر العربي الإسلامي لتفكيك بنياته المتكلّسة بفعل سنوات التعتيم والإقصاء، وأخضع مكتسبات السيميائية البنيوية وإضافات مدرسة الحوليات لدراسة التاريخ العربي والإسلامي كرد فعل على إهمال معظم الخطاب الاستشراقي تطبيق الفتوحات المعرفية على الثقافة والحضارة الخاصة بالتاريخ العربي الإسلامي. لكنّ هذه المناهج والفتوحات صارت هي أيضاً بفعل التراكم العلمي ومرور الزمن من قبيل الماضي الذي يسند الاجتهاد العلمي ولكنه يظل في حاجة إلى تثقيف بالمكتسبات الجديدة للمعرفة لا سيما وأن البنيوية وآراء التاريخ الاجتماعي صارت هي أيضاً في طور التجاوز.

---

(1) هشام جعيّط، **أزمة الثقافة الإسلاميّة**، ص 7.

خاتمة الباب الثاني

التاريخ هو مجال التغيّر والإمكان، أو هو مجال «تبدّل الأحوال» بحسب التعبير الخلدوني. ولأنّ الوقائع والأحداث والخيالات والأفكار تتغيّر باستمرار، ولأنّ حركة التّاريخ يصنعها الإنسان كما تصنعها الطّبيعة وتشكّلها الإرادات كما تشكّلها الضّرورة، فقد يكون من العسير القبض على معقوليّة واحدة أو منطق واحد للتّاريخ. لكنّ فضل الباحث أو المؤرّخ أن يعمل على فهم ما حدث، مثلما أنّ فضل المعرفة التّاريخيّة أنّها «**تعلّمنا في مجال الموضوع الإنساني أنّ كلّ ما هو كائن كان يمكن ألّا يكون**»[1].

لقد فكّر العروي وجعيّط في ما حدث وفكّر أركون في ما حدث وفي ما كان يمكن أن يحدث. عيّن العروي وجعيّط الوقائع والأفكار وقدّما إحصاءات السكّان وسلّم الأسعار وصنعا لأحداث التّاريخ حبكة (Intrigue)، وعيّن أركون وقائع وأفكاراً وافترض أحداثاً وأحلاماً وأوهاماً، أراد أن يهتمّ بخطوط المعنى التي كان يمكن أن تفتح للتّاريخ مسالك أخرى، لكنّ عوامل كثيرة قمعتها فطرق أبواب المسكوت عنه واللّامفكّر فيه والمجهض في التّاريخ والـمُهمّش في الوجود والمُغيّب على الحضور... لقد بدا التّاريخ مع العروي وجعيّط مجموعة من الفواعل تضطلع بجملة من الأحداث، وهذه الأحداث تتطوّر بشكل تعاقبي في الزمن وتتنامى نحو الأزمة أو تصوّب صوب الانفراج بشكل له معقوليّته، في إطار علاقة القرار البشري بمعطيات المجال والزّمان والاقتصاد

---

(1) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 109.

والثّقافة والسياسة وموازين القوى وتوزيع السلط والتّوازنات الماليّة والمصالح الدوليّة والأهواء الشخصيّة... وقائع وأحداث وخطابات وأفكار تترابط في حبكة دراميّة عنيفة حيناً، رتيبة حيناً آخر كآية من آيات موضوعيّة المؤرّخ في تقريب صورة الماضي بنزاهة واحترافيّة، أمّا محمد أركون فالتّاريخ في معظم كتبه شذرات من هنا وهناك. إنّ أعماله أشبه بلقطات متعاقبة لكنّها لا تكمّل الصّورة أبدا. إنّك في كتابات أركون تتحوّل بسهولة ـ وغرابة أحياناً ـ من تحليلات لبسيكولوجيا الأفراد إلى صراع طبقي إلى تحليل لساني للنّصوص، وتسافر في ما تقرأ من التّاريخ القديم إلى التّاريخ الحديث ومن دراسة كاريزمائيّة للشخصيّة إلى مقاربة أنثروبولوجية إلى تعليق أدبي إلى خطاب سجالي إلى مقاربات دينيّة... ومن الموضوع السوسيولوجي إلى الدّراسة النفسيّة ومن التأريخ لمواجهة عسكريّة إلى تأويل لنصوص الوحي... أعماله تمثّل زخماً من المشاريع الثوريّة في مقاربة التّاريخ وتنوء بالاختصاصات المتباينة ـ وإن كانت متكاملة ـ بين العقل والفعل وبين الفكر والسياسة والاجتماع وقبل كلّ ذلك الدّين. فكلّ كتبه ـ باستثناء محدود لأطروحته حول الإنسيّة العربيّة ـ تجعل الظاهرة الدّينيّة، قطب الرحى، فالفكر الدّيني في ماضينا أيديولوجيا تأسيسيّة وفي حاضرنا أيديولوجيا تثويريّة.

لقد اهتمّ العروي بالتّاريخ العربي وانتخبنا من أعماله دراسته المعمّقة لتاريخ المغرب العربي الكبير، حيث نظر في تاريخه منذ سكن الإنسان هذا الفضاء الجغرافي إلى مطلع القرن العشرين. تتبّع العروي حضور المغربي، خصوصيّاته، نزوعه إلى فرض ذاته، وعيه بأصالة وجوده، شخصيّته التي نحتها من تعاقب الحضارات على أرضه. وخلص المؤرّخ/المفكّر عبد الله العروي إلى أنّ المغاربي لم يكن أبداً مسلوب الإرادة، فقد قَبِل من قَبِل من الوافدين والحضارات وواجه من واجه منهم، فكان ذلك عنوان كيانه المتفرّد وهويّته المخصوصة. أمّا وضعه ومصيره فهو وليد إرادته الحرّة في أن يكون وسيظلّ يعمل ـ حسب العروي ـ على الحفاظ على استقلاليّته في مجرى التّاريخ وعلى إثبات مشروعيّة وجوده النّوعي.

لم يكن المغاربي على الهامش يتلقّى ضربات الغازين والفاتحين وهو واقف مكتوف اليدين ـ كما يدّعي المستشرقون ـ بل كان يتعلّم من التّاريخ وينحت ذاته المميّزة شيئاً فشيئاً حتّى صار بقدره التّاريخي إلى ما صار إليه مواطناً مسلماً عربيّاً حرّاً، ولابدّ ـ في نظر العروي ـ أن يواصل العمل على تحقيق استقلاليّة هذه الذّات وإبراز مقدرتها على المشاركة في الجهد الإنساني برفض الاستغلال وتعقّل التّاريخ وهضم الحداثة والإيمان بالحريّة والمشاركة الفاعلة مع الآخر في بناء الحضارة الإنسانيّة. هذا هو طموح العروي ـ فضلاً عن طموحات أخرى ـ من قراءة التاريخ المغاربي، وكانت التاريخانية بكلّ مقوّماتها توجّه هذا الطموح.

أمّا المفكّر التونسي هشام جعيّط فقد اهتم بالتاريخ المؤسس، القرون الهجرية الأولى، رحم التمفصلات الكبرى في التاريخ العربي وملحمة الحضارة العربية الإسلامية. في ذاك التاريخ البعيد انبعث دين وتأسّست ثقافة ونضجت حضارة، ولكنّ فيه أيضاً حدث الشرخ الكبير في جسد العالم العربي الإسلامي.

جاءت الرسالة المحمدية في أوانها، وكل شيء كان مهيأ لنجوم بعثة الرسول، الفضاء الجغرافي (الحجاز) والإطار التاريخي (زمن بداية تهاوي الحضارات الكبرى) والواقع الاقتصادي (مفترق تجاري عالمي) والعامل النفسي (الطموح العربي) والبعد الأنطولوجي والميتافيزيقي (البحث عن معنى الوجود والتفكّر في المصير). وقد تضافرت هذه العوامل الموضوعية مع قوة المتن القرآني وعظمة الكاريزما النبوية وكاريزما صحابته ليشعّ العالم بأنوار قوة حضارية جديدة ضاربة، بحيث «**جاء الإسلام في الوقت المناسب وانتصر، لقد صنع تركيباً بديعياً جمع بين الانتماء العربي في أصفى مادته وبين التيارات التي كانت تختمر في البشرية المشرقية في ذلك العصر**»[1]. لكنّ عودة النعرات القبلية وعجز «الأخلاقي» الذي أسسه الدين الجديد عن الانفلات من احتواء «السياسي»، نخر كيان «الأمة» وانتصرت السياسة الواقعية والنوازع البراغماتية

(1) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, P. 33.

على المشاعر الدينية والشرعية التاريخية، لأنّ «**السلطة تكون لمن يحسن أخذها**»[1] فلا تعترف بقوة الحق قدر اعترافها بحق القوة، وقد علّمنا «ميشيل فوكو» أنّ السلطة تنتج الواقع وتنتج الحقيقة[2].

كانت الفتنة الكبرى أخطر حدث سياسي ديني عرفته الحضارة العربية الإسلامية، فتوقف عنده جعيّط بالتحليل والتأويل وانتهى إلى أنّ هذه الفتنة كانت مولّدة للتاريخ، أغنت الواقع الإسلامي بديناميكية كبرى، ولكنّها أيضاً، خططت للتاريخين العربي والإسلامي أهمّ خطوط المعنى فيه سياسياً، إذ نما التاريخ في ضوء نتائج الفتنة من قيام الأمويين إلى الإطاحة بهم على أيدي العباسيين إلى استبعاد العرب من ساحة السيادة التاريخية، وعقدياً بتأسيس أهمّ الأورثوذكسيات الدينية سنية وشيعية وخارجية، ومعرفياً إذ كتب التاريخ العربي برمّته في ضوء نتائج الصراعات، لا سيما وأن الفلسفة الحديثة تؤكّد الصلة المتينة بين المعرفة والسلطة.

ولئن بدا هشام جعيّط ميالاً إلى الفصل بين دراسة النصّ الديني والتجربة النبوية من جهة وقراءة الحدث الديني السياسي من جهة أخرى، فإنّ عمل محمد أركون، نهج منهج فوكو في رصد علاقات المعرفة بالسلطة عبر التاريخ. فتوقف عند الظاهرة القرآنية كحدث لغوي تاريخي واسع الدلالات عميق الأبعاد، رافضاً ذلك التاريخ التمجيدي للتراث ورافضاً التاريخ الذي يقتصر على رصد الوقائع السياسية الكبرى وتاريخ الأعلام والسلالات، وإنّما عمل أركون على ضرب من التاريخ الإشكالي الذي ينفتح على مكتسبات الحداثة المعرفية من أجل محاصرة العقل التاريخي في الفضاء الإسلامي منذ تجربة المدينة إلى تجارب الإخفاق في العصر الحديث مروراً بأهمّ محطات الألق والنكوص في هذا الفضاء المعرفي، من خلال البحث في علاقة الديني بالسياسي والعقلاني بالأسطوري في الإبستيمي العربي الإسلامي الذي يبدو -

---

(1) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 411.

(2) السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، ص 194.

بحسب أركون ـ أنّه لم يتخلص من الحواشي القروسطية.

حاول أركون تتبّع التاريخ العربي الإسلامي وفق تحقيب إيبستمولوجي تطوّر من عصر التأسيس إلى عصر التأصيل وتهاوى من عصر الأنسنة إلى عصر التكرار حيث تداخلت اللغة بالتاريخ والعقل بالخيال والديني بالدنيوي نزوعاً إلى تحسّس دقيق لنظام إنتاج مجتمعات الكتاب عامة.

والظّاهر من هذا المشروع الطموح أنّه كان من الاتساع إلى درجة جعلت المفكّر محمد أركون يفتتح كثيراً من مجالات البحث والمعرفة التي تبدو مختلفة عما عهده التاريخ التقليدي والتاريخ الاستشراقي، ولكنّه في معظم الأحيان يجد نفسه عاجزاً عن إتمام مشاريعه التحليلية مجبراً على البدء بعمل والتوجّه إلى آخر، وهذا ما جعله يبيّن أنّ دراساته ليست «**إلّا معالم على الطريق الطويل والصعب لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي**»[1] يتراوح بين العمل التنظيري والدراسة التطبيقية وينوس بين ضروب مختلفة من المناهج وصنوف متباينة من المعارف، فإذا هو يشتغل على «**عدد كبير من المفاهيم يطبقها على الدراسات الإسلامية، وينبغي تشبيكها للإحاطة بكلّ ما فيها من دينامية وتماسك**»[2] وكانت غايته من كل ذلك هي تحرير الفكر من كل الأسيجة الدوغمائية، دينية كانت أو سياسية، فليست غايته من دراسة الظاهرة الدينية تسفيه العقيدة وإنّما زعزعة الموروث و«**الدخول في الدين عن طريق الثقافة وليس بالضرورة عن طريق العقيدة**»[3].

---

(1) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 7.

(2) رشيد بن زين، **المفكرون الجدد في الإسلام**، ترجمة حسان عباس، دار الجنوب للنشر، تونس، 2009، ص 91.

(3) المرجع السابق، ص 92.

الباب الثالث:

تقويم ومقارنة

مقدمة الباب الثالث

لقد رأينا أن التأويل التاريخي عند المفكّرين المغاربة المعاصرين ـ موضوع بحثنا ـ يعني الإلمام بجملة المباحث التأويلية التي تساعد على محاصرة الموضوع التاريخي في مستوياته المتعددة، وأدركنا أنهم يفهمون من تأويل التاريخ ما يعني محاولة تفسير الماضي وفهم الميكانيزمات التي عملت في تأسيس الأحداث والأفكار والقيم. ووقفنا عند بعض محاولاتهم التأويلية الكاشفة عن طبيعة رؤيتهم للتاريخ العربي والدالة على المناهج والأدوات الإجرائية التي يستخدمونها في مقاربة النسيج التاريخي.

لقد عقدنا العزم على تخصيص باب ثالث للتقويم والمقارنة، وجعلنا الفصل الأول مقصوراً على التقويم الذي لا يعني تتبع السقطات ـ فذلك من باب الجحود ـ وإنما نهدف من ورائه أساساً إلى تثمين الجهود الجبارة التي بذلها العروي وجعيّط وأركون في دراسة الموضوع التاريخي من أجل فهم أعمق للماضي وإنارة السبيل للمستقبل، فالتقويم هو قبل كل شيء تنويه بقدرة المفكّرين المغاربة على تمثل منجزات الحداثة الفكرية والمنهجية التي أتاحها الغرب لتطبيقها على التاريخ العربي، وهو بعد ذلك إشادة بما أضاؤوه من المناطق المعتمة في تاريخنا الطويل والمتراكم. وإذا ما ساقنا الحديث إلى الهنات التي علقت بأعمالهم، فليس ذلك مما يضير محاولاتهم المحمودة. ونحن نعتقد أن هذه الملاحظات النقدية المدرجة في الفصل الأول من الباب الثالث، إنما هي من علامات ما استفدناه من دروسهم التي جوهرها أن النقد هو أفضل السبل لاستمرار الفكر في مهمته التنويرية، وقد سبق لإيمانويل كانط

أن بيّن أن عصره هو عصر الأنوار لأنه «**عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء**»[1] بما في ذلك الدين والشرائع. وجعلنا هذا الفصل الأول موزعاً بين قراءة تقويمية عامة تهم مجموع ما كتبه المفكّرون المغاربة الثلاثة وقراءة تقويمية خاصة اعتنت بفكر كل علم على حدة.

أما الفصل الثاني من هذا الباب فقد أردناه فضاء للمقارنة، وليست المقارنة مفاضلة، فقد اتبع كل مفكّر ما هداه إليه عقله وفكره وحدسه. وأول ما علمتناه فلسفة الأنوار «أن تكون لك شجاعة استعمال عقلك أنت». لذلك فإننا نعتقد بشكل جازم أن المفكّرين المغاربة قد راهنوا على مسلمة مفادها أن المعرفة في حد ذاتها عامل تحرر مهما اختلفت السبل وتباينت طرائق الفهم. والتأويل لا يكون إلا اختلافاً وفهماً متجدداً، «**فنظرتنا إلى الماضي تعبر عن نظرتنا إلى وضعنا الحالي، وإننا لنرسم ذواتنا كلما رسمنا تاريخنا**».[2]

لهذه الاعتبارات رأينا أن الفصل المخصص للمقارنة، هو محاولة لاستجلاء نقاط الالتقاء بين المفكّرين المغاربة ونقاط الافتراق بينهم، علنا نتحسس خيوط الاتفاق التي تساعدنا على تمثّل أفضل للماضي وإدراك أعمق للحاضر واستشراف أوفق للمستقبل، وتدارس نقاط الاختلاف التي تستدعي إعادة النظر وتعميق الفهم من أجل تواصل أمثل مع الذات، فذاك هو الرهان الأصلي للتأويل.

---

(1) Kant. E, *Critique de la raison pure*, Marge de préface de la première édition, PUF, 1990, P. 6.

(2) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 100.

الفصل الأول:

التقويم

I. قراءة تقويمية عامة لفكر الأعلام المغاربة الثلاثة

تبدو الممارسة التاريخية في كتابات الأعلام المغاربة الحداثيين ـ محور بحثنا ـ واسعة ومتشعّبة، لا لأنّ «التاريخ هو الحياة والحقيقة» كما يقول كروتشه (Croce)، أو هو فضاء كل الوجود الإنساني فحسب، بل لأنّ الرغبة في التأريخ تدفعها أصلاً رغبة أكثر إلحاحاً هي رغبة الإصلاح. يصبح التاريخ مع الأعلام الثلاثة (العروي، جعيط، أركون) مرايا بعضها يعكس الماضي، وبعضها يعكس الحاضر، وبعضها الآخر يحاول أن يظهر شيئاً ما من المستقبل. فيرتبط ما كان بما هو كائن وبما يمكن أن يكون، ويتداخل التاريخ بالسوسيولوجيا، وعلم النفس التاريخي بعلم النفس الاجتماعي، تعقّل الماضي بتعقّل الراهن، التفكير في ما حدث بالتفكير في ما سيحدث، فيتشعّب المشروع وقد يتعقّد الخطاب وتتعاكس المرايا بعضها فوق بعض حتى تكاد تعشي.

إنّ كثرة المناهج والمداخل والفلسفات والمرجعيات والمفاهيم تؤكّد في رأينا هذه الظاهرة، فالتحرك في الزمن جيئة وذهوباً بين الماضي والآتي والتحرك بين مختلف مجالات النشاط الإنساني من الاقتصاد إلى الاجتماع إلى السياسة ومن العقل إلى المخيال إلى الرمز... ليس مردّه في ظننا تشعّب العالم

التاريخي وتداخله مع مختلف المعارف فحسب، وإنّما هو ينمّ أيضاً عن توتّر أنطولوجي في أعماق المفكّرين كمن يتعجّل إدراك الحلول. لكنّ الأزمة على أكثر من صعيد، هي أبعد من النّظر وأقرب من حبل الوريد.

إنّ المفكّرين المغاربة الثلاثة يؤوّلون التاريخ، يقرأون الماضي ويحللون الوقائع والذهنيات ويتوقفون عند الحاضر في مواضيع الدولة والدين والمجتمع والثقافة، إشكالية النهضة وإشكالية الحداثة... يساجلون من يعارضهم من العرب ومن يتعسف عليهم من المستشرقين، يحاولون فهم الوقائع واكتناه حقيقة الأزمة واستجلاء موضع الدّاء، ويجتهدون في استكشاف الترياق... إنّهم في قلب الصراع الذهني والثقافي العنيف.

عبد الله العروي المفكّر/ المؤرخ/ الأديب، تدفعه المعرفة ويحثه الإصلاح، ويؤرقه الإقناع، فخطابه الإقناعي يدلّ على صعوبة في التواصل، هو يكتب بالفرنسية، ثم يترجم ما كتبه لرداءة التعريب ولقلة فهم المتلقّين لما يريد، فيكتب بالعربية، ينظر ويحلل ويبسط المفاهيم، وقد يكتب الرواية بحيث يجعل من الخطاب المجرّد خطاباً فنيّاً درامياً، فربما يكون أجدى في الإقناع وأوضح في البيان. وهشام جعيّط يكتب هو أيضاً بالفرنسية ثم يعود إلى كتبه يترجمها ويراجعها، ومحمد أركون يكتب كذلك باللغة الفرنسية بالأساس ثم يتكفّل أحد المثقفين العرب بتعريب كتبه تحت إشرافه. وهذه الحقيقة المتمثلة في الكتابة بلغة الآخر لا تحملهم عليها ـ في ظنّنا ـ أنّ لغة العلم الحديث هي اللغة الأجنبية كما يزعم بعضهم، وإنّما يحملهم عليها أكثر، رغبتهم في مقارعة الآخر بسلاحه، هذا إن غضضنا الطرف عن هاجس الظهور والعالمية. فالواقع أنّ الكتابة باللغة العربية وحدها لم تعد تساعد على شهرة المفكّر وانتشار آرائه ومواقفه وإبداعاته عالمياً.

أمّا العودة إلى النصّ الأصلي لترجمته إلى العربية فنزوع إلى التواصل مع الذات والمجتمع، فكأنّ المفكّر العربي الحديث عامة والمفكّر المغاربي خصوصاً بات يعيش غربة مزدوجة، الأولى مع الآخر لأنّه يهمشه ولا يعيره كبير اهتمام في الغالب بسبب المركزيّة الثقافية لهذا الآخر، والثانية غربة مع

عالمه العربي والإسلامي لأنّ خطابه يظلّ نخبوياً فلا يستطيع أن يخترق نسيج الوعي الاجتماعي ولا يستطيع المواطن العادي أن يفهم صلة ذاك الخطاب بما يتخبط فيه من مشاكل اقتصادية واجتماعية تكبله.

إنّ أعمال المفكّرين المغاربة المعاصرين (العروي، جعيط، أركون) تصبّ مما لا شك فيه، في إطار فكر إصلاحي تنويري، فهم مؤمنون بأنّ الواقع متأزّم ولا بدّ من حلّ، ويتّفقون في أنّ قراءة الماضي وتأويل التاريخ مسلك أساسي لمعرفة الذّات والتفكّر في سبل التّجاوز، وهم مجمعون على أنّ رفع الأسطرة عن الماضي وترسيخ قيم الحرية والديمقراطية والعلمنة والانفتاح على الآخر الحضاري أمور حتمية لمواجهة الوضع العالمي الجديد، ويشتركون في الإقرار بضرورة عقلنة الدولة وتفعيل النقد الفلسفي والسياسي والأخلاقي لإدراك بعض أبعاد الأنا المتوارية خلف ذهنيات التحريم والتكفير والإقصاء والتغييب والكبت، وهم جميعاً يقبلون ـ باسم المشترك بين الإنسانية جمعاء بحسب تعبير العروي ـ على منجزات المعرفة الحديثة وأهمّ أجهزتها المفهومية ومرجعياتها الفلسفية لإعادة تأويل الماضي وفهم الحاضر والتفكير في المستقبل.

لكن، ما موقع هذا الفكر من الخطاب العربي المعاصر؟ وما موقع هذه الاجتهادات من الحلول العملية لأزمة المجتمع العربي؟ وما حدود قدرة هذا الخطاب النقدي على الإصلاح الفعلي والتغيير الحقيقي؟

إن المفكّرين المغاربة الثلاثة المعاصرين موضوع بحثنا قد اقتحموا ميدان الكتابة والفكر في فترات زمنية متقاربة، تنحصر إجمالاً في الربع الأخير من القرن العشرين، أي بعد فشل محاولات النهضة والمشروع الإصلاحي الوطني ومشاريع الوحدة والتنمية، إنهم بوجه ما ورثة هذا الفشل السياسي والاقتصادي المتكرر. إن وضعاً عاماً من هذا القبيل لا يمكن في نظرنا إلا أن يولد فكراً متوتراً، وهو توتر ثقافي وسياسي يطبع بخصائصه معظم كتابات العروي، وهو توتر أنطولوجي وأخلاقي يسم مجموع ما أسهم به جعيّط من أعمال، وهو توتر فكري ومنهجي يوشح جل إجتهادات أركون.

إننا حين نقلب النظر في تضاعيف الفكر الذي أنتجه المفكّرون المغاربة

المعاصرون نجد عمقاً كبيراً في التحليل ودقّة لا مراء فيها في استخدام المفاهيم وحرصاً لا غبار عليه على الإصلاح والتغيير، ولكننا واجدون إلى جنب ذلك كلّه قلقاً متّصلاً ناجماً عن طبيعة اللحظة التاريخية بقدر ما هو ناجم عن شعور داخلي بالعجز عن تخطي التنظير.

وفي مستوى أول هناك اللحظة التاريخية التي طفقوا يكتبون انطلاقاً منها، وهي كما أسلفنا ثمرة تجارب متتابعة من الخيبات، هي إذاً منذ البدء لحظة حرجة. لكنّ هذا الحرج يتضاعف بمرور الزمن، يزداد العالم حداثة في الفكر والمرافق العامة ولكننا لا نزداد حداثة إلا في المرافق العامة فتتسع الهّوة بيننا وبين الآخر أكثر ويتعاظم القلق. منذ مطلع السبعينيات من القرن الماضي والعروي يؤكد خطورة أن نفكر في المستقبل ووجوهنا ملتفتة إلى الوراء، وها نحن في القرن الحادي والعشرين وما زال الكثيرون يدعون إلى الرجوع إلى الينابيع الصافية! أليس الإطار الزماني والظرف التاريخي إذاً من أهم علل القلق والتوتّر في أعمال المفكّرين المغاربة المعاصرين؟

في مستوى ثانٍ هناك فكر تنظيري عميق ودراسات أكاديمية وتأمّلية رصينة واجتهادات تهم الواقع وتتّصل بالماضي وبالتراث. والآن بعد قرابة نصف قرن من التفكير والتنظير والتأسيس، يجد المفكّر العربي عامّة أنه لم يتجاوز الإشكاليات التي كان يفكّر فيها أعلام النهضة. ألا يستدعي ذلك توتراً فائقاً يخترق حجب الاجتماعي والثقافي وينفذ إلى الوجودي والأنطولوجي؟

II. قراءة تقويمية تمييزية في فكر الأعلام المغاربة الثلاثة

1. قراءة تقويمية في فكر العروي

إنّ الناظر في مجموع ما أسهم به العروي من كتابات يقف على حقيقة مفادها أنّ العروي ينطلق من مشروع فكري وسياسي في الآن ذاته، بدأ منذ سبعينات القرن الماضي يخطّ علاماته، بل تمثل لحظة العروي آنذاك لحظة انقطاع في مسار الفكر المغربي خصوصاً والفكر العربي عموماً، كانت «**لحظة انطلاق وتدشين لا نجد لها في سياق الثقافة المغربية جذوراً قريبة تغذّي**

أطروحاتها ومضامينها والآفاق السياسية والأيديولوجية التي رسمتها»[1]، وليس غريباً أن يعيش المنافح عن التاريخ والتاريخانية منذ بدأ يكتب، ضرباً من «الغربة» الفكرية جعلته يعيد صياغة أطروحاته بشكل تعليمي تارة، وعبر تعريب بعض نصوصه بنفسه تارة وعبر مزيد ترسيخ اختياراته الفكرية والمنهجية على مدى عقود تارة أخرى[2]. وكان هاجسه في كلّ ذلك تأصيل قيم الحداثة والاضطلاع بالدور النهضوي الموكول للمثقف إذ لم يكن كتابه **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** الذي أصدره سنة 1996 غير رجوع إلى أصول ما نادى به طويلاً من خلال نقده للفكر السلفي والدعوة إلى استيعاب مستخلصات الفكر الإنساني والاندراج في تاريخ لم تكن لنا يد في صنعه من أجل أن تكون لنا يد في صنعه وتواصله.

لقد كتب العروي بمنطق القطع، فلا مهرب من أزمات التاريخ إلا بالتاريخ، ولا بدّ من الإقرار بأن «**تجاوز التأخّر التاريخي العربي يكون بالقطيعة مع تصور معيّن للمعرفة والتاريخ والمجتمع**»[3].

لقد عاش العروي ظواهر تؤكد عمق المأزق العربي وتراءت له أمارات التخبط من وجهين. من وجه الأنا حيث التأخر التاريخي العام مع فشل المشروع السياسي الوطني ومن وجه آخر حيث النظرة الاستشراقية المحبطة مع حداثة ظافرة في الغرب، وهذا ما يذكره صراحة حين يؤكّد أن عودته إلى

---

(1) كمال عبد اللطيف، «المسار الفكري لعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري: ملاحظات أولية»، مجلة أبحاث، العدد 44، السنة 15، شتاء 1998، الرباط، ص 8.

(2) يلمح عبد العزيز العيادي في مقال بمجلة **مدارات** في العدد الأوّل / صيف 1993 تحت عنوان «قراءة في كتابات عبد الله العروي» إلى أنّ المأزق التاريخي هو الذي يدفع العروي إلى الكتابة في المفاهيم والتحديد الابتسمولوجي ونحن لا نوافقه تمام الموافقة إذ نعتبر ذلك آية من آيات الغربة الفكرية التي عاشها العروي إذ بدا لنا في مشروعه سابقاً لأوانه بمعنى غربته في جو ثقافي ومعرفي عام لم يستطع تمثّل أطروحاته. راجع المقال المذكور، ص 29.

(3) كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية**، ص 90.

التاريخ للقراءة والتأويل إنما غايتها مساءلة الماضي «**حول ظاهرتين تظللان حياتنا السياسية والثقافية وهما: التأخر التاريخي واستدراكه الواعي، أي التغيير**»[1]، كان رهانه الأولي إذاً هو محاربة التخلّف، لكنّ التخلف لا يظهر في ميدان العمران إذ المدينة العربية من أضخم التجمعات السكّانية وأوفرها بالتجهيزات العصرية، وإنما في معنى غياب الذهنية المدينية، حيث نظام اجتماعي واقتصادي أساسه الإنتاج لا الاستهلاك وحيث العلم نشاط جماعي لا عزلة فردية. ولعل غياب هذه الذهنية، حمل العروي على إعادة التفكير في الثورة الفكرية التي عرفها العرب في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من أجل تحقيق نهضة ثانية تكون لها أسباب النجاح والتواصل، وهذا ما يبرر ـ في رأينا ـ وقوفه الكبير عند أعلام النهضة ومثقفيها وسبره المعمق لأغوار مرجعياتهم التراثية والغربية.

إن هاجس التحديث الذي شحذ طموح العروي وجعل منه «**الرجل الملتزم كليّاً في مغامرة النهضة العربية**»[2] جعله يؤكّد ضرورة اكتساب العقلانية والوعي التاريخي. وهذا التحديث يكون عبر الإقرار بوحدة التاريخ البشري والنهل مما تتيحه الحداثة الغربية. فإذا كان التاريخ يتعرف من خلال المغايرة مع الآخر فإن سيرورة التاريخ تؤول حتماً إلى وحدة العقل الإنساني. والمجتمع العربي وجد نفسه وهو يواجه الآخر أمام أمرين: اللواذ بالتراث أو الانفتاح على الآخر المهيمن. وبما أن أوروبا منذ القرن 15 م هي هذا الآخر المهيمن الذي يجسّد الحداثة بكل أبعادها فلا مناص من التعامل معه بالاستيعاب. وهنا يجد كل مثقف نفسه أمام مفترق. الغرب الذي يمتلك الحداثة هو ذاته ذاك الغرب الاستعماري الإمبريالي فأيهما أفضل: الاعتراب (الهروب إلى الماضي العربي) أو الاغتراب؟

إن العروي يرفض الاعتراب صراحة بدعوته إلى القطع مع التراث

---

(1) Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, P. 11.

(2) هشام جعيط، **أوربا والإسلام**، ص 100.

ومطلقاته لأن هذا التراث لا يستطيع أن يقدّم الحداثة المنشودة. هذه الحداثة التي تمثل قدراً إنسانياً لا يمكن تحصيلها إلّا بقبول الغرب حتى إن اضطرنا ذلك «**للتضحية بالجوهر للمحافظة على الوجود**»[1]. لكنّ قبول المكتسبات الإنسانية التي أتاحها الغرب لا يعني ضرورة نسخ تجربته كما هي، إذ الفواصل المعرفية والحضارية بين الواقع العربي والغرب صارت شاسعة. وهنا يقترح العروي أن نقبل بالماركسية باعتبارها أعمق ما توصّل إليه العقل الإنساني لا باعتبارها سليلة الغرب. وهذه الماركسية هي ماركسية موضوعية تمثل «**الوعي - الأداة الذي يمكن أن ينجز**»[2]، وهي ماركسية تاريخانية تتيح للفكر العربي استيعاب «**مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية.. .**»[3] من دون السقوط في المركزية الأوروبية. فالعروي بقدر نقده للفكر السلفي (محمد عبده) ينقد الفكر الغربي (فون غرونباوم) ويستدرك على التأويلات الماركسية عند أعلام الفلاسفة الأوروبيين (ألتوسير). وهو بقدر انفتاحه على مكتسبات الثقافة الغربية يبدو شديد الاطلاع على الثقافة التراثية العربية يعود إليها، يعيد قراءتها وتأويلها في ضوء المستجدات الحديثة للعلوم الإنسانية في الغرب من أجل المأسهمة في رؤية أوضح للتاريخ العربي خصوصاً والتاريخ الإنساني عموماً ومن أجل البحث عن سبيل للغد عبر تفهّم الماضي.

إن المعرفة بالتاريخ العربي وبالثقافة الغربية هما اللذان أتاحا للعروي في أعماله التاريخية نقد المستشرقين (كامبس/ مونتاني/ كاركوبينو...) ليثبت مغالطاتهم من جهة وليبيّن من جهة أخرى أن المفكّر العربي حين يكتسب الأدوات الحديثة في المعرفة يمكنه أن يقدم أعمالاً أكثر أصالة وأوفر عمقاً في المستويين المنهجي والمعرفي.

---

(1) المصدر السابق، ص 101.

(2) محمد وقيدي، **حوار فلسفي: قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار توبقال، الدار البيضاء، 1985، ص 139.

(3) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 17.

إن الأعمال الإبستيمولوجية التي يسهم بها العروي في مجال علم التاريخ وكذلك البحوث التاريخية التي يكشف فيها عن «الوجه الاحترافي» ليستا من قبيل الترف الفكري، بل هما الأرضية التي جعلت لكتاباته التنظيرية وتوجهاته الأيديولوجية واختياراته المنهجية ذلك العمق الذي يعترف له به الكثيرون[1]. من ذلك أن عمله على تاريخ المغرب الكبير أو تأريخه للحركة الوطنية بالمغرب الأقصى قد شكل القاعدة الصلبة لدراساته التنظيرية حول مفاهيم الدولة والقبيلة والمخزن والسيبة والتراث والحداثة والنهضة... وتمييزه المعمّق بين «النمط التعليلي» و«النظرية» أو بين «فكرة الدين» و«نظام الدين»[2]....

إن تأويل التاريخ عند العروي كان نزوعاً إلى تأكيد حركية الإنسان العربي وقدرته على تجاوز وضع التأخر التاريخي (الذي كان منطلق العروي في التفكير) وفك ربقة التبعية (التي كانت الغاية الأولى من هذا التأويل) ثم الإسهام في مسيرة الإبداع الإنساني (و هي الغاية البعيدة لهذا التأويل). لقد كشف له عمله التاريخي الأسباب العميقة لدخول الاستعمار وفشل الإصلاح وأقام الحجة على أن مسيرة المغرب قد حادت عن طريقها الطبيعي، وهذا ما دفعه إلى التفكير المعمق في السبل الكفيلة بخلق القاعدة المناسبة لنهضة حقيقية تكون تجاوزاً للنهضة الأولى، فاقتنع بضرورة النقد الأيديولوجي للثقافة وتبنى الخيار التاريخاني من أجل وضع الأسس الحقيقية لبعث حضاري يربط بين التكوين الأيديولوجي للنخب السياسية والحس المديني للشعوب وقبول الحداثة الغربية للإسهام الفعلي في المصير الإنساني.

إن المفكّر المغربي عبد الله العروي ملتزم بالقضايا المصيرية كأتم ما يكون الالتزام فحتى أعماله الأدبية لم تخل من ذلك البعد النضالي والتفكير

---

(1) هذا رأي يقره الكثير من الباحثين مثل: هشام جعيط ومكسيم رودنسون ومحمد أركون وكمال عبد اللطيف وبنسالم حميش وسعيد بن سعيد ومحمد وقيدي.

(2) فكرة الدين هي ذلك الميل اللاواعي واللاإرادي للدين، أما نظام الدين فهو الشكل الذي يتجلّى به الدين في فترة تاريخية معينة.

الفلسفي، وقد استعمل الرمز والخيال لطرح مواقفه والتعبير عنها فنياً[1]، حتى عدّه هشام جعيّط استثناء فريداً بين كلّ مفكري جيله[2]. وتكشف أعماله عن ضرب من التوتر الذي يعبر عن درجة بعيدة الغور في فهم المصير العربي، لكنه يؤمن بإمكانية الخلاص والنهضة، ويرى في المثقف ورجل السياسة الخيار الأمثل لتجاوز واقع التأخر والتبعية.

على أن اقتناعنا بعمق نظرة العروي إلى التاريخ العربي وإلى الواقع الذي تعاني تحت وطأته الشعوب العربية وبوجاهة دعوته إلى التمسك بالاتجاه العقلاني وبالحس التاريخي مهما كان الثمن، لا يحجب عنّا بعض الغموض والالتباس اللذين اكتنفا فكره ودفعانا إلى إثارة بعض الأسئلة حول أعماله.

وأول ما يلفت انتباهنا في تتبع أعمال العروي أن اللحظة التي يعتبرها مركز التحولات ويقف عندها أكثر من غيرها في تأويله للتاريخ العربي هي لحظة عصر النهضة وما انطوت عليه من ردود أفعال عربية على المد الحضاري والغزو الاستعماري للعالم الغربي[3]. وهذا هو سر وقوفه الطويل عند رجالات النهضة ومفكري الأنوار الأوروبيين الذين مثّلوا مرجعاً ينهل منه أعلام النهضة العربية «**لوثر خلف محمد عبده ومونتسكيو خلف لطفي السيد**

---

(1) انظر على سبيل المثال روايته **الغربة واليتيم** التي صدرت عن المركز الثقافي العربي في طبعتها الأولى سنة 1984، حيث يسرد قصة المثقف العربي في ضياعه بين نشوة الاستقلال ومرارة الحيرة والتخبّط في مرحلة البناء الوطني.

(2) راجع موقفه من العروي ومن أعلام الفكر من جيله في حوار أجرته معه آمال موسى نشر بجريدة الشرق الأوسط، عدد 9167، بتاريخ 3 جانفي 2004.

(3) تختلف اللحظة التدشينية من مفكر إلى آخر، فهي مثلاً عند هشام جعيط زمن الفتنة، وهي عند محمد عابد الجابري عصر التدوين. ونعني باللحظة التدشينية الإطار التاريخي والمعرفي الذي يمثل فضاء التمفصلات الكبرى في التاريخ وهو فضاء لا بد من تحليله ودراسته ميكروفزيائياً لفهم الحاضر وبناء المستقبل، ففيه جملة العوامل التي أسست الوعي والمخيال في تاريخ الثقافة والحضارة.

وهـ. سبنسر خلف سلامة موسى»[1]. إن عصر النهضة وما صحبه من حركات استعمارية ونشوء القوميات هو الزمن الفاصل بين ما قبل وما بعد، وتأويل هذا الزمن هو الذي سيسمح بتجاوز المعوقات التي منعت هذه النهضة من الامتداد والتجذر. لقد حاول العروي عبر قراءة فكر الممثلين ـ في رأيه ـ لهذه الثقافة (الفقيه، الليبرالي، داعية التقنية) أن يشخص أسباب الأزمة ويمهد السبيل أمام ماركسية تاريخانية تكون البديل العملي لأطروحات مبتسرة صاغتها النماذج المذكورة. لكنّ السؤال الذي يطرح بإلحاح في هذا السياق ـ من دون أن نغض من قيمة الاختيار المنهجي للمفكر ـ هو: هل تكفي قراءة فكر الأعلام لتشخيص الواقع؟ بمعنى: هل يمكن أن نعد الثقافة العالمة مقياساً حقيقياً نقيس به نبض العصر وحركة الفكر في أي مجتمع؟ وما عمّق التساؤل ـ عندنا ـ هو بعض مظاهر ذلك الاختلاف في النتائج التي توصّل إليها العروي في تأريخه للمغرب. ففي إثارته لموضوع علاقة الحاكم بالمحكوم، أكد العروي القطيعة الجلية بين السلطة والمجتمع في كتابه **تاريخ المغرب: محاولة تأليفية**، حتى بدت هذه القطيعة كأنها سمة عضوية من سمات التنظيم السياسي الاجتماعي للمغرب العربي، وقد بيّن العروي أن هذه القطيعة وغياب الولاء هما العاملان الحاسمان في فشل كل عمليات الإصلاح التي أمِلها النظام آنذاك. ولكنه في كتابه عن الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية، قدّم صورة عن المجتمع المغربي في شكل نظام متناغم أساسه الجهاز المخزني. ولم تحصل القطيعة بين المخزن والأطراف ـ فيما ذكر ـ إلا بالتدخل الأجنبي حين كسر هذا الجهاز وقضى على ذلك التناغم.

هل يعود هذا التذبذب في النتائج إلى خصوصية المغرب الأقصى ـ وليس في كتاب «تاريخ المغرب» ما يشير إلى ذلك ـ أم هو اختلاف المناهج في المقاربتين، أم هو تداخل في فكر العروي نفسه بين سلطة المثقف ومثقف

---

(1) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص 58.

السلطة لا سيما أن العروي من المنافحين عن النظام الملكي والمنضوين تحت راية الولاء له[1].

لقد كان اهتمام العروي عظيماً بالبحث في عوامل الفشل التي مني بها العرب في عصر النهضة، فكتب كثيراً من المصنفات تعالج هذه الفترة المهمة من التاريخ العربي. ورغم أن العروي كتب كتاباً قيماً عن العقل، بين فيه قلة الجدوى من الإعتماد على العقل التراثي واتخذ محمد عبده نموذجاً معبراً عن مفارقة الفكر العربي في عصر النهضة، فإنه ـ في رأينا ـ لم يستطع أن يفكك النواة الأورثوذكسية لعصر النهضة. إن العقل في الثقافة العربية هو عقل المطلق وهو مفارق للعقل في الثقافة الغربية، وقد ظل عبده ـ في نظر العروي ـ وفياً لموقف «**المتكلمين أي هدفهم الأسمى الذي كان إقرار عقيدة ينتظم بها أمر مجتمع لا يزال في جملته أميّاً**».[2] فلا بد من القطع مع الماضي ومع «**المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق**»[3] حتى نعقل عصر الحداثة.

وقد سبق للعروي أن بحث في كتاب **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** عن النماذج التي تشكل طوبولوجيا المثقفين العرب في عصر النهضة (السلفي، الليبرالي، التكنوقراطي) وانتهى إلى أن كل واحد منهم ذهب إلى عامل أساسي

---

(1) يشير بعضهم إلى علاقته بالنظام ودورها في قراءته للتاريخ المغربي، راجع:
Driss Mansour, *Laroui ou l'obsession de la modernité*, Collectif: Penseurs Maghrébins contemporains, Ed. EDDIF, Maroc, Mars 1993, P.P. 197-225.
ويقول العروي منافحاً عن النظام الملكي في المغرب مثلاً: «فكل مجتمع له إذاً الدولة التي تلائمه وكل دولة يجب أن تحاسب بالنظر إلى علاقتها بمجتمعها وليس بالنظر إلى علاقتها بمجتمع آخر ومبنية لتلبي حاجات مجتمع مختلف».
Laroui, Le roi Hassan II et l'édification du Maroc moderne. *In Edification d'un Etat moderne, le Maroc de Hassan II*, Paris, Albin Michel, 1986, P. 40.

(2) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ص 35.

(3) المصدر السابق، ص 364.

مختلف للنهضة لكنهم اشتركوا في الدلالة على أن المثقف العربي عموماً، كلما أراد تشخيص مجتمعه فإن صورة معينة للغرب لا بد أن تندرج ضمن هذا التشخيص. وخلص العروي في تحليله لتاريخ المغرب إلى أن المجتمع العربي في عصر النهضة كان يعيش مفارقة في مستوى تصور الدولة سببها هيمنة الماضي على التطلع إلى المستقبل وهيمنة أوروبا على السياسة العربية.

إن اجتهاد العروي مهم وضروري لا شك في ذلك، والنتائج التي خلص إليها دالة على عميق نظره إلى واقع المجتمع العربي. لكنّ العمل على النواة الأورثوذكسية يقتضي في نظرنا البدء بتفكيك المفهوم. فمفهوم النهضة لا يطابق بحال مفهومها الذي عرفته أوروبا. فهل فهم العرب من النهضة مجرّد الانتباه من السبات بعد صدمة؟ إذا كان ذلك كذلك، فهذا يعني أن وقع الصدمة كان أشد من فهم حقيقة ما جرى. وفي اعتقادنا لا بد من بيان هشاشة المستند التراثي ـ وهذا ما قام به العروي بامتياز في كتاب مفهوم العقل ـ ثم بيان سوء فهم رجال النهضة للمرجع الغربي، وقبل ذينك الأمرين لا بد من تحليل إيبستيمولوجي ومعرفي معمّق لما سمي «عصور الظلام» حتى نفهم برصانة طبيعة ردّ الفعل على الصدمة الأوروبية ونقوم ما سمي «عصر النهضة». والعمل المجهري الدقيق على «عصور الانحطاط» لا يعني مراجعة الخطابات التي تنتمي إلى الثقافة العالمة فحسب، وإنما لا مفر من العمل التاريخي الذي يسبر أغوار طبيعة الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية ويفكك بنية العقل ويتفحص بنية اللاشعور في ذلك الفضاء الذي ما زال تحت غلالة الغموض.

من جهة أخرى، فإن كتابة العروي التي من بينها تأويله للتاريخ العربي، لا سيما التاريخ المغربي، تندرج ضمن مشروع حضاري كبير هو تحديث العقل العربي، ومبعث هذا المشروع ـ في نظرنا ـ هو الاهتمام بالواقع العربي بدافع من قادح أساسي هو فشل النخب السياسية بعد الاستقلال. إذ يبدو ـ كما يرى العروي بحق ـ أن المجتمع العربي لم يعرف إلا ثورة واحدة هي الثورة الوطنية التي لم تتلها ثورات ثقافية واجتماعية وتكنولوجية كسائر الدول

المتقدمة، من هنا وقف العروي عند العجز النظري للدولة العربية، إذ العجز النظري هو في النهاية فقر أيديولوجي، وهذا ما حثه على الدعوة إلى ضرورة تبنّي الماركسية التاريخانية. لكنّ هذه الدعوة هي التي بعثت في فكر العروي جملة من المفارقات. ذلك أن التنظير لأيديولوجية تُقوّي الزاد النظري للنخب السياسية من أجل النهضة الحقيقية قد اصطدم بفقر معرفي لدى هذه النخب من جهة، ووهن اجتماعي عام من جهة ثانية. على أن الفقر المعرفي والوهن الاجتماعي لا يمكن للتكوين النظري أن يفيد ـ في رأينا ـ في إصلاحهما. ومأزق العروي عندنا، أنه جعل الهاجس الأيديولوجي هو الترياق الأساسي لمرحلتين مختلفتين: مرحلة التنظير الأيديولوجي لما بعد الاستقلال (وهو القادح الرئيسي للتفكير النظري كما قلنا، وهذا أمر مطلوب وضروري في تلك المرحلة) ومرحلة التفكير العملي أو التحديث الفعلي وهذا يتطلب ـ في ما نرى ـ أدوات أخرى تمس المسكوت عنه في الدين والسياسة والنظم والمجتمع وتتجاوز الإطار النظري لمشروع العروي الأيديولوجي.

ومن جهة أخرى، فإن البرهنة على أن العجز النظري والفشل التاريخي العربي هما من عوارض الأشياء وليسا قدراً محتوماً، جعلت العروي يخوض في إطار نضالي صرف ويحارب على واجهات مختلفة. فهو من جهة يدعو إلى تبني الحداثة الغربية وهضم مكتسبات الليبيرالية، ومن جهة ثانية يعيد قراءة التاريخ العربي لتأويله تأويلاً جديداً، هاجسه الرئيسي في ذلك نقد الاستشراق وضرب النظرة الاستعلائية للآخر. وكتاباته التاريخية حافلة بالاستفادة من مختلف العلوم وثرية بتعدد المناهج، وهذه ميزة العلم الحديث التي يؤكد العروي أهميّتها، ولكنّ من وجهة أخرى نرى أن كتاباته النظرية والتنظيرية يطغى عليها الهاجس الأيديولوجي علماً أنه «**لا يمكن للتحليل الأيديولوجي أن يتم إلا انطلاقاً من موقع أيديولوجي ما، من أرضية أيديولوجية ما، وبالتالي انطلاقاً من وثوقية ما**»[1] إذ الحقيقة الأيديولوجية واحدة لا تقبل التأويلات وإن

(1) سعيد بن سعيد، **الأيديولوجيا والحداثة**، ص 52.

صرح صاحبها بغير ذلك. فكيف يتلاءم الانفتاح العلمي والمنهجي مع الدوغمائية الأيديولوجية؟ وهذه المفارقة نلاحظها أيضاً في ذلك التقابل بين الدعوة إلى تحديث العقل العربي عبر مسوغ النقد الأيديولوجي والإيمان بالتاريخ والفكر التاريخي والعقلانية. فالدفاع عن الماركسية التاريخانية يوقع في الوثوقية ويضحي بالنقد لحساب الأيديولوجيا، أما الإيمان بالعقلانية والحس التاريخي فهو إيمان بالانفتاح على التأويل وتعدد المناهج. ثم لماذا هذا الإصرار على التاريخانية التي أثبت التاريخ ـ الذي يؤمن العروي أنه وحده محكمة العقل ـ أنها فكر تجاوزته أحداث العالم؟ كيف نؤمن بوحدة الاتجاه وحتمية التطور في عصر يبيّن أن التاريخ هو حقل الممكن والعرضي؟ من كان يتوقع أن تنشأ الاشتراكية على أرض روسيا القيصرية؟ من كان يتوقع بعد عظمتها وهيبتها أن تتهاوى مفلسة بعد ثلاثة أرباع قرن؟ هل يمكن أن نؤمن بالقانون التاريخي في عالم يتأسس على النسبية والاحتمال؟

لقد بيّن لوروا لادور ـ وهو من أعلام مدرسة الحوليات ـ في كتابه **أرضية المؤرخ** أن أمماً خبت جذواتها بسبب بركان أو عاصفة ثلجية[1]، وأن أمماً صارت ذات شأن بسبب اكتشاف الطاقة في قيعان أراضيها. فكيف نعتقد في المعقوليات في التاريخ؟ والاعتقاد الصارم في الماركسية والتاريخانية لا شك أن يتعارض مع العلوم والمناهج المنفتحة على الحداثة والاختلاف. فكيف الجمع بين التعددية المنهجية والثبات على الماركسية ومقولاتها؟ ثمة في فكر العروي دائماً محاولة لصهر التوجه التاريخاني في الأدوات الإجرائية والمنهجية المبتكرة، وهذا ما جعله يحاول أن يوفق جاهداً بين أمور تبدو محل استثناءات عنده، إذ لا بد من التمييز بين ماركس العالم وماركس الأيديولوجي، ولا بد من التمييز بين التاريخانية مذهباً والتاريخانية منهجاً، ولا بد من التفريق بين الأيديولوجيا البناءة والأيديولوجيا الهدّامة...

لقد نقد العروي المطلقات الإسلامية ولكنه تبنى المطلقات الماركسية، غير

---

(1) Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, P. 424.

أن صيرورة التاريخ جعلت العروي يراجع بعض آرائه، فهو في كتابه **الإسلام والحداثة** يؤكد أن الأيديولوجيات العالمية فقدت جاذبيتها «**ليبيرالية أو ماركسية**»[1] وفقدت الإشعاع عند الأنتلجنسيا العربية خاصة مما فسح المجال لعودة الدغمائيات الماضوية. على أن مراجعة العروي لأفكاره لم تكن دائماً فعلية، فقد أصرّ على أهم الأفكار التي دافع عنها في مؤلفاته الأولى وظل متمسكاً بالخيار التاريخاني رغم أنه لم يجد الآذان الصاغية لهذه الدعوة وكان الأحرى ـ في نظرنا ـ أن يبحث في سوسيولوجيا الفشل أو في هنات الطرح[2].

لعل إيمانه بالفكر التاريخاني باعتباره السبيل الأمثل إلى السياسة الناجعة والعقلانيّة قد جعله يعطي أهميّة كبيرة للدولة، لا بوصفها أداة فحسب وإنّما بوصفها فاعلاً حاسماً في التغيير واكتساب الحداثة. لكنّ في ضوء عالم يسير نحو العولمة ويهدّد مفهوم السيادة نفسه صارت الدولة في مفهومها الليبيرالي الحديث مُعرَّضة للنّقد لا سيما وأنّ الدّولة التي يُراد منها أن تكون أداة لعقلنة الحياة الاجتماعية والسياسيّة في عالمنا العربي، هي في غالب الأحيان آية اللّاعقلانيّة بما تمارسه من ضروب العنف والاستبداد.

إن مشكلة المفكّر العربي عامة هو هذا التراث الثري والمتشعّب وهو كما يقول العروي بصدق مزية وعبء. فبعض المفكّرين دعا إلى المصالحة مع الماضي ومد جسور التواصل إليه، وبعضهم الآخر رأى ضرورة القطيعة، ومنهم العروي الذي رأى أهمية ردم الماضي عن الحاضر من أجل شدّه بالمستقبل. لكنّ الواقع أن معظم المجتمع العربي منغرس في هذا الماضي بشكل كبير إذ هو النموذج الأرقى عند معظم فئاته، وهذا هو سبب نجاح الحركات السلفية

---

(1) Laroui, *Islam et modernité*, P. 86.

(2) نلاحظ في بعض كتب العروي المتأخرة مثل كتابه **السنة والإصلاح** رجوعاً إلى المسألة الدينية، بل تراجعاً عن صرامته التاريخانية وانسياقاً وراء تأويل إيماني للتجربة الدينية وتعليل ديني لمسألة الوجود.

والإسلامية عامة، فهل يستطيع المثقف الذي أنيطت به مهمة الريادة أن يواجه قضايا فعلية في الدين والسياسة والعادات الاجتماعية في نطاق مجتمع مهووس بعالم الماضي؟ ثم ألا يبدو العروي وكأنه يحيي مفارقة جديدة حين يتخذ عصر الأنوار نموذجاً ويلغي نموذج السلفيين؟ ألا يبدل بذلك نموذجاً قديماً غريباً عنّا زمانياً بنموذج جديد لكنه غريب عنّا حضارياً ومعرفياً؟ إنه نموذج مجتمع لم يعرف استعماراً ولا تحطيماً للاقتصاد ولا تهاوياً للطبقة المتوسطة! ثم هل يتناسى النموذج المقترح النموذج العالمي والقوى المهيمنة لا سيما وأن «**تدويل الاقتصاد لدول الأطراف يجر تدويل الأفكار**»[1].

وفي تشخيص العروي لأزمة المثقفين العرب، يرى هذا المفكّر أن السلفي ونموذجه الشيخ محمد عبده (أو الأفغاني أو ابن باديس أو الفاسي) مطبوع بوصمة اللّاتاريخيّة[2]. لكنّ أليس من التناقض أن ينعت العروي هؤلاء المفكّرين بانعدام الحسّ التاريخي وهو الذي يؤكد دورهم في الحركة الوطنية ويشير في كتابه عن الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية أن السلفية كانت أكثر الأشكال التعبيرية أصالة ضمن الأنساق الأيديولوجية المقدمة!

إن هذه الإشكالات ما كانت ـ في رأينا ـ لتعزب عن فكر كاتب متشبّع بالتاريخ والمرجعيات الفلسفية لولا اتساع المجالات التي يخوض فيها وتشعّب المنظورات سياسية وتاريخية وثقافية واجتماعية... لكنّ إذا كانت كتابة التاريخ هي «**هذه الحركة الدائمة نحو الأفضل**»[3]، وإذا كانت «**الموضوعية المطلقة هي دائماً وأبداً مستحيلة**»[4]، خاصة إذا علمنا أن في علم التاريخ يعسر فصل

---

(1) محمد علي الكبسي، **قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر**، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، الطبعة الأولى، فيفري 1989، ص 160.

(2) راجع كتاب **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** في الصفحتين 65 - 66.

(3) محمد الطالبي، عيال الله، **أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، دار سراس للنشر، 1992، ص 59.

(4) المرجع السابق، ص 53.

المدرِك عن المدرَك ولا سيما مع مؤرخ ملتزم كالعروي، فإن الالتزام بالفكر الماركسي باعتباره «**محاولة شاملة لعقلنة التاريخ**»[1] قد دل على رغبة حقيقية في الإصلاح وعلى اهتمام مطلق بقضايا العصر، وإذا ساق هذا الالتزام العروي إلى ضروب من المفارقات فلعلنا نجد في دفاعه عن ابن خلدون ما نستعين به للتخفيف من وطأة الانتقادات الموجهة لاجتهاداته «**إذ الازدواجية في الأحكام العينية لا تدل بحال على تنائر الأفكار... بقدر ما تدل على ثنائية المجتمع الإسلامي**»[2].

2. قراءة تقويمية في فكر جعيّط

إذا تصفّحنا مجموع ما كتبه المفكّر التونسي هشام جعيّط ألفينا الهاجس الإصلاحي والتنويري نفسه ولكنّ من منطلقات مختلفة، فهو قارب طبيعة المجتمع الإسلامي وفكره مقاربة فينومينولوجية وسوسيولوجية أوقفته على تمزّق داخلي في الوعي الجمعي بين الأصالة والحداثة، بين الدين والسياسة وبين القطرية والقومية، ويمّم شطر الماضي المؤسس رحم التمفصلات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية، يبحث عن مصدر أوجاع الحاضر، فاهتمّ بالقرآن باعتباره النصّ المؤسّس لحضارة برمّتها، وسبر أغوار تجربة النبي محمد وهو يتلقّى الوحي، وهو يبشّر برسالة ثم وهو يبني دولة، ورصد مختلف التحوّلات التاريخية التي نجمت عن وفاة الرسول ومقتل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ومقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان ثم مقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وما تبع ذلك من قيام السلالة الأموية ومقتل الحسين بن علي.

وبقدر ما حرص جعيّط على استجلاء أبعاد التاريخ التراجيدي العربي، فإنّه كان حريصاً أيضاً على تحسّس آيات العقلانية في الأخلاق والفكر العربيين، في القرآن وفي العمل البشري من خلال رصد مظاهر الأنسنة في المتن القرآني

---

(1) المرجع السابق، ص 47.

(2) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ص 227.

ومظاهر الأنسنة في الثقافة الدنيوية للحضارة العربية الإسلامية فضلاً عن تأكيد خصوصية التصور العربي للمعمار الذي قرّره بعد دراسة مدينة الكوفة واقتناعه بأنها شيّدت وفق نموذج معقلن وليست نتاج تقليد يوناني أو ارتجال عفوي بدوي أو مدينة بلا وجه كما يزعم المستشرقون. فالمفكّر التونسي هشام جعيط، بقدر نزوعه إلى فهم الماضي العربي الإسلامي في أدق جزئياته وأبعد تفاصيله فإنّه حرص على نقد الاستشراق وبيان هناته ومقارعة آرائه بالحجج والأدلة والبراهين، وحاول أن يؤكد فاعلية الإسلام وحضارته في التاريخ الإنساني، فلم يكن ظهور الإسلام سبباً في عزلة أوروبا وموتها الحضاري وإنما على العكس من ذلك سبباً من أهم أسباب نهضتها[1].

وهشام جعيّط بعد كل ذلك، «**يقدّم جهداً فلسفياً متميّزاً بنبرته المتوتّرة ويعبّر عن درجة عالية من شقاء الوعي العربي**»[2]، وتأمّلاته المعمّقة في الفكر والمجتمع، في ميكانيزمات الماضي واضطراب الحاضر تجعله ـ في نظرنا ـ يقلّل من أهمية المحدّد السياسي وينصرف إلى استكناه نظري عميق لأبعاد حيرة الفرد في الوطن العربي بشطحات فلسفية لا تتجلى في فكر ما إلّا وساقت إلى تجاوز الهواجس السياسية الآنية نحو إنتاج فكر يعبّر عن قلق دفين في الوعي يكون راديكالياً حيناً وطوباوياً حيناً آخر.

إنّ أعمال هشام جعيّط التاريخية والتحليلية على قدر بالغ من الجدية والرصانة المعرفية وتندرج في سياق البحث الدؤوب عن الفهم وفهم الفهم، ومن وراء ذلك عن سبل النهضة الحقيقية، سواء ما تعلّق من اجتهاداته بالزمن

---

(1) يرى المستشرق هنري بيران (H. Pirenne) في كتابه **محمد وشارل مان وأصول أوروبا** أن ظهور الإسلام هو سبب تدهور أوروبا في حين يرى المستشرق موريس لومبارد (M. Lombard) في كتابه **الإسلام في عظمته الأولى من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر ميلادي** الذي ترجمه ياسين الحافظ عن دار الطليعة، أن الإسلام كان سبب نهضة أوروبا. راجع كتابه، ص 202-206.

(2) كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، ص 138.

الراهن أو ما تعلّق منها بالماضي المؤسّس. على أنّ ذلك لا يمنعنا من أن نبدي بعض الملاحظات التي لا تمس في شيء بقيمة أعماله وإنّما هي فضاء لإثارة روح الحوار وفتح أبواب المساءلة المعرفية.

يمثل هشام جعيّط نموذج المفكّر الذي يصحّ أن نسميه المصلح الجديد[1] فقد كان أعلام الإصلاح في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يحسّون بالقطيعة بين الحاضر والماضي ويحاولون رأب الصدع عن طريق الإصلاح الديني مرة والدعوة إلى الإصلاح السياسي مرة. لكنّ التاريخ الذي لا يرحم، قد زاد من تعميق القطيعة فازداد الماضي بعداً وامتلأ الحاضر تعقيداً بسطوة الآخر واختراقه لكل مستويات الوجود والفكر، وأخذ المفكّر الحديث والمعاصر على عاتقه مهمة الفهم، وتفكر في الوضع العام فانتهى إلى أنّ الأزمة ناتجة عن صدع حضاري وفكري رهيب حصل في التاريخ واخترق الذاكرة الجمعية ولم يلتئم قط. واليوم يعيش العالمان العربي والإسلامي ـ بأشكال مختلفة ـ قطيعة أخرى بين واقع التأخّر وحقيقة الحداثة الظّافرة في الغرب. فما العمل؟

بالنسبة إلى هشام جعيّط يكمن الحلّ في مستوى أوّل في بعث ثيولوجيا جديدة تفهميّة تعوّض القضايا الكلامية القديمة بمسائل تمسّ المعيش وتعوّض تحجر الفقه وصلابة التشريعات القانونية الإسلامية وتنسجم في مبادئها مع روح التاريخ وسيرورته «**فكثير من العلامات المبشّرة توحي بنهضة عظيمة للروح الإسلامية**»[2] ويكمن الحل في مستوى ثان في تقبّل الحداثة وصهرها في نسيج الذات من دون الامحاء أو الذوبان في الآخر، لأنّ «**لا شيء في الحداثة يهدّد الهويات العرقية واللغوية والدينية والثقافية**»[3].

إذاً، لا مناص من إصلاح ديني على الطريقة اللّوثرية وتقبّل الحداثة التي

---

(1) Abdou Filali Ansary, *Hichem Djaît ou la tyrannie du paradigme*, P. 150.

(2) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, P. 279.

(3) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص 31.

أينعت في الثقافة الغربية واللواذ بالعدة المفهومية التي تقدّمها المعرفة في الغرب ومناقشة المستشرقين بلغة العلم الحديثة، لغة الآخر ـ وإن كانت في حقيقتها نتاج الفكر الإنساني قاطبة ـ ومخاطبة الآخر بلغته حتى يقرأ فكرك ويسمع دفاعك، ألا يبدو أنّ شأن المفكّر العربي المعاصر لم يتغيّر عن سلفه في القرن التاسع عشر؟ ألا يبدو أنّنا مازلنا نتخبّط في دائرة ردّ الفعل أكثر من تحريك الفعل؟ ألا يبدو أنّ هذا الآخر /العدوّ/ النموذج هو الذي ما زال يوجّه وعينا وفكرنا ومصيرنا؟

وإذا كان التاريخ صنفين كما يقول هشام جعيّط، وهما: «**تاريخ تصنعه إرادة القوة ويكون بالتالي مصدر تعاسة وتاريخ يواكب إرادة الحياة ويرقّيها حتى لا تقع في مطاوي النسيان واللّامعنى**»[1] فإنّ التاريخ الأوروبي كان تاريخ قوة. فهل يعني ذلك أنّه يحيى التعاسة؟ لا يبدو الأمر كذلك، إلّا اللّهم إن اتخذنا مواقف مفكّري ما بعد الحداثة الذين دأبوا على نقد عقل الحداثة[2]. ثم أليس التاريخ العربي الإسلامي كان في الماضي تاريخ قوة فآل إلى المجد وها هو اليوم، في سياق تاريخ الدفاع والمواجهة، وكأن التعاسة قدره، فكيف تكون إرادة الحياة من دون قوة؟

غالب الظنّ أن العالمين العربي والإسلامي لم يمتلكا قط القوة الكاملة التي تحرك عجلة التغيير التاريخي، إلا في عصر التأسيس، وهذه القوة ليست تكنولوجية وعسكرية فحسب وإنّما قوة الإرادة أيضاً، فالثانية بغير الأولى عجز والأولى بغير الثانية عنف، وكأنّنا في هذا الحاضر قد سلبنا إرادة القوة بقدر ما افتقدنا قوة الإرادة.

---

(1) المصدر السابق، ص 164.

(2) يمكن الرجوع إلى آراء نيتشه وهابرماس وخاصة ماركيز في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد**، أو أدورنو في كتابه **المرايا المشققة**.

-Marcuse. H, *L'Homme unidimensionnel*, Editions, de *Minuit*, Paris.

-Theoder Adorno, *Prismes: Critique de la culture et société*, traduit de l'Allemand par Géneviève et Rainer Rocheitz, Payot, Paris, 1986.

المهم أن هشام جعيّط رأى من الأولويات المقدمة في فهم الذات، دراسة التاريخ المؤسس وتأويله بتتبع أهم لحظاته. إلا أننا خلصنا إلى أن الكاتب التونسي كثيراً ما تبدو النتائج والأفكار عنده لا تتغير مهما اختلفت الحقبة المدروسة ومهما اتّسعت المسافة بين كتابة مصنف وكتابة آخر. فكتاب هشام جعيّط **التجربة المحمدية في مكة** لا يختلف إلا بشكل يسير عن الفصول الأولى من كتاب **الفتنة** وهذا الكتاب الثاني رغم جدة المناهج المعتمدة فيه والعدة المفهومية الحديثة التي ارتكز عليها، فإنه في مستوى النتائج لم ينته إلى حقائق تختلف عما قررته الذاكرة حول الفتنة الكبرى، ولعل ما قدمه طه حسين (1889 ـ 1973) بشكل غلب عليه أحياناً الطابع الأدبي، قد قدمه هشام جعيّط بشكل علمي وأكاديمي ولم يختلفا في مستوى النتائج إلا في جزئيات لا تمس صلب الأحداث ولا تغير من وجه الحقيقة التاريخية للمسلمين، إلا اللهم ذلك الحرص الشديد الذي أبداه جعيّط لإضفاء المعقولية على الأحداث التاريخية رغم أن «**السياسات لا تصوغ مبادئها الكبرى بشكل نظامي... وإنما هي من خلق التاريخ وليست من خلق الوعي أو العقل**»[1].

إن دراستنا لكتاب «الفتنة» بينت لنا أن قوة بنائه وجمال حبكته الدرامية وإلمامه بمستويات التحليل المختلفة في سرد مقنع يجمع بين الفهم والإفهام والتفسير، يعود الفضل في قسم كبير منه ـ في تقديرنا ـ إلى «الفتنة الكبرى» كما تصورها طه حسين. لقد تتبعنا كتاب الأديب المصري بكثير من الأناة والتدقيق وأدركنا أنه يشكّل عصب كتاب جعيط، فمعظم النتائج وخيوط التحليل الكبرى كان قد ساقها طه حسين ولم يختلفا إلا في مستوى الالتزام الأكاديمي لعلم التاريخ. فالأديب المصري بيَّن منذ البدء أن طبيعة الدولة التي حكمت المسلمين منذ هجرة النبي إلى المدينة إلى وصول عثمان إلى الخلافة قد اقترن فيها الديني بالسياسي إذ «**أمر الله نبيه أن يشاور المسلمين في الأمر، ولو كان الحكم منزلاً من السماء لأمضى النبي كل شيء بأمر ربه**»[2]. وانتهى

---

(1) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 399.

(2) طه حسين، **الفتنة الكبرى 1: عثمان**، دار المعارف، مصر، ص 23.

طه حسين إلى أن نظام الحكم في الإسلام تأسس على نفوذ الدين ونفوذ الأروستقراطية التي لا تستند إلى الجاه أو الثروة وإنما تستند «**إلى الاتصال بالنبي أيام حياته والإذعان لما كان يأمر به وينهى عنه**»[1] وعرف الإسلام بعد وفاة النبي أريستقراطية جديدة ظهرت بشكل غير منتظر وتتصل بالحكم نفسه وبقريش تحديداً، ثم تطور نظام الحكم بظهور فكرة العرق العربي والنسب الصريح «**فلنظام الحكم في هذا الصدر من الإسلام عنصران متميزان إذاً: أحدهما معنوي وهو الدين الذي يأمر بالعدل والمعروف... والآخر هذه الأريستقراطية الخاصة التي قام أمرها على الكفاية والتقوى وحسن البلاء والاتصال برسول الله والتي انحرف بها قريش بعد ذلك عن طريقها**»[2].

وتبدو نظرة طه حسين إلى الفتنة عميقة حين يبين أن نتائجها «**كانت أكبر وأوسع وأضخم من الأشخاص الذين شاركوا فيها من قريب أو بعيد**»[3] فقد درس طه حسين الأخبار وكتب التاريخ ونقدها وشكك في صحة الكثير منها وذهب إلى أن المحدثين وأصحاب السير رووا «**أحاديث كثيرة منها الصحيح الظاهر الصحة، ومنها الموضوع الذي يظهر وضعه**»[4]، وأكد ـ كما فعل هشام جعيّط ـ أهمية فترة حكم عمر بن الخطاب سياسياً وإدارياً ودينياً، وبين أن التأمل في التاريخ يجعلنا نعجب من سرعة قيام هذه الإمبراطورية ومضائها، ويذهب في الظن أن ذلك بسبب تصديق الوعد الذي أعطاه الله للمسلمين فيقول «**وما من شك في أن هذا كله حق، وفي أن المسلمين قد اندفعوا إلى فتوحهم بهذا الإيمان القوي... لكنّ لكل شيء أسبابه ووسائله... لتجتمع هذه القلوب المتفرقة أولاً، ولتندفع إلى مغامراتها خارج بلاد العرب ثانياً، ولتهاجم هذه القوى الهائلة المنظمة بقوى هائلة منظمة أيضاً**» فلم يكن من السهل إمساك

(1) المرجع السابق، ص 33.
(2) المرجع السابق، ص 38.
(3) المرجع السابق، ص 49.
(4) المرجع السابق، ص 53.

هذه الجيوش في مواقفها بعد المواقع وبعد الانتصار أعواماً متصلة «**مع ما نعلم من عادة العرب في غاراتها وحروبها القديمة، فقد كانت تحارب لتنتصر وتغنم ثم لتعود بعد ذلك مسرعة... فأما أن تقدم على حرب تعرف أولها ولا ترى آخرها**» وهي حروب لا تشبه ما ألفت من المعارك والغزوات «**فهذا هو الشيء الجديد الذي احتاج إلى جهد لا نكاد نتصوره**»[1].

إن هذا التحليل الاجتماعي والأنثروبولوجي هو نفسه تقريباً الذي قدّمه هشام جعيّط في كتابه **الفتنة** لولا أن اللغة العلمية أخذت مكان اللغة الأدبية التي لم يعر منها خطاب جعيّط نفسه.

أشار طه حسين بمناسبة حديثه عن حكم عثمان إلى أن الامتعاض من سياسته بدأ منذ السنة الأولى من حكمه ـ كما ذكر ذلك هشام جعيّط مخالفاً ما أوردته الكتب التاريخية القديمة ـ حين عفا عن عبيد الله بن عمر بعد أن قتل ذميين ومسلماً.

وجدنا في تحليلات طه حسين أحياناً فصولاً أعمق من تأويل جعيّط خاصة في المقارنة بين خلافة عمر وخلافة عثمان. ونفهم من وراء هذه المقارنة أسباب مقتل عمر وأسباب تولي عثمان الخلافة من بعده وأسباب مقتل عثمان، وفيها كلها مقاربات بعيدة الغور في دراسة طبيعة القبيلة في الجزيرة العربية وطبيعة الأعراف والعادات والأخلاق والنظم في قريش على وجه الخصوص[2]. وقد بيّن أن قتلة عثمان كانوا من الأطراف ـ كما أعاد ذلك هشام جعيّط مراراً ـ لأن الذين «**حاصروا عثمان وفدوا من الكوفة والبصرة ومصر**»[3]، وقارن بين مهارة علي القتالية ومهارة معاوية منتهياً إلى أن معاوية كان أعلم بفن الحرب بسبب درايته بالثغور التي كان يواجه فيها الروم، وهو الرأي نفسه الذي رآه هشام جعيط.

---

(1) المرجع السابق، ص 55-56.

(2) المرجع السابق، ص 79-88.

(3) المرجع السابق، ص 119.

على أن مسألة العنف ليست في نظرنا مجرّد عودة إلى السطح للعنف القبلي بسبب طبيعة العصر وطبيعة الثقافات الموروثة، إنها إلى ذلك مسألة عنف نجم عن عصر لم يهضم ولم يتمثّل المطلق الذي جاء به الدين الجديد، لأن تمثل المطلق يتطلب زمناً متطاولاً كما بين هيغل.

لقد أردنا مقارنة سريعة نبرهن من خلالها على أن كتاب **الفتنة** لهشام جعيّط مدين في كثير منه لجهود طه حسين، رغم أن فضل الكاتب التونسي لا ينكر وخاصة في مستويين، الأول في مستوى الدقة العلمية لا سيما في التواريخ والمواقع الجغرافية وأعداد الجند وطبيعة الغنائم وتعدد المصادر، والثاني في مستوى مجادلة المستشرقين والرد على ادعاءاتهم أو الاستفادة من آرائهم. لكنّ «**إذا لم يكن واجب المؤرخ أن يعالج موضوعه بل أن يخلقه**»[1] فإن هشام جعيّط أسهم في معالجة موضوع الفتنة أكثر مما أسهم في نحته.

لقد كنا ننتظر أن يفكك جعيّط المفهوم الأورثوذكسي للفتنة، إذ من الذي اعتبر الأحداث في ذلك العصر وفي ذلك الظرف فتنة؟ لماذا لم توسم بأنها انقلاب أو تمرد أو ثورة؟ لماذا حملت هذه المسحة الأخلاقية ولم تحمل شحنة سياسية أو «حقوقية»؟ وهل هي موقف من الأحداث الدرامية من وجهة نظر الأفراد (المحكومين) أم من وجهة نظر السلطة (الحكام)؟ إن المفهوم ليس لفظاً مسطحاً «**فلا وجود لمفهوم بسيط. كل مفهوم يملك مكونات ويكون محدداً بها... إنه تعددية وإن لم تكن كل تعددية مفهومية**»[2]، فهذا المفهوم لا بد من تفكيك مكوناته والبحث في الصيرورة التي تخص علاقته بمفاهيم أخرى.

من جهة أخرى يبدو تأويل جعيّط للقرآن وللتجربة المحمدية باعثاً على كثير من الأسئلة والإحراجات، من ذلك أنّه اعتبر أنّ «**ما لقيه النبي من قومه ليس معارضة بالمعنى الحديث لأنّه لم يكن رجل سياسة**»[3] وهذا يعني - في

---

(1) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 377.

(2) جيل دولوز، «ما هو المفهوم»؟ ترجمة مطاع صفدي، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العددان الواحد والعشرون والثاني والعشرون لسنة 2007، ص 18.

(3) هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص 85.

نظره ـ أن علاقة الصدام بين النبي محمد والمشركين أثناء دعوته كانت في حقيقتها عقائدية وثقافية صرفة. لكنّ هل ينفصل الثقافي عن السياسي؟ وكيف يكون خضوعهم بعد ذلك سياسياً وقد كان تمرّدهم عقائدياً، والكاتب نفسه يؤكد في كتاب الفتنة أنّ القبائل المناوئة خضعت لسلطة الرسول «**خضوعاً سياسياً يشبه المعجزة**»[1]؟ فلولا أنّ الرسالة المحمدية نسفت عقائد سابقة ووقفت «**أيضاً في وجه مصالح فئوية مادية ومعنوية لما أمكن تفسير المقاومة الشديدة التي لقيها محمد ولقيها جميع الأنبياء**»[2].

ويربط جعيّط بين تأكيد الاستنكار الديني الذي أبداه كفار قريش وما وسم به الرسول آنذاك من أنه شاعر وساحر ومجنون وكاهن، ليخلص إلى أنّ «**كلّ هذه الادّعاءات أريد بها تكذيب الوحي على أنّه وحي من الله، لكنّها ترجع القرآن إلى ما ورائي منحطّ: الجنون والشياطين والسحر والكهانة**»[3]والعلاقة بين الرفض العقائدي وهذه الادّعاءات ليست ـ في رأينا ـ ضرورية، لأنّ الزمن الذي صدرت عنه هذه التجربة تغلب عليه الصبغة الأسطورية والذهنية الميثية وهي من أهم خصائص عصر كذاك العصر حيث هذه النزعة الأسطورية لها صورتها المقدّسة وأحداثها الحماسية ونمطها الخاصّ في المعرفة[4] فالحديث عن الخوارق والشياطين والجنّ والسحر لصيق بالجوّ الثقافي والحضاري العام للجزيرة العربية آنذاك، فليست هي اتهامات ناتجة عن معارضة دينية ضرورة، وهشام جعيّط يقول ذلك بنفسه في كتابه الثاني من دراسة النبوة «تاريخية الدعوة المحمدية في مكة» حين بيّن أن أشراف قريش جادّون في وصم النبي بالشعر والسحر والجنون «**وهذه الأوصاف ليست من الهجاء والشتم في شيء ما داموا قد رفضوا الإيمان بما جاء به**» ولكنّهم اضطرّوا إلى نعته بأقوال

---

(1) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 45.

(2) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 46.

(3) هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص 85.

(4) Eliade Mircea, *Aspects du mythe*, Éditions Gallimard, 1963, P.P. 32-33.

تتناسب مع «**تراكيبهم الذهنية، فهو مجنون له علاقة مع الجنّ من حيث يأتيه الوحي، وهو شاعر بسبب شاعرية القرآن وهو ساحر لتنبّوءاته بالبعث**»[1].

وفي مستوى آخر، يردّد جعيّط مرات أنّ محمّداً إنّما لعب «**دوراً سلبياً**»[2] في تلقّي الوحي، وأنّه لم يكن فيلسوفاً ولا حكيماً باحثاً عن الحقيقة وإنّما «**صيغته التأكيد ووسيلته التبليغ ومطلبه التصديق، فهو إنّما يتلقّى الوحي بصفة سلبية فلا يجادل في ما تلقاه ويبلّغه كرسول، والرسول غير مسؤول عن محتوى الرسالة**»[3] هذا مع أنّ الكاتب نفسه يبيّن في سياق تفسيره للعبارة القرآنية «النبي الأمّي» أنّها تعني «**النبي المبعوث إلى العرب وإلى الأمم الأخرى والمختار هو ذاته من بين أمة من غير اليهود**»[4] والنتيجة أن «الأمّي»[5] لا تعني الجاهل أو الذي لا يحسن القراءة والكتابة، خاصة وأن هشام جعيّط يقول صراحة: «**من الواضح عندي أن شخصاً مثل محمّد في الزمن والوسط الذي عاش فيه كان يحسن القراءة والكتابة وأنه كان يتمتع بأوصاف النبوغ والعبقرية والحافظة والذّكاء الوقّاد**»[6]، ويؤكّد أن تلقيه للوحي وقراءته للقرآن ـ بمناسبة تفسير جعيّط لفعل «اقرأ» في سورة العلق ـ لا تعني «**قراءة نصّ مكتوب وبتلاوة في الخلوة وإنّما استخراج الوحي من القلب وقراءته بالصوت باسم الله أي نيابة عن الله**»[7] لكنّ ما مبرّرات الحديث عن النبوغ والعبقرية والذكاء إذا كان الرسول مجرّد «وعاء

---

(1) هشام جعيط، **تاريخية الدّعوة المحمدية في مكة**، ص 207.

(2) هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص 41.

(3) المصدر السابق، ص 70.

(4) المصدر السابق، ص 44.

(5) يذهب أحد الباحثين إلى أن مفهوم «الأمية» في القرآن يدل على أناس من دون كتاب ومن دون دين أي ما زالوا على أصل خلقتهم في تصرفاتهم النظرية وسلوكهم الغريزي وأنهم لا يعرفون كتاباً سماوياً. (راجع كتاب عبد المجيد الشرفي **الرسالة بين الوحي والتاريخ**، هامش 1، ص 25.).

(6) هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص 45.

(7) المصدر السابق، ص 42.

للوحي» كما يقول جعيّط نفسه؟ أليست هذه الصفات من قبيل الترف في شخص ليس يطلب منه أكثر من التلقي والتبليغ ويكفيه الصبر والأمانة للقيام بمهمته؟ ثم ما مدلول التطوّر الدلالي الذي جاء في القرآن من استعمال لفظ «نبي» لتسمية محمد في الفترة المكية إلى استعمال لفظ «رسول» بشكل أكثر حضوراً وظهوراً في الفترة المدنية؟ ولماذا يذكر القرآن وهو **«المصدر التاريخي المعتمد الصحيح»**[1] أنّ محمداً أخذته الرعدة فتدثّر و«تزمّل» عند نزول الوحي ثم يقول لنا جعيّط أن سلوك الرسول **«كان هادئاً في لحظات استخراج الوحي والإفصاح عنه»**[2] وأنّ محمداً كان **«استلابياً»**[*] **عندما تستحوذ عليه الروح بصفة رصينة مخالفة تماماً لاهتياجات الأنبياء الاسرائيليين»**.

إذاً يبدو أن تأكيد سلبية الرسول في تلقيه للوحي لا ينسجم كثيراً مع المعطيات التي قدمها جعيّط عن شخصية النبي محمد. وقد أشار عبد المجيد الشرفي إلى ذلك حين قال: **«وقد سجّلنا في هذا المضمار رأي هشام جعيّط من أنّ النبي إنّما يتلقى الوحي بصفة سلبية... وهو ما لا ينسجم ومنطق تحاليله للنبوة والوحي في سائر كتابه هذا»**[3]، لا سيما وأنّ جعيّط يتعامل مع نصّ الوحي ـ في وجه من وجوهه ـ باعتباره وثيقة تاريخية ونصّاً قابلاً للتحليل الفيلولوجي والمقاربة اللسانية يمكن أن يكون معناه عن الله ولفظه من محمد مما يوحي بإيجابية دوره في الوحي. ولعلّ هذا ما جعل المؤلف في آخر كتابه

---

(1) المصدر السابق، ص 18.

(2) المصدر السابق، ص 77.

(*) استلابي (Extatique)، مصطلح استعمله ماكس فيبر في كتابه **اليهودية القديمة** للحديث عن حالة أنبياء بني اسرائيل عند تلقيهم الوحي، وهي حالة من الانفعال والانخطاف لا يشابههم فيها - بحسب رأيه - إلا النبي العربي، ويبدو أن هشام جعيط قد تأثر كثيراً بأفكار المستشرقين حول مفاهيم الذهول والانخطاف والحالات الهستيرية كتلك التي أشار إليها نولدكه ومارغوريوث (Margoriouth)، راجع مقال عبد الشافي محمد عبد اللطيف، «نشأة الاستشراق وتطوره إلى نهاية الحروب الصليبية».

(3) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، هامش 1، ص 36.

يسأل: «**ولماذا لا يكون النبي عبقرياً فذّاً في التعبير وهو في كلّ حال عنصر عبقرية لا تدانى؟**»[1].

في سياق آخر، كيف نبرر لهشام جعيّط إيمانه بالوحي وبرؤيا الأنبياء باعتبارها في القرآن «**حقيقة أرقى من حقيقة اليقظة العادية**»[2] ثم يقرر هو نفسه أنّ «**معجزات الأنبياء من قبل لم توجد فعلاً وإنّما روي بعدهم أنّها وجدت، وسرت القصة عبر التاريخ على أنّها واقعة جرت، وإن المعجزة إلّا حديث عن معجزة**»[3]، أفنؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض؟ أليس الوحي والرؤيا والمعجزة كلها ظواهر من عالم المفارق والخارق وتلتصق بتجربة المقدس عامة؟ وللمؤرخ «**أن يصنف الدعوة المحمدية ضمن أديان التكشف والوحي كاليهودية والزردشتية والمسيحية وبعض نبوات الهند**»، وله أيضاً أن يُعرِض عن «**فكرة الصدق أو اللاصدق. فكل المؤسسين كانوا صادقين وكلهم كانوا ذا معرفة واسعة وثقافة ممتدة ومقدرة إبداعية وإشعاع كاريزمي**»[4] لكنّ وصف الموجود والحكم بالوجود هو غير تفسير الموجود وتعقل الوجود، والقراءة التفهمية التي بشر بها جعيّط في مفتتح معظم كتبه، هي في رأينا قراءة إيمانية توجهها العقيدة وتضيق بها آفاق التأويل لا سيما وأن جعيّط يقر بنفسه بتغلغل التربية الدينية في نفسه وهو الذي قال في مقدمة كتاب **الفتنة**: «**هل يجب أن أقول للقارئ بأن الأمر يتصل في هذا الكتاب بإنسان نشأ على التقليد الإسلامي...** »[5]، وربما ساقه حماسه إلى أن يتزيا بزي المؤمن المنافح عن دينه ضد «الكفار» حتى أنه يرى أن المشركين كانوا أدعياء في مكة يفتخرون «**بمدينتهم اللئيمة**»[6].

---

(1) هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص 107.

(2) المصدر السابق، ص 31.

(3) المصدر السابق، ص 29.

(4) هشام جعيط، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، ص 12.

(5) Hichem Djaît, *La grande discorde*, P. 13.

(6) **Ibid.**

وبعد، فما هي الإضافة المعرفية التي نخرج بها من قراءة كتاب **الوحي والقرآن والنبوة**؟ لقد أنكر جعيّط قصة الغار وكذب قصة الغرانيق وردّ على المستشرقين الذين ما قدروا الرسول العربي حق قدره، وهذه كلها أمور كان الجدل حولها كبيراً منذ أزمان. ثم لماذا ننكر قصة الغار أو قصة الغرانيق وهي من الروايات التاريخية التي يكاد يتأسس في شأنها الإجماع. فرغم أن جعيّط يعتمد منهجاً فينومينولوجياً يهتم بالظواهر باعتبارها مالكة لماهيات وليس باعتبار تحققها، فقد فاته أن يؤول مثلاً قصة الغرانيق تأويلاً ظواهرياً. فهذا الحدث الذي ذكره معظم المؤرخين والمفسرين مثل الطبري في تأويله وبن كثير في تفسيره ووجد الجميع حرجاً في الربط بين الوازع الديني المكذب للقصة، وتواتر الرواية في شأنها، يجعلنا نتساءل عن سبب إهمال جعيّط لدلالة حضور الآية التي قيل إنها استحضرت «الغرانيق العلى» في مستوى طبيعة العلاقة بين الرسول محمد والإطار الثقافي العام الذي احتضنه وجاء ليمثل قطيعة معرفية وأنطولوجية معه[1]! ولعلّ الفائدة التي تسجل في هذا الكتاب هي المقارنات التي أجريت مع الديانات الأخرى سواء كانت كتابية أم لا. على أنّ أهمّ ما يلفت الانتباه هو هذا التردّد أو «السلبية» التي أصابت جعيّط في اتخاذ المواقف وقد عهدناه أكثر جرأة خاصة في كتابه **الشخصية العربية الإسلامية والمصير** ونقدّم مثالاً واحداً على هذا الارتباك الذي يصيب القارئ في تدبّر موقف جعيّط من الموضوع الماورائي هذه الفقرة: «**إنّ الوحي أصناف، لكنّ خصوصية القرآن هي أنّه وضع نفسه بمثابة التنزيل والذكر والوحي. فهل يختفي بذلك دور النبي تماماً؟ اعتقاد المسلمين هو أنّ القرآن كلام الله لفظاً ومعنىً...** »[2] فما هو اعتقاد المفكّر التونسي؟ وكيف نصنّف القرآن بحسب هذه الأسماء؟ متى يكون تنزيلاً، ومتى يكون ذكراً، ومتى يكون وحياً؟ علماً

---

(1) راجع كتاب وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، باب «العود إلى البدء»، الفصل الثاني، منشورات تبر الزمان، تونس، 2001 ص 221-226.

(2) هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص 106.

أن محمد أركون قدم في هذا المجال بحوثاً رائدة[1].

الحقيقة أنّنا سقنا بعض الأمثلة لا تتبّعاً للزلات بل ترجيحاً لرأي سبق أن عبّرنا عنه في تضاعيف بحثنا ويتمثل في تلك الحيرة الأنطولوجية العميقة التي تفعل فعلها في فكر هشام جعيّط وقلبه وتسري في نصوصه لتكون أمارة من أمارات التوتّر الوجودي العميق للمفكّر العربي المسلم في تمزّقه بين نداء الضمير الديني وصوت العلم الساخر، ولئن أقرّ العلم الحديث الحدس والظواهر الدينية «**واعتبر الوحي ـ التكشف ظاهرة فعلية وتجربة دينية لا ريب فيها**»[2]، فإنّه ظلّ عاجزاً عن الإحاطة بها أو اكتناه أبعادها العميقة فإذا علم الإنسان أشكل من جهله. ومشكلة الفينومينولوجيا التي فزع إليها جعيّط أنها ـ كما أسلفنا ـ ليست تفسيراً علمياً للظاهرة وإن نزعت إلى ذلك، فهي تعتمد أساساً منهجاً وصفياً. إنه الوعي الذي يصف الوقائع باعتبارها حالات وعي تضطلع بها ذوات لها نشاطات قصدية. ولهذا السبب يصر جعيّط على تتبع آثار المعقولية في التاريخ، وربما هذا ما يقود الباحث إلى السقوط في الغائية والتاريخانية أو يوهم بالاتصالية التي نقدها ميشال فوكو في **حفريات المعرفة**. وإذا كان المنهج الوصفي يبني معالجته على أساس معايشة الذات الدارسة لموضوع الدرس، ألا يفضي هذا المنحى إلى السقوط في نزعة صوفية تنسف شرط الموضوعية وتقطع ما بقي من الخيوط التي تشد إلى العلمية؟ ثم، ألم يؤكد فيلسوف الظنة كارل ماركس أن ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، وإنما وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم؟

3. قراءة تقويمية في فكر أركون

يندرج المشروع الفكري لمحمد أركون في سياق النقد التاريخي الذي

---

(1) راجع ما كتبه محمد أركون في هذا الشأن وخاصة في كتابيه: *Ouverture sur l'Islam*, *Lectures Du Coran*.

(2) هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ص 105.

«**ينخرط إبستيمولوجياً في العمق**»[1] ويتميّز بشموليّته وتشعّبه «**إلى حدّ أنّه يتعذّر إنجازه عن طريق المحاولات الأولى**»[2] ويؤكّد محمد أركون رغم ذلك، التزامه بأهداف البحث العلمي ورهاناته مهما كان الثمن البسيكولوجي والأيديولوجي من أجل نقد «**شروط صلاحية كلّ المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسساتي والسياسي في الوقت نفسه**»[3] المفروض بواسطة الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

ونزوعاً إلى تحقيق هذه المشاريع المعرفية الضّخمة يجتهد أركون في جعل مقاربته التاريخية والإبستيمولوجية مختلفة عن ضربين من المعارف: الأولى هي المعرفة الكلاسيكية التقليدية التي ورثناها عن الأصول القديمة، والثانية هي المعرفة الاستشراقية الوضعية التي غلبت على تحليلاتها المركزية الثقافية.

ويعتقد أركون أنّ تأسيس الإسلاميات التطبيقية (Islamologie appliquée) هو البديل العلمي والعملي للنزعة الإثنية الوصفية في الخطاب الاستشراقي والنزعة التقليدية التي تحصر الإسلام في نطاق كتابات الفقهاء، لذلك يجنح أركون إلى إبعاد تلك المعرفة اللاهوتية عساه يحاصر الخطاب الديني علمياً عن طريق تفكيكه وتملّك المعنى الكلّي فيه، معتمداً على الأدوات المفهومية وجملة المعارف التي أتاحها العلم الحديث في اللّسانيات والتاريخ والأنثروبولوجيا وعلم النفس والتأويل... لزحزحة المقال اللاهوتي و«**تجاوز الخطابات الامتثالية** (Conformistes) والأسطورية (Mythologistes) التي تسود الأطر العقلية والثقافية للفكر الديني»[4]، غايته البعيدة أن يخضع العقل الديني للعقل النقدي لا سيما أنّ الأديان لعبت على مرّ التاريخ دوراً خطيراً في الرقابة الإبستيمولوجية على الثقافات التقليدية.

---

(1) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 49.

(2) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 7.

(3) Ibid, P. 9.

(4) رشيد بن زين، **المفكّرون الجدد في الإسلام**، ص 95.

ليس يعني نقد الفكر الديني رفض الدين، فهو من أكثر الأبعاد الأنثروبولوجية حضوراً في الإنسان، وإنّما غاية المفكّر محمد أركون هي الكشف عن السيرورة العقلية والتاريخية التي شكّلت الفضاءات المعرفية ورؤى العالم المرسخة بواسطة الأديان على مرّ التاريخ.

ويرى المفكّر الجزائري الأصل، أنّ النصّ القرآني غنيّ منفتح مشحون بالرمز ولا مناص من نفض الغبار عن القداسة التي تشكّلت عبر الزمن حول اجتهادات بشرية أكّدت تعالي القرآن فصارت هي أيضاً متعالية ومكتسبة لقداسته، وتحالف الدين مع السياسة هو الذي أبّد الفهم الذي سرى في التاريخ فصار من العسير زحزحته أو إعادة التفكير فيه. ذلك أنّ الوحي ـ في نظر أركون ـ قد اقترح معنى للوجود. لكنّ هذا المعنى ليس واحداً بل هو قابل للاستبدال لا سيما أنّ المتن القرآني قد أوضح ذلك حين نسخ آيات بآيات.

ويميّز أركون في ما يتعلّق بالوحي والقرآن بين كلام الله المحيل على «اللوح المحفوظ» و«الخطاب القرآني» الذي يشير إلى تلقّي الرسول للكلام الإلهي شفويا ثم إبلاغه إلى صحابته ويسميه أركون «خطاباً نبوياً» أيضاً، ثم «المصحف» بما هو المدوّنة الرسمية المغلقة للقرآن. بيد أنّ الذي حصل تاريخياً ـ بحسب أركون ـ أنّ اللّاهوتيين وخاصة الحنابلة والأشاعرة قد طابقوا بين كلام الله والمصحف متغاضين عن عمليات المناقلة الشفوية التي تتالت حتى صار النصّ متناً مكتوباً مدوّناً. ولذلك أثار أهل التوحيد والعدل قضية خلق القرآن، وقد أكد أركون أهمية الاعتقاد بأنّ القرآن هو المعاني الإلهية وقد صيغت بلغة بشرية تاريخية ولعلّ ذلك ما دفعه إلى الإلحاح في التمييز بين «الحدث القرآني» بما هو خطاب شفوي مفتوح على المجاز والفني الدلالي و«الحدث الإسلامي» باعتباره «**تجسيداً تقريبياً نظرياً وعملياً للظاهرة القرآنية**»[1] وقد بات أركون في كتاباته المتأخرة يتحدث عن ثلاث ظواهر وهي

(1) Mohammed Arkoun, *L'islam : morale et politique*, P. 26.

«الظاهرة القرآنية» و«الظاهرة الإسلامية» و«الهوية الحديثة»[1].

ويلحّ أركون في هذا المقام من القول في أنّ دور المعتزلة كان كبيراً في ترسيخ آيات الأنسنة العربية خاصة في العصور التي عرفت أعلاماً أفذاذاً في مجال مساءلة المعتقد والحرص على مشاغل الإنسان بعقل منفتح وإرادة حرّة من أمثال الجاحظ والتوحيدي ومسكويه...

من جهة أخرى يذهب محمد أركون إلى أنّ الفكر الإسلامي تطوّر وفق الاعتقاد في عقل إلهي محوره القرآن، وهو عقل يتعالى على الوجود والتاريخ كلّه، والمسلمون يتمثّلون القرآن في شعائرهم كما في حياتهم اليومية ـ شأن كل مجتمعات الكتاب مع منظوماتهم الدينية ـ بشكل وجبت فيه دراسة المخيال الاجتماعي الذي يندرج ضمن تاريخ الخلاص. واكتناه حقيقة هذا المخيال هو الذي من شأنه ـ في نظر أركون ـ فك رموز الأدلجة والأسطرة التي تنتجها وترسّخها السلط بأنواعها. وقد شكّلت تجربة المدينة إلى جانب القرآن النموذج الذي شكل طبيعة الوعي الديني الذي غذّته كل سلطة بحسب أهوائها ومصالحها، ولا بدّ من اختراق الطبقات التي تكلست بمرور الزمن فوق هذا الوعي للوصول إلى مختلف المسارات التي اتخذتها لعبة موازين القوى تاريخياً.

ويعتمد محمد أركون على المنهج التاريخي التراجعي أو القراءة التنازلية التي تبدأ من الحاضر وتحفر في طبقات الفكر والتراث والمخيال نزولاً عمقياً إلى الماضي في نزوع واع إلى فهم الوحي الإسلامي وإدراك أبعاد السلوك والعقليات التي يجسّدها العرب المسلمون من أجل «**نقض فكرة الاستمرارية الخاطئة التي تقول بانتظام الوعي وببقائه حيا في كل مستوياته منذ الطور القرآني**»[2].

---

(1) الهوية الحديثة بحسب أركون معطى تاريخي مهم يتصارع مع الهوية الدينية على قيادة الإنسان نحو النجاة والخلاص. (لمزيد من التوسع راجع كتابه **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص 208 – 228).

(2) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 102.

إنّ المشروع الأركوني في جوهره عمل على تجديد الفكر الإسلامي من الجذور، لأن التاريخ العربي والإسلامي المدوّن والمعروف عند معظم الفواعل الاجتماعيين في نطاق الثقافة العربية الإسلامية، في حاجة إلى تفكيك وحفر وتأويل، حتى إذا تحقق هذا العمل الجبّار أعدنا بناء هذا التاريخ وفهمنا حقيقة ذلك الوعي واجتهدنا بعقل إسلامي جديد، خاصة حين نعيد للاجتهاد اعتباره. لكنّ ليس ذاك الاجتهاد الذي لا يتجاوز القياسات المنطقية والحيل الفقهية وإنما هو اجتهاد ديناميكي وشغال (Fonctionnel) في إطار إنتاج المعنى واستنباط الأحكام وتحيينها في الواقع لتحقيق الجدلية الضرورية بين النصّ والتاريخ، فكأنّ تأكيد أركون فكرة الاجتهاد، محاولة جادة لتنشيط العقل الإسلامي الذي تعطّل ـ في رأيه ـ منذ نهاية القرن الخامس للهجرة.

لقد أسّس أركون بحق مقالة في المنهج والتفكير الإبيستمولوجي في الثقافة العربية الإسلامية ستكون بلا شك قاعدة لكل فكر يروم التحرر والتحرير.

هكذا يبدو محمد أركون محتفياً بالإسلام ديناً وحضارة ومجتمعاً ومحتفياً بالتاريخ العربي الذي احتضن الإسلام وتخمر في رحمه، وتأويل التاريخ العربي الإسلامي جعله يقلب نظره في الماضي والحاضر ويتوسّل بوسائل منهجية ومعرفية متنوعة ويتّخذ صفة المفكّر حيناً وصفه المؤرخ حيناً، وصفه الفيلسوف حيناً آخر، وربما جمع بين كل تلك الصفات مرّة واحدة، فهو **«باعتباره مفكراً راديكالياً فإنّه يؤمن بقدرة الذات البشرية على إصلاح عالمها وباعتباره تاريخانياً فإنّه يرى أنّ كل حقيقة هي نتاج التأمل الإنساني»**. لكنّ لو أدركنا فيه وجه **«فيلسوف التاريخ ألفيناه ينظر إلى التاريخ لا بوصفه نتاجاً للعوامل المادية فحسب، بل وكذلك نتاجٌ لطرائق فهم هذه الذوات البشرية للظروف ورغبتها في توجيهها والتحكم فيها»**[1].

---

(1) Robert. D. Lee, *Overcoming tradition and modernity: The search for Islamic authenticity*, Westview Press. U.S.A, 1997, P. 154.

لعلّ محمد أركون يصطفّ هو أيضاً في صفّ المصلحين الذين «**يندرجون في تقليد الأنوار مثلما تبلور، لا عند الفلاسفة الغربيين فحسب، بل وأيضاً في الإسلام من خلال مشاريع العقلنة ونزع الأسطرة شأن مشروع التوحيدي (ت 1014م) ومسكويه (ت 1030م)**»[1]، خاصة وهو يؤمن بدور المفكّرين والمثقفين الذين «**من واجبهم أن يكونوا ملتزمين لأنّهم هم الذين يستطيعون أن يحدثوا فارقاً واختلافاً**»[2].

إنّ أعمال محمد أركون في تأويل التاريخ ومقاربة الفكر ونقد العقل هي أعمال جادّة وعلى قدر كبير من العمق والجدّة والجرأة، إذ تزعزع القناعات وتخلخل اطمئنان المؤمن البسيط وتدعوه إلى معاودة التفكير في الماضي بكل رهبته وقداسته، وتوقفه على حقيقة أنّه أقل حرية ممّا يظنّ، وهي محاولة نقدية وعلمية تحظى بكثير من التقدير والتنويه بقدر ما تلقى من الامتعاض والرفض. ولأنّ همنا ليس أن نكون في صفّه أو من المناوئين له، فإنّنا سنحاول ـ بعد أن ألقينا الضوء على عمق مشروعه ووجاهة مطلبه المعرفي ـ أن نتوقف عند بعض الإحراجات التي بعثتها قراءتنا الطويلة لأعماله من باب ما حثّ عليه هو نفسه من حرية التفكير وضرورة النقد نشداناً لخطاب أكثر عقلانية.

ولعلّ أوّل ما يؤاخذ به أركون هو تردّده بين خطاب علمي ناقد للدوغمائية رافض للتزمّت مؤسّس للفكر الأنواري نزّاع إلى هدم الخرافات مؤكّد للتاريخية متحرّر من النّظرة اللاهوتية متحامل على الوضعية تحامله على السلفية، وخطاب ثان إيماني تسليمي امتثالي وإن بهرجه بمعاني الفلسفة ولغة العلم الحديثة، وإلّا ما معنى هذا الكلام الوعظي الذي بات يدهشنا حضوره في تضاعيف كتاباته لا سيما الأخيرة منها حتى كدنا نتحدث عن «ردّة» لكنّها إلى الإيمان هذه المرّة، شأن هذه الفقرة التي نسوقها على طولها تأكيداً

---

(1) Mohamed El Ayadi, *Mohamed Arkoun ou l'ambition d'une modernité intellectuelle*, Collectif: Penseurs Maghrébins contemporains, P. 71.

(2) Robert. D. Lee, *Overcoming tradition and modernity*, P. 154.

لملاحظتنا. يقول محمد أركون: «**بفضل الغنى الكاشف للخطاب النبوي، فإنّ الإنسان يرتقي إلى مرتبة الشخص وكرامته عن طريق استبطان الله كمقابل حميمي، ويحصل هذا الاستبطان عن طريق الصلاة وعمل الخير والتأمل في كل آيات الله في خلقه وفكّ رموزها، كما أنّه يتمّ عن طريق هذه النعمة التي خصّ بها الله الإنسان من بين جميع المخلوقات وحمّله تلك المسؤولية الثقيلة لإدارة وتسيير شؤون النظام العادل بصفته خليفة الله في الأرض**»[1].

إنّ هذا التصور ـ في رأينا ـ ينخرط بعمق في إطار فكر روحاني يحاول أن يوفّق يائساً بين منطق العلم وقلق الروح ليكون أقرب ما يكون إلى خطاب المتصوّفة. وكيف تواجه الحنبلية والسلفية ـ وقد دعا إلى ذلك مراراً ـ بمثل هذا المنطق؟ بل لعلّ تحامله على الأصولية الإسلامية لا مبرّر له، لا بسبب خطابه الارتدادي نحو الخطاب الديني فحسب، وإنّما بسبب ما يقرّره علماء الاجتماع من أنّ الظواهر الثقافية والسوسيولوجية تتضارب عادة لتحدث نوعاً من التوازن النفسي والاجتماعي، مثال ذلك أنّ نزعات الحرية الدينية لا بدّ أن تنتج نزعات أصولية متشددة حتى لا ينحلّ الدين كظاهرة أنثروبولوجية في اجتهادات فردية تنتهي إلى ذوبانه.

لطالما ذكر أركون بمهمته الفكرية والمعرفية النازعة إلى محاربة الاستخدام الأيديولوجي للدين مثمناً جهوده المضنية الرامية «**إلى شق الطريق وتأمين شروط إمكان وجود فكر إسلامي نقدي وحر**» يطارد التوظيف الأيديولوجي داخل الفكر الديني. لكنّ يستدرك قائلاً: «**والآن ربما لم أكن قد نجحت تماماً في مهمتي هذه لأني أعرف بسبب ممارستي لعلم الألسنيات أنه ليس هناك خطاب بريء. بالطبع يمكنك استخلاص بعض الترضيات الضمنية مما أقوله وأكتبه ولكني مستعد لإدانة المسلمات الأيديولوجية التي تستطيع اكتشافها في بحوثي**»[2] أليست هذه «الترضيات الضمنية» التي يشير إليها أركون واحدة من

(1) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص 207 - 208.

(2) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص 229.

المبررات التي تدفعنا إلى الإقرار بخطابه المتردد بين المحافظة على الثيولوجيا من جهة والدعوة إلى التخلص منها بتأسيس وعي علمي بديل من جهة أخرى؟ إن التضامن الفكري مع مجتمعه العربي الإسلامي ـ ومجتمعات الكتاب عامة ـ في مواجهة الخطاب الاستشراقي أساساً هو الذي يدفعه لبعض هذه الترضيات.

ينطلق أركون من الرغبة في تنشيط الفكر الإسلامي بترسيخ أسس الفكر النقدي الحر وادخال التاريخية، وطبيعي أن هذه المهمة لا تتحقق إلا بتجاوز المنهج الكلاسيكي المدرسي وتبني آفاق الثورة العلمية والمعرفية الجديدة. ولكنّ تطبيق هذه المناهج يقاوم بخطاب ديني متصلب وقوى اجتماعية ذات نفوذ داخل فضاء إبستيمي قروسطي مما يدفعه إلى التنازل وتقديم بعض الترضيات .«**والباحث مهما بلغت موضوعيته كائن اجتماعي تاريخي لا ينتج خطابه في فراغ بل يسعى دائماً ليموضع خطابه في قلب وعي أمته. إن له من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي قدرته على تجاوز الوعي السائد والمسيطر لكنّ خطابه تتحكم فيه خطابات أخرى تمارس عليه من الداخل دور الرقيب والمسيطر**»[1].

كان أركون على وعي بهذه الإشكالية فأعلن تضامناً تاريخياً لا مع مجتمعه فحسب بل مع كل مجتمعات الكتاب حتى لا يتصادم لا مع من يوجه إليهم خطابه ولا مع من يعيش بينهم ويتحدث حديثهم. لعله مشروع التعايش بين الخطابات الدينية الثلاثة من جهة والخطاب العلمي الأركوني والخطاب الديني النافذ من جهة أخرى «**هو الذي يحرّك خطاب أركون داخل تلك الدائرة: التحليل العلمي طبقاً لمنهجيات العلوم المعاصرة والحفاظ في الوقت نفسه على القوة الرمزية القادرة على بعث الحركة وانعاش الروح. وهنا يمكن أن نلمس اختلاط الهاجس السياسي بالطموح المعرفي وهو اختلاط لا ينجو منه خطاب**»[2].

---

(1) نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000، ص 129.

(2) المرجع السابق، ص 125.

من جهة أخرى انتهى محمد أركون إلى أنّ العقل الإسلامي في التاريخ عقول، ولكنّه أكّد أنّ مصدرها الرئيسي هو القرآن والسنة، فهي إذاً ـ في نظره ـ نابعة من سيادة عليا واحدة، فإذا كان صحيحاً أنّ الفضاء المعرفي العربي الإسلامي عرف عقولاً فإنّه لا يمكن ـ في تقديرنا ـ أن يكون تباينها ناتجاً عن اختيارات أيديولوجية صرفة، إذ الفرق بين عقل السنة وعقل الشيعة لا يعزى إلى اختيار معيّن من بين خطوط المعنى الكثيرة التي اقترحها الوحي فحسب، وإنّما يعزى أيضاً إلى التقاليد الثقافية والسياسية الأنثروبولوجية التي كانت سائدة في المناطق التي احتضنت فكر التشيع أيضاً. وإذا كان العقل الإسلامي منذ نشوئه يعيش في نطاق ابيستمي واحد لم يتغيّر إلى حدود منتصف القرن العشرين ـ كما يزعم أركون ـ فما أهمية التحقيب الإبستيمولوجي الذي وضعه؟ وهل يعقل أن يظل العقل ـ مهما كان نوعه ـ مشتغلاً بالآليات نفسها طيلة قرون عديدة فلا تزعزعه طفرة داخلية ولا تهزّه مؤثرات خارجية؟ ألا يخشى أركون أن يقع في ما وقع فيه المستشرق فون غرونباوم حين حصر الإسلام في نظيمة واحدة خاصة وأنّ أهم لحظات العقل عندنا كانت ـ بحسب أركون ـ وليدة التلاقح مع الفلسفة الإغريقية؟

وفي مستوى آخر فإن محمد أركون يردّد كثيراً طموحه إلى تأسيس عقل حواري تواصلي، لا بين الأورثوذكسيات الدينية الإسلامية فحسب، بل وبين المجتمعات الكتابية أيضاً، انطلاقاً من أنّ مصدر الرسالات واحد وتجربة الخلاص فيها واحدة، بل أكثر من ذلك يميل إلى اعتبار التجربة الدينية واحدة مهما كان نوعها ما دام الدين في جوهره ينزع إلى الهدف نفسه ويعبّر عن الحقيقة عينها. لكنّ كيف نحقق هذا الطموح عملياً، خاصة وأن أركون يصر على أنّ «**المسلمين قد تشكّلت (ماهيتهم) انطلاقاً من الحدث القرآني مما يعني أنّهم تشكّلوا بطريقة مختلفة عن غير المسلمين**»[1]، فإذا كان وجودهم وتجربتهم التاريخية مختلفين فكيف نأمل في مصير واحد أو ماهية واحدة لا

(1) Robert. D. Lee, *Overcoming tradition and* modernity, P. 170.

سيما وأنّ الذات التاريخية أكّدت حضورها دوماً على محور الصراع وانتزاع الاعتراف كما يقول هيغل؟

ويعتبر محمد أركون من أكثر المنتصرين للحداثة الغربية بالنّظر إلى ما استوحاه في فكره من أفكار الغرب وفلسفاته ومناهجه. لكنّ كيف نربط بين استلهام الحداثة الغربية وما بعد الحداثة من جهة واستلهام الحداثة العربية التي يمثّل التوحيدي خير نماذجها؟ ألا يبدو أن أركون وكأنه «**يبحث عن موطئ قدم في التراث بقصد إضفاء المشروعية على خطابه التحديثي**»[1]، ويكون قد وقع في ما سمّاه عبد المجيد الشرفي «**أسلمة الحداثة**»[2]؟

ولا يتحرّج أركون من تبنّي كل مقولات الفكر الفلسفي والاجتماعي الحديث في أوربا والغرب عامة، مع أنّ هذا الفكر ـ في رأينا ـ إنّما هو نتاج الفضاء المعرفي وسيرورة الفكر في الثقافة والتاريخ الغربيين، فكل ما أتت به مدرسة الحوليات وكل ما يصدر عن مفكري الحداثة وما بعد الحداثة يقع توظيفه بشكل يعيق أحياناً عملية التواصل، لأنّ المتلقّي يصاب بضرب من العشى المعرفي نتيجة مراكمة المفاهيم والمصطلحات والمرجعيات، علماً أنّ مقولات ما بعد الحداثة تحتاج منا قبل كل شيء إلى تمثل الحداثة في نظمنا الثقافية ومعاييرنا الأخلاقية وبرامجنا التعليمية، فلا اعتراض على تبنّي إنجازات العلم وهو إنساني المصدر عالمي بالتعريف، ولكنّ بيداغوجيات التلقي هي التي تلزمنا بالحذر والمراجعة، خاصة وأن المفاهيم والنظريات تظل أبداً مشدودة إلى منابتها المعرفية وتربتها الحضارية التي احتضنتها وخرجت إلى العالم من رحمها، ولا يمكن أن تعرى من إطار تشكّلها.

ويبدو أن محمد أركون قد أعجب بفتوحات أعلام مدرسة الحوليات وأعلام النقد الجديد في فرنسا ومفكري ما بعد الحداثة في أوربا، بشكل جعله

---

(1) المختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، ص 169.

(2) راجع كتابه، الإسلام والحداثة، القسم الثاني: «أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام؟ سلسلة موافقات»، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1991، ص 185- 186.

يكاد يكون في كتاباته مجرّد صدى لنظرياتهم ومقولاتهم، فهو في «الإسلاميات التطبيقية» التي يعدّها من أهم إنجازاته المعرفية إنّما يستعيد من خلالها آراء روجيه باستيد (R. Bostide) في كتابه **الأنثروبولوجيا التطبيقية**. أما نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية فيعتمد فيه على كتاب جاك دريدا (J. Derrida) «في الغراماتولوجيا» فضلاً عما استمده من علم النفس التاريخي اعتماداً على كتابات لوسيان فيفر (L. Febvre) وعلى ما أخذه من منهج الحفر والتفكيك في مصنفات ميشال فوكو (M. Foucault) العديدة وخاصة **حفريات المعرفة** و«الكلمات الأشياء» و«المراقبة والمعاقبة». أمّا هنري كوربان (H. Corbain) الفيلسوف الروحاني فيعد مرجعه الرئيسي في دراسة الفلسفة الإشراقية وخاصة في كتابه **الخيال الخلاق في تصوف بن عربي**. وأما في ما يخص العلاقة بين إنتاج المعنى وحضور القوة فلعلّه «**استوحاها من جورج بالانديه وبالتحديد من كتابه** (*Sens et puissance*)، وبخصوص الروابط بين العنف والتقديس، مرجعه المفضّل هو كتاب رينيه جيرار (*La violence et le sacré*)، ولمعرفة تاريخ الصراع في الأسطورة والعقل عند اليونان يحيل إلى أعمال المؤرخ الفرنسي ج. ب. فرنان (Vernant)»[1].

هكذا تبدو أعمال أركون أحياناً ضرباً من التجميع لدراسات ومنهجيات مختلفة في ضرب من الهوس المعرفي بالحداثة الغربية[2] تتراءى في سياقات

---

(1) محمد المزوغني، العقل والتاريخ: منابع إسلاميات محمد أركون، **مجلة المستقبل العربي**، عدد 342، السنة الثلاثون آب/ أغسطس 2007، ص 57.

(2) الأعلام وأعمالهم المشار إليها أعلاه هي:

-Roger Bastide, *Anthropologie appliquée*, Payot, 1971.

-Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Editions de Minuit, 1967.

-Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIème siècle: La religion de Rabelais*, Paris, 1968.

-Michel Foucault: **L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.

**Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966.

= **Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, 1975.

كثيرة كأنّها رغبة في الاستعراض المعرفي. إنها أدوات منهجية ومرجعيات فكرية مثرية بلا شك، لكنّ كثافتها في المبحث الواحد وتشعب الرهانات التي يتوق إلى بلوغها، لا تساعد في رأينا على وضوح الفكر وتدقيق الهدف اللذين هما من أهم خصائص البحث العلمي.

فضلاً عن ذلك، فإن الأدوات المنهجية والعدة المفهومية التي أول بها محمد أركون التاريخين العربي والإسلامي، رغم أهميتها فإنها «**لم تعد منذ سنوات عديدة الأفق المعرفي المتاح للباحثين اليوم، فقد شملها النقد والتجديد**»[1] فالسياق الموضوعي والفكري الذي دعا أركون إلى اللواذ باللسانيات، هو سياق هيمنة الدراسات البنيوية والشكلانية آنذاك، وهي الدراسات التي أرادت أن تعالج الموضوعات الإنسانية على طريقة معالجة الموضوعات الفيزيائية والرياضية. لكنّ البنيوية ذاتها تراجعت موجتها بيقين الباحيثين أن محاصرة الموضوع الإنساني بقواعد عقلية صارمة هو ضرب من الوهم «**فهناك اليوم آفاق جديدة ينبغي متابعتها بدقة: الهيرمنيوطيقا اللاقصدية، التداولية، علم اجتماع اللغة، التداولية السوسيولوجية، مناهج تحليل الخطاب، البلاغة الجديدة، النظريات الاستدلالية، نظريات التلقي، النظريات التواصلية، إثنوغرافيا التواصل، تحليل المحادثات، السيبرنطيقا...** »[2]، لعل المعضلة الرئيسة في العمل الجبار الذي قام به محمد أركون أنه فتح مجالات بحث

-Henri Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, 2ème édition, Flammarion, 1977.

-Georges Balandier
* *Anthropologie politique. PUF, 1969.*
* *Sens et puissance*, PUF, 1971.

-René Girard
* *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972.
* *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grosset, 1978.

-Jean pierre Vernant,
* *Les origines de la pensée Grecque*, Paris, 1962.
* *Mythe et tragédie*, Ed. La Découverte, 1986.

(1) محمد الحداد، **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**، ص 29.

(2) المرجع السابق، ص 30.

جديدة ومتنوعة ولكنه لم يستطع محاصرتها أو الانتهاء بها إلى غاياتها، واعتقد أنه صاحب مشروع يفتح أبواباً لا بد من إكمالها بجهود باحثين آخرين. لكنّ هذه الغاية نفسها إنما كانت تستر ضرباً من الادعاء الأيديولوجي لأنها تجعلنا نعتقد بأن أركون «**فتح الطريق وأن الآخرين مطالبون بالسير على هديه ومتابعة خطاه**»[1].

على العموم فإنّ تأويل التاريخ عند المفكّرين المغاربة المعاصرين (العروي، جعيط، أركون) يندرج ضمن الأعمال الجادة فكراً وغاية ويبدو تعاملهم مع التاريخ مختلفاً عن التاريخ السردي التقليدي والتاريخ الوضعي الاستشراقي خاصة في استرفاده بالمناهج والعلوم الحديثة وفي توقه إلى تنويع مستويات القراءة من الاقتصاد إلى الاجتماع إلى السياسة إلى دراسة العقل والمخيال والرمز... ومن مقاربة انثروبولوجية إلى قراءة فينومينولوجية إلى تحليل لساني... نزوعاً إلى رفع الأسطرة عن التاريخ العربي الإسلامي وإلى الاقتراب بأقصى قدر ممكن من الحقيقة الموضوعية لأن الحقيقة هي مطلوب المعرفة حتى وإن كانت نسبية، فليست غاية المفكّرين المغاربة المعاصرين ـ موضوع بحثنا ـ هي تمجيد الماضي أو التنكّر للتراث وإنّما يحركهم الفضول المعرفي والرغبة في الإصلاح إلى التفكّر في هذا الماضي للبحث في الميكانيزمات العميقة التي أسست الوعي والعقل والمخيال وشكّلت نظامه المعرفي العام.

(1) المرجع السابق، ص 10.

الفصل الثاني:

المقارنة

عملنا في هذا الفصل على تقسيم قراءتنا المقارنية إلى قسمين، إعتبرنا الأول مقاربة لمستوى المواضيع والمناهج والقسم الثاني نظراً في الرهانات والنتائج مع إدراكنا لصعوبة الفصل بين الإطار المرجعي والفكري الذي يصدر عنه المفكّر والرهان السياسي والأيديولوجي الذي يروم تحقيقه، وإنما نسوق هذا الفصل إجرائياً رغم وعينا بتداخل الروافد بالغايات.

I. رؤية مقارنية في مستوى المناهج والمواضيع

لو حاولنا أن نقوم بمقارنة سريعة بين الأعلام الثلاثة محور عملنا في مستوى الموضوع التاريخي المدروس فإنّنا سنلاحظ لا ريب أن قراءة المستوى الديني أظهر في تأويل جعيّط وأركون ممّا هو الحال في تأويل العروي الذي احتفى أكثر بالشأن الفكري والثقافي عامة وحرص على الحلّ الأيديولوجي والسياسي خاصة، بل بدا لنا العروي أقرب منهما إلى مجال الممارسة التأريخية بمفهومها الأكاديمي بينما مزج أركون وجعيّط بين التأريخ والتأمل الفلسفي.

أما في مستوى المنهج فقد استفاد المفكّرون المغاربة المعاصرون من المعارف الحديثة التي أتاحها الغرب في شتى المجالات والمستويات، لكنّ استفادتهم لم تكن ـ في رأينا ـ إلا جزئية في الغالب الأعم. فباستثناء المفكّر

محمد أركون الذي نهل من كل معين أتيح له وأبدى شغفاً بالمنهجيات الجديدة ـ رغم أنه لم ينجز بذلك أعمالاً متكاملة ـ فإن العروي وجعيّط لم تكن استفادتهما من المعارف والمناهج الحديثة في تأويل التاريخ قوية في كثير من الأحيان.

إننا لو تصفحنا كتاب **الفتنة الكبرى** لهشام جعيط، فإننا سنراه يتفكر في أحداثها الدرامية بحسب التنظيم الحدثي[1] الذي ذكره طه حسين في ما كتب عن الفتنة، وهو يعود بدوره إلى ما ذكره الإخباريون العرب كالطبري عن أحداث هذه اللحظة الحاسمة، فلم نلحظ استفادة من المنهجية التقدمية التراجعية في تأويل التاريخ ولا وقعنا على حفر في الوثائق لتحليل تشكيلاتها الخطابية، فأقوال الطبري تورد شواهد كما هي أو تضاف إليها بعض التعليقات التي تشير إلى اختلافها عما ذكره البلاذري في **أنساب الأشراف** أو المسعودي في **مروج الذهب**».

إن دراسة قطاعية تستثمر اللسانيات وتطبيقات فوكو على الممارسة الخطابية وتوظف مكتسبات التداولية لا شك ستقدم إضافات مهمة في العمل التاريخي حتى لا يتحول تأويل التاريخ إلى مجرّد سد للثغرات كلما أعوزتنا الوثائق أو عيينا عن النفاذ إلى بواطن الواقعة حدثية كانت أو خطابية. فلم نجد في كتاب **الفتنة** لهشام جعيّط ـ على سبيل المثال ـ تحليلاً لكلام عائشة زوجة

---

(1) نعني بالتنظيم الحدثي البنية السردية التفسيرية، فالعمل على الملفوظ السردي التاريخي يقودنا إلى التمييز بين الواقعة التاريخية ورواية الواقعة وهي رواية تفسيرية بالضرورة لتعالق الوصف بالتحليل ولأنهما معاً يجيبان عن السؤال الكبير: لماذا؟ لماذا حدث كذا في زمن كذا في مكان كذا؟ ولبناء النسق التفسيري يحتاج المؤرخ إلى أن يشرع لاختياراته ويحتج لمنهجه حتى يرجح تأويلاً على تأويل ويبني الماضي بناء متماسك التسلسل ملتحم العناصر. هذه الحبكة التي يصنعها المؤرخ بين الأحداث ومختلف العوامل المسببة لها هي التي نتحدث عن أنها مثلت في كتاب طه حسين المذكور النواة الأولى لكتاب هشام جعيط عن الفتنة وهو ما جعل عمله لا يقدم جديداً بالنسبة إلى كثير من النقاد.

الرسول أثناء معركة الجمل. وإن تحليلاً لسانياً يمكن أن ينتهي إلى تأويل مهم لهذا الحدث نفهم به ما استعصى على جعيّط تفسيره عندما توقفت المعركة بشكل «**عجيب ومفاجئ**» بمقتل الجمل. إن تعجب المفكّر التونسي ـ في رأينا ـ غير مبرر وذلك لأنه لم يحلل في أثناء السرد الوقائعي مختلف الرسائل المشفرة التي كان يتبادلها الفريقان المتواجهان أثناء تلك المعركة التاريخية الحاسمة.

أما العروي فإن تأويله لتاريخ المغرب العربي الكبير قد كان عميقاً وشاملاً طرق من خلاله معظم مستويات الوجود في حياة المغربي، ولكنّ تحليلاته طغى عليها الطابع السجالي مع مؤرخي الاستعمار ومن سار في دربهم، وإذا هو يتتبّع كل ما كتبوه ليرد على ادعاءاتهم وتشويهاتهم للتاريخ، وبدا اهتمامه بتسفيه خطابهم أكثر حضوراً من اهتمامه بدراسة الوثائق المحلية والرسمية والمعاهدات السرية والمعلنة والمراسلات بين رجال السياسة ورجال الفكر والقضاء، ومعظم هذه الدعائم والشواهد يشير إليها في الهوامش من دون تحليل لساني وأنثروبولوجي وإنما تركز تأريخه على البعد الحدثي وعلى المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في علاقتها بالتنظيمات السياسية الموجودة.

إن التفسير في التاريخ هو السرد ـ كما يقول بول فاين ـ لأن السرد ربط بين الأسباب والنتائج، أما التأويل فهو النظر إلى ما أبعد من الأسباب والنتائج المباشرة، إنه محاولة للنفاذ إلى تكوينية الأسباب وتراكمية النتائج عبر التاريخ. وهذه الطبقات التي تتشكل في صورة ميكروفيزيائية لتولد الأسباب وتتراكم على بعضها طبقات لتتناسل منها النتائج وتتفرع إلى مختلف مستويات الوجود، لا يمكن تحسس نتوءاتها إلا بدراسات قطاعية وحفر أركيولوجي للخطاب «**فتحليل الفكر هو دوماً وباستمرار تحليل يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي وراء المعنى المجازي، يبحث عما وراء الخطاب... أما تحليل الحقل الخطابي فيتجه وجهة أخرى، همه الأساسي هو التعامل مع العبارة كشيء قائم الذات لا يحيل إلى مستوى آخر... مع إبراز الترابطات القائمة بين العبارة**

وعبارات أخرى لها صلة بها والإشارة إلى بعض أشكال التعبير أو الأداء التعبيري الأخرى التي تستبعدها وتقصيها»[1].

إن استعمال رجل الدولة في المغرب في القرن التاسع عشر لكلمة «مخزن» لا يحمل المعنى ولا المرجع نفسه بالنسبة إلى الرجل العامي أو البدوي، فكل واحد منهما يخلق مستوى من التشكيل الخطابي المرفق بتشكيل سمعي وبصري مختلف عن الآخر، فالقطيعة بين الرعية والمخزن تتجاوز مستوى الاختلاف في الفكر والمطالب لتصير اختلافاً في تمثّل اللغة وبالنتيجة في تمثّل العالم، ولا يمكن إدراك هذا الاختلاف إلا بتحليل الممارسات الخطابية وقراءة المبصرات والمسموعات لكل منهما.

هناك في تأويل العروي لأحداث التاريخ ووقائعه تركيز كبير على البعد الحركي والمستوى المادي، فالبدو أو الحضر أو القبيلة أو العشيرة أو المخزن أو الدولة... ليست مجرّد مفاهيم ثابتة في التاريخ، إنها علاقات تعاش وتترجرج ومصالح تتنافس بحسب السياقات التاريخية والمستويات الاقتصادية والتنظيمات الاجتماعية والقوى المتصارعة وفي إطار التاريخ الطويل. ويهتم العروي كثيراً بالدولة وبتصور الناس/ المواطنين لها عبر التاريخ، بأسباب فشلها مع الرومان أو مع العرب أو في عهد التنظيمات أو في الدولة القطرية الحديثة.

أما هشام جعيّط فنظره يتحرك باستمرار في نطاق جدلية الديني/ السياسي ومقتضيات الواقع المادي/ مقتضيات المطلق والروح، وربما يكون هذا الفكر التأويلي الذي لم يستطع أن يتخلص من ثنائيات الفلسفة الكلاسيكية، وليد التاريخ العربي الإسلامي نفسه الذي ظل باستمرار يحاول حل إشكالية اللوغوس والميثوس.

وأما محمد أركون فتأويله ينزع دائماً نحو التجريد، فالصراع السياسي والحضاري والاجتماعي... إنما هو أشكال لبنيات ذهنية/ عقلية، ميثية/ دينية، أو مفكّر فيها/ لا مفكّر فيها.

---

(1) ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ص 27.

ويتفق المفكّرون المغاربة المعاصرون، مدار اهتمامنا، في الالتزام بالتاريخ باعتباره سرداً تحليلياً وتأملاً في الواقع والتراث أو قراءة في العقل والذهنيات.

لكنّ الخطاب الفلسفي يحضر بشكل أكثر كثافة في نصوص هشام جعيّط ليعبر عن توتر ميتافيزيقي حقيقي، ويغلب النقد الأيديولويجي وطرح المسألة السياسية والثقافية على فكر العروي المعني بالكشف عن مفارقات الفكر العربي المعاصر. أما أركون فهو يقترب أكثر منهما من تاريخ الأفكار للبحث في انقطاعاته وتمفصلاته، وينأى بنفسه عن التاريخ الحدثي والسياسي، ولعل هذا ما جعل جعيّط والعروي يهتمان أكثر منه بإشكالية الدولة في البلاد العربية ويؤكدان ضرورة عقلنتها من أجل نهضة حقيقية.

ورغم اشتراك المفكّرين المغاربة الثلاثة في حضور الخطاب النقدي والحس التاريخي فإن العروي كان من القطع والحسم أقرب، بينما المأساة التي يستشعرها جعيّط تتمثل في إدراكه أنه لا يمكن للإنسان العربي والمسلم أن ينفض يده من ماضيه وذاته الموروثة، إنه لزام عليه أن يستوعب الحداثة والفكر المعاصر، ولكنّ عليه أيضاً أن يحس بأنه غير مجتث لأنه جزء من الذات التاريخية التي شكلها الزمان، ولأنه جزء من عالم المطلق الذي احتضن هذه الذات التاريخية في كل أبعادها.

ويتميز العروي عن هشام جعيّط ومحمد أركون باحتفائه بصياغة المفاهيم، ناهيك أنه ألّف مجموعة من الكتب التي تبرز هذا الاحتفاء الشديد بالتحديد المفهومي مثل **مفهوم الحرية** و**مفهوم الأيديولوجيا** و**مفهوم الدولة** و**مفهوم التاريخ** و**مفهوم العقل**. والملاحظ أن كل هذه المصنفات وضعها المفكّر المغربي باللغة العربية فضلاً عن أن معظمها كتب في مطلع الثمانينيات (باستثناء كتابه **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** الذي كتبه سنة 1996 والذي يختلف عن سلسلة المفاهيم في مستوى الرهان والعمق). ولعل إحساس العروي بأن ما كتبه بالفرنسية عن **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (1967) و**أزمة المثقفين العرب** (1974) ولم يؤسس للتواصل بينه وبين القارئ العربي، هو الذي جعله يتخذ له اللغة العربية قبلة والتنظير البيداغوجي التعليمي مطيّة. على

أن صياغة المفاهيم تطرح إشكالات كثيرة في حقل الممارسة التاريخية أساساً، فالمعلوم «**أن الأشياء تتبدل بسرعة أكثر من تبدل الكلمات**»[1] وهذا يجعل من الضروري إعادة صياغة المفاهيم والمقولات باستمرار وبحسب الحقب التاريخية المدروسة.

إلا أن العروي يضبط أهدافه منذ البدء حين يبيّن أن التحديدات المفهومية التي يقدمها ليست غايتها التأسيس لمقولات فلسفية مطلقة، فهو يقول في مقدمة أحد كتب المفاهيم: «**إننا لا نبحث في مفاهيم مجرّدة لا يحدّها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية**»[2] إذاً فإن منطق التعريف عند العروي يستقيم بتتبّع المفهوم في فضاء الاستعمال التاريخي والواقعي أي في كيفية تداول المجتمع المعاصر للمفهوم وكيفية اكتساب هذا المفهوم مخزونه الدلالي والرمزي عبر التاريخ. فمفهوم الحرية مثلاً يبدو ـ كما يؤكد العروي ـ متداولاً جداً بين الناس في الأسرة والمجتمع والدولة... لكنّ هذا المفهوم لا يتضمّن المعنى نفسه عند كل مطالب به أو مروّج له، وقيمة مفهوم الحرية ليست في تنظيرات الفلاسفة وإنما هي في الممارسة والمعايشة «**وكل من ظن أنه رسخ قواعد الحرية في العالم الملموس بمجرّد أنه تصورها وحدّدها يستحق بالفعل السخرية والاستهزاء**»، وهكذا يقرر العروي مثلاً، أن الحرية في الواقع العربي «**شعار ومفهوم وتجربة**»[3] يخلص العروي بعد دراسته لمختلف تمظهراتها إلى أن «**الحرية كضرورة حياتية لا تعبّر عنها دائماً كلمة حرية، إذ لا يوجد دائماً تطابق بين الكلمة والمفهوم**»[4].

أما هشام جعيّط ومحمد أركون فالمعالجة المفهومية في كتاباتهما تخترق الأعمال التاريخية والفكرية فلا يخصصان مؤلفات مستقلة لهذا الجهد التجريدي

---

(1) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, P. 190.

(2) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1998، ص 5.

(3) المرجع السابق، ص 7.

(4) المرجع السابق، ص 6.

والتعليمي، وبعض التعريفات التي يسوقانها إما ترد في هوامش الكتب أو عند الإشارة إلى موضع الاستفادة من المفهوم وطبيعة المرجع الفكري الذي ينحدر منه.

ومتى طرقنا موضوع الاستشراق ألفينا المفكّرين المغاربة الثلاثة ـ موضوع أطروحتنا ـ يتفقون في أن المعرفة الاستشراقية في القرن 19 م هي غير المعرفة الاستشراقية في القرن العشرين سواء في مستوى المنهج أو في مستوى الأهداف والتصورات. فالعروي يشير إلى أن المعرفة الاستشراقية طيلة القرن 19م كانت في معظمها ذات أبعاد استعمارية، ويلح في أن الذين تصدوا للتاريخ العربي لم يكونوا على كفاءة علمية للقيام بهذا الدور المعرفي والحضاري المهم، وحتى أولئك الذين يعدون من الباحثين الأكاديميين فإنهم وقعوا في مآزق التاريخ الوضعي الذي يحفل بالإسقاط والتشويه ويصدر عن مركزية ثقافية. أما المستشرقون الجدّد فهم ـ في نظر العروي ـ قد وقعوا في فخ الفرضيات والقياسات والأنماط التعليلية التي تغيّب التاريخ وتقصي حركيته. فتطبيقات فون غرونباوم على الإسلام التي تبدو أكثر اعتدالاً مقارنة بتلك التي قام بها الاستشراق الكلاسيكي، تقع هي أيضاً في الخلط المنهجي، لأن ذلك الإعتدال في الرأي، إن هو «**إلا الوجه الآخر لضيق المجال المعترف به للإسلام منذ البداية**»[1] ويخلص العروي إلى أن العرب هم أقدر على معرفة تاريخهم من غيرهم خاصة حين يأخذون بناصية المعارف العلمية والمكتسبات المنهجية المسخرة في الغرب، لذلك فالاستشراق آيل إلى الزوال لا محالة.

أما هشام جعيّط فالاستشراق في رأيه حافل بالأحكام القبلية وهو في جوهره معرفة ما كان يكتب لها الوجود لولا أن العرب كانوا في وضع التأخر التاريخي العام أي في منزلة الموضوع الأنثروبولوجي لمستشرقي القرن 19م الذين من أشهر أعلامهم إرنست رينان، وهو في رأي جعيّط نموذج «**المؤرخ**

(1) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 128.

الأيديولوجي»[1] ومعظم أمثاله متعصبون ضد الإسلام أو ضد العروبة.

ويعتقد هشام جعيّط بأن استشراق القرن 19 م يمثّل اللاوعي الغربي، بينما يمثل استشراق القرن 20 م الوعي الغربي الذي استفاد من الثورات الفلسفية وخاصة في أوروبا فعدل من شطط مركزيته ونظرته الاستعلائية من دون أن يتخلّص منها منتهياً مثل العروي إلى أن الاستشراق آيل إلى الزوال.

أما محمد أركون فهو لا ينفي عن الاستشراق الكلاسيكي عقليته التاريخاوية ووضعيته الفجة، ولا ينكر أنه قصر نظره على التحليل الفيلولوجي للنصوص، ولكنه يعتبر ذلك مكسباً عظيماً للمعرفة الإنسانية ويعتبر أن المستشرقين الجدّد يقدمون معرفة أكثر رصانة وأعمق فهما، وإن كانوا لا يزالون يترددون في إعتبار الإسلام، ديناً وحضارة وتاريخاً، جديراً بالمناهج المستحدثة في الغرب وبالمقاربات العلمية متعددة الاختصاصات، فهم في نظره سلبيون يكتفون بوصف التراث الإسلامي من دون بحث عن الخصائص الأنثروبولوجية المشتركة للإيمان والمقدس والحقيقة... إن أركون يعتبر أن الاستشراق معرفة قائمة بذاتها لها إيجابياتها كما لها سلبياتها، لكنه حاول أن يستفيد منها ويتجاوزها بتأسيس «الإسلاميات التطبيقية».

لكن، على العموم، ثمة عند المفكّرين المغاربة المعاصرين (العروي، جعيط، أركون) هواجس إصلاحية وتنويرية لا شك فيها، وإنّما هم يختلفون في طرائق التعبير عن هذه الهواجس، فالعروي ينوّع في الكتابة ممارسة لعلم التاريخ وتنظيراً إبستيمولوجياً له ودراسات تأملية ومحاولات تحليلية ومعالجات مفهومية وروايات رمزية، كل ذلك في إطار ترشيح المستوى الأيديولوجي والسياسي في الإصلاح. أما أركون وجعيّط فإنهما يؤكدان هذه الهواجس نفسها عبر التوقف في الماضي بعمق وتدبر لحظات التأسيس، وعبر تأويلهما للخطاب الديني عامة والمتن القرآني خصوصاً، حيث عملاً على تطبيق المداخل العلمية والمنهجية الحديثة على النصّ القرآني وخاصة المدخل اللساني والأنثروبولوجي، فقدّما

---

(1) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ص 40.

إضافات مهمة في مستوى البحث العلمي مقارنة بتفسير القرآن عند القدامى وعند المفسر الكلاسيكي عامة، فمحمد أركون مثلاً يشير إلى استفادته من عالم اللسانيات الفرنسي الشهير إيميل بنفنست (1902 ـ 1976) الذي جمع مقالاته في كتاب سماه **مسائل علم اللسانيات العامة**[1]، وذلك بمناسبة تأويله للخطاب القرآني[2]، كما يشير في مقام آخر إلى توظيفه للنموذج الغريماسي في تحليله لسورة الفاتحة. أما هشام جعيّط فرغم استفادته من اللسانيات في مقاربة المتن القرآني فإن استناده كان واضحاً على الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الأديان المقارن ولا سيما في تأويله لسورة «التكوير» وسورة «النجم»[3].

لكنّ كيف نفعّل هذا الفهم القرآني الجديد؟ وكيف نحيّن هذا الفهم المنفتح للخطاب الديني في حياتنا كمجتمع عربي إسلامي يريد أن يعيش في انسجام مع الحداثة ومع منابعه التاريخية والثقافية والروحية؟ وكيف نستفيد من التآويل المختلفة للتاريخ العربي؟

الحقيقة أن المفكّرين المغاربة المعاصرين ـ موضوع أطروحتنا ـ لا يقدمون حلولاً جذرية لهذا الإشكال لأنهم، شأن كل المفكّرين والمثقفين العرب، يعتقدون بأن مهمتهم تتوقف عند التفكير والتنظير ولا تتجاوزهما إلى التجسيد والتحيين ويضعون مسؤولية إهدار مجهوداتهم الفكرية على عاتق السياسة والسياسيين وكأنهم يتناسون أن أوروبا التي تمثل نموذجهم الأرقى قامت على كاهل مفكّرين أعدموا وأحرقوا في سبيل رسالاتهم وكأنه لم يتناه إلى علمهم أن كانط كتب مقالته الشهيرة «ما هي الأنوار؟» في جريدة شعبية، وكأنهم لم يروا هابرماس يؤسس للحوار العلني الحر والمباشر ويجسد فلسفته عن إيتيقا النقاش بالنزول إلى الساحات العامة وحضور المظاهرات في الشوارع!

---

(1) Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966.

(2) Mohammed Arkoun, *La pensée Arabe*, P. 16.

(3) راجع كتابه، **السيرة النبوية 1 الوحي والقرآن والنبوة.**

لا بد أن ننبه إلى أن المفكّرين المغاربة الثلاثة يختلفون في ما بينهم ـ من بين ما يختلفون فيه ـ لا بسبب تباين الأيديولوجيات والرهانات التي تخص كل واحد منهم فحسب، ولكنّ أيضاً بسبب طبيعة المجال الاجتماعي والثقافي الذي احتضن كل مفكر، فالعروي مثقف الأرستقراطية الملكية، لا ريب أن يكون خطابه الفكري مطبوعاً بطابع الإطار الذي ينتمي إليه، وكذا الأمر مع جعيّط مثقف الأرستقراطية الاجتماعية، أما محمد أركون فيتحدث في سياق ثقافي واجتماعي وسياسي بعيد كل البعد عن إحتدام الصراع المحلي حيث اقتصاد استهلاكي وتخلّف عام وحريات محتضرة. ولهذا كان الخطاب الأركوني في معظم الأحيان تابعاً للخطاب الفكري والهواجس المعرفية والنقدية المعروفة في أوروبا، في حين ارتبط فكر العروي وفكر هشام جعيّط في الغالب الأعم بهموم الثقافة المغربية خصوصاً والعربية عموماً. إنه من المعروف أن الذات التي تنتج المعرفة ليست حرة بإطلاق وإنما هي غالباً مشروطة بأنساق قيمية توجه عملياتها الإدراكية وتربطها إلى معطيات خارجية قد تكون طبقية كما تذهب إلى ذلك سوسيولوجيا المعرفة انطلاقاً مما قرره منهايم (K. Mannheim) (1893 ـ 1947) من أن الفرد مشدود في رؤيته للعالم إلى أيديولوجيا المجموعة التي ينحدر منها، فالإنسان لا يرى من أحوال العالم إلا ما يكون متماشياً مع مقتضيات الحياة البشرية التي تخترق المكان والزمان وتهم الناس في مجتمعه.

II. رؤية مقارنية في مستوى الرهانات والنتائج

من أهمّ الملاحظات التي انتهينا إليها من خلال هذا المبحث أن أركون وجعيّط لم يستطيعا أن يتّخذا موقفاً واضحاً وصريحاً من التاريخ القديم ومن التراث ومن مسائل الإيمان، فبقدر الإعجاب والافتتان بما حدث في الماضي فإنّهما يصران على أن معظم مآزق عصرنا تتأتى ممّا ورثناه، لكنّهما من جهة الحكم والموقف فإنهما أقرب إلى «تعليق الحكم» (L'époché). ففي خطابهما نزعة نقدية وأسلوب تفكيكي وهواجس علمية ولكنّ في خطابهما أيضاً هروب

إيماني غير خاف، رغم أنهما كباحثين كبيرين، لا بدّ أن يتحليا بخصائص الحياد العلمي أو ما سماه بيتر برجر في كتابه **الدين في الضمير الحديث** (*Religion dans la conscience moderne*) بـ«**الإلحاد المنهجي**»[1].

أما العروي فجزمه ووضوحه هما مصدر قوّته ومصدر قناعتنا بصلابة القاعدة التي يقف عليها[2]. فجعيّط وأركون يبحثان عما يؤصل الحداثة والأنسنة ويرصدان مظاهر العقلانية في التراث أما العروي فموقفه واضح في القطع مع التراث حاسم في ضرورة استبدال منطق الاسم بمنطق الفعل، فنحن «**لم نحسم في أي من المشكلات المطروحة لأن الحسم يتطلب الاعتياد والتمرّن على منطق الفعل في حين أنّنا نطبّق على الفعل باستمرار منطق الاسم لأنّنا نؤمن ونقول منذ قرون إنّ الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقاً، هذا التعميم والإطلاق في المفهوم يقلب عند التطبيق العقل إلى لا عقل**»[3].

يؤمن العروي في مستوى تصوره للتاريخ بحتمية النضال السياسي والإصلاح الاجتماعي والدفع الأيديولوجي، وينزع هشام جعيّط إلى الربط بين معالجة الواقع من جهة وتفهم حقيقة الإنسان في الوجود من جهة أخرى. ويحاول جعيّط أن يتعقّل حيرة الفرد العربي بين عالم الحداثة الذي يحوطه وبين مخزونه الروحي الذي يملأ عليه كيانه. ولعل ذلك هو الفرق الرئيس بينه وبين عبد الله العروي الذي يبدو أن «**تغليب الهاجس الأيديولوجي في الفكر والتفكير الفلسفي يعد واحداً من نتائج الفكر الماركسي**»[4] الذي انخرط فيه منذ البدء.

---

(1) أخذنا هذا الشاهد من كتاب **لبنات** لعبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، 1994، ص 102.

(2) الملاحظ أن عبد الله العروي نفسه أصابته عدوى التراجع الفكري والعلمي لا سيما في كتبه الأخيرة ومنها كتابه **السنة والإصلاح** الصادر عن المركز الثقافي العربي في طبعته الأولى، سنة 2008.

(3) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ص 364.

(4) كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، ص 141.

أما محمد أركون فهاجسه نقدي، عمل على توظيف كل أدوات النقد الحديث لمحاصرة الفكر القطعي واليقين الساذج في كل الصور التي يتراءى فيها للاستعاضة عن القطعية واليقينية الساذجة بالنسبية والعقلانية وقبول منطق الاختلاف.

من جهة أخرى فإنه لئن اشترك المفكّرون المغاربة المعاصرون في تأكيد علمية التاريخ واعتبار الواقعة التاريخية تركيباً نظرياً تدخل في بنائه تأثيرات العصر ومناهج التأويل وآمنوا بنسبية الحقيقة التاريخية، فإنهم تباينوا في الرافد الفكري والأيديولوجي الذي نهلوا منه. إنهم يعودون جميعاً إلى منابع الفلسفة مباشرة من الغرب لفهم التاريخ وتأويل أحداثه ونظمه، لكنّ خصوصية أركون أنه يظهر رغبة حقيقية في إرساء تقاليد إبستيمولوجية «**بإخضاع العقل الكلاسيكي للمعالجة لإجباره على الاعتراف بعجزه**»[1] أما العروي فينهل من الفلسفة الألمانية أساساً، وذلك في طموح لتحقيق نهضة ثانية بديلة عن النهضة الأولى المجهضة، فكان خطابه مزيجاً من اللغة الماركسية والنزعة الثقافية لتأسيس ما سماه «ماركسية موضوعية» تختصر الزمن والمراحل للوصول إلى التحرر المنشود، هذه «**الماركسية بالذات التي تتعايش مع أطروحات ابن خلدون وشبنغلر حول ازدهار الحضارات وانحطاطها، هي التي اجتذبت الطليعة المثقفة حتى أواخر السبعينات**»[2] فراهنت على القطع مع التراث ومسايرة المغامرة الغربية في الفكر.

لقد أوّل العروي تاريخ المغرب الأقصى وتاريخ المغرب الكبير ولكنه لم يتساءل: هل يمكن القطع مع هذا الماضي المثقل بالأحداث والقيم والذهنيات؟ يقول عبد الكبير الخطيبي «**لنأخذ الإنسان العربي وعلى وجه التحديد الإنسان**

---

(1) حمادي الرديسي، «الخطاب الإسلامي حول الحداثة: الكلية المجزأة»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العددان 92-93، ص 41.

(2) المرجع السابق، ص 40.

المغربي، فإننا نلاحظ أنه يحمل في أعماقه كل ما فيه، قبل الإسلامي والإسلامي والبربري والعربي والغربي. أهم شيء إذاً هو أن لا نغفل هذه الهوية المتعدّدة التي تكون هذا الكائن. ومن ناحية أخرى يجب أن نفكر في الوحدة الممكنة بين هذه العناصر جميعاً، لكنها وحدة غير لاهوتية تترك لكل عنصر نصيبه من التميز وتتيح بالنسبة للمجموع حرية الحركة»[1]، لذلك لا بد من الكشف، عبر تأويل التاريخ وتتبع منعرجاته، عن هذه الهوية المركبة والمتعددة، ولا مناص من تطهير الكتابة التاريخية من المطلقات التي تعقل حركة الشعوب حتى تجد الزمان الذي تعيشه والمكان الذي تعيش فيه والجسد الذي تعيش به[2].

أما هشام جعيّط ففي خطابه حس قومي وحنين إسلامي، وفي تنظيراته دعوة إلى علمنة منفتحة تتمثل المقدس ولا تلغيه فيعتقد أن الإسلام يجب «**أن يكون ديناً للدولة بمعنى أنها تعترف به تاريخياً وتمنحه حمايتها وترعاه لأن الدولة هي أساساً وعي للتاريخ ضد قوى النسيان، فليس للدولة أن تكون علمانية بمعنى أنها لا تهتم بالدين ومصيره معتبرة إياه مسألة خاصة، إلا أن الدولة إذا قررت التلاعب بالدين لغايات سياسية فإنه يجب الحيلولة بينها وبين ذلك لأن الدين قضية تهم أمة الإسلام كاملة**»[3]، فبقدر ما يدعو جعيّط إلى حماية الدين فإنه يدعو إلى تحرير المجتمع من سيطرته المؤسساتية ويدعو إلى علمانية جديدة تفصل الوظيفة المدنية للدين عن دفقه الروحي، وتتجاوز النصوص الفقهية المتكلسة وصنوف الحلول الرجعية التي أبدتها.

أما محمد أركون فهو أيضاً يدعو إلى علمنة منفتحة ويحاول أن يجد روافد الإنسية في التاريخ العربي الإسلامي، ويجتهد في المواءمة بين مقتضيات

---

(1) عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، دار العودة، بيروت، 1980، ص 32.

(2) المرجع السابق، ص 20.

(3) Hichem Djaît, *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques*, P. 143.

الروح ومقتضيات الحياة في دراسته للأديان، لكنّ ذلك إنما نشأ ـ في ظننا ـ من طبيعة الثقافة التي تكون في إطارها وهو الذي يقول «**أنا معلم لائكي وأمارس اللائكية في تعليمي، فهي بالنسبة إلي انتماء وممارسة يومية.. إن إقامتي في فرنسا علّمتني أشياء كثيرة إيجابية وسلّبية عن تجربة العلمنة وانتهيت إلى هذه الممارسة وهذه القناعة التطبيقية وهي قناعة عقلية، وتتمثّل في أن العلمنة هي قبل كل شيء اكتشاف للفكر الإنساني وإقتحام له**»[1]، ويؤكد محمد أركون أن هذه العلمنة استوحاها من مصادر عديدة بما في ذلك التاريخ العربي الإسلامي، غير أن هذه العلمنة التي تمثل اقتحاماً لفكر الإنسان، قد ذهبت إلى مدى بعيد «**في المجتمعات المسيحية لأسباب تاريخية وثقافية... العلمنة هي موقف للروح من أجل امتلاك الحقيقة**»[2].

لا شك في أن الأعمال التاريخية تساعد على فهم الذات وإدراك أبعادها المختلفة. لكنّ كيف نجعل هذا الإدراك سبيلاً إلى تغيير جذري نحو الأنوار؟ وهي ليست ضرورة بشروط الأنوار الأوروبية بل «بروح الأنوار»[3] على حد عبارة تودوروف عنواناً لأحد كتبه الأخيرة.

كانت أعمال المفكّرين المغاربة المعاصرين في تأويل التاريخ العربي نتاجاً لتراكم المحاولات منذ عصر النهضة، لفهم أسباب التأخر والتخلص من المحنة الحضارية العامة. إن الصدمة مع الآخر قد زلزلت وحدة الثقافة الكلاسيكية وهذا ما جعل سؤال الحداثة هو دائماً سؤالاً مشكلياً: كيف الملاءمة بين اكتساب الحداثة والحفاظ على الهوية؟ ومن جهة أخرى سرى شعور بأن الحداثة مسألة دخيلة فرضها الآخر المهيمن ولم تنجم من رحم النسيج

---

(1) Mohammed Arkoun, *Laîcité et Religion : Islam*, Christianisme, Occident, dossiers du Centre Thomas More, 1989, P. 17.

(2) Ibid, P. 18.

(3) Tzvetan Todorov, *L'Esprit des lumières*, 1ère édition, Robert Laffont, Paris, 2006.

الاجتماعي والمعرفي لتعبر عن حاجة أصيلة في الذات. لقد خلخل الغرب كيان المعرفة الإسلامية الكلاسيكية بهيبتها وسطوتها على التاريخ والنفوس، فكان لا بد من إعادة النظر في العلاقة بين المعرفة والسلطة والمجتمع. وبدأ العقل الفقهي يتلقى ضربات التشكيك من التيارات الليبرالية والعلمانية (مثل كتابات فرح أنطوان (1874 ـ 1922)). وبدأ نظام العشيرة يهتز تحت وقع الإيمان بالنزعة الفردية وأبعاد التنظيمات الاجتماعية الجديدة. وفقد الفكر السياسي الكلاسيكي ألقه عبر نموذج السلطة الاستعمارية، وطرحت مفاهيم جديدة في الساحة العربية كالدستور والحرية والديمقراطية والمعارضة... ووجد رجال النهضة أنفسهم أمام معضلة حقيقية، العودة إلى منابع الإسلام في خط إصلاحي سيتخذ أسلوباً أكثر جذرية مع الزمن أو الاندماج في الغرب الحديث؟ لا هؤلاء ولا أولئك حقّقوا وعود النهضة وظلّ الفكر يترجرج بين التماهي التام مع الغرب الذي قد تخف حدته أحياناً بالحنين إلى الماضي العربي أو الانقطاع التام للماضي الذي قد يتراخى أحياناً ليقبل الغرب على مضض، و«**بين نهاية الحرب العالمية الثانية ونهاية السبعينات حل شعار الثورة محل شعار النهضة، وهي مشروع تحاول تحقيقه القومية العربية بتياريها: البعثي والناصري**»[1]، كانت قومية البعث فكراً علمانياً ينشد الماضي العربي وكانت القومية الناصرية ممارسة عربية إسلامية تؤمن بالحضارة العربية وبالانتماء إلى الإسلام وإلى الشرق بل وتؤمن بأهمية الانتساب إلى عالم الجنوب. لكنّ فكر الثورة لم يثمر ولم يحقق ما صبا إليه الجميع وهو تجاوز التأخر التاريخي الذي صار مطبوعاً في الوعي.

أمام هذا الزخم التاريخي من محاولات التدارك والنهوض أي مع نهاية الستينيات وبداية السبعينيات بدأ المفكّرون المغاربة المعاصرون يفكرون هم أيضاً في الأزمة وأخذوا ينخرطون في تيار فكري يحاول أن يتخلى عن منطق التوفيق الذي ميز معظم الحلول السابقة، ورجعت الفلسفة لتأخذ حظها من

(1) حمادي الرديسي، **الخطاب الإسلامي حول الحداثة: الكلية المجزأة**، ص 39.

الفكر والمعرفة وبدأ الاهتمام بالتاريخ باعتباره علماً وتحليلاً وتأويلاً لا باعتباره حكاية أو تمجيداً، وكانت المحاولات التاريخية تزداد غنى مع كل استرفاد من الثورة المعرفية والمنهجية الساطعة في الغرب والتي نهل منها المفكّرون المغاربة المعاصرون موضوع أطروحتنا.

عموماً فإن ثمة خطوطاً كبرىً رسمها كل مفكّر من المفكّرين المغاربة لنفسه وسار على هديها على طول مسيرته التأليفية والفكرية. لم يتراجع العروي عن تاريخانيته طيلة عقود إلا مؤخراً وبشكل نسبي حين قال: «**رفعت راية التاريخانية في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة إسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فُنّدت وسُفّهت. لماذا؟ فعلت ذلك بدافع الواقعية والقناعة. وأعني بالقناعة الكفاف**»[1]. ظل هشام جعيّط يؤمن بأهمية المنهج الفينومينولوجي، واستمر أركون ينهل من كل ما تقدمه منجزات الفكر العلمي والمنهجي الحديث، ويحاول إستثمارها في تأويل التاريخ العربي الإسلامي وتفكيك بنية العقل في ثقافته. وقد حاولنا أن نضع جدولاً نبرز من خلاله أهم نقاط الالتقاء وأهم نقاط الافتراق بين المفكّرين المغاربة الثلاثة فكان على النحو الآتي:

	العروي	جعيط	أركون
الصفة	مؤرخ/ مفكّر/ أديب	مؤرخ/ مفكر	مفكّر/ مؤرخ
اللحظة المفصلية	عصر النهضة العربية	التجربة المحمدية وعصر الفتنة	لحظة الوحي وعصر التأسيس
الخلفية الأيديولوجية	الماركسية التاريخانية	العلمانية + الإيمان بالله	العلمانية + الإيمان بالمفارق

(1) عبد الله العروي، **السنة والإصلاح**، ص 6.

منهج تأويل التاريخ	التحليل المادي والمعالجة الاجتماعية الثقافية	التحليل الفلسفي والمنهج الفينومينولوجي	التعددية المنهجية
الرهان	نقدي وإصلاحي تنويري	نقدي وإصلاحي تنويري	نقدي وإصلاحي تنويري
الرؤية والتصور	نضالي سياسي	حدسي وفكري	تحليلي وتفكيكي

أما في ما يتعلّق بزمنية النصوص التي حبرها المفكّرون المغاربة المعاصرون وبالتطور التاريخي لآرائهم، فلا شك في أن المتلقي يقف على حقيقتين على الأقل تهمان مجموع ما كتبوا، الأولى تتعلق بما يلاحظه من تكرار في الأفكار من كتاب إلى آخر، والثانية تتعلق بالتراجع عن صرامة العلم والموضوعية.

في المستوى الأول نلاحظ أن العروي يكرر باستمرار وبأشكال مختلفة أهمية التاريخانية رغم كل النقد الذي تعرضت له. وفي كتبه التي وضعها في مطلع القرن الحالي إعادة لنفس الأفكار التي ساقها بخصوص الإيمان بالتاريخ وضرورة اكتساب الحداثة واستيعاب روحها النقدية والتنويرية. أما هشام جعيّط فكتابه **التجربة المحمدية في مكة** لا يختلف إلا بشكل يسير عن الفصول الأولى من كتاب **الفتنة**. وكتاب **الوحي والقرآن والنبوّة**، رغم جدة الأدوات الإجرائية الموظّفة فيه، لم ينته إلى نتائج خطيرة أو طريفة نبرّر بها فتح مغاليق التاريخ القديم وتحمل مسؤولية زعزعة الطمأنينة الدينية للناس، لأنّ الهدف ـ في رأينا ـ ليس مجرّد الزعزعة وقض المضاجع، وإنّما لا بد أن يكون الهدف معرفياً نروم عبره التواصل مع الذات والتعايش مع روح المغامرة البشرية في الوجود.

وكذا الأمر مع محمد أركون الذي يبدو أنّه لم يستطع أن يتجاوز نفسه في كتاباته الأولى وخاصة كتابه **نحو نقد العقل الإسلامي** وكتاب **قراءات في**

القرآن وكتاب **الفكر العربي**، بل بدا لنا أنه لم يستطع إنجاز المهمات التي أخذ على عاتقه مسؤولية اتمامها يوماً، وظلت كل اقتراحاته في صف الانتظار حتى هذا اليوم، علماً أن الكثير من الأفكار والآراء والرهانات «**التي كان يبشر بها في الستينات والسبعينات أصبحت اليوم في الأوساط المثقفة من تحصيل الحاصل، فلا معنى لمواصلة التبشير بها وإنما المطلوب تجسيدها في أبحاث مفصلة**»[1].

مع ذلك فإذا كان من نافلة القول التذكير بأن المفكّرين المغاربة يعدون نماذج حقيقة للروح النقدية وللفكر الممتلئ بالحس التاريخي، وإذا كان ثمة في واقعنا ردة من بعض الاتجاهات نحو الفكر المنغلق، فإن ذلك مما يحفزنا أكثر على البحث في الأعمال التي تجتهد من أجل تجذير الفكر الحر والتأويل المقر بالاختلاف.

على أن هذه الجدة، وذلك الامتلاء بروح النقد والحس التاريخي الذي نلاحظه بجلاء في أعمال العروي وجعيّط وأركون، لا يجعلنا نغفل عن أمر يبدو مشتركاً بينهم وإن كان من باب ما يحسب عليهم لا ما يحسب لهم. من ذلك أن متابعة متأنية وتاريخية لأعمالهم تكشف عن ضرب من التراجع عن خطابهم العلماني وصرامتهم الأكاديمية، فكأن مرور الزمن أو تقدم العمر بهم يجعلهم يستشعرون وقع الموت فيلوذون بالخطاب الإيماني الذي قد يحقق لهم الطمأنينة ولكنه يولد فينا الحيرة. هل هي حقيقة أنثروبولوجية في الإنسان الرازح تحت وقر الضعف البشري تدفعه إلى الاعتقاد في الغيب والتسليم به والتراجع عن الموضوعية العلمية؟ هل هي خبرة الإنسان في الحياة والتاريخ تجعله يدرك أننا لسنا أحراراً بالقدر الذي نظن، ولا أسياداً على ذواتنا ولا على الوجود بالشكل الذي نتوهم؟ هل هي ظاهرة سوسيولوجية عامة تندرج في سياق ما أطلق عليه «عودة المقدس»؟ هل هي عودتنا إلى المقدس أم عودة المقدس إلينا لا سيما أن

---

(1) محمد الحداد، «قراءة نقدية لـ «نقد العقل الديني» لأركون»، **مجلة دراسات عربية**، السنة 34، العددان 9/ 10، 1998، ص 121.

بعضهم يرى أن «**عودة الدين وظهوره من جديد في فضاء تجربتنا، ليس معطى عرضياً ينبغي وضعه جانباً حتى يتيسر لنا التركيز فقط على محتوياته التي عادت للظهور. بإمكاننا بالمقابل أن نسلك وبشكل مشروع مسلكاً آخر يقضي بأن هذه العودة مظهر جوهري يطبع التجربة الدينية**»[1].

إن النزعة الإيمانية جلية للعيان في مؤلفات جعيط، خفية مستترة في أعمال محمد أركون، وكانت غائبة في فكر عبد الله العروي حتى طلع علينا بكتاب **السنة والإصلاح** سنة 2008 ليقيم منعرجاً خطيراً في مسيرته الفكرية والنضالية، وهي في اعتقادنا أشبه بالردة نحو الخطاب التسليمي الذي لا يمكن أن يكون إلا وليد تفكير صوفي، وقد أخذنا بعض الفقرات ـ على طولها ـ للاستدلال على هذا الوجه الصوفي الذي ظهر به العروي في كتابه المذكور:

«**القرآن، في منحاه العام، ترجيعة متجددة، متسارعة، متنامية لنغمة واحدة، ردّة عنيفة على صدمة مروّعة وكشف مذهل. الكشف عن إخفاق الإنسان. الصدمة من عقوق الإنسان وعناده. الردّة على أنانية الإنسان وغروره... هذه هي حال الإنسان. لم يتغير ولن يتغير لأنه عنيد ولأنه كفور. وبما أن الأمر كذلك فلا بد من محاسبة، لا بد من عقاب إن لم يكن غفران... المهم ليس هنا، بل فيما طرأ على نفس فتى من قريش خالف قومه ونبا عنهم. فتى يلاحظ ما لم يلاحظه غيره. يؤثر في وجدانه تأثيراً يقلقه، يذهله... ماذا يعني الأمر إن لم يعن أن الفتى يجتاز تجربة فريدة، غير عادية بين أبناء جلدته. ذات يوم يرتفع بغتة الستار ويرى الفتى، لا فيما يرى النائم، بل يرى يقظة رؤية العين ما هو محدق بالإنسان المتكبر المغرور الساهي العقوق، يرى السماء تتهاوى، والأرض تهتز... خبر عن حادث قريب، عن قضاء لا مفر منه**»[2].

---

(1) مقال ضمن كتاب **الدين في عالمنا** الذي جمع أعمال ندوة كابري (Capri) بإشراف جاك دريدا وجياني فاتيمو، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2004، ص 78.

(2) عبد الله العروي، **السنة والإصلاح**، ص 104-106.

ولإثبات واقع التراجع الفكري بمرور الزمن، الذي طَبع أعمال المفكّرين المغاربة، موضوع أطروحتنا، استعنا بالجدول الآتي وجعلنا الخط الكثيف داخل الجدول عنوان بداية التراجع وأمارة على هذه السمة البارزة عند كثير من المفكّرين العرب المعاصرين، وهي الهروب إلى الخطاب الإيماني[1].

	نماذج من كتابات العروي	نماذج من كتابات جعيط	نماذج من كتابات أركون
السبعينيات من القرن الماضي	ـ العرب والفكر التاريخي ـ الأيديولوجية العربية المعاصرة ـ الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية ـ تاريخ المغرب الكبير	ـ الشخصية العربية الإسلامية والمصير ـ أوروبا والإسلام	ـ الإنسية العربية ـ الفكر العربي
الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي.	- سلسلة المفاهيم (الأيديولوجيا، الحرية، الدولة...) ـ ثقافتنا في ضوء التاريخ -مفهوم العقل	-الكوفة -الفتنة الكبرى	-قراءات في القرآن -نحو نقد العقل الإسلامي
مطلع القرن الحادي والعشرين	- السنة والإصلاح	-تاريخية الدعوة المحمدية في مكة	-معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية

(1) هذه خاصية فكرية نجدها في كتابات مفكرين ومؤرخين بارزين مثل محمد عابد الجابري ومحمد الطالبي على سبيل الذكر لا الحصر وهي ظاهرة تستحق في نظرنا دراسة اجتماعية حقيقية.

نوع التراجع	- التراجع عن الصرامة العلمية إلى نزعة إيمانية	-التراجع عن الصرامة العلمية إلى نزعة إيمانية	-التراجع عن دقة البحث العلمي والمعالجة القطاعية إلى تنظيرات عامة ومكررة .

يتيح لنا الجدول أعلاه ـ فضلاً عن تبين أمارات التراجع الفكري ـ أن نتبيّن فرقاً آخر بين المفكّرين المغاربة المعاصرين. فلئن سعى جميعهم إلى تأكيد فاعلية النقد وإلى العمل بالفكر النقدي، فإن ما يميز عبد الله العروي ومحمد أركون أنهما انتبها إلى ضرورة نقد ملكة النقد (العقل) قبل تفعيل العقل. فالعروي كتب **مفهوم العقل** ليفكك البنية التراثية للعقل العربي ويبرز مفارقاته، ومحمد أركون كتب **نحو نقد العقل الإسلامي** للقيام بـ«**تحليل تفكيكي ونقد إبيستمولوجي لمبادئه وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكّر فيه الناجم عن تنظيمه النموذجي للمفكّر فيه**»[1].

أما جعيّط فقد انصرف إلى توظيف الوعي والحدس من دون إخضاعهما للمقاربة الإبستيمولوجية، والنتيجة ـ في رأينا ـ أن تأويل التاريخ عند جعيّط طغى عليه الجانب السردي والتحليل الفينومينولوجي الذي يركز على ظواهر الوعي والأبعاد القصدية ويتبع خيط المعقوليات تأويلاً للمعقول لا تفكيكاً للعقل.

أما أركون فقد انتهى به تفكيكه للعقل الإسلامي إلى البحث في كل ما أنتجته الثقافة العربية الإسلامية فغرق في تاريخ الأفكار وظل التاريخ الوقائعي والحدثي على هامش تأويله، وإنك لتقرأ تأويله للقرون الهجرية الأولى فلا تسمع إلا ما يتعلّق بالحدث القرآني والحدث الإسلامي وكأن الإنسان غائب في هذا العهد، وكأن وقع الحياة خافت إلى درجة انصرف فيها الناس بلا

(1) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, P. 66.

استثناءات إلى الامتلاء بالوحي من دون نزاعات سياسية أو عرقية أو اقتصادية أو ثقافية، وحتى حديثه عن «السيادة العليا» و«التراث»... يحصر المطلع على كتاباته في المجال التجريدي للفكر، وإنك لتقرأ أطروحته عن الإنسية العربية فلا تكاد تتبين أحداثاً أو فاعلين اجتماعيين وإنما هناك حكمة الفلسفة وفضيلة الأخلاق وعبرة التاريخ، وهناك عقلنة للدين وتأثير للعقل اليوناني وانشغال بالمسألة الخلقية. أليس ثمة فقر وأوبئة ومجاعة وثورات وتهديد خارجي؟ أليس ثمة أسواق وغلاء واحتجاج ونزوح ومدينة وريف وصحراء وساحل؟ هل الإنسية قيمة تتناقلها العقول المجرّدة وتقتصر على مجالس الفكر أم هي ممارسة معيشة في اليومي حتى نتحدث عن بداية علمنة حقيقية؟

يكاد السرد في أطروحة أركون يختفي ليستعيض عنه بالوصف، بالخطاب السكوني الذي يقطع مع صخب الأحداث في التاريخ التقليدي ليلقي بنا في صمت التأمل الفلسفي والتجريدي، تاريخ الأفكار الذي بين بول ريكور أنه لم يعد يستطيع أن يعوض التاريخ السردي والوقائعي، ذلك التاريخ الذي هو «**نوسان قصير سريع حركي الأغنى إنسانية ولكنه الأخطر**»[1] ذاك التاريخ الذي يسميه بروديل تاريخ المدة القصيرة والذي ينفسح تحته التاريخ الطويل.

إن التاريخ حين يغادر السرد يغادر الزمن بعده الإنساني، هكذا ردد بول ريكور قائلاً «**إن الزمن يصير زمناً إنسانياً عندما يتمفصل بطريقة سردية وبالمقابل فإن السرد يكون دالاً عندما يرسم خطوط التجربة الزمانية**».[2] لقد أكد بول فاين «**ألّا وجود لتجريدات في التاريخ ولا وجود أبداً لقوى إنتاج إنما يوجد فقط البشر الذين ينتجون**»[3] وإذا كان التجريد سبيلاً إجرائياً فيجب أن ينتهي بنا ـ في ما نرى ـ إلى تحسس الواقع المعيش وإدراك خفاياه وفهم آليات اشتغاله من دون الابتعاد عن الحراك النابض للحياة .

---

(1) Paul Ricœur, *Temps et Récit 1*, P. 186.

(2) Ibid, P. 17.

(3) Ibid, P. 307.

وفي مستوى آخر انطلق العروي ـ في إطار التسلسل التاريخي لمؤلفاته ـ بتحليل الواقع العربي عبر كتابه **الأيديولوجية العربية المعاصرة** سنة 1967، ومنه انتقل إلى دراسة الأصول الثقافية والاجتماعية للمغرب ثم قدم تأريخه للمغرب العربي الكبير سنة 1970. ومع جعيّط كان الأمر كذلك إذ بدأ بمعالجة الواقع العربي في كتابه **الشخصية العربية الإسلامية والمصير** الذي كتبه سنة 1974 ثم توجه بعد ذلك إلى التأريخ للكوفة وللفتنة الكبرى. فالملاحظ هو أن الرجوع إلى التاريخ وإلى الماضي عندهما إنما كان بحافز أساس هو الواقع نفسه، هو تلك المشكلات الثقافية والسياسية والدينية التي تعتمل في التاريخ الراهن، ولهذا كان تأويل التاريخ معهما بحثاً عن علل الأزمة في الحاضر.

أما محمد أركون فأول كتبه المستقلة هو بحثه عن الإنسية العربية، وهذا يعني أنه انطلق من التاريخ في نطاق السجال مع الآخر المتباهي بعقلانيته المختال بإنسيته وأنواره. ومن إنسية القرن الرابع هجري/ العاشر ميلادي، بدأت كتابات أركون تنوس بين ما قبل الإنسية العربية بحثاً عن أصولها وما بعد هذه الإنسية استقصاء لأسباب انحلالها، وبين فترة التأسيس والعصر الحديث، ظل يبحث عن طبيعة العقل الإسلامي المؤسّس للوعي والثقافة.

رغم كل ذلك يندرج خطاب المفكّرين الثلاثة ـ محور بحثنا ـ في نطاق العمل الفكري الجادّ والجريء من أجل النهضة والإصلاح، لكنّ العائق الكبير في تقديرنا، هو أنّ هذا الفكر الإصلاحي المهم والجسور باختلاف درجات العمق والجدة فيه، يظل في قسم كبير منه نخبوياً، وإعطاء هذه الجهود الفكرية حقها من الاعتبار والتنويه يكون ـ في تقديرنا ـ بدراستها وفهم أبعاد التأويل التي تقدمه لتاريخنا وبمواصلة الحس النقدي فيها عبر بيان أوجه التقصير الممكنة أولاً، والبحث في أسباب التراجع الفكري الذي ألـمّ بأصحابها ثانياً وبالنظر في علل بقائها مقصورة على المكتبات والجامعات ثالثاً.

لعل عجز هذا الخطاب النقدي الجاد عن التغلغل في نسيج الوعي الجمعي يجرنا للحديث عن مشكلة أخرى تجمع المفكّرين العرب عموماً ومعظم المفكّرين المغاربة خصوصاً، وهي مشكلة عزوف المثقف العربي عن

نظرائه من المثقفين والكتاب، فهشام جعيّط بجرة قلم يلغي من ساحة الثقافة والمعرفة الجادة والتفكير الرصين كل الباحثين العرب ولا يستبقي إلا على النزر اليسير. والمفكّر المغربي عبد الله العروي لا يكاد يستشهد بمفكّر عربي إلا في ما قَل وندر، أما محمد أركون ففي خطابه الكثير من الاستهجان والإقصاء واللامبالاة وكأن المثقفين العرب وصفوة مفكريهم «**يتلذذون بنوع من التفرد يعيشونه في البداية بطولة (أو نبوة) لكنه يرتد عليهم في ما بعد شعوراً حاداً بالخيبة ويدفعهم إلى تصوير سوداوي للأمور**»[1]، فهو يقلل من قيمة كتاب الفتنة لهشام جعيّط ويعتبر محاولات محمد عابد الجابري استهلاكاً أيديولوجياً للتراث[2]، ولا يجد الوقت الكافي لقراءة أعمال المفكّرين العرب والمثقفين من نظرائه.

وعلى العموم فقد كان دأب المفكّرين المغاربة المعاصرين أن يتعاملوا مع التاريخ العربي تحليلاً وتأويلاً، إما لفهم حقيقة ما جرى وإبراز طبيعة العقل التراثي وضرورة القطع معه كما هو الشأن في أعمال العروي، وإما لإبراز الفرق بين ما حصل وما وصل إلينا معتماً بضروب النوازع الأيديولوجية والسلطوية وفهم الميكانيزمات التي أسست الوعي الفردي والجماعي كما هو الحال في أعمال هشام جعيط، وإما لتفكيك بنية العقل الإسلامي وكشف المستور عن اللامفكّر فيه والمغيب من أجل ربط جسور التواصل بين أنسنة تالدة وأنسنة طارفة شأن ما صنع محمد أركون في مؤلفاته. وهذه الغاية الإصلاحية التي ترافقت لا شك مع الفضول المعرفي لا بد من مواصلتها بنقدها أولاً وتجاوزها ثانياً.

---

(1) محمد الحداد، قراءة نقدية لـ **نقد العقل الديني** لأركون، ص 121.

(2) راجع كتاب محمد أركون **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**.

خاتمة الباب الثالث

إن كتابات المفكّرين المغاربة المعاصرين، هي إسهامات حقيقية في إضاءة التاريخ والتعرف إلى الذات واستكناه أبعادها الغائرة، وهي كتابات نشأت في ظروف ثقافية واجتماعية وحضارية محددة، سمتها الرئيسية الفارقة هي المأزق، **«ففي كل مرة تكون فيها مجتمعاتنا الصارمة في أزمة دائمة للنهوض، يداخلها الشك في ذاتها ونراها تتساءل إن كانت على حق في مساءلة الماضي أم هل إنها ساءلته حقا»**[1] أعمال المفكّرين المغاربة، كانت مساءلات جادة ومسؤولة للتاريخ وعملاً رصيناً على تعرية الرواسب، تجاوزت الفكر القطعي وفتحت الباب مشرعاً على الاختلاف والمغايرة وعلى التأويل، وطرحت المشاكل العويصة في تاريخ الثقافة والحضارة مثل العلاقة مع الذات والصلة الملتبسة بالآخر، وطرائق الأخذ بأسباب النهضة للقضاء على التخلف. وتعد أعمالهم تجاوزاً حقيقياً للفكر التعبوي والتجييشي وتوقفاً حازماً عند إرادة المعرفة وإيماناً راسخاً بالتاريخ رغم الاختلاف في أشكال المعالجة.

إن ما يجمع المفكّرين المغاربة المعاصرين ـ موضوع بحثنا ـ هو التفكير في العوامل المساعدة على إنجاز المهمة الحضارية المتمثلة في تجاوز التأخر واستيعاب الحداثة. وما يميز أعمالهم هو وعيها بصعوبة إنجاز هذه المهمة وبتعقد المجال الذي يضطلعون بمقاربته وتأويل تاريخه، ولعله لهذا السبب

---

(1) Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Cahier des Annales, 3, Librairie Armand Colin, Paris, 2ème édition, 1952, P. 7.

يتداخل في أعمالهم التنظير بالتطبيق والتأويل بالسرد والمعالجة المفهومية بالنقد المباشر، وتشخيص المجتمع بتفكيك العقل، وتحليل الخطاب بنقد السياسة...

تمثل اجتهادات المفكّرين المغاربة المعاصرين (العروي وجعيّط وأركون) محطات مهمة في تاريخ الفكر العربي الحديث، ولا يضيرها في شيء بعض الهنّات التي شابت أعمالهم، فاتساع المشروع الحضاري الذي ينخرطون فيه، يجعل المزالق داخله كثيرة ومحتملة، ولكنها من خصائص الاجتهاد الإنساني، فمارك بلوخ يرى «**أن لا أحد يجرؤ على أن يدعي اليوم ـ مع الوضعيين ذوي النظرة الصارمة ـ أن قيمة البحث تقاس كلها بقابليتها لخدمة الفعل**»[1]، والتجربة التاريخية تعلمنا أن التأمّلات التي نعتقد في خطئها أو في قلة جدواها «**قد تتحول يوماً وبشكل عجيب إلى تطبيقات ضافية**»[2]، لذلك يظلّ فضل المفكّر ماثلاً في محاولته إنارة الماضي وفي طموحه إلى المعرفة الحقة وفي رسم المعالم سبيلاً لمن يأتي بعده. لكنّ بأي معنى تكون المعرفة بالتاريخ ممكنة وموضوعية؟

ليس التاريخ عند الأعلام المغاربة الثلاثة مجرّد سرد لأحداث الماضي ولا هو تمثلات زائفة للغابر من الوقائع تمزج بين الخرافة والأسطورة، إنه بالأحرى معرفة علمية تهدف إلى بلوغ الحقيقة، لكنّ بلوغ الحقيقة ليس أمراً هيناً وهذا ما أثبته معظم أعلام مدرسة الحوليات. فهنري مارو أنكر وجود معرفة علمية للتاريخ ما دام هناك سرد وحكي، وريمون آرون يؤكد عدم وجود ماض صرف في مجال المعرفة التاريخية لأن كل ماض إنما هو ماض مستحضر، والمعرفة به هي دائماً معرفة بعدية وقطاعية ووقتية. نحن نحاول إدراك الماضي بحاضرنا أي ببعدنا عن الماضي وتلك هي المفارقة. نحن نجتهد في الاقتراب منها ولكننا - موضوعياً - لا يمكننا ذلك، لهذا لا يسعنا معرفته بشكل تام وقد بين بول ريكور أن المعرفة التاريخية يتداخل خلالها

---

(1) Ibid, P.9.

(2) Ibid.

الموضوعي بالذاتي والفهم بالتفسير والاستنتاج بالتفتراض والأنا بالآخر والحاضر بالماضي... وهذا يجعلها معرفة نسبية ومحكومة بشكل كبير برؤية المؤرخ.

الخاتمة العامة

كان موضوعنا في هذه الأطروحة هو «تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين»، وقد خلصنا في نهاية هذا المبحث إلى أن التأويل في الكتابة التاريخية الحديثة يقوم على توظيف مجموعة من العلوم والمناهج لتفسير النصوص وفهمها. ورأينا أن المفكّرين المغاربة الثلاثة ـ محور اهتمامنا ـ قد فهموا التأويل على هذا النحو وعالجوا التاريخ سرداً ـ والسرد تفسير وفهم ـ وعالجوا إشكاليات الواقع العربي بتأويل عوامل التأخر التاريخي العام والتفكير في طرائق الأخذ بأسباب النهضة المنشودة.

تأويل التاريخ هو أحد الهموم الفلسفية للفكر الإنساني ولا سيما المعاصر منه، وهو في الفكر العربي أشد حرقة لأننا لم نحسم بعد في كثير من قضايا تاريخنا الطويل والمعقد.

نشأ مشكل التأويل في ثقافتنا في سياق ديني ـ سياسي ـ مشحون عرف بزمن الفتنة وما تلاه من صراعات أدت إلى اقتران التأويل بالتضليل حتى صارت بعض الفرق والمذاهب تسمى زرايةً «المؤولة» كالشيعة والمعتزلة والخوارج والصوفية، في مقابل أهل التفسير وهم أهل السنة والجماعة. وما كان التأويل ليعود إلى صدارة الاهتمامات المعرفية لولا الثورة الفكرية الحديثة التي جعلت الهيرمنيوطيقا جوهر نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل كل قراءة بأنها بناء معقد **«من العلاقات التي تتضمن عناصر الذات والموضوع والسياق ونسق العلامات والرسالة وهي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلاً يتسم**

بالتوتر[1] من أجل الانتهاء إلى المعنى، معنى الباث ومعنى المتقبل، معنى ما ترشح به الوثيقة وما يرشح في النفس منها على حد سواء.

حاول المفكّرون المغاربة إعادة تشكيل «لوحة العلامات» المتصلة بماضينا ثم إعادة قراءتها بتأويل يضع كثيراً من اللحظات والمواقف والصور محل استفهام. ربما لم يسعفهم التوفيق دائماً في إنارة المعتمات من التاريخ العربي لكنهم تركوا الباب مفتوحاً أمام السؤال، سؤال الماضي وسؤال الحاضر وسؤال المستقبل إذ لا شيء يكون نهائياً أو منتهياً لأن كل نهائي محسوم ولا شيء محسوماً.

ولئن أيقن المفكّر المغاربي المعاصر أن الموضوعية المطلقة أمر يعسر إدراكه، بل قضية زائفة لأن الذات الدارسة هي موضوع الدرس، فقد فهم الموضوعية بعيداً عن منطق المطابقة. ولأن اختيار الموضوع أو الزاوية التاريخية أو أي نقطة من التاريخ هو في حد ذاته أمر غير محايد، فقد انصرف إلى المتواتر في التاريخ لإعادة تأويله، لأن التواتر قد يكون الضامن الأول لوجه من وجوه الحقيقة التاريخية سواء كانت «الفتنة» كما قدمتها كتب الأخبار أو القرن الرابع للهجرة كما ذكر في المصنفات الأدبية والتاريخية والبيوغرافية، أو تاريخ المغرب الكبير كما سرده التاريخ التقليدي والتاريخ الاستعماري. ويتوسل المفكّر المغاربي بما تتيحه الثورة المعرفية الحديثة في الغرب من أدوات منهجية وآليات مفهومية للاقتراب من الحقيقة وتحقيق وجه آخر من وجوه الموضوعية. ثم يعمد إلى محاولة التخلص من الأحكام المسبقة ـ رغم وعيه بأن التخلص منها جميعاً أمر بعيد المنال كما يقول غادامير ـ ويكابد للتجرد من نزعات التعصب للدين أو العرق أو الثقافة أو الهوية كوجه آخر للموضوعية، ويعمل على أن يكون نزيهاً في التعامل مع الحدث التاريخي ومع الوثائق والشواهد.

ولأن إدراك الحقيقة التاريخية إدراكاً تاماً يبدو مهمة مستحيلة، فإن المفكّر

---

(1) نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص 177.

المغاربي ينصرف إلى طلب المعقولية في التاريخ، لكنه يدرك بعد ذلك أن التاريخ ليس مجال المعقوليات فحسب، إنه فضاء العرضي والاستثنائي وفضاء الممكن والمحتمل والنسبي أيضاً. وهكذا يزداد إيمان المفكّر بالتأويل التاريخي، بل يصير التأويل مطلوبه ومنشوده. فرغم وعيه بعسر الوفاء بشرط الموضوعية فإنه يحاول أن يحقق موضوعيته ـ والحال هذه ـ بانصرافه إلى التأويل باعتباره آية التعدد وعنوان الاختلاف. فممارسة التأويل إقرار ضمني بإمكانية انفتاح المعنى وتجدّد النظر، والفعل التأويلي تحقيق للمغايرة وإقرار بأن الفعل الإنساني متعدد الأبعاد غني الدلالة، وهذا الفعل الإنساني كامن في الموضوع التاريخي كمونه في الذات التي تدرس الموضوع، وهذا الفعل قصدي أو غير قصدي يحيل على ثراء المعنى الناجم عن كثافة الذات، وإذا التأويل هو حقيقة لقاء الذوات باختراق آفاق الزمان فيكون التفسير ويكون الفهم. وليس الفهم في كتابات المفكّرين المغاربة المعاصرين ذلك الفهم المجرّد وإنما هو فهم وظيفي رهانه الإصلاح والتنوير وتدارك الفوات التاريخي.

إن الحدث التاريخي هو في جوهره حدث يطلب إليه ما حصل في الزمان الماضي فعلياً لذلك فأبرز سماته هي الواقعية، رغم أنه حدث منقرض يقع استحضاره بمخيلة المؤرخ وعقله العلمي ولكنه لا يستحضره بشكل مادي مباشر كما يستحضر عالم الطبيعة مادته للتجربة. والحدث التاريخي مفهوم خاضع لمبدأ الانتقاء فلا وجود صرف له أي لا وجود لماهيته بصورة ما قبلية وإنما وجوده يثبت بحسب ما يطرح عليه من أسئلة تخص المنهج الذي يعالج به التاريخ، فكل موضوع يحتلّ منزلة الحدث التاريخي متى صار محل سؤال وقراءة. والوثيقة لا تدل بذاتها وإنما هي تدلّ إذا أخضعت للاستنطاق وجرت عليها الفرضيات المنهجية للمؤرخ. وهذا التمشي المنهجي والفهم العلمي هو الذي لمسناه في كتابات المفكّرين المغاربة المعاصرين وهم يجتهدون في تأويل التاريخ وفهم الماضي انطلاقاً من عينات انتخبناها في صلب هذا العمل، للاستدلال على النشاط المنهجي الذي قام به كل مفكّر ومؤرخ وهو يطلب الحقيقة. لكنّ الحقيقة المتصلة شديد الاتصال بآليات الإنتاج المعرفي التاريخية،

إنما هي حقيقة زمنية أي متأثرة بمقتضيات الزمان وحركته من جهة ومرتبطة بالنشاط الأيديولوجي وطبيعة الكفاءة الفكرية والتخييلية للمفكّر من جهة ثانية. ولذلك فهي على متين صلة بشخصية الباحث فلا تدرك أبعادها إلا متى نظرنا إلى العرى الوثيقة بين الذات والموضوع المعرفيين.

وانتهينا في عملنا أيضاً إلى أن الكتّاب المغاربة ـ محل نظرنا ـ يكونون مؤرخين حين يعمدون إلى السرد وتتبع الوقائع والأحداث والأفكار والمؤسسات في حيز زمني محدد، ويكونون مفكّرين حين يتجاوزون التاريخ الوقائعي وينصرفون إلى تغليب تأويل الذهنيات ومقاربة الوعي الجمعي والفردي في الثقافة العربية فيؤول بهم ذلك إلى التأمل والتنظير الفلسفي الذي يتجاوز الراهن السياسي إلى المستوى الوجودي، فهم بهذا المعنى مؤرّخون ومفكّرون لا ينفصل عندهم هذا الوجه عن ذاك إلا لماماً أو يغلب أحد الوجهين على الآخر من دون أن يقصيه.

وقد أدركنا من تضاعيف أعمالهم أنهم يقدمون تأويلاً للتاريخ يقطع في الغالب الأعم مع السرد التاريخي الكلاسيكي من جهة، ذاك الذي يكتفي بالعرض أو يقصر نظره على الأحداث السياسية الكبرى، ويقطع مع القراءات الأيديولوجية المسقطة من جهة ثانية، ويحاولون ـ ما وسعهم ذلك ـ إدراك الموضوعية التي تبقى دائماً أفقاً منشوداً. وانتبهنا إلى أن مشاريعهم الفكرية تتّسم بالشمول وتصطبغ بطابع الإصلاح والتنوير رغم ما قد يعلق بها من شيات التردد الفكري أو التراجع عن الصرامة العلمية أحياناً.

ومع ذلك فإن المفكّرين المغاربة الثلاثة يمثلون بحق لحظة وعي جذرية بالواقع العربي. فلم تكن تأويلاتهم للتاريخ بحثاً عن الانتشاء بلحظات المجد العربي، لأن «**كل قراءة متفائلة للتاريخ تفاؤلاً شديداً هي قراءة من قبيل الوهم**»[1]، إنما كان عملهم بحثاً رصيناً عن الفترات المشكّلة للذاكرة والوعي

(1) تزفيتان تودوروف، **روح الأنوار**، تعريب حافظ قويعة، دار محمد علي للنشر، تونس، الطبعة الأولى، ماي 2007، ص 20.

في أعمق أغوار تعقدها. وكانت أعمالهم تحفل بضروب الحيرة المعرفية والقلق الوجودي الدال على نبل الهدف الذي يسعون إلى إدراكه، ولعل «**السمة المميزة للنوع الإنساني لا تتمثل في كونه يسير دائماً نحو التقدم، بل قيمته تتمثل في استعداده للترقي** (Perfectibilité)»[1].

وقد تعلمنا من قراءة التاريخ وتأويله مع المفكّرين المغاربة المعاصرين (العروي وجعيّط وأركون) أن التعامل مع الموضوع التاريخي ليس تعاملاً مع مجموعة من الأحداث المسلية أو المرعبة، إنه قبل كل شيء تحليل لميكانيزمات الحركة في التاريخ سواء تعلّقت بالإنسان في علاقته بذاته أو في علاقته بالآخر أو بصلة الإنسان بسائر عناصر الطبيعة. وهذا الإنصات لدبيب التاريخ في النصوص والشواهد يتطلّب استنفار كل وسائل المعرفة وكل استعدادات الإنسان من أجل أن يفهم ويتعقّل ما يمكن تعقّله. وقد علمنا مارك بلوخ (Marc Bloch) (1886 ـ 1944) أن التاريخ «**كان دوره ولا يزال رئيسياً، قبل الرغبة في المعرفة هناك الذوق البسيط، وقبل العمل العلمي الممتلئ بوعي أهدافه، هناك الغريزة التي تقودنا، فنموّ تصرفنا العقلي يزداد بالتدرج على هذا النحو**»[2].

إن المفكّرين المغاربة الثلاثة يصوغون خطاباً معرفياً جاداً يحادد الخطابات المتخمة بالفكر التجييشي. بيد أن أعمالهم تصطدم دائماً بثقافة المعيش السياسي، فحيثما بحثوا عن المقارعات العلمية في كتاباتهم جوبهوا باستراتيجيات الهيمنة والاكتساح في السياسات الغربية فتطفو على السطح أدبيات المقاومة والخطابات النضالية المضادة والأفكار المغذية للأوهام، فلا يجد خطابهم العلمي سبيله إلى أذان الناس.

قد يرى المطلع على مجال الفكر المغاربي أن بجانب هذا الخط النقدي والجهد التنويري الذي تقوم به مجموعة من المفكّرين ثمة رؤى أخرى تعبر

---

(1) المرجع السابق، ص 23.

(2) Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, P. 8.

عن انتكاسة فكر وتراجع مخيف، لذا لا بد ـ في رأينا ـ من مزيد تعميق النظر في الأعمال المشبعة بهموم الحاضر الممتلئة بقوّة الحداثة وأن نشرع أبواب النقاش المعرفي على مصير هذه التجارب النقدية التي قوّت روح التأويل وعمقت أواصر المعرفة مع الفكر العالمي. فأهم ما نحث نتوءات الروح النقدية في أعمال المفكّرين المغاربة المعاصرين الثلاثة هو تمثلهم لمعرفة الآخر من جهة ولهموم عصرهم من جهة ولتعرجات تاريخهم من جهة أخرى، والأهم من ذلك أن هذا التمثل اقترن بنزوع نحو التجاوز والتواصل واقترن بتوظيف التأويل عنوان الاختلاف وأمارة سلطة القارئ التي ليست هي سلطة مطلقة من كل ضابط وإنما هو التأويل المدعوم بالمعرفة.

لقد توفر خطاب المفكّرين المغاربة المعاصرين على معظم أفانين الحداثة العلمية والمنهجية، ولكنّ هذه المنهجيات نفسها قد بدأ الزمان يراكمها ضمن تقاليد ماضيه، ولذلك لا بد من تجاوز ما قاموا به عبر مواصلة الجهود النقدية واستلهام روح الأنوار وتشريع الحق في الاختلاف والتأويل والإيمان بإنسانية الإنسان وذلك بسحب المقدس على الكرامة البشرية وعلى حقوق الإنسان كما هو منسحب على الشرائع والعقائد.

ولا مناص من تفعيل الاجتهادات الفكرية وتجسيدها في الواقع، لأننا نلاحظ أن الأنوار في أوروبا ما كان يكتب لها النجاح لولا «**خروج الأفكار من مظان الكتب إلى عالم الواقع خلال فترة الأنوار بالذات**»[1].

إننا في حاجة إلى من يقرأ التاريخ ويؤوله لتقديم البديل العملي عن الخطاب الزائف، وهذا البديل العملي الذي يأتي بعد تفكّر معمّق في التاريخ والواقع، لا بد أن يتغلغل في النسيج الاجتماعي عبر برامج التعليم وبرمجيات الإعلام. لكنّ المعضلة الكبرى، أن برامج التعليم في العالم العربي تكاد تخلو من الفكر الإصلاحي والتنويري الجديد، ذاك الفكر الذي يروم المعرفة والأخلاق بالأمر القطعي لا بالأمر الشرطي بحسب المصطلحات الكانطية في

(1) تزفيتان تودوروف، **روح الأنوار**، ص 9.

«ميتافيزيقا الأخلاق». أما وسائل الإعلام العربية فيسيطر عليها الدعاة والأصوليون وتسيطر عليها أيديولوجيات الإشهار والإبهار، لذا لا مناص ـ في رأينا ـ من أن يكون هذا الخطاب النهضوي والتنويري مهيأً له في برامج التعليم ووسائل الإعلام بأشكال ميسرة ومستجيبة لبيداغوجيات التلقّي ومذلّلة لوعورة النخبوية، وتأخذ في الاعتبار حساسية المجتمعات وطبيعة تشكيلات وعيها ومخيالها حتى نأمل في نهضة حقيقية تكون بديلاً عملياً عن يوتوبيا الإصلاح التي عرفها العالم العربي والإسلامي في القرن التاسع عشر، وطفت إلى السطح في الربع الأخير من القرن العشرين بعودة التيارات المنادية باسترجاع الموروث الديني في صيغه التقليدية، فكانت المحاولات التأويلية للمفكّرين العرب والمغاربة على وجه الخصوص بحثاً عن تأسيس العلمانية التي لا تلغي عالم الروح بل تساعد على بلورة فكر سياسي واجتماعي متطور ومواكب لعصر الحداثة مؤمن بالحرية جسر كل إبداع حقيقي، «**الحقيقة أننا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية في حاجة إلى ما هو أكثر من التجديد، نحن بحاجة إلى تثوير فكري**»[1]. ولعل عملنا هذا يكون منطلقاً لدراسة تبحث في أسباب القصور السياسي وانحسار الحريات وغياب الديمقراطية، وتبحث في سوسيولوجيا الفشل رغم كثرة المحاولات الفكرية الجادة. وقد ملأَنا الاقتناع في نهاية هذا العمل بأن علّة العلل تكمن في القطيعة بين الشرط الفكري والشرط السياسي، فحيث يتضافران تخصب إنسانية الإنسان وحيث يتواجهان تخبو جذوة الإنسان.

---

(1) نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص 332.

المصادر والمراجع

I ـ المصادر

1 ـ أركون (محمد)

أ ـ المصادر باللسان العربي

ـ **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987.

ـ **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية، 1995.

ب ـ المصادر باللسان الأعجمي

- *Pour une critique de la raison islamique,* Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.
- *L'Islam : morale et politique*, Editions Desclée de Brouwer, Unesco, 1986.
- *L'Humanisme Arabe au IVe/Xe siècle, Muskawayh : philosophe et historien, Librairie philosophique* J. Vrin, Paris, 1982.

2 ـ جعيّط (هشام)

أ ـ المصادر باللسان العربي

ـ **الكوفة: نشأة المدينة العربية**، دار الطليعة، 1993.

ـ **في السيرة النبوية 1: الوحي والقرآن والنبوة**، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1999.

- في السيرة النبوية 2: **تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2007.

- **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.

- **أزمة الثقافة الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

ب ـ المصادر باللسان الأعجمي

- *La personnalité et le devenir Arabo-islamiques, Collections Esprit*, Editions du Seuil, 1974.
- *La grande discorde (religion et politique dans l'islam des origines)*, Ed. Gallimard, Paris, 1989.

3 ـ العروي (عبد الله)

أ ـ المصادر باللسان العربي

- **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية (د. ت).

- **مفهوم التاريخ** (في جزأين)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1992.

- **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1997.

- **مجمل تاريخ المغرب**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1992.

- **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2001.

ب ـ المصادر باللسان الأعجمي

- *L'Histoire du Maghreb: Un essai de synthèse*, Le Centre Culturel Arabe, 2ème édition, 2001.
- *Les origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain (1830 - 1912)*, Le Centre Culturel Arabe, 2ème édition, 2001.
- *La crise des intellectuels Arabes: traditionalisme ou historicisme?* Maspéro, Paris, 1974.
- *L'Idéologie Arabe contemporaine*, FM Fondations, Paris, 1982.

II ـ المراجع

أ ـ المراجع باللسان العربي

*الكتب

ـ ابن المقفع (عبد الله)، **رسالة الصحابة**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1986.

ـ ابن خلدون (عبد الرحمن)، **المقدمة**، دار الجيل، بيروت (د. ت).

ـ ابن هشام (أبو محمد)، **السيرة النبوية**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت (د. ت).

ـ أبو زيد (نصر حامد)

* **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 2001.

* **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2000.

ـ أركون (محمد)

* **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.

* **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية، 1993.

* **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، دار الساقي، الطبعة الثانية، 1992.

* **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2001.

* **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1999.

* **قضايا في نقد العقل الدبني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، 2004.

* **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، 1985.

* الإسلام الحديث مرئياً من قبل البروفيسور غوستاف فون غرونباوم، ضمن كتاب «**الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**»، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1994.

- إقبال (محمد)، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، دار الجنوب للنشر، تونس.

- البدوي (عبد المجيد)، **مواقف المفكّرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي من مطلع القرن إلى موفى الستينات: بحث في الثوابت والمتغيرات**، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1996.

- البكاي (لطيفة)، **حركة الخوارج: نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.

- البلاذري (أحمد بن يحيى)، **أشراف الأنساب**، تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف، مصر، 1959.

- بن حميش (سالم)، **معهم حيث هم**، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.

- بن زين (رشيد)، **المفكّرون الجدّد في الإسلام**، ترجمة حسان عباس، دار الجنوب للنشر، تونس، 2009.

- بن سعيد (سعيد)، **الأيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987.

- بن عبد العالي (عبد السلام)، **التراث والاختلاف**، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1985.

- بو طالب (محمد نجيب)، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2002.

- بوهلال (محمد)، **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، نشر كلية الآداب بسوسة ودار محمد علي الحامي، الطبعة الأولى 2003.

- التيمومي (الهادي)، **مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم**، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى، 2003.

- الجابري (محمد عابد)

- **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية للمعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 1990.

الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 1985.

- الجرجاني (أبو الحسن)، **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، 1971.

- الحداد (محمد)، **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2002.

- حرب (علي)

* **مداخلات**، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 1985.

* **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكّرة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995.

* **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1993.

- الخطيبي (عبد الكبير)، **النقد المزدوج**، دار العودة، بيروت، 1980.

- خليفة (حاجي)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.

- الدوري (عبد العزيز)، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر، 1984.

- الرازي (محمد بن أبي بكر)، **مختار الصحاح**، طبعة دار الفنون ودار القرآن الكريم، 1972.

- روسيون (آلان)، العلوم الاجتماعية والاستشراق، مقال ضمن كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1994.

- ريكور (بول)، **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2003.

- سحاب (فكتور)، **إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف**، كمبيونتر، بيروت والمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992.

- السعفي(وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، منشورات تبر الزمان تونس 2001

- سعيد (إدوارد)، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية، 1984.

- الشرفي (عبد المجيد)

* **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2008.

* **الإسلام والحداثة**، سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1991.

* **في قراءة النصّ الديني**، سلسلة موافقات، الطبعة الأولى.

- الطالبي (محمد)

* **دراسات في تاريخ إفريقية**، منشورات الجامعة التونسية، 1982.

* **عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، دار سراس للنشر، 1992.

ـ الطبري (بن جرير)، **تاريخ الأمم والملوك**، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.

ـ عبد الرازق (علي)، **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة وتقديم لمحمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1972.

ـ عبد اللطيف (كمال)

* **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987.

* **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.

* **أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2003.

ـ العروي (عبد الله)

* **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1993.

* **مفهوم الأيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة، 2003.

* **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة 1998.

* **السنة والإصلاح**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2008.

* المنهجية بين الإبداع والإتباع، ضمن كتاب «**المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**»، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1986.

* عبد الله العروي في حوار مع سالم بن حميش، في كتابه «**معهم حيث هم**»، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.

* عبد الله العروي في إجابات على أسئلة نور الدين أفاية، في كتابه «**أسئلة النهضة في المغرب**»، منشورات الزمن، المغرب، 2000.

* إرث النهضة وأزمة الراهن، ضمن ندوة: **عصر النهضة، مقدمات ليبرالية**

للحداثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000.

- العظمة (عزيز)، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1995.

- الفجاري (مختار)، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

- فوكو (ميشال)، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986.

- الكبسي (محمد علي)، **قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر**، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، الطبعة الأولى، 1989.

- كوثراني (وجيه)، **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل**، دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى 2000.

- وقيدي (محمد)، **حوار فلسفي: قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار توبقال، المغرب، 1985.

- ولد أباه (السيد)، **الحقيقة والتاريخ لدى ميشال فوكو**، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.

***المقالات**

- أركون (محمد)

* حوار البدايات، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 68 ـ 69، 1989.

* نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، **مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 29، 1979.**

* إعادة الاعتبار إلى الفكر الديني، **مجلة الكرمل**، عدد 34، 1989.

* ثلاث شهادات عن الاستشراق، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 20 ـ 21 ـ 22، صيف 1982.

- بن حميش (سالم)

* في فكر العروي: السلفية والبديل التاريخاني (مقاربة نقدية)، **مجلة المناهل**، عدد 61، سنة 2000.

* الفكر المغاربي أمام الاستشراق، **مجلة دراسات عربية**، عدد 11، السنة 27، بتاريخ 1997.

- بو طالب (ابراهيم)، الذاكرة والتاريخ، **مجلة البحث التاريخي**، عدد 1، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سنة 2003.

- بو لقطيب (الحسين)، التاريخ العربي وإشكالية المنهج، **مجلة الكرمل**، عدد 34، سنة 1989.

- التريكي (فتحي)، حوار مع فيلسوف التأويل، **مجلة الحياة الثقافية**، السنة 21، العدد 77، سبتمبر، 1996.

- الحداد (محمد)

* نحو تأسيس جديد لقضية الحداثة، **مجلة دراسات عربية**، السنة 35، العدد 5 - 6 مارس - أفريل 1999.

* قراءة نقدية لـــ"نقد العقل الديني» لأركون، **مجلة دراسات عربية**، السنة 34 عدد 9 - 10، 1998.

- حنفي (حسن)، لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، السنة 4، العدد 27، أيار - حيزران، بيروت، 1982.

- جعيّط (هشام)

* المعرفة في الوطن العربي: مشكلة التراث الفكري، **مجلة المستقبل العربي**، عدد 307، السنة 27، أيلول - سبتمبر، 2004.

* طرح لجدلية التعدد والوحدة في المغرب العربي بصفة أعم، **مجلة الثقافة المغربية**، عدد 22 ـ 23، ماي 2003.

* حوار مع هشام جعيط، **مجلة الحياة الثقافية**، عدد 75، سنة 1996.

* حوار مع هشام جعيط، **جريدة الشرق الأوسط**، 11 ذو القعدة 1424 هـ/ 3يناير 2004.

ـ دولوز (جيل)، ما هو المفهوم، ترجمة مطاع صفدي، **مجلة العرب والفكر العالمي**، عدد 21 ـ 22 سنة 2007.

ـ صالح (هاشم)، اليونسكو: باريس تحتضن مؤتمراً عالمياً حول تأثير الحضارة الإسلامية على الثقافة الأوروبية، **مجلة الوحدة**، السنة 7، العدد 82 ـ 83، سنة 1991.

ـ طلبة (منى)، الهرمينيوطيقا: المصطلح والمفهوم، **مجلة أوراق فلسفية**، العدد العاشر، القاهرة، 2004.

ـ عبد الشافي (محمد عبد اللطيف)، نشأة الاستشراق وتطوره إلى نهاية الحروب الصليبية، **مجلة الحضارة الإسلامية**، عدد 7، جامعة وهران، دار الغرب للنشر، 2001.

ـ عبد اللطيف (كمال)، المسار الفكري لعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري: ملاحظات أولية، **مجلة أبحاث**، عدد 44، السنة 15، الرباط، 1998.

ـ العيادي (عبد العزيز) ـ الهرمينيوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، **مجلة أوراق فلسفية**، العدد العاشر، القاهرة، 2004.

ـ قراءة في كتابات عبد الله العروي، **مجلة مدارات**، عدد 1، صيف 1993.

ـ الكبسي (محمد علي)، محمد أركون ومنهجية المونوغرافيا، **مجلة كتابات معاصرة**، عدد 22، سنة 1994.

- المزوغي (محمد)، العقل والتاريخ: منابع إسلاميات محمد أركون، **مجلة المستقبل العربي**، عدد 342، السنة 30، آب - أغسطس، سنة 2007.

- المسدي (عبد السلام)، الأسس الإختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون، **مجلة الفكر العربي**، عدد 16، سنة 1980.

- الناصر (عمارة)، الهرمينيوطيقا والفكر المعاصر، **مجلة أوراق فلسفية**، العدد العاشر، القاهرة، 2004.

***الموسوعات العربية**

- **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986.

- **معجم الفلاسفة**، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1997.

ب - المراجع باللسان الأعجمي

***الكتب المستقلة**

- Arkoun (Mohamed)

* *La pensée Arabe*, collection Que sais-je ? 6ème édition.

* *Lectures du Coran*, Paris, 1982.

* *Ouverture sur l'islam*, Jacques Brancher Editions, 1989.

* *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve et Larose, 3ème édition, Paris, 1984.

- Bloch (Marc), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Librairie Armand Colin, Paris 2ème édition, 1952.

- Bourdieu (Pierre), *Le sens pratique*, Editons de Minuit, 1980.

-Chebbi (Jacqueline), *Le seigneur des tribus : L'Islam de Mahomet, Noésis, Paris, 1997.*

Djaît (Hichem), *La fondation du Maghreb islamique*, Amal Edition, 2004.

-D. Lee (Robert), *Overcoming tradition and modernity : The search for Islamic authenticity*, Westview Press, U. S. A, 1997.

-Deleuze (Gilles), *Différence et répétition*, Editions P. U. F, 1993.

-Gadamer (H. G), *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Editions du Seuil, 1976.

-Gianni (Vattimo), *Au- delà de l'interprétation*, traduit de l'italien par Malou Somville-Garant, département de Boeck, Paris, Bruxelles, 1997.

-Goldziher (Ignacz), *Etude sur la tradition islamique*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1952.

-Heidegger (Martin), *Etre et temps*, traduction française par François Verzin, Paris, 1986.

-Laroui (Abdallah)
* *Islamisme, Modernisme, Libéralisme: Esquisses critiques*, Le Centre Culturel Arabe, 1ère édition, 1997.
* *Esquisses historiques*, Le Centre Culturel Arabe
* *Islam et Modernité*, Le Centre Culturel Arabe, 2ème édition, 2001.
* Le Roi Hassan II et l'édification du Maroc moderne, *in Edification d'un état moderne, le Maroc de Hassan II*, Albin Michel, Paris, 1986.
- Ladurie Le Roy (Emmanuel), *Le territoire de l'historien*, Gallimard, 1973.
- Ricœur (Paul)
* *De l'interprétation: Essais sur Freud*, Edition du Seuil, Paris, 1965.
* *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, Edition du Seuil, Paris, 1969.
* *Temps et récit*, Edition du Seuil, 1983.
-Schleiermacher (F. D.), *Herméneutique*, Cerf, Paris, 1987.
-Vernant (Jean Pierre), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspéro, Paris, 1974.
-Veyne (Paul), *Comment on écrit l'histoire: texte integral*, édition Seuil, 1978.
-Warnke (Georgia), *Gadamer: Herméneutique, tradition et raison*, traduit de l'anglais par Jacques Colson, Editions Universitaires, France, 1990.

*المقالات

-Ansary (Abdou Filali), *Hichem Djaît ou la tyrannie du paradigme*. Collectif: *Penseurs Maghrébins*, Edition EDDIF, Maroc, Mars 1993.
-El Ayadi (Mohamed), *Mohamed Arkoun ou l'ambition d'une modernité intellectuelle*. Collectif: Penseurs Maghrébins, édition EDDIF, Maroc, Mars 1993.
-Djaît (Hichem)
* *Le métier d'historien en Tunisie*, Travaux du colloque international organisé à Nice, du 24 au 27 Janvier 1986, édition, Unesco, Eres, Paris, 1988.
* *Humanisme et rationalisme Musulmans*, collègue intitulé «Connaissance de l'islam» Editions La Découverte, Paris, 1993.
* Mansour (Driss), *Laroui ou l'obsession de la modernité*. Collectif: Penseurs Maghrébins, Edition EDDIF, Maroc, Mars 1993.

*الموسوعات الأعجمية

-*Encyclopédie Philosophique Universelle (les notions philosophiques et les philosophes)*.
- *Encyclopaedia Universalis, France*, S. A. 1988.

فهرس لأهمّ المفاهيم والمصطلحات

Acteur social	فاعل اجتماعي
Anthropologie	الأنثروبولوجيا
Archéologie	حفريات (حفر أركيولوجي)
Archétype	نموذج مثالي
Bureaucratie	البيروقراطية
Cercle herméneutique	دائرة تأويلية
Charisme	الكاريزما
Clôture dogmatique	السياج الدوغمائي المغلق
Corpus	المدونة
Culture savante	الثقافة العالمة
Déconstruction	التفكيك
Démocratie	الديمقراطية
Diachronique	التعاقبي (التطوري)
Discours prophétique	الخطاب النبوي
Dogmatisme	الدوغمائية
Ecrit	مكتوب
Epistémè	إبستيمي (فضاء معرفي)
Epistémologie	الإبستيمولوجيا

Erudition	تنقيب
Ethnographie	الأثنوغرافيا
Ethnologie	الأثنولوجيا
Ethos	دينامو محرك
Existential	الوجودي الإنساني
Existentiel	الوجودي
Explication	التفسير
Fonctionnel	شغال
Gens de livre	أهل الكتاب
Herméneutique	التأويلية (الهرمنيوطيقا)
Histoire	تاريخ
Historicisme	تاريخانية
Historicité	تاريخيّة
Historiographie	كتابة التاريخ (تأريخ)
Humanisme	الأنسنة (الإنسية)
Idéal type	نموذج ذهني
Idéologisation	أدلجة
Imaginaire	متخيّل (مخيال)
Imagination	خيال
Induction	الاستقراء
Interprétation	التأويل
Islamologie appliquée	الإسلاميات التطبيقية
L'âge inaugurateur	العصر التأسيسي (اللّحظة التدشينيّة)
L'ère de codification	عصر التدوين

L'expérience de Médine	تجربة المدينة
L'impensable	المستحيل التفكير فيه
L'impensé	اللامفكّر فيه
La grande discorde	الفتنة الكبرى
La pensée sauvage	الفكر المتوحش
La surenchère mimétique	المزايدة المحاكاتية
Laïcité	علمنة
Le capital symbolique	الرأسمال الرمزي
Le fait coranique	الحدث القرآني
Le fait islamique	الحدث الإسلامي
Le non-dit	المسكوت عنه
Le phénomène coranique	الظاهرة القرآنية
Le phénomène islamique	الظاهرة الإسلامية
Le sens pratique	الحس العملي
Les lecteurs coraniques	القراء
Linguistique	اللسانيات (الألسنية)
Livres sacrés	الكتب المقدسة
Logos	لوغوس
Longue durée	الزمن الطويل
Maraboutisme	الطريقة المرابطية
Marginal	المهمش
Marxisme	الماركسية
Métaphysique	ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)
Modernité	الحداثة

Monothéisme	توحيدي
Muthos	ميتوس
Mythe	أسطورة
Mythologisation	أسطرة
Ontologie	الأنطولوجيا
Orale	شفوي (شفهي)
Orientalisme	الاستشراق
Orthodoxie	الأرثوذكسية
Périodisation	التحقيب
Personnalité de base	الشخصية القاعدية
Phénoménologie	الظواهرية، الظاهراتية (الفينومينولوجيا)
Philologie	فقه اللغة (الفيلولوجيا)
Philosophie de l'histoire	فلسفة التاريخ
Positiviste	وضعي
Raison	العقل
Rationalité	العقلانية
Régressive	تراجعي
Révélation	الوحي
Scientiste	علموي
Scolastique	سكولاستيكي (مدرسي)
Sémiotique	علم العلامات (السيميائيّة)
Situation herméneutique	حالة تأويلية
Sociétés de livre	مجتمعات الكتاب
Soufisme	الصوفية

Souveraineté suprême	السيادة العليا
Structuralisme	البنيوية
Synchronique	التزامني (الآني)
Système de croyances et non croyances	نظام من العقائد واللاعقائد
Table gardée (Archétype céleste)	اللوح المحفوظ
Tabous	محرمات
Temporalité	الزمانية
Tradition islamique exhaustive	التراث الإسلامي الكلي
Tribu	القبيلة
Vulgate	المصحف

فهرس المحتويات

المقدمة 9
1 ـ مشروعيّة اختيار المبحث 9
2 ـ التّعريف بالأعلام ومؤلّفاتهم 20
الباب الأوّل: العلاقة بين التّأويل والتّاريخ 33
مقدّمة الباب الأوّل 35
الفصل الأوّل: مدخلٌ نظريٌّ 37
I- التأويل: من الاشتقاق اللغوي إلى النظرية 37
1. التأويل في الثّقافة العربية 37
2. التأويل في الثّقافة الغربية 40
II- التاريخ: من الخبر إلى العلم 51
1 ـ معنى التاريخ ومقوماته 51
2. الموضوعية في التاريخ 58
3. التاريخ والتاريخ العربي 60

الفصل الثاني: المفهوم بين الحضور والغياب في كتابات العروي وجعيّط وأركون 65

I- في مفهوم التأويل عند المفكّرين المغاربة المعاصرين 65

1. مفهوم العروي للتأويل 67

2. التأويل بين السرد التاريخي والتأمل الفلسفي في فكر العروي 75

II- في مفهوم التّاريخ عند المفكّرين المغاربة المعاصرين 80

1 ـ في معنى التّاريخ: 80

2. ركائز البحث التّاريخي 86

الفصل الثالث: مراكز اهتمام المفكّر المغاربي في تأويل التاريخ العربي 95

الفصل الرابع: مناهج تأويل التاريخ عند المفكّرين المغاربة المعاصرين 127

I- مظاهر الاختلاف في مستوى المنهج 130

1. منهج العروي في تأويل التاريخ العربي 130

2. منهج هشام جعيّط في تأويل التاريخ العربي 147

3. منهج محمد أركون في تأويل التاريخ العربي الإسلامي 163

II ـ مظاهر الائتلاف في مستوى المنهج 177

1. الخطاب السجالي مع المفكّرين العرب 177

2. الخطاب السجالي مع الفكر الاستشراقي 186

خاتمة الباب الأوّل 209

الباب الثّاني: نماذج تطبيقيّة من تأويل التّاريخ العربي في كتابات العروي وجعيّط وأركون 213

مقدمة الباب الثاني 215
الفصل الأوّل: تأويل العروي للتّاريخ العربي 217
الفصل الثّاني: تأويل جعيّط للتّاريخ العربي 245
الفصل الثالث: تأويل محمد أركون للتاريخ العربي الإسلامي 275
I. العصر التّأسيسي: 277
1. الحدث القرآني والحدث الإسلامي: 281
2. في معنى التّراث: 287
II. العصر التأصيلي: من التقنين إلى الأنسنة 291
III. العصر السيكولاستيكي (المدرسي) 299
خاتمة الباب الثاني 307
الباب الثالث: تقويم ومقارنة 313
مقدمة الباب الثالث 315
الفصل الأول: التقويم 317
I. قراءة تقويمية عامة لفكر الأعلام المغاربة الثلاثة 317
II. قراءة تقويمية تمييزية في فكر الأعلام المغاربة الثلاثة 320
1. قراءة تقويمية في فكر العروي 320
2. قراءة تقويمية في فكر جعيّط 333
3. قراءة تقويمية في فكر أركون 346
الفصل الثاني: المقارنة 359

I. رؤية مقارنية في مستوى المناهج والمواضيع 359

II. رؤية مقارنية في مستوى الرهانات والنتائج 368

خاتمة الباب الثالث 383

الخاتمة العامة 387

المصادر والمراجع 395

فهرس لأهمّ المفاهيم والمصطلحات 407

فهرس المحتويات 413

د. محمد الخراط

تأويل التاريخ العربي

سعياً منا إلى التفكير في الخطاب العربي المعاصر الذي يعالج مسائل التاريخ، وحرصاً على تحليل آليات الفكر العربي الحديث في تأويل الماضي والعقل التراثي، عمدنا إلى كتابات بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين نتدبر آراءهم ومناهجهم ورهاناتهم بالتقصّي والنّقد في نزوع منّا إلى تكوين مشهد عام عن الخطاب التحديثي في الفكر العربي المعاصر، فلعلّ ذلك يكون المسوّغ الأول لطرح موضوع «تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين». والقارئ لعنوان المبحث تستوقفه لا شك جملة من الإحراجات التي يثيرها الموضوع ويبدو له العنوان أوّل وهلة إشكالياً من وجوه.

لماذا نتحدث عن تأويل التاريخ والحال أن كتابة التاريخ فعل تأويلي بالضرورة؟ أليس التأويل بداهة من بداهات العقل البشري المؤمن أبداً بثنائية الظاهر والباطن؟ ألسنا نعتقد بأن كل ظاهرة لها وجه وقفا أو سطح وقاع؟ فهل نعني بالتأويل التاريخي الغوص إلى الأعماق بتجاوز العوارض أم نهدف إلى معنى آخر؟

ISBN 978-9953-68-637-0



مؤمنون بلا حدود
Maminoun Without Borders