التاريخ والفلسفة
ملاحظات حول إشكالية الأصالة والمعاصرة في فكرنا المعاصر

من النادر أن يستدعى المؤرخون فيلسوفا ليحدثهم عن العلاقة بين التاريخ والفلسفة (1) ، فالمؤرخون يشتكون ، عادة ، من تدخل الفلاسفة فى شؤونهم ، وهم لا يعترفون ، فى الغالب ، بوجود اية علاقة بين التاريخ والفلسفة ، متذرعين بأن التاريخ أصبح علما له تقنياته الخاصة، لا تهم الفيلسوف فى شيء .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة يرحبون بالمؤرخ عندما يبدى اهتماما بقضايا الفلسفة عموما ، وبكيفية خاصة عندما يحاول الاستنجاد برؤى فلسفية لفهم التاريخ ، فانهم مع ذلك ينزعجون من « ضيق افقه » وانشغاله بجزئيات الاحداث وتفاصيلها ، وتفكيكه لما يرونه يشكل كلا واحدا متلاحم الاجزاء ، الى قطع متناثرة عبر الزمان والمكان . ويرد المؤرخون على هذه الدعوى بدعوى مضادة فيقولون : « ان التاريخ الفلسفى يعانى من الامراض التى تنتاب كل تأمل ، اذ يعمم بسرعة ويجسم الفكرة ويغالى فى تصورها ، ويصوغ فى قانون واحد ، أو عبارة واحدة ، الماضى كله » .

واذا رد الفيلسوف بانه لا ينوى بناء التاريخ بناء تأمليا ، بل يريد فقط ان يفحص ما يصطنعه المؤرخون من اساليب ومناهج فى البحث ، وما يقررونه من نتائج وحقائق ، مثلما يفعل بالنسبة للعلوم الاخرى

(1) محاضرة القيت فى الدار البيضاء يوم 1976.6.4 بدعوة من جمعية مدرسى التاريخ والجغرافيا فى المدارس الثانوية (فرع الدار البيضاء) .

كالرياضيات والعلوم التجريبية التى قامت الى جانبها فلسفة العلوم ، أجاب المؤرخ قائلا : « ان التاريخ فن لا علم » وبالتالى فان فلسفة التاريخ — بمعناها النقدى — ستكون غير ذات موضوع . غير أن الفيلسوف الملحاح يعقب قائلا : « ليس من الضرورى أن يكون التاريخ علما لكى تكون هناك فلسفة للتاريخ . هناك فلسفة للفن دون أن يكون الفن علما . ان موضوع فلسفة الفن هو موضوع الفن ، مع الفارق التالى ، وهو أن نظرة الفلسفة الى الفن نظرة فلسفية وعلى ضوء فلسفى » .

وأمام هذا « التدخل السافر » لا يتمالك المؤرخ من القول : « ان التاريخ لا يعنى الفيلسوف فى شىء ، انه فقط علم تداول النصوص واستعمالها » ، ويرد الفيلسوف الملحاح بكل برودة قائلا : « ان التاريخ محاولة ، كثيرا ما تكون غير موفقة ، للتقريب بين وجهات نظر واضعى النصوص والوثائق والآثار » وهو لا يصبح معرفة الا اذا تزود بروح فلسفية .

والى جانب هذين الموقفين المتجابهين الذين اختزلنا فيهما اتجاهات فلسفية فى التاريخ ومدارس تاريخية متباينة بل متعارضة ، يقوم موقف آخر يحاول أن يحل الوئام محل الخصام ، مبرزا توقف التاريخ على الفلسفة والفلسفة على التاريخ ، قائلا : « لو لا الفلسفة لكان التاريخ مجرد نبش عن الوقائع يدس أنفه فى الماضى ، ولولا التاريخ لاصبحت الفلسفة ايبستيمولوجيا ، أى قصرا يبنى فى الهواء » (2) . وعلى الرغم مما فى هذه العبارة الاخيرة من مبالغة ، يمكن القول ، مع الاسف ، ان هذا المحظور الذى نبه اليه صاحبنا هذا ، قد اصبح موضة العصر . فالفلسفة اليوم تميل لتصبح مجرد ايبستيمولوجيا ، أى تفكيرا منطقيا فى المعرفة مقطوع الصلة بالفعل والممارسة ، أى بالتاريخ . لقد اصبحت الاتجاهات البنيوية المتطرفة فعلا « قصورا تبنى فى الهواء » لا يستطيع صاحبها أن يتخطاها الى ما قبل ولا الى ما بعد ، مما جعل التاريخ يصبح — أو هو مهدد بأن يصبح — اما ايديولوجيا سافرة ، واما

(2) المقصود : تحليلا منطقيا صوريا . وهذا ما جنحت اليه بالفعل الوضعية المنطقية.

« مجرد نبش عن الوثائق يدس انفه فى الماضى » هاربا من الحاضر والمستقبـــل !

* * *

لماذا هذا النزاع بين الفلسفة والتاريخ ؟

سؤال لا نستطيع الاجابة عنـــه ، مع الاسف ـــ الا بالاستعانة **بالفلسفة والتاريخ معا** . ان موقف الفيلسوف من التاريخ ، أو موقف المؤرخ من الفلسفة ، ليس موقفا مطلقا ، خارج التاريخ ، بل هو موقف لا يمكن أن يفهم الا بالنظر اليه من داخل التاريخ نفسه ، فلابد من ربطه بالصراعات الايديولوجية التى أوحت به وأمدته بالمناخ الذى يتنفس فيه.

لقد طرحت العلاقة بين الفلسفة والتاريخ طرحا حادا بعد أن نشر هردر سنة 1784 الجزء الاول من كتابه « أفكار فى التاريخ الفلسفى للانسانية » ، فكان ذلك بمثابة عقد الميلاد الرسمى ـــ فى الفكر الغربى ـــ لما يدعى بفلسفة التاريخ . ولكن هذا المولود الجديد سرعان ما انتابه مرض الشيخوخة ، وخاصة بعد فترة وجيزة من ظهور كتاب هيجل الذى نشر ، بعد وفاته سنة 1837 ، بعنوان : « محاضرات فى فلسفة التاريخ » . أما بعد ذلك فلقد تحول الاهتمام من فلسفة التاريخ بمعنى « فهم سير التاريخ ككل لاثبات أن للتاريخ وحدة ، وانه يمثل خطة كلية بالرغم من التفكك والانحرافات الظاهرة » الى « فلسفة التاريخ » بمعنى « البحث النقـــدى فى خصائص التفكير التاريخـــى وتحليل الوسائل التى يستعملها المؤرخون » ، فى بناء المعرفة التاريخية وعرضها . وبعبارة قصيرة تحـــول الاهتمام من التاريـــخ كأحداث واقعية وصيرورة فعلية ، الى التاريخ كمعرفة بهذه الاحداث والصيرورة.

لماذا هذا التحول ؟ بل لماذا عاشت فلسفة التاريـــخ بمعناها التأملى ، الاصلى ، تلك الحقبة القصيرة من الزمان : من هردر الى هيجل ، **من ثمانينات القرن الثامن عشر الى اربعينات القرن التاسع عشـــر** .

لا شك أنكم كمؤرخين تستطيعون بسهولة ربط **بداية فلسفـــة التاريخ** فى الغرب ، مع هردر ، بحادث عظيم الشأن هز أركان أوروبـــا

الغربية ، ونقصد به **الثورة الفرنسية بالذات** . ولاشك انكم تستطيعون كذلك ربط **شيخوخة** فلسفة التاريخ التأملية وشيخوخة الفلسفة الهيجلية معا ، بظهور الماركسية . واذا عرفنا أن هردر ، منشيء فلسفة التاريخ بمعناها الرسمي ، كان المانيا ، وان مشاهير فلاسفة التاريخ الذين جاؤوا بعده كانوا ايضا من المانيا ، (كانت ، هيجل) او متأثرين ، فيما بعد ، بالفلسفة الالمانية ادركنا بسهولة أن موطن فلسفة التاريخ كان المانيا . واذن ، لقد ظهرت فلسفة التاريخ كقمة للتفكير الفلسفي في المانيا ما بين الثورة الفرنسية وقيام الماركسية . فلماذا المانيا بالذات، ولماذا هذه الحقبة من التاريخ بالذات ؟

نستطيع أن نتلمس الجواب عن هذا السؤال من خلال البحث في الفكرة العامة التي وجهت فلاسفة التاريخ الالمان يومئذ . انها فكرة تدور حول قطبين : **الوحدة والتقدم** . لقد نادى هردر بأن الشعوب هي، على الرغم من اختلاف الاجناس والامم والعصور ، أعضاء في مجموعة أكبر . فهي ليست سوى لحظات في تطور العنصر الانساني نحو هدفه الاعلى . وليس هذه الهدف بعيد المنال ، بل موجود هنا ، بالفعل، في كل لحظة ، ويبرز واضحا عندما تشرق اية روحانية حقة او حياة انسانية كاملة . ان فكرة هردر ، هذه الملفوفة في ركام من التجريد الواهي تصبح ذات دلالة مشخصة بمجرد ما نستحضر في أذهاننا واقع المانيا المتخلف في عصره ، والتقدم الذي كان يشق طريقه صعدا امام عينيه في فرنسا الثورة خاصة . ونفس هذا المعنى عبر عنه كانت بقوله : ان التاريخ يصبح ذا معنى اذا نظر اليه كتقدم مستمر . فاذا اكتفينا بالنظر الى الاحداث التاريخية من وجهة نظر الافراد المعنيين فقط فلن يصادفنا سوى جمع مضطرب من الوقائع غير المرتبطة والتي لا تعني شيئا في ظاهرها . ولكن الامر يختلف اذا حولنا انتباهنا الى احداث النوع الانساني باسره . وفي هذه الحالة فان ما يبدو من وجهة نظر الفرد فوضى وبلا قانون قد يبدو بالرغم من ذلك ذا نظام وقابلا للتعقل اذا نظر اليه من زاوية الكل . فلذلك علينا ان نتخيل ان للطبيعة وسيلة ما للتأكد من تحقيق تقدم ما في فترة زمنية طويلة . ومن السهل ادراك ذلك اذا نظرنا الى الانواع باسرها ، ولم ننظر الى حالة الافراد منفصلين . قد يكون الافراد الذين يتحدث عنهم كانت افرادا بشريين

بالمعنى العادى للفرد ، وقد يكـون هؤلاء الافراد هم الامم الاوروبية بوصفها تشكل اعضاء فى مجموعة واحدة . ومهما كان الامر فان هردر الذى لا يخفى تأثره برسو ، وكانت الذى لا يخفـى اعجابه بالثورة الفرنسية ورجالاتها ، يفكرون بعديا ، اى يعبرون عن الرغبة فى وقوف المانيا مـع فرنسا وانجلترا المتقدمين على درجة واحدة من التطور والتقدم . ويتجلى هذا ، بشكل اكثر تجريدا وطموحا لدى هيجل الذى يرى « أن تاريخ العالم بجميع مشاهده المتغيرة التى تسجلها حولياته هو عملية تقدم الفكر وتميزه » . ان التاريخ فى نظره عبارة عن كل يتحرك حركة تصاعدية نامية . والقوة المحركة له هي الفكر . وهذا يعنى « أن العملية التاريخية تتألف من أعمال الانسان ، وان ارادة الانسان ليست سوى تفكيره الذى يبدو بصورة عملية فيما يعمل » . ولما كان التاريخ هـو تاريخ العقل فان العملية التاريخية فى صميمها عملية منطقية . والانتقال من عملية تاريخية الى اخرى هو انتقال من مرحلة منطقية الى اخرى فى سياق الزمن . واذن ، فالاحداث التاريخية لا تحدث صدفة ، بل تخضع لحتمية منطقية ، ومن هنا فان كل ما هو واقعى فهو عقلى ، وكل ما هو عقلى فهو واقعى . هناك منطق يحفظ للتاريخ وحدته ويضمن له تقدمه . وليس هذا المنطق متعاليا علـى التاريخ ، بل هو مباطن له ، انه الحقيقة المطلقة التى يصنعها التاريخ بصيرورته ، والتى تتشخص فى المانيا بالذات ، كما حلم بها هيجل . وهكذا ففلسفـة هيجل المجردة انما نجد مفتاحها فى تصوره البعدى لواقع المانيا الواقفة موقف الند للند مع فرنسا .

وبالجملة لقد كانت فلسفة التاريخ فى المانيا اطارا ايديولوجيا تنعكس فيه بقوة رغبة الالمان فى الوحدة والتقدم : **وحدة** الشعب الالمانى المفكك ، **والتقدم** للحاق بركب الدول الاوروبية المتقدمة . وهكذا كانت المانيا الاقطاعية تعيش آنذاك . على **صعيد الحلـم** ما كانت تعيشه فرنسا وانجلترا على صعيد الواقع . لقـد كانت نظرة فلاسفتها الى التاريخ مستوحاة — بل موجهة — من مشاكلهم فى الحاضر وآمالهم فى المستقبل . لقـد نظروا الى تطور التاريخ بالشكل الذى يمكنهم من تبرير غياب حضارة المانية فى الماضى وغياب المانيا عن الثورة الصناعية فى « الحاضر » ، فجعلوا من الحضارات القديمة طفولة الانسانية ،

ومن الحضارة الاغريقية الرومانية شباب الانسانية ، ليجعلوا من الحضارة الجرمانية المنشودة كهونة الانسانية ونضجها . لقد عرف احد المفكرين الالمان التاريخ بانه : « حاصل الممكنات التي تحققت ». وهذا يعنى أن هناك ممكنات أخرى فى طريق التحقيق ، وعلى راسها المانيا المستقبل .

ولكن هذا الوعى الالمانى **الحالم** الذى بلغ ذروته مع هيجل سيفوقه من غفوته شباب المانى يدرس الثورة الصناعية الانجليزية عن كثب وانغمس فى احداث الثورة الفرنسية السياسية والاجتماعية ، بعدما تشبع بالحلم الفلسفى الهيجلي . قد استيقظ ماركس من الحلم الهيجلى لانه عاش فى الواقع ما عاشه هيجل من قبل فى الخيال ، فوجه معولا نقديا حادا الى الايديولوجيا الالمانية ، مناديا بان مرحلة الحلم قد انتهت وان المهمة الآن هى العمل والتغيير : « لم يفعل الفلاسفه سوى تأويل العالم بطرق مختلفة ، والمهم الآن هو تغييره » . ويقول ماركس ايضا : « نحن الالمان عشنا ما بعد تاريخنا فى الفكر ، اى فى الفلسفة، نحن معاصرون فلسفيون للحاضر دون أن نكون معاصريه التاريخيين... ان الفلسفة الالمانية للحقوق والدولة هى التاريخ الالمانى الوحيد الذى هو فى مستوى التاريخ الراهن والرسمى . وهكذا فالشعب الالمانى مقاد الى ربط « تاريخه — فى شكل الحلم » بشروط وجوده الحالية ، والى تسليط النقد ، لا على هذه الشروط الواقعية وحسب ، بل على شكلها التجريدى ايضا . ان مستقبله لا يمكن أن يقتصر على النفى المباشر لهذه الشروط الواقعية ، ولا يمكن ان يقتصر على التحقيق المباشر للشروط السياسية والقانونية المثالية . فهو بالحقيقة يملك منذ الآن النفى المباشر لشرطه المثالى ، يتخطى منذ الآن او يكاد يتخطى تحقيق شرطه المثالى فى تامل الشعوب المجاورة » . « ان بذرة الحياة الواقعية عند الشعب الالمانى لم تتكون حتى الآن الا فى دماغه » ولذلك فانتم — اعضاء الحزب السياسى **العملى** فى المانيا — « **لا تستطيعون ان تلغوا الفلسفة ما لم تحققوها** » اما الحزب السياسى **النظرى** الذى « لا يرى فى الصراع الحاضر سوى صراع الفلسفة النقدى ضد العالم الالمانى ، وانها ، ولو بشكل مثالى فقط تكمله ، فقد التزم موقفا نقديا ازاء خصمه ، ولكن لم يلتزم موقفا نقديا ازاء نفسه .. لقد تصور

هذا الحزب ان بامكانه ان **يحقق الفلسفة دون ان يلغيها** » . ويتساءل ماركس : « هل تستطيع المانيا أن تصل الى ممارسة تكون فى مستوى المبادىء اى الى ثورة لا ترفعها الى المستوى الرسمى للامم العصرية وحسب ، بل ايضا الى قمة الانسانية التي ستكون المستقبل القريب لهذه الامم ؟ » ويجيب : « ان سلاح النقد لا يستطيع بالطبع ان ينوب عن نقد السلاح . فالقوة المادية لا تطيح بها الا القوة المادية . ولكن النظرية تصبح قوة مادية متى استولت على الجماهير ، والنظرية تستولى على الجماهير متى اقامت البرهان برد حجة الخصم اليه وهى تقيم البرهان بزد حجة الخصم اليه متى اصبحت جذرية . وان تكون جذرية هو ان تمسك بجذر القضية . وبالنسبة للانسان الجذر هو الانسان نفسه » ، ولكن لا الانسان الخيالي المجرد ، بل الانسان الواقعى المشخص ، الانسان الذى يصنع تاريخه ، ويطور وعيه بالعمل والممارسة « ليس وعى الناس هو الذى يحدد وجودهم ، بل ان وجودهم الاجتماعي هو الذى يحدد وعيهم » .

هكذا ، اذن ، قلب ماركس الوعى الالمانى وصححه . ان فلسفة التاريخ الحالمة التائهة فى متاهات الميتافيزيقيا ، اصبحت فلسفة البراكسيس ، فلسفة الممارسة الاجتماعية الواعية الهادفة . لقد انتهت فلسفة التاريخ بمعناها الميتافيزيقي ، وبدا التحليل العلمى للتاريخ . التحليل الذى ينظر الي التاريخ الموضوعى الواقعى كما هو ليكشف عن قوانين تطوره واتجاه صيرورته ، وينير الطريق أمام الانسان ليصنع تاريخه بنفسه ، بنضاله وكفاحه .

قامت الماركسية ، اذن ، كعلم للتاريخ ولتطور المجتمعات ، فالغت بذلك فلسفة التاريخ بمعناها التقليدى الميتافيزيقى . وعلى الرغم من ان الماركسية لم تجد ترحيبا واسعا لدى الاوساط الغربية المفكرة ، فان التصور المادى للتاريخ — مع اختلاف هذا التصور من مفكر لآخر — اصبح رائجا فى الفكر الغربى . بل ان كثيرا من المؤرخين اللا ماركسيين يدخلون فى حسابهم دور العامل الاقتصادى ، بل حتى الصراع الطبقى، فى الاحداث التاريخية . ولكن هذا يجب أن لا يخفي علينا عداء الفكر الغربى البورجوازى للمادية التاريخية كنظرية متكاملة فى تطور التاريخ والمجتمعات . لان المادية التاريخية لا تتناول الماضى وحسب . بل

الحاضر والمستقبل كذلك . انها نظرية فى الممارسة الثورية بقدر ما هى نظرية ثورية فى تفسير التاريخ .

من هنا جنح الفكر الغربى الى الاهتمام بنوع آخر من فلسفة التاريخ . لقد نقلوا التفلسف فى التاريخ من ميدان التاريخ الفعلى الى ميدان التاريخ المعرفى ، فكان ما يسمى بـ « الفلسفة النقدية للتاريخ » ، الفلسفة التى تناقش المعرفة التاريخية ذاتها : الموضوعية فى التاريخ ، السببية فى التاريخ ، نوع الحقيقة التاريخية ، الى غير ذلك من القضايا الابستيمولوجية التى اذا نظر اليها فى ذاتها ظهرت كقضايا بريئة تمليها الرغبة فى بناء المعرفة التاريخية على اسس صلبة، اما اذا نظر اليها من خلال خلفياتها الايديولوجية الصريحة أو المضمرة، تبين انها تحاول ان تنسف ، بطريقة غير مباشرة ، القول بوجود قوانين فى التاريخ ، وبالتالى الطعن فى المادية التاريخية بالذات . وهكذا ، فعلى الرغم من الجوانب الايجابية فى هذا النوع من « فلسفة التاريخ » — وتتعلق خاصة بمنهجية البحث التاريخى — فان الاتجاه العام السائد فى الفكر الغربى البورجوازى أتجاه وضعى ينادى بعدم « مشروعية » التفسير فى التاريخ ومن ثمة يطالب بحصر العمل التاريخى فى دراسة النصوص والوثائق والتقيد بها ، متذرعا بـ « الموضوعية العلمية » . وهناك من ذهب فى هذا الاتجاه مذهبا متطرفا فقال باستحالة تفسير التاريخ، لان الاحداث التاريخية هى أعمال الناس، وأعمال الناس هى نتيجة لما يفكرون فيه. وبما انه يستحيل معرفة ما كان يفكر فيه هؤلاء الموتى، فانه من المستحيل تفسير الاحداث التاريخية جملة (بوبر) والذين أرادوا منهم أن يجنبوا هذا المصير العدمى للتاريخ ، قالوا « ان مهمة المؤرخ تنحصر فى فهم تفكير الناس ، ويجب أن لا يتناول ما عمله الناس » « كولنجوود ». وهكذا يبدو واضحا أن التشكيك فى المعرفة التاريخية والالحاح على عدم « مشروعية » تفسير التاريخ ، مرتبط بايديولوجيا معينة : الايديولوجيا الليبرالية المعاصرة .

لماذا تلجأ الايديولوجيا البورجوازية الى الطعن فى المادية التاريخية بكيفية خاصة مع أنها تسكت أو تتبنى جوانب من الفلسفة المادية عقيدة وسلوكا ؟ بل لماذا تعارض أى « تدخل » من جانب الفلسفة فى التاريخ، بكيفية عامة ؟ ولماذا تلجأ الوضعية الجديدة التى تمثلها البنيوية

والوظيفية فى العلوم الانسانية الى الغاء التاريخ ، أو على الاقل الى « تجميد » حركته ؟

يعتقد بعض الناس أن الايديولوجيا البورجوازية الغربية — أو ما يسمى بالفكر الغربي « المسيحي » — ترفض المادية التاريخية لانها تلغى دور الفكر وتستخف بالقيم الروحية ، او لانها مبنية على الالحاد واللا دينية ، وتلك احدى الدعايات التى رسخها الاستعمار فى نفوس الشعوب المستعمرة . لقد نقل الاستعمار الى البلدان المستعمرة الايديولوجيا البورجوازية الراسمالية ، ليستعملها كسلاح لاخضاع هذه الشعوب وتخديرها . انه نفس السلاح الذى تحارب به الطبقة الراسمالية البورجوازية فى بلدانها الاصلية الطبقات الكادحة المستغلة المضطهدة. اما الحقيقة ، الحقيقة التاريخية التي لا ينكرها المؤرخون البورجوازيون انفسهم ، فهى ان الفكر البورجوازى الغربى نفسه هو الذى قام فى بداية امره على الاستخفاف بالقيم الروحية والتقليل من دور العقل ، والاشادة بالتجربة بل انه المنشىء والمروج للفلسفات المادية اللا دينية فى العصر الحديث .

وكذلك الشان بالنسبة للتاريخ . لقد مجدت البورجوازية الغربية التاريخ حتى العبادة يوم كانت بانمة تستعجل المستقبل ، مستقبل سيادتها وتعميم سلطتها ، يوم كان التاريخ تاريخها هى . بل واكثر من ذلك ربطت الايديولوجية البورجوازية آنذاك بين الفلسفة — فلسفتها هى — وبين التاريخ ربطا جعل كلا منهما يؤدى الى الآخر ويعتمد عليه. يقول كوندورسى : « يكفى لكتابة تاريخ الافراد جمع الحوادث ، اما لكتابة تاريخ المجموعات البشرية فلابد من الاعتماد علي الملاحظة ، ولاختيار الملاحظة وتقديرها لابد من النور العقلى ان لم نقل الفلسفة ». ويقول دالامبير « ان علم التاريخ عندما لا يكون مضاء بنور الفلسفة — يكون فى مؤخرة المعارف الانسانية » . وقال نابليون يوما : « انى لارجو أن يتعلم ابنى التاريخ ، لانه الفلسفة الوحيدة » .

ذلكم باختصار راى الايديولوجيا البورجوازية فى التاريخ والفلسفة ايام انطلاقة البورجوازية الغربية ، أيام صراعها مع الفكر الاقطاعى . اما اليوم ، وهى تعيش مرحلة التقوقع ، فانها ترى رأيا آخر . ان

الايديولوجيين البورجوازيين يتحدثون اليوم لا عن التطور بل عن الثبات، لا عن الصيرورة بـــل عن البنيات ، لا عن الاتصال بل عن القطيعة والانفصال . انهم الآن يهربون من التاريخ بأساليب ملتوية ، تارة باسم « الموضوعية العلمية » ، وتارة باسم « الصرامة المنطقية » ... ان البورجوازية الغربية التى بلغت قمـــة تطورها تريد أن تقف عند هذه القمة ، تريد ان تجمد التاريخ ، ولذلك فهى تبعده وتلغيه .

هكذا ترمين انه لابد من الفلسفة والتاريخ معا ، لفهم العلاقة بين التاريخ والفلسفة . اى لابد من تحديد الاطار الايديولوجى الذى تطرح فيه هذه العلاقة . والمواقف المتعارضة التى افتتحت بها هذا العرض ستظل كلاما فارغا ، لا معنى له تماما ، اذا لم ننظر اليها على ضوء الخلفيات الايديولوجية التى لملتها . آن « النزاع » بين المؤرخ والفيلسوف — كما اشرنا اليه فى مستهل هذا الحديث — ليس نزاعا حول الاختصاص، ولا حول مناطق النفوذ ، كما قد يبدو لمن ينظر الى الامور نظرة سطحية، بل هو صراع ايديولوجى يتخذ فى كل مرحلة تاريخية لونا معينا ويخدم، بكيفية واعية او لا واعية ، اهدافا معينة .

* * *

والآن وقد طرحنا العلاقة بين الفلسفة والتاريخ فى الفكر الغربى فى اطارها الايديولوجى ، والمحنا الى الملابسات التاريخية التى اعطت لهذه العلاقة شكلها ومضمونها ، يمكننا أن نطرح العلاقة بين الفلسفة والتاريخ فى الفكر العربى الاسلامى المعاصر ، وفى اطار المرحلة التى يجتازها هذا الفكر من التطـــور .

اننا هنا فى المغرب ، وفى العالم العربى ، نفكر فى الحاضر والمستقبل بواسطة الماضى . فنحن نربط ، صراحة او ضمنا ، بين الفلسفـــة والتاريخ . لكن اى تاريخ واية فلسفة ؟

من المفكرين العرب من يفكرون فى حاضر الامة العربية ومستقبلها بواسطة ماضى الغرب وحاضره . منهم مـــن يدعون الى « الليبرالية الاصلية — او الاصيلة » ، ومنهم من ينادى بالليبرالية المعاصرة ملفوفة فى الدعوة الى الاخذ « بالعلم التكنولوجيا » وكأن العلم والتكنولوجيا

يوجدان خارج التاريخ وفوق المجتمعات وقوانين تطورها . ومنهم من يتبنى ماركسية عقدية جامدة مختزلة فى شعارات عامة تتخذ مفتاحا سحريا لحل جميع المشاكل !

ومن المفكرين العرب من يفكرون فى حاضر الامة العربية ومستقبلها بواسطة الماضى العربى الاسلامى . هؤلاء يعيشون المستقبل فى التراث، هذا التراث الذى يكتشفون فيه كل يوم ، كل علوم الغرب وكل تقدمه، دون ان يكلفوا انفسهم مشقة تحديد مضمون هذا التراث ، ولا حتى ربطه بالزمان والمكان .

لقد توقفت قصدا فى القسم الاول من هذا العرض عند المانيا القرن الثامن عشر . لقد كانت المانيا آنذاك متخلفة عن جاراتها ، فكانت تعيش مستقبلها فى فلسفتها .. ونحن اليوم ، المتخلفون عن جيراننا شمال البحر الابيض المتوسط فريقان : فريق يعيش المستقبل فى تراث الغرب وفلسفته ، وفريق يعيش المستقبل فى ماضى العرب وتراثهم ان هذا يعني اننا نعيش مثل المانيا القرن الثامن عشر وعيا مقلوبا (مع الاعتبار الكامل لاختلاف الظروف والاشكاليات) . والمسألة المطروحة علينا هى : كيف نصحح هذا الوعي ؟

نعم لابد من سلاح النقد ، ولكن لابد ، فى نفس الوقت ، من نقد السلاح . سلاح النقد تمدنا به الفلسفة ، اما نقد السلاح فيمدنا به التاريخ . لابد من الفلسفة والتاريخ معا لفهم الاشكالية المطروحة وتجاوزها .

لقد بدات اشكاليتنا الفكرية التى عبر عنها رواد الفكر العربى الحديث بمشكل « النهضة » مع بداية التوسع الاستعمارى ، اى انطلاقا من أوائل القرن التاسع عشر (غزو نابليون لمصر) . ومنذ ذلك الوقت والتحدى الاستعمارى الغربى يشكل احدى المحددات الرئيسية لاشكالياتنا الفكرية . فلابد ، اذن ، من استحضار هذا المحدد الرئيسى عند بحث اشكالية الفكر العربى منذ أوائل عصر النهضة الى اليوم . ودون أن ندخل فى التفاصيل التاريخية المعروفة يمكننا أن نقفز الى النتيجة التى يكاد يقوم عليها اجماع الباحثين وهى أن الاستعمار بكل مظاهره واشكاله قد احدث تمزقا فى وعى الضمير العربى . لقد أيقظ التحدى الاستعمارى

الغربي الامة العربيةمن غفوتها ، فرأت في علوم الغرب وتقنياتـــه ومؤسساته الاجتماعية والسياسية مثال التقدم ونموذجه . ولكنها رأت في ذات الوقت ان حامل هذا النموذج هو المستعمر ذاته ، المستعمر الذي يسلبها حريتها وخيراتها ويطعن في هويتها وأصالتها ويهددها في وجودها. وعبثا حـــول مفكرو النهضة **التوفيق بين الماضي والمستقبل : المـــاضي العربي الاسلامي الذي يقرؤون صورته النموذجية في التراث ، والمستقبل العربي الـــذي يقرؤون صورته النموذجية في عنـــوم الغرب وتقنياته ومؤسساته** . لقد ركدت هذه المحاولات التوفيقية في النقطة التي بدأت فيها . وما كان لها الا أن تركد ، لان التوفيق يوقف التاريخ ويلغـــي التطور . فكان لابد للتاريخ أن يتجاوزها . ومن هنا انقسم الوعـــي العربي — وما يزال مقلوبا — الى نوعين من الوعي . الوعي المؤسس على « **الاغتراب** » الرافض للتراث ، نتيجة الاستلاب الثقافي الحضاري الذي رسخه الغرب المتقدم — والمستعمر — في مجتمعنا ، والوعـــي المؤسس على « **الاعتراب** » الذي يقرأ في التراث العربي الاسلامي كل ايجابيات الحضارة الغربية الحديثـــة من علـــوم وتقنيات ومؤسسات سياسية واجتماعية . وفي هـــذا الاطار تطرح اشكالية « **الاصالـــة والمعاصرة** » في الفكر العربي الحديث والمعاصر .

فكيف نعالج هذه الاشكالية ؟

لنبدأ بالنقد ، ولنقل باختصار : ان الذين يلغون التراث ، هكذا بجرة قلم أو بشطحة فكرية ، واهمون . **لان الغاء التراث لا يمكن أن يتم الا بتحقيقه** . والذين يطالبون بتحقيق التراث ، هكذا بجرة قلـــم أو بموعظة حسنة واهمون أيضا ، **لان تحقيق التراث لا يتم الا بالغائه** .

لنوضح هذه الدعـــوى .

ان التراث — في هذا الاطار — هو ضمير الامة . انه المرآة التي ترى فيه الامة تحقق الممكن . وبعبارة أخرى انه تصور ارتدادي لمـــا ينبغي أن يكون . المتمسكون بالتراث لا يتمسكون به لمجرد انه تراث الآباء والاجداد ، بل لانهم يقرأون فيه ما ينبغي أن يكون . انه قراءة للمستقبل في صورة الماضي . انه طموح لتحقيق ما اخفق الآباء والاجداد في تحقيقه كلا او بعضا ، مع تصور انهم حققوا ذلك فعلا على احسن صورة . ان الذين يدعون مثلا الى الاخذ بتعاليم الاسلام يستحضرون في

اذهانهم المرامى والاهداف والمثل العليا التي طمحت الامة العربية الاسلامية دوما الى تحقيقها ، كالشورى والعدالة الاجتماعية والتقدم الحضارى بمختلف مظاهره ، والتى جاءت الدعوة المحمدية لتبشر بها فى وسط « الملأ » كفار قريش وارستقراطيتها التجارية والدينية ، والتى رددها المصلحون والمتحدثون باسم الجماهير المحرومة فى كل وقت وباشكال مختلفة ، متخذين من الاسلام — اسلام السلف ، اسلام الثورة ضد الملا من قريش — منظومتهم المرجعية — وهنا لا يهمنا ان كانت الصورة النموذجية حقيقية مائة فى المائة أو أنها صورة ممجدة الى أبعد حد ، فالتاريخ هكذا دوما ، هو أعادة بناء للماضى على ضوء مشاغل الحاضر، وانما المهم هو أن الصورة التراثية — اذا جاز هذا التعبير — تقدم دوما فى صورة الممكن الذى تحقق ، من أجل الاقتناع والاقناع بامكانية تحقيقها فى الحاضر والمستقبل . والمؤشر الاساسى فى كل ذلك هو بناء الحاضر والمستقبل على أساس ما تحقق فى الماضى او ما نسقطه عليه من مثل عليا واهداف انسانية واجتماعية تعبر على طريقتها الخاصة عن آمال الطبقات المحرومة فى مجتمع متخلف يعانى من الاستغلال الاستعمارى فى علاقاته الخارجية ومن رواسب هذا الاستغلال وروافده فى علاقاتها الاجتماعية الداخلية .

واذن فالذين يلغون التراث ، او ينادون بالغائه ، انما يلغون هذه الصورة النموذجية التى يعبر فيها قسم من الامة عن مطامح الامة ككل، الامة المتخلفة المستغلة داخليا وخارجيا . وهنا يكمن الخطأ . فالغاء هذه الصورة النموذجية ، وبعبارة أخرى الغاء نوع من التعبير عن مطامح الامة فى النهضة والتقدم لا يمكن أن يتم الا بتحقيقها . أن الغاء المطالبة بالشورى والعدالة الاجتماعية وشجب الربا والمضاربات الاقتصادية المحرمة — أى التى ترسخ الحيف الاجتماعى .. الخ لا يمكن أن يتم الا بالتحقيق الفعلى لهذه المطالب . ذلك ما نعنيه بضرورة تحقيق التراث قبل الغائه . التراث عندما يحقق لا يبقى تراثا — أى صورة نموذجية ممجدة — بل يصبح واقعا متناميا يتأسس عليه وعى جديد ينظر الى الماضى والحاضر والمستقبل بمنظور جديد.

ولكن تحقيق التراث لا يمكن ان يتم الا بالغائه ، اى بتجاوزه . والتجاوز هنا لا يعنى التخطى أو القفز من فوق . بل الاحتفاظ والنفى

وبعبارة اخرى ان تحقيق التـــراث يتطلب عدم التقوقع فيه والوقوف عنده ، بل تطويره وتطويعه بالشكل الذى يسمح بتحقيقه على ضـــوء متطلبات العصر وظرونه . انه النزول به من « ميدان العقل » الى « ميدان الواقع » ، من التصور النموذجى المثالى الى التطور التاريخي. والخطوة الاولي فى هذه الطريق هى اعادة قراءة التراث نفسه ، اعادة تقييمه على ضوء الواقع الذى انتجه . لابد اذن من التاريخ . بل لابد من اعادة بناء التاريخ . وبعبارة اخرى لابد من تصحيح وعينا بتاريخنا .

فكيف نصحح هذا الوعي ؟ كيف نفهم تاريخنا ـــ ماضينا وحاضرنا ـــ على ضوء رؤية صحيحة ؟ وأين نجد هذه الرؤية الصحيحة ، أفى تراثنا نفسه أم فى الفكر الغربى ؟

لنبادر الى القول أن الرؤية الصحيحة لا توجد جاهزة ، لا هنا ولا هناك ، فالممارسة هى التى تكشف عن جوانب الصحة والخطأ فى كل رؤية مسبقة . اذا كنا ندعو الي ربط التراث بالواقع الذى انتجه ، والي ربط الايديولوجيا الليبرالية الغربية بظروف وجود الطبقة البورجوازية فى الغرب ، فيجب كذلك أن نربط مقولات الماركسية بتاريخ تشكلها ، اى بالتطور الذى عبرت عنه . أن ربط النظرية ـــ أية نظرية ـــ بالتاريخ هو وحده الذى يجنبنا الدوجماتية والانتقائية .

ان الذين يقولون : يجب ان نأخذ الماركسية ككل « والا سقطنا فى الانتقائية » يقدمون الماركسية لانفسهم وللناس ، بوعى أو بغير وعى، كعقيدة جاهزة مكتملة ، مطلقة الكمال . انهم ينفون عنها صبغتها التاريخية ويقتلون فيها عناصر الحيوية . ان موقف هؤلاء لا يختلف فى شىء عن الذين يرفضون كل شىء ما عـــدا التراث كما يتصورونه خزانة تشتمل صناديقها ودرجها على جميع أنواع الحلول ، متناسين أن التراث هو ما تراكم عبر التاريخ الفعلى للامة العربية الاسلامية ، هو مجموع انواع الفهم الذى كونه المسلمون لانفسهم عن عقيدتهم وواقعهم وتاريخهم .

لابد من ربط الفلسفة ـــ الرؤية بالتاريخ ، سواء كانت هـــذه الفلسفة مؤسسة على « الاصالة » او كانت مرتكزة على « المعاصرة »، لابد من المفهم المادى الجدلي للتراث سواء كان التراث تراثنا نحن ، أو

كان تراث غيرنا ، تراث الغرب بالذات بما فيه الماركسية نفسها ، فبالاحرى الايديولوجيات البورجوازية .

لعلكم لا تعترضون على تطبيق المادية التاريخية على الايديولوجيات البورجوازية ، ونكنكم قد تتساءلون كيف نطبق المادية التاريخيه على الماركسية ، وهي جزء منها ؟ كيف نخضع الجزء للكل ؟ ولعلكم تتساءلون ايضا — مع روندسون — الى أى مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية على الاسلام ؟ بل قد يتساءل بعضكم الى أى مدى يقبل الاسلام كعقيدة التفسير المادى الجدلى للتاريخ ؟

أسئلة ثلاثة لابد من طرحها صراحة حتى نتمكن من النفاذ الى عمق اشكالية الفكر العربى المعاصر ، اشكالية الاصالة والمعاصرة ، او اشكالية العلاقة بين التاريخ والفلسفة فى اطار اهتماماتنا الراهنة .

لنبدأ بالسؤال الاول . كيف يمكن ، او كيف يجوز ، تطبيق المادية التاريخية على الماركسية نفسها ، آن الغرابة التى قد يثيرها هذا السؤال فى أذهان بعض الناس راجعة فقط الى أن الناس عندما يتبنون نظرية ما ينسون ، او يتغافلون ، عن منشأ هذه النظرية ، عن الظروف والملابسات التى أوحت بها . ومن ثمة يستريحون عندها ، بل قد يتجمدون عندها ، مضفين عليها طابع المطلق .

الماركسية فلسفة وعلم . المادية الجدلية فلسفة ، والمادية التاريخيه علم . والعلم أسبق زمنيا ، وأسبق منطقيا من الفلسفة المؤسسة عليه . وكل فلسفة مؤسسة على علم . المادية التاريخية أسبق زمنيا وأسبق منطقيا من المادية الجدلية . أما القول بان المادية التاريخية تطبيق للمادية الجدلية على التاريخ ، فهذا قول جاء متأخرا ، أى عند اعادة « بناء » الماركسية واعطائها طابع المنظومة المنطقية . وهذا ما حدث فى الفترة الستالينية ، الفترة التى جمدت فيها الماركسية وقدمت للناس كعقيدة كاملة ومطلقة ، بل وضرورية ضرورة المعادلات الرياضية .

انطلق ماركس من الحاضر ، ومنه أخذ يبنى الماضى القريب ثم البعيد . لقد انطلق من النتائج الى المقدمات : حلل النظام الرأسمالى فاكتشف قوانينه التركيبية (العلاقة بين الرأسمال الثابت والرأسمال المتغير ، **فضل القيمة**) ، وقوانينه الدينامية (**الصراع الطبقى** والنمو المتزايد

للبروليتاريا كما وكيفا) ، وهذا قاده الى البحث فى اصول هذا النظام ، الى تحليل النظام السابق له ، النظام الاقطاعي ، ومن هذا الاخير نادى الى النظام العبودى .. ثم أخيرا أضاف نظام المشاعة البدائية . كان ميدان البحث هو المجتمع الاوروبى . واذن فالسلسلة التي ركبت حلقاتها بناء على التحليل السابق والمؤلفة من أساليب الانتاج الخمسه المعروفة (المشاعة البدائية ، النظام العبودى ، النظام الاقطاعى ، النظام الراسمالى ثم النظام الاشتراكى) هى سلسلة خاصة بتطور المجتمعات الاوروبية . وعندما انتبه ماركس الي ان هذه السلسلة لا تنطبق على بعض الحضارات التي قامت على ضفاف الانهار فى افريقيا وآسيا (مصر القديمة ، الهند الصين) أضاف أسلوبا آخر للانتاج سماه : الاسلوب الاسيوى للانتاج .

ماذا يمثل هذا التحليل التاريخى الذى قام به ماركس من الناحية العلميـــة ؟

لقد اتبع ماركس المنهاج العلمى حقا . لقد انطلق من الواقـــع المشخص ، من مرحلة من التطور هى نتيجة للمرحلة السابقة لها ، أى من النتائج الى الاسباب . وهذا هو نفسه المنهاج المتبع فـــى العلوم التجريبية ، ولذلك كانت المادية التاريخية علما. ولكن يجب ان لا نغفل ملاحظة منهجية منطقية أساسية . وهى انه اذا كان فساد النتائج يلزم عنه فساد المقدمات ، فان صحة النتائج لا تلزم عنها ضرورة صحة المقدمات. ومعنى هذا بالنسبة لموضوعنا :

1 — أنه اذا كان تحليل ماركس للمجتمع الراسمالى تحليلا علميا صحيحا فان ذلك لا يلزم عنه ضرورة صحـــة تحليله للمراحل التاريخية السابقة للمجتمع الراسمالى حتى فى أوروبا نفسها . اى انه يجب ان نأخذ ما قاله ماركس عن المجتمع الاقطاعي والمجتمع العبودى والمجتمع البدائي لا كحقيقة علمية فى مثل صلابة نتائج تحليله للنظام الراسمالى، بل يجب ان ننظر اليها كنوع من التمديد والتمطيط للقانون العلمي ، اى كتعميم يقبل التعديل والمراجعة والتكملة .

2 — ان النتائـــج التى توصل اليها ماركس بواسطـــة التحليل العلمى للمجتمع الراسمالى وتمديد هذا التحليل الى المراحل التاريخية السابقة له فى أوروبا ، لا تعفينا من القيام بتحليل علمى مماثل للمجتمعات

الاخرى غير الاوروبية ، لاساليب الانتاج فيها ، ونوعية هذه الاساليب. ومن ثمة فان النتائج التى نتوصل اليها بخصوص المجتمعات غير الاوروبية — بعد تحليل علمي صارم — ستكون هى وحدها الصحيحة علميا ، حتى ولو كانت مخالفة أو مناقضة للنتائج التي توصل اليها ماركس .

3 — وبناء على ذلك فان المادية التاريخية كنظرية ، خاصة فقط، وصالحة فقط ، فى المجتمعات الرأسمالية . وهذا ما سبق ان نبه اليه جورج لو كاتش . ان حصر حركة التاريخ فى الصراع بين البروليتاريا والطبقة الراسمالية لا يكون عملا علميا الا اذا كان المجتمع المتحدث عنه يتألف اساسا من طبقتين اساسيتين تستقطبان أفراد المجتمع وجماعاته، وتحددان بكيفية اساسية ورئيسية العلاقات الاجتماعية السائدة فيه . أما عندما تكون هناك الى جانب هاتين الطبقتين (البروليتاريا والطبقة الراسمالية) تشكيلات اجتماعية اخرى ، أو علاقات اجتماعية لا تتحكم فيها بشكل اساسى هاتان الطبقتان ، تشكيلات وعلاقات (داخلية أو خارجية) تؤثر بشكل واضح فى البنية الاجتماعية القائمة وتشكل احد عناصرها الاساسية ، اما عندما يكون الامر على هذه الصورة فان الموقف يتطلب ، ضرورة ، تحليلا جديدا ، قد يؤدى الى نتائج مخالفة لابد من قبولها . وبعبارة اخرى لابد « من التحليل الملموس — لا التحليل التاملى الخيالى — للواقع الملموس » الواقع كما هو ، لا كما نتخيله أو « نريده » أن يكون .

ومعنى ذلك انه علينا ان نميز فى المادية التاريخية نفسها بين العام والخاص.

— **العام فى المادية التاريخية هو المنهج** : تحليل المجتمعات على اساس أن حركة التاريخ والتطور هى نتيجة صراع بين طبقات ، على اساس أن الوجود الاجتماعى هو الذى يحدد وعى الناس ، وأن الوعى بدوره يؤثر — ويغير — الوجود الاجتماعى .

— **اما الخاص فى المادية التاريخية فهو النتائج** التى يسفر عنها التحليل المذكور والتى قد تختلف — بل يجب أن تختلف — باختلاف نوعية المجتمعات ومراحل التطور . الخاص هو الذى يحدد نوعية الطبقات

المتصارعة واهمية الدور الذى يلعبه الصراع الطبقى نفسه ، سواء على المستوى الاجتماعى ، الاقتصادى ، أو على المستوى الفكرى ، الايديولوجى .

ولذلك فعندما نحلل مجتمعا ، كالمجتمع المغربى ، او المجتمع العربى، فانه من الواجب التقيد بخصوصية هذا المجتمع ، حتى لو ادى ذلك الى نتائج مخالفة لتلك التى توصل اليها ماركس عند تحليله المجتمع الراسمالى فى اوروبا . يجب أن نخضع النظرية للواقع ، لا أن نخضع الواقع للنظرية . هذا مبدأ منهجي يجب التقيد به فى كافة الميادين ، سواء تعلق الامر بالبحث فى الواقع الطبيعى أو فى الواقع الاجتماعى والتاريخى .

هذا هو الفهم المادى التاريخى للمادية التاريخية نفسها . أما عن المادية الجدلية ، اى تطبيق قوانين الجدل المستخلصة من التحليل التاريخى على الطبيعة ومن ثمة صياغة مقولات منطق عام ونظرية عامة فى الكون والانسان ، فذلك ما تم فى فترة لاحقة وعلى يد انجلز بالخصوص. وهنا ايضا لابد من ربط الفلسفة بالتاريخ ، لابد من فهم المادية الجدلية كما صاغها انجلز فهما ماديا تاريخيا . لقد سادت فى أوروبا خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر نزعة علموية دوجماتية ميكانيكية مادية. كان علم نيوتن فى قمة أوجه ، كان الاعتقاد السائد هو **أن كل شيء** — مهما كان هذا الشيء ماديا أو روحيا — يمكن تفسيره « علميا » **بالمادة** والحركة . (« الدماغ يفرز التفكير مثلما تفرز الكبد المادة الصفراء » « واكبر النجوم واصغر الذرات يخضعان حتما لقوانين الميكانيك ، قوانين الجبذ والنبذ ») وكانت البورجوازية الاوروبية ايضا فى قمة أوجها . لقد انتصرت نهائيا على الاقطاع فعممت سلطتها وايديولوجيتها على المجتمع كله ، بل على التاريخ كله . لقد تبنت التجريبية ضدا على العقلانية (وكانت قد تبنت العقلانية فى بداية نهضتها ضدا على سلطة النصوص وسلطة « النقل » — فى مقابل العقل) لان العقلانية يومئذ كانت سلاح الطبقات المناوئة لها ، وتبنت المادية الميكانيكية ضدا على المثالية « والغيبية » ، ضدا على كل الماورائيات .

فى هذا الاطار التاريخى صاغ انجلز المادية الجدلية (جدل الطبيعة)، وكان طبيعيا أن يتاثر بهذه المعطيات التى كانت تشكل حقل تفكيره . والشيء الذى اضافه انجلز الى هذه المعطيات هو انه نقل نوعية الحركة

الاجتماعية التاريخية القائمة على صراع الطبقات (صراع الاضداد) الى مجال الطبيعة (1) ، فقال هناك الى جانب الحركة الميكانيكية (حركة الانتقال فى المكان) حركة أخرى داخل المادة نفسها ، هى الحركة الناتجة عن صراع الاضداد . ولقد غير هذا العنصر الجديد الذى ادخله انجلز الى المعطيات المذكورة ، بنية التصور المؤسس عليها ، فأصبح التصور جدليا بعد أن كان ميكانيكيا . وتلك خطـــوة مهمة نحو التحرر من التصور الايديولوجى البورجوازى المؤسس على المادية الميكانيكية المتطرفـــة السائدة . ولم يأت انجلز بهذا الفهم الجديد من دماغه ، ولا كانت المسألة مجرد نقل ميكانيكى من الميدان الاجتماعى الى الميدان الطبيعى ، بل ان مسار تطور العلوم الطبيعية ، والفكر العلمى ذاته ، كان يوحى بذلك. كان هناك نوع من السبق ، ولكنه سبق مستوحى من اتجاه تطـــور البحث العلمى ذاتـــه .

كانت المادية الجدلية ، اذن ، كما صاغها انجلز تجاوزا للماديـــة الميكانيكية وللاتجاهات العلموية ، ولكنها — بما انها تجاوز لها — كانت امتدادا لها ، ومؤسسة عليها . فماذا حدث من تطور ؟

— **على الصعيد العلمى — صعيد الفيزياء** — قامت مع بداية هذا القرن « الثورة الكوانتية » التى غيرت من التصور الكلاسيكى للمادة والحتمية . لم تعد المادة على المستوى الذرى — شيئا مجسما ملموسا. فالشىء المادى لـــم يعد جسما صغيرا كحبة الرمل ، بل اصبح نشاطا وطاقة ، وبعبارة أخرى شحنة من الطاقة (الالكترون مثلا) ، واستتبع ذلك تغير فى مفهوم الحتمية ذاته ، نظرا لتداخـــل الزمان والمكان ، وعدم توفر امكانية التحديد المتزامن للموقع والسرعة . لقد غيرت هذه المعطيات الجديدة صرح العلم النيوتونى كله ، وهو الصرح الذى شيد انجلز على قمته المادية الجدلية (2) .

---

(1) يرى جاك مونود أن ماركس نقل بدوره نوعية حركة الفكر الديالكتيكية التى قال بها هيجل ، الى الواقع الاجتماعى والمادى ، وان فى هذا نوع من الاحيائية . وهذا صحيح اذا نظرنا الى الفكر نظرة مثالية ، أى اذا اعتبرناه كيانا مستقلا بنفسه . أما اذا نظرنا اليه كنتاج وانعكاس للحياة الواقعيـــة ، الاجتماعية منها خاصة ، فان الاعتراض يصبح غير ذى موضوع . بل يصبح عمل ماركس تصحيحا لا مجرد نقل . انظر كتاب مونود : الصدفة والضرورة . (بالفرنسية) .

(2) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر الجزء الثانى من كتابنا : **مدخل الى فلسفة العلوم** - دراسات ونصوص فى الابستيمولوجيا المعاصرة .

— **على الصعيد الاجتماعى — الايديولوجى** ، أصبحت المادية التاريخية والمادية الجدلية ايديولوجيا للطبقة العاملة . فكان من « المفهوم » أن تغير البورجوازية الاوروبية ، من جديد اسس ايديولوجيتها — كما فعلت قبل وتفعل دوما — وقد وجدت فى التطورات العلمية الآنفة الذكر مبررا لها فى تخليها عن المادية التى جعلت منها قبل فلسفتها الرسمية . ومن هنا قامت صيحات تنادى بتلاشى المادة وتنكر الوجود المستقل للمادة. هكذا اذن تبنت البورجوازية نفس الفلسفة التى حاربتها قبل ، الفلسفة المعروفة بلا مادية باركلـــى التى تربط وجـــود الموجود بالادراك . « الموجود هو ان يدرك او يدرك » .

لقد كان الهدف الايديولوجى من ذلك واضحا : ان التشكيك فى وجود المادة كشىء مستقل معناه نسف المادية وبالاساس المادية الجدلية وبالتالى المادية التاريخية ، أى تقويض دعائم ايديولوجيا الطبقة العاملة. هذا فقط على المستوى النظرى ، المستوى الفلسفى ، اما على المستوى الواقعى ، مستوى السلوك والمعاملات فقد بقيت البورجوازية مادية كعادتها لا تؤمن بأية قيمة غير القيمة المادية . كل شىء سلعة للتبادل، حتى الافكار والقيم الروحية والمثل الاخلاقية .

وهنا تصدى لينين للرد على هذه التزييفات الايديولوجية البورجوازية. فقال ان المادة مقولة فلسفية . والتصور المادى فى المنظور الماركسى معناه التسليم بوجود الطبيعة والاشياء الخارجية كلها وجودا مستقلا عن الانسان وادراكه ومعرفته . وبعبارة أخرى أسبقية الوجود المادى على الوعى البشرى . (ليس آدام هو الذى أوجد الطين ، بل هو نفسه من طين) . اما القول باسبقية المادة على الصعيد الانطولوجى العام أو وجود روح مطلقة سابقة للمادة ، فتلك — يقول لينين — مسألة افتراض — اى فرضية . (فرضية فلسفية ، لا فرضية علمية ، لانه لا يمكن التأكد منها بالتجربة) . المسألة اذن مسألة ميتافيزيقية ، مسألة قدم العالم أو حدوثه التى شغلت المفكرين المسلمين اثر احتكاكهم بالفلسفة اليونانية. ولقد كان « الحل » الذى قدمه ابن رشد لهذه المسألة اشبه ما يكون بـــ « الحل » الذى قدمه لينين — والاختلاف فى التعبير فقط . قال ابـــن رشد أن العالم فيه شبه من القدم وشبه من الحدوث . فمن غلب عليه شبه القدم اعتبره قديما ، ومن غلب عليه شبه الحدوث اعتبره حديثا ،

فلا داعى لتكفير القائلين بالقول الاول لان المسألة فى نهاية الامر مسألة اجتهاد وبحث عن الحقيقة . هذا ما قاله ابن رشد . وبلغة العصر ان المسألة مسألة فرضية (والاسلام يدرج هذه المسألة فى نطاق الايمان لا فى نطاق العقل : **آمنوا ..**) . والمهم فى مثل هذه المسائل هو النتائج التى تبنى عليها . فالمسألة الواحدة يمكن ان تستغل بصورتين متناقضتين .

النتيجة التى أريد ان أخرج بها من هذا العرض التاريخى لظروف صياغة النظرية الماركسية بشقيها : المادية التاريخية والمادية الجدليه ، هـــى :

1 — ان ربط ظهور الماركسية كعلم وفلسفه بالتاريخ الاجتماعـــى والفكرى لاوروبا يدعونا الى عدم الاخذ بها كعقيدة منزلة . بل فقط كمحاولة انسانية لفهم الواقع الاجتماعى — التاريخى والواقع الطبيعى على ضوء مرحلة معينة من تطور المعرفة البشرية . وبالتالى فان النتائج التى يقررها التحليل المادى الجدلى للتاريخ أو للطبيعة ستبقى صحيحة بالنسبة للواقع الذى كان موضوع التحليل وبالنسبه كذلك لدرجه التقدم التى بلغها الفكر البشرى اثناء ذلك التحليل . ان عدم التقيد بهذا المبدا المنهجى يؤدى حتما الى تجميد الفكر ، وقتل عناصر الحياة فى الماركسية نفسها .

2 — ان التصنيف المشهور الذى الح عليه انجلز والذى يقسم الاراء والنظريات الى مثالية ومادية صحيح اذا اخذناه كاداة منهجية . ولكن اعطاء مضمون ما للمثالية او للمادية يجب ان نعتمد فيه علـــى المرحلة التاريخية والاهداف الايديولوجية . فما نسميه بالنزعة المثالية قد تكون تقدمية تخدم أهداف المستقبل والطبقات المحرومة ، وقد تكون رجعية تخدم الايديولوجيا الاستغلالية ، وذلك حسب اختلاف الظروف والملابسات التاريخية والاجتماعية . وكذلك الشأن بالنسبة للنزعة المادية . وانا أعتقد انه لابد من قدر كبير من التحفظ والحيطة عند تطبيق هذا النوع مـــن التصنيف على اتجاهات الفكر العربى الاسلامى القديم والحديث . ان الاشكالية الاساسية التى اوحت بهذا التصنيف فى تاريخ الفكر الاوروبى الحديث غير موجودة بتمامها فى الفكر العربى الاسلامى قديمه وحديثه. فربط العالم الخارجى بالذات اى القول بأسبقية الوعى على الوجود — على المستوى البشرى — مقولة لا يستسغيها الفكر العربى الاسلامى ، لان الاشكالية التى أوحت بهذه المقولة لم يعرفها تراثنا فى يوم من الايام.

وأنا هنا لا أوافق الاستاذ طيب تيزيني على دراسته للفكر العربى فى العصر الوسيط ، تلك الدراسة التى اعتمد فيها بصورة ميكانيكية تصنيف آراء المفكرين المسلمين الى مثالية وماديه .

بعد هذه الملاحظات ، وعلي ضوئها ، يمكن أن ننتقل الي الجواب عن السؤالين الآخرين الذين طرحناهما آنفا وهما : الى أى مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية على التاريخ الاسلامى ؟ وهل يقبل الاسلام كعقيدة التفسير المادى للتاريخ ؟ السؤال الاول يطرح قضية منهجية ، اما الثانى فيطرح قضية نظرية .

بالنسبة للسؤال الاول يجب أن نؤكد — اذا كان هذا يحتاج الى تأكيد — أن التاريخ الاسلامى لا يشكل حالة شاذة فى التاريخ البشرى . بل هو جزء منه . والمسلمون لا يعتبرون انفسهم « شعب الله المختار ». فالخطاب الاسلامي خطاب الى الناس كافة ، وتاريخ الاسلام هو تاريخ شعوب وقبائل وطوائف وطبقات انتظمت فى سلك الدولة او الدول الاسلامية . وقد عرف التاريخ الاسلامى منذ قيام الاسلام صراعات داخلية وحروبا مع الدول المجاورة القريبة من مركز الخلافة والبعيدة منها . ربطت تاريخه بتاريخ تلك الدول ، بل بتاريخ البشرية جمعاء . وكان العامل الاقتصادى يلعب فى هذه الصراعات والحروب دورا بارزا ، تارة بشكل واضح ، وتارة بشكل خفى . لقد رفض تجار قريش وارستقراطيوها الدعوة الاسلامية وقاوموها لانها كانت تهددهم فى مصالحهم الاقتصادية، وحاولوا اغراء النبى بالمال والجاه لانهم كانوا يفكرون تفكيرا تجاريا ، كل شيء يمكن أن يباع ويشترى حتى الافكار والعقائد . ولما رفض الرسول صلي الله عليه وسلم هذا العرض التجارى واصر على نشر الدعوة التى التف حولها فى البداية الفقراء والمستضعفون اضطهدوه فهاجر الى المدينة ، ومن هناك نظم المسلمون انفسهم وبدات غزوات النبى التى استهدفت اول ما استهدفت ضرب المصالح الاقتصادية لكفار قريش، فكانت الكمائن على القوافل التجارية القريشية . وعندئذ احس كفار قريش وارستقراطيوها انهم اصبحوا فعلا مهددين بجد فى مصالحهم الاقتصادية واحسوا انهم امام اختيارين لا ثالث لهما : اما الاسلام واما فقدان السيطرة الاقتصادية المتمثلة يومئذ فى التجارة . فاختاروا الاسلام، بعضهم بحسن نية ، وبعضهم بنفاق ، فكان منهم المؤمنون وكان منهم

المؤلفة قلوبهم . كانت هناك قوة مادية (قوة قريش الاقتصادية) لم تهزمها غير القوة المادية (العقيدة الاسلامية التي تغلغلت في صفوف الجماهير فاصبحت قوة مادية ومعنوية لا تقهر) . وبعد وفاة النبي كانت أول حرب خاضها المسلمون هي حروب الردة . اى تلك الحملات التي نظمها ابو بكر الصديق ضد الاعراب مانعي الزكاة . الزكاة قدر معلوم من المال يدفعه الناس لبيت المال والفقراء والمساكين ، فهي ضريبة من أجل التضامن الاجتماعي ، « ضريبة » على الربح وراس المال معا ، ومنعها تمليه مصالح اقتصادية ، والقيام بأخذها بالقوة تمليه أيضا المصلحة الاقتصادية للدولة والمجتمع ، علاوة على انها جزء من التشريع العام الذي تسير وفقه الدولة والذي يعتبر ركنا اساسيا من أركان الاسلام الخمس . وحدثت الفتنة الكبرى في أواخر عهد عثمان وكان المحرك لها اقتصاديا كما سنوى على لسان احد كبار رجالات الاسلام في العصر الحديث . وتوالت الصراعات والنزاعات في عهد الامويين وعهد العباسيين وفي العصور التالية ، وكان العامل الاقتصادي يلعب دوره في هذه الصراعات. تارة بشكل مكشوف وتارة بشكل خفي .

تاريخ الاسلام منذ قيام الاسلام الى اليوم تاريخ صراع بين الطبقات. تارة يكتسي هذا الصراع صبغة اقتصادية اجتماعية وتارة يظهر بمظهر الصراع الايديولوجي والنزاع بين الفرق . والمهم ليس هذا المبدأ المنهجي، بل المهم تطبيقه على الواقع المشخص والتقيد بمعطيات هذا الواقع المشخص . والسلسلة التي استخلصها ماركس من تاريخ أوروبا وانطلاقا من المرحلة الراسمالية لا تنطبق على التاريخ العربي الاسلامي ، فلم يعرف هذا التاريخ عصر عبودية كما عرفته اليونان أو الرومان ، ولا عصر اقطاع بنفس الشكل الذي عرفته به اوروبا ، ولا النظام الراسمالي بنفس الشكل الذي عرفته به أوروبا . أما الاسلوب الاسيوي للانتاج فلم يعرفه التاريخ العربي ولا التاريخ الاسلامي ، اذا صح الفصل بينهما. اذن هناك خصوصية ، هناك نوع من التطور خاص يجب الكشف عن قوانينه . يجب أن نعطي للطبقات في التاريخ الاسلامي مضمونها الحقيقي الفعلي ونزن دور الصراع الطبقي طبقا للواقع التاريخي لا طبقا لهذه النظرية أو تلك . وفي هذا المجال يجب أن نعطي للدين كعقيدة تغلغلت في صفوف الجماهير حتى اصبحت قوة مادية مكتسحة الدور الذي يستحقه في أحداث التاريخ الاسلامي ومسلسل تطوره . ويجب أن لا نغفل دور

الدين بدعوى « تجنب السقوط فى المثالية » فهذا كلام فارغ وشعار اجوف. لقد امتزج الدين الاسلامى بالواقع التاريخى للشعوب الاسلامية فى مختلف العصور ، واصبح مؤشرا من المؤشرات الاساسية فى هذا الواقع — وسيكون التحليل مبتورا وخاطئا ان نحن اغفلنا دوره ، تماما مثلما يكون التحليل مبتورا خاطئا ان نحن اغلفنا دور النظرية الماركسية فى الثورة الروسية أو الصينية .

واذن فالسؤال عما اذا كان التاريخ الاسلامى يقبل التفسير المادى الجدلى سؤال لا معنى له ، والشىء الوحيد الذى له معنى هو كيف نحلل التاريخ الاسلامى تحليلا ماديا جدليا ، دون أن نمس خصوصية هذا التاريخ ، ودون أن نسقط عليه معطيات تاريخ مجتمعات اخرى ؟ ذلك هو السؤال الذى يطرح نفسه دوما على الذى يمارس البحث العلمى. ان من قواعد البحث العلمى التقيد بالمنهجية العلمية (وهى هنا المادية التاريخية) وبالمعطيات الواقعية كما هى (وهـــى هنا معطيات الواقع التاريخى الاسلامى وخصوصية) .. ان مقولات المادية التاريخية أطر فكرية صورية فارغة ، هى فقط ادوات منهجية ، ويجب ان تملأ هذه الاطر وتعدل بالمضامين التى يجب أن نستقيها من الواقع وخصوصية هذا الواقع . هذه الف باء المنهجية العلمية .

اما السؤال الثالث فهو يطرح كما قلنا مسألة نظرية : هل يقبل الاسلام كعقيدة التفسير المادى الجدلى لتاريخ ؟ وبعبارة اوضح : الا يتعارض التفسير المادى الجدلى للتاريخ مع العقيدة الاسلامية ؟ المسألة هنا نظرية لانها تتعلق بنوع التصور الذى يقره الاسلام للتاريخ . فما هو هذا التصور ؟ وهل يتنافى مع التصور الذى تنطلق منه المادية الجدلية ؟

تنطلق المادية التاريخية فى تفسيرها للتاريخ من هذا التصور العام وهو : ان الناس هم الذين يصنعون تاريخهم ، وان القوى منهم يظلم الضعيف ويستغله ، وان هذا الضعيف يثور لرفع الظلم عنه وجعل حد للاستغلال الذى يتعرض له . هذا الصراع بين الاغنياء والفقراء هو اصل السلطة السياسية . ويتبع هذا الصراع الاجتماعى — الاقتصادى او يرافقه ، او يحجبه احيانا ، صراع على صعيد الفكر ، صراع بين المذاهب والنحل والفـــرق .

ولكى نعطى لهذه المسألة جوابا من العقيدة الاسلامية يجب أن ننقلها الى المستوى الفلسفى الذى طرحت فيه داخل الاسلام نفسه . أن عبارة « الناس هم الذين يصنعون تاريخهم » ، تعنى على هذا المستوى « أن الانسان مسؤول عن أفعاله » . وهذا مبدأ اسلامى صريح لا غبار عليه . وفى القرآن آيات كثيرة تقرر ذلك . والاسلام جاء دعوة الى الناس كافة ، ولولا انطلاقه من أن الانسان مسؤول عن أفعاله لا نتفت الدعوة وفقدت حجتها ومبررها . وسواء قلنا مع المعتزلة أن الانسان « يخلق أفعاله » أو قلنا مع الاشاعرة ان الانسان « يكسب نتائج أفعاله » فالمسؤولية قائمة ثابتة . وما دام الانسان مسؤولا عن أفعاله ، كبيرة وصغيرها ، فانه يصنع بنفسه مصيره أى تاريخه . بل انه فى المنظور الاسلامى يختار حتى « ما بعد تاريخه » أى مصيره فى الآخرة . والاوامر والنواهى ، والجزاء والعقاب ، والمبدأ الاسلامى الشهير : الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .. كل ذلك لا يمكن أن يفهم الا على ضوء الآية الكريمة « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان ... ». الامانة تعنى المسؤولية . أن ما يميز الانسان عن الجماد هو انه يتحمل أمانة أى مسؤولية ، الامانة التى تجعله يصنع تاريخه بنفسه ، فى حين أن الجمادات والحيوانات لا تاريخ لها لانها لا أمانة لديها ، أى لا مسؤولية عليها .

نعم قد يعترض بعض الناس بأن التفسير المادى الجدلى للتاريخ يقتضى القول بقانون عام تسرى وفقه الاحداث التاريخية ، وهذا فى نظرهم لا يتفق مع القول بارادة الله . ولكن هؤلاء ينسون أن ارادة الله فى هذا المجال تعنى « سنة الله التى خلت من قبل » أى وجود قانون ونظام أقرهما الله تجرى وفقهما الامور فى هذه الحياة الدنيا . والقرآن لا يخصص هذا القانون أو السنة الالهية لا بالجانب الجغرافى الطبيعى ولا بالجانب الاقتصادى ولا بالجانب الروحى . لقد ترك الباب مفتوحا للمسلمين ليجتهدوا فى فهم سنة الله هذه . ولا حرج عليهم أن فهموها على هذا الشكل أو ذاك ، لان الامر يتعلق بقصد الله ، ونحن كما يقول الاصوليون لا نعرف حكمة الله ولا قصده الا معرفة ظنية تتطور بتطور فهمنا وبنمو معرفتنا ، وهذا هو أساس الاجتهاد الذى يعتبر أحد مصادر التشريع الاسلامى .

وتمن من المسلمين لا يفسر الخلاف الذى حدث بعد وفاة الرسول حول من سيتولى خلافته بالنزاع بين الانصار والمهاجرين ؟ ومن منهم لا يفسر تاريخ الاسلام بعد مقتل عثمان بالنزاع بين الاحزاب والفرق السياسية ؟ الم يربط الغزالى الصراع الاجتماعي والعقائدى بالشوكة والقوة ؟ الم يجعل اساس الامامة والخلافة العصبية والشوكة ؟ وابن خلدون الفقيه المالكي والمفكر الاشعرى الم يتصور فلسفة مادية للتاريخ؟ الم يقل بقانون — او قوانين — تتحكم فى سير التاريخ عبر عنه بـ « طبائع العمران » ، « طبائع تخصه فى ذاته » . الم يقل كغيره من الاشاعرة بـ « مستقر العادة » وهو يعنى بها ان الكيفية التى اجرى الله بها امور الطبيعة والتاريخ قد استقرت واصبحت عبارة عن قانون عام بعد انتهاء المعجزات والرسالات السماوية (1) ؟ وابو ذر الغفارى الم يستنهض الفقراء لاخذ حقهم من الاغنياء ؟ الم يثر على الحكام لانهم يستغلون الفقراء باسم الخلافة والدين ؟ ولنستفت قريبا منا ، ولنقرأ هذا التفسير المادى التاريخى لادق فترة من فترات التاريخ الاسلامى، للداعية الاسلامية ، جمال الدين الافغانى ، يقول : « فى زمن قصير من خلافة عثمان تغيرت الحالة الروحية فى الامة تغيرا محسوسا ، واشد ما كان منها ظهورا فى سيرة وسير العمال والامراء وذوى القربى من الخليفة وارباب الثروة بصورة صار معها الحس بوجود طبقة تدعى امراء وطبقة اشراف واخرى اهل ثروة وثراء وبذخ . وانفصل عن تلك الطبقة العمال وابناء المجاهدين ومن كان على شاكلتهم من ارباب الحمية والسابقة فى تأسيس الملك الاسلامى وفتوحاته ونشر الدعوة ، وصار يعوزهم المال الذى يتطلبه طراز الحياة والذى احدثته الحضارة الاسلامية ، اذ كانوا مع جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين الى العمال (الولاة) ورجال الدولة . وقد نشت العزة والاثرة والاستطاعة وتوفرت مهيئات الترف فى حاشية الامراء واهل عصبيتهم ، وفى العمال وبمن استعملوه وولوه من الاعمال .. الخ . فنتج عن مجموع ذلك تلك المظاهر التى احدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين فى المسلمين ، تكون طبقة اخرى اخذت تتحسس بشىء من الظلم وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب

(1) لمزيد من التفاصيل حول نظرية ابن خلدون فى التاريخ الاسلامى انظر كتابنا : العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية فى التاريخ الاسلامى .

من مورد النص ومن سيرتى الخليفة الاول والثانى ابى بكر وعمر ، وكان اول من تنبه لهذا الخطر الذى يتهدد الملك والجامعة الاسلامية الصحابى الجليل ابو ذر الغفارى » (1) فهل احس جمال الدين الافغانى بأى حرج عندما فسر ادق فترة من التاريخ الاسلامى بصراع الطبقات، الصراع بين الفقراء والاغنياء ؟

* * *

لقد كان لابد من هذا الاستطراد لان الحديث عن التاريخ والفلسفة سيظل حديثا فارغا مجردا ما لم نربطه بواقعنا ، باهتماماتنا وتطلعاتنا. ان العلاقة بين التاريخ والفلسفة تطرح اليوم بالنسبة الينا العلاقة بين تراثنا وفلسفة العصر الذى نعيش فيه ، بالتالي مشكل الاصالة والمعاصرة. ان الاسلام كعقيدة وشريعة يشكل مقوما اساسيا لوجودنا وعنصرا اساسيا فى هويتنا القومية . وهذا واقع لا يجوز تجاهله او انكاره أو التغاضى عنه والا كنا حالمين نبنى القصور فى الهواء . والموقف العلمى يتطلب الاعتراف بالواقع كما هو والانطلاق منه . انه لابد من تغيير الواقع الراهن من أجل واقع افضل . ولكن تغيير ، أى واقع ، طبيعيا كان أو اجتماعيا أو فكريا، لا يتم الا بالانطلاق من هذا الواقع نفسه ، بالاحتفاظ به ونفيه فى آن واحد ، بتحقيق ممكناته وفتح المجال لظهور ممكنات جديدة . ان مجتمعنا مطالب بالتطور والتقدم ، ولكنه لن يتطور ولن يتقدم الا من داخله . نحن مطالبون بخلق ثقافة جديدة ، ولكن الثقافة لا تستورد كما تستورد البضائع الاجنبية ، بل تنبت من احضان الثقافة القديمة والتلاقح مع ثقافة العصر ، وكما قال أوكست كونت : ان العقائد لا تموت بمجرد شن هجوم عليها ، وانما تموت العقائد عندما تبرهن عن عدم صلاحيتها . يصدق هذا على التراث كما يصدق على النظريات والفلسفات المعاصرة بما فيها الماركسية نفسها . وستموت الماركسية يوم تتجمد وتتقوقع ، ولم يمت الاسلام كعقيدة وشريعة لانه برهن خلال تاريخه المديد عن قدرته على التفتح والتعامل مع الافكار الجديدة حتى ولو كانت أجنبية عنه . اننا نوجد اليوم ، ونحن نواجه الفكر الاوروبى الحديث ، فى مثل الوضعية التى وجد فيها أجدادنا أمام الفكر اليونانى وثقافة الحضارات القديمة.

(1) الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغانى ، جمع محمد عمارة ص 421 .

ولقد استطاعت الحضارة العربية ان تستوعب وتهضم ذلك الفكر وتلك الثقافة دون ان تفقد هويتها . ونحن مطالبون اليوم باعادة الكـــرة من جديد ، أى ببناء حضارة جديدة ، حضـارة العرب فى المستقبل . نحن مطالبون بتأسيس تاريخ جديد ، فلابد آذن من رؤية جديدة لحاضرنا وماضينا تحث توجيه مستقبلنا المنشود .

لابد من رؤية صحيحة للانسان . والفلسفة الصحيحة هى التى تجعل موضوع رؤيتها هذه ، الانسان الواقعى المشخص . الانسان ابن آدام المخلوق من تراب اى من المادة ، الانسان التاريخى الذى يقتل أخاه كما قتل قابيل أخاه هابيل حسدا . وهو بذلك « كانما قتل الناس جميعا» والذى يفقد اخاه وهو بذلك « كانما احيى الناس جميعا » ، الانسان المسؤول عن أعماله ، الانسان الذى يصنع تاريخه من خلال كفاحه من أجل قوت يومه ، ومن خلال علاقات الانتاج التى يقيمها مع غيره من بنى جنسه . والتاريخ محاولة علمية لفهم الحياة الجماعية لبنى الانسان فى الماضى وتقديم صورة عنها أقرب ما تكون الى الحقيقة والواقع . فهل يمكن فهم احداث الماضى البشرى ، بل هل يمكن تصورها ، ولو بشكل أولى، بدون نظرة فلسفية ، صريحة أو مضمرة ؟ انه بدون تصور معين للانسان وعلاقاته مع الطبيعة والمجتمع لا يمكن اعادة بناء التاريخ كماض ، ولا بناء التاريخ كمستقبل . وها هنا ينقسم الناس فريقين : فريق يحاول ان يطمس معالم النضال الذى خاضته الشعوب ضد مستغليها لانه يخشى على مصالحه من الدروس النضالية فى الماضى ، وفريق يحاول ان يبرز معالم هذا النضال نفسه ربطا لنضال الحاضر بنضال الماضى فى اتجاه المستقبل، فى اتجاه التقدم والتحرر . **ومن هنا كان التاريخ الذى يكتبه المؤرخ والفلسفة التى يتضمنها ضرورة هو نفسه « صراع طبقى على الصعيد النظرى »** . واذا اضفنا الى ذلك ان الوثائق والنصوص التى يعتمـد عليها المؤرخ فى عمله تحمل هى الاخرى ايديولوجية واضعيها وتعكس الصراع الطبقى فى عصرهم ، امكن القول : ان التاريخ المكتوب هو الملتقى الايديولوجى للصراع الطبقى ماضيا وحاضرا . ولذلك كان التاريخ – المكتوب — سلاحا أيديولوجيا فى يد الطبقات المستغلة المسيطرة .

يكفى دليلا على ذلك ما نشاهده اليوم . ويكفى دليلا على ذلك حرص الدول فى مختلف العصور على توظيف مؤرخين رسميين لكتابـــة

تاريخها . ومجتمعنا العربى الاسلامي لم يشذ ، ولا يشذ عن ذلك . فمعظم المؤرخين كانوا موظفين او اعضاء فى حاشية الدولة . وكثير منهم كان يشعر انه لا يكتب التاريخ كما هو ، بل كما يريده — او على الاقل يرضى عنه — حكام العصر. سئل المؤرخ الرسمى للدولة البويهية ابراهيم الصابىء اثناء كتابته لتاريخ بنى بويه ، سئل عما يفعل فقال : « اباطيل امقها واكاذيب افقها » . وبطبيعة الحال لم يكن جميع المؤرخين يكذبون على الناس بهذا الشكل . بل لعل اكثرهم كان يعتقد انه يكتب « الحقيقة ». وهو فى ذلك مؤطر بايديولوجية معينة ، ايديولوجية الطبقة الحاكمة التى يعتقد — صادقا مع نفسه — أنها تمثل وجهة النظر « الحقيقية » .

التاريخ — المكتوب — ايديولوجيا . وهو لا يمكن ان يكون الا كذلك. ان كتابة التاريخ بدأت — وتبدأ دوما — مع قيام الدولة ، اى مع انقسام المجتمع الى طبقة حاكمة واخرى محكومة . ونحن اليوم نقول ان الشعوب البدائية لا تاريخ لها ، فقط لانه لا دولة لها . والمجتمع العربى فى الجاهلية لم يكن له تاريخ مكتوب لانه كان مجتمعا بدون دولة . ان التاريخ عند العرب يبدأ مع الاسلام ، اى مع قيام الدولة الاسلامية التى بدأ تشييدها بعد الهجرة النبوية الى المدينة . أما ما قبل الاسلام فكان جاهلية ، اى ما قبل التاريخ .

يبدأ التاريخ كأحداث مع قيام الدولة ، ويبدأ التاريخ كمعرفة مع قيام الدولة ايضا . والدولة تنشأ بانقسام المجتمع الى حاكمين ومحكومين، فهى تعبير مشخص عن الصراع الطبقى . والتاريخ المكتوب تعبير ايديولوجى عن هذا الصراع نفسه . التاريخ اساسا ايديولوجيا ، وهو لا يتحول الى علم الا بالتحليل العلمى لهذه الايديولوجيا . والتحليل العلمى للايديولوجيا يتطلب ايديولوجيا علمية . اى فلسفة صحيحة ، والا كان تحليلا ايديولوجيا للايديولوجيا ، اى ايديولوجيا مركبة مزيفة . فمن أين يستقى المؤرخ الفلسفة الصحيحة التى تمكنه من فهم علمى للتاريخ ، من كتابة التاريخ العلمى ؟

الفلسفة الصحيحة تستقى من التاريخ نفسه ، لا من خارجه . مثلما أن الفيزياء الصحيحة تستقى من الطبيعة نفسها لا من خارجها . قد تقولون ان ههنا دورا : التاريخ العلمى يتوقف على الفلسفة الصحيحة ، والفلسفة الصحيحة مصدرها التاريخ نفسه ! والواقع أن

المسألة ليست مسألة دور ، بل هى مسألة فهم جدلي لطبيعة المعرفه. نحن لا نعرف الاشياء معرفة قبلية ، بل بالاحتكاك بها والدخول معها فى علاقات . فبواسطة هذا الاحتكاك وهذه العلاقات بين الذات والموضوع يتشكل الفكر وينمو . وبواسطة الفكر نفسه ، خلال تشكله ونموه ، نبنى علاقاتنا بالاشياء بناء موضوعيا ، اى ننشىء علما . بواسطة الموضوع تبنى الذات نفسها لتعود هى لبناء الموضوع من جديد ، وهكذا دواليك. وبالمثل ، فمن خلال التاريخ — التاريخ كأحداث والتاريخ كمعرفة — ننشىء لانفسنا فلسفة ، اى رؤية معينة ، ثم نعود لاعادة بناء التاريخ على ضوء هذه الفلسفة .

المسألة الاساسية هي : هل هذه الفلسفة واعية ام غير واعية ؟ الفلسفة الواعية لا تنشأ بمجرد تأمل الوعي لذاته ومنتجاته ، بل تنشأ بالممارسة العملية للحياة ، والممارسة النظرية لمشاكل الحياة . يقول ماركس : « ان مسألة معرفة ما اذا كان للفكر الانساني صفة الحقيقة الموضوعية ليست مسألة نظرية ، بل هى مسألة عملية . ففى الممارسة ينبغى للانسان ان يقيم الدليل على حقيقة فكره اى على واقعه وقوته ودقته وشموله » . وبالنسبة للمعرفة التاريخية يجب ان نضيف : ان الكيفيه التي يمارس بها المؤرخ الحياة ، والطبقة التى ينتمى اليها — اجتماعيا أو فكريا — هى التى تحدد نوع « الحقيقة الموضوعية » التى يستخلصها من الحياة . ان هذا يعنى أن الوعى بالتاريخ يبدأ وينطلق من وعى الحاضر ، ليس فقط لان « الماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء » كما يقول ابن خلدون ، بل ايضا لان رؤية الحاضر هي التى تحدد — فى الغالب — رؤية الماضى ، وفهم الحاضر هو مفتاح فهم الماضى .

لقد مارس ماركس الحياه الاجتماعية فى عصره بكل ابعادها ممارسة نضالية فمكنه ذلك من اعطاء « الحلم الالمانى » معناه المشخص ، من تحليل بنية المجتمع الرأسمالى فى عصره واكتشاف قوانين تركيبها وقوانين تطورها ، أى اكتسب وعيا صحيحا مكنه من النظر الى التاريخ نظرة علمية . ومثل ذلك فعل ابن خلدون قبله بقرون . لقد عاش معترك الحياة فى عصره ، فتعرف على دقائق مجتمعه واكتشف قوانين تركيبه وتطوره — بالقدر الذى كان يسمح به تقدم المعرفة البشرية آنئذ — فمكنه ذلك من اكتساب رؤية جديدة للتاريخ الاسلامى ، رؤية علمية اصيلة ، قوامها أن « للعمران طبائع فى احواله ترجع اليها الاخبار وتحمل عليها الروايات

والآثار » « والحوادث فى عالـــم الكائنات سواء كانت من الذوات او من الافعال البشرية او الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها ، بها تقع فى مستقر العادة ، وعنها يتم كونها » . اما المبدأ المفسر ، فى هذه الرؤيه الخلدونية العلمية الاصيلة ، للتاريخ البشرى ، فهو « ان اختلاف الاجيال فى أحوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش » . لقد نظر ابن خلدون الى التاريخ لا بوصفه أحداثا ووقائع تتوالى عبر الزمن ، دون قانون يضبطها وأسباب تحركها ، بل نظر الى التاريخ جملة على انـــه تاريخ صراع تتحكم فيه وتوجهه قوانين موضوعية ، اجتماعية وسياسية واقتصادية وطبيعية سماها بـــ « طبائع العمران » . ولذلك أكد بقوة أن « صاحب هذا الفن ـــ اى التاريخ ـــ **يحتاج الى العلم بقواعد السياسة** وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار فى السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال ، **والاحاطة بالحاضر من ذلك** ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من خلاف، وتعليل المتفق منهما والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ، ودواعـــى كونها ، واحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعبا لاسباب كل حادث ، واقفا على أصول كل خبر . وحينئذ يعرض الخبـــر المنقول علـــى ما عنده من القواعد والاصـــول (1) .

هذا التصور الجديد للتاريخ كـــ « نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة (= فى الفلسفة) عريق ، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق » ، أقول : هذا التصور الجديد للتاريـــخ كمعرفة علمية ، وللتاريخ كصراع من أجل السلطة بـــين فئات اجتماعية تختلف باختلاف « نحلتها مـــن المعاش » أى باختلاف طريقة انتاجها وأسلوب عيشها ، ما كان ليكتسبه ابن خلدون لو لا ممارسته الفعلية للتاريخ الواقعى أى انخراطه بعنف فى الحياة الاجتماعية الواقعية المشخصة قصد تغيرها ، لا الانسياق معها والاندماج فيها . ونحن لا يهمنا هنا نوع التغيير الذى كان ابن خلدون يريد احداثه ، وان كان نقده الشديد لحياة الترف والبذخ واتهامها مرارا « بأنها تفسد العمران » قد يكون ذا دلالة ما فى هذا الصدد . المهـــم

(1) أنظر كتابنا عن ابن خلدون : « الدولة والعصبية : معالم نظرية خلدونية فى التاريخ الاسلامى » دار الثقافة ـــ الدار البيضاء .

بالنسبة الينا هو ان النظرة الفلسفية الواعية التى نظر بها ابن خلدون الى التاريخ قد استقاها بالممارسة ومن خلال الممارسة ، اى من التاريخ نفسه ، التاريخ الذى كان يعيش فيه ويشارك فى صنعه . ومثل ذلك نعل ماركس ، مع الاخذ بعين الاعتبار اختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية.

واذا كنا نربط اليوم بين ابن خلدون وماركس ، فما ذلك الا لان الماركسية ما زالت تشكل فلسفة العصر ، الفلسفة التى لم تتجاوز بعد ، ولان النظرة الخلدونية للتاريخ الاسلامى ما زالت تعبر عن جانب هام من حقيقة هذا التاريخ ،، ولانها لم تتجاوز بعد فى المناخ الثقافى العربى الاسلامى . ان هذا الربط يشكل فى نظرنا شكلا من اشكال الربط بين تراثنا والفكر المعاصر ، بين الاصالة والمعاصرة . ولكن هذا الربط سيبقى ميكانيكيا وسطحيا ما لم نقم بدمج التراث فى ثقافة العصر ، وثقافة العصر فى التراث . نقصد بذلك التعامل مع ثقافة العصر بوصفنا شخصية لها منظومتها المرجعية الخاصة تستند اليها بوعى وتعدلها بوعى ، والتعامل مع التراث ، كاشخاص معاصرين مسلحين بثقافة العصر . التراث سيظل جثة هامدة ان لم تكن هناك مباضع علمية تقوم بتشريحها ، والمباضع العلمية ستشوه الجثة ان لم تمسك بها أيد وطنية واعية . ان الممارسة النظرية الواعية للتراث ولثقافة العصر معا ، والممارسة العملية للحياة النضالية التى تخوضها شعوبنا من اجل الازدهار والتقدم ، هما السبيل الوحيد لخلق ثقافة وطنية صحيحة شعبية ومستقبلية ، ثقافة يصنعها التاريخ وتصنع التاريخ ، ثقافة اصيلة ومعاصرة معا .

* * *

نحن نعيش اليوم صراعا آيديولوجيا حادا يستغل فيه التاريخ والتراث ابشع استغلال من طرف القوات الرجعية والمستغلة . وانتم كمدرسين للتاريخ ، اى كمروجين لـ « أخطر العقاقير التى استحضرتها كيمياء العقل » — كما يقول بول فاليرى ، مطالبون بفحص « عقاقيركم »، فاما أن تصنعوا منها قوى محركة للاجيال الصاعدة فى معركتها من أجل التقدم والانعتاق ، واما أن تبثوها سموما قاتلة ، من حيث تشعرون أو لا تشعرون . ان أعظم مسؤولية تاريخية هى تلك التى يتحملها كاتب التاريخ ومدرس التاريخ .