# لا تاريخية الوعي التاريخي وسبل تخطي تأخره عند عبد الله العروي
# عرض ونقد

***محمد خالد الشياب****

## ملخّص

يرى العروي أنه يتعذر تخطي التخلف الحضاري وبناء النهضة الحضارية العربية المنشودة، دون مشروع شامل يمس جميع جوانب الحياة، حيث يرى في الحداثة والتحديث الأفق المساعد على ما يسمح بتقليص الفوارق القائمة بيننا وبين الأخر المتقدم، وتحصيل ما يؤهلنا للانخراط الفاعل في مجتمعنا وفي حاضرنا. ولقد اعتبر العروي أن المدخل المناسب لذلك يتمثل في انجاز ثورة ثقافية تمكنا من تأسيس وعي تاريخي حضاري جديد يقطع بالضرورة مع أشكال تاريخية وممارسات فكرية اصبحت عائقاً في وجه التجديد والتقدم. فبواسطه هذه الثورة الثقافية وبها فقط، كما يرى، نتمكن من تحقيق الخطوة الأولى نحو التقدم والحداثة.

**الكلمات الدالة** : الوعي التاريخي، التاريخية، عبد الله العروي.

### المقدمة

يعد عبدالله العروي من المفكرين العرب الذين أسهموا بكتاباتهم في إغناء الحياة الفكرية العربية، كما أسهم في السجال الأيديولوجي الذي ساد الحياة الفكرية العربية بخاصة بعد هزيمة 1967، حيث انتشرت دراسات وأبحاث وصراعات فكرية أيديولوجية ذات مرتكزات وتوجهات نظرية متباينة، تعبر عن مرجعيات وانتماءات فكرية مختلفة. ولقد أنتجت تلك المرحلة أسئلة مختلفة ومتقابلة لا زالت مستمرة إلى اليوم، فهناك من يرى أن الفكر العربي المعاصر هو فكر الهزيمة، أي أنه فكر مهزوم، وأن جميع المحاولات هي بالكاد تبحث عن مخرج من النفق العربي المظلم.

ومنذ كتاب النقد الذاتي، الذي صدر بعد هزيمة 1967 مباشرة للمفكر صادق جلال العظم وإلى اليوم، فإن الجميع يدعو إلى النقد الذاتي وإعادة قراءة الذات ومراجعتها من مواقع مختلفة. فالبعض فسر الهزيمة بسبب عدم إتاحة الفرصة للمشروع العقلاني والعلماني لأن يأخذ مداه، وبالتالي فإن هذا المشروع لم يتمكن من القضاء على مخلفات الثقافة السلفية. وعبر هذا الطرح انتقلت الدعوة إلى نقد العقل العربي وتجديده وأهمية التمييز بين المعقول واللامعقول في حياتنا العربية. بينما ذهب تيار آخر إلى اعتبار الهزيمة نتيجة منطقية لهذا المشروع التغريبي الذي فرض على الأمة العربية من قبل التحديثيين والاشتراكيين والعلمانيين الذين تخلو عن إيمانهم بالله فتخلى الله عنهم، وبالتالي لا مفر من العودة إلى الذات التي تغربت كثيراً، وبدأ الحديث عن الحل الإسلامي، وأن الخلف قادر على تحقيق إرادة السلف. ونتيجة ذلك وجدت النخبة العربية العلمانية نفسها في مواجهة جديدة ظنت أنها ربحتها في جولات سابقة. ويعد عبدالله العروي واحداً من هذه النخبة التي انشغلت بالتنظير للواقع العربي ناقداً مسلمات تلك الأطروحات الأيديولوجية وتراثها الفكري، مسلطاً الضوء على بعض هذه الأطروحات وما ضويه رؤيتها لمشكلات واقعنا التاريخي، وانتقائية بعضها الآخر واستلاب نظرتها لهذا الواقع التاريخي، مشيراً إلى افتقار هذه الأطروحات جميعها لمقومات الفكر التاريخي القادر، في نظره، على خلق وعي حداثي بتأخرنا التاريخي الشامل.

كما وتأتي أهمية كتاباته الفكرية كونها جاءت تطرح رؤى

* جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا.

تاريخ استلام البحث 2016/1/1 وتاريخ قبوله 2016/5/24.

© 2017 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية. جميع الحقوق محفوظة.

مستقبلية للحياة العربية تتجاوز تيار الأصالة والاستمرارية التاريخية من جهة، وتيار المعاصرة من جهة أخرى. حيث أثارت تلك الكتابات ردود فعل متباينة حول اجتهادات العروي، خاصة وأنه حاول بلورة مشروع فكري يتلخص في الدفاع عن أهمية الفكر التاريخي وضرورة التوجه التاريخاني، مستفيداً من قراءاته للتاريخ المحلي والعالمي، ومستعيناً بانفتاحه الكبير على الفكر الفلسفي العالمي ومناهجه الفكرية السائدة. حيث ساهمت قراءاته للفلسفة الألمانية: "هيغل وماركس"، ولأصول الفلسفة السياسية الليبرالية، ونصوص فلسفة الأنوار في بناء تصوره لأسئلة التاريخ والفكر والنهضة. (عبداللطيف، قراءة، 2003).

إن هذا التوجه، الذي سلكه العروي، والذي لم يكن مألوفاً في الفكر العربي، جاء في إطار طموح نهضوي يتجاوز التأخر التاريخي العام الذي يشكل خاصية اللحظة التاريخية العربية الراهنة. ولقد جاءت أفكاره المبثوثة في الخطوط العريضة لهذا التوجه في مستواها النظري التطبيقي وصاغها من خلال محاور نظرية محددة. يمكن تلخيصها في مستويات ثلاثة:

الأول: تحديد مجال التأخر التاريخي العربي والتفكير في استراتيجية النهضة.

الثاني: يتمثل في نقد الأيديولوجية العربية المعاصرة على الصعيدين الانتقائي والسلفي.

الثالث: وهو بمثابة التركيب من خلال دعم الفكر التاريخي عن طريق البرهنة والإقناع العقليين.

وبالرغم من الزمن الفاصل بين الوضع العربي الراهن والإشكاليات الفكرية الملحة التي يطرحها في المرحلة التي صدرت فيها آراء العروي، فإن المتتبع لمسار الفكر العربي المعاصر، يجد نفسه مضطراً للرجوع إلى فكر العروي، كون دعوته الفكرية والثقافية والأيديولوجية القائمة على التسليم بالمعتقد التاريخي لا زالت تكتسب أهميتها في فهمه أسباب التأخر التاريخي وبقاء الذات العربية محاصرة داخل الأطر التقليدية التي حرمتها من ممارسة معاصرتها لتضع الذات العربية على مسار التاريخ الكوني المسلح بالعقل والتقنية.

إن هذا التأكيد على أهمية كتابات عبدالله العروي، لا تعني التسليم لها ومسايرتها في كل طروحاتها، إلا أنها تشكل أرضية مهمة للانطلاق نحو توسيع المناقشة حول قضايا أساسية في الفكر العربي مثل: علاقة الخاص بالعام في الفكر العربي، ودور الثقافة السلفية في حياتنا وعلاقة هذه الثقافة بالعصر وبالآخر (الغرب) وموقفنا منه ومستويات التعامل معه.

**أشكال الوعي التاريخي العربي**

يصنف عبدالله العروي الثقافة العربية التي نشأت منذ القرن التاسع عشر إلى الآن، استناداً إلى مرجعيتي التراث والتقليد، وتلك التي تعتمد على آلية الانتقاء والتوفيق، ويقوم بنقد هذه الثقافة، حيث يرى أن العرب منذ تلك الفترة وإلى اليوم ما زالوا يطرحون على أنفسهم سؤالاً واحداً، وهو من هو الآخر ومن نحن؟ وقد ظل الوعي العربي، لفترة طويلة، ينظر للآخر على أنه اسم غامض ودقيق في نفس الوقت، إنه أوروبا المسيحية وريثة الحروب الصليبية والانحطاط الخلقي والرجال المخنثين (العروي، الأيديولوجية، 1979).

لقد كانت، أي أوروبا، بالنسبة للوعي العربي، مادة للشتائم الهجائية، فعالم الدين والفقيه يواصلان سجالهما الدهري ضد المسيحية المزورة، والمصلح الديني يبحث في أوروبا المسيحية عن حلول لمشاكله الجديدة. غير أن هذه الصورة المتعددة الأشكال، يقول العروي، أخذت تتوحد شيئاً فشيئاً وتتحدد في الوعي العربي بدقة صوب غرب واحد رغم تعدده، وأصبح هذا الغرب المرجعية التي يستند إليها أي كاتب عربي عند تشخيصه لمجتمعه ليوضح نواقصه وعيوبه. لكن هذا التشخيص يكون نتيجة صورة معينة ومحددة عن الغرب ذاته (العروي، الايديولوجيه 1989)، بل أصبحت تعريفات المجتمع العربي محددة بالفكرة المكونة عن هذا الغرب.

لقد كان الوعي العربي متأخراً عن وضعه التاريخي، بل كان هذا التأخر شاملاً نتج عنه غياب الوعي التاريخي المطابق لأوضاعه، مما جعل المثقف العربي يعيش، منذ عصر النهضة، تأخراً مضاعفاً. فتأخر وعيه عن وضعه التاريخي كشف عن انتقائية طرحه للمشكلات التاريخية وجزئيته، من جهة، كما أن تأخره عن مستجدات الفكر التاريخي النظرية والمعرفية، تعكسه، من جهة أخرى، طرائق التحليل وكيفيات الفهم ذاتها البعيدة في منطلقها ومنطقها عن مكاسب العقل الحديث ومتطلباته النقدية والمنهجية.

وعلى هذا الأساس يلخص العروي نقده لأسس الأيديولوجيا العربية المعاصرة ومرتكزاتها المعرفية عبر تمييزه بين ثلاثة

أشكال أساسية من الوعي التي شكلت، في نظره، الكيفية التي فهم بها المثقف العربي منذ النهضة، تأخرنا التاريخي وأسبابه، أولها: الوعي الديني، أو بالأحرى وعي المصلح الديني الذي أرجع تأخرنا التاريخي إلى ابتعادنا عن قيم العقل والحرية التي أقرها الإسلام، في اعتقاده، قبل أن يتبناها الغرب التي أصبحت، هذه القيم اليوم، أساس قوته وتفوقه، رابطاً بذلك نهضتنا بالعودة إلى هذه القيم الإسلامية الأصل التي كانت في نظره، أساس تقدمنا في الماضي قبل أن يضيق بها استبدادنا وتحجبها عنا ظلاميتنا.

لقد ظل المصلح الديني أو رجل الدين، بنظر العروي، يحتفظ بالتعارض بين الغرب والشرق في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام، وبهذا التقابل فقد واصل رجل الدين تقليداً قديماً يبلغ عمره اثني عشر قرناً وتوهم بأن المجابهة القديمة بين الإسلام والمسيحية هي التي تستمر. ولكن رجل الدين لا يرى أن تفوق أوروبا المسيحية على الإسلام ناتج عن تعصب هذا الأخير، فالنصوص الدينية الإسلامية تحوي الكثير من معاني التسامح، بينما القول بأن قوة الغرب مؤسسة على العقل والحرية لا يسنده الواقع التاريخي. حيث يؤكد رجل الدين، وفي سبيل دفاعه عن هويته، أن غاليليه قد سجن، وأن ديكارت قد أهين وأن روسو قد اضطهد وأن جوردانو برونو هلك على المحرقة لأنه تجاسر على الدفاع عن حقوق العقل ضد مصلحة الدولة العليا. بينما عندما يعود المصلح الديني إلى تاريخه هو، فإنه يعود له بانتقائية، فلا يرى، بحسب العروي، بهذا التاريخ إلا انفتاح المأمون على الفلسفة اليونانية وعقلانية المعتزلة، وينتهي هذا النمط من المساجلات إلى اعتبار العقل هو حق إلى جانب الإسلام والتعصب إلى جانب المسيحية (العروي، الأيديولوجية، 1979).

لكن رجل الدين عندما يطرح عليه السؤال التاريخي التالي: إذا كان العقل هو حقاً إلى جانب الإسلام، والتعصب إلى جانب المسيحية فكيف نفسر ازدهار هذا الأخير وتدهور الأول؟ يجيب العروي بالقول، أنه عندما تفرض على رجل الدين القراءة التاريخية لذاته بعيداً عن الانتقائية، فإنه يتذكر نكبة ابن رشيد وتقية أخوان الصفا وعزلة الفارابي، حينها يعيد القراءة ويتذكر جميع الحيل التي أجبرت العقل العربي أن يمارس تلك الازدواجية حتى يفلت من العقاب، لكنه أي رجل الدين، يستمر في الانتقائية واللاتاريخية فينتهي إلى الإقرار بان مشكلات وضعف المجتمع العربي يكمن في عدم الفهم السليم للعقيدة وعدم تطبيقها في الواقع والسلوك (العروي، الايديولوجيه 1979). وبذلك فإن الأجوبة عن الحاضر دائماً تأتي عنده من الماضي، من النص، فبالنسبة له، فأم المشكلات في المجتمع العربي تتعلق بالعقيدة الدينية. وبهذا، يرى العروي، أن الوعي الديني بقي يشكل "صورة ذهنية" (غير مسامته) لأصلها الواقعي، لأن وسائله الذهنية "مفاهيم متفرعة عن الكلام والفقه الإسلاميين" (العروي، العرب، 1980).

وثاني أشكال وعي المثقف العربي لأسباب تأخرنا التاريخي هو، في نظر العروي، وعي رجل السياسة، الذي اعتلى منبر الدعوة إلى النهضة، بعد رجل الدين، مؤكداً أن شروط النهضة وتجاوز التأخر يقوم على الاصلاح السياسي، معتبراً أن قيم العقل والحرية العقلية، على أهميتها وضرورتها، لا تنجب نهضة ولا تدرك حداثة في ظل الاستبداد السياسي، وأن قيم الديمقراطية والحرية السياسية التي بنيت عليها نظم الحكم الحديثة هي شرط نهضتنا الضروري بل هي أساس أية حداثة عربية مرجوة.

ويرى العروي أن هذا الشكل من الوعي يعرف الآخر بصورة أفضل من الاتجاه السابق (الديني)، لأنه يدرس التاريخ الغربي في ذاته وينتهي الأمر به إلى الإقرار بغياب العقل عن المسيحية، غير أنه ليس غائباً عن أوروبا التي خلقت له التربة الصالحة للازدهار.

وفي الحقيقة، فإن رجل الدين هو الذي مهد لهذه العقلانية التي تبناها لاحقاً الداعية الليبرالي، بحسب العروي، فرجل الدين من خلال سجاله بين الإسلام والمسيحية، والحجج التي ساقها ضد الكنيسة، وتلك التي كان يجدها في فلسفة عصر الأنوار، كانت قد مهدت الطريق أمام العقل العربي كي يأخذ بها.

لقد اعتمد داعية السياسي على أوروبا في تفسيره لتاريخه الخاص، بحيث أصبح الآخر هو الذي يحدد الأنا، فإطلاع داعية السياسة على فلسفة الأنوار الأوروبية وعلى مسارها وكفاحها ضد الكنيسة، وبخاصة ضد ازدواجية الحكم في العالم المسيحي، فإن أوروبا في هذه اللحظة أصبحت بالنسبة لليبرالي العربي أو داعية السياسة، ليست مملكة للبابا وحده، بل هي أيضاً مملكة العقل الذي ينتقد الإمبراطور والإقطاعي، وبهذه القراءة لتاريخ الآخر كأنه يعيد قراءة تاريخه الخاص (العروي،

الأيديولوجية، 1979) الذي فيه الكثير من الطغيان والاستبداد، فيجد، أي الليبرالي العربي، في مونتسكيو الذي قام بتشريح الاستبداد الشرقي ملاذه، فيزداد اقتناعاً، بل حقداً على التاريخ العربي بأكمله.

وبهذا ينتهي التحليل عند رجل السياسة الذي حل محل رجل الدين إلى القول أن سبب انحطاطنا هو استبداد قديم، ودواءه يكمن عند روسو ومونتيسكيو، وبالديمقراطية التي هي جمعية عمومية تمثيلية، والحرية ونشر التعليم. وبعبارة أخرى فإنه، أي داعية السياسة، يرى أن مشكلات المجتمع العربي تتعلق بالتنظيم السياسي الكفيل بتأطير وتوجيه الشعوب نحو الحرية والتقدم، وليست في عدم تطبيق الشريعة، إنها في الاستبداد الطويل التي خضعت له الشعوب العربية ففي ظله لا يمكن للحياة أن تزدهر ولا للثقافة أن ترتقي ولا للحضارة أن تتطور.

لقد وجد داعية السياسة، إذن، في فساد الحكم واستبداد الحاكم علة تأخرنا، وفي ديمقراطية الغرب وحرياته السياسية آلية تحررنا من سلطة الفرد الواحد، وتحرير إنساننا من معطلات الجهل وكوابح الفعل الإنساني الحر ومعيقات النهوض بالمجتمع. وبهذه الرؤية الجزئية اللاتاريخية، استطاع الزعيم السياسي، كما يقول العروي، "أن ينفي عن العقيدة الإسلامية سبب انحطاطنا (المسلمين) فسبب الانحطاط "هو الاستبداد والاستبداد طارئ على المسلمين وعلى العرب. (العروي، الأيديولوجية، 1979)

أما ثالث أشكال وعي المثقف العربي فهو داعية التقنية الذي اختزل قوة الغرب في علمه التطبيقي ومنافع صناعته، مقللاً من شان إصلاحاته الدينية وثوراته السياسية، ومن أثرها على خلق تقدمه وبناء قوته، وهو، أي داعية التقنية، إذ يرفض أفكار رجل الدين وداعية السياسية، التي ربطت تقدم الغرب بدينه الخالي من الأوهام، أو بدولته البريئة من الاستبداد، يذكر مواطنيه دائماً بمثال اليابان، الذي نجح بنظره، في اكتساب أسرار قوة الغرب في ظل الاستعباد والبعد عن ديانة التوحيد وإصلاحها. لقد حصر داعية التقنية، بحسب العروي، التفاوت التاريخي، والهوة الحضارية الفاصلة بيننا وبين الغرب في الصناعة ومكوناتها العلمية والتقنية، وليس في شيء آخر، مستبعداً بذلك، كما يقول، أهمية نقد التاريخ الإسلامي ودواعي إعادة تفسير المعتقد الديني وتأويله، التي دعا إليها رجل الدين وداعية السياسة، لأن ذلك كله لا يقرر في نظر داعية التقنية، قوة الأمم ولا يحدد ضعفها. وبهذا المنطق، يبدأ الماضي العربي وحقائقه التاريخية والحضارية يغيب، تدريجياً عن ذهنه، ولم يعد يتأسف كسابقيه عن مجد العرب الحضاري، ويتساءل عن سبب تأخرهم التاريخي، بل يعدها أسئلة بلا معنى، شعاره هو التقنية وحقيقة مستقبلنا مشروطة بها كامنة في سرها. وهو بمنطقه هذا يظن، كما يرى العروي، "أنه تجاوز مواقفه السابقة في حين أنه قفز وحط في أحضان الغرب متخففاً من كل أثقال التاريخ" وأعبائه، مسهماً بهذه الرؤية الجزئية والتفكير اللاتاريخي من حيث لا يدري، كما يضيف العروي، في إنقاذ التراث مثل سابقيه، وفتح المجال، بذلك، لانتعاش الفكر التقليدي. (العروي، الأيديولوجية، 1979)

إن داعية التقنية، وانطلاقاً من هذه النظرة، لا يلتفت نهائياً للتاريخ كما كان الشأن مع رجل الدين أو الليبرالي، فهو لا يهمه تأويل التاريخ ولا فهم سياقه العام، فيصبح خارج السجال. لأنه يرى، وبكل بساطة، أن الحضارة والحداثة هي الصناعة، وثقافة هذه الحضارة هي العلم، بينما ثقافة الزراعة هي الأدب والفن. ولهذا فهو، أي التقني يحصر مشكلاتنا في التخلف الصناعي والعلمي، فالفرق بيننا وبين أوروبا لا يكمن في الدين، بل في التقنية، وهو لا يهمل الثقافة ولكن يراها تأتي بعد اكتساب الفرد لمهنة وبالتالي يصبح العلم في خدمة التقنية.

لقد نظر العروي إلى هذا التحقيب لأشكال الوعي التاريخي العربي، بوصفها تحقيب ثقافي، فمراحله لا تتطابق بالضرورة مع مراحل التطور السياسي، إذ كثيراً ما نلاحظ، كما يقول العروي، تخالفاً في الوتيرة بين تحولات الثقافة وتطورات السياسة عندنا، مثلما "لم يلاحظ قط في أية بقعة من المعمورة تطابق زماني قام بين المذاهب الفكرية، والمجتمعات الملائمة لها، والأشخاص الداعين إلى اعتناقها"؛ وكما يبدو واضحاً، فإن وعي رجل الدين مرتبط بالمجتمع الخاضع للاستعمار المباشر، لأنه قد تحتفظ فئة الخاصة المنحدرة من العهد السابق بزمام الحكم حتى بعد انهزامها وخضوعها للسلطة الحديدة، كما "أن الوعي الليبرالي مرتبط بالطبقة البورجوازية الجديدة المتولدة عن تفكك النخبة القديمة [....] أما وعي داعية التقنية فإنه يتناغم مع منطق الدولة القومية حيث تسيطر بورجوزية صغيرة". (العروي، الأيديولوجية، 1979).

لكن هذا التزامن التلقائي بين أشكال الوعي وبين طبيعة الدول المتعاقبة والمكونات الطبقية المهيمنة فيها، قد "لا يصح إلا بصورة عامة تقريبية؛ ولكن إذا ما تتبعنا التفاصيل والجزئيات فإننا سنجد شيئاً من التشابك نظراً لاتصال التاريخ وسماكة المجتمع. لأن الدولة قد تتحول إلى غيرها ويبقى الوعي الموافق لها عاملاً في المحيط الجديد"، لذلك فإن بروز الوعي السياسي وتبلوره، في ظل الدولة الليبرالية الناشئة في مرحلة الاستقلال، وحلوله محل الوعي الديني، بحسب العروي، لا يعني تلاشي الوعي الديني واختفائه في هذه المرحلة بقدر ما يعني تراجع هيمنة هذا الوعي لحساب الوعي السياسي والتأثر بأطروحته. وعلى النحو ذاته يستمر تأثير الوعيين الديني والسياسي، في ظل هيمنة الوعي التقني، أو بالأحرى وعي داعية التقنية، الملائم، من ناحية الخطاب النظري على الأقل، لتوجهات الدولة القومية وتطلعاتها التنموية المرتكزة إلى الصناعة والتقنية، دون أن ينزع هذا التواصل في أشكال الوعي الثلاثة من التحقيب الثقافي فائدته المنهجية (العروي، الأيديولوجية، 1979).

كما أن تساكن أشكال الوعي هذه، وتزامن تأثيرها المتفاوت في الدولة الواحدة، لا يقلل من أهمية التعاقب الزمني وأولوياته المنهجية لدراسة تطور الوعي العربي، وتأثيراته في المجتمع؛ ذلك "أن التعاقب ... هو الذي يعير لكل شكل وعي وزنه النوعي."، وأن محاولة دراسة تطور الوعي الثقافي العربي باستجلاء العلاقة الموضوعية، داخل دولة ما بذاتها، وبين أشكال الوعي فيها والفئات الاجتماعية العاملة على نشرها وترويجها، والاكتفاء بذلك، لن ينجب إلا حكماً مشوهاً مبتوراً. (العروي، الأيديولوجية، 1979).

وإذا أضفنا إلى عامل التواصل التاريخي، عامل وحدة البلاد العربية ثقافياً من جهة، وتفاوت تطور مجتمعاتها تاريخياً من جهة ثانية، فإن تعاقب أشكال الوعي العربي هذه، واستمرار ظهورها وتأثيرها في المجتمع العربي، يظهر خطأ دراسة الوضع الثقافي في بلد عربي ما معزولاً عن البلاد الأخرى؛ فقد "يتجاوز بلد عربي شكلاً من أشكال الوعي فيجد ذلك الوعي في بلد عربي آخر ميداناً خصباً يساعده على الاستمرار في التأثير؛ فينتج على هذا أن حامل رؤية ما لا يؤثر بنفس القوة على مستوى مجموع البلاد العربية في نفس العهد". هكذا يفهم مثلاً، كما يقول العروي، لماذا ظلت دعوة محمد عبده تجذب اهتمام الناس في بلدان عربية مختلفة، عبر مراحل تاريخية غير **متزامنة**؛ وكذلك دعوة عبدالرحمن الكواكبي لمناهضة الاستبداد التركي، التي وجدت من يلتفت حولها في مصر، بعد إخفاقها في الشام؛ ودعوة سلامة موسى التي استقطبت اهتمام شباب المغرب، بعد عقدين من الزمن من تراجع صداها في مصر، وغيرها من الدعوات التي ظهر تأثيرها للوجود في المجتمعات العربية في فترات زمنية متباعدة؛ الشيء الذي يجعلنا، كما يقول العروي، "نلمس ... صعوبة تحديد المدلول الاجتماعي لكل شكل من أشكال الوعي" (العروي، الأيديولوجية، 1979)، العربي المعاصر.

وهناك عامل آخر، ينبه العروي إليه، يزيد من صعوبة تحديد حامل الأيديولوجيا العربية المعاصرة الاجتماعي، وعسر استجلاء قيمتها الموضوعية، من خلال تأثيرها في بلد عربي ما، هو علاقة هذه الأيديولوجيا ذاتها بأشكال الوعي الغربي؛ ذلك أن موقف المثقف العربي من الغرب، يعكس، في نظر العروي، أهم محددات الوعي العربي وموجهاته المتخفية، طالما أن فكرة الغرب، أو فكرة معينة عنه، تكمن في وعي كل مثقف عربي؛ أي أن صورة الغرب ذاتها تعكس، بشكل من الأشكال المقارنة، في وعيه صورة عن الذات، بل "إن الهوية العربية الإسلامية تتحدد تبعاً لما تبديه أو تخفيه تلك الفكرة بالذات" (العروي، الأيديولوجية، 1979)، التي يحيل التفكير فيها عند المثقف العربي، منذ النهضة، إلى التفكير في الذات. بهذا يمكن أن نفسر، حسب رأي العروي دائماً، لماذا يواجه المثقف العربي قضاياه ويجتهد دائماً في معالجتها انطلاقاً من محاولة الإجابة عن سؤال واحد، هو: "بم يتحدد، إيجابياً، الغرب وبالتالي، سلبياً، المجتمع العربي؟" (العروي، الأيديولوجية، 1979)؛ وهو سؤال يبادر المثقف العربي دائماً إلى طرحه على نفسه، لكنه في الحقيقة، بنظر العروي، سؤال يوحي به الغرب إلينا، فارضاً بذلك على المثقف العربي، على اختلاف انتمائه الأيديولوجي وموقعه الاجتماعي، حدود النقاش في قضاياه المصيرية، محدداً بشكل مسبق مجال المواجهة والحوار، بل وطبيعة الجواب عن أسئلة إشكاليته ذاتها.

### لا تاريخية أشكال الوعي التاريخي العربي

إذن، كانت أشكال الوعي الثلاثة هي التي تشكل بدون شك،

بنظر العروي، لحظات من تاريخ الوعي العربي من خلال جدلية الذات والآخر، بل كانت تستلهم هذا الأخير ليساعدها على فهم ذاتها المفوتة تاريخياً. فكان الآخر بمثابة النموذج الأمثل الذي به تقاس درجة التقدم التاريخي. غير أنه لا يمكن إنكار أن لهذا الوعي جذوراً محلية، اجتماعية وطبقية، فهو ليس مقطوع الصلة. وبالرغم من أن العروي لا ينكر الجذور التي انبثقت عنها هذه الأشكال، غير أنه يقلل من شأنها ولا يرى فيها إلا جذوراً سطحية غير مباشرة. أما الجذور الحقيقية لها فهي التكوينات الاجتماعية الأوروبية، ولهذا فإن هذه الأشكال هي وعي زائف عن إدراك الواقع، لأنها "كلها متحايزة عن قاعدتها المجتمعية، وهي الصورة الذهنية غير المطابقة للقاعدة المجتمعية المنوطة بها (العروي، العرب، 1980). بهذا يصبح الفكر العربي وأيديولوجيته المعبر عنه ليس انعكاساً للواقع، بل يستند، كما يؤكد العروي، إلى بنية اجتماعية تستثيره من بعيد. وبالتالي فإن كل حكم على هذه الأشكال الثلاثة للوعي ليست على علاقة مباشرة بالمجتمع العربي بل وتكاد تكون خارجة عنه.

وبهذا يكون العروي قد أنكر على الفكر العربي أي أصالة أو إبداع، فهو مجرد ضلال باهتة للآخر، وبالتالي فإن هذا الفكر مستقل ولا يعكس حركة المجتمع العربي، إنه فكر لا تاريخي، وعاجز عن إدراك الواقع كما هو، ويلغي بعداً من أبعاده المكونة له، وبهذا فإن أي تحليل لبنية هذا الفكر ينبغي أن تمر حتماً عبر تحليل بنية الفكر الغربي. وحتى في اللحظات التي عادت الهوية العربية لذاتها، فإن هذه العودة لم تكن راهنية، بل كانت وعياً للماضي، فتعريف الذات، بالنسبة للعرب، هو تجديد الاستمرار التاريخي، وهو تعبير عن عجز الإمساك لحقيقة الذات الراهنة وبصورة مباشرة. وهذا اللجوء إلى الماضي معناه، كما يرى العروي، أن الهوية لم تعد معه سوى البحث عن الحنين ولذلك تم مماثلتها بالاستمرارية التاريخية. (العروي، الأيديولوجية، 1979).

إن ما يهدف إليه العروي، من وراء هذا الطرح، هو التأكيد أن وعي الذات لم يكن يعكس واقعاً ولا يهدف إلى تحديد مستقبل. فالذات إما انعكاس لماضي الغرب، أو ماضي تاريخها المفوت، وفي الحالتين معاً فهي تمثل أو تعيش اغتراباً عن ذاتها. إنها نوع من الاستلاب الحضاري والإخفاق في فهم الواقع وتحديد الذات. فالفكر العربي لا يستوحي، كما يقول العروي، وعيه "مما يلاحظ مباشرة من عملية التمايز الجارية في مجتمعنا، وإنما يستبق نتائجها المنطقية اعتماداً على ما توحي به إليه بنية خارجية، وبالضبط بنية الغرب الحديث" (العروي، الأيديولوجية، 1979). وهنا تكمن، تحديداً، **لا تاريخية الأيديولوجيا** العربية المعاصرة، في نظره.

غير أن **اللاتاريخية** ليست هي، في تحليل العروي، علامة ضعف أشكال الوعي العربي المعاصر الوحيدة، أو أكثرها سلبية، بل إن لا تاريخانية علاقة أشكال الوعي هذه بأشكال الوعي الغربي التي استقى المثقف العربي منها أفكاره، أو فرضت عليه سجالاته وحواراته مع الغرب، هي موطن ضعفها الأبرز، وسبب قلة تأثيرها الإيجابي، ومحدودية فاعليتها في تاريخ العرب المعاصر الفكري والأيديولوجي والسياسي. ويعني العروي **بلا تاريخانية** أشكال الوعي العربي، أن المجتمع العربي منذ عهد النهضة يواجه غرباً تجاوز كل أشكال وعيه الأصلية؛ وعي **ليوناردو دافنتشي** أو **إراسمس** أو جان كالفن، وفلسفة **جون لوك ومنتسكيو** الاجتماعية والسياسية، وغيرهما من فلاسفة عصر التنوير، في القرن الثامن عشر، ووعي **سان سيمون** والاقتصاديين الإنجليز (ماكسيمنكو، الانتجنسيا، 1994)...إلخ. ولأن الوعي المتحكم في غرب القرن التاسع عشر هو وعي صاحب رأس المال، فإنه، أي الغرب، لم يعد يتعرف على نفسه في وعي القرن الثامن عشر وأفكاره الفلسفية والاجتماعية الأصيلة وقيمه الإنسانية التقدمية، ولم يعد يقدم نفسه للآخر من خلاله. لهذا، لم يدرك العرب من الغرب، بحسب العروي، صورة شاملة مطابقة لواقع الحال، ولهذا أيضاً، جاءت أفكارهم عنه جزئية متجاوزة، يغلب عليها طابع الاختزال والتبسط؛ فالشيخ (محمد عبده) والليبرالي (لطفي السيد) وداعية التقنية (سلامة موسى)، لم يأخذوا صورتهم عن الغرب من خلال مصادر أصلية مؤثرة في مساره التاريخي، متحكمة في شؤون مجتمعة، بل من مصادر وأفكار متجاوزة أو مهمشة، أفكار الحركة الاستشراقية [...] المرتبطة أصلاً بالكنيسة، أو أفكار القساوسة الذين أصبحوا يمثلون صاحب الرأسمال، المنشغل بمحرك المجتمع الغربي، أي الصناعة العصرية، في مناظراتهم مع رجل الدين الآخر غير المسيحي، أو أفكار جون ستيوارت مل التي لا تقارن بمستوى أفكار منتسكيو، أو تفسيرات برنارشو

لأفكار دارون وكارل ماركس وتبسيطاته لها؛ وهي أفكار لا تمثل، في نظر العروي، وزناً في حياة أوروبا الفكرية والسياسية، وأصحابها لا يقومون بدور في المجتمع الغربي، مثلما تمثل أفكار المثقف العربي النهضوي من وزن في مجتمعه، وما يقوم به هو من دور فيه. (العروي، الأيديولوجية، 1979)

وبتعبير آخر، لقد واجه المثقف العربي النهضوي غرباً مزدوج الوعي بذاته، وعي مطابق للواقع، ووعي آخر منحرف عن ذلك الواقع، أي أدلوجة على حد تعبير العروي (العروي، الأيديولوجية، 1979). فلئن كان الغرب قد أدرك واقعه التاريخي، وجدد وعيه بذاته بوعيه الخاص لا بوعي الآخر، فإن العرب قد أدركوا واقعهم التاريخي واستعادوا وعيهم بذاتهم، في العصر الحديث، بوعي الغرب أساساً؛ وبسبب تأخر المجتمع العربي التاريخي عن الغرب، كان وعي المثقف العربي بأشكال وعي الغرب المفروض أن تكون مطابقة لواقعنا التاريخي، وعياً غير مطابق، أي أدلوجة، أو وعياً **لاتاريخانياً** بلغة العروي؛ مؤكداً أن هذه اللاتاريخانية "واقع لا يجب التغافل عنه إن كنا نريد أن نمسك بمبعث **الحداثة** والتطور عندنا". (العروي، الأيديولوجية، 1979).

**لا تاريخية** وعي المثقف العربي إذن **ولاتارخانيته** هما، موطنا ضعف المشروع الحداثي العربي وعلة إخفاقه الأولى؛ ذلك أن مؤدي الفكر أو الوعي **اللاتاريخي** النهائي، في تحليل العروي، هو العجز عن إدراك الواقع كما هو، وما يترتب على هذا العجز في الواقع السياسي من تبعية على كل المستويات؛ ونتيجة الفكر **اللاتاريخاني** النهائية أيضاً هي، في تحليله، العجز عن إدراك أسس العالم الحديث ومنطق تطوره، وما ينتج عن ذلك من استخفاف بقوانين التطور التاريخي، واستهانة بوحدة التاريخ الإنساني وكونية مصيره، ومن ثم عدم القدرة على إدراك واقع تأخرنا التاريخي وتشخيص علله، وتحديد موقعنا الحقيقي في مدرج التقدم الإنساني. وهي المهمة التي يجب أن يقوم بها المثقف العربي، عاجلاً أو آجلاً، لتدارك تأخر وعيه بواقعه، وهي العلامة الأبرز، حسب منطق تفكير العروي، على تأخرنا التاريخي والمعبر الموضوعي عنه. فتردد المجتمع العربي، منذ القرن الماضي، في تبني معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري، (العروي، التحديث، 1992)، هو قبل كل شيء تردد المثقفين منا في اختيارهم المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عن الوهم.

**الرد على التأخر واكتساب الوعي التاريخي:**

يجد العروي أن التأخر الذي يعيشه العرب لا يكمن في طبيعة الأنظمة ولا في الممارسات السياسية ولا في غياب الديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدني، أي لا يكمن في الاستبداد السياسي، بل يكمن فقط في ضعف النخب التي لم تستطع أن تنتج أيديولوجيا تحارب بها الثقافة السلفية المتخلفة. إن المسألة هي مسألة ثقافية بالدرجة الأولى، وهذه هي مهمة النخبة، لكن كل ما استطاعت أن تفعله هذه النخبة هو إنتاج أيديولوجيا متخلفة ضيقة وضعيفة. (العروي، العرب، 1980).

ولهذا فإن التأخر الثقافي العربي ليس تأخراً مستقلاً مرسلاً بذاته بل هو، في نظر العروي، وضع استتباعي شديد الارتباط والتعيين في بنية المجتمع؛ يقول العروي، فحين "نتكلم عن التأخر الثقافي فقط لأننا ننطلق من مبدأ أن كل ثقافة هي التعبير عن مجتمع محدد، وهو نفسه بأساس مادي، وكذلك عن إثبات واقع هو ظاهرة الاستعمار. هذه الظاهرة المنظور إليها كرمز لفشل المجتمع المقلوب الشامل تدفعنا إلى إثارة تأخرنا الثقافي (العروي، أزمة، 1981). أي أن التأخر الثقافي ليس وضعاً مكتفياً بذاته قادراً على تعويض أسباب تأخر العرب التاريخي واختزالها، ومع ذلك، يفضل العروي مقاربة تأخرنا التاريخي مقاربة ثقافية، وذلك لأسباب معلنة يحددها في ما لا حظه من تعثر واضح، على المستويين السياسي والثقافي العربي، وأسباب غير معلنة، تعود، في نظرنا، إلى قناعات العروي الفكرية والأيديولوجية بدور الفكر والثقافة في التاريخ، وتأثيرهما الحاسم في تطوره؛ ولذلك يجد العروي في واقع الثقافة العربية المعاصرة المنطلق المناسب لتشخيص واقع العرب التاريخي الراهن وفهم أسباب استمرار تأخرهم. وبصرف النظر عما يقدمه العروي من تصور شامل لمفهوم التأخر التاريخي ولأبعاده المختلفة، واسترسال في تحليل مظاهره وتعدد أسبابه وتداعيها في مجتمعنا، فإن التأخر الثقافي وتمظهره الأيديولوجي يمثل في أطروحته علة استمرار التأخر التاريخي العربي ومنطلق فهم سبل تجاوزه.

وإذا كانت أبرز علامات تأخرنا هو تأخرنا الثقافي، أي تخلف الوعي عن الواقع، كما يذهب العروي، فإن معنى الثورة، الثورة الفكرية الحداثية، في جوهرها هو "رفع الوعي إلى مستوى الوضع، لأن في ذلك فهماً لذوات الأفراد وإجابة عن مشاكل

المجتمع وتحقيقاً لمرامي الأمة؛ وفي ذلك أيضاً انبعاث الإنسان العربي أي الاعتراف بانفصاله نهائياً عن إنسان العهد الوسيط.." (العروي، الأيديولوجية، 1979). لكن رفع الوعي إلى مستوى الوضع لن يكون، حسب تحليل العروي دائماً، إلا بخضوع المثقف العربي لمقومات **الفكر التاريخي** ومنطقه، وتبنيه رؤية تاريخية مؤطره له؛ فكر تاريخي يتيح له إمكانية تحرره من أوهام النزعة السلفية، وسلبيات الفكر الانتقائي **اللاتاريخي، ورؤية تاريخانية** توفر له أدوات التقييم والنقد الذاتيين في ضوء التجربة التاريخية والحضارية الإنسانية المنجزة، وبحيث تكون الأهداف والغايات واضحة له في حقل الرؤية والتطلع الإنسانيين.

ولأن التأخر التاريخي مسألة نسبية بالضرورة، إذ هو وضع تاريخي يتحدد مفهومه قياساً على تاريخ آخر ناجز، فإن علاج التأخر وتجاوزه يكون قياساً على التاريخ الإنساني الناجز واحترام مراحل تطوره، أي ضمان الوصول إلى مستوى التاريخ الإنساني الناجز، وهو تحديداً مفهوم تاريخانية العروي وغايتها. فرغم أن العروي يرى أن التاريخانية هي ترياق المثقف العربي الشافي (العروي، أزمة، 1981)، وقوام رؤيته الفلسفية البديلة لواقعه التاريخي، إلا أنه يطرحها كرد عملي على التأخر بأبعاده المختلفة؛ إذ هي بمثابة برنامج جامع الأبعاد للنهوض بالمجتمعات المتخلفة جميعاً، مجتمعات العالم الثالث عموماً، والمجتمعات العربية منها بوجه خاص، من وضع تاريخي سمته الأساسية المميزة التأخر عن تاريخ آخر ناجز، هو تاريخ أوروبا والغرب عموماً (جعيط، أوروبا، د.ت). أما مبرر هذه التاريخانية المعرفي والتاريخي، فيجده العروي في **كونية** العقل البشري ووحدة المصير الإنساني المرتبطة به. فطالما أن هناك قاسم مشترك بين بني البشر، سيما بين العرب والغرب، كما يؤكد العروي، فإن مستقبل الإنسانية واحد (العروي، الأيديولوجية، 1979). لذلك فإن خيارنا الموضوعي لن يكون، من وجهة نظر معرفية محض، في نظره، إلا خيار وجهة التاريخ الكوني واحترام منطق تطوره والتدرج في استيعاب مكاسبه. أما تاريخياً فإن العروي يجد في تاريخ أوروبا نفسه ما يسوغ دعوته التاريخانية ويؤكد جدواها ومشروعيتها بالنسبة إلينا. فتماماً كما حاولت أوروبا التعويض عما فاتها من التاريخ الذي اطلع غيرها بحمله إلى الأمام في العصور الوسطى، ومما كشفته إنجازات هذا التاريخ من أبعاد كونية وآفاق إنسانية (العظمة، التراث 1990)، كذلك فعلى المجتمع العربي اليوم النزوع نحو مستقبل ماض مشابه، مستقبل ارتسمت ملامحه الكونية فعلياً في ماضي فضاء تاريخي آخر، هو تاريخ الغرب القريب بكل منجزاته الإنسانية.

لكن ما هو السبيل إلى تخطي هذا الواقع واكتساب الفكر التاريخي؟

يجيب العروي: هنا بالضبط تقوم ضرورة الوعي التاريخي، وأهمية الموقف التاريخاني الشامل فإذا كان المعطى التاريخي الذي يحيلنا إليه مفهوم التاريخانية هو التأخر العربي، فإن هذا المفهوم يعني أننا كبلدان مستعمرة سابقاً، متأخرة حالياً، نوجد في وضعية تاريخية تحكم علينا باقتباس ما أنتجه الغرب المتقدم، واستلهام تجربته التاريخية الحديثة وتمثل إنجازاتها الحضارية والإنسانية؛ تماما كما نفعل بالنسبة لاختراع علمي سبقنا إليه غيرنا. ولهذا يؤكد العروي إيجابية دور المثقف التنويري والسياسي المستنير في اختصار الزمن، واستدراك مبادئ الحداثة الليبرالية المفوتة عندنا وتدارك أسسها الفلسفية ومكاسبها الإنسانية (العروي، العرب، 1980)؛ وذلك بالإشارة إلى **العقلانية والديموقراطية والعلمنة** كمفاهيم فكرية وفلسفية، وإلى غيرها من مفاهيم وأسس الليبرالية الاقتصادية والاجتماعية، **كالملكية الخاصة والمبادرة الحرة ومنطق التنافس** إلخ، التي تقوم على مبادئ مهما يكن حكمها، من الناحية الفلسفية والأخلاقية، فإنها مرتبطة عضوياً بتطور عملية التحديث الغربي وبحداثته، ولا انفكاك، في نظر العروي، لأية حداثة عربية مرجوة عنها وعن تاريخانيتها. يقول العروي: "إذا كان لابد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني اختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعاً نحو اشتراكية عصرية، لكني لا أحبذ اشتراكية على أسس تقليدية لأنها تكرس منطق الماضي" (العروي، العرب، 1980).

وليس التأكيد اليوم على هذه المفاهيم والمبادئ عنوان عودة إلى إشكالية مرحلة سابقة، أو ترديد دعوة مضى عهدها، بقدر ما هو، عند العروي، دعوة إلى إنجاز ما لم ينجز في ماضينا القريب من مهمات، هي بالنسبة إلى مجتمعنا وتاريخنا بمثابة الضروري لتفويت الفوات. بعبارة أخرى، يرى العروي، انطلاقاً من رؤيته التاريخانية، ضرورة استكمال المهام التي أخفقنا في تحقيقها في مرحلة سابقة، وضرورة تمثل منطق تطور التجربة الإنسانية الحديثة، من أجل تجاوز التأخر والانتظام من ثم في

صيرورة التاريخ الكوني. يقول العروي: "عرفت الإنسانية الحديثة ثورة دينية، وثورة ديموقراطية، وثورة صناعية. كل واحدة منها تعبر في ميدان خاص وبكيفية خاصة عن تطور المجتمع كوحدة متكاملة، ونتجت عن هذه الثورات أيديولوجيات مختلفة أهمها الليبرالية والاشتراكية.."، والمعاصرة أو الحداثة في المجتمعات الإنسانية الغربية هي الخلاصة التاريخية لكل هذه الثورات، بينما الليبرالية والاشتراكية هما الخلاصتان الأيديولوجيتان في التعبير عنها تاريخياً (العروي، العرب، 1980). وإذا كانت هذه هي مسيرة التطور التاريخي في المجتمعات الغربية، منذ القرن السادس عشر، فإن المجتمع العربي لم يعرف، كما يقول العروي، "إلا ثورة واحدة، الثورة الوطنية واختلطت فيها ثورات متعددة ذهنية فردية، وديموقراطية اجتماعية، واقتصادية اشتراكية، وبسبب من هذا التداخل لم تتحقق كليا أية منها" (العروي، العرب، 1980). ولا أدل على ذلك، كما يذهب العروي، من المصير المخيب الذي آلت إليه حركات التحرر الوطني العربية؛ فإذا كانت هذه الحركات قد استطاعت أن تحرر الأوطان من الاستعمار وتحقيق الاستقلال السياسي، فإنها قد أخفقت في تحرير المجتمع والإنسان من قيود المجتمع التقليدي؛ الأمر الذي جعل "المجتمع العربي اليوم مجتمع خليط من أزمان وعصور مختلفة، ومن أنظمة وإنسانيات متباينة" (العروي، العرب، 1980).

هناك إذن ثلاث مهمات، أو بالأحرى ثلاث ثورات، مفوتة عندنا هي أساس مراوحتنا في عالم التأخر التاريخي. ووراء هذه المراوحة يقبع داء التأخر الثقافي والأيديولوجي الذي كرسته النخبة المثقفة العربية بمنطق تفكيرها **السلفي والانتقائي التقليدي**، المتصف في جوهره بافتقاره للبعد التاريخي، والرؤية التاريخانية.

تأخرنا التاريخي إذن هو بالأساس، عند العروي، تأخر ثقافي فكري أيديولوجي، أو بكيفية أدق تأخر الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية العامة.... صحيح أن هذا التأخر، كما يرى العروي، تأخر نسبي قطاعي لكنه تأخر مضاعف، وهذا ما يضع الميدان الأيديولوجي، في تحليله، في مركز التحكيم. فـ "المشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلاً والذي نهدف إلى كشف القناع عنه هو عدم وجود الايديولوجيا المنسجمة عضوياً، والتي يستخلص منها برنامج مستوف لشروط الاستيعاب والشمول والذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وافية لملامح ماضيه وتطلعات حاضره؛ هذه الأيديولوجيا لم تخرج إلى يومنا هذا من القوة إلى الفعل" (العروي، العرب، 1980). أما لماذا لم تظهر عندنا هذه الأيديولوجيا القادرة على الاستيعاب والشمول؟ فإن العروي يعزو ذلك إلى كون دعاة الإصلاح، منذ عصر النهضة، "جزأوا أفكار الغرب، كل واحد منهم اعتمد قسماً منها على التوالي، وبفصله القسم عن الكل أفقده فاعليته" (العروي، العرب، 1980)؛ ولذلك فإن الحل يكمن في "اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المعتمدة". ومن هذا المنطلق بالضبط يأتي تأكيد العروي على ضرورة تبني المثقف العربي مقومات الفكر التاريخي وشمولية الطرح التاريخاني.

غير أن للفكر التاريخي الذي يدعو العروي إليه، ويؤكد على ضرورته، مدارس والماركسية هي أفضل مدرسة لهذا الفكر عنده؛ فهي "ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث (أي المنطق الديموقراطي الليبرالي). فلكي يتمكن العرب من استيعاب منجزات الغرب وحداثته والتعامل معها، وتنقية الوعي العربي من تراكم الماضي الذي سد أبواب الحداثة والتقدم، وبالتالي تجاوز الفكر اللاتاريخي، يقترح العروي: العودة إلى حداثة الغرب المتمثلة بأيديولوجيا ماركس الشاب، ماركس الأيديولوجيا الألمانية كما عبر عنها فلاسفتها قبل 1848، لأنها ماركسية تتماشى مع ظروف وواقع المثقف العربي. بعبارة أخرى إنه مطلوب من الماركسية شيئاً واضحاً ومحدداً، هو توضيح الطريق وتجاوز التأخر التاريخي. من هذا المنطلق يتعين على مثقف العالم العربي، أن يعيد قراءة الماركسية من نفس وضعية ألمانيا تجاه بريطانيا وفرنسا. هذه الوضعية التي كانت سبباً في إنتاج الأيديولوجيا الألمانية، وهي وضعية مشابهة لوضعية مجتمعنا، ولا يتحقق ذلك إلا إذا اقتنع مثقف العالم الثالث، بوجود مرحلة متقدمة من التطور التاريخي لظروف مجتمعه الأصلي. (العروي، العرب، 1980).

من هنا يتعين على المثقف، الذي ينتمي إلى عالم مرحلة ما قبل الحداثة، أن لا تكون قراءته للماركسية هي نفسها قراءة المثقف الذي ينتمي إلى عالم الحداثة، لأن كل واحد من هؤلاء يبحث عن شيء ليس بالضرورة ما يبحث عنه الآخر. بل ما يبحث عنه أحدهما نقيض ما يبحث عنه الآخر، وهذا يعود، حسب العروي، إلى سبب بسيط وهو وجود تناقض بين عالمين:

عالم الرأسمالية المتقدمة الذي لا يعنيه مشكل التأخر التاريخي، لأن التطور الفكري الذي شهدته أوروبا منذ عصر النهضة أعفته من البحث عن ماركس الأيديولوجيا وجعلته يتوجه إلى ماركس آخر ماركس رأس المال، حيث ثأرخنت أوروبا من خلال تطور آلياتها الإنتاجية والفكرية والذهنية، فغدت مجتمعاتها من غير حاجة إلى التاريخانية.

أما المثقف الذي ينتمي إلى عالم ما قبل الرأسمالية، أي ما قبل حداثة، فإن عليه إذا أراد أن تكون لقراءته معنى ولا يريد أن ينفصل عن مجتمعه الأصلي فعليه أن يتعرف على ماركس خاص ويقرأه قراءة خاصة ويؤوله بكفية خاصة ما دام هذا المثقف ينتمي إلى مجتمع متخلف، فلا يهتم بتحليل النظام الرأسمالي فيرجع إلى ماركس تاريخي، ماركس المرتدي لباس الأيديولوجية الألمانية، لأن ماركس أعطى تلك الأيديولوجيا صيغة كونية وأنقذها من الخصوصية والمحلية، بينما الفلاسفة الآخرون فقد اعتبروا أن الجدل هو من مميزات الفكر واللغة الألمانيين ومن المستحيل أن يكتشفه إلا الألمان (العروي، العرب، 1980).

وعلى هذا الأساس فإن العروي لا يراهن على أية ماركسية، بل على ماركسية معينة، أو على حد تعبيره ماركسية مقروءة بكيفية خاصة، أي مقروءة وفق معطيات واقع العرب التاريخي. وهو يسمي هذه الماركسية ويصفها بالماركسية الموضوعية أو "الماركسية التاريخانية". ذلك أن الهدف من الماركسية عند العروي هو أن تكون دليلاً للعمل والممارسة؛ أي أن تكون مدرسة للوعي التاريخي تسمح للمثقف العربي أن يقيم علاقة مع الكوني والشمولي والإنساني؛ بل هي، أي الماركسية التاريخانية، ذلك الوعي الذي لم يكف المثقف العربي المعاصر عن البحث عنه لا شعورياً نظراً لما يعيشه مجتمعه من تخلف ذهني وتأخر تاريخي.

وتماماً كما قام ماركس في مؤلفه (الأيديولوجيا الألمانية)، بنقد طريقة تفكير الفلاسفة والمصلحين الألمان في مشكلاتهم التاريخية آنذاك، مقراً بأنها تطرح بشكل مقلوب في أذهانهم، عازياً سبب ذلك الطرح المقلوب لمشكلات ألمانيا في أذهان فلاسفتها إلى حالتها المتخلفة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، كذلك علينا اليوم، في نظر العروي، أن نقوم بنقد جذري لطريقة تفكيرنا في مشكلاتنا منذ النهضة، مستندين في هذا النقد إلى أهم مدرسة للفكر التاريخي في عصرنا، وأقربها مرجعية على فهم طبيعة مشكلاتنا؛ ويعني العروي بذلك المدرسة الماركسية في درسها التاريخاني، وتحديداً ماركسية مرحلة ما قبل 1848، أو ماركسية مرحلة النقد الأيديولوجي المستوعبة لقيم الليبرالية الإنسانية وفلسفتها؛ فهذه الماركسية الأيديولوجية هي التي تنطوي، في نظره، على الفهم التاريخاني لـ "نظرية التخلف" (العروي، العرب، 1980). وهي لذلك، تساعدنا على بلورة وعي تاريخي كفيل بفهم طبيعة مشكلاتنا وتأخرنا فهما تاريخانيا، والنظر من ثم إلى طبيعة تأخرنا نظرة نسبية تاريخية، أي تأخراً بالنسبة إلى العالم المتقدم في عصرنا، كتأخر ألمانيا بالنسبة إلى العالم الحديث في بداية القرن التاسع عشر؛ الأمر الذي يجنبنا، كما يذهب العروي، السقوط في إغراءات الرؤية الأنثروبولوجية للتخلف ونسبيتها المطلقة، والانجذاب إلى أطروحة الخصوصيات القومية، والتمايز المطلق بين الحضارات والثقافات، والاعتقاد بأبدية تعدد اتجاهات التاريخ البشري، ومن ثم التنقيص من قيمة التاريخ كبعد من أبعاد الكيان الإنساني؛ هذه الأطروحة التي أبهرت، بتفاؤليتها الظاهرية الزائفة، عقول مثقفي العالم الثالث، والمثقف العربي بشكل خاص، واعتنقت كرد فعل يائس بعد فشل محاولة المسايرة واستدراك التأخر (العروي، العرب، 1980).

إذا المطلوب عربياً ماركسية من نوع خاص، فإذا كانت الماركسية هي النظرية النقدية للغرب، فإنها النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه (العروي، العرب، 1980). فهي من جهة تكون كونية وتتجاوز الخصوصيات الضيقة، ومن جهة أخرى تكون تاريخانية تحترم جميع المراحل، لأنها الوحيدة القادرة على الإجابة عن التأخر التاريخي. وما يزيد من أهمية هذا الحل أن المسألة الأيديولوجية تصبح شديدة الأهمية في حالة التأخر التاريخي. لانه باستيعابها يمكن للمثقف العربي أن يعيش مرحلة الليبرالية وتجاوز مرحلة التأخر فالماركسية هي الأقرب مرجعية لفهم طبيعة مشكلاتنا، وحسن استعمالها لأغراض قومية تحررية تصبح – لدى العرب – مدرسة الفكر التاريخي، وهذا مقياس المعاصرة، ومن دونه تغرق كل فكرة في بحر الحاضر الدائم، أي ترجع إلى أرضية الفكر السلفي (العروي، العرب، 1980).

إن العودة إلى ماركس الأيديولوجي دون ماركس العالم، هو

الذي سمح لكل من ألمانيا وروسيا كل في نطاق تجاربه الخاصة، اللحاق بركب الحضارة البشرية وتدارك تأخرهما التاريخي، والسر في ذلك يكمن أن كلاً منهما جعلت أوروبا الليبرالية أفقاً لهدفها الثقافي ولهدفها السياسي. بينما نجد المجتمع العربي المعاصر، قد سار على العكس من ذلك: إن الثقافة العربية في تعبيرها الكلاسيكي، في أكثر الأجزاء تأثيراً من تعبيرها الحديث والمعاصر، نجدها تتعارض مع الثقافة الليبرالية نقطة بنقطة (العروي، العرب، 1980). ليس هذا فقط بل، يؤكد العروي، إن جميع تيارات الفكر العربي تتميز بعدائها لقيم العصر المتمثل في الفكر الليبرالي، بحيث يجتمع في هذا العداء السلفي والمثقف الذي يعد نفسه خصماً معادياً للسلفية وثقافتها. فالسلفي يرفضها باعتبارها ثقافة وأيديولوجيا مستوردة غير نابعة من أصالتنا وخصوصيتنا المتميزة، ويرفضها الثاني لأنه يرى فيها رديفاً للاستعمار، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على تخلف الذهنية التي هي في آخر التحليل ناتجة عن نقص أيديولوجي، كما تدل أيضاً على النهج اللاتاريخي الذي يسلكه المثقف العربي.

إن مشكلة المثقف العربي هي على النقيض من مشكلة المثقف الغربي فالغربي حين يرفض الليبرالية أو الماركسية المتأثر بها، أو يطمح إلى تجاوزها في غير الميدان الاقتصادي المحدد، فإنه يرفض أشياء موجودة ملموسة حوله وقد جربها مجتمعه منذ عقود. أما المثقف العربي فعندما يرفض الثقافة الليبرالية فإنه، في الواقع، يرفض ما لا يملك ويظن أنه ملكه بمجرد أنه رفضه. إنه يستهزئ بالتراث الليبرالي وهو لم يستوعبه بعد. ويبقى الحال مفتوحاً للفكر التقليدي الذي يظن أنه معاصر للوقت الحاضر لأنه غير ليبرالي مع أنه متخلف عن الواقع. إن هذا كله يفرض على مثقف العالم الثالث أن يستعيد تاريخ الآخر أي تاريخ أوروبا ويتقيد بمراحلها. وهذه الدعوة لا تحققها إلا ماركسية تاريخانية تتوقف عند جميع المراحل. لهذا كله يجب على الفكر العربي والمثقف العربي، بنظر العروي، أن يكون ماركسياً إذا ما أراد أن يكون مرتبطاً بمجتمعه. فهو يطالبنا بالامتثال للدرس الذي يقترحه، درس ماركس الأيديولوجي الذي سيبقى حياً يبعث ما دامت هناك بقية متأخرة في هذا العالم. أما ماركس العالم سيبقى من الممكنات لا غير (العروي، الأيديولوجيا، 1979).

بعبارة أخرى يدعو العروي المثقف الذي ينتمي إلى عالم ما قبل الحداثة إلى تبني الأيديولوجيا الألمانية لمحاربة تخلفه. أي استدعاء أفكار التنوير الأوروبي الذي أنجز ثورات أوروبا البرجوازية، لأنه هو الذي استطاع في ظروف مشابهة لظروفنا أن يهزم الفكر الإقطاعي والديني. لذلك كله فإن المثقف العربي مدعو اليوم إلى استيعاب الثقافة البرجوازية بكل خصائصها العصرية. لكن، هناك من يسأل العروي: ألا تصبح ثقافتنا، بهذه الحالة، ثقافة تابعة للغير؟ يجيب العروي بوضوح تام: وليكن ذلك، إذا كان هو طريق الخلاص (العروي، العرب، 1980).

بعبارة واحدة، إن المفهوم الذي يربط المثقف العربي ومثقف العالم الثالث بماركس هو مفهوم التأخر التاريخي، أما كيف يمكن للمثقف العربي المعاصر أن يستغل الماركسية التاريخانية لغايات أيديولوجية؟، فإن ذلك يكون، عند العروي، ممكنا باستيعاب الدرس البيداغوجي للماركسية نفسه؛ فهذا الاستيعاب هو الذي سيزوده، مهما كان منزعه ومنطلقه، بالايديولوجيا القادرة على إعداد برنامج التحديث المنشود بكيفية عملية؛ ذلك أن الماركسية نظرية وأداة للتحليل العلمي الشمولي، وهي "الخلاصة المنهجية لتاريخ الإنسانية" (العروي، الأيديولوجيا، 1979). ولهذا السبب فإن ارتباط المثقف العربي بالماركسية اليوم لا يتأتى من التشابه بين واقع المجتمع العربي المعاصر التاريخي وتجربة المجتمع الألماني خلال القرن التاسع عشر فحسب، وإنما لسبب آخر لا يقل عنه وجاهة.. يمكن وصفه بالدرس البيداغوجي الذاتي؛ فالمثقف العربي في العصر الوسيط كان يقرأ أرسطو ولكنه لم يكن يقرأه كإنسان يحاول أن يفهم من خلاله مشكلات إنسانية فعلية وحية، وإنما كان يقرأه وهو يرى فيه ملخص كل المعارف التي راكمها مجتمع كان على عتبة الركود والانهيار، أي أن المثقف العربي الكلاسيكي لم يكن يرى في أرسطو إلا كونه ملخصاً وناقلاً لثقافة لم يكن في مستطاعه هو أن يحصلها بصورة مباشرة (العروي، الأيديولوجيا، 1979)؛ فكان بذلك حصيلة العلم البشري بالنسبة للمثقف العربي في العصر الوسيط، والخلاصة الروحية للمعرفة الإنسانية. أما في الأزمنة الحديثة فإن الذي يقوم بهذا الدور، فيما يذهب العروي، هو ماركس، لأن الماركسية تمثل بالنسبة له الخلاصة المنهجية للدرس الغربي وعصارته. بتعبير آخر، إن ماركس بالنسبة إلى المثقف العربي اليوم، بل ومنذ مطلع القرن العشرين، هو أرسطو

العصر الحديث؛ هو المعلم. وهذا هو المقصود بالسبب البيداغوجي الذاتي الذي يفسر، عند العروي، حتمية التقاء المثقف العربي بالماركسية. الماركسية الوحيدة الممكنة في حالته، أي الماركسية التاريخانية (بنسعيد، النقد، 200). وعندما يستوعب المثقف العربي الدرس البيداغوجي الذي توفره له المدرسة الماركسية اليوم، فإنه سيدرك أن ما كان يعتبره **خصوصية** يتميز بها الغرب الحديث ليس في الواقع إلا سمة **كونية عالمية**، تعرفها سائر المجتمعات والثقافات في الظروف والأوضاع المماثلة.

ولأن الماركسية التاريخانية تعني، من ضمن ما تعنيه عند العروي، إمكانية استيعاب مكاسب المرحلة الليبرالية تحت غطاء الماركسية، فإن معاداة الماركسي العربي، والمثقف العربي عموماً، للتراث الليبرالي يعد موقفاً اعتباطياً، وعداءاً مجانياً لأنه سرعان ما يتحول إلى عكس المراد منه؛ بل "الواقع الذي يجب الاعتراف به هو أن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكباً وحليفاً ومبرراً للاستعمار يقوي جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا" (العروي، الأيديولوجيا، 1979). لذلك، إذا كان المثقف العربي مدعو، اليوم، إلى محاربة الفكر التقليدي كفكر يجسد السلبية والتواكلية والانهزامية، ويكبل المجتمع العربي بأغلال وقيود تزيد من حدة التأخر التاريخي وثقله، فإن هذه الدعوة لا يستطيع أن يلبيها إلا بقدر استيعابه التراث الليبرالي، لأن ذلك التراث هو الذي استطاع أن يهزم التقليد وينجز الحداثة في ظروف تاريخية مشابهة لظروف المجتمع العربي اليوم. ولذلك يعتقد العروي أن المجتمع العربي في حاجة من أجل تدارك تأخره التاريخي إلى استيعاب الثقافة البرجوازية بكل خصائصها العصرية بدون لجوء إلى تكوين طبقة برجوازية (العروي، العرب، 1980).

لكن انحياز العروي إلى الماركسية الأيديولوجية أو التاريخانية، لا يبرره بكون هذه الماركسية أهم مدرسة للفكر التاريخي في عصرنا، والخلاصة المنهجية للدرس الغربي والإنساني الحديث فحسب، بل أيضاً، وأساساً، كونها مدرسة لتحديث العقول والذهنيات وتحريرها من رواسب الماضي وقيود الفكر التقليدي، المسؤول، في تحليله، على النقص الأيديولوجي الذي نعيشه، والسامح لأيديولوجيات، يكون من المفترض أن تكون متجاوزة، أن تعزز وجودها في التاريخ العربي المعاصر، وتكسب استمرارية التأثير فيه. ولذلك فـ. "إن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات لتكون نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً"، وتحريرها من منطق الفكر السلفي والانتقائي؛ فـ "السلفية والانتقائية وهما المميزتان لذهنيتنا الحاضرة تسبحان في الحاضر الدائم، وهذا هو سبب عدم انتفاع المجتمع العربي بمثقفيه منذ عقود" (العروي، العرب، 1980).

بهذا الفهم التاريخاني للماركسية يتصور العروي قدرة إعطاء المثقف العربي الأيديولوجيا العربية المعاصر صبغتها الكونية، وتخليصها من الرؤية الماضوية للواقع العربي ومن خصوصيتها القومية غير المطابقة لمشكلاتنا التاريخية الواقعية، وذلك بتبني المثقف العربي الماركسية التاريخانية، واتخاذها منطلقاً موضوعياً لتحديث العقول والمجتمع.

بمنطق هذا الطرح التاريخاني، ومنطلقاته الفلسفية ودواعيه المنهجية النقدية لحاضر العرب التاريخي والأيديولوجي، يبرر العروي دعوته إلى القطيعة الابستيمولوجية والأيديولوجية مع كل ما هو مستمر من الماضي في حاضرنا؛ قطيعة تفرضها، في نظره، ضرورة منهجية، أكثر من أية ضرورة أخرى إذا ما أعطينا **كلمة منهج** مفهومها الفلسفي الأصيل. ذلك "أن **مسالة المنهج** ليست مسألة شكلية، أي مسألة مراجع وإحالات ونقاش آراء بكيفية منتظمة، بل هي قبل كل هذا مسألة قطيعة مع مضمون التراث" (العروي، مفهوم العقل، 1982)، والعروي، "عندما يتكلم على المنهج فإنه يعني منطق الفكر الحديث بعد أن انفصل عن الفكر القديم".

لنودع إذن نحن بدورنا منطلقات الفكر القديم جميعها، و"نكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل لأقوال العارفين وأن العمل الإنساني يعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن" (العروي، الأيديولوجية، 1979)؛ توديع ينبغي أن يترجم عندنا، كما يرى العروي، في تحقيق قطيعة ابستيمولوجية مع تراث عظيم شكل في ماضينا الحضاري **أفقاً إنسانياً** كونياً، لكنه أصبح اليوم يشكل **حدا** مع أفق إنساني كوني جديد (العروي، مفهوم العقل، 1982)، **أفق الحداثة** والكونية الذي لا خيار لنا إذا ما أردنا حفظ وجودنا، من تداركه، تدارك يجد ضماناته الفعلية في وحدة العقل الإنساني ووسيلته العملية في

تعميم ما هو متاح للبشرية جمعاء في عصرنا، والمشاركة في إبداعه وتطويره.

هذه هي أطروحة العروي بخصوص الفكر التاريخي العربي وتجاوز تأخره، فهل استطاع العروي أن يضمن لأطروحته الحد المطلوب من التماسك النظري والاتساق المنطقي، ومن ثم القدرة على التعليل والإقناع؟

**عـرض ونقـد**

يبدو أن تحليل العروي للواقع العربي هو منطق متماسك، إلا أن هذا التماسك الذي يبدو على تحليله إنما هو تماسك ظاهري، لأنه لا يأخذ الحقائق القومية ولا العلمية بعين الاعتبار، فالنخبة المثقفة من الناحية السوسيولوجية ليست طبقة واحدة متجانسة، فالمثقف يعبر دائماً عن انتمائه الاجتماعي، فلا توجد ثقافة معزولة عن هذا الانتماء، وهي بهذا لا تعبر عن مجموع الأمة. كما أن التجربة التي مرت بها حركة التحرر العربي وفكرها وأيديولوجيتها قد برهنت على فشلها سواء في التحديث أو التنمية. ونحن لا نشك أن العروي يجهل هذه المعطيات العلمية والأيديولوجية والفكرية، لكنه تجاهلها لكونها لا تنسجم مع ما أراده، ولا تنسجم مع تصوراته التجريدية. فهل استطاع العروي خلال هذه الدعوة التاريخانية في الثقافة العربية أن يقترح مشروعاً حضارياً قادراً على تجاوز التأخر العربي؟

إن تركيز العروي على دور الأيديولوجيا والصراع الفكري في حياتنا العربية المعاصرة والدعوة إلى التحديث الشامل جعل اتجاهه الفكري يبدو مختلف عن جميع التيارات المعاصرة التي تفصل التقدم الحضاري عن التقدم الاجتماعي والمسألة الأيديولوجية. فهو بموقفه الصريح من الثقافة السلفية ورفضه تراث الماضي الذي لا يزال يتحكم في سلوكنا وحياتنا، يبدو وكأنه يدخل الحياة الفكرية العربية ببرنامج ثوري. لكن هل استطاع العروي بهذه الدعوة تخطي حدود الاتجاهات الإصلاحية؟

يركز العروي في مسألة تحديث الثقافة العربية التي تعني تحديث الهوية العربية على دور التحول الفكري والتطور الفكري وبعد التاريخ بالأساس تاريخ أفكار. ولهذا يرى أن العرب لم ينجزوا شيئاً يذكر. هذا المنطق في التحليل قاد العروي إلى اعتبار الأيديولوجية العربية منذ عصر النهضة إلى اليوم هي صدى للحضارة الأوروبية، واعتبر كل حكم على محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى يجب أن يكون حكماً على الغرب نفسه. إن هذا الطرح يتجاهل جميع الإسهامات الفكرية والثقافية التي قدمها عصر النهضة العربية.

صحيح أن المسألة الأيديولوجية لا يمكن التقليل من شأنها، بخاصة إذا كنا نريد أن نحلل بصورة صحيحة مرحلة اجتماعية اقتصادية، فهي تصبح بدون جدوى إذا لم يكن هناك جهد نظري متكامل. غير أن أهمية المسألة الأيديولوجية لا تتكشف أبعادها إلا عبر المسألة السياسية. ذلك أن الوضوح الأيديولوجي لا يستمد من الوعي التأملي، بل من التجربة والممارسة السياسية ووعي علاقة هذه التجربة الحية بأفقها النظري الأرقى. فهل استطاع العروي أن يقدم لنا تصوراً متماسكاً لهذه المسألة المهمة التي يطرحها؟

يؤكد العروي أن المسألة الأساسية بالنسبة للعرب هي مسألة تأخر الوطن العربي، وأن التأخر الفكري هو علة كل أشكال التأخر الأخرى. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المهمة الأساسية يمكن أن تتلخص في ضرورة توافر نخبة مستنيرة مثقفة تنصرف عن النضال السياسي وتسعى إلى الهيمنة على المجال الثقافي الذي لا يزال يسود في الفكر السلفي الإقطاعي، وهذه المهمة الثقافية ليست أسهل من الكفاح السياسي الذي يظل غير مجد بدون تحقيقها. على هذا النحو، فإن العروي يكرس نوعاً من الأنانية الثقافية المتعالية على الواقع الاجتماعي، وهذا الطرح يؤكد الفكرة القائلة أن للمثقفين مهمة خاصة، وأنهم القوة الدافعة للشعب، إنه طرح يعود إلى فترة القرن التاسع عشر (تشيريك، الأنتلجنسيا، 1986)

وبما أن المسألة هي بالأساس مسألة تأخر فكري، فوسيلة العرب للتحرر هي تقديم أيديولوجيا التخطي، وهذه الأيديولوجيا يجدها العروي لدى ماركس الشاب ولا سيما في كتاب الأيديولوجيا الألمانية، وليست فيما يسميه الآخرون العلم الماركسي أو ماركسية رأس المال. لقد كان كتاب الأيديولوجيا الألمانية، كما يعتقد العروي، مجرد تعبير أيديولوجي عن التأخر الألماني إزاء فرنسا وإنجلترا، ولا يجوز أن ينظر إليه المعبر عن التصور المادي للتاريخ الذي طوره ماركس فيما بعد، بل كظاهرة أيديولوجية ذات قيمة بحد ذاتها، وبهذا يمكن لماركسية الأيديولوجية الألمانية، بل يتعين عليها، أن تغذو تعبيراً عن

وعي العرب تأخرهم إزاء الغرب والمجتمع الصناعي. ومن هنا، حسب العروي، تأتي أهمية ماركسية الأيديولوجية الألمانية بالنسبة لنا كعرب، وفي هذه النقطة يقع العروي في التفكير الإصلاحي الذي يجعل من إحلال ميكانيك الحضارات، أوروبا والشرق، تحل محل الديالكتيك الاجتماعي الذي كشف ماركس قوانينه.

وإذا كان اهتمام العروي منصب على الوعي بالتأخر العربي، فإن النتيجة المترتبة على ذلك هي الانتقال من التاريخية الثقافية إلى الأنثروبولوجية الحضارية، وهذا ما فرض عليه استبعاد الصفة العامة التاريخية للوضع الأيديولوجي ونسف مفهوم التقدم الفكري في هذا المجال. وهنا نتساءل إذا كان التخلف الألماني إزاء فرنسا وإنجلترا قد أنجب أيديولوجيته الماركسية الخاصة، فلماذا لا ينجب التخلف العربي أيديولوجيته الخاصة أيضاً؟ ولماذا كان على العرب استعارة أيديولوجية التخلف الألماني؟ إن الإجابة على هذا السؤال تفرض، على العروي، الانتقال من ماركسية النقد الأيديولوجي إلى ماركسية العلم التاريخي أو التوحيد بينهما. فالماركسية التي ينبغي أن تتبناها النخبة العربية، حسب رؤيته، من أجل تحديث المجتمع لا يمكنها أن تفعل فعلها إلا إذا كانت دليلاً للعمل وللتوجيه العام، ولكنها لا تكون دليلاً للعمل والتوجه العام في المستقبل إلا إذا ارتكزت إلى أساس علمي، أي إلى اكتشاف قوانين عامة ذات طابع توقعي، وهذا الدليل النظري هو بالذات ما توصل إليه ماركس في مرحلة رأس المال، لكن هذه النتيجة تتعارض مع المقدمات الأيديولوجية التي طرحها العروي، فإما أن تفسر قدرة الأيديولوجية الألمانية على التأثير بالاستناد إلى قوانين عامة للتطور التاريخي، أو أن تفسر هذه القدرة على التأثير بالوحدة الأنثروبولوجية أو التكوين الإنساني الثابت فيسقط بذلك التاريخ ولا يحق له بعد ذلك أن يطلق على موقفه صفة الماركسية.

ولكي يتجنب العروي هذا التعارض، يؤكد بأنه لا يعني إطلاقاً بفعل الأيديولوجية الماركسية الفعل المادي الجماهيري والسياسي، بل العمل الفكري، وبهذا نجد أن طرح عبد الله العروي يعود بنا إلى المثالية الألمانية قبل ماركس التي كانت ترى أن تغيير الواقع أمر يلحق بالتغيير الفكري، غير أن العروي يعين أبعاد وحدود هذا التحول الفكري الكبير، فيبين أن الدعوة إلى تقديم المسائل الثقافية والفكرية كخطوات سابقة على كل عمل سياسي بعيد المدى يكون في صالح البروجوازية، وهو لا يريد تجنب هذه النتيجة بل يعطي الأولوية للثقافي الفكري على الاجتماعي.

وإذا كان العروي قد تبنى ماركسية النقد الأيديولوجي لأنها تخلق الواقع وتتحكم فيه فهو يتبنى التاريخانية، لأنها تقول بحتمية المراحل، ولا سيما على المستوى الثقافي، وبالتغير والتطور اللذين يؤديان إلى منطق العالم الحديث "الحداثة"، وتقول بضرورة تأجيل مطامح الناس إلى التجديد الاجتماعي ريثما يتم اقتباس الثقافة الليبرالية، إنها الأساس الوحيد الذي يمكن أن تقوم فوقه كل ثقافة معاصرة، والتمهيد الضروري الذي يجعل تطلعات الأمة فيما بعد جدية وذات قيمة وجديرة بالاعتبار، ورغم تنويهه بإمكان اقتباس الثقافة البرجوازية، كأحد مقومات التاريخانية في العالم الثالث، بدون طبقة برجوازية، إلا أنه لا يستبعد في تحليله إمكان إزدهار الطبقة البروجاوزية، لأنه، كما ذكرنا سابقاً، حسب ما يقول، إذا كان لابد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإنني اختار هذه الأخيرة، فالرأسمالية وثقافتها الليبرالية أحسن بكثير من وضع القرون الوسطى الذي نعيش فيه.

وبهذا يطالب العروي الماركسيين العرب، بل يتعين عليهم إذا أرادوا أن تكون لمقولاتهم معنى وأن يتحولوا إلى ماركسيين غير معرفين، أن يبشروا بعصر الأنوار الذي لم نعشه، الذي يعنى في آخر التحليل شرح عصر بدايات النظام الرأسمالي. بعبارة أخرى يدعو العروي العرب إلى التخلي عن وهم التنظيم السياسي ودوره في التثقيف ورفع الوعي الأيديولوجي من أجل التغيير الحقيقي، لأن العروي لا ينظر للغرب بوصفه هيمنة واستغلال واحتلال، بخاصة ما تطرحه العولمة من نظرة أحادية للتاريخ البشري تتنكر فيه للتنوع والاختلاف، بل تجعل من تاريخها نهاية لكل تاريخ من خلال طرحها لمقوله نهاية التاريخ الذي لا تعني سوى هيمنة تاريخ الآخر على مصائر الشعوب، لقد كان باستطاعة العروي أن يتجاوز هذه الازدواجية لو أنه اعتمد على مبدأ وحدة التاريخ الإنساني وشمول قوانين التطور التاريخي واكتشاف معنى التقدم الإنساني والتاريخي في قلب العملية التاريخية الواحدة التي تتجلى في بلدان مختلفة تجلياً خاصاً، ولكن عدم قيامه باكتشاف ديناميكية المجتمع العربي وجدليته وتطوره القانوني، وعدم تحليل حاجات المجتمع العربي

وتطلعاته وإمكانياته ووقوعه تحت النموذج الأوروبي في التقدم لتبرير عملية التحديث، إنما يهدف، كما ذكرنا، إلى إحلال تفاعل الحضارات الميكانيكي محل الديناميك الاجتماعي، وكذلك إلى خلق ازدواجية الواقع، الواقع التاريخي العربي المتخلف والمحروم من كل قوانين داخلية ذاتية قادرة على تحريكه، وواقع خارجي يتجسد تارة في صورة التنوير الأوروبي الليبرالي وتارة أخرى في الغرب الجديد المصنع.

إن الليبرالية التي نوه بها العروي ليست وضعاً ثقافيا، أو موقفاً فكرياً فحسب، بل وضعا وموقفا اجتماعيا، ويظهر هذا الجانب عنده احيانا على نحو مبعثر وغير متماسك، عبر انتقاده للقوى المهيمنة في الوطن العربي، كما يظهر أيضاً في رفض النشاط السياسي لقوى المجتمع من أجل تجديد حياتها وتطلعاتها إلى التقدم الاجتماعي.

وإذا كان بعض دعاة الحداثة والليبرالية قد جعلوا من القضاء على الفكر الإقطاعي والسلفي مدخلاً لإقامة مؤسسات مجتمع مدني وانتساب النخب إليها، فإن مطامح العروي التي تبدو ولأول وهله كبيرة جداً ولا تقبل أقل من تحديث المجتمع، ترتد في الحقيقة إلى موقف سياسي جداً متواضع، فهو إذ يشير، إلى إمكانية تحول الفئة الحاكمة إلى حكم حيادي بين الطبقات بأمل أن تتبنى هذه الفئة ذات يوم ليبراليته.

## الخاتمـــة

لقد ذهب العروي في تحليله ليؤكد أن جميع تيارات الفكر العربي تتميز بعدائها لقيم العصر في الفكر الليبرالي، وهذا العداء يجمع السلفي والمثقف الذي يعد نفسه خصماً معادياً للسلفية وثقافتها، فالسلفي يرفضها باعتبارها ثقافة وايديولوجيا مستوردة غير نابعة من اصالتنا وخصوصيتنا المتميزة، ويرفضها الثاني لأنه يرى فيها رديفاً للاستعمار. وهذه كلها تدل على شيء واحد هو تأخر الوعي العربي الذي هو في نهاية التحليل ناتج عن نقص ايديولوجي، كما تدل أيضاً على النهج اللاتاريخي، وهو يفرض على المثقف العربي أن يتبنى ماركسية النقد الايديولوجي إذا ما اراد تخطي تأخره والاستمرار بارتباطه في مجتمعه.

أن تأخر الوعي العربي، اذن، هو علة كل اشكال التأخر التاريخي بالنسبة للعروي. وإذا كان الأمر كذلك فإن المهمة الأساسية يمكن أن تتلخص، في نظره، في ضرورة توافر نخبة مستنيرة مثقفة تنصرف عن النضال السياسي وتسعى إلى الهيمنة على المجال الثقافي الذي لا يزال يسود فيه الفكر السلفي. وعلى هذا النحو فإن العروي، يكرس، كما أرى، نوعاً من الفوقية الثقافية المتعالية على الواقع الاجتماعي. إذن، العروي، لا ينظر الى الأخر كواقع اقتصادي واجتماعي، بل كواقع ثقافي حضاري تتكشف معالمه على ضوء تفاعل الحضارات، وتعتبر ايديولوجيا التأخر وضعاً ذهنياً عمومياً. ولهذا يربط العروي ماركسيته بالتاريخانيه ويوحد بينهما في مصطلح الماركسية التاريخانيه ثم يضيف اليه، الى هذا المصطلح، عنصراً ثالثا هو الليبراليه. ويعتقد العروي أن التاريخانية نظرة تسود كل العالم المتقدم اليوم، وأن منطق العمل والانجاز يقتصر على الوعي التاريخي، الامر الذي يوحي بأن الانسانية لم تشهد قبل ظهور هذا الوعي تحولات هامة كبيرة. ويشير العروي بأن التاريخانية والفكر التاريخي اللذين يسودان العالم يمثلان نظرة المجتمع الصناعي "الاشتراكي والرأسمالي على السواء" الى التاريخ. فهذا المجتمع سيطر على فكر مثقفيه فكرة كون التاريخ عملية تطورية مستمرة، وأن معنى التاريخ متضمناً في التاريخ ذاته وأن التطور يخلق كل شيء، فليس ثمة ذات عليا أو صـورة ثابتة تنتصب فوق صيرورة التاريخ والحيـاة.

وعلى هذا الاساس، فإذا كان العروي قد تبنى ماركسية النقد الايديولوجي بوصفها تشكل الواقع وتتحكم في، فإن تبنيه للتاريخانية لأنها تقول بحتمية المراحل ولا سيما على المستوى الثقافي والتغير والتطور اللذين يؤديان الى الحداثة والوعي بالتاريخ.

## المصادر والمراجع

**المراجع العربية**

**العرب والعولمة** (ندوة)، 1998، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

العروي، عبد الله، 1979، **الأيدولوجية العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، لبنان.

العروي، عبد الله، 1980، **العرب والفكر التاريخي**، بيروت لبنان.

العروي، عبد الله، 1983، **مفهوم الأيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، دار الفارابي، بيروت.

العروي، عبد الله، 1983، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب.

العروي، عبدالله، 1996، **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات**، المركز الثقافي العربي، دار الفارابي، بيروت.

العروي، عبد الله، 2002، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.

العظمة، عزيز، 1990، **التراث بين السلطان والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت.

العروي، عبد الله، 1981، **أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخانية**، ترجمة ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدارسات للنشر، بيروت.

بنسعيد، سعيد، 2000، **النقد الايديولوجي وتحديث العقل، في محاورة فكر عبدالله العروي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

جعيط، هشام (د.ت)، **أوروبا والإسلام**، ترجمة طلال عتريسي، دار الحقيقة، بيروت.

ماكسمنكو، فلاديمير، 1994، **الانتجنسيا المغاربية**، ترجمة عبد العزيز بوباكير، دار النهضة، الجزائر.

**الدوريات:**

الجميل، سيار، 1992، نقد تاريخانية التفكير العربي، تفكيك المفاهيم، مجلة المستقبل العربي، العدد 6.

تشيرك، جوزيف، 1986، الإنتلجنسيا والحزب، مجلة النهج.

عبد اللطيف، كمال، 2003، قراءة في المشروع الفكري لعبد الله العروي، مجلة الطريق العدد 3.

العروي، عبد الله،1992، التحديث والديمقراطية، مجلة أفاق، الرباط، العدد 4/3.

# View of Abdallah Al-Arawi of the Non-Historicity of the Historical Awareness and Ways to Surpass its Lateness: Overview and Criticism

***Mohammed Al-Shiyyab****

**ABSTRACT**

Abdallah Al-Arawi believes that it is hard to surpass the cultural backwardnessand build an Arab cultural renaissance without a comprehensive project that comprises all aspects of life. He, further, sees that modernization is an auxiliary that helps reduce the current differences between us (the Arabs) and other advanced nations. Modernization can also enable us to obtain everything that can qualify us to become actively involved in our societies and in our contemporary world. Al-Arawi finds out that the best way to do that lies in setting up a cultural revolution that enable us to establish a new cultural historical awareness that necessarily annihilates the historical forms and intellectual practices that have become an obstacle in the face renewal and progress. As Al-Arawi imagines, it is only through this cultural revolution that we can achieve the first step towards progress and modernization.

**Keywords:** Al-Arawi, Over view Criticism.

* Associate professor, Coordination Unit, Princess Sumayya University for Technology.

Received on 1/1/2016 and Accepted for Publication on 24/5/2016.