

هكذا تكلم  
عبد الله العروي



سلسلة كتب النهضة (١)

# هكذا تكلم عبد الله العروي

محمد الشيخ	أنطوان سيف
محمد المصباحي	عبد الإله بلقزيز
محمد سبيلا	عبد الله العروي
محمد نور الدين أفایة	عبد المجيد القدوري
نبيل فازيو	عبد النبي رجوانی
نور الدين العوفی	العربي مفضل
يونس رزین	الفضل شلق

منتدي المعارف

alMaaref Forum



---

## الفهرسة أثناء النشر - إعداد منتدى المعرف

هكذا تكلم عبد الله العروي / أنطوان سيف...  
[وآخرون].

٣٣٥ ص. (سلسلة كتب النهضة؛ ١)

ISBN 978-614-428-106-2

١. العروي، عبد الله. ٢. الفلسفة. ٣. الإيديولوجية.  
٤. فلسفة التاريخ. ٦. الإسلام. أ. العنوان. ب. سيف،  
أنطوان. ج. مجلة النهضة.

181.9

---

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر  
بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعرف»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة لم المنتدى المعرف

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

---

## منتدى المعرف

بنياد «طبار» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت  
ص.ب: ١١٣ - ٧٤٩٤ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ - لبنان

بريد إلكتروني: [info@almaarefforum.com.lb](mailto:info@almaarefforum.com.lb)

## **المحتويات**

قول العقل ..... نورالدين العوفي ٧
في نقد الإيديولوجيا ... حوار فكري مع الأستاذ عبدالله العروي ١٥
نقد العقل المعقول: في مفهوم العقل عند عبد الله العروي ... عبد الإله بلقزيز ٤١
العروي ومفهوم العقل ..... الفضل شلق ٨٣
المفهوم والعقل عند العروي ..... أنطوان سيف ٩٧
في بعض تجليات العقلانية النقدية عند العروي ..... محمد نورالدين أفاية ١٣٧
في الشروط الفكرية والإبستمولوجية لاستعمال مفهوم الإيديولوجيا ..... محمد سبيلا ١٥٩
فكرة الزمن في كتاب السنة والإصلاح ..... محمد المصباحي ١٦٧
عبد الله العروي مؤرخ الباطن ..... عبد المجيد القدوري ١٨٩
عبد الله العروي في قلب المشهد السياسي المغربي ..... العربي مفضل ٢٠٣

في بعض مصادر

- كتابات عبد الله العروي الفكرية ..... محمد الشيخ ٢٢٣
- المشروعية والتحديث السياسي: عبدالله العروي  
وإشكالية العلاقة بين التحديث السياسي  
والمفهوم التراثي للدولة ..... نبيل فازيو ٢٣٥
- الدولة والحرية: موانع النظر في الفكر الليبرالي العربي  
قراءة في أطروحات عبدالله العروي ..... يونس رزین ٢٦٧
- العروي عن قرب، العروي عن بعد هل يمتلك «ضوء»  
التاريخ إلى عصر المعلومات؟ ..... عبد النبي رجوانی ٢٨٧
- من أعمال الأستاذ عبد الله العروي ٣٢٩

# قول العقل

نورالدين العوفي

أستاذ الاقتصاد، جامعة محمد الخامس، الرباط

هكذا تكلم عبدالله العروي. يُشكل الإنتاج الفكري للأستاذ عبدالله العروي مادة خصبة تغطي مجالات مختلفة، وحققواً معرفية متشعبة من فلسفة، وفلسفة سياسية، وعلم كلام، وتاريخ، واجتماع، واقتصاد، وأداب، وفنون. وما يميّز هذا الإنتاج الغزير والموصول منذ أزيد من نصف قرن هو انسجام مضامينه العلمية وأهدافه البحثية، بالرغم من تعدد المقاربات والأدوات الإجرائية وتنوع الأشكال التعبيرية. ومن ثمة فإن القارئ بقدر ما يجد في قول العروي أجوبة شافية وشاملة لمعظم القضايا التي تهم المجتمعات العربية بصفة عامة، والمجتمع المغربي على وجه الخصوص، بقدر ما يكون من الصعب عليه (= القارئ)، إن لم يكن من ذوي الاختصاص والدراسة، استيعاب جوهر القول، في منطوقه ومفهومه، وإدراك المرامي المعرفية التي يتقدّمها، البعيدة منها والآنية، الظاهر منها والثاوي في ثنيا التحليل. قول العروي قول دقيق وعميق، ليس حمّال أوّجه سوى بالنسبة إلى من يكتفي

بالجزء ويترك الكلّ، يُسْتَلِّ العباره من بنيتها العامة ومن سياقها التحليلي المتدرج ويتبعه في التأويل.

في هذا الكتاب، محاولة للإبحار في نص العروي، من زواياه المختلفة، وللغوص في سجل المفاهيم المؤسسة للمشروع الفكري الذي يعزّ له نظير في الفكر العربي المعاصر، من حيث موسوعية المبني وصدقية المعنى وصرامة المنهج. تتحلّ منظومة المفاهيم حيّزاً معتبراً من القراءات التي يتضمنها الكتاب، وعلى رأسها يأتي مفهوم العقل (عبد الإله بلقزيز، أنطوان سيف، الفضل شلق، محمد نورالدين أفاية)، يليه مفهوم التاريخ (عبدالمجيد القدوسي)، أو فكرة الزمن (محمد المصباحي)، والإيديولوجيا (محمد سبيلاً)، ومفهوم الدولة (نبيل فازيو، يونس رزين)، ومفهوم الحرية (الفضل شلق، محمد نورالدين أفاية). يحتوي الكتاب، أيضاً، على قراءة في بعض المؤلفات المتعلقة بالمشهد السياسي الوطني (العربي مفضل)، كما نقرأ فيه محاولة في تصنيف المصادر الفكرية لكتابات عبدالله العروي (محمد الشيخ)، ومساءلة للثقافة على ضوء التاريخ في عصر المعلومات (عبدالنبي رجوانى).

كل المفاهيم التي تحتها عبدالله العروي بِدَأْبٍ وبِإِحْكَامٍ شديد تجذُّب في الإيديولوجيا العربية المعاصرة أصولها ومقدّماتها، كما تكشف عن ذلك «الوطنة» التي تتصدر الحوار الفكري الذي خصّ به الكتاب. توطئة تنضو الغموض عن الخيوط الرفيعة التي تربط بين المستويات المختلفة للمنظومة الفكرية، النظرية (المفاهيم) منها والإجرائية (الخواطر) والتعبيرية (الروايات)، وتمدّنا بالكيفيات التي تساعدنا على الاستيعاب.

في المقالات التي يحويها الكتاب، والتي هي غيّض من فيض، قراءة في المنطوق وفي المفهوم، في البعض وفي الكلّ. مداخل معرفية متنوعة تُفضي إلى معمار فكري واحد، تفصيلات في قول جامع، هوامش وحواشی على المتن السهل الممتنع، الذي فيه الصريح وفيه المضمر.

لم تكن الغاية من إنجاز هذا الكتاب هي الإحاطة بجميع الأبعاد التي يكتسيها الإنتاج الفكري الوفير والخصب للأستاذ عبدالله العروي. فالأمر يكاد أن يكون مستحيلاً في الحدود الذاتية والموضوعية للكتاب. إنه بالأحرى استئناف لمهمة القراءة المتأنية والهادفة في الإنتاج المتناسل والمتجدد باستمرار، ومواصلة الإنصات لخطاب العقل، ولكلمة الفكر التي ما تنفك تلتمس الآذان الصاغية.

□ قول/ في فرضية العقل الاقتصادي المطلق. في مؤلف مفهوم العقل فصول متميزة حول «عقل العدد» و«عقل الكسب»، تُحيلنا إلى الوضعيّة الإبستيمية للعقل أو العقلانية في النظرية الاقتصادية الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة. يؤكّد آدام سميث، كما هو معروف، على دور المنفعة المادية والمصلحة الذاتية في موضعه العلاقة التبادلية، وفي عقلنة آليات اشتغال الأسواق وانتظام المعاملات. بل إنه يرى في المنفعة، ميتافوريّاً، تلك «اليد الخفية» التي تقود إلى التوازن، أي إلى الوضعيّة الأفضل بالنسبة إلى الأفراد، ومن ثمة إلى المجتمعات. هذه المقاربة الإجمالية التي لا تفصل بين الميكرواقتصادي (الوحدي) والماكرواقتصادي (الكلي) هي ما سوف تعرف، على يد التقليديين الجدد، انزيحاً نحو

المقاربة الحدّية التي تجعل من المنفعة الفردية، ومن العقلانية التي يتمتع بها الكائن الاقتصادي (*Homo œconomicus*)، شرط كفاية تحصيل حاصل المصلحة العامة، وإحداث التوازن الكلي.

□ تحريرجة/ في أن العقل الاقتصادي محدود ومقيد. سوف يشهد هذا الانحياز النظري إلى فرضية «العقلانية المطلقة» سعيًّا إلى تخلص الفعل الاقتصادي من محدّاته غير العقلانية، الذاتية والنفسية، ونحوًا نحو فصل الاقتصاد عن السياسة لكي يُمسي اقتصاداً محضًا وخاصًّا، مثله مثل جميع العلوم الدقيقة وعلى رأسها علوم الفيزياء. وإذا كان لهذا التزوع العلموي نتائجه الجمة على مستوى تطوير أدوات القياس العددية والنماذج الرياضية، فإنه، في المقابل، لم يعد قادراً على الإمساك بالسلوكيات غير النمطية، أو غير العقلانية، للفاعلين، وعلى التوقع والتحسب واستباق الأزمات الكبرى، ومنها أزمة ١٩٢٩ التي كادت تعصف بالرأسمالية عصفاً. هذا الواقع هو ما سوف يأخذ بعين الاعتبار، في الثلاثينيات من القرن الماضي، الاقتصاد المؤسّسي الذي يعتمد إجرائية العقلانية المقيّدة عوض المطلقة، لكي يستعيد بذلك الاقتصاد بنائه الإبستيمية الأصلية، التي لا يخلو فيها طلب المنفعة من صراع، والتي تتدافع فيها السلوكيات العقلانية مع السلوكيات اللاعقلانية في دورات متعاقبة من الأزمة والتوازن.

التحريرجة هذه نستخلصها من منطق مفهوم العقل لعبدالله العروي الذي يأخذ بعين الاعتبار، من هذا المنظور بالذات الذي يتقاسمه مع ابن خلدون، مبدأ «العقل العملي» والممارسات المعقولة، لإدراك التفاعل الذي يسم العلاقات الفردية والاجتماعية

في العالم العربي، والآثار البنوية الناجمة عنها بالنسبة إلى التنمية. العقل المقيد بالدور المنوط بالدولة بلغة العروي، وبـ«المعمار المؤسسي»، أو «البنية الموضوعة» (*Structure artefactuelle*) بمفردات الاقتصاد المؤسسي، الشكلية وغير الشكلية، في إعادة إنتاج شروط التنظيم والتدبير، وفي عقلنة المعاملات والمبادلات، والتخفيض من إجمالي الكلفة.

□ قول/ في أن التاریخانیة هي الواقعیة. عندما صدرت الإيديولوجيا العربية المعاصرة في بداية السبعينيات كان اليسار الجديد قد التشكّل على امتداد الخارطة العربية، كما كان بصدّ البحث عن موارد فكرية جديدة من شأنها أن تساعد على فهم ما جرى، وعلى استيعاب الآثار المدمرة التي خلفتها النكسة (نكسة ١٩٦٧). وفيما يخص المغرب على الخصوص، وجد اليسار الجديد ضالته في الأسباب التي عالجها الكتاب بدقة متناهية، والتي تكمن، بالأساس، في «الوعي المتأخر» الضاربة جذوره في الإيديولوجيا العربية منذ عصر النهضة على الأقل. هذا الوعي المتأخر ما ينفك إلى اليوم يطبع السلوكات والمعاملات وأنماط التفكير والتدبير. هل اليسار الجديد، الذي استوحى أرضيته الفكرية وبوصلته السياسية وشعار «ديمقراطية الدولة وديمقراطية المجتمع» من نقد الإيديولوجيا، الذي تضمنه كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة، أقول هل اليسار الجديد أحق في العبور بالتاریخانیة من صيغتها الفكرية إلى مجال الترجمة السياسية والإنجاز العملي؟ أم أن البيئة الحاضنة تحتاج إلى تضافر الإرادة والجهود، إرادة الدولة بكافة أركانها، وجهود المجتمع برمتها، طبقاته الشعبية ونخبه؟ هل

تكمّن المعضلة في الوعي بالتأخر أم أن المسألة مسألة فهم وإدراك للأسباب التاريخية واستنبات وتوسيع لشروط التجاوز والنهوض؟ هل التاريخانية هي المنهج؟ يقول العروي في الحوار الذي نقرؤه في هذا الكتاب : «من العبث مقابلة التاريخانية بمناهج أخرى مثل التفكيكية أو البنوية مثلاً. هل أنصار التفكيكية وضعوا نهجاً لفهم السياسة؟ كل منهج صالح لمجال معرفي خاص به». ليس من باب الصدفة أن يتصرّد المنهج التاريخاني دفّتي كتاب مفهوم التاريخ وكتاب مفهوم العقل، ذلك أن المجال السياسي هو المجال الخاص به. يلتقي العروي مع كل من ميكافيلي وابن خلدون في مقاربة آليات اشتغال السياسة. ليست الأخلاق هي السمة الفارقة، بل المنفعة والمصلحة هي المحدد في آخر التحليل. مخطئ إذن من يمارس السياسة بعيداً عن قواعد العقل. «السياسة العقلية» (ابن خلدون)، بتوسّلها المنهج التاريخاني، هي التمييز «باستمرار بين الوعي بالواقع وتخيل البديل»، «البديل المحبب». (أنظر العروي في هذا الكتاب). «الواقع لا يُغيّر بالتخيل». لا سلطان للخيال الصرف على السياسة. الواقع يُغيّر بالواقعية. هذا هو درس التاريخانية لمن يفهمها على وجهها» (المصدر نفسه).

هل بمقدور اليسار، الغارق في الإيديولوجيا، أن يدرك أن محدودية المجتمع تُحتمّ عليه أن يجترب الفعل الموضوعي، لا الإسم الذاتي ، وأن يُسجّل الممارسة السياسية باعتبار شروط العمل المقيد، لا المطلق، العمل المحدود بالتبعية للمسار، وبكوابح الواقع، والمحدود أيضاً بقصور الفاعل أمام الأنساق التقليدية والثابتة. ذلك أن «التفكير في التخلف والإصلاح يؤدي إلى فهم

«حقيقة» التاريخ، وهذه ترافق معنى الماركسية الموضوعية» التي هي، في الجوهر، «وضعية تُشاهد وتُوصف» لا «موضوعة تُناقشه». من ثمة، لا ينبغي النظر إلى التاريخانية «كأيديولوجيا بديلة، بل كوسيلة للتخلص من كل أنواع الأيديولوجيا، وللالتصاق بالواقع لنضمن بعض النجاح لما نقدم عليه من تدبير».

□ تحريرجة/ في نقد الإيديولوجيا. الموضوعية «وضعية تُشاهد وتُوصف»، يقول العروي. القول يستدعي، قبل الفعل، إعمال الفكر. هذا صحيح إلى حد بعيد، إذ لاممارسة بدون نظرية، كما هو معهود في الأدب الماركسي. المشاهدة والوصف والتحليل، آليات منهجية وإجرائية تُعبد الطريق نحو الفهم والوعي، تساعد على تعبئة العمل بموارد العلم، لا الإيديولوجيا. هل معنى هذا أن الإيديولوجيا مرآة تعكس وضعية مُزيفة، وضعية ليست هي الوضعية، ومن ثمة يحسن الهروب منها لكي يصفو النظر وتتبين الرؤية؟ ليس الظن أن هذا هو القصد من قول العروي في نقد الإيديولوجيا. تتوزع النظرية الاقتصادية، منذ نشأتها، بين تيارين مختلفين، بل ومتناقضين حول العديد من المواضيع: تيار أورثوذوكسي، وهو السائد، يؤمن باقتصاد السوق والعرض وبالليبرالية؛ وتيار هيثوروثوكسي، يدعو عكس الأول إلى اقتصاد الطلب، وإلى تدخل الدولة لضبط الأسواق وإعادة التوزيع. أين الإيديولوجيا وأين الموضوعية؟ من الصعب الحسم بدون السقوط في الإيديولوجيا. تحريرجة ثانية تتعلق بالجانب الإنجزازي (performatif) للإيديولوجيا. العولمة وضعية تُشاهد وتُوصف، وهي أيضاً تُسوق بالإيديولوجيا، وهو ما لا يقلُّ نجاعة.

قول/في أن الحداثة حالة قائمة. في الحوار المنشور في هذا العدد الخاص يقول عبدالله العروي : «التاريخانية هي منهج الحداثة». ومنذ سنوات ألقى محاضرة تحت عنوان «عوائق التحديث». إذا أمكننا أن نختزل، والاختزال في فكر عبدالله العروي جريدة منهجية، فإننا قد نقول إن فرضية الحداثة هي الفرضية الحاضرة، بالقوة وبالعبارة، في جميع مؤلفاته. الحداثة كـ«واقع معيش»، وكـ«حالة قائمة»، لا كـ«مقوله». الكلُّ يتكلم الآن عن الحداثة، يعارضها البعض لفظياً، ويتجنّب بها البعض الآخر لفظياً أيضاً. وحتى لا يغمر الهدرُ المتنافر العقلَ، ولكي تستقيم الرؤية لا مناص من العودة، مرة أخرى، إلى مصنفات العروي. ولعل الحاجة إلى فصل القول في مؤلف خاص يُفرده المفكر عبدالله العروي للموضوع أمست لا تعدم أسباباً معقولة.

## في نقد الإيديولوجيا

### حوار فكري مع الأستاذ عبدالله العروي

أن تُجري حواراً فكرياً مع الأستاذ عبد الله العروي، اليوم، فأنت تصنع حدثاً ثقافياً بامتياز؛ وهو حدث ثقافي لأن الرجل قامة كبيرة في الفكر العربي خاصة، وفي الفكر الإنساني عامة؛ ولأن الحوار معه يُنضج، أكثر، أسئلةً تطرحها كتاباته على قرائتها، وتفتح أمامهم بواباتٍ جديدةً لفهم ما استغلق فهمه عليهم. وهذا، بالضبط، ما تميز به هذا الحوار مع عميد الفكر العربي المعاصر.

شاء الأستاذ العروي أن يُفصّح فيه عمّا لم يكن في الوسع إدراكه، لدى السواد الأعظم من قرائه، في ما خصّ استراتيجيته الفكرية والمعرفية التي يخوض فيها منذ قريبٍ من خمسة وخمسين عاماً. وإلى ذلك فإن هذا الحوار يُطلّ على مجلّم الإنتاج الفكري للأستاذ العروي، مما نَدَرَ أن يحصل في سوابق الحوارات الفكرية التي أُجريت معه.

\* \* \*

قبل الإجابة عن الأسئلة، استهل الأستاذ العروي اللقاء بتوطئةٍ

أرادها بياناً لإنتاجه الفكري خلال مساره العلمي، منذ مستهل عقد السنتينيات حتى اليوم، ولما بين كتبه من صلاتٍ ترابط. ولقد كانت هذه التوطئة، التي تفضل بها عميد الفكر العربي مشكوراً، إضاءةً في غاية الأهمية لعالمه الفكري، وللوشائج القائمة بين نصوصه، كما سيلاحظ ذلك القراء.

عبد الله العروي/ توطئة. قبل أن أجيب عن الأسئلة المفصلة، أريد أن أقول كلمة حول مجموع إنتاجي الفكرى، مشدداً على أنه يمثل وحدة تجاوب وتكامل أجزاؤها.

دليل هذه الوحدة هو الآتي: أول عمل نشر لي هو الحوار التلفزيوني المعنون بـ «رجل الذكرى»، والذي كتب في سنة ١٩٦١ ، والذي سيعاد نشره هذه السنة. يتناول هذا الحوار موضوع الذاكرة. الموضوع نفسه تناولته بعد عقود في قصة الآفة وفي كتاب ستة وإصلاح.

ينقسم كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة، إلى أربعة فصول:

- العرب والأصالحة.

- العرب والاستمرار التاريخي.

- العرب والعقل الكوني.

- العرب والتعبير عن الذات.

يمكن تجزئه أعمالي إلى أربعة محاور، كل محور مرتبط بأحد هذه الفصول: الإيديولوجيا، البحث التاريخي، التأصيل، التعبير.

**المحور الأول، وصفٌ وترتيب لمقالات العرب عن أنفسهم** في العصر الحديث. لم أدرس الفكر العربي أو الفلسفة العربية أو الثقافة العربية، بل الإيديولوجيا فقط. هذا موضوع محدد. اخترت من الإنتاج الفكري العربي المعاصر ما اعتبرته أيدلوجياً. من يُسمّ هذا الفكر أو ذاك بالإيديولوجيا، عليه أن يبرر هذا الحكم. بالنسبة إلى أي شيء يكون الفكر أيدلوجياً؟ ثم قبل كل شيء ما الذي تعنيه هذه الكلمة؟

هذا ما فعلته في ثلاثة مؤلفات: مفهوم الإيديولوجيا، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة. وزدت الأمور توضيحاً في عدة مقالات جمعتها في كتابي أزمة المثقفين العرب، و ثقافتنا في ضوء التاريخ. زد إلى هذين المؤلفين المحاضرة التي صدرت تحت عنوان «عوائق التحديث». هذا الجزء من أعمالي يُكون وحدة حول الإيديولوجيا وما يميزها عن الواقعية والموضوعية.

**الجزء الثاني** يتعلق بالبحث الموضوعي من المجتمع الذي تسود فيه تلك الإيديولوجيا. الغرض منه إظهار أن الإيديولوجيا إيديولوجيا بالفعل، أي تصور خاطئ غير مطابق للواقع. دراسة الإيديولوجيا يجوز أن تكون عامة، تشمل كل البلاد العربية، لكن البحث التاريخي يمس بالضرورة بلدًا بعينه، أي المغرب في ما يخصني. لذلك كتبت مجلماً تاريخ المغرب، جذور الوطنية المغربية، المغرب والحسن الثاني، ومقالات جمعتها في مؤلف مباحث تاريخية.

**الجزء الثالث** من أعمالي تعميق للقسم الثالث من الإيديولوجيا العربية المعاصرة، أي تأصيل للتاريخانية. وهنا لا بد

من تجاوز التأريخية إلى التاریخانیة. نقول إن هذه التحلیلات [تحليلات الشیخ ورجل السیاسة والمولع بالتقنیات] أیدیولوجیة لأنها لا تطبق المنهج السلیم لدراسة الحاضر والماضی. لو لا أننا نذهب أبعد من هذا الاستنتاج، نقول إن هذه التحلیلات إذا تحولت إلى سیاست تُخْفَق لا محالة، وإن التحلیلات المناقضة لها تضمن وحدتها النجاح. هذا الاستنتاج الثاني هو الذي أسمیه أنا تاریخانی. فوجب أن أبرره، أن أؤسّس له. وهو ما فعلته في مفهوم التاریخ، ثم مفهوم العقل. ينضاف إلى هذین الكتابین ستة وإصلاح ومن دیوان السیاسة. هذه محاولة مني في تأصیل التاریخانیة بصفتها بوصلة العمل السیاسي الهداف.

وأخیراً الجزء الرابع، الذي يتقطع مع محتوى الفصل الرابع من الإیدیولوجیا العربیة المعاصرة، یعنی بالتعبير. يتكون من خواطر الصباح، التي تسجل وقوع الأحداث الیومیة في النفس بدون أدنی تنظیر أو تعقیل. ومن الأعمال الأدبية، تستحضر الغربة والیتیم وأوراق بكثیر من الحنین إلى ذکریات الصبا. فيما یصف الفریق وغیلة أوضاع الحاضر، وتستکشف الآفة آفاق مستقبل مظلم. لا دور هنا للعقل، كل شيء مبني على الحدس والخيال.

انکبت جلّ المحللين العرب على الجزء الأول فقط، ظنًا منهم أن الباقي كله شرح وتوظیف لما جاء فيه. تصرفوا كما لو كنت أقدم أیدیولوجیا جديدة عوض الإیدیولوجیات التي انتقدتها. لم أقدم التاریخانیة كأیدیولوجیا بدیلة، بل کوسیلة للتخلص من كل أنواع الإیدیولوجیا، وللالتصاق بالواقع لنضمن بعض النجاح لما نقدم عليه من تدیر.

لذلك أقترح أن نخصص هذا الحوار لمسألة نقد الإيديولوجيا بما أنه يمثل ٩٠ في المائة مما كتب عن أعمالي.

□ دعوَت إلى التاريخانية كمنهج للتفكير، وكنظرة تتحترم موضوعية التطور التاريخي، في مقابل نمط سائد في التفكير يعني نقصاً فادحاً في الحس التاريخي (بنيوي، نصّي، إيديولوجي، طبوي...). بعد قرابة نصف قرنٍ من هذه الدعوة؛ هل ما يزال لها - اليوم - من شرعية لكي يُستأنف القول بها؟

عبد الله العروي: عارضتُ بين التحليل الأيديولوجي والدراسة التاريخية ذات الأفق التاريخاني بهدف التمسك بالواقع. طبقت المنهج المقترن على وضعية الستينيات وخرجت بنتائج. من يطبق نفس المنهج على الوضع الحالي يخرج بنتائج مغايرة. هذا واضح: عالم الفيزياء يخرج بنتائج مختلفة كلما اختلفت الظروف. هل يطلب منه أن يغير منهاجه كل مرة؟

هنا لا بد من توضيح مسألة. بعدما رسمت الخطوط العريضة للذهنية التاريخانية الحديثة، انكبت على دراسة حالة معينة، المغرب القرن التاسع عشر. ولم أدع أبداً أن ما استخلصته من هذه الدراسة العينية ينطبق على البلدان العربية الأخرى. وحتى في الإيديولوجيا العربية المعاصرة لم أتطرق إلى أوضاع مصر إلا لأن الزعماء المغاربة كانوا يتذدون مصر مثلاً... كان محمد عبده بالنسبة إلى مفتاح فكر علال الفاسي.

من العبث مقابلة التاريخانية بمناهج أخرى مثل التفكيكية أو البنوية مثلاً. هل أنصار التفكيكية وضعوا نهجاً لفهم السياسة؟ كل منهج صالح لمجال معرفي خاص به.

قيل منذ القديم إن التاريخ مختبر السياسة. القائد السياسي يتبع حتماً في تصرفه الفعلي المنهج التاريخي. وأنا لم أهتم إلا بانكباب الفكر على العمل السياسي.

□ : بَدَا لِكَ نَقْدُ التَّأْخِرِ التَّارِيْخِيِّ، الَّذِي يَعْنِيهِ الْمَجَمُوعُ الْعَرَبِيُّ، الْمَدْخَلُ الْمَوْضُوعِيُّ وَالْمُضْرُورِيُّ إِلَى إِعَادَةِ تَمْثِيلِ مَعْضُولَاتِ الدُّولَةِ وَالسُّلْطَةِ وَالنَّخْبِ وَالتَّنْمِيَةِ وَالْإِيْدِيُولُوْجِيَا، وَالْمَدْخَلُ إِلَى نَهْوَضِ الْفَكْرِ وَالثَّقَافَةِ بِالدُّورِ الْمُنْتَظَرِ مِنْهُمَا اجْتِمَاعِيًّا. وَكَانَ ذَلِكَ فِي أَسَاسِ عَنْايَتِكَ بِمَرْكَزِيَّةِ الْمَسْأَلَةِ الْثَّقَافِيَّةِ فِي أَيِّ تَحْلِيلٍ لِلْاجْتِمَاعِ مَقَابِلِ طَغْيَانِ التَّحْلِيلِ الْاِقْتَصَادِيِّ فِي الْوَعْيِ الْعَرَبِيِّ آنَّئِذٍ. هَلْ مَا زَالَتْ تَحْسَبُ مَسَأَلَةَ التَّأْخِرِ التَّارِيْخِيِّ أَمَّا الْمَسَائِلُ فِي الْمَجَمُوعِ الْعَرَبِيِّ؟ وَهَلْ مَا زَالَتْ عَوَامِلُ الشَّيْهِ بَيْنِ حَالَتِي أَلْمَانِيَا وَرُوسِيَا وَحَالَةِ الْمَجَمُوعِ الْعَرَبِيِّ قَائِمَةً فِي تَقْدِيرِكَ، أَمْ أَنْ إِدْخَالَكَ الْحَالَةَ الْعَرَبِيَّةَ – قَبْلَ أَرْبَعَةِ عَقُودٍ – فِي دَائِرَةِ الْمَقَارَنَةِ بِالْأَلْمَانِيَا فِي الْقَرْنِ النَّاسِعِ عَشَرَ، وَرُوسِيَا الْبَلْشَفِيَّةِ، أَتَى مَحَاوِلَةً مِنْكَ لِتَبْرِيرِ دُعْوَتِكَ الَّتِي أَطْلَقْتَ عَلَيْهَا إِسْمَ «الْمَارْكِسِيَّةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ»؟

عبد الله العروي: كلامنا على المجتمعات التاريخية، كلها في اتصال بعضها ببعض. إذا أخذنا مجتمعاً بعينه في لحظة معينة، فهو إما متفوق على المجتمعات المحيطة به، أو متكافئ معها أو مختلف عنها. مقياس ذلك نجده في الحرب أو في التجارة. أيام الجاحظ كان العرب يشعرون بالتفوق، أيام ابن خلدون بدأوا يشعرون بالتخلف. العبارة عن هذا الشعور واضحة عند هذا وعند ذاك.

كتبَتْ عَمِّن يعي التخلف، يعترف به ويبحث عن وسائل استدراكه. ولم تفت إلى من يتجاهله أو ينفيه. من خصائص الفكر الأيديولوجي الانكباب على هذه النقطة وحدها.

هذه إذن حالة عادية في التاريخ. من الطبيعي أن نجد لحالة العرب ما يماثلها في مجتمعات أخرى. لست أول من تكلم عن التجربة الروسية أو الألمانية أو الإيطالية، بل سبقني إلى ذلك كتاب عهد النهضة. كل ما فعلته هو أنني زدت الأمر تدقيراً.

هذا التدقير هو الذي جعلني أخلص إلى أن التفكير في التخلف والإصلاح يؤدي إلى فهم «حقيقة» التاريخ، وهذه ترافق معنى الماركسية الموضوعية.

تبين لي عن بُحثٍ وتمحیص أن الماركسية الموضوعية ليست موضوعة (proposition) تُناقشه، بل هي وضعيّة (situation) تُشاهد وتوصف.

□: أدركتَ مبكّراً أن دراساتك دارت - سنوات الستينيات والسبعينيات على سؤال إشكالي هو: كيف يمكن استيعاب مكتسبات الليبرالية قبل - ومن دون - المرور بمرحلة ليبرالية؟ هل ما زالت الإشكالية دقيقة اليوم أم إن «المرور بمرحلة ليبرالية» أمر لا غنى عنه، ولا مهرّب منه؟

عبد الله العروي: يعتقد الكثيرون أن المواجهة بين الماركسية الشيوعية والرأسمالية الليبرالية انتهت بانتصار هذه الأخيرة، والانتصار تجسد في العولمة. فلم يعد مبرّر للقول إن في إمكان

مجتمع ما اختزال المرحلة الليبرالية والدخول رأساً إلى الاشتراكية، إذ لم يعد لهذا النظام أي مستقبل. أرى أن الموضوع ليس بهذه البساطة. لم يختف النطual إلى العدالة والمساواة، وليس في إمكان العولمة أن تتحقق فعلاً.

قلت في مقالٍ عن الماركسية والعالم الثالث إن الماركسية الموضوعية [وهي وجه من أوجه العولمة] ليست بوابة إلى الاشتراكية، بل إلى تعميم القيم الليبرالية في مجتمع متختلف مرّ بثورة تقول عن نفسها إنها اشتراكية أو شيوعية.

حتى لو تصورنا أن المجتمعات كافة انخرطت بنجاح في العولمة، وهذا غير مضمون البتة، سيظل بعضها يحتفظ بميزة السبق.

□: آخذت على فكر الشيخ، وعلى الفكر العربي عموماً، أنه يعتمد إلى الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليه الآخر (= الغرب)، هل ما بَرَحَ الفكر العربي يفكّر، اليوم، من داخل الأطر الإشكالية التي يرسمها له الآخر ويحدّدها، أو نَحا منحى توليد أسئلته من رحم واقعه المجتمعي والثقافي؟

عبد الله العروي: أكد ابن خلدون أن المغلوب مولع بتقليد الغالب. والغالب في عينه كان الإسلام. القاعدة عامة، غير متعلقة بهوية الغالب أو المغلوب.

الغالب هو الذي يملك المبادرة. يطرح السؤال الذي يتولى المغلوب الإجابة عنه. إذا لم يع المغلوب المسألة، فإنه يصبح

على التو خارج التاريخ، كحال هنود أمريكا. من ينحو هذا المنحى يلجاً إلى الفن أو الفلسفة، يتحمّي بالأزل ليتحرر من ربقة الزمن. كان يقال الغالب هو الله واليوم نقول الحاكم هو التاريخ. المعنى واحد.

المفكر الجاد عندما يطرح مسألة التخلف ويحاول تصور حلّ لها لا يحاور غيره بقدر ما يحاسب نفسه. يستنتاج من حكم التاريخ ما يستنتاج. أما خصمه فإنه ينفي المسألة من الأساس. له الحق في ذلك، لكنه ينطق بمنطق غير سياسي ومع ذلك يظن أنه يقول كلاماً سياسياً!

□ هل كان الشروع في إنجاز الكتب المفهومية الخمسة إذاناً بالانتقال من التاريχانية إلى الحداثة، أم إن خيط الاتصال بين اللحظتين المعرفيتين ظل مستمراً؟

عبد الله العروي: التاريχانية هي منهج الحداثة. إذا كانت هذه محقيقة صار المنهج التاريχي عادياً يُفهم بكيفية عفوية، بل لا يتصور اللجوء إلى غيره في مجال السياسة بالذات. أما في غير السياسة فالامر مختلف.

إذا كان المجتمع غير حداثي، أو ناقماً على حداثة مفروضة عليه، فلا مناص من حملة توضيحية. وهي حملة صعبة. ما يبدو بدبيهاً للفكر التاريχي يبدو متهافتًا لغيره، لأن التاريχاني يميز بين مجالات المعرفة في حين أن خصمه يرفض التمييز.

□ بدوت منصفاً، كثيراً، للمقالة الليبرالية العربية على الرغم

من تسجilik مفارقته، وخلطها بين لحظات الليبرالية الغربية الأربع (كما عند أحمد لطفي السيد)، وغياب المنظومية أو الاتساق النظري فيهما. هل كانت وظيفتها - التي وصفتها بالإيجابية - كافية وحدها لإنصافها على النحو الذي فعلَّه في مفهوم الحرية؟

عبد الله العروي: نشأت الليبرالية العربية في إطار المواجهة بين مجتمع متغلب وآخر يشعر بالضعف والاستغلال. كانت مواجهةً، ولكن كان كذلك تلاقي. تكونت جماعة، قليلة العدد، قامت بدور الوسيط المفاوض. ثم انتهى دورها بانتهاء الوضع الاستعماري.

لكنها ظلت تحمل سمات الدور الذي قامَت به. ظلت ضعيفة اجتماعياً وبالتالي فكرياً، متهمةً معزولة في الداخل ومحتقرة في الخارج. الجميع يرميها بانعدام الأصلية.

لذا تكلمت عن مأساتها.

□: وقفْتَ في مفهوم الدولة على كابحٍ معرفي في الوعي الإسلامي للدولة أسميتها بطوبى الخلافة عند الفقهاء، وهي طوبى لا يضارعها في الغربة والبرانية عن واقع الدولة التاريخي سوى ما دعْوَته بـ «فردانية الفيلسوف / المتصوف». ولكن ألم تكن دولة الفقهاء أكثر واقعيةً من دولة الفلسفه والمتصوفه وعلماء الكلام، بل وحتى من دولة كتاب الدواوين في الآداب السلطانية؟ أين دولة المؤرخين التي لم يتناولها تصنيفُك في الكتاب ما خلا حالة ابن خلدون؟

عبد الله العروي: مارس ابن خلدون السياسة، أعني الكتابة

الديوانية، ثم القضاء. وفي الحالين تصادم مع الواقع، فاكتسب نزعة ذهنية تستطيع أن نسميها تاريخانية. فميز باستمرار بين الوعي بالواقع وتخيل البديل.

من تخيل البديل؟ أولاً المحدثون الذين تشبّثوا بدولة الرسول، خليفة الله في الأرض. من هنا الخلافة، أي حكم الناس بتكليف إلهي.

ثانياً، الفلاسفة والمتصوفة في صورة مدينة فاضلة مكونة من أفراد كلهم فضلاء أتقياء لا سلطان للشهوات والغرائز الدينية على نفوسهم.

لكن هذا الخيال لم يبن شيئاً من الدولة القائمة، دولة الملك أو الغلبة أو العصبية أو التسلط.

كان ابن خلدون أيضاً متصوفاً، لكن بعد أن ترك السياسة ولم يعد يفكر فيها. عندما كان يفكّر فيها لم يخطر بباله أبداً أن يطبق عليها مقاييس الحكم أو الورع.

□: ألا يعيش الوعي السياسي العربي، اليوم، طوبويات أخرى: طوبى الدولة الوطنية، طوبى الدولة القومية، طوبى الدولة الديمقراطية، أو الاشتراكية..؛ ما الفرق بين طوبى الأمس وطوبى اليوم؟

عبد الله العروي: لا يزال الكثيرون يمزجون الأماني بالواقع. فهم بين الخوف من الوضع القائم والرجاء أو التطلع إلى البديل المحبب.

يتكلمون عن الدولة القومية أو الدولة الوطنية أو الدولة الديمقراطية كما لو كانت قائمة أو على وشك القيام، تماماً كما كان يفعل الفقهاء مع دولة الخلافة والحكماء مع المدينة الفاضلة والصوفيون مع رباط الآخيار. هكذا تكلم طويلاً الشيوعيون والقوميون، وهكذا يتكلم اليوم أنصار حقوق الإنسان، أي الليبراليون الجدد.

بجانب الرجاء الخوفُ من الدولة القائمة. لكن الواقع لا يُغيّر بالتخيل. لا سلطان للخيال الصرف على السياسة. الواقع يُغيّر بالواقعية. هذا هو درس التاريخانية لمن يفهمها على وجهها.

□: حللت ظاهرة الحدّ والحصر في اشتغال العقل في الثقافة العربية، لاحظت أن عقل المطلق (= الكلامي) هو العقل المطلق في هذه الثقافة، وأن الخلط استمرّ فيها بين العقل والمعقول، وأن بين عقل العدد وعقل الكسب وعقل الجهاد... مشترك جامعٌ هو العقل المعقول: عقل الإسم، لا عقل الفعل، وأن العقل عند العرب المسلمين لم يتحول - لذلك السبب - إلى عقلانية، إلخ. هل نفهم من هذه القراءة أن العقل الإسلامي عقل نصي: يعقل النصّ لا الواقع؟ وهل الحدّ والحصر فيه من آثار نزعته النصية، أم من تأثير الواقع التاريخي الذي كان يرسم له حدوداً لا يستطيع تخطيها؟

عبد الله العروي: في أي مجتمع تقليدي العلم الكلبي سابق على المعلوم الجزائري. هذه قاعدة منطقية لا تعارض. من هنا تساؤلُ فلاسفة القرون الوسطى، مسلمين وغيرهم، هل يعلم الخالق الجزئيات؟

لم يتمكن أحد من حل هذه المعضلة، لا ابن رشد ولا توما الأكويني. الحل عملي. وهو ما قام به غاليليو عندما درس قانون الحركة مفصولاً عن أية مسألة أخرى لفصل المعلوم الجزئي عن العلم العام. العلم المطلق، بالنسبة إلى الإنسان، لا يفيد الجزئيات والمعلوم الجزئي لا يفيد العلم المطلق.

العقل هو المنهج الذي يمكن من عقل المعقول الجزئي. ليس العقل، كما كان، هو بيان المطلق وتأويله كشرطٍ لمعرفة حقيقة كل جزء.

عندما يكون منطق المطلق هو المتغلب في مجتمع ما، كما كان عندنا في الماضي، يصبح كل مفكر خاصاً له: الحكم، أي الطبيب، أو الفيلسوف، والمتصوف، والفقير، والمتكلم، كلهم يتبعون نفس المنهج. لاحظ أن ابن رشد الفيلسوف يشرح أرسطو كما يشرح ابن رشد الفقير موطأ مالك.

عندما نُبدل عقلاً بأخر، نظرة لأخرى، كما فعل غاليليو، يغزو المنطق الجديد مجالات المعرفة الواحد تلو الآخر، الفيزياء، الفلسفة مع ديكارت، القانون مع مونتسكيو، السياسة مع روسو، الأخلاق مع هيوم، الاقتصاد مع آدم سميث، علم الحياة مع دارون، إلخ.

إذا أردنا اليوم أن نستنير بعقل الماضي، فإننا نُحيي بالتبعية عقل المطلق. لا ضرر أن نفعل ذلك في الفلسفة أو الأخلاق الفردية أو الفن، لكن الضرر كبير عندما يتعلق الأمر بالسياسة، بالأخلاق العامة، بالطب، ...إلخ. والضرر ملاحظ.

□: استعدتَ محمد عبده مدخلاً لطرح مسألة العقل في الإسلام، وحدوده، في: مفهوم العقل، بعد أن كنتَ درستَه، في إطار نمذجتك الشهيرة للإيديولوجيا العربية المعاصرة في الكتاب الذي حمل العنوانَ نفسه؛ ما الذي تغيّر في الوعي الإسلامي المعاصر بين عبده السطينيات، وعبده التسعينيات، وهل تغيرت صورته – وبالتالي – في وعيك؟ ولماذا الإلحاح المستمرُ منك على نموذجي محمد عبده وعلاقَ الفاسي في كل ما تكتبه عن الفكر الإسلامي والفكر الإصلاحي؟

عبد الله العروي: شيخ اليوم يحاكم شيخ الأمس ويتهمنه بالتخلي عن الثوابت وبالتقاعس أمام العدو، ويذهب البعض إلى اتهام عبده بالتآمر على الإسلام.

قلت إن أفق عبده والفاسي كان محدوداً، وإن هذه المحدودية هي ما يسمِّ فكرهما بالإيديولوجيا.

قد يكون شيخ اليوم أكثر اطلاعاً على منتوج الغرب، لكن في شقّه المحافظ، فينقده ويصبح بذلك أكثر محافظة. أصولية العرب، أصولية الشرق عموماً، ليست سوى انعكاس، من عدة وجوه، لأصولية الغرب. الدليل هو أن شيخ اليوم أقلُّ ارتباطاً من شيخ الأمس بالإنتاج العربي القديم. يرجع إلى السلف ويتوخى قروناً من التأويل والاجتهاد..

□: اشغلتَ طويلاً بالتاريخيات العربية الكلاسيكية، وكتبتَ فيها، في مناسبات متعددة: العرب والتاريخ، La crise des intellectuels arabes... Islam et histoire، مفهوم التاريخ، هل

## وَجَدَتْ فِي الْمَدُونَةِ التَّارِيخِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ صُورَةً مَا لِلثَّقَافَةِ وَالْمَجَمِعِ تَشْوِي وَرَاءَ التَّفَاصِيلِ؟

عبد الله العروي: لم يكتشف المجتمع العربي علم الطبيعتيات الحديث. فما كان في وسع الثقافة العربية توظيف اكتشافاته في البحث التاريخي، كما فعل الغرب أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.

ما كان في وسع المؤرخين العرب أن يحلوا لغز الكتابة الهيروغليفية أو المسمارية، أو أن يؤرخوا لطبقات الأرض. ظلوا حبيسي الوثيقة المكتوبة التي تعود إلى ستة آلاف سنة، أي بداية الكون في عقيدتهم. المنهجية العلمية عندهم هي منهجية البحـرـجـ والتعديل، منهجية علم الحديث. ثم عمموا هذه الطريقة النقدية على كل المجالات المعرفية، حتى العلوم العقلية. في هذا الإطار المحدود تمكنا من وضع نظرية متكاملة عن شروط صحة الرواية، وبالتالي عن معنى السنة. نظريتهم هذه لا تخص السنة الإسلامية بل تنطبق على كل سنة. في هذا الإطار تفوق الإنتاج العربي في تدوين التاريخ، على غيره، شرقاً وغرباً. أظهرت حدوده، وفي نفس الوقت يبـيـنـتـ عـمـقـهـ فيـ إـطـارـهـ المـذـكـورـ.

□: لماذا لم تتطور صناعة التاريخ عند العرب من الإستوغرافيا إلى فلسفة التاريخ؛ هل كان ابن خلدون يستطيع ذلك - معرفياً - ولم يفعل؟

عبد الله العروي: بل توجد عند المؤرخين المسلمين فلسفة واعية بنفسها. إلا أنها متجلدة في العقل المطلق. التاريخ ظهور

وإظهار لباطن. والباطن مرسوم منذ الأزل. هذه الفلسفة قريبة مما يقول به بعض الفلاسفة. نعود إذن إلى ما قلناه سابقاً. العلم المطلق مقدم على علم الجزئيات، كذلك معرفة غاية التاريخ مقدمة على رصد أطواره.

□: اعتنىَ ابن خلدون كثيراً، منذ رسالتك الجامعية عن شفاء السائل، أوائل الستينيات، حتى مفهوم العقل أواسط التسعينيات؛ لماذا ظل يغريك بمقارنته بغیره من الغربيين اللاحقين (میکایافیلی، بودان، مونتسکیو، اوغست کونت، ماکس فیر؟)

عبد الله العروي: كان ابن خلدون واعياً بنبوغه، لكنه لم يدرك إلى أي حد كان نابغة. لذلك كلما طالعنا أعمال غيره وعدنا إليه وجدنا آثاراً جديدة لهذا التفوق.

محدووية فكره مرتبطة بمحدودية مجتمعه. وهذه المحدودية هي التي تبرز مدى عبريته. نفس الأمر ينطبق على كل من أفارنه به، أرسطو، ماکیافیلی، مونتسکیو. أفق كل واحد من هؤلاء محدود تاريخياً، فيظهر النبوغ والتبريز بالنسبة إلى هذا الحصر. لذا، لا يخطر ببالی أن أفارنه بدارون أو أینشتاين الكوسموولوجي مؤلف كتاب كيف أرى الكون.

لو فعلت ذلك لأخطأت في حقه ولتحول نبوغه إلى قصور.

□: بعد ما يزيد عن خمسة وأربعين عاماً على كتابك تاريخ المغرب، هل تشعر أن التأليف في هذا الموضوع، في نطاق الدراسات التاريخية في محمل المغرب العربي، حقّق تقدماً علمياً يُذکر، ويستحق معه أن يُقال إن المغاربة انتزعوا تاريخهم من أيدي

من كانوا يكتبونه - من الغربيين - نيابةً عنهم؟ هل نحن على اعتاب كتابةٍ تاريخٍ وطنيٍ في المغربِ خاصة، وفي المغربِ العربي عموماً؟

عبد الله العروي: تناقص عدد الباحثين الأجانب في تاريخ المغرب. وخلفهم باحثون محليون حققوا مكاسب مهمة، سيما في ما يتعلق بتاريخ القرن التاسع عشر الميلادي.

لكن بما أن الوثائق المتاحة استغلت كلّها، عاد الدارسون الجدد إلى النصوص التقليدية [كتب المناقب] فتأثروا بذهنيتها. لذلك نلاحظ أن ما صدر في السنوات الأخيرة حديث في مظهره وتقليدي في محتواه. أشير بالطبع إلى الإنتاج المكتوب بالعربية.

□: انشغلت في الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية بتحليل سياقات تطور المجتمع المغربي الحديث، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتبُلُّور الفكرة الوطنية في ذلك التطور، لكنك اعتنيت فيه كثيراً بموضوعات الإصلاح وأسباب إخفاقات مشاريعه المتعاقبة، وصولاً إلى لحظة الاحتلال الكولونيالي. هل استفاد المغرب من دروس الماضي في هذا المجال، منذ الاستقلال الوطني؟ هل قطع شوطاً في الإصلاحات على طريق بناء الدولة الوطنية؟

عبد الله العروي: قلت مرة إن المؤرخ لا يتعاطف مع رجل السياسة. البحث التاريخي الدقيق والموضوعي لا يخدم دائماً أهداف الدولة القومية، بل قد يضعفها بالكشف عن هويات غميسة. وهذا ما حصل في القرن التاسع عشر الأوروبي.

لقد عارض الكثيرون معارضه محتملة ما جاء في كتابي جذور الوطنية المغربية. مفهوم الدولة القومية لا يفيد بالضرورة وحدة الأصول والمرامي. قد يكون تعددُ ولا تتحقق وحدة الانتماء والخضوع لسلطة واحدة إلا بشروط، ضمنها التقييد بالذهنية التاريخ湘ية.

□: فِهِمْتُ دعوْتُكَ فِي الإِيْدِيُولُوْجِيَا الْعَرَبِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ إِلَى  
القطيعة مع الماضي والقرون الوسطى خطأً؛ ظُنِّ أَنْكَ تَدْعُوا إِلَى  
موقِفٍ عَدَمِيٍّ مِنَ التِّرَاثِ، بَيْنَمَا قَصَدْتَ بِهِذِهِ الْقِطِيعَةِ الْمُعْرِفِيَّةِ مَعَ  
عَقْلِ الْمَاضِيِّ. بَعْدَ الَّذِي كَتَبْتَهُ فِي مَفْهُومِ الدُّولَةِ، وَمَفْهُومِ الْعَقْلِ،  
وَالْإِسْلَامِ وَالتَّارِيخِ وَالسَّنَةِ وَالْإِصْلَاحِ، تَبَيَّنَ أَنَّكَ تَنَاوَلْتَ الْقَضَايَا الَّتِي  
تَنَاوَلْتُهَا مُسْتَصْحِبًا نَصْوَصِ التِّرَاثِ وَمَتْوَنِهِ. إِلَى أَيِّ حَدٍّ يَمْكُنْ تَنَاؤلُ  
الْتِرَاثِ وَالْانْفَسَالِ عَنْهُ فِي الْوَقْتِ عِينِهِ؟ وَهَلْ التَّفْكِيرُ فِيهِ مِنْ شُروطِ  
الْحَدَاثَةِ؟

عبد الله العروي: لا تتم القطيعة مع التراث أبداً التحرر من هيمنته، إلا بدراساته دراسةً تاريخية نقديّة. نلاحظ أن من يتسبّث بالتراث هو، في الغالب، أكثر الناس جهلاً به. يختزل الثقافة العربية في الإنتاج الديني، وهذا في الإنتاج الفقهي، وهذا في الإنتاج السنّي، إلخ. بل من الأصوليين من لا يعرف من التراث إلا فتاوى ابن تيمية.

بدأت الحداثة في الغرب بتحقيق نص التوراة والإنجيل، ثم مؤلفات أرسطو وأفلاطون وسائر مؤلفي يونان واللاتين. وهذا العمل لا يزال مستمراً إلى اليوم. كل جيل يؤرّخ التراث تأويلاً

جديداً، وهذا التجديد المستمر مقبول ومطلوب، لا أحد ينعته بالزيف أو العقوق.

تختلف التأويلات، منها المحافظة ومنها الثورية. لكن الجميع، بما أنهم يعيشون في مجتمع حداثي، يلتجأون في المرحلة الأولى، مرحلة التحقق من النص، إلى المنهج النقدي. إذا أجمع علماء الحفريات على أن الآثار الفلانية تدل على مرور النبي الفلاني بالقرية الفلانية. لا أحد، حتى من أعضاء الكنيسة، يجرؤ على ردّ الإجماع اعتماداً على قول أحد القديسين.

لا جدال في منهجية التحقيق. يكون الاختلاف في التأويل وذلك بحسب المجالات. طرق تأويل النصّ الديني مخالفة لطرق تأويل النصّ الشعري أو الفلسفية أو النقدي.

□ هل ما زلت تعتقد أن على العرب أن يتجرعوا الحداثة كما تجرّعّتها أممٌ قبلهم؟ وماذا لو كان ثمن تجرّعها قاسياً: أعني من قبيل توليد نقائضها! ألا تزدهر الأصولية في سياق التحدث والبرلة والعلومة؟

عبد الله العروي: الحداثة واقع اجتماعي معيش، لا مقوله قابلة للتحبيب أو التفنيد. تظل المعارضة للحداثة في كل الأحوال لفظية.

ما يهم المؤرخ، وأكثر منه رجل الدولة والمسؤول السياسي، هو كيف التعامل مع هذا الواقع الجاثم. يقول البعض: الحداثة هي صورة من الاستعمار، استعمار روحي بدلاً من أن يكون مادياً فقط. طيب، كيف تعامل الوطنيون مع استعمار الأجساد؟ هل قالوا:

لا قيمة له، لا وجود له، نعيش على هامشه ولا نلتفت إليه؟ لو فعلوا ذلك لكانوا اليوم في وضعية هنود أمريكا. هل كان ينفع في مدافعة الاستعمار النفي والتتجاهل أم التعرف عليه، التعمق في ماهيته ثم تجريده من بعض وجوه نفوذه. تجسدت الوطنية في التكيف مع الاستعمار سياسياً، فكريأً، سلوكياً عندما اقتنع الجميع أن لا جدوى في المقاومة العسكرية وفي الانكفاء على النفس.

الحداثة مثل الاستعمار، حالة قائمة، إما مفروضة ومروضة قولهً وعقائدياً، وإما معترف بها متحكّم فيها.

الأصولية لا تمنع ولا تمانع، إنما هي انعكاس باهت لأصولية رافقت كل أطوار الحداثة في الغرب. هذه هي الحقيقة المرة.

نرى اليوم صراعاً بين تيارين، أحدهما يريد أن يتحكم في الحداثة حتى يستطيع أن يوجهها توجيهً مفيدةً للمجتمع، والآخر يتظاهر بالرفض والممانعة فيترك الحداثة تسير في صالح الغير. الكل يخشى المواجهة، فترك الساحة للتيار الأكثر تعلقاً بالماضي. يقلّ الجسم، يعمّ التردد والتردد دائماً خسارة.

□: هل الإصلاح أفقٌ مُغلَّ في المنظومة الستّية كما يوحى بذلك كتابك: السنة والإصلاح؟

عبد الله العروي: تتكون السنة على مراحل عبر الزمن. في كل مرحلة تقول السنة عن ذاتها إنها إصلاح، أو بعبارة أدق صلاح، أو استحضار الأصلاح. تسير مع الزمن لكن تنظر إلى الخلف لا إلى الأمام. لا تحيد عن الاتجاه المعاكس. لذلك تقول عن كل ما لا تتوقعه إنه نابتاً. منطق السنة هو دفن النابت أو المستنبت.

إذا أردنا تصور إصلاحٍ من نوع آخر، يساير الزمن الفعلى، لا بد لنا من إبطال مفعول هذا الجهد المعاكس.

كيف؟ بالنبش عن الجذور. لا بد من الكشف عن كل مرحلة من مراحل تكوين السنة وإعادة الاعتبار، على مستوى الفكر، إلى ما تصفه هي، أي السنة المكونة، بالبدعة النابية. البحث التاريخي الصرف، ما يسميه المحدثون أسباب النزول، هو فقط فهم ما حصل والإبانة عن معقولية السنة. لا بد إذن من الارقاء من هذه النقطة إلى ما أسميه أنا الموقف التاريخي. هذا يعتمد على مكاسب البحث التاريخي ثم يتجاوزه إلى التصميم على قلب الاتجاه المعاكس للتطور الطبيعي. لا تظهر بدعة إلا لسبب، ولا توصف بأنها بدعة سيئة يجب استئصالها إلا لسبب. ففضح ذلك السبب هو في آن كشفٌ عن منطق السنة ونزع صفة الإطلاق عنها.

هذا ما فعلته في كتاب السنة والإصلاح، مركزاً على الفرق بين مرحلة البحث التاريخي والجسم التاريخي الذي هو أساس التجديد الحقيقي.

□: منطق العقيدة غير منطق السياسة؛ ذلك مما يستفاد من كتابي: السنة والإصلاح ومن ديوان السياسة. هل نحن أمام متعارضتين: الوجдан والعقل؟

عبد الله العروي: قلت في خاتمة كتاب سنة وإصلاح : إنما مجاهدة وإنما تذوق. وفي النص الفرنسي قلت Militantisme ou esthétisme. الكتاب كله مؤسس على هذه الثنائية التي هي، في الوقت ذاته، واقعٌ ملموس (الروح مقابل الجسد) وأحد مكاسب

أوائل الفلسفة (theoria vs. praxis). كما يقابل ابن خلدون قوة التميز وقوّة الإنجاز أو الإنشاء.

من أين تنشأ الإيديولوجيا؟ من الإصرار على التوحيد القسري، تغليب النظر على العمل أو تغليب العمل على النظر.

بما أنني أرفض الإيديولوجيا، فأنا قبل الشنائية وأعمل على توظيفها.

أقول إن الأفضل والأنفع، نظراً لمحدودية معارفنا، أن نعمل على ملاءمة منهج التفكير مع المجال الذي نفكر فيه.

تفكير في نطاق الزمن ونتأمل إنجازات الإنسان بهدف الإنشاء، حسب عبارة ابن خلدون. علينا أن نمسك بالمنطق الملائم لهذا الغرض. لا يمكن لهذا المنطق الهداف أن يفرط في الموضوعية والواقعية، وإلا حاد عن خطّه. أستنتج أن هذا الشرط لا يتحقق إلا في المنهاج التاريχاني.

ما الذي دعا ابن خلدون إلى التحلّي بالواقعية؟ التفكير في الحضارة، والحضارة إنجازٌ بشريٌ خاضع لسيرورة الزمن.

ماذا يحصل عندما نطلقَ الزَّمْنَ والتَّارِيخَ والعملَ الْهادِفَ وما يرتبط بكل هذا؟ نعود إلى النفس، ننفصل عن الزمن، نتجرّد، نتوحد... هذه مفردات من قاموس الحكمَة، أكانت فلسفةً إلهيةً أو تصوّفاً ربّانياً.

يتكلّم ابن باجة عن تدبّر المُتوحد. التدبّر عمل وإنجاز، لكن بهدف سعادة الفرد المنعزل، الذي لم يعد يهتم بما وبمن حوله. لا

يتطلع إلى تغيير أي شيء من الدنيا وترك آثار باقية.

لا غرابة أن يصاحب هذا الموقف منطقاً غير الذي يلجم إلية محلل الإنجازات التاريخية.

يقرر الحكم الانفصال عن الزمن، التاريخ، المجتمع، ماذا يهمه من أمر «الخارج» البراني؟ كل ما يهمه هو الوعي الجوانبي. كل العبارات والمفاهيم تؤخذ على وجه النقيض. من هنا اللجوء إلى منطق التأويل (herméneutique).

المنهج التأويلي صالح لفهم ما «يلقى في النفس»، وغير صالح لفهم ما يفعله الإنسان في «الخارج».

أشعر بكل قوة أن أي محاولة لتوحيد المناهج تعسفيةٌ وغير ناجعة. فأيقن عند الثنائية ولا أتخطاها. لكل مجال معرفي منهاج يوافقه. التاريخانية تناسب مجال السياسة. التأويلية تناسب مجال الحكم.

هذا ما دعاني إلى القول بالعلمانية التي لا تنفي في نظري الروحانيات. من يقول ذلك لا يعني ما يقول.

الحكيم نفسه يميز بين طب الأجساد وطب النفوس.

□: تناولت مسألتي اللغة والتمثيل الديمقراطي - في جملة ما تناولته - في كتابك من ديوان السياسة؛ هل وجدت في التعديلات الدستورية (٢٠١١)، وفي الجدل الذي دار حول اللغة العربية الفصحى والعامية، بصماتٍ لأفكارك، أم أنه شعرت باستمرار حالة تجاهُل «المجتمع السياسي» للفكر؟

عبد الله العروي: أصفق بالطبع للتعديلات التي أدخلت على النظام السياسي في بلادنا. لا أنسى أن الدستور الجديد جاء نتيجة توافق بين الأحزاب، وبالتالي لا يلبي رغبات كل الجهات. أرى أنه لا يرقى إلى ما تتطلبه وضعية المغرب في عالم اليوم.

للبعض أن يقول إن الشعب المغربي، بمكوناته جمِيعها، غير مهياً لاصدحات أعمق وأشمل. كما يقال: لسنا في السويد. قد يكون الأمر كذلك. علينا إذن أن نسلح بالصبر.

□: لماذا اخترت المواجهة المباشرة – بالكلمة والصورة – في المعركة حول اللغة؟ بينما ركنت إلى الصمت حين اندلعت أحداث ما يُسمّونه «الربيع العربي»؟

عبد الله العروي: في الجزء الرابع من كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة تكلمت بـإيهابٍ عن الثقافة مشدداً على أن الفولكلور لا يمكن أن يحل محل الثقافة الكلاسيكية، ما يسمى أحياناً بالثقافة العليا (Haute culture).

من لا يعرف هذه الثقافة، أو يعرف شذرات منها عبر الترجمة، يعتبر أن المجتمع المغربي مجتمع إثنوغرافي، عارض بشدة هذا الموقف فلم يعجب ذلك الكثيرين. فانتقد بعضهم كتاباتي لا بعد تمحيص نظري بل إنطلاقاً من اشمئزاز نفسي، اشمئزاز الشاعر من تأكيدات المؤرخ.

الحق هو أنني لا أعادي الثقافة الفولكلورية ولا الأدب الشعبي، ولا أعارض التأليف باللهجة المحلية، أيا كانت، ولا البحث في أبنيتها، لكنني أرفض أن نتصرف وكأننا أمّة أمّية. خرجنا

من الأمية منذ قرون، وازدواجية اللغة بين مكتوبةٍ ومحكيةٍ ليس دليلاً على أننا لا زلنا أميين. هذه مفاهيم مغلوطة ورثها البعض عن كتاب جهال أو معرضين. الرأي حرّ. من يعتقد أننا كنا ولا زلنا أمةً أميةً، وأنّ علينا أن ننشئ ثقافة خاصة بنا مبنيةً على وضعنا الحالي، بدون أن نعبأ بما أنجز من قبل وفي غير بلدنا، له ذلك. لكن ليس له أن يفرض نظرته على الجميع. وهذا بالضبط ما جاء في الدعوة الأخيرة، التي كانت تتمّةً لدعوة سابقة كُتب لها قسطٌ من النجاح. أراد البعض الاستفادة من هذه الخطوة وإحراز مكسب جديد يُرسّخ الوضع اللغوي بترسيم اللهجة الدارجة بدون اعتبار للتكلفة وللتائج.

لو نجحتِ المحاولة لعُدنا بالفعل إلى حظيرة المجتمعات التي انتقلت، أو تحاول أن تنتقل، من البداوة إلى الحضارة، حسب التعبير الخلدوني، كما لو لم يحصل هذا الانتقال، بالنسبة إلى كثير من أبناء شعبنا، أثناء القرن الثاني الهجري، ونتج عنه تراث غزير.

يبدو المقترح تربوياً صرفاً، لا يمس في شيء الثقافة العامة. هذه مغالطة. لا بد أن يؤدي تطبيق المقترح إلى نتائج ثقافية على المدى المتوسط. بعد سنوات قليلة تضمحل علاقتنا بالتراث العربي الكلاسيكي. كنا، وربما لا نزال، على وشك ارتكاب هذه الخطيئة الجمة.

□ : ما الذي دفعك إلى خوض تجربة ترجمة بعض مصادر الفكر الحديث إلى اللسان العربي؟

عبد الله العروي: الدافع الأساس هو محدودية اطلاع