

المناهل الفكرية المضمرة في متن عبد الله العروي

بوزبوجة أحمد / طالب دكتوراه / جامعة أبو القاسم سعد الله – الجزائر 2

المشرف شكار ميلود / أستاذ التعليم العالي / جامعة أبو القاسم سعد الله – الجزائر 2

ملخص:

غالبا ما يوصف المفكر بأنه ماركسي الخلفية أو أنه وقي لنزعة أو مدرسة أو اتجاه، فيصنف فكره كامتداد وتطور لأفكار سابقة، وهذا ما ينطبق على عبد الله العروي الذي أعاد تمثّل التجربة النقدية الماركسية للمجتمع الألماني، المتخلف مقارنة بنموذج فرنسا وإنجلترا في مرحلة تاريخية معينة، وعلى غرار "الأيديولوجيا الألمانية" أوجد "الأيديولوجيا العربية المعاصرة" كممارسة نقدية لأشكال الوعي السائدة في ثقافة المشهد العربي، محدثا منعطفا فكريا جديدا قوامه نقد عقل النهضة وعقل الثورة وإحداث القطيعة مع عقل التراث، مشيرا إلى ماركس ومن خلفه هيغل وماكس وبر، كروتشه ولوكاتش وغرامشي ومجمل فلاسفة الأنوار، بينما لا يذكر الفكر العربي وأعلامه إلا وقت المسائلة والمحكمة، مهملًا الفكر المحلي المغاربي الذي نشأ غربيا خالصا، ومتشعبا بقيم ومبادئ التنوير والثورة الفرنسية، على غرار جان عمروش وفرانز فانون ومصطفى الأشرف.

الكلمات المفتاحية: الأنتليجينسا المغاربية - الأيديولوجية - الفكر العربي المعاصر - الإزدواجية الثقافية - التخلف

Résumé :

Le penseur est souvent décrit comme un adapté d'arrière pensée marxiste, ou bien un fidèle a des Tendances et des attitudes, ainsi il réalise que sa pensée est considérée comme un prolongement aux pensées précédentes. C'est le cas d'abdallâh laroui qui a représenté l'expérience de critique marxiste de la société allemande, en comparaison avec le modèle de la France et de l'Angleterre dans une période bien déterminée de l'historique, et se basant sur l'exemple de l'idéologie allemande, il a initié l' idéologie arabe contemporaine entant que pratique de critique aux forme de conscience qui sévissaient au sein de la culture arabe ; provoquant ainsi un tournant intellectuel se basant sur la critique de l'esprit de ca renaissance, et l'esprit de la révolution et créer une rupture avec l'esprit de patrimoine, se référant a Marx et a ses successeurs Hegel et max weber, Croce, Lucas, et Gramsh et l'ensemble des philosophes de la lumière, alors qu'il ne cite ni la pensée arabe ni ses penseurs qui aux moment des jugements négligeant la pensée maghrébine locale, qui s'est initié sur des idées occidentales, et des principes de rejaillissement et de ler révolution française, comme c'est le cas de jean amrouche, Franz fanon et Mustapha l'Ashraf.

Mots clés Intelligentsia du Maghreb – Idéologie - Pensée arabe contemporaine - Dualité culturelle - Sous-développement

مقدمة:

ثمة إرهابات إذن لكل ظاهرة فكرية؛ وكل فكرة إنما تولد لأجل أن تنمو وتتطور وتؤثر وتتأثر في خضمّ التفاعل الطبيعي الذي يتّسم به أي نشاط فكري، وليس ثمة فكرة إلاّ وخلفها مفكّر وبيئة وسياق أوجدها، لذلك اهتمت الفلسفة بتاريخ الفكر وجينالوجيا الأفكار. وإذا كان لا يمكن فصل الإنسان عن محيطه الاجتماعي والبيئة الثقافية التي تكوّن فيها، وخاصة إذا تعلق الأمر " بممارسة فكرية وثقافية نيّة مسؤولة"¹ على حدّ وصف هشام جعيط لمقال عبد الله العروي، فإنّ فكره لجدير بالفحص والتمحيص، خاصة إذا كانت هذه الممارسة تعلن عن انتمائها وولائها لكبريات المدارس والرموز الفكرية الغربية توظيفا وتلميحاً، في مقابل الإنكار للمعارف الأولية والأفكار التي تمنحها البيئة؛ بيئة أي إنسان لدفعه نحو النضج، فإنه يصبح من المهم الحفر عميقاً في طبقات هذه الممارسة، لاكتشاف اللبّات الأولى أو فكر الانطلاقة نحو كل ما اقتحمه وما أفصح عنه لاحقاً، بمعنى الأفكار التي أثارت أو حقّزت العروي الشاب ليجتجه نحو دراسة التاريخ والفلسفة، إذ لا يكفي القبول بما يفصح عنه حامل الفكرة ومروّجها، ومن المهم النفاذ إلى المنطوق وغير المنطوق في متنه، وإلى خلفياته العميقة، التي لا تنكشف إلاّ في سياق القراءة التأويلية لما يفصح عنه، وخاصة إذا كان المفكّر مثقلاً بهموم مقولة التاريخ بكل حمولتها وتصريفاتها، ذلك لأنه الإنسان الذي ينتسب إلى زمانه بتحوّلاته وتحدياته الحضارية، ولأنه الشاهد على أهم المنعطفات الفكرية والسياسية والاقتصادية المعاصرة. حقا كانت تجربة مؤلّة يتشابك فيها الذاتي بالموضوعي، ويتداخل فيها الماضي بالحاضر وتتغير من خلالها ملامح الهوية، وليس من المستبعد أن يتفاعل العروي في نشاطاته الفكرية مع الواقع الاجتماعي الثقافي للمغرب، مسقط رأسه في ظل النقاش الدائر وبشكل غير مباشر بين مفكري البلدان المغاربية، وخاصة فيما يتعلق بإشكالية الازدواجية الثقافية وعلاقتها بالتخلف، وتحديات الواقع الجديد فيما يخص الاختيارات السياسية والاجتماعية المناسبة لمرحلة الدولة الوطنية المستقلة، فما طبيعة الأفكار المحلية التي نشأ عليها عبدالله العروي؟ وما مدى تأثيرها في متنه؟

غالبا ما نشعرون نحن نقرأ فكرة ما؛ أنها مألوفة أو أننا نقرأها مرة أخرى دون أن نتبيّن أسباب هكذا التباس، وإذا افترضنا أن نتائج التفكير المتعددة في مشكلة توافرت معطياتها قد تكون متقاربة، فإنه من الطبيعي أن يحدث تلقيا وتفاعلا فكريا منسجما في بيئة متميزة وعصر يخضع لبراديغم (Paradigm) معين. ومن هذا التصور يمكننا الحديث عن مؤثرات فكرية مهملة في المسار الفكري لعبد الله العروي، على خلاف المؤثرات الساطعة التي تناولها بعض الوسطاء الممّرّين من الدّارسين لفكره، فعادة " ما يتحير الدارسون لفكر المفكر المغربي عبد الله العروي كل التحير في المصادر الفكرية التي ينهل منها، وذلك حتى أن بعضهم صار يحاكم نوايا الرجل، فيومئ إلى أن عبد الله العروي لربما كان ((يتعمد)) أن ((يتستر)) على بعض مصادره الفكرية. هذا بينما يكاد الآخرون يتحدثون عن ((مكر المصادر)) قياسا على فكرة هيغل عن ((مكر العقل)) أو ((مكر التاريخ))، الفيلسوف الأثير عند العروي، بحيث أن

¹ عزيز العظمة، بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ، ضمن كتاب: التراث بين السلطان والتاريخ، منشورات دار عيون المقالات،

ثمة بحسب ما يتراءى لهؤلاء مصادر ((بديّة)) في فكره ومصادر أخرى ((خفية))، واحدة ((معلنة)) والأخرى ((مضمرة))، وكأن ما بدا منها ما تم ((إبداءه)) إلا بغاية ((إخفاء)) ما خفي منها.¹ إذ ثمة مصادر نفترض أنها تشكل لبّينات أولية في بناءه الفكري، تتعلق بالأفكار القوية التي طبعت المشهد الثقافي المغربي قبل وبعد الاستقلال، والتي تتأسس كبدايات ضمن تراكمه المعرفي، ذلك لأنّ "الأصالة الكاملة لا وجود لها، أي ليس فينا أصيل. إن كل مفكر وأديب إنما يتأثر عن السابقين بصورة مباشرة أو غير مباشرة والتأثير يعد ظاهرة صحيّة كما أنه يعد دليلاً على ثقافة المفكر أو الأديب وإطلالة على آراء السابقين."² و من المتفق عليه أنّ العروي يوظّف ويعلن عن مناهله الفكرية الخارجية بصريح التعامل والاعتناق لأفكار ماركس وهيجل، وماكس يبر وكروتشه، لوكاتش وغرامشي، وغيرهم، بينما يدع مجال التأويل مفتوحاً، لما يخفي ويتستّر عن الالتقاط الفكري في مرحلة الشباب، أو مرحلة ما قبل " الأيديولوجية العربية المعاصرة"، بل أنّه يكاد ينفي وبشكل من التعالي أية قيمة للفكر المحلي الداخلي، من خلال النقد القوي الذي مارسه منذ البداية على المثقفين والزعماء السياسيين المغاربة قبل وبعد الاستقلال، في نموذج علال الفاسي وغيرهم، ويكاد ينفي من خلال الإهمال هواجس فئة المثقفين العرب الذين تكونوا كفرنسيين، وعبروا عن ألامهم وأحلامهم متسلحين بأدوات النقد والموضوعية، في حين ساهم هذا الإضمّار في تكريس تصور عديمي من الجهد الفكري والثقافي المغربي خلال الظروف الصعبة التي عاشها إنسان المنطقة. فهناك دائماً من هم على استعداد لنفي هكذا دور داخلي، ولا تعتبر مؤلفات العروي " محصّلة لصيرورة معيّنة في تاريخ الفكر المغربي. فقبل فترة الستينيات لا يستطيع مؤرخ الفكر المغربي، أن يتحدث عن ثقافة مغربية خارج الإنتاج الثقافي للحركة الوطنية، وهو إنتاج يتسم بسمات خاصة ويطغى عليه الهاجس السياسي الإصلاحي، كما أنه لا يعثر داخل هذا الإنتاج على فكر من عيار الفكر الذي بلور فيه العروي دفاعه العميق عن الفكر التاريخي، والماركسية الموضوعية ومبادئ التاريخانية وكل ما يسعف بتمثل أصول الحداثة والتحديث."³ وكأننا بصدد الحديث عن أفكار لا بذور لها، ولم تتعرض للتلقيح الأولي الداخلي، وعن بيئة ثقافية كانت عاقر لم تلد قبل العروي مفكرين، وعن مشكلات ابتدعتها العروي مكتملة دونما إرهافات، وفي هذا إجحاف كبير للوسط السوسيو – ثقافي الذي نشأ فيه عبد الله العروي، والذي يكون قد تفاعل معه وتشبّع بأطروحاته الفكرية الواقعية. حيث يختلف محمود أمين العالم مع عبد الله العروي نفسه، عندما ينسب " نماذج للفكر الديني والسياسي والتقني في الفكر العربي الحديث إلى بنية اجتماعية خارجية أوروبية أساساً. لا شكّ في التأثير الأوروبي، ولكن الاقتصار على هذا لا يعني إغفال أثر البيئة المحلية الخاصة، التي سمحت بهذا التأثير."⁴ هذا فيما يخص مبررات بعض شرّاح فكر العروي ومناوئهم، التي تؤسس عليها فرضية التأثير الفكري المحلي في التوجهات والاختيارات التي تتوارى في فكره، وفي الخلفيات الأيديولوجية الناقدة للأيديولوجية العربية النشطة، إذ لا يمكن إغفال الآثار المحتملة للبيئة الثقافية المحلية، وهذا يسقط بقوة على ما نشير إليه من روافد فكرية أساسية طعّمت فكره وصقلته قبل التبحر في المتاح الفكري الإنساني.

¹ محمد الشيخ، في: أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015، ص223.

² عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر: قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص20.

³ كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2000، ص 10.

⁴ محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1989، ص581.

السمات العامة للبيئة الثقافية التي نشأ فيها العروي.

انطلاقاً من كون عبد الله العروي مواطناً مغربياً، ينتهي إلى القومية العربية الإسلامية، يمكن أن نلاحظ أنه عاش طفولته ومسيرته التعليمية في فترة اتسمت بالاحتكاك المباشر بين ثقافة عربية إسلامية وأخرى فرنسية، حيث تدرّج في المدرسة الفرنسية وتلقى تعليماً أكاديمياً في جامعة السوربون ومعهد العلوم السياسية بباريس، فهو إذن ينتمي إلى الفئات التي استهدفتها المشروع الفرنسي لتكوين طبقة من المثقفين المحليين، الذين يفترض أن يحملوا راية الدفاع عن الثقافة الفرنسية وقيمها الثورية، ومن الطبيعي أن يظل وفيها لهذا التكوين بعد أن تغيرت الظروف وعادت فرنسا إلى قواعدها التاريخية، مخلفة وراءها مجتمعات بدائية من هول التخلف والتأخر التاريخي؛ مجتمعات وجدت نفسها في مفترق طرق جرّاء غبن ثقافي قسري، قوامه الثنائيات المتناقضة على مستوى اللغة والدين والتاريخ.

مكثت فرنسا بهذه المنطقة ما يزيد عن قرن وثلاثة عقود، دخلت بفضل تفوق ترسانتها العسكرية محتلة، غير أن المفكرين والمؤرخين يستعملون عبارة حماية في حالة تونس والمغرب، دون الإجابة عن سؤال: الحماية من ماذا؟ وماذا حدث لهذه الشعوب وماذا كان سيحدث لها دون حماية؟ ثم ما معنى استقلال المغرب وتونس؟ هذه أسئلة تقع خارج حدود موضوعنا إلا أنها تزيل شبهة التناقض في استعمال مصطلحي استعمار وحماية، من قبل فئة المثقفين و المفكرين في هذه البلدان؛ الفئات التي قدّر لها أن تنشأ في بيئة تاريخية استثنائية، اتسمت بالازدواجية في مختلف المجالات والميادين، لغة عربية ولغة فرنسية، دين إسلامي ودين مسيحي ومهودي، عرق أبيض وآخر متنوع بين السمرة والسود، ماضي خاص وحاضر مضطرب ومستقبل غامض، حتى على مستوى المظهر واللباس والسلوك اليومي كان على إنسان هذه المرحلة أن يختار خندقه، فقد كان واقعا مريراً بالنسبة للأميين والمثقفين على حد سواء.

على خلاف السواد الأعظم من أبناء الأهالي في البوادي والأرياف الذين لم ينالوا فرصة تعليم، ساحت الفرصة لأبناء سكان المدن، لاسيما الفئات المحظوظة التي استفادت من التعليم، وتشربت الثقافة والقيم الفرنسية أن تطمح إلى التقدم والحداثة؛ وكان طموحها شرعي نظير التكوين الفكري الذي نالوه عن المثل العليا للحرية والعدالة وحقوق الإنسان. غير أنهم لم يدركوا وقتها أن فرنسا النظرية (المثالية) تختلف عن فرنسا كواقع في المغرب والجزائر وتونس، لم يدركوا هؤلاء المثقفون الجدد أو فئة المتطورون – كما يطلق عليهم- أن بلادهم بالنسبة لفرنسا نسخة طبق الأصل لتجربة العالم الجديد، وهذه مفارقة لم ينتبه إليها هذا الجيل الحالم، الذي ناضل طويلاً في سبيل الاندماج. غير أن الإرادة السياسية الفرنسية خانتها الحكمة، وفاتها – في تقدير العروي- ضمن تحليلاته التاريخية؛ أن " الاستعمار الذي ينجح في مهمته هو الذي يذوب ويتماهى داخل المجتمع الذي يستعمره، ويعمل على دفع البلد المستعمر إلى قبول عادات الحامي... ويتخذ مواقف معتدلة، ويجعل نفسه النموذج بالنسبة للمحمي".¹ وهذه مسألة لم تتحقق في التجربة الفرنسية التي حاولت تأسيس مشروع مجتمع جديد، من خلال طمس ومسح شامل للثقافة الأصلية واستبدالها بثقافة أخرى؛ كانت تحمل بين ثناياها بذور فشلها لما تعلق الأمر بجوانبها التطبيقية، فقد اصطدم طموح المتعلمين بأهداف المعلمين، حيث " كان الهدف الذي تنشده المدرسة، والتي أنشأها الفرنسيون في بلدان

¹ Laroui, Esquisses historiques, Casablanca, 2^e édition 2001, p. 163.

المغرب، هو الاستقرار الاجتماعي، وليس التغيير الاجتماعي، وهذا هو سبب ضلالة المكاسب النوعية لهذه المدرسة.¹ فقد أدى هذا الوضع بالجيل الجديد من المثقفين (مزدوجي الثقافة)، سواء تعلق الأمر بالفئات التي تخرجت من المدارس الفرنسية أو الفئات التي مكثت في جامعات باريس؛ إلى نوع من التمرد الفكري حين بدأت تطالب بتغيير الأوضاع الاجتماعية، نظرا لتأثرها بالثقافة الفرنسية - التي تتأسس على قيم الحرية والعدالة- من جهة، والواقع المأساوي الذي يفتقر إلى هذه القيم من جهة ثانية، وأيضا نجاح التجربة الاشتراكية في أكثر من موضع بدعواتها المحرصة على التحرر والثورة، الأمر الذي جعل هذه الفئات تتكفل ضمن حركات وطنية تتبنى مطالب تتجاوز ما توفره السياسة المنتهجة من قبل فرنسا المستعمرة للدول المغاربية، وبهذا الشكل تزايدت نزعة مناهضة الاستعمار رغم المطالب الاندماجية التي كانت موضوع نضال سياسي مثير.

بدأت سمات هذا التحول مبكرا بعد أحداث الثورة الروسية والحرب العالمية الأولى، وبعد أن تشكلت في فرنسا الأحزاب ذات التوجه الشيوعي التي ساندت النقابات والمنظمات الجماهيرية، حيث أثر ذلك في تشكّل وعي جديد لدى " الشباب المتعلم من تونس والجزائر والمغرب، وكان هذا الشباب يسعى إلى التنظيم والالتفاف"² في حدود 1927م برز مشروع تأسيس جمعية لطلبة شمال إفريقيا بباريس عند هذا الجيل، دلالة على الحس المشترك تُجاه الماضي والحاضر واشتباكهما بالمصير، وبغض النظر عن الانقسامات التي طالت المثقفين من حيث نشاطاتهم وأهدافهم، فقد أدت هذه الحركة الثقافية إلى تكوّن " وسطا سوسيو- ثقافيا قائما بذاته"³ أدى إلى تبلور جملة من الأفكار التي ستؤثر في الأجيال اللاحقة التي سينتمي إليها عبد الله العروي وكوكبة من المفكرين على مستوى البلدان المغاربية، والتي لا يمكن الإحاطة إلا بالزر القليل منها.

الوعي الثقافي المغربي وأهم الأفكار التي قام عليها

من الطبيعي أن يعبر المثقف الذي نشأ وفق ثقافة معينة عن انتمائه لهذه الثقافة، غير أن الثقافة بمفهومها الواسع تشمل إلى جانب ما يتلقاه الإنسان من تربية وتعليم؛ العادات والتقاليد والدين... إلخ، لذلك سوف لن يعبر المثقف المغربي عن نفسه كعربي مسلم محافظ، أو كمثقف فرنسي متحضر؛ بل كمثقف هجين يعبر عن ثقافة جديدة ويؤسس لأفكار الأزمة التي يشعر بها، و لا يمكن الجزم بأن ثمة أفكار بعينها تكون قد أثرت في العروي، فالتقطها ووظفها في أطروحاته، لكننا نحاول أن نربط بين الأفكار المكتملة عنده، وأخرى شبيهة عند سابقه ومعاصره من بين من يمثلون ذلك المثقف الهجين، نريد أن نمارس حقنا في الخطأ على حدّ تعبير طه حسين، ونحن نمحص في الخطابات السائدة قبل مؤلف " الإيديولوجيا العربية المعاصرة " الذي سمح بسطوع نجم العروي. ففكرة المفارقة التي يوظفها العروي بقوة في كل مؤلفاته، تناولتها الأنثولوجيا المغربية في تعبيراتها المختلفة عن التناقض الذي شعرت به جزاء ازدواجية النوايا الاستعمارية، فقد حاول الشاعر الجزائري جان عمروش (1906-1962) أن يفسر أسباب مشاركة فئة المثقفين المتطورين Les évolues الذين أعدتهم المدرسة الفرنسية لتنفيذ أهدافها؛ في

¹ فلاديمير ماكسمنكو، الأنثولوجيا المغربية: المثقفون أفكار ونزعات، تر: عبد العزيز بوباكير، دار الحكمة ودار النهضة، الجزائر، ط1،

1984، ص 30.

² المرجع نفسه، ص56.

³ المرجع نفسه ص69.

الانقلاب عليها والكفاح ضدها، حيث اعتبر: " أن مدى تمردهم حدّده " الشغف المخدوع"، أو بالأحرى، الطاقة التي تتدفق في أثناء صدام واقعين بلغا في تناقضهما حلقة مغلقة: فرنسا الكولونيالية، العنصرية الجشعة، المضطهدة، اللا إنسانية، المُحطّمة لقيم لا تعوض من جهة، وفرنسا المحرّرة، العالمية، المنقذة من جهة أخرى..." ونجد في هذه الكلمات إسقاطا لكل ذلك النزاع بين فرنسا "الحقيقية" وفرنسا "المثالية" الذي نضج في عقول المغاربة المتعلمين منذ بداية القرن.¹ وفي ذات السياق يذهب الطبيب النفساني فرانز فانون² في مؤلفه " بشرة سوداء وأقنعة بيضاء 1952" إلى طرح مشكلة الزواج المتأثرين من التفاعل الثقافي مع المستعمرين البيض، وهذا أمر يشمل العرب وكل الشعوب المستعمرة في هذه الحقبة، فهو يطرح مشكلة اغتراب للطبع الفردي وفقدان للقيمة الإنسانية، جرّاء التمييز العرقي والكيل بمكيالين، حيث أولى في مؤلفه هذا " اهتماما فائقا لفئة المثقفين والمتطورين عامة الذين تفاقم اغترابهم بفعل عقد سيكولوجية مختلفة وأمراض عصابية."³ بفعل الانتماء ألقسري إلى عالمين ثقافيين متصارعين، ففي " صيرورة استيعاب الثقافة الأوروبية استوعب المتطورون، أيضا، رأيا عن نقص ثقافتهم الخاصة. وهذا الرأي طعمهم به المجتمع البورجوازي الملوّث بأحكام عنصرية مسبقة. ومن هنا ولدت عند الزواج المتعلمين رغبة جامحة في أن يستأصلوا من ذواتهم كل ما هو "زنجي" وأن يتشبهوا بالبيض. وكانت هذه الرغبة تتحقق، في غالب الأحيان، في شكل محاولات استيعاب سريع للمظاهر الخارجية للثقافة الغربية (رطانة وأسلوب اللغة، ترتيب البيت، اللباس، أنماط السلوك الخ...)، غير أن هذا القناع الأبيض لم يستطع إخفاء "البشرة السوداء" وهكذا يدخل الزنجي المتطور، الذي تلفظه عنصرية البيض الواضحة أو الخفية في تنافر أكثر مع ذاته ومع محيطه.⁴ فهذه الحالة التي كشف عنها فرانز فانون تنطبق على كل شعوب العالم التي وقعت ضحية الاستعمار الأوروبي، وهي مشكلة ليس لها من مخرج سوى الذوبان الحقيقي في المشترك الإنساني، أي تجاوز الخصوصية من خلال السير نحو العالمية. فهل يمكن الفصل بين هذا الطرح وتوضيحات العروي لنفس الفكرة؟ الذي يدعوا فيما يشبه التلميح إلى حلّ هذه المشكلة التي أرقت المثقفين من جيله؛ " إلى الانخراط في تاريخ لم نصنعه، لكننا مطالبون باستيعابه، لنتمكن من غرس وبناء قيم الحداثة الفعلية، بدلا من الاكتفاء بالنسخ المقلّد، الذي يجعلنا معاصرين في الظاهر، دون أن يتمكن وعينا وعقلنا، من إدراك المسافات الكبيرة التي تفصلنا عن الحداثة الفعلية."⁵ وكما يشير فرانز فانون في معرض توصيفه لمشكلة حالة الاغتراب بوصفها مركب نقص يعاينيه جل مزدوجي الثقافة، إذ يرى أن المخرج الممكن من هذه الحالة يكمن في ضرورة تجاوز الخاص من خلال " الانطلاق من الخصوصية الإنسانية إلى العالمية " ⁶ والسعي لامتلاك مُثل الإنسان العالمي، والذي يمكن ترجمته لدى العروي بفكرة القطيعة مع التراث بوصفه مركب نقص لدى المثقف، والتوجه نحو القيم المتوفرة بوصفها سقف للتاريخ الناجز. ورغم أن العروي يستهدف في أطروحته نقد

¹ فلاديمير ماكسمنكو، الأنثيلجنسيا المغربية، المرجع السابق، ص 74.

² فرانز فانون (1925-1961)، مثقف زنجي مارتنيني كان طبيبا نفسانيا، شارك في أحداث الثورة الجزائرية، صاحب مؤلف " بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" (1952) و " معذبوا الأرض" (1962) الذي اشتهر به وترجم إلى عدة لغات.

³ فلاديمير ماكسمنكو، مرجع سابق، ص 75.

⁴ فلاديمير ماكسمنكو، الأنثيلجنسيا المغربية المرجع السابق، ص 75.

⁵ كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 14.

⁶ فلاديمير ماكسمنكو، مرجع سابق، ص 75.

الأيديولوجيات التي تهيمن على وعي المثقف العربي، أي إلى تحرير الوعي الفكري المستعبد؛ الذي يعالجه فرانس فانون في كتابه ((المعذبون في الأرض، 1962))، إلا أنه ينفي عن كون هذا الكتاب يستجيب لمشكلة المثقف العربي، بالقول: " إن النقاد الفرنسيين يعتقدون خطأ أن كتاب فرانز فانون، المعذبون في الأرض، هو إنجيل الإنسانية المستغلة المقهورة. إنه يعبر، رغم كل مزاياه، عن تجربة بالغة الخصوصية. إن إشكاليته محدودة وإن بدت في غاية العموم والعمق، حاوية لجميع أشكال السيطرة. فلا تعطينا أية وسيلة لفهم قضايا الثقافة العربية.¹ وهذا أمر ممكن جدا بالنسبة للشعوب العربية التي لم تُستعمر، ذلك أن فانون يتناول الشعوب المستعمرة، وهذا أمر يشمل تونس والجزائر والمغرب بقوة، أين كانت المدرسة المحلية قائمة على ثقافة دخيلة على الثقافة الأم؛ على خلاف دول المشرق العربي التي تفاعلت مع هذه الثقافة الثانية من خلال البعثات والرحلات العلمية، التأثير والتأثير سيكون مختلف ومتفاوت بين مغرب ومشرق عربي، فثمة تمهيد فكري مهم جدا وسبق في محاولة تحرير فكر المثقف العربي المغربي من أيديولوجية لا تستجيب للواقع المفروض، وهذا أمر سيتمحور حوله الجهد الفكري للعروي لاحقا.

كما يمكن رصد فكرة أخرى مماثلة ومتصلة بما تقدم، على غرار نقد فرانز فانون للتوجه التقليدي للأنتليجانسيا، من أن " استحضار أمجاد الحضارة القديمة لا يضمن الجماهير الجائعة ولا يغنيها من جوع"² وهي فكرة ترى أن الإنسان المتخلف المهوس بالرقص المسعور حول الذات المفقودة، بتعبير العروي؛ سيبقى خارج التاريخ. فقد سبق لألبير ميجي³ بوصف الدراما الفردية لوعي المثقف بأن " أهم شيء في وضعية الإنسان المُستعمر بوعي الذات هو أنه يوجد خارج التاريخ، خارج المجتمع السياسي، وأنه حوّل عمليا إلى موضوع فاقد للروح ومضطر إلى تلبية حاجات المُستعمر، إنه محروم عمليا من كل الرموز الأساسية للانتماء الوطني والسيادة."⁴ فالموضوع الذي شغل ألبير ميجي، لا لا يختلف عن موضوع العروي، ذلك أنهما يتناولان المثقف والمسألة الثقافية السائدة، لكن في ظروف مختلفة، الأول منشغل بالازدواجية الثقافية بوصفها " صورة قاسية وشرط للاتصال والاشتراك في الثقافة، وشرط لأي رقي فردي، وكتب يقول: إن امتلاك لغتين هو ليس تحكما في أداتين فحسب، وإنما هو انتماء إلى عالمين ثقافيين ونفسيين. وهذان العالمان الرمزيان، اللذان تحملهما اللغتان، يوجدان في وضعية نزاع: عالم المستعمر وعالم المُستعمر."⁵ وأما الثاني فكل ما يؤرقه استمرار حالة النزاع والخصومة بين الثقافتين في مرحلة ما بعد الاستعمار، وخاصة لما حدث الاختلاف ما بين المثقفين، حول الاختيارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. الأمر الذي دفع بالعروي إلى محاولة حل مشكلة تنافر الثقافة الخاصة مع ثقافة الآخر، الذي كان مستعمرا بالأمس وهو اليوم مثال التقدم والتطور، والنموذج الذي ينبغي بالضرورة محاكاته، بل أنه يتفق بشكل ما ومن دون إفصاح مع فرانز فانون، حول بعث بيئة سوسيو – ثقافية جديدة " تذوب فيها النزعات الجبهوية بين ((الأنا)) و ((الآخر))، وقد صبَّ فانون في هذه الكلمات، شغف التعزيم، وجعل منها القدروصية: فمن أجل أوروبا ومن أجل أنفسنا، من أجل الإنسانية، يجب علينا يا رفاق،

¹ عبدالله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص25.

² فلاديمير ماكسمنكو، مرجع سابق، ص 144.

³ ألبير ميجي: كاتب وفيلسوف تونسي من مواليد 1920، اشتهر كمؤلف روايات وأعمال نظرية في الأدب وله بحوث في التحليل النفسي.

⁴ فلاديمير ماكسمنكو، المرجع السابق، ص 77.

⁵ المرجع نفسه، ص78.

أن نلبس جلداً جديداً، أن نحاول خلق إنسان جديد.¹ ومن أجل هذا الهدف، يرى العروي أن نتجاوز موقفنا نحن العرب، الذي يتلخص في رفض ثقافتين، من جهة: "تراث الثقافة المسيطرة على عالمنا الحاضر، التي تدعي العالمية والإمامية وتعرض نفسها علينا إلى حدّ الالتزام والضغط ولا تفتح لنا باباً سوى باب التقليد أو الاعتراف بالقصور، وتراث ثقافة الماضي الذي اخترناه تعبيراً لنا في عهدنا السابقة لكنه لم يعد يعبر عن جميع جوانب أنفسنا."² من جهة ثانية، وتجاوزهما يضطرنا إلى البحث عن منهج بديل نكف من خلاله عن تقليد الثقافتين، الغربية الحديثة والعربية القديمة، إذ "لا بد إذن من إبداع اتجاه ثالث، مبني على التجربة والمخاطرة. لكن يجب ألا ينحصر هذا الاتجاه في البحث عن خاصيات قوميتنا والتعبير عنها لأن ذلك انزواء وفلكلورية. الخاصية ليس معناها حتماً الرفض والمغايرة. قد تكون أيضاً، كما (...) في القبول والإتمام. ليس من الضروري أن نبدأ برفض أشكال الثقافة المعاصرة، بل يمكن ويجب أن ننطلق منها، محاولين تعميقها وتوسيع نطاقها، مظهرين أن هذه الثقافة التي تدعي العالمية ليست عالمية تماماً، تنقصها تجربة، هي تجربتنا التي، إن نجحنا في تشكيلها، ستكتسب مدلولاً عاماً. وهذه التجربة يجب أن تتبلور في شخصية جديدة، في موقف جديد، في إحساس جديد وفي تعبير جديد."³ وربما أمكننا الربط بين هكذا هاجس وما كان يختمر في نقاشات الأنثولوجيا المغربية خلال الثلث الثاني من القرن العشرين، كإرهاصات البحث عن التجديد، ودعوات تفهم وتقبل الحضارة الغربية، فهذا محمد براءة يقول: "أننا مشدودون إلى المستقبل أكثر من ارتباطنا بالماضي مهما كان هذا الماضي حافلاً زاهراً مليئاً بالذخائر غير المكتشفة.. أننا متخلفون عن القاسم المشترك للحضارة، كما تتجلى عند الاتحاد السوفياتي وأوروبا وأمريكا. نحن ملزمون بفهم أسس البناء الحضاري."⁴ كما اكتفى مالك بن نبي، "بالدعوة إلى عدم تفهم الثقافة الأوروبية جزءاً جزءاً والاكتفاء بمظهرها لكن باكتناها جوهرها."⁵ من خلال ترشيد الفكر والفعل معاً. فالمهمة الحساسة للإصلاح والبناء سيضطلع بها المثقف المتفهم لهذه الوضعية التاريخية، المثقف في حلته الجديدة.

يركز فلاديمير ماكسيمنكو الباحث في نشأة الإنثولوجيا وتطورها فكرياً وروحياً، على مسألة الإنسان الجديد والشخصية الجديدة التي شغلت المفكرين في البلدان المغربية، ولعل الدافع إلى الانشغال كان ضرورة التخلص من حالة الاغتراب التي اكتشفها فرانز فانون، فقد اكتسب هذا الموضوع في الجزائر منذ بداية الكفاح المسلح للشعب الجزائري في سنة 1954 ((بعدا وطنيا وتاريخيا)). ولعل الخاصية الواضحة لمعالجة هذا الموضوع هي التطلع إلى نمذجة شخصية منسجمة مركبة من عناصر ثقافات مختلفة وجوانب مختلفة من النشاط الحيوي الإنساني (روحية ومادية).⁶ حيث اعتبر أحمد طالب الإبراهيمي أن الجزائر في حاجة ماسة إلى رجال حساسين، أوفياء لتراثهم الثقافي، ينبذون الجمود، ومتفتحين على الثقافة الغربية من دون أي اغتراب، وقد انعكس هذا المثل الأعلى نفسه في – أعمال الأديب الجزائري علي مراد- الذي وصف مصطفى الأشرف بكونه المثقف الجديد، قائلاً: إن الأشرف لا يعرف فحسب

¹ فلاديمير ماكسيمنكو، الأنثولوجيا المغربية، المرجع السابق، ص 150.

² عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 5، 2006، ص 113.

³ المرجع نفسه، ص 114.

⁴ عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 70.

⁵ فلاديمير ماكسيمنكو، مرجع سابق، ص 177.

⁶ المرجع نفسه، ص 178.

الإنسان الجديد، إنه هو نفسه ذلك الإنسان الجديد، فهو يملك ثقافة مزدوجة، ويتقن جيدا لغتين يكتب بهما أشعارا وقصصا ومقالات و مسرحيات، والأشرف لا يعاني من أي صراع داخلي أو من أي مركب نقص، وتجسيده لتركيب ثقافتين هو حقيقة، وليس استعدادا ذهنيا.¹ فالأشرف يعتبر "أن الثقافة ينبغي أن تكون تطورا منطقيا لذخيرة المعارف التي تراكمت لدى الإنسانية على امتداد تاريخها كله" ثم يلاحظ أن هذه الفكرة صحيحة "لأية ثورة ثقافية" مضيفا أن الثقافة الحق لا يمكن أن تكون إلا عالمية.²

خاتمة

وما يمكن استخلاصه مما سبق هو أن هذه الأفكار، مع افتراض أنها لم تؤثر في عبد الله العروي بشكل مباشر، فقد شكّلت بتراكمها الملامح الأساسية التي تحدّد من خلالها الموضوع الذي سيشغل الفكر العربي المعاصر، حيث ليس ثمة مشكلة يمكن أن تغفل صيرورة تحويل الحاضر واختيار المستقبل الحقيقي، فالإنسان الجديد قد لا يكون إبداعا محليا ومجرد إسقاطا للإنسان الأعلى، حيث تختلف محاولات توظيفه من مفكر إلى آخر، إذ يتمتع الجدل الفلسفي المتبلور في كتابات العروي بكثير من الحيوية، وفضيلته الكبرى فتتمثل في سعيه للتفكير في زمانه داخل الزمان العام، ومحاولته الاستعانة بجملة من المفاهيم الأساسية في تاريخ الفلسفة، من أجل المساهمة في الدائرة الدلالية لهذه المفاهيم، وإغناء دائرة النظر الفلسفي في الفكر العربي المغربي.³ هذا ما يدفعه إلى اختزل إنسانه الجديد في فئة أو طبقة دون غيرها لتتكفل بالتحديث و العقلنة الشاملة للمجتمع العربي، مستبعدا، قدرة الجيش القومي والحزب السياسي والفئة البيروقراطية وحتى الطبقة العاملة؛ على التكفل بهذه المهمة، مسندا المهمة إلى "النخبة المستنيرة والصفوة الراقية، فهي جسر العبور للتحديث باعتبارها مستوعبة للتراث الليبرالي، وباعتبار أن المسألة هي مسألة ثقافية خالصة فإن نشاط هذه النخبة ينحصر في المجال الثقافي وليس السياسي لأن مهمة المثقفين العرب الآن ليست في الاستيلاء على السلطة، وإنما في السيطرة على المجال الثقافي".⁴ والمساهمة في تعديل التشوهات التي ألحقها الأيديولوجيا بالوعي، وهذا التصور للإنسان الجديد ينتقد العروي المثقف العربي الذي يبحث عن الإنسان الكامل تحت تأثير الأحكام المسبقة، التي حكمت على التراث الليبرالي بالنقص والتعثر، في إشارة إلى الأيديولوجية المناوئة للاتجاه الليبرالي، قائلا: "مهما تعددت وتباينت الاتجاهات والمدارس، ومهما حسنت النّيّات، فالواقع الذي يجب الاعتراف به هو أن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكبا وحليفا ومبررا للاستعمار يقوي جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا، ولا يخفى على أحد أننا نتطرق هنا إلى نقطة حساسة جدا، لأنها تومئ إلى مسؤولية المثقف العربي، في استمرار تأخر الفكر التاريخي، وبالتالي السياسة العربية، وبالتالي المجتمع العربي".⁵ وهذه الهواجس الفكرية يكون العروي قد نجح في تحديد إنسانه الجديد وفق شروطه الأيديولوجية والمعرفية، ووفق المنهج الذي يخدم أطروحاته الفكرية، بينما نظرية الإنسان الجديد التي طرحها الأنثليجنسيا المغاربة، كانت وبدون شك نواة فكرية أولية، وواضحة المعالم. غير أن هذا لا ينفي التجديد والإبداع في عمل

¹ المرجع نفسه ص 179.

² المرجع نفسه ص 181.

³ كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 78.

⁴ عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص 48.

⁵ المرجع نفسه، ص 48.

العروي، ذلك لأن الأفكار " الفلسفية تتجدد بفعل اندراجها في بنية فكرية جديدة، وكذلك عندما تصبح موجهة للتفكير في قضايا جديدة".¹ إذ من حق العروي المستوعب لخلاصة الفكر الكوني، أن يتجاهل مسودّات العروي الشاب وذكريات طفولته، فليس من الحكمة أن يلتفت المرء إلى بداية الفكرة وهو يتجه إليها ناضجة مكتملة.

المراجع

- عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر: قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- عبدالله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.
- عبدالله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2006.
- عزيز العظمة، بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ، ضمن كتاب: التراث بين السلطان والتاريخ، منشورات دار عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987.
- فلاديمير ماكسمنكو، الأنثيلجنسيا المغاربية: المثقفون أفكار ونزعات، تر: عبد العزيز بوباكير، دار الحكمة ودار النهضة، الجزائر، ط1، 1984.
- كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2000.
- محمد الشيخ، في: أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبدالله العروي، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015.
- محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، أفريقيا الشرق، بيروت، 1999.
- محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1989.
- Laroui, Esquisses historiques, Casablanca, 2^e édition 2001.

¹ محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، أفريقيا الشرق، بيروت، 1999، ص55.